

 ARON GURYEVIÇ ORTAÇAĞ AVRUPASI'NDA BİREY AFA INTERMEDIA



ARON GURYEVIÇ

ORTAÇAĞ AVRUPASI'NDA BİREY



AFA
INTERMEDIA

AVRUPA'YI KURMAK

Aron Guryeviç Moskova Devlet Üniversitesi Bilimler Akademisi Genel Tarih Enstitüsünde profesördür. Sosyoekonomik ve kültürel tarih, tarih metodolojisi ve Ortaçağ tarihi üzerine birçok çalışması vardır. Başlıca yapıtları arasında *Categories of Medieval Culture* (1985), *Medieval Popular Culture* (1988) ve *Historical Anthropology of the Middle Ages* (1992) bulunmaktadır.

Das Individuum im europätschen Mittelalter
adlı Almanca çevirisinden hazırlanan bu kitap
Jacques Le Goff'un editörlüğü altında
farklı ülkeden beş yayınevinin inisiyatifiyle yayınlanan
The Making of Europe (Avrupa'yı Kurmak)
dizisinin bir parçasıdır.

- © 1995: C.H. Beck Verlag, Münih
- © 1995: Basil Blackwell, Oxford
- © 1995: Editorial Critica, Barcelona
- © 1995: Guis. Laterza & Figli, Roma-Bari
- © 1995: Editions du Seuil, Paris

EULAMA (S.R.L. Roma, İtalya) Ajansı aracılığıyla

Türkçe çeviri hakları

- © AFA Yayıncılık A.Ş., İstanbul, 1995

Bu diziye katılan diğer yayınevleri:
Agor (Amsterdam), Archa (Bratislava)
Atlantisz (Budapeşte), Heibonsha (Tokyo)
Krag (Varşova), Presença (Lizbon)

Yayına Hazırlayan

Özden Arıkan

katkılarıyla

Baskı: Özener Matbaası
Cilt: Yedigün Ciltevi
Kapak: Temel Matbaası

ISBN 975-414-304-8

Aron Guryeviç

ORTAÇAĞ AVRUPASI'NDA BİREY

Çeviren:

İlknur İgan – Zeynep Ülgen

İçindekiler

Avrupa'yı Kurmak	11
1 Birey Tarif Edilemez	9
<i>Ortaçağ'ın Bireyi ve Günümüzün Tarihçileri</i>	9
2 Birey vè Epik Gelenek	29
<i>Sigurd Kahraman mıydı?</i>	30
<i>Bir Ulu Kişinin Dersleri: Aforizmalar ve Dünyevi Bilgelik</i>	38
<i>Sagalarda Birey</i>	48
<i>Egill Skallagrimsson: Ozan ve Kurtadam</i>	72
<i>Kral Sverre: Şablon mu Birey mi?</i>	86
3 Bireyi Arayan "Persona"	99
4 Yaşam ve Ölüm	110
<i>"Yaşamın Ortasında Ölümle Çevriliyiz..."</i>	110
5 Otobiyografi: İtirafname mi Apoloji mi?	120
<i>Nogent'lı Guibert</i>	125
<i>Abaelardus</i>	138
<i>Suger, Otloh ve Diğerleri</i>	158
<i>Usta ve Bireysellik Bilinci</i>	164
6 Beş Talant Hikâyesi	169
7 Soylular ve Burjuvalar	189
8 Rahip Salimbene ve Diğerleri	209
9 "Bu Delilikte Yöntem Olmalı"	225
10 Dante ile Petrarca	240
11 Bireyi Arayan Tarihçi	250
Notlar	265
Kaynakça	279
Sözlük	282

AVRUPA'YI KURMAK

Avrupa kuruluyor. Bu büyük bir umut. Bu umudun gerçekleşmesi tarihi hesaba katmasına bağlı: Tarihten yoksun bir Avrupa öksüz ve geleceksiz olurdu. Dün bugünü belirler çünkü, bugün yapılanlar ise yarın hissedilir. Ancak geçmişin belleği bugünü felce uğratmamalı, aksine bu anlayış temelinde yeni dostluklar geliştirmemize yardımcı olmalı, ilerlememize rehberlik etmeli.

Atlas Okyanusu, Asya ve Afrika'nın çevrelediği Avrupamız, coğrafyanın belirlediği, tarihin biçimlendirdiği şekliyle ve ta Yunanlılardan kalma adıyla anılarak, çok uzun zamanlardan beri varlığını sürdürüyor. Eskiçağdan, hatta tarih öncesinden bu yana Avrupa'yı tam da sahip olduğu bu bütünlük ve çeşitlilik nedeniyle bu denli zengin bir kültürle donatan, olağanüstü bir yaratıcılık geliştirmesine olanak sağlayan bu miras, geleceğinin de dayanak noktası olmalıdır.

Farklı dillerden ve uluslardan beş yayınevinin girişimiyle doğan "Avrupa'yı Kurmak" dizisi, devralınan güçlükleri de gözlerden gizlemeden, Avrupa'nın inşasına ve belleklerden silinmez üstünlüklerine ışık tutmayı amaçlıyor. Avrupa, birlik sağlamaya çalışırken anlaşmazlıklar, çatışmalar, bölünmeler, iç çelişkiler yaşadı. Bu dizi bunların üstünü örtmeyecek: Avrupa girişimine katılmak, gelecek perspektifi içinde geçmişi bütünüyle bilmeyi gerektiriyor. Diziye böyle etkin bir başlık konması da bu yüzden. Kanımızca Avrupa'nın bireşimsel bir tarihini yazmak için henüz vakit erken. Sunduğumuz denemeler, Avrupalı olsun olmasın, tanınmış olsun olmasın, günümüzün en iyi tarihçilerinin kaleminden çıkmıştır. Söz konusu yazarlar ekonomi, siyaset, toplum, din ve kültür alanlarında Avrupa tarihinin belli başlı temalarını işleyecek, bunu yaparken de Herodotos'a kadar uzanan vakanüvislik geleneğinden olduğu kadar Avrupa'da gelişip 20. yüz-

yılda, özellikle şu son birkaç on yılda tarih bilimini kökten değiş-tiren yeni anlayışlardan da destek alacaklar. Anlaşılırlık kaygı-sıyla kaleme alınan bu denemeler, bu nedenle geniş bir okur kit-lesinin erişebileceği niteliktedir.

Amacımız, Avrupa'yı kuranların ve kuracak olanların kafa-sındaki "Biz kimiz? Nereden geldik? Nereye gidiyoruz?" sorusu-na ve dünyada bu soruyla ilgilenenlere yanıt niteliğinde veriler sunmak.

