

**TC.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT ANABİLİM DALI
KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HİNT-AVRUPA DESTANLARINDA SAVAŞÇININ
KEFARETİ: MİMESİS, GÜNAH KEÇİSİ ve KURBAN**

A. Nezih SEVEN

Danışman

Prof. Dr. Nevzat KAYA

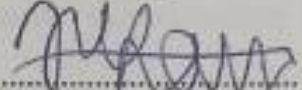
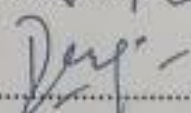
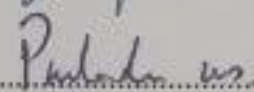
İZMİR - 2019



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Abdullah Nezih Seven
Öğrenci No : 2016800795
Tez Başlığı : Hint-Avrupa Destanlarında Savaşçının Kefareti: Mimesis, Günah Keçisi ve Kurban
Savunma Tarihi : 21/05/2019
Danışmanı : Prof. Dr. Nevzat KAYA

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof. Dr. Nevzat KAYA	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Dr. Öğr. Üyesi Devrim Çetin GÜVEN	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç. Dr. Saim PARLADIR	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	

Abdullah Nezih Seven tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği / oy çokluğu () ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

**TC.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT ANABİLİM DALI
KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HİNT-AVRUPA DESTANLARINDA SAVAŞÇININ
KEFARETİ: MİMESİS, GÜNAH KEÇİSİ ve KURBAN**

A. Nezih SEVEN

**Danışman
Prof. Dr. Nevzat KAYA**

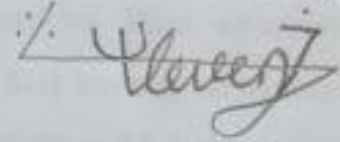
İZMİR - 2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Hint-Avrupa Destanlarında Savaşçının Kefareti: Mimesis, Günah Keçisi ve Kurban” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

31.03.2019

A. Nezir SEVEN



ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Hint-Avrupa Destanlarında Savaşçının Kefareti:
Mimesis, Günah Keçisi ve Kurban
A. Nezih SEVEN

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı
Karşılaştırmalı Edebiyat Programı

René Girard'ın tüm insan kültürünün temellerini açıklama noktasında oldukça yetkin görünen kuramına yöneltilen en yaygın eleştirilerden biri yazarın kanıtlarını seçmece metinler üzerinden öne sürdüğü iddiasıdır. Bu tez çalışmasında mevzubahis kuram Georges Dumézil tarafından ortaya konmuş olan ortak Hint-Avrupalı *Savaşçının Üç Günahı* anlatısını çözümlemek için kullanılmış, ulaşılan sonuçlar okuyucuyla paylaşılmıştır.

Birinci Bölüm'de kuramın yanında antik Hint-Avrupalının kurban anlayışına dair sağlam bir temel oluşturmak adına Vedik ve Cermenik ilksel kurban anlatıları incelendi. İkinci Bölüm'de tezin merkezî konusu olan *Savaşçının Üç Günahı* anlatısı detaylı bir şekilde analiz edildi. Üçüncü Bölüm'deyse önceki bölümlerde elde edilmiş olan verilerle varlığı tespit edilmiş bir fenomen, Kurban-Tanrı fenomeni yine İskandinav ve Hint anlatıları üzerinden ele alınarak Girard'ın Hristiyanlığa atfettiği özel konum tartışmaya açıldı. Çalışma boyunca dinî metinlerin ve destanların aslına sadık kalınmasına özen gösterildi, spekülasyondan mümkün olduğunca kaçınıldı ve ortaya konan ürünün özgünlüğünden emin olundu.

Bu tez yalnızca orijinalliğiyle değil, Girard'ın kuramına ve Hint-Avrupa çalışmalarına yabancı olan okurlar için bir tür giriş kitabı niteliği taşımasıyla da önem teşkil etmektedir. Kaynak olarak antik metinlerin yanında sosyoloji, etnoloji, teoloji, dinler tarihi, dilbilim, arkeoloji, arkeogenetik ve zooarkeoloji gibi disiplinlerden ileri gelen araştırmacıların ortaya koyduğu onlarca saygın

eser kullanılmış, bu eserlerin küçük olsa da anlamlı pek çok paragrafı Türkçeye kazandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hint-Avrupa Çalışmaları, Girardyen Mekanizmalar, İlksel Kurban, Savaşcının Üç Günahı, Krişna ve Odin.



ABSTRACT

Master's Thesis

The Penance of the Warrior in Indo-European Sagas:

Mimesis, Scapegoat and Sacrifice

A. Nezh SEVEN

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Comparative Literature

Comparative Literature Program

One of the most widespread criticisms of René Girard's theory – which seems highly powerful in explaining the foundations of all human culture – is the claim of the author's selectivity when it comes to the texts he examines. In this thesis Girard's theory has been used to analyze the common Indo-European *Three Sins of the Warrior* theme that has been revealed by Georges Dumézil, and the conclusions have been shared with the reader.

In the First Chapter, primeval sacrifice stories of the Vedic and Germanic traditions are examined along with the Girard's theory to create a sound basis in reader's mind about the ancient Indo-European's understanding of the sacrifice. In the Second Chapter the theme of the *Three Sins of the Warrior*, which is the central subject of the thesis, is deeply analyzed. And in the Third Chapter, a phenomenon that has been revealed through the findings of the previous chapters, the phenomenon of the Sacrifice-God, is examined through Scandinavian and Indian sagas and religious texts, and the special status of Christianity as it is thought by Girard has been opened to discussion. Throughout the study we have been very careful to stay loyal to the holy scriptures and sagas, avoided speculations as much as possible and tried to be sure about the originality of the work that we are presenting.

The importance of this thesis doesn't sprout solely from its originality, but also its feature of being a kind of introduction for those who are familiar neither with Girard's theory nor Indo-European studies. As source, along with

the ancient texts, we used many esteemed works of notable scholars from various disciplines such as sociology, ethnology, theology, history of religions, linguistics, archaeology, archaeogenetics and zooarchaeology.

Keywords: Indo-European Studies, Girardian Mechanisms, Primeval Sacrifice, Three Sins of the Warrior, Krishna and Odin.



**HİNT-AVRUPA DESTANLARINDA SAVAŞÇININ KEFARETİ:
MİMESİS, GÜNAH KEÇİSİ ve KURBAN**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
TABLolar LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

**GIRARDYEN BİR PERSPEKTİFTEN HİNT-AVRUPALILARDA
TRİFONKSİYONALİTE ve İLKSEL KURBAN**

I. KURBANSAL MEKANİZMA	3
A. Kurban	5
B. Günah Keçisi	9
II. HİNT-AVRUPALILARDA İLKSEL KURBAN ve ÜÇ İŞLEV	11
A. Üç İşlev ve Kırım Basmakalıpları	13
B. Bir Günah Keçisi Olarak Puruşa-Prajāpati	18
C. Ymir-Tuisto	22
III. YAHUDİ-HRİSTİYAN METİNLERİ	32

İKİNCİ BÖLÜM

STARKAÐR ve ŚÍSUPĀLA: SAVAŞÇININ ÜÇ GÜNAHI

I. SAVAŞÇININ KADERİ	37
II. GIRARDYEN MEKANİZMALAR BAĞLAMINDA BİR ÇÖZÜMLEME	43
A. Canavarsı Doğum ve Karanlık Silsile	43
B. Tanrıların Rekabeti	46
1. Kaos ve Düzen	46
2. Mimetik Arzuyu Körükleyen ve Dizginleyen Tanrılar	49
3. Simetrik Karşıtlık ve İki Kurban-Sunuculu Ritüel Modeli	55
a. Cadılar ve Kurt-Adamlar	66
b. Prajāpati ve Rudra	73
C. <i>Pharmakos</i> 'un Yazgısı: Üç İşleve Yönelik Günahlar	74
D. Kral Katli	76
1. Baldr'ın Ölümü	78
a. Girard'ın Yorumu	79
b. Frazer'ın Yorumu	80
2. Víkarr'ın Kurban Edilişi	82
3. Jarāsandha'nın Teşebbüsü	89
E. Gövdeden Ayrılan Baş	92
III. ÇIKARIMLAR	102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KRŞNA ve ÓÐINN

I. DESTAN DÜZLEMİNDEKİ PARALELLİKLER	106
A. Seçim Önceliği	106
B. Kurukşetra ve Brávellir	110
II. KURBAN-TANRI	113

III. VIŞNUCULUK ve KANLI KURBANLARIN LAĞVI	119
A. Kurban Edimi Olarak Avcılık	120
B. Göz Bağı Olarak Uyuşturucu	121
C. Kurban Seçimi ve Şans Oyunları	121
D. Cinsellik ve Şiddet	122
 SONUÇ	 124
KAYNAKÇA	128



KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
ed.	Editör
s.	Sayfa No
ss.	Sayfadan Sayfaya
yuk.	Yukarı



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Hint-Avrupalılarda Üç İşlevli Sınıf Sistemi	s. 14
Tablo 2: Puruṣa-Prajāpati ve Kṛiyam Basmakalıpları	s. 21
Tablo 3: Vedik-Cermenik Kozmogonik Figürler	s. 26
Tablo 4: Ymir-Tuisto ve Kṛiyam Basmakalıpları	s. 31
Tablo 5: Starkaðr ve Śiśupāla Efsanelerinin Karşılaştırması	s. 38
Tablo 6: <i>Savaşçının Üç Günahı</i> Efsanesinin Muhtemel Prototipi	s. 41
Tablo 7: İkinci Bölüm'ün Özeti	s. 102
Tablo 8: Starkaðr, Śiśupāla ve Kṛiyam Basmakalıpları	s. 103



GİRİŞ

René Girard'ın kuramı yalnızca kurban ritüelleri üzerine bir kuram değildir. Esasında yalnızca dinsel olana dair bir kuram dahi değildir; insanın topyekûn kültürel evrimini açıklama iddiası taşır. Her iddialı kuram gibi gönülden bağlı destekçileri ve azılı eleştirmenleri vardır; bu eleştirmenler genellikle Girard'ı dinsel anlatılar arasından kendi teorisine uyacak keyfi seçimler yapmakla ve dinin Hristiyanca kavranışına ayrıcalık tanıyan bir antropolojik felsefe yaratmakla suçlarlar.

Elinizdeki çalışmaysa ne sadık bir Girard destekçisi ne de ateşli bir Girard eleştirmeni tarafından yazılmıştır; bizim için Girard'ın kuramını ilgi çekici kılan doğruluğu veya yanlışlığı değil, taşıdığı ciddi iddiadır. Dolayısıyla bu çalışma daha çok bir deney niteliği taşımaktadır: Girard'ın teorisi Georges Dumézil tarafından ortaya konmuş olan ortak Hint-Avrupalı *Savaşçının Üç Günahı* anlatısını çözümlemede kullanılmak üzere denenmiş, sonuçları okuyucuyla paylaşılmıştır. Tezin ana başlığı, *Savaşçının Kefareti*, bu *Savaşçının Üç Günahı* anlatısına yapılmış bir atıftır; savaşçının günahlarından ziyade bu günahların kefareti ödeyerek ötedünyaya göçüş şekli çalışmamıza bütünlüğünü kazandırmıştır. *Mimesis*, *Günah Keçisi* ve *Kurban* ise okumamızın Girardyen kuramlar merkezli tabiatına işaret eder.

Bu çalışmaya başlarken ne gibi sonuçlara ulaşacağımıza dair pek az fikrimiz vardı. Ancak çalışma ilerledikçe üç ana bölüm git gide daha net bir şekil almaya başladı: *Savaşçının Üç Günahı* anlatısını Girardyen mekanizmalar bağlamında çözümleyişimizin tam bir sonuca ulaşabilmesi adına Hint-Avrupalılardaki ilksel kurban anlatısının da göz önünde bulundurulması gerektiğini fark ettik. Böylece çalışmanın temelini oluşturacak olan Birinci Bölüm'de Girard'ın kuramının yanında Hint-Avrupalı ilksel kurban anlatısının da ele alınmasına karar verildi.

İkinci Bölüm çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır ve bu nedenle en uzun bölümdür. Çalışmaya başlarken aklımızda yalnızca burası vardı; ancak Birinci Bölüm sağlam bir alt yapı oluşturmak, Üçüncü Bölüm ise tartışmayı destan düzleminden teoloji düzlemine taşıyarak daha genel ve nihai bir sonuca varmak üzere oluşturuldu.

Çalışma boyunca destanların ve dinsel metinlerin orijinallerine ulaşmak için çaba sarf edildi ve anlatıların asıllarına uygun bir şekilde aktarılmasına büyük özen

gösterildi. Şunu da özellikle belirtmek isteriz ki değindiğimiz anlatıların hiçbirine “uyduruk masal” muamelesi yapılmamıştır; alıntılar hariç bu anlatılardan hiçbir yerde “mit” diye bahsetmememiz bundandır. Her ne kadar bu sözcük aslı itibarıyla “anlatı”dan başka bir anlama gelmiyor olsa da günümüzde “mit mi yoksa gerçek mi” benzeri ifadelerden de anlaşılacağı üzere artık “uydurulmuş anlatı” anlamında kullanılmaktadır. Biz bu ön kabulü veya İbrahimî dinlerin anlatılarına “dinsel anlatı”, İbrahimî olmayan dinlerin anlatılarınaysa “mit” deme çifte standardını benimsemek yerine tüm anlatılara tarafsızca yaklaşmayı seçtik. Dahası, bu anlatıların gerçekliği çalışmamız açısından konu dışıdır.

René Girard, Georges Dumézil, Alf Hiltebeitel ve Brian Collins gibi temel kaynaklarımız olsa da okuyucuya sunduğumuz tez kesinlikle bu kaynakların bir tür sentezinden ibaret değildir; pek çok farklı lisanda yazılmış antik ve modern yüze yakın kaynaktan topladığımız bilgilerin ışığını kendi çıkarımlarımızla birlikte daha önceden pek aydınlatılmamış bir yere tuttuk. Ortaya çıkan şey otantik olmayan bir gerçekliğin hiç yoktan tecelli etmesi manasında “yeni” değildir kuşkusuz; lakin önceden beri orada olduğu halde ancak şimdi fark edilmiş yahut pek değinilmemiş birtakım şeylerden söz edilmesi bakımından yenidir.

Umuyoruz ki çalışmamız okuyucuya Girard’ın kuramına ve Hint-Avrupa bağlantılarına dair sağlıklı bir kavrayış kazandıracak ve *Savaşçının Üç Günahı* anlatısından hareketle *Kurban-Tanrı* konseptini inceleme fırsatı sunacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GIRARDYEN BİR PERSPEKTİFTEN HİNT-AVRUPALILARDA TRİFONKSİYONALİTE ve İLKSEL KURBAN

İncelememize giriş niteliği taşıyan bu ilk bölümde öncelikle René Girard'ın pek çok okura belirsiz görünen kuramı mümkün olduğunca açık bir dille ve bizi ilgilendirdiği kadarıyla ifade edilmeye çalışılacaktır. Ardından araştırmamızın ana konusunu teşkil edecek olan destan kahramanlarının, Starkaör ve Şisüpāla'nın bu kuram bağlamında çözümlenmesine sağlam bir temel oluşturması açısından Cermenik ve Vedik ilksel kurban anlatıları aktarılacak, karşılaştırılacak ve bu anlatıların Girard'ın *Kıyım Basmakalıpları* şablonuna uygunlukları ele alınacaktır. Çalışmamız açısından Dumézil'in Hint-Avrupalılarda üç işlevliliğe dair bulguları son derece büyük bir önem arz ettiğinden, söz konusu trifonksiyonalitenin Girardyen bağlamda ne gibi bir anlam ifade ettiği üzerinde de durulacaktır. Son olarak, incelememizin üçüncü ve son bölümüne temel teşkil etmesi amacıyla Girard'ın Yahudi-Hristiyan metinlerine atfettiği özel öneme değinilecek ve Girardyen bir okumanın ana argümanları aktarılacaktır.

I. KURBANSAL MEKANİZMA

Girard'ın kurbana ve kurbansal mekanizmanın kültürün kökeniyle ilişkisine dair kuramı etoloji, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji, psikoloji, teoloji ve daha pek çok alandan araştırmacının ilgisine mazhar olmuştur. Kimileri bu teoriyi benimsemiş, kimileri onu tümünden reddetmiştir ve gerçekten de elimizde bundan daha fazla seçenek olduğunu söylemek güçtür. Zira bu bütüncül bir teoridir; insan ilişkilerinden dinsel ritüellere, arzunun tabiatından kutsalın iç yüzüne insana dair hemen her şeyi açıkladığı iddiasını taşır. Girard'a göre, hayvanlar âleminde var olan, yavrunun ebeveyninin hareketlerini yansıtmaya eğilimi, diğer bir deyişle taklit ya da *mimesis*, insanlarda (ve belki bazı insan-harici hayvanlarda da) bir tür çifte açmaza sebebiyet vermektedir.¹ Örneğin bir erkek çocuktan babası gibi olması beklenir, ama tam

¹ Mimesisin evrimsel kökeni için bkz. René Girard, **Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar**, çev. Ali Berkay, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, (Gizli Kalmış Sırlar), Kitap I: Temel

anlamıyla babası gibi olması yasaktır. Mimesisin yarattığı bu açmaz baba-oğul ilişkisiyle sınırlı olmamakla birlikte, Girard Oidipus karmaşasını da bununla ilişkilendirir: Çocuk, babasını örnek olarak gördüğü için, onun sahip olduklarını ve arzuladıklarını da kendisine hedef edinir. Böylece baba ve oğul arasındaki benzerlik bir krize dönüşür; zira aralarında paylaşılacak arzu nesneleri vardır (anne gibi). Öte yandan çocuk hayatta kalmayı öğrenmek adına evrimsel sürecin vazgeçilmez araçlarından biri olan taklidi sürdürmek zorundadır.

Dahası, Girard bu taklit eğiliminin insana fazlasıyla içkin olduğunu, onun tüm arzularımızı biçimlendirdiğini öne sürer. Ona göre neyi isteyip neyi istemeyeceğimize arzu nesneleri değil, modeller yön verir. Diğer bir deyişle, model aldığımız kişilerin arzuladığı nesneler bizim için de arzulanır hale gelir; böylece model aynı zamanda rakip olur.

Rakip ile özne aynı nesneyi arzulamaktadır. Nesnenin ve öznenin taşıdığı önemden vazgeçerek rakibi öne çıkarmanın tek bir anlamı olabilir: Rekabet, iki arzunun rastlantı sonucu aynı nesneye yönelmesinden doğmamıştır. Öznenin nesneyi arzulamasının nedeni, rakibin nesneyi arzuluyor olmasıdır. Rakip, şu ya da bu nesneyi arzulayarak özneye onun arzu edilebilirliğini işaret etmiş olur. Özne rakibini yaşam tarzı, fikirler vb. yüzeysel düzlemlerde değil, daha temel bir düzlemde, arzu düzleminde örnek almaktadır.²

Girard'a göre dinsel/kültürel yasak ve ritüellerin ezici çoğunluğu nihayetinde hem evrimsel açıdan zorunlu hem de korkunç bir tehdit olan bu mimesisin yarattığı açmazları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Toplumsal mimesis krizlerinin, yani farksızlaşma krizlerinin en yaygın çözümüyse kurbandır.

Arzunun nesnede demir attığı fikrini bütünüyle reddetmek ve şiddete dayalı taklidin sonsuz hareket yetisini algılayabilmek için, bu şiddetin ölçüsüz gizilgücünü denetim altına almanın zorunluluğunu ve bunun ikame kurban mekanizmasından başka bir yolu bulunmadığını kavramak gerekiyor. İnsanda toplum halinde yaşamakla bağdaşmayan bir arzunun varlığını koyutlayınca, bu arzunun karşısına onu denetim altında tutacak bir şeyler de koymanız gerekir. Hümanizmin yanılsamalarından kesin bir biçimde kurtulmanın tek bir koşulu var ama, modern insanın yerine getirmeyi reddettiği tek koşul da o: İnsanlığın dinsel inanca tam anlamıyla bağımlı olduğunu kabul etmek.³

Antropoloji. Çifte açmaz için bkz. René Girard, **Şiddet ve Kutsal**, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, İstanbul, 2003, (Şiddet ve Kutsal), ss. 209-211.

² Girard, Şiddet ve Kutsal, ss. 206-207.

³ Girard, Şiddet ve Kutsal, ss. 310-311.

A. Kurban

Çamurlu suyu çamurla süzmenin veya şarapla lekelenmiş bir kabı şarapla arındırmanın mümkün olmadığı gibi, insanları öldürmenin günahı da hayvan kurbanıyla yok edilemez.⁴
(Bhāgavata Purāṇa, 1.8.52)

Tıpkı çamura basan bir kimsenin ayaklarını çamurla yıkamaya çalışması gibi, onlar da kendilerini kanla kirleterek nafile arınmaya çalışıyorlar.⁵
(Herakleitos, Fragmanlar, 5)

Masum bir hayvanın boşluğa takılan veya bizim göremediğimiz bir ölüm meleğini takip eden gözlerinin birkaç santimetre altında kesilen bir boğaz, ve dualar göğe yükselirken yere akan kana eşlik eden bir çırpınış, bir can çekişmesi... Kurban denildiğinde pek çoğumuzun aklında canlanan ve içerisinde şaşırtıcı bir şekilde hem ulvi hem de cani öğeler barındıran bu sahne gerçekten de üzerine düşünmeye değerdir. Burada amaç nedir? Şüphesiz ki bu basit bir cinayetten fazlasıdır; ne de olsa insanlar hayvanları – veya kimi geleneklerde kurban olarak seçilmiş başka insanları – dua etmeden de öldürebilirler. Bu, kabaca ifade etmek gerekirse, “kutsal” bir cinayettir. Peki bir cinayetin dinselikle nasıl bir ilişkisi olabilir?

“Kurban” sözcüğü Arapça “yakın olma, yakınlık” anlamını taşıyan *krb* kökünden gelir ve dolayısıyla sunular aracılığıyla *yakınlaşmayı* ifade eder.⁶ Sözcüğün aklımızda canlandırdığı ilk anlamı göz önünde bulundurursak, kurban sunanların sundukları kurban aracılığıyla kurbanı sundukları ilaha yakınlaştıklarını düşünebiliriz. Bu bir tür alışveriş olarak görülebilir; bu şekilde, tanrılara, bahsettikleri karşısında bir şükran göstergesi olarak bir şeyler sunulmuş, kozmik “alma ve geri verme çarkı” başarıyla döndürülmüş olur.⁷ Elbette bu sununun şiddet barındırmasına gerek yoktur; pek çok dinsel gelenekte bitki sunusu yapıldığını, hatta

⁴ Yararlanılmış olan İngilizce çeviri için bkz. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, **Śrīmad-Bhāgavatam of Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsa, First Canto – Part Two**, Dai Nippon Printing Co., Tokyo, 1972, s. 436: “As it is not possible to filter muddy water through mud, nor purify a wine stained pot with wine, it is not possible to counteract the killing of men by sacrificing animals.”

⁵ John Burnet’in 1912 tarihinde yayınlanmış İngilizce çevirisi şöyledir: “They vainly purify themselves by defiling themselves with blood, just as if one who had stepped into the mud were to wash his feet in mud.” Bkz. Heraclitus, “Fragments of Heraclitus”, çev. John Burnet, **Wikisource**, 23.04.2018, https://en.wikisource.org/wiki/Fragments_of_Heraclitus, (29.08.2018).

⁶ Bkz. Sevan Nişanyan, **Nişanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi**, Liber Plus Yayınları, İstanbul, 2018, (Nişanyan Sözlük), s. 487.

⁷ Bkz. H.D. Goswami (Howard J. Resnick), **A Comprehensive Guide to Bhagavad-gītā with Literal Translation**, Krishna West Inc., Gainesville, 2015, (A Comprehensive Guide), s. 23.

cansız nesnelerin sunulduğunu biliyoruz. Tanrıların sunaklarına bırakılmış maddi veya manevi değer taşıyan nesnelere rastlamak şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, bizi alakadar edenin öncelikle şiddet barındıran kurban uygulamaları olduğunu belirtmek gerekir.

Dikkatli bir gözlemcinin fark edeceği üzere, şiddet içeren kurban uygulamaları, onları ayrıca sınıflandırmamızı gerektirecek birtakım özellikler barındırır. Öncelikle, bu türden kurbanlarda açık bir çelişki göze çarpmaktadır: Burada arındırıcı olan *din* ile kirletici olan *ölüm* iç içedir. Dinin temel işlevlerinden biri insanları günahlarından kurtarmak, kötü ruhlardan ve kötü talihten korumaktır; öte yandan ölüm adeta günahın ve kötü talihin cisimleşmiş suretidir. Pek çok dinsel topluluğun tahayyülünde ölüm ve şiddet bulaşıcıdır. Zerdüştiler ölüye yalnız dokunmayı en tehlikeli işlerden biri olarak görürler ve böyle bir işe bulaşan kişinin vücut deliklerinden içeri sinek formunda iblis Nasu'nun girdiğine inanılır. Nasu, Ahura Mazda'nın dünyasının en büyük kirleticisi olarak görülür ve Nasu tarafından kirletilmiş kişinin pek çok ayinle arıtılması gerekmektedir.⁸ Eski Ahit'teyse nezirlik yemini etmiş kimselerin ölüye dokunmaları yasaktır⁹ ve bunun benzer bir nedeni olması hayli muhtemeldir. Bu duruma René Girard da kayda değer örnekler sunar:

Adamın biri kendini asıyor; cesedi kirlenmiştir, ama yalnızca cesedi değil, kendini asmakta kullandığı ip, ipin sallandığı ağaç, ağacın çevresindeki toprak da kirlenmiştir. Kirlilik, cesetten uzaklaşıldığı ölçüde azalır. Sanki şiddetin yayıldığı yerden ve doğrudan dokunduğu nesnelere çevredeki tüm nesnelere bir sıvı öz yayılmakta, bu nüfuz ancak uzaklık ve zamanla hafiflemektedir.

Kentin birinde korkunç bir kıyım yaşanır. Bu kent, bir başka kente elçiler yollar. Elçiler kirlidir; onlara dokunmaktan, seslenmekten, hatta onlarla aynı yerde olmaktan olabildiğince kaçınılır. Elçiler gidince arındırıcı ayinlerin, serpilen okunmuş suların, kesilen kurbanların ardı arkası gelmez vb.¹⁰

Burada akla gelen açıklamalardan biri, dinsel insanın zihnindeki ölümün bulaşıcılığına dair bu algının kökeninde mikropalara dair bir sezginin yatıyor olabileceğidir. Ne var ki Girard, bu açıklamanın ilginç bir noktaya parmak bastığını ve kısmen doğru olabileceğini kabul etse de, ölümün bulaşıcılığı yönündeki kanının tek açıklamasının bu olamayacağını savunur. Zira insanın üstesinden gelmesi

⁸ Bkz. Mahnaz Moazami, "NASU", *Encyclopædia Iranica*, 24.08.2016, <http://www.iranicaonline.org/articles/nasu-demon>, (05.08.2018).

⁹ Bkz. *Sayılar*, 6:6.

¹⁰ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 39.

gereken tek ölümcül tehdit hastalık değildir; hastalık, ölümcüllüğün kapsadığı alanlardan biridir yalnızca.¹¹ Girard, dinsel bir toplumda ölümün ve şiddetin bulaşıcılığı yönündeki genel kabulün sebebi olarak daha sosyolojik bir neden gösterir: Yargı sisteminin bulunmadığı “ilkel” toplumlar, şiddetin kan davası vb. intikama ve öfkeye dayalı yollarla yayılması tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Bu o kadar gerçek bir tehlikedir ki, insanlarda ölümün kendisinin bulaşıcı olduğu yönünde bir sezgi uyandırır. Sonu gelmez bir intikam silsilesi ve şiddetin öfke aracılığıyla tüm bireylere yayılması ilkel toplumlarda topyekûn bir yok oluşa bile sebebiyet verebilir – zira önünde ona engel olabilecek hiçbir merkezi yargı sistemi yoktur.¹²

Okuyucu haklı bir şekilde yukarıda örnek gösterilen Zerdüştilerin ilkel olmadığını, Perslerin en eski merkezî yargı sistemlerinden birine sahip olduğunu öne sürebilir ve elbette bunun aksini iddia etmek gülünç olacaktır. Öte yandan, bu “ilkel”, hatta belki de insan tabiatına içkin olan korku, atalarımızdan biz modernlere dek aktarılagelmiştir ve Zerdüştiler bu noktada bir istisna teşkil etmezler.

Böylece şiddet barındıran kurbanların bir diğer ortak özelliğine geliyoruz: Bu kurban törenleri genellikle belli birtakım kriz anlarında veya potansiyel bir krizin öngörüldüğü anlarda gerçekleştirilirler. Girard'a göre burada asıl amaç, toplum içerisinde yayılmasından korkulan şiddeti, bu şiddetin sürekliliğine yol açmayacak bir hedefe yönlendirerek pasifize etmektir. Yargı sisteminin mevcut olmadığı bir toplumda cezalandırma adaletten ziyade intikam üzerine kuruludur; kişi öldürülen akrabasının intikamını almak için karşı taraftan birini veya birilerini hedef alır ve aynı karşılığı onlar da verirler. Böylece toplum içerisindeki şiddet katlanarak artar. Bu tür toplumlarda sorunun önüne geçmek için karşılıklılık yok edilmeye çalışılır. Diğer bir deyişle gerilimin, intikamının alınması güç veya imkânsız bir kurban üzerinden azaltılması hedeflenir. Bu nedenle kurban olarak ya bir hayvan, ya da çatışma riski bulunan iki gruba da mensup olmayan bir insan seçilir. Buna örnek olarak Girard, Robert Lowie'nin *Primitive Society* adlı eserinde ele aldığı dikkat çekici bir olaya işaret eder: Bir Doğu Sibiryalı halkı olan Çukçilerde bir kabile üyesi başka bir kabilede bir kimseyi öldürdüğünde, katilin kabilesi diğer kabilenin ölçe alma talebini önlemek veya bu talebe son vermek için kabile içinden birini öldürür;

¹¹ Bkz. Girard, *Şiddet ve Kutsal*, ss. 39-40.

¹² Bkz. Girard, *Şiddet ve Kutsal*, ss. 19-25.

ancak, öldürülmek üzere seçilen kişi katil değildir. Bu şekilde karşılıklılığın önüne geçilmesi hedeflenir.¹³

Girard, yargı sisteminin mevcut olduğu toplumlarda yaşayan bizlerin bu durumu kavramasının güç olduğunu söyler. Gerçekten de öyledir. Biz suçlunun adil bir şekilde ceza çekmesini bekleriz. Yalnızca şiddetin sona erdirilmesi adına konuyla ilişkisi olmayan bir şahsın – ister insan olsun, ister hayvan – öldürülmesi bize son derece absürt ve elbette yanlış görünür. Ancak, öyle görünüyor ki, birincil amacı suçluyu cezalandırmak değil, şiddet salgınının önüne geçmek olan ilkel toplumlarda bu sistem kısmen de olsa işe yaramaktadır.

Öyleyse denilebilir ki bize çelişki gibi görünen “dinsel cinayet” kendi içerisinde tutarlıdır. Evet, bu bir şiddettir; öyle ki pek çok dinsel gelenekte kurbanı kesen kişinin kendisini bu eylemden sonra arındırması, hatta belki sürülmesi gerekmektedir. Ancak bu, kitlesel bir şiddetin önüne geçmek için başvurulması zorunlu olduğuna inanılan bir şiddettir:

Kurban ediminde bir topluluğun birliği beyan edilmiş olur ve bu birlik tam da bölünmenin doruk noktasında, topluluğun sonu gelmez intikamcı misillemeler döngüsüne bağlanması kaçınılmaz mimetik uyumsuzluk tarafından parçalandığını iddia ettiği noktada ortaya çıkar. Her bireyin her bireye karşıtlığının yerini birdenbire herkesin bir kişiye karşıtlığı alır. Özel çatışmaların kaotik çoğulluğunun yerini birdenbire tek bir çatışkının basitliği alır: bir tarafta tüm topluluk, diğer tarafta kurban. Bu kurban çözümünün neye yönelik olduğu kolayca anlaşılmaktadır; kendini savunamaması bir yana, intikama da asla yol açamayacak bir kurbanın sırtından tüm topluluk dayanışma içine girer; ona yapılan kötülük yeni karışıklıklara yol açamaz ve krizi bir üst noktaya sıçratamaz, çünkü herkesi kurbanı karşı birleştirir. Kurban edimi diğer şiddet eylemlerine eklenen fazladan bir şiddet eylemidir, ama sonuncu şiddet eylemidir, şiddetin son sözüdür.¹⁴

Kurban kelimesinin etimolojik kökenini yeniden göz önünde bulunduralım: Bu kurbanlar yalnızca dinsel anlamda değil, sosyolojik anlamda da bir *yakınlaşmayı* ifade ederler; zira bu kurban aracılığıyla birbirine kin güden gruplar arasındaki gerilim azalır ve gruplar birbirine *yaklaşır*.

Tam da bu noktada, ilkel olanın yeniden göklere çıkarıldığı günümüzde yargı sistemine sahip olmanın aslında ne denli büyük bir ayrıcalık olduğunu düşünebiliriz. Nitekim bu düşüncemizde yanılmış da olmayız; yargı sistemine sahip olmak

¹³ Bkz. Girard, Şiddet ve Kutsal, s. 34.

¹⁴ Girard, Gizli Kalmış Sırlar, s. 41.

gerçekten de büyük bir ayrıcalıktır. Merkezî yargı sistemi sayesinde şiddetin yarattığı karşılıklılık en azından yasal bir zorunluluk olarak ortadan kalkar; katile cezasını verme yetkisi maktulün ailesinde değil, mahkemelerdedir ve bu mahkemelerin tarafsız olması beklenir. Karşılıklılığın ortadan kaldırılmasıyla şiddet kartopunun yuvarlanarak git gide büyümesinin ve nihayetinde çığa dönüşerek toplumu yok etmesinin önüne geçilir; üstelik bu, ilkel toplumlardaki gibi suçsuz bir hedefin kurban edilmesiyle değil, doğrudan suçlunun cezalandırılmasıyla, yani adaletle sağlanır.

Bununla birlikte, şimdiye dek bahsetmiş olduğumuz kurbansal mekanizmanın günümüz dünyasının modern toplumlarında hiçbir şekilde mevcut olmadığını düşünmek büyük bir gaflete düşmek olacaktır. Her ne kadar artık şiddet barındıran kurban ayinleri yalnızca insan-harici hayvanlarla sınırlandırılmış olsa da (ki bunun gerçek anlamda bir ilerleme olduğunu iddia etmek ancak türcü bir bakış açısıyla mümkün olabilir), bu kurbansal mekanizma *günah keçisi* perdesinin arkasında insanlar için de işlemeye devam etmektedir.

B. Günah Keçisi

...ve Harun iki elini canlı teke başı üzerine koyacak, ve İsrailoğullarının bütün fesatlarını ve bütün günahlarını, bütün suçlarını açıklayarak bunları tekenin başına aktaracak ve hazırlanmış bir adamın eliyle onu çöle salıverecek; ve teke onların bütün fesatlarını kendi üzerinde ıssız bir diyara taşıyacak ve tekeyi çölde salıverecektir.¹⁵
(Levililer, 16:21-22)

Normal şartlar altında son derece sevimli olan çocukların gözlerinde yaşlarına yakıştıramadığımız bir öfke görürüz bazen. Günlük hayatlarında güleç, oyun oynamaya pek hevesli olan bu çocuklar bir anda birbirlerini boğmamak için kendilerini zor tutuyormuş gibi görünürler. Yeni de tanışmamışlardır üstelik – birkaç dakika öncesine kadar sıkı arkadaş oldukları halde her ne olmuştaysa artık rakiptirler. Rekabetin sebebi bazen paylaşamadıkları bir oyuncak olur; bazen de aynı kıza âşık olduklarını öğrenir ve müstakbel eşlerini kendileri için garantiye almak isterler.

¹⁵ Çeviri için bkz. Girard, Gizli Kalmış Sırlar, ss. 192-193.

Söz konusu olan kalabalık bir çocuk grubuysa şayet, diğerlerinin sivrilen iki çocuğun etrafında gruplaştıklarına tanıklık etmemiz hayli muhtemeldir. Neşe içerisinde oynayan çocuk grubu kısa sürede yerini patlamaya hazır bir bombaya bırakır. Tehditler ve “ayıp sözler” havada uçuşmaya başlar.

Derken, aralarına yeni bir “arkadaş” katılır. Bu arkadaş onlardan sanki biraz daha mı kısadır ne? Belki de fazla uzundur. Çocuklar arasında pek çok dişlek olmasına rağmen tarafsızlığı, ya da daha doğrusu yeterli yandaş sayısından, hakkını savunacak güçlü bir çevreden yoksun oluşu onun dişlekliliğini daha bir göze çarpar hale getirir. O fazla çirkin veya fazla güzeldir; ya fakir fukara ya da zengin züppedir. Daha da kötüsü: Yoksa o da mı aynı oyuncağı arzulamaktadır? Hatta oyuncağı kargaşa sırasında kendisi götürmek için çocukları birbirine düşürmeyi öncesinden tasarlamış bile olabilir. En iyisi bu çocuğu dövmek veya en azından itip kakmaktır.

Ve o da ne! Az önceki gerginlik unutulmuş, konu tamamen değişmiştir. Her şeyin sorumlusu bu çocuktur. O el birliğiyle halledildikten sonra her şey yoluna girecektir. Elbette çocuğun suçlu olduğu yönündeki ortak kanaatin bir kurgu olduğu şüphe götürmez bir gerçekliktir; ancak gelin görün ki üzerinde oy birliği sağlanan bu haksızlık gerçekten de işleri yoluna koyar ve çocuklar bir dahaki ateşli rekabete kadar yeniden arkadaş olurlar.

İşte çocukların öncesinde sözde kavga etmelerine sebebiyet vermiş, ardından kolektif bir şekilde itilip kakılarak, *kurban edilerek* gerçekten de yeniden arkadaş olmalarını sağlamış olan bu çocuk *günah keçisidir*. Günah keçisi onların hem derdi hem dermanı, hem zehri hem de panzehiri olmuştur. Diğer bir deyişle o, Antik Yunan’da salgın hastalık ve kıtlık gibi kriz dönemlerinde tanrıların gazabından sakınmak adına kurban edilmek veya sürgüne gönderilmek üzere seçilenler gibi bir *pharmakos*’tur artık. Bu sözcüğün ikili anlamına Girard da dikkat çeker:

*Klasik Yunancadaki pharmakon sözcüğünün hem zehir hem panzehir, hem hastalık hem ilaç, son olarak da, duruma, içinde bulunulan koşullara ve kullanılan doza göre çok yararlı ya da çok zararlı etkilerde bulunabilen her tür madde anlamına gelmesi şaşırtıcı değil. Pharmakon, sihirli ilacın ya da ne olduğu belirsiz bir iksirin adı.*¹⁶

Girard, eserlerinde, toplum tarafından günah keçisi olarak seçilenlerin ortak özelliklerini gün yüzüne çıkararak bu “ne olduğu belirsiz iksir”i bir nebze olsun

¹⁶ Girard, Şiddet ve Kutsal, ss. 133-134.

belirgin kılmaya çalışır. Bir önceki alt başlıkta da (*Kurban*) değinildiği üzere, kurban, intikamının alınma ihtimali pek de yüksek olmayan bireyler arasından seçilir: savaş tutsakları, köleler, çocuklar, evli olmayan ergenler, sakatlar vs. Bu potansiyel hedeflerin hiçbiri tam manasıyla topluma ait olan bireyler değildir; onlar *toplum atıklarıdır*.¹⁷

Girard'ın *pharmakos* stereotipi hakkında yapmış olduğu bir diğer önemli tespit de ona yakıştırılan suçların benzerliğidir. Yine önceden belirtilmiş olduğu üzere, bu kurbansal mekanizma özellikle belli başlı kriz anlarında devreye girer. Girard'a göre bu krizler toplumdaki bireysel, sınıfsal, ailevi vb. farklılıkları yok ederek toplumun işlevsizleşmesine yol açan krizlerdir. Öyleyse günah keçisi, tam da toplumu farksızlaştırarak işlevsiz hale getiren bu krizden sorumlu tutuluyor olmalıdır. O, toplumu işlevsel ve tanımlanabilir kılan, toplumu toplum yapan sınırları altüst etmekten, düzeni *yeniden* kaosa teslim etmekten hükümlü addedilir. “Yeniden” diyoruz, çünkü hemen her toplum, kuruluşunu düzen sağlayan bir cinayete dayandırır ve dolayısıyla bu kurucu cinayetin öncesinde mevcut olmuş ilksel bir kaos tasavvur eder. Roma, Romulus'un kardeşi Remus'u öldürmesiyle kurulmuştur; Eski Ahit insan medeniyetini kardeşi Habil'i öldüren Kabil'e dayandırır; ve bu çalışmada ele alacağımız destanların ait olduğu Vedik ve Cermenik kültürlerde tüm kâinatın, kozmosun başlangıcında gerçekleşmiş bir kurucu cinayetten (veya ilksel kurbandan) bahsedilir: Puruṣa/Prajāpati'nin ve Ymir'in kurbanı.

II. HİNT-AVRUPALILARDA İLKSEL KURBAN ve ÜÇ İŞLEV

*Ymir'in etinden biçimlendirildi toprak,
Ve dağlar onun kemiklerinden yaratıldı;
Gök, bu buz soğuğu devin kafatasından,
Ve okyanus onun kanından meydana geldi.*¹⁸
(*Vafþrúðnismál*, 21)

¹⁷ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 16.

¹⁸ Yararlanılan İngilizce tercüme için bkz. **The Poetic Edda**, çev. Henry Adams Bellows, Scandinavian Classics, Cilt: 21-22, The American-Scandinavian Foundation, New York, 1923, (The Poetic Edda), s. 74:

*Out of Ymir's flesh was fashioned the earth,
And the mountains were made of his bones;
The sky from the frost-cold giant's skull,
And the ocean out of his blood.*

...O'nun damarlarından akar büyük nehirler ve dereler,
Yüce dağlar O'nun kemiklerine yaslanır.¹⁹
(*Bhāgavata Purāṇa*, 2.6.10)

Yaratılışı ilksel bir kurbanı dayandırmakta Cermenler ve Hintliler yalnız değillerdir. Keltlerde ve İranîlerde de bulgulanıran fazlasıyla benzer anlatılar (sırasıyla *Táin Bó Cúailnge* ve *Škend Gumānīg Wizār* kaynaklarında) bu motifin ortak Proto-Hint-Avrupa kökenine işaret etmektedir; bununla birlikte ilksel kurban anlatısına Hint-Avrupalı olmayan toplumlarda da rastlanır. Marduk'un Tiamat'ı öldürerek bedeninden yeri ve göğü şekillendirmesi Hint-Avrupalı olmayan ilksel cinayet anlatılarına iyi bir örnektir. Burada düzen (kozmos), kaos tanrıçası Tiamat'ın katliyle sağlanır: Karmaşık bütün parçalanıp bölünerek tanımlanabilir hâle getirilir ve şeyler ancak tanımlanabilir olduktan sonra kullanılabilir olurlar.²⁰ Eski Ahit'te Âdem'in kendisine ruh üflendikten sonra hayvanları adlandırması,²¹ onları tanımlayarak sınıflandırması, insanın tabiat üzerindeki hâkimiyetine ve yabancılıktan medeniyete geçişe işaret eder.

Girard, *Rg Veda*'nın onuncu kitabında yer alan ve *Puruṣa-sūkta*, yani *Puruṣa İlahisi* veya *Puruṣa'ya İlahi* olarak bilinen doksanuncu ilahiye dair benzer gözlemlerde bulunur: “Puruṣa, bir bütün olarak gerçekliğin çiftiymiş gibi bir izlenim uyandırır; o, henüz farklılaşmamış olan varlık kümelerini kendisinde barındıran *avant la lettre* bir yaratılıştır. Evren, ilk kurbanın faziletiyle, bu durgun, biçimsiz biçimden sudur edecektir.”²²

Burada özellikle dikkat edilmesi gereken ifade “henüz farklılaşmamış olan” ifadesidir. Girard bu kaotik bütünlüğü kendi mimetik teorisi bağlamında farksızlaşma kriziyle ilişkilendirir. Daha önceden sözünü ettiğimiz, toplumu işlevsel kıldığını belirttiğimiz ailevi, sınıfsal vb. sınırlar *Puruṣa*'da yoktur. İsmi basitçe “adam” veya

¹⁹ Yararlanılan İngilizce tercüme için bkz. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, *Śrīmad-Bhāgavatam of Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsa, Second Canto – Part One*, Bhaktivedanta Book Trust, 1972, s. 282: “...from His veins flow the great rivers and rivulets, and on His bones are stacked the great mountains.”

²⁰ Tiamat'ın öldürülmesiyle ilksel kaosun yok edilmesi arasındaki ilişki için bkz. Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia*, Oxford University Press, New York, 2000, s. 231.

²¹ Bkz. *Tekvin*, 2:7-20.

²² René Girard, *Sacrifice*, çev. Matthew Pattillo ve David Dawson, Michigan State University Press, East Lansing, 2011, (Sacrifice), s. 37: “Puruṣa suggests something like a double of reality as a whole; he is a creation *avant la lettre*, containing the multitude of beings in a form that remains poorly differentiated. It is from this still formless form that universe will emerge, by virtue of the first sacrifice.”

“şahıs” anlamına gelen Puruṣa, tüm varoluşu kapsayan ve kurban edilerek, parçalanarak, şeyleri tanımlanabilir kılan sınırların çizilmesini, evrenin yasalarının işlevselleşmesini sağlayan ilksel devdir. Öyleyse denilebilir ki Puruṣa’nın katlinde kurbanın etkisi toplumları aşmış, tüm evrendeki düzenle ilişkili bir boyut kazanmıştır. “Ay Puruṣa’nın bilincinden, Güneş O’nun bakışından doğmuştur; ağzı Indra ve Agni’dir, rüzgâr nefesinden doğmuştur.”²³ (*Rg Veda* 10.90.13).

A. Üç İşlev ve Kırım Basmakalıpları

Puruṣa-sūkta’nın on ikinci beyti (*Rg Veda* 10.90.12) Puruṣa’nın kurban edilmesinin toplumsal düzeydeki etkisini gözler önüne serer: “O’nun ağzı Brāhmaṇa olmuştur; kollarından Rājanya, uyluklarından Vaiśya yaratılmıştır; ve ayaklarından şüdralar doğmuştur.”²⁴ Brāhmaṇalar rahip, rājanyalar (veya literatürde daha sık karşılaşılan şekliyle *kṣatriyalar*) savaşçı/yönetici, vaiśyalar çiftçi/çoban/tüccar ve şüdralar hizmetkardır; dolayısıyla spesifik bir iş alanından ziyade kişinin Aryalar topluluğuna dahil olmadığını belirtmek için kullanılan şüdra ifadesini saymazsak, burada Dumézil’in trifonksiyonel (üç işlevsel) hipotezini doğrulayan bir tabloyla karşı karşıya olduğumuzu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu hipoteze göre ortak bir Hint-Avrupa ideolojisi vardır ve bu ideoloji üç farklı işlevsellik alanı üzerine kuruludur: kutsal/dinsel alan, savaşla ilişkili alan ve ekonomiyle üremeyi kapsayan bereket alanı. Birinci işlev alanının sınıfsal düzlemdeki temsilcisi rahipler, ikincisinininki savaşçılar, üçüncüsününkiyse çiftçiler, çobanlar ve tüccarlardır. Bu sınıflar tüm insanlar için doğal olmakla birlikte Hint-Avrupalılar bunu başka hiçbir toplumda görülmeyen bir titizlikle sistemleştirmişlerdir ve hatta teolojileri bile bu çerçeveye tam bir uyum gösterir.²⁵ Öyle ki Proto-Hint-Avrupalıların farklı kollara ayrılmasının üstünden binlerce yıl geçmiş olsa da bu trifonksiyonel ideolojinin izleri mirasçı

²³ Yararlanılan Fransızca tercüme için bkz. Madelaine Biardeau ve Charles Malamoud, **Le Sacrifice dans l’Inde ancienne**, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, s. 15: « La lune est née de sa conscience, de son regard est né le soleil, de sa bouche Indra et Agni, de son souffle est né le vent. »

²⁴ *brāhmaṇo’sya mukhamāsīd bāhū rājanyaḥ kṛtaḥ, ūrū tadasya yad vaiśyaḥ padbhyāgī śūdro ajāyata.*

²⁵ Bkz. Georges Dumézil, **Mit ve Destan – III: Roma Tarihleri**, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 331.

halkların geleneksel anlatılarında, dinsel yazıtlarında ve hatta toplumsal yapılanmasında bulgulanabilmektedir.²⁶

Tablo 1: Hint-Avrupalılarda Üç İşlevli Sınıf Sistemi

	Hindistan	İran	Yunanistan	Roma	Galya
I. rahipler	brāhmaṇalar	āθravan-	rahipler ve magistratlar	flamines	druides
II. savaşçılar	kşatriyalar	raθaeštar-	savaşçılar	milites	equites
III. çoban- çiftçiler	vaiśyalar	fšuyaṇt- ²⁷ vāstriyo-	işçiler ve zanaatkarlar	quirites	plebes

Kaynak: J.P. Mallory, **In Search of Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth**, Thames & Hudson, New York, 1989, s. 131.

Hint-Avrupalı ideolojisinde toplum yapılanmasının en temel taşları bu sınıflarsa şayet, en korkunç farksızlaşma krizi de bu sınıflar arasındaki sınırların yok olmasıyla vuku bulacaktır. Öyleyse bu üç işlev alanı arasındaki sınırlara yönelik her saldırı toplum düzeni için büyük bir tehdit, kritik bir farksızlaşma tehlikesi anlamını taşır: Puruṣa'nın kurbanıyla ayrılmış, işlevselleştirilmiş parçaların yeniden tanımlanamaz bir bütüne, o korkunç, ilksel kaosa dönüşmesi manasına gelir. Shakespeare'in *Troilos ile Kressida* adlı eserinde Odysseus'a verdirdiği söyleve Girard'ın getirdiği açıklama konumuz açısından önemlidir:

*Derece, "gradus," her tür doğal ve kültürel düzenin ilkesidir. Varlıkların birbirine göre konumlandırılmasını, düzenlenmiş ve hiyerarşik duruma getirilmiş bir bütün içinde her şeyin bir anlam edinmesini sağlayan odur. İnsanların dönüştürdüğü, değiş tokuş ettiği ve işine geldiği gibi kullandığı nesneleri ve değerleri o oluşturur.*²⁸

²⁶ Dumézil'in Hint-Avrupalılardaki üç işlevli yapıya dair en kapsamlı çalışması için bkz. Georges Dumézil, **Mit ve Destan – I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi**, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, (Mit ve Destan I).

²⁷ Türkçe'ye Farsça'dan geçmiş olan "çoban" sözcüğünün kökeni Avesta lisanına dayanmaktadır. Avestaca "davar" anlamına gelen "fšu-" zamanla "ço-"ya evrilmiş, sonuna yine Avestaca "koruyan, gözetken" anlamına gelen "pāna-" sözcüğü getirilmiştir. Bkz. Nişanyan, Nişanyan Sözlük, s. 156.

²⁸ Girard, Şiddet ve Kutsal, s.69.

Girard, Odysseus'un söylevine ilişkin bu paragrafın sonunda söz konusu söylevde bunalımın bazen farklılığın sarsılması, bazen de yok sayılması olarak betimlendiği yönündeki tespitini bizlerle paylaşarak vurucu noktayı koyar. Girard'ın açıklamasında bahsi geçen *gradus*, Sanskritçe'de sosyal sınıflar için kullanılan *varṇa*'ya yakın bir anlam ifade eder; ancak Odysseus'un söylevinde o kadar yüceltilmiştir ki anlam bakımından *dharma*'ya, tüm varoluşun ilahi düzenine yaklaştığı bile söylenebilir. Shakespeare, kutsal bir nitelik taşıyan Derece'nin sarsılışını Odysseus'un ağzında bir kıyamet tasvirine dönüştürür:

... Ah, Derece sarsılırsa bir –
Ki o tüm yüce tasarımlara çıkan merdivendir –
Tüm işler bozulur. Nasıl olur da topluluklar,
Okullardaki ve kent loncalarındaki dereceler,
Bölünebilir kıyılardan yapılan huzurlu alışveriş,
En büyük oğlun miras önceliği ve doğuştan gelen haklar,
Yaşın, tacın, unvan ve nişanın getirdiği ayrıcalıklar
Derece olmaksızın asli konumunu koruyabilir?
Dereceyi bir kaldırırsan, bir bozarsan o telin akordunu,
Dinle de duy ortaya çıkacak uyumsuzluğu! Her şey
Salt karşıtlıkta buluşur: Bağlanmış sular
Göğüslerini kıyılardan yükseğe kabartır,
Ve bu katı dünya küresinden bir tirit yaparlar:
Güç, aptallık tanrısına dönüşür,
Ve edepsiz oğul babasını öldürür:
Zorbalık hakkın yerini alır; daha doğrusu
Bitmek bilmez didişmeleri arasında adaletin barındığı haklı ve haksız,
Namlarını kaybederler, ve adalet de onları izler.²⁹

²⁹ William Shakespeare, *Troilus and Cressida*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1893, ss. 33-34. Şiirin çevirisinde Necmiye Alpay'ın "Girard, Şiddet, s.70"te yer alan tercümesinden bir nebze yararlanılmış olsa da Sayın Alpay'ın çevirisinde anlam ve estetik bakımından güçsüz kaldığı düşünülen kısımlar olduğu için şiir büyük ölçüde tarafımızdan çevrilmiştir. Orijinal metin şöyledir:

... O, when the degree is shaken,
Which is the ladder to all high designs,
The enterprise is sick! How could communities,
Degrees in schools and brotherhoods in cities,
Peaceful commerce from dividable shores,
The primogenitive and due of birth,
Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels,
But by degree, stand in authentic place?
Take but degree away, untune that string,
And, hark, what discord follows! each thing meets
In mere oppugnancy: the bounded waters
Should lift their bosoms higher than the shores,
And make a sop of all this solid globe:
Strength should be lord of imbecility,
And the rude son should strike his father dead:
Force should be right; or rather, right and wrong,
Between whose endless jar justice resides,

Bu çalışmada, Dumézil'in Hint-Avrupalıların üç işlev alanından her birine karşı ölümcül günahlar işlediklerini tespit etmiş olduğu, biri İskandinavya'dan, diğeri Hindistan'dan olmak üzere iki Hint-Avrupalı savaşçıyı, sırasıyla Starkaör ve Śiśupāla'yı Girard'ın günah keçisi mekanizması çerçevesinde ele alacağız.³⁰ İleride ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere, bu iki kahraman da yer aldıkları anlatılar boyunca krallık statüsüne sadakatleri ve sınıfsal sistem konusundaki muhafazakârlılıklarıyla öne çıkarlar; ama tam da bu adeta yeminli oldukları alanlarda eli kanlı birer suçluya dönüşürler. Hikâyeleri baştan sona kurbandsaldır; doğumlarından ölümlerine dek takip edilebilir olan bu izlek, onları Girard'ın bir okuma için seçmemizin sebeplerindendir. Ancak, bundan fazlası mevcut; çalışmanın ilerleyen sayfalarında destan düzleminden çıkıp özellikle de Óðinn, Kṛṣṇa-Viṣṇu ve ilksel kurban üzerinden anlatıların teolojik boyuttaki yansımalarını inceleyecek ve Girard'ın anladığı şekliyle Yahudi-Hristiyan metinlerinin eşsizliği üzerine tartışacağız.

