

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Walter Burkert



YUNAN KÜLTÜRÜNDE YAKINDOĞU ETKİLERİ

“Burkert, Yunanların kendilerine özgü yeteneklerini yadsımaksızın, yarattıkları mucizenin büyük bir kısmının, diğer kültürlerin etkisine açık olmaktan ileri geldiğini gösteriyor.”

Carol G. Thomas



Walter Burkert, Yunan dini, Pythagoras ve takipçileri, Yakındoğu-Yunan ilişkileri gibi konularda günümüzün en önde gelen isimlerinden biridir. Burkert'in diğer önemli eserleri arasında *Yunan Dini*; *Homo Necans*; *Babil*, *Memphis*, *Persepolis*: *Yunan Kültürünün Doğu Bağlantıları* sayılabilir.

•

Walter Burkert

Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri

Çeviren

Mehmet Fatih Yavuz

Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri

Walter Burkert

Özgün adı: *The Orientalizing Revolution*

İthaki Yayınları - 804

Yayına Hazırlayan: *Selçuk Aylar*

Kapak Tasarımı: *Şükrü Karakoç*

Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Şükrü Karakoç*

1. Baskı, Eylül 2012, İstanbul

ISBN: 978-605-375-232-5

Sertifika No: 25001

© 1992 by the President and Fellows of Harvard College
Harvard University Press ile yapılan anlaşmayla yayınlanmıştır

© Türkçe Çeviri: Mehmet Fatih Yavuz, 2012

© İthaki, 2012

Bu eserin tüm hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.
Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguin Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: 0212 613 30 06 - Faks: 0212 613 51 97

İçindekiler

Önsöz	7	
Giriş	9	
I. BÖLÜM	GÖÇMEN ZANAATKÂRLAR	19
II. BÖLÜM	BİR KÂHİN YA DA BİR ŞİFACI: BÜYÜ VE TIP	57
III. BÖLÜM	YA DA AYNI ZAMANDA TANRISAL BİR ŞAİR: AKADCA VE ERKEN DÖNEM YUNAN EDEBİYATI	105
Sonuç	145	
Kısaltmalar	147	
Kitabın orijinalinde yer almayan ek kısaltmalar listesi	149	
Kaynakça	155	

Ö N S Ö Z

Bu kitabın ilk baskısı 1984 yılında *Sitzungsberichte de Heidelberger Akademie der Wissenschaften*'de yapıldı. Glen Bowersock'a İngilizce çevirisini teşvik ettiği için minnettarım. Daha genel okuyucuyu göz önünde bulundurarak ve şimdiki araştırmaların durumunu da düşünerek kitabı tekrar gözden geçirdim ve bazı yerlerde ilavelerde bulundum.

Yunan uygarlığının Doğu'ya borçlu olduğunu ileri süren tezim, bugün sekiz yıl öncesinde olduğu kadar provokatif görünmeyebilir. Bu değişimde kısmen ilk baskının etkisi de olmuş olabilir. Ama söz konusu değişim asıl olarak, klasiklerin modern dünyada tek model statüsünü git gide kaybettiklerini yansıtmaktadır. Yine de ilgili akademik alanlar arasında bir köprü oluşturmak ve genelde birinin veya diğerinin ihmal ettiği materyalleri sunmak hâlâ zahmete değer bir iştir. Azımsanmayacak sayıda dipnot vermek gerekse de, bu tür bir girişim, beklenmedik keşiflerin heyecanını okuyucuya aktarabilir.

Doğu ile ilgili meselelerde yardımları için Peter Frei, Paul Hoskisson, Fritz Stolz, Rolf Stucky ve Markus Wafler'e; arkeoloji sahasındaki ayrıntılı tavsiyeleri için de Peter Blome'a teşekkürü borç bilirim.

“Doğu da Batı da Allah’ındır,” der Kur’an.¹ Eski Batı tarihi çalışanlar, böyle dengeli bir perspektife sahip olmakta zorlanmış, antitez ve çatışma ima ederek Doğu ve Batı’yı kutuplaştırmaya meyilli olmuşlardır. Yunanlar kendi etnik kimliklerini ve “Doğu”dan ayrı olduklarını, Pers imparatorluğunun saldırılarını püskürttükten sonra fark etmişlerdir. Ancak gerçekte *Orient* kavramı, çok daha sonraları, Haçlı seferleri esnasında Batı dillerine girmiştir.² Bu durum, klasik Yunan ve Doğu arasındaki bağlantıları bugün dahi önyargısız tartışmanın neden zor olduğunu açıklamaz. Ama buna kim girerse girişin, kemikleşmiş tavırlarla, bir rahatsızlık duygusuyla ve kızgınlık olmasa bile bir savunmayla karşılaşır. Yabancı olan ve bilinmeyen şeyler, sakıngan bir savunma anlayışıyla uzakta tutulur.

Bu durumun sebebi büyük ölçüde iki yüzyıl önce başlayan ve özellikle de Almanya’da kök salan entelektüel gelişime dayanır. Gittikçe artan akademik uzmanlaşma, ideolojik koruma anlayışıyla birleşerek, tastamam bir izolasyon içinde, katıksız bir Klasik Yunan imgesi ortaya çıkarmıştır. XVIII. yüzyıla kadar, filolojinin teolojiyle yakından bağlantılı olduğu süre boyunca, İbranilerin kutsal kitabı, Yunan klasikleriyle aynı kefeye konmuş ve bağlantılar herhangi bir rahatsızlık uyandırmamıştır. Jephtha’nın kızı ve Iphigenia, operada bile birbirlerinden farklı olmayan model figürlerdi; Iapetos’un seçeresi Japheth’e bağlanıyordu; Kabeiroi’nin Semitik dillerde “büyük tanrılar” anlamına gelen kelimedenden, “Doğu” kelimesinin Fenikeli Kadmos’un adından, “Batı” kelimesinin ise Europa adından geldiği kabul ediliyordu.³ *Odyseia* ve Herodotos’a uygun şeklide, “Fenikeliler” Doğu ve Batı arasında köprü vazifesi gören bir halk olarak rahatsızlık duymadan kabul edilmişlerdi.

Ancak daha sonra üç yeni gelişme kendi sınırlarını oluşturarak, Doğu-

Yunan eksenini çatlatmıştır. Filoloji teolojiden ayrılmıştır; Friedrich August Wolf, *studiosus philologiae* sıfatıyla 1777 yılında Göttingen’de kayıtlı olmuştur.⁴ Aynı zamanda Johann Joachim Winckelmann ile beraber, daha çok paganizm meyleden yeni bir klasisizm anlayışı ortaya çıkararak ağırlığını koymuş ve saygı görmüştür. İkinci olarak, Johann Gottfried Herder’in eserleriyle, edebiyatın ve spiritüel kültürün halkla, kabileler ya da ırklarla yakın bir şekilde ilgili olduğunu savunan romantik milliyetçilik ideolojisi gelişmiştir. Karşılıklı kültürel etkileşimlerden ziyade kökler ve doğal gelişme önem kazanmıştır. Carl Otfried Müller, Friedrich Creuzer’in daha evrensel modeline karşı ortaya koyduğu “Yunan kabile kültürü” düşüncesiyle oldukça etkin olmuştur.⁵ Tam da Yahudilerin Avrupa’da yasal eşit haklar aldıkları dönemde, milliyetçi-romantik bilinç “oryantalizm”e karşı bir duruş geliştirmiş ve böylece anti-Semitizm’e uygun bir ortam hazırlamıştır. Üçüncü olarak, dilbilimcilerin “Hint-Avrupa” kavramını (Avrupa dillerinin çoğunun, Farsça ve Sanskritçe’nin ortak atası) keşfetmesi, Yunan, Roma ve Cermen ittifakını güçlendirerek Semitlerle ötekileştirmiştir.⁶ Geriye, klasik Yunan kimliğini dışarıdan bağımsız, kendi kendine yeten bir uygarlık modeli olarak inşa etmek için, Hint-Avrupa ailesi içinde Hint yakınları karşı Yunanların bağımsızlığını savunmak kalmıştır.⁷ Bu düşünce [dışarıdan bağımsız gelişen Yunan Uygarlığı] en azından Almanya’da XIX. yüzyılın ikinci yarısında ağırlık kazanmıştır.⁸ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, 1884 yılında, tepeden bakan bir tavırla şunları yazmıştır: “Yüzlerce yıl çöküş sürecinde olan Semitik halklarla devletler ve Mısırlılar, kültürlerinin köklü olmasına rağmen, birkaç el becerisi, bazı kostümler, zevk yoksunu bazı araç gereçler, eskimiş süsler, itici fetişler, daha da itici sahte tanrılar haricinde, Yunanlara herhangi bir katkıda bulunmamışlardır.” Bu satırlar, eserinin tamamını karakterize etmese de, Moellendorf daha sonra geç Antik Çağ ruhunun “Doğu”dan kaynaklandığını ve “gerçek Hellenizmin ölümcül düşmanı” olduğunu savunmuştur.⁹

Bu asabiyyetin arkasında, kendini güvende hissetmeme duygusu var gibidir. Esasen, Homeros’la mucizevi bir şekilde ortaya çıkan ve kendi kendine yeten saf Hellenizm imgesi, XIX. yüzyılda meydana gelen üç yeni keşifle sarsılmıştı: Çiviyazısının ve hiyerogliflerin çözülmesi ile Eski Yakın Doğu ve Mısır’ın yeniden ortaya çıkışı, Miken uygarlığının ortaya çıkarılışı ve arkaik Yunan sanatının gelişiminde kuvvetli bir Doğu etkisinin görüldüğü bir dönemin varlığının anlaşılması.

Klasik filoloji bu keşifler karşısında duraksamıştır. Miken dönemi yavaş yavaş da olsa Yunan tarihinin prehistorik dönemi olarak kabul edilmiş¹⁰ ve

Linear B yazısının Yunanca olduğunun anlaşılması bunu teyit etmiştir. Çiviyazısının okunmasındaki zorluklara rağmen (Gılgamış, literatüre İzdubar adıyla giriş yapmıştı¹¹), araştırmacıların bir kısmı Asur çalışmalarının gelişimine uzaktan ve yukardan bakmışlardır. Bazı metodolojik olmayan çalışmalar, Babil edebiyatının dünya tarihi içindeki öneminin altını çizdiğinde, “Pan-Babilciler”in tezini çürütmek teologlara bırakılmıştı.¹² Sadece saha dışındakiler “Homeros ve Babil” hakkında yazıyordu.¹³ Öte yandan tarihçiler dünya tarihinin yeni boyutlarına daha açtılar. Eduard Meyer 1884 yılında *History of Antiquity* adlı anıtsal eserini yayımlamaya başladı. Bu, temel bir eserdir ve esasen eşsiz bir başarıdır.¹⁴ Bu evrensel hedefin devamı birçok araştırmacı tarafından kaleme alınan *The Cambridge Ancient History* ile devam ettirilmiştir.

Ancak Doğu karşıtı refleksi, Hellenistlere daha yakın bir alanda, eskiden beri Doğu ve Yunan dünyası arasında aracı olarak kabul edilen Fenikelilerin değerlendirilmesinde varlığını devam ettirmiştir. Deha mertebesinde, ancak eksantrik ve antisemitik bir araştırmacı olan Julius Beloch, Fenikelilerin Yunan uygarlığına neredeyse hiç katkıda bulunmadığını, Thasos’taki “Fenikeli” Herakles’in, Fenikeli Kadmos gibi mitolojik olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵ Bunun yerine, Eski Küçük Asya’ya özel bir önem atfedilmekteydi ki, kısa bir süre sonra Hitit dilinin çözülmesiyle Hint-Avrupalıların burada bulundukları anlaşılabaktı. Semitliklere karşı bir bariyer oluşmuştu.

Ama geometrik ve arkaik dönemler arasında “Doğu”nun (ithal objeler, yeni teknikler ve karakteristik motiflerin de gösterdiği gibi) belirgin bir etkisinin olduğu, en azından Fredrik Poulsen’in 1912 yılında çalışmasını yayımlamasının ardından göz ardı edilememiştir.¹⁶ Uzman arkeologların dahi bazen bu durum karşısında rahatsız oldukları görülmekte ve esasen “Yoğun ve dönüştürücü bir Doğu etkisinin görüldüğü dönem” ifadesine karşı çıkmaktadırlar.¹⁷ Yunan sanatındaki yabancı unsurlar bir gizleme politikasına tâbi tutulmuşlardır: Standart bir metinde Doğu ve Yunan objeleri pek yan yana gösterilmez; Büyük Yunan tapınaklarındaki birçok Doğu objesi uzun süre -bazıları da hâlâ- yayımlanmamıştır. Olympia’nın, Doğu bronzları için en zengin buluntu yeri -Ortadoğu’daki birçok yerden daha zengindir- olduğu gerçeği nadiren dile getirilir.

İki dünya savaşı arasında Almanya’da yeni hermenötik yaklaşım, kültürlerin gelişiminde dış etkilere ziyade bireysel, “dahili” bir form ve stil üzerinde yoğunlaşmıştır. Arkeoloji böylece arkaik stilin daha iyi anlaşılmasını sağlamış ve esasen geometrik stili yeniden keşfetmiştir. Helmut Berve gibi tarihçiler, Hellenizm’e yönelerek genel tarihi dışlamışlardır.¹⁸ Franz Boll ve Carl Be-

zold'un astroloji alanında ortaya koydukları ortak çalışma, güzel ama izole bir eserdir. Otto Neugebauer, Babilli matematikçilerin "Pisagor teoremi"ni Pythagoras'tan bin yıl önce bildiklerini ve kullandıklarını ortaya çıkarmış, ancak bu keşif pek de dikkat çekmemiştir.¹⁹ Alman filologlar arasında sadece Franz Dornseiff, İsrail'den Anadolu'ya uzanan Doğu kültürleri üzerine çalışmıştır. Ancak bunu yaparken Alman filologlar arasında adeta bir yabancı olarak görülmüştür.

Dornseiff, Hitit mitoloji metnlerinin çözülmesiyle birlikte ortaya çıkan Yakın Doğu'nun klasik Yunan dünyası üzerindeki etkisinin yeni boyutuna ilk itibar edenler arasındadır.²⁰ Ancak "İlluyankas ve Typhon" çalışmalarıyla ilgili ilk haberler pek de ilgi çekmedi. *Gökyüzündeki Krallık* metninin 1946 yılında yayımlanmasıyla durum değişti. Efsane, gökyüzü tanrısının Kumarbi tarafından hadım edilmesini konu alır ki, Hesiodos'un Uranus ve Kronos hikayesine oldukça benzemektedir. Yayımlandığı tarihten beri, Kumarbi-Kronos paralelliği artık kabul edilmiş ve Albin Lesky'nin çabalarıyla *Kumarbi* klasik filologların standart referans metni haline gelmiştir.²¹ Metne olumlu bakan Hint-Avrupa uzmanlarının katkılarıyla gerçekleşen bu kabullenmenin ardında, "Hint-Avrupa"lı bir halk olan Hititlerin "Doğu"yu temsil eder hâle gelmeleri yatmaktadır. Ama Hitit epiklerinin ve mitolojisinin ardından, Semitik Ugarit'te de benzer metinler klasikçilerin dikkatini çekmeye başladı.²² Aynı şekilde Bybloslu Philon'un Fenike mitolojisiyle ilgili fragmanları da yeni bir ilgi uyandırdı.²³ Mitolojik konuların yanında, anlatı teknikleri ve destanların edebi stilleri de karşılaştırmalı çalışmaların konusu olmuştur. Homeros destanlarının bir boşlukta ortaya çıktığı artık savunulamaz; bu eserler, benzer Doğulu edebi formların gölgesinde ortaya çıkmışlardır.

Buna karşın hemen yeni bir savunma da geliştirilmiştir. Bronz Çağı'nda Anadolu, Semitik Doğu, Mısır ve Miken dünyası arasında yakın ilişkiler kurulduğu ve ortaya çıkan "Ege topluluğu"nın XIII. yüzyılın karakteristik bir özelliği olduğu genelde kabul edilmektedir.²⁴ Sözelimi Ugarit'te Miken ürünleri ithal edilmekteydi; Alasia-Kıbrıs, Doğu-Batı ilişkilerinde bir buluşma noktasıydı; Hesiodos ve Homeros da bu perspektiften değerlendirilmektedir. Ancak Doğu üretim becerilerinin, imgelerinin ve Semitik yazının Yunan dünyasına girdiği ve dolayısıyla Yunan edebiyatının ilk defa kayda geçirildiği zaman dilimi olan, yaklaşık 750-650 yılları arasındaki "yoğun ve dönüştürücü Doğu etkisi dönemi"ne, yani Homeros dönemine, çok daha az odaklanılmıştır. Alman araştırmacılar tuhaf bir şekilde Yunan alfabesini daha erken bir döneme tarihlendirme eğilimindedirler.²⁵ Böylece Homeros'un dünyasını

Doğu'nun etkisinden korumaya çalışmışlardır ki, bu etki 700 civarında özellikle de maddi kültürde oldukça belirgindir. Ne olursa olsun, Bronz Çağı ve sonraki dönemlerdeki kültürel etkilenme birbirlerini karşılıklı dışlamazlar; her zaman kesin bir ayırım yapmanın imkansız oluşu, her iki alanda da aynı derecede etkilenme olduğu tezini çürütmek için kullanılamaz.

Bu sırada, arkeolojik araştırmalar “karanlık çağlar”ı giderek daha fazla aydınlatmış ve özellikle de VIII. yüzyılı daha görünür kılmıştır. Euboea adasında yer alan Lefkandi ve Eretria'daki kazılarla bağlantılı olarak, Suriye ve Iskhia'daki Yunan yerleşimlerinin keşfi oldukça etkili olmuştur. Asurluların Akdeniz'e kadar yayılması ve maden ticaretinin bütün bölgede yayılması, Doğulu zanaatkarların Batı'ya göç etmesi ve Fenike-Yunan alfabesinin yayılması için gayet ikna edici bir tarihi çerçeve hazırlamıştır.²⁶ Şimdi, tarihin önemli kilometretaşlarından birini teşkil eden bu dönemin dengeli bir resmine ulaşmak üzereyiz. Bu dönemde Semitik Doğu'nun etkisiyle Yunan kültürü emsalsiz gelişimine başlamış ve kısa süre içinde Akdeniz'de kültürel bir egemenlik kurmuştur.²⁷

Bu çalışma, Doğu etkisinin görüldüğü dönemde Yunanların Luvi-Arami-Fenike dünyasından sadece birkaç zanaat kolu, birkaç fetiş, yeni beceriler ve imgeler almadığını, din ve edebiyat alanında da Doğu modellerinden oldukça etkilendiklerini ileri sürmektedir.²⁸ “Kutsalın zanaatkarlarının”, yani seyyah kâhinlerin ve rahiplerin, sadece kehanet ve arınma ritüelleri konusundaki bilgi ve becerilerini değil, mitolojik “bilgelikler”inin bir kısmını da aktardıkları tezini işleyeceğiz. Esasen Homeros, *Odysseia*'nın sık sık alıntılanan bir pasajında, “halkın yararına çalışan zanaatkarlar” olarak nitelendirilen birçok seyyah zanaatkarı sıralar: İlk olarak “bir kâhin ya da şifacı”, daha sonra bir marangoz ve ilaveten bir “tanrısal şair.”²⁹ Çalışmamızın ikinci bölümü, “kâhin” ve “hekimler” üzerine olup, üçüncü bölüm şairlere odaklanarak, Doğu ve Yunan edebiyatı arasındaki örtüşmeleri sunacaktır. Bu örtüşmeler bağlantıların var olduğuna ve hatta gelişmiş Doğu uygarlıklarının Homeros destanlarının nihai aşamasına (yazı, sözlü geleneğin yerini aldığı zaman), yani Yunan edebi kültürene doğrudan etkisine işaret eder.

Ancak kesin olarak ulaşılabilecek sonuçlar kısıtlıdır. Bir zamanlar köprü vazifesi gören Suriye'nin edebi kültürü bir daha geri gelmemek üzere kaybolmuştur. Öte yandan hem Yunan hem de Doğu tarafının çağdaş metinlerini kıyaslama gibi eşsiz bir fırsatımız var. Böyle bir çalışma hem bir kesinlik sağlar hem de bir kesinlik sunar. Kumarbi ya da Illuyankas ve Hesiodos arasındaki daha sansasyonel bağlantılarda ise, hem beş ya da altı yüzyıl gibi bir zaman dilimi farkının hem de Doğu ve Batı arasındaki coğrafi mesafenin kapatılması

gerekir. Yakın dönemlerde birçok akademik araştırmaya konu olan Hesiodos ile ilgili problemler burada detaylarıyla tartışılmayacaktır.³⁰ Özellikle de Hesiodos ve Euboeia arasındaki bağlar düşünüldüğünde, bu araştırmalar eserimize konu olan perspektifleri tamamlayacaklardır.

Burada sunulan çalışmalar, nihai ve belki de aşılmaz bir savunma hattıyla, yani kültürü kendi dahili ekonomik ve sosyal dinamikleriyle gelişen bir sistem olarak tanımlayan ve dış etkileri göz ardı edilecek parametrelere indirgeyen modern kültürel teorilerle karşı karşıya gelebilir. Bu tür teorilerin entelektüel kavrayış yeteneği ve başarıları inkar edilemez. Ama bunlar meselenin sadece bir yönünü temsil ederler. Kültürü, değişime ve yayılmaya açık bir dünyada, yeniden öğrenmek için devam edegelen fırsatlar ve geleneksel ama aşılabılır sınırlar çerçevesinde yapılan bir iletişim bütünü olarak görmek de mümkündür. Yazılı kültürün etkisi, sözlü kültürün aksine, ödünç alma yoluyla dışarıdan gelen değişimin belki de en dramatik örneğidir. Ödünç alma olgusu, sadece daha detaylı yorum için bir başlangıç noktasıdır; seçme, uyarlama, yeni bir şekil verme ve yeni bir sisteme uyumlu hâle getirme işlemlerinin formu, her bir örnekte anlamlı ve ilginçtir. Ama Yunanların gerçekleştirdiği “yaratıcı dönüşüm”,³¹ ne kadar önemli olursa olsun, dışarıdan ödünç alma gerçeğini gölgelememelidir. Bu, yabancı ve rahatsız edici unsurun üstünün örtülmesini amaçlayan diğer bir bağımsızlık stratejisi anlamına gelir.

Bu kitabın mütevazı amacı, sınırların ötesine geçen³² bir haberci olmak, klasikçilerin daha önce fazla ilgi göstermedikleri alanlara dikkat çekmek ve bu çalışma alanlarını uzman olmayanlara ulaşılır kılmaktır. Bu çalışma aynı zamanda, kendi içlerine kapanmaya daha az meyilli olmayan Doğu araştırmaları uzmanlarını, komşu alanlarla ilişkilerini canlı tutmak ya da yenilemek için cesaretlendirebilir.³³ Örtüşmeleri ve ödünç alma olasılıklarını bilerek vurguladım. Eldeki materyalin kültürel transfer için tartışılmaz kanıtlar sunmadığı durumlarda, benzerliklerin tesisi de değerli bir girişimdir. Zira böyle bir yaklaşım, hem Yunan hem de Doğu fenomenlerini izolasyondan kurtarır ve karşılaştırma için bir çerçeve sunar.

Bütün bunlar, sonuç olarak Yunanların başarılarıyla ilgili daha incelikli değerlendirmeleri engellemez. Ancak VIII. yüzyılın ortalarında, Yunanlarla Asurlular arasından doğrudan ilişkiler çoktan başladığında, Yunan kültürü kendi kimliğinin çok daha az farkındaydı ve bu yüzden sonraki dönemlere kıyasla şekillendirilmeye ve dış etkilere çok daha müsait ve açık bir durumdaydı. Yunan uygarlığı Doğu etkisini, tam da şekillendiği bir dönemde yaşamıştı.

1. 2.142.
2. Bkz. *The Oxford English Dictionary* VII (1933) 199; E. Littré, *Dictionnaire de la langue française* V (1857) 1125; J. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* VII (1889) 1345. *Oriens-occidens* karşılığı Roma imparatorluk döneminde ortaya çıkmış ve Hristiyan Latin edebiyatında kullanılagelmiştir; bkz. *Thesaurus Linguae Latinae* IX 2, 2004.52 vd. "Ex Oriente Lux" [Işık, Doğu'dan gelir] mottosu modernidir.
3. Kabeiroi kelimesinin köklerinin Semitik *kabir*, yani büyük kelimesine gittiğini ilk Scaliger söylemiştir: J. J. Scaliger, *Coniectanea in M. Terentium de Lingua Latina* (1565) 146 (bu referansı A. Kurmann'a borçluyum); bkz. Hemberg (1950) 318-320; karşı görüş: J. Wackernagel, Hintçe bir köken iddia etmiştir: *ZVS* 41 (1907) 316-318, P. Kretschmer de Küçük Asya'dan bir başka etimoloji önermiştir: *ZVS* 55 (1928) 82-88. Semitik *kbr* kökü ile ifade edilen "Büyük" tanrılar düşüncesi artık tartışmasız bir şekilde XIII. yüzyılda Kuzey Suriye'de tespit edilmiştir: Emar'da bulunan yeni metinlerde Rasap-Kabar ve Baal-Kabar - "Reshep" ya da "Baal büyüktü" - gibi özel isimlere rastlanmıştır: Arnaud (1985/87) no. 15, satır 15; no. 20, s. 23 vd. Kadmos adının Semitik *qdm*'den (Doğu) geldiği tezi, 1646'ya kadar gider: Edwards (1979) 58 n. 60; Avrupa'nın 'rb, günbatımı, yani Batı ile aynı olduğu antik dönemlerde ileri sürülmüştü: Εὐρώπη. ἡ ὥρα τῆς δύσεως, Hskh.; krş. Edwards 78 vd.; ilaveten bkz. Burkert (1991). Iapetos için bkz. 1. Bölüm, "Ödünç Kelimeler Sorunu" n. 37.
4. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850* (1976) 173 daha detaylı bilgiler verir; ilaveten bkz. E. Schröder, "Philologiae studiosus," *NJb* 32 (1913) 168-171; E. J. Kenney, *The Classical Text* (1974) 98 n. 1; H. Lloyd-Jones, *Blood for the Ghosts* (1982) 169 n.8.
5. Almanca terim: *Stammeskultur*. Bkz. Burkert (1980) 162-168 ve Doğu karşıtı duruşu eleştiren Bernal'in (1987) kıskırtıcı çalışması; Bernal'in çalışması için bkz. "The Challenge of 'Black Athena,'" *Arethusa* (özel sayı) 1989. K. O. Müller, Kadmos'un isminin Semitik kökenli olmadığını savunmuştur: *Orchomenos und die Minyer* (1820) 113-122 and (1844²) 107-116.
6. Bkz. L. Poliakov, *Le mythe arien* (1971), *The Aryan Myth* (1974). Yunanlarla Semitikler arasında temel bir ayrım olduğu sözelimi F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* I (1857) 116-118 tarafından ifade edilmiştir ki bu araştırmacı bağnaz olarak nitelendirilemez.
7. Mesela bkz. K. Lehrs, *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum* (1856) viii; krş. (1875) vi : "dass ich unter Griechen dasjenige Volk verstehe, welches in Griechenland wohnte und Griechen hiess, durchaus keine Nation am Ganges oder Himalaya." İlaveten bkz. *Kleine Schriften* (1902) 388 vd. Karl Lehrs Yahudi olarak doğmuş ama Alman-Hristiyan kültürü içinde asimile olmuştur.
8. E. Zeller, Yunan felsefesinin Doğu "kökenli" olduğunu savunan tezlere karşı çıkmıştır: *Die griechische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I² (1856) 18-34 ve I⁶ (1919) 21-52; H. Diels, Gruppe'nin (1887), eserini incelediği yazısında daha sert bir dil kullanmıştır: *AGPh* 2 (1889) 88-93; a.g.e., "Thales ein Semite?", 165-170.
9. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Homerische Untersuchungen* (1884) 215: "die seit jahrhundertenden faulenden völker und staaten der Semiten und Aegypten, die den Hellenen trotz ihrer alten cultur nichts hatten abgeben können als ein paar handfertigkeiten und techniken, abgeschmackte trachten und gerate, zopfige ornamente, widerliche fetische für noch widerlichere götzen"; *Hellenistische Dichtung* I (1924) 2: "aus dem Orient und ist dem echten Hellenentum todfreund"; ilaveten bkz. *Aus Kydathen* (1880) 40; her ne kadar "eine Naturwissenschaft wie die des Poseidonios hat kein Semit im Altertum auch nur von fern begriffen" (*Der Glaube der Hellenen* II [1932] 403), Poseidonios'tan "doch schon orientalisch infiziert" (*Die Kultur der Gegenwart* [1910³] 145) diye bahseder. Ancak Hesiodos ve Amos arasındaki benzerlikleri kabul eder, *Antignonas von Karystos* (1881) 314 vd., ve *Der Glaube der Hellenen* I (1931) 76, II (1932) 7'de, yoğun Doğu etkisinin görüldüğü dönemle ilgili olarak daha dengeli bir görüş ortaya koyar. Wilamowitz, Schulpfortada

- Abrance öğrenmişti. Bkz. *Inwieweit befriedigen die Schlüsse der erhaltenen griechischen Trauerspiele?* ed. W. M. Calder (1974) 116 vd. Ama sonraki yayınlarında bunu sergilememiştir.
10. Wilamowitz, gençlik yıllarında Schliemann ile alay etmiştir; bkz. *Erinnerungen* (1928) 148. Miken uygarlığı ve Homeros arasındaki ilişki özellikle de İngiliz akademisyenlerin dikkatini çekmiştir; P. Nilsson bu hususta etkili bir çalışmada bulunmuştur: *Homer and Mycenae* (1933); bu konudaki çalışmaların tarihi için bkz. özellikle s. 19-30.
 11. A. Jeremias, *Izdubar-Nimrod, eine alsbabylonische Heldensage* (1891) ve *RML* (1890/94) II 773-823, "Gilgamiş" şeklinde okunmasına karşı çıkar, s.774; "Izdubar" şu eserde de görülür: H. Usener, *Die Sintfluthsagen* (1899) 4 vd. Usener, Yunan mitinin Semitik tufan mitinden bağımsız olduğunu kanıtlamaya çalışır. *RE I A* 1405 (Tkac, 1920)'de *zu ifadelere naslanır*: "Gis-dubarru, auch Gibil-gamis und Namrudu genannt." Gilgamiş'in çivi yazılı metinlerdeki yazılışı ile ilgili olarak bkz. H. Zimmern: Oberhuber (1977) 23.
 12. Bkz. Wilamowitz, *Die Heimkehr des Odysseus* (1927) vi, "die Anfänge der Assyriologie, die ich miterlebt habe" hakkında: "auf dem Nachbargebiet wartet man besser ab." "Babel und Bibel" sloganı ilk defa imparator F. Delitzsch huzurunda verilen iki konuşmada kullanılmıştır (bunlar, 1903 yılında Berlin'de basılmıştır); "Panbabylonismus" deyiimi, A. Jeremias tarafından, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (1906², 1930⁴) adlı eserinin giriş kısmında kullanılmıştır; ilaveten bkz. A. Jeremias, *Die Panbabylonisten* (1907); *Handbuch der altorientalischen Geistes-kultur* (1913, 1929³); H. Winckler, *Die babylonische Geisteskultur* (1907, 1912); P. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I/II* (1906/28); ilaveten bkz. Jensen (1912/13) ve (1924).
 13. Wirth (1921); bkz. 3. Bölüm. Din tarihi ile ilgili metodolojik çalışmayı sadece Farnell (1911) yapmıştır; bkz. 2. Bölüm, "Ritüel Anınma."
 14. E. Meyer, *Geschichte des Altertums I* (1884), I² (1913); eski Doğu ve eski Batu tarihi, C. F. Lehmann-Haupt'un eserinde bir arada işlenmiştir; W. Otto 1920 yılında *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* başlığını *Handbuch der Altertumswissenschaft* a çevirmiştir. Çok daha önceleri A. Boeckh ve F. Hultsch, Yunan ve Doğu uygarlıklarının metroloji yani uzunluk ve ağırlık ölçü birimleri husunda kayda değer etkileşim içinde olduklarını ispatlamışlardır.
 15. J. Beloch, "Die Phoeniker am aegaeischen Meer," *RhM* 49 (1894) 111-132; *Griechische Geschichte I* (1893) 75 vd., 167 vd. ve I² (1913) 65-76. Julius Beloch için bkz. A. Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (1966) 239-269; K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff* (1979) 248-285. Esasen F. C. Movers, *Die Phönizier* (1841/56), Lewy (1895), ve Brown (1898), bu konunun dışında kalmışlardır, tupkı Berard gibi (1902/03 ve sonraki birçok yayın). Beloch'un Fenikeliler ile ilgili yazdıklarının düzeltilmesi için bkz. Niemeyer (1982), özellikle de Coldstream'in makalesi.
 16. Hogarth (1909), İonya üzerine odaklanmıştı. Poulsen de (1912) Homeros ile ilgilenmiştir (168-183). İlaveten bkz. Müller (1929), Barnett (1956), Akurgal (1968) ve Strem (1971); krş. 1. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Malları."
 17. Bkz. Schefold (1967) 19: "Es ist also eine nicht sehr glückliche Gewohnheit, die Kunst des 7. Jahrhunderts 'orientalisierend' zu nennen." Doğu etkisi devrimi terimi Boardman'a aittir (1990).
 18. *CAH* ile ilgili görüşleri için bkz. *Gnomon* 7 (1931) 65-74.
 19. F. Boll and K. Bezold, *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern*, Sitzungs-ber. Heidelberg 1911. 7; *Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel*, 1913. 11; "Eine neue babylonisch-griechische Parallele," şu eserde: *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte E. Kuhn gewidmet* (1916) 226-235; *Sternglaube und Sterndeutung* (1918, 1931⁴); F. Boll, "Zur babylonischen Planetenordnung," *ZA* 25 (1911) 372-377; "Neues zur babylonischen Planetenordnung," 28 (1914) 340-351; *Antike Beobachtungen farbiger Sterne*, Abh. München 30 (1916). Boll'un, Carl Bezold'un ölümü üzerine yazdığı yazı: F. Boll, *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums* (1950) 397-405; krş. a.g.e., xxiii vd.; O. Neugebauer, "Zur Geschichte des Pythagoräischen Lehrsatzes," *NGG math.-ph. Kl.* (1928) 45-48; krş. Burkert (1972) 429.

20. Dornseiff (1933) 25-27. Şu eserlerden etkilenmiştir: E. Honigmann, *RE IV A* (1932) 1577, Syria maddesi; W. Porzig, "Illuyankas und Typhon," şu eserde: *Kleinasiatische Forschungen I 3* (1930) 379-386. İlaveten bkz. Dornseiff (1934) ve (1937).
21. H. G. Güterbock, *Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos* (1946) ve *The Song of Ullikummi* (1952); Lesky (1950), (1954), (1955); Dirlmeier (1955); Heubeck (1955); Steiner (1959); Walcot (1966); West (1966); bkz. Dornseiff (1937) = (1959) 55.
22. Lesky (1955); Dirlmeier (1955); Gordon (1955), Lesky'nin eser üzerine yorumlarıyla beraber, *Gnomon* 29 (1957) 321-325; Webster (1956) ve (1958); H. Haag, *Homer, Ugarit und das Alte Testament* (1962); Astour (1965) fazla ileri gitmiş ve J. Boardman, *CR* 16 (1966) 86-88 tarafından eleştirilmiştir.
23. Eissfeldt (1939), (1952); Heubeck (1955); daha yeni olarak bkz. Baumgarten (1981).
24. Bkz. Gordon (1955), Webster (1958), tipik altbaşlığıyla Astour (1965), Harmatta (1968), Laroche (1973), Stella (1978), Duchemin (1980a) 848 vd.; J. Bouzek, *The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations in the 2nd Millennium B.C.* (1985); J. L. Crowley, *The Aegean and the East* (1989); C. Lambrou-Philippson, *Hellenorientalia: The Near Eastern Presence in the Bronze Age Aegean, ca. 3000-1100 B.C.* (1990).
25. A. Rehm, *Handbuch der Archäologie I* (1939) 197 vd.; krş. 194 vd.: "lieber ins X. als ins IX. Jahrhundert"; G. Klaffenbach, *Griechische Epigraphik* (1957) 35, daha temkinli bir yaklaşım (1966?) 36; ilaveten bkz. W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk* (1951?) 26 ve 94 n. 4; Heubeck (1955) 521 n. 56: "Auf alle Fälle kommen wir beträchtlich vor die Epoche der 'orientalisierenden' Kunst." Jeffery (1961), Yunan yazısı için erken bir tarihi reddetmiştir; bkz. 1. Bölüm, "VIII. yüzyılda Yazı ve Edebiyat."
26. Bkz. 1. Bölüm.
27. İlaveten bkz. Jeffery (1976), Murray (1980).
28. Heubeck (1955), Doğu etkisinin, özellikle de Hitit mitolojisinin Yunan dünyasını Miken sonrası dönemde etkilediğini ileri sürmüştür; ilaveten bkz. F. Schachermeyr, *Die griechische Rückerinnerung im Lichte neuer Forschungen*, Sitzungsber. Viyana 404 (1983) 23.
29. *Od.* 17.383-385. bkz. *İçindekiler*.
30. Bkz. özellikle Walcot (1966) ve West (1966), (1978b). Pandora'nın süslenmesi ile ilgili önemli bir paralel: W. R. Mayer (1987).
31. [Plat.] *Epin.* 987d bu tezle ilgili en çok atıf yapılan kaynaktır; krş. Orig. *Cels.* 1.2.
32. Yazar, Doğu tarihi değil Yunan tarihi uzmanıdır, ama yine de orijinal Semitik metinleri çalışmak için çabalarda bulunmuştur.
33. Uzmanlık alanları git gide birbirinden uzaklaşmaktadır: W. Röllig'in *RIA III* (1971) 643-647'de "Griechen" başlıklı olağanüstü faydalı çalışması, Yunanların VIII. yüzyılda Suriye ve Kilikya'daki varlıklarını görmezden gelir ve dolayısıyla Yunanlar hakkındaki en erken çiviyazılı metnin (bkz. 1. Bölüm, "Tarihi Arka Plan" n. 15) "oldukça muğlak" olduğunu yazar (643). Yazar ayrıca Homeros'un Doğu'dan doğrudan etkilenmesinin söz konusu olmadığını ifade eder: ("dass etwa von einem direkten Einfluss auf Homer . . . keine Rede sein kann," 646).

GÖÇMEN ZANAATKÂRLAR “Halkın Yararına Çalışan Zanaatkârlar”

Tarihi Arka Plan

M.Ö. 1200' civarında, Yunanistan'dan, Anadolu, Suriye ve Filistin'e kadar uzanan topraklarda, genellikle eski Mısır metinlerinden hareketle “Deniz Kavimleri”ne dayandırılan -bunlar arasında en somut ve nüfuz edilebilir olanlar Filistinlilerdir- büyük bir karışıklık ve felaket meydana geldi. Bu felaketin ardından, Bronz Çağı'na ihtişamını veren krallıklar, saraylar, yazı sistemleri ve zanaatkârlık büyük bir oranda ortadan kalktı¹. Doğu Akdeniz'de, Mısır dışındaki bölgelerde, şehir uygarlığı ve yazı geleneği sadece Kilikya'da ve Suriye-Filistin'de ayakta kaldı. Güçlü bir Hitit uygarlık geleneği Kilikya'da hâkim olmaya devam etti ve Suriye'nin kuzeyine kadar uzandı. Hitit stili, Tell Halaf-Guzana, Kargamış, Malatya-Milid, Sam'al-Zincirli, Karatepe² gibi önemli merkezlerde, en çok abidevi heykellerde ve diğer sanat objelerinde, özellikle de Karatepe'de neredeyse VIII. yüzyılın sonuna kadar kullanılan hiyeroglif yazısında kendisini gösterir. Bu yazı, şimdi Hiyeroglifik Luvi dili olarak adlandırılan, Hitit dil ailesine mensup bir dil için kullanılmıştır. Semitik bir dil konuşan ve bir alfabe yazısı kullanan fatih Arami kabileleri, bazı yerlerde üstünlük kazanarak Guzana ve Sam'al gibi küçük krallıklar kurdular. Biblos, Sidon ve Tir dahil güney Suriye, uzun süreden beri, hem stil hem de diğer konular bakımından Mısır etkisi altındaydı. Yunanlar tarafından *Phoinikes* [Fenikeliler] olarak adlandırılan bu bölgenin sakinleri, yani batı Samileri, deniz ticareti faaliyetlerini genişletiyorlardı. Erken tarihlerdeki ilişkiler, sadece

* Kitabın geri kalanındaki bütün tarihler milattan önceyi gösterdiğinden kısaltması kullanılmamıştır.



Erken Arkaik dönemde Akdeniz ve Yakınoğu.

Kıbrıs'a değil, Girit'e kadar uzanmaktaydı³. Bakır ve demir madenleri arayışı, bu faaliyetlerde her geçen gün önem kazanıyordu.⁴

Suriye-Filistin'deki en önemli başarı, dâhiyane bir basitleştirme ile okuma yazmayı ilk defa geniş çapta mümkün kılan alfabetik yazının geliştirilmesiydi. Bu yazı, hem İbraniler, hem Fenikeliler hem de Aramiler tarafından kullanılmıştır.⁵ Alfabetik yazının icadı Bronz Çağı'na kadar uzanır. Bununla beraber, ancak Bronz Çağı'nın kapanmasıyla beraber diğer yazı sistemlerinin ortadan kalkmasından sonra rakipsiz bir konuma gelmişti.

IX. yüzyıldan başlayarak, Asurluların şehirler, krallıklar ve kabile merkezlerinden oluşan ve heterojen bir görünüm arz eden Suriye-Filistin'e yayılması, bölgede tarihin akışını etkileyecek dinamik değişimleri tetikledi. Asurlular da hammadde, özellikle de maden arayışı nedeniyle genişlemeye başlamıştı. Asur, zamanın en güçlü ordusunu kurdu, bu gücünü kullanarak gün geçtikçe daha uzak bölgeleri yağmaladı, kesin tâbiyet için acımasız istekler ve vergilerle ilk dünya gücünü oluşturdu. Asurnasirpal (884-858) ve III. Salmaneser (858-824), Suriye'ye ilk başarılı seferleri yaptılar; 877 yılında, bir Asur ordusu ilk defa Akdeniz sahillerinde bulunuyordu. 841 yılında Tır ve Sidon, 834 yılında Kilikyâda Tarsos, Asur'a vergi vermek zorunda kaldılar. Geç Hitit şehir devletleri de ya vergi vermek zorunda kaldılar ya da ortadan kaldırıldılar. Yunanlar, en azından Kıbrıs'ta, doğuda yükselen bu güç hakkında bilgi sahibi olmuş olmalıydılar. Zira tam da bu sıralarda, yani 850 civarında, Tırlı Fenikeliler Kıbrıs'a yerleşmeye başladılar; Kiton bir Fenike kenti haline geldi.⁶ Fenike kolonizasyonu Batı'da daha uzak bölgelere de ulaşmaktaydı: Kaynakların aktardığına göre 814 yılında Kartaca kuruldu.

Salmaneser'den sonra Asur kuvvetleri bir süre Akdeniz'de görünmediler. Bu süre zarfında Yunan tüccarlar ilk defa Suriye'ye ulaştılar. Yunan tüccarlar, IX. yüzyılın sonundan itibaren, Orontes'in ağzında yer alan Al Mina'da aktiftiler.⁷ Buradan Kuzey Suriye'ye, Urartu'ya ve en kısa kervan yoluyla Mezopotamya'ya ulaşan bağlantılar vardı. Yunanların aşağı yukarı aynı dönemde Tarsos'ta⁸ ve bir süre sonra Tell Sukas'ta⁹ olduklarına dair kanıtlar bulunmaktadır. Rash-al-Basid (Poseidonia), Tell Tainat, Tır ve Hama'da da Yunan buluntularına rastlanmıştır. Bağlantılar, yakınlardaki Kıbrıs'a ve hepsinden öte Euboea'ya işaret etmektedir. Euboea'daki Lefkandi'de yapılan kazılar, X. ve IX. yüzyıllardan, görece zengin ve Doğu ile ticari ilişkiler içinde olan bir topluma ait kalıntıları gün ışığına çıkarmıştır.¹⁰ VIII. yüzyılda Eretria ve Khalkis en parlak dönemlerine ulaştılar; ama Atina da göz ardı edilebilecek konumda değildi. Iskhia adasındaki Pithekoussai yerleşmesinden anlaşıldığı kadarıyla,

Khalkisliler Batı'ya VIII. yüzyılın ortasından önce ulaşmışlardır.¹¹ Burada da, özellikle Etrüsklerle yapılan maden ticareti çok önemliydi; Kıbrıs üzerinden Kartaca ve Sardinya'ya uzanan Fenike ticaret yolu, Euboea'dan başlayarak İt-haka üzerinden Pithekoussai'ye uzanan Yunan ticaret yolu ile rekabet halindeydi. Yunan yazısının ilk örnekleri, Euboea'da, Naksos'ta, Pithekoussai'de ve Atina'da, bu yollarla ilişkili olarak ortaya çıkmıştır.¹² Hem Kilikya'da hem de Kıbrıs'ta yer alan Soloi (metal külçeler), Khalkis (bronz ev), Tarış (döküme-vi)¹³ gibi yer isimleri ve Taphialı Menteshin deniz aşırı ülkelere giderek bronz karşılık demir ticareti yaptığından bahseden *Odyseia*'daki dizeler, ekonomik faaliyetlere işaret etmektedir.¹⁴

III. Tiglath-Pileser zamanında (745-727), Asur ilerleyişi daha güçlü bir şekilde tekrar başlamıştır. III. Tiglath-Pileser, Urartu'nun gücünü kırmış, Tir ve Biblos'u vasal haline getirmiş ve Asur kuvvetlerini kalıcı olarak Batı'da konuşlandırmıştır. Onun zamanında -738'den kısa bir süre sonra- ilk defa İonyalılar yani Yunanlar hakkında bilgi verilmektedir. Bir görevlinin, Suriye'ye yapılan bir saldırı hakkındaki raporunda şunları okuyoruz: "İonyalılar geldiler. Şehirlerle . . . saldırdılar . . . gemileriyle [N.N. takip etti?] . . . denizin ortasına kadar."¹⁵

Doğuluların, Yunanları İonyalılar olarak adlandırmaları -İbranice'de *Yawan*, Arapça ve Türkçe'de *Yunan*- uzun süreden beri konuşulan ve tartışılan bir konudur.¹⁶ Asurca'da *Yawan(u)* ya da sessiz harflerin değişime uğramasıyla *Iaman(u)*'dur. Yukarıda alıntılanan metinde karşımıza çıkan ifade, "*la-u-na-a* (ülkesi)", yani *launaia*'dır. Bunun Kıbrıs olmadığı uzun süreden beri kabul edilmektedir. Zaten Asurlular, Kıbrıs'ı *Iadnana* olarak adlandırmışlardır.¹⁷ Kıbrıs'taki Yunanlar kendilerine hiçbir zaman İonyalılar dememişlerdir. Bununla birlikte, Asur metinlerinde, VIII. yüzyılın ortasında, Küçük Asya'daki İonyalılara, sözelimi Miletos ya da Ephesoslulara atıfta bulunulması pek de olası değildir. Denizden gelerek Asurlularla karşılaşan İonyalılar, arkeolojik bulgular ve yazının yayılımının da gösterdiği gibi, Euboea'dan, Atina'dan ya da Samos, Naksos gibi adalardan gelen Yunanlar olmalıydılar. Bu sonuç, İlyada ile teyit edilmektedir: *laones*'e atıfta bulunan bir pasajda, bu halk (*Ioanes*), Opuntia Lokrislilerinin yanında çarpışmaktadır. Atinalılar da hemen onlardan sonra saygın bir konumda gelmektedirler. Açıkça anlaşılacağı üzere bu pasajda birbirleriyle komşu olan kabileler sıralanmaktadır; Euboea'dan gelen *Ioanes*'in, Opuntialılarla Atinalılar arasına yerleştirilmesi yerindedir.¹⁸

Asur, gücünün zirvesine II. Sargon döneminde ulaştı (722-705). Sadece küçük Hitit şehir devletleri Kargamış ve Zincirli değil, Kilikya da Asur'un

eyaleti oldu. 708 yılında Kıbrıs kralları, Salamis ve Paphos gibi Yunan şehirleri dâhil olmak üzere, Sargon'a bağlılıklarını bildirdiler. Sargon, Kition'da başarılarını bildiren bir kitabe diktirdi. Bununla beraber, 711 yılında Sargon tarafından sürülen, Ashdod'un gayrimeşru yöneticisi İamani'nin, adının işaret edebileceği gibi "İonyalı" olup olmadığı tartışma konusudur.¹⁹ 709 yılında Sargon'a bağlılığını bildiren "Muşki" Kralı Mita'nın, Yunanların efsanelerine konu olan Phrygia Kralı Midas olduğunu ve dolayısıyla Asurluların, büyük Phrygia krallığı ile VIII. yüzyılda ilişki kurduğunu öne süren görüş, artık kabul edilebilir durumda değildir.²⁰

Sennakherib (705-681) 696 yılında Tarsos'taki bir ayaklanmayı bastırdı. Berossos tarafından nakledilen Yunan kaynaklarına göre, Yunanlar Asurlularla denizde savaştilar ve yenildiler.²¹ Hatta Al Mina 700 civarında yerle bir edildi, fakat hemen ardından tekrar kuruldu. Genel olarak, sayısız şiddet olayı ve felaket, Doğu-Batı bağlantılarına zarar vermedi; tam tersine, belki de mülteciler tüccarlarla karıştıklarından bu bağlantılar daha da kuvvetlendi. Her halükarda, ithal Doğu malları ve bunların Yunan taklitleri, 700 civarında Yunanistan'da ve kısa bir süre sonra Etruria'da günden güne artmaktaydı. 700 yılına gelindiğinde, Tarsos'ta çiviyazılı metinler, Rodos'tan, Samos'tan ve Korinthos'tan gelen keramiklerle yan yana bulunmaktaydı. Kıbrıs'taki Asur hakimiyeti aynı zamanda Homeros çağına tekabül eder.

Essarhaddon da (681-669), Kıbrıs krallarına astları olarak davrandı.²² Onun halefi ve Ninova'nın en görkemli kralı olan Asurbanipal (669-629), Yunanların hafızasında "Sardanapallos" olarak ebedileşti.²³ Essarhaddon ve Asurbanipal, tıpkı Yunanların yaptığı gibi, Küçük Asya'da Kimmerlerle savaştı. Ama o sıralarda ağırlık merkezleri de artık değişmekteydi. Yunanların, Fenike ticaret merkezi olarak bildiği Sidon, Asurlular tarafından 677 yılında tamamen yıkıldı.²⁴ Bununla birlikte, 663 yılına gelindiğinde, Kral Psammetikhos, kuvvetlerini Mısır'da konuşlandırarak nihayet Asur hakimiyetine son vermişti. Onun döneminde Yunan paralı askerlerinin Mısır ordusunda görev almaya başlamasıyla, Mısır, Yunanların gözünde Suriye'nin yıkık kentlerinden daha önemli hâle geldi. Aynı tarihlerde Kral Gyges, Kimmerlere karşı yürüttüğü mücadele esnasında, Sardis merkezli Lydia krallığını kurdu. 665'te Gyges Asurlularla doğrudan ilişki kurmuştu.²⁵ Böylece, Sardis'ten Doğu'ya uzanan "Kral Yolu" açıldı.²⁶ Bu yol sayesinde, Küçük Asya'daki İonyalılar doğu ticareti ile doğrudan temas kurarak, hızlı bir gelişim süreci içine girdiler. Bu sırada, Euboea'da yer alan Khalkis ve Eretria, Lelanton Savaşı'nda kuvvetlerini kaybettiler ve batı ticaretinde liderliği, VIII. yüzyılda Kerkyra kolonisini kuran

Korinth'e kaptırdılar. Yunan kültürü, işte bu değişen ilişkiler ağı içinde üstünlük kazanarak, Doğu etkisinin önüne geçti.

Yunan Dünyasında Doğu Malları

VIII. yüzyılda ve VII. yüzyılın başlarında Yunanistan'da Doğu'nun kültürel etkilerinin takip edileceği ve bunların anlamlarının değerlendirileceği sağlam zemini, Yunan yazılı metinlerinden ziyade arkeolojik buluntular sağlar. Yunan sitelerinde, özellikle de hızlı bir şekilde gelişim gösteren Yunan kutsal alanlarında görülen Doğu kökenli objelerin sayısı git gide artar. Aynı zamanda, Doğu sanatına has motiflerin aynen alınması, taklit edilmesi ve dönüştürülerek kullanılması sonucu, Yunan görsel sanatlarında esaslı değişimler gerçekleşir. Bu siteler, objeler, bunların bağlamları ve kökenleri üzerinde burada ayrıntılı bir şekilde durmayacağız. Fredrik Poulsen ve T. J. Dunbabin'in ardından, John Boardman kapsamlı bir çalışmayla konuya katkıda bulundu. Hans-Volkmar Herrmann ve Wolfgang Helck tarafından bir dolu materyal sunuldu. Yakın bir zamanda Günter Kopcke tarafından da zengin bir araştırma yapıldı.¹ Yerel stillerin belirlenmesi, dolayısıyla da her bir objenin nerede yapıldığının tespit edilmesiyle ilgili çalışmalar devam etmektedir. Yakındoğu'daki birçok yerleşim yeri ya dokunulmamış haldedir ya da buralarda sadece kısmi araştırmalar yapılmıştır. Arkeologlar halen oldukça elverişsiz koşullarda, bitmek bilmeyen bir karmaşa, savaş ve yağma ortamında çalışmaktalar. Yine de, kültürel ve ekonomik gelişmelerin ana hatları, sağlam bir şekilde tespit edilmiş gibi görünmektedir. Geç Hitit, Urartu, Asur ve Mısır kültürlerinin etkileri altındaki Suriye'nin merkezî birleştirici rolü de, her geçen gün daha iyi anlaşılmaktadır.

Yunanistan için, Doğu ile ticari ilişkiler hiçbir zaman tamamıyla durma noktasına gelmedi. Elimizde, X. ve IX. yüzyıllardan kalma, ithal edilen malların kalıntıları mevcut. VIII. yüzyılda bunların sayıları önemli oranda artar, VII. yüzyılın ilk yarısında da bu artış devam eder. Fildişi oyma eserler söz konusu olduğunda -her ne kadar daha sonraları Yunanlar bu sanatta ustalaşmışlarsa da²- bunların egzotik kökenleri hakkında hiçbir şüphe yoktur.³ Bu durum, devekuşu yumurtalarında ve VII. yüzyılda ortaya çıkan Kızıldeniz kökenli tridacna kabuklarında daha da belirgindir. Mücevherler daha sıklıkla görülür: Çeşit çeşit altın işlemler, topraktan yapılmış renkli boncuklar ve cam boncuklar. Homeros tarafından betimlenen Hera'nın "üç taşlı, dut kadar" küpeleri, bu kategori içinde tanımlanabilir.⁴ Değerli taşların ve mühürlerin kullanımı ve yaygınlaşması, Doğu ile bağlantılara işaret eden daha da kuvvetli delillerdir.⁵ Pithekoussai-İskhia'da, yaklaşık yüz Suriye-Kilikya mührü

bulunmuştur;⁶ Lefkandi'deki mezarlarda, Suriye ve Mısır stilinde muska tipi süslemeler gün ışığına çıkartılmıştır; Eretria'daki Heroon'da gömülü prensin mezarında, altın çerçevesi bir Fenike skarabı bulunmuştur;⁷ Olympia, Samos ve Delos'ta, tipik Mezopotamya mühür formu olan silindir mühürler gün yüzüne çıkartılmıştır.⁸

Metal işlemeciliğiyle ilgili kanıtlar daha da etkileyicidir. Kıbrıs'ta, Atina'da, Olympia'da, Delphoi'de, Güney İtalya'da, Praeneste'de ve Etruria'da, lüks tüketim malları olarak geniş çapta alınıp satılan, Fenike yapımı bronz ve gümüş kazanlar bulunmuştur. Uzun süredir, Homeros'un bahsettiği Sidon kökenli *krateres* ile özdeşleştirilen bu kazanların yapım tekniği ve stili, İlyada'da tasvir edilen "Akhilleus'un kalkanı"na en yakın örneği sunmakta gibidir.⁹ Bu kazanlardan en azından üçünde -Olympia'da, Güney İtalya'da ve Praeneste'de bulunanlarda- Aramice ve Fenike dili ile yazılmış yazılar vardır; Falerii'den bir örneğin üzerinde ise çivi yazısı ile yazılmış bir yazı bulunmaktadır.¹⁰ 670 yılında Olympia'da, geç Hitit şehir devleti Tabal'dan ithal edilen kabartmalı bronz kaplar, bronz varaktan yapılmış büyük heykellerde elbise olarak kullanılmak üzere tekrar işlenmiştir.¹¹ Başka metal objeler de aynı bölgeden ya da Kuzey Suriye'den, hatta Kuzey Suriye aracılığıyla Urartu'dan Yunanistan'a gelmiştir: Kabartmalı sehpalar ve özellikle de sirenlerle veya yılanlarla bezenmiş yeni bir tür büyük tripod kazanlar. Yunan ustalar, bu yeni tekniği hemen almış ve kendi şaheserlerini yaratmışlardır.¹² Girit'teki İda dağında, bir mağarada bulunan bronz bir tympanon ve bronz kalkanlar, Doğu etkisi gösteren sıra dışı eserler olarak dikkati çekmektedir.¹³ Özellikle tympanon, açıkça Asur tarzı bir görünüme sahiptir. Her ne kadar bu eserlerin tarihlendirilmesi hususunda bir görüş birliği yoksa da, İda dağındaki kutsal mağarada, Zeus kültü dahilinde kullanıldıkları konusunda bir şüphe yoktur. Son olarak, ustalıkla yapılmış metal koşum takımları ve diğer birçok şey gibi aristokratlar için yapılmış prestijli objeler göze çarpar.¹⁴ Bunlar arasında, Damaskos Kralı Hazael'e sunulup daha sonra Eretria'daki Apollo ve Samos'taki Hera kültlerine adandıkları (nitekim bu isimlere adanan tapınaklarda bulunmuşlardır) üzerlerindeki yazıtlardan anlaşılan güzel bronz levhalar bulunmaktadır. Kral Hazael'in IX. yüzyılın sonlarına doğru tarih sahnesinde olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Eretria'daki sunu, arkeolojik olarak VIII. yüzyıl ortalarına tarihlenebilir. Bu kesinlik, Doğu etkisi gösteren eserlerin tarihlendirilmesinde ve nereden geldiklerinin belirlenmesinde nadir karşılaşılan bir durumdur.

Kıbrıs ve Girit özel bir konuma sahiptir; bu iki ada, her zaman Doğu'nun etkisi altında olmuştur. Rodos da VIII. yüzyılda önemli bir konuma ulaşmıştır.

Beloch'un tezlerinin aksine, bugün, Fenikelilerin Rodos'ta 700 yılından önce bile güzel koku ürettiklerine dair açık kanıtlara sahibiz.¹⁵ Samos'ta da Doğu mallarının yoğun bir şekilde ithal edilmesinin 700'den önce başladığı görülmektedir.¹⁶ VIII. yüzyılda parlak çağını yaşayan bütün büyük kutsal alanlarda -Delos, Delphoi ve özellikle de Olympia- önemli miktarda Doğu kökenli obje bulunmuştur. Eretria'nın yanında, Atina'ya da ayrı olarak değinmek gerekir.¹⁷ Etruria'da Doğu etkisinin görüldüğü dönem, Fenikeli tüccarlarla bağımsız olarak ilişkiye girilmesiyle başlamıştır. Fenike ticaret ağı, Latium dahil komşu İtalya'ya da yayılmıştır.¹⁸ Uzun süre önce Praeneste'de açığa çıkarılan zengin mezar buluntuları, bunun harika bir örneğidir.¹⁹

Yunanistan'da fildişi oymacılığı ve metal işçiliği, bu ithal ürünler sayesinde gelişti.²⁰ Doğu stilinde resim motifleri, diğer üretim formlarında, özellikle de en dayanıklı ve dolayısıyla en iyi korunmuş objelerde, yani çanak çömleklerde karşımıza çıkmaktadır.²¹ Yine birkaç atıf yeterli olacaktır: Bronz Çağı geleneklerine uzanan, Hayvanların Sahibi ve Hayvanların Efendisi teması yeniden hayat bulmuştur.²² Ek olarak, tipik av sahneleri ve özellikle de aslan dövüşü vardır.²³ Yunanların pek azı gerçekten aslan görmüş olabilirdi: Her ne kadar aslan ve panteri ara sıra karıştırmış olsalar da, Yunanların aslan hakkındaki bilgilerinin kaynağı bu resimlerdi. Daha eski olan Hitit aslan motifinin yerini, VII. yüzyılda Asur aslan motifi almıştır. Daha egzotik bir görünüm arz eden melez canavarlar da -grifinler, sfenksler ve sirenler- köken olarak Bronz Çağı'na kadar gitmekle birlikte, yeniden canlandırılmış ve günün modasına uyarlanmıştır.²⁴ Khimaira, Hitit tasvirleriyle açık bir şekilde bağlantılıdır.²⁵ Öte yandan Triton figürü (balık kuyruklu adam), doğrudan Mezopotamya'dan gelmiş gibi görünmektedir.²⁶ Hayat Ağacı motifini ve genel olarak hayvan, lotus ve yaprak desenli frizleri de anmak gerek.²⁷ *Prothesis* sahneleri ve katılımcıların kanepelerde uzandığı symposion [şölen] sahneleri de köken olarak Doğu'ya dayanmaktadır. Bu gelenek (*symposion*), görüldüğü kadarıyla Doğu'da ortaya çıkarak gelişmiştir.²⁸

Dini ikonografi de aynı şekilde değişimler göstermektedir. Doğu örneklerinin karşısında Miken geleneğinin ortadan kalktığı görülür. Sözelimi, savaşçı tanrıyı sağ elindeki silahı tutar halde gösteren Suriye-Hitit kökenli bronz heykelticiler, daha Geç Miken çağında Yunanistan'da görülmeye başlanmıştır; söz konusu dönemde ise sayıları daha da artmıştı ve VIII. yüzyılda çoğaltılıyorlardı.²⁹ Tanrıların ya da savaşçıların Yunan konteksti içinde tasvir edilip edilmediği hususu tartışmalıdır. Ancak Zeus'u elinde şimşekle, Poseidon'u da çatallı bir zıpkın tutarken betimleyen daha sonraki "tipik Yunan" ikonografisi,

nihai olarak bu heykelciklerden türemiştir.³⁰ Özellikle de, elinde şimşek tutan hava tanrısı, açık bir şekilde Doğu modellerinden türemiştir. Ayakta duran ve genelde göğüslerine dokunan bir çıplak tanrıça imgesi ise çok daha farklıdır ve çok uzun bir süre Suriye’de yaygın bir şekilde işlenmiştir. Yunanlar bu imgeyi altın mücevherlerde, madeni rölyeflerde ve basit kalıplardan yapılmış kil tabletler üzerinde görmüşlerdir. Bu tanrıça figürü, zayıf kanıtlara dayanılarak genelde Astarte-Aphrodite olarak adlandırılmıştır.³¹ Zaman zaman diğer kutsal figürler de ithal edilmiştir.³² Kısa süre içinde bir elbiseyle betimlenmeye başlanmışsa da, sonuç olarak ayakta duran tanrıça figürü Yunanistan’da popülerliğini korumuştur. Bölgede yetişen ağaçlardan imal edilen tanrıça heykelleri, yeni inşa edilen tapınaklarda yerlerini almıştı. Bu heykeller de -tıpkı Hera’nın *İlyada*’da betimlenen küpeleri gibi- hâlâ Doğu’nun gösterişini taklit eden elbiselerle donanmıştı. Elbisesinin dikdörtgen şeklinde ayırımlarıyla, saç bandıyla, elindeki yün kurdelelerle, Ephesos Artemis’i önemli bir örnektir.³³ Samos’ta ve özellikle de Sparta’daki Artemis Ortheia kutsal alanında bulunan ilginç maskeler, kült faaliyetleriyle daha da ilgili görünmektedir. Bu maskelerin bazılarında görülen grotesk form, açık bir şekilde Doğu’nun Humbaba maskelerini taklit etmektedir.³⁴ Yunanistan’ın her yerinde libasyon ritüeli için kullanılan Omphalos kâseleri bile biçim olarak Doğu’ya aittir. Her şeyden önemlisi, genel olarak bu dönemde tanrılara ibadet sırasında kullanılmak üzere Yunan dünyasına girmiş olan tütsü -*libanos* ve *myrrha* adlarından anlaşıldığı gibi- Doğu’dan ithal edilmekteydi.³⁵

Yunan dini ritüelleri üzerindeki Doğu etkisinin daha da derinleştiği bir alana, burada yalnızca değinmekle yetineceğiz: Yakulmuş sunular için sunaklar kurulması ve hepsinden öte, heykellerle temsil edilen tanrı ve tanrıçalara ev sahipliği yapmak üzere tapınaklar inşa edilmesi. Görüldüğü kadarıyla, Doğu zanaatkârlığının ivme kazandığı VIII. yüzyıldan önceye tarihlenmiş bir Yunan tapınağı yoktur. Girit’in güney kıyısındaki Kommos’ta, Fenike ve Yunan kültürlerinin yerel kültle kendine has bir karışım oluşturduğu görülmektedir.³⁶ Belli ki burası, gelip geçen gemilerin demirlediği, yolcuların ihtiyaçlarını karşıladığı, yerel tanrı ve tanrıçalara bağlılıklarını sunduğu bir yerdi. İzleri teşhis edilebilen çeşitli yapılardan, ritüel esnasında düzenlenen yemeklerin kalıntılarından ve adak olarak sunulan küçük figürlerden hareketle, buradaki kült alanının X. yüzyıldan itibaren kullanıldığı tespit edilmiştir. IX. yüzyılın sonlarına tarihlenen, kutsal merkezi çevreleyen üç sütunuyla bir Fenike tapınağı, açık bir şekilde teşhis edilebilmektedir. Bu sütunların arasında sunular bulunmaktaydı. Bu tapınak sonraları, Yunan görünümüne daha çok sahip yapılarla

bütünleşmiştir. Bu özellikleriyle Kommos, Fenike ve Yunan dinî yaşamının bulunduğu en dikkat çekici yerlerden biridir.

Fenikeli tüccarlar daima, *Odyseia*'daki betimlemelerine uygun şekilde, Doğu kültürünün taşıyıcıları ve Yunanlara Doğu mallarını temin eden kişiler olarak kabul edilmişlerdir. Homeros, *Phoinikes* olarak adlandırdığı Sidonluları, pahalı madeni kap kacaklar üreten zanaatkârlar ve bazen korsanlık da yapan tüccarlar olarak betimlemektedir. Beloch, arkeolojik delillerin yetersizliğine ve özellikle de Fenike çanak çömleklerinin yokluğuna işaret ederek, Fenikelilerin Ege Denizi'nde aktif olmadıklarını iddia etmişti. Ancak şimdi, Fenikelilerin Ege'deki varlıkları, Kos ve Rodos'ta bulunan çanak çömleklerle ispatlanmış ve Efes'teki faaliyetlerine yönelik işaretler bulunmuştur.³⁷ Ama Al Mina'daki kazılar sayesinde, Yunanların Doğu'daki faaliyetleri de genel olarak kabul edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, Yunanların ve Fenikelilerin Akdeniz'deki yayılması, erken dönemlerden itibaren karşılıklı bir çekişme havasında geçmiştir. Her ikisi de, tıpkı daha önce Asurluların yaptığı gibi, yabancı ticaret merkezleri kurarak işe başlamış ama daha sonra bizim koloni olarak adlandırdığımız bağımsız şehirleri kurmuşlardır: Başlıca Fenike şehirleri Kıbrıs'ta Kition ve Afrika'da Kartaca'ydı; Yunan şehir devletleri de ilk önce güney İtalya ve Sicilya'da kurulmuşlardı. Bu gelişmeler, yeni türde siyasi çekişmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bununla beraber, ilk önce Fenikeliler daha sonra da Euboealılar tarafından başlatılan ticari ilişkiler, karşılıklı ilişkilerin kurulduğu tek kanal değildi. Usta zanaatkârlar aracılığıyla, daha da yakın kültürel ilişkiler ve değişimler gerçekleşmiştir. Doğulu zanaatkârların IX. yüzyılın sonlarından itibaren Yunan şehirlerine göç ettiği ve sanatlarını Yunanlara aktardığı, uzun süreden beri ileri sürülmektedir. Asur fetihlerinin nefes aldırmadığı dönemlerde Fenikelilerin Batı'ya göç ettiğini rahatlıkla varsayabiliriz. John Boardman bu göç hareketini, özellikle de Girit ayağını, detaylarıyla ispatlamıştır. Boardman üç çeşit kanıtı işaret etmektedir: Knossos'ta altın işleyen ve mücevher üretimiyle uğraşan bir topluluk, 800 civarında, Minos kültürüne ait bir tholos mezarını kullanmaya başlayarak, Doğu'da yapıldığı gibi temellerini kutsamıştır; bronz eserler üreten özel bir atölye, İda Dağı'ndaki mağara için, açık bir şekilde Asur ikonografisine sahip tympanon ve bronz kalkanlar yapmıştır; son olarak Girit'in merkezindeki Afrati'de, VII. yüzyılın ilk yarısından kalma, Karkamış'takilerle benzerlik gösteren Suriye tipi mezarlar bulunmaktadır. Bu mezarlar ve Knossos'taki Altın İşleyenler Mezarı'nda bulunan tamamlanmamış eserler, söz konusu göç hareketinin gerçekleştiğine dair inandırıcı kanıtlardır. 800'den önce

ve 700 civarında gerçekleşen iki aşamalı göç, Asur fetihleriyle örtüşmektedir.³⁸

Doğu mallarının ortaya çıkışıyla bağlantılı olarak, sadece çeşitli araçlarla yapılan ticarete değil, doğrudan kurulan ilişkilerle gerçekleşen bir çeşit eğitim ve öğretime de işaret eden kanıtları destekleyen en önemli husus, hazır ürünlerin satın alınmasıyla elde edilemeyecek yeni teknik becerilerin kazanılmasıdır. Bu durum, altın ve değerli taş zanaatkârlığı, fildişi oymacılığı ve özellikle de dövme (*sphyrelaton*) ya da “içini boşaltma” metoduyla yapılan döküm bronz işçiliği için geçerlidir.³⁹ Doğu’ya özgü zift yerine reçine ve kepek kullanılması, zanaatkârların yaratıcı bir şekilde yeni koşullara ayak uydurduğunu gösterir.⁴⁰ Basit ama oldukça üretken bir teknik olan kilden kalıp yapma tekniği bile Mezopotamya ve Suriye’den gelmiş, Gortyn ve Korinthos’ta 700’den kısa bir süre sonra görülmüştür.⁴¹ Tabii ki bazı Yunanların bizzat Doğu’da, Suriye’de Al Mina’da ya da Tarsos’ta, Doğulu ustaların yanında çırak olarak yetiştiği varsayılabilir. Bu da temelde aynı sonuçlara yol açabilecek bir durumdur. Her iki halde de, uzak mesafeli ilişkilerden ziyade, en azından çıraklık dönemi için detaylı bir iletişim ve sıkı işbirliği gerekmektedir. Giri’teki buluntular, daha çok Doğulu zanaatkârların Yunan dünyasına göç ettiğine işaret eder. Ancak bu durum, Yunan dünyasından Doğu’ya yapılan bireysel seyahatlerin olasılığını ortadan kaldırmaz.

Yunan dünyasında Doğulu göçmen zanaatkârların mevcudiyetine dair var-sayım, bazen klasik arkeologlar ve Doğu dünyası üzerine çalışan uzmanlar tarafından eleştirilmektedir. Klasik arkeologlar, metodoloji nedeniyle, kişisel ya da neredeyse bir anekdot konusu olacak rastlantıları değerlendirme konusunda isteksizdirler.⁴² İkinci gruptakiler ise serbest teşebbüs imgesinin “karanlık çağlara” yerleştirilmesinin, Doğu uygarlıklarını karakterize eden kraliyet gücü ve bürokrasiyle bağdaşmadığını düşünürler.⁴³ Gerçekten de Doğu ve Batı gelenekleri arasında açık bir fark olduğu görülür. Köylülerin ve toprak sahibi asillerin aksine, becerileri nedeniyle zanaatkârların sürekli hareket halinde oldukları, *demioergoi*, yani “halk işçileri” hakkındaki dizelerinde (*Od.* 17. 383-385), Homeros tarafından açıkça ifade edilmiştir. Plutarkhos’a göre Solon, bu durumu iyi kavramış ve zanaatkârların Atina’ya göçünü teşvik etmişti: “Becerileri (*tekhne*) münasebetiyle kaldıkları yeri değiştirmeleri” ifadesi, bu tip bir göçü betimlemek için kullanılmıştır.⁴⁴ Aynı dönemde Korinthos tiranları da bu tür zanaatkârların peşindeydi; sonraları Themistokles, “mümkün olduğu kadar çok sayıda insanın yerleşmesini sağlamak için”, vergiden muafiyet vaa-diyle zanaatkârları [*tekhnitai*] Atina’ya çekti.⁴⁵ Adlarından anlaşıldığı kadarıyla -sözgelimi Amasis, Lydos ve Brygos- VI. yüzyılda karışımıza çıkan çömlek

ustaları ve ressamaları, Mısır, Lydia ve Phrygia'dan göç etmiş görünüyolar.⁴⁶ Aristoteles'e göre, zanaatkârlar vatandaş olmayan göçmenlerdi. Yine Aristoteles köle zanaatkârlardan bahseder;⁴⁷ ancak şu kesindir ki, kalifiye beceriler söz konusu olduğunda kölelikten bahsetmek mümkün değildir. Helenistik dönemde "göçmen zanaatkârlar" yaygın bir terimdi.⁴⁸ Bu durum, en azından o dönemde, Semitik Doğu'da da oldukça olağandı. İsa bin Sira, zanaatkârlar hakkında şunları yazar: "Yabancı bir ülkede yaşadıklarında dahi açlık çekmezler."⁴⁹ Tarsos'tan bir çadır imalatçısı, tarihsel olarak bu göçmen zanaatkârlar içinde en etkili isim olmuştur: Aziz Paulus.