Jacques Le Goff

Birey Tarif Edilemez

Ortaçağ'ın Bireyi ve Günümüzün Tarihçileri

Başrahibe Landsbergli Herrad'ın (12. yüzyıl sonu) yaptığı *Hortus delicianum* (Zevkler Bahçesi) adlı tabloda kendi manastırı Hohenburg'daki rahibelerin portrelerini görüyoruz. Sayısı altmışı geçen portrelerin arasında başrahibenin kendi portresi de var. Ancak insanı şaşkınlığa düşüren, resmedilen kişilerin çokluğu değil, bütün "portre"lerin neredeyse tamamen aynı olması: Sadece bedenlerin duruşunun ve giysilerin hemen hemen aynı olması değil, hayır, yüzler de karıştırılacak kadar birbirine benziyor, ifadelerinde bile neredeyse hiç fark yok, küçük farklılıklar bulunsa bile bunlar ikincil kalıyor ve sanatçının, bireylerin özelliklerini öne çıkartma çabasından kaynaklanmıyor. Başrahibenin kendisi bile sadece ayakta resmedilmiş olması ve elinde büyük bir kâğıt rulosu tutmasıyla ayrılıyor diğerlerinden. Ancak tek tek isimleri yazılı olduğu için rahibelerin kimliğini anlayabiliyoruz. Onlar, "İsa'ya gelin" gitmişler, yaşları yok, birey değiller; rahibe başlığını giyerek artık Tanrı'ya sadakatleri içinde eriyip gidecek olan bireyliklerinden sıyrılmışlar kendilerini. Buna rağmen Herrad'ın (ya da kendilerini resmeden sanatçının) gözünde hiçbir şekilde yüzü olmayan bir kitle haline gelmemiş, birer birey olarak kalmışlar. Yalnızca, ressam Herrad, her rahibenin bireyselliğinin yansımaları onun dış görünüşünde değil, bir başka boyutta yakalamış.

Elbette bu resim abartılı bir tipleme örneği, çünkü daha o zamanlarda, 12. yüzyılda kesinlikle birbirinin kopyası gibi olmayan insan tasvirleri de vardı. Yine de Bireysel olanı gölgede bi-

rakma pahasına Genel olan vurgulanıyordu. Bu dönem, daha sonraları kazandığı anlamda Portre'yi ve sanatta hakim olan çizgiyi tanıımıyordu. Herrad'ın resmi tarihçileri şu soruyla karşı karşıya getiriyor: Ortaçağ'da Birey oluş hangi yolla ifade ediliyordu, bireyin kendini, toplumun bireyi kavrayışı nasıldı ve kendini ortaya koymak için Birey'in elinde ne gibi imkânlar vardı?

Bireyi sorgulamak, bugünkü tarih bilimi için güncel bir sorun. Bu, onu ilgilendiren her şeyle birlikte insanı, tarihsel olarak somut ve değişebilen toplumsal bir varlık şeklinde kavrayan bu disiplinin antropolojik yönelimiyle ilişkili. Tarihçiler, ekonomik, politik ve toplumsal açıdan toplumu yoğun biçimde incelemeyi başardı. Fakat yine de bu, bizim insanı, her türlü toplumsal yapının "atom"unu tanımamızı sağlamadı; insan, yapılar tarafından yutulmuş olarak kaldı. Bununla birlikte insanın gündelik davranış biçimlerine dair bulgular kapsamlı bir malzeme sunduğu gibi, önceki nesillerin konuya ilişkin ifade ve düşüncelerini de biliyoruz. İnsan anlayışının tarihinden, çeşitli toplumlardaki insanların duyumsama, düşünce ve davranışına -varsayımsal olarak- temel olan dünya anlayışının pek çok suretini çıkartıyoruz. Ancak tarihçilerin ele aldığı, her şeyden önce, kolektif psikolojidir, her bireyin bilincindeki kişisel olmayan yandır; küçük ve büyük sosyal grupların üyelerinde ortak olandır, geneldir. Belli bir bireyin zihninde, dünyanın suretini oluşturan unsurların benzersiz ve tekrarı mümkün olmayan bireşimine ise çoğu zaman hâlâ fazla dikkat gösterilmemektedir.

Sonuç olarak tarihte birey sorunu çift anlamlıdır. Bu, bir taraftan insan beninin oluşumunun ve bir grup içinde şekillense de kendini o gruptan ayrı kılanların, bireyin gruptan bağımsızlığının bilincine varmış olan, böylelikle kendi bireysel varoluşuna tutunabilen birey sorusunun araştırılmasında yatar. Diğer taraftan tarihçilerin, bireyin kendi geleceğinin sahibi olmasını ve belli bir toplumun bireylerinde karakteristik olarak görülen kendini kavrayış biçimini araştırma çabasından, belli bir kültürü kendine

özgü kılanı, söz konusu kültüre kendi tarihsel "bireyselliği"ni kazandırarak ortaya çıkarma çabasından başka bir şey değildir.

İnsan bireyselliği sorununun konu alındığı dallar psikoloji, felsefe, sosyoloji ya da edebiyat tarihiyle sınırlanamaz; bu aynı zamanda tarih biliminin de bir sorunudur. "Avrupa'yı Kurmak" gibi daha geniş bir çerçeve içinde düşünüldüğünde, birey sorunu özellikle önemlidir. Ortaçağ Avrupası'nı bugün bildiğimiz Avrupa'ya, yani ayrı yerel medeniyetlerin toplanma yeri olan bir yapıyı dünya çapında tarihî süreçlerin yaşandığı tek bir alana dönüştüren, özgül oluşumu bu alanda gerçekleşmiş bireydir son tahlilde. "Batı"ya, Batı Avrupa'ya geleneksel toplumun sınırlarını aşıp kaçınılmaz ve geri dönülmez bir çıkış gerçekleştirme olanağını sağlayan etkenler arasında şunlar başta gelir: Burjuvazinin toplumsal ilişkileriyle girişimci inisiyatifinin kök saldıgı üretim ve ticaret merkezleri olarak kentlerin gelişmesi, dinî-etik anlayışların geçirdiği değişim ("Protestanlık ruhu") ve son olarak da, bilim ve tekniğin önü alınmaz biçimde ilerlemesini, nihayet Sanayi Devrimi'yle doruğa çıkmasını sağlayan Batı'ya özgü bilgilendirme yapısı. Bunların hepsi doğru. Ancak yine de maddi uygarlık alanındaki başarılar, yeni bir toplumsal bağlar ve ilişkiler sisteminin doğuşu, benzeri görülmemiş etik ve dinî modeller oluşması, artık "sürü hayvanı", "klan yaratığı" sürecini geride bırakmış özgül bir kişilik tipinin çok çeşitli tezahürlerinden başka bir şey değillerdi aslında; topluluk bağlarının sınırlayıcılığından kurtulup Birey olarak kendini bulan bir kişilikti o.