Girard'ın Yahudi-Hristiyan kutsal metinleriyle diğer dinî/destansı anlatılar arasında yaptığı ayırma ve sonrasında da iki savaşçının öyküsüne geçmeden önce, konumuz açısından önemli olan birkaç noktaya daha değinmemiz gerekiyor. Girard, *Günah Keçisi* adlı eserinin *Kıyım Basmakalıpları* başlıklı bölümünde günah keçisine yöneltilen suçlamalara dair bir şema çizer:

Kolektif kıyımlarda bazı suçlamalara öyle sık rastlanır ki, yalnızca bunların adının anılması bile modern gözlemcilerin şiddet kokusu almasına yeter; her yerde, kuşkularını doğrulayacak başka işaretleri, yani kıyımın başka basmakalıplarını aramaya yönelirler. İlk bakışta, suçlama konuları oldukça çeşitlidir, ama bunların bir birlik oluşturduğunu saptamak kolaydır. Öncelikle, saldırılması en büyük cürüm sayılan kişilere yönelik şiddet suçları vardır: Örneğin kral veya baba gibi yüce otorite simgelerini ya da tektanrılı ve modern toplumlara göre en zayıf ve en savunmasız varlıkları, özellikle küçük çocukları hedef alan şiddet bu türden bir suçtur. Ardından, tecavüz, ensest, hayvanlarla ilişki gibi cinsel suçlar gelir. En sık sözü edilen suç, ele alınan kültüre göre en mutlak tabuları ihlal eden suçtur her zaman. Son olarak da, kutsal ayin ve

Should lose their names, and so should justice too.

³⁰ Starkaör, Śiśupāla ve Herakles'e dair Dumézil tarafından yazılmış olan muazzam karşılaştırmalı eser için bkz. Georges Dumézil, **Mit ve Destan – II: Hint-Avrupa Destanlarının Tipleri: Bir Kahraman, Bir Büyücü, Bir Kral**, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, 2016, (Mit ve Destan II), Birinci Kısım. Bu üç kahramana dair çalışma İngilizce'ye David Weeks tarafından çevrilmiş ve *The Stakes of the Warrior* başlığıyla yayınlanmıştır.

törenlere saygısızlık gibi dinsel suçlar gelir. Burada da en ciddi tabular ihlal edilmiştir.

Tüm bu suçlar temel önemde gözükmetedir. Hepsi de kültürel düzenin temellerine, ailevi ve hiyerarşik farklılıklara, toplumsal düzenin olmazsa olmaz farklılıklarına saldırıdır. Kişisel eylem düzeyinde, bir veba salgınının ya da bununla kıyaslanabilecek herhangi bir felaketin topyekûn sonuçlarına denk düşerler. Toplumsal bağı gevşetmekle kalmayıp, tamamen yok ederler.³¹

Görüldüğü üzere burada Girard günah keçisine atfedilen suçları üç ayrı grupta toplamıştır. İlginç bir şekilde, bu üç suç grubu Hint-Avrupalıların üç işleviyle paralellik göstermektedir: İlk gruptaki suçlar, yani “kral veya baba gibi yüce otorite simgelerini ya da tektanrılı ve modern toplumlara göre en zayıf ve en savunmasız varlıkları, özellikle küçük çocukları hedef alan” şiddet suçları ikinci işlevle, savaşçı/yönetici işleviyle ilişkilidir. Zira kral ve otoritelerin büyük kısmını oluşturan savaşçılar ikinci işlevin temsilcisi olan kşatriyalardır (Hindistan’da anıldıkları şekliyle) ve kşatriyalar hem kralı hem de krallığa tabi olan savunmasızları korumakla yükümlüdürler; dolayısıyla bu suçlar kşatriya görevlerinin tam zıddıdır. İkinci gruptaki suçlar, yani “tecavüz, ensest, hayvanlarla ilişki” gibi cinsel suçlar, alanı üremeyi de kapsayacak şekilde bereket olan üçüncü işlevle ilişkilidir. Üçüncü gruptaki suçlar, yani “kutsal ayin ve törenlere saygısızlık” gibi dinsel suçlarsa birinci işlev alanının, dinselliğin ve kutsallığın tahrip edildiği suçlardır.

Öyleyse kendilerinden bahseden otantik metinlerde (ilki için özellikle *Gautrekssaga* ve *Gesta Danorum*, ikincisi için özellikle *Mahābhārata* ve *Purāṇalar*) bu üç işlev alanına karşı küfür niteliğinde günahlar işleyen Starkaḍr ve Śisupāla’nın incelememiz açısından ideal birer örnek teşkil ettiklerini söyleyebiliriz. Yukarıda da Girard tarafından ifade edilmiş olduğu üzere, “kültürel düzenin temellerine, ailevi ve hiyerarşik farklılıklara, toplumsal düzenin olmazsa olmaz farklılıklarına saldırı” niteliği taşıyan bu suçlar, “toplumsal bağı gevşetmekle kalmayıp, tamamen yok ederler” ve bu nedenle toplumun düzeni suçlunun sürgünü veya katliyle sağlanır.

³¹ René Girard, **Günah Keçisi**, çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, İstanbul, 2003, (Günah Keçisi), ss. 20-21.

B. Bir Günah Keçisi Olarak Puruṣa-Prajāpati

Okuyucunun fark etmesi muhtemeldir ki kurban edilişyle evrenin yaratılmasına ve düzene girmesine vesile olan, kozmosun ruhu haline gelen ilahi ilksel dev Puruṣa'da da Girard'ın günah keçisini çağrıştıran birtakım nitelikler mevcuttur. Girard, *Puruṣa-sūkta* metninin kafasında yarattığı soru işaretlerini şöyle aktarır:

[Puruṣa'yı] kurban edenlerin ilk, orijinal yaratılıştan önce var oldukları gerçeğine sayılarından daha fazla açıklık getirilmemiştir – ki tüm deliller sayılarının bir hayli çok olduğunu göstermektedir. Puruṣa'yı kurban edenler, tanrıların, âlimlerin ve görücülerin tümü birdendir. Neden bu kadar kalabalıktırlar? Bu kurban kadar sınırlandırılmış ve iyi düzenlenmiş bir olayda böyle bir izdiham nereden gelmektedir? Puruṣa'yı kolaylıkla gerçeklikle dolup taşan devasa bir kalıp olarak düşünebiliriz; tıpkı bir festival sırasında vurularak içerisine doldurulmuş olan çeşitli hediyeleri etrafa saçan bir piñata³² gibi.

Ne kadar fikir verici olsa da, yaratmış olduğum son imge pek tatmin edici değildir; zira Puruṣa ne kalıptır ne de şeyleri içinde barındıran kaptır. O bizzat tüm şeyleri bir arada tutan madde, tutkaldır ve yaratılış eylemi onu parçalamaktan, parçalara, şeritlere ayırmaktan meydana gelir. Puruṣa'ya bakınca aklıma Dionizyen kurban, korkunç diasparagmos geliyor; bir kurbana karşı toplanmış histerik bir kalabalığın kör izdihamı, ona yumruklarla, tekmelerle, ısırarak ve tırmalayarak saldırıyorlar, onu kelimenin tam anlamıyla parçalıyor, dilimlere ayırıyorlar. Saldırganlar ancak daha sonra “kurban edici” unvanıyla şanlandırılmışlardır.

Hiç şüphesiz bu ikisinin [Dionizyen kurban ve Puruṣa'nın kurbanının] birbirine benzemediği söylenemez; ancak ilahinin ağırbaşlı tonu ve görkemli dinginliği Dionizyen manianın histerik öfkesiyle tezat oluşturur. Puruṣa'nın kurbanı hiçbir şekilde hummalı ve doğaçlama değildir. Bu kurban, adaletinden ve meşruluğundan emin olunan, uzunca ve dikkatlice tasarlanmış bir eylem olarak sunulur. Dinsel bir gerekliliğe verilen doğrudan ve olumlu bir yanıtla ondan kaçınmayacak kadar bilge kişiler tarafından bilinçli bir şekilde yüzleşildiği izlenimini ediniriz.³³

³² Dünyanın pek çok yerinde benzerine rastlanılabilen piñata, çeşitli biçimler verilmiş kilden çömlüklerin kırılarak içlerindeki hediyelerin/yiyeceklerin saçılması geleneğidir. İtalyanca pignatta'dan İspanyolca'ya geçmiş olan ve “kilden pişirme kabı” anlamına gelen sözcüğün Latince'de “çam kozalağı” manasını taşıyan pinea ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir. En geç 14. yüzyıldan beri Paskalya'yla ilişkili olarak Avrupa'da görülen bu gelenek, İspanyollar aracılığıyla Meksika'ya da yayılmıştır (her ne kadar İspanyollar öncesinde Aztek ve Mayaların da benzer gelenekleri olsa da). Bkz. “Piñata”, **Wikipedia**, <https://en.wikipedia.org/wiki/Piñata>, (08.08.2018).

³³ Girard, Sacrifice, ss. 37-38: “The fact that all the sacrificers preexist the first, original creation is not explained, any more than their number, which is, by all evidence, great. It is all the gods together, all the sages together, and also the seers, all the seers together, who immolate Purusha. Why are there so many of them? In an affair that appears as subdued and well ordered as this sacrifice, where does such

Puruṣa-sūkta'nın son paragrafta üzerinde durulan dinginliği ve bilgelerin bu kurbanla bilinçli bir şekilde yüzleşiyor olmaları Girard'ı *Puruṣa*'nın gerçek bir günah keçisi olduğu yönünde ikna edecek şeylerdir; zira Girard gerçekleşmiş olan kıyımın kurbansal metinlerde özellikle masumlaştırılmaya ve rasyonelleştirilmeye çalışıldığını düşünür. Ona göre “mitolojinin evrimini yöneten şey, şiddet temsillerini silme kararlılığıdır”.³⁴

Öte yandan *Puruṣa-sūkta* metninde ilksel deve yöneltmiş herhangi bir suçlamaya rastlanmaz. Girard, aradığı suçlamayı Brāhmaṇalarda³⁵ anlatıldığı şekliyle Prajāpati'nin hikâyesinde bulacaktır.

İsmi “Yaratıkların Rabbi” anlamına gelen Prajāpati, klasik dönemde bir *demiurgos*'a veya yaratıcı varlıklar sınıfı üyeleri için kullanılan ortak bir ada indirgenmiş olsa da, erken Vedik anlatılarda tanrıların yaratıcısı ve babasıdır.³⁶ Ancak, *Puruṣa* dünyayı kurban edilerek yaratırken, Prajāpati onu kendi irade gücüyle yaratır.³⁷ Prajāpati'nin kurban edilişi, yaratımından sonra gerçekleşecektir: Kızlarından biri olan Şafak Tanrıçası Uṣas'ı arzulaması ve bir geyik formunda onunla birlikte olması üzerine – ki tüm tanrılar onun çocukları olduğundan çiftleşmek için enestten başka seçeneği yoktur – tanrılar onu cezalandırmak ister ve bunun için Girard'ın deyiimiyle “Vedik tanrıların en zalimi ve sinsisi”³⁸ olan Rudra'yı görevlendirirler. Rudra, babalarını fırlattığı mızrakla öldürür. Kızgınlıkları

a mob come from? We might readily conceive of Purusha as an enormous envelope bursting with reality, like a piñata that is struck during a festival, spilling the various gifts with which it is filled.

However suggestive it may be, my last image is not quite satisfactory, for Purusha is neither envelope nor container. He is himself the agglutinated matter of all things, and the sacrificial act of creation consists in dismembering him, pulling him into pieces, into strips. Looking at Purusha, I think at once of the Dionysian sacrifice, of the terrible diasparagmos, the blind stampede of a hysterical mob against a victim, attacking with blows, with kicks, biting, and scratching, literally ripping him apart, tearing him to shreds. Only later are the assailants glorified with the title “sacrificers.”

Certainly the two are not unlike, but the solemn tone and majestic serenity of the hymn contradict the hysterical fury of the Dionysian mania. The sacrifice of Purusha is anything but frenetic and improvised. It is presented as an action long and carefully premeditated, assured of its justice and legitimacy. We have the impression of a direct and positive response to a religious exigency deliberately confronted by a people too wise to evade it.”

³⁴ Girard, *Günah Keçisi*, s. 105.

³⁵ Rahip sınıfı anlamına gelen eşsesli sözcükle karıştırılmamalıdır. Brāhmaṇalar, Vedalara açıklama ve yorum getiren metinler grubudur.

³⁶ Brian Collins, *The Head Beneath the Altar: Hindu Mythology and the Critique of Sacrifice*, Michigan State University Press, East Lansing, 2014, (*The Head Beneath the Altar*), s. 71.

³⁷ Collins, *The Head Beneath the Altar*, s. 72.

³⁸ Girard, *Sacrifice*, s. 51.

geçtikten sonraysa tanrılar Prajāpati'nin bedeninden mızrağı çekip alırlar ve onu diriltip iyileştirirler.

Girard, günah keçisi Prajāpati ile kurban Puruṣa'nın aynı figür olduğunu, Prajāpati'nin ensesti ve Puruṣa'nın kurban edilişi anlatılarının aynı hikâyenin iki farklı aktarılışı olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. *Śatapatha Brāhmaṇa* da Puruṣa'yla Prajāpati arasında tekrar ve tekrar aynı bağlantıyı kurar ve 6.1.1.5'te Puruṣa-Prajāpati'yi kurban sunağıyla özdeşleştirerek Prajāpati'nin günahının *Puruṣa İlahisi* için tamamlayıcı nitelikte olduğu argümanını destekler.³⁹ Ayrıca belirtmek gerekir ki Prajāpati'yi katleden Rudra'nın, Puruṣa'nın kurban edilişinin Girard'a anımsattığı Dionysos'la göz ardı edilemeyecek benzerlikler sergileyen bir tanrı olması çarpıcıdır ve Girard'ın sezgilerini doğrular niteliktedir.⁴⁰ Rudra ile Prajāpati arasında hissedilen kutuplaşmaya daha sonra dönülecektir.

Girard, bu ilksel kurban anlatısının Brāhmaṇalarda yer alan versiyonlarının muhtemelen daha geç bir tarihte yazılmış olmalarına karşın daha geleneksel ve dolayısıyla prensipte daha arkaik olduklarını ileri sürerek devam eder:

...elbette Brāhmaṇalar geleneği, tanrıya iftiracı takipçileri tarafından oybirliğiyle atfedilerek ilksel kurban edimini aklayan suçun kasti bir yeniden yapılandırılması olabilir. Bu suç, tüm topluluğu günah keçisine karşı seferber eden suçtur – o günah keçisi ki bu gerçekliğin faziletiyle birleştirici ve kurtarıcı bir güce dönüşür. Tekrar ediyorum, günah keçisinin gerçekten suç işlemiş olmasına gerek yoktur; önemli olan kendisini linç edenlerin gözünde suçlu olmasıdır, yani mitin gerçek yazarlarının. Öyle ki tam da gelecekte koruyucu ilahlarına dönüşecek olan kurbanlarının kötücüllüğüne inanmasalar o mit hiç var olmazdı.⁴¹

Puruṣa ve Prajāpati anlatıları birlikte ele alındığında gerçekten de okuyucuya Girardyen anlamda eksiksiz bir günah keçisi motifi sunar. Aşağıdaki tabloda

³⁹ Collins, *The Head Beneath the Altar*, ss. 74-75.

⁴⁰ Rudra-Şiva ile Dionysos arasındaki benzerlikler için bkz. Gökhan Akmaz, **Şiva ve Dionysos: Hint ve Yunan Mitolojilerinde Doğa ile Kültür Bütünlüğü**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları (Hindoloji) Anabilim Dalı, Ankara, 2014.

⁴¹ Girard, *Sacrifice*, s. 48: "... and the tradition of the Brahmanas may well be the deliberate restoration of a crime that, because it is unanimously attributed to the god by his scandalized followers, justifies the primordial sacrifice. It is the crime in the name of which the entire community is mobilized against the scapegoat, who, by virtue of this fact, becomes a unifying and saving force. It is not necessary, I repeat, that he be truly culpable, but he must appear so in the eyes of his lynchers, the true authors of the myth, for it would not exist at all if they had not believed in the malevolence of their victim, the very one who would become their protecting divinity."

Girard'ın *Günah Keçisi* adlı eserinde sıralamış olduğu dört kıyım basmakalıbı maddesinden her birinin Puruṣa-Prajāpati anlatılarındaki karşılığı belirtilmiştir.

Tablo 2: Puruṣa-Prajāpati ve Kıyım Basmakalıpları⁴²

I. Farksızlık Krizi	<i>Puruṣa-sūkta</i> 'da tüm varoluşun kurban öncesi ayrılmamış bütünlüğü. Girard'ın deyimiyle Puruṣa'nın “ <i>henüz farklılaşmamış olan</i> varlık kümelerini kendisinde barındıran <i>avant la lettre</i> bir yaratılış” oluşu. Varoluş, Shakespeare'in Odysseus'un ağzından önemini vurguladığı “Derece”den henüz yoksun.
II. Farksızlaştırıcı Suç	Brāhmaṇalarda Prajāpati'nin kızı Uṣas'la birlikte olması. Ensest, önceden de belirtildiği üzere, “kültürel düzenin temellerine, ailevi ve hiyerarşik farklılıklara, toplumsal düzenin olmazsa olmaz farklılıklarına” yapılmış bir saldırıdır ve “toplumsal bağı gevşetmekle kalmayıp, tamamen yok eder”.
III. Kurbanlık İşaretleri	Kurban, tam manasıyla topluma ait olmayan bireyler arasından, “toplum atıkları” arasından seçilir. Ne Puruṣa ne de Prajāpati kendisini kurban eden tanrılarla aynı türden bir varlıktır; ikisi de tanrılar toplumuna dâhil değildirler. Puruṣa “tüm şeyleri bir arada tutan tutkal” ve yaratılışın kaynağı olan ilksel devdir; Prajāpati ise tanrıların yaratıcısı ve babasıdır. Öyleyse Puruṣa-Prajāpati, <i>onu diğer tanrılardan yalıtlayan o merkezî ve temel konumu nedeniyle tanrılar toplumunun bir üyesi değildir</i> . Girard'ın krallar için kullanmış olduğu ifadeyi tekrarlırsak, toplumun <i>altından</i> çıkan sakatların, kölelerin ve tutsakların aksine, Puruṣa-Prajāpati toplumun <i>üstünden</i> çıkandır. ⁴³
IV. Kurban Edimi	<i>Puruṣa-sūkta</i> 'da Puruṣa'nın kurbanıyla Kaos'tan Kozmos'a geçilmesi, hem evrenin hem de sınıfsal düzenin oluşumu. Brāhmaṇalarda ailevi sınırları çiğneyerek farksızlaşma krizine yol açan Prajāpati'nin Rudra tarafından öldürülmesi

⁴² Tablo tarafımızca oluşturulmuştur.

⁴³ Girard'ın krallara dair bahsi geçen açıklaması için bkz. Girard, Şiddet ve Kutsal, s. 16.

	ve böylece ailevi düzenin yeniden güvence altına alınmasıyla tanrıların yatışması.
--	--

İncelememizin ilerleyen bölümlerinde son derece büyük bir rol oynayacak olan Vedik ilksel dev kurbanının Girardyen günah keçisi şablonuna uygunluğunu açıkça gösterdiğimize göre, şimdi bu anlatının Cermenik paraleline geçebiliriz.

C. Ymir-Tuisto

Cermenik gelenekte evreni meydana getiren yaratımın en bütüncül tarifine Snorri Sturluson'un aktardığı *Gylfaginning*'de rastlarız. Metnin ana karakterlerinden olan Hár (kelime anlamı “Yüce Olan”), *Völuspá*'dan alıntı yaparak başlangıçta engin boşluktan, Ginnungagap'tan başka hiçbir şey olmadığını söyler. Metnin devamında bu ezelî boşluktan iki kadim âlemin tecelli ettiğini öğreniriz: Múspell ve Niflheimr.

*Tıpkı Niflheimr'dan soğğun ve tüm korkunç şeylerin çıktığı gibi, Múspell'e bakan her şey de ısınıp parladı; ama Ginnungagap rüzgârsız hava kadar yumuşaktı. Ve kırağı, ısının nefesiyle buluştuğunda eriyerek damladı. Isıyı gönderenin kudretiyle, bu köpürmenin damlalarından yaşam can buldu ve bir adamın suretini aldı. Ve o adama Ymir dendi...*⁴⁴

Kollarının altından akan terlerden tüm bir buz devi neslini doğuran Ymir, kendisine benzer şekilde çözülen buzlardan peyda olan inek Auðumbla'nın dört memesinden akan süt nehirleriyle beslenir. Auðumbla buz bloklarını yalar ve üç gün sonra bu eriyen buz bloklarından bir başka “ilksel adam”, Búri ortaya çıkar.

Bu Búri'nin Bor adında bir oğlu vardı. Bir devin kızıyla evlendi ve üç oğulları oldu: Óðinn, Vili ve Vé. Bu üç birader Ymir'i öldürerek büyük kozmogonik eylemi gerçekleştirdiler... Bor'un oğulları Ymir'in bedenini Ginnungagap'a götürdüler ve ondan dünyayı inşa etmeye koyuldular: Etinden yeryüzünü, yaralarından akan kanla bu yeryüzünü çevreleyen okyanusu oluşturdular; kemiklerinden dağları şekillendirdiler, kırık olanları ve dişleriniyse taşlar ve çakıllar için kullandılar; kafatasından göğü yaratıp bunu her bir yönde bir dvergr tarafından desteklenecek şekilde yeryüzünün üzerine yerleştirdiler ve

⁴⁴ Snorri Sturluson, **The Prose Edda**, çev. Arthur Gilchrist Brodeur, Scandinavian Classics, Cilt: 5, The American-Scandinavian Foundation, New York, 1916, (The Prose Edda), s. 17: “Just as cold arose out of Niflheim, and all terrible things, so also all that look toward Múspellheim became hot and glowing; but Ginnungagap was as mild as windless air, and when the breath of heat met the rime, so that it melted and dripped, life was quickened from the yeast-drops, by the power of that which sent the heat, and became a man's form. And that man is named Ymir...”

*ortasına göğü ve yeri aydınlatsın diye Múspell'den getirdikleri kıvılcımları ve uçan közleri koydular.*⁴⁵

Görüldüğü üzere Ymir, adeta kendisinden tüm yaratılışın şekillendirildiği bir hammadde olması bakımından Puruşa ile son derece benzeşmektedir. Öte yandan, Puruşa'nın kurbanında üzerinde durmuş olduğumuz üç işlevliliğe bu anlatıda rastlamayız. Kişi içgüdüsel olarak “Óðinn, Vili ve Vé” üçlüsünün üç işleve tekabül ediyor olabileceğini akla getirecektir; ancak henüz böyle düşünmek için elimizde kayda değer bir veri bulunmamaktadır. Bu üç tanrı kardeş, Polomé'nin de işaret ettiği üzere, birbirleriyle ilişkileri bakımından Vedik tanrılardan sırasıyla Varuṇa, Dakṣa ve Aṁśa'ya tekabül ederler⁴⁶ ve bir tür ritüel üçlüsü oluştururlar; dolayısıyla hepsinin birer birinci işlev tanrısı olduğu söylenebilir. Belirtmek gerekir ki birbirlerinin uzak coğrafyalardaki karşılıkları olan Aṁśa ve Vé'nin etimolojik anlamları konumuz açısından dikkat çekicidir: Dumézil Aṁśa'yı “bölünmüş, paylaşılmış parça” şeklinde tanımlarken⁴⁷ Pokorny de Eski Norsça'da “tapınak” anlamına gelen Vé'nin Sanskritçe'de “seçmek, bölmek, ayırmak, ayıklamak” anlamlarına gelen *vinakti* ile aynı Proto-Hint-Avrupa kökünü, “*ueik-*” (daha modern yazımıyla “**weik-*”) kökünü paylaştığına işaret eder – ki bu kök Latince'de “kurbanlık” anlamına gelen *victima*'nın da kökenidir⁴⁸ (muhtemelen “kurban edilmek için *ayıklanmış, ayrılmış, seçilmiş*” anlamında). Öyleyse Vé “seçen, ayıran, bölen” demek olmalıdır.⁴⁹ O, Girard'ın Puruşa için söylediklerini hatırlarsak, *bir bütün olarak gerçekliğin çiftiymiş gibi bir izlenim uyandıran ve henüz farklılaşmamış olan varlık kümelerini kendisinde*

⁴⁵ Edgar Charles Polomé, “The Background of Germanic Cosmogonic Myths”, **Germanic Dialects: Linguistic and Philological Investigations**, (Ed. Bela Brogyanyi ve Thomas Krömmelbein), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1986, (Germanic Cosmogonic Myths), s. 472: “This *Buri* had a son called *Bor*, who married the daughter of a giant, and begot three sons: *Óðinn*, *Vili* and *Vé*. These three brothers then performed the major cosmogonic act by killing *Ymir*... The sons of *Bor* took the body of *Ymir* to *Ginnungagap* and proceeded to build the world from it: from his flesh they made the earth, encompassed by the ocean, made with the blood of his wounds; from his bones, they fashioned the mountains, using the broken ones and his teeth for rocks and pebbles; from his skull, they made the sky, placing it over the earth, with its four sides supported each by a dwarf, and in the midst of it, they put sparks and flying embers from *Muspell* to lighten up the heavens and illuminate the earth.” J.R.R. Tolkien'in *Yüzüklerin Efendisi* adlı başyapıtının popülerliği nedeniyle “*dwarf*” sözcüğü Türkçe'ye “cüce” şeklinde geçmiş olsa da biz sözcüğü Eski Nors lisanındaki şekliyle “*dvergr*” olarak tutmayı seçtik; zira cüce, *dvergr*'in tam karşılığı değil.

⁴⁶ Polomé, Germanic Cosmogonic Myths, s. 481.

⁴⁷ Georges Dumézil, **Les dieux souverains des Indo-Européens**, Gallimard, Paris, 1977, ss. 110-112.

⁴⁸ Julius Pokorny, **Indogermanisches etymologisches Wörterbuch**, A. Francke, Bern, 1959, (Indogermanisches etymologisches Wörterbuch), s. 1128.

⁴⁹ Polomé, Germanic Cosmogonic Myths, s. 482.

barındıran Ymir'i işlevsel parçalara bölerek, iç içe geçmiş olanları seçip ayırarak, onları tanımlayıp aralarına sınırlar çizerek ilksel farksızlık krizine son verir.

Böylece bir kez daha Girard'ın sezgilerinin doğrulanmasına tanıklık ediyoruz: Ymir adı, "bir arada tutmak, çift, ikiz, hermafrodit" anlamlarına gelen " *jem-*" (**yem-*) Proto-Hint-Avrupa köküne dayanır;⁵⁰ dolayısıyla o gerçekten de *bir bütün olarak gerçekliğin çiftidir*. Tüm evreni kendi bedeninde *bir arada tutar*. Farksızlık krizinin doruk noktası, mutlak benzeşmenin bedenlenmiş hali olması bakımından *ikizdir*. Bir eşe ihtiyaç duymaksızın koca bir dev soyunu doğuran bir *hermafrodittir*.⁵¹

Ymir isminin etimolojik kökeni aradığımız ipucunu sunmakta, bizi bu anlatıda eksik görünen üç işlevliliği bulabileceğimiz yere yönlendirmektedir: Tacitus'un *Germania*'sı. Burada Tacitus, Cermenlerin ismi Ymir'le aynı anlama gelen ilksel atası Tuisto'dan söz eder:

*Onların [Cermenlerin] geçmiş tarihinin tek kaydı olan destanlar, Tanrı Tuisto'nun yeryüzünden filizlendiğini ve oğlu Mannus ile birlikte ırkın yaratıcısı ve kurucusu olduğunu söylerler. Mannus'a üç oğul atfederler ki bu üç oğlun ismi sırasıyla deniz kıyısında yaşayan Ingaevones, toprağın ortasında yaşayan Herminones ve kalan bölgelerde de Iscaevones kavimleri tarafından taşınmaktadır.*⁵²

Tuisto ismi "*d_uoi-*" Proto-Hint-Avrupa kökünden gelmektedir ve dolayısıyla tıpkı Ymir gibi "ikiz" anlamını taşır.⁵³ Nitekim Meyer bu iki "ilksel adam" arasındaki ilişkiyi öyle güçlü bulur ki onların aynı varlık oldukları sonucuna varmıştır.⁵⁴ Üstelik Tuisto ve Ymir'in aslen aynı anlatıya ait olduklarını düşünmemiz için isimlerinin anlamlarından ve ikisinin de ilksel adam olmasından fazla veri vardır

⁵⁰ Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, s. 505.

⁵¹ Almanca'da "ikiz" anlamına gelen *Zwilling* ve "hermafrodit" anlamına gelen *Zwitter* arasındaki ilişki dikkate değer.

⁵² Tacitus, *The Agricola and Germania*, çev. R.B. Towshend, Methuen, Londra, 1894, s. 55: "The sagas, which are the sole record of their past history, say that the God Tuisto sprang from the earth, and that he and his son Mannus were the authors and founders of the race. To Mannus they ascribe three sons, whose names are borne respectively by the Ingaevones next to the ocean, the Herminones in the middle of the country, and the Iscaevones in the rest of it."

⁵³ "*d_uoi-*" için bkz. Pokorny, *Indogermanische etymologisches Wörterbuch*, ss. 229-232.

⁵⁴ Richard Moritz Meyer, "Ymi-Tuisto", *Arkiv för nordisk filologi*, Cilt: 25, 1909, s. 333.

elimizde; bunun için Wolfgang Meid’in işaret ettiği “Cermenik Ymir – Vedik Yama” paralelliğine kısa bir göz atacağız.⁵⁵

Adı Ymir’le aynı Proto-Hint-Avrupa kökünden, “*yem-”den (“ikiz”) gelen ve anlatıda da Yamī adında bir ikiz kız kardeşi olan Yama, Vedik literatürde ilk ölen insandır ve bu nedenle de ölümler âleminin hükümdarı olmuştur.⁵⁶ İlksel ölümü onun Ymir’le arasında isim benzerliğinden fazlası olduğuna işaret etse de bu ölüm Puruṣa’nın kurban edilmesinden farklı olarak evrenin yaratılmasını sağlamamıştır. Yine de Vedik Yama’nın hikâyesinde geçen isimler Cermenik Ymir ve Tuisto anlatılarında aktarılan isimlerle öyle bir paralellik sergilemektedir ki, bu iki Cermenik “ilksel adam” anlatısı arasında kadim bir birlik olduğuna inanmamak imkânsızlaşır:

*Zanaatkâr tanrı Tvastir kızı Saranyu’yu Vivasvat’a vermişti ve ilk çocukları ikiz olmuştur. Yama ve kızkardeşi Yami (yama, “ikizler” manasına gelen eski bir kelimedir). Ama daha sonra Saranyu, kocasının haberi olmadan, kendisine benzeyen dişi bir biçim yarattı; buna kanan Vivasvat da ondan insanlığın babası Manu’yu dünyaya getirdi.*⁵⁷

Yama’nın anne tarafından dedesinin adı Tvaṣṭr (alıntılamış olduğumuz kitapta “Tvastir” olarak verilmiş) Tuisto’yla, üvey kardeşinin adı Manu’ysa Mannus’la örtüşmektedir.⁵⁸ Öyleyse Cermenik gelenekte biri 1. diğeri 13. yüzyıla ait iki ayrı kaynak söz konusuysen (ilki Tacitus’un *Germania*’sı, diğeri Snorri Sturluson’un *Gylfaginning*’i) ve Tuisto ile Mannus bunların ilkinde, Ymir ise

⁵⁵ Bkz. Wolfgang Meid, “Die Germanische Religion im Zeugnis der Sprache”, **Germanische Religionsgeschichte – Quellen und Quellenprobleme**, de Gruyter, New York, 1992, ss. 486-507.

⁵⁶ Vedik Yama’nın İranî karşılığı Yima’dır. Avesta’da “*Yima Xšaēta*”, “Kral Yima” şeklinde geçer (bkz. Stig Wikander, “Védique *kshaita*, avestique *khshaēta*”, **Studia Linguistica**, Cilt: 5, Sayı: 2, 1951, ss. 89-94. *Xšaēta* sözcüğünün alternatif çevirisi için bkz. Nimet Yıldırım, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, Kocabı Yayinevi, İstanbul, 2008, (Fars Mitolojisi Sözlüğü), s. 204. Burada sözcük “kral” yerine “parlak” olarak çevrilmiştir. Dumézil bu anlamlardan ilkinin tercih eder ki bu bizce de daha makuldür.). İsmi daha sonra bozularak “Cemşid” halini almıştır, Şahname’de de böyle anılır. Kral Yima, Vedik kuzeni Yama gibi ölümlerin kralı değildir; ancak tüm yeryüzünü tehdit eden korkunç kış felaketine karşı inşa ettiği, Nuh’un gemisini anımsatan bir şekilde içine insan da dâhil tüm canlı türlerinin en iyi tohumlarını yerleştirdiği bir yer altı sığınacağının hükümdarıdır. Dumézil bu “yer altı krallığı” ile “ölüler hükümdarlığı”nın ilişkili olduğunu öne sürer. Bkz. Dumézil, *Mit ve Destan II*, ss. 238-239.

⁵⁷ Dumézil, *Mit ve Destan II*, s. 237.

⁵⁸ Bkz. Alexander Jacob, **Ātman: A Reconstruction of the Solar Cosmology of the Indo-Europeans**, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2005, (Ātman), s. 232. Tvaṣṭr’in alternatif çevirisi için bkz. Manfred Mayrhofer, **Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen**, Cilt: 2, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1992, s. 429, *ratha-* maddesinde yer alan Mitannice *tuaiasaratha* sözcüğü ilişkili olabilir.

ikincisinde yer almaktayken, bu isimlerin Sanskritçe karşılıklarını taşıyan Tvaşṭr, Manu ve Yama, Vedik literatürde aynı anlatı içerisinde yer almaktadırlar. Burada bahsedilen yalnızca bir isim benzerliği değildir: Yama/Ymir “ilk öldürülen”, Manu/Mannus “insanlığın babası olan”dır.

Tablo 3: Vedik-Cermenik Kozmogonik Figürler⁵⁹

Vedik	Cermenik
Tvaşṭr: Can veren ve tüm formları kendisinde barındıran göksel zanaatkâr. Rahimdeki tohumu o geliştirir, insan ve hayvan tüm yaşama formunu o verir. Soy ihsan eden odur. Tüm dünyayı ürettiği için evrensel bir babadır. ⁶⁰	Tuisto: Topraktan çıkmış ilksel bir babadır. Tacitus’un <i>Germania</i> ’sına göre Cermenler soylarını nihayetinde Tuisto’ya dayandırırılar.
Manu: Tvaşṭr’in kızı Saranyū’nun kendisine benzeyecek şekilde yarattığı dişi bir formdan doğmuştur. Tüm insanlığın atasıdır.	Mannus: Tuisto’nun oğludur. İlk Cermen kavimleri Mannus’un oğullarından türer ve dolayısıyla o tüm Cermenlerin atasıdır.
Yama: Tvaşṭr’in torunudur. İlk ölendir ve ölümlülerin bu yaşamdan sonraki ikametgâhlarının, ölümler âleminin hükümdarıdır.	Ymir: İlk ölendir ve ölümüyle Kaos’tan Kozmos’a geçilmesini sağlayarak türeyecek ölümlü canlılar için mekân istihdam eder. Tüm formları kendisinde barındırır.

Üvey kardeşler Yama ve Manu’dan birinin ilk ölü, diğerrinin de insanlığın atası olması “Remus ile Romulus” ve “Habil ile Kabil” hikâyelerini anımsatır. Bu hikâyede Yama kardeşi tarafından öldürülmemektedir; ancak yine de orijinal Proto-Hint-Avrupa anlatısında bunun böyle olduğunu düşünenler mevcuttur. Bruce Lincoln, Proto-Hint-Avrupalıların tüm kurban ritüellerini ilksel atanın ikizini kurban edişinin yeniden canlandırılması olarak gördüklerini öne sürer.⁶¹ Bu teori Girard’ın konuya dair görüşüyle tam bir uyum içindedir: “Ayinsel düşünce, kurucu

⁵⁹ Tablo tarafımızca oluşturulmuştur.

⁶⁰ Bkz. Arthur Anthony Macdonell, **Vedic Mythology**, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995, s. 116.

⁶¹ Bkz. Bruce Lincoln, **Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology & Practice**, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

mekanizmanın yinelenmesi anlayışına dayanır.”⁶² Diğer bir deyişle toplum kriz anlarında kendisini kaostan düzene geçirmiş olan ilksel cinayeti tekrar ederek yeniden düzene geçmeyi hedefler. Arkaik insan için kökenlerin azami ehemmiyette olduğunu düşünen Eliade’nin *Ebedi Dönüş* teorisi açısından ifade edecek olursak, eğer Kutsal’ın özü ilk tezahüründe yatmaktaysa O’nun tüm tezahürleri ilk tezahür olacaktır. “Arkaik bir toplumun insanı, bir tanrının veya mitik bir kahramanın örnek teşkil eden eylemlerini taklit ederek kendisini ladinî zamandan koparır ve büyülü bir şekilde yeniden Büyük Zaman’a, kutsal zamana girer.”⁶³ Kişinin Kaos’tan korkmasına gerek yoktur, zira “...kişi yalnızca kozmogonik ritüeli tekrarlamalıdır, böylece bilinmeyen bölge (=Kaos), Kozmos’a dönüşmüş olur.”⁶⁴ Bu ifadeler Girard’ın diline kıyasla “mistiktir” ve belki de bu nedenle Eliade antropoloji alanında Girard kadar popüler olamamıştır. Ancak ifade biçimlerine karşı önyargılı olmayan okuyucu bu mistik perdenin altında benzer bir gerçekliğin yattığını görebilir: Arkaik insan için kurucu mekanizmanın çarklarını yeniden ve yeniden çevirmek düzenin ve kültürün, Kozmos’un devamlılığını sağlayan en önemli unsurdur.

Şimdi Cermenik ve Vedik kozmogoni anlatılarını ve dolayısıyla kurucu mekanizmalarını karşılaştırmaya geri dönebiliriz. Yama-Ymir ve Manu-Mannus paralelliklerine ek olarak, Vedaların zanaatkâr tanrısı Tvaşṭr de tıpkı Ymir ve Puruṣa gibi tüm formları kendi bedeninde barındıran ilksel varlık olma özelliğine sahiptir:

Rg Veda’da kadim yaratıcı tanrılardan biri olan Tvaşṭr bir canlandırıcı, biçimlendiricidir; hayat verendir. İlksel ikizler Yama ve Yamī arasında geçen bir diyalogda (RV 10.10) Yamī şöyle der (5. kıta): “Daha rahimdeyken (garbha) bizi karı ve koca kıldı yaratıcı; tanrı Tvaşṭr, canlandırıcı, omniform”. İkizleri barındıran rahim Tvaşṭr’a aittir – ki kendisinin yaşam formları üretme kabiliyeti AV 6.78.3’te yinelenmiştir: “Tvaşṭr zevceyi yarattı, Tvaşṭr seni ona koca olarak yarattı; Tvaşṭr siz ikinize bin ömürlük (āyus) vakit versin, uzun bir ömür”. Bu iki kıta Tvaşṭr’in deyim yerindeyse rahminde mevcut olan yaşam formlarını dünyaya getirdiği yönünde güçlü bir işaret sunar. Tvaşṭr, kendisinde pek çok formu barındırdığı için hem RV 3.55.19 hem de RV 10.10.5’te

⁶² Girard, Şiddet ve Kutsal, s. 161.

⁶³ Mircea Eliade, **Myths, Dreams and Mysteries**, çev. Philip Mairet, Harper & Row, New York, 1967, s. 23: “In imitating the exemplary acts of a god or of a mythic hero, or simply by recounting their adventures, the man of an archaic society detaches himself from profane time and magically re-enters the Great Time, the sacred time.”

⁶⁴ Mircea Eliade, **Myth and Reality**, çev. Willard R. Trask, Harper & Row, New York, 1963, s. 141: “One has merely to repeat the cosmogonic ritual, whereupon the unknown territory (= ‘Chaos’) is transformed into ‘Cosmos’.”

“omniiform” (*viśvarūpa*) olarak, yani “tüm mümkün formları yaratan ilah” olarak anılır.⁶⁵

Bu hikâyeler Vedik Tvaṣṭr’ın yeryüzünden filizlenip kendi başına oğul edinen Cermenik Tuisto’yla arasındaki ilişkiyi doğrular niteliktedir. Hiç şüphesiz, konuya dair hem Cermenik hem de Vedik anlatılar karmaşıktır: İki tarafta da birden fazla ilksel ata anlatısı bulunmaktadır ve aynı Proto-Hint-Avrupa kökünden türeyen isimlere sahip figürler arasında çarpıcı benzerlikler olsa da bu figürlerin kendi kültürel bağlamları içinde diğer karakterlerle ilişkileri açıkça farklılıklar göstermektedir. Örneğin Manu, Tvaṣṭr’ın kızının yarattığı dişi biçimin Vivasvān’la birleşmesinden doğmuştur, dolayısıyla Tvaṣṭr için bir tür “üvey torun”dur. Öte yandan Mannus, Tuisto’nun doğrudan oğludur. Her ne kadar bir tür “karşılaştırmalı soy ağacı” çalışmasına dayanarak tıpkı Yama’nın Tvaṣṭr’ın torunu olduğu gibi Ymir’in de orijinal bir Cermen anlatısında Tuisto’nun torunu olması gerektiği sonucuna ulaşan araştırmacılar olsa da⁶⁶ bizim bu türden iddialarda bulunmak gibi bir niyetimiz yok. Bu türden bir iddianın doğru olma ihtimalini göz ardı etmiyoruz kesinlikle; lakin konumuz bağlamında Cermenik ve Vedik anlatılar arasında sıkı bir ilişki olduğunu göstermek ve adı geçen figürlerin özdeşliklerini olmasa da kuzenliklerini ispatlamak yeterli olacaktır.

Öyleyse mutlak surette söyleyebileceğimiz şey şudur: Bir tarafta Tuisto, Ymir ve Mannus’tan oluşan kozmogonik üçlüye diğer tarafta Tvaṣṭr-Yama-Manu üçlüsü ve buna ek olarak Puruṣa-Prajāpati anlatıları denk düşmektedir. Cermenik ve Vedik figürler birbirleriyle birebir örtüşmeyebilirler; ama yine de bu anlatıların ortak bir kökene dayandıklarına ve birlikte bir bütünlük oluşturdıklarına inanmamız için fazlasıyla sebebimiz var. Dolayısıyla *Germania* ve *Gylfaginning*’deki kozmogonik anlatıların, yani Tuisto ve Ymir’in esasında tek bir Cermenik anlatının farklı

⁶⁵ Doris Meth Srinivasan, **Many Heads, Arms, and Eyes: Origin, Meaning, and Form of Multiplicity in Indian Art**, Brill, Leiden, 1997, ss. 24-25. RV *Ṛg Veda*’nın, AV *Atharva Veda*’nın kısaltmasıdır: “One of the older creator gods in the Rīg Veda, Tvaṣṭr is a vivifier, a fashioner, one who gives life. In a dialogue between the primeval twins Yama and Yamī (RV 10.10), Yamī states in verse 5: ‘Already in the womb (*garbha*), the creator made us husband and wife, god Tvaṣṭr, the vivifier, the omniiform’. The womb which contains the twins belongs to Tvaṣṭr, whose capacity to generate life-forms is reiterated in AV 6.78.3: ‘Tvaṣṭr generated the wife, Tvaṣṭr [generated] thee as husband for her; let Tvaṣṭr make for you two a thousand life-times (*āyus*), a long life-time’. These two verses give strong indication that Tvaṣṭr generates the life-forms that are in his womb-belly, as it were. Because he contains such forms within himself, Tvaṣṭr is called ‘Omniiform’, that is, ‘a deity who creates all the possible number of forms’ (*viśvarūpa*) in RV 3.55.19, as well as RV 10.10.5 (*supra*).”

⁶⁶ Bkz. Jacob, *Ātman*, s. 232.

yansımaları olduklarını varsayabiliriz. Bu durumda, Ymir anlatısında eksik olan üç işlev işaretini Tuisto anlatısında bulmamız, ilksel kurban ve üç işlev arasında Vedic metinlerde mevcut olan bağlantının Cermenik bir karşılığının da olduğunu düşünmemiz açısından yeterince tatmin edici olacaktır.

Tacitus'un sözünü ettiği ve Mannus'un üç oğlunun adlarını taşıdıklarını belirttiği Cermen kavimlerini hatırlayalım: "...deniz kıyısında yaşayan *Ingaevones*, toprağın ortasında yaşayan *Herminones* ve kalan bölgelerde de *Iscaevones*..." Dumézil, Mannus'tan türeyen bu üç soyu üç işlevle ilişkilendirir:

*...Mannus'un oğulları, paganizmin sonunda İskandinav panteonuna hâlâ hükmeden üç işlevli tanrısal üçlünün üç tanrısına denk düşmektedir: Büyük Van bolluk ve bereket tanrısı Freyr'e Yngvifreyr (*Inguaifrauiaz) denir ve onu sahiplenen hanedan Ynglingar'lardır; büyücü hükümdar Odinn'in lakabı jörmunr'dur (*ermunaz); Istaeuones'in (Plinius: Istri(an)ones) kökü ise güçlü ve savaşçı Torr'un bir lakabının içinde bulunmamakla birlikte, gerek Hint-İran gerekse Eski İzlanda dilinde savaşçılık işlevinin teknik kelimelerinin üretildiği bir kökten türemiştir: Sanskritçede Marut'ların, Indra'ya eşlik eden genç tanrısal savaşçılar birliğinin sıfatı olarak kullanılan ve "güçlü, zincirinden boşanmış" manasına gelen isira; Avesta dilindeki Aešma, acımasız şiddet demonu; son olarak da, Eski İzlanda dilinde doğaüstü güçlere sahip savaşçıların, berserker'lerin çılgınca öfke halini tanımlayan eiskra.⁶⁷*

Mannus'un üç işlevle ilişkili üç oğlunun soyu üç farklı coğrafi bölgeye yayılmıştır: "deniz kıyısı, toprağın ortası ve diğer yerler". Bu, Şahname'de dünyanın üç bölümünün Feridun tarafından üç oğluna paylaştırılmasını anımsatır. Aynı anlatının *Ayādgār ī Jāmāspīg* adlı Pehlevice metindeki daha eski varyantına göre "Freton"⁶⁸ bunu oğullarının ve coğrafi bölgelerin üç işlevle ilişkisine göre yapar: Salm büyük zenginlikler (*vas-herih*) istediği için zenginlikleriyle öne çıkan batıyı, yani Roma'yı; Toz (veya Tur) yiğitlik (*takikih*) istediği için savaşçı taşkınlığıyla öne çıkan kuzeyi ve doğuyu, yani Turan'ı; üstünde *kavi* (hükümdar) ihtişamını (*xvarnah i kayan*) taşıyan Eriç (veya İreç) ise kanun ve din istediği için İran ve Hindistan'ı

⁶⁷ Dumézil, *Mit ve Destan II*, s. 247.

⁶⁸ Freton/Feridun ismi Avesta lisanındaki Ōraētaona'dan evrilmiştir. Vedic Trita'yla da ilişkili olan bu isim "üçüncü" demektir ve akla *Gylfaginning*'de kendisini Gangleri olarak tanıtan Kral Gylfi'nin huzuruna çıktığı üçlüyü, Hár, Jafnhár ve Þriði'yi getirir, yani "Yüce Olan, Aynı Derecede Yüce Olan ve Üçüncü". 18. yüzyıldan kalma bir İzlanda elyazmasında bu üç figür de Óðinn'in suretleri olarak betimlenmiştir. Bir diğer görüşse bu üçlünün Óðinn, Vili ve Vé'ye tekabül ettiğidir (bkz. Hilda Roderick Ellis Davidson, **Gods and Myths of Northern Europe**, Pelican Books, Londra, 1964, s. 201). Eğer ismi etimolojik kökeni itibarıyla "bölen/ayıran" anlamına gelen ve Ymir'in parçalanarak Kozmos'un yaratılmasında rol oynayan Vé aynı zamanda Þriði, yani "üçüncü" ise, toprakları üç oğluna bölüştüren İranî üçüncü Ōraētaona ile etimolojik kökenin ötesinde bir ilişkisi olabilir.

alır.⁶⁹ Öyleyse üç işlev ile üç oğul ve üç coğrafi bölge arasında ilişki kurmanın son derece Hint-Avrupalı olduğunu söyleyebiliriz.

Böylece Ymir-Tuisto anlatısında aradığımız üç işlevliliği bulmuş oluyoruz. Tıpkı Vedic ilksel dev Puruṣa'nın parçalanmasıyla Kozmos'un yaratılması ve üç işleve dayanan *varṇaların* (sınıfların) oluşması gibi, Cermenik ilksel dev Ymir'in parçalanmasıyla da Kozmos yaratılıyor ve onunla özdeş veya en azından yakından ilişkili olan Tuisto'nun soyu yine üç işleve göre dallanıyor.

Girard'ın dört *kıym basmakalıbı* maddesine dayanarak Puruṣa-Prajāpati için çizmiş olduğumuz şablonun bir benzerini Ymir-Tuisto için de çizmeden önce John Lindow'un işaret ettiği bir tezatlığa dikkat çekmek isteriz:

Ymir canavarı hermafroditik türeyişiyle buz devi ırklarının babası olmuş ve mitolojide temelde negatif bir figür olarak sunulmuştur; öyle ki onun öldürülüşü evrenin yaratılışını mümkün kılar. Öte yandan Tuisto “kutlanmıştır” ve Tacitus’un söylediklerinde onun hakkında negatif hiçbir şey yoktur. O, vakti gelince kendisinden insan kavimlerinin türeyeceği Mannus’un (İnsan’ın) babasıdır.⁷⁰

Buradaki tespitin doğruluğunu kabul edersek şayet, Puruṣa ve Prajāpati arasındaki farka benzer bir farkın Ymir ve Tuisto arasında da mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Hatırlayacak olursak, daha eski olan Puruṣa anlatısında ilksel deve atfedilen herhangi bir suçun bahsi geçmez; ilahi son derece ulvi ve ağırkanlıdır. Puruṣa parçalanıyor olduğu halde okuyucu onun ilahi doğasını sezebilir. Oysa Prajāpati en aşağılık günahlardan biri olan enestle suçlanmıştır. Burada da daha eski olan Tuisto anlatısında ilksel devin “kutlandığı”, Ymir anlatısında devin nihayetinde negatif bir figür olduğu öne sürülüyor. Bu durum Girard'ın Prajāpati anlatısının aslen daha arkaik olduğu yönündeki sezgisiyle uyuşmuyor gibi görünmektedir; zira Girard'a göre “mitolojinin evrimini yöneten şey, şiddet temsillerini silme kararlılığıdır” – oysa iki kültürde de suçlama ve açık şiddet içeren metinler daha geç bir döneme ait. Elbette kişi her halükarda zamandan bağımsız

⁶⁹ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 248.

⁷⁰ John Lindow, **Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs**, Oxford University Press, New York, 2002, s. 296: “Ymir sired the races of frost giants through monstrous hermaphroditic conception and is presented in the mythology as essentially a negative figure; indeed, his killing makes possible the creation of the cosmos. Tuisto, on the other hand, is “celebrated,” and there is nothing negative about him in what Tacitus says. He is the father of Mannus (Human), who in turn produces the tribes of human beings.”

olarak bazı anlatıların diğerlerinden daha geleneksel olacağını ve dolayısıyla daha arkaik bir dönemi temsil edeceğini iddia edebilir; ama bu iddianın ikna edici olabilmesi için daha fazla veriye ihtiyaç vardır.

Öyleyse artık tablomuzu çizmeye hazırız:

Tablo 4: Ymir-Tuisto ve Kiyım Basmakalıpları⁷¹

I. Farksızlık Krizi	Girard'ın Puruşa için kullandığı ifadeleri tekrar edecek olursak, Ymir “bir bütün olarak gerçekliğin çifti” ve “henüz farklılaşmamış olan varlık kümelerini kendisinde barındıran <i>avant la lettre</i> bir yaratılış”tır. Hem <i>Gylfaginning</i> 'deki anlatı hem de Ymir adının etimolojik kökeni bunu doğrular. Tacitus'un <i>Germania</i> 'sında karşımıza çıkan Tuisto'nun da Ymir ile aynı veya yakından ilişkili bir figür olduğunu düşünmemiz için fazlasıyla neden vardır: İsimlerinin anlamı aynıdır ve <i>topraktan doğan</i> Tuisto da bir tür ilksel atadır. Üstelik Tuisto'nun Tvaştr adlı Vedik paralelinin kendi başına ürettiğini göz önünde bulundurur ve Mannus'un ne şekilde Tuisto'nun oğlu olduğu üzerine düşünürsek, Tuisto'nun da kendisinde hem eril hem de dişil nitelikleri barındırdığını varsayabiliriz.
II. Farksızlaştırıcı Suç	Bu belirsizdir. Tuisto hiçbir suçla yaftalanmaz, aksine onurlandırılır. Ymir'inse Óðinn ve kardeşleri tarafından ne sebeple öldürülüp parçalandığı bilinmemektedir. Elimizdeki tek bilgi onun <i>Gylfaginning</i> 'deki üçlü (Hár, Jafnhár ve Þriði) tarafından hiçbir şekilde bir tanrı olarak kabul edilmediği ve hem kendisinin hem de tüm soyundan gelenlerin, yani devlerin kötü görüldükleridir. İlginçtir ki Ymir'i öldüren Óðinn, Vili ve Vé'nin annesi bir dev kızıdır ve dolayısıyla bu kardeşler de Ymir'in soyundan gelmektedirler. Bu durum Ymir'in ve tüm soyundan gelenlerin kötü olduğu iddiasının inandırıcılığını azaltmaktadır.

⁷¹ Tablo tarafımızca oluşturulmuştur.

III. Kurbanlık İşaretleri	Bir tanrı değil, tüm kötü devlerin ilksel atası olan Ymir, tanrılar topluluğunun üyesi değildir. Kendisi de bir devdir: <i>hrímbursa</i>'dır, <i>jötunn</i>'dur.⁷² Öte yandan tanrılarının da anne taraflarından atasıdır; dolayısıyla tanrılarla hiçbir ilişkisi olmadığı söylenemez. Öldürülmesinin sorun olmayacağı kadar uzak, anlamsız olmayacağı kadar yakındır. Ayrıca hem Ymir hem de Tuisto hermafroditik özelliklere sahip görünmektedir.
IV. Kurban Edimi	Ymir'in kurban edilmesiyle Kaos'tan Kozmos'a geçilir. Belirsiz bütünlük parçalara ayrılır; yeryüzü, okyanuslar, dağlar şekillendirilir. Tuisto'nun oğlu Mannus'tan üç işleve göre soyların türemesi bu Kozmos'a geçişin toplumsal düzlemdeki yansımasıdır.