Tekrar arkaik döneme dönecek olursak, Urartu'da Asurlu zanaatkârlar bulunduğu kabul edilmektedir.⁵⁰ Metal işçiliği aynı yolla İskitlere oradan da Asya içlerine yayılmıştır. Antik kaynaklar, Yunan zanaatkârlığının Etruria'ya, Kral Tarquinius Priscus'un babası olarak kabul edilen Korinthoslu Demaratos aracılığıyla girdiğini kaydetmektedir. Söylenenlere göre ona bir grup zanaatkâr eşlik etmişti.⁵¹ Eskilerin kaydettiği bu anekdotun desteği olmaksızın bile, Yunan çömlek ustalarının ve ressamalarının İtalya'da Yunanlara ait olmayan bölgelerde ikamet ettikleri kesindir. Öte yandan, usta zanaatkârlar uzun zamandan beri Doğu'da rağbet görüyor ve el üstünde tutuluyordu. Tam da bu nedenle krallar, bürokratik yollar elverdiğince, onları kontrol etmeye çalışıyorlardı. Süleyman, tapınağın inşası için Tır Kralı Hiram tarafından gönderilmiş çok sayıda ustaya sahipti.⁵² Aynı şekilde, Ahıkar öyküsü, Mısır hükümdarının Ninova kralından bir mimar istediğini aktarır.⁵³ Kral Sargon, Horsabad'daki sarayını, kitabelerinde belirttiği gibi bir "Hitit Hilani" modelinden esinlenerek inşa ettirirken, muhtemelen Kuzey Suriye'den gerekli ustaları getirtmekte tereddüt etmemiştir.⁵⁴ Mari'den elde edilen belgeler, ustaların krallar tarafından seyyar ekipler şeklinde organize edildiğini ve gerektiğinde sağa sola gönderilecek şekilde hazır tutulduğunu göstermektedir.⁵⁵ Mezopotamya mitolojisinde, Tufan hadisesinin kahramanı, gemisinde zanaatkârlara da yer ayırmayı ihmal etmez.⁵⁶ Kaçak zanaatkârların iade edilmesi gerektiğini açık bir şekilde belirten bir Hitit antlaşması vardır.⁵⁷ Ancak bu bile, merkezi yapıların sınırlılığını açıkça ortaya koymaktadır: İşverenini terk eden bir zanaatkâr, bağımsız bir şekilde başka bir yerde çalışabileceğini hesaplayarak harekete geçmiş olmalıdır. Mari'de ortaya çıkarılan mektuplarda, anlaşıldığı kadarıyla kendi isteğiyle "ayrılan" bir mimar ya da demirci ustasından bahsedilmektedir.⁵⁸ Devlet ona karşı bir önlem almamıştır. Bu durum, *de facto*, kalifiye uzmanların Bronz Çağı'nda, Doğu'da, hareket özgürlüğünden yoksun olmadıklarının kanıtıdır. Tabip Demokedes'in, Herodotos tarafından nakledilen maceraları, pek de farklı olmayan bir manzara

sunmaktadır: Demokedes, Büyük Kral Darius'un arzusu hilafına evine dönmüş ve kral onu geri getirememiştir.⁵⁹ VI. yüzyılın sonuna gelindiğinde, diğer Yunan uzmanlar, zanaatkârlar ve paralı askerler, Doğu saraylarında, Babil'de Nabukhadnezzar'ın,⁶⁰ Persepolis'te Darius'un hizmetine girmişti bile.⁶¹

Özetlemek gerekirse, despotların etkisi kısıtlı olduğundan, Doğu'daki zanaatkârların en azından özgürce hareket etme şansları vardı. Bu hareketlilik, Doğu etkisinin yoğunlaştığı dönemde Batı'da oldukça gelişti. Tam da bu durumun, daha özgür bir ortam sunan Batı'ya göçü teşvik ettiği tahmin edilebilir. Doğulu zanaatkârların, Babil'de Zanaatkâroğulları (*mare ummanî*), Suriye'de Dökümcüoğulları (*bn nsk*) ismiyle aile loncaları halinde örgütlendiklerini görmekteyiz.⁶² Bu tür örgütlenmeler, göçmen zanaatkârların yararına olacak şekilde, birbirlerine karşılıklı destek sağlamış olmalıdır. Zanaatkârlıkta serbest teşebbüsün, Doğu etkisinin erken döneminin bir ürünü olduğu kabul edilse bile, bizzat "Doğulular"ın bu işin içinde olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

Göz ardı edilmemesi gereken diğer bir seyyar grup da, imparatorlukların doğuşu ve çöküşünden nemalanan paralı askerlerdir. Psammetikhos'un, İonya ve Karia'dan gelen paralı askerleri olduğunu biliyoruz,⁶³ Alkaios'un kardeşi Antimenidas Babil ordusunda, Sappho'nun kardeşi Kharaksos Mısır ordusunda paralı asker olarak hizmet etmiştir.⁶⁴ Davud'un korumaları arasında bulunan *Keretlilerin* ve *Peletlilerin*, beraber hizmet eden Giritliler ile Filistinliler olup olmadığı hususu kesin değildir.⁶⁵ IX. yüzyılda Kudüs'te faal halde olan *Karim*, çok büyük bir olasılıkla Küçük Asya'dan gelen Kariyalıdır. Her durumda, Kariyalı askerler daha sonraki dönemlerde, VII. ve VI. yüzyıllarda, Mısır'da önemli rol oynamışlardır.⁶⁶ Ashdod'taki İamani'nin durumu belli değilse de, Doğu'da şansını denemek isteyen Yunanların sayısı düşük olamazdı.⁶⁷ VIII. yüzyıl sonunda kullanılmaya başlanan hoplit silahları, Asur ve Urartu silahları ile yakından ilişkilidir. İlyada'da betimlendiği gibi bir Gorgon kalkanını gözü-müzde canlandırmak için, Olympia'da bulunan bir kalkanla Fırat kıyısındaki Kargamış'ta bulunan bir kalkanı örnek olarak yan yana koyabiliriz.⁶⁸

VIII. yüzyılda yazı ve edebiyat

Genel kültür tarihi açısından yoğun Doğu etkisinin görüldüğü dönemin en önemli başarısı, Fenike yazısının Yunanlar tarafından alınması ve Yunanca fonetiğe ustalıkla adapte edilmesidir.¹ Bu, o dönemdeki kültürel etkileşimler için neredeyse bir model oluşturur: Semitik dünyaya olan borç nasıl şüphe götürmezse, Yunan mucitlerin yaratıcı hamlesi de aynı berraklıkla ortadadır. Alfabenin, VIII. yüzyılın ortasından geç olmamak üzere, Miken uygarlığının

çöküşünden hayli sonraki bir tarihte Yunan dünyası tarafından adapte edildiği şimdi genel olarak kabul edilmektedir.

Hâlâ sadece sessiz harfleri kullanan Semitik yazı sistemlerinin aksine, hem sesli hem de sessiz harfleri kullanan Yunan yazısı, bizler için ilk mükemmel yazı sistemidir. Bu yazının Batı'daki başarısı, mükemmelliğinin ispatıdır. Bununla birlikte, bir icat gibi görülen bu olgu, yani sesli harflerin gösterilmesi, esasen farklı fonolojik özellikler gösteren [Semitik] yazının tam olarak anlaşılammamasından kaynaklanmaktadır: Yunanlar Semitik yazı sistemindeki karakterlerin dizilişini ve akrofonik prensiplerini öğrendiklerinde, *alpha* gibi bir kelimenin, Semitik "*aleph*"le gösterilen gırtlaksı bir ünsüz ile değil, *a* sesiyle başladığını gördüler.² Sadece beşinci sesli harfin, yani Y'un [upsilon] icadı bile, ki Semitik modelde yer almadığından sona yerleştirilmiştir, bir Yunan "mucidin" bilerek ve planlayarak sesli harfleri icat ettiğine tanıklık eder. Y harfi bütün Yunan alfabelerinde ve Latin ve Phrygia³ alfabeleri dahil olmak üzere bunlardan türeyen bütün alfabelerde görülür.

Herodotos'un ilk zamanlar *Phoinikeia*⁴ olarak adlandırıldığını belirttiği alfabenin ne zaman ve nerede alındığı hususu ile ilgili olarak, şimdi birçok ipucu ve bir o kadar da soru işareti vardır. Yeni bulgular, mevcut tabloyu değiştirebilir. Şimdiye kadar tespit edilen en erken Yunan harfleri, Naksos, Iskhia, Atina ve Euboea kaynaklıdır ve 750 civarına veya hemen öncesine tarihlenmektedir.⁵ Bu tarih, *lawones*'in, Suriye ve Euboea üzerinden Batı'ya uzanan ticari bağlantılarıyla tam olarak örtüşmektedir. Iskhia'da Yunanca grafitiler, Fenike-Arami dilinden grafitilerle beraber bulunmuştur. Öyle ki, bunlardan birinin linguistik kimliği hususunda görüş ayrılıkları çıkmıştır. Son olarak Al Mina'da, VIII. yüzyıla tarihlenen ve üzerinde Yunanca grafiti olan bir çömlek parçası bulunmuştur.⁶ Y harfinden sonra Yunan alfabesine başka harflerin de katılması işleri karıştırmaktadır: Khalkis/Euboea ve Atina, bu hususta tamamen ayrışmaktadır. X harfi Attik lehçede *kh*, Khalkis'te ve dolayısıyla Batı'daki kolonilerde ve nihayet Latince'de *x* olarak telaffuz edilmektedir. Doğal olarak aklı şu gelmektedir: Hem Khalkis hem de Attik alfabelerinden önce, hiçbir ilave harf içermeyen "kırmızı" alfabelerden biri gelmektedir. Sözelimi Girit, Melos ve Thera'da durum böyledir. Ancak şimdiye kadar bu bölgelerde VIII. yüzyıla tarihlenen yazılı belge bulunmadığından, bu çıkarım sorgulanabilir.⁷ Öte yandan, Kıbrıs'ın alfabenin Batı'ya geçişinde bir ara durak görevi gördüğüne dair önemli ipuçları vardır: Yunan harflerinin ayrı bir yazıymış gibi *Phoinikeia* olarak adlandırılması, Fenike yazısından ayrı diğer alfabetik karakterlerin (*grammata*) bilindiğine işaret eder. Bu durum sadece, Miken tipi bir

linear yazının Yunanca'ya uyarlandığı ve Helenistik döneme kadar varlığını koruduğu Kıbrıs için geçerliydi. Bu yazıyla yazılan, bilinen ilk Yunanca metin, XI. yüzyıla tarihlenmektedir.⁸ Semitik yazıların aksine linear yazının soldan sağa doğru olması -sonraki Yunanca yazılar da aynı şekilde yazılıyordu- dikkate değer bir husustur. Bununla beraber, her bir satırda yazının yönünün değişmesi (*bustrophedon*), erken dönem Yunan yazımında sık sık görülmektedir. *Bustrophedon*, hem Fenike kayıtlarında hem de Geç Hitit hiyerogliflerinde kullanılmıştır.⁹ Şimdiye kadar Al Minâ'da sadece bir tane grafitiye rastlanmışsa da, Yunan yazısının Suriye'de gelişmiş olması ihtimali göz ardı edilmemelidir. Aynı şekilde Girit'in de akılda tutulması lazım gelir. Bunun asıl sebebi, 900 civarında Knossos'ta bir mezara gömülen ve üzerinde Fenike yazısı olan bir kâse-den ziyade, yaklaşık olarak 800'den itibaren Doğu sanatının ve ustaların adıyla sıkı bir ilişki içinde olmalarıdır. Ayrıca Yunanistan'da kanunlar, en erken olarak Girit'te yazıya dökülmüştür.¹⁰ Bütün bunlara rağmen, şimdiye kadar Girit'ten, *Iaones*'ten kalan erken dönem grafitilere rakip bir kanıt çıkmamıştır. Her halükarda, bir zamanlar büyük ölçüde benimsenip kullanılan ve en erken dönemlerden itibaren yerel Yunan alfabeleri arasında görülen farklılıkların, yüzyıllar sürmese de "uzun bir gelişim sürecine" işaret ettiğini savunan tez, Lilian Jeffery tarafından sağlam bir şekilde çürütülmüştür.¹¹ Bu gelişim ya da yazının Yunanistan'a geçiş süreci (yanlış aktarımlar, bu yazıyı kullananların kendilerine özgü tasarrufları ve kasıtlı ilaveler dahil olmak üzere), birkaç yılda değilse bile birkaç on yılda, aşırı hızlı bir biçimde gerçekleşti, hatta bir kolda Phrygialılara, diğer kolda Etrüsklere neredeyse aynı zamanda ulaştı.

Semitik dilleri inceleyen bazı uzmanlar, harf oluşumlarının detaylarına dayanarak, hâlâ Yunan alfabesinin çok daha eski olduğu görüşündedirler.¹² Ne var ki, Suriye'de bulunan Fenike-Arami dilinden kitabeler bölük pörçük olduğundan -bunlar için muhtemelen Filistin'den ziyade Kuzey Suriye'ye odaklanmalı- harf oluşumunun evreleri kesin bir şekilde saptanamamaktadır; her yeni buluntu mevcut tabloyu değiştirebilir.¹³ Yunan tarafına gelince; *argumentum ex silentio* her geçen gün daha da güçlenmektedir. Sınıflanan, neredeyse kesin bir şekilde tarihlenen ve sayısı git gide artan geometrik desenli çanak çömleğin üstünde, söz gelimi 770'ten önceye tarihlenebilecek olan ve bir Yunan harfini andıran tek bir karakter dahi bulunmamışken, 750-700 arasına tarihlenen düzinelerce doküman vardır. Bu zaman diliminde kültürel bir patlama yaşanmıştır; bu tarihten önce Yunan alfabesinin yüzlerce yıl saklı kaldığına dair en ufak bir kanıt yoktur. Dolayısıyla eldeki kanıtlar, Yunan alfabesinin X. ve hatta IX. yüzyıllardaki mevcudiyetini imkânsız kılmaktadır. Yazının Yunanistan'a han-

gi bölgeden geçtiği konusu henüz tartışmalıdır. Yunanların “Fenikeliler”den bahsetmesini dar anlamda yorumlayıp -yani Biblos, Sidon ve Tir sakinleri olarak- yazıyı buradan aldıklarını söyleyemeyiz. Kuzey Suriye’deki Fenikeliler ya da Aramiler, eşdeğer bir seçenek olmaya devam etmektedirler.

Sık sık görmezden gelinse de, yazının Yunan dünyasına geçişi ile ilgili oldukça değerli bir ipucu vardır: Değişmez sıraları ile Yunan harflerinin adları (*alpha, beta, gamma* vd.). Bu adlar, Yunanca’da hiçbir anlamı olmayan Semitik kelimelerdir (boğa, ev, vs.) ve tek bir amaç için korunmuşlardır: Okuma yazma, harflerin bu sıraya göre ezberlenmesiyle başlamıştır. Bu durum, alfabe-deki standart sıralamanın, çok önceleri, tamamıyla farklı iki Semitik alfabede de -XIII. yüzyıl Ugarit çiviyazılı alfabesinde ve kanıtları XII. yüzyıla kadar giden “Fenike” alfabesinde- görülmesini izah eder.¹⁴ Aynı sıralama, farklı dillerde, aynı mnemonik metotla öğrenilmiştir. Alfabetik yazı ile ilk defa çok kolay bir yazı sistemi ortaya çıkmıştır. Öyle ki, normal bir zekâya sahip herkes, hatta yazıcılar sınıfı dışında olanlar bile okuma yazma öğrenebilecekti; kısa bir süre için eğitim almaları ve yazmak için de biraz pratik yapmaları yeterliydi. Suriye-Filistin bölgesinde yazı eğitiminin nasıl olduğunu tasavvur edebiliriz.¹⁵ Josephus çok daha sonraki bir tarihte, “Yunanlarla ilişki içinde olan halklardan en çok Fenikeliler yazıyı kullanıyorlardı, hem şahsi işlerinde hem de resmî işlerde,” derken, yaklaşık 1000 yıllık bir geçmişe sahip bir okul geleneğine işaret ediyordu.¹⁶ Alfabeyi Yunanca’ya adapte eden “mucit”in, en azından bir kez, Suriye’de ya da Kıbrıs’ta, Aramilerde ya da Fenikelilerde uygulanan türden bir derse girdiği ya da başka bir yerde, temel eğitim almış olan bir göçmenle çalıştığı düşünülebilir. Bu, eldeki kanıtlarda sürekli karşımıza çıkan çakışmalar üzerinde düşünmemizi gerektirir: Semitik harf isimleri, *alpha, beta* vs., Yunanca literatürde en erken V. yüzyılda görülürler.¹⁷ Ancak orijinal alfabeyle birlikte alındıklarından, VIII. yüzyıldan beri kullanılmış olmalıydılar. Yunanca’da anlamı olmayan harf isimlerinin sonraki bir tarihte Yunanca’ya dahil edilmesi imkânsızdır. Latin alfabesi, bu hususta kanıt olarak kullanılabilir: Latince yazan kişiler, Fenike usulü eski mnemonik sıralamayı almamışlar, bunun yerine seslileri müstakil olarak kabul etmişler ve sessizlere bir *e* ünlüsü eklemişlerdir. Yunanlar bir yandan kendi ekledikleri Upsilon ve Omega harfleriyle, bir yandan da “fi”, “khi”, “psi” olarak telaffuz edilen Φ, Χ, Ψ harfleriyle aynı şeyi yapmışlardı. Ama yine de, Latinler ve Romalılar, tıpkı bizim bugün yaptığımız gibi, *a be ce*’yi öğrenerek okula başlıyorlardı. Latin ve Yunan gelenekleri arasındaki ilişkiye nispetle, Yunan uygulamasının, bu bakımdan Fenike-Arami okul geleneğine daha yakın kalması dikkate değerdir.

Açıkça anlaşıyor ki, Fenike yazısının Yunanlar tarafından alınması, harflerin alınmasından ibaret değildi ve okuma yazma tekniklerinin aktarılmasını da içeriyordu. Bu da, aralarında sıkı temaslara olduğunun kabul edilmesini gerektirir. Arkeolojik kazılarda ortaya çıkmayan, fakat yazı geleneği açısından grafitilerden önemli olan yazı tabletleri, deri tomarlar ve diğer yazı malzemeleri gibi objeler de buna işaret eder. Bu objeler baştan itibaren Yunan yazısının kullanılmasına eşlik etmiş olmalıdır. Yunanca *deltos* (yazı tableti), Semitik adını (*daltu*, İbranice *daleth*) muhafaza etmiştir. Tabletin üst tarafının sıvandığı özel balmumu da öyle (*malthe*). *Daltu*, asıl olarak kapı anlamına gelir, ama daha XIII. yüzyılda Ugarit dilinde, sonraları da İbranice’de yazı tableti anlamında kullanılmıştır.¹⁸ Ahşap yazı tabletleri Mezopotamya’da, Suriye’de ve Filistin’de kullanımdaydı. Kaş yakınlarında, XIV. yüzyıla ait Uluburun batığında bulunan böyle bir tablet, üzerinde yazı izi bulunmasa da sansasyonel sayılmıştır. Sargon’un Nemrut’taki sarayından kalan fildişi tabletler uzun zamandır bilinmektedir.¹⁹ Üzerine yazı yazılan “katlanabilir tablet”, Yunanca’da ilk defa Homeros’ta, Bellerophon’tes hikâyesinde, “ölüm mektubu” motifi bağlamında geçer.²⁰ *Deltos* kelimesi için en eski doğrudan kanıtın Aiskhylos’tan geldiği doğrudur, ancak eski kutsal yasalara “bronz *deltoi*” olarak atıfta bulunulması, VII. ya da VI. yüzyıla kadar geri götürülebilir.²¹ *Deltos* kelimesi normal Yunanca’da sürekli olarak *e* seslisiyle yazılmıştır. Oysa Semitik *daltu*, *a* seslisiyle yazılır. Bu durum oldukça enteresandır. Ödünç kelimelerde ufak tefek bazı sesli harf değişiklikleri olması şaşırtıcı değildir. Ancak *e* seslisi, aynı şekilde Semitik bir dilden alınan Yunanca harf adı *delta*’da da kullanılmıştır. Bunun aksine olarak, standart Yunan alfabesiyle bir ilişkisi olmayan Kıbrıs hece yazısında, Fenikeliler Kıbrıs’a daha yakın olduğundan, yazı tabletinin adı, tahmin edileceği üzere Semitik kelimeye daha yakın bir şekilde *daltos*’tur.²² Normal Yunanca’da yazı tabletinin adıyla harf adının tastamam aynı değişimi göstermesi, her ikisinin de en baştan birlikte alındığına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle Yunanistan’da *deltos*, Yunan alfabesi ile yazıttır.

Fenike-Arami dillerinin kullanıldığı bölgede kitaplar deri tomarlar şeklinde genel kullanımdaydı. İbranilerin Tevrat’ının tomar halinde kullanımı ise zorunluluk kazanmıştır. Eski, saygın, ama hiç de pratik olmayan çiviyazısını kullanan “tablet yazıcıları”, ayrıcalıklarını koruma hususunda ısrar etmiş ve daha saygın mevkilerde bulunmuş olsalar da, Arami “tomar yazıcıları” Mezopotamya’ya ulaşmış ve Asur bürokrasisinin ayrılmaz parçası olmuşlardır. Yani Asur imparatorluk bürokrasisinin iki dili ya da iki yazısı vardı.²³ Aramice, Akhaimenid Pers İmparatorluğu döneminde bürokrasinin dili olarak öne çıktı.

Modern araştırmacılar, o zamanın Aramicesini “İmparatorluk Aramicesi” (Reichsaramaisch) olarak adlandırmışlardır. Ancak Darius dahi eski geleneklere saygı duyarak Pers çiviyazısını gerekli görmüştür. Persler pratik amaçlar için tomarları kullanmaya devam etmişlerdir. Persepolis’te, İskender tarafından yakılan ve deri tomarlardan oluşan bir kütüphane vardı.²⁴ Yunanistan’da Arkhilokhos, daha VII. yüzyılda, bir sopa etrafına sarılan deri tomarkan bahsetmiştir. Arkhilokhos’un bir şiirinde kullandığı bu terim (*skytale/sopa*), sonraki Yunanlar için bile biraz karanlık kalıyordu.²⁵ Herodotos, İonyalıların papirüs-ten mamul kitapları hâlâ “*diphtherail* deriler” olarak adlandırdıklarını söyler. Bu da, yazı çağının başında kitaplar için kullanılan, oturmuş bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunları teyit eden daha eski kanıtlar da ortaya çıkmıştır: VI. yüzyılda, bir Miletos kolonisi olan Olbia’dan kalma iş yazışmalarında, *diphtherion* “ana defter” olarak tanımlanmış ve mektup yazmakta kullanılan tek bir “kâğıt” ise *molibdion* olarak adlandırılmıştır.²⁶ Dolayısıyla, V. yüzyılda kehanet kitaplarının *diphthera*²⁷ olarak adlandırılmış olması tesadüf değildir, zira bunlar büyük bir olasılıkla yazının en eski kullanım biçimlerinden birinin devamıydı. Mısır’la temaslar daha yoğunlaştığında, çok daha ucuz ve hafif olan papirüs, en çok kullanılan yazı malzemesi haline gelmiştir. Papirüs için, Fenike ticaret merkezi Gubla/Biblos’tan gelen *byblos* kelimesi, ya da kökeni bilinmeyen yabancı bir kelime olan *khartes* kullanılmıştır. Görüldüğü kadarıyla papirüsün Yunanlar tarafından en erken kullanımı, Psammetikhos zamanına, yani yaklaşık 660 yılına, ya da daha büyük bir olasılıkla, 600 civarında Yunanların Naukratis’e yerleştikleri döneme denk gelir. Yazılı kültüre geçiş İonya’da bile bu tarihten öncedir; yerel diyalekte deri tomarlar için *diphthera* kelimesinin kullanılması bunun bir yansımasıdır.

VIII. yüzyılda Akad çiviyazısı, Arami, Fenike ve Yunan alfabe yazıları, hep beraber, Fırat’tan İtalya’ya kadar uzanan bir yazılı kültür dünyası meydana getirmişlerdir. Çiviyazılı tabletler sadece Suriye’de değil, Yunanların kesinlikle mevcut olduğu Kıbrıs ve Tarsos’ta da bulunmuştur. Biraz daha doğuda, Guzana-Tell Halaf’ta bir iş adamı, yazışmalarının bir kısmını çiviyazısı ile diğer kısmını da Aramice yapabiliyorken, Aramice konuşan toplumlar, sözelimi Harran yakınlarındaki Huzirina-Sultantepe sakinleri, çiviyazılı metinlerden oluşan bir kütüphaneye sahipti. Yazılı kontrat geleneği, çiviyazılı metinlerden başlayarak, Aramice ve İbranice metinlerde karşımıza çıkar, klasik ve Helenistik dönem Yunan dünyasına kadar izlenebilir.²⁸ Carl Wendel, iş dokümanlarının da ötesine giden bağlantılara dikkat çekmiştir: Bu, daha sonraki Yunanca kitapların tasarım ve düzenini çiviyazılı metinlere bağlayan *subscriptio* gele-

neğidir; yani yazarın adının ve kitabın başlığının, en sonda, en son satırın altında verilmesi. Bir ayrıntıya dayanan ve özel bir nitelik arz eden bu çakışma, Yunan yazılı geleneğinin nihai olarak Mezopotamya'dan etkilendiğini ortaya koymaktadır. İki kültür arasında bağlantıyı Aramice deri tomarların kurduğunu varsaymak zorunludur.²⁹

Ancak burada devasa kayıplarla karşı karşıyayız: Arami ve Fenike edebiyatı, kaydedildikleri dayanıksız malzemelerle birlikte -ahşap ya da deri- tamamıyla kaybolmuştur. Tek istisna, aynı koldan gelip İsrail'de ortaya çıkan, Kitab-ı Mukaddes'i oluşturan ve böylece kutsal kabul edilerek korunan metinlerdir. Yine de, çiviyazılı edebi metinlerin, tomarlara yazılan Aramice metinler üzerinde etkisi olduğunu gösteren iki kanıt vardır. Erken dönem Aramice metinlerden geriye sadece, Elephantine'de bulunan, *Ahiqar* adlı öyküye ait fragmanlar kalmıştır. Uzun süreden beri, sonraki döneme ait Aramice-Süryanice versiyonundan ve diğer dillerdeki versiyonlarından bilinen öykü, Asur Kralı Sennakherib zamanında geçmekte ve tarihsel olabilecek şahsiyetlerin adını kullanmaktadır. Eser muhtemelen Ninova'nın düşmesinden sonra kaleme alınmıştır, ancak yine de Asur döneminin etkileri hissedilmektedir. Bu metnin aktarılması, Mezopotamya'dan Suriye, Filistin ve Mısır'a uzanan ve süreklilik arz eden bir geleneğin dikkat çekici bir kanıtıdır.³⁰ Asurbanipal hakkındaki bir başka hikâye de, Aramice olarak günümüze ulaşmıştır. Ve nihayet, Kumran'daki Aramice tomarlar arasında bulunan, Henok Kitabı'na ait bir fragmanda, Gılgamış efsanevi bir dev olarak karşımıza çıkmaktadır.³¹ Çiviyazısı ile yazılmış edebiyatın en muhteşem eserinin başkarakteri, III. yüzyıl Arami edebiyatında yankı bulmuştur. Gılgamos adı, bir şekilde Yunan edebiyatına bile girmiştir.³²

Arami, Fenike ya da İbrani tomarlarıyla Yunan edebiyatı arasındaki bağlantıların hepsi, zorunlu olarak VIII. yüzyılda *diphtherai* aracılığıyla gerçekleşmemiştir. *Septuagint*, çok sonraları gerçekleşen bir bağlantı için anılmaya değer bir kanıt sağlar ve hatta *Aesop'un Hayatı*'nda karşımıza çıkan Yunanca *Ahiqar* versiyonu da Hellenistik dönemde kaleme alınmış olmalıdır.³³ İshia'daki tüccarların ve zanaatkarların, kitaplarla edebi açıdan çok fazla ilgilendikleri söylenemez. Ancak Nestor kadehindeki yazılar, belli ki, Yunanca şiirlerden oluşan bir kitabın neye benzediğini bilen biri tarafından yazılmıştır. Ne olursa olsun, Yunanların sadece alfabeyi Fenikelilerden aldığını, yazılı gelenele ilgili sonraki tüm başarılarını kendi başlarına geliştirdiklerini savunan ve genel kabul gören teze şüpheyi yaklaşılmalıdır.³⁴ En azından yazı tabletleri ve deri tomarlar, yazı ile beraber Yunanlara geçti ve kitap üretim tekniklerine ve konseptine şekil verdi. *Tabula rasa* yoktu. Semitik yazılı kültürün o kadar

büyük bir kısmı kaybolmuştur ki, eldeki az miktarda materyalin kanıtlaya-
bildiğinden çok daha fazla, zengin ve yoğun bir ilişkinin var olduğunu ileri
sürebiliriz. Esasen, ister Elephantine'den ya da Kumran'dan olsun, ister Ka-
ratepe ya da Deir 'Alla'dan, bu yüzyıldaki her yeni buluntu, yeni ve genelde
umulmadık bağlantıları açığa çıkarmıştır.³⁵

Ödünç Kelimeler Sorunu

Kültürel etkilerin en açık ve en kalıcı kanıtları dilde kendini gösterir. Hi-
ristiyanlığın, Roma uygarlığının, Yunan entelektüel ve sanat kültürünün Batı
için ne ifade ettiğini, şu an kullandığımız dil aracılığıyla anlıyoruz. Yunan
dilinin sunduğu farklı görünüm -dış etkilerle bozulmamış bir saflık izleni-
mi- anlaşılır bir gerekçeyle, derin Doğu etkilerinin varlığına karşı kanıt olarak
kullanılmıştır: Bu teze göre, Semitik Doğu ile yakın kültürel temaslar kurul-
muş olsaydı, bu durum, Semitik dillerden alınan çok miktarda yabancı ve
ödünç kelimeden belli olurdu.¹ Yunanca'da Semitik dillerden alınan ödünç
kelimelerin yokluğu, bu tür temasların mevcut olmadığına bir kanıt olarak
sunulmuştur.

Ancak durum bu kadar net değildir. En azından, Hellenistik dönem ön-
cesine ait Yunanca'da, bazı Semitik ödünç kelimeler teşhis edilmiştir. Bunlar
arasında, *mneal/mna* (mina, temel ağırlık ve dolayısıyla para birimi), *kanon*
(ölçme çubuğu, dolayısıyla cetvel ve genelde standart ölçü birimi), *deltos* (yazı
tableti, *malthe* denilen balmumu ile birlikte) gibi önemli örnekler de mevcut-
tur. Bunlar, Doğu etkisinin hüküm sürdüğü dönemde, bir ticaret, zanaatkar
ve yazı trafiği bulunduğuna dair en açık kanıtı sunmaktadır.

Yunanca, neredeyse iki yüzyıl boyunca, Hint-Avrupa uzmanlarının çalışma
sahası olarak kalmıştır. Ancak bu disiplinde elde edilen başarı, gerçeği çarpıt-
ma potansiyeli taşımaktadır. Bütün standart sözlüklerde, Yunanca bir kelime-
nin etimolojisini vermek demek, *per definitionem*, Hint-Avrupa dil ailesinden
bir kök göstermek demektir. En uzak referanslar dahi -sözgelimi Ermenice
ve Litvanya dili- oldukça titiz bir şekilde kaydedilir; buna karşılık, kelimenin
Semitik bir dilden ödünç alınmış olması ihtimali alakasız kabul edilerek ya ta-
mamıyla bir tarafa atılır ya da yeterli kanıt gösterilmeden geçitirilir. Bilindiği
üzere, Yunanca vokabülerin büyük bir kısmının, Hint-Avrupa dil ailesinden
gelen uygun bir kökü yoktur; durum böyleyken, iyi bilinen Semitik diller
yerine, çok fazla bilgi sahibi olmadığımız, Yunan öncesi dönemde var olduğu
kabul edilen Ege dili katmanlarıyla veya yerel Anadolu dilleriyle bağ kurmak
moda haline gelmiştir.² Hatta mesela Beloch, Rodosta kültü bulunan Zeus

Atabyrios'u, Filistin'deki Atabyrion=Tabor dağından tamamen ayrı tutmaya çalışmış ve bunun yerine Anadolu ile muğlak bir bağ kurmaya girişmiştir.³ Bu örnekte anti-semitizmin etkisi açıktır; başka yerlerde ise açıkça fark edilmeyecek şekilde etkin olmuştur. Birinci sınıf Hint-Avrupa uzmanları dahi şaşılacak derecede yanlış hükümlere ulaşmışlardır: "Yunanca'daki Semitik ödünç kelimelerin sayısı "önemszenmeyecek kadar azdır" (Debrunner); "[bu kelimelerin sayısı] esasen çift haneli rakamlara dahi ulaşmazlar" (Meillet).⁴ Bu uzmanlar, 15 Semitik harf ismini dahi unutmuş görünüyorlar. Emilia Masson, oldukça kısıtlayıcı bir çalışmada, Yunan dilinde 37 kesin, 12 olası Semitik kelime tespit etmiştir. Bu kadar katı olmayan parametreler kullanan Oswald Szemerényi, bir düzine kelime daha eklemiştir; daha ileri giden çalışmalar da yok değildir.⁵ Pozitif kabul edilen materyalin bir kısmının, dikkatli bir şekilde denetlenmesi gerekmektedir. Ancak yeni buluntular da hiçbir şekilde göz ardı edilmemelidir. Şurası kesindir ki, Yunanca'da Semitik dillerden gelen azımsanmayacak sayıda ödünç kelime vardır.

Yeni bulgulara ulaşmaya hevesli amatör araştırmacıların, dikkatsizlik ve aceleyle yapılmış spekülasyonlara imza attığı doğrudur. Eleştirmenlerin negatif ifadeleriye, tedbirli görünmenin ve sıkı bir metodolojinin avantajlarına sahiptir. Dilbilimciler, kapalı bir sistem içinde, sağlam fonetik evrim yasalarına bağlı kalırlar; oysa ödünç alınan kelimeler çoğu kez, rastlantıdan ibaret olabilecek ses benzerliklerinden çıkarılır. Ama tam da metodolojide bir sorun söz konusudur. Yunan dili, en azından ulaşabildiğimiz edebi Yunanca, kendisine uyarlamadığı yabancı kelimeleri kesinlikle kullanmaz; sadece, hem fonetik hem de çekim bakımından mükemmel bir şekilde asimile olmuş halde kabul eder. Dolayısıyla, ödünç alınmış kelimeleri bulmak için bir metot yoktur: Ödünç kelimeler, Yunanca kök ve eklere adapte olarak, onları taklit eder ve saklanırlar. Genel olarak, ödünç kelimelerin kesin şekilde tespiti, ancak her iki taraftan detaylı kayıtlara dayanılmasıyla mümkündür.⁶ Bir Kızılderili dilinden türeyen *hammock* (*hamak*) kelimesi, Almanca'da mükemmel bir şekilde Alman kökenli gibi görünen *hangematte* olmuştur. Ancak dikkatli bir bakıştan sonra, havada duran bir minder ya da hasır olmadığı anlaşılabilir. Popüler etimoloji de değişimde rol oynar; fonetik evrimin kuralları tespit edilemez. Hatta kelimelerin anlamları bile nadiren tam olarak birbirine uyar. Kısmi yanlış anlamalar her zaman görülür. Dolayısıyla VIII. yüzyıl söz konusu olduğunda, durum ümitsiz bir vaka gibi görünmektedir: Yunanca kayıtların neredeyse hepsi, oldukça teknik bir saha olan Yunan epik sesletimine aittir ve oldukça azdır. Komşu diller (Aramice ve Fenike dili) hakkındaki bilgi, esas

itibariyle belirgin bir niteliği olmayan kitabelerden gelmektedir; geri kalan kayıtlar yok olup gitmiştir. Vicdanlı bir hâkim için, delil yetersizliğinden aklama kaçınılmazdır. Ancak bu şekilde ulaşılan minimalist bir yaklaşımın sonucu, olasılıklar göz önüne alındığında, kesinlikle yanlış olmalıdır. Ödünç kelimeler, saklı olmalarına rağmen hâlâ orada ve etkilidirler.

İsimler, somut objeler, beceriler ya da aynı aileye ait olan terimler arasındaki zorunlu bağları göz önünde tutarak, ses benzerliğine dayanan kafiye oyunlarının ötesine geçmeyi deneyebiliriz. İlâveten, çok özel bir nitelik arz eden çok heceli fonetik birimler ve belli anlam yapıları, daha belirgin bir kontekst ortaya konamasa bile kültürel transferin bir göstergesidir. Zira tesadüfi homonimlik (eşadlılık) olasılığı oldukça azdır.

Yunanca'da belirlenmiş Semitik ödünç kelimeler listesine bakıldığında, başka bir klişe ortaya çıkar: Belli ticaret terimlerinin ve malların Semitik kökenli olduğu, bir zamanlar hâkim olan ve ticaretin "tipik Yahudi" faaliyeti olduğunu benimseyen anlayışa uyularak, memnuniyetle kabul edilir.⁷ Tarihsel şartlar düşünüldüğünde bundan daha önemsiz olmayan, zanaatkârlık, savaş ve yazılı kültür alanları ise yok sayılmaktadır.

Semitik kökenli bir isme sahip ticari malların listesi gerçekten etkileyicidir.⁸ *Khrysos* (altın) ve *khiton* (elbise, *cotton* [pamuk] ile aynı kökten gelir), Miken Linear B tabletlerinde de geçen ve dolayısıyla Bronz Çağı'ndaki iş trafiğinin kanıtları olan, iki önemli ödünç kelimedir. Başka tür tekstil ürünleri, örneğin *sindon*, *othone*, *bussos*; Araplara has ürünler, örneğin *libanos* ve *murra* (tütsü ve mür); *nardos*, *kasia*, *kannabis*, *kinnamomon* gibi baharatlar; *naphtha* ve *nitron* gibi mineraller; *krokos*, *sasamon* (crocus [safran] ve susam) gibi bitkiler, aynı şekilde [ticari ilişkiler sayesinde] Yunanca'ya girmiştir. *Lipa aleiphesthai* "yağla kendini iyice meshetmek" deyimini, rahatlıkla *nitron* için kullanılabilir.⁹ İyice ezilmiş un için kullanılan Akadca *samidu* kelimesi, Yunanca'ya *semidalis* olarak girmiştir ve modern Yunanca'da halen kullanılmaktadır.¹⁰ İlâveten bazı kap kakac adları bulunmaktadır. Örneğin *kados*, *si.pye* ve çok sık kullanılan *lekane* (Aramice *laqna* kelimesine denk düşer). Bu son kelime (*lekane*) popüler etimoloji, mucizevi bir şekilde, Yunanca'da halen kullanılan bir son ek olan *-ane*'yi türetmiştir.¹¹ Eğer *alabastron*, Akadca *algameshu* ve İbranice *algabish* ile aynı gruba konacaksa, sadece kısmi bir çakışma olduğu söylenebilir; Akadca'da *barragtu*, Miken tabletlerinde *pa-ra-ku*, Aramice'de *bar'qa* ve Sanskritçe'de *marakatam* olan *smaragdos*'a (zümrüt) gelince, bu kelimenin izlerini Doğu pazarlarında aramak beyhude bir çaba gibi görünmektedir.¹² Zanaatkârlık ve ticarete işaret eden ve mor rengin bir tonu olan *kalkhe*'nin kökeni

daha açıktır;¹³ bunun zıddı olarak, boyama işinde kullanılan mavi bir madde olan *kuanos*'un izi, Hititçe *kuwanna*'ya sürülebilir.¹⁴ *Kaunakas* (yün kaftan) kelimesi, ilişkilerin ne kadar karmaşık olabileceğini gösterir: Bu Farsça kelime, hem Akadca'ya hem de Yunanca'ya geçmiştir. Bunda, Yunanca *nakos*'un (kuzu derisi) ses benzerliği rol oynamış olabilir.¹⁵

Ticari faaliyetlerde şu kelimelere rastlıyoruz: Çok sık kullanılan *gaulos* (gemi), vazgeçilmez *sakkos* (çuval), *makellon*¹⁶ (pazar) ve tabii ki yukarıda da bahsedilen ağırlık ölçüsü mina (Akadca *mana*, Yunanca *mnea*, *mna*);¹⁷ V. yüzyıldan ticari bir mektupta (SEG 38, 1036) tespit edilen *arrabon* (peşinat ya da depozito) en az bunlar kadar önemlidir. Mina, Mezopotamya kökenini hiç kaybetmeden, ağırlık ve ölçü birimleri için Yunanca'da en çok kullanılan isimlerden biri olmuştur: Yunanlar arkaik çağda, sadece ve sadece bu bağlamda, Babil'e özgü seksagesimal sistemi adapte etmişlerdir (60 mina, 1 talanton'a eşdeğerdir). Üst ağırlık ölçüsü talant (*talanton*), eski Yunanca, hatta esasen Hint-Avrupa kökenli bir isime sahiptir; en azından dolaylı da olsa Miken tabletlerinde tespit edilmiştir. Ancak, Mikenlerin iyi bilinen ağırlık ve ölçü birimi sisteminde, ne mina'nın ne de seksagesimal sistemin izine rastlanmamıştır. Dolayısıyla, bu durumda, Fırat kıyısındaki Kargamış'tan Kuzey Suriye'ye, oradan da Luville ve nihayet Yunanlara ulaşan ticaret yolu sayesinde, Mikenlerden sonraki döneme ait bir ödünç alma hadisesiyle karşı karşıya olduğumuzdan emin olabiliriz.

Muhtemelen bağlantılar, kesin bir şekilde kanıtlanabilecek noktadan daha da ileriye geçer. Mina, hepsinden öte, gümüşü tartmak için kullanılan bir ağırlık ölçüsüydü. Üzerlerinde Sam'al-Zincirli Kralı Barrakib'in (732-720) adı kazılı olan gümüş ingotlar (anlaşıldığı kadarıyla standart ağırlığa sahip minalar) günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁸ Bunlar bir yüzyıl sonra kullanıma girecek olan sikkelerin dikkat çekici öncüleridir. Oymak, kazımak fiili, Akadca'da *haraşu*, Yunanca'da *kharaxai* kelimeleriyle ifade edilir.¹⁹ Bundan dolayı bu kelime Yunanca'da sikke darpetmek anlamına gelir; aslında sikke değil de üzeri kazınan kalıp *kharakter* olarak adlandırılmaktaydı. *Kazıyıcı* terimi, sikke darbından önceki bir uygulamaya işaret etmektedir. Bu uygulama en açık şekilde Zincirli talantlarında görülmektedir. Ödünç alma mı yoksa tesadüf mü? Akadca'da kazıklarla tahkim edilmiş siperleri betimlemek için, aynı kök, yani *hərişu* kullanılmaktadır. Yunanca'da da kazıklardan oluşan set, hatta tek tek kazıklar, *kharax* olarak adlandırılmaktadır. Aynı kökün iki farklı dilde de, birbirleri ile çok da ilgisi olmayan kavramlar ya da objeler için iki defa kullanılması çarpıcıdır. Burada başka bir gözlemi de eklemek gerekir: Yunan ön eki *ana*'nın rakam-

larla kullanılarak üretme anlamı alması (mesela *ana dyo*, “her iki”), her ne kadar esas anlamı olan “yukarı”dan biraz farklılık gösterse de, Akadca’daki *ana* ön ekinin anlamıyla tastamam örtüşmektedir.²⁰ Acaba bu, Alman muhasebecilerinin Fransızca á ön ekini kullanması gibi, Suriyelilerin iş dünyasında kullandığı bir tür argo tabir midir?

Kesin ve genel kabul görmüş olan örneklerle dönersek: Zanaat alanında *kanon* kelimesi ödünç kelimeler içindeki en iyi örnektir. Tabii ki kamış için genel olarak kullanılan *canna*, bütün Akdeniz’de yaygındı. Ama bu terimin ölçme çubuğu için daha özel anlamda kullanımı (Akadca *qan mindati*, İbranice *q’neh hammiddah*) bu kadar doğal değildir. Buna rağmen metinlerde net bir şekilde tespit edilmiştir. Dolayısıyla hiç kimse, Yunanların “kamış”ın bu kullanımını kendi başlarına bulduklarını ileri süremez.²¹ Bu kelimenin Yunanca’da ortaya çıkması, temel bir gerecin ve bina inşa etme konseptinin ithal edildiğini göstermektedir. İlaveten, *titanos* (kireç);²² *gypson* (alçı)²³ ve hepsinden önemlisi Akadca *libintu*, *libittu* kelimesinden geçmişe benzeyen *plinthos* (kerpiç tuğla) sayılabilir.²⁴ Dolayısıyla Mezopotamya mimarisinin temel terimleri Yunanistan’a ulaşmıştır. Tıpkı Cermenlerin sağlam duvar yapımını ilk defa Romalılardan öğrenmesi gibi (*Mauer* [duvar], Latince *murus* kelimesinden türemiştir; öte yandan dal parçalarından yapılmış gevşek duvar, Almanca’da *Wand* olarak adlandırılmaktaydı), Yunanlar da duvar inşa sanatını, tuğla, kireç ve alçıdan anlaşıldığı kadarıyla Doğulu ustalardan öğrendiler. Hatta balta anlamına gelen *axine* kelimesi de Akadca *haššinnu* ile örtüşmektedir.²⁵ Baraka veya çadır için kullanılan ve bir kelime olarak muhteşem bir geçmişi olan *skanal/skene* (İngilizce *scene* de buradan gelir), çok büyük bir olasılıkla Asurca-Aramice *maškanu*’dan türemiştir;²⁶ bu kelime de, en yaygın köklerden biri olan şakanu’dan (dikmek, kurmak) türemiştir. Ancak bu kelimenin ilk olarak zanaatkârlık alanında mı yoksa askeri alanda mı ödünç alındığı meselesi çözüme kavuşmamıştır. Ustalara gelince; karakteristik bir ifade olan “ustaların oğulları” ifadesi, diğer bir yaygın kavram olarak karşımıza çıkar.²⁷ Ustaları betimlemek için kullanılan ve kelimesi kelimesine “ellerin efendisi” anlamına gelen *kheironaks* kelimesinin, Hititçe’den tercüme edilerek dolaylı yollardan ödünç alınmış olması mümkündür.²⁸ Metal külçeler için kullanılan *solos* adı da, aynı şekilde Kilikya bölgesinin Geç Hititlerine işaret etmektedir.²⁹

Böylece zanaatkârlık alanında, linguistik verilerden bile, VIII. yüzyılda Doğu sanatının ve ürünlerinin, arkeolojik verilerle gösterilebilecek şekilde Yunan dünyasına akışı ile bağlantılı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Aslan “*lis*”³⁰ ve boğa “*tauros*” isimlerinin Semitik kökenli olmaları, Doğu ikonografisinin

etkilerine işaret eder.³¹ Ama yine de, *plinthos-libittu* örneği, ödünç kelimelerin ne kadar değişebileceğini, hatta sansüre uğrayabileceğini gösterir: Kelimeleri ödünç almayı, fonetik karşılıktan ziyade objenin kendisi mümkün kılmaktadır. Özellikle erken dönem zanaatkarlarının teknik kelimelerini Yunanca olarak bile bölük pörçük bildiğimizden, birçok nokta ispatlanmadan kalmaktadır.

Aynı şey, uzun süreli yakın temasların görüldüğü başka bir saha için de geçerlidir: Kiralık askerlerin faaliyetleri. İlgili vokabülerde fikir verebilecek birkaç ses benzerliği varsa da, ödünç alındığı varsayılan kelimelerin hiçbirisi genel kabul görmemiştir. *Harpe* (pala) kelimesini Arami *harba* (kılıç)³² kelimesi ile ya da belki *skylon* (yağmalanmış silah) kelimesini *sylan* (yağma) ile yan yana koyabiliriz.³³ Hatta *makha* (savaş), *makhessasthai* (savaşmak) kelimeleri, Semitik dillerde genel olarak “vurmak” anlamına gelen kelimelere eş düşer: Akadca’da *mahaşu*, Aramice’de *maha* (savaş). Kelimenin kökünün, Yunanca açısından oldukça düzensiz olması, dış etkilere işaret etmektedir.³⁴ İlaveten Yunan savaş çılgılığı *alala*, Akad çılgılığı *alala*’ya ve hatta Hallelujah’a eş düşebilir.³⁵ Bu öneriler, ciddi olasılıklardır ama genel olarak istihza ile karşılanırlar. Birçokları için Yunan savaşçıların -dil bakımından bile olsa- Semitik prototiplere dayanması kabul edilemez bir durumdur. Ne var ki, Asurluların askeri bir güç olarak ortaya çıkması, tarihsel olarak Yunan şehir devletinin ortaya çıkmasından önceye rastlar. Silah teknolojisinde, özellikle de hoplit kalkanlarının gelişiminde Doğu’nun etkisi gayet açıktır.³⁶

Yunan mitolojisindeki isimlerin kökünü Doğu’da bulma arayışı, beklenene göre, sağlam bir zeminden yoksundur.³⁷ Ritüellere özgü terminoloji konusunda da oldukça ihtiyatlı davranmak gerekir. Bu alandaki olası ödünç kelimelere bir sonraki bölümde yer vereceğiz. Ancak bunlar bağımsız argümanlar olarak kullanılmamalıdır.³⁸ Yunanca *pallake* (cariye), İbranice *pilagaş* ve Aramice *palqta* gibi örneklerde, arada bir bağ olup olmadığı henüz netliğe kavuşmamıştır.³⁹ Ne olursa olsun, her yönüyle kesin bir görünüm arz etmedikçe Semitik dillerle bütün bağları reddeden bir minimalizm, mümkün hipotezlerin en düşük ihtimallisi olarak kalır.

Notlar

1. “Halkın Yararına Çalışan Zanaatkarlar”

TARİHİ ARKA PLAN

1. Tarihi gelişmeler için bkz. *CAH* III 3, (şu çalışmaları içerir: Braun (1982a), (1982b); Klengel (1980); Murray (1980). Mazzarino’nun önemli ve ilginç çalışması (1947) bazı yönlerden ar-

tık eskimiştir; ilâveten bkz. A.Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (1969) 581-588. Asur ve Babil krallarının adları, İbranice Kutsal Kitap, Yunanca Kutsal Kitap (Septuagint), Latince Kutsal Kitap ve Akadca'nın teknik transkripsiyonuna bağlı olarak, literatürde dört değişik şekilde görülür. Burada (tam da doğru olmayan) *CAH* yazımı takip edilmektedir.

2. Bkz. *Sendschirli* I-V (Bu yegin Türkçe adı, Latin alfabesinin Türkiye'de kullanılmasının ardından Zincirli olarak yazılmıştır); Landsberger (1948); daha yakınlarda yapılan detaylı çalışmalar: Winter (1973), Genge (1979); genel bir değerlendirme için bkz. van Loon (1991) 1-15.
3. 900 civarına tarihlenen, üzerinde Fenike yazıtı olan bronz bir kâse, Knossos'ta bir mezarda bulunmuştur: *Arch. Rep.* 1976/77, 11-14; M. Sznycer, *Kadmos* 18 (1979) 89-93; Coldstream (1982) 263, 271, levha 27. İlâveten bkz. Stucky (1981), Blome (1982).
4. Bkz. Oppenheim (1967/69), Wafler (1982), Röllig (1982) 26.
5. Bkz. 1. Bölüm, "VIII. Yüzyılda Yazı ve Edebiyat."
6. Bkz. V. Karageorghis, *Kition, Mycenaean and Phoenician* (1976); *Excavations at Kition III* (1977) 7-10; N. Coldstream, *JHS* 102 (1982) 288 vd., şu eserlerin tanıtımıdır: V. Karageorghis ve J. Des Gagniers, *La céramique chypriote de style figuré* (1974/79); Coldstream, *Archaeology in Cyprus* (1985) 58. Krş. genel olarak S. Frankenstein, "The Phoenicians in the Far West: A Function of Neo-Assyrian Imperialism," *Power and Propaganda* içinde, ed. M. Trolle Larsen (1979) 263-294.
7. Bkz. Woolley (1953); Murray (1980) 91-93; Boardman (1980) 35-54 ve (1990); Braun (1982a) 7-11; Coldstream (1982) 262; Riis (1982).
8. Boardman (1965) ve (1980) 45 vd.
9. Riis (1970) ve (1982); P. Courbin, "Fragments d'amphores protogéométriques grecques à Bassit," *Resurrecting the Past* içinde, ed. P. Matthiae, M. van Loon ve H. Weiss (1990) 49-64.
10. Popham, Sackett ve Themelis (1980); krş. *Arch. Rep.* 1984/85 (Atina ve Doğu ile olan ilişkiler) ve 1988/89, 117-129; X. yüzyıldaki Heroon: M. R. Popham, "The Hero of Lefkandi," *Antiquity* 51 (1982) 169-176. Euboea, Homeros çalışmalarında iz bırakmıştır: West (1978a), (1978b) 29 vd., (1988) 165-169; P. Watheler, "La langue homérique et le rayonnement littéraire de l'Eubée," *AC* 50 (1981) 819-833; Blome (1984). West, hayal ürünü Phaeakiaların söylediği "Euboea'dan öte" deyiminin (*Od.* 7.321), Euboea'nın gerçek dünyanın merkezi olduğu anlamına geldiğini düşünmektedir (bunu yazılı bir kaynaktan ifade etmemiş, bir sohbetimizde dile getirmiştir).
11. Daha çok Giorgio Buchner'in çabalarıyla gün ışığına çıkarılan buluntular, şimdye kadar tam olarak yayımlanmamıştır; en çok, 1955 yılında "Nestor kadehi"nin bulunması ses getirmiştir. Bkz. G. Buchner, şu eserde: Ridgway ve Ridgway (1979) 129-144 ve (1982); Boardman (1980) 165-169; Kopcke (1990) 101-110; Mısır objeleri için bkz. Hölbl (1979); yazı ile ilgili belgeler için bkz. 1. Bölüm, "VIII. yüzyılda yazı ve edebiyat."
12. Bkz. 1. Bölüm, "VIII. yüzyılda yazı ve edebiyat."
13. *Solos* için bkz. 1. Bölüm, "Ödünç Kelimeler Sorunu," n. 29. "Khalkis" için bkz. M. Meier, *-id-. Zur Geschichte eines griechischen Nominal suffixes* (1975) 52 vd.; *Tartış.* dökümevi (Asurca *raša*): W. F. Albright, *BASOR* 81 (1941) 14 vd.; *Tartış.*'in, Tarsos ya da İspanya'daki bir yer olup olmadığı tartışma konusudur: M. Koch, *Tarschisch* (1984).
14. *Od.* 1.184; bu dizede adı geçen yer adı, Antik Çağ'da dahi tartışma konusuydu: Yazmalarda Τεμεσσιν olarak geçer ve güney İtalya'da bir yere atıfta bulunuyor olmalıdır. Ancak Steph. Byz., *Tamasos* maddesinde Τάμασσον'dan, yani Kıbrıs'ta bir şehirden bahseder; krş. Braun (1982a) 13; K. Hadjiioannou, *AA* 81 (1966) 205-210, ες τ' Ἀλασιν ifadesindeki Alasia'nın, Bronz Çağı'nda ya Kıbrıs'ın ya da Kıbrıs'taki en önemli şehrin adı olduğunu söyler (Enkomi).
15. H. W. Saggs, *Iraq* 25 (1963) 76-78; Braun (1982a) 15. Samos'taki Hera ve Eretria'daki Apollo kültüne büyük bir saygıyla sunulan Kral Hazael'in bronz levhaları, (bkz. 2. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri," n. 14), böyle bir durumda yağmalanmış olabilir. Eph'al ve Naveh (1989), kitabedeki "Hadad'ın Umqili Efendi Hazael'e verdiği . . ." satırından hareketle, bizzat

Hazael'in bu parçaları yağma olarak ele geçirdiğini, ancak Yunanların böyle bir şanslarının olmadığını düşünürler (200).

16. Beloch (1913) I 2² 67 vd.; L. W. King, *JHS* 30 (1910) 327-335; Luckenbill (1933); Mazzarino (1947) 112-130; Braun (1982a) 1-5. "Jawan", Yaratılış (10:24) kısmının "halklar tablosu"nda Nuh'un soyundan gelenler arasında sıralanır; "oğulları" ifadesi, Kıbrıs, Tarsos ve Rodos'a işaret eder; bkz. West (1985) 14 vd.
17. Essarhaddon'un bir kitabesi, aynı olmadıklarını belirtecek şekilde hem *Iadnana* hem de *Iawan* isimlerini içerir; bkz. Hirschberg (1932) 68; Borger (1956) 86 § 57 satır 10; krş. Luckenbill (1933), Braun (1982a) 3, 20, Luckenbill, her iki ismi de tespit eden Beloch ve Mazzarino'nun görüşlerine katılmaz. *Iadnana* ve *Iamani* ile ilgili bütün örnekler şu eserdedir: S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms* (1970) 183, 186 vd.
18. *Il.* 13.685. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Ilias und Homer* (1916) 227 n.1 şunları yazar: "Die Ionier sind mit den Athenern identisch" – ona göre bunlar "sonradan" eklenmiş dizelerdir; ancak yazar, Euboea ve Atina'nın VIII. yüzyıldaki öneminin farkında değildi. *Iároveç* ile ilgili problem şudur: Özellikle *Attika/İonya* lehçesinde *F* erken dönemde kaybolmuş ve kelime kusalara *Iáwvç* 'e dönüşmüştür. *IáFoveç*'in VIII. yüzyıldan çok daha eskilere gittiği ileri sürülmüştür; bkz. J. Chadwick, *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory, Studies Presented to F. Schachermeyr* (1977) 106-109: "Mikenlerden bir grup kendilerini *Iároveç* olarak adlandırmışlardı" (109). Ancak şu da bir gerçektir ki, kısaltmamış form kullanılmaya devam etmiştir ve bu durumun destan geleneğiyle de pek bir ilgisi yoktur: İonyalı olmayanlar tarafından, yani Dorlar, Kıbrıslılar tarafından kullanılmış olmalıdır; Tarsos, Kıbrıs ve Rodos, Doğu'dan bakıldığında önemli görünen yerlerdi (bkz. yukarıda n. 16); Burada yaşayanlar, Euboealılara ve Atinalılara *Iawones* şeklinde atıfta bulunuyorlardı. *Iaones*'ten bahseden Persler için bkz. Aiskh. *Persae*, Aristoph. *Akh.* 104. Sicilyalı "İonyalılar" bile, Küçük Asya'dan değil, VIII. yüzyılda Naksostan gelmişlerdi. "İonya Denizi", İtalya ve Sicilya'ya uzanan Euboea-Naksoz hattına binaen adlandırılmış olmalıdır (ancak *Ióávvoç*'un *Ióvvoç*'a dönüşmesinin izahı kolay değildir).
19. Kition steli: Luckenbill (1927) II §§ 179-189; krş. §§ 70,99; Elayi ve Cavigneau (1979). *Iamani*: Luckenbill (1927) II §§ 30, 62-63, 79-80, 294-295; *ANET* 285 vd.; H. Bengtson, *Griechische Geschichte* (1950) 21 ve 69, (1977³) 24 ve 77, bunun Yunanlarla Asurlular arasındaki ilk ilişki olduğunu söyler. H. Tadmor, *JCS* 12 (1958) 80 n.219; Elayi ve Cavigneau (1979), *Iamani*'nin yerel tipte bir özel isim olduğunu ve Yunan halkı anlamına gelmediğini savunur.
20. Bkz. Laminger-Pascher (1989) 16-25.
21. Berossos; *FGrHist* 680 F 7 s. 386; Abydenos: *FGrHist* 685 F 5 § 6; Streck (1916) cccxci-iii. Abydenos daha doğru bilgiler aktarır; bkz. Momigliano (1934); krş. Mazzarino (1947) 125 vd., Boardman (1965).
22. Borger (1956) 60; Luckenbill (1927) II § 690.
23. İlk defa Hdt. 2.150.3 ve Hellanikos, *FGrHist* 4 F 63 bahsetmiştir. Diğer bir deyişle Ktesias'tan önce. Bkz. Streck (1916) I cccxxxvi-cdv; Kıbrıs krallığının listesini içeren Ashurbanipal'in kitabesi - oldukça önemli bir belgedir - için bkz. Streck *II* 140 vd; krş. C. Baurain, *BCH* 105 (1981) 366-370.
24. G. Scheibner, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, gesellsch. u. sprachwiss.*, Reihe 15 (1965) 93-96, bunun Sidon'un zenginliklerini işleyen Homeros dizeleri için *terminus ante quem* olduğunu düşünür. Krş. Burkert, *WSt* 89 (1976) 20.
25. Ashurbanipal'in yıllıklarında Lydia ile ilişkilere dair yer alan farklı ardışık versiyonlar için bkz. Cogan ve Tadmor (1977); son hali şu eserdedir: Streck (1916) II 20-23; krş. Luckenbill (1927) II §§ 849, 909 vd.
26. Herodotos 5.49-53, hâlâ Phrygia'da Gordion üzerinden ilerleyen "Kral Yolu"nu beüniler; bu, Phrygia-Kilikya-Asur ülkesi arasında bir yol olduğuna işaret eder. Öte yandan, Kyros'un hizmetine giren Ksenophon, daha kısa olan Kelainai-Ikonion yolunu kullanmıştır. Bkz. R. W. Macan, *He-*

rodotos Books IV V VI (1895) II 289-303; Hanfmann (1948). Euboea ve Al Mina'daki keşiflerden önce, Hogarth'ın da (1909) etkisiyle, araştırmacılar Küçük Asya'daki İonya'nın erken dönemde Doğu ilişkileri bağlamındaki önemini abartmışlardır. Barnett (1956), Urartu'dan Karadeniz kıyısındaki Trabzon'a (Trapezunt) başka bir yol olduğunu ileri sürmüştür; karşıt görüş için bkz. Carter (1972) 41, n. 86. İonya'nın gelişimi için bkz. R. M. Cook, "Ionia and Greece in the Eighth and Seventh Centuries B.C." *JHS* 66(1946) 67-98.

YUNAN DÜNYASINDA DOĞU MALLARI

1. Bkz. Poulsen (1912), Dunbabin (1957), Akurgal (1968), Herrmann (1975), Helck, (1979), Boardman (1980), Braun (1982a), Kopcke (1990); krş. Giriş n. 16.
2. Barnett (1948), (1956); Greifenhagen (1965); B. Freyer-Schauenburg, *Elfenbeine aus dem samischen Heraion* (1966); E.-L. Marangou, *Lakonische Elfenbein- und Beinschnitzereien* (1969); I. Winter, *Iraq* 38 (1976) 1-26; G. Herrmann, *Iraq* 51 (1989) 85-109; ilaveten bkz. Helck (1979) 175 n.28; Boardman (1980) 62 vd. Helck, Atina'daki kaydadeğer fildişi heykelticiklerin (VIII. yüzyılın 3. çeyreği) resimlerini verir.
3. E. Diehl, *AA* 1965, 827-850; R. A. Stucky, *Engraved Tridacna Shells* (1974); Boardman (1980) 71 vd.; S. Boessneck ve A. von den Driesch, *MDAI* (Atina) 98 (1983) 22-24.
4. *Il.* 14.183; bkz. C. Kardara, *AJA* 65 (1961) 62-64; krş. E. L. Smithson, *Hesperia* 37 (1968) 77-116 levha 33 ile beraber: Atina'da, Areopagus'taki bir mezardaki kolye (IX. yüzyıl ortaları); Popham, Sackett ve Themelis (1980) 221 levha 231d; krş. *BSA* 77 (1982) levha 30b: ithal ve lokal imitasyon; daha fazla bilgi için bkz. Helck (1979) 203 vd.; Boardman (1980) 76; Coldstream (1982) 266.
5. J. Boardman, *Island Gems* (1963) ve *Archaic Greek Gems* (1968); Boardman ve Vollenweider (1978); Boardman (1980) 71; ve *AA* 1990, 1-17; Eretria'daki Apollon tapınağındaki bir sunu için bkz. *BCH* 103 (1979) 597-599 ve 104 (1980) 657 vd. fig. 156; *Arch. Rep.*, 1980/ 81, 8 fig. 8.
6. Boardman ve Buchner (1966); krş. P. Zaroff, *Die antiken Gemmen* (1983) 59.
7. Popham, Sackett ve Themelis (1980) levha 233c, 235c-e; Coldstream (1982) 264 vd.; C. Berard, *Eretria III: L'Héron à la Porte de l'Ouest* (1970) 14-16; Murray (1980) 70.
8. A. Furtwängler, "Die Bronzen und die übrigen kleineren Funde von Olympia": *Olympia* IV (1890) 187; E. Diehl, *AA* 1965, 823-827 (Samos); H. Gallet de Santerre ve J. Treheux, *BCH* 71/72 (1947/48) 240-243 fig. 39 (Delos).
9. *Il.* 23.741-745; *Od.* 4.615-619; Akhilleus'un kalkanı için bkz. *Il.* 18, bkz. Fittschen (1973). Bronz ve gümüş kâseler detaylı bir şekilde Markoe (1985) tarafından incelenmiştir; daha önceki çalışmalar arasında şunlar sıralanabilir: K. Kubier, *Kerameikos* V 1 (1954) 201-205; Canciani (1970); Carter (1972); Imai (1977); Borell (1978) 74-92. Genel olarak bkz. Curtis (1988), özellikle *de G. Falsone*, "Phoenicia as a Bronzeworking Centre in the Iron Age," 227-250.
10. Olympia: Furtwängler (bkz. n. 8) 141 levha 52; *CIS* II 112 (KAI'de değil). Paris'te Tyskiewicz Koleksiyonu'nda bulunan ve Salerno yakınlarındaki Pontecagnano'da günışığına çıkarılan kâse: B. D'Agostino, *Stud. Etr.* 45 (1977) 51-58; G. Garbini, a.y. 58-62. Praeneste, Tomba Bernardini: *CIS* I 164; Guzzo Amadasi (1967) 157 vd. Falerii: M. Cristofani ve P. Fronzardi, *Stud. Etr.* 39 (1971) 313-331. Knossos'ta bulunan Fenike kâsesi için bkz. "Tarihi Arka Plan" Krş. Borell (1978) 80-82.
11. B. Seidel-Borell tarafından yayına hazırlanmaktadır; Krş. E. Kunze, *Arch. Delt.* 17 B (1961/62) 115 vd. levha 129-130 ve 19 B (1964) levha 181 b-c; A. Mallwitz ve H. V. Herrmann, *Die Funde aus Olympia* (1980) 53 vd. levha 23-24. Olympia'da bulunan bir geç Hitit aslan protomu için (adak olarak sunulmuş bir kalkandan olabilir), bkz. *Illustrated London News*, 25 July 1964, 121; H. V. Herrmann, *10. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia* (1981) 72-82.
12. H. V. Herrmann, *Die Kessel der orientalisierenden Zeit III* (Olympische Forschungen 6 ve 11)

- (1966, 1979); krş. *Jdl* 81 (1966) 79-141; Herrmann (1975) 306 vd.; Boardman (1980) 64-67.
13. Kunze (1931); Canciani (1970); Herrmann, *Olympische Forschungen* 6 (1966) 179-185 ve (1975) 308, ithal olduklarını düşünür; Helck (1979) 191 vd.; Boardman (1980) 58-60; H. Verbruggen, *Le Zeus crétois* (1981) 71-99; Blome (1982) 15-23; Kopcke (1990) 111 bir "Semitik" kültü olduğunu düşünür; ilaveten bkz. n. 38. İda mağarasındaki yeni kazılar için bkz. J. A. Sakellarakis: Hägg, Marinatos ve Nordquist (1988) içinde, s. 173-193, özellikle n.6.
 14. Herrmann (1975) 308 vd.; Helck (1979) 187-190; Burkert (1979) 114-118; Boardman (1980) 69 vd.; H. Philipp, *10. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia* (1981) 91-108. Hazael'in bronz levhaları: Charbonnet (1986); Kyrieleis ve Röhlig (1988); *Bron and Lemaire* (1989); D. Parayre, *Rev. d'Ass.* 83 (1989) 45-51; Eph'al ve Naveh (1989); muhtemelen ilk önce Hazael, sonra da Yunanlar tarafından yağmalanmıştır (bkz. "Tarihi Arka Plan" n. 15).
 15. Coldstream (1969), (1982) 268 vd.; Beloch için bkz. Giriş n. 15 ve aşağıda, n. 37. Fenikelilerin Rodos'taki varlıkları ile ilgili olarak Yunanca kaynaklar vardır (Ath. 360 vd. = Ergias, *FGrHist* 513 F 1; Polyzelos, *FGrHist* 521 F 6). Rodos'taki Zeus Atabyrios, Tabor/Atabyrion'daki Baal olmalıdır; A. B. Cook, *Zeus* II 2 (1925) 922-925; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II (1963) 29-54; Helck (1979) 160.
 16. G. M. Hanfmann, *Bibl. Or.* 30 (1973) 199; ve H. V. Herrmann, *Gnomon* 47 (1975) 401 (Jan-tzen'in eseriyle [1972] ilgili yorumları); krş. Börker-Klahn (1973); Hazael'in bronz levhası, yukarıda n. 14.
 17. Eretria ve Atina ile ilgili olarak bkz. n. 4, 5 ve 7; Olympia ile ilgili olarak n. 12; C. Rolley, "Bronzes géométriques et orientaux à Délos," *BCH suppl.* 1 (1973) 523 vd.
 18. W. L. Brown (1960); Strom (1971); A. Rathje, Ridgway ve Ridgway (1979) içinde, 145-183; *Verzár* (1980); E. Richardson, *Etruscan Votive Bronzes* (1983).
 19. *Not. Scav.* 1876, 282-295; C. D. Curtis, "The Bernardini Tomb" *Memoirs of the American Academy in Rome* 3 (1919) 9-90; G. Proietti ve M. Pallottino, *Il Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia* (1980) n. 363-379; *Civiltà del Lazio primitivo* (1976) 213-249; A. Bedini, *PP* 32 (1977) 274-309.
 20. Bkz. n. 2, 12 ve 40.
 21. Bkz. Ahlberg (1967), (1971); Borell (1978); Helck (1979) 192; Boardman (1980) 77-82; Stucky (1982).
 22. "Hayvanların kadın/erkek efendisi" için bkz. Blome (1982) 65-76; B. Johnson, *Lady of the Beasts* (1988). Desen, Mikenai'de ve Thebai'deki Mezopotamya kökenli Kassit mühürlerinden birinin üzerinde görülür. (P. Amiet, *Orientalia* 34 [1976] 28 fig. 13; K. Demakopoulou ve D. Konsola, *Archaeological Museum of Thebes* [1981] 52 vd.). Doğu etkisinin görüldüğü dönem boyunca ithal edilen objelerde tekrar tekrar karşılaşılır. Boardman (1980) 78, bu gibi durumlarda "geçiş yollarını bulmanın neredeyse imkansız" olduğunu söyler. Suriye'den Boeotia'ya uzanan bir hat için bkz. Coldstream (1977) 13; krş. Helck (1971) 223-229, (1979) 210.
 23. Knossos'taki IX. yüzyıla tarihlenen resmin gün ışığına çıkarıldığı ana kadar, Atina'daki geometrik örneklerin (VIII. yüzyıl) ilk oldukları sanılıyordu (Schefold [1964] levha 5a). Knossos buluntusu; H. Sackett, *BSA* 71 (1976) 123 vd.; Boardman (1980) 78. Genel olarak bkz. W. L. Brown (1960); Gabelmann (1965); Carter (1972); Blome (1982) 93-97 ve *AA* 1988, 559-565; G. E. Markoc, *CLAnt* 8 (1989) 86-115. *Lion* kelimesinin etimolojisi için bkz. I. Bölüm, "Ödünç Kelimeler Sorunu" n. 30.
 24. Helck (1979) 194-197; Boardman (1980) 78 vd. Sfenks için bkz. Vermeule (1977) ve H. Demisch, *Die Sphinx* (1977) 77-82. Grifinler için bkz. A. Dierichs, *Das Bild des Greifen in der frühgriechischen Flächenkunst* (1981) 275-294.
 25. Kargamış "Khimaera"sı için bkz. E. Akurgal, *Die Kunst der Hethiter* (1976?) levha no. 110; Zircirli: *Sendschirli* III (1902) levha 43; krş. Helck (1979) 212 vd.; Boardman (1980) 79.
 26. Akadca'da *kalulu* olarak adlandırılan balık-adamlar için (*AHW* 501) bkz. E. Unger, *RIA* III 70 vd.;

- Rittig (1977) 94-96; Helck (1979) 219; R. Stucky, ed., *Trésors du musée de Bagdad* (1977) n. 141. İlaveten bkz. K. Shepart, *The Fish-tailed Monster* (1940); H. P. Isler, *Achelios* (1970) 92-95.
27. Dikkate değer bir "Hayat Ağacı", "Cesnola krateri" üzerinde görülür; P. P. Kahane, *AK* 16 (1973) 114-138; İlaveten bkz. C. R. Kardara, "Oriental Influences on Rhodian Vases", *Les céramiques de la Grèce de l'est et leur diffusion en occident* içinde, Coll. Internat. du centre J. Bérard (1976/78) 66-70; Boardman (1980) 81 vd.
28. *Prothesis* için bkz. K. A. Sheedy, *MDAI* (Atina) 105 (1990) 117-151; symposion sahneleri için bkz. H. Kyrieleis, *Thronen und Kline* (1965); B. Fehr, *Orientalische und griechische Gelage* (1971); J. M. Dentzer, *Le motif du banquet couché et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.* (1982) 143-153. Andokides ressamına ait ünlü uzanan Herakles resmi, *LIMC* Herakles n. 1487 (krş. 1486), "Asurbanipal'in bahçe şöleni"nin ikonografik açıdan doğrudan "torunudur". Meissner (1920/25) I fig. 46.
29. E. Kunze, *At&A* 2 (1946) 95-115; D. Collon, "The Smiting God," *Levant* 4 (1972) 111-134; Burkert (1975); Helck (1979) 179-182; H. Seeden, *The Standing Armed Figurines in the Levant* (1980); H. Gallet de Santerre, "Les statuettes de bronze mycéniennes au type dit du 'dieu Rec-hef' dans leur contexte égéen," *BCH* 111 (1987) 7-29; Blome (1990) n. 12 ve 16.
30. P. Jacobsthal, *Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst* (1906); eklemeler ve düzeltmeler şu eserde: G. Furlani, *Stud. Err* 5 (1931) 203-231; ilaveten bkz. H. L. Lorimer, *BSA* 37 (1936-37) (iki şimşekli tanrı Zeus Dipallos üzerine).
31. Bkz. P. J. Riis, *Berytus* 9 (1949) 69-90 ve (1960) 193-198; Helck (1971) 233 vd. ve (1979) 173-177; Boardman (1980) 76 vd.; U. Winter (1983); daha yeni ve detaylı bir çalışma için bkz. Boehm (1990).
32. Samos'taki başında uzun şapkası (*polos*) ile betimlenen Asur stili bir tanrıça resmi için (II. Sargon dönemi) bkz. Jantzen (1972) B 165 levha 69; I Herrmann, *Gnomon* 47 (1975) 398; Helck (1979) 184-186; ilaveten bkz. Kranz (1972).
33. Bkz. A. L. Oppenheim, "The Golden Garments of the Gods," *JNES* 8 (1949) 172-193; Fleischer (1973) 96 ve (*şeritler*, "Rückentaenie" üzerine) 50 vd.; *Börker* ve Klähn (1973) 45. İhtar'ın "*keppe* tuttuğu" söylenir (sözelimi "*İhtar'ın inişi*" 27, *ANET* 107); B. Landsberger, *WZKM* 56 (1960) 121-124 ve 57 (1961) 23, bunun ip atlamada kullanılan türden bir şey (Springseil) (*AHW* 467) olduğunu düşünür; Landsberger tanrıçanın mühürler üzerindeki temsillerine atıfta bulunur: W. H. Ward (1910) n. 912-923; ama bu betimlemelerde tanrıçanın ellerinde görülen "ip", esasen yukarı doğru kaldırdığı elbisesinin bir kısmıdır; krş. Helck (1971) 112 vd. Yine de Ephesos ve Samos'taki, kurdele tutan tanrıçaya benzerlik oldukça anlamlıdır (Fleischer 102-111).
34. Samos: H. Walter, *Das griechische Heiligtum. Heraion von Samos* (1965) 28. Sparta: R. M. Dawkins, "The Sanctuary of Artemis Orthia," *JHS* suppl. 5 (1929) 163-186 levha 47-62; Boardman (1980) 77; J. B. Carter, "The Masks of Orthia," *AJA* 91 (1987) 355-383; Carter'in dile getirdiği (şu eserde: *Hägg, Marinatos*, Nordquist [1988] 89-98), bu maskelerin Alkman'ın Partheneion'u bağlamında kutsal evlilik ritüelinde kullanıldığı önerisi pek de kabul görecektir gibi değildir. Mezarlarda bulunan Mezopotamya ve Suriye-Fenike maskeleri için bkz. R. D. Barnett şu eserde: *Elements* (1960) 147 vd.; A. Parrot, *Ugaritica* VI (1969) 409-418; S. Moscati şu eserde: *Near Eastern Studies in Honour of W. F. Albright* (1971) 356 vd., 362 vd.; H. Kühne, *Bagdader Mitt.* 7 (1974) 101-110; E. Stern, *Palestine Exploration Quart.* 108 (1976) 109-118; S. Moscati, ed., *The Phoenicians* (1988) 354-369; Brauron'daki üç Fenike protomu için bkz. M. Bell, *Morganitina* I (1981) 87; ilaveten bkz. 2. Bölüm, "Hepatoskopi," n. 23, (Gortyn'deki Humbaba maskesi).
35. H. Luschey, *Die Phiale* (1939); krş. Herrmann (1975) 309; Boardman (1980) 68. Tütsü kullanımı için bkz. K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel* (1986); D. Martinez, K. Lohs ve J. Janzen, *Weihrauch und Myrrhe* (1989); W. Zwickel, *Räucher kult und Räuchergeräte* (1990); krş. 1. Bölüm, "Ödünç Kelimeler Sorunu" n. 8.
36. Bkz. J. W. Shaw, *Hesperia* 51 (1982) 185-191 ve *AJA* 93 (1989) 165-183; krş. Boardman (1990)

184; Blome (1991) 54 vd.