Bu sorular sadece geçmiş dönemlerin tarihiyle ilgili değildir. Avrupa'nın gelişimi günümüzde de devam ediyor; hem son yıllarda alışılmamış bir yoğunluk kazanan ekonomik ve politik (aynı zamanda kültürel?) bütünleşmeyle Batı Avrupa'da hem de kısa süre öncesine kadar "Ortak Avrupa Evi"nin zorla dışında tutulmuş olan Doğu Avrupa'da. Bir Rus tarihçisi olarak "birey ve bireysellik" temalarının ülkemizde şimdiye kadar görülmemiş bir güçle gelişmekte olduğunu saptıyorum. Geçmişte totaliter rejim, ister politik ve maddi alanda olsun ister duygusal ve kültürel yaşam alanlarında, bireyi ve birey inisiyatifini adım adım bas-

kı altına almıştı. "Bireysellik" sözü hakaret yerine kullanılır hale geldiği gibi, bireysel potansiyelin, yeteneklerin ve çıkarların özgürce ifade edilmesi, pekâlâ takibat nedeni olabilecek bir kuşku-yu ve suçlamayı doğururdu. Toplumumuzu altüst oluştan kurtarıp ona yeniden hayatıyet kazandırmak, yeni bir düşünsel iklim yaratmak için, birey sorununa gerçekten merkezî bir önem kazandırmak gerekir. Rusya'nın Avrupa uygarlığıyla bütünleşmesi – ki krizden çıkmak için başka bir yol göremiyorum – Avrupa'nın temelini oluşturan değerleri benimseyerek gerçekleştirilebilir ancak.

Böyle bir kitabı meydana getirmenin zorluklarını çok iyi bildiğim halde, Jacques Le Goff'un önerisini kabul etmemdeki en önemli etken buydu. Şu aşamada ancak bu çerçevedeki konulara ilişkin bir tartışma ortaya koymaya ve bu konuların belli yönlerini ele almaya yaklaşabildiğim kanısındayım. Bütün konuların titiz ve dengeli biçimde incelendiği kapsamlı bir çalışma, ancak gelecekte ve korkarım oldukça uzak bir gelecekte hakkıyla yerine getirilebilecek bir görev.

Burada bir noktaya değinmek istiyorum: Dizinin adı "Avrupa'yı Kurmak" olduğuna göre, Ortaçağ'da birey sorununun incelenmesini Batı Avrupalıyla sınırlamamak gerekirdi; aksine Doğu Avrupa'yı, özellikle "Rus"u, eski Rusya'yı da katmak doğru olurdu. Fakat bugüne kadar Ruslar hakkında tarih yazımında bu sorun neredeyse hiç ele alınmadığı için bu mümkün değil. Bunun belli nedenleri var. Yalnızca bu alandaki uzmanlar, o dönemin ve o ülke insanların dünya görüşüyle düşünce tarzlarına şimdiye kadar öznel bir ilgi göstermedikleri için değil, bu alandaki kaynaklar da düpedüz yetersiz. Araştırma konumuza bir göz attığımızda eski Rus edebiyat yapıtlarında ilginin bireyde değil, grupta yoğunlaştığını görüyoruz. Bu yapıtlarda din kültürünün açık biçimde merkezî bir konumda olması, dinî yaşamın bütün tezahürlerinin kolektif nitelik taşıdığını gösterir – "zorunluluk dışı" terimiyle ancak yetersiz biçimde ifade edilebilir bu. *So-bomost* adı verilen bu durum, bireyin inananlar kitlesi içinde erimesini, kişisel isteklerini ve bilincini bütünün yaptırımlarına tabi

kılmasını içerir. *Sobornost*'un koşullarına göre sorumluluk bireyden topluluğa kaydırılır. Kilise sanatında, bu kolektif yapının temel özelliklerinden olan ikonlar önemli bir yer tutar; Batı Avrupa'da izlerine Ortaçağ'ın son dönemlerinden itibaren rastlanan portre, Rusya'da ancak modern çağda ortaya çıkmıştır.

Doğu Avrupa'nın tarihsel gelişimindeki bu özellikleri kavrayabilmek için, bölgenin tarihinde –belki bir Polonya dışında– ne bir klasik Ortaçağ ne de Rönesans yaşandığını göz önüne almak gerekir. Rusya tarihi, bilindiği gibi sadece Eski ve Yeni Dönem diye ayrılır. Bu nedenle Batı Avrupa Ortaçağı'nın kültürünü Rus kültürüyle karşılaştırmak inanılmaz zorluklar taşır. Bana kalırsa Doğu Avrupa'da bir feodal dönemden bile söz edilemez. Rus özgül kişisel davranış biçimleri sergileyen şövalyeyi de burjuvaziyi de tanımazdı. Batı Avrupa'da *universitas*, bireylerin gruplara ayrıştırıldığı türlü biçimlerden oluşturulmuş bir soyutlamaydı. Rusya'daki *sobornost* ise bunun tam karşıtıydı – bireyin topluluktan ayrılma hakkının olmamasından başka bir şey değildi.

Sonuçta şunu da unutmamak gerekir ki, Batı Avrupa'da burjuvazinin gelişimi yaşanırken, aynı dönemde Doğu Avrupa'da giderek daha fazla yaygınlaşan ve daha kaba bir biçim alan başka bir toplumsal durum hakimdi – bu durum, Batı Avrupa'da karşılaştığımız "serflik" ile ilişkili değil, aksine köleliğin bir çeşitlemesiydi. Rusya'da 1861'e kadar devam eden bu durumun insanlar üzerinde yarattığı baskı, ülkenin tarihinde her bakımdan belirleyici olmuştur. Genel olarak zaten bilinen bu koşullara burada sadece şunu vurgulamak için değiniyorum: Yüzyıllar boyu Doğu Avrupa'da, yapısı gereği bireyselliğin ve kişiliğin gelişimini baskı altında tutan koşullar hüküm sürmüştür.

Bir kez daha vurguluyorum: Avrupa Ortaçağı'nda bireysellik, bir fenomen olarak Batı Avrupa'nın özgül tarihsel gelişiminin ürünüdür ve sadece bu bağlamda incelenmelidir.

Ortaçağ'da birey ve bireysellik sorununun çerçevesini kavramak, tarih yazımının kısaca incelenmesini gerektirir. Bu tema-

nın çeşitli açılardan incelendiği çok sayıda bilimsel çalışma vardır. Bunların tümüne birden değinmek yerine farklı bakış açıları üzerinde durarak literatürdeki son örneklerden kısaca söz etmek yeterli olacaktır.