Böylece Puruṣa-Prajāpati ve Ymir-Tuisto'nun Girard'ın kıyım basmakalıpları ve Dumézil'in üç işleviyle ilişkisini gözler önüne sermiş, ve dolayısıyla inceleyeceğimiz kahramanların, Śiśupāla ve Starkaðr'ın ait olduğu kültürlerdeki ilksel kurban anlatılarını çözümleyerek bu kahramanlara dair hikâyelerin Girardyen bir okumasını yapmak için temelimizi atmış olduk. O halde ana konuya geçmeden önce değinmemiz gereken tek bir şey kalıyor: Yahudi-Hristiyan metinlerinin Girard'ın gözündeki ayrıcalıklı konumu.

III. YAHUDİ-HRİSTİYAN METİNLERİ

Buraya kadar okuyucunun şunu fark etmiş olması muhtemeldir ki Girard metinlerde bir günah keçisi bulunduğunu *varsaymaktadır*. Örneğin, Prajāpati'nin gerçekten ensest suçunu işlemiş olduğunu ve bir ceza hak ettiğini düşünmektense bunu kurban edimini aklamak adına ona yakıştırılan bir leke olarak kabul eder. Oidipus'un babasını öldürmüş ve annesiyle cinsel ilişkiye girmiş olduğu iddiasını

⁷² İranî dillerden Türkçe'ye geçmiş olan “dev” sözcüğü Avesta lisanındaki “*daēva*” sözcüğünden evrilmiştir ve Eski Norsça “*purs*” ve “*jötunn*” sözcükleriyle aşağı yukarı aynı varlıkları niteler. Sanskritçe *deva* ve Latince *deus*, Avestaca *daēva* ile soydaştır. Bkz. Nişanyan, Nişanyan Sözlük, s. 182.

onun sürgününü rasyonelize etmek için kullanılmış bir gerekçe olarak görür.⁷³ Hiç şüphesiz bu bakış açısının bir dayanağı olmalıdır.

Girard, kuramına sorgulayıcı gözlerle yaklaşanlara ilginç bir yanıt verir: Ona göre sıra dışı tavır sergileyenler gerçekte bu metinlerin iddialarını sorgulamayan, olduğu gibi kabul edenlerdir; zira söz konusu metin destansı bir çağa değil de tarihe dair olduğunda bu türden suçlamalara kimse inanmamaktadır. Bu durumu bir örnekle açıklamak için *Günah Keçisi* adlı eserinde on dördüncü yüzyıl ortalarında yaşamış Fransız bir şairin, Guillaume de Machaut'un *Jugement du Roy de Navarre* (Navarre Kralının Yargılanması) adlı şiirinden bahseder:

Yapıtın ana bölümü, biçem ve konu bakımından geleneksel bir şövalye âşıkaneliği tarzında yazılmıştır, ama başlangıç bölümü şaşırtıcıdır. Art arda meydana gelen anlaşılma facialardan söz eden ve bunlara tanık olduğunu ileri süren Guillaume, sonunda korkudan evine kapanarak orada ölümü ya da bu tarifsiz azabın son bulmasını beklemiştir. Bazı olaylar tümüyle, bazılarıysa kısmen gerçektir. Yine de bu anlatıdan edinilen izlenim, gerçek bir şeylerin olmuş olduğudur.

*Gökyüzünde işaretler vardır. Yağan taşlar canlıları öldürür. Şehirler, düşen yıldırımlarla tümüyle yok olur. Guillaume'un yaşadığı şehirde –hangisi olduğunu söylemez– çok sayıda insan ölür. Bu ölümlerin bazılarını Yahudilerin ve onların Hristiyanlar arasındaki suç ortaklarının kötülüğü yol açmıştır. Bu insanlar, yerel nüfus içinde böyle büyük kayıplara nasıl yol açabilmişlerdi? Nehirleri, içilir su kaynaklarını zehirlemişlerdi. Göksel adalet, bu felaketlere yol açanların kimler olduğunu halka gösterir, onlar da bu kişilerin tümünü katledince zarar tazmin edilmiş olur.*⁷⁴

Girard, bu anlatıda neyin gerçek neyin yalan olduğunu anlamının okuyucu için son derece kolay olduğunu öne sürer. Yahudilerin nehirleri ve içilir su kaynaklarını zehirleyerek tüm bu felaketlere yol açmış olmalarını akıl almaz; öte yandan burada gerçek bir Yahudi katliamı yaşandığını düşünürüz. Şiirde Yahudilerden tiksintiyle söz edilir: Onlar “pislik sürüsü, sahte, hain, kötü ünlü, lanetli, kötü yürekli, sadakatsiz, kindar ve şer odağı”dırlar.⁷⁵ Girard Orta Çağ'dan kalma Yahudi kıyımı metinlerinin genel şablonunu şu şekilde çizer (2. ve 4. tabloda belirtilmiş olan kıyım basmakalıplarıyla uyuma dikkat edilmelidir):

⁷³ Bkz. Girard, Şiddet ve Kutsal, Üçüncü Bölüm: Oidipus ve İkame Kurban.

⁷⁴ Girard, *Günah Keçisi*, ss. 1-2.

⁷⁵ Girard, *Günah Keçisi*, s. 3.

1. Topluluk krizdedir; veba korkunç bir kırma yol açmakta, hiyerarşik ayrımlar silinmektedir; geleneksel değerler ayaklar altına alınmıştır; her yerde kargaşa, şiddet ve ölüm hüküm sürmektedir.

2. Yahudiler gerçek Tanrı'ya karşı isyan halindedir. Çocuklarını öldürmek, ensest, ritüel küfürler, vb. türünden doğaya aykırı suçlar işlemektedirler. Yahudiler kem göz sahibidir; insan yolda bir Yahudiye rastlasa başına bir felaket gelmektedir. Yahudiler vebadan da sorumlu olmalıdırlar. Kuyulara zehir atan Yahudiler görülmüştür veya belki de bu işi kendi yerlerine yapmaları için cüzamlılara para yedirmişlerdir.

3. Yahudilere karşı kolektif şiddet eylemleri.

4. Bu şekilde davranmak topluluğu arındırır, çünkü son derece zararlı bir kirlenme biçimi dışlanmış olmaktadır.⁷⁶

Mevzubahis metinlerde okuyucuyu Yahudilerin gerçekten de suçlu olduğuna inandırmak için o kadar uğraşmıştır ki, bu işte bir terslik var gibi görünür. Anlatı doğal değildir. Girard'a göre Thebai vebadan kırılırken gerekçe olarak Oidipus'un ensestinin ve baba katlinin gösterilmesi de bundan farksızdır. Bu iki anlatı arasında kayda değer tek bir fark vardır ve o da Oidipus'un sürgünden sonra kutsallaştırılması, öte yandan Yahudilerden hâlâ kinle söz ediliyor olmasıdır. Bölümümüzün ilk alt başlığında değinmiş olduğumuz, hem zehir hem de panzehir manasına gelen *pharmakos* tabirini hatırlayalım. Oidipus burada tam manasıyla bir *pharmakos*'tur. Önce günahlarıyla Thebai'deki veba salgınına, farksızlık krizine sebep olmuş, ardından sürgüne gönderilerek şehrin üzerinden laneti kaldırmış ve bir kurtarıcıya dönüşmüştür. Veba, bulaşıcı ölümün, dolayısıyla şiddetin türevlerinden biridir ve hiç şüphesiz sürgün de şiddettir. Öyleyse denilebilir ki "insanlar arasında yaşadığı sürece şiddet uygulayıp huzur kaçırın kahraman, her zaman şiddet yoluyla olmak üzere bertaraf edilir edilmez bir tür kurtarıcı olarak ortaya çıkıyor."⁷⁷

Peki neden Yahudiler uğradıkları kıyıma rağmen Guillaume tarafından nefretle anılmaya devam etmektedirler? Girard burada ilginç bir fikir öne sürer: Kurbanın kutsallaştırılması kurbansal mekanizmayı döndüren çarklardan biridir ve Hristiyanlığın, dolayısıyla kurbansal mekanizmayı ifşa eden Yeni Ahit'in etkisi altındaki Guillaume artık istese de kendisini yeniden kurbansal mekanizmanın büyüüne kaptıramaz.

⁷⁶ Girard, Gizli Kalmış Sırlar, s. 176.

⁷⁷ Girard, Şiddet ve Kutsal, s. 122.

*...antisemit metinler, Engizisyon sicilleri veya cadılık davaları gibi ortaçağ zulüm metinlerinin, zulüm ve baskıyı hâlâ mitsel nitelikte suçlamalarla gerekçelendirdiklerine göre mitolojiye çok yakın unsurları hâlâ barındırsalar bile, temsil ettikleri bakış açısı hâlâ mitlerinkine yakın bir bilmeme haliyle tanımlanabilir olmayı sürdürse de, yine de kelimenin tam anlamıyla mitoloji ile bizim elimizden gelen daha radikal “mitsizleştirme” arasında bir ara kesitte kalmaktadırlar. Bu metinlerin mitlerden daha kolay çözülebilmemesinin nedeni, kurbanın dönüştürülmesi işleminin mitlere göre gücünü yitirmesi ve eksik kalmasıdır. Biraz önce çözülmüş zulüm metinlerinde kurbanın kutsallaştırılmadığını veya çok belli belirsiz bir kutsallaşmadan geçtiğini bana söylerken, işaret ettiğiniz buydu aslında. Kurbanı daha kolay çözülebilir kılan da budur.*⁷⁸

Girard’a göre Yeni Ahit kurbandsal mekanizmanın karanlığını ve kurbanın masumiyetini o kadar açık bir şekilde ortaya koymuştur ki artık onu görmezden gelmek, böyle bir metin sanki hiç olmamış gibi davranmak imkânsızdır. Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerini özel kılan şey, diğer dinsel sistemlerin aksine kurbanı katledenlerin tarafında değil, kurbanın tarafında yer alıyor olmalarıdır. Hiç şüphesiz Eski Ahit’te kanlı hayvan kurbanları mevcuttur; ancak Girard bunu kurbandsal mekanizmanın aşamalı bir şekilde lağvedilişi olarak görür: Önce insan kurbanından hayvan kurbanına geçilmiş ve sonra kurban nihayetinde tamamen ortadan kalkmıştır.

Girard bu görüşünü doğrulamak için Eski Ahit’ten pek çok bölüme işaret eder: Metin Kabil tarafından öldürülen Habil’in, kardeşleri tarafından kuyuya atılarak ölüme terk edilen Yusuf’un tarafındadır.⁷⁹ Yeni Ahit ise bütünüyle İsa’nın haksız yere ölüme götürülmesini anlatır. Logos’un tecessümü olan İsa sergilediği mutlak şiddetsizliğe rağmen, ama diğer taraftan tam da bu nedenle günah keçisi addedilmiş ve Yeni Ahit’in anlatısı aracılığıyla kurbandsal mekanizmaya vurucu darbeyi indirmiştir.

*Şiddet, ona hiçbir şey borçlu olmayan, hiç saygı göstermeyen ve saltanatı için tek olası tehdidi temsil eden bir varlığın, krallığında hayatta kalmasına izin veremez. Anlamadığı, anlayamadığı, alışıldık yollarla İsa’dan kurtulurken ancak bu çapta bir masumiyetin kurabileceği tuzağa düştüğüdür; çünkü, son tahlilde, bu bir tuzak bile değildir: Gizli saklı hiçbir şey yoktur. Şiddet kendi oyununu öyle bir şekilde açığa vurmaktadır ki, asal sonuçları bakımından ölümcül bir yara almaktadır; bundan böyle gülünç sırrını var gücüyle yürürlüğe sokarak gizlemeye uğraştıkça, o sırrı biraz daha ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmış olmayacaktır.*⁸⁰

⁷⁸ Girard, Gizli Kalmış Sırlar, ss. 187-188.

⁷⁹ Bkz. Girard, Gizli Kalmış Sırlar, ss. 211-224.

⁸⁰ Girard, Gizli Kalmış Sırlar, ss. 296-297.

Girard daha da ileri giderek İsa'nın ölümünün yalnızca gelecekteki değil, geçmişteki kurbanlar için de dönüştürücü bir rol oynadığını söyler. Bunu doğrulayacak işareti Matta'da görür: "...kabirler açılıp uykuda olan nice mukaddeslerin cesetleri kıyam ettiler. Onlar kabirlerden çıkıp İsanın kıyamından sonra mukaddes şehre girdiler, ve birçok kimselere göründüler."⁸¹

Girard der ki "Kutsal Metnin ana işlevi, insanlar tarafından gömülmüş tüm kurbanların, ölüm değil hayat amacıyla yeniden gün ışığına çıkarılmasıdır. Kısacası, kendilerini kabul ettirmek için yeryüzüne dönüp gelenler dünya kurulduğundan bu yana katledilmiş kurbanlardır."⁸²

O halde tüm bunlardan şu sonuç çıkıyor: Girard, Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerinin diğer dinsel anlatıların aksine kurbansal mekanizmayı desteklemek şöyle dursun onu ifşa ettiğini ve hakikati, yani kurbanın masumiyetini açığa çıkardığını düşünmektedir. Girard'ın bazı tespitleri bizim açımızdan problemli görünmektedir: Örneğin Eski Ahit'in Kabil tarafından öldürülen Habil'in yanında oluşunu kurbansal mekanizmaya karşıtlık şeklinde yorumlamak abestir; zira bu cinayetin hemen öncesinde Tanrı, Kabil'in bitki sunusunu değil, Habil'in hayvan sunusunu kabul etmiştir.⁸³ Daha öncesinde alıntılanmış olduğumuz⁸⁴ *Levililer* 16:21-22 ise doğrudan *günah keçisi* tabirinin kaynağıdır. Yine de bu metinlerin genel olarak kurbansal mekanizmayı ifşa ettiği ve nihayetinde Yeni Ahit'le birlikte bu mekanizmanın tamamen reddedildiği düşünülebilir. Bu durumun gerçekten de Yahudi-Hristiyan metinlerine özgü olup olmadığıysa çözümleyeceğimiz destan anlatıları ve bunlara paralel dinsel anlatılar temelinde çalışmamızın üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

⁸¹ Çeviri için bkz. **Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit**, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2000, *Matta*, 27:52-53.

⁸² Girard, *Gizli Kalmış Sırlar*, s. 329.

⁸³ *Tekvin*, 4:1-5.

⁸⁴ Bkz. yuk. s. 9.

İKİNCİ BÖLÜM

STARKAÐR ve ŚİŚUPĀLA: SAVAŞÇININ ÜÇ GÜNAHI

Bu bölümde biri Cermen, diğeri Hint destanlarına konu olmuş iki paralel kahramanın hikâyesini – ki daha sonra da değineceğimiz üzere bu anlatılar muhtemelen tek bir orijinal anlatıdan türemişlerdir – sırasıyla StarkaÐr ve Śiśupāla anlatılarını Girard’ın kurbansal mekanizması ekseninde çözümlemeye gayret edeceğiz. Bu iki kahraman arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir şekilde ortaya koyan Georges Dumézil’dir.⁸⁵ Bizim amacımız bu iki kahraman arasındaki paralellikleri keşfetmek değil, zaten büyük ölçüde keşfedilmiş olan bu paralelliklerin ortak Hint-Avrupa tasavvurundaki yerinin kurbansal mekanizmayla ilişkisini ortaya çıkarmaktır. Yine de, bunu gerçekleştirebilmek adına hiç şüphesiz paralelliklerden de bahsetmek durumunda olacağız. Dolayısıyla bu bölümde öncelikle StarkaÐr ve Śiśupāla anlatılarına dair genel bir şablon çizilerek aralarındaki paralellikler ve bu paralelliklerin kurbansal mekanizmayla ilişkisi ortaya konacak, ardından iki anlatıdaki ayrıntılara girilerek ortaya konan iddia sağlamca temellendirilecektir. Son olarak, inceleyeceğimiz anlatılarda bahsi geçen tanrılar ele alınacak ve böylece üçüncü ve son bölümümüzün konusu olan teolojik tartışmaya giriş yapılacaktır.

I. SAVAŞÇININ KADERİ⁸⁶

Hem Kuzey Avrupa hem de Hint destanlarına konu olmuş ortak, ancak sıra dışı bir savaşçı motifi mevcuttur. Bu savaşçı ikiden fazla kolla doğmuş veya bir şekilde çok-kollulukla ilişkilendirilmiştir ve doğumundan ölümüne kadar biri kaosun, diğeri düzenin temsilcisi olan iki tanrının çekişmesi içinde kapana kısılmıştır. Ya karanlık bir varlığın soyundan gelmektedir, ya da karanlık bir varlığın reenkarnasyonudur. Kraliyete ve soyluluğa, diğer bir deyişle sınıfsal sisteme sadakatiyle öne çıkar; ama ne var ki savaşçılığıyla nam saldığı ömrü süresince üç

⁸⁵ Bkz. yuk. dipnot 30.

⁸⁶ Bu başlığın adı Dumézil’in StarkaÐr ve Śiśupāla’yı değil, StarkaÐr ve Indra’yı konu edinen daha erken bir çalışmasından esinlenilmiştir. Bkz. Georges Dumézil, **The Destiny of the Warrior**, çev. Alf Hiltebeitel, The University of Chicago Press, Chicago, 1970, (The Destiny of the Warrior). Dumézil *Mit* ve *Destan* adlı eserinde Śiśupāla’nın StarkaÐr için Indra’dan çok daha uygun bir koşut olduğunu ortaya koyar. Bkz. Dumézil, *Mit ve Destan II*, ss. 21-26.

Hint-Avrupa sınıfına karşı affedilemeyecek günahlar işler ve bu günahların arasında kral kurbanı da vardır. Nihayetinde başı kesilerek öldürülür ve içsel enerjisini ilahi katiline aktarır (ya da en azından aktarmayı teklif eder).

Starkaðr'a dair temel kaynaklarımız *Gautrekssaga* ve Saxo Grammaticus tarafından yazılmış olan *Gesta Danorum*, Śiśupāla'ya dair temel kaynaklarımızsa *Mahābhārata* ve Purāṇalardır. Dumézil bu iki kahramanın hikâyesinde görülen paralellikleri şu şekilde şematize eder:

Tablo 5: Starkaðr ve Śiśupāla Efsanelerinin Karşılaştırması

I	I
1. Bizzat Starcatherus (Saxo) veya Starkadr'ın taslağı ve adaşı olan büyükbabası (saga) insan doğasına aykırı bir şekilde altı veya sekiz kollu bir dev olarak doğar. 2. Tanrı Torr, ne tür bir işlemle ve de hangi niyetle olduğu belirtilmeden, Starcatherus'un fazla kollarını yok eder ve onu insan biçimine sokar (Saxo); veya Torr, dede Starkadr'ı öldürür, ama onun budanmış kollarının yara izleri diğer açılardan normal bir insan olan torun Starkadr'ın vücudunda kalır (saga).	1. Şişupala insan doğasına aykırı bir şekilde, dört kollu ve üç gözlü olarak doğar; bu sonuncu özellik (ve adı)⁸⁷ onun tanrı Rudra-Şiva'ya ait bir kişilik olduğuna işaret etmektedir. 2. Krişna-Vişnu ona temas edince insan biçimine döner (iki kolu düşer, bir gözü yok olur), Şişupala'nın doğumu sırasında gaipten gelen bir Ses'in söylediğine göre, ölümü de Krişna-Vişnu'nun elinden olacaktır.
II	II
1. Bundan sonra, başka bir tanrı ve sadece o, Othinus kahramanla ilgilenir ve onun kaderini saptar (Saxo); veya bu kader iki tanrının, Odinn ile Torr'un karşı karşıya geldikleri bir tartışma ile saptanır (saga); 2. Her ne olursa olsun, bu kaderde	1. Krişna-Vişnu küçük canavarı bir insan haline getirdiği anda onun kaderini de saptar: 2. Madem ki ölümü onun, Krişna'nın elinden olacaktır, her biri ölümü hak edecek yüz hakareti görmezden gelmeye, cezasız

⁸⁷ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, s. 65: "...Şişupala'nın adının... Rudra için Vedalar'da da kullanılmış ve daha sonra Rudra-Şiva için sık sık yinelenmiş bir sıfatın, *paśupati*'nin 'küçükler' düzleminde (*śiśu-*) izdüşümü olduğuna da dikkat çekilmiştir: *paśupati* 'hayvanların efendisi'dir; *Śiśupala* 'yavruların koruyucusudur (aynı zamanda da 'kralı, hükümdarı'dır).'"

saptanan ana maddelere göre, kahraman üç insan ömrü boyunca yaşayacak, ama bu ömürlerin her birinde büyük bir suç işleyecektir.	geçıştirmeye razı olur; böylece düzeltilerek insan biçimine sokulmuş hilkat garibesinin işleyeceği suçların onun alinyazısı olduğunu kabul eder; yüz birinci hakarete sonu gelecektir.
III Dolayısıyla bu üç ömür: 1. Savaşçı kahramanlıklarıyla doludur, 2. Sadece öngörölmüş üç büyük suç onların güzelliğini bozar, 3. Bu suçlar üç işlev arasında paylaştırılmıştır (birinci, sonra ikinci, sonra üçüncü işlevler).	III Şişupala: 1. Orduları hemen hemen tüm evrene boyun eğdiren fatih kral Carāsandha'nın başkomutanı olur; başkomutan olarak bu sayısız zaferin en azından birçoğunun yaratıcısı olduğu düşünölebilir; 2. Aynı zamanda, Krişna'ya ve ailesine karşı hakaretleri çoğaltır ve hızlandırır, böylece dokunulmazlık kredisi hızla tükenir; Krişna son yaptığı suçlama konuşmasında yüz hakaretin beşini örnek verir, 3. Bu beş suç üç işleve paylaştırılmıştır (ikisi ikinci, biri birinci, ikisi üçüncü işleve dahildir).
IV 1. Starcatherus'un etkinliği esas olarak Kral Frotho ve Frotho'nun çocukları ile olan ilişkileri içinde gelişir ve buradaki temel etken kraliyet haşmeti konusunda gösterilen ödünsüz ve saldırgan saygıdır; bu haşmet hakkında çok kesin ve katıksız bir fikri vardır; bunu dayatır ve kralları ve kralların çocuklarını bu yönde terbiye eder; 2. Yine de hepsi iyi olan bir dizi kahramanlık içindeki kötü istisnaları oluşturan üç suçu krallara, kendi krallarına karşı işler.	IV Ömrünün son sahnesinde Şişupala uzun uzun tanıtılır: 1. kraliyet yüceliğinin kararlı, saldırgan kuramcısı ve savunucusu pozundadır; 2. ama Bhisma'nın bir iması ve Şişupala'nın şiddetli tepkisi bu tavrın sadece orada hazır bulunan kralları ölüme sürüklemeye yönelik olduğunu düşündürür; üstelik Krişna tarafından sayılan beş hakaret bir kralın şerefine yönelik çeşitli saldırıları içermektedir.

V	V
Öngörülen üçüncü ve son suç da işlendikten sonra, 1. Starcatherus ölmek ister ve boynunu vurdurmak için kendisine karşı bir <i>vendetta</i> [kan davası] hakkı bulunan soylu bir genci, Hatherus'u seçer. Bu kişinin adı ve eşkali onun Odinn'e çok yakın olan tanrı Hödr'ün insan biçimine girmiş hali olduğunu düşündürür; 2. Bu gence tüm iyi niyetiyle yaklaşır ve kendini öldürtmeden önce, ona bir daha yaralanmamayı sağlamanın yolunu anlatır ve gövdesi ile kesilen kafası yere düşmeden hızla onların arasından geçmesini söyler (ama beriki kuşkuya kapılarak bunu yapmaz).	Verilen söz nedeniyle cezasız kalan yüz hakaretlik hesap tamamlanınca, 1. Şişupala bir tür sarhoşluk içinde yüz birinci suçu işleyerek Krişna-Vişnu'nun elinde başı kesilerek ölmeyi zorunlu hale getirir; 2. Krişna-Vişnu'nun onun başını kestiği saniyede, ruhani enerjisi onu öldürene doğru çekilir ve ışıklı bir biçim altında onun içine girer.

Kaynak: Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 76-78.

Dumézil çizmiş olduğu bu tabloda sonra sorar: “Bu paralellik nasıl yorumlanabilir?” Ve ardından şu açıklamayı yapar:

Tarihsel açıdan birbirinden ayrılmış, ama aynı tarihöncesi topluluktan gelen iki insan topluluğunun söylenceleri arasında saptanan kesişmeler dört şekilde açıklanabilir: Ya bir rastlantı, ya insan zihninin doğal ve kalıcı bir yönelişi söz konusudur, ya doğrudan veya dolaylı bir intihal vardır ya da ortak bir miras korunmuş demektir. İlk iki açıklama burada söz konusu olamaz. Birbirine koşut olarak ele aldığımız iki hikâye öyle karmaşıktır, ayrık ve belirgin çok sayıda kavramı birbirine aynı sıra içinde öyle eklemlemiştir ki, aynı kurgunun iki kez yapılmış olması ihtimali inandırıcı gelmemektedir. Öte yandan, burada bir araya getirilmiş olanlar kadar bağımsız izlekleri insan zihnine içkin hiçbir zorunluluk birbirine bağlamaz: Çok sayıda kolu olan, hilkat garibesi bir devin insan biçimine sokulması (veya bir başka devin torununun insan biçiminde olması, ama kalıtsal olarak bu tür yaraların izlerini taşıması) ile bu devin veya torununun kraliyet haşmetinin savunucusu kesilmesi arasında nasıl bir doğal bağlantı kurulabilir? Veya bu doğaya aykırı yaratılışın düzeltilmesi ya da kalıtsal izlere indirgenmesiyle bir ömrün kilometre taşlarının önceden saptanmış bir suç sayısı tarafından belirlenmesi arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Aynı soru, hikâye içinde çifter çifter ele alınan tüm hadiseler için sorulabilir.

İntihal açıklaması da inandırıcı gözükmemektedir: Burada intihal ancak dolaylı olabilir ve hangi halkların ya da bireylerin buna aracılık yapabilecekleri belli değildir; ne İskitler, ne Türkler, ne de Slavlar “kraliyet işlevi” hakkında bu yüceltilmiş fikre sahiptiler ve coğrafi açıdan bakıldığında da, Hindistan ile İskandinavya’yı ayıran uçsuz bucaksız alanda, birbirine böylesine yakın bu iki yaşamöyküsünün birinin veya diğerinin çok bozulmuş halde de olsa bir varyantı diye değerlendirilebilecek, görülebilecek hiçbir anlatı saptanmamıştır. Üstelik, karşımızda herhangi bir uygarlık içine kolayca katılabilecek bir masal şeması değil, hem menkıbe hem mitoloji niteliği taşıyan, seçkin bir edebiyat ürünü olduğu izlenimi uyandıran özgün bir roman var – ve bu tip eserler o kadar rahatça oradan oraya taşınmazlar. Nihayet ve en önemlisi, iki anlatı arasında gözlemlenen ortak noktalar, korunması adetten olanların tam aksine, doğrudan veya dolaylı bir intihalde kaybolması en kolay olan türdendir: Doğaya aykırı doğum dışında, hiçbir bölüm iki örnekte birbirinin tıpatıp aynı değildir, aynı görsel ayrıntılara yer verilmemiştir; hiçbir ayrıntı diğer anlatıdaki kopyası değildir.⁸⁸

Tüm bunlardan çıkarılacak makul sonuç şudur: Starkaör ve Şisüpāla efsaneleri arasında mevcut olan göz ardı edilemeyecek paralellikler ne bir rastlantının, ne insan zihninin doğal bir yönelişinin, ne de bir intihalin sonucudur. O halde elimizde kalan tek seçenek ortak bir mirasın korunmuş olması ihtimalidir. Bu ortak mirası Girard’ın kurbansal mekanizması bağlamında çözümlemeye geçmeden önce Dumézil’in orijinal anlatıya dair oluşturmuş olduğu varsayımsal tabloyu okuyucuyla paylaşmak istiyoruz. Bu şekilde muhtemel proto-destanımızın ana hatları netleşmiş olacak ve analizimizi takip etmek okuyucu açısından kolaylaşacaktır.

Tablo 6: *Savaşçının Üç Günahı* Efsanesinin Muhtemel Prototipi

I

1-2. İleride kahraman olacak bir varlık insan biçimi dışında, doğaya aykırılıklarla, fazla sayıda organla doğar; bu da onu mitolojinin en kaygı verici varlıklarıyla akrabalık içine sokar; ama bu oluşum bozukluğu düzeltilir; çocuk, demonların olağan hasmı olan tanrının eylemiyle veya temasıyla insan biçimine sokulur. Varyant: İleride kahraman olacak bir varlık, böyle bir canavarın adaşı ve ölümünden sonra doğmuş torunu olarak dünyaya gelir; canavar demonların (devlerin) düşmanı olan tanrı tarafından budanmamış, öldürülmüştür ve torun, dedesinin kesilmiş uzuvlarının kalıtsal izlerini bedeninde taşımaktadır.

⁸⁸ Dumézil, *Mit ve Destan II*, ss. 78-79.

II 1. İki tanrı açıkça (Torr ve Odinn, Krişna-Vişnu, hepsi insan biçiminde) veya örtük olarak (Rudra-Şiva), dışarıdan (kararlarla) veya içeriden (kahramanın doğası aracılığıyla) kahramanı kazanmaya uğraşmakta veya onun hakkında çatışmaktadır: Kahramanın, düzeltilmiş halde olsa bile, içinde taşımaya devam ettiği canavar tipine zaafı olan tanrı ile canavarları ehlileştirmek veya yok etmekle görevli olan tanrı. 2. Bunun kahraman açısından sonucu, yaşam süresini belli sayıda suç işlemesine bağlayan bir kaderin açıklanmasıdır; ya bu sayıyı aşmadığı sürece hayatını uzatma ayrıcalığına sahip olur ya da ona çok uzun, ama yine de sınırlı (üç insan ömrü) bir ömür biçilir, ama bunların her birinde bir suç işlemek zorunluluğu vardır.
III Bu şekilde – esnek veya çoğaltılmış olarak – belirlenen yaşamı: 1. kahramanlıklarla doludur, 2. öngörölmüş suçların damgasını taşır, 3. bu suçlar (veya içlerinden en tipik olanları) üç işlevsel düzeyin her birinde peş peşe gerçekleşir.
IV Bu muğlak alinyasının omuzlarına çöktüğü savaşı, 1. kralların haklarını ve yüceliğini onurlandırmayı, korumayı iş edinir, 2. ama yine de suçlarının her birinde bir kralın ihtişamına hakaret eder.
V Öngörölen suç listesi tamamlandığında, 1. savaşı kendini ölüme atar ve rica yoluyla ya da fazladan bir suç işleyerek boynunu bir tanrıya vurdurur; bu ya onun ömür süresini saptamış olan tanrıdır, ya da teolojik açıdan ona çok yakın bir tanrıdır; 2. boynu vurulurken, derinlerdeki varlığının asal bir parçasını katiline aktarır (veya aktarmak ister).

Kaynak: Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 80-81.

Artık Starkaör ve Śisüpāla efsanelerine ve bunların birbiriyle paralelliklerine dair kabaca da olsa bir fikre sahibiz. Karşı karşıya olduğumuz bu ortak Hint-Avrupalı kahraman şablonunun Girardyen bir okumaya müsaitliği şimdiden göze çarpıyor olmalı: Hem Starkaör hem de Śisüpāla sıra dışı doğumları ve soylarıyla *pharmakos* alametlerini taşır; ikisi de Hint-Avrupalıların sosyal yapısına, üç işlevli sistemin her bir çarkına karşı ağır suçlar işlemekten, dolayısıyla hiyerarşik düzeni belirleyen sınırlara saldırarak farksızlık krizine yol açmaktan sorumlu tutulurlar; ve nihayetinde

belirlenmiş olan ömürlerini tamamlayarak, başlarının gövdelerinden ayrılmasıyla uhrevi bir ölümle buluşurlar.

II. GIRARDYEN MEKANİZMALAR BAĞLAMINDA BİR ÇÖZÜMLEME

Aşağıda okuyucuya sunmuş olduğumuz her bir alt başlık, beşinci ve altıncı tablolardaki maddelere karşılık gelmektedir; böylece devamı da aynı şekilde olmak üzere A başlığı I maddesine ve B başlığı II maddesine denk düşmektedir. Bu suretle mevzubahis tablolarda sözü edilen anlatılara Girard'ın kurbanasal mekanizması ve günah keçisi bağlamında açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

A. Canavarsı Doğum ve Karanlık Silsile

Hem Starkaör hem de Śisūpāla'nın birincil özelliği olarak kabul edilebilecek olan doğaya aykırı doğum, rahatlıkla Birinci Bölüm'de sıralamış olduğumuz *pharmakos* işaretlerinden biri olarak kabul edilebilir.⁸⁹ Bu kahramanlar kelimenin gündelik anlamıyla sakat olmasalar da insan-harici varlıkları anımsatan fazladan kolları (Śisūpāla için buna fazladan bir de göz eklemek gerekir) ile tam manasıyla topluma ait olmadıkları açıktır. Doğumdan sonra iki kahramanın da fazladan kolları budanacaktır (*Gautrekssaga*'daki varyant biraz daha farklıdır, bkz. yuk. Tablo 5); bununla birlikte ikisinin hikâyesinde de tek garipliğin fazladan uzuv ve organ sayısı olmadığını düşündüren pasajlara rastlarız. Örneğin, dedesinin budanmış kollarının izlerini taşıyan Starkaör, bu izlerden bağımsız olan çirkinliğinden yakınır: “Beni ileriye doğru çıkık, hayvani, çirkin ağzımla; uzun burnumla; kurt grisi saçlarım ve sarkan pençelerimle; kaba boynum ve yabani postumla gören savaşçılar gülüyorlar.”⁹⁰ Śisūpāla için de fazladan kol ve göz sayısı haricinde benzeri bir hayvanilik ve dışlanma söz konusu gibi görünmektedir: Tabiata aykırı doğumu esnasında “bir hayvan gibi boğumsuz çığlıklar atmaktadır” ve onu gören ebeveynleri

⁸⁹ Bkz. yuk. ss. 10-11.

⁹⁰ Yararlanılan İngilizce *Gautrekssaga* tercümesi için bkz. Todd M. Compton, **Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History**, Hellenic Studies Series, Cilt: 11, Center for Hellenic Studies, Washington: DC, 2006, (Victim of the Muses), II. Kısım, 18. Bölüm: “Warriors laugh who see me with ugly muzzle, long snout, wolfgrey hair and hanging paws, rough neck and rugged hide.” Yazar tercüme için Randall Gordon'a teşekkür etmiş.

çılığına dönerek çocuklarını terk etmeye kalkarlar.⁹¹ Dört kolluluk Hindistan’da tek başına bir canavarlık göstergesi olarak kabul edilemeyecek olsa da elimizde başka ipuçları da vardır:

Hindistan sadece fazla kollarla doğan bebeklere değil, bu durumdaki yetişkinlere de İskandinavya’dan daha aşınadır. Üstelik en büyük şahsiyetler arasında da bu örnekler rastlanmaktadır: Hinduizm’de caturbhuja, “dört kollu” hem Vişnu hem de Şiva için sık sık kullanılan bir nitelemedir ve bu Hint tanrılarının Lerna yılanının başlarından [yedi] daha fazla sayıda, zarıfçe ve simetrik biçimde katlanmış kola sahip tasvirleri herkesin aklındadır. Mahabharata’da birçok kollu başka bebeklerin de – hatta insanoğullarının – doğumlarından söz edilir, ama bunlar böyle alarmlara ve kederlere neden olmazlar. Burada ise hemen tehlike çanları çalar: Baba ile ananın aklında çocuklarını terk etmekten başka bir şey yoktur ve görülmez bir varlığın Sesi müdahale etmese bunu yapacaklardır. Demek ki özel bir durumla karşı karşıyayız.

Ama işin en önemli yanı bu değildir. “Küçüğün” doğuştan gelen ikinci bozukluğunun, alnın ortasındaki, “alından doğmuş” üçüncü gözünün, lalatajam nayanam, Rudra-Şiva’nın insan düzleminde bir yansıması olduğu uzun süredir fark edilmiştir. Üç göze sahip olma ayrıcalığından sadece ve sadece bu tanrı yararlanmaktadır – tryambaka nitelemesi en azından bir çağrışım olarak “üç gözbebekli” anlamına gelmektedir. İki gözün arasındaki üçüncü göz alnının tam ortasındadır: tricaksus, tryaksa Şiva’nın sıfatlarıdır.⁹²

Burada Şiva’nın Asurlar (“iblisler” de diyebiliriz) tarafından çokça tapım gören kaotik bir tanrı olduğunun altı çizilmelidir. Yok edici tanrı Şiva’nın ilahi kurtarıcı Rab Vişnu ile tezatlığına daha sonra değinilecektir.

Alf Hiltebeitel, “The Ritual of Battle: Krishna in the *Mahābhārata*” adlı eserinde Angelo Brelich’in fiziki ve ahlaki anormallikler arasındaki ilişki üzerine tespitlerinden yola çıkarak Śiśupāla’yı da ilgilendiren bir saptamada bulunur:

Brelich fiziki ve ahlaki anormalliklerin birbiriyle yakından ilişkili olduğunu, “canavarlığa” ait bir “ortak paydayı” paylaştıklarını düşünür...

Brelich’in tezini ele alacak olursak, bana öyle görünüyor ki “canavarlığın” iki türü farklı noktalara işaret etmektedir: fiziki olan, kahramanı materia prima olarak, mitsel bir kişiliğin insan suretine bürünmesi olarak; ahlaki olansa kahramanı mitle (veya içkin, doğal bir yaradılışla) değil, insan toplumunun yapılarıyla ilişkili olarak tanımlar. Bu türden bir formülasyon, üzerine daha fazla tefekkür etmeyi gerektirse de, kişi örnek olarak Śiśupāla’yı düşünebilir;

⁹¹ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, s. 62.

⁹² Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 64-65.

öyle ki doğumundaki fiziki anormallikler (üç göz, dört kol) onu Śiva'yla ilişkili olarak tanımlar – öte yandan günahları üç sosyal işleve karşılık gelir...⁹³

Brelich'in tespiti ve Hiltebeitel'in yorumu Girard'ın “*pharmakos* alametleri” veya “kurbanlık işaretleri” ile paralellik göstermektedir. Girard'ın kuramında da öznenin sıra dışı fiziksel özelliklerinin onun toplumu tehdit eden eylemlerle ilişkilendirilmesine ve nihayetinde bir günah keçisine dönüşmesine yol açtığı unutulmamalıdır.

Hiç şüphesiz Hiltebeitel'in Śiśupāla için söyledikleri Starkaḍr için de aynen geçerlidir: *Gautrekssaga*'ya göre Starkaḍr kendisiyle adaş olan dedesinin budanmış kollarının yara izleriyle doğar; dolayısıyla bu izler onun dev soyuna, yani mitsel bir varlığın tecellisi olduğuna işaret eder – günahları da tıpkı Śiśupāla'ninkiler gibi üç sosyal işleve karşılık gelmektedir.

Starkaḍr yalnızca bir canavar değil, aynı zamanda bir canavar torunudur. Deyim yerindeyse onun *kani bozuktur*; kötücül bir ırkın, Birinci Bölüm'de işlemiş olduğumuz Ymir'in soyundan gelmektedir.⁹⁴ Bu türden karanlık bir silsilenin Śiśupāla anlatısında karşılığı yokmuş gibi görünebilir; ancak bu bir yanılgıdır. Śiśupāla, önceki hayatlarında sırasıyla Hiranyakaśipu ve Rāvaṇa olarak bedenlenmiş ruhun son enkarnasyonudur. *Bhāgavata Purāṇa*'ya göre iblis Hiranyakaśipu bir Vaiṣṇava (Vişnucu) olan oğlu Prahlāda'ya zorbalık eder ve nihayetinde Vişṇu'nun aslan-adam avatari⁹⁵ Nṛsimha tarafından öldürülür.⁹⁶ Edward W. Hopkins, Hiranyakaśipu'nun Şivacılığı temsil ettiğini söyler.⁹⁷ İlginçtir ki Rāvaṇa da Śaiva

⁹³ Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata*, State University of New York Press, Albany, 1990, (The Ritual of Battle), ss. 45, 46: “Brelich, in fact, thinks that physical and moral abnormalities are intimately connected, sharing a ‘common denominator’ of ‘monstrosity’...”

Regarding Brelich's thesis, it seems to me that the two types of ‘monstrosities’ point in different directions: the physical defining the hero as *materia prima*, an emergence into human form of a mythic identity; the moral defining the hero not in relation to myth (or some inherent natural disposition) but to the structures of human society. Although such a formulation requires further thought, one may think of Śiśupāla, whose physical abnormalities at birth (three eyes, four arms) define him in relation to Śiva, but whose sins correspond to the three social functions.”

⁹⁴ Bkz. yuk. Tablo 4.

⁹⁵ Sanskritçe *avatāra* sözcüğü iki bileşenden oluşur: “aşağı” anlamına gelen *ava-* ve “geçmek” anlamına gelen *tarati*. Dolayısıyla *avatāra* “aşağı geçen” veya “aşağı inen” demektir. Göksel âlemlerden yeryüzüne inen yüce ruhlar için kullanılabileceği gibi bizzat Tanrı'nın tecellileri için de kullanılabilir. Bkz. H.D. Goswami, *Quest for Justice: Select Tales with Modern Illuminations from the Mahā-bhārata*, Krishna West Inc., Gainesville, 2017, (Quest for Justice), 1. Bölüm.

⁹⁶ Bkz. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, *Śrīmad-Bhāgavatam of Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsa, Seventh Canto – Part Two*, Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1976, 8. Bölüm.

⁹⁷ Edward Washburn Hopkins, *Epic Mythology*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg, 1915, (Epic Mythology), s. 211.

(Şivacı) bir iblistir ve *Rāmāyaṇa*’da karısını kaçırdığı kişi tarafından, Vişnu’nun bir başka avatarı olan Rāma tarafından öldürülür.

Öyleyse karanlık geçmiş en az Starkaḍr için olduğu kadar Śiśupāla için de geçerlidir. Aradaki fark birinde kahramanın dedesinin, diğesinde bizzat kendi önceki hayatlarının söz konusu olmasıdır. Öte yandan, değinilmeden geçilmemesi gereken bir nokta daha var: Starkaḍr’ın dedesinin adı da Starkaḍr’dır. Bunun Cermenik halklarda eskiden mevcut olan bir reenkarnasyon inancına işaret ediyor olması muhtemel görünüyor.

B. Tanrıların Rekabeti

Starkaḍr ve Śiśupāla arasındaki bir başka önemli paralellik, yukarıda sunmuş olduğumuz Tablo 5 ve 6’nın ikinci maddelerinde belirtildiği üzere, kaderlerinin, biri canavarlara zaafı olan, diğeri ise canavarları ehlileştirmek veya yok etmekle görevli olan iki tanrının rekabetiyle ilişkili bir şekilde belirlenişidir. Bu tanrılar Starkaḍr’ın durumunda sırasıyla Óðinn ve Þórr, Śiśupāla’nın durumundaysa sırasıyla Rudra-Śiva ve Kṛṣṇa-Viṣṇu’dur.

1. Kaos ve Düzen

Kafa karışıklığı yaşanmaması için öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki bu tanrılar genel anlamda birbirlerine tekabül eden tanrılar değillerdir; ne Óðinn Rudra-Śiva’nın, ne de Þórr Kṛṣṇa-Viṣṇu’nun İskandinavya’daki karşılığıdır. Þórr’un Vedik karşılığının Indra, Kṛṣṇa-Viṣṇu’nun Cermenik karşılığıninsa Víðarr olduğu söylenebilir. Bu müteakabiliyet Þórr ve Indra için oldukça açıktır ve hemen herkes tarafından tanınır: “Þórr” adı Eski Norsça’da “gök gürültüsü” anlamına gelirken⁹⁸ Indra da ismi Sanskritçe’de aynı anlama gelen Parjanya⁹⁹ ile özdeşleştirilir;¹⁰⁰ ikisinin de şimşek çaktırmaya yarayan silahları vardır (*Mjöllnir* ve *vajra*); ikisi de

⁹⁸ Þórr’un Eski İngilizce karşılığı *þunor* (“thunder”), Eski Yüksek Almanca karşılığı *Donar*’dır (“der Donner”).

⁹⁹ Parjanya’nın Slavlardaki karşılığı Perun, Baltlardaki karşılığı Perkūnas’tır. Bu tanrı adının muhtemel Proto-Hint-Avrupa formu **perkwunos*. Bir Hint-Avrupa halkı olmayan Finlerin Perkele’si Baltlardan alınmadır.

¹⁰⁰ Bkz. Hopkins, *Epic Mythology*, s. 128.

dev su yılanını öldürür (*Jormungandr* ve *Vrtra*) vs. Kṛṣṇa-Viṣṇu ve Víðarr arasındaki koşutlukları görmekse biraz daha fazla dikkat gerektirir: İkisi de kriz anlarında tüm diğer tanrıların, hatta tüm kozmosun kurtarıcısıdır; isimleri “ayırarak” manasına gelen aynı *vi-* kökünü¹⁰¹ paylaşır; Víðarr’ın Þórr’a yardımcı olması gibi Viṣṇu da Indra’ya fetihlerinde ve mücadelelerinde yardımcı olur; Kṛṣṇa’nın dostlarını yutan iblis-yılan Aghāsura’nın çenelerini içeriden kendisini büyüterek ayırması gibi Víðarr da babası Óðinn’i yutan Fenrir’in çenelerini içeriden kendisini büyüterek ayırır; ikisi de uzayda kapladıkları alanı artırma ve gerekli mekânı duacısına temin etme kabiliyetine sahip uzamsal tanrılardır.¹⁰²

Öyleyse, kuzen panteonlarında aslında farklı tanrılara tekabül eden Þórr ve Kṛṣṇa-Viṣṇu, birbirlerinin doğrudan karşılıkları değildir. Bununla birlikte, ele aldığımız *Savaşçının Üç Günahı* anlatısı bağlamında göz ardı edilmemesi gereken son derece kayda değer bir paralellikleri vardır: İkisi de karanlık varlıkların düşmanı, düzenin koruyucusudur.

Dumézil, uzamlar hâkimi olarak Viṣṇu’nun, özellikle de Ernst Arbman tarafından ortaya çıkarılmış nitelikleriyle Vedalar Rudra’sına bir antitez teşkil ettiğini söyler.¹⁰³ “Viṣṇu uzayın arşınlayıcısıdır, onun çeşitli bölümlerini erişilebilir, kullanılabilir kılar; savaşçı ve fatih tanrıyla yakınlığı da buradan kaynaklanır: Indra’yı dünyanın onun eylemine gereksinim duyan bölümüne Viṣṇu sokar.”¹⁰⁴ Öte yandan Rudra,

...insan veya toplum tarafından henüz ehlileştirilmemiş olan her şeyin koruyucusudur; demek ki, insanların küçük yerleşkelerini, dar yollarını, kırılğan kavşaklarını kuşatan henüz el değmemiş muazzam imparatorluktaki ham şeylerin barındırdıkları şansların ve risklerin efendisidir; hem çileci keşişlerden hem de haydutlardan oluşan anormal nüfusuyla, canavarları, sayısız bitki türleri, ihtiyat olarak bulundurduğu zehirleme ve şifa verme güçleriyle, medenileşmiş toprakların sınırında, bazen de tam göbeğinde kaosun uzantısı olan ormanlık alanların efendisidir; daha genel anlamda, hayatın her anında ve her koşulunda medeniyetten uzak bakir alanların eşdeğeri olan şeyin, insanların ileride kullanacakları ama henüz kullanmadıkları ve içinde henüz

¹⁰¹ Bkz. yuk. s. 23.

¹⁰² Bkz. Dumézil, *Mit ve Destan I*, ss. 244-251 ve Nezih Seven, “Víðarr ve Viṣṇu”, **Nezih Seven: Din, Dil, Tarih, Etik ve Genetik Hakkında Bir Blog**, 09.10.2016, <https://nezihseven.wordpress.com/2016/10/09/vidarr-ve-visnu/>, (03.10.2018).

¹⁰³ Bkz. Dumézil, *Mit ve Destan II*, s. 85. Ernst Arbman’ın Rudra’ya dair çalışması için bkz. Ernst Arbman, **Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus**, Appelbergs Boktryckeri Aktiebolag, Uppsala, 1922.

¹⁰⁴ Dumézil, *Mit ve Destan I*, s. 248.

*başlamamış olanın gizemini ve muğlaklığını barındıran şeylerin, yeni kapkacak veya çamaşırın, henüz hazırlanmış olan yemeğin, yeni tasarlanmış girişimlerin efendisidir. İsmi en iyi Latince rudris köküyle (“brüt, ham, arındırılmamış”) açıklanan Rudra başlangıçta böyledir ve her biri şu yola, bu nesneye vb bağlanan sonsuz Rudrah’a bilinçli olarak bölünür. Ormanda veya dağda gizlenir, hem attığı ölümcül okun nereden geldiği bilinmeyen bir zalim, hem de hastalıkları yok eden otları bilen bir şifacıdır. Hayır, kötü değildir ama ahlaki açıdan yansızdır, hem kudretli hem de belirlenmemiştir.*¹⁰⁵

O halde Apollon ve Dionysos arasındaki zıtlığı çağrıştıran bir biçimde Kṛṣṇa-Viṣṇu medeni olanı ve düzeni temsil ederken Rudra-Śiva da yabani olanı ve kaosu temsil etmektedir.¹⁰⁶ Bu temsiliyetin en azından yarısının Starkaðr anlatısındaki rakip tanrı çifti için de geçerli olduğunu biliyoruz; zira yukarıda belirtmiş olduğumuz üzere Þórr düzenin yılmaz savunucularından biridir. Ama ya Óðinn? İskandinavların bu tek gözlü bilge tanrısıyla Vedaların Rudra’sı arasında Þórr ve Kṛṣṇa-Viṣṇu arasındakine benzer bir ilişkiden söz etmek mümkün müdür?

Bu soruya rahatlıkla “evet” yanıtı verilebilir. Her ne kadar Cermenik-Vedik mukayesede Þórr’un Indra’ya tekabül ettiği gibi Óðinn’in de Varuṇa’ya tekabül ettiği düşünülmüyor olsa da,¹⁰⁷ Óðinn Þórr’a kıyasla daha karmaşık bir yapıya sahiptir ve bu nedenle diğer panteonlarda tam bir karşılığını bulmak güçtür. Bununla birlikte, konumuz bağlamında Óðinn ve Rudra-Śiva pek çok benzerlik sergiler:

Her iki tanrı da yorulmak nedir bilmeyen seyyahlardır, insanlara ancak kılık değiştirmiş ve tanınmaz bir halde görünmekten hoşlanırlar; Odinn bir kukuletayı gözlerine kadar indirir, Rudra’nın usnisa’sı alnına düşer; nasıl ki Odinn Rūn harflerinin efendisiyse, Rudra da kavi’dir; en önemlisi de, Rudra’ya tapanların bir adakla bağlanmış, özel güçler ve yetkilerle donatılmış toplulukları kâh berserkir’leri kâh Odinn’in einherjar’larını anımsatırlar. Bu hükümran tanrının, bu büyücü tanrının tahtlarından biri de hiç kuşku yok ki vahşi ile medeni olanın sınırlarında bulunan gizemli alanda kuruludur. Tıpkı Rudra-Śiva gibi o da, sıradan kurallar ölçü alındığında, ahlaksız sayılabilir – ve birbirlerinin yüzlerine hakikatlerini söylerken onu ahlaksızlıkla suçlayan Torr haksız değildir. Tıpkı Rudra-Śiva gibi o da insan kurbanından, özellikle de kendisine tapanların kendilerini öldürmelerinden hoşlanır. Daha genel anlamda, tıpkı Rudra-Śiva gibi onda da neredeyse demonvari bir şeyler vardır: Loki ile yakınlığı, ona olan zaafı gayet iyi bilinmektedir; ama Loki günün birinde Baldr’ın öldürülmesi olayını düzenleyerek bir “kötülük ruhu”, en büyük kötülüğün ruhu boyutuna geçen hınzır cindir.

¹⁰⁵ Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 85-86.

¹⁰⁶ Viṣṇu ve Śiva arasındaki zıtlığın “kültür ve doğa” olarak ele alındığı bir çalışma için bkz. yuk. dipnot 40.

¹⁰⁷ Bkz. Edward Oswald Gabrielle Turville-Petre, **Myth and Religion of the North**, Greenwood Press, Westport, 1964, (Myth and Religion of the North), ss. 41, 103, 181.

Kuzey Germanlerinde demonlar daha çok devlerdir. Odinn'in onlarla da birçok ilişkisi vardır. Baba tarafından, birkaç göbek gerisinde oldukça özel bir deve, türünün ilk örneği olan Ymir'e bağlanmaktadır ve annesi de kaygı verici bir ismi olan bir devin, Böltnorn'un ("Felaket diken") öz kızıdır. En kötü devlere karşı bile birçok kez şaşırtıcı bir uzlaşmacılık, barışçı bir yaklaşım göstermiş ve bu tavrın onu ve diğer tanrıları içine soktuğu zor durumdan devleri öldüren Torr'un müdahalesiyle kurtulmuştur: Örneğin Hrungrnir'i Aseler'in [Æsir]¹⁰⁸ mekânına sokar ve dev her şeyi, erzağı ve en güzel tanrıçaları alıp gideceği tehditlerini savurmaya başlar ve tanrıların son dakikada yardıma çağırıldıkları Torr işe karışmasa bunu gerçekten de yapacaktır. Bütün bunlar gerçekten Şiva'varidir.¹⁰⁹

Bu paragrafların hemen ardından Dumézil okuyucuyla 18. yüzyılda yaşamış İsviçreli Albay Antoine-Louis Henri de Polier tarafından aktarıldığı şekliyle post-Vedik bir anlatıyı paylaşır. Bu anlatıda Śiva, Óðinn'in yaptığına benzer bir hata yaparak "Basmagut" adlı bir iblisin karısı Pārvatī'ye göz koymasına ve kendisini öldürmek istemesine sebep olur. Śiva'yı daha sonra Vişnu kurtaracaktır, hem de konumuzla son derece ilişkili bir biçimde, ancak buna birazdan döneceğiz.

İncelemiş olduğumuz veriler doğrultusunda elimizdeki karşıt tanrı çiftlerinin tüm farklılıklarına rağmen aslında ortak bir tema çerçevesinde şekillenmiş olduğunu söyleyebiliriz: kaosa karşı düzen. Bir tarafta iblislerle ve devlerle dostane ilişkileri olan karanlık, kaotik tanrılar Óðinn ve Rudra-Śiva, diğer taraftaysa iblislerin ve devlerin amansız düşmanları, tanrıların ve kozmik düzenin koruyucuları Þórr ve Kṛṣṇa-Vişnu yer almaktadır.