37. Fenikeliler ile ilgili olarak bkz. Dunbabin (1957) 35-43; W. A. Ward (1968); özellikle Coldstream (1969), (1982); Muhly (1970); Edwards (1979); Bunnens (1979); Niemeyer (1982); Bammer (1985); Gubel ve Lipinski (1985); Gehrig ve Niemeyer (1990), özellikle J. Latacz, "Die Phönizier bei Homer," 11-20. Yunan dünyasındaki Fenikeliler ile ilgili kanıtlar şu eserde toplanmıştır: F. Vattioni, "Fenici, Siri e Arabi emigrati in area greca," *AION* 9/10 (1987/88) 91-124. İlaveten bkz. yukarıda n. 15; "Tarihi Arka Plan," n. 3, 6; Beloch için bkz. Giriş n. 15.
38. Boardman (1961) 150 vd.; (1967) özellikle 63-67; (1970) 14-25; (1980) 56-62; ilaveten bkz. Barnett (1948) 6; P. Jacobsthal, *JHS* 71 (1951), 91-93; Dunbabin (1957) 40 vd.; Greifenhagen (1965) 127, 136; Coldstream (1968) 348 vd.; van Loon (1974); Murray (1980) 71.
39. Greifenhagen (1965); Boardman (1980) 71; Coldstream (1982) 266.
40. Van Loon (1974) 23; Boardman (1980) 57'yi n.73 ile karşılaştırm: "Bu tür teknikler gözlemle öğrenilemez."
41. Dunbabin (1957) 37, 59 n.5; Riis (1960) 197; Rizza ve Santa Maria Scrinari (1968) 212-245; Boardman (1980) 76 vd.; Blome (1982) 28-36; Boehm (1990) 73-86.
42. Herrmann, İda Mağarası'nda bulunan tympanon'un Doğ'u'na geldiğini düşünür (bkz. yukarıda n. 13); (1975)304; karşıt görüş için bkz. Blome (1982) 16.
43. Helck (1979) 55, 226-228; krş. I. Winter (1973) 477-482; Grottanelli (1982b) 664.
44. Plut. *Sol.* 24.4: (μετοικιζεσθαι ἐπὶ τέχνην) Genel olarak bkz. F. Coarelli, *Artisti e artigiani in Grecia* (1980); L. Neesen, *Demiurgoi und Artifices. Studien zur Stellung freier Handwerker in antiken Städten* (1989).
45. Korinthos: Hdt. 2.167.2; Atina: Diod. 11.43.3.
46. Bkz. J. Boardman, "Amasis: The Implications of His Name", *Papers on the Amasis Painter and His World* içinde (Malibu, 1987), 141-152.
47. Arist. *Polit.* 1278a7: δοῦλον τὸ βράναιον ἢ ξενικόν, διὸ περ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν. Köle kadınlar "alınıp" dokuyucu olarak pazarlanıyorlardı.: *Il.* 6.290 vd., 23.263; *Od.* 15.418; krş. Helck (1979)226 (Mısır üzerine). "Zanaatkar vergisi" (χειρωνόμιον, Arist. *Oik.* 1345b7) ve Perslerle bağlantısı üzerine bkz. M. Wörle, *Chiron* 9 (1979) 91 vd.
48. οἱ μεταπορεύόμενοι τεχνῖται: M. Wörle, *Chiron* 9 (1979) 83.
49. Sirac. 38.30, Suriye metnini takip eder; bkz. E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 1 (1900) 422.
50. S. Kroll, şu eserde: D. Ahrens, ed., *Archäologie entdeckt Geschichte: Urartu* (1979) 53.
51. Strabo 5, s. 220: εὐπορία δημιουργῶν τῶν συνακολουθησάντων οἰκοθεν; Plin. *N.H.* 35.152; krş. 12.5: *Helico ex Helvetiis ob. . . fabrilium artem Romae commoratus.*
52. I Krallar 5:32, 15-25; krş. 5:20; Röhlig (1982) 22.
53. *Ahiqar* 16.3: F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahiqar l'Assyrien* (1909) 204; F. C. Conybeare, J. Rendell Harris ve A. Smith Lewis, *The Story of Ahiqar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions*² (1913) 115.
54. Luckenbill (1927) II §§ 100, 105.
55. Sasson (1968) 47.
56. *Atrahasis* s. 128 vd.; *Gilgamesh* XI 85.
57. J. Friedrich, *Staatsverträge des Hatti-Reiches* (1930) 77 § 18 65, 67. dizeler (boşluklar araştırmacılar tarafından doldurulmuştur); Sasson (1968) 51.
58. Sasson (1968) 48 vd.
59. Hdt. 3.125-137.
60. E. F. Weidner şu eserde: *Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud* (1939) II 932 vd.; *ANET* 308b; Boardman (1980) 52.
61. G. M. A. Richter, *AJA* 50 (1946) 15-30; C. Nylander, *Ionians at Pasargadae* (1970); Boardman (1980) 102-105 ve *JHS* 100(1980) 204-206.

62. Tyskiewicz kâsesi üzerindeki yazılar için bkz. yukarıda n. 10. Krş. 2. Bölüm, "Kutsalın Zanaat-kârları," n. 29.
63. Hdt. 2.152.
64. Alkaios fr. 350; krş. 48, Yunan edebiyatında Babil ve Askalon'dan ilk defa burada bahsedilmiştir; Sappho fr. 202 = Hdt. 2.135. İlaveten bkz. *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, ed. R. Meiggs ve D. Lewis (1969), n. 7.
65. II Samuel 8:18, 15:18, 20:7, 23; I Krallar 1:38.
66. II Krallar 11:4; Mısır'daki Karyailar için bkz. Hdt. 2.152; O. Masson ve J. Yoyotte, *Objets pharaoniques à inscription carienne* (1956); O. Masson, *Carian Inscriptions from North Saqqara and Buhen* (1978).
67. Bkz. "Tarihi Arka Plan" yukarıda n. 20.
68. Yunan hoplit kalkanlarının Asur ve Urartu prototipleri için bkz. A. Snodgrass, *Early Greek Armour and Weapons* (1964) 66 vd.; Kargamış'taki Gorgon desenli kalkan: L. Woolley, *Carchemish II* (1921) 128; H. L. Lorimer, *Homer and the Monuments* (1950) 191 A 6; Boardman (1980) 51; Olympia'daki Gorgon desenli kalkan: E. Kunze, *5. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia* (1956) 46-49 levha 12-14; Delphoi'deki kalkan: L. Lerat, *BCH* 104 (1980) 103-114. İda mağarasındaki kalkan için bkz. yukarıda n. 13.

VIII. YÜZYILDA YAZI VE EDEBİYAT

1. Yunan tarafı için temel kitap şu eserdir: Jeffery (1961, 1990²); ilaveten bkz. Guarducci (1967); U. Hausmann, ed., "Die Schrift und die Schriftzeugnisse", *Handbuch der Archäologie I* (1969) içinde, 207-393; konuyla ilgili bir dizi makale şu eserde toplanmıştır: "Dal sillabario miceneo all'alfabeto greco," *PP* 31 (1976) 1-102; Immerwahr (1990); Powell (1991); *PHOINIKELA GRAMMATA. Lire et écrire en Méditerranée*, ed. C. Baurain, C. Bonnet ve V. Krings (1991); Heubeck'in mükemmel eseri (1979) bazı bakımlardan eskimiştir. Heubeck, Filistin'de, 'Izbet Sartah'ta günışığına çıkarılan sansasyonel alfabeden (XII. yüzyıl) habersizdi: M. Kochavi, *Tel Aviv* 4 (1977) 1-13; A. Demsky, *a.g.e.*, 14-27 ve şu eserde: 'Izbet Sartah, "An Early Iron Site near Rosh Ha'ayin," *Israel* (1986) 186-197; J. Naveh, *Bibl. Archaeologist* 43 (1980) 22-25 ve (1982) 36 vd.; K. Seybold şu eserde: J. von Ungern-Sternberg ve H. Reinau, *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung* (1988) 142; Heubeck ayrıca VIII. yüzyıl Fenike alfabesini de bilmiyordu: A. Lemaire, *Semitica* 28 (1978) 7-10; aynı yazar Atina agorasında bulunan (VIII. yüzyıl) alfabeden de habersizdi: Johnston, şu eserde: Jeffery (1990) 431 no. 2a; Immerwahr (1990) 8 fig. 2. Krş. M. Lejeune, *RPh* 57 (1983) 7-12.
2. Bkz. M. P. Nilsson, *Opuscula Selecta II* (1952) 1029-56 (ilk olarak 1918'de yayınlanmıştır); Jeffery (1961) 22; Helck (1979) 165-167. Şu hususun altı çizilmelidir: *a, i, u* sesleri için *aleph, jod, vav*'in kullanımı erken dönemlerden beri Aramice'de yaygındır; form açısından Yunanca Y, Semitik vav'a neredeyse eşittir; *F* ise vav'ın farklı bir çeşididir.
3. Phryg yazısının Yunanca'ya bağlı olarak gelişmesi hususunda bkz. Heubeck (1979) 78. Burada, R. S. Young'ın (*Proc. Am. Philos. Soc.* 107 [1963] 362-364) görüşlerine karşı çıkmıştır. Phryg yazısının varlığı 725 yılından itibaren kanıtlanabilir. Ancak A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece* (1971) 349 vd., daha sonra ortaya çıktığını savunur. Phryg yazısı Troia ya da İonya'dan değil, muhtemelen Kilikya'dan Gordion'a ulaşmıştır; bkz. "Tarihi Arka Plan" yukarıda n. 26.
4. Hdt. 5.58; $\rho\omicron\upsilon\nu\kappa\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$, arkaik Giri'te "yazıcı", sekreter anlamında kullanılıyordu; L. H. Jeffery ve A. Morpurgo Davies, *Kadmos* 9 (1970) 118-154 ve *SEG* 27, no. 631.
5. Oldukça önemli olan Atina'daki Dipylon testisi, uzun süre en eski (735-725) belge olarak kalmıştı; *JG* P² 919; Jeffery (1990) 68, 76 n. 1; Heubeck (1979) 116-118; Boardman (1980) 83; *SEG* 30 n. 46, 38 n. 34; Y. Duhoux, *Kadmos* 30 (1991) 153-169. Ama şimdi İskhia'da bulunan bir kitabenin daha eski olduğu düşünülmektedir: Büchner (1978) 135-137 (yaklaşık 750-730); krş. Johnston (1983) ve şu eserdeki çalışması: Jeffery (1990) 453, levha 76. Naksos'ta bulunan

- bir grafitili geometrik keramik parçası 770 yılına tarihlenmiştir. B. Lambrinoudakis, *BCH* 106 (1982) 605, 604 fig. 132; *SEG* 33, 677; Johnston şu eserde: Jeffery (1990) 466 A, levha 78; krş. Andros'taki grafiti (750-720), Johnston şu eserde: Jeffery (1990) 466, 52a. Lefkandi için bkz. Jeffery, şu eserde: *Popham, Sackett ve Themelis* (1980) 89-92; Eretria için bkz. Johnston, şu eserde: Jeffery (1990) 434, levha 73; genel olarak bkz. Powell (1991) 123-180. Euboea'daki bazı buluntular hâlâ yayımlanmış değildir. Iskhia'da bulunan "Nestor kadehi" (730-720) özel bir öneme sahiptir: Jeffery (1961) 235 n. 1; Heubeck (1979) 109-116. Açık bir şekilde, kitap yazımına işaret etmektedir; krş. Immerwahr (1990) 18 vd.
6. Iskhia'daki, yanında A harfi olan iki harfli grafiti: P. K. McCarter, *AJA* 79 (1975) 140 vd. Guar-ducci (1967) 225 ve Heubeck (1979) 123, Yunanca olduğunu; Garbini (1978) ve Coldstream (1982) 271 ise Aramice olduğunu düşünür; krş. Johnston, şu eserde: Jeffery (1990) 454 vd. Yunanca ve Aramice grafiti aynı çanak parçası üzerinde görülür; Johnston (1983) 64 fig. 2. Al Mina grafitisi, Oxford: J. Boardman, *Oxford Journal of Archaeology* 1 (1982) 365-367; CAH² III: *Levhalar* (1984) 291 vd. no. 316; Johnston şu eserde: Jeffery (1990) 476 D.
7. Bkz. B. B. Powell "The Origin of the Puzzling Supplements φ χ ψ," *TAPA* 117 (1987) 1-20; ve R. Wächter, "Zur Vorgeschichte des griechischen Alphabets" *Kadmos* 28 (1989) 19-78; Yunan alfabesini karakterize eden "renkler": A. Kirchhoff, *Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets* (1863; 1887*).
8. V. Karageorghis, *CRAI* 1980, 122-136; E. ve O. Masson, şu eserde: V. Karageorghis, *Ausgrabungen in Alt-Paphos auf Cypern* III (1983) 64-70; Johnston (1983).
9. Bkz. Lipinski (1988) 242. Kıbrıs linear yazısının farklı istikamette akışı için bkz. O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques* (1983²) 78.
10. Jeffery (1961) 310-313; Boardman (1970) 18-23 ve (1980) 60; Fenike kasesi için bkz. "Tarihi Arka Plan" n. 3 ve genel olarak 1. Bölüm, "Yunan Dünyasındaki Doğu Ürünleri." Girit'teki en erken Yunan yazısı, Phaistos'taki geometrik bir pithos üzerindeki bir yazıdır (yaklaşık 700?); *Kret. Chron.* 21 (1969) 153-170; Heubeck (1979) 125; Johnston şu eserde: Jeffery (1990) 468 n. 8a.
11. Jeffery (1961) 13-16.
12. Özellikle J. Naveh, *AJA* 77 (1973) 1-8, (1982), ve *Kadmos* 30 (1991) 143-152. Hem Yunanca uzmanları (McCarter [1975]; B. S. Isserlin, *Kadmos* 22 [1983] 151-163; Johnston, şu eserde: Jeffery [1990] 426 vd.), hem de Sami dilleri uzmanları (A. Demsky, *Tel Aviv* 4 [1977] 22 vd.; Lipinski [1988]; Sass [1991]) tersi sonuçlara ulaşmışlardır. Lipinski ve Sass hâlâ IX. yüzyılın en geç olası tarih olduğunu düşünürler.
13. VIII. yüzyılın ortalarına tarihlenen önemli bir belge 1982'de yayınlanmıştır: A. Abou-Assaf ve diğerleri, *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne* (1982); Şaşırtıcı bir şekilde belgede "arkaik" harfler vardır; bkz. Lipinski (1988) 242. Yunanca ve Aramice yazıları arasındaki ilişki, S. Segert, *Klio* 41 (1963) 38-57 tarafından vurgulanmıştır; dengeli bir değerlendirmeye için bkz. Lipinski (1988) 243 vd.; krş. Coldstream (1982) 271; Johnston, şu eserde: Jeffery (1990) 425. Bitişik elyazısının rolü için bkz. Johnstone (1978).
14. Ugarit alfabeleri: *KTU* 5.6; en erken "Fenike" alfabeleri için bkz. yukarıda n. 1.
15. Lemaire (1981).
16. *Ios. c. Ap.* 1.28.
17. *Söv. Pindar* fr. 70 b 3; krş. E. Schwyzler, *Griechische Grammatik* I (1939) 140 vd.; R. Wächter, *Kadmos* 30 (1991) 49-80.
18. Galling (1971); *KTU* 5.7; *Ibranice. Lachish I: The Lachish Letters* (1938) 79 vd.; *KAI* no. 194; A. Lemaire, *Inscriptions Hébraïques I: Les ostraca* (1977) 110 vd.; *KAI* 43.12; krş. Masson (1967) 64. Tablete yazmak Akadca'da *le'u*, İbranice'de *luh*, Aramice'de *luha*. *Malthe* için bkz. M. Stöl, *Phoenix* 24 (1978) 11-14; *HAL* 558.
19. Batık için bkz. G. Bass, *National Geographic* 172 (1987) 633-733, özellikle 731; *AJA* 93 (1989) 1-29, özellikle 10; Nimrud tabletleri için: D. J. Wiseman, "Assyrian Writing-Boards," *Iraq* 17

- (1955) 1-13; M. Howard, "Technical Description of the Ivory Writing-Boards from Nimrud", *a.g.e.* 14-20; H. T. Bossert, "Sie schrieben auf Holz" *şu eserde: Minoica, Festschr. J. Sundwall* (1958) 67-79; H. Hunger, *Babylonische und Assyrische Koloophone* (1968) 7 vd.; Heubeck (1979) 143 vd.
20. *İL* 6.119-211; Burkert (1983c) 51-53. "Ölümçül mektup" teması hem Uriah'ın öyküsünde (II Samuel 11:1-27) hem de Sümer dönemine ait Sargon efsanesinde görülür: B. Lewis, *The Sargon Legend* (1980); B. Alster, "A^a Note on the Uriah Letter in the Sumerian Sargon Legend," *ZA* 77 (1987) 169-173.
21. Aiskh. *Eum.* 275, fr. 281a 21 Radt, *Prom.* 789, (Masson [1967] 62, tarafından görmezden gelinmiştir); δέλοι χαλκαῖ: Pollux 8.128; krş. R. Stroud, *Hesperia* 32 (1963) 138-143.
22. O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques* (1983) no.217.26, krş. Masson (1967) 61-65.
23. Wendel (1949). Yeni bir Akadca-Aramice belge için bkz. yukarıda n. 13. Akadca'da tomar yazıcısı için kullanılan terim, *sepiru*, Aramice'den alınmış ödünç bir kelimedir; krş. İbranice *sefer*, kitap; *AHW*1036b. Mısır'da bulunan Aramice deri tomarlar: G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* (1954).
24. R. A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis* (1970) 17-19; krş. Ktesias (Diod. 2.32.4).
25. Arkhilokhos fr. 185 West; "mektup" anlamı S. West, *CQ* 38 (1988) 42-49 tarafından reddedilmiştir.
26. Hdt. 5.58; *diphtherion*: J. G. Vinogradov, "Olbia." *Xenia, Konstanzer althistorische Beiträge und Forschungen* 1 (1981) 19; *molibdion*: *SEG* 26 no. 845; krş. *SEG* 38 no. 13. *Delion* ve *biblion*'da olduğu gibi yazı materyallerinin isimlerinde küçültme eki kullanılıyordu.
27. Eur. fr. 627; şöyle bir atasözü vardır: "Deri [tomardan] daha eski", ἀρχαιότερα τῆς διφθέρας, Diogen. 3.2 (*Paroemiogr.* Gr. I 214); krş. Zenob. 4.11; Porphyrios (*Schol. B İL* 1.175; Hskh. 8 1992, Kıbrıs için *şu terimi kullanır*: διφθεραλοφός (bkz. yukarıda n. 8). Terim, arkaik gibi durmakta ve muhtemelen deri tomarların kullanımına aifta bulunmaktadır.
28. Bkz. D. van Berchem, *MH* 48 (1991) 129-145, özellikle 140 vd.; Guzana için bkz. J. Friedrich, G. R. Meyer, A. Ungnad ve E. Weidner, *Die Inschriften vom Tell Halaf* (1940) 47 (n. 101-106) ve 70-78 (n. 1-5); Tarsos için bkz. 2. Bölüm, "Hepatoskopi" n. 7 ve "Ritüel Arınma" n. 6; O. R. Gurney, J. J. Finkelstein ve P. Hulin, *The Sultantepe Tablets* (1957-1964); krş. M. Hutter, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt* (1985) 18-20; tabletler, 718 ve 619 yılları arasına tarihlenmektedir.
29. Wendel (1949).
30. F. C. Conybeare, J. Rendell Harris ve A. Smith Lewis, *The Story of Ahikar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions* (1913²; 1898'deki ilk basımda Aramice metin yoktu); F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien* (1909); Elephantine'deki metin için bkz. E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine* (1911) 147-182 levha 40-50; A. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (1912); E. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine und seine Bedeutung* (1912) 102-128; T. Nöldeke, *Untersuchungen zum Achiqar-Roman*, Abh. Göttingen N. F. 14. 4 (1913); A. Hausrath, *Achiqar und Aesop*, Sitzungsber. Heidelberg 1918.2; B. E. Perry, *Aesopica* (1952) 1-10; P. Grelot, *Documents arameens d'Egypte* (1972) 427-452; F. M. Fales, "La tradizione Assira ad Elefantina d'Egitto," *Dialoghi di Archeologia* III 5 (1987) 63-70; Aramiler arasındaki Akad dini gelenekleri üzerine ayrıca bkz. Lipinski (1976). Tobit 14.10'da Ahiqar'dan bahsedilir.
31. *Rev. Bibl.* 52 (1985) 60-81; krş. Fales (n. 30) 70.
32. *GLGMS*: J. T. Milik, *The Books of Enoch* (1976) 313; *Gilgames*: Ael. *Nat.An.* 12.21.
33. RodriguezAdrados (1979) 290-293, 674 vd., 680-687; *QUCC* 30 (1979) 93-112. Theophrastos, Ἀκταρος terimini biliyordu; Diog. Laert. 5.50; Demokritos B 299 = Klem. *Str.* 1.69.4 sonradan uydurulmuştur; Poseidonios'taki (fr. 133 Theiler = Strab. 16 s. 762) *şu satırların anlamı muğlaktır*: Ἀχαίκαρος (?) παρὰ βοσπορηνοῖς.

34. J. Goody ve J. Watt şu eserde: J. Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies* (1968) 42; bkz. 3. Bölüm.
35. Deir 'Alla'da bulunan "Bileam" metni için bkz.: Hoftijzer ve G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla* (1976); J. A. Hackett, *The Balaam Text from Deir 'Alla* (1984); *Der Königsweg* (1988) n. 157, kaynakça ile birlikte; Burkert şu eserde: D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (1983) 246; Mopsos ve Karatepe için bkz. 2. Bölüm, "Hepatoskopi" n. 31.

ÖDÜNÇ KELİMELER SORUNU

1. Bkz. sözelimi Vermeule (1971) 185 vd.: "Eğer Doğu'nun etkisi görelî olarak yeni olsaydı, izlerin görünmesi ya da isimlerin ve terimlerin sadece diğer dilden transliterasyon edilmesi beklenirdi."
2. Bkz. Giriş n. 15. Akdeniz florası için, sözelimi "şarap" için yerel bir dilsel alt katman kabul edilebilir (Yunanca *woinos*, Aramice *wajn*, İbranice *jain*; bkz. J. P. Brown [1969] 147-151) ve "gül" (Arapça *ward*, Aramice *uerad*, Yunanca (*w*)*rhodon*; J. P. Brown [1980] 11, 19 n. 1).
3. *RhM* 49 (1894) 130, Hiller von Gärtringen, *RE* II 1887, tarafından kabul edilmiştir; bkz. 1. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri" n.15.
4. O. Hoffmann ve A. Debrunner, *Geschichte der griechischen Sprache* I (1953³) 18: "ganz verschwindend gering"; A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (19354) 56 = (1965⁷) 59: "n'atteint sans doute pas la dizaine."
5. Masson (1967) eski çalışmaların genel bir özetini verir; ilaveten bkz. Hemmerdinger (1970); Krause (1970) (pek de orijinal görüşlersunmaz); J. P. Brown (1965), (1968), (1969); Salonen (1974); Szemerényi (1974); *Gnomon* 53 (1981) 113-116; *o-o-pe-ro-si: Festschr. E. Risch* (1986) 425-450.
6. Krş. L. Deroy, *L'emprunt linguistique* (1965); R. Schmitt, *Probleme der Eingliederung fremden Sprachguts in das grammatische System einer Sprache*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 11 (1973); Ottinger (1981). Kültürel etkilenmenin birçok katmanı ve problemleri için bkz. H. Kahane ve R. Kahane, "Byzantium's Impact on the West: The Linguistic Evidence," *Illinois Classical Studies* 6 (1981) 389-415.
7. Sözelimi E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (1916) VII : "l'influence sémitique . . . bornée à l'adoption . . . de quelques termes commerciaux"; A. Meillet, *Aperçu* (bkz. yukarıda n. 4) 55; Masson (1967) 114; burada *kan-na*'yı, yani kamışı işler (s. 47 vd.) ancak *kanon*'u, yani ölçüm sopasını unuttur.
8. Masson (1967). Ancak araştırılan kelimeler (n. 9-11, 16, 19, 21-26, 31-33,36) Masson'un koleksiyonunda yoktur.
9. Akadca *lipû* (akuzatif *lipâ*) yağ, özellikle büyüde kullanılmıştır; bkz. *AHW* 555. Ancak şurası da gerçektir ki Yunanca *lipa* için *Hint-Avrupa kökenli materyaller de vardır*; Chantraine (1968/80) 642.
10. Latince *simila* sayesinde Almanca'ya girmiştir (*Semmel*); bkz. Szemerényi (1974) 156; Chantraine (1968/80) 996.
11. Salonen (1974) 143.
12. Krş. J. Tischler, *Glotta* 56 (1978) 60 vd.; Chantraine (1968/80) 1026; Mikence *pa-ra-ku* için bkz. E. Risch, *Cahiers Ferdinand de Saussure* 41 (1987) 167.
13. Semitik kelime belgelenmemişse de tahmin edilmiştir; G. Garbini, *Riv. di Studi Fenici* 3 (1975) 15 vd.
14. Chantraine (1968/80) 594; Mikence'de tespit edilmiştir.
15. *a.g.e.* 212.
16. *a.g.e.* 660.
17. Masson (1967) 32-34; Niemeyer (1984) 69. Standart tartı ölçüsü Kargamış mina'sı idi; Oppenheim (1967/69) 239 n. 8. *Mana* kelimesi Hieroglifik Luvic'de de tespit edilmiştir; G. Neumann, *ZVS* 98 (1985) 306; ilaveten bkz. H. Busing, "Metrologische Beiträge," *Jdl* 97 (1982)

1-45. *Talanton* için bkz. Chantraine (1968/80) 1089.

18. *Sendschirli* V 119 vd. levha 58; uzmanlar, darpedilmiş paranın öncüsü ya da bir şekli olarak düşünülmesi gerekip gerekmediğini hâlâ tartışmaktadır; bkz. M. S. Balmuth, *AJA* 67 (1963) 208 ve şu eserde: D. G. Mitten ve diğerleri, *Studies Presented to G. M. A. Hanfmann* (1971) 1-7; N. F. Parise, *Dialoghi di Archeologia* 7 (1973) 382-391.
19. *LSJ*, Semitik paralelden bahseder ancak Masson'da yoktur (1967) ; "hypothèse . . . en tout cas aberrante": Chantraine (1968/80) 1247. Semitik *het* Yunan alfabesinde H'dir, ama Akadca *hurasu* Yunanca'da *χρυσός*'a denk düşer; Septuagint çevirisinde Ham'ın adı *Χαμ* olarak verilir; Hazzı Dağı, Κόσινος öpoş olarak çevrilmiştir (krş. Hemberg [1950] 129, 320); ödünç kelimlerde fonetik kuralları yoktur. *Hurasu* "yazı" anlamında kullanılmıştır, *Gılgamış* I 1.8.
20. *AHW* 48a; Üleştirme anlamı katan *ana* kelimesinin Yunanca'daki yeri için bkz. T. Horovitz, *Vom Logos zur Analogie* (1978) 137-144.
21. *AHW* 898; krş. 650. H. Kronasser, *Kratylos* 7 (1962) 163, *qanû* kelimesinin dolaylı olarak ödünç alındığını ileri sürer: "höchstwahrscheinlich durch mehrere anatolische Sprachen."
22. Akadca *tidu*: bkz. *AHW* 1391.1: "zum Bauen und Verputzen"; İbranice *tir*; ne Boisacq, Frisk ve Chantraine'nin ne de Masson'un (1967) etimolojik sözlüklerinde Semitik paralellerden bahsedilir. "Titanlar" ile olası bağı için bkz. 3. Bölüm, "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne" n. 28-29.
23. Akadca *gassu*: *AHW* 282; Salonen (1974) 139.
24. *AHW* 522; J. P. Brown (1968) 182; Szemerényi (1974) 149. "Ege" bölgesine özgü son ek *-int-ho'sun* Yunanca'ya dahil olması bu türetmeye engel değildir; bkz. yukarıda n. 11 (*lekane*).
25. *AHW* 332; Hemmerdinger (1970) 45; Balta'nın (*hassinnu*), Bronz Çağ'da Emar'da Hava tanrısının sembolü olduğu tespit edilmiştir: Arnaud (1985/87) no. 369 45. satır. Salonen (1974), Yunanca *sphen* yani *çivi*'yi, Akadca *suppinu* ile karşılaştırır; ama *AHW* 1060'a göre anlamı açık değildir.
26. *AHW* 627: *çadır*, Aramice'de aynı şekilde; Szemerényi, *Gnomon* 53(1981) 114; krş. İbranice *mis-kan*, ev, meskun yer.
27. Bkz. 2. Bölüm, "Kutsalın Zanaatkârları," n. 28-30,36; krş. yukarıda "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri" n. 62.
28. Szemerényi, *Gnomon* 43 (1971) 647 ve (1974) 156, Akadca *bel qati*'ya "Elin Efendisi" olarak atıfta bulunur. Ancak kelime "kefil, garantör" anlamını taşır; *AHW* 120; ama Hititçe'de aynı ifade (her zaman Sümer-Akad imlasıyla: *FN qati*) "zanaatkâr" anlamına gelir; J.Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch* (1952) 271. Hititçe kelime doğrudan ya da dolaylı olarak, *kheironaks* kelimesinin modeli olabilir.
29. Laroche (1973); Yer ismi olarak *Soloi* için bkz. yukarıda "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri" n. 13.
30. Masson (1967) 86; *lis* Homeros'ta birkaç defa kullanılmıştır; normal Yunanca kelime, *leon*, anlaşıldığı kadarıyla Mısır'dan gelmiştir; bkz. J. C. Billigmeier, *Talanta* 6 (1975) 1-6.
31. Aramice *zaw(w)*, İbranice *sor*; *HAL* 1346-48; J. P. Brown (1969) 159-164. Bu kadar yakın benzerliğe rağmen Chantraine (1968/ 80) şunları ifade eder: "Il n'y a pas lieu . . . d'évoquer les formes sémitiques."
32. İbranice *hārāb*; J. P. Brown (1968) 178-182; *harpe* özellikle de Doğu etkisinin izlerini taşıyan Perseus tarafından kullanılır; bkz. Jameson (1990) 218. Ancak ikna edici bir Hint-Avrupa etimolojisi de vardır: Chantraine (1968/80) 114.
33. σκυλῶν için bkz. Szemerényi, *Gnomon* 53 (1981) 115; σκύλα, Akadca *salalu*, yağmalamak, *AHW* 1142, emir kipi *sulla*! (krş. Zeus Syllanios ve Sparta Rhetra'sındaki Athana Syllania, Plut. *Lyc.* 6?).
34. *Machomai* için bir Hint-Avrupa etimolojisi yoktur, "la structure de μαχέσασθαι reste obscure"; Chantraine (1968/80) 674. *mahas/maha* için bkz. *HAL* 541; 537.
35. Bkz. *AHW* 34, *alalu* maddesi, "iş esnasında atılan bir çığlık." Tabii ki bu gibi çığlıklar kendiliğinden de ortaya çıkabilir (Chantraine [1968/80] 530), ama "Hurrah!" kelimesi, hem Alman

- köklerini hem de yayılışını Avrupa'daki savaflara borçludur.
36. Bkz. yukarıda "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri" n. 67.
37. Bu hususta en ileri giden Astour'dur (1965). Geriye, Prometheus'un babası Iapetos'un Nuh'un oğlu Iaphet ile eşleştirilmesi kalır (bkz. West [1966] 202 vd.); suların tanrısı ve Nereidlerin babası Nereus'un adı, kaydadeğer bir şekilde Semitik dil ailelerinde ırmak için kullanılan kelimelere çok benzer: Akadca *naru*, İbranice *nahar*. Asgelatas için bkz. 2. Bölüm, "Asklepios ve Asgelatas" n. 8; Tethys için bkz. 3. Bölüm, "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne" n. 15; Lamia için bkz. 2. Bölüm, "Lamaştı, Lamia ve Gorgo" n. 10; Titanlar için bkz. 3. Bölüm, "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne" n. 28-29.
38. *Haruspex* için bkz. 2. Bölüm, "Hepatoskopi" n. 24; *kathairo*, *lyma*, *ara* için bkz. 2. Bölüm, "Ritüel Arınma" n. 46-48; *Embaros* için bkz. 2. Bölüm, "Bedel" n. 8.
39. HAL 878 – köken olarak Semitik bir kelime değildir; kş. J. P. Brown (1968) 166-169; Chantaine (1968/80), Semitik kelimeleri sunmadan şunları ifade eder: "L'hypothèse d'un emprunt sémitique . . . n'est acceptée par personne."

“BİR KÂHİN YA DA BİR ŞIFACI”
Doğu’dan Batı’ya Büyü ve Tıp

“Kutsalın Zanaatkârları”: Hareketlilik ve Aile Yapısı

Kâhinler ve şifacılar, bir toplumun ilgileneyeceği göçmen “zanaatkârlar” sıfatıyla Homeros tarafından ilk başta sıralanan bireylerdir. Bunlar belli bir konunun uzmanları olup, başka hiç kimsenin ustalaşamayacağı bir sanata *-tekhne-* sahiptirler. Kâhinler ve şifacılar, en azından Hippokrates dönemi öncesinde birbirleriyle sıkı bir şekilde bağlantılıydılar. Değişim, Hippokrates’e atfedilen ve doğayı esas alarak kathartik şifacılara yukardan bakan *Kutsal Hastalık Üzerine* adlı eserde (V. yüzyıl) görülmektedir. Bu caesura’dan önce, inisiyasyon ritüeli ve kehanetle harmanlanan hayat anlayışının da *-telestikos kai mantikos bios-* gösterdiği gibi, kâhin ve şifacı belki de tek bir kişi sayılmaktaydı.¹ Şarlatanlara karşı duyulan modern önyargı, eski toplumların ritüel ve dine dayanan tedavilerinin önemini gölgelememelidir. Günümüzde dahi bazı durumlarda bu tür terapilerle olağanüstü başarılar sağlandığı inkâr edilemez ve çeşitli *tekhnai* ile donanmış kâhinlerin işleri hiç de fena değildir.

“Kutsalı kendi zanaatı [*tekhne*] haline getirenler”, Derveni papirüsünde özel inisiyasyonlar üzerinde uzmanlaşanlar için kullanılan unutulmaz bir betimlemedir. Strabon da aynı şekilde “Dionysios ve Orpheus kültlerine özgü zanaatlar”dan bahseder. Öte yandan *Kutsal Hastalık Üzerine*’nin polemiği yazarı bu zanaatkârları sadece “el becerisine sahip kişiler” sayar.² Ama söz konusu yazar bile, göçmen kâhinlerin ve şifacıların özel bir tür bilgiye sahip olduklarını kabul eder. Esasen başarılı karizmatik uzmanlar, bugün de olduğu gibi oldukça aranan kişilerdi; daha basit vasıflara sahip olan diğer zanaatkâr-

lardan daha kolay ve sık bir şekilde sınırları geçiyorlardı. Göçmen karizmatik şahıslara, kültürlerarası bilginin hareket halindeki taşıyıcıları olarak, kültürel ilişkiler üzerine yapılan bir araştırmada özel bir yer ayırmak gerekir.³ Esasen bunlar, uluslararası statüye kavuşma şansına sahiptiler ve dönemin entelektüel elitlerini temsil etmekteydiler.

Eski Doğu'da büyüye başvuran kâhinlerin seyahat ettiği hakkında kanıtlar vardır. Moab Kralı, İsrail'i lanetlemesi için Fırat kıyılarından Bileam'ı çağır-mış, ama tanrının ruhu kâhine müdahale ederek İsrail'i kutsamasını sağla-mıştır.⁴ Amarna mektuplarında görüldüğü üzere, hem Ugarit Kralı hem de Hitit Kralı, şifacı ve kâhin istemişlerdir; Alasia-Kıbrıs krallarından biri, kuş-lara bakarak kehanette bulunan Mısırlı bir kâhine - bir "kartal kâhini" - ihti-yaç duymaktaydı.⁵ Hattuşa Kralı Muwatallis Babil'den bir büyücü istetmişti.⁶ Kralların gücünün kısıtlı olduğu marjinal bölgelerde, kâhinin bağımsızlığı orantılı olarak artmaktaydı. Yunanistan ve İsrail'de görüldüğü üzere, kâhinler kendi iradelerine bağlı olarak özgürce seyahat edebiliyordu.⁷ Yerel zanaatkâr-la-rın durumunda olduğu gibi, özellikle Yunan dünyasında serbest girişim ortaya çıkmıştı. Bir kâhinin bir şehirde ulaşabileceği özel konum, efsanevi Melam-pos'un soyundan geldiğini ileri süren Teisamenos örneğinde etkileyici bir şe-kilde görülebilir. Geleneklere dahi karşı gelerek Sparta'da kendi ağırlığını or-taya koyabilmiş ve nihayet Plataia savaşında (479) "muzaffer" ilan edilmiştir.⁸ Öte yandan Platon, "zenginlerin kapısında" hizmetlerini sunan "dilenci rahip ve kâhinler"den aşağılayıcı bir şekilde bahseder. Bununla beraber, "bütün şe-hirleri" ikna ettiklerini de ifade eder.⁹ 600 civarında Atinalılar, şehri Kylon'un günahkâr davranışından arındırması için Giritli kâhin Epimenides'i davet et-tiler.¹⁰ Aynı şekilde Spartalılar, Athena kutsal alanı Pausanias'ın tekinsiz bir şe-kilde ölümüyle kirlendiği için, 466 yılında Phigalia'dan ruh çağırان kâhinleri davet ettiler.¹¹ 670 civarında Gortynli Thaletas, Sparta'yı bir salgından kurtar-mıştı.¹² Anlatılanlara göre hocası Lokrisli Onomakritos, Girit'e kadar gitmiş ve "kehanet konusundaki meziyetlerinden dolayı orada kalmıştı"¹³; geçici bir seyahati betimleyen ve genel olarak göçmen şifacılar için kullanılan *epidemia* kelimesi, aynı şekilde kâhinler söz konusu olduğunda da kullanılmaktadır. Platon'a göre Diotima Atina'ya Mantinea'dan gelmiş ve "onun dediği şekilde kurban kesenler için salgının gelişini 10 yıl geciktirmiştir."¹⁴ Empedokles'in ritüel arınma şiirinde, kâhinin göçebe yaşamı, varoluşsal bir boyut kazanır: "Tanrıların katından sürülen ve dolaşan [kişi]." Bu bizzat Empedokles'in du-rumudur ve bu nedenle kendisini bir tanrı olarak tanıtabilir.¹⁵

İnisiyasyon ve kehanet üzerine kariyer yapmayı seçenler, bunu kendi ini-

siyatifleriyle ve risk alarak yapmışlardır. Ruhban hayatı ve tarikatlar yoktu. Buna rağmen bu insanlar gelenekten kaynaklanan bir saygı görüyorlardı. Ayrıca babadan oğula geçen bir bilgi ya da beceriye dayandıklarını iddia etmekteydiler: Her bir göçmen kâhinin, ister biyolojik, ister onu eğiten ve oğlu ilan eden ya da genelde resmî olarak onu evlatlık alan bir hoca kimliğiyle olsun, bir “babası” vardı. Yunan kâhinler kendilerini aile grupları şeklinde lanse ederlerdi. En ünlüleri, Teisamenos’un ait olduğu Melampodidae idi.¹⁶ Olympia’dan Iamidae ve onlarla bağları olan Klytiadae, atalarıyla en az diğerleri kadar gurur duyarlardı ve yüzlerce yıl faal kalmışlardı. Karia’daki Telmissialılar da “ailece kâhin”di (*genos*).¹⁷ Hristiyan imparator tarafından gizem ritüelleri sonlandırılana kadar yaklaşık bin yıl iş başında kalan Eleusis’teki kâhin ailelerin -Eumolpidae ve Kerykes- başarıları daha da uzun süreliydi.¹⁸ Ailenin bir üyesinin seyahat etmeye yönelmesi ve kutsal konularla ilgili olarak dış ülkelerde başarılı olması -Timotheos’un Birinci Ptolemaios’un maiyetinde İskenderiye’de yaptığı gibi- mümkündü.¹⁹ Bazı ailelerin klanlardan bağımsız olarak geliştiği de görülmüştür. Bu konuyla ilgili olarak, İskrates’in *Aiginetikos* adlı mahkeme konuşması bazı detaylar sağlar:²⁰ Çocuk sahibi olmayan başarılı kâhin Polemainetos -“Savaşta Methedilen” anlamında, manidar bir isim?- Thrasyllös’u ardılı olarak seçer ve “sanatını”, kitaplarını ve parasını ona bırakır. Thrasyllös “sanatı kullanır”, oldukça başarılı olur ve öyle büyük bir servet kazanır ki, ölümünden çok sonraları dahi farklı evliliklerinden doğan çocukları mirasından faydalanmaya devam eder. Siphnos’ta aristokrat bir aileye damat olmuş ve anlaşıldığı kadarıyla bundan sonra ailesindeki kâhin geleneği sona ermiştir. Ancak bu tip sanatlar gerektiğinde tekrar canlandırılabilirdi: Demosthenes tarafından, gizemli ritüellerde sahne alan ve adeta bir cadıyı andıran bir rahibe olarak karikatürize edilen hatip Aeskhines’in annesi, bir kitabeye göre, Amphiaraios geleneğinden gelen ve kâhinlik yapan bir aileye mensuptu. Hem babası hem de kardeşleri faal kâhinlerdi ve kendisi de özel “sanatını” kullanarak ailesini mali yönden desteklemek için elinden geleni yapmıştı.²¹ Kral Ptolemaios Philopator, 210 yılında, Mısır’da Dionysios gizem ritüellerinde uzmanlaşan herkesi, resmen kaydedilmek üzere İskenderiye’ye çağırmış ve “kutsal şeyleri kimden aldıklarını üç nesil geriye kadar” bildirmelerini istemiştir.²² Kehanetle uğraşan bir kişi, kendi konumunu ispatlamak için hocasının ismini vermek ve manevi atalarının kim olduklarını bilmek zorundaydı. Bir kıyaslama yapmak üzere, Magnesia ad Maeander sakinlerinin, Thebai’den, Ino ailesine mensup üç maenadı, yani efsanelere göre Dionysios’a bakan orijinal maenadları, yeni Dionysios gizem ritüellerini düzenlemek için davet etmiş olmaları anılabilir.²³

Gizli bilginin sadece gerçek oğula geçeceği konusundaki zorunluluk, simya ile ilgili yazılarda ve büyüyle ilgili papirüslerde görülür.²⁴ Bununla beraber bu zorunluluk erken dönem Yunan doktorların yapılanmasında da görülür. Tek olmamakla birlikte, en iyi bilinen örnek, Asklepios “ailesi”dir.²⁵ Ünlü Hippokrat yemini, öğrencilere bazı zorunluluklar getirir ki bunlar *de facto* evlat edinmeyle eşittir.²⁶ Hippokrates geleneğindeki *nomos*’un, bilgi aktarımını bir inisiyasyon haline getirmiş olması da bir o kadar dikkat çekicidir: “Kutsal şeyler kutsal insanlara gösterilir, bu tip şeyler kutsanmamışlar için değildir, ta ki ritüeller aracılığıyla inisiye olana kadar.”²⁷

Kutsal beceriler ile aile geleneği ve gizlilik kuralı arasındaki bu bağlantı, çiviyazılı belgelerde görülebilir. Bu belgeler, çeşitli kâhinler ve büyücüler hakkında oldukça detaylı bilgiler içerir. Sıradan mesleklerde bile oğul mesleki becerileri babadan aldığından, gerçek zanaatkar “ustanın oğlu” (*mâr ummanu*) olarak adlandırılır. Hammurabi Kanunları, bir zanaatı öğrenmeyi, *de facto* birinin oğlu olmak sayar.²⁸ İtalya’da bulunan Tyskiewicz kâsesinin üzerinde, Fenikeli sanatçıların attığı, “dökümcüoğulları” imzası vardır.²⁹ Aynı şekilde, gerçek bir kâhin, “bir kâhinin oğlu”dur; büyü sözçükleri söylerken kendisini bir “bilge ve ustanın oğlu” olarak sunar.³⁰ “Bilge, asipu sanatının gizemlerini bilgeye gösterir; bilmeyen bunları görmez. Sevgili oğluna, tanrı Asalluhi ve tanrı Ninurta’nın adlarını söylet ve ona göster.” Bu, büyü metinlerinde verilen talimattır;³¹ ya da diğer bir deyişle: “Bilge kişi, oğluna... yemin ettirir ve ona öğretir.”³² Görüldüğü gibi, bilginin aile içinde kalması için yemin etme geleneği, Babilli büyücüler ve Hippokrates okulunda ortaktır. Diodoros, Kal-delilerde de gizli astroloji sanatının düzenli olarak babadan oğula geçtiğini kaydeder.³³

Buna benzer bir meslek de Batı’da bulunmaktaydı. Mesleğin babadan oğula geçişine dış bölgelere gidildiğinde dahi dikkatle riayet ediliyordu ve bu da elde edilen başarının bir parçasıydı. Bunlar, Etrüsk *harus pices*’leridir.³⁴ Roma’da bu sanat her zaman komşu Etruria bölgesinden gelen uzmanlara bırakılmıştır. Tacitus, açık bir şekilde, aristokrat Etrüsk ailelerinin bu sanatı kendilerine ayırdıklarını ve sadece aile bireylerine aktardıklarını ifade eder. Cicero bunun böyle olduğunu zaten kabul etmekteydi.³⁵ Doğrudan bir kanıt olmamasına rağmen, bu geleneğin Etrüsklerin parlak dönemine, yani arkaik döneme kadar gittiğinden ciddi bir şüphe duyulamaz. Romalı tarihçilere göre *harus pices* kralar döneminde dahi görevlerini yapmaktaydılar; Attus Navius’un, Etrüsklerin yanında bir çirak olarak çalıştığı aktarılır.³⁶ Bu, nihai olarak Etruria’da yoğun Doğu etkisinin görüldüğü döneme denk gelir.

Babadan oğula geçen meslek geleneğinin, birçok yerde ve kültürde birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkabileceği doğrudur. “Aile” içinde benzeri bağların, Mısır rahipleri ve İran magusları arasında ve başka yerlerde var olduğu bilinmektedir.³⁷ Yine de, özel bir linguistik durum, Semitik diller ile Yunanca’daki kullanımlar arasında daha sıkı bir bağlantıya işaret eder. Zanaatkarlar ve kâhinlerle, şifacılar ve doktorlarla ilgili olarak, Akadca’da, Fenike dilinde, İbranice’de ve Yunanca’da, kolektif bir grubu betimlemek için “. . . oğulları” ifadesi kullanılmaktadır:³⁸ “Asklepiosoğulları”, Platon’da “ressamların oğulları”³⁹. “Filozofların oğulları” ise, sonraları sık kullanılan ve biraz da ironik bir ifade haline gelmişti. Semitik ve Yunan ifade tarzları arasındaki bu örtüşmenin çarpıcılığı, “İsrailoğulları” gibi ifadelerin hâlâ Semitiklere özgü sayılmasından hareketle anlaşılabilir. Doğrudur; Homeros’ta “Akhaların oğulları”, Herodotos’ta “Lydia’lıların oğulları” ile karşılaşmaktayız ve benzer terimler, sonraları da ulusları betimlemek için kullanılmıştır. Bu da Doğu gelenekleri ile tastamam örtüşür.⁴⁰ Adaha sonraları Hristiyan Gnostikler, Semitik dünyadan eşdeğer bir ifade almışlardır.⁴¹ Erken dönemler için çok daha az doğrudan kanıtlar vardır. Ancak genel durum, erken dönemlerde dahi kültürel aktarımın var olduğunu ileri süren tezi destekler.

Hepatoskopi

Çiviyazısının okunmaya başlanması şu iki hususu ortaya çıkarmıştır: Ciğerleri inceleyerek geleceği okuyan Etrüsk *disciplina*’sı (hepatoskopi, *haruspicina*), Mezopotamya’da gelişen kehanet sanatıyla şaşırtıcı bir benzerlik göstermekte ve bu durum en iyi şekilde, bir “okul”un Babil’den Etruria’ya aktarılması ile açıklanabilmektedir.¹ Ne var ki, bu örtüşme kültürel alışveriş bağlamında çok nadir olarak tartışılmıştır. Burada dahi belli karşılaştırma problemleri karşımıza çıkar: Oldukça fazla sayıda çiviyazılı metin olmasına karşın bunların çoğu hâlâ yayınlanmış değildir.² Öte yandan Etrüsk kaynakları kaybolmuştur ve ancak Latince ve Yunanca metinler aracılığıyla bölük pörçük günümüze ulaşmıştır. Piacenza’daki Etrüsk bronz ciğer modeli,³ British Museum’daki Asur kil ciğer modeli⁴ ile karşılaştırıldığında, Etrüsk ve Asur hepatoskopilerinin benzerliği açıkça görülür; başka örnekler de gün ışığına çıkmıştır. Geçmiş çok eskilere giden hayvan kesimi, beklenmeyen, anlaşılabilir detayları da beraberinde getirir; özellikle de ciğer, karmaşık ve değişken formuyla adeta kehanete davet eder. Bu nedenle, Doğu ve Etrüsk gelenekleri arasındaki doğrudan bağlantı bir kez daha şüphesiz karşılanmıştır.⁵ Ancak kuzu kesimi için özel bir teknik geliştirmek, kil ya da metalden kuzu ciğerlerinin

modellerini üretmek ve açıklama yapmak için bunların üzerine yazı yazmak, Fırat, Suriye ve Kıbrıs üzerinden Etruria'ya uzanan koridor boyunca görülen, bu bölgelere has şeylerdir. Hatta Asur ve Etrüsk modellerinin benzer şekilde doğal ciğerlerden farklı özellikler taşıdığı görülebilir;⁶ yani her iki model de doğrudan gözleme değil, ortak bir geleneğe dayanılarak yapılmışlardır.

Ciğer modelleri, Mezopotamya hepatoskopi geleneğinin yayılması ile ilgili somut arkeolojik kanıtlardır. Mezopotamya'nın yanında bu modeller Bronz çağından itibaren Küçük Asya'da Hititler'de; Alalakh'da, Tell el Ha'j'da; Suriye'de Ugarit'te; Filistin'de Hazor ve Megiddo'da ve Kıbrıs'ta bulunmuşlardır. Asur hepatoskopisi, Asurluların bölgedeki hâkimiyeti esnasında Kilikya'da Tarsos'ta uygulanmaktaydı.⁷ Etrüsk örnekleri ise bildiğimiz kadarıyla III. ve II. yüzyıllara tarihlenmektedir. Dolayısıyla hepatoskopi bağlamında ilişkilerin Hellenistik döneme tarihlendiğini ileri sürmek, göz ardı edilemeyecek bir savdır.⁸ Yine de, olasılıkların dengesi bu tezi doğrulamaz: Hellenistik dönemde Etruria'nın altın çağı çoktan geride kalmıştı. Ama *saecula* sisteminden⁹ anlaşıldığı kadarıyla, yerel Etrüsk *disciplinae* geleneği, VII. yüzyıla, yani Doğu'dan gelen birçok ürünü gördüğümüz döneme gider.¹⁰ *Haruspices* rahiplerinin ezoterik aile gelenekleri, bilginin değişmeden korunmasını sağladı. Eğer bu bilgi başka bir yerden geldiyse, bu durum erken bir dönemde, *disciplina*'nın donmasından önce, Etrüsk kültürü hâlâ dışa açıkken gerçekleşmiş olmalıdır.

Yunan tarafındaki durum bu olguyu doğrulamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Homeros destanlarının en eski dönemlere tarihlenen bölümlerinde hepatoskopi geleneği yoktur. Ama 700 civarına tarihlenen elimizdeki nihai versiyonda hepatoskopi görülür: Agememnon'un kâhini Kalkhas, “kuşlara bakarak kehanette bulunanların” en iyisidir ve sanatı sayesinde orduya “yol göstermiştir.”¹¹ Ama İlyada'nın 24. kitabında bir “kurban kâhini (thyoskoos)”nden bahsedilir ve *Odysseia*'da da bir rolü vardır.¹² Tabii ki, kurban ritüeli esnasında gerçekleştirilen çeşitli kehanet türleri vardı ama en yaygın olanı ciğerlerin incelenmesiydi; Yunanların spekülasyonlarına göre Etrüsklerin adı Tusci, *thyoskoos*'tan türemişti.¹³ Yunan ikonografisi de 530 civarından başlayarak kâhinleri ciğer incelerken gösterir¹⁴; Pers-Yunan savaşlarından sonra Yunan edebiyatında hepatoskopi en yaygın kehanet türü olarak ortaya çıkar. Platon'dan öğrendiğimize göre hepatoskopi, kuşların hareketini izleyerek yapılan kehanetten daha saygın bir kehanet türüydü.¹⁵ Kıbrıs ve Kilikya'ya dikkatleri çeken özel bir gelenek vardır: Paphos'raki rahip klanı Tamiradae, sanatlarını kendileriyle beraber Kilikya'dan getirdiklerini ve orada Kinyradae'ye aktardıklarını ileri sürüyorlardı.¹⁶ Karia, Telmessos'taki rahipler, ciğere bakarak kehanette bulunmaya

özel bir önem vermekteydiler;¹⁷ bu, belki de Kariyalı paralı askerlerin Doğu'ya gittikleri döneme -ki Yunanlar da kısa bir süre sonra aynı şeyi yapacaklardı- işaret eder.

Bildiğimiz kadarıyla, ciğer modelleri Yunanistan'a ulaşmadı. Ama iç organlara bakarak kehanette bulunmakla ilgili başka bir ilginç obje daha vardır: Bağırsakların görünüşüne göre yapılan grotesk insan yüzü, yani "Humbaba maskı."¹⁸ Mezopotamya'daki buluntulardan bilinen "Humbaba maskı"nın tipik bir örneği, Gortyn akropolisindeki bir kutsal alanda da gün ışığına çıkarılmıştır. Buradaki mimari yapılar ve temel atma sırasında kesilen kurbanların kalıntıları, Doğulu zanaatkarların ve kâhinlerin varlığını ortaya koymuştur (VIII. yüzyıl).¹⁹ Humbaba maskı, Sparta'daki Orthosia tapınağından kalan bazı grotesk masklarda da taklit edilmiştir. Bu durum, Doğu kehanet sanatıyla ilgili objelerin Batı'ya yayıldığını teyit eder.

Dahası, Babil ve Batı hepatoskopi terminolojisi arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Etrüsk dili yitip gitmiştir, dolayısıyla bizim için Etrüsk dilinin yerini Yunanca ve Latince almalıdır. Sistemler tam olarak aynı değildir: Asur ekolünde²⁰ ciğerin on bölgesinin mutlak bir şekilde sırayla incelenmesi gerekmektedir. Bunun Batı'da bir paraleli yoktur. Ancak bütün Yunan terminolojisi Akadca'dan çevrilmiş gibi görünmektedir. Yunanca'da da, Akadca'da olduğu gibi ciğerin bir "kapısı", bir "başı", bir "yolu", ve bir "nehri" vardır.²¹ Bir ciğerin farklı şekillerdeki loblarının adlarına bir çeşit Rohrschach testi olarak bakacak olursak, çok farklı izlenimler ve yorumlar ortaya çıkar: Doğu ve Batı arasındaki benzerliklerin tesadüf olması zor görünüyor. İlâveten, bu sistemde özel bir ikili mantık söz konusudur ki, hem Akadca'da hem Yunanca'da ve de hepsinden öte bu bilimin Etrüsk-Latin kolunda var olduğu gösterilebilir: Ciğerin "hayırlı" ve "kötü" kısımları vardır ve bu kısımlara göre gözlemlerin anlamı değişir. Hayırlı kısımda normal olan iyiye işaret eder, kötü kısımda ise tehlikeye. Kötü kısımdaki anomaliler iyiye; hayırlı kısımdaki anomaliler de kötüye.²² Aradaki bağlantılara işaret eden, ancak bu kadar bariz olmayan kanıtlar hayali çağrışımlardır: Sözelimi kayıp "baş", liderin, kralın ya da ülkenin başına gelecek kötü bir olaya; iki "baş" ise iki karşıt gruba işaret eder. Bu paralel dahi gerçek Mezopotamya raporlarını Romalı şairlerin kurguladığı fantastik sahnelerle bağlar.²³ Asur-Etrüsk bağlantısı için en güçlü argüman, esasen en belirsiz argümandır; yani linguistik etkileşim. Babil ciğer kehaneti metinleri üzerine ilk sistematik çalışmaları yapan Alfred Boissier, bu metinlerde ciğer kelimesinin sürekli olarak Sümerce *HAR* ideogramı ile yazıldığını gördü ve hemen bunun Latince *haruspex* kelimesinin etimolojik kökü oldu-

ğuna kanaat getirdi. Bu kelimenin ilk kısmı hiçbir zaman izah edilememiştir, ikinci kısmı ise “kâhini” anlamına geliyor olmalıydı; “ciğer kâhini”, Roma’da çalışan Etrüsk uzmanlarını betimlemek için kullanılacak mükemmel bir ifa-dedir.²⁴ Bu, anlamlı olduğu kadar şaşırtıcıdır da; ama yine de bu etimoloji-den ciddi anlamda şüphe edilmeli. Mezopotamya’dan Etruria’ya bilgi transferi tartışılmayacak kadar kesin görünse de, çiviyazısı Batı’da hiçbir yere geçme-miştir. Sözlü talimatlarda HAR gibi bir ideogramın seslendirilmesi olası de-ğildi. HAR işareti, Akadca’da *amutu* olarak seslendirilmiş olması gereken bir ideogramdı.²⁵ Dahası, Etrüsklerin, yani esas uzmanların bu tip kâhinler için kullandığı oldukça farklı bir kelime vardı: *Netsvis*.²⁶ Nasıl olur da Romalılar, Etrüskler tarafından icra edilen bir şey için Sümerce bir kelime kullanırlar? Dolayısıyla Boissier’in etimolojisi, dilbilimdeki rastlantısal benzerliklerin bizi nasıl yanlış yola sürüklediğine dair bir örnek olarak verilebilir. Kâhinin yo-rumlamak zorunda olduğu işarete Akadca’da *tertu* denilmesi de bir o kadar manidardır; bu kelimenin çoğulu olan *teretu*, Teiresias gibi kâhinlerin uğraş-tığı *terata/teirata*’ya oldukça benzer.²⁷ Ancak burada bile, bunun ilginç bir rastlantı olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır.

Cicero, Etrüsk, Yunan, Mısırlı ve Kartacalı kâhinlerin fikir alışverişinde bulunmak için bir araya gelerek hepatoskopinin problemleri üzerine ortak bir görüşe ulaşmalarının mümkün olmadığını yazar; asla görüş birliğine va-ramazlar, çünkü “hepsi için geçerli tek bir bilgi yoktur”, birbirinden farklı görüşler söz konusudur.²⁸ Şüpheciler bütün bunların bir saçmalık olduğu sonucuna varabilirler; ancak tarihçiler, hepatoskopinin tam da en saçma ve doğal olmayan detaylarının örtüşmesinde, kültürel yayılımın tartışmasız ka-nıtını bulurlar, zira bunların birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmaları pek de olası değildir. Tabii ki belli bazı sapmalar işin içine girecektir ve belli bazı formlar hakim olan kültürel çerçeveye daha iyi uyum sağlamaya meyillidirler. Sözgelimi Yunan kehaneti karakteristik olarak çok daha fazla görsellikle ilgi-li bir temelden kaynaklanır. Bu hususta Doğu kökenlerini daha iyi koruyan Etrüsk sanatının akademik özelliklerine neredeyse sahip değildir. Ancak yine de benzerlikler, ortak bir kaynağa, farklılıkları birleştiren tarihsel bağlantılara işaret eder. Hepatoskopinin yayılması, Doğu etkisinin görüldüğü dönemdeki kültürel ilişkilerin en açık yansımalarından biridir ve Doğu-Batı ilişkilerinin, görece olarak ileri, teknik seviyede bir örneğidir. Göçmen kutsal adamlar ve peşinden koşulan uzmanların oynadığı uluslararası rol (ki bunlar sanatları açısından baba-eğitmenlerine bağlıydılar), bu yayılmanın doğal önkoşuludur. Sıradışı bazı durumlar hariç (bir ciğer modeli ya da Humbaba maskı), bu tip

insanlara ait çok sayıda arkeolojik kanıt bulunacağına dair bir beklenti içine girmek gerekir.

Yine de göçmen kâhinler, Yunan mitolojisinde iz bırakmışlardır. Yunanistan ve Doğu'yu birleştiren isimlerden biri kâhin Mopsos'tur. Hesiodos'a atfedilen Melampodia'da²⁹ yer alan Yunan versiyonuna göre Mopsos, Teiresias'ın yeğeni idi; ilk olarak Klaros'ta bir kehanet merkezi kurdu ve nihayet adını yaşatan Mopsuestia şehrinin kurulacağı Kilikya'ya göç etti. Mopsos adının bir Hitit metinde *Muksus* olarak geçmesi şaşırtıcıdır;³⁰ ilaveten, Kilikya-Karatepe'de bulunan ve VIII yüzyıla tarihlenen ünlü çift dilli kitabe, "Mopsos hanedanı"ndan gelen Kral Azitawadda'dan bahseder;³¹ Hieroglifik Luvi metninde [yani Karatepe metni, çev.], Lydia söylencelerinde de görülen Moxos olarak geçer.³² Fenike versiyonunda ise Mopsos (mps) olarak görülür. Kral Mopsos ve çocuklarının Küçük Asya'daki gerçek tarihini ortaya çıkarmak için bu kaynakların bir araya getirilerek nasıl kullanılacağı, burada tartışamayacağımız bir problemdir. Sadece şunu söylemek yeterlidir: Hitit-Kilikya geleneğinden bir isim, Yunan mitolojisinde kullanılarak, Yunanlara göre Kilikya ile bağlantısı olan büyük kâhinlerden biri ile eş tutulmuştur. Paphos kâhinlerinin Kilikya kökenleri de unutulmamalıdır. Mopsos'un ardından, tastamam bir Yunan isme sahip olan Amphiaros oğlu Amphilokhos gelir. Mopsos ve Amphilokhos, Doğu ve Yunan geleneklerinin özel bir şekilde bir kez daha bir araya geldiği Kilikya'daki ünlü Mallos kehanet merkezinin kurucu kahramanları olarak saygı görmekteydiler.³³ Durum ne olursa olsun, Yunan mitolojisi, Yunanistan ve Kilikya arasında, göçmen kâhin figürü bağlamında bir bağlantı kurmaktadır. Kilikya'dan çok da uzakta olmayan Tarsos'ta, Yunan keramikleri ve çivi yazılı kehanet metinleri bulunmuştur. Hesiodos'a atfedilen Mopsos hakkındaki metin, Karatepe kitabesine yakın bir döneme, yani bölgedeki Asur hâkimiyeti zamanına tarihlenebilir. Diğer kanıtlardan da bilinen, kehanet sanatının Fırat'tan Yunanistan'a ve Etrüsklere yayılışı, Mopsos mitinin gelişimi hakkında olası bir arka plan sunar. Şurası gerçektir ki, Yunan anlatımı, Mopsos'un Kilikya'ya göç ettiğini söyleyerek durumu tersine çevirmiştir. Ancak yerel metinlere göre, onun "evi" Yunanistan'da değil orada kurulmuştu. Yunan anlatımına göre kâhinler arasındaki bir müsabakada Mopsos'un "en iyi kuş kâhini" Kalkhas'ı yenmesi ilginç bir husustur; ancak kehanet sanatının dış kökenleri bastırılmıştır.

Şurası unutulmamalıdır ki, Hititlerde, Semitik Doğu'da ve Yunanlarda ortak birçok kehanet çeşidi vardır; kuş uçuşlarının yorumlanması, başka birçok alametin yorumlanması yanında,³⁴ Babil'de önemli bir oynamıştır. Farklı

lekanomansi çeşitleri de -suya yağ dökerek ya da un serperек yapılanlar- özel bir sanat meydana getiriyordu.³⁵ Aiskhylos, “bardağa sirke ve un dökülerek” hareketlerinin izlenmesinden bahseder; Farnell burada Mezopotamya etkisinin çok açık bir örneğini görmüştür.³⁶ Ancak bu tür uygulamalar, ciğer kehaneti gibi yaygınlaşmamıştır. *Lekane* kelimesinin Aramice olması, muhtemelen diğer bir tesadüftür.

Temel Sunuları

Bina yapımını kutsamak için tam da binanın yapıldığı yerde sunularda bulunmak, etnologlar ve halk bilimcilerin de iyi bildiği üzere yaygın bir uygulamaydı. Kültürel bakımdan spesifik formlar, değişmez geleneklere dönüşebilirler. Birçok metin ve arkeolojik kalıntının bulunduğu Yakındoğu’da, zamana ve mekâna bağlı olarak farklı formlar ortaya çıkmıştır. İnşa edilen binanın temeline gömülen koruyucu figürler ya da üzerinde yazıtlar bulunan taş levhalar vardır. Hayvan kurbanı ve libasyonları da içeren, bu kadar spesifik bir görünüm arzetmeyen kurban ritüelleri de vardı. İlaveten, değerli objeleri, çeşitli değerli metalleri ve taşları, tapınak ve sarayların altına gömme geleneği, özellikle Asurlular arasında yaygındı. Yeni bir evin inşası ile ilgili Hititçe bir ritüel metni günümüze ulaşmıştır;¹ burada, altın, gümüş, bronz ve diğer objelerin belli yerlere dualar eşliğinde gömülmesi gerektiği belirtilir.² Minos kültüründen kalan, karşılaştırılabilir nitelikte fakat tastamam aynı olmayan temel sunuları vardır: Renkli deniz taşları, küçük kaplar, mühürler, hatta kutsal bir odanın girişine ya da zeminine gömülmüş hayvan kemikleri.³ Kıbrıs-Kition’da, Geç Bronz Çağı Tapınağı (IV) altında, bronz objelerin bilinçli bir şekilde gömüldüğü Doğu tarzı bir hazne bulunmuştur; bu buluntular arkeologlara hemen Mezopotamya geleneğini çağrıştırmışsa da, o devrin Kition sakinleri Miken Yunanları olmalıydı.⁴

Yunanistan’a daha yakın bir sonraki buluntu Girit’ten gelmekte olup, yaklaşık 800’e tarihlenmektedir. Suriye’den göç eden bir kuyumcu ailesi, altın külçeleri, yarı işlenmiş parçalar ve diğer mücevherlerden oluşan bir sunuyu, Knossos’ta kendileri için yeniden kullandıkları bir tholos mezara gömmüştür.⁵ Bu örnekte, dini bir uygulamanın yabancı uzmanların sanatlarıyla beraber doğrudan Doğu’dan ithal edildiğini görüyoruz.