Colin Morris'in *The Discovery of the Individual 1050-1200*¹ (Bireyin Keşfi 1050-1200) adlı çalışmasıyla başlıyorum. Pek çok yazar Jacob Burkhardt'ın ünlü Rönesans formülünü ("İnsanın ve Dünyanın Keşfi") izleyip İtalyan Rönesansı'nı, daha doğrusu 15. yüzyılı bireyin şekillenme sürecinde başlangıç dönemi olarak kabul ederken, Morris daha erken bir dönemi öne çıkartıyor. Morris'e göre "bireyselliğin keşfi", 1500 civarında ani bir sıçramayla değil, 11. yüzyıl sonlarından 12. yüzyılın ortalarına kadar devam eden tedrici bir gelişim sonucunda gerçekleşmiştir. Morris, o dönemde Batı'nın entelektüel dünyasında bireyin giderek kendi bilincine vardığını belirterek bu doğrultudaki değişimlere ilişkin geniş malzeme sunar. Ona göre bireysellik bilincinin kaynakları, Geç Antik Çağ'da Hristiyanlıkla karşı karşıya gelip sonra onun etkisi altında biçim değiştirerek Ortaçağ'ın düşüncesinin bir parçası olan Klasik mirasta bulunabilir.

Batı'da 12. yüzyıldaki entelektüel canlanış ve ilerleme ("12. yüzyıl Rönesansı") düşüncesi, aslında Morris'ten çok önce Charles Homer Haskins tarafından ortaya atılmış, akademik literatürde de bireysellik hukuki ve politik hayattaki pek çok yönüyle ifade bulmuştur. Örnek olarak "tebaa"nın "yurttaş"a dönüşmesi (Walter Ullmann'da), yazarın bireyselliği (Peter Dronke ve Robert W. Hanning'de), 12. ve 13. yüzyıldaki kilise yazarlarıyla düşünürlerinin bireysel niteliği ve ondan da çok öne çıkan psikolojik duyarlılığı ile "hümanizm"i (R. W. Southern'da) anılabilir. Fakat Morris, "12. yüzyıl Rönesansı"nın en önemli ürününün yeni psikolojik yönelimlere sahip olan, insan doğasına daha derinlemesine bakan bir bireyin ortaya çıkışı olduğunu, diğerlerinden daha fazla vurgular.

Bu kültürel ilerlemenin zemin hazırladığı önemli toplumsal, dinsel ve düşünsel değişimler, kişisel tavrın daha çok öne çıkmasında, bireylerin hem Tanrı'yla hem kendi aralarında olan ilişki-

lerinde kişisel ilkelerin daha fazla önem kazanmasında ifadesini bulur. Bireyin iç dünyasını çözümlemede bir araç olarak günah çıkarma, mistisizm, otobiyografi alanındaki deneyler, İkon'dan Portre'ye geçiş çabaları, İsa figürünün (daha "insani" bir boyut kazandırılarak) yeniden yorumlanması, aşk şiirinin ve psikolojik içebakışın gelişmesi – bütün bunlar, o zamanlar pek çok kilise adamı için, kimi durumlarda da ruhban dışından eğitilmiş kişiler için mümkün olan "ben olma" yolunda kilometre taşlarıydı. Günümüzde de Batı insanının karakteristik özelliği olan pek çok bireysel davranış özelliğinin tüm bu dönemde kesin olarak şekillendiğini öne sürer Morris.

Morris'e göre, belki 1100 yılını 1972'yle (çalışmasını tamamladığı yıl) değil de 1900 ile karşılaştırılınca bu mirasın nasıl bir süreklilik gösterdiği daha iyi anlaşılır, çünkü I. Dünya Savaşı, yüzyıllar süren geleneklerden kopuşun habercisi olmuştur,² ancak, bunu bir yana bırakacak olursak Morris, incelediği dönemi Batı kültürünün gelişiminde tarihsel bir dönüm noktası olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte o dönemin *birey* kavramının bugünkünden farklı olduğunu kabul eder ve 11. ve 12. yüzyılların sözcük dağarcığında *persona* teriminin karşılığının olmadığını da belirtir. Yine de çalışmasında, gerek bu terimi gerek "bireysellik" ve "bireycilik" kavramlarını kullanmayı uygun görmüştür.

Morris'in çalışması, Ortaçağ bireyinin araştırılmasında bir dönüm noktası sayılabilir. Ama uygulandığı yaklaşımın sınırlı yönlerini görmezden gelmek de hata olur. Doğal olarak Morris, "12. yüzyıl Rönesansı"nın önde gelen temsilcilerine, ilahiyatçılarla mistiklerin yazı ve deyişlerine, trubadurlar ve vakanüvislere, temel ilkeleri, gayeleri, fikirleri konusunda tanıklıklar bırakmış olan düşün adamlarının manevi dünyasına dikkat göstermiştir. Bu nedenle, çalışmasının baş "kahramanları"nın Petrus Abaelardus, Clairvaux'lu Bernard, Salisbury'li John, Ventadour'lu Bernard, Nogent'lı Guibert, Lavardinli Hildebert, Châtillon'lu Gautier ve St. Emmeran'lı Othloh olması anlaşılır bir durumdur.

Morris bu bağlamda Antik Çağ'dan Modern Çağ'a kadar

uzanan dönemin ele alındığı *Geschichte der Autobiographie*'nin³ (Otobiyografinin Tarihi) yazarı Georg Misch'in izinden gidiyor. Ancak Misch, özellikle Ortaçağ'ı – yalnızca Batı Avrupa değil, Bizans ve Arap Ortaçağı'nı da – derinlemesine incelemiş, özellikle, şu ya da bu ölçüde otobiyografi olarak tanımlanabilecek edebiyat türleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna karşın Morris, çalışmasını bu dönemde yazılmış otobiyografilerle sınırlamasa da, ele aldığı toplumsal alanın sınırlı yapısını kabul etmekte,⁴ ama bunu mevcut kaynaklara dayandırmaktadır. Kaynaklar ona, edebiyat yoluyla kendini betimleme imkânı olmayan geniş toplum kesimlerini (kentliler, köylüler, ruhban dışı aristokrasinin büyük bölümü ve küçük soylular) suskunlukla geçmekten başka seçeneğe bırakmamıştır; sonuç olarak da bu kesimler hakkında bir şey söylemesi mümkün değildir. Morris, burada özgün bir tutum sergilemiş olmuyor, çünkü kişilik ve bireysellik konularını ele alan diğer araştırmacıların çoğu gibi o da, araştırma alanının sınırlarını aşmıyor; bu alan da entelektüel seçkinlerle sınırlıdır, zira her zaman açıkça ifade edilmese de yaygın görüş, sadece bu seçkinlerin araştırmaya değer olduğu yönündedir.

Kesin biçimde tanımlanmış bu çerçeve içinde bile Morris'in tutumu eleştiriye açıktır. Bireyselleşme sürecine ve kişinin psikolojik alanda toplulukla göbek bağı kopartmasına özel bir dikkat göstermiş olduğu halde, söz konusu dönemde bireyin sosyal çevresini oluşturan grupları daha ayrıntılı incelemeyi ihmal etmiştir. Oysa Caroline Walker Bynum'un çalışmalarının ortaya çıkardığı gibi, daha 12. yüzyılda yeni değer anlayışları etrafında şekillenen ya da güçlenen topluluk biçimleri gelişmiş, en azından bu sürece girilmişti; bu toplulukların kendilerini bağımsız birer birey olarak hisseden üyeleri için bile, tüm üyelerin model kabul ettiği yeni değerleri değil reddetmek, bunlara muhalefet bile söz konusu değildi.