2. Mimetik Arzuyu Körükleyen ve Dizginleyen Tanrılar

Şimdi Albay Polier'nin aktardığı anlatıya geçebiliriz. Aşağıdaki alıntıda "Daints" sözcüğü bir Asura (iblis) soyu olan Daityalara, "Deiotas" sözcüğü ise Devalara, yani tanrılara işaret etmektedir:

Basmagut [= ?] adında meşhur bir Daints üç Deiotas'tan [= Brahma, Vişnu, Şiva] hangisinin büyüklük ve güç olarak daha üstün olduğunu merak ediyordu.

¹⁰⁸ Eski Nors dininde iki tanrı soyu vardır: Æsir (tekili óss) ve Vanir (tekili vanr). Hem Óðinn hem de Þórr Æsir'e dâhildir. Bu sözcüğün Avestaca *ahura* ve Sanskritçe *asura* ile aynı Proto-Hint-Avrupa kökünden, **h₂énsus*'tan geldiği düşünülmektedir. Kelimenin muhtemel anlamı "yaşam enerjisi". Bkz. J. P. Mallory ve Douglas Q. Adams, **Encyclopedia of Indo-European Culture**, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1997, s. 330.

¹⁰⁹ Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 87-88.

Nardman'a [= Naradamuni] başvurdu; o da Mhadaio [= Mahadeva = Rudra-Şiva] cevabını verdi.

... Nardman'ın verdiği bilgilerden yararlanmak isteyen Basmagut, kurban törenine başladı [Mhadaio'ya kendisini sakatlayarak kurban sunar]. Daints'in kendisine hizmet etmek için sergilediği bu gayret ve aceleden koltukları kabaran Deiotas, yanında Parbutty [= Parvati] olduğu halde ona görünür. Mhadaio görünür görünmez Daints'in sakatlanmış bedeni doğal haline dönmekle kalmaz, Deiotas'tan yakma niyetiyle elini üzerine koyacağı her nesneyi kül etme kudretini de alır. Bununla birlikte Parbutty'nin görünümü ve çekiciliği Daints'in içinde öyle şiddetli bir arzu uyandırır ki hem kötü hem de nankör olan bu varlık, rahatsız edici kocadan kurtulma çaresi olarak Mhadaio'dan aldığı yeteneği ona karşı kullanmaktan başka bir şey akıl edemez. Basmagut'un niyetlerini fark eden Deiotas yakayı sıyrır, ama Daints onun peşine düşer. Neredeyse yakalanmak üzere olan Mhadaio nasıl kurtulacağını bilemez hale gelir ve içine düştüğü bunalımda Vişnu'nun yardımını istemekten başka çare bulamaz; Vişnu hemen Parbutty'nin görünümüne bürünür ve Daints'in karşısına çıkar; onun sevgisine ilgisiz değilmiş numarası yaparak her zaman sarhoş dolaşan, etrafı yılanlarla çevrili ve aşktan çok tiksinti duyguları uyandıran kötü kocasındansa onu tercih ettiğine Daints'i inandırır. "Bununla birlikte" diye ekler sahte Parbutty, "onun dans etme biçiminde öyle dayanılmaz bir çekicilik var ki o zaman gözümde tüm çirkinliği siliniyor." Bu sözler karşısında Parbutty'nin kendisine gösterdiği ilgiyle sevince boğulan Basmagut, onun gözünde yeni çekicilikler edinmek ister ve söz ettiği dansı hemen kendisine öğretmesini ister. Beriki razı olur ve ders başlar. Ama Deiotany [= tanrıça] görünümündeki Vişnu Maya'yı [= māyā] veya Daints'in idraki üzerine atılmış bulutu yoğunlaştırmaya devam eder; böylece Mhadaio'dan aldığı ölümcül yeteneği tamamen unuttur ve aklında sözde Parbutty'yi takip etmekten ve onun hareketlerini taklit etmekten başka bir fikir kalmaz. Onun umursamaz bir hareketle elini başına koyduğunu görür ve o da aynı hareketi yapar; anında da kendini kül eder.

Vişnu meslektaşını içine düştüğü tehlikeden kurtardığı için memnun olsa da, onu tedbirsizliği nedeniyle suçlar. "Hatamı kabul ediyorum" der Mhadaio, "çoğunlukla yaptığım lütufları çok kötü kullandıklarını gayet iyi bilsem de, bana tapanların saygı gösterilerine direnemiyorum"; sonra ekler: "ama size güveniyorum, sizin iyiliğiniz benim zaafımın boşluğunu kapatıyor, tedbirsizliğimden dolayı acı çekmeme izin vermeyecektir." Vişnu'yu böylece onurlandırdıktan sonra onu övmek için bir ilahi söyledi.¹¹⁰

Albay Polier'in Rāmacandra adlı bir paṇḍita'nın (âlimin) ağzından derlemiş olduğu bu ilginç anlatı bize Şiva ve Vişnu'nun tabiatlarına dair elzem bilgiler veriyor olmasının yanında Girardyen bir okuma için fazlasıyla malzeme sunmaktadır. Dahası, yapacağımız Girardyen okumayla pek çok Vedik ve Purāṇik metni çözümlemek için kullanılabilecek bir takım kilit sonuçlara ulaşmayı hedefliyoruz.

¹¹⁰ Türkçe çeviri için bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 88-89. Orijinal metin için bkz. Marie Elisabeth de Polier, **Mythologie des Indous**, Cilt: 1, la librairie de la cour, Rudolstadt, 1809, ss. 221-223.

Her şeyden önce elimizde çileci bir iblis olan Basmagut bulunmaktadır. Bu iblis, başlangıçta âlim Nārada Muni'ye sormuş olduğu sorudan anlaşılabilceği üzere, hangi tanrı için çileci uygulamalarda bulunacağına gücü temel alarak karar vermektedir. En güçlü tanrının hangisi olduğu sorusuna aldığı cevap doğrultusunda Śiva'ya tapınmaya başlar ve iblisin sunularından etkilenen cömert tanrı ona elini üzerine koyacağı her nesneyi kül etme kudretini bahşeder. Ancak bu kudret Basmagut'u tatmin etmez; zira o çoktan Śiva'nın hanımı Pārvatī'ye göz koymuştur.

Burada Girard'ın mimetik arzu üçgeniyle karşı karşıya olduğumuz aşikârdır. Özne, model ve arzulanen nesneden oluşan bu üçgende öznenin odağı başlangıçta nesnede gibi görünse de aslında bu nesneye sahip olan modeldedir. Diğer bir deyişle, bu anlatıda özne (Basmagut) gücü arzuluyor gibi görünmektedir ve başlangıçtaki çileci eylemlerini bu uğurda gerçekleştirir. Ancak bir kere kendisine edinmiş olduğu model (Śiva) aracılığıyla nesneye (güç) ulaştıktan sonra modelinin sahip olduğu bir başka nesneye (Pārvatī) yönelir. Dolayısıyla öznenin asıl hedefi şu veya bu nesneye sahip olma arzusundan ziyade modeli gibi olma arzusudur. Mevzubahis arzunun tabiatı pür mimetiktir.

Rahatlıkla görülebileceği üzere, bu türden bir arzunun özne ve model arasında bir çatışmaya yol açması kaçınılmazdır. Nitekim öyle de olur: Basmagut, Śiva aracılığıyla edindiği kudreti Śiva'ya karşı kullanmaya kalkar; zira o, Pārvatī'ye sahip olmasının önündeki engeldir. Bununla birlikte öznenin nesneye arasındaki engel, arzuyu körükleyici niteliktedir.

Her nesnenin değeri, edinilmesinin karşılaştığı direnç oranında artar. Bu aynı zamanda büyüyen modelin de değeridir. Biri olmadan diğeri olmaz. Model başlangıçta özel bir prestij sahibi olmasa bile, özne prestij teriminin çok geçmeden kapsayacağı anlamlara – praestigia: göz bağıcılığı, efsunlar – başlangıçta yabancı olsa bile, bütün bunlar bizzat rekabetten çıkacaktır.

İlk taklidin kendiliğinden niteliği, öznenin onu modelle karşı karşıya getiren rekabetin otomatik niteliğini bilmemeye hazırlar. Özne bu karşıtlık hakkında kendini sorgular ve ona, sahip olmadığı anlamlar yükleme eğilimi gösterir...

Özne bir kez bu kıyırdöngü içine girdikten sonra, kendinde modelin gün ışığına çıkardığı ve kendisine karşı tavrının gerekçesini oluşturan radikal bir yetersizlik vehmetmeye başlar. Model, kıskançlıkla kendisine sakladığı nesneye sıkı sıkıya bağlıdır ve öznenin de ele geçirmeyi düşlediği bir özyeterliliğe ve her şeyi bilme yeteneğine sahiptir. Nesne her zamankinden daha arzulanen bir hal almıştır. Mademki model bu nesneye erişimi inatla engellemektedir, Öteki'nin tamlığı ile

kendisinin boşluğu, yetersizlik ile özyeterlilik arasındaki farkı bu nesneye sahip olmak oluşturmaktadır.

Hiçbir gerçekle ilgisi olmayan bu dönüşüm süreci, yine de dönüştürülmüş nesneyi olabilecek en gerçek şey gibi gösterir.¹¹¹

Alıntıladığımız son cümle, incelemekte olduğumuz anlatı açısından manidardır: Śiva'nın kendisinden yardım istediği Vişṇu illüzyon gücüyle (*māyā*) Pārvatī'nin suretine bürünerek Basmagut'a tam da bu şekilde görünür – en gerçek, hatta tek gerçek şeymişçesine. İblise son derece inandırıcı görünen bu suret, esasında Basmagut'un olduğunu düşündüğü, arzuladığı, tahayyül ettiği Pārvatī'den büsbütün farklı olan Vişṇu'yu saklamaktadır. İblisin mimetik arzuya esir düştüğünün farkında olan Vişṇu onu son derece ilginç bir şekilde, mimetik arzusun yalnızca rakibe değil, öz benliğe de zarar veren tabiatını gözler önüne sererek alt eder. Pārvatī suretindeki Vişṇu'yu gören Basmagut'un aklı, sahip olduğu arzusun şiddeti nedeniyle başından gitmiştir ve onu elde etmek için ne gerekiyorsa yapmaya hazırdır. İşte tam da bu esnada bir başka mimetik sahne gözler önüne serilir: İblis, Pārvatī perdesinin ardından konuşan Vişṇu tarafından Śiva'nın dansını taklit etmeye teşvik edilir. Söz konusu dans, Śiva'nın en karakteristik özelliklerinden biridir ve onu öncesinde güç, ardından eş alanlarında model edinmiş olan Basmagut, son aşamada Śiva'nın en karakteristik özelliğini kendisine hedef edinerek mimetizmin doruğuna çıkar (her ne kadar bu, ikinci hedef için, yani eş hedefi için bir araçtan ibaretmiş gibi görünse de). Śiva'nın dansını taklit ederken, mimetik arzusun sarhoşluğu içindeyken, üzerine örtülmüş olan *māyā* iyice yoğunlaşır ve nihayetinde kendisine modeli tarafından bahşedilmiş olan gücü unutarak kül olur.

Śiva'nın özürle karışık teşekkürü de dikkate değerdir: Hatasını kabul ederek, yaptığı lütufları kötüye kullanacaklarını gayet iyi bildiği halde kendisine tapanların saygı gösterilerine direnemediğini söyler. Ancak ne zaman bu müritler mürşitleriyle yarışır hale gelir, Śiva'nın tavrı da değişmektedir. “Üstad, etrafındaki talebeler çoğalınca memnun olur; kendisinin model olarak seçilmesi çok hoşuna gider. Yine de taklit fazla kusursuz olursa, taklitçi model aldığı kişiyi aşma tehlikesi gösterirse, üstad sistemli bir şekilde tavrını değiştirir...”¹¹²

¹¹¹ Girard, *Gizli Kalmış Sırlar*, ss. 405-406, 407. Çevirideki düşük cümleler olduğu gibi aktarılmıştır.

¹¹² Girard, *Gizli Kalmış Sırlar*, ss. 399-400.

Śiva, bahsettiklerinin kötüye kullanılacağını bildiği halde kendisini lütfetmekten alıkoymamakta, mimetik arzuyu barındırdığı tüm kötü olasılıklara rağmen ödüllendirmektedir. Oysa Vişnu farklıdır; onun iyiliği Śiva'nın "zaafının boşluğunu kapatır" ve "tedbirsizliğinden dolayı acı çekmesine izin vermez". Sınırları koruyan Vişnu, benlikler arası sınırları belirsizleştiren mimetik arzunun dizginleyicisidir.

Şimdi biraz geriye, Dumézil'in değinmiş olduğu dev Hrungrir'in hikâyesine (bkz. yuk. s. 49) dönerek, Vişnu ve Śiva arasında mevcut olduğunu keşfettiğimiz bu zıtlığı Þórr ve Óðinn arasında da bulup bulamayacağımıza bakalım. Hatırlayacak olursak, Óðinn tarafından kendisine Ásgarðr'ın kapıları açılan Hrungrir buranın tüm zenginliğine el koymayı ve en güzel tanrıçaları kaçırmayı planlamış, ancak tanrıların yardımı çağırıldığı Þórr tarafından öldürülerek durdurulmuştur. Dumézil Hrungrir'in Ásgarðr'a nasıl geldiğinden bahsetmez; bunun için gözlerimizi anlatının orijinal kaynağına, Snorri Sturluson'un *Nesir Edda*'sına çevireceğiz:

... Óðinn Sleipnir'i Jötunheimr'a sürdü ve Hrungrir adlı o devi ziyaret etti. Hrungrir havada ve suda at sürmüş altın miğferli bu kişinin ne türden bir adam olabileceğini sordu ve yabancının fevkalade iyi bir at olduğunu söyledi. Óðinn de Jötunheimr'da aynı derecede iyi olduğunu kanıtlayabilecek başka bir at bulunmadığına dair başı üzerine bahse girebileceğini belirtti. Hrungrir onun [Sleipnir'in] iyi bir at olduğunu söyleyerek yanıtladı, ama kendisinin Altın-Yele adında çok daha süratli bir at olduğunu beyan etti. Hrungrir öfkelenmişti ve Óðinn'e böbürlenmesini ödetmeyi düşünerek atına atlayıp peşinden dörtlüğe sürdü. [Bununla birlikte] Óðinn o kadar şiddetli bir şekilde dörtlüğe sürdü ki bir sonraki tepenin zirvesine ilk o ulaştı; ama Hrungrir dev gözü-dönmüşlüğüyle öylesine dolmuştu ki Ásgarðr'ın kapıları önüne gelene dek gözü hiçbir şey görmedi. Salon kapısına geldiğinde Æsir onu içmeye davet etti. İçeri girdi ve kendisine içki getirilmesini buyurdu. Ardından Þórr'un kendilerinden içmeyi adet edindiği o büyük, kulplu sürahiler getirildi içeri ve Hrungrir her birinden sırayla bolca içti. Lakin sarhoş olduğu vakit büyük sözler eksik olmadı ağzından: Valhöll'ü kaldırıp Jötunheimr'a taşıyacağını, Ásgarðr'ı gömeceğini ve evine götüreceği Freyja ve Sif hariç tüm tanrıları öldüreceğini iddia etti. Yalnızca Freyja ona içki dökmeye cesaret edebildi ve o da Æsir'in tüm birasını içebileceğine yemin etti. Ama katlanılmaz küstahlığı Æsir'i bıktırdığında Þórr'un adını çağırdılar.¹¹³

¹¹³ Sturluson, The Prose Edda, ss. 115-116: "... Odin rode Sleipnir into Jötunheim and visited that giant who was named Hrungrir. Hrungrir asked what manner of man he with the golden helm might be, who rode through air and water; and said that the stranger had a wondrous good steed. Odin said he would wager his head there was no horse in Jötunheim that would prove equally good. Hrungrir answered that it was a good horse, but declared that he had a much better-paced horse which was called Gold-Mane. Hrungrir had become angry, and vaulted up onto his horse and galloped after him, thinking to pay him for his boasting. Odin galloped so furiously that he was on the top of the next hill first; but Hrungrir was so filled with the giant's frenzy that he took no heed until he had come in

Görüldüğü gibi, Hrungr'nin Ásgarð'a gelişi bir tür kıskançlık üzerine kuruludur: Dev, en başından altın miğferiyle dikkatini çeken Óðinn'in atı Sleipnir'in kendi atı Altın-Yele'den daha hızlı olmasını kaldıramaz. Kendi atının da en az Sleipnir kadar hızlı olmasını arzuladığı açıktır. Gözden kaçırılmamalıdır ki başlangıçta devin içinde gömülü olan mimetik arzu tohumunu iddialı konuşmalarıyla filizlendiren Óðinn'dir: Atıyla övünerek dev'i kışkırtır. Ásgarð'a geldiklerindeyse Hrungr birazdan göreceğimiz üzere ancak Óðinn tarafından sağlanan izinle tanrıların sofrasına oturmaya nail olmuştur. Burada Hrungr'nin Þórr'un kullandığı kulplu sürahilerden içki içtiğinin belirtilmesi son derece dikkat çekicidir: Dev muhtemelen gördüğü zenginlikler karşısında yalnızca Óðinn'i değil, tüm Æsir'i model edinmiştir. Basmagut'un mimetik arzu sarhoşluğunu çağrıştıran bir sarhoşluk anında ağzından çıkan sözler bu iddiamızı doğrular: Hrungr Ásgarð'ın en güzel mekânı olan Valhöll'ü devler âlemi Jötunheimr'a taşıyacak, Óðr ve Þórr'un hanımları olan Freyja ve Sif'i de kendi evine kaçıracaktır. Kısacası bir at yarışıyla başlayan mimetik kriz, tanrılara ait ne varsa hemen hepsine göz koyma boyutuna ulaşmıştır. Neyse ki Þórr duruma el koyar:

Þórr çekicini sallayarak doğruca salona girdi. Son derece öfkeliydi ve bu dev itlerinin orada içmesine müsaade edilmesini kimin önerdiğini, kimin Hrungr'e Valhöll'de bulunma izni verdiğini, bir Æsir ziyafetinde niçin Freyja'nın ona içki dökmesi gerektiğini sordu. Ardından, dostane olmayan gözlerle Þórr'a bakan Hrungr cevapladı ve onu içki içmeye davet edenin Óðinn olduğunu, kendisine orada bulunma izninin Óðinn tarafından verildiğini söyledi. Þórr, Hrungr'in oradan uzaklaşmadan önce bu davetiyenin kefareti ödemesi gerektiğini duyurdu.¹¹⁴

beyond the gates of Ásgard. When he came to the hall-door, the Æsir invited him to drink. He went within and ordered drink to be brought to him, and then those flagons were brought in from which Thor was wont to drink; and Hrungr swilled from each in turn. But when he had become drunken, then big words were not wanting: he boasted that he would lift up Valhall and carry it to Jötunheim, and sink Ásgard and kill all the gods, save that he would take Freyja and Sif home with him. Freyja alone dared pour for him; and he vowed that he would drink all the ale of the Æsir. But when his overbearing insolence became tiresome to the Æsir, they called on the name of Thor."

¹¹⁴ Sturluson, The Prose Edda, s. 116: "Straightway Thor came into the hall, brandishing his hammer, and he was very wroth, and asked who had advised that these dogs of giants be permitted to drink there, or who had granted Hrungr safe-conduct to be in Valhall, or why Freyja should pour for him as at a feast of the Æsir. Then Hrungr answered, looking at Thor with no friendly eyes, and said that Odin had invited him to drink, and he was under his safe-conduct. Thor declared that Hrungr should repent of that invitation before he got away."

Bu duyurunun sonrasında Hrungnir Þórr'u Grjótúnagard'da savaşmaya ikna eder; zira silahsız birini öldürmek yakışık almaz ve Þórr Hrungnir'e hazırlanması için süre vermelidir. Þórr teklifi kabul eder ve nihayetinde devi öldürür.

Bu anlatıda Óðinn'in belki ödüllendirme yoluyla olmasa da kışkırtma yoluyla mimetik krizi körüklediğini, Þórr'unsa devi öldürerek bu krize bir son verdiğini görüyoruz. Dahası, bir başka anlatıda, *Manzum Edda*'nın bölümlerinden olan *Brymskviða*'da Þórr, çekici Mjöllnir'i çalan devler kralı Prymr ile mücadelesinde önce onun çekicine, ardından da tanrıça Freyja'ya göz koymuş olan rakibini tanrıça Freyja'nın kılığına girerek alt eder;¹¹⁵ tıpkı Basmagut'u yok etmek için Pārvatī kılığına giren Vişnu gibi. Eddik aktarım post-Vedik aktarım kadar açık ve detaylı olmayabilir; ancak Śiva ve Vişnu'nun mimetik arzu bağlamındaki rollerinin Óðinn ve Þórr için de geçerli olduğu fikri makul görünüyor.

3. Simetrik Karşıtlık ve İki Kurban-Sunuculu Ritüel Modeli

Şimdiye dek, ele aldığımız iki anlatıda da karşılaşmış olduğumuz rakip tanrı çiftlerini oluşturan dört göksel zatın tabiatını inceledik; böylece görünürdeki yüzeysel zıtlaşmanın altında yatan köklü yapıyı ve bu yapının Girardyen mekanizmalarla ilişkisini gözler önüne sermeye çalıştık. Şimdiye tanrılar arası bu rekabetin Hint-Avrupalı *Savaşçının Üç Günahı* anlatısı içindeki biçimini inceleyerek çalışmamızı bir adım daha ileri taşımayı umut ediyoruz.

Önceden belirtilmiş olduğu üzere Óðinn ve Þórr arasındaki rekabet Starkaðr'ın hikâyesinde son derece açıkken Śiśupāla'nın hikâyesinde Rudra-Śiva'yla Kṛṣṇa-Vişnu'nun rekabeti daha örtüktür; zira burada Kṛṣṇa zahir olsa da Rudra-Śiva adeta kahramanın tabiatına gizlenmiş durumdadır ve bu iki tanrının hiçbir yerde Óðinn ve Þórr gibi yüz yüze atıştıklarına tanıklık etmeyiz. Bu nedenle çözümlememize *Gautreks saga*'dan başlayacağız:

Gautreks saga içine katılmış bölümden sorumlu olan kişi, Starkadr adında iki kişilik tanımıktadır. Birincisi, kahramanın büyükbabası olan, dört çift kollu, hilkat garibesi bir devdi. Bir genç kızı kaçırmış, kızın babası da evladını kurtarmak için tanrı Torr'u yardıma çağırmıştı. Torr kızı kaçırın devi öldürdü ve kızı da babasının evine götürdü. Ama kız hamileydi. Babasından gelme

¹¹⁵ Bkz. The Poetic Edda, ss. 174-182.

olağanüstü bir kuvveti olan, kapkara saçlı, güzel bir erkek bebek dünyaya getirdi. Çocuğa Stórvirkkr adı kondu. Stórvirkkr bir Hálogaland prensesiyle evlendi ve ondan olan oğluna, âdetler uyarınca, büyükbabasının adını verdi: Starkadr.¹¹⁶

Daha sonra Stórvirkkr, Agðir kralı Haraldr tarafından öldürölür ve küçük yaştaki Starkaðr, Haraldr'ın oğlu Víkarr ile birlikte büyütölür. Bir süre sonra Hqrðaland kralı Herþjófr ordusuyla Haraldr'a beklenmedik bir gece baskını yaparak onu haince öldürölür ve oğlu Víkarr'ı rehin alır. Haraldr'ın tüm krallığını işgal eder ve daha pek çok önemli oğul ve şahsiyeti rehinelerine katarak tüm ülkeyi haraca bağlar.

Bu sırada üç yaşında olan Starkaðr, Kral Herþjófr'un ordusundaki çok mühim bir şahıs tarafından deyim yerindeyse evlatlık alınır. Bu şahıs, ismi “at kılı sakallı” anlamına gelen Hrosshársgrani'dir.¹¹⁷ Böylece Starkaðr dokuz yıl boyunca Hrosshársgrani'nin yanında kalır ve on iki yaşına geldiğinde – ki yaşıtlarına göre fazlasıyla iridir ve şimdiden sakalları çıkmaktadır – kendisinden ricada bulunan, kardeşi gibi olan Víkarr'ı geri çevirmeyerek ona krallığını tekrar ele geçirmesinde yardımcı olur.¹¹⁸

Ama birisi bu iki dost hakkında karanlık niyetler besliyordu: hükümrân tanrı Odinn. Gerçekten de Odinn'in niyeti Kral Vikarr'ın bir insan kurbanı töreninde kendisine sunulmasıydı ve kurban rahibi olarak da Starkadr'ı seçmişti. İnsanların bakış açısından Starkadr'ın yapacağı iş bir suç ve ihanet teşkil etse de, tanrının bakış açısından olaya bu kadar katı yaklaşmayalım ve Vikarr'a üzölmemelim. Asılma veya mızrak darbesi yoluyla Odinn'e sunulan bir insan kurbanının yazgısı hiç de kötü sayılmaz: Öteki dünyada Einherjar'lar sürüsüne katılır ve tanrının konukları olarak ağırlandıkları Valhalla şölenlerinden arta kalan zamanlarda komşu çayırlarda artık kendileri için hiçbir tehlike taşımayan amansız kavgalara tutuşurlar. Odinn'e kurban edilmek, her safkan Germen'in imrendiği bir son olan, savaş meydanında ölmekle eşdeğerdirdi. Bu öylesine doğrudur ki, İskandinavlar ihtiyarlık veya hastalık sonucunda eceliyle ölmek talihsizliğine uğrayanlar için bir tür kutsama icat etmişlerdi: Heimskringla'da (Ynglingasaga) “kral” Odinn'in saltanatının tarihselleştirilmiş anlatısında, kralın bir “mızrak işareti” icat ettiğirdi, ölmekte olan bir kişinin bedenine yapılan bu küçük çizdiğin, olağan koşullarda ancak düşmandan gelen öldürölücü darbenin sonucu olabilecek ebedi mutluluğirdi sağladığı söylenmektedir. Gönüllü olsun olmasın, tanrıya kurban edilen savaşçirdi veya kral ise, ziyafet ve kavgada dolu bir öte dünya yaşamını haydi haydi güvence altına almış oluyordu. Odinn'in Starkadr'a işleteceğirdi cinayete gelince, bunun kahraman açısından ne bu dünyada ne de öteki dünyada tatsız sonuçları olacaktır; üstelik, tam tersine,

¹¹⁶ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 29.

¹¹⁷ Eski Norsça'da hross at, hárs saç/kıl ve grani de bıyık/sakal anlamına gelmektedir.

¹¹⁸ Bkz. **Gautrek's Saga and other medieval tales**, çev. Hermann Pálsson ve Paul Edwards, University of London Press Ltd., Londra, 1968, ss. 33-35.

tanrı buyruğunu öyle açık bir dizi iyilik içinde gizler ki, bu buyruğun canice niteliği hakkında, açıklanmış olsa bile, şüpheye düşülür.¹¹⁹

Óðinn'in aklındakini gerçekleştirmek için zekice bir planı vardır ve çok geçmeden bunu devreye sokar:

Bir gün Agðir'den Hqrðaland'a yaptığı gemi yolcuğu sırasında Vikarr adamlarıyla bir ada açıklarında hareketsiz kaldı. Pálsson ve Edwards'ın hikâyeyi aktardıkları şekliyle, "Rüzgârın ne zaman lehlerine eseceğini öğrenmek için tanrılara danışmayı denediler ve kendilerine Óðinn'in ordudan kurayla seçilecek bir insan kurbanı beklediği söylendi. Orduca kura çektiler ve kuradan her defasında Kral Vikarr çıktı. Bu durumdan dolayı hepsi sarsılmış vaziyetteydi ve ertesi gün ileri gelenlerinin sorunu değerlendirmek için bir toplantı yapmaları gerektiğine karar verildi."

Aynı gece Starkaðr kendisini karanlıkta kürek çekerek yakınlardaki bir adaya götürecek olan babalığı Hrosshársgrani (at-kılı-sakallı) tarafından uyandırıldı. Kahraman orada sandalyelerde oturan on bir adamla karşılaştı. Hrosshársgrani boş olan on ikinci sandalyeye oturduğunda diğerleri onu Óðinn adıyla selamladılar.¹²⁰

Böylece dokuz yıl boyunca Starkaðr'a bakmış olan Hrosshársgrani'nin esasında Óðinn'den başkası olmadığını öğreniyoruz. Çözümleyeceğimiz Óðinn ve Þórr arasındaki rekabet işte tam da Starkaðr'ın yazgısını belirlemek için toplanmış bu on iki kişilik tanrılar meclisinde baş gösterir:

Aslında her şey Odinn ile Torr arasındaki bir büyü-kehanet düellosuna indirgenmiştir. Derhal söz alan Torr, bir dev olan büyükbabasını öldürmek zorunda kaldığı ve büyükannesi genç kızlığında kendisinin – Torr'un, "Ase'lerin Torr'unun!" – yerine bu devi tercih etmiş bir genç adamın iyiliğini istemesinin söz konusu olamayacağını açıklar. Sonuç olarak, önce bir kötü yazgı koşulu koyar: Starkadr'ın çocuğu olmayacaktır. Odinn de buna karşılık bir telafi tanımlar: Starkadr üç insan hayatı boyunca yaşayacaktır. Ama Torr karşı hamle yapar: Starkadr bu hayatların her birinde bir kötülük, nidingsverk yapacaktır. Ve düello devam eder: Odinn, her zaman en iyi silahlara ve en iyi

¹¹⁹ Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 29-30.

¹²⁰ Kimberley Christine Patton, **Religion of the Gods: Ritual, Paradox, and Reflexivity**, Oxford University Press, New York, 2009, ss. 225-226: "One day Vikarr, sailing from Agðir to Hqrðaland, was becalmed with his men off an island. As Pálsson and Edwards render the story, 'They tried divination to find out when the wind would be favourable and were told Odin expected a human sacrifice from the army, the victim to be chosen by lot. So they drew lots throughout the army and every time, King Vikar's lot came up. They were all very shaken by this, and it was decided that all their leading men should have a meeting the following day to consider the problem.'

Starkaðr was awakened the same night by his foster-father Hrosshársgrani (Horse-hair-bearded), who rowed him in the dark to a neighboring island. There the hero encountered eleven men sitting on chairs. As Hrosshársgrani sat down in the empty twelfth chair, others greeted him by the name of Odin."

giysilere sahip olacak, der. – Torr, ne toprağı ne de taşınmaz mülkü olacak, der. – Odinn: Taşınır malı mülkü olacak. – Torr: Elindekiyle hiçbir zaman yetinmeyecek. – Odinn: Her savaştan başarı ve zaferle çıkacak. – Torr: Her savaşta ağır bir yara alacak. – Odinn: Şiir ve doğaçlama yeteneğine sahip olacak. – Torr: Yazdığı her şeyi unutacak. – Odinn: Soyluların ve büyük şahsiyetlerin beğenisini kazanacak. – Torr: Sıradan halk ondan nefret edecek.

İstikbal planları burada sona erer. Tanrılar hiç tartışmadan iki tanrının önerilerini kabul ederler, oturum sona erer ve Hrosshársgrani Starkadr'ı gemilere doğru geri götürür. Ona yaptığı yardımın karşılığında, hiç dolambaçlı yollara sapmadan, kralı ona “göndermesini”, yani kralın kurban edilmeye konumuna girmesini sağlamasını ister; gerisini kendisinin halledeceğini söyler. Starkadr ona borçlu olduğunu düşündüğü için bu teklifi kabul eder.¹²¹

Hikâyenin devamına daha sonra, kurbanı inceleyeceğimiz bölümde döneceğiz. Şimdilik bu “tanrılar oturumu”na dair Dumézil’in konumuzla ilişkili son bir yorumunu aktarmak ve ardından çözümlemeye geçmek istiyoruz:

Tanrılar meclisinde genç Starkadr'ın söz konusu olduğu ihtilafta Torr ile Odinn karşı karşıya gelir, hatta çatışırlar: Torr sürekli düşmanca, Odinn ise iyi niyetli bir tutum takınır. Torr'un düşmanlığının iki nedeni vardır ve bunlardan ilki karakterine tamamen uygundur: Birinci Starkadr nefret ettiği devler ırkından olduğu için, onu “budamamış”, öldürmüştür; haliyle kini, kalıtım sonucu geçen fazla kolların “izleri”ni taşısa da, bir insan olan dev torununa da uzanır. İkinci neden, en azından Gautrekssaga'da peş peşe sunulan iki açıklamadan birinde, daha şaşırtıcıdır; III. bölümde anlatılan her şey normaldir: Dev, ırkının alışkanlıkları gereği, bir genç kızı görünüşte onun rızası olmadan kaçırmıştır; kızın babası Torr'dan yardım ister, Torr kızı kaçıran devi ortadan kaldırır ve kurbanı ailesine iade eder. Kurban karnında saganın kahramanının babasını taşımaktadır. Torr'un bu öd alıcı eylemi haklı olarak mitolojinin kendisine yakıştırdığı bazı başarılarla benzetilmiştir: Güzel bir tanrıçayı kaçıran veya kaçırmakla tehdit eden birçok dev onun çekici altında can vermiştir. Ama VII. bölümde, Torr tanrılar meclisinde şikâyetlerini dile getirirken, başka bir şey anlatır: Genç kız, bir Hint svayamvara'sında¹²² görülebileceği gibi, “seçim yapmak”, kjsa zorunda kalmış ve tanrı yerine devi tercih etmiştir (kaus... heldr en...); üstelik onun, “Ase'lerin Torr'u” gibi bir tanrının yerine... Torr devi bu küstahlığı cezalandırmak üzere öldürmüştür; sadece bu eylemde biraz geç kalmıştır, çünkü genç kız, devin oğlu aracılığıyla, deyim yerindeyse toruna, ikinci Starkadr'a çoktan gebe kalmıştır; öyle ki, bu kötü tohumu son vermek için Torr yazgıların belirlenmesi noktasında genç Starkadr'ı ilk önce ne oğul ne kız, hiç çocuk sahibi olmamaya mahkûm eder, hvórki eiga son né dóttur. Bir dev ile Torr arasındaki bu aşk rekabeti ve genelde “Torr'un aşkları” kavramı, burada tanrıyı harekete geçiren duygulardan çok kibir bile olsa, yine de ayrıksı unsurlardır. Bununla birlikte, bu romanvari verinin bir sagamadr'ın daha geç bir döneme ait bir icadı olduğu sonucuna varmakta fazla acele etmeyelim. Her

¹²¹ Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 30-31.

¹²² Sanskritçe svayamvara sözcüğü iki bileşenden oluşur: “şahsi” anlamına gelen svayam ve “seçim” anlamına gelen vara. Dolayısıyla anlamı “şahsi seçim”dir. Bu terim, prenseslerin müstakbel eşlerini seçtikleri seremoniler için kullanılır. Bkz. H.D. Goswami, Quest for Justice, 3. Bölüm.

*halükârda, Torr tarafından bu koşullarda dayatılan üç nidingssverk lanetinin anlaşılır hale geldiklerini belirtelim: Odinn kahramanı üç yaşamla ödüllendirince, Torr da kesin bir şey öngörmese bile, bu koşula alçakça işlenecek üç suç eklemiştir.*¹²³

Burada Þórr'un Starkaðr'a düşmanlığının ikinci nedeni olarak gösterilen şey son derece ilginçtir: Destanda önceleri dev tarafından kaçırılmış bir kızdan bahsedilirken, artık devi, yani Dede Starkaðr'ı Þórr'a tercih etmiş bir kızdan bahsedilmektedir. Þórr bu durumu kaldıramadığını açıkça ifade eder ve Torun Starkaðr'a düşmanlığının sebeplerinden birinin bu olduğu aşikârdır. Daha da ilginç olan bir başka ayrıntı şudur ki Þórr'un bu kaçırılan kıza, yani Álfheimr prensesi Álfhildr'e güvenmesinin nedeni basitçe onu seçmemiş olması değil, onun yerine bir başkasını seçmiş olmasıdır. Álfhildr ancak Þórr'un ezeli rakiplerinin soyundan bir dev olan Dede Starkaðr tarafından kaçırıldıktan sonra değere binmiştir. Çalışmamızın birinci bölümünde mimetik arzuya ilişkin Girard'dan yapmış olduğumuz alıntıyı hatırlayalım: “Öznenin nesneyi arzulamasının nedeni, rakibin nesneyi arzuluyor olmasıdır. Rakip, şu ya da bu nesneyi arzulayarak özneye onun arzu edilebilirliğini işaret etmiş olur. Özne rakibini yaşam tarzı, fikirler vb. yüzeysel düzlemlerde değil, daha temel bir düzlemde, arzu düzleminde örnek almaktadır.”¹²⁴

Öyleyse kendisine Dede Starkaðr tarafından Álfhildr'in arzu edilebilirliği işaret edilmiş olan Þórr, bu arzu nesnesiyle arasındaki engeli, yani tam da arzu bağlamında model edinmiş olduğu Dede Starkaðr'ı yok etmeye kalkar. Ancak bu girişim umut edilen sonucu vermez; zira Álfhildr çoktan gebe kalmıştır. Dolayısıyla hikâyemizin kahramanı olan Torun Starkaðr, herhangi bir kız tarafından Þórr'a tercih edilmediği halde kalıtsal yolla dedesine duyulan kinin yeni hedefi olmuştur; o, Þórr'un kökünden sökmeye ant içtiği ağacın yeniden filizlenmekte olan meyvesidir. *Gautrekssaga*'da ön planda olan, dev kanı taşımasından ziyade spesifik olarak Dede Starkaðr'ın soyundan gelmesidir; dedesiyle aynı adı taşıması durumu daha da dikkat çekici kılar.

O hâlde tanrılar meclisinde Starkaðr için olabildiğince olumsuz bir takım şartlar öngören Þórr'un motivasyonuna dair bir fikre sahip olduğumuzu

¹²³ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 39.

¹²⁴ Bkz. yuk. s. 4. Alıntının orijinal kaynağı için bkz. Girard, Şiddet ve Kutsal, ss. 206-207.

söyleyebiliriz. Óðinn ise daima Starkaðr lehine konuşur; bununla birlikte münazaradan istediğini alarak ayrılmıştır:

Uzun süredir, Starkadr'ın çocukluğundan beri, Odinn onu Vikarr'ın kurban edilişini gerçekleştirecek rahip olarak belirlemiştir; bu nedenle, genç adamı önce yetiştirerek, namı bir kahraman yaparak, sonra da, kaderinin çelişkili saptanışı sırasında, onun önünde “iyi” formülleri peş peşe sıralayarak minnet borcu altına sokmuştur. Artık Odinn'e borcunu tahsil etmek kalmıştır ve yaptığı bağışları bu yönde kullanır: Vel muntu nú launa mér, “Şimdi sana verdiğim eğitim, fóstri ve yaptığım yardımlar, lidsemd, için beni ödüllendirmelisin.” Ve Starkadr öylesine borçlu, belki de aynı zamanda babalığına öyle bağlıdır ki, hiç karşı çıkmaz: Vel, sagdi Starkadr...¹²⁵

Dennis Crogan daha da ileri giderek Óðinn'in tanrılar meclisinde Starkaðr'a sunduklarının doğrudan Þórr'u kışkırtmaya yönelik olduğunu iddia eder: Óðinn Starkaðr'a üç insan yaşamı süresi bahşetmiştir ki Þórr bu üç ömrü ilkinin Víkarr'ı öldürmek olacağı üç kaçınılmaz günahla lekelesin.¹²⁶ Öyle veya böyle, kesin olan şudur: Starkaðr'ın kaderi Óðinn ve Þórr'un çatışan arzuları arasında kapana kısılmıştır. “Bu bölümde şu netleşir ki Starkaðr Óðinn ve Þórr arasında gerçekleşen irade çatışmasındaki bir piyondan ibaret değildir; o, tüm mevcudiyetiyle – itibarı, yiğitliği ve kahramanlık mirasının yanında fiziksel bedeniyle – savaş meydanının ta kendisi olmuştur.”¹²⁷

Bu savaş meydanında iki tanrının simetrik bir karşıt konumlanma içerisinde rekabete tutuştuklarına tanıklık ediyoruz: Yapılan her bir misilleme kendisine denk bir karşılık buluyor ve böylece gerilim kendisini sürdürecektir çarkı beslemeye devam ediyor. Buradaki bariz zıtlaşmanın, Girard tarafından tragedyalardaki mevcudiyeti tespit edilmiş olan “simetrik çatışma”dan farklı olduğunu düşünmemiz için hiçbir sebep yoktur.¹²⁸ Girard, “mitos”ta üzeri örtülmüş olan karşıt konumlanmanın ancak tragedyalarda açığa çıkarıldığını, belki de bu sayede geleneksel anlatıdaki “tek tarafın tartışmasız haklılığı”nın tragedyada bir anlamda sorguya çekildiğini düşünüyor olabilir; lakin geleneksel anlatıları muhtemelen Helenlerinki kadar

¹²⁵ Dumézil, Mit ve Destan, s. 40.

¹²⁶ Bkz. Dennis Cronan, “The Thematic Unity of the Younger *Gautreks Saga*”, *Journal of English and Germanic Philology*, Cilt: 106, Sayı: 1, 2007, s. 103.

¹²⁷ William Layher, “Starkadr's Teeth”, *Journal of English and Germanic Philology*, Cilt: 108, Sayı: 1, 2009, (JEGP 108), s. 20: “It becomes clear during this episode that Starkadr is not merely a pawn in a clash of wills between Óðinn and Þórr; rather, his embodiment – his physical body together with his reputation, prowess and heroic legacy – becomes the battlefield itself.”

¹²⁸ Girard'ın konu hakkındaki açıklamaları için bkz. Girard, Şiddet ve Kutsal, Üçüncü Bölüm.

dönüşüme uğratılmamış olan İskandinavlar için aynı durumun söz konusu olmaması ihtimal dâhilindedir. Şimdi, *Gautrekssaga*'da yer alan ve üzeri örtülmek için hiçbir çaba sarf edilmemiş olan bu simetrik çatışmada, olası bir arkaik Proto-Hint-Avrupa geleneğinin izini süreceğiz.

Saxo'dan öğrendiğimiz kadarıyla Starkaðr kendisi için belirlenen yazgının sonuna geldiğinde bu tanrılardan birinin, Óðinn'in temsilcisine, hatta belki de bir tür avatarına "bir törendeki kurban gibi" başını uzatacak (*pronam cervicem applicuit*) ve canını teslim edecektir.¹²⁹ Öyleyse kahramanımızın *Gautrekssaga*'da iki tanrının çatışmasıyla belirlenen kaderinin, bu tanrılardan birine *Gesta Danorum*'da kurban olmasıyla neticelendiği söylenebilir. Bu anlatının, Heesterman'ın teorisine göre Vedik ritüelin klasik tek kurban-sunuculu modelinden daha arkaik olan iki kurban-sunuculu modelinin İskandinav destanındaki bir yansıması olması mümkündür.

*Daha erken olan çatışmalı modelde iki kurban-sunucusu aynı belirlenmiş alanda kurbanın getirileri olan zenginlik ve yaşam için birbiriyle yarışır. Heesterman bu daha erken form için bizzat ritüelin kendisinde bolca delil bulur (örn. üç kurbansal ateşten ikisinin kurban-sunucunun kendi ateş çubuğuyla tutuşturulması, öte yandan üçüncüsünün, yani dakṣiṇāgni'nin bir başka ateşten, muhtemelen daha erken dönem ritüelinde rakip kurban-sunucunun ateşinden gelen alevle yakılması). Düelloya dayalı çatışmalı kurbansal model, Aryanların döngüsel sığır-yağmacılığı ekonomisine mükemmel bir şekilde uymaktadır: Başarılı bir kurban-sunucusu zenginliğini kurban törenine katılan herkese hediyeler şeklinde dağıtmakla yükümlü olur – ki bu durum hazinesini tüketir ve onu yeniden doldurmak için bir başka kurbansal yarışa girmek durumunda kalır. Ancak ritüeli gerçekleştiren brāhmaṇaların statüsü ritsel saflığa daha dayalı oldukça, kontrol edilemez rekabet unsurunu kurban uygulamasından sistematik bir şekilde çıkarmaya başladılar. Rekabet unsuruyla birlikte ikinci kurban-sunucusu da gitti. Nihayetinde rekabet yerini ritüele, şiddetse ritüel sözcüklerine duyulan takıntılı bir sadakate bıraktı ve geriye yalnızca ritüeli gerçekleştiren brāhmaṇaya bağlı tek bir kurban-sunucusu kaldı. Ama daha eski olan düello-kurbanın izleri tanrıların ve iblislerin mitlerinde, özellikle de onların rahipsel temsilcileri arasındaki büyüsel rekabette görülebilir.*¹³⁰

¹²⁹ Bkz. Jan de Vries, "Die Starkadsage", *Germanisch-romanische Monatsschrift*, Cilt: 36, 1955, (GRM 36), s. 296.

¹³⁰ Collins, *The Head Beneath the Altar*, s. 105: "In the earlier agonistic model two sacrificers compete with one another in the same enclosure for the goods of the sacrifice: wealth and life. Heesterman finds ample evidence for this earlier form in the ritual itself (e.g., the fact that two of the three sacrificial fires are kindled with the sacrificer's own fire drill while the third, *dakṣiṇāgni*, is lit with the flame from another fire, presumably the opposing sacrificer's in the earlier ritual). The agonistic sacrificial model, based on the duel, is perfectly suited for the cyclical Aryan cattle-raiding economy: A successful sacrificer would be obligated to distribute his wealth in the form of gifts to all the attendees at his sacrifice, leaving his treasuries depleted and requiring him to enter into another sacrificial contest to replenish them. But as the Brahmin officiants' status became more dependent on ritual purity they began to systematically exclude the uncontrollable element of contest from the sacrifice. And with the element of contest went the second sacrificer. Eventually the rivalry gave way

Burada gördüğümüz, Heesterman'ın erken dönem Vedik ritüel için uygun gördüğü iki kurban-sunuculu modelin İskandinav destanındaki bir tezahürüyse şayet, bu arkaik geleneğin Proto-Hint-Avrupa menşeli olduğu iddia edilebilir. Ancak rituel rekabet Hint-Avrupalı olmayan Avrasya toplumlarında da gözlenmektedir: Türkiye'de "âşık atışması" olarak bilinen, Orta Asya'daki Türkî halklardaysa genellikle *aytışmak* şeklinde ifade edilen gelenek, kanımızca bir kurban ritüelinde rekabete tutuşmuş kamların günümüzdeki uzantısıdır. Bu gelenek Hint-Avrupalılardan alınmış olabileceği gibi insana içkin bir tabiattan, Girardyen mekanizmaların doğal gelişiminden türemiş de olabilir: kurban edimi öncesinde vuku bulan "farksızlık krizi". İranî bir Hint-Avrupa halkı olan Kürtlerdeki *dengbêj* atışmalarının da yine iki kurban-sunuculu ritüel modeline dayanıyor olması kuvvetle muhtemeldir.

Şimdi Óðinn ve Þórr'un Starkaðr anlatısındaki çatışmasını çözümlerken yapmış olduğumuz çıkarsamaların Śiśupāla anlatısındaki Rudra-Śiva'yla Kṛṣṇa-Viṣṇu'nun rekabeti açısından ne gibi anlamlar ifade edebileceğine bakalım. Önceden de değinmiş olduğumuz üzere, buradaki çatışma çok daha örtüktür; tanrılar hiçbir yerde doğrudan karşı karşıya gelmez. Hatta Hiltebeitel, Rudra-Śiva ve Kṛṣṇa-Viṣṇu'nun hem dinsel hem de destansı anlatılarda bir araya gelmemelerine dikkat çeker.¹³¹ Bununla birlikte, Śiśupāla'nın kaderini şekillendiren en büyük unsur bu iki tanrı arasındaki çatışma olacaktır.

Hatırlayacağımız üzere Śiśupāla önceki iki enkarnasyonunda da (sırasıyla Hiranyakaśipu ve Rāvaṇa) Śiva'yla pozitif, Viṣṇu'yla ise negatif ilişkiler geliştirmiştir.¹³² Buna ek olarak Śiśupāla'nın adı ve sıra dışı doğumu onun Śiva'yla olan yakın münasebetini doğrular niteliktedir.¹³³ Doğduğu andan itibaren, hatta daha da öncesinden beri Viṣṇu ile bir karşıtlık içerisinde olan Śiśupāla'nın yazgısı Starkaðr'dan farklı olarak henüz bir bebekken belirlenir. Üç gözlü ve dört kollu,

to ritual and the violence gave way to an obsessive fidelity to words of the rite and all that was left was a single sacrificer bound to the officiating Brahmin priest. But traces of the earlier duel-sacrifice are visible in the myths of the gods and the demons, and especially in the magical rivalry between their priestly representatives."

¹³¹ Bkz. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle*, ss. 86-101.

¹³² Bkz. yuk. ss. 45-46.

¹³³ "Śiśupāla" adının Śiva'yla ilişkisi için bkz. yuk. dipnot 87. Sıra dışı doğumunun Śiva'yla ilişkisi için bkz. yuk. s. 44.

hayvani sesler çıkaran oğulları Śiśupāla'yı gören Cedi kralı Damaghoṣa ve hanımı Śrutaśravā tam onu terk etmek üzerelerken gaipten gelen bir ses duyarlar:

Ey kral, talihli ve çok güçlü bir oğul sahibi oldun. Ondan korkmamalısın. Hiç rahatsız olmadan koru bu küçüğü.

Ölümü senin elinden olmamalı, onun zamanı [kala: zaman, kader, ölüm saati] henüz gelmedi. Onun ölümü olacak, onu bir silahla öldürecek kişi doğdu zaten.¹³⁴

Bu sözleri duyan anne Śrutaśravā oğluna duyduğu şefkat ve sevgiyle (*putrasnehābhisantapta*) yakarır: “Ellerimi alnıma koyup, evladım hakkında bu sözleri söyleyene tapınıyorum. Bir söz daha etsin. Bu oğlumun ölümünün kimden geleceğini duymak istiyorum.” Aldığı yanıt şudur: “Birisi onu kollarına alacak ve kucağında tutarken fazla kolları beş kafalı iki yılan gibi yere düşecek; o kişiyi görünce üçüncü gözü, alnındaki gözü kaybolacak, işte ölümü bu kişinin elinden olacak...”¹³⁵

Bu tuhaf olayın gürültüsü hızla yayılır ve yeryüzünün tüm kralları meraklarına yenilerek (didriksavah) bu olayın yaşandığı ülkeye, saraya gelirler. Cedi kralı hepsini törenle karşılar ve bebeğini her ziyaretçinin kucağına verir, ekaikasya nrīpasyanke putram atropayat tada; bu binlerce ziyaretçinin, racasahasranam, her birinin dizine, prithak, oturtur, ama özlenen hadise, mucize asla gerçekleşmez, şişur anke samarudho na tat prapa nidarṣanam.¹³⁶

Ta ki Yādava prensleri Kṛṣṇa ve Balarāma bebeğin ziyaretine gelene dek. Śiśupāla kozmik düzeni sağlayan ve yabancı alanları kullanılabilir kılan Viṣṇu'dan başkası olmayan Kṛṣṇa'nın kucağına bırakılır bırakılmaz fazladan kolları yere düşer ve üçüncü gözü kaybolur. Böylece oğlunu kimin öldüreceğini öğrenen Śrutaśravā, biraderi Vasudeva'nın oğlu olan Kṛṣṇa'ya yalvarır ve aralarındaki konuşma şu şekilde cereyan eder:

Śrutaśravā: “Ey koca kollu Kṛṣṇa! Bana, korkular yüzünden kedere gömülen bana bir iyilik yap. Sen ki başına bela gelenlerin sığınağısın, korkuya kapılanlara güven verirsin...”

¹³⁴ *Sabhā-parva*, 1497-1498'den çevirerek aktaran Dumézil, Mit ve Destan II, s. 62.

¹³⁵ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, s. 63.

¹³⁶ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 63.

Kṛṣṇa: “Korkma erdemli kraliçe; benden korkmana hiç gerek yok. Sana nasıl bir iyilikte bulunabilirim, ne yapabilirim, babamın kızkardeşi? Mümkün olsun ya da olmasın, [ağzından çıkacak] sözü gerçekleştireceğim.”

Śrutaśravā: “Kudretli prens Śiśupāla’nın hakaretlerine tahammül et. Benden, Yadu ailesinin kaplanından dolayı katlan onlara. Seçtiğim lütuf budur.”

Kṛṣṇa: “Oğlundan gelecek ve her biri ölümü hak edecek yüz hakarete katlanmaya ant içiyorum, babamın kızkardeşi. Kedere gömülme.”¹³⁷

Böylece Śiśupāla’nın kaderi belirlenmiş olur: Her biri ölümü hak eden yüz günah işleyecek, ardından bu sayıyı da aşacak ve bebekliğinde fazladan kollarıyla üçüncü gözünü yok etmiş olan Kṛṣṇa tarafından öldürülecektir. Doğumundan, hatta önceki hayatlarından beri Śiva’nın hâkimiyet alanında olan bu yabani kahramanın Kṛṣṇa-Viṣṇu ile temas eder etmez sıra dışı uzuv ve organlarından arınarak adeta “ehlileştirilmiş” olması dikkat çekicidir. Śiva’nın yabani alanların hâkimi olduğunu, Viṣṇu’nun ise yabani alanları kullanılabilir kılan düzen sağlayıcısı olduğunu hatırlayalım. O halde tıpkı Starkaḍr gibi Śiśupāla da bir savaş alanıdır. Ancak Starkaḍr’ın durumunda hem Óðinn hem de Þórr doğrudan müdahalelerde bulunurken, Śiśupāla’nın durumunda Śiva kahramanın tabiatı aracılığıyla mücadeleye dâhil olur.

Burada Śiva’nın yukarıda zikretmiş olduğumuz iki kurban-sunuculu ritüel modeli bağlamında son derece mühim bir yönünü ortaya çıkaracak bir başka *Mahābhārata* anlatısına değinmek istiyoruz; böylece Viṣṇu’yla arasındaki zıtlığın kurbandsal düzlemdeki halini görebilir ve Śiśupāla özelinde bunun ne anlam ifade ettiğine dair daha kapsamlı fikir yürütebiliriz:

Prajāpatilerden (demiurgoslardan) biri olan Dakṣa, Śiva hariç tüm tanrıları davet edeceği büyük bir At Kurbanı düzenlemeye karar verir. Dakṣa’nın evine giden yolu tutmuş ilahi kabileyi izlemekte olan bilge Dadhīci, kurban törenine Śiva’nın çağrılmamış olmasına öfkelenir. Dakṣa’yı bu gafletin korkunç sonuçlar doğuracağına ikna edemeyen Dadhīci, Śiva’nın evinde neler olup bittiğini görmek için yogik görü gücünü kullanır ve tanrının karısının, kocasının onuruna yapılan saygısızlık karşısında öfkelenişine ve bunu kocasına anlattığına tanıklık eder. Karısının sözleriyle eyleme geçmeye teşvik edilen Śiva, Vīrabhadra adlı, alevler saçan, çok kollu bir iblis yaratarak onu Dakṣa’nın kurban törenini düzenleyeceği alana gönderir. Kurban alanına varan Vīrabhadra ve gözeneklerinden çıkan korkunç ordu büyük bir yıkıma başlar: kurbandsal ateşleri kanla söndürürler, kurbandsal kazıkları yerden sökerler ve genel olarak kurbandsal alanı yok ederler. Korku içindeki Dakṣa

¹³⁷ *Sabhā-parva*, 1512-1517’den çevirerek aktaran Dumézil, Mit ve Destan II, s. 64.