Takip eden dönemlere tarihlenen ve iki ünlü tapınağın altında bulunan zengin temel sunuları oldukça dikkat çekmiştir. Delos’taki cn cski Artemis tapınağının duvarında ve kısmen de duvarın altında bulunan, 700 civarına tarihlenmektedir. Parçalara ayrılmış olan küçük Miken işi ürünler ve yine o dö-

nemden değerli eşyalar bir arada gömülmüştür; küçük bir çukurdaki kurban kalıntıları, yani hayvan kemikleri ve kül, sunularla yakından ilişkilidir.⁶ Ephesos'taki Artemis tapınağında bulunan, oldukça zengin olan diğer temel sunusu, yaklaşık bin objeden oluşmaktadır. En erken altın ve gümüş alaşımı sikkelerin tarihlendirilmesiyle bağlantılı olduğundan, bu sunu çıkarıldığı günden beri ün kazanmış ve tartışma konusu olmuştur. Tarihlendirme seçenekleri 650-630 ve 600 arasında gidip gelmekteydi. Ancak yakın dönemde yapılan kazılar, sununun Kroisos tarafından yaklaşık 560 yılında inşa ettirilen tapınağa ait olduğunu ortaya koymuştur. Benzer değerli temel sunuları, Perakhora'daki tapınaklardan birinde, Isthmia'daki Poseidon tapınağında ve Priene'deki Athena tapınağında bulunmuştur.⁷ Gortyn akropolündeki tapınakta bulunan temel sunuları daha basit ve farklı bir türdedir: Tapınak duvarının bitişiğine kazılan iki çukurda, hayvan kemikleri, sebze ezmesi formunda libasyon kalıntıları ve çeşitli küçük kaplar; bütün bunlar dikkatlice taş levhalarla örtülmüş ve üzerlerinde ateş yakılmıştır.⁸ Burada, daha sonraki Yunanca ve Latince metinlerden aşına olduğumuz kurban ritüeli yapılmıştır: İlk olarak, kurban “çukura” (*bothros*) konmuştur; ardından üstü kapatılarak, kalıcı bir işaret, bir sınır taşı veya bir tanrı heykeli dikilmiştir.⁹ Samos'taki Hera tapınağında, önceleri D Tapınağı olarak adlandırılan hazine binasının altında da, içinde temel sunuları olan, binanın yapımından önce açılıp üstü özenle örtülmüş bir çukur tespit edilmiştir. Bu sunu, 510-500 yıllarına tarihlenmiştir.¹⁰ Daha önceki örnekte, yani Gortyn'de, tapınağı kazan arkeologlar, 800 civarına tarihledikleri mimarının, geç Hitit tekniğine benzediğini görmüşler ve temel sunularının da aynı bölgeye [yani Hitit] işaret ettiğini bildirmişlerdir. Bu kadar spesifik bir formda olmasa da, hayvan kurbanları ve libasyonlar temel sunuları olarak Mezopotamya'da da görülürler.¹¹ Küçük değerli eşyaların, özellikle de madeni olanların gömülmesi, Mezopotamya geleneğinin, 800 civarında zanaatkarların Girit'e göçüyle birlikte Ege denizini aşacak şekilde yayıldığına dair kesin kanıt sunar. Kabul etmek gerekir ki, bu uygulamalar, beraberinde dini gelenekten çok fazla bir şey getirmemiştir: Ne pantheon ne de mitler; zaten Doğu metinlerinde bu uygulamayla ilgili bir açıklama da yoktur.¹² [Bununla beraber] temel sunuları geleneğinin doğasındaki şu inanç yeterlidir: Değerli sunular, sürekli ve problemsiz bir mülkiyeti ve yapının güvenliğini sağlar. Doğu metinleri bir şeyi açıkça ifade eder: Binayı inşa eden ne kadar öne çıkmak istese de, inşaat “kâhinin sanatının iletmediği mesajla” başarıya ulaşır; karizmatik uzman işin dışında bırakılamaz.¹³ Kuzey Suriyeli göçmenlerin muhtemelen çalıştığı Gortyn'de ve Delos ya da Ephesos'ta, tapınak inşa faaliyetinin başlangıcında, duvar ustaları

ve marangozlarla birlikte başka tür bir zanaatkâr da -yani göçmen kâhin- bulunmuş olmalıydı.

Ritüel Arınma

Her ne kadar Mezopotamya ve Etrüsk hepatoskopi geleneğinin birbirleriyle örtüşmesi uzun süreden beri tartışma konusu olmuşsa da, en azından bunun kadar önemli olan bir başka husus nadiren ayrıntısıyla ele alınmıştır: Doğu büyücülüğü ve Yunanistan'daki kathartik ritüeller arasındaki çarpıcı benzerlikler. Durum paraleldir. Sonraki dönemlerde ritüel arınma yaygın olsa da, Homeros'ta görülmez, ki bu durum Homeros'un eski yorumcularının da dikkatini çekmiştir. Ama *Aithiopsis*'te, Akhilleus'un Thersites'i öldürdükten sonra ritüel arınma yaptığı anlatılır.¹ Bu, Yunan uygarlığının gelişiminde sonraki dönemleri temsil eder; ritüel arınma arkaik dönemin karakteristik özelliğidir.² Delphoi kehanet merkezinin, bu geleneğin yeşermesinde etken olduğu kabul edilmektedir. Karl Meuli'nin araştırmalarından beri, İskit şamanizmi ile olası ilişkiler de dikkati çekmiştir.³ Babil'in rolü ise sadece Lewis Richard Farnell tarafından araştırılmıştır. Farnell, Doğu ve Batı arasında öyle çarpıcı farklılıklar bulmuştur ki, Yunanların kathartik sisteminin Babil'den alınmış olamayacağını ileri sürmüş ve en azından belli bazı öğelerin Homeros'tan önce alınmış olamayacağına ısrar etmiştir.⁴ Bu durum Hellenistleri rahatlatmıştır, ancak şu da dikkate alınmalıdır: Farnell, Homeros'u X. yüzyıla tarihlenmiş ve böylece VIII. ve VII. yüzyılları her çeşit "etkiye" açık bırakmıştır. Aslında bazı durumlarda Doğu etkilerinin varlığını kabul eden ilk kişidir.

Mevcut kaynaklara bakıldığında, durum hepatoskopideki gibidir. Yunan tarafında, birbirinden kopuk imalar, kısa atıflar ve sık sık da daha sonraki dönemlerde yazılan metinler söz konusudur. Öte yandan Akad edebiyatı, uzun süredir bilinse de hâlâ yayınlanmayı bekleyen büyü-ritüel metinlerinden oluşan bir külliyata sahiptir.⁵ Bunlar genelde çift dilli Sümerce-Akadca metinlerdir, ki bu durum ait oldukları dönem hakkında bilgi verir; sistematik bir şekilde Asurbanipal'in kütüphanesinde toplanmışlardır. Bunlardan türeyen metinler Tarsos'a kadar ulaşmıştır.⁶ Arınma ritüellerini yapanlar iki gruba ayrılır: Geleceği görmekle görevli kâhin (*baru*) ve hastaları iyileştirmekle görevli esas büyücü-rahip (*asipu*).⁷ İkinci grup buradaki tartışmamızın odağı olacaktır.

Yunanların kathartik geleneği daha çok katilleri kandan arındırmaya yoğunlaşmaktadır: Kan, kan ile arındırılır.⁸ Her ne kadar Aiskhylos Iksion'u ilk örnek olarak gösterse de, tipik örnek Orestes'tir.⁹ Orestes'le ilgili olarak,

Aiskhylos gerçek prosedürün nasıl gerçekleştirildiğini daha canlı bir şekilde aktarır: “Lekeyi temizlemek” için, bir domuz yavrusu, kanı kirlenmiş adamın üzerine dökülecek şekilde kurban edilir; ardından kan, suyla temizlenir. Böylece leke, “domuz yavrusu öldürme ritüeli ile temizlenir.”¹⁰ Sonrasında, *İlyada*’dan bildiğimiz gibi, kirli sudan (*lymata*) da kurtulmak gerekiyordu.¹¹ Louvre Müzesi’ndeki Apulia *kraterinin* üstünde, doğrudan Aiskhylos’un anlatımına dayanan ve Orestes’in ritüel arınmasını gösteren etkileyici bir resim vardır. Bizzat Apollo, oturmuş halde betimlenen Orestes’in başının üzerinde bir domuz yavrusu tutar; kurbanın kanı Orestes’in başına akacaktır. Ama sonra kurbanın kanı yok edilebilir. Diğer bir deyişle suç “ortadan kaldırılabilir.”¹²

Farnell’in de haklı bir şekilde belirttiği gibi, Babil’de kanı kanla temizleyen bu tür bir arınma ritüeli yapıldığına dair kanıt yoktur.¹³ Ancak, bir domuz yavrusunun, kurbanın kanıyla yıkanmak üzere bir hastanın başının üstünde tutulmasını betimleyen başka bir vazo resmi (Canicattini’de bulunan bir *krater*’de) vardır. Ama burada amaç katili temizlemek değil, Proitos’un kızlarının “deliliklerini” iyileştirmektir.¹⁴ Söz konusu delilik, mitin farklı versiyonlarında farklı şekillerde anlatılan bir takım ritüel aşırılıklar yüzünden meydana gelmiştir. Tedavi, bundan dolayı ortaya çıkan hastalığa karşı yapılmaktadır. Bununla karşılaştırıldığında Orestes’in ritüel arınması da iki anlam kazanır: Orestes de açıkça delirmiştir ve hastalıktan muzdariptir. O halde bu bir kefaret midir yoksa bir arınma ritüeli ile iyileştirilecek bir hastalık mıdır? Bu soruyu sormak, bu ikisi arasındaki farkın çok da önemli olmadığını görmektir. Arkaik toplumlarda sosyal ve fizyo-psişik hastalıklar açık bir şekilde ayırt edilmedikleri ve adalet ve sağlık meselelerinin birbirinin içine girdiği hususu, yakın dönemde antropoloji tarafından sık sık işlenmiş ve tartışılmıştır. Hastalığın kaynağı bir kabahattir; hastalık, bireysel, toplumsal ya da dini bir kabahatin sonucudur. Yunanca *nosos*, yani hastalık kelimesi bile, hem fiziksel hem de sosyal rahatsızlıkları, hastalıkları ve acı çekmeyi ifade eder.¹⁵ “Bilgi sahibi” uzmanın tedavisinin etkisi de bundan daha kısıtlı değildir. Diğer bir deyişle, Euripides’in *Orestes* adlı tragedyasından önce bile, Orestes’in ritüel arınması bir hastalığın tedavisi olarak da kabul edilmiş olabilirdi. Orestes hem deli hem de suçluydu ve her iki açıdan da iyileştirilmesi gerekiyordu. Bu durumda, Babil ve Yunanlar arasındaki sınır çok daha az belirgin olur.

“Hastalıklara Yol Açan Kötü Ruhlar” (*Asakki maršuti*) adlı koleksiyondan bir çift dilli metin, kötü ruhları def eden kişilere şu talimatta bulunur (gökyüzü tanrısı Anu’dan oğlu Marduk’a verilen bir emir şeklinde yazılmıştır):

Sütten kesilmemiş bir domuz yavrusu [al] [ve] hasta adamın başının [üs-

tüne . . .] [onu koy (?) ve] kalbini çıkar ve hasta adamın kalbinin üstüne [koy], kanını yatağın kenarlarına [serp] [ve] domuzu hastanın organlarının üstünde böl ve üstüne yay; ardından hasta adamı Derin'den [Apsu] gelen saf su ile temizle ve onu yıka ve yanına bir buhurdan [ve] bir meşale getir, dış kapıya karşı küldü kızartılmış yedi dilim ekmeği yerleştir ve domuzu onun yerine sun ve eti ve kanı onun kanı olarak sun: Onlar [kötü ruhlar] bunu kabul edecekler; kalbinin üstüne koyduğun kalbi, onun kalbi olarak sun: Kabul edecekler. [Metinde boşluk var] Domuz onun yerine geçsin... kötü ruh, kötü demon çekilsin! İyi ruh, iyi demon gelsin!¹⁶Bu ritüel, Yunan görsel sanatlarında betimlenen Orestes ve Proitos'un kızlarının ritüelleri ile tastamam aynı değildir ama benzerlik inkar edilemez: Hastalığın durumu, konuyu iyi bilen uzmanların varlığı, kurbanlık domuz yavrusu, kurban etme, kanla temas ve ardından suyla temizlik. Meşale ve buhurdan da Yunan arınma ritüeli rahiplerinin malzemeleri arasındadır.¹⁷Mezopotamya metnine has olan şey, hastanın yerine domuzun sunulmasına vurgu yapılmasıdır ki bu konuya döneceğiz. Bu bakımdan en çok Ovidius tarafından Roma festivali Carmentalia çerçevesinde betimlenen ritüele benzer. Bu ritüel, geceleri bebeklerle beslediği söylenen kuşlara (*striges*) karşı, yani *de facto* çocuk hastalıklarına karşı yapıldı. Yine süttten kesilmemiş bir domuz yavrusu kurbanı söz konusuydu ve mitsel bir model olarak bizzat Tanrıça Carmenta tarafından, hastanın yerine domuzun sunulmasıyla yapıldı: “Kalbi kalp için, bağırsakları bağırsaklar için al, bu canı daha iyisi için veriyoruz.”¹⁸ Bu, insan aklının “temel düşünceleri”nden doğan spontane bir paralellik midir? Yoksa cadılar ve büyücülük alanında, kültürel bariyerlerin, daha üst seviyedeki edebiyat alanına nispetle daha kolay aşıldığını gösteren bir örnek midir?

Orestes için yapılan ritüelin bir hastalık (*nosos*) için yapıldığı kabul edilirse, söz konusu hastalık büyük ölçüde cisimleşir, yani demonlar tarafından yapılan bir saldırı olarak betimlenir. Erinyes, av hayvanları şeklinde, Orestes'in kanını içmek isteyen “köpekler” olarak düşünülmüştür. Şurası dikkat çekecek kadar önemlidir: Homeros'ta dahi hastalık bir keresinde “nefret dolu bir demonun saldırısı” olarak betimlenmiştir.¹⁹ Hippokrates okulunun bir ürünü olan *Kutsal Hastalık Üzerine* adlı eserde alay edilen büyücüler de, demonların ve tanrıların saldırılarından (*ephodoi*) bahsederler. Vahşi, haris, et peşinde koşan ve hastalıklara neden olan demonlar, Mezopotamya'da şifa amacıyla yapılan büyülerde birinci derecede önemli değilseler bile yaygındırlar. Ama yine cinayetten kaynaklanan ve bu derece kişileştirilmemiş bir lanet kavramı da vardır. Bu lanet, “arınma evinde” yapılan bir ritüel ile ortadan kaldırılmak zorundaydı.²⁰

Ancak benzerliklere rağmen, Orestes örneğindeki cinayet kefaretinin kendine has fonksiyonu ve arkaik Yunan dünyasında var olan arınma ritüeli sistemi, doğrudan Babil'den alınmış bir şey değildir. Farnell bu anlamda haklıdır. Ama bu durum aradaki kültürel bağları hükümsüz kılmaz. Hukuk kurallarından da anlaşılacağı üzere Mezopotamya'da kan dökme eylemi ve cezaları erken dönemlerden itibaren yasalarca düzenlenmiş ve konuyla ilgili boşluk bırakılmamıştır. Ancak yasalar, bireylerin ızdırap duyduğu hastalıklara, bazı suçlardan ve azgın demonlardan dolayı ortaya çıktığına inanılan ve dolayısıyla yasal tanımlama yapılması mümkün olmayan kronik hastalıklara değinmemişlerdir. Bu, konuyla ilgilenenlerin, yani rahiplerin ve kötü ruhlardan arındıranların alanıydı. Arkaik Yunan dünyasında, arınma ritüelleri hem ortaya çıkan bireysel hastalıklardan dolayı duyulan ihtiyaca hem de cinayetlerden veya kan dökülmesinden dolayı toplumsal yaşantının aksamasiyla ortaya çıkan "sosyal hastalıkları" kapsayan boşluklara cevap veriyordu. Yazılı yasalar *polis*in gelişimiyle aşamalı olarak ortaya çıkacaktı ve uygulanmaları da zordu. Bu arada büyüyle "tedavi" de, Doğu dünyasının devlet bürokrasisinde yer alması düşünülemeyecek bir biçimde Yunan dünyasında kamusal bir önem kazandı. Yunanlar monarşik yapılar ve kanunlara sahip değildiler ve belirsizlik ortamı özgürlüğün mihenk taşıydı. Dolayısıyla "hastalık", şifa verici kefarete ihtiyaç duyan bütün bir şehri kapsıyordu. Kylon'un tanrılara karşı işlediği suçtan sonra, Atinalılar Girit'ten Epimenides'i çağırды; o da ritüel aracılığıyla düzeni tekrar tesis etti.²¹ Doğu uygarlıkları ile Yunanistan arasındaki fark, değişik bölgelerde ortaya çıkan belli kültür seviyeleriyle örtüşmektedir. Bu durum, etki, transfer veya adaptasyonu engellemez; ama dışardan alınanlar yeni bir fonksiyon kazanır ve böylece yeni bağlam içinde yeni formlar gelişir. Söz konusu ritüel Doğulu ruh arındırıcıları tarafından uzun zamandan beri yapılmaktaydı ve sütten kesilmemiş domuz yavrusunun kurban edilmesi pek de değişmek zorunda değildi.

İnsanların kendilerini "temiz" tutması temel bir gereksinimdir; dolayısıyla, arınma seremonilerinin dünya çapında hem dini hem de profan görünümlemlerle rol oynaması şaşırtıcı değildir. Benzer prosedürler ve formüller tabii ki olacaktır: "Kötülükler gitsin, iyilik gelsin" en çok söylenegelen cümledir. Yine de, hem Mezopotamya'da (büyülü figürinler üzerinde yaygın biçimde görülen bir ifade olarak) hem de Yunan apotropaik ritüellerinde rastlanması dikkate değerdir.²² Her iki kültürde de temiz olmayan bir şahıs veya maddeye temas etmek bile korkulan bir şeydir. "Elleri kirli bir kadına dokundu . . . ya da elleri kirli bir erkeğe dokundu . . . ya da temiz olmayan bir bedene dokundu": bunlar, hasta birisiyle karşılaştıklarında ruh arındırıcılar tarafından yapılan tah-

minlerdi. Akadca metinler, bir suçluyla kimsenin konuşmaması, yememesi, içmemesi konusunda uyarıda bulunur; aynı uyarı Yunan dünyasında bir katile nasıl davranılacağı bağlamında ortaya çıkıyordu: Ancak ve ancak Orestes'in ritüel temizliğinden sonra "zararsız temas" mümkündür.²³ Yavru domuz kanı, meşaleler ve deniz suyunun yanında dallar da arınma ritüellerinde özel olarak kullanılırdı. *Bilgeliğin Tanrısını Yücelteceğim* adlı Akadca şiirde, iyileşmesini kutlayan bir adam rüyasını anlatır: "[Rüyamda] arınmada kullanılan türden, ılgın ağacından bir sopa tutan genç bir [adam] [gördüm]. Taşıdığı suyu üstüme serpti, hayat veren kelimeler ağzından döküldü ve [vücudumu] ovaladı." Didyma'daki Apollo kültünün kökeni hakkındaki efsane ile karşılaştıralım: "Kâhin Brankhos, Miletosluları salgından kurtardı: Defne dallarıyla insanların üzerine su serpti . . . insanlar cevap verdiler"; Kallimakhos'un metninde, Brankhos insanların anlamadığı bir formülü iki ya da üç kez söyler.²⁴ Burada yabancı bir dil mi söz konusudur? Kışkırtıcı bir ilişki mevcut: *Brankhia*, Yunanca'da balık solungacı anlamına gelir; Brankhidai, Pers dönemine kadar Didyma'daki tapınağın sorumluluğunu üstlenen bir rahip "aile"sinin adıdır. Balık başlı adam ise, Mezopotamya şifa büyüsü çerçevesinde karakteristik bir betimlemedir. Bu balık başı, adamın kafasında bir mask gibi durmaktadır. Sağ elinde arınma ritüeliyle ilgili bir araç, sol elinde ise bir su kovası taşır; bu figür bir *apkallu*, yani eski zamanlardan bir "bilge" olarak tanımlanabilir. Bu tip betimlemeler kesinlikle kuzey Suriye'ye ulaşmıştır.²⁵ Acaba bir şifacı, bu geleneği Didyma'ya getirmiş ve böylece klanına Brankhidai, yani "solungaç ailesi" adının verilmesine mi neden olmuştu?

Diğer bir etkili arınma ritüeli prosedürü "silme"dir (*apomattein*). Demosthenes bu kavramı, arınma ve inisiyasyon ritüelleri rahibesi olan Aeskhines'in annesine karşı konuşmasında kullanır; bu metin üzerine yapılan yorumda, temizlenecek kişinin vücudunun çamur ve ufalanmış saman ile kaplandığı ve sonrasında bunların çıkarıldığı belirtilir. Sophokles, "orduda ritüel arınma yapan ve 'silme' işlemleri konusunda malumat sahibi olan" bir kişiden bahseder.²⁶ Mezopotamya'daki arınma ritüeli rahiplerinin genel olarak un lapasını (*lisu*) 'silme'sine (*kuppuru*), belgelerde sık rastlanır.²⁷ Bu geleneğin önemi, aynı eyleme karşılık gelmese de, *kuppuru* kelimesinin kökünün İbranice'de arınma anlamında kullanılagelmesinden anlaşılır: Yom Kippur, "Arınma Günü"dür. Geleneğin kendisi Akadca'yı Yunanca'ya bağlar. Doğu metinlerinde sık sık bahsedilen arınma maddelerinden biri zifttir (*asphaltos*, Akadca *kupru*); *asphaltos*, aynı zamanda Sophron cadılarının ya da bir parodide Melampos'un kullandığı maddedir.²⁸ Daha da şaşırtıcı olan, ritüel arınmada soğanların kul-

lanılmasıdır. Akadca metinler prosedürü detaylarıyla betimler: Soğan, hiçbir şey kalmayana kadar tabaka tabaka soyulur. Yunanca'da büyümlü soğanlardan bahsedilir; ünlü arındırıcı Epimenides'in adı da bir soğan türüne verilmiştir.²⁹ Arınma ritüelinden sonra, geride kalanlar dikkatli bir şekilde yok edilmelidir: İlyada'da "lymata'yı denize atılgar," denmektedir (1.314). Babilli ruh arındırıcıları suyla birlikte "kötülüğü" dökerlerdi;³⁰ diğerg şahıslar da bu suyun kendilerine değmemesine dikkat ederlerdi. Dahası, önceden imal edilen büyümlü figürinler dahil her şeyi güvenli bir şekilde bir kabın içine kapatırlardı.³¹ Paralel şekilde Yunanistan'da, "şehirleri arındıranlar" için, *pharmake* olarak adlandırılan bir kap hazırda tutulurdu.³² Mezopotamya'da, kurban ateşinden geri kalanlar, küller dahil, "kıracağ araziye atılırdı", "terk edilmiş boş araziye gömülürdü", "dikenli çalıların altına bırakılırdı."³³ *Kutsal Hastalık Üzerine* adlı eserde, büyücü şifacılar hakkında şu ifadeler görülür: "Arınma ritüelinin kalıntılarının bir kısmını toprağar saklarlar; diğerg kısmını denize atarlar, diğerg bir kısmını kimsenin dokunmayacağı ya da basamayacağı bir yere, dağlara götürürler."³⁴ Mezopotamya'da "temiz olmaya bir suya", yani bir ritüel arınma suyu artığına ayak değdirmek, hastalık nedenlerinden biri olarak kabul edilmekteydi; Batı'da, Roma'nın imparatorluk döneminde dahi durum farklı değildi: "Geceleyin dörtöl ağızında, arınma ritüelinin hangi kalıntısına bastın?" Petronius'un eserinde, hasta Encolpius'a bu soru sorulur. Çok daha eski bir Roma ritüeli olan *devotio* bağlamında, bir şahsı temsil eden heykelin gömüldüğü yere "hiçbir Romalı görevlinin gitmesine izin verilmezdi."³⁵ Kuşların salgınları götürmeleri daha da iyi bir durumdu; bu, Thessalia'da ve de İbrani hukukunda takip edilen bir gelenektir.³⁶ Bir diğerg çarpıcı detay: En ünlü arınma rahibi Epimenides, nimfelerden mucizevi bir yemek, yani aç kalmasını önleyen bir ilaç (*alimon*) aldı ve bu sayede yiyeceğeg ihtiyaç duymadan yaşadı. Bu ilacı, normal bir yerde saklanamayacakmış gibi, bir inek toynağında sakladı.³⁷ Akadca bir şeytan çıkarma ritüeli metni aynı şeyi salık verir: "İnek toynağını suyla doldur, acı tahıl kat, güneş altında bir kamış ile karıştır ve dök: Ölümler uzaklaşacaktır."³⁸ Etkisi farklı olsa da bu metin konuyla ilgilidir. İskender Romansı'na göre, Büyük İskender'in Babil'de sonunu getiren ve Antipatros tarafından hazırlanan zehir, bir katır toynağında taşınmıştı.³⁹

Şüpheciler, doğrudan kültürel temasın varlığına yine de ihtimal vermeyecek, [benzerliklerin] "batıl inançlar" çerçevesinde tekrar tekrar ortaya çıkan paralellikler olduğunda ısrar edebilirler. Ancak tam da Epimenides adıyla birlikte, Yakındoğug etkisinin yoğun bir şekilde görüldüğü dönemin tarihsel ufukları işin içine girer. Yunan metinlerine göre arkaik Girit, "kathartik" bil-

ginin eviydi. Özellikle de Epimenides, Girit mağara kültleri ve Zeus Mağarası ile ilgilidir. Epimenides, mağarada on yıllar süren bir uykuyla inisiyasyon deneyimi yaşamış (söylenceler ünlü mağaralardan hangisinin söz konusu olduğu hususunda farklı bilgiler verir) ve ardından bizzat kendisi İda Dağı'ndaki Zeus Mağarası'nda inisiyasyon ritüelini yönetme rolünü üstlenmiştir.⁴⁰ Şayet tarihsel Epimenides bu mağarayı aradıysa, Doğulu ustalar tarafından muhtemelen Zeus kültü için yapılmış Asur tarzı tympanon ile karşılaşmış olabilir.⁴¹ Epimenides'ten önce de, Gortynli Thaletas karizmatik bir müzisyen olarak faaliyet göstermiş ve Sparta'da bir salgın hastalığı sona erdirmiştir.⁴² Gortyn, Doğu etkisindeki zanaatkarlığın önemli merkezleri arasındaydı. Delphoi ejderhasını öldüren Apollo'nu dahi arındıran Giritli rahip Karmanor'u göz önüne aldığımızda, mitlerin dünyasına dönüş yapmış oluruz.⁴³ Karmanor adı görüldüğü kadarıyla Yunanca değildir. Ne olursa olsun, Girit sadece Minos uygarlığının merkezi değil, -Kıbrıs'ın ardından- geometrik dönemde ve Yakındoğu etkisinin hissedildiği dönemin başlarında, Semitik dünya ile en yakın ilişki kuran yerdir. Bizzat Apollo'nun Semitik kültür ile tuhaf ritüel bağları vardır; özellikle de yeni ayın görünmesi ve ayın yedinci günü kutlamaları çerçevesinde.⁴⁴ Bu bilgiler ışığında, bir rastlantı varsayımı, kabul edilir bir hipotez değildir.

Kelime alışverişlerinin Doğu'yla kültürel bağlar için kanıt sağlayıp sağlamadığı hâlâ tartışma konusudur. Yunanca olmayan özel isimlerden, sözelimi Karmanor ya da Brankhos ve Rhakios isimlerinden elde edilecek fazla bir şey yoktur.⁴⁵ Temizlemek / arındırmak anlamına gelen *kathar* kökünün, Hint-Avrupa menşeli değil de, arınma çerçevesi içindeki bir Semitik kök olan *qatar* (tütsülemek) ile bağlarının olması daha önemlidir.⁴⁶ Bu bağlamda bir temizlik maddesi kükürttür. Sülfür ile tütsülemek, Homeros'ta hem pratik amaçlarla hem de ritüel bağlamında karşımıza çıkar. Akadca'da "pis, kirli" ve "kirletme, lekeleme" anlamına gelen *lu*"u ya da *luwru*⁴⁷ kelimesinin, Yunan ritüellerinde atılacak kir anlamına gelen *lymata* veya *lythron* ile ses benzerliği göstermesi de bir o kadar manidardır. Burada, iki ayrı Yunanca son eki olan ama Hint-Avrupa etimolojisine uymayan bir kelime kökü ile karşı karşıyayız. Yunanlar bu kelimeyi bir şekilde ya *lyein* "çözmek" ya da daha çok *louein* "yıkamak" ile ilişkilendirirler. Ancak Yunanca'daki kelime oluşumu ilkinde imkân vermez, ikincisini de zor kılar. Arınma çerçevesinde Latince *lustrum* kelimesinde de aynı problemle karşılaşırız: Romalılar bu kelimeyi *lux* "ışık" kelimesi ile ilişkilendirirler. Her iki kelime grubunun (*lymata* ve *kathairein*), Homeros'ta görüldüğü doğrudur. *Kathairein* ve *katharos* oldukça yaygındır, öyle ki yabancı kelime statüsünden çıkmışlardır. Bu tip bir iddia, üçüncü bir homonimi için

daha da geçerlidir. *Ara* kelimesi dua ve lanet anlamına gelir; *areter* Khryses, dualarıyla bir salgını davet edebilir ya da Yunanlıları lanetler ve salgını tekrar yok eder. Akadca'da "lanetlemek" kelimesinin karşılığı "*araru*" dur; Moab Kralı tarafından Bileam'a verilen emir, İbranice'de "*ara!*" yani "lanetle!" kelimesidir. Bu durumda, gramatik olarak olmasa da en azından bağlamı içinde, bir Yunan hiç şüphesiz bu kelimeyi anlardı. Zorluk çıkaran konu, farklı lehçelerdeki türevlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Yunanca kelimenin başlangıçta *arwa* formunda olmasıdır.⁴⁸ Bu, kökünde *w* olmayan *araru* ile uyuşmaz.

Özetlersek, arınma ritüelleri çerçevesinde, kelime alışverişine dair bazı anlamlı olasılıklar varsa da reddedilmez kanıtlardan söz edilemez. Ancak varlıklarını reddetmek, kabul etmekten daha kolay değildir. Mezopotamya kültüründen Akdeniz'e uzanan sürem ortadadır.

Ölülerin Ruhları ve Kara Büyü

Arınma ile def edilmesi gereken şeytani güçler, kötü, etobur demonlar olarak tahayyül ediliyordu.¹ Bu bağlamda birtakım fantastik isimlerin yanında ölülerin ruhu *etemmu* da hoş olmayan bir rol üstlenir.² Erwin Rohde'nin bilhassa işaret ettiği gibi, ölülerin ruhları Yunan dünyasında bile korkuyla anılıyordu.³ Homeros'ta, bu tür bir korkunun bilinmemesinden ziyade bastırılması söz konusudur.

Rohde'yi etkileyen ve animizmin uygarlıkların evriminde evrensel bir evre olduğunu öne süren tez, kültürler arasında yapılacak karşılaştırmaları cesaretlendirmekten ziyade engellemiştir. Yine de, Homeros'ta karşımıza çıkan Hades kavramının Mezopotamya'daki öteki dünya kavramına benzerliği çarpıcıdır: Ölümlülere ümit vermeyen, çamur ve karanlıktan ibaret bir dünya. *Gulgamış*'ın ünlü bir bölümünde, Enkidu'nun hayaleti arkadaşıyla buluştuğunda bu dünyanın bir betimlemesi yapılır ki, Homeros ile edebi açıdan bile bağları olabilir.⁴ Ölülerini yatıştırma ritüeli, Mezopotamyalılar ve Yunanlar tarafından çok benzer yollarla, tercihen çeşitli libasyonlar şeklinde yapılır: Mezopotamya'da "su, bira, kavrulmuş mısır, süt, bal, krem, yağ",⁵ Aiskhylos'ta [Yunan dünyasında] "süt, bal, su, şarap ve yağ".⁶ Daha tuhafı, ölümlere sunulan saf suyun önem taşımasıdır: "Soğuk su", "saf su".⁷ Tam da bu amaç için mezar boruların yerleştirilmesi Yunanistan'da pek alışılmadık bir şeyse de,⁸ Mezopotamya'da bu uygulamaya dair doğrudan edebi kanıt vardır.⁹

Yaşayanları etkileme yetisine sahip olan ölümler Yunancada *heros* [kahraman] olarak adlandırılır. Aristophanes'ten bir fragman, memnun edilmemeleri halinde bu kahramanların yaşayanlar üzerine her türlü hastalığı musallat etme

gücüne sahip olduğunu canlı ve eğlenceli bir şekilde gösterir.¹⁰ Akadca *etemmu* da birçok hastalığa sebep olabildiğinden, benzer şekilde bir korku kaynağıdır. Yine belge olarak elimizde geniş Sümerce-Akadca büyü metinleri vardır.¹¹ “Bir ölünün ruhu bir adama musallat olduğunda” ya da “bir ölünün ruhunun eli”¹² [ortaya çıktığında] kötü ruhları kovma ritüeli gereklidir. Buna maruz kalan hasta, durumu hissettiğine inanır ve dua eder: “Eğer ailemden ya da ev efradından birinin ruhu ise ya da savaşta ölen-birinin ruhu ya da başıboş bir ruh ise...”¹³ Yakın aile üyelerinin ruhlarından özellikle korkulması, hastalıkla ilgili psiko-sosyal baskıların göstergesidir: “Babasının ve annesinin ruhları ona musallat oldu.”¹⁴ Doğal yollardan ölmeyenlerin -Yunanların deyişiyle *biaiothantoi*- öfkesi de bir o kadar korkutucuydu: “Savaşta öldürülen” ve gömülmeyen, “vahşi doğada üstü toprakla örtülmeden yatan”, “bedeni steplere bırakılan...”, “ruhu huzura kavuşmadan dünya üzerinde dolanır durur.”¹⁵ Adını kimsenin bilmediği “yabancı bir ruh” bile hastanın çektiği eziyetlerin nedeni olabilir.¹⁶ Yunanlar ölünün gazabına *menima* adını vermekteydiler. Bu kavramın, erken dönemde, Homeros’ta önemli bir bağlam içinde kullanıldığı görülür: Ölmek üzere olan Hektor, kendisini uygun bir şekilde gömmeyi reddeden Akhilleus’u, bu hareketinin “tanrıların gazabına [*menima*]” yol açabileceğini söyleyerek tehdit eder. Bu kadar dramatik olmayan başka bir sahnede, Elpenor öteki dünyada Odysseus’la karşılaştığında, bir *menima* haline gelmemesi için uygun bir şekilde gömülmeyi ister.¹⁷ “Savaşta ölen” ya da gömülmemiş birisi huzursuz bir şekilde dolanır ve bu durum, kritik ve tehlikelidir. Platon açık bir şekilde, “eski *menimaların*” “belli aileleri” etkileyen “büyük acılar” olarak ortaya çıktıklarını ve bunların köklerinin “eskilere, temizlenmemiş günahlara” uzandığını ifade eder; bunlar ancak arınma ve inisiyasyon ritüelleriyle iyileştirilebilir.¹⁸ Platon, *Yasalar* adlı eserinde ahlaki faktörler üzerinde dursa da, arınma ritüellerini anmadan geçemez. Bu tip arınma ritüelinde yine, “gelecek üzerine değil, geçmiş üzerine” kehanetlerde bulunan eski ve tanınmış uzman Epimenides sahneye çıkar.¹⁹

Elbette, kara büyü yoluyla, kişisel düşmanlarına karşı ölü ruhların gazabından yararlanmak isteyen insanlar da vardı. Antikite boyunca bilinen uygulama, zarar verilecek kişinin bir heykelciğini yapmak ve bir mezara gömmektir. Bu şekilde kurban, ölülerin ve yeraltı tanrılarının gazabına uğrayacaktı. Bu tür heykelcikler günümüzde “voodoo bebekleri” olarak adlandırılırlar ki, bu aynı uygulamanın çok farklı uygarlıklarda söz konusu olduğunu gösterir. Perikles döneminden kalan bu tip bir voodoo heykelciği, Atina Kerameikos Mezarlığı’nda bulunmuştur. Aynı şey cadılar tarafından Babil’de de yapılmaktaydı.

Nitekim bir hasta şöyle yakınır: “Benim heykelciklerimi cesetlere verdiniz”, “benim heykelciğim mezara konuldu”; “bir adamın heykelcikleri arkasındaki ölüye verilirse” o kişi hayata bağlılığını kaybedecektir.²⁰ *Maqlu* koleksiyonunda buna engel olmak üzere yazılan karşıt büyü metinleri bulunur.

Bu, hem Yunanistan’da hem de Mezopotamya’da görülen tek kara büyü değildir. “Büyü amacıyla bir suret yapılması” ya da “tükürük, saç, elbise parçası veya ayak izleri alınması”nın, büyüünün evrensel formlarını temsil ettiği düşünülebilir.²¹ “Elbise parçası”, Theokritos’un *Pharmakeutria* adlı eserinde de geçer.²² Karşı cinsi cezbetmek için kullanılan Akad heykelcikleri de vardır.²³ *Pharmakeutria*, çok etkili bir iksir satan “Asurlu bir yabancı”dan bahseder.²⁴ Bu eser Hellenistik döneme aittir; ancak daha önce Platon da, bir şehrin vatandaşlarının, “bir kapının önünde ya da bir kavşakta veya bir mezarda -belki de kendi anne babalarının- balmumundan yapılmış heykelciklerini gördüklerinde” kapıldıkları tekinsiz histen bahseder.²⁵ Yunanlar bu tip büyü işlerini çoktan beridir biliyorlardı. Aynı şekilde Babil’de insanlar [birdenbire] “ortaya çıkan büyüler”den korkuyorlardı ki bu durum “hayatın” biri tarafından “kısa kesildiğine” işaret etmekteydi.²⁶ Bu durumda acilen karşı büyü yapılması gerekliydi.

Balmumundan heykelcikleri eritmek, güçlü bir yok etme işlemidir. Bu işlem Theokritos’ta karşımıza çıkmaktadır ve tıpkı Mezopotamya’da olduğu gibi bir kadın büyücü tarafından yapılmaktadır. Mısır’da büyü yaparken balmumundan heykelciklerin kullanımı III. binyıla kadar gitmektedir.²⁷ Elimizde, VIII. yüzyıla tarihlenen, konuyla ilgili Aramice bir metin -Sfire antlaşma metni- var ve bu, Babil ve Yunanistan arasındaki ilişkileri belgeleyen nadir belgelerden biridir. Yeminlerle ve lanetlerle “imzalanan” uluslararası bir sözleşme. Bu bağlamda şunlar söylenir: “ Bu balmumu ateşte eridiğinde, ... (N.N.) de eriyecektir.” VII. yüzyılda aynı formül, Asur Kralı Esarhaddon ve vasalları arasında yapılan antlaşmada da geçer; çok daha önceleri bir Hitit askerinin yemininde görülür.²⁸ Keza, Kyrenelilerin IV. yüzyıla tarihlenen bir kitabe aracılığıyla günümüze ulaşan kuruluş kararlarındaki yeminlerle örtüşür; bu kitabenin, VII. yüzyıl tarihli orijinalinin sadık bir kopyası olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur: “Balmumundan heykelcikler yaptılar ve yaktilar; sözünü tutmayıp çiğneyenlerin de heykelcikler gibi eriyip gitmesi için dua ettiler.”²⁹ Her durumda, bu uygulama, Sfire’den paralel bir örnekle, tartışmaya mahal vermeyecek şekilde tespit edilmiştir. Uluslararası karakter taşıyan yemin ritüelleri, kültürel sınırları geçmek konusunda en iyi şansa sahiptir.

Kara büyüyle ilgili olarak, kesinlikle Sümer’den Hellenistik Mısır’a ve

Kartaca'ya geçmiş olan bir isim var: Ereškigal korkunç bir yeraltı tanrıçasının Sümerce adıdır ve geç dönem Yunanca beddua metinlerinde ve büyü papi-rüslerinde sık sık adı geçen cehennem tanrıçasıdır.³⁰ Bu isim, Sümerce'den Yunanca'ya tastamam olduğu şekliyle geçen bir isimdir: Bu tip hece sıralama-sında, tesadüfî bir homoniminin ortaya çıkması mümkün değildir. Şimdiye kadar sadece, bu ismi taşıyan tabletlerden imparatorluk dönemine ait olanlar neşredilmiştir. Ancak Babil'in nüfuzunun çoktan yitmiş olduğuna ve çiviya-zısı da unutulduğuna göre, ödünç alma çok daha erken gerçekleşmiş olabilir. Büyü alanında kesin kronoloji, diğer alanlara nispetle daha az önemli olabilir. Durum ne olursa olsun, Ereškigal adı -tıpkı Theokritos'taki "Asurlu" gibi- Mezopotamya büyü geleneğinin uzaklara ulaşan etkisinin kanıtıdır.

Kyrene'den başka bir metin bu bağlamda değerlendirilebilir: IV. yüzyılda Kyrene'de, Delphoi kâhinesi tarafından da kutsanan, arınma ritüelleri üzerine kapsamlı bir yasa kayda geçirilmiştir; içindekilerden anlaşıldığı kadarıyla çok daha eski olmalıydı.³¹ Burada özellikle *Hikesion* başlıklı bölümle ilgilenece-ğiz. *Hikesios* kelimesi, yalvaran kişi ve dolayısıyla "ulaşan kişi" olarak anlaşılmaktaydı; dolayısıyla bu metin üzerine çalışan ilk yorumcular burada anılan *hiketai*'nin normal olarak yalvaranlarla ilgili bir konu olduğundan emindiler. Ancak bu varsayımdan yola çıkılırsa, metindeki öneriler oldukça anlaşılmaz hale gelir. John Gould'un *hiketeia* üzerine yaptığı mükemmel çalışmada Kyrene metnine değinmemesi tesadüf değildir.³² Kyrene kutsal yasasında üç durum birbirinden ayrılmıştır: İlk olarak, "başka bir yerden gönderilen" bir *hikesios*, yani *epaktos*. Bu kişiyle ilgili esas problem, onu kimin gönderdiğidir:

Eğer eve gönderilmişse, [evin sahibi] kimden geldiğini biliyorsa, adını ana-cak ve günde 3 defa tekrar edecek; kırsal alanda öldüyse ya da başka yerde kaybolduysa, adını biliyorsa, adıyla onu çağırarak; eğer adı bilmiyorsa [şunları söyleyecek]: "Sen, ister kadın ol ister erkek"; ahşaptan ya da kilden temsili kuklalarını yapacak, bir erkek ve bir kadın; onları [evine] alacak ve [onlara] her şeyin bir kısmını sunacak. Bunları mutat şekilde yaptığında, bakımsız bir koruluğa götür ve yere at, yani temsili kuklaları ve [yemeklerinin bir] kısmını.³³

Bu ritüelin, arınma ve bir yakarıcının kabulüyle ilişkilendirilmesi tuhaftır: Hiç kimse, korumaya ihtiyaç duyan bir şahısla ilgilenir görünmemektedir; esas mesele, -tanıdık ya da yabancı- ortalarda olmadığı kesin olan ve *hikesios*'u gönderdiği kabul edilen şahısla ilgilidir; ve birisinin acilen bundan kurtulmaya çalıştığı aşıkardır. Pasajda betimlenen ritüelin bir benzerini ararsak, en yakın örneğine Akadca büyü metinlerinde rastlarız. Burada, bir hastanın iyileşmesi için, "kötü olan her şeyin" temsili bir kuklası yapılır, yandaki evin çatısına

konur ve üç gün boyunca onunla ilgilenilir. Ardından, büyüü sözler eşliğinde, temsili kukla bir kabin içine konur, uzaklara götürülür ve “kimseciklerin olmadığı ıssız bir yere” gömülür.³⁴ Uygulamalar arasındaki örtüşme -temsili kuklanın yapılması, ona bakılması ve ıssız bir yerde terk edilmesi- mükemmeldir; böylece, Yunanca metindeki “gönderilmiş” kelimesi daha iyi anlaşılır: “Üzerine göndermek” (*epagoge*), iyi bilinen bir kara büyü terimidir; Platon onu *defixio*’dan [bir taş ya da tahtaya yazılan beddua] hemen sonra anar.³⁵ Bir büyücü, düşmanlarının “başına” kötülük “gönderir.” Kötülüğü kökünden yok etmek ya da uzlaşma yoluyla çözüm bulmak için, işin arkasında kimin olduğunu bilmek bu yüzden bu kadar önemlidir. Bu yüzden kötü olan her şeyin kuklası ilk olarak beslenir ve ardından büyük bir şevkle ortadan kaldırılır. Sonuç olarak Kyrene’de *hikesios* “yalvaran kişi” değil, bir eve ya da bir kişiye “musallat” olan kötü bir ruh anlamına gelir.³⁶ Bu hipotez, *hikesios*’ların diğer durumlarını ve onlara karşı nasıl davranılması gerektiğini içeren, Apollon’un Kyrene için koyduğu kutsal kanundaki diğer iki paragrafın incelenmesiyle ya güçlenmeli ya da çökmelidir.³⁷ İkinci kısmın neredeyse tamamı günümüze ulaşmıştır ama başka bir metinde yer almayan ve özel, teknik bir anlamda kullanılan üç kelimenin muğlaklığı yüzünden anlaşılması zordur: *Teliskesthai*, *ateles tetelesmenos* ve *propheresthai*. Ek olarak, arkaik üslup, fiilin öznesinin kim olduğunu genelde vermez; Kyrene’nin “kamusal tapınak”ının (*damosion hieron*) ne olduğunu da bilmiyoruz. Aşağıda yapacağımız analiz, daha fazla bilgiye sahip olmadan, *telein* kelimesini genel anlamıyla -yani “bir ritüelin icra edilişi”- kabul ederek kanunun yapısını vermeye yöneliktir.³⁸ “Öteki” *hikesios*, ritüel yapılsın yapılmassın, “kamusal tapınaktaki yerini alır”; eğer “ilan edilirse”, ritüel ilan şartlarına göre yapılır; ilan edilmezse, libasyon eşliğinde meyvelerden -sürekli olmak üzere- yıllık sunu yapılır. Eğer bu unutulursa, ertesi yıl iki kat sunu verilmelidir. Sonraki nesillerden biri bunu yapmazsa ya da unutursa adı duyurulacak, tanrıya borcunu ödeyecek ve kehanetle kendisine bildirilen neyse kurban edecektir. Şayet tanrının babasını biliyorsa bu kurban onun için olacak, aksi takdirde kehanete başvurulacaktır.

Şurası açıktır ki, metin bir kültün oluşturulması ve idame ettirilmesiyle ilgilidir. Metnin normal bir yakarıcı ile ilgili olduğunu savunan araştırmacılar ilave üç varsayım yapmak zorundadırlar: İlk olarak, kült, bir cinayet vakasıyla ilgilidir – her ne kadar sadece kanunun 3. kısmı cinayetten bahsediyorsa da; ikinci olarak, cinayete kurban gidenin faydası içindir; ve üçüncü olarak, ritüel sırasında söylenen sözler rahibin ağzından çıkar (“[rahip] uzanır”) ve “ritüelin gerçekleşmesi” vatandaşlığa kabul demektir, yani “inisye olmaktır.”³⁹ Ama

bu varsayımlarla metnin ilk satırı saçma bir anlam kazanır: Ritüel “ya yapılır ya yapılmaz” ve görüldüğü kadarıyla tekrarlanabilir. Dahası, rahip ritüelin gereklerini yerine getirip getirmemekte keyfi davranabilecektir; eğer rahip (?) “ilan etmez”se sonsuza kadar kurban sunulacaktır, diğer türlü, kefare ritüeli yalnızca bir defalığına yapılacaktır. Hepsinden öte, sonraki nesillerde bir problem olursa, neden ilk önce bir rahip daha sonra da ek olarak bir kâhin, bir kurban sunulacağını “belirlemektedir”(?) Eğer kudretli bir ruhun bir rüyada ya da ilham aracılığıyla, görsel ya da işitsel olarak kendini gösterdiğini varsayarsak, direktifler farklı ve çok daha anlaşılır hale gelir; bu şartlar altında, birçok kitabede de ifade edildiği üzere, dini bir takım prosedürlerin “direktife göre” (*kat’ epitagen*) yerine getirilmesi gerekir. *Bildirme, ilan etme, duyurma, yüksek sesle söyleme* anlamındaki *propheresthai* kelimesi, gayet iyi bilinen anlamını, yani “suçlamak, şikâyet etmek” anlamını böylece kazanır: “bir *menima’yı* açıklamak” ile aynı anlamı taşımaktadır; “tanrı buyruğunun işaretini vermek” anlamındaki “*episemainein*” ifadesine de yakındır. Eğer söz konusu ruh net bir şekilde görünmemişse ve konuşmadan insanları dehşete düşürmüşse, ölüleri sakinleştirmek için her zamanki gibi kurban verilir: Meyveler ve libasyon. Ölüler kültü genelde bir ata kültü olduğu için, çocuklar ve çocukların çocukları bundan etkilenir. Dolayısıyla, atalardan unutulmuş bir tanesi, memnuniyetsizliğini ve “şikayetini” ifade edebilir: Akadca bir metnin ifade ettiği gibi, “ailemden birisinin ruhu beni rahat bırakmıyor”. Şüphe duyulduğunda, doğru sunuların sunulması için bir kâhine başvurulmalıdır. Sunu, biliniyorsa aile tanrısına yapılmalıdır: Herodotos, Atina’daki Isagoras ailesi için, “Zeus Karios’a [Karya’daki Zeus kültüne] kurban sundular” der;⁴⁰ diğer durumda, kâhin kime kurban sunulması gerektiğini söyler. Böylece, sadece bizim batıl inanç olarak adlandırdığımız anlamda yorumlansa bile metin anlamlı olur. O halde *teliskesthai*, bir kültün ritüel olarak tesis edilmesi anlamına gelir. Kyrene’deki kamusal tapınağın özellikle de kahramanlar kültüyle ilgili olması gerektiği cazip bir varsayımdır.

Kyrene kanununun üçüncü kısmı, *hikesios*’un üçüncü değişik formu olan *autophonos* kelimesi bağlamında da muğlaktır: “Kendi elleriyle öldüren kişi” ya da “kendini öldüren kişi”? Burada, davetsiz “gelen kişi”ye karşı bir ritüel yapılır ki, amacı *aphiketeuein*, yani “gelen kişinin geri gitmesi”dir.⁴¹ Bu kelime şunu açıkça ortaya koyar: Yalvaran bir kimsenin topluma kabul edilmesinden ziyade, kurtulmak istenen bir kişi söz konusudur. Ancak metinde boşluklar vardır ve araştırmacıların önerileri şüphelidir. Etkilenen kişi ritüeli “duyurmak” zorundadır; bir kişiyi eşikte koyun postu üzerine oturtur⁴² ve onu

mesheder. Ardından kendisine eşlik edenlerle birlikte ana yola çıkar, bu arada onunla karşılaşanlar konuşmazlar ve haberciyi dinlerler, ta ki... (burada boşluk vardır); “kurban merasimlerinin ve diğer (ayınlerin?)” yapıldığı hâlâ okunabilmektedir. Eğer bu metin bir katilin arınma ritüeliyle ilgili olsaydı, şehrin tapınaklarına girmek dahil, bu kişinin nihai olarak topluma entegre olması varsayılabilirdi. Metnin editörleri buna göre önerilerde bulunmuşlardır. Ancak metnin günümüz ulaşan kısmı, “uzağa” göndermekten, “çıkarmaktan”, “yanından geçmekten” bahseder; ve “üç kabilenin bulunduğu” (*triphylia*) marjinal bir bölge söz konusudur;⁴³ “daha güçlü varlıkların” huzurunda sessiz kalmak gerekir;⁴⁴ bu, entegrasyonla değil kurtulma ile ilgili ve büyük bir olasılıkla yaşayan insanlardan ziyade ruhları içeren bir ritüeldir.⁴⁵

Bu teze karşı olanların argumanı, *hikesios*’un diğer bazı Yunanca metinlerde açıkça “yalvaran kişi” anlamına gelmesi ve hiçbir yerde “rahat bırakmayan ruh” anlamını taşımasıdır. Bununla beraber, düz olarak “birine dönen kişi” demek olan *prostropaios* kelimesi tastamam aynı şekilde iki anlam taşır: Aiskhylos’tan beri bu kelime, sadece yalvaran kişi değil, aynı zamanda musallat olan ruh [demon] anlamına gelir. Her ne kadar, Pausanias’taki “[kalleşçe öldürülen] Myrtilus’un *prostropaios*’u onu takip etti” ifadesi ya da Polybios’ta *prostropaios*’un “Erinyes ve intikam ruhları” ile beraber anılması çok açıksa da, bu anlam genel itibarıyla, özellikle de Liddell-Scott sözlüğünde yanlış anlaşılmıştır.⁴⁶ Hatip Antiphon’da ve Aiskhylos’ta ölülerin *prostropaios*’unun tehdit edici yakarışları aynı şekilde anlaşılmalıdır.⁴⁷ “Yaklaşan kişi”, temiz olmayan biri ya da bir ölünün kötü ruhu olabilir; aynı muğlaklık her iki Yunanca kelimeye has bir özelliktir. Şurası gerçektir ki, Kyrene belgesinin bu şekildeki yorumu, Apollon dinini bazı Hellenistlerin kabul edebileceklerinden çok daha fazla “batıl inanç” içerecek şekilde göstermektedir. Özbeöz Yunanca bir kelimenin anlamını bulmak için bir Mezopotamya ritüel metnindeki paralelden yola çıkılması da onları pek mutlu etmeyecektir. Zira Doğu ve Yunan dünyası arasındaki sınır eriyip kaybolmaktadır.

Bedel

Takip durumunda paniğe kapılan insanlar, kendi yerlerine başka bir yaratığın o acıyı yaşaması durumunda doğal olarak rahatlarlar. Başkasının yerine geçen kurbanlar yaygın bir olgudur¹ ve özellikle Mezopotamya’da sık sık karşımıza çıkmaktadır, çünkü burada temel korkular, etobur şeytani ruhlar kılığında düşünülmüyordu.² Bu, Yunan dünyasında daha az yaygındı. Bu nedenle, elimizdeki bir hikâye, Atina’daki Munikhia Artemis kültüyle ilgili efsane, daha

da dikkat çekicidir.

Bir kez daha, tanrıçanın öfkesini gösteren bir salgın hastalıkla karşı karşıyayız. Sebep, kutsal bir ayının öldürülmesidir. Tanrıça, kefaret olarak bir genç kızın kurban edilmesini ister. “Embaros, ailesine ömürleri boyunca rahiplik verilmesi karşılığında bunu yapacağına söz verir. Kızını giydirdikten sonra tapınakta saklar ve bir keçiyi de kızı gibi giydirek kurban eder.” Bu, [Artisist] Pausanias’ın aktardığı metindir. Zenobius’un atasözleri derlemesindeki versiyon da buna oldukça benzer. Embaros’tan, Menandros’un komedyelerinde da bahsedilir.³Şurası açıktır ki, bu anekdot, bir ritüeli, yani bir salgını sona erdirmek üzere Artemis kültü dahilinde başkasının yerine kurban verilmesini betimler. Iphigenia’nın Aulis’te kurban edilmesi miti de paralel bir örnektir. Burada da bizzat tanrıçanın, bakirenin yerine geçecek bir dişi geyiği verdiği söylenir. Bununla beraber Munikhia efsanesi esas manipülasyonu çok daha canlı bir şekilde aktarır. Ancak bunun gerçek bir kült için ne kertede kanıt olarak kabul edileceği kesin değildir. Attika prosopografyasında Embaros rahip ailesi hakkında başka bir bilgi yoktur. Yine de bu anlatının bir hayal ürünü olduğunu farz etmek, Embaros’un atasözlerinde bile yer almasını izah etmeyi zorlaştırır.

Bir insanın yerine bir hayvanın sunulduğu kurban ritüellerinin mevcudiyetine dair başka belgelere de sahibiz. On İki Levha Kanunları’nda, konuyla ilgili dikkate değer bir hüküm vardır: *Aries subicitur*, “bir koç [birinin] yerine geçer.”⁴ Ancak en yakın paralele, bir Mezopotamya büyü metninde rastlanır.

Bu metin bir hastanın iyileşmesiyle ilgilidir. Başlığı “Ereşkigal için bir adamın yerine geçilmesi”dir. Ereşkigal, Sümer-Akad pantheonunda yeraltı dünyasının tanrıçasıdır. Adamın yerine geçen, “çiftleşmemiş bir keçi”dir. Keçi hastayla aynı yatağa konur ve geceyi onunla geçirdiği kabul edilir. Şafak sökerken büyücü gelir ve hem keçiyi hem de hastayı yataktan yere atar. Hastanın boğazına tahtadan bir bıçakla dokunur ve keçiyi de gerçek bir bıçakla boğazlar. Ardından, kesilen keçi baharatla doldurulur, bir elbise ve ayakkabı giydirilir ve gözleri süslendikten sonra hastanın başlığı başına geçirilir. Keçiye “ölü bir adammış gibi” davranılırken bu arada hasta da evden ayrılır. Büyücü büyümlü sözler söyler; ölü için ağıtlar yakar; sunular sunar; su, bira, kızarmış tahıl, süt, bal, kaymak ve yağdan libasyon döker; nihayet “ailenin ölümleri” ve keçi için sunular sunar ve keçiyi gömer. Bu şekilde hasta, sağlığına kavuşturulur.⁵

Her iki ritüel arasındaki farklılıklar göz ardı edilmemelidir. Munikhia’da bir sunaktaki kurban ritüeli betimlenir. Doğu’da ise bir yataktaki ölüm canlandırılır. Yine de her iki ritüelin benzerliği çarpıcıdır -ki her iki durumda da

insan gibi giydirilmiş bir keçi kurban edilir- ve Munikhia efsanesi de bir hastanın iyileşmesiyle ilgilidir. Gellius, Roma'daki Veiovis kültüründe bir keçinin *ritu humano* kurban edildiğini söyler; bu, benzer formda bir ritüele işaret ediyor olabilir.⁶ Tenedos'ta, "İnsanları Ezen" Dionysios Anthororraistes kültüründe, yine insan kurban etme anlayışı içinde, tanrıya kurban edilecek buzağıya çizme giydirilirken, kurban edecek kişi kaçmak zorundadır.⁷

Görüldüğü üzere paralel örnek sıkıntısı yoktur. Doğrudan ilişki ödünç kelimelerle ispatlanabilir ama yine de bu konuda son söylenecek şey "belki" olacaktır. Embaros adı -uzun a ile- kulağa Yunanca gibi gelmemekte -en azından Attika lehçesini düşündüğümüzde-. Pausanias ve sonraki diğer sözlüklerde, bir varyant olarak Baros geçmektedir. Bu kelime daha yabancı durmakla beraber, Akadca kâhin anlamına gelen *barû* ile tastamam örtüşür.⁸ Belki de efsanenin ardında gerçek bir olay yattığını varsayabiliriz: Doğu kökenli bir kâhin, bir salgına karşı başkasının yerine geçen bir kurban sunmuş ve başarılı olmuştur. Munikhia'daki Artemis kültü ve tapınağı Attika takviminde Munikhion ayı ile bağlantılıdır ve diğer Artemis festivallerinde olduğu gibi, Yunan kızlarının inisiye ritüellerinin havası vardır; bu, bütünüyle Doğu'dan alınmadığını gösterir. Dahası Baros ile ilgili kanıt zayıftır: Sahip olduğumuz en eski belge olan ve sözlüklerin de kendisine istinat ettiği Menandros metinleri, [Baros yerine] açıkça Embaros adını içerir. Ancak yeni ritüeller yerleşip oturmuş kültürde bile dışlanmaz ve ödünç kelimeler birçok şekilde değişime uğrayabilir. Her ne kadar geleneğin hangi yollardan geçtiği bilinmese de, başkasının yerine geçme ritüelindeki Doğu-Batı paralelliği ilgiyi hak ediyor.

Asklepios ve Asgelatas

Samos'taki Hera tapınağında bulunan üç küçük bronz heykelcik, Babil'den Yunan dünyasına ithal edilen hastalık demonları ve şifa veren tanrılar konusundaki en sağlam kanıttır. İki tanesi -ilk olarak 1979 yılında yayımlanmıştır- VII. yüzyıla tarihlenen tabakada bulunmuştur.¹ Bu bronz heykelcikler, yanında büyük bir köpek olduğu halde dua eden bir adamı betimler. Babil'den benzer buluntuların ve çivi yazılı metinlerin de gösterdiği gibi, bu figürler Isin kentinde saygı gören Babil şifa tanrıçası, "büyük hekim (*azugallatu*)" Gula ile ilişkilidir. Bu tanrıçanın kültüründe köpekler kurban edilirdi: Isin'deki sunağında çok sayıda köpek gömüsü günışığına çıkarılmıştır.²

Bu rip heykelcikler Samos'ta Hera'ya adanmışsa, bu bir tesadüften ibaret olamaz. Büyük bir olasılıkla Hera da şifa veren bir tanrıça olarak kabul edilmiştir. Bu tür yardımlar genelde bütün tanrılardan, özellikle de tanrıçalardan

istenmiştir. Bronz sunuların Samos'u ziyaret eden Doğulu tüccarlar tarafından ya da -sonraları Babil'de paralı asker olarak hizmet eden Alkaios'un kardeşi Antimenidas gibi- Doğu'dan gelen Yunanlar tarafından adanıp adanmadığı bilinmemektedir. Bir hastalığın ne olduğu farklı kültürlerden gelen kişiler tarafından kolaylıkla anlaşılabilir; ve belli bir tılsımın etkili olduğu görülürse, [yine farklı kültürlerden gelenler tarafından] kolaylıkla kabul edilir.

Ancak bu, hikâyenin tamamı değildir. Yunan şifa tanrısı Asklepios'un kültünde köpeğin çarpıcı bir rol oynadığını göz önüne alarak daha ileri gidebiliriz. Epidauros'taki tapınağında, Asklepios'un altın ve fildişinden yapılmış heykelinin yanında bir köpek figürü de vardı. Orada bulunan bir kabartma sunuda Asklepiosogullarının yanında köpekler betimlenir.³ Söylencelere göre Asklepios çocukken Kynortion dağında terk edilmiş, orada dişi bir köpek tarafından beslenmiş ve köpekli avcılar⁴ -*kynegetai*, Yunanca'da "köpeklerin liderleri"- tarafından bulunmuştur. İlaveten, Piraeus'taki Asklepios sunağının *lex sacra*'sında belirtilen şartlar, kültün esasını ortaya çıkarır: Şifa arayanlar, ilk önce Malcata'sa, Apollo'ya, Hermes'e, Iaso'ya, Akeso'ya, Panakeia'ya ve nihayet "köpeklerle ve köpeklerin liderlerine", yani avcılara üç kek sunulmalıdır.⁵

Bu köpekler ve liderleri, söylenceye atıfta bulunularak izah edilebilir; ama Hera tapınağındaki bronz heykelcikler daha doğru ve görsel bir açıklama sağlar: Burada köpekler ve liderleri küçük heykeller şeklinde görülürler. Bu tip heykelciklerin Piraeus'taki Asklepios tapınağında da sunulduğu kolaylıkla farzedilebilir; Asklepios'un beraberindeki diğer tanrılar ve güçler gibi saygı görmüş ve böylece ritüelin içinde yer almışlardır. Köpekler ve liderleri, ilk sunuyu alan kişiler sıfatıyla, komedya yazarı Platon'un bir eserinde grotesk bir parodiyle anılırlar.⁶ Dolayısıyla bu, bir kültün iyi bilinen, biraz da dikkate değer bir detayıydı. Samos'taki Hera tapınağında bulunan heykeller göz önüne alındığında durum daha anlaşılır hale gelir: Varlıklarıyla dahi, şifa veren tanrılar konusundaki Doğu-Batı uzlaşmasını ortaya koyarlar.

Başka bir yere baktığımızda, linguistik bir kanıt aramaya sevk ediliriz. Köpeklerin ve liderlerinin koruyucusu şifa tanrıçası Gula, Akadca'da *azugallatu* yani "büyük hekim" olarak adlandırılır.⁷ Kykladlar'da, Thera yakınlarındaki Anaphe adasında, sadece ve sadece orada, Apollon'a Asgelatas olarak tapınılır ve Asgelaia festivaliyle onurlandırılırdı.⁸ Yunanca'ya benzemeyen bu kelime, özellikle de Apollon'un oğlu Asklapios/Asklepios'a benzer bir tınısı olması nedeniyle defalarca dikkati çekmiştir ki, Asklepios adının da izahı yoktur.⁹ Değişken morfeimler bir yana bırakılırsa, *Az(u)gallat(u)* ve *Asgelat(as)* mükemmel şekilde benzerler; hece dizisi karmaşık olduğundan tesadüf olası değildir

ve anlam tam yerine oturur. Diğer kùltlerde açıkça hekim (ietros) olarak adlandırılan Apollon'un en önemli özelliklerinden biri şifa dağıtmaktı.¹⁰ Sonuç itibarıyla festivalin adı, Asgelaia, Yunanca -tas, -tes son ekine sahipmiş gibi görünen Asgelatas'tan türemiş olmalı. Şayet Azugallatu / Asgelatas eşleşmesi kabul edilirse, bir zamanlar bu adada salgın bir hastalığa karşı *azugallatu*'ya yakaran bir şıfacı olduğu ve görünüşte bu hastalığı defetmeyi başardığı sonucu ortaya çıkar. Tıpkı Bassae'de Apollo Epikurios'un büyük salgına karşı yardım ettiğine inanılması¹¹ ya da çok sonraları Santa Maria della Salute'ye Venedik'te tapınılması gibi, o zamandan itibaren Apollon Asgelatas'a orada tapınılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla Apollon Asgelatas, Samos'taki Gula bronzları ile birlikte, Doğu geleneğinin karizmatik şifa dağıtıcılarının arkaik Yunan dünyasına ulaştığını gösteren en doğrudan delildir.

Yunanca'nın yabancı terimleri içine alarak perdelemesi, yukardaki örnekte oldukça açıktır. Aldatıcı şekilde benzer bir kelime olan Aiglata's'a (ışılı gökyüzünün Apollon'u), oldukça erken dönemde Anaphe'de rastlanmıştır; bu sıfat, Argonotlar efsanesine girmiş ve V. yüzyıl sunularında görölmüştür.¹² Tastamam Yunanca olan bu kelimenin ardında Akadca'nın var olduğunu kim tahmin edebilir? Kültün ve festivalin tuhaf ama resmî adlarının birkaç kitabe aracılığıyla günümüze ulaşması büyük şanstır. Şurası açıktır ki Asgelatas *lectio difficilior*'dur ve de dolayısıyla Aiglata's'tan daha eskidir. Yani Asgelatas adı en geç arkaik döneme tarihlenebilir. Dolayısıyla kanıtlar Doğu etkisinin yoğun bir şekilde görüldüğü döneme yakın bir tarihi işaret eder ki, Samos'ta bulunan köpek lideri heykelcikleri bu döneme aittir.

Hekim Asklepios ile ilgili olarak bir kelimeye daha atıfta bulunabiliriz: Baş ağrısı ya da baş dönmesini ifade eden *karos*, Aristoteles geleneğine atfedilen *Problemata* adlı eserden beri bilinmektedir. Bu kelimenin Yunanca etimolojisi yoktur. Ama Akadca'da *karu* "sersemlemek", Aramice'de *karah* "hasta olmak" anlamına gelir.¹³ Bu tip basit bir fonem dizilişinde tabii ki tesadüf mümkündür ama bu terimin Yunan dünyasına Doğu'nun ziyafet kültürüyle, özellikle de sandalye yerine üzerine uzanmak (*klinai*) için kanepelerin gelmesiyle girdiği söylenebilir. [Kanepelere uzanarak ziyafet çekmek] VII. yüzyılın sonlarından itibaren Yunan *symposion*'unun ayırt edici bir özelliği olmuştur ama ilk defa Asurbanipal ile ortaya çıkar. Tıp terminolojisinden daha başka bu çeşit ödünç alınmış kelime olabilir. Burada sıra dışı olan, *karos*'un Yunanca'da yepyeni bir görünüme bürünmemiş olmasıdır.

Vecd Halinde Yapılan Kehanet

Kehanet, sadece uzmanların belirli koşullar altında başarılı bir şekilde yapabilecekleri sıra dışı bir sanattır. Bazen kâhinliğin teknik ve kolay öğrenilebilir görünen becerileri vurgulanır; bazen de belli bir ruh hali -cin çarpması, trans ya da delilik- her şeyden önemli görülür. Yunanlarda “kendinden geçmiş” kâhin figürü ilk defa Aıskhylos’un *Agamemnon* eserinde, muhteşem Kassandra sahnesinde görülür. Ama ondan önce de Herakleitos “kendinden geçmiş bir şekilde konuşan” Sibyl rahibesinden bahsetmişti; Herodotos da, Ptoon kehanet merkezinde, 480 civarında, vecd halinde kehanette bulunduğunu farzeder.¹ Platon ise kehanete yol açan deliliği oldukça felsefi bir düzeyde ele alır; bu bağlamda açık bir şekilde Yunan dünyasının en ünlü kâhininin, yani Delphoi’deki Pythia’nın, kendinden geçmiş bir şekilde kehanette bulunduğunu teyit eder.² Çok sonraları, Delphoi’de yıllarca rahiplik yapan ve dolayısıyla ilk elden bilgiye sahip olan Plutarkhos, Delphoi üzerine yazdığı eserlerinde Pythia’nın bu durumunu detaylı bir şekilde betimler.³ Delphoi tapınağında tripodun bulunduğu zeminden çıkan volkanik gazların Pythia’yı etkileyip “kendinden geçirdiği” tezi jeolojik olarak çürütülmüşse de, bu olgu Apollon’un söylediklerinin Pythia tarafından karakteristik bir şekilde kendinden geçerek aktarıldığını çürütmek için kullanılmamalıdır. Bu durum kimyasal bir madde gerektirmez. Kendinden geçme durumu, kişiden kişiye değişebilir. Her ne kadar bazı araştırmacılar bunu rahatsız edici bulsa da, Plutarkhos’un teyit ettiği gibi bazen uygun bir köylü kızının [Pythia olarak] seçilebilmesi şaşırtıcı değildir. Kendinden geçerek kehanette bulunma, önceden kestirilemeyen ve sadece kısmen manipüle edilebilen özel bir yetenektir.

Farnell, 1911’de, Yunan dünyasının aksine Babil’de kendinden geçerek kehanette bulunmaya rastlanmadığını yazmış,⁴ ama bu tez çoktan çürütülmüştür. Kendinden geçen rahipler ve rahibeler (*mahhu*, *mahhutu*) esasen Mezopotamya’da yaygındı. Bu konuyla ilgili en sağlam kanıt Mari’de bulunmuştur; bununla beraber Wen-Amon’un raporu Biblos’ta da buna rastlandığını ortaya koyar.⁵ Esarhaddon zamanında, Asur ülkesinde vecd halinde kehanette bulunan kadınlar mevcuttu. Özellikle de Erbil’deki İhtar tapınağı hizmetkârları, doğrudan tanrıçadan aldıkları bilgileri krala aktarmaktaydılar. Tanrıça, bir kadının aracılığıyla birinci ağızdan konuşmaktaydı: “Ben, İhtar...”⁶

Sibyl ya da Sibyller geleneği, Babil’den Cumae’ye ulaşmış ve bu arada Küçük Asya’da da bir ağırlık merkezi oluşturmuştur.⁷ Şurası bir gerçek ki, Antik Çağ’da, Sibyller’in yaşadıkları dönem hakkında oldukça farklı düşünceler vardı ve eski bilgileri sonraki kaynaklardan yola çıkarak oluşturmak oldukça zordur. En eski şahidimiz Herakleitos, “ağızından köpükler saçarak”, hoşla git-

meyen, “bin yıllık” kehanetler mırıldanan Sibyl’e ve onun kendinden geçişine atıfta bulunur. Geleneksel literatür, Marpessa Sibyli’ni Troia Savaşı öncesine, Erythrae Sibyli’ni ise VIII. yüzyıla tarihler;⁸ Cumae Sibyli’nin Tarquinus Superbus ile çağdaş olduğunu bildirir.⁹ Cumae geleneklerinin, şehrin Osklar tarafından V. yüzyılda fethedilmesinden öncesine kadar uzanması gerektiğinden, bu kronolojinin hayal mahsulü olmadığı söylenebilir.

Sibyl’in Doğu kökenli olduğu Antik Çağ’dan beri söylenmiştir. Hellenistik ve Roma İmparatorluk dönemine ait Sibyl kitapları, barındırdıkları güçlü Yahudi unsurlarıyla, bir dereceye kadar Roma’ya karşı bir “mukavemet” içermektedir. Ancak medyumluğun ve kehanetlerin çok yaygın olduğu düşünüldüğünde, sadece spesifik detaylar ya da bizzat Sibyl adı, Antik Çağ’da kültürel yayılımın açık kanıtını sunabilir. “Babil’i bir Sibyl”in mevcut olduğu bilinmektedir; ama Sibylla adını doğrudan *Gılgamış* destanında adı geçen hancı kadın Siduri’ye (*sabitu*)¹⁰ bağlamak anlamsızdır (Siduri, Gılgamış’a, Tufan kahramanı Utnapiştim’e giden yolu gösterir). Babil Sibyli’nin Sambethe ismini taşıdığı ve Nuh’un gemisinde, onun gelinlerinden biri olduğu söylenmiştir;¹¹ bu gerçekten *Gılgamış*’taki *sabitu*’nun yansıması olabilir. Babil Sibyli, Berossos ile de ilişkilendirilmiştir ki, Hellenistik döneme ait bir tarihlendirmeye işaret eder.

Arkaik döneme gelince, bambaşka bir bağlamda, astronomi ve takvim yapımında, Mezopotamya’ya ile Delphoi arasında doğrudan bir bağ olması bizi düşünmeye sevk etmelidir. Bu bağ Martin Nilsson tarafından çalışılmıştır.¹² Erken dönem artık aylı Yunan takvim sistemi, Babil Oktaeteris prensibini takip eder gibi görülmektedir. “Penteterik” oyunların organizasyonu, özellikle de Olimpiyatlar, takvimin bu tip bir sekiz yıllık sisteme dayandığını gösterir. İlk Olimpiyat’ın geleneksel tarihi 776’dır. Delphoi tapınağının yükselişi de yaklaşık bu tarihlere rastlar. Bu gibi uyuşumlarda birçok belirsiz değişkenin olduğunu söylemek pek de gerekli değildir: Olimpiyat şampiyonları listesinin doğru olduğu kabul edilse bile, erken dönem oyunlarının tarihi hâlâ kuşkuludur -yakın zamanlarda oyunların yaklaşık 700 civarında başladığı ileri sürülmüştür¹³ - ve Delphoi ile bağlantısı da çok açık değildir. Yine de, Nilsson’un hesaba katmadığı arınma ve şifa ritüellerindeki örtüşme eklendiğinde, bu araştırmacı tarafından ortaya konan perspektif ilgi çekicidir.