Bynum, araştırmalarını, *Homo interior*'a ("deruni", içteki insan) ilginin giderek gelişmekte olduğu kilise ve manastır topluluklarıyla sınırlandırıyor. Ona göre bu dönemde insan, bütün insanlarda aynı olan bir *imago Dei* ("Tanrı'nın sureti") olarak içindeki

kendi insan doğasını, kendi "benliği"ni (*seipsum, anima, ego*) keşfetmekteydi. Ancak bu Ortaçağ sonlarında keşfedilen bireydi, kavramın bugünkü anlamına yakınlığı yoktu. O nedenle "insanın iç coğrafyasını ve insan doğasının özünü arayış" (*the discovery of Self*; yani benliğin keşfi) ile "bireyin keşfi"ni (*the discovery of the individual*) birbirine karıştırmamak gerekir.⁵ Abaelardus ve 12. yüzyılın diğer yazarları, ahlaki sorunları ele alırken niyetlerinin ciddiliğini ne kadar vurgulamış olsalar da, aynı zamanda İsa'nın Yaşamı'nı en ince ayrıntısına kadar taklit etmeye büyük önem vermişlerdir. Dönemin Reichersberg'li Gerhoh ve Landsberg'li Herrad gibi bazı yazarlarının çeşitli "zümreler" ile "meslekler"i (*ordo, vocatio*) tanımlayıp sınıflandırma konusunda bu kadar şiddetli bir ihtiyaç duymuş olmaları rastlantı değildir. Bunlar, yazılarında bireyleri birer tip ya da model olarak ele alır. Rievaulx'lu Aelred, bir dostunun ölümüne ağıt yakarken ondan "yaşamım için bir model" (*exemplar vitae meae*) ve "ahlak anlayışımın dayanağı" (*compositio monum meonum*) diye söz eder. "Benzelik" ya da "örnek alma", 12. yüzyıl ilahiyatında temel bir kategoriydi ve birey, modellerin (İsa, Havariler, Kilise Büyükleri, Azizler, Kilise) tanımladığı bir bağlamda kendini düzelterip dönüştürmeye çalışıyordu.⁶

Bynum'un, Xanten'li Norbert adında 12. yüzyılda yaşamış gezgin bir vaizden yaptığı alıntı, "Mutlak ve Birey" kutupları arasındaki gerilim yüklü alanda, bireyin yaşadığı çatışmayı açık, canlı bir üslupla aktarmaktadır:

"Papaz, sen, sen değilsin, çünkü sen Tanrı'sın.

Sen, sana ait değilsin, çünkü sen İsa'nın

hizmetkârı ve kulusun.

Senin varlığın kendin için değil, çünkü sen bir hiçsin.

Sen nesen o halde ey papaz? Hiçbir şey ve her şey mi?⁷

İnsan birey, kendini arayıp bulmaktaydı, fakat önünde belli modelleri olmadan bunun üstesinden gelemezdi; böylece, kendini mevcut formlara uydurdu. Ancak toplumsal gruplar çoğalıp ara-

larındaki (eski ve yeni manastır tarikatları arasındaki) rekabet arttıkça toplumsal rollerin çeşitliliği ve bir yaşam biçimi seçmenin önemi anlaşıldı. Bynum'un vardığı sonuca göre, kendi iç davranış nedenleri (güdüleri) ve heyecanlarıyla tekil bireyi 12. yüzyıldaki dinsel yaşamın eksenini olarak görmek yerinde olmayacaktır; çünkü her bireyin benzersiz olduğu, bu nedenle de kendi bireyselliğini ifade yolunu aradığı görüşü, çağdaş bir görüştür, Ortaçağ'a yabancıdır. Kendi davranış nedenlerini keşif çabası, grup aidiyeti duygusuyla başa baş gitmiştir. O dönemde kişisel bir yaşam tarzı söz konusu olamazdı. Grup ile bireyin birbirinden kopuşu ancak 13. yüzyılda başladı.⁸

Bireyselliğin "keşfi" kavramı yakın zamanda Jean-Claude Schmitt tarafından daha da sert bir dille eleştirilmiştir; ona göre bu kavram bir "kurgu" ürünüdür.⁹ Schmitt, bireysellik tarihinin mecrada akan, doğrusal süreç olmadığını ileri sürer. Belli bir süreklilikten söz edilebilirse de, bunu saptamak güçtür. Kavramın gelişimi büyük ölçüde görüş alanımızın dışındadır. Burada asıl sorun, etnologlarla psikologların¹⁰ ele aldığı kişiliktir; tarihçiler ise bunu görmezden gelerek yerine bireyselliğin tarihini geçirmiştir.

Morris'in kitabının üstünden yirmi yıldan uzun bir süre geçmiştir ve bir kilometre taşı niteliğindeki bu çalışmanın yayınlanmasından beri tarih bilgisinde epey yol kat edildiğini belirtmek gerekir. Öncelikle, 1970'lerle 1980'lerde tarihçilerin kültür ve toplum -dolayısıyla da insan- konusunda benimsediği araştırma yaklaşımında pek çok değişiklik olmuştur. 11. yüzyıl sonu ile 12. yüzyılın entelektüel liderlerinin düşünsel yönelimlerinde meydana gelen değişimlerin, Batı'nın düşün yaşamındaki temel değişimi gerçekten yeterince yansıtmayı yansıtmadığı bugün her zamankinden daha kuşkulu görünmektedir. "12. yüzyıl Rönesansı"nın aslında sadece toplumun aydın üst katmanlarını, üstelik onları da ancak kısmen etkilemiş bir fenomen olduğu unutulmamalıdır. Esoterik bilgiye sahip olup yazılı kültürü, Kitap kültürünü geliştiren entelektüellerin ifadeleri, hâlâ sözlü geleneğin ağırlıkta olduğu bir toplumun bütününe temsil edemez. İlahiyat-

çıların ve şairlerin görüşleri tek başına ele alınmamalı, aksine dönemlerinin evrensel "dil"ini oluşturan tutumlara dayalı daha genel bir bağlam içinde düşünülmelidir.