*Vīrabhadra'dan merhamet diler ve kurban töreni mahvedilmiş olduğu halde bu töreni gerçekleştirmişçesine fayda görmek için Śiva'nın lütfunu ister. Śiva, kurban töreninin efendisi olarak, bunu kabul eder.*¹³⁸

Bu anlatının Birinci Bölüm'de değinmiş olduğumuz, Brāhmaṇalarda yer alan anlatıyla paralelliği göz ardı edilmemelidir.¹³⁹ Brāhmaṇik anlatıda Prajāpati'yi Rudra öldürmüştür; buradaysa prajāpatilerden biri olan Dakṣa'yı yine Rudra'dan başkası olmayan Śiva cezalandırır. Üstelik bu anlatının bazı Purāṇik varyantlarında Dakṣa tıpkı Brāhmaṇik anlatının Prajāpati'si gibi ensestle suçlanır ve Śiva tarafından kellesi uçurulduktan sonra başı kurban hayvanının başıyla değiştirilir.¹⁴⁰

Mitin diğer versiyonlarındaysa – ki bu versiyonlar Rudra'nın kurbandsal mekāna baskını anlatan Vedik hikâyelerle paraleldir – çatışma Śiva'nın vrātya zahitlerini ve intikam için geri dönen mağlup kurban cephesini [iki kurban-sunuculu ritüeli anımsayalım] anımsatacak bir biçimde, siyahlara bürünerek Dakṣa'nın düzenlediği kurban törenine gelmesiyle ve gördüğü her şeyi talep etmesiyle başlar. Bu mitte Śiva da Indra gibi bir avcıdır; bir av grubunun peşindeymişçesine, kurban kaçmaya çalışırken ona sessizce sokulur – ki bu da bu miti birbirine yeminle bağlanmış savaşçılardan oluşan toplulukla [vrātyalarla] ilişkilendirmek için ek bir gerekçedir. Ve mitin Aitareya Brāhmaṇa, Jaiminīya Brāhmaṇa ve Maitrāyaṇī Saṁhitā'daki versiyonunda tanrılar Rudra'yı kendilerinin en kötü parçalarından yaratırlar (ama onu adlandırmayı reddederler) ve ardından onu hayvanlar üzerinde hakimiyet elde etme karşılığında Prajāpati'yi cezalandırmaya zorlarlar ki hiçbir babalarına saldırmanın suçunu üstlenmek zorunda kalmasin.

Bu mitte Dakṣa-Prajāpati figürü açık bir günah keçisidir; özellikle de Śiva'nın onun başını uçurduğu ve bir keçinin başıyla değiştirdiği durumlarda. Tıpkı Bakkhalar'da Pentheus'un Dionysos'a hakkını vermemesi sonucu öz annesi tarafından parçalanması gibi Dakṣa da Śiva'yı (ki Dionysos'un Pentheus'un ailesinin bir üyesi olması gibi o da Dakṣa'nın ailesinin bir üyesidir) onurlandırmakta başarısız olduğu için kendi kızı tarafından yok edilir [Śiva'nın hanımı Dakṣa'nın kızıdır: Dākṣāyaṇī]. Dahası, Dakṣa su götürmez bir şekilde

¹³⁸ Collins, *The Head Beneath the Altar*, s. 148: “Dakṣa, one of the Prajāpatis (демиурges) decides to hold a great Horse Sacrifice, to which he invites all the gods except for Śiva. The sage Dadhīci, who has been watching the divine procession on its way to Dakṣa's house, grows angry that Śiva is not invited to the sacrifice. Unable to convince Dakṣa of the dire consequences this oversight will bring, he uses his yogic vision to see what is happening at the home of Śiva, where he perceives that the god's wife is enraged by this slight to her husband's honor and is telling him so. Spurred into action by his wife's words, Śiva creates a flaming many-armed demon called Vīrabhadra and sends it to Dakṣa's sacrificial enclosure. On arrival, Vīrabhadra and the terrifying army that emanate from his pores begin to wreak havoc, extinguishing the sacrificial fires with blood, tearing the sacrificial stakes out of the ground, and generally destroying the sacrificial enclosure. Terrified, Dakṣa begs for mercy from Vīrabhadra and asks for Śiva's grace to make it so that, even though the sacrifice has been destroyed, he may still gain the merit of performing it. Śiva, as the lord of sacrifice, agrees.”

¹³⁹ Bkz. yuk. s. 19.

¹⁴⁰ Bkz. Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1988, s. 275.

ensestten suçludur; günah keçisine karşı klasik bir suçlama. Ama bu fark-edilebilir günah keçisi figürünün yanında bir de görünümü vrātya zahitlerini andıran ve hayaletlerle cinlerden oluşan bölüklerin başında kurban törenine düzenlediği çalgınca saldırıyla çarpıcı bir şekilde Vedik Indra ve yatiler mitini anımsatan Śiva formunda likentropik homo sacer figürümüz var.¹⁴¹

Bu alıntıda açıklanması ve üzerinde durulması gereken birden fazla önemli nokta var. Bunlara “Vedik Indra ve yatiler”den başlayacak ve daha sonra vrātyalara geçerek konuyu mümkün olduğunca anlaşılır kılmaya çalışacağız. Ardından Rudra ve Prajāpati ilişkisini farklı bir açıdan ele alacak, incelemekte olduğumuz anlatıyı farklı bir boyuta taşıyacağız.

a. Cadılar ve Kurt-Adamlar

Yatiler genellikle zındık, kara büyücü ve haydut olarak kabul edilirler. “Gitmek, geçmek, hareket etmek” anlamlarına gelen “yat” kökünden türemiş isimleri “gezgin/göçebe” manasını taşır.¹⁴² Dolayısıyla yatiler, brāhmaṇaların aksine düzenin hâkim olduğu medenî yaşam alanlarından ziyade ormanlarla ve yabani alanlarla ilişkilidirler. Okuyucuya fikir vermesi açısından şunu belirtmekte fayda vardır ki Sanskritçe *yati* ile soydaş olan Avestaca *yātu*, zaman içerisinde Farsça *cādū*’ya evrilmiş ve Türkçe’ye “cadı” olarak geçmiştir.¹⁴³

¹⁴¹ Collins, *The Head Beneath the Altar*, s. 151: “In other versions of the myth, which parallel Vedic stories of Rudra’s intrusion into the sacrificial ground, the conflict begins when Śiva comes to Dakṣa’s sacrifice all in black and demands everything he sees, embodying the Vrātya ascetic and the defeated sacrificial party returning for revenge. In this myth Śiva is also a hunter like Indra, stalking the sacrifice as it tries to flee, providing further evidence for connecting this myth with the oath-bound war band, modeled as it is after a hunting party. And in the version of the myth found in the *Aitareya Brāhmaṇa*, *Jaiminīya Brāhmaṇa*, and the *Maitrāyaṇī Samhitā*, the gods create Rudra out of the worst parts of themselves (but refuse to name him) and then compel him to punish Prajāpati in exchange for dominion over the beasts, so that none of them will have to take on the guilt of attacking their father.

In this myth we have a clear scapegoat (especially in the cases where Śiva decapitates him and replaces his head with that of a goat) in the figure Dakṣa-Prajāpati. Just as his own mother tears Pentheus apart in *The Bacchae* as a result of his refusal to give Dionysus his due, so his daughter destroys Dakṣa for his failure to honor Śiva (who is also a member of his family just as Dionysus is a member of Pentheus’s) at his sacrifice. And more than that, Dakṣa is unequivocally guilty of committing incest, a classic accusation against the scapegoat. But alongside this recognizable scapegoat figure, we also have the figure of the lycanthropic *homo sacer* in the form of Śiva, whose appearance is that of a Vrātya ascetic and whose frenzied attack on the sacrifice at the head of a troop of ghosts and goblins bears a striking resemblance to the Vedic myth of Indra and the Yatis.”

¹⁴² Bkz. M.A. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Greek, Latin, Gothic, German, Anglo-Saxon and Other Cognate Indo-European Languages*, Clarendon Press, Oxford, 1872, (A Sanskrit-English Dictionary), s. 804. Bir başka muhtemel anlam “âlemler arası geçiş yapan” olabilir.

¹⁴³ Bkz. Nişanyan, *Nişanyan Sözlük*, s. 121.

Indra ve yatilerin hikâyesi *Maitrāyanī Samhitā*'da geçen şu ifadeyle özetlenebilir: "Indra yatileri sālāvṛkalara teslim etmiştir."¹⁴⁴ *Vṛka* Sanskritçe'de "kurt" anlamına gelir (bir köpek türü olan kurt manasında),¹⁴⁵ *sālāvṛka* sözcüğü ise "kurt-adam" şeklinde çevrilebilir.¹⁴⁶ Anlatıya göre yatiler bir ritüel esnasında Indra'nın üzerlerine saldıḡı sālāvṛkalar tarafından kuşatılır ve vahşice öldürölürler. Bir anlamda, hayvan kurban eden yatiler hayvanlara kurban olmuşlardır. Kurban töreninin içerisinde barındırdıḡı bu tehdit dikkat çekicidir; kurbanın rastgeleliḡi, şiddet barındıran bu ritüeli hemen herkes için potansiyel bir tehlike haline getirir.

Brian Collins'in baskıncı Śiva motifini ilişkilendirdiḡi anlatı işte budur: Śiva da tıpkı buradaki sālāvṛkalar gibi bir kurban törenini basmış ve adeta kurbanı gasp etmiştir. Dahası, Śiva'nın betimlenişı daha geç Vedic dönemde kendilerinden söz edilecek olan siyahlar içindeki vrātyaları çağırıştırır. Yine bir zındık güruhu olan bu vrātyalar muhtemelen yatilerin ardıllarıdır. *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*'da aktarıldıḡı kadarıyla cinsel perhiz uygulamaz, tarımla veya ticaretle uğraşmazlar; iyi söze kötü derler; köylerde brāhmaṇalar için hazırlanmış yiyecekleri kendileri için alırlar; değnekleriyle suçsuz insanlara vururlar; ve inisiye olmadıkları hâlde inisiyelerin diliyle konuşurlar.¹⁴⁷

Burada bir farksızlık kriziyle karşı karşıyayız. Karanlık ve heterodoks ayinleriyle brāhmaṇaların ritüel düzlemindeki rakipleri olan sürgün vrātyalar, inisiye olmadıkları, yani meşru dinsel sistemin yetkin birer temsilcisi olmadıkları hâlde gerçek temsilcileri *andıran* bir şekilde konuşurlar ve brāhmaṇalara ait ne varsa hepsine göz koymuş görünmektedirler. Heesterman, vrātyaların dışlanması sebebi olarak, saf ritüel alanını ve onun brāhmaṇa gardiyanlarını kirli, dünyevi aleme karşıt bir şekilde konumlandıran köklü düşünce değişimine işaret eder.¹⁴⁸ Ritüel alanını saf tutmak onu şiddetten arındırmak anlamına geliyordu ve bu nedenle barındırdıḡı

¹⁴⁴ Stephanie W. Jamison, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: Myth and Ritual in Ancient India*, Cornell University Press, New York, 1991, s. 51.

¹⁴⁵ Bkz. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s. 956. Ek bilgi: Sanskritçe *vṛka*, Eski Norsça *warg* ve modern İsveççe *varg* ile soydaştır. Bu sözcük Tolkien'in *Yüzüklerin Efendisi* adlı eserinde kötücül bir kurt ırkı için kullanılmıştır. Ayrıca Türkiye'de konuşulan Hint-Avrupa dillerinden biri olan Zazaca'da kurt için kullanılan sözcük, *verg*, yine aynı Proto-Hint-Avrupa kökünden gelmektedir.

¹⁴⁶ Bkz. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s. 1111.

¹⁴⁷ Bkz. *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, çev. W. Caland, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1931, ss. 455-456 ve R.K. Pruthi (Ed.), *Vedic Civilization*, Discovery Publishing House, New Delhi, 2004, ss. 209-210.

¹⁴⁸ Bkz. J.C. Heesterman, "Vrātya and Sacrifice", *Indo-Iranian Journal*, Cilt: 6, Sayı: 1, 1962, s. 19.

misillemelerle zorunlu olarak şiddeti beraberinde getiren rekabet, ritüelden kaldırılmalıydı. Öte yandan, Heesterman'a göre, brāhmaṇaların aksine vrātyalar bu reformu gerçekleştirmemişlerdi ve ritüelleri kurbansal rekabet unsurunu barındırmaya devam ediyordu.

Peki vrātyaların henüz arındırılmamış olan bu ritüelde oynamış oldukları rol ne olabilir? Vrātya ritüel modelini yansıtan kayıtlar ve mitlerin hepsi onları kurbansal rekabetin mağlupları olarak göstermektedir. Dolayısıyla vrātyalar, ilkel istifçiliği ve yıkıcı tüketiciliğinin sonu gelmez yinelenişiyile çok daha riskli olan erken dönem ritüel döngüsünde zorunlu, ancak klasik ritüel formunda dışlanmış olan misillemeyi teşkil ederler.¹⁴⁹

O halde vrātyalar medeni toplum için, özellikle de meşru kurbansal çarkın çeviricileri olan brāhmaṇalar için bir tehdittir. Reform geçirmiş ulvi kurbansal alanın çevresinde, yatilerin ayinine baskın yapan kurt-adamları andırır bir şekilde pusuya yatmış, intikamı beklemektedirler. Ele almış olduğumuz baskıncı Śiva, mimetik rekabetin mağlup tarafını temsil eden vrātyalardan biriymişçesine tasvir edilir. Burada Śiva kendisinden saklanan, ulaşmasına engel olunan kurbanı zorla ele geçirmek için önderlik ettiği iblis sürüsüyle harekete geçen karanlık bir büyücüdür. İlginçtir ki *vrātya* sözcüğünün kendisinden türemiş olduğu *vrāta* Sanskritçe'de “sürü, çete, birlik” gibi anlamlar taşır.¹⁵⁰ Dolayısıyla *vrātya* “sürü üyesi” anlamına gelmektedir. Üstelik yabani alanların derinliklerinde, kara kışta vahşi ayinlerini gerçekleştiren ve tıpkı ilahi savaş birliği Marutlar gibi hem savaşçı hem de rahip olan vrātyalardan sıklıkla “köpek” olarak bahsedilir.¹⁵¹ David Gordon White'ın tabiriyle onlar medeniyetin ve insanlığın köşesinde yaşayan köpek-adamlardır.¹⁵²

Birbirine yeminle¹⁵³ bağlanmış savaşçı erkeklerden oluşan ve savaşlarda bir çılgınlık hali içerisinde vahşi hayvanlara dönüştüğü rivayet edilen kardeşlikler (*Männerbund*) yalnızca Vedik kültürde değil, genel olarak Hint-Avrupa

¹⁴⁹ Collins, *The Head Beneath the Altar*, s. 114: “So what role might the Vrātyas have played in this as yet unsanitized rite? Accounts of the Vrātyas and myths that reflect the Vrātya ritual model all portray them as a defeated party in the sacrificial contest. As such, they pose the threat of retaliation, which is obligatory in the much riskier earlier ritual cycle with its endless rounds of primitive accumulation and ruinous expenditure, but excluded in its classical form.”

¹⁵⁰ Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s. 984.

¹⁵¹ Bkz. Collins, *The Head Beneath the Altar*, s. 113.

¹⁵² Bkz. David Gordon White, *Myths of the Dog-Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, ss. 15-16.

¹⁵³ *Vrāta* ile ilişkili olan *vrata* sözcüğünün anlamlarından biri “yemin”dir. Bkz. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s. 984.

toplumlarında karşılaşılan bir fenomendir. Genç erkeklerden müteşekkil, genellikle köpekler veya kurtlarla sembolize edilen savaş çeteleri akla ilk olarak Óðinn'in adanmış savaşçıları olan *úlfhéðnar* veya *berserkir*'i getirir de (ki ikincisi daha çok aylarla ilişkilidir) Yunanların *ephebes*'i, Keltlerin *fian*'ı, Latinlerin *luperci*'si ve elbette Hindistan'ın vrātyaları göz ardı edilemez örneklerdir. İtalyan tarihçi Carlo Ginzburg, "Livonia Kurt-adamı" olarak bilinen, 1692 yılında Jürgensburg'da sapkınlıkla yargılanan Kaltenbrunlu Thiess'in ifadelerinden yararlanarak, 16. ve 17. yüzyılın Kuzeydoğu İtalya'sında varlıklarını sürdürmüş olan *benandanti* ("iyi-yürüyenler" veya "iyi-gidenler" – sözcüğün etimolojik anlamının *yati* ile olan bağlantısı dikkat çekicidir) topluluğunu kurt-adamlarla, hatta Almanya ve Rusya'da inanıldığı şekliyle "Tanrı'nın Tazıları"yla ilişkilendirir.¹⁵⁴ Söylenceye göre Tanrı'nın Tazıları yılda üç defa cehenneme inerek, hasadı çalmış olan şeytani cadılarla savaşır ve ekinleri geri alırlar. Benzer şekilde Thiess de bir kurt-adam (*wahrwolff*) olarak Tanrı'nın tazısı olduğunu, diğer kurt-adamlarla birlikte Şeytan'a ve cadılara karşı savaşmak için cehenneme girdiğini iddia etmiştir. Yine, bir çiftçi kültü olan *benandanti* mensupları sapkınlıkla yargılandıklarında hasadı yok etmeye çalışan kötücül cadılara (*malandanti*: "kötü-yürüyenler" veya "kötü-gidenler") karşı bir tür trans halinde bedenlerini terk ederek Tanrı adına savaştıklarını öne sürerler. İronik bir biçimde, engizisyonun bu görüsel tarikatı kınamasıyla zaman içinde isimleri İtalyanca'da "cadı" anlamına gelen *strega* ile özdeşleştirilmiştir. Benandanti, tıpkı vrātyalar gibi "gerçek ve tam bir tarikattır, askeri âdet uyarınca bir liderin etrafında organize olmuş ve bir gizlilik bağıyla bağlanmıştır..."¹⁵⁵ Ginzburg tüm bu "cadı avındaki kurt-adamlar" söylencelerinin Avrupa'nın farklı bölgelerinde çeşitli varyantları görülen ve Jacob Grimm tarafından "Vahşi Av" (*Wilde Jagd*) olarak adlandırılmış olan¹⁵⁶ fenomenle ilişkili olduğuna ihtimal verir. Tötonik halklarda bu avın başını genellikle tazıları ve atıyla Wotan (Óðinn) çeker. Batı İsveç'teki bir söylenceye göre bir zamanlar bir soylu veya kral olan Odin Pazar günleri avlandığı için zamanın sonuna dek doğaüstü varlıkları yakalamak ve öldürmekle

¹⁵⁴ Bkz. Carlo Ginzburg, **The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, çev. John Tedeschi ve Anne Tedeschi, Penguin Books, New York, 1985, (The Night Battles), ss. 29-30.

¹⁵⁵ Ginzburg, The Night Battles, s. 15: "[The] benandanti constituted... a true and proper sect, organized in military fashion about a leader and linked by a bond of secrecy..."

¹⁵⁶ Bkz. Jacob Grimm, **Deutsche Mythologie**, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Göttingen, 1835.

lanetlenmiştir. Yine, Odin’e eşlik eden köpeklerin havlamaları Vahşi Av’ın en bilindik alametidir.¹⁵⁷

David W. Anthony ve Dorcas R. Brown, köpekgillerle ilişkilendirilen bu savaşçıların Hint-Avrupa toplumlarında oynadığı rol üzerine şunları söylerler:

Vedik, Keltik ve Latin kaynaklara göre Hint-Avrupalı genç savaş grupları aristokrat veya elit ailelerin oğulları olan delikanlılardan (ergenlik sonrası, yetişkinlik öncesi) oluşurdu. Yıllarca orada yaşamak üzere özellikle “topraksız” olacakları, yaşadıkları toprak üzerinde toplum tarafından sahip oldukları kabul edilen haklardan mahrum olacakları ve silahtan başka hiçbir eşyaya sahip olmayacakları uzaklara, toplumlarının dışındaki “yaban”a gönderilirlerdi. Bu koşullar altında kendi yurtlarında karşılaşacakları cezalarla karşılaşmaksızın çalabilir, yağmalayabilir ve diğer grupların kadınlarıyla cinsel ilişkiye girme izni elde edebilirlerdi; Cermenik, Latin, Vedik, İrani, Keltik ve Grek kaynaklarında bahsedilen, Anadolu mitlerindeyse kendisini sezdiren yasal bir devriklik. Evlerine yetişkin adamlar olarak dönerlerdi; Keltik ve Cermenik mitlerde suya batıp çıktıktan veya Volsunga Saga’daki gibi giydikleri kurt postlarını yaktıktan sonra – ya da göç ederler, yeni yerleşkeler kurarlar ve takipçiler kazanırlardı. Belki de köpeklerle temsil edildiklerinden ve köpekler de ölümün sembolü olduğundan, sembolik olarak ölümle veya ölüm simgeleriyle ilişkilendirilirlerdi. Cermenik, Latin, Vedik, İrani, Keltik ve Grek kaynaklarında köpek veya kurt adları almış, bu hayvanlarla ilişkili giysiler ve semboller kullanmışlardır. İçerisinde “köpek” veya “kurt” barındıran isimler alınması, köpek veya kurt postu giyilmesi ve hatta bazı geç Vedik metinlerde inisiyasyon sırasında köpek yenilmesi, genç savaş grupları için bir kurt veya köpeğe dönüşmenin merkezi bir metafor olduğuna işaret eder.¹⁵⁸

Starkağr’ın kendisini nasıl betimlediğini hatırlayalım: “Beni ileriye doğru çıkık, hayvani, çirkin ağzımla; uzun burnumla; kurt grisi saçlarım ve sarkan

¹⁵⁷ Bkz. Ebbe Schön, **Asa-Tors hammare: gudar och jättar i tro och tradition**, Fält & Hässler, Värnamo, 2004, ss. 201-205.

¹⁵⁸ David W. Anthony ve Dorcas R. Brown, “The dogs of war: A Bronze Age initiation ritual in the Russian steppes”, **Journal of Anthropological Archaeology**, Cilt: 48, 2017, (JAA 48), s. 135: “IE youthful war-bands were composed of adolescent (post-pubescent, pre-adult) males, sons of aristocratic or elite families in Vedic, Celtic, and Latin sources. They were sent away to live in the ‘wild’ outside their own society for a number of years, where they were specifically ‘landless’, lacking socially accepted rights to the land upon which they lived, and without possessions other than weapons. Under these conditions they could steal, raid, and take sexual license with women of other groups without the ordinary legal penalties that would have resulted from these behaviors at home, a legal inversion mentioned in Germanic, Latin, Vedic, Iranian, Celtic, and Greek sources, and hinted at in Anatolian myths. They returned to their homes to become adult men, after being submerged in water in Celtic and Germanic myths, or after burning their wolf-skin cloaks in the Volsunga Saga; or they migrated and founded new settlements and attracted followers. They were symbolically associated with death and symbols of death, perhaps because they were represented as dogs, and dogs were themselves symbols of death. They assumed dog or wolf names, garments, and symbols in Germanic, Latin, Vedic, Iranian, Celtic, and Greek sources. Becoming like a wolf or dog was a central metaphor for youthful war-bands, indicated by names containing the element ‘dog’ or ‘wolf’, the wearing of dog or wolf skins, and even, in some late Vedic texts, the consumption of dogs during initiation.”

pençelerimle; kaba boynum ve yabani postumla gören savaşçılar gülüyorlar.”¹⁵⁹ Kurt postu giyinmiş savaşçıların (*úlfhéðnar*) tanrısı Óðinn’le ilişkili olan Starkaðr’ın bu şekilde betimlenmesi tesadüf olmasa gerek. Buradaki tarif, Tolkien’in *Beowulf* destanının temelinde yatan halk anlatısını yeniden yapılandırmaya çalıştığı *Sellic Spell* adlı eserindeki Beowulf tasvirini anımsatır: Ayılar tarafından yetiştirilmiş Beowulf asık suratlı ve hantaldır, insanların dilini öğrenmekte güçlük çeker ve alet kullanamaz; ama *berserkir*’i andıran bir şekilde özellikle de öfkeli olduğunda çok güçlüdür, silah kullanmadığı halde ayı gibi kollarıyla çevresine korku salar ve henüz bir çocukken bala olan düşkünlüğü nedeniyle çiftçilerin kovanlarını yağmalamıştır. Bu nedenle halk ona “ayı-kurt” anlamına gelen Beowulf adını takar.¹⁶⁰ Değinden geçmek istemediğimiz bir başka kurt-savaşçı ise Starkaðr ve Beowulf’tan çok daha genç ve muhtemelen günümüz gençleri arasında çok daha popüler olan Rivialı Geralt’tır.¹⁶¹ Leh yazar Andrzej Sapkowski tarafından yaratılmış olan bu kahraman, lakabı “Beyaz Kurt” olan, boynunda bir kurt sembolü taşıyan, beyaz saçlı (Starkaðr’ın kurt grisi saçları olduğunu unutmayalım) ve bir tür kurt kardeşliğine bağlı bir büyücü-savaşçıdır (*wiedźmin*: cadı) ve hem romanlarda hem de bilgisayar oyunlarında Vahşi Av (*Wild Hunt*) fenomeni ile yakından ilişkilidir. Farklı çağlarda ortaya çıkmış olmalarına rağmen tüm bu kahramanlar kök bir Hint-Avrupa motifinden filizlenmiş olabilirler.

Son zamanlarda yapılmış olan arkeogenetik ve zooarkeolojik araştırmalar bize Hint-Avrupalıların arkaik gelenek ve söylencelerine dair daha fazla fikir edinme imkânı tanıyor. Proto-İranîlerin anayurdu olabileceği düşünülen ve Karadeniz’le Hazar Denizi arasındaki steplerde bulunan Geç Bronz Çağı kültürü Srubnaya’dan elde edilen bulgular bize bu Hint-Avrupalı kurt-savaşçılar hakkında önemli veriler sunmaktadır:

İ.Ö. 1900-1700 yılları arasına tarihlenen ve Rusya steplerindeki Krasnosamarskoe’de yer alan Srubnaya Kültürü yerleşkesinde kışın katılımcıların diğer yerleşim alanlarında tespit edilmiş olan normal beslenme pratiklerini ihlal ederek ağırlıklı olarak kurban edilmiş köpekleri ve birkaç kurdu yedikleri bir ritüel vuku bulmuştur. Kışın öldürülmüş en az 64 köpekgil (tespit edilmiş asgari birey sayısının %19’u, tanımlanmış numune sayısının

¹⁵⁹ Bkz. yuk. s. 43.

¹⁶⁰ Bkz. J.R.R. Tolkien, **Beowulf: A Translation and Commentary together with Sellic Spell**, ed. Christopher Tolkien, HarperCollins Publishers, Londra, 2015, ss. 360-361.

¹⁶¹ Bkz. Andrzej Sapkowski, **Saga o wiedźminie**, SuperNowa, Varşova, 2015.

%37'si) kızartılmış, fileto edilmiş ve açıkça yenilmiştir. Bunların %99'undan fazlası köpektir. Buranın mesken edildiği süre boyunca kafaları birden çok kez balta darbeleriyle standardize edilmiş küçük parçalar halinde dilimlenmiştir. Bölgenin yakınındaki mezarda bulunan ve muhtemelen yerleşke sakinlerinden iki nesil ritüel uzmanına ait olan iki yetişkin erkek ve iki yetişkin kadın iskeletinde sıra dışı patolojiler ve ölüm sonrası müdahaleler gözlenmiştir. Köpekgil yeme tabusunun tekrar ve tekrar ihlal edilişi – ki mevzubahis yerleşim alanına has bir durumdur – insanların erkek köpekgillere dönüşmesi metaforuyla birleştirildiğinde katılımcıların erginlenme törenlerinde gözlendiği türden bir eşik noktasına girdiklerini düşündürmektedir. Karşılaştırmalı Hint-Avrupa mitolojisinde gözlenen paralellikler bize bu ritüele anlam veren, yöreye özgü anlatıyı tahsis eder: İddiamız odur ki bu ritüel, varlığı yaygın olarak doğrulanmış geleneksel bir Hint-Avrupa cemaati olan ve bir köpeğe yahut kurda dönüşümle sembolize edilen genç savaşçı erkekler topluluğuna inisiye olma ritüelidir.¹⁶²

Köpekgil yeme törenleri düzenleyen bu karanlık büyücü-savaşçılara dair edindiğimiz bilgiler, Vaişnavalar (Vişnucular) tarafından baş tacı edilen *Bhagavad-gītā* ve *Bhāgavata Purāṇa* gibi kutsal metinlerde “köpek-yiyiciler” (*śva-pacāḥ*) hakkında söylenenleri daha iyi yorumlamamızı sağlayacaktır. Bu kaynaklarda köpek-yiyicilerden her zaman olumsuz bahsedilir ve *Kali-yuga*'da (kıyamet çağı) pek çok bereketli bölgenin “*a-brāhmaṇik* kudret sahibi” (*abrahma-varcasaḥ*) vrātyalar tarafından yönetileceği (*bhokṣyanti vrātyādyā*) kehanetinde bulunulur.¹⁶³ O halde şiddet içerikli kurban törenleri düzenleyen yabani vrātyaları anımsatan Śiva'nın ve onunla yakından ilişkili Śiśupāla'nın karşısında tüm canlılara karşı merhametli olmayı (*dayā bhūteṣu*) salık veren ve bizzat tüm canlı varlıkların kalbinde ikamet eden (*sarva-bhūtāśaya-sthitāḥ*) Kṛṣṇa-Viṣṇu vardır.¹⁶⁴

¹⁶² David W. Anthony ve Dorcas R. Brown, JAA 48, s. 134: “At the Srubnaya-culture settlement of Krasnosamarskoe in the Russian steppes, dated 1900–1700 BCE, a ritual occurred in which the participants consumed sacrificed dogs, primarily, and a few wolves, violating normal food practices found at other sites, during the winter. At least 64 winter-killed canids, 19% MNI/37% NISP, were roasted, fileted, and apparently were eaten. More than 99% were dogs. Their heads were chopped into small standardized segments with practiced blows of an axe on multiple occasions throughout the occupation. Two adult men and two adult women from the nearby cemetery, possibly two generations of resident ritual specialists, showed unusual skeletal pathologies and post-mortem treatments. The repeated violation of the canideating taboo, unique to this site, combined with the metaphor of human transformation into male canids, suggests that the participants entered a liminal state typical of a rite of passage. Parallels from comparative Indo-European (IE) mythology provide the indigenous narrative that gave meaning to this ritual: we argue that it was an initiation into the widely attested IE institution of the youthful male war-band, symbolized by transformation into a dog or wolf.”

¹⁶³ Bkz. *Bhāgavata Purāṇa* 12.1.37.

¹⁶⁴ Bkz. *Bhagavad-gītā* 16.2 ve 10.20.

b. Prajāpati ve Rudra

Şimdi Śiva'nın vrātya zahitlerini andıran bir şekilde siyahlara bürünerek Dakṣa'nın düzenlediği kurban törenini basmasına dönelim.¹⁶⁵ Brian Collins bir prajāpati olan Dakṣa'nın günah keçisi niteliğine dikkat çekerek onu Birinci Bölüm'de ele almış olduğumuz ilksel Prajāpati¹⁶⁶ ile ilişkilendirir ve Prajāpati'yi öldüren Rudra'nın tabiatına dair çok önemli iki bilgi sunar: Tanrılar Rudra'yı en kötü parçalarını bir araya getirerek yaratmışlardır (1) ve aslında infaz kararını hep birlikte vermiş oldukları babaları Prajāpati'yi öldürmesi için onu ikna ederek bu cinayetin günahından sıyrılmaya çalışırlar (2).

Girard'ın Prajāpati ve Puruṣa'nın aynı figür olduğu yönündeki iddiasını göz önünde bulundurduğumuzda¹⁶⁷ karşımıza son derece ilginç bir tablo çıkıyor: Parçalara ayrılmasıyla evrenin yaratımını sağlayacak olan Puruṣa-Prajāpati, tanrıların en kötü parçalarının bir araya getirilmesiyle yaratılan Rudra tarafından öldürülüyor. Kurban edilen bölünerek topyekûn gerçekliğin tanımlanabilir bir hâle geçişine vesile olurken, farklı parçaların harmanlanmasından meydana gelen kurban edici, kendi bünyesinde kaosu barındırıyor. Ve bir bakıma kolektif cinayetin günahı Rudra'nın hanesine yazılıyor – tıpkı daha önceden bahsetmiş olduğumuz, kurbanı öldürdükten sonra kirli sayılan ve çeşitli ritüellerle arındırılması veya sürülmesi gereken dini görevliler gibi.¹⁶⁸ Bu durum hiç şüphesiz Rudra-Śiva ve vrātyalar arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmektedir: Yukarıda değinmiş olduğumuz varsayımlara göre vrātyalar da şiddet barındıran ilkel kurban törenlerini sürdürdüklerinden ötürü kirli kabul edilmiş ve sürülmüşlerdir.

Rudra-Śiva ve Puruṣa-Prajāpati ilişkisinde Kṛṣṇa-Viṣṇu'nun nasıl bir yeri olduğuna daha sonra, Üçüncü Bölüm'de döneceğiz.

¹⁶⁵ Bkz. yuk. ss. 64-66.

¹⁶⁶ Bkz. yuk. ss. 19-22. *Prajāpati* sözcüğü “Yaratıkların Rabbi” anlamına gelir. Klasik dönemde herhangi bir *demiurgos*, yani yaratıcı varlıklar sınıfı üyesi için kullanılan ortak bir ada indirgenmiş olsa da, erken Vedik anlatılarda tanrıların yaratıcısı ve babası için kullanılır.

¹⁶⁷ Bkz. yuk. s. 20.

¹⁶⁸ Bkz. yuk. s. 8.

C. *Pharmakos*'un Yazgısı: Üç İşleve Yönelik Günahlar

Starkaðr ve Śísúpāla'nın bir başka ortak noktası her ikisinin de Hint-Avrupalıların üç işlevine – dinsel/büyüsel (1), savaşsal (2) ve bereketsel (3) işlevlere – karşı günahlar işlemiş olmasıdır. Starkaðr'ın durumunda her bir işleve bir günah karşılık gelmektedir: Kahramanımız ilk olarak kardeşi gibi olan Kral Víkarr'ı (Wicarus) Óðinn'e kurban etmiş, daha sonra saflarında savaştığı İsveç ordusunun kralı Ragnvaldr (Regnaldus) öldüğünde savaştan kaçmış, ve son olarak, hizmet ettiği, kendisine güvenen Danimarka kralı Olo'yu para karşılığında öldürmüştür.¹⁶⁹ İlk günah birinci işleve karşılık gelir: Starkaðr'ın Víkarr'ı kurban edişi dinsel bir günahdır. İkinci günah ikinci işleve karşılık gelir: Starkaðr savaştan kaçarak bir savaşçının onuruna yakışmayacak türden bir rezilliğe bulaşmıştır. Son günahsa üçüncü işleve karşılık gelir: Burada Starkaðr kralını para için, bir ticaretin kendisine düşen payı olarak öldürmüştür.

Śísúpāla'nın Kṛṣṇa tarafından kendisine tanınan yüz hakaretlik krediyi nasıl harcadığını tam olarak bilmiyor olsak da Kṛṣṇa Śísúpāla'yı öldürmeden hemen önce bize bu hakaretlerden beş tane örnek sunar. Bu beş hakareten birinde Śísúpāla bir kralın en önemli kraliyet kurban törenini gerçekleştirmesini engellemiş, ikincisinde meşru bir biçimde savaşmak yerine kalleşlik etmiş (birinde kralın yokluğundan yararlanıp şehrini talan ederek, diğerindeyse eğlenmekte olan savaşçılara saldırarak) ve ikisinde de evli kadınlara göz koymuştur.¹⁷⁰ Fark edilebileceği üzere kurban törenini engellemek birinci işleve, kalleşçe saldırmak ikinci işleve, evli kadınlara göz koymaksa bereketle ilişkili olan üçüncü işleve karşılık gelen günahlardır.

Hint-Avrupalı toplumlar açısından üç işlevliliğin ne denli temel bir önem taşıdığını ve bu trifonksiyonalitenin düzen ve hiyerarşideki rolünü Birinci Bölüm'de ele almış, bu üç prensibe yapılan saldırıların sınıflar arası duvarları yıkacak türden bir farksızlaşma krizine yol açabileceği kanaatine varmıştık.¹⁷¹ Dahası, günah geçisine yöneltildiği Girard tarafından tespit edilen klasik suçlamaların da bu üç işleve göre sınıflandırılabilmesine işaret etmiştik.¹⁷² Şimdi bu ortak Hint-Avrupalı

¹⁶⁹ Bkz. Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, ss. 85-88.

¹⁷⁰ Bkz. Dumézil, *Mit ve Destan II*, ss. 67-68.

¹⁷¹ Bkz. yuk. ss. 14-15.

¹⁷² Bkz. yuk. ss. 16-17.

Savaşçının Üç Günahı anlatısında Girard'ın kurbanasal mekanizmasıyla ve günah keçisi alametleriyle örtüşen bir başka niteliğe dikkat çekmek istiyoruz: *Pharmakos* alametleri taşıyan kahramanın (Starkađr/Śisupāla) ağır suçlar işleyeceği ve bu suçların ardından hayatının sona ereceği *önceden bildirilmiştir*. Bunu ister kahramanın tanrılardan biri tarafından suç işlemeye mecbur bırakılması olarak yorumlayalım, ister yalnızca tanrılardan birinin bahsettiği geleceğe dair bir bilgi olarak, kahramanın öldürülmeden önce affedilmeyecek suçlar işleyeceği kesindir.¹⁷³

Girard, *Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar* adlı eserinde kimi Orta Amerika topluluklarına dair gözlemlerinden hareketle şu sözleri sarf eder: "... bazı ritüellerin kurban adayları, seçilmelerinden öldürülmelerine kadar geçen süre zarfında, cinsel ve başka türden bazı ihlaller yapma ayrıcalığına veya yükümlülüğüne sahiptir."¹⁷⁴ Gerçekten de Starkađr tanrılar meclisinde Óðinn'le Þórr'un çekişmesi sonucu üç günahı işlemeye mahkûm edilmiştir; öte yandan Śisupāla'nın günahlarına belli bir sınıra dek Kṛṣṇa tarafından tahammül edilecektir. Dolayısıyla kahramanlardan biri günah işleme yükümlülüğüne sahipken diğerine de kısmi bir ayrıcalık tanınmıştır. Bu durum Girard'ın festivallere dair tespitlerini çağırıştır:

Neredeyse her toplumda uzun süre ayin niteliğini koruyan festivaller vardır. Modern gözlemci festivalleri daha çok yasakların çiğnenmesi olarak görüyor. Buralarda cinsel düzlemdeki yakışıksız davranışlar hoşgörülmekte, yer yer de gerekli sayılmaktadır. Bazı toplumlarda bu durum yaygın enste kadar gidebilmektedir.

İhlal olgusunu, farklılıkların silinmesi gibi daha genel bir çerçevede ele almak gerekir: Aile ve toplum içindeki hiyerarşiler geçici olarak ortadan kayboluyor ya da tersine dönüyor. Çocuklar anne ve babalarına, hizmet elemanları efendilerine, toprağa bağlı köylüler derebeylerine itaat etmez oluyor. Festivalin estetik yönünde, farklılığın ortadan kalkması ya da tersine çevrilmesi izleğini görmek olanaklı: Bağdaşmaz renklerin karışımı, kılık değiştirmeler, alacalı bulacalı elbiseleri ve abuk sabuk sözleriyle delilerin varlığı gibi. Festivalde doğa karşıtı birliktelikler, en beklenmedik karşılaşmalar da geçici olarak hoşgörülüp yüreklendiriliyor.

Beklenebileceği üzere, farklılıkların silinmesi genellikle şiddet ve çatışmayla bağlantılı. Astarlar üstlere hakaret ediyor, toplumun çeşitli grupları birbirlerinin kötü ve gülünç yanlarını alaya alıyor; düzensizlik ve anlaşmazlık hüküm sürüyor. Çoğu kez oyunlar, yarışmalar, spor karşılaşmaları biçiminde olmak üzere, düşmanca rekabet kendini gösteriyor. Her yerde işler duruyor, herkes

¹⁷³ Þórr'un tanrılar meclisinde Starkađr'ın kaderine üç günahı eklemesi ilk yoruma, Śisupāla'nın hakaretlerinin Kṛṣṇa tarafından önceden bildirilmesi ikinci yoruma daha müsait görünmektedir.

¹⁷⁴ Girard, *Gizli Kalmış Sırlar*, s. 101.

kendini aşırı bir tüketime veriyor, hatta kolektif gereksinimler için aylarca biriktirilmiş besinler çarçur ediliyor.

Festivaller kurban bunalımını anma törenleridir, bunda kuşku yok. İnsanların neşe içindeyken böylesine korku verici bir deneyimi anımsamaları tuhaf görünebilirse de, bu gizemi yorumlamak kolaydır. Sözcüğün tam anlamıyla festivale ait olan öğeler, dikkatimizi en çok çekip sonuçta festivale damgasını vuranlar, evrim sürecinin sonunda varlığını sürdüren öğeler olmaktadır ama, festivallerin varlık nedenini oluşturan öğeler değildir bunlar. Sözcüğün tam anlamıyla festivaller, hem doruk hem de vargı noktasını oluşturan kurban edimine hazırlıktan ibarettir.¹⁷⁵

Bir paragraf sonra Girard bize bazı festivallerde geçici olarak başa geçirilen sembolik bir kraldan söz eder. Festivalin sonuna gelindiğinde bu “deliler kralı”nın esasında bir kurbandan başka bir şey olmadığı anlaşılabacaktır. *Gizli Kalmış Sırlar*’da ise Girard daha da ileri giderek gerçek kralın bizzat “öldürülmesi bir süreliğine ertelenmiş bir kurban” olduğunu ileri sürmektedir:

“Kralın tahta çıkışı” adını verdiğimiz olayın kuralları, kurban töreninin kurallarıdır; kralı, mimetik çatışmayı yönlendirebilecek bir kurban haline getirmeyi amaçlarlar. Gerçekten böyle olduğunun bir işareti, birçok toplumda suçlu kral imalatına kalabalığın ona yönelik hareketlerinin, düşmanca gösterilerin eşlik etmesidir ve gerek bu düşmanlık tezahürleri gerekse onların ardından gelen tapınma dolu itaat hep ritüelin şartlarıdır. Bu iki tavır kutsal oluşturan iki aktarıma, kriz ve uzlaşma aktarımına karşılık gelir.

Kral ilk başta, öldürülmesi bir süreliğine ertelenmiş bir kurbandan başka bir şey değildir ve burada, topluluğu mimetik şiddetten ritüel biçimindeki düzene geçiren başkalaşımın kurbanın hesabına kaydedildiği görülmektedir. Bu kurban aslında edilegendir, ama kolektif aktarım topluluğu her türlü sorumluluktan kurtardığı için son derece etkin ve gücü her şeye yeten bir kurban yanılışmasını uyandırır. Krallık, ikame kurban ve onun düzeneği hakkındaki bu tamamen metafizik ve dinsel yanılışmayı sahneler.¹⁷⁶

D. Kral Katli

Tablo 6’nın IV. maddesini hatırlayalım: “Bu muğlak alinyazısının omuzlarına çöktüğü savaşçı, 1. kralların haklarını ve yüceliğini onurlandırmayı, korumayı iş edinir, 2. ama yine de suçlarının her birinde bir kralın ihtişamına hakaret eder.”¹⁷⁷ Gerçekten de hem Starkaör hem de Śisupāla krallığın ve hiyerarşinin sağlam birer

¹⁷⁵ Girard, Şiddet ve Kutsal, ss. 169-170.

¹⁷⁶ Girard, *Gizli Kalmış Sırlar*, s. 75.

¹⁷⁷ Bkz. yuk. s. 42.

savunucusudur. İki de hizmet ettikleri krallara (Śiśupāla kendisi de bir kral olduğu halde) büyük zaferler kazandırmışlardır. Starkaḍr ölen kralı Fróði'nin yerine geçen ehlikeyif oğlu Ingjaldr'a krallığın görkemine gölge düşürdüğü gerekçesiyle uzun bir nutuk çeker; zira Ingjaldr babasının intikamını alacağına katilin kızıyla evlenmiş ve kayınbiraderlerini akraba bilerek zevküsefaya dalmıştır. Fróði'nin kızı Helga ise terbiyesiz, küstah bir kuyumcuyla ilişki yaşamaktadır ve hem kuyumcu hem de Helga Starkaḍr'ın vaazından nasibini alır: Aşağılık bir kuyumcunun soylu bir ırka arzu duyması, soylu bir yatağa layık olan bir genç kızın da böyle bayağı bir aşka düşmüş olması kabul edilemez.¹⁷⁸ Śiśupāla ise Yudhiṣṭhira'nın evrensel krallığının tanınacağı, tüm diğer kralların davetli olduğu merasimde "kusursuzluk *arghya*'sı"nın Bhīṣma'nın önerisiyle Kṛṣṇa'ya sunulmasına şiddetle karşı çıkar; iddiası odur ki onca kral toplanmışken sununun en iyi kısmının bir kral olmayan Kṛṣṇa'ya verilmesi *dharma*'ya, ilahi düzene aykırıdır ve krallara hakarettir. İtirazını krallığın haşmetine dair verdiği vaazla devam ettirir.¹⁷⁹

Krallık konusundaki muhafazakâr tutumlarına rağmen hem Starkaḍr hem de Śiśupāla üç işlevle ilişkili günahlarını çeşitli krallara karşı işlemiş, üstelik kral kurban etmiş veya etme teşebbüsünde bulunan bir kimseye yardımcı olmuşlardır. Okuyucuya son derece çelişkili görünen bu durum, Girard'ın söylediklerini kabul edecek olursak, kahramanlarla değil, doğrudan krallık statüsüyle alakalıdır. Zira kral kendi bünyesinde kutsallığı ve potansiyel kurbanlığı bir arada barındırmaktadır; hatta belki de doğrudan toplumun merkezî günah keçisi olması nedeniyle en kutsal kişi olmuştur.

Kral Kurbanı adlı bu alt başlığımızda Starkaḍr'ın Víkarr'ı Óðinn'e kurban edişini çözümlemeye geçmeden önce bu sahne için adeta bir prototip sunan Baldr'ın ölümünü inceleyerek konuya dair Girard ve Frazer'ın görüşlerine danışacak, bu görüşler ışığında Víkarr'ın kurban edilişini çözümleyecek ve son olarak Śiśupāla'nın hizmet ettiği Magadha kralı Jarāsandha'nın kral kurbanına geçeceğiz.

¹⁷⁸ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 45-47.

¹⁷⁹ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 61, 69-72.

1. Baldr'ın Ölümü

Óðinn'in ikinci oğlu Baldr'dır, ve o övgüye layıktır. O hepsinin en iyisidir ve hepsi onu yüceltir; öyle açık renkli ve parlaktır ki ışıklar saçır. Belli bir bitki o kadar beyazdır ki Baldr'ın kaşlarına benzetilir; tüm otlar içinde o en beyazıdır, ve buradan yola çıkarak onun tende ve saçtaki açık renkliliğini tasavvur etmeye çalışınız. O tüm Æsir'in en bilgesi, en adil konuşanı ve en merhametlisidir; ve yargılarına hiç kimse tarafından itiraz edilememesi niteliği ona eşlik eder. Breiðablik ["engin-ışyan"] denilen mekânda yaşar, ki göklerde; o mekânda temiz olmayan hiçbir şey barınamaz...¹⁸⁰

Felaket, *Nesir Edda*'ya göre şu şekilde cereyan etmiştir: Tanrılar arasında “en iyi” olan Baldr, yaşamının tehlike altında olduğuna dair endişe verici rüyalar görür. Bunun üzerine Æsir toplanıp tüm tehlikelerden güvenlik talep etmeye karar verirler ve Baldr'ın annesi Frigg, oğluna zarar vermemeleri için tüm tabiat unsurlarından (ateş, su, metaller, taşlar, toprak, ağaçlar, hastalıklar, hayvanlar, vs.) söz alır. Bu gelişme herkesçe bilindikten sonra Baldr ve Æsir'e modern okuyucuya son derece garip gelebilecek yeni bir eğlence doğar: Mecliste bir araya gelmiş olan tanrılar hep birlikte Baldr'a ellerindeki silahları fırlatırlar ve Baldr'a hiçbir zarar gelmeyişi karşısında etkilenip bunun son derece tapılası bir şey olduğunu düşünürler.

Oyuna dâhil olmayan iki tanrı vardır: Kör olduğu için oyuna katılmaktan imtina eden Høðr, ve Baldr'a hiçbir şeyin zarar vermiyor olmasından rahatsızlık duyan Loki. Loki bir kadın kılığına girerek Frigg'in yanına varır ve niyetini belli etmeden ona Baldr'a zarar vermemek için ant içmemiş olan bir şeyin var olup olmadığını sorar. Frigg de Valhøll'ün batısında Ökse Otu denen yalnız bir filizin yetiştiğini, ancak henüz yemin etmek için çok genç olduğundan ondan yemin istemediğini söyler. Aradığı bilgiyi bulan Loki Frigg'in yanından ayrılır, Ökse Otu'nu koparır ve tanrılar meclisine dönerek Høðr'ün yanına sokulur. Yakışık alanın diğer tanrılar gibi onun da Baldr'a bir şeyler fırlatarak onu onurlandırması olduğunu söyler ve eline Ökse Otu'nu tutuşturur. Høðr'ün kör olduğu için endişe etmesine

¹⁸⁰ Sturluson, *The Prose Edda*, s. 36: “The second son of Odin is Baldr, and good things are to be said of him. He is best, and all praise him; he is so fair of feature, and so bright, that light shines from him. A certain herb is so white that it is likened to Baldr's brow; of all grasses it is whitest, and by it thou mayest judge his fairness, both in hair and in body. He is the wisest of the Æsir, and the fairest-spoken and most gracious; and that quality attends him, that none may gainsay his judgments. He dwells in the place called Breiðablik, which is in heaven; in that place may nothing unclean be...”

gerek yoktur, zira Loki onu yönlendirecektir. Böylece Høðr Loki'nin dediğini yaparak Ökse Otu'nu Baldr'a fırlatır ve tanrıların en iyisi ölere yere yığılır.¹⁸¹

Baldr'ın ölümü herhangi bir cinayet değil, Sturluson'un aktardığı şekliyle, “tanrılar ve insanlar için gelmiş geçmiş en büyük talihsizlik”tir.¹⁸² Tıpkı Kışna'nın maddi dünyayı terk edişiyle *Kali-yuga*'nın başlaması gibi ilk *Ragnarøk* alametlerinden olan Baldr'ın ölümüyle de *Manzum Edda*'da “Kurt Çağı”¹⁸³ tabiriyle adlandırılan içinde bulunduğumuz karanlık çağın başladığı kabul edilebilir. Dumézil'in deyimiyle “Baldr'ın varlığıyla ideal ve umut kazandırdığı bir önceki devirden daha kötü bir dönemdir bu.”¹⁸⁴

a. Girard'ın Yorumu

Girard *Günah Keçisi* adlı eserinde Baldr'ın ölümü sahnesini üzeri örtülmeye çalışılmış bir kolektif cinayet temsili olarak yorumlar. Tek bir tanrının etrafında toplanmış ona silahlar fırlatan bir tanrılar topluluğu Girard'a göre klasik bir kolektif cinayet tablosudur. Silahların Baldr'a zarar vermiyor olması ve bu cinayet temsilinin bir oyunmuşçasına sunulmasıysa anlatının Girard tarafından farz edilen orijinal versiyonunda tüm tanrıların katil olmasını kabullenemeyerek onu değiştiren inananların eseridir:

*Başlangıçtaki pantheon'u [tanrılar meclisi] adı bir suçlular çetesinden farklı değildir ve bir bakıma müminler artık bunu görmek istememektedirler ama başka pantheon, başka kutsal metin de yoktur önlerinde; dolayısıyla ona bağlı kalırlar; bu tanrıların dinî temsillerine tutkuyla bağlanırlar. Hem bu temsilleri korumak, hem de onlardan kurtulmak istiyorlardır, daha doğrusu, kıyımın o temel basmakalıbını, kolektif cinayeti ortadan kaldırmak amacıyla bu temsilleri tepeden tırnağa altüst etmek istemektedirler. Bu iki buyruğu uzlaştırma çabası, mitlerin doğmasıyla sonuçlanır; Baldr mitinin tuhaf yapısı da böyle bir uzlaştırma çabasının ürünüdür.*¹⁸⁵

Girard'a göre bu durumun en büyük işareti anlatıda tanrıları masum göstermek için fazla uğraşmış olması ve tüm suçun tek bir kişiye, Loki'ye

¹⁸¹ Bkz. Sturluson, *The Prose Edda*, ss. 70-72.

¹⁸² Sturluson, *The Prose Edda*, s. 72: “...the greatest mischance that has ever befallen among gods and men.”

¹⁸³ Bkz. *Völuspá*, 45.

¹⁸⁴ Dumézil, *Mit ve Destan I*, s. 240.

¹⁸⁵ Girard, *Günah Keçisi*, s. 94.

yüklenmiş olmasıdır (ki bu ikinci işaret nedeniyle Girard orijinal anlatıda Loki'nin linç eylemine katılmayan tek tanrı olduğu yönünde tahmin yürütür). Baldr'a hiçbir zarar gelmeyeceğini düşünen tanrılar için ona silah fırlatmak yalnızca bir oyundur. Baldr'ın ölümüne neden olan Hqðr ise kördür ve başlangıçta oyuna dahi katılmayacak kadar temkinlidir. Üstelik eline tutuşturulan Ökse Otu, fırlatılarak zarar verebileceği düşünülemeyecek kadar hafif bir şeydir ve Hqðr onu fırlatırken bile yön gösteren Loki'dir. Girard burada tanrıları masum göstermek için sarf edilen özel bir çaba sezmektedir:

Kim ki çok şey kanıtlamak ister hiçbir şey kanıtlayamaz. Baldr miti için de geçerlidir bu: Suçlu kişiler çok fazla sayıda mazeret üretmektedirler... Seyirciyi kandırmak istiyorsanız, kandırmaya çalıştığınızı hiç belli etmemeniz gerekir. Bir şeyin saklandığını belli eden şey daima fazla iyi saklama arzusudur. Bu arzu, saklanan şeyin etrafında bizi oyalayabilecek şeyleri ortadan kaldırdığı ölçüde iyice görünür olur ve bizi hemen saklanan şeye götürür.¹⁸⁶

O hâlde Girard, Baldr anlatısında özellikle kolektif cinayetin üzerinin örtülmeye çalışıldığını, dolayısıyla bu sahnenin esasen bir kolektif cinayet sahnesi olduğunu iddia etmektedir.

b. Frazer'ın Yorumu

James George Frazer, *Altın Dal* adlı eserinde Baldr'ın ölümünü farklı toplumların geleneklerinde ağaç-ruhunu temsil eden şahsın yaz gündönümünde öldürülmesi – sembolik olarak veya gerçekten – bağlamında ele alır. Ağaç-ruhunu temsil eden kişi – ki sıfatları arasında “kral” sıkça görülür – hastalık veya yaşlılık tarafından soldurulmadan önce öldürülmeli, böylece ruh henüz gücünden bir şey kaybetmemişken genç ve diri bir başkasında varlığını sürdürmeye devam etmelidir. Tüm tabiatın ruhu bu şahsa bağlı olduğundan, onda gözlemlenen her türden kötü işaretin tabiata da yansyacağı düşünülür. Amaç bunun önüne geçmektir.¹⁸⁷ Bu sembolik veya gerçek kurban töreni genellikle ağaç-ruhunu temsil eden kişinin ateşe verilmesiyle yapılır; böylece hem bitki ruhu en çok ihtiyaç duyduğu şeyin, güneşin

¹⁸⁶ Girard, *Günah Keçisi*, s. 96.