Pythia’nın kendinden geçerek kehanette bulunması aynı bağlam içinde değerlendirilmelidir. Esasen, Pythia’ya danışmadan önce yapılan özel ritüelin de -keçinin üstüne su serpip reaksiyonunu gözlemlemek- Mezopotamya’da paraleli vardır.¹⁴ Görüldüğü kadarıyla ciğer kehanetinin yayılmasına paralel

olarak, medyumluğu andıran kehanet şekli, daha eski ve daha basit olan kehanet metotlarının ve kuş gözleminin yerini almıştır. Acaba Delphoi'nin şöhrete kavuşmasında bunun etkisi var mıdır?¹⁵ Yine de, Apollon adını Babil'den türetmek gibi düşüncelere direnmeliyiz.¹⁶

Lamaştu, Lamia ve Gorgon

Sadece ritüelller ve büyü metinleri değil, tılsımlar da Mezopotamyalı büyücülerin ilgi alanları içindedir. Üzerlerinde ilgili yazıların olduğu küçük basit silindirler ve boncuklar vardır¹ ama bunların yanında sözgelimi Pazuzu kafasının betimlendiği fantastik resimler² ve Lamaştu tabletleri de bulunmaktadır.³ Hepatoskopide kullanılan model ciğerler gibi bunlar da Kuzey Suriye, Ugarit ve Kıbrıs'a kadar yayılmıştır. Humbaba maskının Gortyn'e, köpek lideri heykelciklerinin Samos'a ulaşması gibi, Lamaştu ikonografisinin yansımaları da İtalya'ya kadar ulaşmıştır.⁴ Şurası kesin ki, arkaik dönemde Yunanlar arada bir bu figürleri görmüşler ve Mezopotamya demonları çeşitli izler bırakmışlardır.

Sappho, çocukları korkutmak için kullanılan dehşet verici Gello'dan bahsetmiştir; söylendiğine göre Gello küçük çocukları kaçırpı yermiş. Bu figürün izleri günümüze kadar ulaşmıştır.⁵ Yunanlar Gello adını şeytani gülümseme (*gelan*) ile ilişkilendirmişlerse de, ne yazılışı ne de anlamı tam olarak bununla örtüşür. Öte yandan Gallu, Sümer-Akad kötü ruhlarının en ünlüleri arasındadır. Asur araştırmacıları, her iki adın benzerliğine uzun süreden beri işaret etmekte ve Yunanca Gello'nun Mezopotamya'dan alındığını ileri sürmektedirler;⁶ Sappho'nun bu adı kullanması, söz konusu aktarımı en geç VII. yüzyıla tarihler. Gallu'daki *a* harfinin *e* harfine dönüşmesinin Azugallatu/Asgelatas'ta ve *delta* harfinin adında da paraleli vardır.⁷

Bir başka dehşet verici figür olan Lamia, Gello'dan daha da popülerdir. Arkaik dönemde Stesikhoros tarafından bahsedilmiş⁸ ve modern folklorlarda yerini korumuştur.⁹ Lamia, grotesk, itici ve aşırı derecede çirkindir; ancak standart bir Yunan betimlemesi yoktur. Çocukları kaçırmayı, hatta annelerinin karnından çalması Lamia'nın karakteristik özelliğidir.

Lamia özellikle de bu bağlamda dişi demon Lamaştu'ya benzer; isimler arasındaki örtüşme, Lamaştu'nun daha önceleri *Labartu* olarak okunması nedeniyle gölgelenmiştir.¹⁰ Lamaştu'dan hamile kadınlar, doğum yapmakta olan kadınlar ve anneler korkardı. Ona karşı kendilerini büyü ile korudular: Bir eşeğin veya bir geminin onu uzaklara götürdüğüne inanılırdı. Lamaştu'ya karşı, uygun betimlemelerin olduğu tılsımlı tabletler yapıldı. Bu tür tabletler Mezopotamya'nın çok ötesinde, Ugarit'te, Boğazköy'de, Kargamış'ta ve Zin-

cirli'de bulunmuştur.¹¹ Bir mühür üzerinde bir Asur demonu ve Fenike diliyle yazılmış bir yazıt varsa, bu Batı'yla ilişkilere işaret eder; üzerinde Lamaştu'ya benzer bir figür olan en azından bir tılsım, VII. yüzyıl İtalya'sından günümüze ulaşmıştır.¹² Lamaştu'ya benzer demonlar sonraki dönemlerde, Suriye büyü inançlarında görülür.¹³ Babil ve Yunan dünyası arasında bir boşluk yoktur. Yunanca bir metin, Lamia'nın Fenikeli Belos'un kızı olduğunu söyleyerek, onun Semitik kökenli olduğunu teyit eder.¹⁴

Tılsımlı tabletlerden ve ilgili metinlerden bilindiği üzere Lamaştu'nun özel bir ikonografisi vardır: Çıplaktır, aslan kafalıdır, sarkık memeleri, yırtıcı kuşları gibi pençeleri vardır. Bir domuzun ve bir köpeğin, memelerini emmesine izin verir; genelde her bir elinde bir yılan tutar; muhtemelen hızlı bir şekilde hareket edişini ima etmek üzere, sık sık bir dizini kırmış halde, yani *Knielauf* pozisyonunda betimlenir. Altında, onu taşıyan bir eşek betimlenir, onun da altında bir gemi vardır. Bazen hayvanlar ana figürden ayrı, tıpkı Hayvanların Sahibesi temasının kompozisyonunda olduğu gibi sağda ve solda görülür.¹⁵

Sık sık tartışıldığı üzere, Lamaştu Yunan dünyasındaki Gorgon'la birçok özellik paylaşır.¹⁶ Esas mesele Gorgon'un yüzüyle benzerliği değildir; Gorgon'un yüzü aslanın hatlarından bir şeyler taşır, ama dişi aslan paylaşılan özelliklerden sadece biridir ve Gorgon her zaman cepheden, Lamaştu ise profilden resmedilir. Öte yandan çarpıcı benzerlikler şunlardır: Sarkık memeler, *Knielauf* pozisyonu ve hepsinden öte ikonografik paraferalia. Korfu'daki tapınakta betimlenen ünlü Gorgon rölyefini bir örnek kabul edebiliriz: Gorgon, gerçek olmaktan ziyade fantastik iki "aslan" arasında, *Knielauf* pozisyonunda görülür; beli, iki yilandan oluşur; bir at ve bir insan, yani "çocukları" Pegasos ve Khrysaor, sağ ve sol eline dokunurlar. İnsan Khrysaor hariç, neredeyse bütün bu unsurların Lamaştu ikonografisinde karşılığı vardır. Lamaştu'nun yanında da bir at olabilir ve ikisi de arada bir ellerinde yılan olduğu halde betimlenirler. Ancak bütün bu unsurlar bağlamlarından alınmış ve yeni bir düzende yerleştirilmiştir. Temel konsept aynı kalmıştır: Kaçan canavar. Ama Yunan miti, Perseus, Pegasos ve Khrysaor'u da içine alan yeni bir söylem geliştirmiştir. At ve savaşçı, bir inisiyasyon sınavının göstergesidir: Demonu ve taş çeviren korkuyu alt eden şey, büyü değil silahlı kahramandır. Bu tip Gorgon betimlemelerini yaratan sanatçılardan bazılarının Lamaştu tabletlerini gördüğü şüphe götürmez, ama bunlar sadece görsel betimlemeleri alıp kendi geleneklerine daha yakın bir şey oluşturmuşlardır.¹⁷

Perseus-Gorgon miti ve Semitik Doğu arasındaki bağ çok daha karmaşıktır. Bir taraftan Andromeda mitinin doğduğu yer olarak Ioppe-Yafa gösteri-

lır;¹⁸ öte yandan Perseus'un Tarsos ile dikkat çekici bir bağı vardır.¹⁹ Perseus'un deniz canavarı (*ketos*) ile mücadelesinin ikonografik modelleri, bazı Doğu mühürleri üzerinde görülür;²⁰ hatta Mezopotamya'da tek gözlü dışı canavarın genç bir kahraman tarafından öldürülmesi de karşımıza çıkar.²¹ Ancak Doğu mühür sanatındaki sahneler için isim bulmak hiç de basit değildir; [mühürlerdeki sahnelerle] *Gılgamış* gibi bir metin arasında nadiren bağlantı kurulabilir. Bunlardan biri, Humbaba'nın Gılgamış ve Enkidu tarafından öldürülmesidir. Bu sahne, Perseus'un Gorgon'u öldürdüğü görsel betimlemeler için başvuru modellerden biri olmuştur.

Şimdi Berlin Müzesi'nde bulunan sıra dışı bir Doğu mührü, özellikle dikkate değer niteliktedir.²² Büyük, demonik bir yaratığı cepheden ve *Knielauf* pozisyonunda resmeder. Sağ elinde pala - *harpe* - ayağında kanatlı sandaletler olan genç bir kahraman, yaratığı yakalamış ve bu sırada görüldüğü kadarıyla yüzünü rakibinden başka bir yana çevirmiştir. Arkasında büyük bir balık resmedilmiştir. Bu sahne, Roscher'in *Mitoloji Sözlüğü* adlı eserinde, Perseus'un Gorgon ile mücadelesini betimleyen bir resim olarak verilmiştir.²³ Öte yandan Pierre Amiet bu resmin Doğu mitolojisi çerçevesinde incelenmesi gerektiğini düşünür: Perseus ve Gorgon'u anmadan, Tanrıça Anat ve Mot arasındaki mücadeleyi işleyen Ugarit mitine işaret eder.²⁴ Gorgon'un aksine, Lamaştı'yı hatırlatırcasına canavarın kuş pençeleri vardır. Burada yorum üzerinde durmanın fazla anlamı yok: Mührün tarihi bile tam belli değildir; Yunan ikonografisinden etkilenmiş olabilir; bu görsel betimlemeyi aydınlatacak metinler bulma konusunda da pek umudumuz yok. Yine de bu resim, arkaik dönemde Yunan ve Doğu dünyaları arasında karmaşık ilişkileri gösteren önemli bir belgedir. Resimler ve hatta anlatı motifleri kültürlerarası ilişkilerde muğlak bir hale gelir; farklı cephelerden farklı şekillerde anlaşılır; yeni anlamlar oluşturur. Yaratıcı yanlış anlama, bu tür durumlarda alışverişin kendisinden daha çarpıcı olabilir. Ama yine de alışveriş bir olgu olarak kalır ve Perseus'un mücadeleleri, Lamaştı ve Gorgon'da olduğu gibi, ikonografik modeller korunur.

Aradaki farklardan biri dikkat çekicidir: Yunanlar için bu demonlar gerçekten şeytani değildirler. Bir *mysterium tremendum* havası taşımazlar. Olsa olsa küçük çocukları korkuturlar. Elinde silahla Perseus, tanrıların yardımı ve büyü söz konusu olsa da, bu tür yaratıklarla nasıl mücadele edileceği konusunda Yunan erkekleri için bir örnek olmuştur; buna benzer bir değişim başka bir örnekte, yılan boğazlayan kişi figüründe gözlemlenebilir. Bu resim, Mezopotamya ikonografi repertuvarında oldukça eski ve görüldüğü kadarıyla önemlidir: Şamanı andıran, ellerinde iki büyük yılan tutan Hayvanların Efen-

disi; bu tipin muhtemelen kötülüğe karşı koruyucu işlevi vardı.²⁵ Yunanlar bunu Herakles'in ilk macerasına, yani bir bebeğin daha beşikteyken sergilediği kahramanlığa dönüştürdüler.²⁶ Herakles günlük yaşamda kötülükleri defeden (*alexikakos*) ve koruyucu tılsımları korunma amacıyla kullanılan bir kişidir.²⁷ Ama mitolojide, ya da daha ziyade Yunan şiirinin kabul gören kısmında, şeytani güçlerden duyulan korku ortadan kalkmıştır. Yunan kahraman, ölümün gölgesinde dahi olsa kendi gücüne güvenen tanrısal bir kişi olarak temsil edilmiştir.²⁸ Büyülü heykelcikler pratik robotlara dönüşmüşlerdir; dehşet verici değildirler ve sadece basit bir merak konusudurlar.²⁹

Notlar

- 1 Buradaki ifade, Plat. *Phdr.* 248a'da kullanılmıştır. Büyü ve bilimsel tıp arasındaki ilişkiyi irdeleyen modern bir araştırma için bkz. G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience* (1979); "Kutsalın zanaatkarı" için bkz. Burkert (1982a) ve (1987a) 31.
- 2 Derveni Papirüsü, *ZPE* 47 (1982) kol. XVI 3 vd.: ὁ τέχνημ ποιούμενος τὰ ἱερά. Strab. 10.3.23 s. 474: τὸ φιλότεχνον . . . τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικὰς. Hippokr. *Morb. Sacr.* 18, VI 396 Littré: Βαυασίη.
- 3 West (1971) 239-242, VI. yüzyıl İran-Yunan ilişkilerinde göçmen magusların [magi] önemini vurgulamıştır.
- 4 Çölde Sayım 22:5, 24. Bileam/Ba'alâm hakkında Deir 'Alla kitabesindeki şaşırtıcı kanıt için bkz. I. Bölüm, "Yazı ve Edebiyat," n. 35.
- 5 Helck (1979) 226 vd.; E. Edel, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof* (1976); bkz. Knudtzon (1915) no. 49.22 (Ugarit), no. 35.26 (Alasia).
- 6 Meissner (1920/25) II 198 (*KBo* I 10 Rs.42 vd.).
- 7 Bkz. Grottanelli (1982b) özellikle 651, 655 vd., 664 vd.
- 8 Herodotos 9.33-36; Melampodidae için bkz. I. Löffler, *Die Melampodie* (1963); Kett (1966) 94-96.
- 9 Platon *Devlet* 364b-e; Krş. *Yasalar* 909b.
- 10 *FGrHist* 475, özellikle T 4b; Burkert (1972) 15 vd.
- 11 Plut. *De sera* 560c-f ve fr. 126; *Phigalia*, günümüze ulaşan *Italia* ya da *Thetalia* yerine Mittelhaus'un tahmin olarak öne sürdüğü bir isimdir. Bkz. *REXIX* 2084; Burkert, *RhM* 105 (1962) 48 vd.
- 12 Plut. *Mus.* 42. 1146b-c = Pratinas *TGrF* 4 F 9, Philodem. *Mus.* 4 = Babilli Diogenes *SVF* II 232; Plut. *Mus.* 9 vd., 1134b-e (Rhegionlu Glaukos'tan naklen). Tarih, Sparta'da Gymnopaedia festivalinin kuruluşu ile bağlantılı olarak tespit edilmiştir; Plut. *Mus.* 1134c; krş. Eusch. *Chron. a.Abr.* 1348 = 27. Olimpiyat = 672-668.
- 13 ἐπιδημοῦντα κατὰ τέχνην μαντικῇν: Arist. *Polit.* 1274a25-28. *Epidemia* konsepti ve uygulaması için bkz. H. Diller, *Wanderarzt und Aitiologie* (1934).
- 14 Plat. *Symp.* 201d-e.
- 15 Empedokles B 115.13; krş. kendisini Akragas'a ulaşan bir kâhin ve şifacı olarak tanıttığı B 112.
- 16 Bkz. yukarıda n. 8.
- 17 Pind. *Ol.* 6; Hepding, *RE* IX 685-689, *Iamos* maddesinde; Kett (1966) 84-89. Telmis.sos: Arr. *Anab.* 2.3.3 vd.
- 18 Bkz. K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (1974); Burkert (1987a) 36 vd.
- 19 Plut. *Is.* 28.362a; Tac. *Hist.* 4.83 vd.; A. Alföldi, *Chiron* 9 (1979) 554 vd.; Burkert (1987a) 37.

- 20 Isokr. 19.5 vd., 45; Kett (1966) 49 vd., 66 vd. Kett, Polemainetos'un kâhin olarak yaptıklarının mahkemeden elli yıl önce gerçekleştiğini bilmemektedir. Konuşmanın hukuki boyutu için bkz H. J. Wolff Sitzungsber. Heidelberg 1979. 5, 15-34.
- 21 Demosth. 19.249; 18.120; 259 vd.; H. Wankel, *Demosthenes, Rede für Ktesiphon über den Kranz* (1976) 710-712, 1132-49; bir kâhinler ailesi: SEG 16 no. 193, Amphiaraios'a atfıta bulunan bir epigramla beraber (Thebais fr. 7 Davies = Pind. *Ol.* 6.13).
- 22 W. Schubart, *Ämtliche Berichte aus den Kgl. Preussischen Kunstsammlungen* 38 (1916/17) 189 vd.; bkz. G. Zuntz, *Opuscula Selecta* (1972) 88-101; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria II* (1972) 345 vd.; Burkert (1987a) 33. Krş. *Timotheus'a İkinci Mektup* 3:14 (ve 2:1): "kimlerden öğrendiğini biliyorsunuz. . ."
- 23 O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia* (1900) no. 215 a; krş. A. Henrichs, *HSCP* 82 (1978) 123-137.
- 24 M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs* (1888) II 30.7: ἐφορκίᾱς . . . μηδὲν μεταδιδόναι εἰ μὴ μόνον τέκνωι καὶ φίλῳ γνησῶι. *PGM* 4.475: μόνῳ δὲ τέκνωι παραδοτὰ; krş. 1.193.
- 25 "Asklepiosogulları"nın klasik dönemdeki gerçek varlığı, E. J. ve L. Edelstein, *Asclepius II* (1945) 52-63, tarafından sorgulanmışsa da, Delphoi'de bulunan bir kitabeyle kanıtlanmıştır; bkz. J. Bousquet, "Delphes et les Asclepiades," *BCH* 80 (1956) 579-593; *SEG* 16 no. 326; M. Gamberale, "Ricerche sul GENOS degli Asclepiadi," *RAL* 33 (1978) 83-95; S. M. Sherwin-White, *Ancient Cos* (1978) 257-263. Platon, Asklepiosogulları'ndan bahseder: *Prot.* 31 lb, *Develt* 408b, *Phdr.* 270c; hekim Eryksimakhos, *Symp.* 186e'de Asklepios'tan "atamız" olarak bahseder; "çocukluktan itibaren ebeveynlerinin eliyle eğitilirlerdi": Galenos, *Anat. Admin.* 2.1, II 280 vd. Kühn; Soran., *Vit. Hippokr.* 1 vd.
- 26 L. Edelstein, *The Hippocratic Oath* (1943). Eserin aynı araştırmacı tarafından yeni neşri: L. Edelstein, *Ancient Medicine* (1967) 3-63, özellikle 40-44; zanaatkarlar geleneğinin farkında olmadığından, özel bir Pythagoras hükmü olduğunu düşünmüştür.
- 27 *Lex* 5, IV 642 Littré.
- 28 *Codex Hammurabi* § 188; Borger (1979) 37; *ANET* 174 vd.
- 29 *bn nsk*; bkz. 1. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri," n. 10 ve n. 62.
- 30 *Mudû, mâr ummani*: Schrank (1908) 16; krş. *mâr barê*, "kâhinin oğlu," Zimmern (1901) no. 1.1 s. 97 vd.; kâhin "lonca"sı için bkz. Zimmern s. 87. Krş. Amos 7:14: "Ben ne peygamberim ne de peygamber oğluyum."
- 31 M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect* (1986) 61; krş. Ebeling (1931) 37, 47, 111.
- 32 Zimmern (1901) 118 vd., no. 24.19-22.
- 33 Diod. 2.29.4. Kaynağı bilinmemektedir; ama olasılıkla Poseidonios değil; krş. *FGrHist.* II C s. 157.
- 34 Bkz. Thulin (1905/09) III 131-149; Piffig (1975) 36-41, 115-127. J. Heurgon, "Tarquitiu Priscus et l'organisation de l'ordre des haruspices sous l'empereur Claude," *Latomus* 12 (1953) 402-417.
- 35 *Tac. Ann.* 11.15: *Primores Etruriae . . . retinuisse scientiam et in familias propagasse [Etrüsk soyluları . . . bu bilgiyi ellerinde tutmuşlar ve aile içinde nakletmişlerdir];* Cic. *Div.* 1.92: *ut de principi pum filiis ex singulis Etruriae populis in disciplinam traderentur [önde gelenlerin oğullarından (altısı) (kehanet) sanat(nı) öğrenmeleri için Etrüsk kabilelerinin her birine gönderilmeli];* *ad Fam.* 6.6.3 (A. Caecina'ya): *Tuscae disciplinae, quam a patre . . . acceperas [Babandan miras aldığın Etrüsk sanatı].*
- 36 Dion. Hal. *Ant.* 3.70; bkz. aşağıda, "Hepatoskopi," n. 9.
- 37 Diod. 1.73.5; J. Bidez and F. Cumont, *Les mages hellénisés* II (1938) 8 vd., 119. Sibirya şamanizmi de babadan oğula geçer; bkz. M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (1957)

- 38 Szemerényi (1974) 157, tarafından linguistik ödünç alma örneği olarak kaydedilmiştir; Fehling (1980) 15 vd.
- 39 Plat. *Devlet* 408b, *Yasalar* 769b. Doğu örnekleri için bkz. yukarıda n. 28-30.
- 40 υλεξ Αχαιών (Akhaların oğulları) Homeros'unaki kalıplaşmış ifadelerdendir; Doğu etkisi burada elbette ihtimal dışı değildir (bkz. 3. Bölüm, "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne"). Λυδῶν παῖδες (Lydialıların oğulları): Herodotos 1.27.4. Hititler ile Hurriler arasındaki bir antlaşmada "Hattioğulları" (= Hititler), "Mittannioğulları" (*marē Hatti, marē Mittanni*): E. F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (1923) 20.68 vs.
- 41 "İnsanoğulları", *Thomas İncili*'ndeki (28) "İnsanlar"a eşit; bkz. A. Guillaumont, şu eserde: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel* (1981) 191.

HEPATOSKOPI

- 1 Bir Babil hepatoskopi metni ilk defa 1873 yılında Lenormant tarafından çevrildi; krş. Bezold, şu eserde: Blecher (1905) 247. Babil kökenli Yunan hepatoskopisi için bkz. Bouché-Leclercq (1879/82) I 170; Farnell (1911) 248 vd. Mezopotamya-Etrüsk ilişkileri için bkz. Boissier (1905); Blecher (1905), özellikle n. 5; Thulin (1905/09) II; R. Pettazzoni, *Stud. Etr.* 1 (1927) 195-199; Nougayrol (1955b) ve (1966); M. Pallottino, *Etruscologia* (19635) 247 vd.; Pfiffig (1975) 115-127. Mezopotamya için bkz. H. Dillan, *Assyro-Babylonian Liver-Divination* (1932); A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite* (1935); G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Mesopotamiens* (1940); *La divination en Mésopotamie ancienne*, Rencontre Assyriologique International 14 (1966); Nougayrol (1968); Jeyes (1980); Starr (1983); Meyer (1987).
- 2 Bkz. *HKL* III 96. İlk çalışma: Boissier (1905); çok sayıdaki metnin Almanca çevirisi için bkz. Jastrow (1905/12) II 213-415. Bkz. R. Labat, *Commentaires assyriologiques sur les présages* (1933); B. Meissner, "Omnia zur Erkenntnis der Eingeweide des Opferfiers," *AOF* 9 (1933) 118-122; J. Nougayrol, "Textes hépatoscopiques d'époque ancienne conservés au Musée du Louvre," *RA* 38 (1941) 67-88; A. Goetze, "Reports on Acts of Extispicy from Old Babylonian and Kassite Times," *JCS* 11 (1973) 89 vd.; Starr (1983).
- 3 1877'de bulunmuştur; bkz. W. Deecke, "Das Templum von Piacenza," *Etruskische Forschungen* 4 (1880); Blecher (1905) 201; Thulin (1905/09) II 20 vd., 37-39, levha I, II; *ag.e.*, *Die Götter des Martians Capella und die Bronzeleber von Piacenza* (1906); Pfiffig (1975) 121-127; L. B. van der Meer, *The Bronze Liver of Piacenza: Analysis of a Polytheistic Structure* (1987). Falerii'de bulunmuş olan kilden yapılmış başka bir ciğer modeli için bkz.: Nougayrol (1955b) 513, 515-517; Pfiffig (1975) 116 vd. fig- 45.
- 4 BM Bu 89-4-26, 238, T. G. Pinches, *CT* 6 (1898) levha 1-3; A. Boissier, *Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extispicine* (1899); Thulin (1905/09) II levha II; Meissner (1920/25) I I levha 40; Nougayrol, *RA* 38 (1941) 77-79. Diğer bir örnek: BM Rm 620, Thulin levha III ve Boissier (1905) 76-78; üçüncü bir örnek: Nougayrol (1966).
- 5 Blecher (1905) 199-203, 241-245.
- 6 Thulin (1905/09) II 30.
- 7 Bkz. Meyer (1987). Hititler: *KUB* IV 71-75, XXXVII 68-72, no: 216-230; A. Goetze, *Kulturgeschichte Kleinasien* (19572) levha 11, 21. Mari: M. Rutten, *RA* 35 (1938) 36-70. Alalakh: L. Woolley, *Alalakh* (1955) 250-257 levha 59. Tell el Haggi: R. A. Stucky, *AK* 16 (1973) 84 levha 15. 2; Ugarit: *Ugaritica* VI (1969) 91-119; krş. 165-179; O. Loretz, *Leberschau Sündenbock Azazel in Ugarit und Israel* (1985). Hazor: B. Landsberger ve H. Tadmor, *Israel Explor. J.* 14 (1964) 201-218. Meggido: H. T. Bossert, *Alsyrien* (1951) no. 1193. Kıbrıs: *BCH* 95 (1971) 384 ve levha 93a; *Kadmos* 11 (1972) 185 vd. Tarsos'tan bir metin: Goetze (1939) 12-16.
- 8 Pfiffig (1975) 117. Öte yandan, Meyer (1985), Etrüsklerin hepatoskopi geleneğini Deniz Halkları'nın göçleri esnasında Doğu'dan göç ettikleri zaman beraberlerinde getirdiklerini savunur.

- 9 Etrüsk *saecula* sayımında (Varro, *Cens.* 17'de) verilen ilk dört rakam yuvarlaktır (her biri 100), ama daha sonra, gerçekten yapılan kutlamalara göre spesifik rakamlar verilmiştir. Bu, Etrüsklerin yaklaşık 600 tarihinden itibaren detaylı yazılı belgelere sahip olduklarına ve daha önceki dönemlerle ilgili "tahminlerin" yapıldığına işaret eder; krş. Thulin (1905/09) III 66; Bkz. yukarıda "Kutsalın Zanaatçıları" n. 36.
- 10 Bkz. 1. Bölüm, "Yunanistan'da Doğu Ürünleri" n. 18.
- 11 *Il.* 1.69; krş. Bouche-Leclercq (1879/82) I 168 vd.
- 12 *Il.* 24.221; *Od.* 21.145, 22.318-323.
- 13 Dion. Hal. *Ant.* 1.30; krş. Lydos *De Magistratibus prooem.*
- 14 Van der Meer (1979); J. L. Durand ve F. Lissarrague, *Hephaistos* 1 (1979) 92-108; R. Bloch, *BCH* ek 14 (1986) 77-83; Mantinea'daki Diotima heykeli: *BCH* 12 (1888) 37 6 - 380; Blecher (1905) levha 3.3; H. Mobius, *JDAI* 49 (1934) 45-60.
- 15 Plat. *Phdr.* 244c: τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντική οἰωνιστική.
- 16 Tac. *Hist.* 2.3.1: *Scientiam artemque haruspicum accitam et Cilicem Tamiram intulisse . . . ipsa, quam intulerant, scientia hospites cessere: Tantum Cinyrades sacerdos consulitur* [Kâhinlerin bilgileri ve sanatları, Kilikyalı Tamiras tarafından getirilen yabancı bir şeydi. . . yabancılar bizzat getirdikleri bu sanatı bıraktılar: Yalnızca Cinyras soyuna danışıldı]. Bouche-Leclercq (1879/82) I 170 bunu Zeus Splankhnōmos ("iç organları kesen") (Ath. 174 a'dan naklen Hegesandros) ve kurban ayininin Kıbrıs'ta icat edildiğini ileri süren tezi bir araya getirir (krş. Burkert [1975] 76 vd.). Herodotos 2.58, kurban ayini esnasında yapılan kehanet geleneğinin Mısır'dan geldiğini ileri sürer; bu tezi doğrulayacak kanıt yoktur.
- 17 Hskh. *Pylai* [kapılar] maddesinde = Aristoph. fr. 554 Kassel-Austin; Cic. *Div.* 1.91; krş. 1. Bölüm, "Yunanistan'da Doğu Ürünleri" n. 65.
- 18 British Museum'dan bir örnek (116624), sık sık kullanılır: Sözelimi *Elements* (1960) levha IIa; Caquot ve Leibovici (1968) s. 32'nin karşısında; T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness* (1976) 194; 700-500'e tarihlenir. Bkz. S. Smith, "The Face of Humbaba," *Annals of Archaeology and Anthropology* II (1924) 107-114 ve *JRAS* (1926) 440-442.
- 19 Rizza ve Santa Maria Scrinari (1968) 206, levha. 32 no. 215; krş. aşağıda "Temel Sunuları" n. 10. Orthēia için bkz. yukarıda "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri" n. 34.
- 20 "Yer" (*mazzazu*), "yol" (*padanu*), "güç" (*dananu*), "saray kapısı" (*bah ekalli*), *lulmu* (temiz olmayan), "safra" (*martu*), "safranın sol yolu" (*padan sumel marti*), "parmak" (*ubanu*), "boyunduruk" (*niru*), "apandist" (processus papillaris) (*sibtu*); bkz. Jeyes (1978).
- 21 Bkz. Thulin (1905/09) II 50-54; en detaylı Yunanca metin: Rufus *Onom.* 158.5 vd. ed. Daremberg-Ruelle (τράπεζα, μάχαιρα, ὄνυξ). "Kapl": Eur. *El.* 828, Aristoph. fr. 554 Kassel - Austin, Plat. *Tim.* 71c, Arist. *Hist. an.* 496b32. "Baş": bkz. n. 23, aşağıda; krş. Thulin 30-34. "Ciğerin başı" (*res amutim*): *AHw* 46b. "Parmak ucu" (*res ubanim*): *AHw* 975a. "Nehir": Hskh. *Potamos* [nehir] maddesinde. "Ciğer nehri" (*nar amutim*): *AHw* 46b, Thulin 54. "Yol": Hskh. *Akeleutha* [Yolu olmayan] maddesinde. Ciğerde bir "silah": *AHw* 46b; krş. Rufus'ta μάχαιρα [makhaira (kısakılıç ya da hançer)]. İlâveten bkz. Nougayrol (1955) 512; Starr (1983) 77-91.
- 22 Thulin (1905/09) II 34 vd., Boissier (1905) 220-234'ü takiben; Starr (1983) 15-24.
- 23 Kayıp "baş": Plut. *Kim.* 18.5, Marc. 29; Liv. 41.14 vd. İki "başlı": Sen. *Oed.* 353-365; Lucan *Bell. civ.* 1.618-629; bağlantılar W. G. Schileico tarafından kurulmuştur: "Ein Omentext Sargons von Akkad und sein Nachklang bei römischen Dichtern," *AOF* 5 (1928/29) 214-218.
- 24 A. Boissier, *Mémoires de la Société linguistique* 11 (1901) cccix, 330; Thulin (1905/09) II 3 n. 1; A. Ernout ve A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (19594) 290, soru işaretiyle birlikte.
- 25 *AHw* 46.
- 26 M. Pallottino, *Etruscologia* (19635) 247 vd.
- 27 *AHw* 1350 vd.; krş. Zimmern (1901) 88 vd.

- 28 Cic. Div. 2.28: *Nec esse unam omnium scientiam*; krş. Blecher (1905) 202.
- 29 Ana metinler ş u eserde toplanmıştır: Prinz (1979) 382-384, ki hepsinin hayal mahsulü olduğu-
nu düşünür; ilaveten bkz. I. Löffler, *Die Melampodie* (1963) 47-51.
- 30 Maduwattas metni: A. Goetze, *Maduwattas, Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesells-
chaft* 32 (1928) 37; bu metnin tarihlendirmesiyle ilgili olarak bkz. H. Otten, *Sprachliche Stellung
und Datierung des Maduwatta-Textes* (1969); J. D. Muhly, *Historia* 23 (1974) 139-145; R. D.
Barnett, *CAH* II 23 (1975) 363-366.
- 31 *KAI* no. 26, I 16, II 11, III 12; bkz. F. Bron, *Recherches sur les inscriptions de Karatepe* (1979)
172-176; Barnett, *CAH* II 2^a (1975) 363-366; A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm*
(1976) 31-38.
- 32 Lidyalı Ksanthos, *FGrHist* 765 F 17. *Mo-qo-so* adı ş urada da görünür: Linear B, KN[Knossos]
De 1381 B; PY[Pylos] Sa 774.
- 33 Mallos için bkz. *REXIV* 916 vd.; IV. yüz.yıl sikkeleri Suriye-Pers ikonografisinin kanatlı güneş
diskini hatırlatan kanatlı bir figüre sahiptir; bu tiplerden bir sikkenin üzerinde çift dilli, Aramice-
Yunanca lejand vardır; bkz. C. M. Kraay, *Archaic and Classical Greek Coins* (1978) 285.
- 34 “Şayet bir kadın aslan doğurursa” ifadesi Akadca metinlerde ve Herodotos’ta (1.8) görülür; krş.
Cic. Div. 1.53; bkz. G. Bunnens, *Hommages Renard II* (1968) 130-132.
- 35 Kuşlar için bkz. Hunger (1909) 23-25; Jastrow (1905/12) II 798-812; E. Reiner, *JNES* 19
(1960) 28. Lekanomansi için bkz. Zimmern (1901) 85, 89; J. Hunger, *Becherwahrung bei
den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit* (1903); Jastrow (1905/12) I
I 749-775; ilaveten bkz. Ganszynieć, *REXII* 1879-88 s.v. *Lekanomanteia*.
- 36 Aiskh. Ag. 322; Farnell (1911) 301; krş. J. Nougayrol, “Aleuromancie babylonienne,” *Oriental-
lia*, n.s. 31 (1963) 381-386.

TEMEL SUNULARI

- 1 Bkz. E. D. van Buren, *Foundation Figurines and Offerings* (1931); Ellis (1968); *RLA* III (1971)
655-661, *Gründungsbeigaben* altında. Kilden yapılmış kapsüllerin içine yerleştirilen büyüü kü-
çük figürler bunlardan ayrıdır; bkz. Rittig (1977); ilaveten bkz. J. M. Weinstein, *Foundation
Deposits in Ancient Egypt* (1973).
- 2 *ANET* 356 vd.
- 3 Arkhaneş’teki tapınağın doğu odası, çakıl taşları: I. Sakellarakis, *Praktika* 1979, 381. Minya-
tür kapkacak, hayvan kemikleri, yamyamlığa dair kanıtların bulunduğu Knossos’taki odada, bir
kayanın altına yerleştirilen bir mühür: P. Warren, ş u eserde: *Sanctuaries and Cults in the Aegean
Bronze Age* (1981) 166, ed. R. Hägg ve N. Marinatos. Tiryns’teki kült odasının altında bulunan
üç çift kylik[ş arap kadehi]: K. Kilian, a.g.e. 53.
- 4 V. Karageorghis, *BCH* 99 (1975) 831-835.
- 5 Boardman (1967) 57-67 ve (1980) 57; krş. 1. Bölüm, “Yunan Dünyasında Doğ u Ürünleri,” n.
38. Bu buluntu ve aşağıdaki diğ er buluntular hakkında genel olarak bkz. Wells (1988). Wells,
özellikle de 720-700 yıllarına tarihlenen Asine savunma duvarlarının altında, kil kaplardan olu-
ş an temel sunularına dikkat çeker.
- 6 H. Gallet de Santerre ve J. Treheux, *BCH* 71/72 (1947/48) 148-254; H. Gallet de Santerre,
Delos primitive et archaïque (1958) 129; V. R. d’A. Desborough, *The Last Mycenaeans and Their
Successors* (1964) 45 vd., Miken objelerinin kazara bulunduğ unu ve inş a esnasında tekrar gö-
müldüğ ünü düşünür. Tapınakların yeniden inş ası esnasında Asurluların özellikle “eski temennu”
araması bu durumla karşılaştırılabilir: Ellis (1968) 147-150.
- 7 A. Bammer, “Neue Grabungen an der Zentralbasis des Artemision von Ephesos,” *JOEAI* 58
(1988) Beiblatt 1-32. Eski tartışmalar için bkz. P. Jacobsthal, *JHS* 71 (1951) 85-95; L. Weidauer,
Probleme der frühen Elektronprägung (1975) 72-80; Boardman (1980) 101; A. Heubeck, *Kadmos*
22 (1983) 62; D. Kagan, *AJA* 86 (1982) 343-360. Priene, Perakhora, Isthmia, için bkz. Sinn

(1985) 136 vd. n.23. Eser, konu ilgili daha fazla kaynakçaya sahiptir.

- 8 Rizza ve Santa Maria Scrinari (1968) 24 vd.
- 9 Krş. Salgından kurtulmak için bir Apollon heykelinin dikilmesini emreden Kallipolis yazıtı; K. Buresch, *Klaros* (1889) 81-86; J. Krauss, *Die Inschriften von Sestos* (1980) no. 11. Sınır taşları için bkz. *Die Schriften der römischen Feldmesser*, ed. K. Lachmann I (1848) 141.
- 10 Sinn (1985).
- 11 Ellis (1968) 42 vd.
- 12 Bkz. a.g.e. 138-140, 167 vd. şu muğlak ifadeyle (140): "Yapının değerini ve inşasıyla ilgili seremonilerin geçerliliğini arttırmak için."
- 13 A.g.e. 16, 31, 34; *ina tipir aisiputi*, şu eserde: D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (1924) 137. 31 (= Luckenbill [1926/27] II § 437) ve S. Langdon, *Die neubabylonischen Königinschriften* (1912) 62, 40-43 (Nabopolassar).

RİTÜEL ARINMA

- 1 Prokl. *Khrestom.* s. 106 vd. Allen = s. 47 Davies; *Schol. T II*. 11.690a (III 261 Erbse): παρ' Ὀμήρωι οὐκ οἶδαμεν φωνέα καθαίρουμενον; krş. *II*. 24.480 (scholia ile beraber)
- 2 Nilsson (1967) I 91 vd., 632-637; Nilsson, *Greek Piety* (1948) 41-47; Dodds (1951) 28-63; L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des grecs* (1952); Parker (1983) 15 vd., 66-70, 115 vd., 130-143, "gelişme" gibi basit düşüncelere karşı uyarır.
- 3 K. Meuli, "Skythica," *Hermes* 70 (1935) 121-176 = *Gesammelte Schriften* II (1975) 817-879; krş. Dodds (1951) 135-178.
- 4 Farnell (1911) 289; her ne kadar Farnell Doğu dillerini çalışmamışsa da, kitabı konuyla ilgili şimdye kadar yazılmış tarafsız ve dikkatli tek eserdir. Krş. yukarıda, "Hepatoskopi," n. 36.
- 5 Genel bir araştırma için bkz. *HKL* III 85-93; ilaveten bkz. Meissner (1920/25) II 198-241; E. Reiner, *La magie babylonienne* (1966); G. R. Castellino, "La letteratura magica," şu eserde: *Storia della letteratura d'orienté*, ed. O. Botto, I (1969) 227-238. Daha önceki baskılar: Zimmermann (1901), Fossey (1902), Thompson (1903/04), Thureau-Dangin (1921), Ebeling (1931); *Maglû*'nun iyi baskıları vardır: (G. Meier 1937); *Shurpu*: (E. Reiner 1958).
- 6 Goetze (1939) 11 vd. (bir tılsım?).
- 7 Bkz. Zimmermann (1901) 82-93; Meissner (1920/25) II 64-66.
- 8 Herakleitos B 5; kalıplaşmış bir ifade olarak φόνωφ φόνων [kana kan] için bkz. Soph. *O. T.* 100; Eur. *Herc.* 40, I.T. 1213, *Or.* 510, 816.
- 9 Aiskh. *Eum.* 441, fr. 89-93 Radt; bir kâse üzerindeki resimde şu kelime yazılıdır: ΗΙΞΙΩΝ [iksion], ikétēs, yakaran ile ilgilidir; E. Simon, *Würzburger Jahrb.* I (1975) 177-185. Herodotos 1.35.2, Lydialıların Yunanlarla aynı arınma şekline sahip olduklarını söyler. Söylencelere göre Apollon işlediği cinayetlerden sonra Karmanor'la Girit'te (Paus. 2.30.3, 10.7.2; *Schol. Pind. Pyth.* hypothesis c), Tempe'de (*Delphoi'de* [kayıtlı] *Aristonoos İlahisi* I 17, s. 163 Powell; Ael. *V.H.* 3.1) ya da Admetus ile sürgünde (Eur. *Alk.* 5-7) arınmıştır.
- 10 Aiskh. *Eum.* 281: μίαισμα ἐκπλυτον; 283: καθαρμοῖς ἡλάθη χοιροκτόνοις; krş. 448-452. Sonraki dönem edebiyatında, cinayetten arınma ritüeli en detaylı şekilde Apollonios Rhodios'ta betimlenir, 4.662-717; bkz. Parker (1983) 370-374. J. Paul Getty Müzesi'nde, Selinus'tan V. yüzyıla tarihlenen kapsamlı bir "kutsal yasa" vardır. Burada, detaylı bir şekilde, arınma ritüelinin nasıl yapılması gerektiğini anlatır; bu metin, M. Jameson, D. Jordan ve Roy Kotansky tarafından yayına hazırlanmaktadır.
- 11 *II*. 1.3 14: "lymata'yı denize döktüler."
- 12 Louvre K 710: A. D. Trendall ve A. Cambitoglou, *The Red-Figured Vases of Apulia I* (1978) no. 4/229; G. Schneider-Hermann, *AK* 13 (1970) 59 levha 30. I; A. Kossatz-Deissmann, *Dramen des Aischylos auf westgriechischen Vasen* (1978) 107-111; krş. R. R. Dyer, "The Evidence for Apollo Purification Rituals at Delphoi and Athens," *JHS* 89 (1969) 38-56, kâse üzerindeki resimlerle

beraber.

- 13 Farnell (1911) 129 vd. Mezopotamya kan ritüelleri için bkz. L. Cagni, şu eserde: *Sangue e antropologia biblica* (1981) 74-76, ed. F. Vattioni; R. Gellio, *a.g.e.*, 438-445. Hitit ve Hurri ritüel metinleri içinde de önemli kan ritüelleri vardır.
- 14 E. Langlotz ve M. Hirmer, *Die Kunst der Westgriechen* (1963) 24; A. D. Trendall, *The Red-Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily* (1967) 602 no. 103; G. Schneider-Herrmann, *AK* 13 (1970) 59 vd. Levha 30. 2; Fouad Koleksiyonu'ndaki bir taş üzerinde benzer bir betimleme vardır, *RML* II 2574. Proetida efsanesi için bkz. Burkert (1983a) 168-173.
- 15 Krş. Soph. *Tr.* 1235: "Intikam alan demonlar nedeniyle hasta olabilir" ἐξ ἀλαστώρων νοσοῖ.
- 16 Thompson (1903/04) I I 16-21 (tercümesi biraz değiştirilmiştir); Meissner (1920/25) II 222.
- 17 Proteida'nın arınmasını konu alan komik betimleme için bkz. Diphilos fr. 125 Kassel-Austin, "bir meşale, bir ada soğanı . . . sülfür, zift ve gürültüyle şahlanan deniz"le işgören Melampos.
- 18 Ov. *Fast.* 6.158-162. Bir Hitit büyü metninde aynı derecede yakın bir paralel vardır; bkz. H. Kronasser, *Die Sprache* 7 (1961) 140-167; V. Haas, *Orientalia* 40 (1971) 410-430; H. S. Versnel, *ZPE* 58 (1985) 267.
- 19 Od. 5.396: στυγερὸς δὲ οἱ ἔραε δαίμων. Köpeklerle benzeyen Erinyes için bkz. Aiskh. *Kho.* 1054, *Eum.* 264-267; ayrıca bkz. aşağıda, "Bedel," n. 2.
- 20 *Shurpu* 5.48 vd.'daki *arrat* şağaşte. *Eski Ahit*, Yunanca'ya daha yakındır: Akan kan topraktan "sesleniyor," *Yaratılış* 4: 10, ıpkı Aiskh. *Kho.* 400-404'te olduğu gibi.
- 21 Bkz. yukarıda, "Kutsalın Zanaatkarları," n. 10; krş. Parker (1983) 125 vd.
- 22 Figürinler için bkz. Rittig (1977) 188-194. Khaironeia'daki "kutluk" (*bulimos*): Plut. *Q. Conu.* 693 vd.: ἔξω βούλιμον· ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν.
- 23 Kirli eller vs.: Thompson (1903/04) II 138-141; krş. Levililer 5:2 vd.; "Kabahat Efendisi" (*bel arnr*): *Shurpu* III 134-137; ἀβλαβῆς συνουσία: Aiskh. *Eum.* 285. "Konuşma yok": *a.g.e.* 448 ve Anthesteria ritüeli etimolojisinde, Burkert (1983a) 221 vd.
- 24 *Ludul bel nemeqi* III 23-28. Lambert (1960) 48 vd.; krş. *ANET* 436, Castellino (1977) 487. Brankhos: Kerkıralı Apollodoros, Klem. *Strom.*'da, 5.48.4; Kallim. fr. 194.26-31.
- 25 Berossos, *FGrHist* 680 F 1 § 4'e dayanılarak yanlışlıkla Oannes olarak adlandırılmıştır. Kimliğiyle ilgili olarak bkz. Kolbe (1981) 14-30; krş. *AHW* 58, apkallu(m) maddesi; Lamaştı tabletinde hasta yatağının yanı başında betimlenir (bkz. aşağıda "Lamaştı, Lamia ve Gorgo," n. 15); kuzey Suriye'de yer alan *Térqa*'daki betimlemesi: Genge (1979) 44, şuraya atıfta bulunur: *Annales archéologiques de Syrie* 2 (1952) 179 levha 2.
- 26 Demosth. 18.259; Harpokr., ἀπομάττων maddesi; Soph. fr. 34 Radt: στρατοῦ καθαρτῆς κάπομαγμάτων ἱδρῖς. Bir ordunun "arınması" için tarihsel bir örnek: Ksenoph. *Anab.* 5.7.35; krş. W. K. Pritchett, *The Greek State at War III* (1979) 200 vd.
- 27 *AHW* 442 vd.; Zimmern (1901) 92; Schrank (1908) 81-88.
- 28 *AHW* 509; Sophron fr. 5 Kaibel; Melampos için bkz. yukarıda n. 17.
- 29 *Shurpu* 1.13, 18; 9', 5. 60-72; Kratinos fr. 250 Kassel-Austin; Diphilos fr. 125.3 (bkz yukarıda n. 17); Theophr. *Khar.* 16.14; σκῶλη Ἐπιμενίδειος: Theophr. *H.Plant.* 7.2.1.
- 30 *Shurpu* 8.89 vd.; *Maqlû* 7.81.
- 31 Ebeling (1931) 80-82 no. 21. 1-38; 138 no. 30 C 9.
- 32 Hskh. φαρμάκη· ἡ χούτρα ἣν ἐτοίμαζον τοῖς καθαίρουσιν τὰς πόλεις. Latince komedi Quero-lus'ta (s. 38.10-15 Ranstrand) büyücü olacak kişi küçük bir kasa isrer: *Arcula inanis . . . in qua lustrum illud exportetur foras*. Hitit Telepinu metninde, "Telepinus'un öfkesi, kızgınlığı, kötülüğü [ve] hiddeti" yeraltındaki bronz kazanlarda saklanır; *ANET* 128.
- 33 Ebeling (1931) 138 no. 30 C 11; 82 no. 21.38; *Shurpu* 7.64 vd.; krş. Ebeling (1918/19) 1 33 = Castellino (1977) 633.
- 34 Hippokr. VI 362 Littre.
- 35 Thompson (1903/04) II 138 vd. Petronius 134. 1: *quod purgamentum in node calcasti in trivio*

aut cadaver; Liv. 8.10.12: ubi illud signum defossum erit, eo magistratum Romanum escendere fas non esse [böyle bir heykelin gömüldüğü yere, hiçbir Romalı görevli gitmemeli].

36 Arist. fr. 496 Rose = Paus. *Attica* φ 5 Erbse; Levililer 14:4-7; 49-53.

37 Diog. Laert. 1.114 = Epimenides, *FGrHist* 457 T 1.

38 Ebeling (1931) 150 no. 30 F 35 vd.

39 *Historia Alexandri Magni* 2.31.3 Kroll; *Testamentum Alexandri*, R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* (1977?) 254; krş. Paus. 8.18.6: Styks suyu sadece ar toynağında saklanabilir.

40 Diog. Laert. 8.3. Epimenides, Zeus miti çerçevesinde İda'daki mağaradan bahseder, *FGrHist* 457 F 18. Epimenides'in annesi Balte, Semitik Ba'alat ile ilişkilendirilmiştir; Grottanelli (1982b) 659; T. Poliakov, *RhM* 130 (1987) 411 vd.

41 Bkz. 1. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri," n. 13.

42 Bkz. yukarıda "Kutsalın Zanaatkarları," n. 12.

43 Bkz. yukarıda n. 9.

44 Apollon ve *numenia* [yeni ay doğduğunda yapılan ritüel kutlamalar]: Hdt. 6.57.2; Philokhoros, *FGrHist* 328 F 88, Apollon Delphoinios'un *numeniastai'si* için bkz.: F. Graf, *MH* 3 1 (1974) 214; krş. *RE* XVII 1293. İsrail'deki yeni ay kutlaması için bkz. sözgelimi, I Samuel 20:3, II Krallar 4:23, Ezra 3:1. Apollon ve "Yedi": ἑβδομαγέτας; Aiskh. *Sept.* 800 vd.; krş. Hdt. 6.57.2; ἑβδομέιος; *IG* II / III 2 4974; ἑβδομαῖων: *Inscripfen von Erythrai* (1972/73) 207. 87; Mileto'sta Molpoi'nin [dansçılar] ἑβδομαῖα festivali, *LSAM* 50.6; 21, vs. Ayrıca bkz. Burkert (1975).

45 Bkz. yukarıda n. 9 ve 25. Rhakios, Mopsos'un annesi olan Manto'nun eşidir. Akadca *rahu* bir çeşit büyücüdür; *AHw* 944a.

46 S. Levin, *SMEA* 13 (1971) 31-50, nektar üzerine yorumda bulunur; Burkert (1975) 77; krş. *AHw* 907 (qataru), 930 vd. (qutrenum, tütsü sungusu); *HAL* 1022-24; II Krallar 23:5'de, *jeqatter(u)*, "tütsü yakıtılar" olarak tercüme edilir ki, bunun da Yunanca'ya çevirisi ἐκάθηρον'dur. Καθάρως kelimesindeki son ekin kulağa Yunanca gelmesiyle ilgili olarak bkz. G. Neumann, *ZVS* 98 [1985] 305 vd.; krş. λεκάων, 1. Bölüm, "Ödünç kelimeler sorunu" n. 11. Aphrodite'nin ünvanı "tütsü tanrıçası"nın (Κυθήρεια) aynı Semitik kökten geldiğini varsaymak daha da caziptir; krş. İbranice *mequsteret*, "güzel kokuyla dolmak" (Yunan popüler etimolojisi, Κύθηρα adasının adını tanrıçanın ünvanıyla ilişkilendirmiştir. Ancak η harfinin e harfine değişimi dilbilimsel olarak imkânsızdır; bu adın başka bir etimolojisi için krş. G. Morgan, "Aphrodite Cytherea," *TAPA* 108 [1978] 115-120). "Sülfür ile temizledi," ἐκάθηρε ὀσείων: *İL* 16.228; krş. *Od.* 22.481 vd.

47 *AHw* 565; kök, sıfat ve fiil olarak kullanılır, isim *lusu*'dur; arınma ritüellerinde kullanımı için bkz. mesela *Maglû* 1.102; 1.105; 3.113. Αἵμα/λῦθρον kelimelerinin oluşumundaki problemler için bkz. Chantraine (1968/80) 650 vd.; bu kelimelerin anlamlarıyla ilgili detaylı bir çalışma için bkz. E. Tagliaferro, *Sangue e Antropologia Biblica I* (1980) 182 n.36, 186-189. *Lustrum* için bkz. yukarıda n. 32.

48 *Araru* için bkz. *AHw* 65, *HAL* 88; Hurri dilinde ödünç kelime olarak kullanılmıştır; E. Laroche, *RHA* 28 (1970) 61. Bileam: Çölde Sayım 22:6; krş. yukarıda "Kutsalın Zanaatkarları," n. 4; ἄρα için bkz. Chantraine (1968/80) 100 vd.

ÖLÜLERİN RUHLARI VE KARA BÜYÜ

1 Krş. yukarıda, "Arınma," n. 19.

2 *AHw* 263 vd.

3 Bkz. Rohde (1898), özellikle I 259-277, "Elemente des Seelencultes in der Blutrache und Mord-sühne."

4 Bkz. aşağıda, 3. Bölüm, "*Ararhushis*'ten 'Zeus'un Hilesi'ne" n. 1.

5 Ebeling (1931) 68 vd. no. 15.23-25 (bedel ritüeli çerçevesinde gömü; krş. 2. Bölüm, "Bedel").

6 Aiskh. *Pers.* 611-618; krş. Eur. *I.T.* 159-166: Su, süt, şarap, bal.

7 "Akan sulardan" (naq me) yoksun ruhlar zaptedilemez hale gelirler; Thompson (1903/04) I 40.

- Asurbanipal, önceki kralların ruhuna yemek ve "su" sunularını tekrar başlatmıştır; Streck (1916) II 250 vd.; krş. Ebeling (1931) 131 no. 30 A 38; Färber (1977) 150 vd., A II a 158. Yunan ölü kültüründeki su sunuları hakkında bkz. Burkert (1985) 73, 194.
- 8 T. Wiegand, *Sechster vorläufiger Bericht über die in Milet und Didyma vorgenommenen Ausgrabungen*, tez, Berlin (1908) 27 tarafından farkedilmiştir; dolayısıyla Nilsson (1967) 177 n. 1; RE Ek V III 136.
- 9 CAD II (A) 324 *arutu* maddesi (Ebeling [1931] 132 ve *AHw* 72b tarafından farklı yorumlanmıştır).
- 10 Aristoph. fr. 322 Kassel-Austin; bkz. T. Geizer, *ZPE* 4 (1967) 123-133.
- 11 Özellikle şu eserde: Ebeling (1931) no. 30 A - F; no. 31.
- 12 *a.g.e.* 84 no. 21.1; 138 no. 30 C 1; 142 no. 30 D 1.
- 13 *a.g.e.* 141 no. 30 C verso 10 vd. = *SAHG* 341.
- 14 Ebeling (1931) 84 no. 21 verso 23; krş. Castellino (1977) 647.
- 15 Thompson (1903/04) I 38 vd., *utukki lemmuti* dizisinden; *Gılgamış* X II 151 vd.; krş. Ebeling (1931) 145 no. 30 C 22-29.
- 16 Ebeling (1931) 145 no. 30 E 22.
- 17 *Il.* 22.358, *Od.* 11.73.
- 18 Plat. *Phdr.* 244a, *Yasalar* 854b; krş. *Tragica Adespota* F 637. 16 Snell; Eur. *Phoin.* 934: Her iki pasajda da menima ile uğraşacak bir *mantis* vardır. Krş. I. M. Linforth, "Telestic Madness in Plato," *UCPCP* 13 (1946) 163-172; Burkert (1987a) 19, 24.
- 19 Arist. *Rhet.* 1418a 24-26 = Epimenides, *FGrHist* 457 F 1.
- 20 J. Trumpf, "Fluchtafel und Rachepuppe," *MDAI* (Atina) 73 (1958) 94-102; krş. Burkert (1985) 75; Faraone (1991) ve *Cl. Ant.* 10 (1991) 164-203; Faraone ve Obbink (1991) dizin, *voodoo bebekleri* maddesi. *Maqlû* 4. 27-47; krş. 1.1; Ebeling (1918/19) II 38.26 = Castellino (1977) 675. 27; Färber (1977) 211-213, A III 10; Ebeling (1931) 133 no. 30 A *subscriptio*.
- 21 *Maqlû* 1.131 vd. = Castellino (1977) 618, Biggs (1967) 28.
- 22 Theokr. 2.53.
- 23 Biggs (1967), özellikle 28. 22-24: balmumu, yağ, bitum ve alçıtaşından yapılan küçük figürler; krş. Ebeling (1925).
- 24 Theokr. 2.162.
- 25 Plat. *Yasalar* 933b.
- 26 Ebeling (1931) 71 no. 17. 2.
- 27 İkinci öykü: A. Erman, "Papyrus Westcar," şu eserde: *Die Literatur der Ägypten* (1923) 66; E. Brunner-Traut, *Alt-Ägyptische Märchen* (19652) 12 vd. Krş. Apopi'nin büyüyle yok edilmesi hakkında bkz. G. Roeder, *Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben* (1961) 150 vd.; P. Derchain, *Le papyrus Salt 825* (1965) 161 vd.; E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, tez, Leipzig 59.3 (1968) 27; M. J. Raven, "Wax in Egyptian Magic and Symbolism," *OMRO* 54 (1983) 7-47. Hitit büyülerinde balmumundan ve yağdan yapılmış figürler için bkz.: Gurney (1954) 162.
- 28 Sfire Metni: *ANET* 660, *KAI* 222, Fitzmyer (1967) 14 vd., 16 vd. (I 35, 42); Lemaire and Durand (1984). Esarhaddon: D. J. Wiseman, *Iraq* 20 (1958) 75 vd.; *ANET* 540.608-610; S. Parpola ve K. Watanabe, *State Archives of Assyria II: Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (1988). Hitit askerinin yemini: J. Friedrich, "Der hethitische Soldateneid," *ZA* 35 (1924) 161-192; *ANET* 353; N. Oettinger, *Die militärischen Eide der Hethiter* (1976) 6-17; bkz. D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (1963, 19782); M. Weinfeld, *JAOS* 93 (1973) 190-199. *Maqlû*'da kuklaların yakılması yaygındır.
- 29 S. Ferri, *tez, Berlin* 5 (1925) 19-24; SEG 9 no. 3; R. Meiggs and D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions* (1969) no. 5.44; κηρίνος πλάσσαντες κολοσὸς κατέκαιον. Metin için bkz. A. D. Nock, *ARW* 24 (1926) 172 vd.; A. J. Graham, *JHS* 80 (i960) 95-111; Murray (1980)

113-119. S. Dusanic, *Chiron* 8 (1978) 55-76, IV. yüzyılda yazılmış sahte (ya da “rekonstrüksiyon”) bir belge olduğunu ileri sürer.

- 30 PGM 2.34; 4.339, 1419. 2485, 2750, 2912; 5.340, 425; 7-317, 985; 13.923; 70 vs.; lanet tabletleri ve büyülu değerli taşlar üzerinde de görünür; bkz. Drexler, *RML* II 1584-87.
- 31 S. Ferri, *Notiziario Archeologico* 4 (1927) 91-145; SEG 9 no. 72; U. von Wilamowitz-Moellendorf, “Heilige Gesetze. Eine Urkunde aus Kyrene,” *Sitzungsberichte Berlin* (1927) 155-176; G. I. Luzzato, *La Lex Cathartica di Cirene* (1936); H. Jeanmaire, *REG* 58 (1945) 66-89; J. Servais, *BCH* 84 (1960) 112-147; *LSS* 115; Parker (1983) 332-351. Selinus’ta bulunan, henüz basılmamış, arınma hakkındaki *lex sacra* ile karşılaştırılmalıdır; bkz. yukarıda, “Arınma,” n. 10.
- 32 J. Gould, “Hiketeia,” *JHS* 93 (1973) 74-103.
- 33 *LSS* 115 B 35-39: κολοσός ποιήσαντα ἔρσενα καὶ θήλεια[ν] ἢ καλίνος ἢ γαίνος ὑποδεξάμενον παρθ[έ]μεν τὸ μέρος πάντων· ἐπεὶ δὲ κα ποιήσας τὰ νομιζόμενα, φέροντα ἐς ὕλαν ἀεργὸν ἐρεῖ[τ]σαι τὰς κολοσός καὶ τὰ μέρη. Ritüelle “erkek ya da dişi” ruh çağırma için krş. *Maqlû* 1.73-86 = Castellino (1977) *Maqlû* II 38-49 = Castellino 620; *Maqlû* II 108-110 = Castellino 622 vd.; *Maqlû* II 131 = Castellino 623; krş. 632.28-30.
- 34 Ebeling (1931) 80-82 no. 21 recto satırlar 1-39, krş. *a.g.e.* 82 vd., 84 vd. verso satırlar 23-32. Kavanoz için bkz. yukarıda, “Arınma,” n. 31-32.
- 35 Plat. *Devest* 364c: ἐπαγωγαῖς τισὶ καὶ καταδέσμοις; Eur. *Hipp.* 318: ἐξ ἐπακτοῦ πημονῆς; krş. Theophr. *Khar.* 16.7; Hippokr. *Morb. Sacr.* 1, VI 358 Littré; *Vit.* 4.89, VI 652 Littré; Parker (1983) 348.
- 36 Bu yorum ilk kez Stukeley tarafından dile getirilmiştir: H. J. Stukeley, *CP* 32 (1937) 32-43. Parker (1983) 348 ve devamında aynı görüştedir.
- 37 Stukeley’in de düşüncesi buydu, ama Parker (1983) 348, ikinci ve üçüncü bölümlerin “aşikar bir şekilde insan olan” bir hikesios’la ilgili olduğunu düşünür.
- 38 K. Dowden, *RHR* 197 (1980) 415 ve devamına göre “ritüelleri icra etmek”
- 39 *LSJ*’de, *prophero* ve *telisko* maddelerinde bu şekildedir; krş. Sokolowski, *LSS* 115. 40-49 hakkında.
- 40 Hdt. 5.66.1. Selinus’un yeni *lex sacra*’sı (yukarıda n. 31), bir elasteros [“vuran”: Zeus’un sıfatı] için bir kült meydana getirilmesinden bahseder (*hikesios*’a karşı?).
- 41 *LSJ* Ek’i, *autophonos*’a iki anlam verir, *aphiketeuein*’i ise “yalvarmak, yardım dilemek” olarak çevirir. *Autophonos* şiirlerde birkaç kez görülür; Opp. *Kyn.* 2.480’de, intihar anlamına gelir.
- 42 52. satırdaki ἱσσαντα, 40. satırda yer alan ἱσάμενος’un aksine geçişli olmalıdır. “Oturulan”, intihar edenin cesedi midir?
- 43 τριφυλίαν’dan önce . . . πολίαν gelir; muhtemelen şöyle okunmalıdır: αλλοπολίαν. *LSS*’te Oliverio tarafından 55. satırda şunlar eklenmiştir: [μέχρι δρω]ν ([ἐπὶ ἱερῶ]ν); krş. Plat. *Yasalar* 873d: İntihar eden kişi “on iki kısmın sınırlarında” gömülmelidir.
- 44 Krş. Epikharm. fr. 165 Kaibel; Hskh., *kreittones* maddesi; *Schol. Aristoph. Av.* 1490.
- 45 Atina’daki Skira geçit töreniyle bazı paralellikler gösterir. Atina’daki geçit töreni koc postunun önemli olduğu bir *apopompe*[gönderme, kurtulma] idi; bkz. Burkert (1985) 230.
- 46 Paus. 2.18.2: ἐρινῶς καὶ ποιινῶς καὶ προστροπαίους τῶν δι ἐκεῖνον ἡτυχηκότων: Polyb. 23.10.2.
- 47 Antiph. 2.3.10; 4.1.4; 4.2.8 (pasajlar paraleldir ancak *LSJ*, kelimeyi 2.3.10’de “intikam için yalvaran”, 4.2.8’de “intikamcı” olarak çevirir; Aiskhylos, *Kho.* 286 vd.: “τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνεργετῶν βέλος ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπνωκότων”: “Aile içinde öldürülen *prostropai-*o’ nin, aşağıdakilerin karanlık oku.” Eski bir yorumcu şöyle açıklar: “İntikam almak için tanrılara yalvaran Agamemnon’dan”; Bu yorum, *LSJ*’nin, “kendini” suçluya “bağlayan” intikamcı ruh yerine “intikam için yalvaran kişi” olarak yanlış çeviri yapmasına neden olmuştur. Rohde (1898) I 264 n.2., animistik yorumuna rağmen doğru anlamlandırmıştır: “Die zürnende Seele wird zum προστρόπαιος.” Ayrıca bkz. Aeschin. 2.158 ve Harpokr. προστρόπαιον· μίσμα maddeleri.

BEDEL

- 1 Bkz. Burkert (1979) 70-72 ve (1981b) 115 vd.
- 2 Bkz. Furlani (1940) 285-305, özellikle de 290 vd.; krş. 2. Bölüm, "Arınma" n. 19.
- 3 Paus. *Atika* c 35 ed. Erbse; Zenob. *Ath.* 1.8 s. 350 Miller; ortak kaynak Didymos'tur; krş. Rupprecht, *REXVIII* 4, 1754 vd.; krş. W. Sale, *RhM* 118 (1975) 265-284. Menand. *Phasma* 80 Sandbach ve fr. 368 Koerte.
- 4 Lcx XII Levha VIII 24a. Açıklaması için bkz. Fcstus 347, 351 M = 470, 476 L.
- 5 Ebeling (1931) 65-69 no. 15; krş. Furlani (1940) 294 vd. Ve *RA* 38 (1941) 60. Benzer ama daha kısa bir metin için bkz. Ebeling 69 vd. no. 16; Ereskıgal için bkz. yukarıda, "Arınma," n. 30; libasyonlar için bkz. yukarıda, "Ölülerin ruhları ve kara büyü" n. 5.
- 6 Gell. 5.12.12.
- 7 Ael. *Nat. An.* 12.34; krş. Burkert (1983a) 183.
- 8 *AHw* 109 vd.

ASKLEPIOS VE ASGELATAS

- 1 Kyrieleis (1979); krş. A. Furtwängler, *AK* 21 (1978) 113 vd.
- 2 Fuhr (1977) 136.
- 3 Paus. 2.27.2, sikkeler tarafından doğrulanmıştır; krş. Fuhr (1977) 140 fig. 10. Epidauros'taki rölyef, Atina NM 1426: U. Hausmann, *Kunst und Heilum* (1948) fig. 10; K. Kerényi, *Der göttliche Arzt* (1948) fig. 15; krş. Nilsson (1906) 409 n.7.
- 4 Apollod., *FGrHist* 244 F 138.
- 5 *IG* III/III 2 4962 = *LSCG* 21.9 vd.: κυσίν πόπανα τρία* κυνεγέταις πόπανα τρία.
- 6 Platon[oyun yazarı], *Phaon* fr. 188.16 Kassel-Austin. Dizenin başlangıcı bozuktur; önerilen düzeltmeler için bkz. Kassel-Austin.
- 7 K. L. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (1938) 5; Fuhr (1977); *AHw* 92b; Aramice-Süryanice'de, *asja* (hekim) kullanılmaktadır.
- 8 Asgelatas: *IG* XII 3.248 = *LSCG* 129 = *SIG* 977. 8, 27 (II yüzyılın sonu); Asgelaia: *IG* XII 3.249; krş. Nilsson (1906) 175 vd.
- 9 Bkz. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros* (1886) 93. Szemerényi (1974) 155, Asklepios adının Hiritçe'ye uzandığını ileri sürmüştür.
- 10 Özellikle Karadeniz'de; W. M. Calder, *AJA* 75 (1971) 325- 329; *SEG* 30 no. 880; Aristoph. *Av.* 584, *Plutus* 11, vs.
- 11 Paus. 8.41.7-9; Epikurios adı ilk olarak paralı askerlerin tanrısı olarak kullanılmışsa da, Pausanias tarafından "Yardımcı" olarak yorumlanması, Yunanların normalde ne beklediğini gösterir.
- 12 *IG* XII 3 412 (Thera, V. yüzyıl); XII 3 259, 260 (Anaphe); Apoll. *Rhod.* 4.1716; Kallim. fr. 7.23; özel bir isim olarak Aiglatis: Jeffery (1990) 199 no. 22.
- 13 Κάρος kelimesi Chantraine (1968/80)'de geçmez. *Káru* ve *karú* için bkz. *AHw* 452a. Symposion kanepeleri için bkz. 1. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri" n. 28.

VECD HALİNDE YAPILAN KEHANET

- 1 1. Herakleitos B 92; Aiskh. *Ag.* 1072-1263; krş. H. L. Jansen, "Die Kassandragestalt in Aischylos' Agamemnon," *Temenos* 5 (1969) 107-119; Hdt. 8.135; krş. Pindaros *Pyth.* 4.10 vd, Medea'nın kehanette bulunması üzerine: ζμηνής . . . ἀπέπνευσε. *Odysseia*'da (20.360) kâhin Theoklymenos'un "aklının başında olmadığı" ἀφραίνετῃ söylenir; krş. S. Scheinberg, *HSCP* 83 (1979) 16.
- 2 Plat. *Phdr.* 244a; Pythia'nın kendinden geçişi şu eserlerde sorgulanmıştır: P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes* (1950); J. Fontenrose, *The Delphic Oracle* (1978) 204-212. Fon-

tenrose, sanki kehanet irrasyonel değilmiş gibi Pythia için “cuşku”nun söz konusu olabileceğini, “ancak kontrolsüz irrasyonelite ve kendinden geçişten bahsedilemeyeceğini” belirtmiştir. Bkz. Dodds (1951) 70-74.

- 3 Özellikle de *Def. Or.* 51.4383-d; Her ne kadar Vergilius *Aen.* VI’dan alıntılar varsa da, Lucan, *Phars.* 5.69-236’da da ilginç detaylar vardır.
- 4 Farnell (1911) 303.
- 5 F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel* (1968); E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari* (1977); Wen-Amon: *ANET* 26; krş. Grottanelli (1982b) 666-668; *mahhu, mahhutu* için bkz. *AHW* 852 f.
- 6 Jastrow (1905/12) II 158-165; Luckenbill (1926/27) II 238- 241; *ANET* 449 vd.; krş. A. K. Grayson and W. G. Lambert, *JCS* 18 (1964) 7-30; W. W. Hall, *Israel Exploration Journal*, 16 (1966) 231-242.
- 7 Bkz. Rzach, *RE* II A 2073-2183, *Sibyllen* maddesi.
- 8 Erythrae Sibyl’i’nin şhreti, Büyük İşkender döneminde bir kadın kâhin tarafından yeniden keşfedildiği tarihe uzanır; Kallisthenes, *FGrHist* 124 F 14; krş. Apollodoros, *FGrHist* 422; *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai* II (1973) 224-228; Graf (1985) 335-350.
- 9 *Libri Sibyllini*’nin Roma’ya nasıl ve ne zaman geldiği konusu tartışmalı olmaya devam edecektir; bkz. R. Bloch şu eserde: *Neue Beitrge zur Geschichte der Alten Wdt* II (1965) 281-292; R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy I* (1965) 654 vd.
- 10 Krş. A. Peretti, *La sibilla babilonese nella propaganda ellenistica* (1943); Sibylla için nerilen Semitik etimolojiler için ayrıca bkz. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II (1906) 927; H. Lewy, *Philologus* 57 (1898) 350 vd.; F. Eilermeier, *Sibyllen, Musikanten, Haremsfrauen* (1970) 7-9; R. B. Coote, *Journal of North West Semitic Languages* 5 (1977) 3-8.
- 11 *Schol. Plat. Phdr.* 244b = Nikanor, *FGrHist* 146; Berossos, *FGrHist* 680 F 7; krş. Höfer, *RMI* IV 264-269.
- 12 M. P. Nilsson, “Die lteste griechische Zeitrechnung, Apollon und der Orient,” *ARW* 14 (1911) 423-448 = *Opuscula Selecta I* (1951) 36-61; aynı yerde, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders* (1918, 1962); Linear B metinlerinin, Mikenlerde zaten ay isimlerine dair bir sistem olduğunu ortaya koyması nedeniyle, Nilsson’un düşünceleri eskimiştir. Ancak bu durum, onun tezinin tamamını rrtmez. Ayrıca bkz. Auffahrt (1991) 417-420 (19 yıllık dönem için). Krş. B. C. Dietrich, “Reflections on the Origins of the Oracular Apollo,” *BICS* 25 (1978) 1-18. M. L. West, Hurri-Hitit efsanelerinin Delphoi aracılığıyla Hesiodos’a ulaşmış olabileceğini düşünür: *JHS* 105 (1985) 175.
- 13 Bkz. A. Mallwitz and H. M. Lee şu eserde: *The Archaeology of the Olympics*, ed. W. J. Raschke (1988) 79-109 ve 110-18.
- 14 Plut. *Def. Or.* 435c, 437b – “bir öküzün üstüne su serperек reaksiyonunu gözlemlemek”: Reiner (1960a), 25, 28.
- 15 İlaveten bkz. K. Latte, “The Coming of the Pythia,” *HTbR* 33 (1940) 9-18.
- 16 Apollon adının Akadca *Abullu*, Aramice *abul*, şehir kapısı’ndan geldiği hakkında: E. Simon, *Die Gtter der Griechen* (1967) 132; Akadca *apl*, oğul’dan geldiği hakkında: H. Lewy, *Wochenschrift für Klassische Philologie* 10 (1893) 860; L. R. Palmer şu eserde: *Res Mycenaeae* (1983) 362, cd. A. Heubeck and G. Neumann.