Fakat sorun sadece bu kadar da değil. Morris'in ve başka birçok araştırmacının kullandığı yaklaşım, günümüzün okuruna göre oluşturulmuştur¹¹ Morris'le aynı çizgiyi izleyenler, sorunu şöyle formüle eder: Ortaçağ'ın hangi evresinde, insanın "modern ana hatları" ayırt edilmeye başlar?¹² Diğer bir deyişle burada, kendi toplumu ve dönemi içinde Ortaçağ insanına değil, modern bireyin öncüsü ya da habercisi olarak Ortaçağ insanına dikkat gösterilmektedir. Ortaçağ ilahiyatı ve maneviyatı üzerine uzmanlaşmış ünlü tarihçi Peder M. – D. Chenu'nün konuşmalarında da yine böyle doğrusal bir gelişim anlayışı görülür; Chenu, "bireysel bilincin uyanışı"nın 12. yüzyılda Batı'da gerçekleştiğini, bireyin "yeni" bir insan olarak kendi kendisinin bilincine ermesi, bir düşünme ve araştırma nesnesi olarak "kendisini keşfetmesi" ile ortaya çıktığını savunur.¹³ Ona göre Abaelardus, *le premier homme moderne*'dir (ilk modern inan), insanı, özgürlüğü ortadan kaldırılamayacak bir birey olarak görmüştür.¹⁴

Evet ama artık tarihsel araştırmada bu "teleolojizm"i bırakmanın – bir yandan Abaelardus'un ve aslında bütün Ortaçağ düşünürlerinin bireyselliği ile benzersiz kişiliğini kolektif anlayış içinden ayıklarken, diğer yandan onları ait oldukları manevi evrene "geri gönderme"nin – zamanı gelmedi mi? Kişiliği ve bireyselliği, ele alınan kişinin yaşadığı dönemdeki toplumsal ve kültürel koşullar çerçevesinde incelemenin daha fazla başarı vaat ettiği kanısındayım. Yaşadığımız modern çağın tarihçileri belli sorunlarla karşı karşıya getirdiğini tartışmaya gerek yok, ama önemli olan bunları uzak geçmişle bağlantılı olarak görüp geçmişin o dönemde işleyen temel süreçlerinin ayrılmaz parçası saymak, incelenen dönemde insan ilişkilerinin meydana getirdiği bütün bir sistem içinde değerlendirmektir.

Peki bu nasıl olur? Galiba en önemlisi, bireyin ortaya çıkışını Ortaçağ'da Batı'da yaşanmış olan diğer toplumsal dönüşümlerden ayırmamak: İnsanın kendi bireyselliğinin bilincine erme-

sini, dahil olduğu toplumsal grup bağlamında incelemek gerekir.¹⁵ "Ortaçağ bireyi", kabul edilemeyecek ölçüde geniş bir soyutlamadır. Bu kavramın gerçek içeriği, incelenen bireyin kendi toplumsal organizması içindeki yerini ve rolünü kapsamlı biçimde derinlemesine araştıran bir çözümlemeyle ortaya çıkar ancak. Bireyselliğin (ele alınan toplumun merkezî değerlerine yönelmiş "temel kişilik tipi"nin ya da "kişilik şekillenmesi"nin)¹⁶ rahatça ortaya çıkabileceği sınırları belirleyen genel atmosferi din ile kültür oluşturmıştı elbette; ama bireysellik, ancak grup içinde somut biçimini aldı.

*L'uomo medievale*¹⁷ (Ortaçağ İnsanı) başlıklı profiller derlemesinde sorun tam da bu yaklaşımla ele alınmıştır. Jacques Le Goff'un inisiyatifiyle girilen bu projede amaç, Ortaçağ bireyini dönemin ekonomik, toplumsal, düşünsel gerçekliklerinin ışığında yorumlamak ve bu gerçekliklere paralel tutumlarla tahayyüllerini tanımlamaktır. Yapıtın hazırlanmasına katılan on tarihçi, Ortaçağ ve günümüz tipolojileri arasında sürekli gidip gelerek dönemin kişilerine ilişkin çeşitli profiller sunar. Ortaçağ insanını çeşitli toplumsal rolleri ve görünüşleri içinde ele alırlar: Keşiş, şövalye, köylü, kentli, entelektüel, sanatçı, tüccar, aziz, marjinal ve kadın. Böylece, ilk bakışta fazla genişletilmiş görünen "Ortaçağ bireyi" soyutlaması, elle tutulur bir içerik kazanmaktadır. Ancak Ortaçağ insanının temel nitelikleri toplumsal ve entelektüel kimliğiyle de bütünlenerek 12. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar olan evrimi içinde (gerçi araştırmacılar, zaman zaman daha erken dönemlere de uzanmak zorunda kalmıştır) olabilecek en geniş çeşitliliğiyle sunulduktan sonra, "Ortaçağ İnsanı"nı bu haliyle karakterize edecek bazı genellemeleri formüle etme cesareti gösterilebilir.

Jacques Le Goff'un yazdığı Giriş bölümünde bu genellemeler okura sunulmaktadır. Le Goff, tarihte "insan modeli"nin sonsuz ve evrensel varoluşu hakkında, Hristiyan Batı'nın Ortaçağı'ndan daha keskin bir kavrayış ve bilinç sergileyen pek çok dönem olduğunu ortaya koyuyor. Bu "model", dine referansla tanımlanmış, en yüksek ifadesini ve en büyük genellemesini de ilahiyatta

bulmuştur. O halde insanın Ortaçağ antropolojisinde nasıl sunulduğu, bu antropoloji içindeki görünümünün ne olduğu sorusuna açıklık getirmek gerekir. Le Goff'un belirttiğine göre, Ortaçağ başlarında insan doğası konusunda negatif bir yaklaşım ağır basmış, İnsanloğlu'nun ilk günahı ve Tanrı huzurunda boyun eğişi öne çıkarılmıştır. Oysa zamanla bu, yerini daha pozitif bir futuma bırakır. Bu tutumun kaynağı, her insanın Tanrı'nın bir sureti olduğu ve O'nun yaratıcılığım yeryüzünde sürdürerek kendi ruhunu kurtarabileceği düşüncesidir.

Le Goff, Ortaçağ boyunca bireyin yorumlanışında izlenebilecek olan ve son tahlilde bireyin toplumsal yaşamındaki değişikliklerden kaynaklanan evrimi ön plana çıkartıyor. Ancak aslında belli bir profili tanımlamaya yarayan insan tasarımları da mevcuttu: "*Homo Viator*" (hem sözlük anlamıyla hem de mecazi [manevi]) anlamıyla Gezgin ve ruhsal ıstırap içindeki Tövbekâr. Dünyevi yaşam, insanlığı sonunda Tanrı'ya götüren bir yolculuk olarak kavranıyordu: Gezgin imgesinin gerçek yaşamdaki tecesümü Hacı ile Haçlı idi.¹⁸ Nedamet ve tövbe düşüncesi, insanın iç yaşantısına düzen getirilmesi ve o yaşantının incelenip çözümlenmesiyle bağlantılıydı – yani kendi kendini analiz etme ve günah çıkartma: Zaten bizi Ortaçağ'da kişilik sorununun özüne götüren de işte bu düşüncedir.