¹⁸⁷ Bkz. James George Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, (Altın Dal), ss. 151-154.

bir tecellisi olan ateşe kavuşmuş olur, hem de temsilci ölerek sırasını daha taze birine bırakır.¹⁸⁸ İsveç'te yaz gündönümü arifesinde yakılan ateşlere eskiden *Balder's Balar* (Baldr'ın Ateşi) deniyor olması ve İsveçli şair Esaias Tegnér'in *Frithjof's Saga*'sında Balder'in yakılmasını yaz gündönümüne yerleştirmesi, Frazer'a Baldr'ın bir ağaç-ruhu temsilcisi olduğunu düşünmek için gerekçe verir. Hatta Hint-Avrupalılarda meşenin özel yerine değinen ve yine pek çok gelenekte bu gündönümü ateşinin meşeyle yakıldığına dikkat çeken Frazer, Baldr'ın özel olarak meşeyi temsil etmesi gerektiğini düşünür.¹⁸⁹

İlginç olan bir başka nokta ise yine pek çok gelenekte ağaç-ruhunun öldürülmesinden önce bir başka bitkiden parça koparılıyor olmasıdır: antik Aricia'da *Rex Nemorensis* (Korunun Kralı) olarak bilinen Diana rahibine meydan okuyacak kişinin öncelikle Altın Dal'ı koparmak zorunda olması veya druidlerin yaz gündönümü ateşleri öncesi büyük bir titizlikle özellikle de meşe üzerinde yetişen ökseotlarını toplamaları gibi. Frazer, Vergilius'un anlattıklarından, Galler'de ökseotuna verilen "saf altın ağacı" adından ve birtakım başka verilerden yola çıkarak Altın Dal'ın da ökseotu olduğunu düşünür.¹⁹⁰ Ökseotunun koparılmasıyla meşenin öldürülmesi arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde açıklar:

Ökseotu toplama ve şenlik ateşleri yakma gibi yaz dönümü töreleri arasındaki son bağı Balder miti sağlıyor bize, elbette söz konusu törenin kendisinden ayrılamaz bu. Mit gösteriyor ki ökseotuyla ateşte yakılan meşenin insan temsilcisi arasında bir zamanlar yaşamsal bir bağ bulunduğuna inanılıyordu; ve ökseotu meşe ağacı üzerinde kaldığı sürece yalnızca ölümsüz değil, aynı zamanda dokunulmazdı da. Şimdi, Balder'in meşe olduğunu görür görmez, mitin kökeni açıklığa kavuşur. Ökseotuna meşenin yaşamının oturduğu yer olarak bakılıyordu, bu yere zarar verilmediği sürece hiçbir şey meşeyi öldüremez, hatta yaralayamazdı. Meşenin yaşamının bulunduğu yer olarak ökseotu kavramı, ilkel insanların aklına doğallıkla şu gözlemle gelebilirdi: Meşe yaprak dökerken, onun üzerinde büyüyen ökseotu yemyeşil duruyor hep. Kışın onun çıplak dalları arasında taze yemyeşil yapraklarının görünümü, ağaca tapınanlar tarafından dalları artık canlı tutamayan kutsal yaşamın ökseotunda hâlâ yaşamaya devam ettiğinin bir işareti olarak sevinçle selamlanmış olmalıydı: Tıpkı, uyuyan bir insanın bedeni hareketsizken yüreğinin atışı gibi. Dolayısıyla tanrının öldürülmesi gerektiğinde – kutsal ağaç yakılmak zorunda kalındığında – ökseotuyla ilişkisini keserek başlamak gerekiyordu işe. Çünkü ökseotu sağlam kaldığı sürece, meşeye dokunulamazdı (öyle düşünülüyordu); bıçaklarının ve baltalarının vuruşları ağacın yüzeyinden sekerdi. Ama kutsal yüreğini (ökseotunu) meşe ağacından söküp alır almaz,

¹⁸⁸ Bkz. Frazer, Altın Dal, s. 393.

¹⁸⁹ Bkz. Frazer, Altın Dal, ss. 401-404.

¹⁹⁰ Bkz. Frazer, Altın Dal, ss. 441-445.

*devrilmeye boyun eğdi ağaç. Ve daha sonraları meşenin ruhu canlı bir insanla temsil edilir olduğunda, kişileştirdiği ağaç gibi, onun da ökseotuna zarar verilmediği sürece ne öldürülebileceğini ne de zarar verilebileceğini saymak mantıksal bir gereksinimdi. Böylece ökseotunun yolunması, onun ölümünün hem belirtisi hem de nedeniydi.*¹⁹¹

Bir varlığın ruhunun bir başka cisimde barınabilmesi fikri sıra dışı değildir. Frazer buna “dış ruh” der ve kitabının bir bölümünü de bu fenomenin çeşitli anlatılarda gözlenen örneklerine ayırmıştır. Bu örneklerin kayda değer bir bölümünde varlığın ölümü, ruhunun içinde barındığı cismin kendisine fırlatılmasıyla gerçekleşir¹⁹² – tıpkı meşeyi temsil eden Baldr’ın, kendisine meşenin yaşam kaynağı olduğuna inanılan ökseotunun fırlatılarak öldürülmesi gibi.

Girard ve Frazer’ın yorumları zıt veya çelişen yorumlar değil, yalnızca anlatıya tamamen farklı iki açıdan yaklaşan yorumlardır. Frazer ritüeller ve anlatılardaki semboller arasında çeşitli ilişkiler kurarak antik insanın ne türden inançlar beslediğine dair daha net bir tablo sunmaya çalışırken, Girard bu inançların arkasında yattığını ileri sürdüğü sosyolojik nedenleri ortaya çıkarmaya çalışır. Şimdi Starkaör anlatısında Kral Víkarr’ın kurban edilişini bu iki teorisyenin görüşlerinden faydalanarak inceleyecek, ne gibi sonuçlara varabileceğimize bakacağız.

2. Víkarr’ın Kurban Edilişi

*...ilk toplumlarda kralın ya da rahibin çoğu kez doğüstü güçlerle donatılmış biri ya da bir tanrının bedenlenmiş biçimi olduğuna inanıldığını; bunun sonucu olarak da doğanın gidişinin az çok onun kontrolü altında olduğunun varsayıldığını; kötü havadan, ürünün iyi olmamasından ve buna benzer felaketlerden onun sorumlu tutulduğunu görmüştük. Buraya kadar öyle görünüyor ki kralın doğa üzerindeki gücünün, uyuşuğu ve köleleri üzerindeki gücü gibi, istençli belli edimler yoluyla kullanıldığı varsayılmaktadır; dolayısıyla eğer kuraklık, kıtlık, salgın hastalık ya da fırtına gibi afetler ortaya çıkarsa, halk bu felaketi krallarının savsaklamasına ya da günahına bağlar, onun uygun biçimde kırbaça ya da hapisle cezalandırır; hâlâ yumuşamazsa tahttan indirir ya da öldürür.*¹⁹³

Starkaör’ın hikâyesini bir yere kadar aktarmış, tam Kral Víkarr’ı Óðinn’e kurban etmeyi kabul ettiği yerde kesip buraya kurbanı ele alacağımız bölümde

¹⁹¹ Frazer, Altın Dal, s. 404.

¹⁹² Özellikle bkz. Frazer, Altın Dal, s. 414’teki iki Breton masalı.

¹⁹³ Frazer, Altın Dal, s. 76.

devam edeceğimizi söylemiştik.¹⁹⁴ Olayı *Gautrekssaga*’da aktarıldığı şekliyle kısaca hatırlayalım: Kral Víkarr bir deniz yolculuğu esnasında Starkaðr’ın da içlerinde olduğu adamlarıyla birlikte bir ada açıklarında hareketsiz kalır ve rüzgârın ne zaman lehlerine eseceğini öğrenmek için tanrılara danışırlar. Gelen cevap içlerinden kura çekerek belirleyecekleri bir kişiyi Óðinn’e kurban etmeleri gerektiği yönünde olur. Ancak kuradan her defasında Víkarr çıkar ve krallarını öldürme fikrini korkunç bulmuş olsalar gerek ki herkes sarsılmış vaziyettedir. Aynı gece Starkaðr babalığı tarafından uyandırılarak bir kayıkla tanrılar meclisine götürülür, burada babalığının aslında Óðinn olduğunu öğrenir ve Óðinn ile Þórr arasındaki bir sözlü düello sonucu kahramanımızın kaderi belirlenmiş olur. Aslında Óðinn olan babalığı Starkaðr’ı yeniden gemilere götürürken ondan düelloda onun tarafını tutmuş olması karşılığında Kral Víkarr’ı kendisine kurban etmesini ister. Kendisini borçlu hisseden Starkaðr bu teklifi kabul eder.

Hikâyenin devamı okuyucuya daha da ilginç gelecektir: Starkaðr’a Víkarr’ı kurban ederken kullanması için bir mızrak veren Óðinn, bunun bir “kamış filizi” (*reysproti*) gibi görüneceğini söyler.¹⁹⁵

Ertesi sabah, kralın danışmanları toplandılar ve şu karara vardılar: Bir kurban töreni taklidi düzenlenecekti. Planı Starkadr belirlemişti. O civarda bir köknar ağacı ve onun çok ince bir dalının altında bir kütük vardı. Aşçılar yemek için bir dana kesip yüzmüşlerdi; Starkadr hayvanın bağırsaklarını aldı, kütüğün üzerine çıktı, onları bir ip gibi ince dala bağladı ve bağırdı: “Kral, idam sehpan hazır, pek de tehlikeli görünmüyor; buraya gel ki ipi boynuna geçireyim.” Kral cevap verdi: “Eğer bu techizat görüldüğünden daha tehlikeli değilse, bana zarar vereceğini sanmam. Ama eğer durum farklıysa, başıma geleceklere kader karar verecek demektir.” Sonra kütüğün üstüne çıktı. Starkadr bağırsakları boynuna geçirdi, kütükten indi ve “Şimdi seni Odinn’e veriyorum” diyerek elindeki kamışla krala vurdu. Ve aynı anda dalı bıraktı. Kamış mızrağa dönüşüp kralın bağırını deldi geçti. Ayaklarının altındaki kütük devrildi, bu arada da bağırsaklar odun gibi sertleştiler ve yukarı doğru kalkan ince dal kralı yaprakların arasına çekti. Vikarr böyle öldü. O zamandan beri bu yere Vikarshólmar, “Vikarr’ın adacıkları” denmektedir. Bu olayın ardından halk Starkadr’dan tiksindi ve o da Hördaland’dan kaçmak zorunda kaldı.”¹⁹⁶

Daha ilk bakışta Girard’ın Baldr’ın ölümü için söylediği hemen her şeyin Víkarr’ın kurbanı için de söylenebileceği aşikârdır: Burada da esasen bir kolektif

¹⁹⁴ Bkz. yuk. ss. 55-58.

¹⁹⁵ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, s. 31.

¹⁹⁶ Wilhelm Ranisch (Ed.), *Die Gautrekssaga in zwei Fassungen*, Palaestra, Cilt: 11, Mayer & Müller, Berlin, 1900, ss. 29-30’dan çevirerek aktaran Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 31-32.

cinayet söz konusu gibi görünmektedir ve yine bunu saklayarak tüm suçu tek bir kişiye yüklemek için uğraşmış olması muhtemeldir. Öncelikle *kurban olarak kralın seçimi tanrılardan gelen talimatlar doğrultusunda defalarca çekilen kuraya bağlanmıştı*; oysa eskilerin gözünde kralın kutsal tabiatı nedeniyle hemen her tür olumlu ve olumsuz olaydan sorumlu olabileceğini biliyoruz – ki bu durum belirli bir coğrafyayla sınırlı gibi görünmeyip Cermenleri de kapsamaktadır:

*Kadim Roma’da, Antik Mısır’da (ki firavun şahsî ilahî gücünü yinelemek için her gün ayin düzenlerdi) ve İran’da, Firdevsî’nin yazdıklarına ve Ksenofon’un belirttiklerine göre; kral kutsal işlevi nedeniyle Işık Tanrısı’nın yeryüzündeki simgesi olarak kabul edilirdi; o, Magiler (büyücüler) kastının da lideriydi. Nitekim, bazı uluslardaki, bir felâket ya da büyük yıkım olduğunda, liderin mistik gücünün zayıflamış olduğu düşünülerek yetkilerinin elinden alınması, hatta (kendisinin de) yok edilmesi gibi uygulamaların da bu düşünüş tarzıyla ilişkili bir anlayışın – nisbeten dejenerleşmiş, saçmalamış – yansımaları olarak görülmeleri gerekir. **Kuzey ırklarında ise, kralın aynı zamanda kutsal önder sayılma ilkesi, etkinliğini Gotlar zamanına kadar ciddi olarak sürdürmüştür** (Kral, gücünden dolayı zaferler kazanan – quorum quasi fortuna vincebat – bir yarı tanrı – semideos id est ansis – olarak düşünülürdü). Dolayısıyla, kıtlık, hastalık salgını vb. durumlar kralın mistik güçlerinin yok olmalarından ziyade, fanî bir beşer olarak, hedefe yönelik faaliyetini zayıflatıcı hatalı uygulamalarına bağlanırdı. Örneğin, tradisyona göre, Antik İran’da Kral Yima – doğruluğa ilişkin temel Aryen erdemlilik kuralına riayet etmeyerek – yalan söylediğinden dolayı şerefini ve mistik etkinliğini yitirmiştir.¹⁹⁷*

O hâlde anlatının orijinal versiyonunda Vîkarr’ın kendi adamları tarafından suçlandığını düşünmemiz için elimizde yeterince veri bulunmaktadır. Eğer bu doğruysa, kurban etme kararına önce tanrıların, daha sonra da kuranın dâhil edilmesi, üstüne bir de kuranın sonucuyla herkesin *sarsılmış* olduğunun belirtilmesi kolektif cinayet motifini saklamak için girişilen bir çabanın sonucu olarak görülebilir. Starkaðr’ın Vîkarr’ı öldürmek için kullandığı mızrağın bir kamış filizi gibi görünecek olması ayrıca dikkat çekicidir ve okuyucuya hemen Baldr’ı öldüren ökseotunu hatırlatır. Anlatıya göre Starkaðr açıkça tayfayı kandırmaktadır; herkese bunun bir kurban taklidi olacağını söyler, mızrağı kamış filizi gibi görünüyordu için herkes buna inanır (kısa bir süre öncesine kadar hepsi tanrılar tarafından istenen kurbanın gerçek bir kurban olduğunu biliyor olduğu hâlde!) ve bu kanlı seremoniye *istemeyerek* alet olurlar. Vîkarr’ın ölümünden sonraysa Starkaðr’dan tiksiniyor ve

¹⁹⁷ Julius Evola, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, 2. baskı, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 39-40. Alıntıda vurgulanmak istenen kısım tarafımızca kalınlaştırılmıştır.

Starkağr kaçmak zorunda kalır; tıpkı Baldr'ın ölümünden yalnızca Loki'nin sorumlu tutulması gibi, burada da kolektif cinayetin günahı Starkağr'a kalmıştır.

Peki kralın bir köknar ağacına asılmasının ve mızrağın kamış filizi görünümünde olmasının bir anlamı var mıdır? Var gibi görünüyor; yine Frazer'dan öğreniyoruz ki Kuzey Almanya'nın bazı bölgelerinde köknar meşeyi kovmuştu¹⁹⁸ ve dolayısıyla anlatılarda da köknar meşenin yerini almış olabilir. Ağaç-ruhunu temsil eden şahsın sıklıkla “kral” olduğuna önceden değinmiştik.¹⁹⁹ Şimdi, eğer kamış filizine de makul bir açıklama getirebilirsek, Víkarr'ın kurbanının adeta Baldr'ın ölümünün bir varyantı olduğu sonucuna varabiliriz.

Bunun için yüzümüzü Cermenlerin doğulu kuzenlerine, özellikle Hint-İranlılara ve Ermenilere çevireceğiz. Aşağıda Dumézil bu halkların eski dinlerinde mevcut olan ortak bir anlatıyı aktarıyor:

...ilk kavilerden [hükümdarlardan] biri için tanımlanabilen mitsel bir tema söz konusudur. Her ikisi de aynı tanrısal kişiliği anlatan Mahabharata'nın bir bölümüyle bir Ermeni anlatısı arasında otuz yıl önce saptanan uyuma, bu temanın Hint-İran döneminde de var olduğunu ortaya koymuştur. Zafer tanrısı, Hindistan'da Indra Vritrahan, “Vritra katili” (veya “direnişleri yok eden”), Ermenistan'da Vahagn, yani Pehlevi'den alınmış bir biçimle, İran'ın Vərətrağna'sı söz konusudur.²⁰⁰ Mahabharata Indra'nın, Vritra karşısındaki zaferiyle bunun kendisine hemen getirmesi gereken kutsanma arasında, nasıl gözden yok olduğunu, okyanusun ortasındaki bir adada bulunan bir nilüfer çiçeğinin sapında incecik bir dış görünüşle nasıl barındığını anlatır; tanrıların rahibinin yakarısı üzerine Ateş tanrı gidip onu bulur ve “yeniden şişirir”, ancak o zaman nilüferin sapından muzaffer bir edayla çıkar ve bu olayın sonucu, Ateş ile kendisinin yakın bir ortaklık sergiledikleri bir sungu töreni olur. Zerdüştileşmiş Ermenistan'dan günümüze kalmış bir şarkı parçası ise Vahagn'ın doğumunu anlatır: Bir dumanın, bir alevin peşi sıra denizin ortasında bulunan bir kamıştan dışarı, saçları alev alev genç bir adam görünümünde fışkırır ve “ejderha boğuculuk”, vişapakal kariyeri böyle başlar.

Hint-İran döneminde doğum veya yeniden doğum olarak gerçekleşen bu çarpıcı tezahür kesinlikle Indra Vritrahan'a aitti. Ama Indra'nın Zerdüştî reformun başlıca kurbanlarından biri olduğu biliniyor; yeni başmeleklerle taban tabana zıt başdemonlardan birine dönüştürülmüş ve düzeltilip, ahlakileştirilip, iyi dinin (Drist Din) hizmetine verilen savaşçılık işlevi, reformcular açısından hiçbir tehlikesi olmayan geleneksel bir tanrı, Mitra ile kişileştirilmiş bir soyutlama olan Zafer, Vərətrağna arasında paylaştırılmış, sabık tanrının unvanı da bu ikinci tanrının isminde yaşamıştı. Ermeni Vahagn efsanesi, Mazdacılığın bazı biçimlerinde denizdeki kamışın içinde tezahür edeceği vakti bekleyen savaşçı

¹⁹⁸ Bkz. Frazer, Altın Dal, s. 402, dipnot 187.

¹⁹⁹ Bkz. yuk. s. 80.

²⁰⁰ Avestaca Vərətrağna zamanla Vahram'a ve nihayetinde Bahram/Behram'a dönüşmüştür. Bkz. Yıldırım, Fars Mitolojisi Sözlüğü, s. 146.

tanrı temasının olduğu gibi Vərətrağna'ya taşındığını gösteriyor. Avesta'nın elde kalan bölümlerinde ve Sasani Avesta'sının kayıp kısımlarının Pehlevi özetlerinde ifade edildiği şekliyle katı Zerdüştilikte ise bu geçerli değildir. Gerçi tema yok edilmemiştir ama tanrılar katından kahramanlar katına indirilerek, İranlılara özgü, ama bu familyanın tüm halklarında, hatta İskitlerde de çok önemli olan, dolayısıyla Mazdacılık öncesine ait bir mitsel kavramla iç içe geçirilmiştir: xʷarənah (Pehlevi: xvarrah); bu kavram da Zafer'le, tam olarak Vərətrağna ile yakından bağlantılıdır. Xʷarənah bir hükümdar için, mazhar olduğu lütfun, dahası takdis-i ilahinin üzerinde taşıdığı işareti, damgasıdır. Bundehişn, kuşkusuz yapay bir biçimde, bunun üç türünü saptar: kavi kralların, İranlıların, rahiplerin xʷarənah'ı. Her halükârda xʷarənah Tanrı'nın iradesiyle vaktini tamamlayan bir seçilmişten vakti yeni başlayan bir seçilmişe aktarılma veya geçme, aynı zamanda ona layık olamamış bir seçilmişten geri alınma özelliğine sahiptir.²⁰¹

Sanskritçe sūrya (güneş) ve svarṇara- (nur, parıltı, ihtişam) sözcükleriyle aynı kökten gelen ve Avestaca xʷarə-’den (güneş) türemiş olan xʷarənah “nur, ışık, parıltı, ihtişam, özellikle hükümdarlara özgü parıltı” anlamlarını taşır ve sıklıkla “şan” manasında da kullanılır. Orta Farsça’da farn olarak zikredilen bu sözcük Türkçe’ye “fer” şeklinde geçmiştir;²⁰² “gözlerinin ferî sönmek/kaçmak” deyimindeki “fer” buradan gelmektedir. İran anlatılarında xʷarənah gerçekten de bir kişiden ötekine kaçabilmektedir; örneğin yukarıda Evola’dan yapmış olduğumuz alıntıda²⁰³ bahsi geçen Kral Yima’nın (Cemşid) başına bu gelmiştir.²⁰⁴ Yine bir başka kahraman olan Oraētaona’nın (Feridun) xʷarənah’ı bir kamışın köküne yerleşmiştir.²⁰⁵ O hâlde alevler saçarak kamıştan doğan zafer tanrısı Vītrahan/Vərəθrayna/Vahagn ile kamışın içinde gizlenen, ismi yakıcı “güneş”le aynı kökten gelen ve krallara şanlı zaferler kazandıran xʷarənah’ın ilişkili olduğu aşîkârdır.

Şimdi Dumézil’in değindiği, 5. yüzyılda yaşamış Ermeni tarihçi Movses Khorenatsi (Horenli Musa; Horen’in bugünkü Muş civarında bir köy olduğu

²⁰¹ Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 209-210. Türkçe çevirideki ciddi bir hatayı düzelterek alıntıladık: Sayın Bertay “Zerdüştilik” yerine “Mazdekilik” tabirini kullanmış; oysa Mazdekilik, Mazdek adlı reformist bir Zerdüşti rahibinin getirdiği heterodoks bir mezhebe verilen addır. Muhtemelen gerçekten “Zerdüştilik” anlamına gelen ve adını Zerdüştiliğin Tanrı’ya verdiği isim olan Ahura Mazda’dan alan “Mazdacılık” ile karıştırılmış. Dumézil’in burada Mazdekiliği kastediyor olması mümkün değil – ki İngilizce çeviride de “Zoroastrianism”, yani “Zerdüştilik” geçiyor, bkz. Georges Dumézil, **The Plight of a Sorcerer**, (Ed. Jaan Puhvel ve David Weeks), University of California Press, Kaliforniya, 1986, ss. 96-97. Ayrıca “Zerdüştiliği kabul etmiş Ermenistan” yerine “Zerdüştilişmiş Ermenistan” çevirisinin daha uygun olduğunu düşündük. Son olarak, “Orta İranca” yerine yine Ali Bertay’ın diğer yerlerde tercih etmiş olduğu “Pehlevi”yi kullandık.

²⁰² Bkz. Nişanyan, Nişanyan Sözlük, ss. 253-254.

²⁰³ Bkz. yuk. s. 84.

²⁰⁴ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 271-277.

²⁰⁵ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, s. 210.

düşünüyor) tarafından aktarılmış olan, Vahagn'ın doğumunu anlatan şarkıya bakalım:

*Yer ve gök doğum sancısı içindeydi,
Doğum sancısı içindeydi mor deniz,
Tuttu doğum sancısı
Denizdeki kızıl kamışı.
Kamıştaki oyuktan bir duman yükseldi,
Bir alev yükseldi kamıştaki oyuktan
Ve alevlerin içinden bir delikanlı fırladı.
Ateştendi saçları,
Sakalı alevdendi,
Ve birer güneşti gözleri.²⁰⁶*

Etrafına alevler saçan Vahagn'ın tasviri, parlaklığıyla ışıklar saçan Baldr'ı hatırlatır. Vahagn'ın saç ve sakalının ateşten olması gibi Baldr'ın da bembeyaz teni ve kaşları vardır; öyle ki tüm bitkiler içinde en beyaz olan bitkiye Baldr'la ilişkili bir isim verilmiştir.²⁰⁷ Frazer'a göre Baldr'ın meşe-ruhu olduğunu ve ritüellerde ateş yakmak için kullanılan temel bitkinin meşe olduğunu hatırlayınız:

İlkel Arilerin belki de yaz dönümü şenlik ateşlerini güneş büyüğü olarak, yani güneşe taze ateş sağlama niyetiyle yaktıklarını görmüştük. Fakat bu ateş her zaman meşe odunlarının birbirine sürtülmesiyle oluşturulduğuna göre ilkel Ari'ye güneş, zaman zaman kutsal meşe ağacının içinde oturan ateşten besleniyor gibi gelmiş olmalıdır. Diğer bir deyişle, meşe ağacı ona zaman zaman güneşi beslemek için çekilen ateşin ilk depolama yeri ya da yedek deposu gibi görünüyordu olmalıdır. Fakat meşenin yaşamının ökseotunda olduğu düşünülüyordu; dolayısıyla, meşe ağacının birbirine sürtülmesiyle oluşturulan ateşin tohumu ya da çekirdeği de ökseotunun içinde olmalıydı. Böylece, ökseotu güneşin ateşinin bir çıkışıydı demek yerine, güneşin ateşine ökseotunun bir çıkışı gözüyle bakılıyordu demek daha doğru olurdu. O zaman, ökseotunun altın görkemiyle parlamasına ve Altın Dal olarak adlandırılmasına neden şaşmalı!²⁰⁸

Sanıyoruz ki tablo şimdi daha açık görünmektedir: Meşe-ruhunu ve dolayısıyla güneşi besleyen ateşin potansiyelini temsil ettiği için ışıklar saçan Baldr'a ateşin özünün içerisinde barındığı ökseotu fırlatılmakta, böylece Baldr yakılmaktadır.

²⁰⁶ Faydalanmış olduğumuz İngilizce tercüme için bkz. Mardiros H. Ananian, "Armenian Mythology", **The Mythology of All Races**, (Ed. Canon John Arnott MacCulloch), Cilt: 7, Archaeological Institute of America, Marshall Jones Company, Boston, 1925, s. 43. Yararlanmış olduğumuz bir başka Türkçe tercüme için bkz. Sarkis Seropyan, **Can Gülüm Anahit ve Kazben: Ermeni Tanrıları Konuşuyor**, Belge Yayınları, İstanbul, 2003, s. 74. Şiirin Ermenicesi için bkz. Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, s. 127, dipnot 30.

²⁰⁷ Bkz. yuk. s. 78.

²⁰⁸ Frazer, *Altın Dal*, s. 444.

Diğer taraftaysa içerisinde parıltıyı, ferî, *x'arənah*'ı barındıran (ki bu sözcüğün yine Avesta lisanında “güneş” manasına gelen *x'arə*'den türemiş olduğu unutulmamalıdır), ve alevler saçan zafer tanrısı Vahagn'ı doğuran bir kamış söz konusudur. Ökseotu ve kamışın buradaki rolü aynıdır: İkisi de ateşin özünü içinde barındırır.

Öyleyse kutsal meşenin yerini almış köknara asılarak kendisine bir kamış fırlatılmasıyla öldürülen Kral Vîkarr, eğer Cermenlerle Hint-İranlılar ve Ermenilerin anlatıları arasında kurmuş olduğumuz paralellikler doğruysa, Baldr'a benzer bir şekilde çarkın devamlı dönmesini sağlama maksadıyla öldürülmüş olmalıdır. Sanskritçe literatürde tüm canlı varlıklara adil davranan ve doğruluk için savaştan ideal evrensel hükümdara *cakravartî* denir, “çarkı döndüren”, ki Türkçe'ye Farsça'dan geçmiş olan “çark” sözcüğü Sanskritçe *cakra* (“çakra” şeklinde telaffuz edilir) ile soydaştır.²⁰⁹ Eskiler için kralın görevinin bu olduğu açıktır; buna kralın sahip olduğuna inanılan kutsi vasıflar da eklenirse kralın tıpkı *Rex Nemorensis* gibi kendi hükümlanlık alanının ruhu olduğu düşünülebilir. Bu durumda, çarkı döndüremeyen, görevini hatalı yapan bir kral olduğunda veya elde hiçbir veri olmadığı hâlde kötü gidişatla kralın zatı ilişkilendirildiğinde muhtemelen krallık ruhunun, krallık ihtişamının ya da *x'arənah*'ın bir başkasına geçmesi arzu edilmiştir. Vîkarr da tıpkı Baldr gibi kendisine içerisinde özünü barındıran şeyin fırlatılmasıyla ölür; zira nasıl ökseotu meşenin yaşam kaynağıysa, kamış da içerisinde *x'arənah*'ı, bir kralı gerçek bir kral yapan ihtişamı, şanı barındırmaktadır. Vîkarr'ın ölümüyle asılı olduğu ince köknar dalının kalkarak onu ağacın yaprakları arasına çekmesi dikkat çekicidir; şanın sembolü olan ateşin kaynağı, krallık-ruhunu bir başkasına vermek üzere geri almıştır.

Aslına bakılırsa çarkın düzgün bir şekilde döndürülmesi Girard'a göre de kurban edimlerinde toplumun başlıca kaygısıdır; salgın hastalıklar ve doğal felaketler gibi toplumsal kriz anlarında özellikle kurban bunalımına girilmesinin nedeni budur. Hiçbir şekilde fark gözetmeksizin toplumdaki herkesi vuran felaketler Girard'a göre bireyleri bir anlamda eşitleyerek yine bir tür *farksızlık krizi*'ne yol açıyor ve kısa sürede şiddetin yayılmadığı yer kalmıyor. Böylece insanlar toplumun başlıca birleştirici unsuru olan günah keçisini aramaya girişiyorlar. (Oidipus'a olan da budur:

²⁰⁹ Bkz. Nişanyan, Nişanyan Sözlük, ss. 143-144.

Toplumu vuran bir veba salgınından kral sorumlu tutulmaktadır; tanrılar Thebai'yi Oidipus annesiyle ensest ilişkiye girdiği için cezalandırmış olmalıdırlar.) Ancak kurban edimiyle veya sürgünle (ki sürgünün de bir tür kurban edimi olduğu savunulabilir) birlikte düzen yeniden sağlanıyor, bir anlamda çark düzgün bir şekilde dönmeye devam ediyor. Girard kralın “öldürülmesi ertelenmiş bir kurban” olduğunu düşündüğüne göre, kralın asli görevinin çarkı döndürmek olduğunu da kabul ediyor olmalıdır.

Bu bölümde yapmış olduğumuz açıklamalarda kralın gerçekten suçlu olma ihtimaline de yer verdik. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu ihtimalin gerçek olması halinde Girard'ın zorunlu olarak yanlgı içerisinde olduğu sonucuna varamayız; zira kral – veya söz konusu anlatıdaki kurban – gerçekten suçlu olsa bile aktarıcılar kolektif cinayeti saklamak için çaba sarf ediyorlarsa eğer kuvvetle muhtemel yapılanda yanlış olan bir şeyler olduğunu düşünüyorlar demektir. Örneğin, kurban gerçekten suçludur, ama aktaranlar bu suçun ne olduğunu unutmuştur veya kurban edilmeyi mazur kılacak bir suç olduğunu düşünmüyorlardır ve dolayısıyla yine de kolektif cinayetin üzerini örtmeye karar verebilirler. Gerçeğin ne olduğunu bilmiyoruz ve biliyormuş gibi yapmayacağız. Yalnızca elimizdeki verilerle makul yorumlar yapmaya çalışıyoruz, hepsi bu.

3. Jarāsandha'nın Teşebbüsü

Śiśupāla tıpkı Starkaḍr gibi günahlarını krallara karşı işlemiş olsa da bu günahların arasında kral kurbanı yoktur. Ancak Dumézil *Savaşçının Üç Günahı* anlatısının İskandinavya'nın aksine Hindistan'da iki kişi arasında bölüştürülmüş olduğunu düşünür: Śiśupāla ve bir süreliğine komutanlığını yapmış olduğu kral Jarāsandha.²¹⁰ Adil kral Yudhiṣṭhira'nın evrensel hükümdarlığının tanınacağı merasimin öncesinde, Jarāsandha kendisine hizmet eden komutanı Śiśupāla'nın ve en önemlisi de tanrısı Rudra-Śiva'nın yardımıyla fetihler yaparak, çoğu Kṛṣṇa'nın da mensubu olduğu Yadu hanedanlığından olan seksen altı kralı esir almıştır ve yüzü tamamladığında onları Rudra-Śiva'ya kurban edecektir. Kṛṣṇa bunun kabul edilemez

²¹⁰ Bkz. Dumézil, *Mit ve Destan II*, ss. 95-97.

olduğunu, kralların kurtarılması gerektiğini, bu kurban törenini engelleyerek Jarāsandha’yı yenen kişinin en yüce kral olacağını söyler.

Peki kimdir Jarāsandha? Tereddütlü olan Yudhiṣṭhira bu sorunun cevabını merak etmektedir. Böylece Kṛṣṇa onun hikâyesini anlatır:

Bir zamanlar Bṛhadratha adında bir Magadha kralı Kāśī kralının zengin ve güzel ikiz kızlarıyla evlenmiş ve birine diğerinden daha fazla ilgi göstermeyeceğine yemin etmiştir. Ancak iki karısıyla da sıkça cinsel ilişkiye girdiği hâlde çocuk sahibi olamaz. Böylece ormana gider ve bir keşişten dileğini yerine getirecek bir meyve alır. Saraya döndüğünde hanımlarına verdiği söz nedeniyle meyveyi ortadan ikiye böler ve her bir parçayı bir karısına verir. İki kraliçe de hamile kalır – kral çok mutludur. Ancak doğum zamanı geldiğinde kötü bir sürprizle karşılaşır: İki kadın da bir erkek bebeğin canlı yarısını doğurmuştur. Kadınlar aralarında konuşup bu hilkat garibesini ölüme terk etmeye karar verirler.

Çok geçmeden Cara [Jarā] – tam tercümesi “Yaşlılık” – adında bir Raksasi [Rākṣasī], yani insan yiyen bir tür dişi demon oralarda dolanırken bir kavşağa bırakılmış iki yarım bedeni buldu. Yem iştah açıcıydı. Bedenleri aldı ve daha kolay taşımak için iki yarımı birbirine yapıştırdı. O zaman mucize gerçekleşti: İki yarım derhal kaynaştı ve düzgün endamlı, daha o zamandan ürkütücü bir güce sahip, yağmur yüklü bulutlar gibi gürleyen bir erkek çocuk ortaya çıktı ve canavarın onu götürmesine izin vermedi. Gürültüyü duyan kral, maiyetindekiler ve göğüsleri artık kullanamayacakları sütle şişmiş kraliçelerle birlikte dışarı çıktı. O zaman dişi demon, yanıp tutuşarak bir erkek evlat bekleyen, üstelik topraklarında yaşadığı ve gayet iyi yaşadığı bu kralın oğlunu yemenin şık olmayacağını düşündü. Bu defalık aç kalmaya razı oldu, Brihadratha’yı buldu ve ona yaşanan mucizeyi, kendisine de avantajlı bir rol biçerek anlattı. Kral derhal Raksasi onuruna bir bayram ihdas etti ve çocuğa “Carasandha” adını koydu; çünkü o, “Cara tarafından oluşturulmuş, birleştirilmişti (samdha-).” Krala sihirli meyveyi, mangoyu veren münzevi keşiş nasıl olduysa olayı duymuştu; saraya gelip çocuğun istikbalini anlattı. Bir kıyaslamalar seli içinden, yiğitlik, güç, kuvvet bakımından bir eşinin daha çıkmayacağını ve tüm kralların ona itaat edeceğini anlıyoruz. Ayrıca, tanrılar tarafından fırlatılsa bile, hiçbir silah onu yaralayamayacaktı ve en önemlisi “Gücü tüm âlemlerdeki güçleri geride bırakan bu Magadha kralı, tanrılarının birçok isimle, Rudra, Mahadeva, Tripura’yı Yenen, Hara... diye adlandırdıkları tanrıyı kendi gözleriyle görecekti.”²¹¹

Rudra-Śiva ve Jarāsandha arasında yakın bir ilişki olduğunu açıkça görebiliyoruz. Ancak bu ilişkiyi bariz kılan ifadelere ek olarak, onun doğumunun da tıpkı Śiśupāla’nın doğumu gibi Rudravarı özellikler taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır;

²¹¹ Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 98-99.

Rudra tanrıların en kötü parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştu, Jarāsandha da iki hilkat garibesi yarımın bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Ayrıca Dumézil bir ayrıntıya dikkat çeker:

*Sentezin öğeleri dört yolun birleştiği bir noktada, bir kavşakta et ve kanla beslenen dişi demonun eline geçerler ve Rudra'nın en gözde mekânlarından biri olan bu yerde mucize gerçekleşir. Kuşkusuz bu, Rudra-Şiva ile genç prensi birleştirecek bağlantıların başlangıcıdır; bunlar Rudra ile Şişupala'yı birleştiren bağlantılardan daha gözle görülür, herkesçe bilinir bağlantılardır.*²¹²

Jarāsandha'nın geçmişini ve Kṛṣṇa'nın akrabalarına yönelik gazabını dinleyen Yudhiṣṭhira nihayetinde ikna olur. Böylece Kṛṣṇa yanına Yudhiṣṭhira'nın kardeşleri olan Bhīma ve Arjuna'yı da alarak Jarāsandha'yı alt etmek üzere Magadha'ya gider. Şehre *snātaka* (eğitimi yeni tamamlamış brāhmaṇa öğrencisi) kılığında girerler ve kralın huzuruna çıkarlar; ancak kral kısa sürede karşısındakilerin aslında birer kṣatriya olduğunu fark eder ve bunu yüzlerine vurur. Kṛṣṇa sert bir şekilde krala gerçekleştirmek üzere olduğu kurbanın son derece yanlış olduğunu açıklar ve eğer kralları serbest bırakmazsa ölümler diyarına gidecek olanın kendisi olduğunu söyler. Jarāsandha kararından dönmez; krallar kurban edilmek üzere esir alınmışlardır ve kurban edileceklerdir. Nihayetinde güçlü Bhīma ile fatih Jarāsandha arasında bir düello gerçekleştirilmesi kararı alınır; saray rahibi kralı, Kṛṣṇa da Bhīma'yı kutsar. Mücadelenin on dördüncü gününde Jarāsandha yorgunluk belirtileri gösterince Kṛṣṇa Bhīma'ya tüm gücünü kullanmasını söyler; Bhīma bu söz üzerine Jarāsandha'yı yerden kaldırarak havada döndürür ve dizlerinin altında belini kırar. Böylelikle Jarāsandha alt edilmiş, krallar serbest bırakılmış olur.²¹³

Śiśupāla'nın hizmet etmiş olduğu Jarāsandha'nın kralları kurban etme girişimi Starkaðr'ın Víkarr'ı kurban etmesinden oldukça farklıdır. Víkarr'ın ölümünü kolektif cinayetle ilişkilendirebilmemizi mümkün kılan bazı işaretler vardı; ancak Jarāsandha'nın durumunda kurban eden değil, edilenler topluluktur. Kişi Girardyen bir okumayla hikâyenin epey değiştirilmiş olduğunu, orijinal hikâyede o tutsak kralların Jarāsandha'yı öldürmek için bir araya toplandıklarını, ne de olsa nihayetinde ölenin Jarāsandha olduğunu ve tutsaklık kısmının Jarāsandha'yı suçlu göstermek için uydurulduğunu iddia edebilir; ancak bu bizce çok zorlamadır ve bu

²¹² Dumézil, Mit ve Destan II, s. 99.

²¹³ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, ss. 99-102.

şekilde anlatılan hikâyeye inanılmadığı takdirde her şeyin öne sürülmesi mümkündür. Ek olarak, böyle bir senaryoda kral katili olma noktasında Śiśupāla'nın eksikliğini tamamlayan bir Jarāsandha'dan söz edemezdik. Dolayısıyla burada Śiśupāla anlatısını Starkaḍr ile paralelliği bağlamında tamamlayıcı nitelik taşıyan kral katli teşebbüsünü aktarmış olmakla yetineceğiz.

E. Gövdeden Ayrılan Baş

Savaşçının Üç Günahı anlatısında değineceğimiz son sahne kahramanın ölüm sahnesidir: Hem Starkaḍr hem de Śiśupāla öngörölmüş günahlarını işledikten sonra kaderi üzerinde belirleyici olmuş tanrılardan birinin doğrudan müdahalesiyle veya bir temsilcisi aracılığıyla başı kesilerek öldürölür. Şimdi bu ölüm sahnelerini inceleyecek ve bu incelemenin bizi hangi sonuçlara götüreceğini hep birlikte göreceğiz.

Starkaḍr'ın üçüncü günahını hatırlamakla başlayalım: *Gesta Danorum*'a göre Starkaḍr, hizmetine girmiş olduğu, kendisine güvenen Danimarka kralı Olo'yu para karşılığında öldürmüştü. Óḍinn'in Starkaḍr için öngörmüş olduğu üçüncü büyük günah böylece gerçekleşmiş ve kahramanımız ömrünün son evresine girmiştir (Saxo'nun anlatımında günahları belirleyenin Þórr değil, yine Óḍinn olduğunu unutmayınız):

Üç ömrünü de tüketen Starcatherus [Starkaḍr] artık bir yıkıntı halindedir. Kısa süre önceye kadar, ilerlemiş yaşına rağmen her türlü etkinlikte hâlâ birinci olan, efendisi Kral Olo'nun çok güvendiğı, komplocuların bu tehlikeli tiranın saltanatına son vermek için parayla tuttıkları ve sonra onları da kendisini yoldan çıkarttıkları için ağır bir biçimde cezalandıran adam birdenbire kör olmuştur; bastonlara dayanarak yürüyebilmektedir, gerçi yanına yaklaşma tedbirsizliğini gösterenleri bastonunu kafalarına indirip yere serecek gücü hâlâ vardır, ama hareket edememekte, saldırıya geçememektedir. Halbuki bu son bölüm Olo'nun öldürölmesinin ve komplocuların cezalandırılmasının – sadece zaman olarak değil, mantıksal olarak da – hemen ardından gelmektedir: Onun sonucudur. Masalsı anlatım içinde biraz akla yatkınlık arama çabasına girilirse, öngörölmüş üçüncü ve son facinus'tan [suç] sonra, Othinus'un [Óḍinn] ömrünü iki ömürle daha uzatırken kullandığı formölün artık geçerliliğı kalmadığı ve bu nedenle etkisizleştiğı, kahramanda da aniden aşırı, üç kat bir yaşlılığın izlerinin görölldüğü kabul edilebilir.²¹⁴

²¹⁴ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 51.

Güçten düşmüş Starkaðr, İskandinav geleneklerine uygun bir şekilde, hastalıktan ölmeyi kendine yakıştırmaz ve kralını öldürerek kazandığı parayı kendisini öldürtmek için kullanmaya karar verir.

Bir gün yaşlı Starkaðr iki kılıç ve iki bastonuyla ağır ağır ilerlerken sıradan halktan biri iki kılıcın ihtiyara fazla geleceği düşüncesiyle kendisine yaklaşıp alaycı bir dille kılıçlardan birini kendisine vermesini ister. Starkaðr kabul etmiş gibi yapar, adamdan kendisine iyice yaklaşmasını ister ve adam yaklaştığında onu biçer. Bu, Dumézil'e göre Starkaðr'ın avam tabakasına yönelik düşmanlığının bir dışavurumudur.²¹⁵ Sonrasında, bu sahneyi uzaktan gören, köpekleri ve arkadaşlarıyla avdan dönmekte olan Hatherus çıkar karşımıza. Hatherus, Lennus'un (Lenno/Hlenne), yani Starkaðr'a Kral Olo'yu öldürmesi için para vermiş ve ardından kendisi de Starkaðr tarafından öldürülmüş olan komploculardan birinin oğludur; ancak bu karşılaşmanın başında iki taraf da birbirini tanımaz. Hatherus Starkaðr'ı korkutmaları için iki arkadaşına yaşlı adamın üzerine dörtmala sürmelerini buyurur; ancak adamlar Starkaðr'ın baston darbeleriyle canlarından olurlar. Korkan Hatherus bizzat yaklaşır ve henüz Starkaðr onu tanımadan karşısındakinin kim olduğunu anlar. Kılıçlardan birine karşılık arabasını vermeyi teklif eder. Ancak Starkaðr eskiden olsa böyle alaycıları asla cezalandırmadan bırakmayacağını söyleyerek yanıt verir ve yaşlılığın kötü yanlarından yakınmaya başlar – üstelik de kendisine Óðinn tarafından bahşedilmiş olan ozansal yeteneğiyle. Bu yakınmanın içerisinde bağlılığı, cesareti ve cömertliğiyle (belki de üç günahında göstermiş olduğu zaafların tam zıddı olan erdemlerdir bunlar) çokça övdüğü Hatherus'un orada olmasını dilediğini, zira onun yıkılmış bir dosta yardım eli uzatacağını söyler. Kimliği hâlâ gizli olan Hatherus teklifini yeniden ve daha kırıncı bir şekilde, karşısındakinin yaşlılığını ve çaresizliğini vurgulayarak sunar: Kılıcını satmazsa şayet, biri ona el koyacak ve sahibini kesecektir.²¹⁶ Ancak aralarındaki konuşmanın devamında Starkaðr nihayet karşısındakinin Hatherus olduğunu anlar ve şu sözleri sarf ederek ondan babasının intikamını almasını, kendisini öldürmesini ister:

²¹⁵ Bkz. Dumézil, *Mit ve Destan II*, ss. 51-52.

²¹⁶ Bkz. Saxo Grammaticus, "The Danish History, Books I-IX", çev. Oliver Elton, **Gutenberg**, 11.02.2006, <https://www.gutenberg.org/files/1150/1150-h/1150-h.htm>, (The Danish History), (17.02.2019), VIII. Kitap.

...seni baban Lenno'dan mahrum ettim. Sen de bana aynısını yap, yalvarırım, ölmek isteyen şu ihtiyarın işini bitir, intikamcı kılıcın boğazıma insin. Çünkü ruhum namılı bir katilden yardım istemeyi seçti ve avam birinin elinde ölmeyi reddediyor. İnsan dindarca bir kararla kaderinin yargısından erken davranabilir: Kaçamayacağıın şeyin üzerine atılmak meşrudur.

Genç ağacı besleyip, yaşlanmış kesmek gerekir. Sonuna yaklaşmış olanı yere seren ve ayakta duramayacak hale geleni deviren, doğanın elçiliğini yapmış olur sadece (minister naturae est, quisquis fato confinia fundit).²¹⁷

Bu sözlerine ek olarak, Olo'yu öldürerek kazanmış olduğu parayı da Hatherus'a uzatır. Hatherus için durum caziptir; Starkaör'ı öldürmeye söz verir. İhtiyar kahraman ölmeden önce Hatherus'a ilginç bir bilgi aktarır: Eğer kesilen başı henüz yere düşmeden gövdesiyle onun arasından geçmeyi başarabilirse Hatherus'a bir daha silah işlemeyecektir. Ancak hikâyeyi bize aktaran Saxo'ya göre bu bir tuzaktır; Hatherus devrilen bedenin altında ölebilir ve hatta bu nedenle de kesilmiş başla gövdenin arasından geçmemeyi seçmiştir. Öte yandan Dumézil bu yorumu tatmin edici bulmaz. Ona göre Starkaör'ın Hatherus'u sevdiği ve ona saygı duyduğu son derece açıktır ve bir tuzak kurması için herhangi bir neden yoktur. Üstelik "tüm yaşamı boyunca, Othinus'un dayattığı üç *facinus* dışında, kahraman [Starkaör] sadece güç ve yiğitlik açısından değil, dürüstlük ve bağlılık açısından da örnek olmuştur."²¹⁸

Starcatherus'un karşısında hayranlık duyduğu, takdir ettiği, sevdiği bir adam vardır; ondan sıradışı bir yardım ister, bu hiçbir ölçüde bir kabahat olmayacak, hiçbir intikamı gerektirmeyecektir; önce ona maddi olarak sahip olduklarını verir (burada tatsız bir satın alma tınası mevcuttur); ama ona daha değerli bir hazineyi de aktarmak ister; bu, içinde taşıdığı güç değil, bu gücün bir bileşkesi, toplamı olan ve kendi adına gerçekleştirmediği bir şeydir: silah işlemezlik. Bunu ancak gövdelerinin bir tür iç içe geçmesiyle sağlayabilir; kendi bedeninin henüz çırpınan parçaları arasından, baştan gövdeye veya gövdeden başa doğru dirimsel gücünün son gizemli akımı geçtiği anda, genç adamın tüm bedeninin geçmesi gerekmektedir: Bu bir bağış olduğu kadar birleşme, birbirinin içinde erimerdir.²¹⁹

²¹⁷ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VIII. Kitap'tan çevirerek aktaran Dumézil, Mit ve Destan II, s. 54.

²¹⁸ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 55.

²¹⁹ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 56.

Kesilen başla enerji aktarma veya bir diğerrinin içinde erime motifini Şisupāla'nın öyküsünde de göreceğiz.²²⁰ Ama önce Hatherus'un kim olduğuna bakalım.

Hatherus'un kimliğine dair genel kanı, onun Baldr'ın ölümünde görmüş olduğumuz kör tanrı Hqðr'ün insanlaştırılmış bir sureti olduğu yönündedir. Burada ilk bakışta fonetik bir problem söz konusu gibi görünüyor; zira Hatherus, Hqðr'ün değil, Haðr'ın transkripsiyonudur. Ancak Dumézil'e göre bu fonetik güçlük "aşılmaz değildir":

*...Stark-(h)adr bileşik isminin ikinci ögesi basit isim Hotherus'un ses özelliği üzerinde etki yapmış olabilir; üstelik Saxo başka bir yerde Hödr-Hotherus'u (Høtherus) doğru ismiyle kullanıp bir insan figürüne indirgediği ve tanrı Hödr'ün teolojisini anlamadığı için, aynı ismi bir kez daha olduğu gibi yinelemek istememiştir.*²²¹

Jan de Vries'e göre burada da, Baldr anlatısında da tanrı Hqðr'ün kendine ait bir varoluşu yoktur; o Óðinn'in tezahürlerinden biridir yalnızca ve Starkaðr adı da kahramanımızın bir "kutsal Óðinn savaşçısı" prototipi olduğuna işaret ederek anlatının dinsel karakterinin altını çizer. Zira Jan de Vries, Stark-haðr adının aslen Stark-hqðr olduğunu öne sürer: yani "güçlü savaşçı" yerine "güçlü Hqðr". Ona göre Starkaðr'ın Kral Víkarr'ı kamış filiziyle öldürdüğü sahne, tanrı Hqðr'ün Baldr'ı ökse otuyla öldürdüğü sahnenin destan düzlemindeki yansımasıdır.

Yorumlarında orijinal metne sadakatini koruyan Dumézil, Hqðr'ün yalnızca Óðinn'in tezahürlerinden biri olduğu fikrini çelişkili bulmakla beraber, onun Óðinn kuşağından bir tanrı, hatta Óðinn'e en yakın tanrılardan biri olduğunu kabul eder ve Jan de Vries'ten aktardığı şu paragrafa katıldığını belirtir:

İkinci bir Hödr daha vardır: Starkadr'ın ölümünde ortaya çıkan Hatherus. Starkadr'ın öldürdüğü Danimarkalı Lenno'nun oğludur ve aynı Starkadr'a sadık bir dostlukla bağlıdır; yine de ona den heissersehnten Todesstreich'i [uzun süredir beklenen ölüm vuruşu] veren o olur. Schneider'e göre, Hatherus daha geç dönemde ortaya çıkmış, kahramanlıkla ilgisi olmayan bir figürdür. Bu doğru değildir: O bizzat Odinn'dir, Starkadr'ı ömrünün sonunda yanına çağıran ilahi Hödr'dür, Starkadr zu sich heimholt. Öldürme işleminin ayrıksı biçimine dikkat edilmelidir: Bir dövüş olmaz; tam tersine, artık bitmiş ihtiyar

²²⁰ Kesilen başla enerji aktarımı, ilk filmi 1986'da vizyona girmiş olan *Highlander* (Türkiye'de 1989'da *İskoçyalı* olarak vizyona girmiştir) serisinde de temel motiflerden biridir. Fikrin kaynağını bilmiyoruz.

²²¹ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 57.

*bir törendeki kurban gibi, genç adama boynunu uzatır, pronam cervicem applicuit ve Hatherus'a kılıcını indirmekten başka yapacak bir şey kalmaz...*²²²

Óðinn'in ihtişamı salonu Valhøll'e alacağı ruhları yalnızca silah darbesiyle öldürülmüş olanlar arasından seçtiğini göz ardı etmemek gerekir. Yaşlanmış Starkaðr'ın öldürülmeyi arzu etmesinin nedenlerinden biri hiç şüphesiz budur: Aksi takdirde Katledilmişlerin Salonu'na (*valr*: “katledilmiş olan”, *høll*: “salon”) giremeyecektir. O hâlde hikâyenin muhtemel bir varyantında ve hatta belki de orijinalinde, Óðinn'in bir tezahürü veya temsilcisi olan Hatherus'un, Starkaðr'ın yere düşmekte olan başıyla gövdesinin arasından geçerek dirimsel enerjiyi soğurması, Dumézil'in deyişiyle, *teolojik gerçeklik içinde kelimenin tam anlamıyla kahramanın tanrıya nakli manasına gelir*.²²³

Śiśupāla'nın hikâyesinde bu izleğin neredeyse birebir aynısını daha açık bir şekilde görüyoruz. Hatırlayacağımız üzere, Yudhiṣṭhira'nın evrensel krallığının tanınacağı merasimde, tüm kralların huzurunda, Śiśupāla kutsal *arghya*'nın Bhīṣma'nın tavsiyesiyle bir kral olmayan Kṛṣṇa'ya sunulmasını kabullenemeyerek, gittikçe artan bir gerilim atmosferinde kendisine tanınmış olan yüz hakaret hakkını aşacaktır. Diğer kralları, bu kralların pek çoğu kısa bir süre önce Kṛṣṇa'nın liderliğinde Jarāsandha'nın kurban töreninden kurtarılmış oldukları hâlde, Kṛṣṇa'ya karşı kıskırtmayı başarır. Böylece “avları elinden alınmış aslanlara benzeyen” krallar Śiśupāla'yı takip ederek öfke içerisinde salonu terk ederler ve merasimi engellemeye hazırlanırlar. Misafirlerinin tırmanan düşmanlığı karşısında ne yapacağını bilemeyen Yudhiṣṭhira, “Indra'nın Bṛhaspati'ye danıştığı gibi” Bhīṣma'ya danışır – iblislerle karşı mücadele eden tanrılarla kahramanlar arasında kurulan paralellik aşikârdır. Büyükbaba Bhīṣma'nın cevabını olduğu gibi aktarıyoruz:

Endişelenme Kuru aşiretinin kaplanı. Köpek aslanı öldürebilir mi? Bu, hayırlı (śiva) ve üzerinden çokça yürünmüş (sunapīta) bir yoldur – ki ben de önceden bu yolu seçtim. Bu yeryüzü kralları toplaşıyor ve uyumakta olan bir aslanın etrafını saran it sürüsü gibi havlıyorlar; Vṛṣṇilerin uyuyan aslanının [Kṛṣṇa] önünde duruyor ve bir aslanın karşısındaki köpekler gibi havlıyorlar. O uyumaya devam ettiği sürece Cedilerin aslan-adam kralı Śiśupāla hepsini birer aslana çevirecek. Ey kralların en iyisi, şu ahmak Śiśupāla tüm bu kralları doğrudan Yama'nın [Ölüm] tahtının dibine götürmek istiyor gibi görünmekte. Hiç şüphesiz [Kṛṣṇa] Śiśupāla'nın şanını elinden almaya hazırdır, ey Bharata

²²² De Vries, GRM 36, s. 296'dan çevirerek aktaran Dumézil, Mit ve Destan II, s. 58.