LAMAşTU, LAMİA VE GORGO

- 1 Bkz. Reiner (1960b), özellikle 154.
- 2 F. Thureau-Dangin, *RA* 18 (1921) 192-198; Frank (1941) 15-23; Fl. W. Saggs, “Pazuzu,” *AOF* 19 (1959/60) 123-127; *ANEP* 857; Zincirli’den: *Sendschirli V* (1943) 31 fig. 24-25 ve levha 12a-d.
- 3 iviyazısında, *maş* ve *bar* işaretleri (no. 74 Borger) aynıydılar; daha önceleri *Labartu* olarak

- okunmuştur. 1934 yılında bir metnin yayınlanmasıyla *Lamastu* olarak okundu; bkz. Frank (1941) 4 n. 1. Daha önceki çalışmalar: D. W. Myhrman, "Die Labartu-Texte," *ZA* 16 (1902) 141-200; rölyefler: K. Frank, *Babylonische Beschwörungreliefs*, Leipziger Semitistische Studien 3. 3 (1908); F. Thureau-Dangin, "Rituels et amulettes contre Labartu," *RA* 18 (1921) 161-198; Frank (1941); F. Koecher, *Beschwörungen gegen die Dämonin Lamastu*, Berlin (1949); L. J. Krusina-Cerny, "Three New Amulets of Lamashtu," *Archiv Orientalni* 18. 3 (1950) 297-303; H. Klengel, "Neue Lamastu-Amulette aus den Vorderasiatischen Museen zu Berlin," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 7 (1960) 334-355; krş. 8 (1963) 25-29; W. von Soden, *AOF* 20 (1963) 148; Leibovici (1971) 92, 95 vd.; E. Lichty, "Demons and Population Control," *Expedition* 13.2 (1971) 22-26; M. V. Tonietti, "Un incantesimo sumero contra la Lamastu," *Orientalia* 48 (1978) 301-323; G. Wilhelm, *ZA* 69 (1979) 34-40; Patzek (1988); bkz. *RML* III 269; Meissner (1920/25) II fig. 33-34; *ANEP* 857. Geniş kapsamlı bir araştırma için bkz. W. Farber, *RIA* VI (1983) 439-446; Farber 63 rölyeften bahseder (441-443).
- 4 Patzek (1988); Humbaba ve köpek liderleri için bkz. yukarıda, "Hepatoskopi," n. 19 ve "Asklepios ve Asgelatas," n. 1.
- 5 Sappho 178 A Voigt; Maas, *RE* VII 1005 vd. (Γυλλώ hakkında çağdaş Yunan inançları ile ilgili olarak kaynak içerir), krş. R. Reitzenstein, *Poimandres* (1904) 299 ve *ZA* 23 (1909) 157-163; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (1910) 176-179.
- 6 C. Frank, *ZA* 24 (1910) 161-165; Meissner (1920/25) II 200; krş. *AHW* 275; karşı görüş için bkz. W. Eilers, *Sitzungsberichte München* 1979, 7, 58 vd.
- 7 Bkz. 1. Bölüm, "VIII. yüzyılda Yazı ve Edebiyat" n. 18 ve yukarıda, "Asklepios ve Asgelatas," n. 8.
- 8 Stesikhoros 220 *PMG/Davies*; Duris, *FGrHist* 76 F 17; Diod. 20.41.3; *Schol. Theokr.* 16.38/39C, Gello ile bir tutmuştur; Aristophanes'in şu eserlerinde imalar vardır: *Vesp.* 1035 ve 1177, *Pax* 758, fr. 724 Kassel- Austin; krş. Schwenn, *RE* XII 544-546; J. Fontenrose, *Pythion* (1959) 100-104; Yunan görsel betimlemeleri için bkz. Vermeule (1977).
- 9 Stoll, *RML* II 1820 vd.; Schwenn, *RE* XII 545 vd.; Lawson (yukarıda, n. 5) 173-176.
- 10 Bkz. yukarıda, n. 3.
- 11 Ugarit: J. Nougayrol, *Ugaritica* VI (1969) 393-408; Boğazköy: *a.g.e.*, 405; Kargamış: Goldman (1961) levha 4.1; Zincirli: *a.g.e.*, levha 4.2; Klengel (yukarıda, n. 3) n. 46-47; krş. *RIA* VI 442.
- 12 C. Clermont-Ganneau, *Etudes d'archéologie orientale* 1 (1895) 85-90; krş. W. Culican, "Phoenician Demons," *JNES* 35 (1976) 21-24. Patzek (1988): Poggio Civitate'de bulunan tılsım, 675-650. Patzek, Homeros'un Artemis'i "kadınlara karşı dişi aslan" (Il. 21.483) olarak adlandırmasının, Lamaştu'nun imgesine ve fonksiyonuna bağlı olduğunu ileri sürer.
- 13 H. Gollancz, "A Selection of Charms from Syriac Manuscripts," *Actes du XI Congrès International des Orientalistes* (1897) IV 77-97, özellikle 80, 85.
- 14 *Schol. Aristoph. Pax* 758.
- 15 Betimlemeleri için bkz. yukarıda, n. 3; Louvre Müzesi'ndeki tılsım en iyi bilinen örnektir: *Collection de Clercq*, *RML* III 269, *RIA* VI 442; "Hayvanların Sahibi" için bkz. Meissner (1920/25) II levha 34. Burada Lamaştu'nun yanında at vardır.
- 16 Gorgon ikonografisi için bkz. T. G. Karayorga, Γοργεῖν Κεφαλῇ (1970); J. Floren, *Studien zur Typologie des Gorgoneion* (1977); Doğu bağlantıları şu eserlerde tartışılmıştır: C. Hopkins, "Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story," *AJA* 38 (1934) 341-358; M. E. Will, *RA* VI 27 (1942) 60-76; Barnett (1960) 145-158; Hopkins (1961); Goldman (1961); Kantor (1962); Akurgal (1968) 187; W. Culican, "Phoenician Demons," *JNES* 35 (1976) 21-24; Helck (1979) 214 vd.; Pazuzu başlarından ödünç alınan detaylar için bkz. Boardman (1980) 79.
- 17 Korfu için mesela bkz. G. Richter, *A Handbook of Greek Art* (1959) 63; Schefold (1964) 49. Lamaştu'nun yanındaki at için bkz. yukarıda, n. 15; iki yılan tutan Gorgon: Delphoi'de bulunan altın pendant, Hopkins (1961) levha 15. 2. İlaveten bkz. Burkert (1987b) 26-32.

- 18 Strab. 16 s. 759; Konon, *FGrHist* 26 F 1.40; Jos. *Bell. Jud.* 3.420; Plinius *N.H.* 5.69; 128; Paus. 4.35.9.
- 19 Tarsos sikkeleri: Burkert (1983a) 210 n.26.
- 20 Burkert (1987b) 28 n. 79-80, fig. 2.7, özellikle "Williams silindiri"; Ward (1910) 201 no. 578; P. Amiet, *Syria* 42 (1965) 245; West (1971) levha II a.
- 21 Polyphema tipi: E. Unger, *DLZ* 85 (1964) 694; M. Knox, *JHS* 99 (1979) 164 vd.
- 22 Berlin V4 2145; M. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, the Bible, and Homer* (1893) levha 31.16; krş. s. 208; A. de Ridder, *BCH* 22 (1898) 452 fig. 4; Ward (1910) 212 no. 643c; A. Moortgat, *Vorderasiatische Rollsiegel* (1940) no. 781; C. Hopkins, *AJA* 38 (1934) 351 fig. 5 and (1961) levha 15.3; Amiet (1976) 26 vd.; B. Brentjes, *Alte Siegelkunst des Vorderen Orients* (1983) 165, 203, Bağdar'tan satın alındığını söyler. Öte yandan, Ohnefalsch-Richter Kıbrıs'ta bulunduğu dair bilgiler vermişti; Burkert (1987a) 276 vd. fig. 2.3.
- 23 E. Kuhnert, *RML* III 2032; Goldman (1961) 21 vd.
- 24 Hopkins (1961) 31; Amiet (1976) 26.
- 25 Eski ve etkileyici bir örnek: Kafaca'da bulunan sabuntaşından yapılmış kâse (yaklaşık 2700), *BM* 128887, Strommenger (1962) levha 38 vd.; krş. Luristan'da bulunmuş (şimdi Cenevre'de) yuvarlak tılsım, Goldman (1961) levha lb.
- 26 Pind. *Nem.* 1.43-47, fr. 52U 7-18 Snell-Maehler; Eur. *Herk.* 1266-68; Theokr. 24; resimler için bkz. *LIMC* Herakles no. 1598- 1664; Herakles miti ve ikonografisinde yer alan diğer Doğu motifleri için bkz. Burkert (1979) 80-83 ve (1987b).
- 27 Mısır Bes tılsımlarının, Herakles "Daktylos"u temsil ettiğine dair yorumlar vardır; bkz. C. Grottanelli, "Eracle dattilo dell'Ida, Aspetti 'Orientali,'" *Oriens Antiquus* 11 (1972) 201-208; Herakles ikonografisinin Bes ikonografisinden etkilendiği önceden kanıtlanmıştır: A. Furtwängler, *RML* I 2143-45 ve *ARW* 10 (1907) 325 = *Kleine Schriften* II (1924) 420; ilaveten bkz. A. M. Biri, "Da Bes a Herakles," *Riv. Stud. Fen.* 8 (1980) 15-42.
- 28 J. Boardman, *Pre-Classical: From Crete to Archaic Greece* (1967) 106, şunları yazar: "Doğu etkisinin görüldüğü dönemin sanatında, dini sanat olarak adlandırabileceğimiz herhangi bir şeyi boşuna ararız"; bu ifade, İda tympanon'unu görmezden gelir (1. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Ürünleri," n. 13). Elbette adak sunuları ve tanrıları betimleyen resimler, rölyefler ve heykeller de vardı; Bunlar, dönemin özelliğini yansıtır.
- 29 *Od.* 7.91-94; Faraone (1987).

“YA DA AYNI ZAMANDA TANRISAL BİR ŞAİR” Akadca ve Erken Dönem Yunan Edebiyatı

Atrahasis'ten “Zeus’un Hilesi”ne

Akad destanlarının özellikle de *Gılgamış* destanının bulunmasından beri, Homer destanlarındaki ve özellikle de *Odysseia*’daki motiflerle benzerliğe işaret eden araştırmalar eksik olmamıştır.¹ Bu motiflerin altı çizilebilir ve şaşırtmak için kullanılabilirlerse de, pek de bir şey kanıtlamazlar: Tastamam aynı olmasa da, benzer motifler ve konular her yerde görülürler. Dolayısıyla belli motiflerin üzerinde durmaktansa, tesadüflerin daha az ihtimal dahilinde olduğu daha karmaşık yapılar üzerinde durmalıyız: Bir tanrılar sistemi, temel bir kozmolojik düşünce, bütün bir sahnenin anlatı yapısı, tanrıların insanlar hakkındaki buyrukları ya da saldırı ve savunmanın çok özel bir şekilde düzenlenmesi. Tarihsel bağlantı, yani kültürlerarası geçiş gerçeği tesis edilir edilmez, linguistik alıntılar dahil diğer bağlantıların olasılığı daha da artar. Ancak yine de bunlar tek başlarına çürütülmez kanıt teşkil etmezler.

1969 yılına kadar herhangi bir Akad destanının tamamı basılmamıştı: “Bilgelikte başı çeken” Atrahasis’in hikayesi –Akadca’da anlamlı bir isim- ya da daha doğrusu girişteki dizelerin belirttiği gibi “İnsanlığın Öyküsü”, başlangıçtaki paradoksal durumla başlar: “Tanrılar insanlar gibiyken.”² Atrahasis, o zamana kadar eserin karakterini pek de yansıtmayan birkaç fragmandan biliniyordu. Üç kitaplık ilk versiyon, Hammurabî’den birkaç nesil sonra yaşayan Ammisaduqa’nın dönemine, yani XVII. yüzyıla tarihlenmektedir. Eski Babil döneminden kalma fragmanlar günümüze ulaşmıştır; Asurbanipal’in kütüp-

hanesinde biraz daha farklı versiyonlar vardı; farklı bir edisyon ise Ugarit'te bulunmuştur. Kısaca, bin yıldan uzun bir süre dolaşımda kalan, popüler ve şaşırtıcı bir şekilde orijinal bir metinle karşı karşıyayız. “Tanrılar insanlar gibiyken”, henüz insanlar yaratılmamıştı, tanrılar işlerini kendileri görmek zorundaydılar; bu durum genç tanrıların yaşlı tanrılara, özellikle de baş tanrı Enlil'e isyan etmelerine neden oldu. Neyse ki kurnaz tanrı Enki yardımlarına koştu ve ana tanrıça ile beraber kendileri için robot olarak görev yapacak insanları yarattı: İşin yükünü onlar taşıyacaktı. Ama kısa bir süre sonra (“600 [ve?] 600 yıl sonra”) bu yaratıkların sayısı iyice artıp dünyaya zarar vermeye başlayınca, tanrılar onları yok etmeye çalıştılar. Anlaşıldığı kadarıyla belli aralıklarla, her 1200 yılda bir, üç girişimde bulundular: İlkinde bir salgın hastalık, ikincisinde bir kıtlık, üçüncüsünde de büyük tufanı gönderdiler. Ama derinliklerin tanrısı kurnaz Enki, “bilgelikte başı çeken” Atrahasis ile beraber hareket ederek bu girişimleri boşa çıkarttı. Enki, tanrıları birbirine düşürdü ve nihayet Atrahasis'e büyük bir gemi inşa ettirdi. Metnin son kısmı, şimdi artık anlaşıldığı üzere, *Gilgameş* destanının meşhur XI. Tablet'inin daha eski bir paralel versiyonudur. *Gilgameş*'in bu ünlü kısmı, Musa'nın birinci kitabındaki Nuh tufanı öyküsünü etkilemiştir.³ *Atrahasis* metni, Eski Ahit'teki gibi dini bir hava taşımak bir yana, dikkat çekici derecede insani hatta biraz da alaycı bir iyimserlik içerir: İster tanrılar için olsun, ister tanrılara karşı, ağır iş yükü ve felaketlere maruz kalan insanoğlu yok edilemez. Nihayet, “İnsanoğlu bu felaketleri nasıl atlattı?” diye sorar şaşkınlık içindeki büyük tanrı Enlil (III vi 10). Şüphesiz insanoğlu bu felaketlerden sağ çıktı.

Atrahasis metninin başında, Babil pantheonu sistematik bir şekilde sunulur: “Babaları Anu kraldı; danışmanları savaşçı Enlil'di; teşrifatçıları Ninurta'ydı; hizmetlileri de Ennugi'ydi.” Bu dizeler *Gilgameş*'ta kopyalanmıştır. Ancak aşağıdaki dizeler *Gilgameş*'ta yer almaz: “Kura için kullanılan kabı boy-nundan tuttular, kura çektiler; tanrılar paylaşımı gerçekleştirdiler: Anu gökyüzüne çıktı.” İkinci bir tanrı -burada metinde bir boşluk vardır- “tebası için dünyayı aldı”; “denizi tutan sürgü, uzağı gören Enki için ayrıldı.”⁴ Metinde bu noktada Anu, Enlil ve Enki üçlüsünden -gökyüzü tanrısı, rüzgar tanrısı ve su tanrısı- bahsedildiğinden, hiç şüphesiz günümüze ulaşmayan kısımda tanrıların en aktifi Enlil'den bahsedilmektedir. *Atrahasis* metni tekrar tekrar, özellikle de Enlil kıtlık göndererek dünyayı abluka altına aldığı anda, evrenin farklı tanrılar arasında üçe bölüşülmesi konusuna döner.⁵ Farklı bir versiyon, X. Tablet, gökyüzü ve rüzgar tanrıları Anu ve Adad'ın payına göklerin, ay ve yeraltı tanrıları Sin ve Nergal'ın payına ise dünyanın düştüğünü söyler. Yeraltı

açıkça dünya ile ilişkilendirilmiştir. Derinliklerin tanrısı Enki, tuzlu denizlerle değil, içilebilen yeraltı suları ve pınarlarla ilişkilendirilmiştir ki bunlar da Yunan dünyasında Poseidon'un hakimiyet sahasında idiler.

İlyada'da, sık sık alıntılanan ünlü dizelerde, dünyanın tanrılar ve tanrıçalar arasında nasıl bölündüğü anlatılır: Poseidon şöyle der: "Kura çekildi, köpüklü deniz düştü bana her zaman orada oturayım diye, sisli karanlıklar ülkesi düştü Hades'in payına, Zeus'a bulutlar arasındaki engin gök düştü. Ama toprakla koca Olympos'ta herkesin payı var."⁶

Bu, *Atrahasis*'teki sistemden farklıdır, zira dünya ve tanrıların yaşadığı dağ ortak ilan edilmiştir; Poseidon, Troia ovasında da söz sahibi olmakta ısrar eder. Buna rağmen her iki metindeki temel yapı şaşırtıcı derece benzerdir: Evrende üç ayrı bölge vardır – gökyüzü, dünyanın derinlikleri ve su. Bu üç bölge pantheonun en büyük tanrıları arasında -hepsi de erkektir- paylaştırılır. Her iki durumda da paylaşım kura yoluyla gerçekleşir. Bu Yunan tanrılarının normalde yaptıkları bir şey değildir: Hesiodos'a göre Zeus, aynı zamanda babası olan selefini kuvvet yoluyla tahttan indirmiş ve diğer tanrılar ondan kralları olmasını istemişlerdir.⁷ Bu pasaj, daha detaylı bakıldığında, diğer bir açıdan da Yunan mitolojisinde biriciktir. Eski destanın diğer pasajlarında, evrenin bölgeleri sıralandığında, ya gökyüzü-dünya-yeraltı dünyası, ya gökyüzü-deniz-dünya, ya da gökyüzü-dünya-deniz-yeraltı dünyası birlikte verilir. Ama üç erkek kardeşe gökyüzü-deniz-yeraltı dünyası paylaşımı yoktur.⁸ Dahası, Kronos'un üç oğlu ve onlara ayrılan bölgeler konusu, Homeros'un eserlerinde başka bir rol oynamaz; herhangi bir Yunan kültüründe kökü de yoktur. Öte yandan *Atrahasis*'teki aynı konuyu işleyen pasaj, anlatı içinde çok önemli olup tekrar tekrar atıfta bulunulur.

Homeros'ta bir Akad destanının çevirisi olmaya bu denli yaklaşan başka bir pasaj daha yoktur. Esasen çeviriden ziyade, yabancı çerçevenin hâlâ görüldüğü bir yeniden düzenlemedir. Yine de bunun yanıltıcı bir tesadüf olduğu düşünülebilir. Ama pasaj İlyada'nın genel yapısıyla ilişkili olarak özel bir bağlam içindedir. Sahne, eskilerin "Zeus'un Hilesi" (*Dios Apate*) olarak adlandırdıkları bölüme aittir. Homeros çalışmalarında bu bölümün sıra dışı özelliklerine sık sık dikkat çekilmiştir. Albrecht Dihle, sıra dışı linguistik özellikleri listelemiş ve Homeros'ta karşımıza çıkan kalıplaşmış ifadelerin normal, geleneksel kullanımından birçok sapma tespit ederek, İlyada'daki bu bölümün sözlü gelenek evresine ait olamayacağını, yazılı bir kompozisyon olduğunu ileri sürmüştür.⁹ Bu sonuç genel olarak kabul edilmemiştir, ancak İlyada'nın bu kısmının linguistik olarak sıra dışı, içerik bakımından yalıtılmış ve bir bakıma

oldukça “modern” olduğu kabul edilmelidir.

Hepsinin de üstünde içeriğin tuhaf olması meselesi vardır ki, buna Platon tarafından da işaret edilmiş ve hatta belki de Sokrates’ten önceki filozoflar tarafından dikkat edilmiş ve kullanılmıştır.¹⁰ Bu, Homeros’ta kozmogonik bir temanın ani bir şekilde öne çıktığı tek pasajdır ve başka bir örneği yoktur. Aldatıcı konuşmasında Hera, “tanrıların kökeni” Okeanos’a ve “anne” Tethys’e gitmek istediğini söyler; başka bir dizede Okeanos “her şeyin başlangıcı” olarak da adlandırılmıştır. İlk çift Okeanos ve Tethys, evlilikle ilgili haklarını uzun bir süre kullanmamış ve bir çekişme (*neikea*) yüzünden ayrılmışlardır.¹¹ Bu, Empedokles’in *Neikos* kozmogonisinin bir habercisi gibi algılanabilir. Tanrıların ortaya çıkışının bir sonu olmalıdır. İlyada’daki bütün bu anlatının, Hera’nın uydurması ve açık seçik bir yalan olabileceği doğrudur. Ama kullanılan motifler, konuşmaların ötesine uzanmaktadır. *İlyada*’daki pasajın zirve anı -yani Zeus ve Hera’nın İda Dağı’nın doruğunda, muhteşem damlalar boşalan altın bir bulutta sevişmesi- tanrıları doğal, kozmik bir sahnede betimler ki bu Homeros antropomorfizminin bir özelliği değildir. Dolayısıyla biraz ötede, Zeus tekrar uyandığında, Poseidon’un konuşmasında evrenin üç kısma bölünmesi, tanrıları doğal evrenin başlangıcına ve işlevine dahil eden üçüncü motiftir.

Aristoteles, Platon’u takip ederek, Homeros’un Okeanos kozmogonisinde, doğal felsefenin başlangıcını ve ilk filozof olarak düşünülen Thales’in esin kaynağını bulmuştur. Modern araştırmalar Thales’in su kozmogonisinin Mısır, Fenike ve Babil yaratılış efsanesi *Enuma Eliş*’teki öncüllerine dikkat çekmiştir.¹² Babil destanı şöyle başlar: “Yukardaki” gök ve aşağıdaki dünya henüz var olmadığı zaman, “ilk, [her şeyin] baba[sı]” içilebilir okyanus Apsu ve tuzlu deniz Tiamat -ki “hepsini o doğurdu”- vardı. Onlar “sularını birleştiriyordu.”¹³ Bu durum, Apsu Ea tarafından uyutulup öldürüldüğünde son buldu. Tiamat dramatik bir mücadelenin sonunda Marduk tarafından yenilgiye uğratıldı. Ardından Marduk şimdiki haliyle evreni oluşturdu.

Böylece Hera’nın sözleri *Enuma Eliş*’in başlangıcındaki pasajlarla oldukça örtüşür. Apsu ve Tiamat ilk ebeveyn çift olarak Okeanos ve Tethys’e eşittir. Ama Tethys Yunan mitolojisinde kesinlikle aktif bir figür değildir. Deniz tanrıçası Thetis’in aksine (Antikite’de bile bazen ikisi karıştırılmıştır) oturmuş bir kültü ve hakkında söylenecek başka bir şey yoktu. Görüldüğü kadarıyla varlığını Homeros’taki pasaja borçludur; her şeyin annesi olmak gibi prestijli bir konumu nasıl elde ettiği bir sırdır. Ama şimdi “isimlerin kafiyelenmesi” nihayet işe karışır. *Ti-amat*, *Enuma Eliş*’te “hepsini doğuran” anne için

normalde kullanılan formdur. Bu adın ardında yatan Akadca kelime, deniz için kullanılan *tiamtu* ya da *tamtu*'dur. Bu ad, fonetik ortografiyle bu formda yazılabilir; ama *Enuma Eliş*'te *taw(a)tu* formuna da rastlamaktayız.¹⁴ Eğer *Tawtu*'dan yola çıkarsak, tam transkripsiyon olarak Tethys karşımıza çıkar. *T* ve *th* dental seslerinin farklı olması kusursuzluk arayanları rahatsız edebilir; ama Sophilos *Thethys* yazmıştır ki normal Yunan ortografisinde otomatik olarak *Tethys* olması gerekirdi. Esasen, Aristoteles'in öğrencisi Eudemos, *Enuma Eliş*'in çevirisini biliyordu.¹⁵ Bu çeviride Tiamat'ın transkripsiyonu *Tauthe* olarak karşımıza çıkar ki *Tawtu* formuna daha yakındır. Ödünç kelimelerde a uzun ünlüsünün, İonya diyalektinde *e*'ye dönüşmesinin örnekleri vardır: Kubaba, Kybebe; Baal, Belos; Mada, Medes olur.¹⁶ Yani İlyada'nın ortasında, iki Akad klasik eserinin etkisinin mitolojik bir isimde tespit edilmesi tam olarak kanıtlanmış görünüyör.

Bu örnekte Bronz çağı etkileşimleri tartışmasıdır. Martin West'in sözleriyle "neo-oryantal bir unsurla" karşı karşıyayız. Yunan dünyasında 400 yıl süren sözlü gelenek, asimilasyonu tanınmaz hale getirebilirdi. Ve aslında *Enuma Eliş*'i bu kadar erken döneme tarihlemek doğru mudur?¹⁷ Bu argüman, Albrecht Dihle'nin, Homeros'taki ilgili pasajın "genç" karakterine dair gözlemleriyle örtüşür.

"Zeus'un Hilesi" için Doğu etkisinin görüldüğü bir arka plan bulunursa, yeni gözlemler yapılabilir. Aphrodite bir şekilde Semitik bağlantılara sahiptir, ama Hera'nın bir aşk tılsımı olarak ondan ödünç aldığı işlenmiş kemer (*kestos*) özellikle Doğu'ya özgü görünür. Zeus tarafından sevilen kadınlar listesinin -eski yorumcular tarafından reddedilmiştir- Gilgamiş'ta İhtar'ın sevgilileri listesinde karşılığı vardır.¹⁸ Hera'nın zorlamasıyla tanrıların yaptığı, "Styks Irmağı adına" sözleriyle biten meşhur yemin, esasen kozmik bir yemindir: Gökyüzü, dünya ve yeraltı dünyasının suları şahit olarak çağırılırlar. VIII. yüzyıldan günümüze ulaşan bir Arami antlaşmasında, tanrısal şahitlerin listesiyle sona eren, tastamam bu tür bir kalıplaşmış kozmik ifade görülür: "Gökyüzü ve dünya, derinler ve pınarlar, gün ve gece."¹⁹

Hava tanrısı Zeus, dağın zirvesinde fırtına ortasında eşile sevişir; hava tanrısı ve fırtına ejderhalarının üstünde soyunan eşi, Doğu mühürlerinde sık kullanılan bir motiftir. Ayrıca gökyüzü ve dünyanın evlenmeleri Akad edebiyatında açıkça işlenen mitolojik bir konudur.²⁰ Samos'taki Hera tapınağında yer alan ve Zeus'u Hera'yı kucaklarken gösteren meşhur ahşap heykel, çok büyük bir olasılıkla İlyada'daki betimlemeden ilham almışsa da ikonografik yönden Doğu prototiplerine bağlıdır.²¹

Titanlar meselesi daha spesifikdir. Yeraltında esir tutulan önceki tanrılardan bahseden beş Homeros pasajından üçü “Zeus’un hilesi” bağlamında yer alır. Diğer ikisi de tanrısal sahnelerle ilgili olup, tanrıların babası Zeus’un açıklamaları niteliğindedir.²² *Kumarbi*’nin keşfedilmesinden beri, yerlerinden olan eski tanrılar kavramının, Yunan mitolojisini Hititlere, Fenikelilere ve Babillilere bağladığı bilinmektedir. Kanıtın detayları Doğu sahnesinde olduğu kadar Yunan sahnesinde de karmaşıktır. Yunan geleneğinde kolektif bir grup olarak Titanlar kavramı, Kronos’un özel şahsiyetiyle bağdaşmamaktadır. Doğu’da, Hurri-Hitit tanrılar nesli mitinin kahramanı *Kumarbi*’nin yanında, her zaman toplu olarak çoğul halde bahsedilen diğer “eski tanrılar” yer alır. Zeus’a denk gelen hava tanrısının onları yeraltı dünyasına sürdüğünü öğrenmekteyiz.²³ Titanlara denk gelen Mezopotamya tanrıları, “yenik” ya da “zincire vurulmuş” (*ilani kamuti*) tanrılardır.²⁴ Onlar da muzaffer tanrı ya da tanrılar tarafından dünyanın altına sürülmüşlerdir. *Enuma Eliş*’te bunlar Tiamat’ın destekçileri olarak betimlenirler; başka metinlerde ise gökyüzü tanrısı tarafından zincire vurulan kötü “Yediler” olarak anılırlar. Şu husus dikkat çekicidir: Orpheusçu gelenekte gökyüzünün ve dünyanın oğulları Titanlar, yeraltı dünyasında bağlı haldedirler ve sayıları tam olarak yedidir.²⁵

Kötü Yediler, her şeyden önce şeytan kovma ayini ve koruyucu büyüyle ilişkilidirler. Bu, bizi olası bir bağlantıya götürür: Koruyucu büyüde, yapılan heykelcikler -bazıları arkadaş canlısı ama çoğu düşman- işlemiden sonra yok edilir. En çok kullanılan malzeme kildir (Akadca *titu*). Bu kelime Yunanca’ya *titanos* (plaster) olarak geçmiştir.²⁶ Daha sonraki Yunan yazarlar Titanların adının kökünü açıklamak için tam olarak bu kelimeyi (*titanos*) kullanmışlardır: Titanlar çocuk Dionysios’a saldırdıklarında yüzlerini plaster ile kaplamışlardır ve adları buradan gelmektedir.²⁷ Ancak *Titanes*/*Titene*s’teki *i* uzun, *titanos*’taki *i* ise kısa olduğundan, bu etimoloji Yunanca’da geçerli değildir. Semitik kelimedeki (*titu*) *i* uzundur. Dolayısıyla *titanos* kelimesinin ödünç alındığı tezi kabul edilirse, eskilerin teorisi tekrar olası bir hal alır. Öyleyse ritüel bir bağlam mümkündür: Titanların adı *tit*-insanlar²⁸ anlamına gelir, çünkü Doğulu büyücüler, koruyucu büyüde ya da yeminlerde şahit olarak kullanmak için yenik tanrıların kilden heykelciklerini (Akadca *salme tit*)²⁹ yaparlardı. Ne var ki belli materyallerden yoksun olduğu için bu cesur tezi doğrulamak mümkün değildir; başka olasılıklar da göz önünde bulundurulmalıdır.

Belki de bir edebi geçiş tezi tercih edilebilir. “Zeus’un hilesi”nde kendilerini özellikle belli eden her iki pasaj -yani sularını birleştiren Apsu ve Tiamat ile evreni bölüşen üç tanrı- *Enuma Eliş* ve *Atrahasis*’in hemen ilk kısımlarında yer

alır. Bu her iki mitolojik eser, hem çok iyi biliniyor hem de sık kullanılıyorlardı. Bu metinlerin özellikle de okul müfredatında kullanıldığı bilinmektedir.³⁰ Bu tip bir durumda vurgu doğal olarak giriş kısmında yapılır: Birçokları okul yıllarından Vergilius'u değil ama *arma virumque cano*'yu hatırlar. Eğitim almak isteyen bir Yunanlı, her ne kadar çalışmalarında istediği kadar mesafe alamamış olsa bile, Doğu "klasikleri"nin tam da bu giriş kısımlarıyla, ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Aramice versiyonları şeklinde karşılaşmış olabilir. Başlangıç seviyesinde olsa da, eğitimle ilgili bir gelenek alfabeyle birlikte Yunan dünyasına girmiştir.³¹ Her nasılsa, Yunan dünyası ve Doğu arasındaki alışverişlerde kullanılan farklı kanallar -ritüel, ikonografik ve edebi- kesinlikle birbirini dışlayan değil, aksine örtüşen ve farklı şekillerde birbirini destekleyen kanallardı. Ne olursa olsun, Homeros'un *İlyada*'sı, en azından "geç" bir safhasında, Doğu etkisinin izlerini yansıtır.³²

Gökyüzündeki şikâyet: İhtar ve Aphrodite

İlyada'da olayların gelişimine eşlik eden ve belirli bir görev üstlenen "tanrılar kadrosu", ki biraz daha değişik bir şekilde *Odysei'a*'da da görünür, Yunan epiğinde "geç" tarihli bir unsur olarak değerlendirilmiştir.¹ Tanrıları içeren bu tür sahnelerin Doğu'da paralelleri olduğu bilinmekteydi.² Ancak şurası gerçektir ki, *İlyada*'nın şairi tarafından ustaca kurgulanan ayrı tanrısal ve insani sahneler, Mezopotamya destanlarında bu yoğunlukta görülmez. Yine de, *Atrahasis* ve *Gılgamış*'ta, tanrıları sık sık insanların eylemleri ve acılarıyla etkileşim halinde gösteren sahneler vardır; krallar da destansı mücadelelerini koruyucu tanrıları ile doğrudan ilişki kurarak kazanırlardı.

Özellikle *Gılgamış*'ta, tanrı ve insan arasında ünlü bir görüşme vardır: Gılgamış Humbaba'yı öldürdüğünde ve kendini savaşın kirinden temizlediğinde, İhtar "Gılgamış'ın güzelliğine kapılır": "Bana meyveni bahşet!" der ve ona muhteşem şeyler önerir. Ama Gılgamış, tanrıçanın bir zamanlar "sevdiği" sonra da yok ettiği ve dönüştürdüğü kişilerin bir listesini sıralayıp küçümseyerek onu reddeder. "Beni seversen, bana da onlar gibi davranırsın." Bunun üzerine:

İhtar bunu duyduğunda

İhtar öfkelen-di ve gökyüzüne çıktı

[İhtar babası Anu'nun huzuruna çıktı;

Annesi Antum'un önünde [gözyaşı dökmeye başladı]:

["Babacığım, Gılgamış bana hakaretler yağdırdı!

Gılgamış benim hakaretlerimi sıraladı,

Hakaretlerimi ve lanetlerimi."

Anu konuşmak için ağzını açtı
Muhteşem İştar'a şunları şöyledi:
"[Uruk Kralı'nı] kesin kışkırttın
Ve [dolayısıyla] Gılgamış hakaretlerini sıraladı,
Hakaretlerini ve lanetlerini."³

Bu sahneyi İlyada'daki bir sahneyle karşılaştırın.⁴ Aphrodite, Aeneas'ı korumaya çalışırken, Diomedes tarafından yaralanır ve kan kaybeder. "Tanrıça da kendinden geçti, çekildi gitti, dayanılmaz acılar bitirmişti onu." İris ve Ares'in yardımıyla Olympos'a ulaşır. "Ama muhteşem Aphrodite annesi Dione'nin kapandı dizlerine; Dione kollarıyla sardı kızını okşadı, diller döktü: Hangi tanrı kıydı sana yavrucuğum?" Aphrodite karşılık verir: "Tydeusoğlu taşkın canlı Diomedes vurdu beni." Annesi onu mitolojik örneklerle rahatlatır; ona karşı daha az anlayışlı olan kardeşi Athena küçümseyici bir edayla yorumda bulunur; ama baba Zeus gülümser: "Cenk işleri sana vergi değıl, yavrum, sen evliliğın gönöl açan işlerine ver kendini. . . ." Diğeri bir deyişle: Kısmen senin de hatan var.

Her iki sahne, yapı, anlatı biçimi ve bakış açısı bakımından şaşırtıcı şekilde paralellikler gösterir.⁵ Bir insan tarafından yaralanan bir tanrıça, şikayet için gökyüzüne babasının ve annesinin yanına gider, babası tarafından hafifçe azarlanır.

Elbette bu, çocuk hikayeleri sahasından evrensel bir senaryo olarak da nitelendirilebilir. Sahne, daha sonra İlyada'da ufak farklılıklarla tekrar eder.⁶ Hera tarafından dövölen Artemis, ağlayarak babası Zeus'un dizlerine sarılır. O da gülerek Artemis'i kendine doğru çeker ve sorar: "Bunu sana kim yaptı?" Artemis cevaplar: "Eşin dövdü beni." Diomedes ile ilgili sahne daha basittir. Çünkü hem anneye hem de babaya sığınılır; üvey anne sahne dışındadır ve baba olaylara biraz yukardan bakar. Bu, *Gılgamış*'taki sahneyle tam olarak örtüşür.

Dahası her iki sahnedeki kişiler aynıdır: Gök tanrısı, eşi ve kız çocukları olan aşk tanrıçası. Aphrodite, genelde İştar ile bir tutulmuştur; kendini öölümü bir adama, Aeneas'ın babası Ankhises'e sunar ve Ankhises de tanrıçayla olan ilişkisi sonucu sıra dışı bir kadere maruz kalır. Gılgamış'ın İştar'ı suçladığı durumun başka bir örneğidir bu. Aphrodite adı muhtemelen, İştar'la bir tutulan Semitik Aştorith'in Yunanca bir formudur.⁷ Daha da benzer bir şekilde, Aphrodite'nin annesi Dione göröndüğü kadarıyla Olympos'ta Zeus'un eşi olarak yaşamaktadır; Hera bir anlığına unutulmuş görünüyor. Dione sadece Diomedes sahnesinde Olympos'ta görünür. Hesiodos'un versiyonu -Uranus'un hadım edilmesinin ardından Aphrodite'nin denizden doğduğunu aktarır- ile

bu pasaj arasındaki zıtlık Antikite'den beri tartışılmıştır. Dione, Dodona kütünde görülür; ayrıca araştırmacılar Miken tanrıçası Diwija'ya atıfta bulunmuşlardır.⁸ Her durumda, Aphrodite'nin annesinin adı Yunanca'da oldukça nettir: Zeus'un feminin formu. Bu tür bir isimlendirme, Homeros'taki tanrılar ailesi içinde sıra dışıdır; Homeros'ta eşlerin kendilerine ait özel isimleri vardır. Ama tam da bu detayın, Akadca metinde karşılığı bulunmaktadır: İhtar'ın annesi *Antu*'nu adı, Gökyüzü'nün, yani *Anu*'nun feminin formudur. Bu tanrısal çift, Bay ve Bayan Gökyüzü, Mezopotamya mitolojisinde ve dininde saygın ve köklü bir konuma sahiptir. Homeros, tanrılarla ilgili betimlemesinde Antu'nun adını ödünçleme yoluyla alarak Dione adını oluşturmuş ve böylece linguistik düzlemde dahi *Gılgamış*'a bağlı kaldığını göstermiştir. Bu, kozmik mitoloji düzleminden ziyade, anlatı yapısı ve tanrısal karakter düzleminde Tethys/Tawtu ilişkisinin mukabili olarak görülebilir.

Aphrodite sahnesiyle ilgili olarak Diomedes hakkında birkaç gözlemde bulunulabilir. Gemiler Kataloğu bölümünden anlaşıldığı kadarıyla Diomedes Argosludur. Argos'ta *İlyada*'daki anlatıya karşılık gelen bir ritüel vardı: Diomedes'in kalkanı, Pallas Athena'nın bir heykeliyle beraber bir geçit töreninde savaş arabasında taşınırdı.⁹ Ama Diomedes aynı zamanda Kıbrıs'taki Salamis şehrinde; söylenenlere göre Diomedes ve Agraulos'a, Aphrodisios ayında, Athena tapınağında insan kurban edilirdi (Athena kurbandan payını alırdı); kurban bir mızrakla öldürülür ve yakılırdı.¹⁰ Kısaca Diomedes, Athena ve Aphrodite, mızrakla adam öldürme ritüeli çerçevesinde tuhaf bir birliktelikte görülür; bazı araştırmacılar Kıbrıs'taki ritüelin Semitik uygulamaları hatırlattığını söyler.¹¹ Her halükarda, Homeros'ta bir şekilde Aphrodite sahnesiyle ilgili olan Diomedes efsanesinin bir yönü, Hellas ve Semitik Doğu'nun en yakın ilişki içinde olduğu adaya işaret eder. Nitekim Homeros zamanında Asur kraları Kıbrıs'ta güçlerini kitabelerle anıtlıştırmışlardır.¹² Bu perspektiften bakıldığında, Homeros destanlarıyla Akadca metinler arasındaki bağlantı pek de şaşırtıcı değildir.

Bütün benzerliklere rağmen farklılıkları da gözden kaybetmemek gerekir. İhtar'ın *Gılgamış*'la karşılaşması *Gılgamış* destanının yapısı içinde önemli bir yer tutar; Humbaba konusuyla bir sonraki kahramanlık eylemi olan gökyüzü boğasının alt edilmesi arasında anlatı bağı olarak işlev görür. İntikam peşindeki muhteşem İhtar, gökyüzü boğasını *Gılgamış* ve Enkidu'nun üzerine salar; böylece onlara boğayı alt etme ve kurban geleneğini başlatma fırsatı sağlar. Ritüelin arka planı detaylarda da açıktır. *Gılgamış*'ın İhtar'ı reddetmesi, avcılarının tabusuna karşılık gelir: Başarılı av ancak cinsel ilişkiden kaçınmayla

gerçekleşir. Böylece ilişkinin reddedilmesi boğanın ortaya çıkmasını sağlar.¹³ Ayrıca Gılgamış'ın kataloğunda aktardığı İstar'ın sevgililerinin dönüşümlerinin özel bir anlamı ve fonksiyonu vardır; yani temelde kültürün oluşumuyla ilgili mitlerdir: [Mesela] at bu şekilde dizginlenmiştir.¹⁴ Homeros'ta kalan ise, belli bir türe ait sahnenin anlatı silsilesidir. Üstelik daha da dikkatli bir şekilde sunulmuştur çünkü eserde bir fonksiyonu yoktur. İlyada çerçevesinde kendine has bir çekiciliği ve estetiği vardır ama Gılgamış'ta olduğu gibi hem anlatıda hem de ritüel arka planda aynı ağırlığa sahip değildir. Akad demonlarının fantastik canavarlara dönüşmesinin (korkutucu olmaktan ziyade eğlencelidir – sözelimi Gorgon'a dönüşen Lamaştı) epik şiir düzleminde tanrılarla ilgili olarak karşılığı vardır.

Gılgamış'ın etkisi *Odyseia*'daki bir sahnede de gözlemlenebilir. *Odyseia*'da bir pasajda, din tarihçilerinin kafa karıştırıcı buldukları bir dua şekli betimlenir. Penelope, Telemakhos'un riskli yolculuğunu ve kendisine talip olanların onu öldürmek için hazırladıkları planı öğrendiğinde ağlamaya başlar ve ağıt yakar. Ardından sakinleştikten sonra yıkanır ve temiz elbiselerini giyinir. Bir sepet arpa alarak hizmetkarlarıyla üst kata çıkar ve Telemakhos'un sağ salım dönmesi için dua eder; duasını anlaşılmayan bir çılgınlıkla sona erdirir.¹⁵ Hem arpa sepeti hem de çılgılık (ololyge) kan dökülen kurban ritüelinde görülür. Ama bu sahnede kullanılmalarının bir başka örneği yoktur. Dolayısıyla araştırmacılar ya "kısıtlanmış bir kurban ritüeli"nden, ya kan dökülmeden yapılan ve bilinmeyen bir sunu ritüelinden, ya şairin uydurmasından ya da beceriksiz bir "redaktör"den bahsederler.¹⁶ Ama Gılgamış'a bakalım: Gılgamış, Humbaba ile dövüşmek için Enkidu ile şehirden ayrıldığında annesi "Ninsun odasına girer, . . . [özel bir bitki] alır, vücuduna uyan bir elbise giyinir, göğüslerine uyan bir takı takar . . . bir kâsedan yere ve toprağa su serper. Merdivenlerden üst kata, yukarı çıktı, çatıya tırmandı, Şamaş'a [güneş tanrısı] tütsü sundu, sunuları getirdi ve Şamaş'a ellerini kaldırarak dua etti"; yani endişe ve üzüntüyle dolu bir şekilde oğlunun dönüşü için dua etmektedir.¹⁷ Maceracı oğul için annenin dua etmesi özel bir durum değildir. Ama detaylara inildiğinde *Odyseia*'daki sahne adeta Gılgamış'ın çevirisi gibi görünür; hatta İlyada'da yer alan ve Akhilleus'un duasını işleyen, karşılaştırılabilir nitelikteki bir sahneden daha yakındır Gılgamış'a.¹⁸ *Odyseia*'da ritüel biraz tuhaf durur; ancak Gılgamış'taki pasajda herhangi bir tuhafılık söz konusu değildir. Çatıda tütsü yakmak, ki özellikle de güneş tanrısına yönelerek yapılır, iyi bilinen Semitik bir uygulamadır.¹⁹ Evin üst katında kadınlara ait bölümde yapılan merasimli dua Yunan dünyasında duyulmuş bir şey değildir. Anlaşıldığı kadarıyla şair, kah-

ramanların dünyasında tütsü yakmanın yeri olmadığını biliyordu. Bu nedenle bunun yerine normal bir kurban töreninde -yani arpa (*oulokhytai*) serpmek ve *ololyge*- kadını kullandı. Dini ritüelin etkili bir motif olarak epik anlatıda kullanılması da Doğu geleneklerinden kaynaklanır.

Dünyadaki Aşırı Nüfus Artışı

Babil *Atrahasis* destanının temel konsepti neredeyse insanı rahatsız edecek derecede çağdaştır. İnsanlar çoğalır; toprak aşırı nüfustan dolayı kendini kötü hisseder; sonuç kaçınılmaz bir şekilde insanlığı yok edecek bir felakettir, ama bu girişimlere rağmen insan ayakta kalır ve nihai olarak etkili bir çözüm bulunur: Doğum kontrolü. Ama bunu başarmak için, şiir sadece şöyle bir metot önerir: Çocuk doğurmalarına izin verilmeyen rahibeler sınıfı kurmak.¹

Yeryüzünün acı çekmesi, *Atrahasis*'teki her bölümün başındaki dizelerde dile getirilir: "12 yüzyıl geçmemişti ki, araziler genişlemiş ve insanlar çoğalmıştı. Toprak bir boğa gibi böğürüyordu. Tanrılar gürültülerinden rahatsız oldular. Enlil onların sesini duydu ve tanrılara seslendi. "İnsanların gürültüsü benim için fazla olmaya başladı, bağışmalarından uyuyamıyorum. . ." Böylece hastalık, kıtlık ve tufan felaketlerini göndermeye başlar.

Bu, ister istemez Yunan destanından bir pasajı, esasen olağanüstü önemli olan ve Troia Savaşı'nın nihai sebebini anlatan bir metni akla getirir: Klasik dönemde oldukça popüler olmasına karşın daha sonra gözden düşüp kaybolan *Kypria* destanının girişi. Herodotos eserin Homeros tarafından yazıldığı konusunda şüphesini dile getirmiş, ancak Pindaros bunu kabul etmiştir. Bozuk bir biçimde de olsa, ilk dizeler bir fragman halinde günümüze ulaşmıştır. İlyada'nın hemen başında bahsedilen "Zeus'un kararı"nı açıklamak için *Kypria*'dan alıntı yapılmıştır.

Kypria bir masal gibi başlar:

Bir varmış bir yokmuş, dünyada sayısız insan yaşarken . . .

Derin göğüslü toprağa [boşluk; eziyet ettiler?]

Zeus bunu görüp acıdı ve

Her şeyin besin kaynağı olan toprağı insanlardan kurtarmaya karar verdi,

Büyük Ilion Savaşı'nı tetikleyerek.³

Aynı scholia'da düzyazıyla bir anlatı da vardır:⁴

İnsanların sayısının çokluğu altında ezilen dünya, artık insanlar tanrılara saygı göstermediğinden, Zeus'tan bu yükünü hafifletmesini istedi. Zeus önce hemen Thebai Savaşı'nın patlak vermesini sağladı ve bununla birçok insa-

nı yok etti. Ardından, Momos'a danışarak Troia Savaşı'nın patlak vermesini sağladı. Homeros bunu "Zeus'un kararı" olarak adlandırır; hepsini yıldırımla ya da sellerle yok edebilirdi ama Momos bunu engelledi ve iki şey yapmasını önerdi: Thetis'i bir insanla evlendirmesini ve güzel bir kız yapmasını.

Böylece Akhilleus ve Helen doğdu ve onlarla birlikte Troia Savaşı'nın tohumları atıldı.

Bu iki metin doğrudan bir arayış getirilemez. Alıntılanan dizelerde Zeus dünyanın durumuna doğrudan tepki verir. Dünyanın içinde bulunduğu zor durumu "görerek" ve acıyarak hemen Troia Savaşı'nı planlar. Proklos'taki *Kypria* alıntılarının gösterdiği gibi,⁵ Zeus Themis ile diğer ayrıntıları görür. Düzyazı versiyonda ise, dünya acınacak, dilsiz bir şey değil, konuşan bir partnerdir. Karar ilk önce Thebai Savaşı'nı ardından da Momos ile yapılan sıra dışı tartışmayı içerir. İki ayrı versiyonla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Esasen üçüncü bir versiyon, Hesiodos'a atfedilen *Kataloglar*'ın sonunda yer alır. Zeus bu versiyonda kararını kendi başına verir ki, "diğerleri bunu tam olarak anlamamıştır." Amacı tanrılarla insanların dünyasının birbirine girdiği bu karmaşaya son vermek ve böylece kahramanlar çağını sona erdirmektir. Zeus savaş felaketiyle "insanlığın büyük bir kısmını yok etmeye girişti."⁶ Hesiodos'un İşler'ine (*Erga*) göre hem Thebai hem de Troia Savaşları kahramanlar çağını sona erdirmiştir (163-165. dizeler). *Kataloglar*'ın bu bölümünün çok az bir kısmı günümüze ulaştığından tam olarak anlaşılamamaktadır. Ama felaketin Helen'le bağlantılı olduğu açıktır.

Burada baş tanrının karar vermesiyle insanlığı etkileyen felaketler konsepti üzerine üç ayrı varyasyonla karşı karşıyayız. Tam tarihlendirememsek de hem *Kypria* hem de *Kataloglar* arkaik döneme ait olmalıdır. Öte yandan düzyazı metnin kaynağını kronolojik çizgiye oturtmak pek de mümkün değildir. Ancak tastamam da düzyazı metindeki versiyonun Atrahasis metni ile belirli bir bağı vardır. Hayata geçirilmemişse de farklı felaketlerin planları sistematik bir şekilde düşünülmüştür ve biraz da şaşırtıcı bir şekilde en radikal plan olarak tufan öne çıkar. Tuhaf olan şey, "suçlama"nın kişileştirilmiş hali olan Momos'un rolüdür. Momos'tan, Zeus'un danışmanı olarak bahsedilir ve iki öneriyi reddeder. Bu durumda etkisiz bir edebi araçtır. Yoksa insanlığı suçlamak onun görevi midir? Daha da ilginç olan şudur: *Enuma Eliş*'in başında, genç tanrılarının gürültülerinden rahatsız olan ve uyuyamayan Apsu (ilk, yaratıcı), hepsini öldürmek için planlar yapar. Bu esnada yanında Mummu adında "Apsu'ya önerilerde bulunan" bir danışman vardır.⁷ Momos, Mummu mudur? Eğer öyleyse, Yunanca metin, *Atrahasis* ve *Enuma Eliş*'ten motifleri karıştı-

rıp sunmaktadır. Aynı durum “Zeus’un hilesi”nde de görülür. Ancak bu olası bağlantı, bu metni Yunan edebiyatının çerçevesi içinde nereye yerleştireceğimiz hususunda hâlâ yardımcı olmaz. Apollodoros’un *Bibliothēke*’sinde mevcut bir başka düzyazı örnek olan Typhon-Typhoeus, bir Hitit miti olan Ejderha Illuyankas’ın hikâyesiyle çok çarpıcı benzerlikler gösterir. [Dolayısıyla] Hellenistik bir kaynaktan alınmış olmalıdır.⁸

Kypria ile ilgili olarak, *Athrahasis* metni şunu gösterir: Dünyanın eziyet görmesi, bunalması ve insanlığın baş tanrı, yani gökyüzü tanrısı tarafından yok edilmesi planıyla ilgili motif çok eskidir. Bu durum, *Kypria*’nın ilk kısımlarında “Homeros dönemi sonrasına ait unsurlar” bulmaya çalışanların cesaretini kırar.⁹ Ayrıca, Yunan tarafında Doğu’ya bir atıf vardır: Eserin yazarının Kıbrıslı Stasinus olduğundan bahseden, sonraki dönemlere ait bilgiye şüpheyile yaklaşıp da, dikkat çekici *Kypria* başlığı sadece Kıbrıs Adası’na bir atıf olarak anlaşılabilir.¹⁰ Chigi Vazosu üzerindeki Paris’in Kararı betimlemesi, *Kypria*’nın ana konularının 650 civarında bilindiğini gösterir.¹¹ Bu gözlemler, güçlü ve zengin olduğu bir dönemde de, Kıbrıs’ın hâlâ Asur hâkimiyetinde olduğuna işaret eder. Bu dönemde Kıbrıs, Doğu’nun ihtişamı ile Homeros’ta karşımıza çıkan yaşam tarzının bir karışımını yansıtır. Gömüler, Patroklos’un-ki gibi görkemlidir; mükemmel bir işçilik ürünü olan, Doğu imalatı eşyalar görülür; mezarların girişinde atlar kurban edilmiş ve savaş arabalarıyla birlikte gömülmüşlerdir; hatta Homeros’ta betimlenen gümüş çivili kılıçlar da bulunmuştur.¹² Bunlar, Homeros için konu teşkil eden Troia Savaşı’nın Kıbrıslıları neden etkilediğini ve sonucunda bir “Kıbrıs Destanı”nın ortaya çıktığını izah etmez. Ancak *Kypria* başlığından da anlaşıldığı üzere böyle bir durum söz konusudur. Kıbrıs’ın Suriye ve Mezopotamya bağlantıları da, Homeros’un dünyasıyla olan bağlantıları kadar açıktır: Asur kralları, Kıbrıs şehirlerinde adlarını yaşatacak steller dikmişlerdir.

Bu dönemde Kıbrıs’ta üretilen muhteşem sanat eserleri arasında, kabartma süslemeli iki gümüş kâse, dış şeritteki kabartmalarında yer alan bir hikâye anlatımıyla benzerlerinden ayrılmaktadır: Savaş arabasıyla şehirden ayrılan prens ava gider; arabasından iner ve bir geyiği vurmak için diz çöker; kan kaybeden hayvanı takip eder; hayvanın derisini yüzer; sahnenin üstünde, kanatlı bir güneş diski olarak betimlenen tanrısına sunular sunar; koruluktan bir vahşi adam, prene taşla saldırır; ama kanatlı bir tanrıça kollarıyla prensi kaldırıp kurtarır; prens arabasına biner ve vahşi adamı kovalar; prens, vahşi adamı baltasıyla öldürür; şehrine geri döner. Ticaret yoluyla İtalya’ya ulaşan bu kâselerden biri, Praeneste/Palestrina’daki zengin içerikli Bernardini meza-

rında bulunmuştur. Diğeriyse parçalar halinde günümüze ulaşmıştır.¹³ Bu tip sanat eserlerinin, Yunanların kendi mitolojilerini oluşturmada etkin bir rol oynadığı ileri sürülmüştür.¹⁴ Şimdilerde ise bu tezin tam tersi ilgi çekmektedir: Bu eserleri süsleyenler, ya Kıbrıs'taki Fenikeliler ya da Fenikeliler tarafından eğitilen Yunan sanatçılarıdır ve bir Yunan hikayesini, Kıbrıs'ta söylenegelen bir "şarkıyı" işlemektedirler.¹⁵ Frizde işlenen hikayenin, özellikle de bir tanrı veya tanrıçanın kanatları altına aldığı kişiyi korumak için müdahil olduğu sahnenin, Homeros'ta gördüğümüz heksameter'e kolaylıkla dönüştürülebileceği açıktır: "Zeus'un kızı Aphrodite keskin gözleriyle görmeseydi onu, erlerin başbuğu Aineias'ı, oracıkta ölecekti. . ."¹⁶ Bu açıdan bakıldığında, Praeneste kâsesi ve diğer kâse, Homeros şiirlerinin Kıbrıs'ta 700 civarında söylendiğine işaret eder.

Atrahasis'in *İlyada*'daki bir başka muhtemel yansımasından da bahsetmek gerekir: Babil şiirinin hemen başlarında yer alan dramatik epizotlardan biri, alt mevkilerdeki tanrıların, başlarında bulunan Enlil'e yaptıkları saldırıdır. Meşakkatli bir iş olan hendek kazmaktan yorulup aletlerini yakarlar ve isyan etmek için gece Enlil'in evinin -tapınağının- önünde toplanırlar. Durumdan endişelenen Enlil çabucak habercisini göklerdeki Anu'ya ve suların derinliklerindeki Enki'ye gönderir. Her ikisi de çağrısına uyar ve kendisine tavsiyelerde bulunurlar. Sonuçta insan robotlar yaratılır.¹⁷ *İlyada*'nın ilk kitabında, Thetis başka bir yerde bulunmayan bir hikaye anlatır: "Diğer Olympos tanrılarının Zeus'u bağlamak isteyiş." Bu isyan için herhangi bir sebep verilmez. Thetis, Zeus'un habercisi olarak hareket eder ve denizin derinliklerinden güçlü Briareos-Aigaion'u getirir. Briareos, Zeus'un yanına oturur ve korkutucu görüntüsüyle diğer tanrıları kaçıtır.¹⁸ Burada *Atrahasis* ile ayrıntılı bir örtüşme söz konusu değildir; tanrılar arasındaki tartışmalarla ilgili hikâyeler olağandışı değildir. Ancak Doğu ve Yunan destanları arasında bir bağlantı kurulduğu göz önüne alınırsa, bu durumda bile bir Doğu modelinin mevcudiyeti değerlendirilmeye alınabilir. Bir kez daha, *Atrahasis*'teki ana hikâyenin ayrılmaz bir parçasının, sıradan bir motife, öncesi ve sonrası olmayan ilgisiz bir doğaçlamaya dönüştüğü görülür.

Daha başka ipuçları bizi kurnaz Atrahasis'ten Prometheus mitine götürür. Ama zekâsıyla rakiplerini oyuna getiren ve oldukça yaygın olan hilekâr kahraman tipi çerçevesine yerleştirdiğinde, bu ipuçları belirgin olmaktan çıkar.¹⁹

Thebai'ye Karşı Yediler

Tarih, büyük ölçüde savaşların tarihidir ve savaşlar gerçeğin izlenimini aktarırlar. "Yedilerin Thebai'ye karşı" savaşı, genelde Geç Bronz Çağı'na ait ger-

çek bir tarihsel olay olarak kabul edilir ve hatta bir nesil sonra meydana gelen Troia Savaşı'nın tarihselliğinden daha az tartışılan bir konu olarak görünür: "Hikayenin tarihsel olmayan bir olaydan kaynaklanmadığını savunmak için bir neden yoktur."¹ Thebai'de Geç Helladik III B'ye, yani XIII. yüzyıla tarihlenen bir yıkım tabakasının varlığı, arkeolojik çalışmalar sonucunda tespit edilmiştir. Ancak bu tabakanın Pylos ve Mykenae'nin düşüşü ve Troia VII A'nın yıkımıyla olan kesin kronolojik ilişkisi tartışmalıdır.² Thebai'deki yıkım, Troia'da çarpışan kahramanlarla aynı nesilden olan Epigones'in saldırısıyla ilgili olabilir. İlyada'daki Gemiler Kataloğu'nda, Thebai'nin yok edildiği ve geride sadece *Hypothebai*'nin kaldığı görülür.³ Genelde, Thebai'nin VIII. yüzyılda da harabe halinde olduğu ve Boeotia'daki egemenliğinin daha sonraları oluştuğu kabul edilmektedir.⁴

Yedilerin Thebai'ye karşı yaptıkları savaşın -ki edebi bakımdan Epigones'in saldırısından çok daha ünlüydü- arkeolojik izlerinin bulunmasını beklemek gerekir. Edebi kaynaklar, Thebai'nin yedi kapısının ve duvarlarının bu saldırıyla aşılamadığını aktarır; tam tersine, saldırı yediler için felaket olmuştur. Bu olayları aktaran epik şiir, Thebai konulu edebi eserler serisinin çekirdeğini oluşturuyor olmalıydı. İlyada'daki birkaç pasajdan bu eserin içeriği hakkında fikir sahibi olunabilir. Özellikle de "Yedi Kapılı Thebai" ifadesi, Thebai destanından alınmış olabilir.⁵

Ancak tam burada gerçeklik problemi ortaya çıkar. Bronz Çağı'nda yedi kapılı bir şehrin varlığını düşünmek zordur; Miken tarzı, etrafı savunma duvarıyla çevrili bir sarayın yedi kapılı olduğunu düşünmek dahi absürttür. 1891 yılında Wilamowitz, destandaki yedi kapının yedi saldırgan için uydurulduğunu ileri sürdü: Gerçekle örtüşmeyen bir anlatı simetrisi. Sonraki dönemlerin Thebai'si ovaya kadar uzanan etrafı duvarla çevrili bir şehirdi. Esasen şimdiki Thebai'nin üzerinde yer aldığı tepenin orta kısmında Miken sarayından buluntular gün ışığına çıkmış olup Bronz Çağı yerleşmesi için yeteri büyüklüktedir. Yerel arkeologlar uzun süredir yedi kapıyı o tepenin sınırlarına yerleştirmektedirler.⁶ Bölgedeki sürekli inşaa faaliyetleri nedeniyle, örtüşen arkeolojik buluntular yoktur. Başka araştırmacılar, tepenin her zaman ve hâlâ yedi değil üç doğal girişi olduğunu söyler. Sarantis Symeonoglou, Thebai'nin topografyasıyla ilgili yeni yayınladığı yetkin çalışmada, Geç Bronz Çağı Thebai'sinin sadece üç ya da dört kapısı -kendisi dört kapıda karar kalmıştır- olabileceği konusunda hemfikirdir. Öte yandan yedi kapının daha erken döneme, Orta Bronz Çağı'na ait küçük bir yerleşime ait olduğunu ve 1600 yıl sonra eserini yazan Pausanias'ın bunu teyit ettiğini ileri sürer. Symeonoglou tezini

ileri sürerken, ortaya çıkacak şu sonuçtan korkmamaktadır: Şayet haklıysa, tarihsel olduğu düşünülen Geç Bronz Çağı'nın "yedileri", kendileriyle çağdaş yedi kapı bulmuş olamazlar. Bu paradoks, Wilamowitz'in şüphelerinde haklı olduğunu gösterir.

"Yediler"in kendisi de ruhaf bir gruptur. İsimleri değişik versiyonlarda farklı farklıdır ve en eski versiyonu kesin bir şekilde yeniden inşa etmek mümkün değildir. Grubun lideri Adrastos'un ve girişimi tetikleyen Thebai'nin sürgündeki kralı Polyneikes'in Yediler'den sayılıp sayılmayacağı açık değildir.⁷ Aiskhylos'tan bildiğimiz kadarıyla kahramanlardan bazılarının, daha sonraları tapınak ve kült sahibi olan kâhin Amphiaraios ve ölümsüz Diomedes'in babası Tydeus dahil, ayrıca öyküleri ve dolayısıyla kişilikleri vardır.⁸ Diğerleri klişeleşmiş karakterler olarak listeyi doldurmak için varlar. Bunlardan birini Polyneikes'in kardeşi Eteokles'e binaen Eteoklos olarak adlandırmak, hayal gücünü çalıştırmakta problem yaşayan bir şairin işi gibi görünüyor. Ne olursa olsun kahramanların sayısı yedidir. Polyneikes ve Eteokles'in tastamam bu savaşa atıfta bulunan adları anlamlıdır: "Çok mücadele", "gerçek şan" a karşı; saldırgan, şehri savunana karşı. Hem savaşın hem de komutanların adlarının tarihsel olması, yani bu şekilde denk gelmesi kesinlikle mümkün değildir. İsimler belli bir konsept için uydurulmuştur.

Bu ve benzer düşünceler, Ernst Howald'ı 1939 yılında radikal bir tez ileri sürmeye itmiştir ki, o yıldan beri fazla ses getirmemiştir. Howald, sihirli atının üstündeki Adrastos ([kendisinden] kaçılamayan) liderliğindeki yedi kötü saldırganın hikâyesinin -neyse ki saldırı püskürtülmüştür- özünde bir efsaneden ibaret olduğunu ileri sürmüştür: Saldırganlar esasen, "cehennemden çıkan" yedi kötü ruh [demon] idiler. Herodotos'un kaydettiği kadarıyla Adrastos, Sikyon'da, tragedyalara eşlik eden korolar tarafından onurlandırılmaktaydı. Bu, onun cehennem kökenli olduğuna işaret eder; Erinyes'ten doğma atı Arion da bir cehennem kısırağıydı; Adrastos'un adamları, yamyamlığa meyilli Tydeus dahil, öteki dünyadan gelen yedi demondur.⁹ Sonraları öteki dünya efsanesi, gerçek Thebai'yi de içine katarak kahramanları işleyen bir destana dönüşmüştür. Thebai'nin destana dahil olması, olayı "tarihselleştirmiş" ve *Cambridge Ancient History*'de de tarihsel olarak kabul edilmiştir.

Ancak Howald, korkunç bir tanrı liderliğinde öteki dünyadan gelen şeytani Yediler'in saldırısını konu alan bir hikayenin, bir Akad destanında işlendiğini bilmiyordu: Salgın hastalık tanrısı Erra'nın hikayesidir bu. Neredeyse eksiksiz bir şekilde ilk defa 1959 yılında yayımlanan destan, daha da iyi bir halde 1969'da yeniden yayımlanmıştır.¹⁰ Destan, sonunda kendini tanıtan

Kabti-İlani-Marduk isimli bir şairin eseri olması nedeniyle eşsizdir. Şair, tanrı Erra'nın metnin tamamını rüyasında kendisine verdiğini söyler. *Atrahasis*'in tersine eser görece "yeni"dir. IX. ya da VIII. yüzyıla tarihlenmiştir.¹¹

Kabti-İlani-Marduk, Yediler'i (*Sibitti*) Gökyüzü'nün ve Yeryüzü'nün oğulları, "eşi benzeri olmayan şampiyonlar" olarak anar -bu ifade kalıp olarak kullanılmıştır- ve kesinlikle dehşet verici olarak tanımlar; her birine babaları Anu tarafından özel bir yıkıcı "kader" tayin edilir. İnsanlığı yok etmesi için savaş ve felaket tanrısı Erra'ya seslenirler. Babil'in en büyük tanrısı Marduk tahtını terk eder ve dünyayı felaketle baş başa bırakır. Yabancı halklar Babil ülkesini istila etmeye başlar. Ancak onlar da Yediler'in saldırısına uğrar. Her yerden çığlıklar yükselir: "Erra öldürdü." Ama ardından kaçınılmaz bir şekilde gücünü gösteren tanrı sakinleşir ve insanlık tamamen yok olmadan önce Yediler'le beraber çekilir. Destan, Akad ülkesi için yapılan bir dua ve güçlü tanrı Erra'ya bir methiye ile sona erer.

Karmaşık bir yapıya sahip destanın özeti böyledir. Bu metnin, Howald tarafından öne sürülen versiyonun doğrudan kaynağı olduğunu söylenemez. Yine de dikkate değer paralellikler vardır: "Eşi benzeri olmayan" yedi "şampiyon" -orijinal metinde de adları bu şekilde [yediler] kullanılmıştır- ve başlarında kaçılması mümkün olmayan bir tanrı; bir saldırı ve büyük bir tehlike; ardından nihayet saldırıya uğrayanlar için kurtuluş anlamına gelen çekilme. Yunan ve Babil versiyonları arasında önemli bir fark da vardır: Yunan destanı Thebai'ye odaklanır; öte yandan Babil versiyonunda olaylar global bir çevrede gelişir. Ayrıca Babilli şair felaketlerle savaşı birleştirir; Yunan hikâyesinde ise sadece bir savaş işlenir.

Erra, kısa bir süre içinde büyüyle ilgili bir fonksiyon kazanmış olması itibarıyla sıra dışı bir destandır. Salgın tanrısının saldırılarına karşı kullanılan mitolojik bir model haline gelmiş ve dolayısıyla bir tür kötü ruh kovma ayinine dönüşmüştür. Metnin tamamı veya bir parçası, hastalıklara karşı korunmak için muskalar üzerine yazılmıştır.¹²

Esasen şeytani Yediler birçok Akad büyü metninden ve diğer farklı metinlerden gayet iyi bilinmektedir.¹³ Arada bir isim isim sıralanmakta ve farklı şeytani isimler taşımaktadırlar. Sözelimi *asakku*, *namtaru*, *utukku*, *alu*, *etemmu*, *gallu*, *ilu*, *limmu* (kötü tanrı),¹⁴ ayrıca Güney Rüzgarı, Büyük Ejderha, Panter, Yılan, Balçık [Sümük] Canavarı, Hortum, Kötü Rüzgar.¹⁵ Değişmeyen şey, sürekli olarak tekrarlanan sayılarıdır: "Yedidirler, yedidirler." Yeryüzünün derinliklerinde yaşarlar ve yukarı çıkarlar;¹⁶ "öldürürler", her türlü hastalığı yayarlar; ay tanrısına saldırarak ay tutulmalarına neden olurlar. Neyse ki kötü

ruhları kovan rahipler, iyi ve güçlü ruhların yardımıyla onlara karşı koruma sağlarlar.

Yediler'in yer aldığı metinlerden biri, *Bit meseri* (iyi ruhlar tarafından korunan ev) dizisine ait bir büyü metnidir.¹⁷ Bu metin hastalıkların iyileştirilmesiyle de ilgilidir. Hastalığın kötü güçleri, “korkunç kanatlı Yediler” olarak nitelenen Yediler tarafından temsil edilir. Yediler, ritüelde kuklalarla temsil edilirdi, belki duvarlara da çiziliyorlardı. “Nergal’ın resmini başlarının üstüne koydum.” Nergal, yeraltı dünyasının ve salgın hastalığın tanrısıdır: İşlevi bakımından Erra’ya yakındır; fakat ardından sıra dışı ikizlerden bahsedilir: İkizlerin iki heykeli, hastanın başına, sağına ve soluna gelecek şekilde “getirilir”, “birbirleriyle mücadele eden ikizlerin plasterden yapılma heykelcikleri” girişin ortasına konur, ziftten yapılma ikizler kapı çerçevesinin sağına ve soluna yerleştirilir. İlâveten tanrılar Ea ve Marduk kapının sağına ve soluna koruyucu olarak yerleştirilir. Bu maksatla üretilen küçük figürlerin kullanımı ve daha sonra yok edilmesi, kötü ruhları kovma ayininde alışılmadık bir şey değildir;¹⁸ ama ikizler sadece bu metinde görülür. Sonra, “önlere Nergal’ın heykeli olan Yediler’i” anlatan büyü sözler başlar; ama ardından kötü ruhları kovan kişi diğer “silah taşıyan yedi tanrı”ya yönelerek, düşmanları ve kötü güçleri yok etmeleri ve yaşam vermeleri için dua eder.

Sonuç olarak, hastalık ve ölüm tanrısının liderliğinde yedi kötü varlık vardır; yedi insanüstü savaşçının kötülüğün üstesinden geleceğine inanılır; ayrıca girişte birbirleriyle çarpışan ikizler de vardır.¹⁹ Bu, Aiskhylos’un *Thebai’ye Karşı Yediler* adlı eserindeki duruma çok benzer: Yedi kötü ve korkunç saldırgan sıralanır. Bunlar, “kaçınılmaz” adlı birinin liderliğindedir; yedi silahlı kahraman onlara karşı yer alır; ve nihai savaş, yedinci kapıda savaşacak ve birbirlerini öldürecek olan iki kardeş arasındadır.

Ek olarak, Doğu’dan Batı’ya uzanan dikkat çekici bir ikonografik köprü vardır. Tell Halaf sarayındaki orthostat kabartmaları arasında -ki Kargamış ve Zincirli’deki kabartmalarla beraber Geç Hitit anıtsal sanatının önemli örneklerindendir- aslan ve griffin temalı kabartmaların yanında birbirine oldukça benzeyen bir çift genç adam, yani ikizler kabartması dikkati çeker. İkizler, birbirlerinin ön perçemlerini tutmuş ve aynı anda birbirlerine kılıçlarını saplamış halde betimlenirler. Bu, iki kardeş Eteokles ve Polyneikes’i birbirlerini öldürürken betimleyen ve yaklaşık 600’den sonra Etruria’da popüler olan sahneyle ikonografik olarak paraleldir.²⁰ Aralarında bilinen bir bağ yoktur; belki de kayıp metal kabartmalar bağ olarak önerilebilir. Ancak görsel bağ yerine, Filistin’den, 2. Samuel kitabından bir metin, aradaki boşluğu doldurur:

Saul'un ardilları ve Davud arasındaki iç savaş esnasında, düello için her iki taraftan on iki savaşçı seçilir. "Her biri karşının başından tuttuğu gibi kılıcını böğrüne sapladı; birlikte yere serildiler."²¹ Bu epizot, Roma geleneklerinde anlatılan Horatii ve Curiatii arasındaki çarpışmayla da karşılaştırılmıştır.²² Yunan mitolojisinde, Otos ve Ephialtes adlarında (Aloadae), yenilmezlik vasfını kazanabilecek iki güçlü kardeş vardı. Ancak aralarından geçen bir karacayı öldürmek isterlerken yanlışlıkla birbirlerini vurarak ölmüşlerdir.²³ Mitolojik imgelem, gerçekleşmesi pek de mümkün olmayan bu olayı ısrarla işler. Bu, kesin ve otojen bir yok olmanın ideal halidir; dışarıdan hiç kimsenin olayda rolü yoktur ve çekişme kendi kendini ortadan kaldırır. Etrüskler, belki de bu yüzden bu imgeyi sık sık ölüm için bir referans olarak kullanmış ve tekrar tekrar cenaze urnalarında Eteokles ve Polyneikes'in dövüş sahnesini işlemişlerdir. Öte yandan Tell Halaf kabartmasının apotropaik işlevi ve *Bit meseri* ritüelinde büyücülerin kullandığı küçük heykelcikler de aynı şekilde değerlendirilebilir. Çekişme kendi kendini yok eder, ardından uyum ve sağlık geri gelir.