Ortaçağ boyunca kişilik yapılarında meydana gelen değişimler iki örnekte izlenebilir: İlki edebiyatta ve güzel sanatlarda anonimlikten bireysel kimliğe geçiş,¹⁹ ikincisi de Aziz ya da Azize imgesinin geçirdiği evrim, yani daha fazla manevi nitelik ve daha fazla bireysellik kazanması; öne çıkarılan artık onun mucize yaratma yeteneği ya da toplumsal rolü değil, İsa'nın taklidi (*imitation Christi*) olarak kendi yaşamıydı.²⁰

Ortaçağ boyunca toplum düzenindeki değişim, bireyi de değiştirdi; 13. yüzyılda toplumsal işlevlerde uzmanlaşma arttı ve ahlaki değerler "gökyüzünden yeryüzüne" indi.²¹

Le Goff Ortaçağ insanının psikolojik yapısındaki bazı karakteristik mizaç özelliklerini, onların saplantılı doğalarının bazı niteliklerini vurguluyor: İnsanın günaha yatkın olduğu inancı; görü-

lür olanla olmayanın ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş olarak algılanması; öteki dünyaya, mucizelere ve işkenceyle yargılamanın* gücüne inanmak; sözlü kültürün hakim olduğu bir dünyanın insanına özgü bellek gücü; simgeselliğe dayalı düşünce tarzı ("Ortaçağ insanı yorulmak bilmez bir 'şifre çözücü'ydü");²² renkler ve şekiller konusunda olduğu gibi, 13. yüzyılın çok öncesinden beri simgesel bir anlam yüklenmiş olan sayılara karşı esrarengiz bir merak ve ilgi; gece ve gündüz düşlerine inanmak; sonuçta hiyerarşi bilinci, otoriteye ve güce hürmet, ama aynı zamanda da başkaldırmaya yatkınlık; haklar, hürriyet ve ayrıcalık – bütün bunlar, dönemin toplumsal değerler sisteminin kilit unsurlarıydı.

Bu alandaki akademik literatürde,²³ araştırmalarda sorunun farklı yönlerine, daha da ötesi, farklı konulara yönelen iki ayrı eğilimle karşılaşırız. Bunlar, birbirleriyle çok sıkı bir ilişki içinde olmalarına karşın, farklı düzeylerde temellendikleri için aynı değiller. Eğilimlerden birinin odak noktası *bireysellik* arayışı. Tarihçilerle filologlar, Ortaçağ ve Rönesans yazarlarının yapıtlarında²⁴ bireyselliğe özgü nitelikler keşfetmeye uğraşır. Bu nedenle bireyin kendine özgü doğasının ve tutarlılığının, benlik ile kendi benliğini çözümleme çabasının önc çıktığı metinlere özel bir dikkat gösteriyorlar: Dönemin yazarları, otobiyografiler ve itirafnameler yaratma çabasıydı, itiraflarını yazıp günah çıkartarak da kendi benzersiz bireyselliklerini ya da iç benliklerini ortaya koyuyorlardı. Bu tür araştırmaların odak noktası değerler olduğundan, bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılar da modern Avrupa'da kök salmış bireysellik düşüncesinden ister istemez etkilenmiştir. Buna bağlı olarak Ortaçağ antropolojisinde, Ortaçağ'ı Geleceğe bağlayan özellikleri ön plana çıkarırlar.

Ortaçağ'da zanlı, örneğin ateş üstünde yürütülür, acıya dayanır ve ayakları yanmadan geçerse suçsuz, aksi halde suçlu kabul edilirdi (Y.N.).

Bu eğilimdeki araştırmacıların kafasını meşgul eden temel sorulardan biri, Ortaçağ insanının bireyselliği "keşfetme" yeteneğini ne zaman kazandığıdır. Bir yandan da (yaşayan insanla karşı karşıya olan psikologların tersine) önünde sadece metinler ve belgesel kanıtlar bulunan tarihçilerin, psikoloji alanından kavramlarla terimleri o kadar rahat kullanamayacağı tam anlaşılmamaktadır. Dolayısıyla "bireysellik"ten değil de, bireyselleşmenin toplumsal, kültürel ve göstergebilimsel "mekanizmalar"ından, zihinsel araçlarından (Fèbvre'in "*outillage mental*" ile [zihinsel araç] karşılaştıran) söz etmek daha doğru olurdu.²⁵

Araştırmalardaki diğer eğilimde ilgi odağı bireysellik değil, *kişilik* üzerinde yoğunlaşıyor. Sorun böyle ele alındığında şu ön koşullar söz konusu olur: Bireysellik belli kültürel-tarihsel koşullarda gelişir ve bazı toplumlarda bireysellik bilinci varken, bireysellik kendini hissettirirken, bazılarında da grup, cemaat ya da klan bilinci ağır basar. Oysa kişilik, bir toplum içinde yaşayan her insanın mutlak özelliğidir. Farklı sosyo-kültürel sistemlerde kişilik de belli niteliklere bürünür. Kişilik belli sosyo-kültürel koşulların geçerli olduğu verili bir sistemdeki insan bireyi-ne kendi tanımını kazandırır: Ne kadar sıra dışı olursa olsun, kaçınılmaz bir biçimde kendi döneminin kültürüne bağlanmıştır ve ait olduğu toplumun ya da toplumsal grubun dünya görüşünü, dünya anlayışını ve değerler sistemini özümser. Kişiliği toplum ve kültür arasında bir "ara halka" olarak tanımlamak mümkündür. Kişilik sorununu irdeleyenler, dikkatlerini zihinsel tutumlar üzerinde veya bireyi başka bireyler ya da gruplardan ayıran bilinçlilik unsuru üzerinde yoğunlaştırmaktadır.

İnsanlar, ancak toplum içinde kendi bireyselliklerinin farkına varabilir. Bu nedenle Batı Avrupa'da Ortaçağ'ı incelerken her iki yaklaşıma da dikkate almak gerekir, çünkü sonuçta araştırılacak olan süreçler de farklıdır: Birinde insan kendi değerinin bilincindedir (kendisini olumlar), diğerinde kendini farklı kılanın, yani bireyselliğinin farkına varır. Bunlar farklı, ama iç içe geçmiş, hatta ayrılmaz biçimde kaynaşmış süreçlerdir ve Avrupa tarihinin belli bir aşamasında ikincisi birincisinin yerini alır. Yi-

ne de birey ile bireyselliği tek bir şeye indirgemek, aynı saymak büyük bir hata olur. Avrupa'da ancak Ortaçağ'ın sonuna doğru, hatta sonunda ortaya çıkan Birey imgesini bütün bir çağ için geçerli saymak, yani bir döneme, onun dışında kalan kavram ve ölçütleri uygulamaya kalkmak olur bu.²⁶