²²³ Bkz. Dumézil, Mit ve Destan II, s. 58.

[Yudhiṣṭhira]. *Cedilerin kralının ve tüm diğer kralların yargısı yanlış yönde Kuntī'nin oğlu. Talihlisin sen ey akıllı prens! O [Kṛṣṇa] kimi almak isterse, duyuları Cedi kralınıninkiler gibi dengesizleşir. O [Kṛṣṇa] üçlü âlemin üzerindeki dörtlü yaradılışın başı ve sonudur Yudhiṣṭhira!*²²⁴

Buradaki “köpek sürüsü” benzetmesi dikkat çekicidir. Tek bir kurbanın etrafında toplanmakta olan sürü, Girard’ın günah keçisinin etrafında birleşen linç edici topluluğu anımsatır. Ayrıca kurbansal sistemin dışına itilen köpek-savaşçıları da unutmayalım: Nihayetinde burada da söz konusu olan bir *arghya*’dır ve krallar bu değerli sununun Kṛṣṇa’ya verilmesini hazmedemezler. İlginç bir şekilde, anlatı boyunca *pharmakos* belirtileri gösteren Śiśupāla burada bir başka kurbanı karşı insanları kışkırtan bir iblis²²⁵ olarak karşımıza çıkmaktadır – öyle ki kralları avları elinden alınmış aslanlara çeviren de yine odur.

Öte yandan, Kṛṣṇa açıklamasını yaptıktan, Śiśupāla’nın günahlarını sıraladıktan sonra toplanmış olan krallar Cedi kralını ayıplarlar. Śiśupāla’nın cevabındaysa pişmanlığın izi yoktur: “İster affet beni Kṛṣṇa, ister affetme: Öfkenden veya lütfundan bekleyecek neyim var benim?”²²⁶

Artık beklenen an gelip çatmıştır. Kṛṣṇa meşhur silahı *Sudarśana-cakra*’yı, “iyi-görülü disk”ini çağırır ve disk hemen avucunda belirir. Ardından eyleminin haklı gerekçesini bir kez daha açıklayarak harekete geçer:

< “Dinleyin yeryüzünün kralları, bugüne dek niye her şeye katlandığımı: Annesinin ricası üzerine bu yüz hakaretini affetmeliydim. Benden bunu istemişti ve ben de bunu kabul ettim ve şimdi ey krallar hesap tamamlandı. Şimdi onu hepinizin gözleri önünde öldüreceğim krallar.”

²²⁴ **The Mahābhārata: Text as Constituted in Its Critical Edition**, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1976, 2.37.5b-14’ten aktaran Collins, *The Head Beneath the Altar*, s. 206: “Do not be afraid, tiger of the Kuru clan. Can a dog kill a lion? This is an auspicious (*śiva*) and well-trodden (*sunapīta*) path, which I have chosen before. These kings of the earth are banding together and barking like a pack of dogs surrounding a sleeping lion; they are standing in front of the sleeping lion of Vṛṣṇis [Kṛṣṇa] and barking like dogs in front of a lion. And as long as [Kṛṣṇa] remains sleeping, that man-lion king of the Cedis Śiśupāla makes lions of them all. Oh best of kings, that fool Śiśupāla seems like he wants to lead all those kings to a man straight to the throne of Yama [Death]. Surely [Kṛṣṇa] is ready to take away the glory of Śiśupāla, oh Bharata. His judgment has gone astray, the king of the Cedis’ judgment and that of all the other kings, son of Kuntī. Fortunate are you, oh sensible prince! Whomever [Kṛṣṇa] wishes to take, his senses become deranged like those of the Cedi king. [Kṛṣṇa] is the beginning and the end of the fourfold creation upon the triple world, Yudhiṣṭhira!”

²²⁵ Türkçe’ye Arapça’dan geçmiş olan *iblis* sözcüğünün kökeni Eski Yunanca *diabolos*’a dayanır: “kandıran, yanlış yönelten”. Bkz. Nişanyan, *Nişanyan Sözlük*, s. 353.

²²⁶ *Sabhā-parva*, 1579’dan çevirerek aktaran Dumézil, *Mit ve Destan II*, s. 72.

Böyle dedi ve hemen o anda, düşmanların katili, Yadu'nun soyundan gelenlerin en iyisi > öfkesi içinde diskiyle Cedi kralının başını kesti. Koca kollu adam yıldırım çarpmış bir dağ gibi yere serildi.

O zaman krallar Cedi kralından çok büyük, gökyüzünden kanatlanıp giden bir güneşi andıran bir ruhani enerji çıktığını gördüler.

Daha sonra bu enerji gözleri nilüfer yapraklarına benzeyen varlığın, tüm dünyaların onurlandırdığı Krişna'nın önünde secde etti, sonra da onun bedenine girdi.

Ve yeryüzünün tüm hükümdarları bu enerjinin üstün varlığa, koca kollu kahramanın bedenine girmesini bir mucize olarak kabul ettiler.

Hiç bulut yoktu, ama gökten yağmur boşandı ve ıslıtlı bir yıldırım düştü. Cedi kralı Krişna tarafından öldürüldüğünde yer sarsıldı. Ama kralların hiçbirinin ağzından tek kelime çıkmadı...²²⁷

Peki bu mucize nasıl açıklanabilir? Krişna-Vişnu her şeyi kapsayan tanrıdır ve tüm diğer varlıklar esasen onun parçalarıdır. Bilge Bhīṣma'nın da önceden değindiği üzere, Śiśupāla bu noktada bir istisna değildir: “Bu koca kollu kahramanın Hari'nin [=Vişnu] ruhani enerjisinin bir bölümü olduğuna kuşku yok: Tanrı onu yeniden geri almak istiyor. Bu nedenle, Kuru'ların kaplanı, kötü düşünceli bu Cedi kralı bize hiç saygı göstermeksizin bir kaplan gibi kükrüyor.”²²⁸ Öyleyse Śiśupāla, önceki hayatlarında Hiraṇyakaśipu ve Rāvaṇa olarak ulaşamadığı kavrayışa bu hayatının son anında, Rab Krişna tarafından öldürüldüğü anda ulaşmış ve nihayetinde tüm canlı varlıkların dönmesi beklenen asli konuma dönmüştür.

Śiśupāla'nın kendisini öldürenin bedenine girmeden hemen önce yapılan işlemin anlamını kavradığı görülüyor: Onun tejas'ı tanrı önünde secdeye varıyor, vavande tat tada tejo viveṣa ca. Ama o ana dek bu sırta vakıf olmamıştı. Son kavga esnasında bir tür sarhoşluğa, bedenlenmiş Bütün'ün bağrına geri dönme yönünde karşı konulmaz bir isteğe kapılmıştı; psikanalistlerin ana bağı imgesinin şaşırtıcı bir varyantı karşısındayız. Bilinçli olarak yok oluşuna doğru koşmuş, buna yol açmış, her türlü yardımı reddetmişti. Bilinçsiz olarak ise başka şey söz konusuydu: Krişna-Vişnu'nun çağrısına, iradesine uyuyordu.²²⁹

Bu sonla birlikte Śiśupāla ve Starkaḍra arasındaki bir başka paralellik netleşmiş olur: İkisi de, hayatlarında son derece belirleyici olan kaos ve düzen tanrılarından biri veya bu tanrılardan birinin temsilcisi tarafından başı kesilerek öldürülmüştür ve ya katiliyle hemhâl olmuş ya da en azından enerjisini ona aktarmayı teklif etmiştir. İkisi de ömrünün sonlarında ölüme kendi iradesiyle

²²⁷ *Sabhā-parva*, 1582-1589'dan çevirerek aktaran Dumézil, Mit ve Destan II, s. 73.

²²⁸ *Sabhā-parva*, 1522'den çevirerek aktaran Dumézil, Mit ve Destan II, s. 74.

²²⁹ Dumézil, Mit ve Destan II, s. 74.

koşmuş, onu adeta bir tür kurtuluş olarak kucaklamıştır. Ama yine de iki kahramanın sonu arasında gözden kaçırılmaması gereken bir fark vardır: Starkaḍr baştan beri kaotik Rudra-Śiva ile ilişkilendirmiş olduğumuz Óðinn'in temsilcilerinden biri tarafından öldürülürken, Śisupāla ebedi düzenin muhafızı (*śāśvata-dharma-goptā*)²³⁰ Kṛṣṇa-Viṣṇu tarafından öldürülmüştür. Bu farklılığı Üçüncü Bölüm'de ele alacağız.

Peki kesilen başla ortaya çıkan enerjinin anlamı nedir? *Mahābhārata*'da bu enerji *tejas* olarak adlandırılmıştır. Sözcüğün barındırdığı anlamlar skalasına dair okuyucuya geniş bir fikir sunabilmek adına Monier-Williams sözlüğündeki mevzubahis kelimeye ilişkin maddenin bir kısmını paylaşıyoruz:

*Tejas, as, n. keskinlik; keskin uç (bıçakta vb.); bir alevin veya huzmenin tepesi; parıltı, göz kamaştırıcı ışık, kızgınlık veya yakıcı ısı, ışıma, ihtişam, görkem, parlaklık, ışık, ateş; gözlerin keskinliği; insan bedeninin berrak ve parlak (sağlıklı) görüntüsü, güzellik;... ateşli enerji, tutku, güç, kudret, can, kuvvet, etkililik, eril enerji... yaşamsal güç;... herhangi bir şeyin asli doğası veya değeri, öz; şiddet, hırs, kızgınlık, şiddetlilik, enerjik karşıtlık; sabırsızlık, tahammülsüzlük; ruhani, ahlaki ya da büyüsel güç; erdem; nüfuz, etki, netice, haşmet, ün, haysiyet, şan, otorite...*²³¹

Tejas sözcüğünün barındırdığı anlamlar onun *x'arənah*'ın Hindistan'daki karşılığı olduğunu düşündürüyor. Bu kavramın Vərəθrayna/Vahagn ve Baldr ile muhtemel ilişkisine değinmiştik. Yukarıdaki tanımları okurken kişinin aklına alevler saçan veya göz kamaştırıcı bir şekilde ışıldayan bu tanrıların betimlemelerinin gelmemesi neredeyse olanaksızdır.

Tejas da tıpkı İranîlerin *x'arənah*'ı gibi aktarılabilir, hatta şiddet aracılığıyla elde edilebilir görünüyor. Aslına bakılırsa bu kavram rahatlıkla Girard'ın *Şiddet ve Kutsal*'da ele aldığı *kudos* kavramıyla ilişkilendirilebilir:

Homer'ın'ta, şiddet-arzu-tanrısallık ilişkisini aydınlatan çeşitli terimler var. Bunların bugün bizim bakış açımızdan bakıldığında belki en tipik olanı, ad cinsinden bir sözcük olan kudos. Bu terimin, yarı tanrısal bir saygınlık, askeri

²³⁰ *Bhagavad-gītā*, 11.18.

²³¹ Monier Williams, A Sanskrit-English Dictionary, s. 384: “*Tejas, as, n. sharpness; the sharp edge (of a knife &c.); the point or top of a flame or of a ray &c.; glow, glare, fierce or scorching heat, radiance, splendor, brilliance, lustre, light, fire ; clearness of the eyes; the clear or bright appearance of the human body (in health), beauty;... fiery energy, ardour, power, might, spirit, strength, efficacy, male energy, semen virile, vital power;... the essential nature or value of anything, essence; violence, mettle, fierceness, severity, energetic opposition; impatience, inability to bear or put up with; spiritual or moral or magical power; virtue; influence, effect, consequence, majesty, fame, dignity, glory, authority...*”

zaferle bağlantılı bir mistik seçilmişlik çerçevesinde tanımlanıyor olması beklenir: Kudos, Yunanlılarla Troyalılar arasındaki muharebelerin ve teke tek dövüşlerin ödülüdür.

Benveniste, Dictionnaire des institutions indo-européennes/Hint-Avrupa Kurumları Sözlüğü'nde kudos sözcüğünü “üstünlük tılsımı” diye çeviriyor. Kudos, şiddetin gösterebildiği büyüleme etkisidir. Görüldüğü her yerde insanları hem kendine çeker hem korkutur; ama basit bir araç olarak değil, bir tecelli olarak. Ortaya çıkmasıyla birlikte, onun etrafında ya da ona karşı (ikisi aynı hesap), bir oybirliği eğilimi başlar. Kendisi bir dengesizlik yaratır, yazgının bir o yana bir bu yana ağırlık koymasına neden olur. Şiddetin kazandığı en küçük bir başarı kartopu etkisi yapar, karşı durulmaz olmaya başlar. Kudos'u elinde tutanlar güçlerinin misliyle arttığını fark eder, yoksun kalanlar ise ellerinin kollarının bağlandığını. En büyük darbeyi kim vurduysa, ânın kazananı kimse, benim şiddetim kesin bir zafere ulaştı diye düşünüp başkalarını da buna kim inandırabiliyorsa, kudos ondadır. Hasımların büyülenmekten kaçınmak ve kudos'u ele geçirmek için olağanüstü bir çaba harcamaları gerekir.

Rekabet, tüm somut nesnelerini yok edecek ya da dağıtacak ölçüde keskinleşince kendi kendisine dönmekte, bu durumda ise nesnesi kudos olmaktadır. Kudos bazen “şan” diye çevrilmekteyse de, Benveniste'in de belittiği üzere böyle çevrilince terime değerini veren tüm büyüsel-dinsel öğeler yitip gidiyor. Modern dünyada bu konuda sözcük bulunmamakla birlikte, sözcüğün nesnesi var pekâlâ. Zafer kazanan şiddetin cinsellik, her tür çatışma, spor karşılaşmaları, şans oyunları vb. üstündeki ruhsal etkilerini herkes gözlemliyor. Eski Yunan tanrısallığı şiddetin bu etkisinin mutlaklık derecesine vardırılmış hali. Kudos sıfatı, tanrılarda hep bulunan muzaffer bir haşmete işaret ediyor. İnsanlar bu sıfattan ancak geçici olarak ve her zaman birbirlerinin aleyhine yararlanabiliyor. Tanrı olmak demek kudos'u sürekli olarak elinde bulundurmak, kudos'un tartışmaz efendisi olarak kalmak demektir ki insanlarda böyle bir durum hiçbir zaman gerçekleşmemiştir.²³²

Śiśupāla anlatısında da kudos'un Vedik karşılığı olan tejas nihayetinde Kṛṣṇa-Viṣṇu'ya gark olmuştur. Arghya etrafında başlayan çekişme Kṛṣṇa tarafından Śiśupāla'nın tejas'ına hâkim olunmasıyla son bulmuş, böylelikle tüm kalabalık susturulmuştur: “Cedi kralı Kṛṣṇa tarafından öldürüldüğünde yer sarsıldı. Ama kralların hiçbirinin ağzından tek kelime çıkmadı...”²³³ Oysa kısa bir süre önce kralların bir kısmı adeta Kṛṣṇa'yı linç etme girişiminde bulunmak üzereydiler.

Peki ele geçirene karşı konulmaz bir otorite sağlayan bu tejas neden başın kesilmesiyle ortaya çıkmaktadır? Bu soruya bir yanıt verebilmek için öncelikle Vedik kurbansal sistemde başın neyi temsil ettiğine bakalım:

²³² Girard, Şiddet ve Kutsal, ss. 215-216.

²³³ Bkz. yuk. s. 98.

*Rg Veda'da "evrenin başı", "boğanın başı" ya da "ineğin başı" gibi ifadelerde "baş" özün, özellikle de Agni ve Soma'nın özünün gizlendiği görünmez ve gizemli yere işaret eder gibi görünmektedir. O hâlde baş, evrenin özü olan bir hazine yahut sırla ilişkilidir veya kendisinde bunları barındırmaktadır. Her şey başı elde etmeye bağlıdır ve tanrılar ona sahip olmak için çekişmek zorundadırlar.*²³⁴

Başa atfedilen bu özel önem bir başka Hint-Avrupa toplumu olan Keltlerde de gözlenmektedir. "Keltler arasında insan başına tüm diğer şeylerden daha fazla hürmet edilir; zira Kelt ruhu için baş duyguların yanı sıra yaşamın kendisinin de merkezidir, ilahiyatın ve öte-dünyanın güçlerinin bir sembolüdür."²³⁵ Strabon'dan öğrendiğimiz kadarıyla Keltler düşmanlarının kesilmiş başlarını atlarına bağlıyor, eve döndüklerindeyse bu başları evlerinin girişine asıyorlardı.²³⁶ Günümüzde Cadılar Bayramı'nda – ki kökeni Keltik bayram Samhain'e dayanır – kötü ruhları kovma amacıyla balkabağına surat oyulması geleneği yüksek ihtimalle buradan gelmektedir. Öyleyse denebilir ki kötü ruhları evden uzak tutan şey esasında kendisinde doğaüstü bir kudret barındıran kurban başıdır.

Kurban başının barındırdığı bu kudret, Heesterman'ın deyimiyle "evrenin özü olan sır", Birinci Bölüm'de incelemiş olduğumuz konuyla, Hint-Avrupalıların yaradılışı ilksel bir kurbanı dayandırmasıyla ilişkili olabilir mi? Bu sorunun cevabını bilmiyoruz. Ama Girardyen bir bakış açısından bu olgu kolaylıkla bu şekilde yorumlanabilir gibi görünüyor: Tıpkı şiddetin bulaşıcı olduğu içgüdüğü gibi, rakibin kurbanıyla sağlanan düzenin de bulaşıcı olduğu yönünde bir içgüdü olabilir – dahası, kurucu şiddet yinelenerek çarkın dönmesini sağlamaktadır. Kişi kurbanın başını evine taşıyarak kurban ediminin, sınırlara ayırmanın (Puruşa'yı hatırlayınız) yarattığı düzeni ve savaştaki zaferini de eve taşımış olur. Böylece savaş meydanında olduğu gibi evinde de, insanlara karşı olduğu gibi kötü ruhlara karşı da muzaffer olacaktır.

²³⁴ J.C. Heesterman, **The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual**, University of Chicago Press, Chicago, 1993, s.71: "In the *Rg Veda* the head in expressions like the head of the universe, the head of the bull, or the head of the cow appears to indicate an invisible and mysterious place where the essence, especially of Agni and Soma, is hidden. The head, then, is associated with or contains a treasure or secret that is the essence of the universe. Everything depends upon obtaining the head, and the gods have to contend for its possession."

²³⁵ Paul Jacobsthal, **Early Celtic Art**, Oxford at the Clarendon Press, 1944'ten aktaran Bren279, "The Cult of the Human Head in Celtic Europe", **Balkan Celts**, 01.07.2013, <https://balkancelts.wordpress.com/2013/07/01/the-archaeology-of-heads/>, (04.03.2019): "Amongst the Celts the human head was venerated above all else, since the head was to the Celt the soul, centre of the emotions as well as of life itself, a symbol of divinity and of the powers of the other-world."

²³⁶ Bkz. **The Geography of Strabo**, Cilt: 2, 2. Baskı, çev. H.L. Jones, Harvard University Press, 1949, s. 247.

Bir anlamda, Eliade'nin kuramıyla uyumlu bir şekilde, kutsal kurban eyleminin tekrar edilmesi, bu eylemin ilk gerçekleştiği kutsal anın sonuçlarını çağırarak, kesilmiş olan başı tılsımlı kılar.

Okuyucuya kesilen başla ortaya çıkan enerjinin tabiatına dair bir kavrayış sunmaya çalıştık. Anlamları kesin olarak bilmediğimizi, verilere dayanarak spekülasyon yapmaktan öteye gitmediğimizi bir kez daha belirtmek istiyoruz.

III. ÇIKARIMLAR

Üçüncü Bölüm'e geçmeden önce bu bölümde yaptıklarımızı kısaca hatırlatmak istiyoruz. Tablo 7'de her bir alt başlıkta neleri incelediğimizi ve ne gibi sonuçlara vardığımızı özetledik; Tablo 8'de ise daha önceden Puruṣa-Prajāpati ve Ymir-Tuisto için hazırlamış olduğumuz "Kıyım Basmakalıpları" tablolarına benzer bir tablonun Starkaḏr ve Śīsupāla için hazırladığımız bir versiyonunu paylaştık:

Tablo 7: İkinci Bölüm'ün Özeti²³⁷

A. Canavarsı Doğum	Hem Starkaḏr hem de Śīsupāla <i>pharmakos</i> 'un alâmetifarikalarından olan sıra dışı bir doğumla dünyaya gelir. Starkaḏr dev soyundan olması dolayısıyla Óðinn ile ilişkilidir, Śīsupāla ise onu Śiva ile ilişkilendirmemizi sağlayan işaretler taşır.
B. Tanrıların Rekabeti	Starkaḏr Óðinn ve Þórr'un, Śīsupāla ise Rudra-Śiva ve Kṛṣṇa-Viṣṇu'nun çatışma alanı gibidir. Kahramanlar hayatları boyunca tanrıların çekişmesi arasında kapana kısılmış görünmektedirler. Óðinn ve Rudra-Śiva kaosla ilişkili ve mimetik krizi körükleyici niteliklere sahip tanrıların Þórr ve Kṛṣṇa-Viṣṇu düzenle ilişkili ve mimetik krizi dizginleyici tanrılarıdır. Örtük veya açıktan, tanrılar arasındaki karşılıklı misillemeler Heesterman tarafından erken dönem Vedik ritüelde yeri olduğu ileri sürülen iki kurban-sunuculu modeli çağırıştırır. İki kurban-sunuculu modelden tek kurban-sunuculu

²³⁷ Tablo tarafımızca oluşturulmuştur.

	modele geçiş yapılması, arkaik Hint-Avrupa toplumlarında köpekgillerle özdeşleştirilen savaşçı-büyücü erkek gruplarının şiddetsizliğe doğru evrilen bir düzenden uzaklaştırılmalarıyla ilişkili olabilir. Hem Starkağr'ı hem de řiřupāla'yı bu kurt-savaşçılarla ilişkilendirmemiz için makul sebepler vardır.
C. Pharmakos'un Yazgısı	İki kahraman da Hint-Avrupalıların üç işlevine yönelik günahlar işleyerek toplumun temel sınırlarına karşı saldırıya geçmiş, farksızlık krizi tehdidi yaratmış olurlar.
D. Kral Katli	İki kahraman da krallığın sadık savunucusu olduğu hāde günahlarını krallara karşı işler ve bunların arasında kral kurbanı da vardır. Starkađr bir farksızlık krizi anında doğrudan bir kralı Óđinn'e kurban eder; üstelik bu sahne fazlasıyla Baldr'ın öldürölüşünü anımsatmaktadır. Krala veya bölgesel hükümranlıklarla ilişkili ilahi figürlere atfedilen doğaüstü nitelikler onları aynı zamanda potansiyel bir kurban haline getirmektedir. řiřupāla ise yüz kralı kurban etmeye hazırlanan ve tıpkı kendisi gibi şiva ile yakından ilişkili olan Jarāsandha'ya hizmet eder.
E. Gövdeden Ayrılan Baş	İki kahraman da kurbansal bir sahnede başı kesilerek öldürölür. Kesilen başla kahramanın özünü veya yaşamsal kudretini barındıran bir enerji açığa çıkar. Starkađr bu enerjiyi katili ve Óđinn'in temsilcisi Hatherus'a aktarmayı teklif eder, řiřupāla'nın enerjisiyse ölümünden sonra Křřna'nın önünde secde ederek O'na gark olur.

Tablo 8: Starkağr, řiřupāla ve Kıyım Basmakalıpları²³⁸

Kıyım Basmakalıbı	Starkağr	řiřupāla
I. Farksızlık Krizi	Belirsiz. Kral Olo'ya karşı birleşmiş bir grup komplocu tarafından tutulan Starkağr para karşılığı cinayeti işler, ancak sonrasında pişman	Yudhişhira'nın seremonisinde řiřupāla'nın kışkırttığı krallar mimetik arzuyla ilişkili bir kıskançlık ve öfke hezeyanı içerisinde adeta Kşşna'yı linç

²³⁸ Tablo tarafımızca oluşturulmuştur.

	olarak aralarında Lenno'nun da bulunduğu komplocuları öldürür. Daha sonra gücünü büyük ölçüde kaybeder. Ölümünü arar.	etmek üzere bir araya gelirler. Śisupāla, Bhīṣma'nın ifade ettiği gibi, esasında Kṛṣṇa'yla yeniden bütünleşmek üzere hareket etmektedir.
II. Farksızlaştırıcı Suç	Üç suç işler, bunların her biri Hint-Avrupalıların üç işlevinden birine karşılık gelir.	Yüzü aşkın suç işler, bunlardan Kṛṣṇa tarafından sayılan beşi üç işleve yöneliktir.
III. Kurbanlık İşaretleri	Dev soyundan gelmektedir (saga), dört kolla (Saxo) veya fazladan iki kolun iziyle (saga) doğmuştur, kurt grisi saçları ve hayvani tasviriyle Hint-Avrupalı kurt-savaşçıları andırır; <i>úlfhéðnar</i> 'ın (kurt-savaşçılar) tanrısı Óðinn'le arasındaki yakınlık bunu doğrular.	Önceki hayatlarında iblistir, dört kolla ve üç gözle doğmuştur – ki bu özellikler onu Śiva ile ilişkili kılar. Önceki hayatlarında da Śiva'ya kulluk, Viṣṇu'ya düşmanlık etmiştir. Śiva, kurt-savaşçılarla ilişkilendirilebilecek vrātyaları anımsatır ve ömrünün son anlarında Śisupāla havlayan köpeklerden oluşan bir sürünün başına benzetilmektedir.
IV. Kurban Edimi	Lenno'nun oğlu ve Óðinn'in temsilcisi olan Hatherus'u kendisini öldürmesi için kışkırttıktan sonra ona başını “bir törendeki kurban gibi” uzatarak canını teslim eder.	Kṛṣṇa tarafından fırlatılan ilahi diskle başı kesilerek öldürülür. Tablo tersine dönmüştür: Linç edilecek gibi görünen, muzaffer olur. Kızgın krallar yatıştır, dinginlik sağlanır. Śisupāla yeniden tanrıyla bütünleşir.

Böylece İkinci Bölüm'den çıkardığımız sonuçları özetlemiş ve *Savaşçının Üç Günahı* anlatısının Girardyen kıyım basmakalıplarıyla muhtemel ilişkisini ortaya koymuş olduk. Ancak hem Dumézil'in, hem de pek çok okuyucunun aklındaki şu soruya henüz bir cevap aramadık: Neden Starkaðr kendisiyle ilişkili olan kaotik tanrı Óðinn'in bir temsilcisi tarafından öldürülürken Śisupāla kendisiyle ilişkili olan tanrının karşıtı, düzenin koruyucusu Kṛṣṇa tarafından öldürülmüştür? Ne olmuştur da

tüm hikâye boyunca Óðinn ve Rudra-Śiva arasında gözlemlediğimiz paralellik bu defa yerini Óðinn ve Kṛṣṇa arasındaki bir paralelliğe bırakmıştır? Bu soruların cevabını Üçüncü Bölüm’de arayacağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KRŞNA ve ÓĐINN

Bu bölümde öncelikle Krşna ve Óđinn arasındaki genel paralelliklerden bahsedecek, ardından bu tanrıların Birinci Bölüm’de ele almış olduğumuz ilksel kurban anlatısıyla ilişkilerini inceleyerek İkinci Bölüm’ün sonunda sormuş olduğumuz sorulara yanıt arayacağız. Son olarak, merkezine bu tanrılardan birini yerleştirmiş ve günümüze dek geleneksel olarak yaşamaya devam etmiş bir dinin kurbana ve sakıncalı mimetik arzulara yaklaşımını ele alarak Girard’ın Yahudi-Hristiyan metinlerinin eşsizliği yönündeki iddiasını tartışmaya açacağız.

I. DESTAN DÜZLEMİNDEKİ PARALELLİKLER

Bu alt başlıkta Alf Hiltebeitel’in “The Ritual of Battle: Krishna in the *Mahābhārata*” adlı eserinde ortaya koymuş olduğu Krşna ve Óđinn arasındaki benzerliklere değinilecektir.

A. Seçim Önceliği

Devaların, yani tanrıların yeryüzündeki karşılığı olan Pāṇḍavalar (Pāṇḍu’nun oğulları: Yudhiṣṭhira ve kardeşleri) ile Asurların, yani iblislerin yeryüzündeki karşılığı olan Kurular arasındaki destansı savaş, Kurukṣetra Savaşı yaklaşmaktadır. İki taraf da kendi saflarına geçmeleri için diğer krallara elçiler gönderirler. Pāṇḍavalar’ın kayınpederi Drupada, Kuruların lideri Dhṛtarāṣṭra’nın oğlu olan Duryodhana’nın da harekete geçtiğini ve teklifi önce götürenin daima avantajlı olacağını belirtir.

Hiç şüphesiz iki taraf da Krşna’nın yardımını istemektedir ve bu nedenle Krşna’nın hükümdar olduğu Dvārakā şehrine elçi olarak “en iyilerini”, Duryodhana’yı ve Arjuna’yı gönderirler. Ancak Duryodhana Krşna’nın odasına girmekte erken davranır. Odaya girdiğinde Krşna uyumaktadır; o da baş tarafına geçerek uyanmasını beklemeye koyulur. Ardından Arjuna içeri girer ve Krşna’yı uyur vaziyette görünce ayaklarının ucuna geçip diz çöker, ellerini dua eder gibi

kavuşturur ve bu şekilde bekler. Dolayısıyla Kṛṣṇa uyandığında önce Arjuna'yı görür; öte yandan sözü ilk alan Duryodhana olur ve yüzünde bir gülümsemeyle Kṛṣṇa'ya Kurular ve Pāṇḍavalar'a karşı eşit konumunu hatırlatarak odaya ilk girenin kendisi olduğunu söyler. Kṛṣṇa Duryodhana'nın söylediklerini kabul eder; ancak odaya ilk giren Duryodhana olsa da o önce Arjuna'yı görmüştür ve bu nedenle iki tarafa da yardım edecektir. Taraflardan birine her biri güçte kendisine denk binlerce çobandan oluşan bir ordu verecek, diğerineyse yalnızca kendisi katılacak, üstelik silah kullanmayacak ve savaşımayacaktır. Arjuna Duryodhana'dan bir yaş küçük olduğu için seçim önceliği onundur ve tereddüt etmeden “dünya üzerindeki her şeyden çok sevdiği”²³⁹ Kṛṣṇa'yı seçer. Kendisine ordunun düşmesinden son derece hoşnut kalan Duryodhana orayı terk ettiğinde, Kṛṣṇa Arjuna'nın araba sürücüsü olmayı da kabul eder.

V.S. Sukthankar bu sahneye dikkat çekici bir yorum getirir:

Burada Arjuna ve Duryodhana tarafından temsil edilmekte olan Daivī [tanrısal] ve Āsurī [şeytani] güçlerin ikisi de enerjilerini aynı ilksel kaynaktan alır – ki bu kaynak durgun görünse de hareket kabiliyetinden yoksun değildir ve burada uyumakta olan Śrī Kṛṣṇa tarafından temsil edilmektedir. Yüce Benlik veya Üst Ruh gibi çeşitli sıfatlarla adlandırılan, kendisini salt varlık, bilinç ve takdis olarak kavradığımız, her şeyin kendisinden yayıldığı, niteliklerden münezzeh olan bu yüce kaynak elbette insanların dalaşına doğrudan müdahil olmaz. Bu Yüce Benlik, kendi Māyā'sı tarafından oynanan oyunun sessiz tanığı olarak algılanmıştır. Öte yandan bu Māyā'nın oyunu kişinin muhtemelen varsayacağı üzere bir kukla gösterisi gibi yalnızca mekanik bir olgu değildir. Evrenin bir özgürlük unsuru tarafından idame ettirildiği açıkça belirtilmiştir. Hayat sürekli önümüze alternatifler sunar ve bir seçim yapmamızı ister. Her birimiz seçimimizi yapar ve arzuladığımızı elde ederiz, ki genellikle – ya da neredeyse her zaman – elde ettiğimizden tatmin olmayız ve tecrübe ettiklerimizin bir kısmını, bunlar gönüllü eylemlerimizin doğal ve kaçınılmaz sonuçları olduğu hâlde, dilemiş olduğumuzu inkar etmekten çekinmeyiz. Duryodhana güç istedi ve ona Śrī Kṛṣṇa'nın yenilmez ordusunu alarak kavuştu – ki bu ordu daha sonra savaşın gidişatında liderinden mahrum kalarak yok olacak ve Duryodhana'nın üzerine çökecek olan felâketi engellemeye kadir olmadığını kanıtlayacaktır. Öte yandan Arjuna yalnızca ilahi rehberlik istedi (yato Kṛṣṇas tato dharmah). Arjuna bunu seçmiş ve yalnızca isteyerek elde etmiştir; ve sonunda savaş arabasını nihai zafere taşıyacak olan (yato dharmas tato jayah) İlâhi Sürücü'nün ellerinde bilinçli ve gönüllü bir enstrüman olmuştur.²⁴⁰

²³⁹ V.S. Sukthankar, **On the Meaning of Mahābhārata**, The Asiatic Society of Bombay, Bombay, 1957, (On the Meaning of Mahābhārata), s. 70: “... whom he loved above all things on earth...”

²⁴⁰ Sukthankar, On the Meaning of Mahābhārata, s. 111: “The Daivī and the Āsurī forces, symbolized here by Arjuna and Duryodhana, both derive their power from the same primeval source, which appears to be quiescent but is not inert, and is here symbolized by the *sleeping* Śrī Kṛṣṇa. That qualityless supreme source from which everything proceeds, who has been variously styled the

Hiltebeitel, Sukthankar'ın bu metafiziki/ahlaki yorumuyla paralellik gösteren ve konumuz açısından büyük önem taşıyan bir takım tespitlerde bulunmuştur. Kṛṣṇa Pāṇḍavaların barış elçisi olarak Hāstinapura'ya gitmek için ayrılmak üzereyken Arjuna ona “Sen hem Pāṇḍavaların hem de Kuruların en önde gelen dostusun [*paramaka suhṛt*] – hatta, ey kahraman, tıpkı Devalar ve Asurlar arasındaki Prajāpati gibisin.” diyerek bize destanın insanlar âlemine aşkın olan arka planına dair önemli bir ipucu verir:

Birkaç yazar tarafından gösterilmiş olduğu üzere Prajāpati'yle Viṣṇu'nun birliği Brāhmaṇalarda oldukça açık bir şekilde doğrulanmıştır ve bu özdeşleştirme bazen Kṛṣṇa'ya da yansır – özellikle de kurbanla ilişkili olduğu durumlarda. Prajāpati Devaların ve Asurların babası olarak onlara karşı yalnızca “tarafsız” değildir; onun konumu daha çok iki tarafa da kan bağıyla bağlı olan birinin konumudur ki bu da Arjuna'nın Kṛṣṇa için “ortak dostumuz” veya “ortak akrabamız” ifadelerini kullanabilmesini mümkün kılar. Ve tıpkı burada Arjuna ve Duryodhana'nın Kṛṣṇa için rekabete tutuştukları gibi, Devalar ve Asurlar da “bölünemez” Prajāpati için daimi bir çekişme içerisindeyler.²⁴¹

Daha önce Prajāpati'nin Rudra tarafından öldürülme sahnesinden bahsetmiş, Kṛṣṇa-Viṣṇu'nun konuyla ilişkisine daha sonra döneceğimizi söylemiştik.²⁴² Hiltebeitel'in açıklamasında görüldüğü üzere destan bize barındırdığı anlamlar konusunda bizzat rehberlik etmektedir ve Prajāpati ile Kṛṣṇa-Viṣṇu arasındaki

Superself or the Oversoul, whom we conceive to be merely existence, consciousness and bliss, does not of course participate directly in men's squabbles. This Superself is conceived as the silent witness of the play of his Māyā. This play of his Māyā is not, however, a purely mechanical affair, like a marionette show, as one is likely to suppose. It is clearly hinted that the universe is governed by an element of freedom. Life is constantly placing alternatives before us and asking us to choose. Each one of us chooses and gets what he desires, though he is generally—or rather almost invariably—dissatisfied afterwards with what he has got and would not hesitate to deny that he had desired some of the things which he got in his life, though these are but the natural and inevitable consequences of his own voluntary actions. Duryodhana wanted power, which he gets in the shape of Śrī Kṛṣṇa's invincible army, which later gets annihilated, being deprived of their leader, in the course of the war and proved powerless to prevent the catastrophe which overtook Duryodhana. Arjuna, on the other hand, wanted just divine guidance (*yato Kṛṣṇas tato dharmah*). Arjuna chooses it and gets it for the mere asking, and becomes in the end the conscious and willing instrument in the hands of the Divine Charioteer, who pilots his chariot on to final victory (*yato dharmas tato jayah*).”

²⁴¹ Hiltebeitel, *The Ritual of Battle*, ss. 105-106: “As several authors have shown, a coalescence of Prajāpati with Viṣṇu is well attested in the Brāhmaṇas, and this identification is sometimes carried over to Krishna, especially where he is connected with the sacrifice. Prajāpati is not only “impartial” toward the Devas and Asuras as their father; his status is more generally one of kinship to both parties, that which allows Arjuna to imply that he is their mutual “friend” or “family member.” And just as Arjuna and Duryodhana are in rivalry here for Krishna, so the Devas and Asuras are ever in contention for the “indivisible” Prajāpati.”

²⁴² Bkz. yuk. s. 73.

bağıntı hem Brāhmaṇik metinlerce hem de çeşitli araştırmacılarca onaylanmıştır. Bu konuyu *Kurban-Tanrı* adlı alt başlığımızda daha detaylı bir biçimde ele alacağız.

Krşna'ya saygı dolu bir adanmışlık gösteren ve uyanan tanrı tarafından ilk görülen kişi olma şerefine nail olan Arjuna'nın aynı zamanda yaşça Duryodhana'dan küçük olduğu gözden kaçmamalıdır. Nasıl ki Asurlar "Devaların ağabeyleri"²⁴³ iseler, Duryodhana da Arjuna'dan bir yaş büyüktür. Ancak bu ayrıcalıklı durum bile ilk görülen olmanın getirdiği ayrıcalıkla boy ölçüşemez.

Benzer bir motifi sekizinci yüzyılda yaşamış bir Benediktin keşişi olan Paulus Diaconus'un *Historia Langobardorum*'da anonim bir yedinci yüzyıl eseri olan *Origo Gentis Langobardorum*'dan aktardığı şekliyle Cermenik bir anlatıda, Langobardların (veya Lombardların) efsanevi tarihinde görüyoruz. Bu anlatıya göre önceleri Winnili olarak bilinen Langobardların bir kısmı muhtemelen artan nüfuslarından ötürü liderleri Ibor ve Aio önderliğinde İskandinavya'yı terk edip Scoringa bölgesine yerleşmişlerdir. Burası çevre halklara karşı agresif bir tutum sergileyen Vandalların hükümrانlığı altındadır ve çok geçmeden Vandallar Winnili'ye de meydan okurlar: Artık ya Vandallara haraç verecek ya da savaşımaya hazır olacaklardır. Anneleri Gambara'nın onayını alan Ibor ve Aio, Vandallara köle olmaktansa savaşmayı tercih edecekleri cevabını verirler. Paulus burada bizim açımızdan son derece mühim olan bir ayrıntı sunar: O zamanlar tüm Winnili kavmi gençliğinin baharında olsa da sayıca azdırlar – tıpkı Devaların Asuralardan genç ve Pāṇḍavaların Kurulardan sayıca az olmaları gibi.

*Bu noktada eskiler saçma bir hikâye anlatırlar: Wandallar Godan'a (Wotan) gidip Winnili'ye karşı zafer vermesi için yalvarmış ve o da zaferi gündeğumunda ilk kimi görürse ona vereceğini söyleyerek yanıt vermiş. Ardından Gambara da Frea'ya (Freja), Godan'ın karısına gidip Winnili için zafer istemiş. Frea ona Winnili kadınlarının saçlarını aşağı salıp yüzlerinde sakal varmış gibi ayarlamalarını, sabahın erken vaktinde kocalarının yanında bulunmalarını ve benzer şekilde konumlanmalarını öğütlemiş ki makamının penceresinden doğuya bakmayı âdet edinmiş olan Godan tarafından görülebilsinler. Ve öğütlediği gibi de yapılmış. Godan onları gündeğumunda görünce şöyle demiş: "Kim bu uzun-sakallar?" [lang=uzun, bard=sakal]. Frea da onu isim verdiklerine zafer de vermesi için ikna etmiş. Böylece Godan, zaferi Winnili'ye vermiş.*²⁴⁴

²⁴³ Bkz. Hopkins, *Epic Mythology*, s. 47.

²⁴⁴ Paul the Deacon, **History of the Langobards**, çev. William Dudley Foulke, The Department of History, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1907, ss. 16-17: "At this point, the men of old tell a silly story that the Wandals coming to Godan (Wotan) besought him for victory over the Winnili and

Bu anlatı ile Arjuna ve Duryodhana'nın Kṛṣṇa'nın uyanmasını ve kendilerini görmesini bekledikleri anlatı arasındaki benzerlikler açıktır: İkisinde de tanrı zaferi ilk gördüğüne bahşeder ve ikisinde de ilk görülen genç olandır. Hiltebeitel, Langobard anlatısındaki sahte sakalların yine gençliğe yapılan bir vurgu olabileceğini düşünmektedir – keza Godan'ın (Óðinn) doğuya, genç güneşin bulunduğu yöne bakması da bu şekilde yorumlanabilir.²⁴⁵

B. Kurukṣetra ve Brávellir

Stig Wikander, “Från Bråvalla till Kurukshetra” (*Brávellir'den Kurukṣetra'ya*) başlıklı makalesinde *Mahābhārata*'da anlatılan Kurukṣetra Savaşı'yla Saxo tarafından aktarılmış olan Brávellir Savaşı'nı karşılaştırmış ve göz ardı edilemeyecek paralellikler tespit etmiştir.²⁴⁶ İki destanda da dört nesildir süregelen benzer hadiseler dolayısıyla bir hanedanlık krizi baş göstermiş, bu kriz kör bir kralla (Hindistan'da Dhṛtarāṣṭra, İskandinavya'da Haraldus Hyldetan/Haraldr Hilditönn) yeğenleri arasında savaşa yol açmış ve yeğenler ancak karşı taraftan büyük bir cengâveri (Hindistan'da Bhīṣma, İskandinavya'da Ubbo Frescius/Ubbi Friski) vücudunu oklarla döşeyerek indirdikten sonra zaferi elde edebilmişlerdir.

Okuyucu buraya kadar Kurukṣetra Savaşı'nın arka planına dair genel bir fikir edinmiş olmalıdır: Bu savaş, tanrılar ve iblisler arasındaki kozmik savaşın yeryüzündeki tezahürüdür. Kurular Pāṇḍavalara hakları olan toprağı vermemiş, üstüne üstlük çeşitli suikast girişimlerinde bulunmuş, ortak akrabaları Kṛṣṇa aracılığıyla girişilen her türden orta yol bulma çabasını ısrarla reddetmiş ve hanımlarına el uzatmaya kadar her türden ahlaksızlığı yapmışlardır. Son olaydan,

that he answered that he would give the victory to those whom he saw first at sunrise; that then Gambara went to Frea (Freja) wife of Godan and asked for victory for the Winnili, and that Frea gave her counsel that the women of the Winnili should take down their hair and arrange it upon the face like a beard, and that in the early morning they should be present with their husbands and in like manner station themselves to be seen by Godan from the quarter in which he had been wont to look through his window toward the east. And so it was done. And when Godan saw them at sunrise he said: ‘Who are these long-beards?’ And then Frea induced him to give the victory to those to whom he had given the name. And thus Godan gave the victory to the Winnili.”

²⁴⁵ Bkz. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle*, s. 109.

²⁴⁶ Bkz. Stig Wikander, “Från Bråvalla till Kurukshetra”, *Arkiv för nordisk filologi*, Cilt: 75, 1960, (“Från Bråvalla”), ss. 183-193.

bahsi geçen ahlaksızlıktan sonra, Kṛṣṇa Pāṇḍavaların hanımı Draupadī'ye Kuruların başına geleceklere dair söz verir:

Hiç şüphesiz, kocalarını Arjuna'nın oklarıyla kaplanmış, katledilmiş, canından olmuş, kan göllerinde yıkanıp yere öylece serilmiş gördüklerinde öfke duyduklarının karıları da ağlayacak ey kızgın [veya parlak] kişi [bhāmini]. Pāṇḍavalar için ne gerekirse yapacağım. Kederlenme. Sana içtenlikle söz veriyorum: Kralların kraliçesi olacaksın [rājñāṃ rājñi bhaviṣyasi]. Gök düşebilir, Himavat bölünebilir, yer yarılabılır, okyanus kuruyabilir ey Draupadī; ama sözüm boşa çıkmayacak.²⁴⁷

Kṛṣṇa'nın sözü gerçekten de boşa çıkmamış, kaçınılmaz savaş Kurukṣetra Meydanı'nda vuku bulmuş ve Pāṇḍavaların zaferiyle sonuçlanmıştır.

Danimarka kralı Haraldr Hilditōnn ve İsveç kralı Sigurðr Hringr (ki bazı kaynaklara göre Ragnarr Loðbrók'un babasıdır)²⁴⁸ etrafında kutuplaşan onlarca halkın arasında gerçekleşen Brávellir Savaşı'nın arka planınınsa daha sıra dışı olduğu söylenebilir. Önceleri yeğeni Sigurðr Kral Haraldr'a bağlıdır. İkinci Bölüm'den tanıdığımız Starkaðr, yine İkinci Bölüm'den tanıdığımız, Haraldr'ın bir başka yeğeni olan Olo ile birlikte. Kral Haraldr, Norveç prensi Olo'yu Sigurðr Hringr'in hizmetine verir. O zamanlar Kral Haraldr'ın tüm kurullarında yer alan Bruno adlı bir sırdaşı vardır. Hem Haraldr hem de Sigurðr bu Bruno'ya tam bir güven duyarlar – tıpkı hem Kuruların hem de Pāṇḍavaların Kṛṣṇa'ya tam bir güven duymaları gibi – zira birlikte yetiştirilmişlerdir. İki taraf da gizli bir ulağa ihtiyaç duyduğunda Bruno'ya başvurur. Ancak yolculuklarından birinde Bruno nehrin birinde boğulur ve biçim değiştirme kudretine sahip olan tanrı Óðinn onun yerini alır. Óðinn, Bruno kılığında, tarafları birbirine karşı kışkırtır.²⁴⁹

²⁴⁷ *Vana-pārva* 13.114-117'den aktaran Hildebeitel, *The Ritual of Battle*, s. 89: "Surely the wives of those at whom you are wrathful shall also weep, O angry [or radiant] one [*bhāmini*], seeing their husbands covered with the arrows of Arjuna, bathed in torrents of blood, slain, having abandoned life, lying on the earth's surface. Whatever is suitable for the Pāṇḍavas, that I will do. Do not grieve. I promise you truly: you shall be the queen of kings [*rājñāṃ rājñi bhaviṣyasi*]. The sky might fall, Himavat might split, the earth might be rent, the ocean might dry up, O Kṛṣṇā, but my word shall not be vain." Burada "uzun a" (ā) ile biten Kṛṣṇā, Kṛṣṇa adının dişil varyantıdır ve Draupadī'nin lakaplarından biridir. Kafa karışıklığı yaratmamak adına Türkçe çeviride doğrudan Draupadī kullanıldı.

²⁴⁸ Bkz. N. M. Petersen ve G. Thorarensen (Ed.), **Hervarar saga ok Heiðreks konungs**, Brødrene Berlings bogtrykkeri, Kopenhag, 1847, s. 58 ve "Ragnars saga loðbrókar/3", **Wikiheimild**, 28.01.2013, https://is.wikisource.org/wiki/Ragnars_saga_lo%C3%B0br%C3%B3kar/3, (16.03.2019).

²⁴⁹ Bkz. Grammaticus, *The Danish History*, VII. Kitap.

Saxo'nun aktardığı bir söylenceye göre yaşlı ve zalim bir kral olan Harald artık tebaasına yük olmak istememekte ve bu dünyadan şanına yaraşır bir şekilde göçmek istemektedir. Óðinn belki de bu arzuya kulak vermiş ve kralın dileğini yerine getirmek üzere harekete geçmiştir.

Burada Óðinn ve Kṛṣṇa arasında son derece mühim olan bir benzerlik yine Wikander tarafından ortaya konmuştur: “Haraldr’ın araba sürücüsünün kılık değiştirmiş Óðinn olan Bruno olması çarpıcıdır – bu bize *Mahābhārata*’da sürücüsünün Kṛṣṇa olduğunu tanrı bizzat kendisini ona gösterene kadar bilmeyen Arjuna’yı hatırlatır.”²⁵⁰ Nitekim Hiltebeitel bir başka benzerliğe dikkat çekerek tanrılar arasındaki şaşırtıcı paralelliği doğrular: *kṛṣṇa* sözcüğü Sanskritçe’de “siyah” demektir, *brun* ise eski Cermen dillerinin hemen hepsinde “kahverengi” anlamına gelir. Yine, Saxo’nun aktardığı bir görüşe göre Haraldr Óðinn’in kehaneti nedeniyle dünyaya gelmiştir; Dhṛtarāṣṭra’nın babası ise Kṛṣṇa olmasa da Viṣṇu’nun bir başka avatarı olan âlim Vyāsa’dır. Dolayısıyla hem Óðinn hem de Viṣṇu bu kör kralların hayatlarını doğumlarından ölümlerine dek biçimlendirmişlerdir ve “iki durumda da tanrının oluşumuna ve sürdürülüşüne yardımcı olduğu zorba ve yozlaşmış unsur nihayetinde alt edilmiş ve düzen kör kralın yeğenlerinin zaferi elde etmesiyle yeniden sağlanmıştır”.²⁵¹

Burada değineceğimiz son nokta, kör kral Haraldr’ın nihayetinde sürücüsü Bruno tarafından öldürülmesidir. Bu sahnenin Hindistan’da karşılığı yoktur; zira *Mahābhārata*’da Kṛṣṇa açıkça kör krala karşı olan tarafta bulunmaktadır ve arabasını sürdüğü Arjuna için en güvenilir rehber ve dosttur. Öte yandan, Saxo’nun Haraldr’ın gerçek niyetine dair imasını hatırlarsak karşımıza ilginç bir tablo çıkacaktır: Óðinn, Bruno kılığında Haraldr’ı öldürerek onun savaşta ölme arzusunu yerine getirmiş ve dolayısıyla Valhøll’e, İskandinav cennetine giriş biletini kesmiştir. Bu durum Kuruların tarafında savaştığı hâlde Kṛṣṇa ve Pāṇḍavalarla çok yakın bir dostluk ilişkisi olan Bhīṣma’nın ölüm döşegindeki sözlerini hatırlatır: “...Ölmek üzere olan

²⁵⁰ Wikander, “Från Bråvalla”, s. 189: “Påfallande är att Harald till körsven har den till tjänaren Bruno förklädde Oden – det erinrar om Arjuna i Mahābhārata, som inte vet att hans körsven är guden Krishna, förrän denne uppenbarar sig för honom.” Esasında Arjuna sürücüsünün Kṛṣṇa olduğunu bilmektedir; burada Wikander’in kastettiği muhtemelen Arjuna’nın Kṛṣṇa’nın tanrısal doğasına dair henüz tam bir kavrayışa sahip olmayışdır.

²⁵¹ Hiltebeitel, *The Ritual of Battle*, s. 112: “In each case, the intrusive, deformed element which the god has helped to create and sustain is finally overcome, and the renewal of order is achieved by the triumph of the blind king’s nephews.”

bu adamın zihni Rabbe [Kṛṣṇa'ya] cezbolsun – öyle ki bu dünyada O'nu görmüş olanlar ölümlerinden sonra esas suretlerine kavuşmuşlardır.”²⁵²

Öyleyse yine bir “ölümü kucaklayan savaşçı” motifiyle karşı karşıyayız ve üstelik bu savaşçılar yine aynı tanrılarla ilişkililer. Böylece Starkaḍr ve Śiśupāla örneklerinin bu noktada birer istisna olduğunu düşünmek güçleşiyor. Genel İskandinav söylencesi savaşta ölenlerin Valhøll'e gideceği yönünde olsa da anlatılarda ölümlere müdahil olan Óðinn bunun yalnızca savaşta ölmekle değil de doğrudan tanrının kendisiyle ilişkili olabileceğini düşündürüyor. Ölenlerin Kṛṣṇa-Viṣṇu'ya kavuşması ilginç değildir; zira ne de olsa o her şeyi kapsayan tanrıdır ve tüm diğer şeyler nihayetinde onun parçalarıdır. Benzer bir akıl yürütmesini İskandinav teolojisi için de yapabilecek miyiz? Dahası, Viṣṇu'nun her şeyi kapsamamasının onun Prajāpati ile ilişkisiyle bir alakası var mıdır?

II. KURBAN-TANRI²⁵³

*Sunu brahmandir: Brahman, brahman-adağını brahman-ateşine döker; ve brahman-eylemine yönlendirilen bu tam konsantrasyonla ulaşılabilecek olan ancak brahmandir.*²⁵⁴
(Bhagavad-gītā 4.24)

“Kurtarıcı kurban-tanrı enkarnasyonu olarak Viṣṇu, kurbanla ve Dharma'yla (Sanskritçe'de kanun ve adalet anlamlarını taşımasının yanında – Almanca *recht* gibi – kozmosun fiziki düzenini de karşılayan sözcük) özdeşleştirilen evrenin kapsayıcı ruhu olarak Puruṣa'nın yerini almıştır...” diyor Brian Collins.²⁵⁵ Gerçekten de Viṣṇu pek çok metinde Birinci Bölüm'de incelemiş olduğumuz Puruṣa-Prajāpati ve kurban ile ilişkilendirilmiştir. *Kauṣītaki Brāhmaṇa* 4.2.11, 18.5.29 ve 18.9.25'te *yajña vai viṣṇuḥ* ifadesi geçer: “Viṣṇu kurbandır.” *Śatapatha Brāhmaṇa* 14.1.6'da yine

²⁵² *Bhāgavata Purāṇa*, 1.9.39:

bhagavati ratir astu me mumūrṣor

yam iha nirīkṣya hatā gatāḥ sva-rūpam

²⁵³ Buradaki “kurban” sözcüğü yalnızca “kurban edilen” anlamında değil, kurban ediminin kendisini de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. *Victim* değil, *sacrifice*.