Daha şaşırtıcı olan, bu tip bir ruh kovma ayininin Boeotia Thebai'si hakkındaki bir destanla ne tür bir ilgisi olduğu meselesidir. Bununla beraber birçok yanıt akla gelmektedir. Boeotia'nın da Doğu etkisinde olduğu bir dönem olmuştur; VIII. yüzyılda Doğu-Batı ticaretinin merkezi olan Euboea adasına oldukça yakındır. 700 civarına tarihlenen Boeotia fibulaları -Troia atı ve Herakles'in yedi başlı yılanı karşı mücadelesini işleyenler dahil- Yunan dünyasında bildiğimiz en erken mitolojik temsillere sahiptirler. Herakles'in yılanla mücadelesi ve aslanla güreşmesi açıkça Semitik Doğu ile bağlantılıdır.²⁴ Şayet Gemiler Kataloğu geometrik dönem ya da erken Arkaik Çağ için bir kanıt olarak kabul edilirse, bu sıralarda Thebai harabe halindeydi ve yerinde Hypothēbai vardı. Kadmos tepesi, yeniden inşa faaliyetleri başlayıncaya kadar yağmalanmış bir haldeydi. Buradaki bazı Miken harabeleri, sözgelimi "Kadmos'un Evi", kutsal bir kalıntı olarak görülmekteydi. Kâhinlerin bu yeni başlangıçta rol oynadıkları kabul edilebilir. Ciğer kehanetinin önemi ve arada bir görülen temel sunuları, Doğulu uzmanların, kuşlara bakarak kehanette bulunan yerli kâhinleri alt ettiklerine işaret eder.²⁵ Dolayısıyla, şu düşünceyi dile getirmek için gerekli bütün şartlar hazırdır: Yeni yapının kötülüklerden korunması için, göçmen bir kâhin bir tür *Bit meseri* ritüeli yapmıştır. Ve bir şair, "yedi şeytani saldırgan, yedi koruyucu ve heykelciklerle temsil edilen ikizler"in öyküsünü, bir destanın konusu haline getirmiştir: İşte yedi korkunç kişinin saldırısına uğramış ama başarılı bir şekilde onları püskürtmüş olan şehir, bu Thebai şehriydi, ama kraliyet ailesine mensup iki kardeş şehir kapısında aynı anda birbir-

lerini öldürmüşlerdi. Yerel geleneklere ait figürlerin, sözelimi Amphiaros ve Tydeus ve en önemlisi de birbirlerini öldüren kardeşlerin babası Oedipus'un şiire dahil edilmesi çok şaşırtıcı değildir.

İkinci bir olasılık daha vardır. Salgın hastalıklar her yerde görülen problemlerdir ve dil bariyerlerine takılmazlar. VIII. yüzyılın sonlarına doğru Yunanistan'da felaket boyutunda bir kuraklık meydana geldiği ileri sürülmüştür.²⁶ Ancak bu pek de kesin değildir. Açlık ve salgın hastalıklar genelde beraber görülebilirler ve alışılmadık çareler aranmasına, dolayısıyla da göçmen kâhinlere davetiye çıkarılırlar. Asgelatas'ın Anaphe'ye ulaşmasına benzer bir şekilde, felaketlerden sonra Mezopotamya büyü geleneklerinin birtakım etkileri Boeotia'da kalmış olabilir. Tabii ki, epik bir eser şeklinde, tanınmayacak bir halde değişime uğramıştır. Arkaik imgelemden yola çıkılarak, Thebai şehriyle ilgili bir destanın neden Etrüsklerde Yunanlardan çok daha popüler olduğu sorusu sorulmuş ve cevap olarak da bu durumun destanda kâhinlere ve kehanete özel bir önem verilmesinden kaynaklandığı söylenmiştir.²⁷ Belki de kayıp Thebai destanında, bu tür unsurlar sayıca daha fazlaydı. Ancak bu fragmanlar böyle bir yargıya ulaşmamıza izin vermez.

Thebai'ye Karşı Yediler şiiri, Doğu etkisinin görüldüğü dönemin bir ürünüyse, yine de oldukça başarı elde etmiş ve çabucak yayılmış olmalı. Daha eski dönemlerde dahi şiirin yayılması için gereken süre birkaç yılı aşmazdı. Üstelik Troia teması ve hepsinden öte Tydeus/Diomedes karakterleri çok çabuk eklenebilirdi. İlyada, daha sonra İskenderiye Kütüphanesi'ne ulaşan yazılı metin olması şart değilse de, bir Thebai temasının mevcut olduğunu gösterir. Görüldüğü kadarıyla geometrik dönemin sonlarına doğru Eleusis'te eski bir mezar bulunmuş ve kahramanlar kültürüne uygun bir şekilde yeniden düzenlenmiştir. Bu mezar, doğrudan ilintili bir kanıt olmamasına rağmen, muhtemelen sonraları Yedilerin Mezarı olarak adlandırılmıştır.²⁸ Bu durum, VIII. yüzyıldan itibaren destanların etkisi altında oluşturulan kahraman kültürlerinin örneklerine uyar.²⁹ Böylece Thebai temasının şöreti için bir *terminus ante quem* elde edebiliriz. Günümüze ulaşan *İlyada* metni VII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmış olmalıdır.³⁰

"Karanlık çağlar"ın sonrasında dahi birçok konu karanlıkta kalmaktadır ve belirsizdir. Tam da bu nedenle, bütün bulgular olası bağlantılara işaret eder. *Thebai'ye Karşı Yediler*'in bir nebze de olsa Mezopotamya kökenli olmadığı hususunda ısrar edenler, yedi başlı Hydra ve Yedi Bilgeler'in benzer şekilde Mezopotamya kökenli olduğunu göz ardı etmemelidirler.³¹ Yedi tanrı ya da demon, VIII yüzyılda Aramiler arasında da bilinmekteydi.³²

Doğu ve Yunan Destan Geleneğinde Ortak Stil Ve Duruş

Hattuşa ve Ugarit kökenli mitolojik metinlerin Yunan tarihi, dili ve kültürü üzerinde çalışan araştırmacıların dikkatini çekmesinden beri, Hesiodos ve Homeros'taki konu ve anlatı teknikleri açısından paralellikler derlenmiş ve arada bir Mezopotamya metinlerine de değinilmiştir. Yakın zamanlarda Luigia Achillea Stella örtüşmeleri içeren detaylı bir katalog hazırlamıştır.¹ Stella, Bronz Çağı'nda Doğu ve Batı arasında kültürel bir köprünün var olduğunu kesin bir şekilde savunur. Bununla beraber, karşılaştırmalar, erken dönemlerdeki ya da sonraki dönemlerdeki ödüncleme için -esasen paralel gelişme olasılığının aksine herhangi bir ödüncleme için- belli bir gösterge olarak kullanılmaz. Her halükarda, "etkileşim" tarihinin tam bilinmemesi, bu örtüşmelerin ne kadar yaygın olduğu hususunu göz ardı etmemize yol açmamalıdır.

Bir bakıma Yunan destanı kendi coğrafyasında yeşerecek yetiye tabii ki sahiptir. Milman Parry'nin keşfettiği ve sözlü gelenek içinde mecburi bir fonksiyon olarak izah ettiği kalıplaşmış ifadeler sistemi Yunanca'yla ilintilidir.² Bu açıdan, Homeros sözlü geleneğin örnek bir modeli haline gelmiştir.³ Öte yandan Doğu destanı, en azından Mezopotamya'da, iki bin yılı aşkın bir yazı ve yazıcılar geleneği üzerinde yükselmiştir. Bu gelenek içinde tabletler tekrar tekrar kopyalanmış ve bazen de çiviyazısı sistemi içinde tercüme edilmiştir.

Dolayısıyla Doğu ve Batı üslupları arasında hatırı sayılır farklılıklarla karşılaşma beklentisi içine girilebilir. Ancak her iki geleneği de inceleyenler, benzerlikler karşısında şaşkınlığa düşer. Bunların en önemlileri uzun süre önce belirtilmiştir ve bir kısmının listesi aşağıdadır.

Her iki tarafta da "epik" şiir, strofik ara olmaksızın sınırsız bir şekilde kendini tekrarlayan dizelerden oluşan tahkiyeci şiir anlamına gelir. İçerik, genelde birbirleriyle ilişki içinde olan tanrılar ve geçmişteki büyük adamlar hakkındadır. Üslubun en karakteristik tarafı, standart sıfatlar, formülleştirilmiş dizeler, sık sık tekrarlanan dizeler ve tipik sahnelerdir.

Sıfatlar her zaman Homeros üslubunun bir özelliği olarak görülmüştür. Şu ifadeler bize hiç yabancı değildir: "Bulutları devşiren Zeus", "Çok akıllı Odysseus", "Çok çeken Odysseus." Ama Akad destanında da baş karakterler kendilerine has sıfatlara sahiptir. Baş tanrı Enlil genelde "Kahraman Enlil" olarak görünür;⁴ tufanın kahramanı "Uzaktaki Utnapiştım"dir.⁵ Erra destanındaki tehlikeli Yediler "Eşi benzeri olmayan Şampiyonlar"dır.⁶ Aynı şekilde Ugarit destanlarında "Bulutların sürücüsü" Baal, "Bakire Anat" ve Rephaim Danel gibi sık sık tekrarlanan kalıplar vardır.⁷ Savaşçılar için kullanılan "savaşta mahir" gibi sıfatlar, Homeros'u daha da fazla çağırıştır.⁸ "Tanrıların

kadın efendisi”nin neden “iyi bağıracağı” pek açık değildir ama aynı şekilde Kalypso’nun ve Kirke’nin neden “konuşan korkunç tanrıçalar” (*deine theos audeessa*) oldukları Yunanlar için de pek anlaşılır değildi. Her ne olursa olsun, destan şairleri sıfat kullanmadan yapamazlar: Dünya “geniş dünya”dır¹⁰ ve bir gökyüzü tanrısı “tanrıların ve insanların babası” olarak nitelenir.¹¹ Sıfatlar, anlatılan olaylar bağlamında asli unsurlar olmadıklarından dekoratiftirler. Diğer işlevlerinin yanında, bir dizenin yarısını doldurmaya yararlar.

Kalıplaşmış ifadelerin kullanıldığı dizelerde en çarpıcı olan husus dolaysız anlatımın kullanımıdır. Dolaysız anlatımın cömertçe kullanımı, bütün bir sahnenin bir diyalog şeklinde sunulması, esasen bu türün kendine has bir özelliğidir. Akadca’da girişler birebir çevirirsek şöyledir: “Ağzını açtı ve konuştu, ... dedi.”¹² Basit bir konuşma eylemi üç ayrı eşanlamlı kelime ile ifade edilmektedir, tıpkı Homeros’un meşhur deyiminde olduğu gibi: “Sesini yükseltti ve kanatlı kelimeleri söyledi.” Belki daha da dikkate değer olan husus şudur: *Gılgamış*’taki karakterler yeni bir durumla karşılaştıklarında “kalplerine konuşurlar”. “Kalbine bakarak konuştu, esasen kendi kendine danıştı”. Bunu dolaysız anlatım takip eder.¹³ Aynı şekilde Homeros’un kahramanları da kendi “ulu canlı yüreklerine (thymos)” ya da kendi “kalplerine” konuşurlar. *Gılgamış*’ın seyahatlerinde yeni gün her zaman aynı deyimle betimlenir: “Sabah ışıltısı henüz ağardığında.”¹⁴ Ve bu deyim Homeros’un meşhur dizesini aklı getirir: “Erken doğan gül parmaklı Eos (şafak).” Bir anlatının gün gün ilerlemesi doğaldır ama gün doğumu ve batımı için sık sık tekrarlanan deyimler kullanılması, duraklama ve tekrar başlama, *Gılgamış* ve Homeros’ta kullanılan belli bir [edebi] tekniktir.

Birçok dizede görülen tekrarlar arasında en çarpıcı husus, komut ve komutu yerine getirme, sonucu bildirme ve bu bildirimin tekrarı arasındaki mutlak örtüşmedir. Mezopotamyalı yazıcılar, kamy tutmaktan yorulduklarında, arada bir “tekrar” işareti kullanmışlardır. Ancak Homeros’u yazarlar böyle bir şeyden kaçınmışlardır.

Tanrıların meclisi, tipik sahnelerden biri olarak öne çıkar. Akadca’da bu toplantı için sabit bir terim vardır: *puhur ilani*; Ugaritçe’de de aynı terim kullanılır ve ilgili sahne aynı zamanda Hititçe *Ullikummi’nin Şarkısı*’nda detaylı bir şekilde işlenir.¹⁵ Tanrıların meclisinde genelde bir ulağın gönderilmesi doğal ve dikkate şayandır.

Benzetmeler, Akad destanında da popülerdir ama burada detaylara girmemize gerek yok.¹⁶ Daha dikkate değer husus şudur: En uzun ve saygın metin olan *Gılgamış*’ta, *Odysseia*’da olduğu gibi daha karmaşık anlatım teknikleri de-

nenmiştir. *Gilgamiş*'ın 11. tabletinde, uzak geçmişe ait sürükleyici bir olay, yani büyük tufan, baş karakter Uzaktaki Utnapiştım tarafından dolaysız anlatımla nakledilmiştir. Destanın başında yer alan ve Enkidu ve *Gilgamiş*'ı bir araya getirecek olan iki kollu olay örgüsü öyle bir şekilde işlenmiştir ki, anlatı ilk önce Enkidu'nun maceralarını ve onun uygarlığa geçişini işlemiş, ardından da *Gilgamiş*'ın buluşma için hazırlıklarını bir fahişenin Enkidu'ya hitap ettiği bir konuşmayla anlatmıştır (I v 23-vi 24). Demek ki, Odysseus'un maceralarının çoğunu bizzat kahramanın Phaekialılara anlatımıyla aktaran ve Odysseus ve Telemakhos'u bir araya getirmek için iki ayrı olay örgüsüne başvuran *Odyssea* şairinin anlatım tekniği bile tam anlamıyla izole değildir. *Gilgamiş* ve *Odyssea*'nın başlangıçlarının benzerliği de okuyucuların dikkatinden kaçmaz: Her iki destanın başlangıcında da kahramanın adı kasten verilmez ve birçok yer gezip birçok şey gördüğü söylenir.¹⁷

Gilgamiş, *İlyada*'yı haber verircesine, insanoğlunun ölümlü olduğu konusunu özellikle işler. Ana konu, bizzat şiirin ifadesiyle "insanoğlunun kaderi"dir (*simatu awilutum*). Bu ifade, tanrıların ölümsüzlüğünün tersine -ki sadece Utnapiştım buna ulaşmayı başarmıştır- ölüm anlamına gelir. Humbaba ile çarpışmadan önce *Gilgamiş* kaçınılmaz sonucu dile getirir: "Tanrılar, Şamaş'la [güneş tanrısı] sonsuza dek otururlar; insanoğluna gelince, onun günleri sayılıdır . . . ama karşımda duran sen, ölümden korkuyor musun? . . . Ben önünden gideceğim. . . yenilirsem eğer, adımlı yaşatmama izin ver."¹⁸ İnsanoğlu sonsuzluktan mahrum olduğu için, yapabileceği tek şey, ölümü göze alarak şan ve şöhret kazanıp bu şekilde ölümsüzleşmektir; ölümlülerin zıddına, ölümsüz şöhrat (*kleos apthiton*). Bunlar *İlyada*'da Yunanca işlenen kavramlardır. "Ey can yoldaşım benim, savaştan kaçmanın sonu ne, yaşlanmadan, ölümsüz yaşamak mı? Bunu bilseydim, ne kendim savaşırdım en önde, . . . neylersin, ölüm tanrıçaları gözler yolumuzu . . . hadi gidelim görelim bakalım, biz mi düşmana ün veririz, yoksa düşman mı ün verir bize?" Bu pasaj Homeros'tan.¹⁹ Bununla beraber insan yaşamının kısıtlı olması yönündeki bu anlayış, tanrılara ihtiyatla yaklaşılmasına yol açmaz. Aksine, saldırgan tutumlar ortaya çıkabilir. Enkidu gökyüzü boğasının arka ayaklarını İştâr'a fırlatır ve bağırır: "Seni yakalarsam, onun bunun gibi olur."²⁰ Akhilleus da, "Gücüm olsaydı, intikam alırdım!" diye bağırır, kendisini kandıran Apollon'a.²¹

Ama insan zayıf ve değişkendir. *Odyssea*'nın en ünlü dizelerinden biri, "Oysa şu yeryüzünde yaşayan insanların kafasındaki ne; insanların, tanrıların babası Zeus her gün ne koyarsa o" der.²² *Bilgeliğin Tanrısını Methedeceğim* adlı Akadca eserde, ölümlüler hakkında neredeyse aynı cümle yer alır: "Anlayışları

gece ve gündüz gibi değişkendir. Aç iken ceset gibi olurlar; tok iken tanrılarla yarışır.”²³

Savaş sahneleri de karşılaştırmaya konu olabilir. Dikkate değer bir örnek, Kadeş Savaşı esnasında II. Ramses'i konu edinen Mısır şiiridir. Kahraman kendisini düşmanlar arasında yalnız bulduğunda, tanrı babasına dua eder. Tanrı onu duyar ve kahraman bunun üzerine düşmanlarına saldırıp hepsini öldürür.²⁴ Diğer bir örnek, *Sennakherib'in Yıllıkları* içinde, 691 Halule Savaşı'na atıfta bulunan metindir; kralın nasıl zırhını kuşandığını, savaş arabasına bindiğini ve tanrısının yardımıyla düşmanlarını nasıl altettiğini anlatır; sonuçta “sürmem için hazırlanan, şahlanan atlarım, nehirle karşılaştıklarında yaptıkları gibi kan derelerine atladılar; kötülerini hizaya getiren savaş arabamın tekerlekleri kan ve kirle lekелendi.”²⁵ (kalıplaşmış sıfatlara dikkat edin). Tıpkı Mısırlı Ramses gibi, Asur kralı da Bronz Çağı'nın ürünü olan savaş arabasında savaşırken betimlenir. Kaçınılmaz olarak akla İlyada gelmektedir. “Tek tırnaklı atlar da tıpkı öyle, ulu canlı Akhilleus'un ayakları altında çiğniyorlardı ölüleri, kalkanları. Arabanın sandığı altında dingiller, çepeçevre parmaklıklar bulanmıştı kana, atların ayaklarından, araba tekerleklerinden habire kan ve çamur fişkırıyordu...” [*İlyada*, 20. 498-503]. Asur metninin tarihi göz önüne alındığında, bir Yunan şairin paralı askerlerle birlikte Asur'a gittiğini ve Halule Savaşı üzerine bu ezgiyi yazdığını, kralın bu ezgiden memnun kalarak, kuru, sıkıcı savaş ve yağma betimlemeleriyle dolu resmi yıllıklara dâhil ettiğini bile düşünebiliriz.²⁶ Ama bu edebi türle ilgili daha sistematik araştırmalar yapılması gerekmektedir. Bu çerçevede “Deborah ve Barak'ın Ezgisi” de unutulmamalıdır; burada, heyecan verici başka birçok olayın yanında, dikkate değer bir “nehirde savaş” sahnesi vardır.²⁷

Doğu ve Batı arasında diğer detaylı bağlantılar, çarpıcı olmalarına karşın gizemlerini korumaya devam etmektedir. Mesela Ugaritçe bir örnekte, Yeremya'da, Homeros ve Hesiodos'ta görülen “Ağaç ve Taş” ibaresinden bahsedilebilir; görüldüğü kadarıyla *Eski Ahit*'te ve *Odyseia*'da insanlığın kökenleriyle ilgili bir mitle ilgilidir. Ama Ugaritçe'deki, İlyada'daki ve Hesiodos'taki kullanımı net bir şekilde anlaşılamamaktadır.²⁸

İyi bir kralın hakimiyeti altındaki ülkenin refahı [temasının], Mezopotamya'da iyi biliniyor olması pek şaşırtıcı değildir. Ama aynı zamanda Homeros ve Hesiodos'ta da görülür: Toprak bol ürün verir, ağaçlar meyve verir, hayvanlar çoğalır ve insanlar iyi kralın yönetiminde müreffeh hale gelir; şimdi bizzat kendi sözleriyle Asurbanipal'i karşılaştıralım: “Tanrılar... iyiliğimi düşünerek babamın tahtına geçmemi sağladıklarından beri, Adad yağmurlarını serbest

bıraktı, Ea pınarlarını açtı, başaklar beş arşın boy verdi... tarlalarda mahsuller arttı... ağaçlar bolca meyve verdiler, sığırlar çoğaldılar. Hakimiyetim esnasında bolluk vardı, [tahtta olduğum] yıllar boyunca iyilikler dolup taşı.”²⁹

Paralel örneklerden yeteri kadar bahsettik. Üslup, içerikten kolay kolay ayrılmaz. Üslup özellikleri söz konusu olduğunda, kültürlerarasında doğrudan bir bağlantıyı kanıtlamak güçtür: Her bir dilin kendine has kuralları, kendine has bir hayatı vardır. “Zeus’un Hilesi”, *Kypria*’nın açılış sahnesi ya da *The-bai’ye Karşı Yediler* bağlamındaki mitolojik kavramların aksine, Homeros’ta şimdiye kadar tartıştığımız eski destan geleneğine karşı “daha yeni” ek unsurları tespit edemeyiz. Savaş sahnelerinin betimlemesinde, Ramses’in hikayesiyle beraber Bronz Çağı’na ulaşırız. Coğrafya ve kronoloji bakımından bağlantısı olan uygarlıkları konu aldığımız düşünüldüğünde, tamamen bağımsız gelişmelerde ve rastlantı ürünü paralelliklerde ısrar etmek pek de mantıklı görünmez. Genel insani çerçeve ve tarihsel-sosyal gelişmelerin ortak eğilimleri dik-kate alınarak, birçok iletişim ağının var olduğu göz ardı edilmemelidir. Bronz Çağı’nın mirası pekâlâ yeni saiklerle canlandırılmış olabilir. Yunanca’da ödünç bir kelime olan *leon*’un (aslan) yanında, Semitik-Filistin kökenli başka bir kelime olan *lis*’in, Homeros’taki bazı benzetmelerde kullanılması muhtemelen bunun bir belirtisidir.³⁰ Her durumda, Doğu kaynaklarının sunduğu tanıklar, Homeros’un yorumlanmasında göz ardı edilmemeli ve “Hint-Avrupa” kahramanlık geleneğine dayanan yorumlara belirli sınırlar getirmelidir.

İlk Yunan kütüphanesinin kurulması -*İlyada* 24 adet (?) deri tomara yazılmıştı- ve 668-627 yılları arasında hüküm süren Asurbanipal’in Ninova’daki büyük kütüphanesinin kurulması, aynı zamanlarda gerçekleşmiş olabilir. Bu olay bile tesadüf olmayabilir. Semitik Doğu o tarihe kadar kültürel açıdan liderliği elinde tutmuştu.

Fabllar

Hayvan fablı, Aydınlanma çağının sonlarından beri küçümsenmiştir; ama halk edebiyatının en özgün ve kalıcı türlerinden biridir.¹ Fabl türünü popüler hikaye kategorisine ve dolayısıyla bir tür genel ve yaygın sözlü gelenek seviyesine indirgemek isteyenler çıkabilir. Ama özellikle de Orta Çağ ve erken modern çağ fablları üzerine yapılan daha detaylı araştırmalar, Aesop seçkileri ve çevirilerinin, antolojilerin, bu türdeki hikayelerin yayılmasında etken olduğunu tekrar tekrar ortaya koymuştur. Şurası da bir gerçektir ki, fabllar yaşayan halk geleneğine ilkökul seviyesindeki çocukların deneyimleriyle girmiştir. Bu nedenle alan araştırmacıları sanki bu hikayeler her zaman halkın sözlü gele-

neğinin bir parçası olmuş gibi tekrar keşfederler. Oysa bunların edebi bir tür olarak ortaya çıkması çok eskilere gider.

Temel Yunan hayvan fablı derlemesiyle ilişkilendirilen Aesop ilk değildir. Hayvan fabllarının sadece Mısır'da değil,² aynı zamanda Sümerce ve Akadca'da³ ve en azından bitki fablı türünde İbranice'de⁴ var olduğu uzun süreden beri bilinmektedir. Herman Diels, 1910 yılında, "Yunan kıyafetlerine bürünmüş Doğu fablları"ndan bahsetmiştir; Diels, Kallimakhos'un yeni keşfedilen "Defne ve Zeytin Ağacı" metni üzerinde çalışmaktaydı. Söz konusu metin, "eski Lydialılar"ın⁵ bir öyküsü olarak sunulmaktaydı. Aesop'un fabllarını manzum olarak yazan Babrios, ikinci kitabının başında açık bir şekilde, bu tür bir "mit"in Ninos ve Belos zamanından beri eski "Suriyeliler"in bir icadı olduğunu ifade eder; Aesop bunları ilk defa "Hellenoğullarına" aktaran kişidir. Ninos (yani Ninova) ve Belos, Ktesias'tan beri Asur dönemi için kullanılmıştır. Babrios, Suriye ya da Kilikya'da yerel bir prens için yazmaktaydı.⁶ Her ne kadar tezi için kullandığı kaynakları kanıtlayacak konumda olmasak da, ele aldığı konuyu bildiğini farz ediyoruz. Ahiqar'ın öyküsünün -belki de Babrios'un zamanında- Aramice'den Yunanca'ya çevrilmesi ve *Aesop'un Hayatı* adlı eserin bir parçası haline getirilmiş olması olgusu tezimizi destekler. Ama Kallimakhos'un "Eski Lydialılar" a atıfta bulunması, Doğu ilişkilerinin arkaik dönemde gerçekleştiğine işaret eder.⁷

Bizim için Yunan fablı Hesiodos'un *ainos*'u [öykü] ile başlar: "atmaca ve bülbül" (*Erga* 203-212); ardından Arkhilokhos fabllarını ahlaki bir mesajla, dokunaklı ve saldırgan bir formda sunar. "Kartal ve tilki"yi işleyen şiirini çok iyi bilmekteyiz. Mesajı oldukça açıktır: Üst tabakaya mensup, küstah suçluları, zayıfların da bir gün intikam alabileceği yönünde uyarır. Tilki ve kartal bir antlaşma yaparlar ama bir gün kartal tilkinin yavrusunu yer ve ulaşılmaz yüksekliklerdeki yuvasından onunla alay eder. Tilki, *hybris* ve *dike*'nin güçlü koruyucusu Zeus'a yalvarır (burada şiir dolaysız anlatımı kullanır). Adaletin yerini bulması takip eder.⁸ Bir Akad metninin de neredeyse aynı konuyu işlediğine uzun süredir değinilmektedir. Bu, bağımsız bir metin olmaktan ziyade, bir kartalın üstünde gökyüzüne uçan Etana'nın hikâyesinin girişidir. Bu hikâyede bir kartal ve bir yılan antlaşma yapar ve beraber yemek toplarlar, ta ki kartal yılanın yavrusunu yiyerek affedilmez bir suç işleyene kadar. Yılan güneş tanrısı Şamaş'a yönelir ve dolaysız anlatımla ona adaletin bekçisi olarak yalvarır. Yılanın kurnazlığı sayesinde adalet yerini bulur.⁹ Kabul etmek gerekir ki, iki metinde intikam farklı şekillerde alınır ve Akad hikâyesinde tilki değil yılan vardır. Kartal-yılan zıtlaşması, oldukça eskilere giden, saygın,

sembolik bir geleneğe sahiptir ve bu anlamda orijinal model olabilir.¹⁰ Bir çeviriyle karşı karşıya değiliz. Temel düşünce ve motiflerin sıralanmasının -sıra dışı antlaşma, antlaşmanın çiğnenmesi, intikam- yanı sıra, her iki metin de ortak bir edebi kurguya (dolaysız anlatımla, adaletin koruyucusu ve onu çiğneyenlerin cezalandırıcısı olan gökyüzü tanrısına dokunaklı bir yalvarış) sahiptir. Bildiğimiz kadarıyla bu tür dua Arkhilokhos zamanında Yunanistan'da yaygın değildi. Doğulular içinse Güneş tanrısı zaten genelde yaptığı işlerden birini yapmaktaydı. Kutsal bir duanın hayvanlar tarafından yapılması, hem Yunan hem de Akad metninde grotesk ve unutulmaz bir etkiye bulunur. Bu arada şunu da belirtelim: Etana'nın kartal üstünde gökyüzüne çıkması genelde Doğu mühürlerinde işlenen bir konudur. Zeus'un kartal şekline bürünerek Ganymede'ye tecavüz etmesini konu edinen mitin bu betimlemelerden etkilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.¹¹ Ancak bu, Arkhilokhos'un Mezopotamya metni hakkında nasıl bilgi sahibi olduğu hususunu açıklamaz. Ancak Arkhilokhos'un Doğu'yla ilişkisi hakkında şaşırtıcı bir bağ ortaya çıktı: Köln papirüsünde yer alan yeni bir Arkhilokhos şiiri, "acele davranarak kör enikler doğuran köpek" özdeyişini kullanır.¹² Bu özdeyiş, Arkhilokhos'tan bin yıl önce Mari'deki bir kral mektubunda kullanılmıştır.¹³ Bu, biyolojik olgular üzerine inşa edilen bir halk geleneği olabilirse de, özellikle hayvan fablları şeklinde dil ve kültür bariyerlerini aşan bir hikmetli söz olarak kabul edilmesi daha doğru olur. Etana metnine gelince, doğrudan edebi bağlantı göz ardı edilmemelidir. Zira Arkhilokhos Fenike-Arami türü deri tomarları biliyordu.¹⁴

Bundan çok daha fazla merak uyandıracak bir motif, hem folklorik hem de edebi olarak, hem Akad edebiyatında hem de daha sonra eski Yunan'da görülmektedir: Yılan tarafından yutulan gençleştirici bitkinin hikâyesi. *Gilgamiş*'ta bu motif, Utnapiştım'e yapılan yolculuğun dramatik finalini oluşturur. Gilgamiş'in seyahatlerinin amacı ölümsüzlüğü bulmaktır; nihayetinde her şey boşuna gitmiştir. Utnapiştım, Gilgamiş'a sonsuz gençlik veren bitkiyi denizin derinliklerinden nasıl alacağını anlatır. Gilgamiş, Utnapiştım'in dediklerini yapar ve değerli bitkiyle eve doğru yola koyulur. Ama soğuk bir pınarda yıkanmış esnada, etrafa yayılan güzel kokuya gelen bir yılan bitkiyi yer ve ardından eski derisini atar (yılanların attığı deri, Yunanlarca *geras* -ihtiyarlık- olarak adlandırılmıştır). Gilgamiş'in elinden, kaybettiği şeye üzülmekten başka bir şey gelmez.¹⁵ Yunan versiyonunda, Zeus, Prometheus'u ihbar etmesi karşılığında ödül olarak insanlığa yaşlılığa karşı bir ilaç verir. İlaç bir eşeğe yüklenir. Eşek bir pınara varır ve su içmek ister ancak bir yılan onu engeller; ancak eşek, sırtında taşıdığı şeyleri verir ve suya ulaşır. Böylece yılan kendisini gençleştiri-

rebilirken insanoğlunun eli boş kalır. Günümüze ulaşan Yunan edebiyatında bu hikâye ilk defa Ibykos'ta görünür.¹⁶ Diğer bir deyişle, Yunanlar bu hikayeyi arkaik dönemde biliyorlardı.

Bu noktada sözlü anlatı gelenekleri akla gelir. Hikayenin ardındaki temel düşünce ve evrensel insan tecrübesi, oldukça etkileyici ve anlaşılması kolaydır. Ibykos'un hikayesinin yapısı ve detayları *Gulgamış*'inkilerden farklıdır: Başka bir bağlam, başka bir neden ve muciz'evi bitkiyi taşıyan başka bir hayvan söz konusudur. Yılanların derilerini atmaları biyolojik bir olgudur ve yılanlar hem doğada hem de Yunan mitolojisinde genelde su yakınlarında bulunurlar. Ama yine de gerçek yılanlar bitki ya da ilaçla beslenmezler. Hikayenin *Gulgamış*'tan Ibykos'a geçtiği ispatlanamaz. Ama Doğu etkisinin görüldüğü dönemin genel çerçevesi ve özellikle de Yunan hayvan fabllarının Mezopotamya hayvan fabllarıyla ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, yitip giden ölümsüzlük hikayesi, Doğu ve Batı'nın ortak kültürel ufkunda diğer bir unsur olarak ortaya çıkar.

Büyü ve Kozmogoni

Şimdi, takip ettiğimiz bağlantıların birbirleriyle ne kadar kesiştiği üzerine kafa yormamız gerekiyor: İmgeler, uygulamalar ve mitolojik hikayeler karşılıklı olarak bağlantılıdır. Mühürler, skarablar ve muskalar hem dindışı amaçlarla hem de büyü işlemlerinde kullanılabilirler. Ancak koruyucu semboller, yeniden yorumlanmaları esnasında, tam anlamıyla mitolojik figürler olarak ortaya çıkabilirler: Sözelimi Lamaştı, Gorgon olur.¹ Mitolojik motifler, aslanla ve yedi başlı yılanla yapılan mücadeleler gibi imgelerden doğabilir: Bunlar, Nemea ve Lerna'da Herakles'in maceralarına dönüşürler;² dev gibi bir yılanla karşı verilen başka bir mücadele, Perseus'un kahramanlıklarından biri haline gelir;³ Agamemnon'un ölümünü betimleyen sahneler, Humbaba imgesiyle ilişkilidir.⁴ Bu şekilde, yerel bir anlamlar sistemi, yabancı materyallere aktarılarak, Yunan kahramanlık mitolojisini değiştirir ve güçlendirir; yaratıcı yanlış anlamlar söz konusu olabilirse de, diğer kültürden alınan formlar yine de takip edilir.

Mitin ve büyü ritüelinin birbirlerini derinden etkilediği iyi bilinmektedir.⁵ Büyü işlemi sırasında okunan sözlerde, mitolojik öyküler, geleceğin öngörülebileceği örnekler olarak kullanılabilir. Bu durum, *Veda*'dan tutun, bazı eski Alman büyü metinlerine kadar, karşımıza çıkmaktadır; ancak I İint-Avrupa geleneğine özgü bir şey de değildir. Mezopotamya metinleri de bşr o kadar açıklayıcıdır. Güney Rüzgarı'nın kanatlarını bir tılsımla kıran ve dolayısıyla

gökyüzüne çağırılan balıkçı Adapa'nın öyküsü böyle bir örnektir; Asur versiyonunda bu mit, nihai olarak, Güney Rüzgarı'nın sebep olduğu varsayılan hastalıklara karşı bir aynine dönüşür. *Erra* şiiri, savaş ve salgın hastalık tanrısının yatışmasıyla sona erer; dolayısıyla metin, salgın hastalıklara karşı büyülmüş muskaların üzerine yazılmıştır.⁶ *Atrahasis*'te anlatılan insanlığın yaratılışı da büyülmüş bir metin olarak doğumda yardımcı olmak üzere kullanılmıştır. Aynı metindeki kuraklığın yenilgiye uğratılması öyküsü de yağmur yağdırmak için tılsım olarak kullanılmıştır.⁷ Başka bir büyü metni, ay tanrısı Sin'in bir boğa olarak, inek formundaki bir bakireyle nasıl birlikte olduğunu anlatır; tanrı bu şekilde bakireyi hamile bırakır ve ardından doğumu kolaylaştırmak için yardımcı olur: Bu metin de açık bir şekilde doğum için kullanılan bir büyü ritüelidir. Bu öykü, Zeus ve ineğe dönüşen Io'nun öyküsünü ve babasının dokunuşuyla (*epaphon*) Epaphos'un doğumunu hatırlatır.⁸ Baş ve diş ağrısına karşı kullanılan kozmogonik metinler de vardır.⁹

Spekülasyon ve uygulama bu şekilde kozmogonik perspektifte buluşurlar: Yeni ve uygun bir düzen yaratılmalı ya da temellerinden yeniden yaratılmalı. Hastalık ve acının da gösterdiği gibi, bir şeyler yanlış gitmektedir; dolayısıyla yeniden başlanmalıdır. Kozmogonik epik *Enuma Eliş*, tanrının ve şehrinin bütün imtiyazları dahil, yeni ve adil bir düzen inşa etmek için Babil'deki Yeni Yıl festivaline resmen eklenmiştir.¹⁰ Bu, dünyanın merkezindeki şehrin oldukça genişletilmiş çerçevesi dahilinde, bir hastalığın köklerine inmeye çalışan bir büyücünün düşüncesini hayata geçirmek demektir. "Yüksek" edebiyat ve pratik büyü sözleri, en azından Doğu'da aynı düzlemde bir araya gelirler. Ugarit, Emar ve Sultantepe'deki rahip kütüphanelerinin de gösterdiği gibi, edebi metinleri kontrol edenler, uygulamaları hayata geçiren rahiplerdir.¹¹

Yunan uygarlığına dönersek, kathartik uygulamanın çift cephesinin ve spekülatif mitolojinin, özellikle Orpheusçuluk'ta bir araya geldiğini görürüz:¹² Burada, Platon tarafından küçümsenen, göçmen, dilenci rahipler vardır ve bunlar inisiyasyon ritüellerini gerçekleştirmektedirler.¹³ Dionysios'u parçalara ayıran Titanların küllerinden doğan insanlığın kökeniyle ilgili ünlü ve tartışmalı mit yine Orpheusçuluk'ta karşımıza çıkar (içimizde hem asi hem de tanrısal unsur taşımamız bundandır).¹⁴ Ritüel ve antropogonik mit arasındaki zorunlu bağlantı, karizmatik şifacıların işlevinden anlaşılabilir: Hasta kişi ıstırapının kaynağının ne olabileceğini sorar: "Nereden kaynaklandı, kötülüğün kökeni ne olabilir, ıstıraplardan kurtulmak için kurban sunarak hangi tanrıları yatıştırmak gerekir?"¹⁵ Cevap geçmişte saklı olmalıdır: Nitekim kâhin Epimenides "gelecek hakkında değil, geçmiş hakkında kehanette bulunmuştur."¹⁶

Ama verilebilecek en genel cevap, bireyin durumundan da öte şudur: İnsanın varoluşu, büyük tanrıların en eski “öfkesi” ne kadar giden bir cezadır ve eski bir suçla ilgilidir. Empedokles, V. yüzyıl gibi geç bir dönemde yaşamış göçmen bir kâhin ve şifacıdır. Kendi yaşam tarzını insan varlığının temel prensipleriyle tanımlar: “Tanrılar tarafından sürülen bir göçmen” olarak buradayım.¹⁷ Klasikçilerin gözünde, Dionysios-Orpheus antropogonisinin açık bir metin olarak sadece Olympiodoros’ta bulunması (M.S. VI. yüzyıl), bunun “geç tarihli bir icat” olduğu yönünde şüphe uyandırmıştır. En yakın paralellerin ikinci bine giden Mezopotamya mitoloji metinlerinde karşımıza çıkması oldukça şaşırtıcıdır. *Enuma Eliş*, insanoğlunun, diğer tanrılar tarafından mahkûm edilen asi bir tanrının kanından yaratıldığını kaydeder. Diğer metinler bu temanın farklı versiyonlarını sunar.¹⁸ *Atrahasis*’te anlatılan insanoğlunun yaratılış hikayesi daha da şaşırtıcıdır: Bir tanrının eti ve kanı, kil (*tīt*) ile karıştırılmalıdır. “Tanrı ve insan kille iyice karıştırılmalıdır. . . tanrının etinden bir ruh olsun; yaşayan [insanı] bir işaret olarak ilan etsin; unutulmasın, ruh olsun.”¹⁹ “Ruh” olarak çevrilen kelime *etemmu*’dur. *Etemmu* genelde ruh kovma ritüellerine maruz kalan, bir ölüye ait bir ruhtur.²⁰ Her ne kadar anlaşılması zorsa da, *Atrahasis*’teki pasaj özel ve spekülâtif bir noktaya işaret eder. Olası bir yorum şudur: Kildeki “tanrının eti”, hem yaşayan insanlardaki yaşamı hem de ölümden sonraki hayaleti izah eder (“unutulmaması için” ifadesinin işaret ettiği ruh, hayalet). “Kil” ile karşılaştırıldığında, bu hâlâ Homeros’tan bin yıl önceki dualistik antropolojinin esaslarını oluşturur: Maddenin ortasında yaşam ve “ruhu” oluşturan “Tanrı”. Bu düşünce, insanın içinde yer alan ve yaratılış esnasında “iyice karıştırılan” karşıt unsurlara işaret eder. Arkaik çağdaki Orpheusçulara benzer bir anlayışı mâl etmek -yani insanın içinde yer alan ve yaratılış esnasında öldürülen tanrıdan geriye kalan bazı ilahi unsurlar olması- anakronistik değildir. Hatta doğrudan bağlantılar bile olabilir.²¹ Tabii ki Orpheusçuluk’taki Dionysios miti, bir Doğu metninin çevirisi değildi. Ama meslekleri için bu tip bir mitin son derece kullanışlı ve hatta gerekli olduğu göçmen rahip ve kâhin “aileleri”ne ait bir geleneğin evrimini tahayyül edebiliriz. Bu, Doğu-Batı arasındaki bağlantıların, tesadüf eseri ilişkilerin ve etkileşimlerin ötesinde olduğunu ve bazen temel antropolojik kavramlar düzeyine ulaştığını bir kez daha ispatlayabilir.

ATRAHASIS'TEN "ZEUS'UN HİLESI"NE

- 1 "Gılgamış Destanı . . . Babilillerin *Odysseia*'sı olarak da adlandırılabilir"; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (1949) 1. Her iki metindeki paralellerin listesi: Auffahrt (1991) 136-139; ilaveten bkz. Gresseth (1975); Wilson (1986); Burkert (1991). Jensen (1902), (1912/13), (1924). Ungnad (1923) özellikle de Kalypso ve Siduri, Alkinoos ve Utnapiştım'e dikkat çekmiştir. Utnapiştım'in kaptanı, Gılgamış'ı geçirdikten sonra görevinden ayrılır (XI 234-236), tıpkı Odysseus'un Phaeakialılar tarafından taşınan son kişi olması gibi (*Od.* 13.125-187). İlaveten bkz. G. Crane, "Circe and the Near East," şu eserde: *Calypso. Backgrounds and Conventions of the Odyssey* (1988) 61-85. Fries (1910), uç noktası denebilecek bir sonuca ulaşmıştır; Wirth (1921) daha sağlam sonuçlara ulaşmıştır. En spesifik örnek, Enkidu'nun ölümler dünyasından gelip arkadaşlarıyla buluşmasıdır (*Gılgamış* XII), Patroklos'un ruhunun Akhilleus ile buluşması gibi (*Il.* 23.65-107): "Karşılaşırma . . . neredeyse kaçınılmazdır"; G. S. Kirk, *Myth* (1970) 108; krş. a.g.e., *The Nature of Greek Myths* (1974) 260 vd.; ilaveten bkz. 2. Bölüm, "Ölümlerin Ruhları ve Kara Büyü" n. 4. *Od.* 11, *Nekyia* ile de bağlantılar vardır; krş. C. F. Lehmann-Haupt, *RE* XI 433; G. Germain, *Genèse de l'Odysée* (1954) 342-346; Dirlmeier (1955) 30-35; "çok az olasılıkla muhtemel bir model": G. S. Kirk, *The Songs of Homer* (1962) 107. *Odysseia* ve *Gılgamış*'in başlangıçları için bkz. 3. Bölüm, "Doğu ve Yunan Destanında Ortak Stil Ve Duruş" n. 17.
- 2 *Atrahasis* ed. Lambert ve Millard (1969), von Soden ile beraber (1978); Bortéro ve Kramer (1989); Dalley (1989).
- 3 Bkz. *Atrahasis* ed. Lambert ve Millard (1969) 11-13.
- 4 *Atrahasis* I 7-10 = *Gılgamış* XI 15-18 (10. dizede Lambert ve Millard tarafından "hizmetli" olarak çevrilen kelime problemlidir; s. 147'deki notlarına bkz.; "ustabaşı, kalfa": Bortéro ve Kramer 530: "kanalı denetleyen": Dalley 9); *Atrahasis* I 11-17; von Soden ve Dalley takip edilerek Lambert ve Millard'ın buradaki çevirisi değiştirilmiştir.
- 5 *Il.* v 16-19, 30-3', ss. 80-83; X. tablet I 4-7; II 2.5, s. 116-119; krş. Lambert ve Millard'ın yorumu s. 166.
- 6 *Il.* 15.187-193 [çev. A. Erhat ve A. Kadir, Can Yayınları, 2011]. Üç tanrı kardeş, Ksenokles tarafından siyah figürlü bir vazo üzerinde betimlenmiştir (yaklaşık 540-530), BMB 425, *ABV* 184; A. B. Cook, *Zeus* II (1925) 745. Kura çekilişinin (*klēroi*) Apollon'un Klaros'taki kutsal alanında gerçekleştiğine inanılmaktaydı: *Schol. Apoll. Rhod.* 1.308. Homeros ve *Atrahasis*'ten farklı bir Hitit metni vardır: "Gökyüzünü ve dünyayı yarattıklarında, böldüler. Yukarıdaki tanrılar gökyüzünü, aşağıdaki tanrılar dünyayı ve aşağı ülkeleri aldılar"; H. Otten ve J. Siegelová, *AfO* 23 (1970) 32 vd. Bu hikâyede üçe bölme ve kura çekme yoktur.
- 7 Hes. *Theog.* 883.
- 8 Gökyüzü-dünya-yeraltı dünyası: Yemin: 17. 15.36 vd.; krş. 3.277-279; *Od.* 5.184 vd. Dünya-gökyüzü-deniz: *Il.* 18.483 (Akhilleus'un kalkanının betimlemesi); *Od.* 1.52 vd.; Hes. *Theog.* 847; *Hymn. Dem.* 33 vd. Gökyüzü-yeraltı dünyası-dünya-deniz: Hes. *Theog.* 736 vd. Krş. Wirth (1921) 132; E. G. Schmidt, "Himmel-Erde-Meer im frühgriechischen Epos und im alten Orient," *Philologus* 125 (1981) 1-24 (*Atrahasis*'in varlığından habersiz).
- 9 Krş. Gruppe (1887) 612-618; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Kleine Schriften* V 2 (1937) 167 ve *Der Glaube der Hellenen* I (1931) 341: "die fremde Genealogie"; W. Theiler, *Untersuchungen zur antiken Literatur* (1970) 24-26; A. Dihle, *Homer-Probleme* (1970) 83-92. Sahnenin İlyada'daki fonksiyonu için bkz. H. Erbse, *A&A* 16 (1970) 93-112. Daha güncel bir yorum için bkz. R. Janko, *The Iliad: A Commentary* IV (1992) 168-207.
- 10 *Plat. Krat.* 402ab; *Th.* 152e, 180c-d; krş. *Tim.* 40e; *Arist. Met.* 983b27; *Aet.* 1.3.2; *Plut. Is.* 3640-d karşılaştırma için Mısır'a atıfta bulunur. Krş. J. Mansfeld, *Mnemosyne* 38 (1985) 123-129.

- 11 Ωκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν: *Il.* 14.201 = 302; Ωκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται: 246 Okeanos ve Tethys, Hes. *Theog.* 133-136 ve Phoroneus Apollod. *Bib.* 2.1, soyağacında görülür; Her ikisi de Sophilos'un *dinos*'unda betimlenir (yaklaşık 570), *BM* 1971.11-1.1; krş. A. Birchall, *Brit. Mus. Quart.* 36 (1971/72) levha 37; G. Bakir, *Sophilos* (1981) 64 fig. 3; D. Williams, şu eserde: *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum I* (1983) 9-34; Tethys, Sophilos tarafından ΘΕΘΥΣ olarak yazılmıştır.
- 12 U. Hölscher, "Anaximander und der Anfang der Philosophie," *Hermes* 81 (1953) 257-277, 385-418, *Anfängliches Fragen* (1968) 9-89, özellikle 40-43'te gözden geçirilmiştir; krş. G. S. Kirk, J. E. Raven ve M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (19832) 10-17; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I* (1962) 58-61; Walcot (1966) 34; West (1966) 204. *Enuma Eliş* ve Hesiodos arasındaki bağ: F. M. Cornford, "A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony*," şu eserde: *The Unwritten Philosophy* (1950) 95-116.
- 13 *Enuma Eliş* I 1-5.
- 14 *AHW* 1353 vd.; *ta-à-wa-ti* (genitive): *Enuma Eliş* IV 65 s. 23 Lambert ve Parker; *ti-à-wa-ti*: II 81, s. 12 Lambert ve Parker; *tama-tu*: I 33, s. 2 Lambert ve Parker. *Wa* işareti *aw* olarak da okunabilir. *m/w* değişimi için bkz. W. von Soden, *Grundriss der Akkadischen Grammatik* (1952) §§ 21d, 31a. *Enuma Eliş* ve Homeros, Tiamat ve Tethys arasındaki bağlantıyı ilk gören: W. E. Gladstone, *Landmarks of Homeric Study* (1890), ek; ardından F. Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker* (1893) 154 n.; krş. Duchemin (1980a) 851, 858 vd, 864, 868; Szemerényi (1974) 150.
- 15 Sophilos için bkz. yukarıda, n. 11; Eudemos fr. 150 Wehrli = Damask. *Princ.* I 322.1 vd.; *thetá*'nın Semitik *ta-w'a* karşılık gelmesi konusunda bkz. E. Schwyzler, *Griechische Grammatik I* (1939) 154.
- 16 R. Gusmani, şu eserde: *Studies in Greek, Italian and Indoeuropean Linguistics Presented to L. R. Palmer* (1976) 77-82. Gusmani çalışmasında şu eserdeki görüşlere karşı çıkmıştır: E. Laroche, *Melanges P. Chantraine* (1972) 83-91.
- 17 *Enuma Eliş*'in tarihi için bkz. Walcot (1966) 33; Reiner (1978) 175; Dalley (1989) 229 vd.; "neo-oryantal": West (1971) 205.
- 18 *Kestos* için *Il.* 14.214 bkz. C. Bonner, *AJP* 70 (1949) 1-6; F. E. Brenk, *Class. Bull.* 54 (1977) 17-19; C. A. Faraone, *Phoenix* 44 (1990) 219-243. Zeus'un listesi, *Il.* 14.315-328; krş. *Gılgamış* VI 42-78; ve Kalypso'nun ölümlülere aşık olan tanrıçalar listesi için bkz. *Od.* 5.118-128. Aphrodite'nin Doğu kökenleri için bkz. 3. Bölüm, "Gökyüzünde Şikayet".
- 19 *Il.* 15.36-38 = *Od.* 5.184-186. Sifre'den kitabeler (bkz. yukarıda, 2. Bölüm, "Ölülerin Ruhları ve Kara Büyü" n. 28): I A 11 vd., *ANET* 659, Fitzmyer (1967) 12 vd. "Gökyüzü'nün ve Dünya'nın Yemini" için bkz. Sümerce İhtar'ın İnişi 241; Bottero and Kramer (1989) 285; *Tukulti Ninurta III* (IV) 40, *Annals of Archaeology and Anthropology* 20 (1933) 121, 126; Yehova dahi "güneş ve dünya"ya ant içer: Yasanın Tekrarı 4:26. M.S. 1628'de Moğollar ve Mançular da aynı şekilde ant içiyorlardı: R. Merkelbach, *Mithras* (1984) 5 vd.. n.7. Devlet antlaşmalarının Doğu kökenleri için: Schwahn RE IV A 1107 vd; daha yeni olarak bkz. M. Weinfeld, "The Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World," şu eserde: *I trattati nel mondo antico*, ed. L. Canfora, M. Liverani, ve C. Zaccagnini (1990) 175-191.
- 20 Krş. E. D. van Buren, "The Rain-Goddess as Represented in Early Mesopotamia," *Analecta Biblica* 12 (1959) 343-355, özellikle. 350 vd., levha XXVI 9 (Suriye, ikinci bin yıl); R. M. Boemer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit* (1965) 62-64 figs. 333, 364, 367, 368, 371, 373, vs. (üçüncü bin yıl); U. Winter (1983) 276 figs. 273. *Lugal-e* 26: "Ami dünyayı döldedi"; *Erra* I 28 vd.: "Ami, tanrılar kralı, dünya ile çiftleşti: Dünya ona yedi tanrı doğurdu"; büyü metni Ebeling (1918/19) II 45: "Gökyüzü dünya ile çiftleştiğinde ve ürünler bollukla yetiştiğinde..."
- 21 Niemcyer (1984) 68 vd.; heykelcik için bkz. Scheffold (1964) levha. 39; *LIMC* Hera no. 202.
- 22 *Il.* 14.274, 279; 15.225; 8.478 vd.; 5.848 (οὐρανίωνας); krş. West (1966) 200 vd.; Burkert

- (1985) 174; F. Solmsen, "The Two Near Eastern Sources of Hesiod," *Hermes* 117 (1989) 413-422.
- 23 *Karuiiles siunes* için bkz. H. Often, *ZA* 54 (1961) 135-141, 157; E. Reinerve H. G. Güterbock, *JCS* 21 (1967) 265 vd.; V. Haas ve G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizsuwatna* (1974) 50-53; Gurney (1977) 15; V. Haas, *Hethitische Berggötter und Hurritische Steindämonen* (1982) 32-34, 133.
- 24 Ebeling (1931) 38 no. 8.5 (Gökyüzü tanrısı Anu tarafından yenilgiye uğratılan/zincire vurulan "Yedi Tanrı"); *Enuma Eliş* 4.127; krş. 7.27. *AHW* 433 *kamú* kelimesinin karşılığını "zincire vurmak" olarak verir ama *CAD* VII (K) 127 vd. "yenmek" çevirisinde ısrar eder. Krş. B. Landsberger and J. V. Kinnier Wilson, *JNES* 20 (1961) 178 vd.; J. S. Cooper, *Analecta Orientalia* 52 (1978) 141-154; Van Dijk (1983) 10 vd.; Haas (1986) 45 vd., 91-93.
- 25 Orph. fr. 114.
- 26 Bkz., 1. Bölüm, "Ödünç Kelimeler Sorunu," n. 22; ve 3. Bölüm, "Doğu ve Yunan Destinında Ortak Duruş Ve Stil."
- 27 Eustath. 332.24-28; A. Dieterich, *RhM* 48 (1893) 280 = *Kleine Schriften* (1911) 121; J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (19223) 491-493; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* V (1909) 172.
- 28 Krş. E. Assmann, "Tiraiä, Titanen und der Tartaros," *Babyloniaca* 6 (1912) 236-239; Astour (1965) 196 n.3. Çarpıcı bir asonans için şu hususa dikkat ediniz: Ugarit krallarının efsanevi atası, diğer dünyadaki toplanıda Ditanu'dur; O. Loretz, *Ugarit und die Bibel* (1990) 69.
- 29 Ebeling (1931) 76 no. 20.4; 138 no. 30 C 4; E. D. Van Buren, *Orientalia* 10 (1942) 69 vd.; insan özellikle *titu*'dan yaratılmıştır: Zimmern (1901) 158 vd. no. 48.1; *Arahasis* I 203.
- 30 Reiner (1978) 157.
- 31 Bkz 1. Bölüm "VIII. yüzyılda Yazı ve Edebiyat."
- 32 Krş. West (1988) 169. Günümüze ulaşan *Ilyada*'nın nasıl ve ne zaman kaleme alındığı konusu oldukça tartışmalıdır. Bu hususta şu eserlere bakmak yeterlidir: A. Lesky, *RE Suppl.* XI 687-846 *Homeros* maddesi (1968); A. Heubeck, *Die Homerische Frage* (1988²); J. Latacz, *Homer* (1989²). Kanaatimce, elimizdeki metin nesiller önceki sözlü geleneğin temsilcisi olan şairlere dayanmak-taysa da, başlangıcından sonuna iyice planlanmıştır ve VII. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilme-lidir (krş. *WS* 89 [1976] 5-21).

GÖKYÜZÜNDE ŞİKAYET

- 1 Sözelimi bkz. P. Von der Mühl, *Kritisches Flypomnema zur Ilias* (1952). Neredeyse bütün tanrı-sal sahneleri kendisinin "Bearbeiter B (Editör B)"sine atfeder; krş. 96 vd. *Il.* 5.353-431, üzerine.
- 2 Özellikle L. A. Stella, *Il poema di Ulisse* (1955) 188-205; Stella (1978) 73-123.
- 3 *Gilgamiş* VI 1-91; *ANET* 83 vd., von Soden dikkate alınarak değiştirilmiştir.
- 4 *Il.* 5.330-431 [çev. A. Erhat ve A. Kadir, Can Yayınları, 2011].
- 5 Gresseth (1975) 14, dikkati çekmiştir. İhtar, Anu'nun dileklerini yerine getirmemesi durumunda ölüleri yeraltı dünyasından serbest bırakmakla tehdit etmiştir (*Gilgamiş* VI 96-100). Gresseth, bu tehdidi Zeus'un dileklerini yerine getirmemesi durumunda yeraltına inceğini söyleyen He-lios'un [Güneş] tehdidiyle (*Odysseia* 12.382 vd.) karşılaştırmıştır. (12.382 vd.). İlaveten bkz. Burkert, şu eserde: *Eranos Jahrbuch* (1982) 335-367.
- 6 *Il.* 21.505-513.
- 7 Krş. Burkert (1985) 152-156; Ankhises ve Aphrodite için bkz. L. H. Lentz, *Der Homerische Aphroditehymnis und die Aristie des Aineias in der Ilias* (1975), özellikle de 104-107, 144-152. Helck (1979) 243-249, neredeyse bütün Homeros pantheonunun köklerinin Kuzey Suriye/Geç Hitit tanrılarına dayandığını ileri sürer.
- 8 Dione, Hes. *Theog.* 17'de, Homeros'a benzer bir katalogda bahsedilmiştir (krş. West [1968] 156); ayrıca *Theog.* 353'de Okeanos'un kızları arasında sayılmıştır; Dodona için bkz. Strab. 7 s.

392. Strabon, Dione'nin ikinci olarak eklendiğini söyler; krş. Escher, *REV* 878-880. G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (1925) 77, Dione'nin Hera'dan önce Zeus'un eşi olduğunu söyler; ancak Linear B tabletlerinde Hera Zeus'un eşi olarak görülür. *Diwija* için bkz. M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (1968) 67-70. -ὠν son eki Yunan dilinde kullanılmaya devam ettiğinden, dişi isimler her zaman bu son ekle oluşturulmuştur; krş. Danae Akrisione, *Il.* 14.319; Helena Argeione, Hes. fr. 23a20.
- 9 Kallim. *Hymn.* 5, özellikle de 5.35 (scholia ile beraber); bkz. W. Burkert, *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 22 (1970) 361 vd.; ilaveten bkz. Gemiler Kataloğu, *Il.* 2.559-568; O. Andersen, "Die Diomedesgestalt in der Ilias," *Symb. Oslo*, ek 25 (1978). Diomedes'in ölümsüzlüğüne dikkat edin (*Thebais* fr. 5 Davies).
- 10 Porph. *Abst.* 2.54 vd; bu bölüm Theophrastos'tan alınmamıştır, ama daha fazla detaya da giremiyoruz; metinde bahsedilen "Kıbrıs Kralı Diphilos" ve "Teolog Seleukos" hakkında başka bir bilgi yoktur. Krş. *REI A* 1835 *Salamis* maddesi.
- 11 F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (1915) 71 vd. bu *τε*ze karşı çıkar.
- 12 Bkz. 1. Bölüm "Tarihi Arka Plan," n. 19; ve aşağıda, "Dünyadaki aşırı nüfus artışı," n. 12.
- 13 Bkz. Burkert (1983a) 60 vd.
- 14 *Gılgamış* VI 53-57; bkz. yukarıda, "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne" n. 18.
- 15 *Od.* 4.759-767.
- 16 Bir tür sebze sunusu: L. Deubner, *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde* (1982) 625; krş. Schol. 761 ve Eust. Şair tarafından uydurulması hakkında: S. West, şu eserde: A. Heubeck, S. West ve J. B. Hainsworth, *A Commentary on Homer's Odyssey I* (1988) 240; K. Meuli, *Ausgewählte Schriften II* (1975) 994 n.1'e göre "benzetme olmadan".
- 17 *Gılgamış* III ii 1-21; *ANET* 81; Dalley (1989) 65; von Soden (1982) 38'e göre de ilave yapılmıştır.
- 18 *Il.* 16.220-253.
- 19 Krş. Yeremya 44:17-19 Yunan Adonia şenlikleri; krş. Ugarit Keret destanı ii 73-80, *ANET* 143.

DÜNYADAKİ AŞIRI NÜFUS ARTIŞI

- 1 *Atrahasis* III vii 1-9, s. 102 vd. Lambert ve Millard. "Doğum kontrolü", *aladam pursi*, 9. Satır. Krş. A. D. Kilmer, "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology," *Orientalia* 41 (1972) 160-177. *Atrahasis*'ten habersiz, aşırı nüfus artışını işleyen eserler: H. Schwarzbaum, "The Overcrowded Earth," *Numen* 4 (1957) 59-74; G. Dumézil, *Mythe et épopée I* (1974) 31-257; J. W. de Jong, "The Overburdened Earth in India and Greece," *JAOs* 105 (1985) 397-400.
- 2 *Atrahasis* I 352-359 = II 1-8.
- 3 *Kypria* fr. 1 Allen = fr. 1 Davies = Schol. *AD Il.* 1.5.
- 4 Schol. *Ad Il.* 1.5; krş. Schol. *Eur. Or.* 1641; E. Bethe, *Homer II* (19292) 154 vd.; 228. Krş. *Gılgamış* XI 182-185: Tanrılar insanları tufanla mı, insan yiyen canavarlarla mı, açlıkla mı veya hastalıkla mı yok edebileceklerini tartışırlar.
- 5 Prokl. *Khrestom.* s. 102.13 Allen = s. 31.5 Davies.
- 6 Hes. fr. 204.96 vdd.; krş. M. L. West, *CQ* 11 (1961) 133-136; K. Heiling, *MH* 40 (1983) 23 vd.
- 7 *Enuma Eliş* 1 47; *ANET* 61; Dalley (1989) 234; Eudemos'un transkripsiyonunda (bkz. yukarıda, "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne" n. 16) Mummu Mōwupiv'dir.
- 8 Apollod. *Bibl.* 1.39-44; krş. Burkert (1979) 7-9.
- 9 W. Kullmann, hikayenin Homeros öncesi karakterinde ısrar eder; bkz. "Ein vorhomerisches Motiv im Iliasproömium," *Philologus* 99 (1955) 167-192, Schwarzbaum'un yaptığı gibi Dumézil de *Mahabharata*'ya atıfta bulunur; Jong da bu görüştedir (bkz. yukarıda, n. 1). Kendisi *Atrahasis* ile örtüşmelerden habersizdi. Ancak Wirth (1921) 132'de benzerliklere işaret etmişti.

- 10 Bkz. Rzach, *REXl* 2379 vd.; H. Lloyd-Jones, "Stasinus and the Cypria," şu eserde: *Stasinos. Syn-desmos Hellenon Philologon Kyprou* 4 (1968/72) 115-122, özellikle 117 vd. Kypris = Aphrodite doğrudan bağlantısı kolay kabul edilebilecek bir şey değildir. "Kypridia ile sonuçlanmalıdır.
- 11 Schefold (1964) levha 29b; *LIMC* Alexandros no. 5 = Aphrodite no. 1423 = Athena no. 405; II. 24.29 vd.; krş. K. Reinhardt, *Das Parisurteil* (1938); I. Raab, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst* (1972).
- 12 Bkz. V. Karageorghis, "The Age of Exuberance," şu eserde: *Salamis. Recent Discoveries in Cyprus* (1969); "gümüş çivili kılıç" için bkz. s. 70 levha. 25; Kıbrıs'ın rolü için bkz., "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne" n. 19; ve "Gökyüzündeki Şikayet" n. 12.
- 13 H. Bossert, *Altsyrien* (1951) no. 815; Markoe (1985) 278-283, E 2 ve E 1; U. Gehring ve H. G. Niemeyer, eds., *Die Phönizier im Zeitalter Homers* (1990) 186 vd. no. 139 fig. 23.
- 14 C. Clermont-Ganneau, *l'imagerie Phénicienne et la mythologie iconologique chez les grecs* (r88o).
- 15 Bu düşüncüyü C. Grottanelli ve A. Hermay'ye borçluyum.
- 16 *Il* 5.311 vd.; krş. 3.373 vd. [çev. A. Erhat ve A. Kadir, Can Yayınları 2011.]
- 17 *Atrahasis* I 27-102, s. 44-49 Lambert ve Millard.
- 18 *Il* 1.396-406; krş. W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias* (1956) 14-17; Duchemin (1980a) 864; B. K. Braswell, "Mythological Invention in the Iliad," *CQ* 21 (1971) 18 vd.
- 19 Krş. J. Duchemin, *Prométhée. Histoire du mythe de ses origines orientales à ses incarnations modernes* (1974). Hilekâr kahramanlar ve *Atrahasis* için bkz. Burkert (1982b).

THEBAİ'YE KARŞI YEDİLER

- 1 F. H. Stubbings, *CAH* II 2³ (1975) 168.
- 2 S. Symeonoglou, *Kadmeia* I (1973) 72-76; F. H. Stubbings, *CAH* II 2³ 168 vd.; T. G. Spyropoulos, *Minos* ek 4 (1975) 53-55; 58-71. Kazılarının sonuçlarının mitolojik geleneklerle birleştirilmesi meselesi şu eserlerde ele alınmıştır: A. Schachter, "The Theban Wars," *Phoenix* 21 (1967) 1-10; Edwards (1979), özellikle de 104 vd.; C. Brillante, "Le leggende Tebane e l'archeologia," *SMEA* 21 (1980) 309-340; "birden fazla hipotez uyacaktır": Edwards 189. Blegen, Thebai'nin (Epigoni tarafından) ve Troia VII A'nın yıkılışının çağdaş olduğunu ileri sürer, yaklaşık 1250. M. I. Finley, Troia savaşının tarihsel bir olay olmadığını düşünür: *Proc. Brit. Ac.* 60 (1974) 393-412. Troia VII A'nın yıkımının daha geç bir tarihe, yaklaşık 1140 civarına tarihlendirilmesi (E. F. Bloedow, *Prähistorische Zeitschrift* 63 (1988) 23-52) Finley'in tezini güçlendirir.
- 3 *Il* 2.505. ilaveten bkz. Schol.B ve Strab. 9 s. 412. Kataloğun daha geç bir tarihe ait olduğu hususu için bkz. A. Giovannini, *Etude historique sur les origines du catalogue des vaisseaux* (1969); G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary* I (1985) 168-195. Şu hususa dikkat: *Ilyada*, Boeotia'da *Boiotoi*'nin varlığını kabul eder. Geleneklere göre *Boiotoi*, Boeotia'ya Troia savaşından sonra gelmişlerdir.
- 4 Boeotia ve Thebai'nin erken arkaik dönemi için bkz. P. Cloché, *Thèbes de Béotie* (1952); M. Sordi, "Mitologia e propaganda nella Beocia arcaica," *Atene e Roma*, n. 11 (1966) 15-24; Jeffery (1976) 77-79; R. J. Buck, *A History of Boeotia* (1979); H. van Effenterre, *Les Béotiens* (1989); daha fazla kaynakça için bkz. M. Fossey ve J. Morin, *Boeotia Antiqua* I (1988).
- 5 Θῆβης ἐπικαύλοιο: *Il* 4.406; *Od*. 11.263. *Thebais* fragmanları: s. 21-26 Davies. Thebai geleceğiyle ilgili en detaylı çalışma hâlâ şu eserdir: C. Robert, *Odipus* (1915). ilaveten bkz. Burkert (1981a) 29-34.
- 6 Keramopoulos'u takiben, şu haritaya bkz. *RE* V A 1425 vd.; krş. T. G. Spyropoulos, *Minos* ek 4 (1975) 62; K. Demakopoulou ve D. Konsola, *Archaeologisches Museum Theben. Führer* (1981) 22; N. D. Papachatzis, *Pausaniou Periegesis* V (1981) 64 vd.; S. Symeonoglou, *The Topography of Thebes from the Bronze Age to Modern Times* (1985) 32-38. Yedi kapının varlığı reddedilmiştir: U. von Wilamowitz-Moellendorf, "Die sieben Tore Thebens," *Hermes* 26 (1891) 191-242 = *Kleine Schriften* V 1 (1937) 26-77, özellikle de 62 vd. Schober de aynı fikirdedir: F. Schober,

RE V A 1429, topografik açıdan yalnız üç kapının anlam ifade ettiğini belirtir: "drei Tore . . . entsprechen allein der Lage auch der heutigen Stadt, die auch nur drei Ausgänge kennt"; Howald (1939) 3; P. J. Reimer, *Zeven tegen Thebe*, Diss. Amsterdam (1953).

- 7 En eski listeler için: Aiskh. *Sept.* 375-652 ve Argosluların Delpho'de adadıkları bir sunu, Paus. 10.10.4; krş. Apollod. *Bibl.* 3 [63] 6.3; Robert, *Œdipus* (1915) I 237-247.
- 8 Amphiaraios, ilk zamanlarda muhtemelen *Amphiareos (Arcs ile bağlantılı; bkz. A. Heubeck, *Die Sprache* 17 [1971] 8-22), Aiskhylos'ta (fr. 412 Radt), Amphis diye anılır; muhtemelen Thebai'de görkemli bir mezarı olan Amphion ile bir ilişki vardı. Adrastos ve Amphios *Il.* 2.830'da birbirleriyle ilişkilendirir, bir şekilde Thebais'i yansıtıyorlardı (?). Krş. B. C. Dietrich, *Historia* 29 (1980) 499. Diomedes için bkz. yukarıda "Gökyüzünde Şikayet," n. 9-10.
- 9 Howald (1939), şu eserde eleştirilmiştir: A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (19723) 89, n.25. Sikyon: Hdt. 5.67. Arion için bkz. Burkert (1979) 127.
- 10 Ed. P. F. Gössmann (1956); Cagni (1969); Labat ve diğerleri. (1970) 114-137; Bottero ve Kramer (1989) 680-727; Dalley (1989) 285-312; *ANET*'te yoktur; krş. Reiner (1978) 166-168. Walcot (1966) 49-54, şairin kendini tanıtmasını (*Ena* V 42-61) Hesiodos'un şiiriyle karşılaştırır. Sophokles'in (O. T. 190) Ares'i savaş ve salgın hastalıklar tanrısı olarak tanıtmayı, ruhaf bir şekilde, savaş ve salgın hastalıklar tanrısı Erra'yı hatırlatır.
- 11 Bkz. Cagni (1969) 44 vd.: En erken IX. yüzyıl; Bottero and Kramer (1989) 720: yaklaşık 850; W. von Soden, *Ugarit-Forschungen* 3 (1971) 255 vd.: 765-703 B.C.; krş. Dalley (1989) 282-284.
- 12 Reiner (1960b); krş. Reiner (1978) 167; Cagni (1969) 45; 2. Bölüm, "Hepatoskopi," n. 7 (Tarsos üzerine).
- 13 Bkz. Jastrow (1905/12) II 73 vd.; Meissner (1920/25) II 203; D. O. Edzard şu eserde: H. W. Haussig, ed., *Wörterbuch der Mythologie* I (1965) 124 vd.; Gössmann (yukarıda n. 10) 70-72. Wirth (1921), 157, şeytani "Yediler"i "Thebai'ye Karşı Yediler"le ilişkilendirmiştir.
- 14 Büyü metinleri koleksiyonu, *Asakki marsuti*, Thompson (1903/04) II 28 vd.; *etemmu*, için bkz. 2. Bölüm, "Ölülerin Ruhları ve Kara Büyü," n. 2; *gallu* için bkz. 2. Bölüm "Lamaştu, Lamia ve Gorgo," n. 6.
- 15 *utukki lemnuti* koleksiyonu XVI, Thompson (1903/04) I 88-103, ay ve güneş tutulmaları çerçevesinde; krş. aynı seriye ait Tablet V, Thompson I 50 vd., 74 vd.
- 16 Thompson (1903/04) I 184-201; krş. Meissner (1920/25) II 199 vd.
- 17 Meier (1941/44); daha önceki bir çalışma: Zimmern (1901) 168 vd. n.54; krş. Castellino (1977) 716-725; daha yeni bir kaynak için bkz. F. A. M. Wiggermann, *Babylonian Prophylactic Figures: The Ritual Texts* (1986) 205-227. "Tanrısal Yedi" ve "Silahlı Yedi" büyüleri heykelticiklerin yapımıyla ilgili bir metinde de görünürler, Rittig (1977) 154 vd., 164 vd. (*KAR* 298).
- 18 Krş. C. L. Woolley, *JRAS* (1926) 689-713; R. Borger, *Bibl. Or.* 30 (1973) 176-183; Rittig (1977); bkz. 2. Bölüm, "Ritüel Arınma," n. 31; "Ölülerin Ruhları ve Kara Büyü," n. 28, 34; ve 3. Bölüm, "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne," n. 29.
- 19 *Mundahse* (mahasu'dan; krş. 1. Bölüm, "Ödünç Kelimeler Sorunu" n. 34), temelde "karşılıklı dövüş" anlamına gelir (Meier [1941/44] 151), ama bunun yanında daha genel bir anlamda "savaşçı" anlamına da gelmektedir; bkz. *AHw* 581, 672.
- 20 M. von Oppenheim, *Tell Halaf III: Die Bildwerke*, ed. A. Moortgat (1955) levha 35b, A 3, 49, s. 54, heykeltıraşın açık bir şekilde heykellere simetri vermek istediğini söyler: "Die Absicht des Bildhauers war anscheinend, die Männer spiegelbildgleich zu bilden"; H. T. Bossert, *Altzyrien* (1951) no. 472. Etrüsk temsilleri için bkz. I. Krauskopf, *Der Thebanische Sagenkreis und andere griechische Sagen in der etruskischen Kunst* (1974).
- 21 II Samuel 2:16; krş. C. Grottanelli, "Horatius, i Curiatii e II Sam. 2,12-28," *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 35 (1975) 547-554.
- 22 Liv. 1.24 vd.; bkz. Grottanelli (yukarıda, n.91).
- 23 Pind. frg. 162-163; krş. *Pyth.* 4.88 Schol. ile beraber; Diod. 5.50 vd.; Apollod. *Bibl.* I [53-55]

7.4; Eust. 1687.36. Homeros da Aloadae'den bahseder: *İl* 5.385 vd., *Od.* 11.305-320; ve Hesiodos fr. 19.

- 24 Bkz. R. Hampe, *Frühe griechische Sagenbilder in Böotien* (1936); Schefold (1964) 6a, VIII. yüzyılda bir tarihi destekler; ama bkz. K. Fittschen, *Untersuchungen zum Beginn der Sagensagungen bei den Griechen* (1969) 213-221. Paraleller için, özellikle de Doğu ikonografisindeki yedi başlı yılan için bkz. Burkert (1979) 80-83; (1987b) 25-29. Boeotalılar, *lawones* ve Lokrililer beraber sıralanmışlardır, *İl* 13.685; bkz. 1. Bölüm, "Tarihi Arka plan" n. 18.
- 25 2. Bölüm, "Hepatoskopi" ve "Temel Sunuları."
- 26 J. McK. Camp, "A Drought in the Late Eighth Century B.C." *Hesperia* 48 (1979) 397-411; karşı görüş için bkz. I. Morris, *Burial and Ancient Society* (1987) 158-167.
- 27 I. Krauskopf (bkz. yukarıda n. 20) 86, 299, E. Simon ile aynı görüştedir; *LIMC* I 711 *Amphiraos* maddesinde.
- 28 G. Mylonas, *Praktika* (1953) 81-87, "geç geometrik" şeklinde muğlak bir tarih verir; krş. Paus. 1.39.2; Plut. *Thes.* 29.5; ve Eur. *Supplices*.
- 29 Bkz. J. N. Coldstream, "Hero-Cults in the Age of Homer," *JHS* 96 (1976) 8-17.
- 30 Bkz. yukarıda "Atrahasis'ten 'Zeus'un Hilesi'ne" n. 32.
- 31 Çok eski dönemlerin (*apkalit*) "Yedi Bilgesi" için bkz. *AHW* 58 vd; E. Reiner, *Orientalia*, 30 (1961) 1-11; R. Borger, *JNES* 33 (1974) 183-196.
- 32 *Sibitti*, Sfiri'nin kirabesinde görünür: I A 11 (Bkz. 2. Bölüm, "Ölülerin Ruhları ve Kara Büyü," n. 28), *ANET* 659, Fitzmyer (1967) 12 vd.

DOĞU VE YUNAN DESTAN GELENEĞİNDE ORTAK STİL VE DURUŞ

- 1 Stella (1978) 362-391, remkinli yaklaşıp, doğrudan etkinin olmadığını söyler: "Esclusa naturalmente ogni eventualita di influssi diretti su Omero" (368). Homeros ve Babil arasındaki karşılaştırmalar Jensen ve Fries ile başlamış, Wirth (1921) ve Ungnad (1923) tarafından devam ettirilmiştir; son dönemdeki çalışmalar için özellikle bkz. Bowra (1952), Dirlmeier (1955), Gordon (1955), Walcor (1966), Gresseth (1975), Helck (1979) 249-251. Ayrıca bkz. Burkert (1991).
- 2 Bkz. M. Parry, *The Making of Homeric Verse* (1971).
- 3 Bu konu ile ilgili oldukça fazla yayın vardır. Şunlara değinmek yeterlidir: R. Finnegan, *Oral Poetry. Its Nature, Significance, and Social Context* (1977); J. M. Foley, *Oral-Formulaic Theory and Research. An Introduction and Annotated Bibliography* (1985).
- 4 *Atrahasis* 1.8'de *quradu Enlil* = *Gilgameş* XI 16. Bunun için ve takip eden pasaj için bkz. Bowra (1952) 241.
- 5 *Gilgameş* X-XI ve diğer birçok yerde *Unapistim ruqu*.
- 6 *Erra*'da birçok yerde *qarrad la sanan*.
- 7 *Baal*'da birçok yerde *rkb 'rpt*. *Baal* ve *Aqhat*'da birçok yerde *bilt'nt*. *Aqhat*'da birçok yerde *dnl rpe*.
- 8 *Gilgameş* IV vi 30'da *müdu tuquntu*.
- 9 *Gilgameş* XI 117'de *tabat rigma*.
- 10 *Gilgameş* VIII iii-iv 43, 46, 47, s. 49 Thompson: *ersetim rapastim*, krş. εὑρεῖται χθόν. Ottinger (1989/90) "kara dünya" (γαῖα μέλαινα), kavramının Hurri-Hitit kökenli olduğunu düşünür.
- 11 Ay tanrısına yapılan Sümer duası: *SAHG* 223 = Castellino (1977) 336, satır 16. Hititçe'de Ullikummi, "tanrıların babası" olarak adlandırılır; *ANET* 121 vd., Ugarit metinlerinde El, *ab adm*, insanların babasıdır.
- 12 Ufak tefek değişikliklerle: *pasu ippus-ma iquabbi, ana . . . (amatam) izakkar*; bkz. F. Sonneck, "Die Einführung der direkten Rede in den epischen Texten," *ZA* 46 (1940) 225-235; bu kalıplaşmış ifade fabllarda da görülür: Lambert (1960) 178.7.
- 13 *Gilgameş* X i 11 vd.; krş. X iv, 12-14; *Elana* II 99; J. V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana* (1985) 98; Hititçe: J. Siegelova, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus* (1971) 48 vd.; Eski

- Ahit'te de insanlar "kalplerine konuşurlar": Yaratılış 27:41 vd., I Samuel 1:12 vd.; krş. Stella (1978) 365; D. O. Edzard, "Selbstgespräch und Monolog in der akkadischen Literatur," in *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of W. L. Moran*, ed. T. Abusch, J. Huehnergard, ve R Steinkeller (1990) 149-162.
- 14 *Gilgameş* XI 48 = 96'da *mimmu seri ina namari*; krş. Ungnad (1923) 30.
- 15 *ANET* 124: Hava tanrısı, Taşmeşu'yu gönderir. Aynı şekilde, *Od.* 5'te Zeus, Hermes'i gönderir. Enkidu'nun ölümü hakkında karar vermek için bir araya gelen tanrıların önemli bir toplantısı: *Gilgameş* VII 1 3 vd. Muzaffer Ninurta'nın bu toplantıya gelişi; Ninurta ortalığı karıştırmak için tehditlerle bulunur ama annesi onu sakinleştirir: bir Sümer şiirinde *ANGIM* 71 vd. (Bottero ve Kramer [1989] 381 vd.). Bu *Hom. Hymn Apoll.* 3-13'e çok benzer (Bu gözlemi C. Penglas'e borçluyum). Ugarit için bkz. E. T. Mullen, *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (1980).
- 16 Bkz. Bowra (1952) 266 vd. (*Gilgameş*'tan da pasajlar içerir).
- 17 Bkz. Wirth (1921) 112 vd.; A. B. Lord şu eserde: A. J. B. Wace ve F. H. Stubbings, *A Companion to Homer* (1967) 198.
- 18 *Gilgameş* III iv 141-148 (von Soden'in rekonstrüksiyonunda), s. 27 Thompson; *ANET* 79; Dalley (1989) 145. Babil versiyonunda, X ii 4 s. 53, Thompson: *simatu awilutim*. Krş. Gresseth (1975) 14; T. Bauer, *JNES* 16 (1957) 260, okul metinlerinde yer alan "sonraki zamanların insanlarına kendi adını bırakma" (*sakinsumim ina nisi ubhurati*) deyimine atıfta bulunur; Yunan/ Hint-Avrupa geleneğinden ὄφθιτον κλέος için bkz. R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* (1967) 61-69.
- 19 *İl.* 12.322-328 [çev. A. Erhat ve A. Kadir], Stesikhoros S 11 Page-Davies, tarafından örnek alınmıştır.
- 20 *Gilgameş* VI 162 vd., *ANET* 85. Bowra (1952) 63, boğanın "uzvu" olarak çevirir ki yanlışçı olabilir. *İmritu* (arka ayak), için bkz. *AHW* 377.
- 21 *İl.* 22.20.
- 22 *Od.* 18.136 vd., Arkhilokhos 131-132 West, ardından Herakleitos B 17 tarafından kullanılmıştır.
- 23 *Ludlul bel nemeqi* II 43-45; Lambert (1960) 40 vd. *ki pite u katami* metnini şöyle çevirir: "bacakların açılıp kapanması gibi," ki orijinal anlamı bu olabilir. Ama Assurbanipal'in kütüphanesinden bir metinde bu pasaj üzerine yapılan yorumda (Lambert 40; krş. 291) mealen şöyle denir: "Gündüz ve gece"; *ANET* 435; Arkhilokhos zamanında metin bu şekilde anlaşılmıştır.
- 24 Farklı versiyonlar, belgeler-kitabeler ve bir papirüs metni- ve önceki baskıları için bkz. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* II (1976) 57-72.
- 25 D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (1924) 43-47; transkripsiyon: Borger (1979) I 83-85; çeviri: Luckenbill (1926/27) II §§ 252-254. *İl.* 20.498-501.
- 26 Paralı askerler için bkz. 1. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Malları" n. 63-68. Krş. Praenes'te'de bulunan kâse için ulaşılan sonuçlar, 3. Bölüm, "Dünyadaki Aşırı Nüfus Artışı" n. 15 (Prens için de bir savaş arabası vardır).
- 27 Hakimler 4.
- 28 Ugaritçe örnek için bkz. H. Gese, *Die Religionen Altsyriens* (1970) 54; Dirlmeier (1955) 25 vd.; Yeremya 2:27; *İl.* 22.126; *Od.* 19.163; Hes. *Theog.* 35.
- 29 *Od.* 19.107-114: ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ (114); Hes. *Erga* 225-247; Asurbanipal, şu eserde: Streck (1916) II 6 vd.; krş. Walcot (1966) 92 vd.; Jeffery (1976) 39; West (1978b) 213.
- 30 Bkz. 1. Bölüm, "Ödünç Kelimeler Sorunu" n. 30.

FABLLAR

- 1 Genel olarak bkz. W. Wienert, *Die Typen der griechisch-römischen Fabel* (1925); K. Meuli, *Wesen und Herkunft der Fabel* (1954) = *Gesammelte Schriften* (1975) 731-756; M. Nøjgaard,

La fable antique I (1964); Rodriguez Adrados (1979); T. Karadagli, *Fabel und Ainos* (1981); O. Reverdin, ed., *La fable*, Entretiens sur l'antiquité classique 30 (1984); antikçağ fabllarının etkisi üzerine sayısız malzeme için bkz. *Enzyklopädie des Märchens* (1977) *Äsopika*, *Babrius*, *Avianus*, *Fabel* vs. maddeleri.

- 2 E. Brunner-Traut, *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel* (1970³).
- 3 E. Ebeling, *Die babylonische Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte* (1931); özelliklle bkz. Lambert (1960); *RIA* VII 46.
- 4 "Ağaçların Kralı": Hakimler 9; "Devedikeni ve Sedir Ağacı": II Krallar 14:9.
- 5 H. Diels, "Orientalische Fabeln in griechischem Gewände," *Internationale Wochenschrift* 4 (1910), Kallim. fr. 194'ü değerlendirirken, "palmye ve ılın ağacı" ile karşılaştırmıştır. Şimdi bkz. *ANET* 410 vd., Lambert (1960) 151-164. İlaveten bkz. A. La Penna, "Letteratura esopica e letteratura assiro-babilonese," *RFIC* 92 (1964) 24-39; Rodriguez Adrados (1979) 301-379.
- 6 Babrios 2.2 vd.: Σύρων παλαιῶν ἔστιν εὖρεμ' ἀνθρώπων, οἱ πρῖν ποτ' ἦσαν ἐπὶ Νίνου τε καὶ Βῆλου. Babrios'un adağında bahsedilen "Kral Alexandros" için bkz. B. E. Perry, *Babrius and Phaedrus*, Loeb Classical Library (1965) xlvii-iii; *Inscripfen von Ephesus V: Die Inscripfen Kleinasiens* 15 (1980) no. 1537.
- 7 Ahiqar için bkz. 1. Bölüm, "VIII. yüzyılda Yazı ve Edebiyat" n. 30; Lydia için bkz. 1. Bölüm, "Tarihi Arka Plan" n. 25-26. Yunan ve Mezopotamya fabllar arasındaki paraleller için bkz. Rodriguez Adrados (1979) 376-378; Hellenistik paraleller: West (1969); Aesop no. 137 Perry, Babrios no. 84. "Sinek ve fil", özelliklle "kuş ve fil" e benzer. (Lambert [1960] 217 vd. 339), ama Moran'ın ([1978] 18 n.7) belirttiği gibi, Akad versiyonundaki küçük hayvan *niniqu*'nun ne olduğu bilinmemektedir.
- 8 Arkhilokhos fr. 174-181 West; Aesop no. 5 Halm = I Perry; krş. Williams (1956); I. Trencsényi-Waldapfel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte* (1966) 186-191; H. Freydank, "Die Tierfabel im Etana-Mythus," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 17 (1971) 1-13; Rodriguez Adrados (1979) 319-321. Daha başka arkaik Yunan fablları için: Arkhilokhos fr. 187 West = Aesop no. 81 Perry; Semonides fr. 13 West = Aesop no. 3 Perry.
- 9 *ANET* 114-118, 517; Labat ve diğerleri. (1970) 294-305; krş. E. Ebeling, *AOF* 14 (1944) 298-303; W. von Soden, *WZKM* 55 (1959) 59-61; I. Levin, *Fabula* 8 (1966) 1-63.
- 10 Bkz. R. Wittkower, "Eagle and Serpent," *Journal of the Warburg Institute* 2 (1938/39) 293-325; C. Grottanelli, *Riv. Stud. Fen.* 5 (1977) 16-18; B. Garbe, "Vogel und Schlange," *Zeitschrift für Volkskunde* 75 (1979) 52-56; Aiskh. *Kho.* 246, vs.
- 11 Silindir mühürler: W. H. Ward (1910) 144 no. 391-394; *Enciclopedia dell'arte antica*, Etana maddesi. Ama doğrudan ikonografik bağ yoktur: Yunan sanatında Ganymede ve kartal IV. yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır; bkz. *LIMC Ganymedes* maddesi.
- 12 Arkhilokhos fr. 196a West = *ZPE* 14 (1974) 97-112; σπεύδουσα κύων τυφλά τίκτει özdeyişi: Aesop 223 Perry, *Paroemiographi Graeci* I 381, II 181 ve 491, *Schol. Aristoph. Pax* 1078.
- 13 Bkz. W. H. Moran, *HSCP* 82 (1978) 17-19; J. Bremmer, *ZPE* 39 (1980) 28.
- 14 Bkz. 1. Bölüm, "VIII. yüzyılda Yazı ve Edebiyat," n. 25.
- 15 *Gilgameş* XI 266-289.
- 16 Ibykos 342 Davies, Soph. fr. 362 Radt. Diğer alıntılar: Ael. *Nat. An.* 6.51; Aiskh. fr. 45 Radt; Nik. *Ther.* 343-358; krş. M. Davies, *MH* 44 (1987) 65-75 (halk masalından bahseder).

BÜYÜ VE KOZMOGONİ

- 1 Bkz. 2. Bölüm, "Lamaştı, Lamia ve Gorgo."
- 2 Bkz. 1. Bölüm, "Yunan Dünyasında Doğu Malları" n. 23; Burkert (1987b).
- 3 Bkz. 2. Bölüm, "Lamaştı, Lamia ve Gorgo" n. 22.
- 4 Gortyn'deki kil rölyef: Schefold (1964) levha 33, *LIMC Agamemnon* maddesi no. 91, Burkert (1987b) 28 vd., 32.

- 5 Mesela bkz. G. van der Leeuw, "Die sogenannte epische Einleitung der Zauberformeln," *Zeitschrift für Religionspsychologie* 6 (1933) 161-180; M. Eliade, "Kosmogonische Mythen und magische Heilungen," *Paideuma* 6 (1954/58) 194-204.
- 6 *Adapa* versiyonları şu eserdir: *ANET* 102 vd.; S. A. Pittoni, *Il poemetto di Adapa* (1981); *Ena* için bkz. 3. Bölüm, "Ritüel Anma" n. 16.
- 7 *Atrahasis* için bkz. 2. Bölüm, "Kutsalın Zanaatkârları." İnsanın yaratılışıyla ilgili pasaj (I 190-217), "doğumu kolaylaştırmak için söylenen bir büyü metninin parçası" olarak yorumlanmıştır (*ANET* 99 [*ANET* 513'te düzeltilmiş şekilde]); bir büyü metni bu efsaneye atıfta bulur; J. Van Dijk, "C. M. Cornford, 'A Ritual Basis for Hesiod's Theogony'" *Orientalia* 42 (1973) 505. *Atrahasis* ve yağmur tilsimi: *Atrahasis* 27 vd.
- 8 Metin *HKL* III 63 olarak listelenmiştir: "Der Mondgott und die Kuh Amat-Sîn"; bkz W. G. Lambert, *Iraq* 31 (1969) 31 vd.; Labat ve diğerleri. (1970) 285 vd.; Duchemin (1979), (1980b) Io efsanesiyle bağlantılı olduğunu düşünür.
- 9 "The Worm and the Toothache," *ANET* 100 vd., Bottéro ve Kramer (1989) 484; B. Landsberger ve T. Jacobsen, "An Old Babylonian Charm against *merhu*," *JNES* 14 (1955) 14-21.
- 10 Bkz. C. J. Gadd, şu eserde: S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (1933) 47- 58; T. H. Gaster, *Thespis* (19612) 62-64; F. M. Cornford, "A Ritual Basis for Hesiod's Theogony" *Philosophy* (1950) 95-116; Dalley (1989) 231-232.
- 11 Ugarit'te "Rahibin Evi", ciğer modelleri ve edebi metinler içeriyordu: J. C. Courtois, *Ugaritica* 6 (1969) 91-119; Emar'daki kütüphaneler için bkz. Arnaud (1985/87); Sultantepe'de bir rahibin kütüphanesi: W. G. Lambert, *RA* 53 (1959) 121 vd.; krş. Walcot (1966) 47 vd.
- 12 Orpheuşçuluk için şu eserlere işaret etmek yeterlidir: Burkert (1982a), West (1983), Burkert (1985) 296-304; İlaveten bkz. 2. Bölüm, "Kutsalın Zanaatkârları" n. 2.
- 13 Krş. 2. Bölüm, "Kutsalın Zanaatkârları" n. 9.
- 14 Olympiodor. Şu eserde: *Phaed.* s. 41 vd. Westerink = *Orphicorum Fragmenta* 220; orada sıralanan "dört monarşi" Derveni metniyle örtüşür, (*ZPE* 47 [1982]) kol. X 6: Gece'nin oğlu Uranos, ilk kral; Burkert (1985) 297 vd.
- 15 Eur. fr. 912, ölüleri çağırma bağlamında.
- 16 Bkz. 2. Bölüm, "Ölülerin Ruhları ve Kara Büyü" n. 19.
- 17 Bkz. 2. Bölüm, "Kutsalın Zanaatkârları" n. 15.
- 18 VI 1-34; Asur metni (*KAR* 4), şu eserde: A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (1942) 68-72; Berossos, *FGrHist* 680 F 1 s. 373 Jacoby. Bkz. V. Maag, "Sumerische und Babylonische Mythen von der Erschaffung des Menschen," *Asiatische Studien* 8 (1954) 85- 106 = V. Maag, *Kultur, Kulturkontakt und Religion* (1980) 38-59; G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Abh. Heidelberg 1971.1.
- 19 *Atrahasis* I 213 ve 215-217 = 228-230 Lambert ve Miliard; krş. Bottero ve Kramer (1989) 537; Dalley (1989) 15 ve n. 11-12. Yorum hâlâ tartışmalıdır. W. von Soden, *Symbolae biblicae et mesopotamicae F. M. T. de Liagre Böhl dedicatae* (1973) 349-358 (krş. a.g.e., *ZA* 68 [1978] 80 vd.), *etemmu* şeklinde okunmasına karşı çıkmış ve yerine *edimmu*, "vahşi adam" okunmasını önermiştir; Ancak bu önerme uzmanlar tarafından kabul görmemiştir. Krş. W. L. Moran, *BASOR* 200 (1970) 48-56; L. Cagni, şu eserde: V. Vattioni, ed., *Sangue e antropologia biblica* (1981) 79-81; J. Tropper, *Ugarit-Forschungen* 19 (1981) 301-308; J. Bottéro, şu eserde: *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I. M. Diakonoff* (1984) 24-31 (Bottero ile aynı görüşteyim).
- 20 Bkz. 2. Bölüm, "Ölülerin Ruhları ve Kara Büyü" n. 2.
- 21 Derveni metni (*ZPE* 47 [1982]) kol. IX, Zeus'un, ilk kozmik kralın penisini yuttuğunu söyler (en azından metnin tamamını bilen yorumcu bu şekilde anlamıştır, *pace* West [1983] 85); Bu, Kumarbi efsanesinin en şaşırtıcı motifinin Orpheus ile ilgili literatüre girmesini sağlar.

Uzun ve dolambaçlı bir araştırmayı özetlersek: VIII. Yüzyılda, askeri genişleme ve büyüyen ekonomik aktivitelerle bağlantılı olarak, Yakın Doğu'dan Batı'ya, bütün Akdeniz'e, okuryazarlık dahil kültürel bir yol açılmıştır. Bu süreç, Semitik Doğu'nun gelişmiş kültürleriyle yoğun ilişki içine giren Yunan grupları da kapsıyordu. Doğu, bir süre kültürel liderliği elinde tutmuştur; ama Yunanlar şaşırtıcı bir şekilde, Doğu'dan aldıklarını hemen kendilerine adapte etmiş, dönüştürmüş ve böylece kendilerine has bir kültür geliştirmişlerdir. Çok geçmeden, Yunan dünyası Akdeniz uygarlığının liderliğini ele geçirmiştir.

Bu dönemdeki Doğu-Batı ilişkilerinin, Bronz Çağ "Ege *koine*"sinden daha yoğun olduğu güvenle söylenebilir. Babil ülkesinden Kilikya ve Kıbrıs'a, Yunan tüccarları, paralı askerleri ve şehirleri içeren askeri yayılmalar söz konusuydu. Kıbrıs ve Batı'da Fenike yerleşimleri; Suriye'de ve sonraları yine Batı'da Yunan yerleşimleri vardı. Yunan dünyasına yoğun bir şekilde ticari mal ihraç edildiği, özellikle de metal işçiliği ve el sanatlarının aktarıldığı görülüyordu. Bronz rölyefler, tekstil ürünleri, mühürler ve diğer ürünler, Doğu imge dünyasını Yunanlara tanıtmıştır. Yunanlar da bu ürünleri ve imgeleri, "Doğu etkisinin yarattığı devrim" süresince büyük bir istekle almış ve kendilerine uyarlamışlardır. Görünen o ki, diğer zanaatkârlarla birlikte, göçmen kâhinler ve arınma ritüeli rahipleri Yunan şehirlerine ulaşmıştı. Cigere bakıp kehanette bulunma, temel sunuları ve katartik şifa büyüsü, bu etkinin izlerini taşıyor. Hepsinin de ötesinde, alfabenin, yazı tabletlerinin, deri tomarlarının ve kitap yazım formatlarının da gösterdiği gibi, yazılı kültürün doğrudan etkisi vardı. Bu etki, Mezopotamya klasiklerini açıkça yansıtan erken Yunan edebiyatından günümüze ulaşan pasajlar tarafından teyit edilmektedir. Sonraki çağlarda Yunanların dünya görüşlerine şekil veren Homeros'un kesin rolü, Yunanların kendi istekleriyle yazılı kültürün etkisi altında kaldıkları bu dönemde şekillenmiştir. Tıpkı hepatoskopide olduğu gibi, edebi alandaki ödünç almalar, Yunan

destan şiirinin son dönemlerinde gerçekleşmiştir; Bronz Çağı'ndan sonraki dönemlere ait *Enuma Eliş* ve *Erra* gibi eserler, Yunan edebiyatında iz bırakmıştır. Yunan dünyasının Homeros çağı, Doğu etkisinin yarattığı devrimi takip edebildiğimiz çağ ile tam olarak örtüşür.

Kültür, çevresinden izole, çekirdekten yetişen bir bitki değildir; merak, ihtiyaç ve ilgi tarafından yönlendirilen kesintisiz bir öğrenme sürecidir. Özellikle de “öteki” olandan, tuhaf ve yabancı olandan öğrenme isteği sayesinde büyür. Doğu etkisinin görüldüğü zaman dilimi, kültürel gelişme için tam da böyle bir fırsat sağlamıştır. “Yunan mucizesi”, eşsiz bir yeteneğin ürününden ibaret değildir; varlığını şu basit olguya da borçludur: Yunanlar, en doğudaki Batılılardı. VIII. yüzyılın özel şartlarında, Suriye ve güney Anadolu'daki komşularının aksine, askeri istilalara maruz kalmadan o zamanki her türlü gelişmeye katılmışlardır. Pers İmparatorluğu batıya ulaştığında mucize tekrar başgöstermiş ve Yunanları korumuştur. Sonraları, felaketler hem Doğu'dan hem de Batı'dan gelecekti. Yunanistan arada, pek de rahat olmayan bir pozisyonda kalmıştır. Hellas, Hesperia [Batı] değildir.

Notlarda atıfta bulunulan yaygın süreli yayınlarda standart kısaltmalar kullanılmıştır. Kısaltmaları kullanılan klasik eserlerin tam isimleri için bkz. *The Oxford Classical Dictionary*.

ABV J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase Painters* (Oxford 1956)

AHw W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1965-1981)

ANEP Haz. J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, 2. baskı, eklerle birlikte (Princeton 1969)

ANET Haz. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3. baskı, eklerle birlikte (Princeton 1969)

Atrahasis W. G. Lambert ve A. R. Millard, *Atra-hasis, The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969); W. von Soden, "Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhasis-Mythus, 'Haupttext' und Parallelversionen," *ZA* 68 (1978) 50-94; Çeviriler: Bottero ve Kramer (1989) 530-564; Dalley (1989) 9-38

BM British Museum

CAD Haz. I. J. Gelb ve diğerleri, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago 1956-)

CAH *The Cambridge Ancient History* (Cambridge 1924-)

CIS *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (Paris 1881-)

CT British Museum'daki Babil tabletlerinden çiviyazılı metinler (Londra 1896-)

Enuma Eliş Haz. W. G. Lambert ve S. B. Parker, *Enuma Elish* (Oxford 1967) (çiviyazılı metin) G. F. Steiner, *Der Sukzessionsmythus in Hesiods 'Theogonie' und ihren orientalischen Parallelen* (Tez, Hamburg 1959) 7-35 (I-VI. tabletlerin transkripsiyonu); Çeviriler: ANET 60-72; Labat ve diğerleri (1970) 36-70; Bottéro ve Kramer (1989) 604-653; Dalley (1989) 233-277

EPRO *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romaine*, haz. M. J. Vermaseren (Leiden 1961-)

Erra L. Cagni, *Le poëma di Erra* (Roma 1969) (transkripsiyon ve İtalyanca çeviri)

- L. Cagni, *Das Erra-Epos* (Roma 1970) (çiviyazısı metin); Çeviriler: Labat ve diğerleri (1970) 114-137; Bottéro ve Kramer (1989) 681-707; Dalley (1989) 285-315
- Gilgamış* R. C. Thompson, *The Epic of Gilgamesh. Text, Transliteration and Notes* (Oxford 1930); Çeviriler: ANET 72-99; Labat ve diğerleri (1970) 145-226; A. Schott, *Das Gilgamesch-Epos übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, haz. W. von Soden (Stuttgart 1982); Dalley (1989) 50-153
- HAL Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* von L. Koehler und W. Baumgartner, haz. W. Baumgartner, 3. baskı (Leiden 1967-1990)
- HKL* R. Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, cilt I-III (Berlin 1967-1975)
- KAI* H. Donner ve W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, cilt I - III (Wiesbaden 1966-1969²)
- KAR* E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, cilt I-II (Leipzig 1915-1923)
- KBo* *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, cilt I-VI (Leipzig 1916-23), VII vd. (Berlin 1954-)
- KTUM* Dietrich, O. Loretz ve J. Sanmartin, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits*, cilt I (Kevelaer 1976)
- KUB* *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* (Berlin 1921-1944)
- LIMC* *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Zürich 1981-)
- LSAM* F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Paris 1955)
- LSCG* F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969)
- LSJ* H. G. Liddell, R. Scott ve H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1925-1940)
- LSS* F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, ek (Paris 1962)
- Lugal-e* J. Van Dijk, *LUGAL UD ME-LAM-bi NIR-GAL, Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*, c. I (Leiden 1983)
- Çeviri: Bottéro ve Kramer (1989) 340-368
- Maqlû* G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (Berlin 1937)
- PGM* Haz. K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* (Leipzig 1928-31¹, Stuttgart 1973-74²)
- RE* *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1894-1980)
- RLA* *Reallexikon der Assyriologie* (Berlin 1932-)
- RML* Haz. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig 1884-1937)
- SAHG* A. Falkenstein ve W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete* (Zürich 1953)
- Shurpu* Haz. E. Reiner, *A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (Graz 1958)
- SVF* Haz. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I-IV (Leipzig 1905-1924)

Kitabın orijinalinde yer almayan ek kısaltmalar listesi

Ad. Fam.: Epistulae ad familiares
Ael.: Aelianus
Aen.: Aeneis, Vergilius
Aeskhin.: Aeskhines
Ag.: Agamemnon, Aiskhylos
Aiskh.: Aiskhylos
AJA: American journal of archaeology
AK: Antike Kunst
Alk.: Alkestis, Euripides
Anab.: Anabasis, Arrianos
Anab.: Anabasis, Ksenophon
Anat. Admin.: Anatomicarum Administrationum, Galenos
Ann.: Annales, Tacitus
Ant.: Antiquitates Romanae, Dionysius Halicarnassensis.
Antiph.: Antiphon
AOF: Archiv für Orientforschung
Apollod.: Apollodoros
Apoll. Rhod.: Apollonios Rhodios
Arch. Delt.: Archaologikon Deltion
Arch.Rep.: Archaeological Reports
Arist.: Aristoteles
Aristoph.: Aristophanes
Arr.: Arrianos
ARW: Archiv für Religionwissenschaft
Av.: Aves (Ornithes), Aristophanes
BCH: Bulletin de Correspondance Hellenique
Bell. Civ./I.: Bellum civile (Pharsalia), Lucan
Bell.Jud.: Bellum Judaicum, Josephus
BICS: Bulletin of the Institute of Classical Studies
Cels.: Contra Celsum, Origenes
Cens.: Censorinus
Chron.: Chronicon, Eusebius
Cic.: Cicero
Cl. Ant.: Classical Antiquity

CQ: Classical Quarterly
 CP: Classical Philology
 De sera: De sera numinis vindicta, Plutarkhos
 Def.Or.: De defectu oraculorum, Plutarkhos
 Demosth.: Demosthenēs
 Diod.: Diodorus Siculus
 Diogen.: Diogenes Laertios
 Diog. Laert.: Diogenes Laertios
 Dion. Hal.: Dionysius Halicarnassensis
 Div.: De divinatione, Cicero
 DLZ: Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft
 El.: Electra
 Epikharm.: Epikharmos
 Eum.: Eumenides, Aiskhylos
 Eur.: Euripides
 Euseb.: Eusebius
 Eust.: Eustatios
 Fast.: Fasti, Ovidius
 FGGrHist.: Fragmente der griechischen Historiker, F. Jacoby
 Gell.: Aulus Gellius
 H. Plant.: Historia Plantarum (Peri Futikon Historion), Theophrastos
 Harpokr.: Harpocraton.
 Hdt.: Herodotos
 Herk.: Herakles [Mainomenos / Furens], Euripides
 Hipp.: Hippolytos, Euripides
 Hippokr.: Hippokrates
 Hist.: Historiae, Tacitus
 Hist. An.: Historia animalium (Peri zoon historias), Aristoteles
 HSCP: Harvard Studies in Classical Philology
 Hskh.: Hesykhios
 HThR: Harvard Theological Review
 IG: Inscriptiones Graecae
 Is.: De Iside et Osiride, Plutarkhos
 Isocr.(Isokr.): Isokrates
 I.T.: Iphigenia Taurica (Iphigeneia en Taurois), Euripides
 JAOS: Journal of the American Oriental Society
 JCS: Journal of Classical Studies
 JDAI: Jahrbuch des deutschen archaologischen Instituts.
 JHS: Journal of Hellenic Studies
 JNES: Journal of Near Eastern Studies
 JOEAI: Jahrshefte des Österreichischen Archaologischen Instituts
 Jos.: Josephus

JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society
 Kallim.: Kallimakhos
 Khar.: Kharakteres, Theophrastos
 Kho.: Khoephoroe, Aiskhylos
 Khrestom.: Khrestomatia, Proklos
 Kim.: Kimon, Plutarkhos
 Ksenoph.: Ksenophon
 Kyn.: Kynegetika, Oppianos
 Liv.: Titus Livius
 Lyk.: Lykurgus, Plutarkhos
 Mag.: De magistratibus, Lydos
 Marc.: Marcellus, Plutarkhos
 MDAI: Mitteilungen des deutschen archaologischen Instituts
 Menand.: Menandros
 MH: Museum Helveticum
 Morb. Sacr.: De Morbo Sacro, Hippokrates
 Mus.: De musica, Plutarkhos
 Mus.: De musica, Philodemos
 Nat. An.: De Natura Animalium, Aelianus
 Nem.: Nemea şiiirleri, Pindaros
 N. H.: Naturalis Historia, Plinius
 Nik. Nikander
 Not. Scav.: Notizie degli scavi di antichità
 O. T.: Oedipus Tyrannos
 Od.: Odysseia, Homeros
 Oed.: Oedipus, Seneca
 OMRO: Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden
 Onom.: Onomastikon, Rufus Ephesius.
 Oik.: Oikonomika, Aristoteles
 Opp.: Oppianos
 Or.: Orestes, Euripides
 Orig.: Origenes
 Ov.: Ovidius
 Paroemiogr. Gr.: Corpus Paroemiographorum Graecorum
 Paus.: Pausanias
 Pers.: Persae, Aiskhylos
 Phars.: Pharsalia, Lucan
 Phdr.: Phaedrus
 Philodem.: Philodemos
 Phon.: Phoinissai, Euripides
 Pind.: Pindaros

Plat.: Platon
 Plut.: Plutarkhos
 PMG: Poetae Melici Graeci
 Polit.: Politeia, Aristoteles
 Polyb.: Polybios
 Prokl.: Proklos
 Prom.: Prometheus, Aiskhylos
 Prot. Protagoras
 Pyth.: Pythia şiirleri, Pindaros
 Q.Conv.: Quaestiones Convivales, Plutarkhos
 QUCC: Quaderni urbinati di cultura classica
 RA: Revue Archeologique
 RAL: Rendiconti della reale accademia dei Lincei
 REG: Revue des etudes grecques
 Rev. Bibl.: Revue Biblique
 Rev. d'Ass.: Revue d'assyriologie
 RHA: Revue Hittite et Asiatique
 RhM.: Rheinisches Museum für Philologie
 Rhet.: Rhetorika, Aristoteles
 RHR: Revue de l'Histoire des Religions
Riv. di Stud. Fen.: Rivista di Studi Fenici
 Schol. Aristoph. Av.: Scholia ad Aristophanis Aves
 Schol. Aristoph. Pax: Scholia in Aristophanis Pacem
 Schol. Pind. Pyth.: Scholia Vetera in Pindari Carmina
 Schol. Plat. *Phdr.*: Platonis Phaedrum Scholia
 Schol. B *Il.*: Scholia Venetus B
 Schol. T *Il.*: Scholia T[ownley] Iliad
 Schol. Theocr.: Scholia in Theocritum
 SEG: Supplementum Epigraphicum Graecum
 Sen.: Seneca
 Sept.: Septem contra Thebas, Aiskhylos
 SIG: Sylloge Inscriptionum Graecarum
 SMEA: Studi micenei ed egeo-anatolici
 Soph.: Sophokles
 Soran.: Soranos
 Strab.: Strabon
 Strom., Str.: Stromateis, Klemens
 Stud. Etr.: Studi Etruschi
 Symp.: Symposion, Platon
 Tac.: Tacitus
 TAPA: Transactions and proceedings of the American Philological Association

TGrF: Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. A. Nauck
Theokr.: Theokritos
Theophr.: Theophrastos
Ther.: Theriaka, Nikander
Thes.: Theseus, Plutarkhos
Tim.: Timaios, Platon
Tr.: Trachiniae, Sophokles
UCPCP: University of California Publications in Classical Philology.
V. H.: Varia Historia, Aelianus
Vesp.: Vespae, Aristophanes
Vict.: De victus ratione in morbis acutis, Hippokrates
Vit. Hippokr.: Vita Hippokratis
ZA: Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
Zenob. Ath.: Zenobios Athous
ZPE: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZVS: Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung

- Ahlberg, G. 1967. "A Late Geometric Grave-Scene Influenced by North Syrian Art." *Opuscula Atheniensia* 7, 177-186.
- . 1971. *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art*. Lund.
- Akurgal, E. 1968. *The Birth of Greek Art. The Mediterranean and the Near East*. London.
- Albright, W. F. 1950. "Some Oriental Glosses on the Homeric Problem." *AJA* 54, 162-176.
- . 1972. "Neglected Factors in the Greek Intellectual Revolution." *PAPhS* 116, 225-242.
- Amiet, P. 1976. "Introduction à l'étude archéologique de Panthéon systématique et des Panthéons locaux dans l'Ancien Orient." *Orientalia* 45, 15-32.
- Arnaud, D. 1985/87. *Emar. Recherches au pays d'Aštata VI: Textes sumériens et accadiens*. Paris.
- Assmann, E. 1912. "Titaia, Titanen und der Tartaros." *Babyloniaca* 6, 236-239.
- Astour, M. C. 1965, 1967². *Hellenosemitica. An Ethnical and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*. Leiden.
- Auffahrt, C. 1991. *Der drohende Untergang. "Schöpfung" in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches* (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 39). Berlin.
- Bakhuizen, S. C. 1976. *Chalcidian Studies*. Vol. III: *Chalcis-in-Euboea: Iron and Chalcidians Abroad*. Leiden.
- . 1981. "Le nom de Chalcis et la colonisation chalcidienne."

- In *Nouvelle contribution à l'étude de la Société et de la Colonisation Eubéennes* (Cahiers du Centre Jean Bérard 6). Naples, 161–174.
- Bammer, A. 1985. "Spuren der Phöniker im Artemision von Ephesos." *AS* 35, 103–108.
- Barnett, R. D. 1948. "Early Greek and Oriental Ivories." *JHS* 68, 1–25.
- . 1956. "Ancient Oriental Influences on Archaic Greece." In *The Aegean and the Near East: Studies Presented to H. Goldman*. Locust Valley, N.Y., 212–238.
- . 1960. "Some Contacts between Greek and Oriental Religions." In *Eléments*, 143–153.
- Baumgarten, A. I. 1981. *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*. Leiden.
- Beloch, J. 1894. "Die Phöniker am aegaischen Meer." *RhM* 49, 111–132.
- . 1912/13. *Griechische Geschichte*.² Rev. ed. Vols. I 1, I 2. Strassburg.
- Bérard, V. 1902/03. *Les Phéniciens et l'Odyssée*. Vols. I–II. Paris.
- Bernal, M. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985*. London.
- Biggs, R. D. 1967. *SA ZI GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. Locust Valley, N.Y.
- Blecher, G. 1905. *De extispicio capita tria* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten II 4). Giessen.
- Blome, P. 1982. *Die figürliche Bildwelt Kretas in der geometrischen und früharchaischen Epoche*. Mainz.
- . 1984. "Lefkandi und Homer." *Würzburger Jahrbücher*, n.s. 10, 9–22.
- . 1985. "Phönizische Dämonen auf einem attischen Krater." *AA* 573–579.
- . 1991. "Die dunklen Jahrhunderte—aufgehell." In *Zweihundert Jahre Homerforschung*, ed. J. Latacz. Stuttgart, 45–60.
- Blome, P., ed. 1990. *Orient und frühes Griechenland. Kunstwerke der Sammlung H. und T. Bosshard*. Basel.
- Boardman, J. 1957. "Early Euboean Pottery and History." *ABSA* 52, 1–29.
- . 1961. *The Cretan Collection in Oxford. The Dictaeon Cave and Iron Age Crete*. Oxford.

- . 1965. "Tarsus, Al Mina and Greek Chronology." *JHS* 85, 5–15.
- . 1967. "The Khaniala Tekke Tombs, II." *ABSA* 62, 57–75.
- . 1970. "Orientalen auf Kreta." In *Dädalische Kunst auf Kreta im 7. Jh. v. Chr.* Hamburg.
- . 1980. *The Greeks Overseas*. New enl. ed. London.
- . 1990. "Al Mina and History." *Oxford Journal of Archaeology* 9, 169–190.
- Boardman, J., and G. Buchner. 1966. "Seals from Ischia and the Lyre-player Group." *Jdl* 81, 1–62.
- Boardman, J., and M. L. Vollenweider. 1978. *Ashmolean Museum Catalogue of the Engraved Gems and Finger Rings*. Vol. 1: *Greek and Etruscan*. Oxford.
- Boehm, S. 1990. *Die "nackte Göttin." Zur Ikonographie und Deutung unbedeckter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst*. Mainz.
- Boehmer, R. M. 1965. "Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit." *ZA Suppl.* 4.
- Börker-Klähn, J. 1973. "Verkannte Neuassyrische Bronze-Statuetten." *BagM* 6, 41–64.
- Boissier, A. 1905. *Choix des textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*. Geneva.
- Borell, B. 1978. *Attisch-geometrische Schalen. Eine spätgeometrische Keramikgattung und ihre Beziehungen zum Orient*. Mainz.
- Borger, R. 1956. *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. Graz.
- . 1974. "Die Beschwörungsserie bit meseri und die Himmelfahrt Henochs." *JNES* 33, 183–184.
- . 1979. *Babylonisch-Assyrische Lesestücke*.² Vols. I–II. Rome.
- Bottéro, J., and S. N. Kramer. 1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*. Paris.
- Bouché-Leclercq, A. 1879/82. *Histoire de la divination dans l'antiquité*. Vols. I–IV. Paris.
- Bowra, C. M. 1952. *Heroic Poetry*. London.
- Braun, T. F. R. G. 1982a. "The Greeks in the Near East." In *The Cambridge Ancient History*.² Vol. III 3. Cambridge, 1–31.
- . 1982b. "The Greeks in Egypt." *Ibid.* 32–56.
- Bron, F., and A. Lemaire. 1989. "Les inscriptions araméennes de Hazaël." *Rev. d'Ass.* 83, 35–44.

- Brown, J. P. 1965. "Kothar, Kinyras, and Kythercia." *JSS*, 10, 197-219.
- . 1968. "Literary Contexts of the Common Hebrew-Greek Vocabulary." *JSS* 13, 163-191.
- . 1969. "The Mediterranean Vocabulary of the Vine." *VT* 19, 146-170.
- . 1980. "The Sacrificial Cult and Its Critique in Greek and Hebrew (II)." *JSS* 25, 1-21.
- Brown, R. 1898. *Semitic Influence in Hellenic Mythology*. London.
- Brown, W. L. 1960. *The Etruscan Lion*. Oxford.
- Buchner, G. 1978. "Testimonianze epigrafiche del VIII secolo a.C. a Pithekoussai." *PP* 33, 130-142.
- . 1982. "Die Beziehungen zwischen der euböischen Kolonie Pithekoussai auf der Insel Ischia und dem nordwestsemitischen Mittelmeerraum in der zweiten Hälfte des 8. Jhs v. Chr." *Niemeyer*, 277-306.
- Bunnens, G. 1979. *L'expansion phénicienne en Méditerranée*. Brussels.
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass. (German ed. 1962).
- . 1975. "Rešep-Figuren, Apollon von Amyklai und die 'Erfindung' des Opfers auf Cypern. Zur Religionsgeschichte der 'Dunklen Jahrhunderte.'" *GB* 4, 51-79.
- . 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.
- . 1980. "Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne." In *Les études classiques aux XIXe et XXe siècles: Leur place dans l'histoire des idées*, ed. O. Reverdin (Entretiens sur l'antiquité classique 26). Vandoeuvres, 159-199.
- . 1981a. "Seven against Thebes: An Oral Tradition between Babylonian Magic and Greek Literature." In *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*, ed. C. Brillante, M. Cantilena, and C. O. Pavese. Padua, 29-48.
- . 1981b. "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen." In *Le sacrifice dans l'antiquité*, ed. O. Reverdin (Entretiens sur l'antiquité classique 27). Vandoeuvres, 91-133.
- . 1982a. "Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans." In *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. III:

- Self-Definition in the Graeco-Roman World*, ed. B. F. Meyer and E. P. Sanders. London, 1-22, 183-189 (notes).
- . 1982b. "Literarische Texte und funktionaler Mythos. Zu Ištar und Atraḥasis." In J. Assmann, W. Burkert, and F. Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele* (Orbis Biblicus et Orientalis 48). Freiburg and Göttingen, 63-82.
- . 1983c. "Oriental Myth and Literature in the Iliad." In Hägg (1983) 51-56.
- . 1983a. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley (German ed. 1972).
- . 1983b. "Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts." In Hägg (1983) 115-119.
- . 1985. *Greek Religion, Archaic and Classical*. Oxford and Cambridge, Mass. (German ed. 1977).
- . 1987a. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass.
- . 1987b. "Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels." In *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer. London, 10-40.
- . 1991. "Homerstudien und Orient." In *Zweihundert Jahre Homersforschung*, ed. J. Latacz. Stuttgart, 155-181.
- Canciani, F. 1970. *Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell' VIII e VII secolo a.C.* (Studia archeologica 12). Rome.
- . 1979. "Coppe 'fenicie' in Italia." *AA* 1-6.
- . 1984. Chap. N 2: "Bildkunst." In *Archaeologia Homerica*. Vol. II. Göttingen.
- Caquot, A., and M. Leibovici, eds. 1968. *Rites et pratiques religieuses*. Vol. I: *La divination*. Paris.
- Carter, J. 1972. "The Beginning of Narrative Art in the Greek Geometric Period." *ABSA* 67, 25-58.
- Castellino, G. R. 1977. *Testi Sumerici e Accadici*. Turin.
- Chantraine, P. 1968/80. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris.
- Charbonnet, A. 1986. "Le dieu aux lions d'Erétrie." *AION* 8, 117-173.
- Cogan, M., and H. Tadmor. 1977. "Gyges and Ashurbanipal." *Orientalia* 46, 65-85.
- Coldstream, J. N. 1960. "A Geometric Well at Knossos." *BSA* 55, 159-171.

- . 1968. *Greek Geometric Pottery. A Survey of Ten Local Styles and Their Chronology*. London.
- . 1969. "The Phoenicians of Ialysos." *BICS* 16, 1-8.
- . 1977. *Deities in Aegean Art before and after the Dark Ages*. Inaug. lect. 27 Oct. 1976. London.
- . 1982. "Greeks and Phoenicians in the Aegean." In Niemeyer (1982) 261-272. "
- Curtis, J., ed. 1988. *Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000-539 B.C.* London.
- Dalley, S. 1989. *Myths of Mesopotamia*. Oxford.
- Dirlmeier, F. 1955. "Homerisches Epos und Orient." *RhM* 98, 18-37 = *Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen* (Heidelberg 1970) 55-67.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley.
- Dornseiff, F. 1933. *Die archaische Mythenerzählung. Folgerungen aus dem homerischen Apollonhymnus*. Berlin.
- . 1934. "Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland." *Philologus* 89, 397-415 = *Antike und Alter Orient*² (Leipzig 1959), 72-95 = *Hesiod*, ed. E. Heitsch (*Wege der Forschung* 44) (Darmstadt 1966) 131-150.
- . 1937. "Altorientalisches in Hesiods Theogonie." *AC* 6, 231-258 = *Antike und Alter Orient*² (Leipzig 1959) 35-69.
- Duchemin, J. 1979. "La justice de Zeus et le destin d'Io. Regard sur les sources proche-orientales d'un mythe eschyléen." *REG* 92, 1-54.
- . 1980a. "Contribution à l'histoire des mythes grecs. Les luttes primordiales dans l'Illiade à la lumière des sources proche-orientales." In *Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*. Vol. III. Rome, 837-879.
- . 1980b. "Le Zeus d'Eschyle et ses sources proche-orientales." *RHR* 197, 27-44.
- Dunbabin, T. J. 1957. *The Greeks and Their Eastern Neighbours. Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the 8th and 7th Centuries B.C.* (*JHS Suppl.* 8). London. Repr. 1979.
- Ebeling, E. 1918/19. *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I/II* (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 23). Vols. I-II. Leipzig.

- . 1925. *Liebeszauber im Alten Orient*. Leipzig.
- . 1931. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. Vol. I. Berlin.
- . 1949. "Beschwörungen gegen den Feind und den bösen Blick aus dem Zweistromlande." *Archiv Orientalni* 17, 172–211.
- Edwards, R. B. 1979. *Kadmos the Phoenician. A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age*. Amsterdam.
- Eissfeldt, O. 1934. "Der Gott des Tabor und seine Verbreitung." *ARW* 31, 14–41 = *Kleine Schriften II* (Tübingen 1963) 29–54.
- . 1939. *Ras Schamra und Sanchunjaton* (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 4). Halle.
- . 1952. "Taaautos und Sanchunjaton." In *Sitzungsber. der Deut. Akad. der Wissenschaften, Kl. für Sprachen, Literatur und Kunst*. Vol. I. Berlin.
- Elayi, J., and A. Cavigneaux. 1979. "Sargon II et les Ioniens." *OA* 18, 59–75.
- Eléments. 1960. *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 22–24 mai 1958* (Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg). Paris.
- Ellis, R. S. 1968. *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. New Haven.
- Eph'al, I., and J. Naveh. 1989. "Hazeal's Booty Inscriptions." *Israel Expl. J.* 39, 192–200.
- Faraone, C. A. 1987. "Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinous' Watchdogs." *GRBS* 28, 257–280.
- . 1991. "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells." In Faraone and Obbink (1991) 3–32.
- Faraone, C. A., and D. Obbink, eds. 1991. *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York and Oxford.
- Farber, W. 1977. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*. Wiesbaden.
- Farnell, L. R. 1911. *Greece and Babylon. A Comparative Sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions*. Edinburgh.
- Fehling, D. 1980. "Lehnübersetzungen aus altorientalischen Sprachen im Griechischen und Lateinischen." *Glotta* 58, 1–24.
- Fittschen, K. 1973. Chap. N, Teil 1: "Der Schild des Achilleus." In *Archaeologica Homerica*. Vol. II. Göttingen.

- Fitzmyer, J. A. 1967. *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Biblica et Orientalia 19). Rome.
- Fleischer, R. 1973. *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien* (EPRO 35). Leiden.
- Fossey, C. 1902. *La magie assyrienne* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes 15). Paris.
- Frank, K. 1941. *Lamaštu, Pazuzu und andere Dämonen. Ein Beitrag zur babylonisch-assyrischen Dämonologie* (Mitteilungen der alt-orientalischen Gesellschaft 14,2). Leipzig. Repr. 1972.
- Frenkian, A. M. 1960. "L'épopée de Gilgames et les poèmes homériques." *Studia et Acta Orientalia* 2, 89-105.
- Fries, C. 1910. *Studien zur Odyssee*. Vol. I: Das Zagmukfest auf Scheria. Leipzig.
- Fuhr, I. 1977. "Der Hund als Begleiter der Göttin Gula und andere Heigottheiten." In *Isin-Isan Bahriyat*. Vol. I: *Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1973-1974* (Abh. München N.F. 79). Munich, 135-145.
- Furlani, G. 1940. *Riti babilonici e assiri*. Udine.
- Gabelmann, H. 1965. *Studien zum frühgriechischen Löwenbild*. Berlin.
- Galling, K. 1971. "Tafel, Buch und Blatt." In *Near Eastern Studies in Honour of W. F. Albright*. Baltimore, 207-223.
- Garbini, G. 1978. "Scarabeo con incisione aramaica della necropoli di Macchiabate." *PP* 33, 424-426.
- Gehrig, U., and H. G. Niemeyer. 1990. *Die Phönizier im Zeitalter Homers*. Hannover.
- Genge, H. 1979. *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs. Eine archäologische Untersuchung, Datierung und Bestimmung*. Copenhagen.
- Goetze, A. 1939. "Cuneiform Inscriptions from Tarsus." *JAOS* 59, 1-16.
- Goldman, B. 1961. "The Asiatic Ancestry of the Greek Gorgon." *Berytus* 14, 1-23.
- Gordon, C. H. 1955. "Homer and the Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature." *Hebrew Union College Annual* 26, 43-108. Repr. as a monograph Ventor, N.J. 1967.
- Graf, F. 1985. *Nordionische Kulte. Religionsgeschichte und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chiòs, Erythrai Klazomenai und Phokaia* (Bibliotheca Helvetica Romana 21). Rome.

- Greifenhagen, A. 1965. "Ein Ostgriechisches Elfenbein." *Jahrbuch der Berliner Museen* 7, 125-156.
- Gresseth, G. K. 1975. "The Gilgamesh Epic and Homer." *CJ* 70, 4, 1-18.
- Grottanelli, C. 1982a. "Profezia e scrittura nel Vicino Oriente." *La ricerca folklorica* 5, 57-62.
- . 1982b. "Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times." In *La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano*, ed. U. Bianchi and M. J. Vermaseren. Leiden, 649-670.
- Gruppe, O. 1887. *Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*. Vol. I: *Einleitung*. Leipzig.
- Guarducci, M. 1967. *Epigrafia graeca*. Vol. I. Rome.
- Gubel, E., and E. Lipinski, eds. 1985. *Phoenicia and Its Neighbours* (Studia Phoenicia 3). Leuven.
- Gurney, O. R. 1954. *The Hittites*.² Harmondsworth.
- . 1977. *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford.
- Guzzo Amadasi, M. G. 1967. *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in occidente*. Rome.
- Haas, V. 1986. *Magie und Mythen in Babylonien*. Gifkendorf.
- Hägg, R., ed. 1983. *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*. Stockholm.
- Hägg, R., N. Marinatos, and G. Nordquist, eds. 1988. *Early Greek Cult Practice*. Stockholm.
- Hanfmann, G. M. A. 1948. "Archaeology in Homeric Asia Minor." *AJA* 52, 135-155.
- Harmatta, J. 1968. "Zu den kleinasiatischen Beziehungen der griechischen Mythologie." *AAntHung* 16, 57-76.
- Helck, W. 1971. *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Religion und Kultur der Alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 2). Munich and Vienna.
- . 1979. *Die Beziehungen Aegyptens und Vorderasiens zur Aegais bis ins 7. Jahrhundert vor Chr.* (Erträge der Forschung 120). Darmstadt.
- Hemberg, B. 1950. *Die Kabiren*. Uppsala.
- Hemmerdinger, B. 1970. "De la méconnaissance de quelques étymologies grecques." *Glotta* 48, 40-66.

- Herrmann, H. V. 1975. "Hellas." In *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Vol. IV. Berlin, 303–311.
- Herter, H. 1967/68. "Griechenland und Orient." *Archeion koinonologias kai ethikes* 10, 49–60.
- Heubeck, A. 1955. "Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum." *Gymnasium* 62, 508–525 = *Hesiod*, ed. E. Heitsch (*Wege der Forschung* 44) (Darmstadt 1966) 545–570.
- . 1979. Chap. X: "Schrift." In *Archaeologia Homerica*. Vol. III. Göttingen.
- Hiller, S. 1974/77. "Kretisch-orientalische Kulturbeziehungen." *AOF* 25, 301–305.
- Hirschberg, H. 1932. *Studien zur Geschichte Esarhaddons*. Diss. Berlin.
- Hölbl, G. 1979. *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien* (EPRO 62). Leiden.
- Hogarth, D. G. 1909. *Ionia and the East. Six Lectures*. Oxford.
- Hopkins, C. 1961. "The Sunny Side of the Greek Gorgon." *Berytus* 14, 25–35.
- Howald, E. 1939. *Die Sieben gegen Theben. Rektoratsrede*. Zurich.
- Hunger, J. 1909. *Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen*. Berlin.
- Imai, A. 1977. "Some Aspects of the 'Phoenician Bowls.'" Diss. Columbia University.
- Immerwahr, H. R. 1990. *Attic Script. A Survey*. Oxford.
- Jameson, M. 1990. "Perseus the Hero of Mykenai." In *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*, ed. R. Hägg and G. Nordquist. Stockholm, 213–223.
- Jantzen, U. 1972. *Aegyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos* (Samos 8). Bonn.
- Jastrow, M. 1905/12. *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Vols. I, II 1/2. Giessen.
- Jeffery, L. H. 1961. *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origins of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* Oxford.
- . 1976. *Archaic Greece. The City-states c. 700–500 B.C.* London and Tunbridge.
- . 1990. *The Local Scripts of Archaic Greece*. Rev. ed. with suppl. by A. W. Johnston. Oxford.

- Jensen, P. 1902. "Das Gilgames-Epos und Homer." *ZA* 16, 125–134.
- . 1912/13. *Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen* (Gedrucktes Manuskript). Marburg.
- . 1924. *Gilgamesch-Epos, jüdische Nationalsagen, Ilias und Homer*. Leipzig.
- Jeyes, U. 1978. "The 'Palace Gate' of the Liver. A Study of Terminology." *JCS* 30, 209–233.
- . 1980. "The Act of Extispicy in Ancient Mesopotamia: An Outline." *Assyriological Miscellanies* 1, 13–32.
- Johnston, A. 1983. "The Extent and Use of Literacy: The Archaeological Evidence." In Hägg (1983) 63–68.
- Johnstone, W. 1978. "Cursive Phoenician and the Archaic Greek Alphabet." *Kadmos* 17, 151–166.
- Kantor, H. J. 1962. "A Bronze Plaque with a Relief Decoration from Tell Tainat." *JNES* 21, 93–117.
- Kett, P. 1966. *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*. Diss. Erlangen.
- Klengel, H. 1960. "Neue Lamaštu-Amulette aus dem Vorderasiatischen Museum zu Berlin und dem British Museum." *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 7, 334–355.
- . 1963. "Weitere Amulette gegen Lamaštu." *Ibid.* 8, 24–29.
- . 1980. *Geschichte und Kultur Altsyriens*.² Munich.
- Knudtzon, J. A. 1915. *Die El-Amarna-Tafeln*. Leipzig.
- Kolbe, D. 1981. *Die Reliefprogramme religiös-mythologischen Charakters in neu-assyrischen Palästen*. Frankfurt.
- Kopcke, G. 1990. Chap. M: "Handel." In *Archaeologia Homerica*. Vol. II. Göttingen.
- Kranz, P. 1972. "Frühe griechische Sitzfiguren. Zum Problem der Typenbildung und des orientalischen Einflusses in der frühen griechischen Rundplastik." *AM* 87, 1–55.
- Krause, W. 1970. "Griechisch-orientalische Lehnwortbeziehungen. Ein referierender Versuch." In *Festschrift Karl Vretska*. Heidelberg, 89–115.
- Kunze, E. 1931. *Kretische Bronzereliefs*. Berlin.
- Kyrieleis, H. 1979. "Babylonische Bronzen im Heraion von Samos." *Jdl* 94, 32–48.
- Kyrieleis, H., and W. Röllig. 1988. "Ein altorientalischer Pferde-

- schmuck aus dem Heraion von Samos." *MDAI* (Athens) 103, 37-75.
- Labat, R. 1967. "Assyrien und seine Nachbarländer (Babylonien, Elam, Ionien) von 1000-617 v. Chr. Das neubabylonische Reich bis 539 v. Chr." In *Fischer Weltgeschichte*. Vol. IV: *Die altorientalischen Reiche III*. Frankfurt am Main, 9-111.
- Labat, R., A. Caquot, M. Sznycér, and M. Vieyra. 1970. *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*. Paris.
- Lambert, W. G. 1960. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.
- Laminger-Pascher, G. 1989. *Lykaonien und die Phryger* (Sitzungsberichte der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften 532). Vienna.
- Landsberger, B. 1948. *Sam'al, Studien zur Entdeckung der Ruinenstätte Karatepe*. Part I. Ankara.
- Laroche, E. 1973. "Contacts linguistiques et culturels entre la Grèce et l'Asie mineure au deuxième millénaire." *REG* 86. xvii-xix.
- Leibovici, M. 1971. *Génies, anges et démons* (Sources Orientales 8). Paris.
- Lemaire, A. 1981. *Les écoles et la formation de la Bible*. Fribourg.
- Lemaire, A., and J. M. Durand, 1984. *Les inscriptions araméennes de Sfire et l'Assyrie de Shamshi-Ilû*. Geneva.
- Lerat, L. 1980. "Trois boucliers archaïques de Delphes." *BCH* 104, 93-114.
- Lesky, A. 1950. "Hethitische Texte und griechischer Mythos." *Anzeiger der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften* 137-160 = *Gesammelte Schriften* (Bern 1966) 356-371.
- . 1954. "Zum hethitischen und griechischen Mythos." *Eranos* 52, 8-17 = *Gesammelte Schriften* (1966) 372-378.
- . 1955. "Griechischer Mythos und Vorderer Orient." *Saeculum* 6, 35-52 = *Gesammelte Schriften* (1966) 379-400 = *Hesiod*, ed. E. Heitsch (*Wege der Forschung* 44) (Darmstadt 1966) 571-601.
- Lewy, H. 1895. *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*. Berlin.
- Lipinski, E. 1976. "Apladad." *Orientalia* 45, 53-74.
- . 1988. "Les Phéniciens et l'alphabet." *Oriens Antiquus* 27, 231-260.
- Luckenbill, D. D. 1926/27. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. Vols. I-II. Chicago.

- . 1933. "Iadnana and lawan." *ZA* 28, 92–99.
- Markoc, G. 1985. *Phoenician Bronze and Silver Bowls*. Berlin.
- Masson, E. 1967. *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*. Paris.
- Mayer, M. L. 1960. "Gli imprestiti semitici in greco." *RIL* 94, 311–351.
- Mayer, W. R. 1987. "Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs." *Orientalia* 56, 55–68.
- Mazzarino, S. 1947. *Fra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica*. Florence.
- McCarter, P. K. 1975. *The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Scripts* (Harvard Semitic Monographs 9). Missoula, Mont.
- Meier, G. 1941/44. "Die zweite Tafel der Serie bit meseri." *AOF* 14, 139–152.
- Meissner, B. 1920/25. *Babylonien und Assyrien*. Vols. I–II. Heidelberg.
- Meyer, J. W. 1985. "Zur Herkunft der etruskischen Lebermodelle." In Gubel and Lipinski (1985) 105–120.
- . 1987. *Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient*. Kevelaer.
- Momigliano, A. D. 1934. "Su una battaglia tra Assiri e Greci." *Athenaeum* 12, 412–416 = *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Rome 1975) 409–413.
- Mondi, R. 1990. "Greek and Near Eastern Mythology." In *Approaches to Greek Myth*, ed. L. Edmunds. Baltimore, 141–198.
- Moran, W. L. 1978. "An Assyriological Gloss on the New Archilochos Fragment." *HSPH* 82, 17–19.
- Müller, V. 1929. *Frühe Plastik in Griechenland und Vorderasien*. Augsburg.
- Muhly, J. D. 1970. "Homer and the Phoenicians: The Relations between Greece and the Near East in the Late Bronze and Early Iron Ages," *Berytus* 19, 19–64.
- Murray, O. 1980. *Early Greece*. London.
- Naveh, J. 1982. *Early History of the Alphabet*. Jerusalem.
- Niemeyer, H. G., ed. 1982. *Phönizier im Westen* (Madrider Beiträge 8). Mainz.
- . 1984. "Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers." *JRGZM* 31, 3–94.

- Nilsson, M. P. 1906. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*. Leipzig.
- . 1967. *Geschichte der griechischen Religion*.³ Vol. I. Munich.
- Nougayrol, J. 1955a. "Nouveaux textes accadiens du palais d'Ugarit (Campagne 1954)." *CRAI* 141-146.
- . 1955b. "Les rapports des haruspices étrusque et assyro-babylonienne et le foie d'argile de Falerii veteres (Villa Giulia 3786)." *CRAI* 509-520.
- . 1966. "La langue des haruspices babyloniens. A propos d'un foie d'argile inédit." *CRAI* 193-202.
- . 1968. "La divination babylonienne." In Caquot and Leibovici (1968) 25-81.
- Oberhuber, K., ed. 1977. *Das Gilgamesch-Epos* (Wege der Forschung 215). Darmstadt.
- Öttinger, N. 1981. "Probleme phraseologischer Interferenzen." *Glotta* 59, 1-12.
- . 1989/90. "Die 'dunkle Erde' im Hethitischen und Griechischen." *Die Welt des Orients* 20/21, 83-98.
- Oppenheim, A. L. 1967/69. "Essay on Overland Trade in the First Millennium B.C." *JCS* 21/22, 236-254.
- Parker, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Patzek, B. 1988. "Die mesopotamische Dämonin Lamaštu im orientalisierenden griechisch-kolonialen Kulturkreis." *Oriens Antiquus* 27, 221-230.
- Pfiffig, A. J. 1975. *Religio Etrusca*. Graz.
- Popham, M. R., L. H. Sackett, and P. G. Themelis. 1980. *Lefkandi. The Iron Age. Vol. I: The Cemeteries* (BSA Suppl. 11). London.
- Poulsen, F. 1912. *Der Orient und die frühgriechische Kunst*. Leipzig.
- Powell, B. B. 1991. *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge.
- Prinz, F. 1979. *Gründungsmythen und Sagenchronologie*. Munich.
- Reiner, E. 1960a. "Fortune-Telling in Mesopotamia." *JNES* 19, 23-35.
- . 1960b. "Plague Amulets and House Blessings." *JNES* 19, 148-155.
- . 1966. "La magie babylonienne." In *Sources orientales*. Vol. VII: *Le monde du sorcier*. Paris.

- . 1978. "Die Akkadische Literatur." In *Altorientalische Literaturen*, ed. W. Röllig (Neues Handbuch der Literaturwissenschaften). Wiesbaden, 151–210.
- Ridgway, D., and F. R. Ridgway. 1979. *Italy before the Romans. The Iron Age, Orientalising and Etruscan Periods*. London.
- Riis, P. J. 1960. "Plaquettes syriennes d'Astarté dans des milieux grecs." *Mélanges de l'université Saint Joseph* 37, 193–198.
- . 1970. *Sukas*. Vol. I. Copenhagen.
- . 1982. "Griechen in Phönizien." In Niemeyer (1982) 237–255.
- Rittig, D. 1977. *Assyrisch-Babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.-6. Jh. v. Chr.* Diss. Munich.
- Rizza, G., and V. Santa Maria Scrinari. 1968. *Il santuario sull'Acropoli di Gortina*. Rome.
- Rodriguez Adrados, F. 1979. *Historia de la fabula greco-latina*. Vol. I. Madrid.
- Röllig, W. 1982. "Die Phönizier des Mutterlandes zur Zeit der Kolonisation." In Niemeyer (1982) 15–28.
- Rohde, E. 1898. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*.² Vols. I–II. Tübingen.
- Saggs, H. W. F. 1963. "The Nimrud Letters, 1952—Part VI." *Iraq* 25, 70–80.
- Salonen, E. 1974. "Ueber einige Lehnwörter aus dem Nahen Osten im Griechischen und Lateinischen." *Arctos* 8, 139–144.
- Sass, B. 1988. *The Genesis of the Alphabet and Its Development in the 2nd Millennium B.C.* Wiesbaden.
- . 1991. *Studia Alphabetica*. Freiburg.
- Sasson, J. M. 1968. "Instances of Mobility among Mari Artisans." *BASOR* 190, 46–54.
- Schefold, K. 1964. *Frühgriechische Sagenbilder*. Munich.
- . 1967. *Die Griechen und ihre Nachbarn* (Propyläen Kunstgeschichte 1). Berlin.
- Schrank, W. 1908. *Babylonische Sühneriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser untersucht*. Leipzig. Repr. 1968.
- Sendschirli. 1893/1943. *Ausgrabungen in Sendschirli*, ed. F. von Luschan. Vols. I–IV. *Die Kleinfunde von Sendschirli*, ed. W. Andrae. Vol. V. Berlin.
- Sinn, U. 1985. "Der sog. Tempel D im Heraion von Samos II. Ein archäologischer Befund aus der nachpolykratischen Zeit, mit

- einem Exkurs zum griechischen Bauopfer." *AM* 100, 129–158.
- Starr, J. 1983. *The Rituals of the Diviner*. Malibu, Calif.
- Steiner, G. 1959. *Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen*. Diss. Hamburg.
- Stella, L. A. 1978. *Tradizione Micenea e poesia dell'Illiade* (Filologia e Critica 29). Rome.
- Streck, M. 1916. *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's*. Vols. I–III. Leipzig.
- Strøm, I. 1971. *Problems concerning the Origin and Early Development of the Etruscan Orientalising Style*. Odense.
- Strommenger, E. 1962. *Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v. Chr. bis zu Alexander dem Grossen*. Munich.
- Stucky, R. A. 1981. "Eine bronzene Wandappliance aus Kreta." *AA* 431–439.
- . 1982. "Anlehnung–Imitation–Kopie. Zur Aneignung orientalischer Bildmotive auf Zypern." In *Griechenland und Etrurien. Archéologie au Levant. Recueil R. Saidah*. Lyon, 205–220.
- Szemerényi, O. 1974. "The Origins of the Greek Lexicon. Ex oriente lux." *JHS* 94, 144–157.
- Thompson, R. C. 1903/04. *The Devils and the Evil Spirits of Babylonia*. Vols. I–II. London.
- Thulin, C. O. 1905/09. *Die etruskische Disziplin*. Vols. I–III. Göteborg.
- Thureau-Dangin, F. 1921. *Rituels accadiens*. Paris.
- Ugaritica VI. 1969. *Nouvelles études relatives aux découvertes de Ras Shamra*, ed. C. F. A. Schaeffer et al. Paris.
- Ungnad, A. 1921. *Die Religion der Babylonier und Assyrier*. Jena.
- . 1923. *Gilgamesch-Epos und Odyssee*. Breslau.
- van der Meer, L. B. 1979. "Iecur Placentinum and the Orientation of the Etruscan Haruspex." *BABesch* 54, 49–64.
- Van Dijk, J. 1983. *LUGAL UD ME-LAM-bi NIR-GAL. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*. Vol. I. Leiden.
- van Loon, M. N. 1974. *Oude Lering, Nieuwe Nering. Het uitzwermen der Noord-Syriske Ambachtslieden in de late 8e Eeuw v. Chr.* Amsterdam.

- . 1991. *Anatolia in the Earlier First Millennium B.C.* (Iconography of Religions XV 13). Leiden.
- Vermeule, E. 1971. "Kadmos and the Dragon." In *Studies Presented to G. M. A. Hanfmann*. Mainz, 177–188.
- . 1977. "Herakles Brings a Tribute." In *Festschrift F. Brommer*. Mainz, 295–301.
- Verzár, M. 1980. "Pyrgi e l'Afrodite di Cipro." *MEFR* 92, 35–84.
- Wäfler, M. 1982. "Zum assyrisch-urartäischen Westkonflikt." *Acta Praehistorica et Archaeologica* 11/12, 79–97.
- Walcot, P. 1966. *Hesiod and the Near East*. Cardiff.
- Ward, W. A., ed. 1968. *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations: Papers Presented to the Archaeological Symposium at the American University of Beirut, March 1967*. Beirut.
- Ward, W. H. 1910. *The Seal Cylinders of Western Asia*. Washington, D.C.
- Webster, T. B. L. 1956. "Homer and Eastern Poetry." *Minos* 4, 104–116.
- . 1958. *From Mycenae to Homer*. London.
- Wells, B. 1988. "Early Greek Building Sacrifices." In Hägg, Marinatos, and Nordquist (1988) 159–266.
- Wendel, C. 1949. *Die griechisch-römische Buchbeschreibung verglichen mit der des Vorderen Orients*. Halle.
- West, M. L., ed. 1966. *Hesiod: Theogony*. Oxford.
- . 1969. "Near Eastern Material in Hellenistic and Roman Literature." *HSPH* 73, 113–134.
- . 1971. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford.
- , ed. 1978b. *Hesiod: Works and Days*. Oxford.
- . 1978a. "Hésiode et la Grèce de l'époque géométrique." *Association Guillaume Budé, Actes du Xe Congrès, Toulouse, 8–12 avril 1978*. Paris, 117 ff.
- . 1983. *The Orphic Poems*. Oxford.
- . 1985. *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure and Origins*. Oxford.
- . 1988. "The Rise of the Greek Epic," *JHS* 108 (1988) 151–172.
- Williams, R. J. 1956. "The Literary History of a Mesopotamian Fable." *Phoenix* 10, 70–77.

- Wilson, J. R. 1986. "The *Gilgamesh* Epic and the *Iliad*." *EMC* 30, 25-41.
- Winter, I. 1973. "North Syria in the Early First Millenium B.C. with Special Reference to Ivory Carving." Ph.D. diss. Columbia University.
- Winter, U. 1983. *Frau und Göttin*. Freiburg.
- Wirth, H. 1921. *Homer und Babylon*. Freiburg.
- Wolff, H. N. 1969. "Gilgamesh, Enkidu and the Heroic Life." *JOAS* 89, 392-398.
- Woolley, L. 1953. *A Forgotten Kingdom*. Harmondsworth.
- Zimmern, H. 1901. *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Šurpu, Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*. Leipzig.

BURKERT

YUNAN KÜLTÜRÜNDE YAKINDOĞU ETKİLERİ

“Burkert’in arkeoloji ve filolojiye hakimiyeti, son derece değerli bir kitap ortaya çıkarmasına imkan sağlıyor.”

Peter Krentz

Walter Burkert, “Yunan mucizesi”nin Semitik Yakındoğu’ya borcunu titiz bir araştırmayla ortaya koyuyor.



ISBN 978-605-375-232-5



www.ithaki.com.tr
İnternet Satış: www.ilknokta.com.tr



15.00

12.00