²⁵⁴ Yararlanılan İngilizce çeviri için bkz. Goswami, A Comprehensive Guide, s. 166: “The offering is *brahman*: *brahman* pours *brahman*-oblation into *brahman*-fire; and by that full focus on *brahman*-action, *brahman* alone is to be attained.”

²⁵⁵ Collins, The Head Beneath the Altar, s. 75: “As the salvific incarnation of the god sacrifice, Viṣṇu takes over for Puruṣa as the pervasive spirit of the universe, identified with the sacrifice and Dharma, the Sanskrit word that means law and justice (as in the German *recht*) as well as the physical order of the cosmos...”

Vişnu'nun kurban olduğu söylenir ve fazlasıyla Puruṣa'nın kurbanını andıran bir sahnede toplanmış olan tanrılar “en harika tanrı” olan Vişnu’yu (14.1.5) başını keserek (kesilen baş sembolizmini hatırlayınız) kurban ederler. *Bhāgavata Purāṇa* 2.6’da kullanılmış olan ifadeler açıkça *Puruṣa-sūkta*’yı anımsatır ve burada da Kṛṣṇa-Viṣnu kozmik Puruṣa ile özdeşleştirilir.²⁵⁶ *Brahmā Purāṇa* 73.22’ye göre Vişnu hem Kurbanın Efendisi (*Yajñeśa*) hem de Kurbansal Puruṣa’dır (*Yajñapuruṣa*). Kṛṣṇa ve Prajāpati arasındaki ilişkiye *Mahābhārata* üzerinden değinmiştik.²⁵⁷ *Mahābhārata*’nın bir başka sahnesindeyse Pāṇḍavaların hanımı olan Draupadī, Kṛṣṇa’yı “Vişnu” olarak, “kurban, kurban-sunucu ve adına kurban sunulan kişi” (*tvam yajño... yaṣṭā tvamasi yaṣṭavyo*) olarak tanıdığını beyan eder.²⁵⁸

Benzeri bir imgeyle dizeleri Óðinn’e atfedilen *Hávamál*’ın²⁵⁹ *Rúnatal* bölümünde, tanrının rünleri nasıl öğrendiğini aktardığı bölümde karşılaşıyoruz:

*Asılı kaldığımı bilirim
Rüzgârlı ağaçta
Dokuz tam gece boyunca,
Bir mızrakla yaralanmış
Ve Óðinn’e verilmişim,
Kendimden kendime;
O ağaçta [asılı kalmıştım] ki
Kimse bilmez
Hangi köklerden yükseldiğini.*²⁶⁰

Burada Kṛṣṇa-Viṣnu ve Óðinn arasındaki paralellikler açısından en çarpıcı nokta Óðinn’in kendisini kendisine kurban ediyor olmasıdır. Tıpkı Draupadī’nin Kṛṣṇa için söylediği gibi o da kurban, kurban-sunucu ve adına kurban sunulan kişidir.

²⁵⁶ Bkz. yuk. s. 12.

²⁵⁷ Bkz. yuk. s. 108.

²⁵⁸ Bkz. *Vana-pārva* 13.44.

²⁵⁹ *Hávamál* Eski Norsça’da “Yüce Olan’ın Deyişleri” anlamına gelir.

²⁶⁰ *Hávamál* 138’den çevirerek aktaran Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, s. 42:

*I know that I hung
on the windswept tree
for nine full nights,
wounded with a spear
and given to Óðinn,
myself to myself;
on that tree
of which none know
from what roots it rises.*

Değınmekte fayda var: Óđinn'in ağaçta dokuz gece boyunca asılı kalarak kendisini kendisine kurban ettiği anlatı aralarındaki benzerliklerden ötürü Cermenlerde İsa'nın öyküsüyle iç içe geçmiştir. İsa çarmıhta asılıyken tıpkı Óđinn gibi mızrakla yaralanmış, susadığında kendisine su yerine sirke verilmiştir; Óđinn de şiirin devamında kendisine asılı kaldığı süre boyunca hiçbir içecek verilmediğini söyler. İsa ölümünden önce, Óđinn ise rünleri kavrarken yüksek sesle haykırır.²⁶¹ Hristiyanlıkta genelde anlaşıldığı şekliyle Tanrı'nın tecessümü olan İsa'nın kurbanlıkla ilişkisi yine Óđinn'in kendisini kendisine kurban etmesini anımsatır. Tüm bu benzerlikler iki hikâyenin halkın zihninde öylesine kaynaşmasına yol açmıştır ki İsa'yı anlatan bazı halk şarkıları onun kökleri olmayan bir ağaçta dokuz gün boyunca asılı kaldığından bahseder.²⁶²

Óđinn'in kendisini kurban etmesiyle açıkça paralellik gösteren bir diğer sahne, daha önceden ele almış olduğumuz Kral Víkarr'ın öldürölme sahnesidir. Burada Kral Víkarr, Starkaðr tarafından Óđinn'e kurban edilmişti; bir ağaca asılmış ve kamış filizi gibi görünen bir mızrakla vurulmuştu. Tıpkı Óđinn'in kendisini kendisine kurban etmesinden sonra rünleri elde etmesi gibi, Starkaðr da bu kurban aracılığıyla şiir yeteneğine kavuşmuştu. Compton bu sahneye dair üzerine düşünmeye değır bir fikir öne sürer: Hem Víkarr hem de Starkaðr Óđinn'in yansımalarıdır; Víkarr öldürölüş şekliyle, Starkaðr ise genel manada Odinek yapısı ve şiirsel yetenekleriyle.²⁶³ Bu fikri kuvvetlendiren unsurlardan biri de Starkaðr'ın ölümünde de benzer bir durumun görölmesidir: Odinek Starkaðr'ı öldüren Hatherus ya Óđinn'in temsilcisi ya da bizzat Óđinn'dir. O hâlde her iki sahne de Óđinn'in kendisini kendisine kurban edişinin destan düzlemindeki tekerrürü olarak görölabilir.

Óđinn'in Kral Víkarr'ın kendi kurban edilişini çağırştıran bir şekilde kurban edilmesini arzulaması ilginçtir. *Śatapatha Brāhmaṇa*'da tanrılar tarafından Vişnu'nun başının kesildiğini ve *Mahābhārata*'da Kṛṣṇa'nın Śisupāla'yı başını keserek öldürdügünü hatırlayalım. Kṛṣṇa bizzat Vişnu'dur ve Śisupāla da Bhīşma'nın belirttiği üzere *Hari'nin ruhani enerjisinin bir bölümüdür*. Burada benzer bir ilişki var gibi görünüyor: İki sahnede de kurban, kurban-sunucu ve adına

²⁶¹ Bkz. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, s. 43.

²⁶² Bkz. Sophus Bugge, *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*, Christiania, Kopenhag, 1889, s. 309.

²⁶³ Bkz. Compton, *Victim of the Muses*, II. Kısım, 18. Bölüm.

kurban edilen arasında tamamen aynı türden olmasa da birbirini anımsatan bağlar vardır.

Turville-Petre Óðinn'in kendisini astığı ağacın dokuz âlemi birbirine bağlayan kozmik ağaç *Yggdrasill* olduğunu öne sürer. *Yggr* “korkutucu, huşu uyandıran” anlamlarına gelir ve Óðinn'in isimlerinden biridir; “sürüklenen/sürülen şey” anlamına gelen *drasill* ise şiir dilinde sıklıkla “at” için kullanılır; dolayısıyla *Yggdrasill* “Huşu Uyandıran'ın (Óðinn'in) Atı” demektir. İskandinav ozanları darağacından sıklıkla at olarak bahsederler; at, insanları ölüme taşır. Dahası, “at sürmek” ve darağacında “sallanmak” için aynı fiil kullanılır: *ríða*.²⁶⁴

Kral Víkarr'ın kurban edilişinin Óðinn'in kendisini asmasının bir yansıması olduğunu kabul edersek, tıpkı köknar ağacının Víkarr'ı dallarının arasına çekmesi gibi *Yggdrasill*'in de Óðinn'i kendi içine çektiğini varsayabiliriz. Víkarr'ın durumunda mevzubahis krallık ruhuydu; buradaysa tüm evreni ayakta tutan ağaç söz konusu olduğuna göre Óðinn kendi kurbanıyla tüm evreni besliyor olmalıdır. Birinci Bölüm'de ele aldığımız Ymir'i, Cermenlerin evrene hayat veren ilksel kurbanını hatırlayalım; ne ilginçtir ki Óðinn'in Ymir'in soyundan gelen devlerle yakın ilişkileri vardır ve kendisi de anne tarafından Ymir'in kanındandır. Śiśupāla'nın önceki yaşamlarında Asura olduğunu, onun İskandinav karşılığı Starkaðr'ınsa dev soyundan geldiğini göz önünde bulundurursak, Cermenlerde soydaşlık bir tür özdeşlikle ilişkilendirilebilir görünmektedir. O hâlde Kṛṣṇa-Viṣṇu ve Puruṣa-Prajāpati arasındaki ilişkinin bir benzerinin Óðinn ve Ymir arasında da mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

Öyleyse hem Óðinn hem de Kṛṣṇa-Viṣṇu kurban-tanrıdır. İkisi de kurban, kurban-sunucu ve adına kurban sunulan kişidir, kurbanın efendisidir. Kurban edilerek tüm yaratılışın temeli olmuş olan ilksel dev (ve ilksel günah keçisi) ile son derece yakından ilişkilidirler. Kṛṣṇa-Viṣṇu doğrudan her şeyin kaynağı ve kapsayıcısıyken dokuz âlemin dayanağı olan *Yggdrasill* de “Óðinn'in atı”dır. Śiśupāla'nın, Bhīṣma'nın ve “bu dünyada O'nu görmüş olanların” öldüklerinde Kṛṣṇa'ya dönmeleri gibi Starkaðr'ın, Haraldr Hilditönn'ün ve savaşta ölenlerin Óðinn'e dönmesi de bundan kaynaklanıyor olabilir.

²⁶⁴ Bkz. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, s. 48.

*Óðinn'in kendisini kendisine kurban edişi (...) kurbanın düşünülebilir en yüce biçimi olarak görülebilir; hatta o kadar yücedir ki pek çok dini gizem gibi bizim kavrayışımızı aşar. Bu bir kralın tanrıya kurbanı değil, tanrının tanrıya kurbanıdır; Kutsal Metin'de İsa'nın kurban oluşuyla ilişkili türden bir kurban.*²⁶⁵

Peki Girardien bağlamda tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Bu anlatılar kurbansal mekanizma tarafından sezgileri köreltilmiş, kurbanla kurban-sunucusunu birbirine karıştırmış insanların kurbansal sistemi devam ettirme güdüsünün bir sonucu mudur? Yoksa ilksel günah keçisinin masumiyetinin idraki bu halklarda onun bir kahraman veya bir iyilik timsali olarak yeniden hayat bulmasına mı yol açmıştır? Elbette ihtimaller bu ikisiyle sınırlı değildir; ancak Girard'ın ikinci yanıtı vermeyeceğini tahmin ediyoruz. Zira günah keçisinin kurbanından veya sürgününden sonra ilahlaştırılması onun için hâlihazırda beklendik olandır. Girard İsa'nın ölümünü bir kurban olarak görmez; ona göre burada insanları kurtuluşa ulaştıran İsa'nın onlar adına kendisini kurban etmiş olması değil, günah keçisi mekanizmasını ifşa etmiş olmasıdır. Girard, İsa'nın ölümünün kurbansal yorumunun yanlış olduğunu ve gerçek Hristiyanlık ruhuna ve Yeni Ahit'in amacına tümenden aykırı olduğunu düşünür.²⁶⁶

*Eğer kurban terimi İsa'nın ölümü için kullanılmışsa arkaik anlamına mutlak surette zıt bir şekilde kullanılmıştır. İsa kan kurbanlarının yalanını ifşa etmek ve bu uygulamayı bundan böyle imkânsız kılmak için ölmeye razı olur. Hristiyanlıktaki kefarete kavramı bu anlam değişikliği temelinde yorumlanmalıdır.*²⁶⁷

İncillerde diğerlerindeki gibi bir ölüm ve yeniden doğum miti gören modernler bu sonuca gerçek, gözlenebilir benzerliklerden hareketle ulaşıyorlar; ama bu benzerlikler mitsel olanla Hristiyan olan arasındaki tüm farkları yok etmekte yetersizdir. Bu ilişkiyi gerçek anlamda kavramak için, mitlerde olduğu gibi İncillerde de bir günah keçisi fenomeninin aktarıldığını görerek, mevzubahis benzerliklerin varlığını kabul etmekle başlamak zorundayız. Öte yandan, oybirliği mekanizmasını onu hiç anlamadan yansıtan mitlerden farklı olarak

²⁶⁵ Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, s. 48: "The sacrifice of Óðinn to himself may thus be seen as the highest conceivable form of sacrifice, in fact so high that, like many a religious mystery, it surpasses our comprehension. It is the sacrifice, not of king to god, but of god to god, of such a kind as is related in Scripture of the sacrifice of Christ."

²⁶⁶ Bkz. Girard, *Gizli Kalmış Sırlar*, ss. 259-314.

²⁶⁷ Girard, *Sacrifice*, s. xi: "If the term *sacrifice* is used for the death of Jesus, it is in a sense absolutely contrary to the archaic sense. Jesus consents to die in order to reveal the lie of blood sacrifices and to render them henceforth impossible. The Christian notion of redemption must be interpreted on the basis of this reversal."

*İnciller bu mekanizmayı ifşa etmektedir ve bu ifşa kavrandığı ölçüde mekanizma işlevsizleşir. İncillerin kök saldığı yerde kan kurbanları sonsuza dek yok olur.*²⁶⁸

Buradaki son cümle Girard tarafından gerçekten kastedilmektedir; önceden de belirtmiş olduğumuz üzere, Girard’a göre Yeni Ahit kurbansal mekanizmanın işleyişini o kadar açık bir şekilde ortaya koymuştur ki artık onu görmezden gelmek, böyle bir metin sanki hiç olmamış gibi davranmak imkânsızdır. Dolayısıyla Hristiyanlık nereye giderse orada kan kurbanları önünde sonunda son bulacaktır.

Girard’ın sıklıkla üzerinde durduğu bir diğer noktaysa İsa’nın kendisine işaret ederek *Mezmurlar* 118:22’de geçen “İnşaatçıların reddettiği taş, köşe taşı oldu.” ifadesini hatırlatmasıdır.²⁶⁹ İsa Ferisiler tarafından reddedilerek öldürülmüş, ancak tam da bu ölüm aracılığıyla insanlığın kurtuluşunun temeli olmuştur. Benzerini kurban edilerek yaratımı sağlayan Puruṣa-Prajāpati’nin Kṛṣṇa-Viṣṇu ile ilişkilendirilmesi için düşünmek mümkün görünüyor: Daha arkaik bir dönemde enest gibi klasik farksızlaştırıcı suçlardan biriyle suçlanan ve kurban edilen figür, sonraları İlahiyat’ın en yüksek, günahlardan münezzeh tecessümüyle özdeşleştirilmiştir. Belki de Śiśupāla’nın ölümü bir tür tersine döndürülmüş sahnedir: Başlangıçta tıpkı tanrıların Puruṣa’nın, Prajāpati’nin veya Śatapatha Brāhmaṇa’da Viṣṇu’nun etrafında bir tür linç girişiminde bulunmak üzere toplaşmaları gibi, krallar da Śiśupāla önderliğinde – ki kendisi İkinci Bölüm’de açıkladığımız üzere Prajāpati’yi öldüren Rudra’yla ilişkilidir – Kṛṣṇa’nın etrafında toplaşmaktadırlar. Üstelik Kṛṣṇa bu kralları kısa bir süre önce kurban edilmekten kurtarmıştır (benzer şekilde Prajāpati de tanrıların babasıdır). Ancak köpek sürüsüne benzetilen bu sürü aslana benzetilen Kṛṣṇa’nın etrafını sardığında diğer örneklerde görülmeyen bir şey olur: Kṛṣṇa haklı sebeplerini açıklayarak sürüyü ikna eder ve hedefi tersine çevirir – ve bu hedefi Śatapatha Brāhmaṇa’da Viṣṇu’nun kurban edildiği gibi başını keserek öldürür. Śiśupāla böylece hem önceki hayatlarının hem de göksel temsillerinin

²⁶⁸ Girard, *Sacrifice*, ss. 86-87: “Moderns who see in the Gospels a myth of death and resurrection like the others reach this conclusion on the basis of real, observable analogies, but these hardly suffice to abolish all differences between the mythic and the Christian. To truly apprehend this relation, we must begin by admitting the resemblances in question, by seeing that, as in myths, the Gospels report a scapegoat phenomenon; unlike myths, however, which reflect the mechanism of unanimity without ever understanding it, the Gospels reveal the same mechanism and, to the extent this revelation is assimilated, render it incapable of functioning. Wherever the Gospels take root, blood sacrifices disappear forever.”

²⁶⁹ Bkz. *Matta* 21:42.

dünyevi ve kozmik günahlarının kefaretiyi ödemiş, her şeyin kaynağı olan Kṛṣṇa-Viṣṇu'ya dönmüştür.

Yahuda Aslanı İsa gibi Kṛṣṇa da sürüye karşı tek başına duran aslandır – öyle ki avatarlarından biri Nṛsimha'dır (“aslan-adam”). Aynı zamanda İsa'nın çobanlıkla özdeşleştirilmesi gibi Kṛṣṇa da çobandır (Govinda) ve sürüsünü gözetir. Vaiṣṇavizmin (Viṣṇuculuk) temel anlatısı Hristiyanlıktaki gibi açık bir şekilde günah keçisi mekanizmasının ifşa edilmesi üzerine kurulu değildir hiç şüphesiz, bununla birlikte dinin kanlı kurbanlara yaklaşımı Hristiyanlığinkinden daha katı görünmektedir.

III. VİŞNUCULUK ve KANLI KURBANLARIN LAĞVI

*Korkusuzluk, varoluşta saflık, irfan yogasında azimlilik, cömertlik, disiplin, kurban sunma, kutsal çalışmalar, imsak, dürüstlük, şiddetsizlik, hakikat, öfkeli olmamak, akışına bırakmak, huzur, iftira atmamak, canlı varlıklara karşı iyi kalpli olmak, hırslı olmamak, nezaket, tevazu, kaprisli olmamak, enerji, bağışlayıcılık, itikat, temizlik ve saldırgan olmamak – tanrısal niteliklerle doğan kişide bunlar mevcuttur.*²⁷⁰
(Bhagavad-gītā 16.1-3)

Kṛṣṇa-Viṣṇu'nun tanrılardan bir tanrı değil, ezelden beri var olan, her şeye kadir, tamamen iyi, her şeyin nihai kaynağı ve ebedi dayanağı olduğunu kabul eden Vaiṣṇavizmde kurban kavramı genel olarak sunu veya fedakârlık manasında varlığını sürdürür; ancak kanlı kurbanlara yer yoktur. Tıpkı Eski Ahit'ten Yeni Ahit'e geçişte olduğu gibi, arkaik Vedik dinden Vaiṣṇavizme geçişte de kanlı kurbanların lağvedilişi söz konusudur. Bu bölümde – ki çalışmamızın son bölümüdür – bu dinin hemen her mezhebince düstur edinilmiş dört kuralın mimetik arzuyla ve kurbandsal mekanizmayla ilişkisini kısaca ele alacağız. Benzer bir incelemeyi Óðinn'i merkezine alan bir din için yapamıyoruz; zira günümüze dek geleneksel bir biçimde süregelen böyle bir din yoktur ve İskandinavların eski teolojisine dair elimizdeki verilerin büyük çoğunluğu Hristiyan tarihçilere dayanmaktadır.

²⁷⁰ Yararlanılan İngilizce çeviri için bkz. Goswami, A Comprehensive Guide, s. 202: “Fearlessness, purity of being, perseverance in knowledge-yoga, generosity, discipline, sacrifice, sacred study, austerity, honesty, non-harm, truth, non-anger, letting go, peace, non-slander, kindness to living beings, non-greed, gentleness, modesty, non-caprice, energy, forgiveness, resolve, cleanliness, non-aggression, non-arrogance – these exist in one born to godly assets.”

Krşna *Mahābhārata*'da insanların sakınması gereken “dört boğumlu bağımlılık”tan (*vyasanaṃ catuṣṭayam*) bahseder.²⁷¹ Bunlar avcılık, içki, kumar ve cinsel ilişkidir. Buna ve kutsal kitaplardaki diğer öğretilere dayanarak Vaişnavalar hayvan eti yemeyi, herhangi bir çeşit uyuşturucu madde kullanmayı, kumarı ve zinayı günah olarak kabul ederler.

A. Kurban Edimi Olarak Avcılık

Uzmanlar, insanın sindirim sisteminin türlerin evrimi içinde kendisinden önce gelen ağırlıklı vejetaryen otoburun sindirim sistemi olarak kaldığını söylüyorlar. İnsan doğal yapısı itibariyle etobur değildir ve insanın avlanmasını hayvanın avlanmasına dayanarak tasavvur etmemek gerekir.

*İnsanları, en iri ve en ürkütücü hayvanların peşine düşmeye sevk eden itkiyi anlamak için, tarihöncesinin avlarının gerektirdikleri örgütlenme türünün yaratılabilmiş olması için, avın da öncelikle bir kurban etkinliği olduğunu kabul etmek yeterli ve gereklidir. Av, canavarca ve kutsal ilksel kurbanın ikamesi olarak algılanmaktadır. İnsanlar, uzlaştırmacı bir kurban peşinde oldukları için ava çıkmışlardır. Avın ritüel niteliği, karmaşık teknikleri olan ve birçok bireyin eşgüdümünü gerekli kılan bir faaliyetin tasavvurunu hemen mümkün kılmaktadır.*²⁷²

Girard'ın burada öne sürdüğü teori dikkat çekicidir: Eğer insanlar hayvan avlamaya bir kurban ritüeli olarak başladıysa avlanmayla birlikte insanda yaşanmış olan her türden değişim nihayetinde kurbansal mekanizmaya dayanıyor demektir. Kurban yalnızca kültürel yapının değil, belli bir noktadan sonraki biyolojik evrimin de önemli etkenlerinden olabilir.

Girard'ın bize çizdiği tabloda hayvanlar üzerlerinde ilksel kurban ediminin yeniden canlandırılabilceği ilksel günah keçileri olarak görünmektedirler. O hâlde hayvanları öldürmeyi ve et yemeyi tümünden reddetmek, kurban ediminin en temel ve arkaik formlarından birini reddetmektir. Elbette Vaişnavalar kurbansal sistemi yıkmak istedikleri için değil, yalnızca hayvanların da esasında ruh sahibi birer canlı olduklarını düşündükleri için vejetaryendirler; ancak bu durum Girard'ın avcılığa dair fikirleri bağlamında yapmış olduğumuz yorumun geçerliliğini değiştirmiyor.

²⁷¹ Bkz. *Vana-pārva* 14.7.

²⁷² Girard, *Gizli Kalmış Sırlar*, s. 102.

B. Göz Bağı Olarak Uyuşturucu

*...transa geçirici prosedürler kurbanal sistemlerde sıklıkla kullanılırlar: Katılımcılar kenevir, tütün vs. içer, diğerleri döner durur ve bazıları da cinsel heyecanı tercih eder. Bu uygulamalar katılımcılar için kurbanal ikameleri görmeyi zorlaştırır. Kurban edimindeki temel şey, bir kurbanı bir başkasının yerine koymaktır. Algıların keskinliğini körelten her şey kurban ediminin başarısı lehinedir.*²⁷³

Girard'ın bu açıklaması sağduyuyla son derece uyumludur: Uyuşturucu bir göz bağı niteliği taşır ve kişinin herhangi bir sisteme daha kolay itaat edebilmesini sağlar. Bu bağlamda uyuşturucu kullanımını reddetmek, gerçeği olduğu gibi görme arzusuna işarettir. Açık algılar karşısında her türden ikame kurban gücünü yitirecektir.

C. Kurban Seçimi ve Şans Oyunları

Caillois oyunları dört kategoriye ayırıyor ve bunlar ritüel döngüsünün dört temel anına tekabül ediyorlar. Onları Caillois'in sırasıyla değil de, kurucu sürecin seyrine düşen sıra ile sayıyorum.

Önce taklit oyunları, mimler, maskarad alayları, tiyatro vb. var (Caillot İngilizce mimicry kelimesini kullanıyor).

Sonra, koşu müsabakası, boks, vb. gibi yarışma veya mücadele (agon) oyunları var. Bunlar, suretlerin mücadelesine tekabül ediyor.

Caillot'un Yunanca ilinks kelimesiyle ifade ettiği, başdönmesi oyunları var; kendi etrafında hızla dönme, perende atma, vb numaraları kapsıyorlar. Bu oyunlar, mimetik krizin sanrılara yol açan doruk noktasına tekabül ediyor.

Son olarak da kurbanla gelen çözüme tekabül eden şans oyunları var. Ve Caillois, haklı bir hayretle, Huizinga'nın üstelik Homo Ludens başlığı konmuş bir eserde bunlara hiç değinmediğini, oysa ki bunların gerçekten insana özgü yegâne oyun türü olduğunu saptıyor. Tüm diğer oyun biçimleri hayvanların yaşamında başlamıştır. Bu durum, daha yukarıda hayvan ritüelleri ile insan ritüelleri arasında belirtilen farka tamamen uymaktadır. Hayvan ritüelinde

²⁷³ Girard, Sacrifice, ss. 54-55: "...trance-inducing procedures are widely used in sacrificial systems: participants smoke hemp, tobacco, etc; others spin round and round; yet others favor sexual excitation. These practices make the sacrificial substitutions more difficult for participants to see. The essential thing in sacrifice is to take one victim for another. Anything that diminishes the acuity of perception favors the success of sacrifice."

“eksik olan” tek şey, kurbanın öldürülmesidir ve hayvanın insan olmak için tek eksiği ikame kurbandır.²⁷⁴

Víkarr’ın ölümü öncesinde kimin kurban edileceğine bir kura ile karar verildiğini görmüştük. Burada seçimi şansa bırakmak, kararın sorumluluğunu insanlardan alıp tanrılara verme niteliği taşıyordu. Bu şekilde, cinayetten sorumlu belirli şahıs veya şahısların öne çıkmasının ve dolayısıyla şiddetin kan davası biçiminde yayılmasının önüne geçilmeye çalışılıyor olması kuvvetle muhtemeldir.

Şans oyunlarında gördüğümüz seçim metodu, kurban seçim metodlarıyla aynıdır. Bazı şans oyunlarında kısa çöpü çekenin, kartlar içinden papaza denk gelenin veya şişe tarafından işaret edilenin başına gelenler bu oyunların bir tür kurban edimi canlandırması olduğunu doğrular niteliktedir: Diğerleri bu “seçilmiş kişi”ye vurabilir, ondan normalde kabul görmeyecek davranışlarda bulunmasını talep edebilir ve hep birlikte alay ederek eğlenebilirler. *Mahābhārata*’da da zar oyunlarının yıkıcı etkileri olmuştur: Kṛṣṇa’nın yokluğunda Kurularla bir zar oyunu oynayan Pāṇḍavalar neredeyse her şeylerini kaybeder ve toplamda on üç yıllık bir sürgüne mahkûm olurlar.

Yine belirtmekte fayda var ki iddiamız Vaişnavizm’de kumarın salt bu nedenlerden ötürü yasak olduğu değildir. Yalnızca kuralların Girard’ın tespitleriyle gösterdiği şaşırtıcı uyumu göz önüne seriyoruz.

D. Cinsellik ve Şiddet

...Cinsellik, kutsal şiddetin bir parçası. Cinsel yasaklar da diğer tüm yasaklar gibi kurban edimiyle ilgili. Her tür meşru cinsellik de öyle. Daha doğrusu, topluluk mensupları arasında ne kadar meşru şiddet varsa o kadar da meşru cinsellik var. Encest yasaklarının ve topluluk mensuplarına yönelik birbirini öldürme ya da kurban etme yasağının kökeni ve işlevi aynı. Yasakların birbirine benzemesinin nedeni bu.²⁷⁵

Girard, encest gibi cinselliğe sınır getiren kuralların arkasında mimetik krizi önleme çabasının bulunduğunu düşünür.²⁷⁶ Eğer erkekler için en yakın ve ulaşılabilir kadınlarla birlikte olmak serbest olursa birden fazla erkeğin arzuladığı kadınlar

²⁷⁴ Girard, Gizli Kalmış Sırlar, s. 138. Girard burada Roger Caillois’in *Les jeux et les homes* adlı eserinden bahsetmektedir.

²⁷⁵ Girard, Şiddet ve Kutsal, s. 312.

²⁷⁶ Bkz. Girard, Gizli Kalmış Sırlar, ss. 103-111.

kolaylıkla kişinin ailesi, mahallesi veya kabilesi içinde çatışmaya neden olacaklardır. Bu nedenle cinsellikle ilişkili yasaklar genellikle kan bağıyla sınırlı değildir; aynı mahalleden olan kıza kardeşmiş gibi davranmak fenomeni Türkiye’de de hayli yaygındır. Dolayısıyla uzaktan kız almak salık verilir; böylelikle şayet bir rekabet olacaksa da uzakta olacak, toplumun iç düzeni bozulmayacaktır. Daha önceleri değindiğimiz Hint-Avrupalı genç kurt-savaşçılara diğer toplumların kızlarıyla birlikte olmaları için izin verilmesinin bir nedeni de yüksek ihtimalle budur.²⁷⁷

Cinselliğe verilen izin alanının “uzakta olan kadınlar”dan “yalnızca eş”e daraltılması, rekabet riskinin toplum dışına ötelenmesinden fazlasıdır. Bu şekilde hem üreme imkânı yok edilmemiş, hem de olası rekabet riskleri minimuma indirilmiş olur; tek bir kadına.

Burada incelemiş olduğumuz kuralların pek çoğu başka dinlerde de bulunmaktadır. Bu, Girard’ın teorisi lehine bir durumdur: Girard gerçekten de insan tabiatına içkin evrensel bir yapıyı gün yüzüne çıkarmış gibi görünmektedir – en azından teorisinin insan davranışlarını ve kurallarını genel manada açıklamaya kadir olduğu söylenebilir.

²⁷⁷ Bkz. yuk. s. 70.

SONUÇ

Giriş'te belirtmiş olduğumuz üzere başlangıçta aklımızda yalnızca İkinci Bölüm'de ele aldığımız konu vardı. Ancak çalışmanın akışı bizi okuyucuya sağlam bir temel hazırlayabilmek için Birinci Bölüm'ü, elde ettiğimiz verilerle nihai bir sonuca ulaşabilmemiz için de çalışmamızın son bölümü olan Üçüncü Bölüm'ü yazmaya yöneltti. Birinci Bölüm'de paralel Cermenik-Vedik ilksel kurban anlatılarını, İkinci Bölüm'deyse yine ortak *Savaşçının Üç Günahı* anlatısını Girard'ın kıyım basmakalıpları temelinde ele aldık. Hem ilksel kurban anlatısının, hem de üç işlevsel alana karşı günah işleyen savaşçı anlatısının Girard'ın şablonuyla uyum sergilediğini ortaya koyduk. Üçüncü Bölüm'de ise "kurban, kurban-sunucu ve adına kurban sunulan kişi"yi, kısaca Kurban-Tanrı dediğimiz fenomeni ve bu fenomenin dinsel/kültürel alandaki muhtemel etkilerini inceledik.

İlksel kurban anlatısı, Girard'ın deyimiyle bir tür "kurucu cinayet" anlatısı olarak kabul edilebilir. Daha sonraki kanlı ritüellerde kurban edilecek olanlar, yine Girard'ın deyimiyle bu ilk kurbanın yerini tutacak birer "ikame kurban"dırlar. Kurucu ritüelin tekrarında ilksel etkilerin de yineleneyeceği, dolayısıyla farksızlık krizinin de tıpkı ilksel kaos gibi bu kurban aracılığıyla yok olacağı tasavvur edilir. Kurbandsal mekanizmanın özellikle toplumsal farklılıkları yok eden felaket anlarında devreye girdiğini ya da en azından bu anlarda daha görünür olduğunu açıklamıştık. Víkarr ve tayfası açık sulara mahsur kalmışken gerçekleşen kurban bunun güzel bir örneğidir: Açık sulara kral ve tebaası arasında bir fark yoktur; okyanuslar sosyal statüye ayrıcalık tanımazlar ve bu bağlamda yaşanan, hemen her salgın hastalıkta veya doğal felakette olduğu gibi, bir farksızlık krizidir. Ama öte yandan krallık yalnızca bir sosyal statü değildir; kral tıpkı *Rex Nemorensis*'in ormanın ruhu oluşu gibi kendi hükümrانlık alanının ruhudur. Dolayısıyla bir anlamda tebaasının başına gelenlerden o sorumludur – Girard'ın sözlerini hatırlatmak gerekirse, o zaten başa geçtiği andan beri öldürülmesi ertelenmiş bir kurbandır esasında. Böylece öldürülür ve bu kurban ediminin tıpkı evrenin başlangıcında kaosu biçimlendiren kurban edimi gibi farksızlık krizine son vermesi beklenir. Puruşa ve Ymir ile tüm kozmos arasındaki bağın kral ile kendi hükümrانlık alanı arasında da mevcut olduğu tasavvur edilmiştir.

İkinci Bölüm’de üç işlevsel alanla ilişkili, Girard’ın “farksızlaştırıcı suçlar” sınıflandırmasına uygun günahlar işleyen ve *pharmakos* alametleri taşıyan Hint-Avrupalı savaşçı motifini inceledik. İncelememiz sırasında bu savaşçının hayatında etkin ve birbiriyle çatışma halinde olan tanrıların mimetik arzu bağlamındaki zıt konumları, bu savaşçıların muhtemel iki kurban-sunuculu ritüel sistemi ve Hint-Avrupalı kurt-savaşçılarla ilişkisi vb. pek çok bulgu ortaya koyduk ve bunları bölüm sonunda *Çıkarımlar* başlığı altında derledik. Ancak konuyu bir sonraki aşamaya taşıyan, bu savaşçının günahlarının kefaretni kurban-sal bir sahne içerisinde adeta kendi arzusuyla başı kesilerek ödemesi ve bu ölümün şaşırtıcı bir biçimde İskandinav ve Hindistan’da o ana dek zıt görünen tanrılarla ilişkili olmasıydı.

Bu tanrılar üçüncü bölümümüzün temel konusu oldu. Önce Kṛṣṇa ve Óðinn’in genel paralelliklerini okuyucuyla paylaştık; ardından bu iki tanrının Birinci Bölüm’de ele almış olduğumuz ilksel kurban ile ilişkisini ve Kurban-Tanrı dediğimiz, aynı anda “kurban, kurban-sunucu ve adına kurban sunulan kişi” olma fenomenini ortaya koyduk. Bunu salt spekülasyonla değil, büyük ölçüde kutsal metinleri ve destanları temel alarak yaptık. Şunu vurgulamak gerekir ki ölümüyle bu Kurban-Tanrı’ya kavuşan yalnızca Starkaðr ve Śiśupāla değildir; İskandinav anlatılarında da, Hint anlatılarında da nihai hedefin bu Kurban-Tanrı’nın ikametgâhına gitmek olduğunu görüyoruz. Savaşta ölenlerin Valhöll’e gittiğini ve bu dünyadayken Kṛṣṇa’yı görenlerin ölümden sonra yine O’nun yanına gittiklerini hatırlayınız. Burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta var gibi görünüyor: Kurban-Tanrı adeta tüm evrenin ruhu konumundadır; zira tüm evren yaşam enerjisini bu sonsuz kaynaktan alır ve canlıların asli konumları bu kadim rahimdir. Kṛṣṇa’nın pek çok yerde *viśvātman*, “Evrenin Ruhu” olarak anılması, bu tezimizi doğrulamaktadır.

Benden öte hiçbir şey yoktur Dhanañjaya. Tüm bunlar dizilmiş incilerin ipe tutunduğu gibi Bana tutunur. Ben sudaki tadım ey Kaunteya, ayın ve güneşin ışıgıyım, tüm Vedalardaki kutsal Om’um, boşluktaki ses, mertlerdeki mertliğim. Ben topraktaki saf rayihayım, ateşteki parıltıyım, tüm canlılardaki canım ve zahidin imsakiyim. Beni tüm varlıkların ezeli tohumu olarak tanı ey Pārtha, makul kişinin akli ve muhteşemin ihtişamı olarak tanı. Güçlünün arzu ve ihtirastan arınmış gücüyüm Ben. Varlıklar içinden dharma’ya aykırı olmayan arzuyum ey Bharataların En İyisi. Ve bil ki tüm erdemli, ihtiraslı ve karanlık

*haller yalnızca Benden gelir. Bununla birlikte Ben onların içinde değilim; onlar Benim içindedir.*²⁷⁸

Kṛṣṇa'nın Arjuna'ya söylediği bu sözler O'nun tanrılar arasından bir tanrı olmak şöyle dursun, varlıklar arasından bir varlık dahi olmadığına işaret etmektedir. O, Ortodoks teolog David Bentley Hart'ın *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss* adlı eserinde tarifini yaptığı Klasik Teizm'in Tanrı'sıdır.²⁷⁹

Bhagavad-gītā'dan yapmış olduğumuz bu alıntı İrlandalı druid Amergin Glúingel'in benzer temalı şiirini hatırlatır. İlginç bir şekilde, Amergin ve Kṛṣṇa-Viṣṇu arasında da pek çok paralellik vardır.²⁸⁰ Aslında burada sunmuş olduğumuz çalışma farklı Hint-Avrupa halklarının anlatılarının da dâhil edilmesiyle genişletilebilir, örneğin, İranî bir halk olan Osetlerin destanlarında sıklıkla karşımıza çıkan kahraman Batraz'ın üç işlevsel günahları incelenebilirdi.²⁸¹ Ancak tezi gereğinden fazla uzatmamak adına çalışma daha kısıtlı tutuldu.

Üçüncü bölümümüzün sonunda Girard'ın Hristiyanlığın kurbansal mekanizmayı ifşa ederek kanlı kurbanları yok ettiği yönündeki görüşünden hareketle ve Vaiṣṇavizm'de ilksel kurbanın bir ensest suçlusu olarak değil, mükemmel varlık Kṛṣṇa-Viṣṇu suretinde tecelli etmesine dayanarak hâlâ yaşamakta olan Viṣṇuculuğun kurallarını inceledik ve burada kanlı kurbanlara karşı daha da katı olduğu söylenebilecek en az bir kuralla, hayvan öldürme ve yeme yasağıyla karşılaştık. Girard'ın Hristiyanlığa atfettiği özel önem hâlâ geçerli sayılabilir kuşkusuz; zira İncil metinleri başka hiçbir metinde görmediğimiz şekilde bir günah keçisi anlatısını merkezine alarak ifşayı gerçekleştirmiştir. Ancak dinlerin kanlı kurbanları veya en azından kurbansal sistemden bize miras kalan uygulamaları yok etme konusundaki başarılarının bununla zorunlu bir orantısal ilişkisi yok gibi görünüyor.

²⁷⁸ *Bhagavad-gītā* 7.7-12'den çevirerek aktaran Goswami, *A Comprehensive Guide*, s. 176: "There is nothing else beyond Me, Dhanañjaya. All this rests on Me like pearls on thread. I am the taste in water, Kaunteya, the light of moon and sun, sacred *Om* in all Vedas, sound in space, valor in men. I am pure fragrance in earth, splendor in fire, life in all beings, and austerity in the austere. Know Me, Pārtha, as the perennial seed of all beings, reason of the rational, splendor of the splendid. Of the strong, I am strength, free of desire and passion. Among beings, I am desire that does not oppose *dharma*, O Best of Bharatas. Indeed, know that all virtuous, passionate and dark states come from Me alone. Yet I am not in them; they are in Me."

²⁷⁹ Bkz. David Bentley Hart, **The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss**, Yale University Press, New Haven, 2013.

²⁸⁰ Bkz. Hildebeitel, *The Ritual of Battle*, s. 130, dipnot 45.

²⁸¹ Bkz. Shan M. M. Winn, **Heaven, Heroes and Happiness: The Indo-European Roots of Western Ideology**, University Press of America, Maryland, 1995, s. 197.

Yine de çalışma boyunca fark ettiğimiz şeylerden biri hiç şüphesiz Girard'ın kuramının anlatıları açıklamadaki başarısı oldu. Ele aldığımız hemen her anlatıyı Girard'ın mekanizmalar bağlamında değerlendirebildik. Girard'a katılmadığımız, söylediklerini şüpheli bulduğumuz yerler oldu kuşkusuz; ama yine de kuramının hakkını vermemiz gerekiyor. Girard kurbanlar mekanizma çevresinde şekillenen bir kültür ve ardından kanlı kurbanların lağvedilişi yönünde ahlaki bir evrim tasavvur etmekte haklı olabilir. Hristiyanlığa eşsiz bir konum atfetse de, kendisi de kanlı kurbanlara karşı alınan negatif tavrın yalnızca Hristiyanlığa mahsus olmadığını bilmektedir.

Mimetik teori, Vedic geleneğin de kurbanı gözden düşüren bir vahye öncülük edebileceğini kabul ederek, kurbanın kendisine paradoksal, sessiz bir yansıtma gücü yerleştiriyor – ki bu güç, uzun vadede, her şeye rağmen insanlığın gelişiminde elzem olan bu şiddet içerikli kurumun düşüşüne yol açıyor. Batı geleneğine haksız bir imtiyaz tanımaktan ve onu kan kurbanlarının bilgisi ve reddinin tekeliyle ödüllendirmekten çok uzak olan mimetik analiz, Hint geleneğindeki karşılaştırılabilir olsa da asla gerçek anlamda aynı olmayan özellikleri kabul ediyor. Bu iki geleneği birleştiren ve ayıran bağları hiçbir zaman tam anlamıyla çözemeyecek olsak da onların zenginliğini ve karmaşıklığını biraz daha iyi takdir edeceğiz.²⁸²

Dileriz ki burada sunmuş olduğumuz çalışma bu zenginlik ve karmaşıklığın biraz daha iyi takdir edilebilmesine vesile olabilmıştır.

²⁸² Girard, *Sacrifice*, s. xii: “By recognizing that the Vedic tradition can also lead to a revelation that discredits sacrifice, mimetic theory locates within sacrifice itself a paradoxical power of quiet reflection that leads, in the long run, to the eclipse of this violent institution that is nevertheless fundamental for the development of humanity. Far from unduly privileging the Western tradition and awarding it a monopoly on the knowledge and repudiation of blood sacrifice, mimetic analysis recognizes the comparable but never truly identical traits in the Indian tradition. Even if we remain unable to fully disentangle the ties that unite and separate these two traditions, we will appreciate a little better their richness and complexity.”

KAYNAKÇA

Akmaz, Gökhan. **Şiva ve Dionysos: Hint ve Yunan Mitolojilerinde Doğa ile Kültür Bütünlüğü**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları (Hindoloji) Anabilim Dalı, Ankara, 2014.

Ananikian, Mardiros H.. “Armenian Mythology”, **The Mythology of All Races**, (Ed. Canon John Arnott MacCulloch), Cilt: 7, Archaeological Institute of America, Marshall Jones Company, Boston, 1925, ss. 1-100.

Anthony, David W. ve Dorcas R. Brown. “The dogs of war: A Bronze Age initiation ritual in the Russian steppes”, **Journal of Anthropological Archaeology**, Cilt: 48, 2017, ss. 134-148.

Arbman, Ernst. **Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus**, Appelbergs Boktryckeri Aktiebolag, Uppsala, 1922.

Biardeau, Madelaine ve Charles Malamoud. **Le Sacrifice dans l’Inde ancienne**, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.

Bren279, “The Cult of the Human Head in Celtic Europe”, **Balkan Celts**, 01.07.2013, <https://balkancelts.wordpress.com/2013/07/01/the-archaeology-of-heads/>, (04.03.2019).

Bugge, Sophus. **Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse**, Christiania, Kopenhag, 1889.

Collins, Brian. **The Head Beneath the Altar: Hindu Mythology and the Critique of Sacrifice**, Michigan State University Press, East Lansing, 2014.

Compton, Todd M. **Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History**, Hellenic Studies Series, Cilt: 11, Center for Hellenic Studies, Washington: DC, 2006.

Cronan, Dennis. "The Thematic Unity of the Younger Gautreks Saga", **Journal of English and Germanic Philology**, Cilt: 106, Sayı: 1, 2007, ss. 81-123.

Dalley, Stephanie. **Myths from Mesopotamia**, Oxford University Press, New York, 2000.

De Polier, Marie Elisabeth. **Mythologie des Indous**, Cilt: 1, la librairie de la cour, Rudolstadt, 1809.

De Vries, Jan. "Die Starkadsage", **Germanisch-romanische Monatsschrift**, Cilt: 36, 1955, ss. 281-297.

Doniger O'Flaherty, Wendy. **The Origins of Evil in Hindu Mythology**, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1988.

Dumézil, Georges. **Les dieux souverains des Indo-Européens**, Gallimard, Paris, 1977.

Dumézil, Georges. **Mit ve Destan – I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi**, çev. Ali Berkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Dumézil, Georges. **Mit ve Destan – II: Hint-Avrupa Destanlarının Tipleri: Bir Kahraman, Bir Büyücü, Bir Kral**, çev. Ali Berkay, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Dumézil, Georges. **Mit ve Destan – III: Roma Tarihleri**, çev. Ali Berkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

Dumézil, Georges. **The Destiny of the Warrior**, çev. Alf Hiltebeitel, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Dumézil, Georges. **The Plight of a Sorcerer**, (Ed. Jaan Puhvel ve David Weeks), University of California Press, Kaliforniya, 1986.

Eliade, Mircea. **Myth and Reality**, çev. Willard R. Trask, Harper & Row, New York, 1963.

Eliade, Mircea. **Myths, Dreams and Mysteries**, çev. Philip Mairet, Harper & Row, New York, 1967.

Ellis Davidson, Hilda Roderick. **Gods and Myths of Northern Europe**, Pelican Books, London, 1964.

Evola, Julius. **Modern Dünyaya Başkaldırı**, 2. baskı, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

Frazer, James George. **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri**, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.

Gautrek's Saga and other medieval tales, çev. Hermann Pálsson ve Paul Edwards, University of London Press Ltd., Londra, 1968.

Ginzburg, Carlo. **The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, çev. John Tedeschi ve Anne Tedeschi, Penguin Books, New York, 1985.

Girard, René. **Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar**, çev. Ali Berktaş, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.

Girard, René. **Günah Keçisi**, çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, İstanbul, 2003.

Girard, René. **Sacrifice**, çev. Matthew Pattillo ve David Dawson, Michigan State University Press, East Lansing, 2011.

Girard, René. **Şiddet ve Kutsal**, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, İstanbul, 2003.

Goswami, H.D. (Howard J. Resnick). **A Comprehensive Guide to Bhagavad-gītā with Literal Translation**, Krishna West Inc., Gainesville, 2015.

Goswami, H.D. (Howard J. Resnick). **Quest for Justice: Select Tales with Modern Illuminations from the Mahā-bhārata**, Krishna West Inc., Gainesville, 2017.

Grammaticus, Saxo. “The Danish History, Books I-IX”, çev. Oliver Elton, **Gutenberg**, 11.02.2006, <https://www.gutenberg.org/files/1150/1150-h/1150-h.htm>, (17.02.2019).

Grimm, Jacob. **Deutsche Mythologie**, Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, Göttingen, 1835.

Hart, David Bentley. **The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss**, Yale University Press, New Haven, 2013.

Heesterman, J.C.. **The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual**, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

Heesterman, J.C.. “Vrātya and Sacrifice”, **Indo-Iranian Journal**, Cilt: 6, Sayı: 1, 1962, ss. 1-37.

Heraclitus. “Fragments of Heraclitus”, çev. John Burnet, **Wikisource**, 23.04.2018, https://en.wikisource.org/wiki/Fragments_of_Heraclitus, (29.08.2018).

Hiltebeitel, Alf. **The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata**, State University of New York Press, Albany, 1990.

Hopkins, Edward Washburn. **Epic Mythology**, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg, 1915.

Jacob, Alexander. **Ātman: A Reconstruction of the Solar Cosmology of the Indo-Europeans**, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2005.

Jacobsthal, Paul. **Early Celtic Art**, Oxford at the Clarendon Press, 1944.

Jamison, Stephanie W. **The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: Myth and Ritual in Ancient India**, Cornell University Press, New York, 1991.

Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2000.

Layher, William. “Starkaðr’s Teeth”, **Journal of English and Germanic Philology**, Cilt: 108, Sayı: 1, 2009, ss. 1-26.

Lincoln, Bruce. **Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology & Practice**, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Lindow, John. **Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs**, Oxford University Press, New York, 2002.

Macdonell, Arthur Anthony. **Vedic Mythology**, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995.

Mallory, J.P. ve Douglas Q. Adams. **Encyclopedia of Indo-European Culture**, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1997.

Mallory, J.P. **In Search of Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth**, Thames & Hudson, New York, 1989.

Mayrhofer, Manfred. **Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen**, Cilt: 2, Carl Winter Universitätverlag, Heidelberg, 1992.

Meid, Wolfgang. “Die Germanische Religion im Zeugnis der Sprache”, **Germanische Religionsgeschichte – Quellen und Quellenprobleme**, de Gruyter, New York, 1992, ss. 486-507.

Meyer, Richard Moritz. “Ymi-Tuisto”, **Arkiv för nordisk filologi**, Cilt: 25, 1909, s. 333.

Moazami, Mahnaz. “NASU”, **Encyclopædia Iranica**, 24.08.2016, <http://www.iranicaonline.org/articles/nasu-demon>, (05.08.2018).

Monier Williams, M.A. **A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Greek, Latin, Gothic, German, Anglo-Saxon and Other Cognate Indo-European Languages**, Clarendon Press, Oxford, 1872.

Nişanyan, Sevan. **Nişanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi**, Liber Plus Yayınları, İstanbul, 2018.

Pañcaviṃśa Brāhmaṇa, çev. W. Caland, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1931.

Patton, Kimberley Christine. **Religion of the Gods: Ritual, Paradox, and Reflexivity**, Oxford University Press, New York, 2009.

Paul the Deacon, **History of the Langobards**, çev. William Dudley Foulke, The Department of History, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1907.

Petersen, Niels Matthias ve G. Thorarensen (Ed.). **Hervarar saga ok Heiðreks konungs**, Brødrene Berlings bogtrykkeri, Kopenhag, 1847.

“Piñata”, **Wikipedia**, <https://en.wikipedia.org/wiki/Piñata>, (08.08.2018).

Pokorny, Julius. **Indogermanisches etymologisches Wörterbuch**, A. Francke, Bern, 1959.

Polomé, Edgar Charles. “The Background of Germanic Cosmogonic Myths”, **Germanic Dialects: Linguistic and Philological Investigations**, ed. Bela Brogyanyi ve Thomas Krömmelbein, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1986, ss. 471-490.

Prabhupāda , A.C. Bhaktivedanta Swami. **Śrīmad-Bhāgavatam of Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsa, First Canto – Part Two**, Dai Nippon Printing Co., Tokyo, 1972.

Prabhupāda , A.C. Bhaktivedanta Swami. **Śrīmad-Bhāgavatam of Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsa, Second Canto – Part One**, Bhaktivedanta Book Trust, 1972.

Prabhupāda , A.C. Bhaktivedanta Swami. **Śrīmad-Bhāgavatam of Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsa, Seventh Canto – Part Two**, Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1976.

Pruthi, R.K. (Ed.). **Vedic Civilization**, Discovery Publishing House, New Delhi, 2004.

“Ragnars saga loðbrókar/3”, **Wikiheimild**, 28.01.2013, https://is.wikisource.org/wiki/Ragnars_saga_lo%C3%B0br%C3%B3kar/3, (16.03.2019).

Ranisch, Wilhelm (Ed.). **Die Gautrekssaga in zwei Fassungen**, Palaestra, Cilt: 11, Mayer & Müller, Berlin, 1900.

Sapkowski, Andrzej. **Saga o wiedźminie**, SuperNowa, Varşova, 2015.

Schön, Ebbe. **Asa-Tors hammare: gudar och jättar i tro och tradition**, Fält & Hässler, Värnamo, 2004.

Seropyan, Sarkis. **Can Gülüm Anahit ve Kazben: Ermeni Tanrıları Konuşuyor**, Belge Yayınları, İstanbul, 2003.

Seven, A. Nezh. “Viðarr ve Vişnu”, **Nezh Seven: Din, Dil, Tarih, Etik ve Genetik Üzerine Bir Blog**, 09.10.2016, <https://nezhseven.wordpress.com/2016/10/09/vidarr-ve-visnu/>, (03.10.2018).

Shakespeare, William. **Troilus and Cressida**, G.P. Putnam’s Sons, New York, 1893.

Srinivasan, Doris Meth. **Many Heads, Arms, and Eyes: Origin, Meaning, and Form of Multiplicity in Indian Art**, Brill, Leiden, 1997.

Sturluson, Snorri. **The Prose Edda**, çev. Arthur Gilchrist Brodeur, Scandinavian Classics, Cilt: 5, The American-Scandinavian Foundation, New York, 1916.

Sukthankar, V.S.. **On the Meaning of Mahābhārata**, The Asiatic Society of Bombay, Bombay, 1957.

Tacitus. **The Agricola and Germania**, çev. R.B. Towshend, Methuen, London, 1894.

The Geography of Strabo, Cilt: 2, 2. Baskı, çev. H.L. Jones, Harvard University Press, 1949.

The Mahābhārata: Text as Constituted in Its Critical Edition, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1976.

The Poetic Edda, çev. Henry Adams Bellows, Scandinavian Classics, Cilt: 21-22, The American-Scandinavian Foundation, New York, 1923.

Tolkien, J.R.R. **Beowulf: A Translation and Commentary together with Sellic Spell**, ed. Christopher Tolkien, HarperCollins Publishers, Londra, 2015.

Tolkien, J.R.R. **The Lord of The Rings**, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, 1994.

Turville-Petre, Edward Oswald Gabrielle. **Myth and Religion of the North**, Greenwood Press, Westport, 1964.

White, David Gordon. **Myths of the Dog-Man**, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Wikander, Stig. “Från Bråvalla till Kurukshetra”, **Arkiv för nordisk filologi**, Cilt: 75, 1960, ss. 183-193.

Wikander, Stig. “Védique kshaita, avestique khshaēta”, **Studia Linguistica**, Cilt: 5, Sayı: 2, 1951, ss. 89-94.

Winn, Shan M. M. **Heaven, Heroes and Happiness: The Indo-European Roots of Western Ideology**, University Press of America, Maryland, 1995.

Yıldırım, Nimet. **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