Bu nedenle, Ortaçağ Batı tarihinde bireyi ve bireyselliği inceleyecek olan tarihçi, çalışma alanının sınırlarını genişletmek durumundadır. Dönemin büyük kişilerinin düşüncelerinden oluşmuş bir "antoloji" ile sınırlı tutamaz kendini; böyle seçici bir yaklaşımla düşünceler, *a priori* olarak soyutlanmış, benzersiz ve atipik olana yönelecektir. Bir dönemin fikirleri, ruh halleri ve tutumları sıra dışı yaratıcı bireylere de damgalarını vurmuştur elbet, fakat büyük insanlar da düşüncelerle ruh hallerini daha güçlü ifade etmeye yarayan birer megafon değildir. Özellikle ruh halleri, dönemin devlerinin bilincinde ve yazılarında öznel bir yorum, derin bir bireysel nüans kazanmıştır. İkisi arasındaki muazzam farkı görmek için, bütün Ortaçağ boyunca öteki dünya hakkında kaleme alınmış "fantezi"leri Dante'nin *İlahi Komedya*'sıyla karşılaştırmak yeterlidir. İlkinde sıradan birinin trans halindeyken gördüklerini yazması için papaza anlattığını, ötekinde ise bağımsız biçimde kendi evrenini kuran büyük bir şairin yaratıcılığıyla anlatılanları kağıda döktüğünü düşünün; olağanüstü bir fark çıkacaktır ortaya.

Ortaçağ'ı ele alırken, söyledikleri ve idealleri öncelikle sadece konuya yatkın, eğitilmiş kişilerden oluşmuş görece dar bir çevrede öğrenilen dahinin, çağdaşları arasında geniş yankı uyandırmasının hiçbir garantisi bulunmadığını da unutmamak gerekir. Abealardus'un *Historia calamitatum meanum*'u (Tasalarımın Hikayesi) gibi Héloïse'le birbirlerine yazdıkları mektuplar da ancak yazıldıktan bir yüzyıl sonra tanınmıştı.²⁷ Yazarın sağlığında ya da ölümünden hemen sonraki yıllarda kim biliyordu bu yapıtları? (Yazılmalarından çok sonra, bu yapıtların aslında daha ileri tarihlerde yazılmış olduğunu iddia etmelerinin bir nedeni de bu olamaz mı?) Bireysel yaratıcılık eylemi ile gerçekleştiği or-

tam arasındaki "geri besleme" "reaksiyon düğmesi" o zamanlar bugün alışmış olduğumuzdan tümüyle farklıydı galiba.

Ancak birey ve bireyselliği araştıran tarihçilerin inceleme alanlarını genişletmeleri gerektiğini söylediğimizde anlatılan farklı bir şey. Ortaçağ kültürü – Yunan – Roma bilim geleneğiyle Hristiyanlığın bütünleşmesinden oluşan – Klasik Miras'ın, öncelikle ve ağırlıklıla Germen olan barbar mirasıyla sentezlenmesine dayanır. Barbarların dinî inançlarıyla değerlerini bir kenara bırakarak Ortaçağ insanının davranış kalıplarını ve tutumlarını doyurucu biçimde açıklamak mümkün değildir. Yine de Ortaçağ bireyi üzerine yazan araştırmacılar konunun bu yönünü atlamaktadır. Bu konuda sessiz kalmaları, barbarlarda birey ve bireysellik sorununun söz konusu olmadığı anlamına geliyor. Oysa bu büyük bir hata.

Germen, ilk planda da İskandinav kaynakları incelendiğinde ise tam tersi bir durum ortaya çıkmaktadır. Pagan Avrupa toplumunda birey, hiçbir şekilde topluluk içinde eriyip gitmiş değildi; kendini keşif ve ifade etmek için oldukça geniş imkânlara sahipti. Ortaçağ Avrupası'nda bireyin gelişimi ve dönüşümü konusunda daha kapsamlı, daha yetkin bir tablo elde edebilmek için İskandinav Kuzeyi'nde bulunan zengin kaynaklardan yararlanılması gerektiği kanısındayım. Akademik dünyada ne yazık ki hâlâ sürdürüldüğü gibi araştırmaların iki – üç ülkeyle sınırlı tutulmasının haklı gösterilecek yanı yoktur.²⁸

Bu çerçevede Alfons Dopsch'un yüzyılımızın ilk yarısında formüle ettiği bakış açısına değinmekte yarar var. Bu Avusturyalı tarihçi, Ortaçağ başlangıcında Avrupa'nın sosyal ve ekonomik tarihine ilişkin pek çok soruna yeni bir açıdan yaklaşmıştı. Fransız devletinde kapitalizmin oluşumu konusundaki kuramı hararetli bir tartışma başlatarak çok haklı eleştiriler aldı. Ama burada bizi ilgilendiren kuram değil, ona temel olan yöntemdir. Dopsch, Ortaçağ tarihine ilişkin kendi anlayışını açıklarken, Ortaçağ başlarında Batı'nın yaşamında bireysellik ilkesinin rolünü vurgulamaktadır. Araştırmasını toplumun ekonomik temelleriyle sınırlamamış, çok daha geniş bir yelpaze oluşturan olgulara dikkat gös-

termiştir; onun gözünde bu olgular, dönemin insanını, neredeyse tümüyle topluluk içinde erimiş, bir yüzü olmayan bir varlık, gerek davranışlarında gerekse dünyaya bakışında bağımsızlığı elinden alınmış bir tip olarak betimleyen hakim bakışın tek taraflılığına işaret eder. Erken Ortaçağ'ı düşünsel yaşamda "tipleşme" süreci olarak niteleyen Karl Lamprecht'e yanıtında Dopsch, daha Ortaçağ'ın başında "bireysellik"ten söz edilebileceğini savunur (oysa Lamprecht ve başka pek çok bilim adamına göre bu evreye Rönesans'ta, hatta 16. ve 17. yüzyıllarda ulaşılmıştır). Dopsch'a göre bunun tersi bir gelişim söz konusuydu: Ekonomik yaşamda bireysel olan her şeyin bastırılması (korporasyonların gelişmesi, ekonomik düzenlemeler ve stoklama hakkı yoluyla ticaret üzerindeki denetimin tekelleşmesi, bir zanaatın bütün mensuplarına loncaya bağlanma zorunluluğu getiren *Zunftzwang*, köylülerin hakları üzerindeki geniş kısıtlamalar vb), Ortaçağ'ın ikinci yarısında gerçekleşti, bunlar Ortaçağ başlarında yoktu.²⁹

Dopsch, Germenlerin ekonomik faaliyetlerinde ve yerleşimlerinde görülen bireyselliğe işaret ediyor. Romalı yazarların da ilgisini çekmiş olan bu özellik, arkeolojik bulgularla doğrulanmıştır. Arkeologların (özellikle yerleşme arkeolojisi, paleobotanik, tarihsel haritacılık, toprak bilimi, iklimbilim, radyokarbonla tarihleme ve hava fotoğrafçılığı konusunda uzmanlaşmış olanların) yüzyılımızın ortalarından beri hız kazanan araştırmaları, eski Germen ve İskandinav halklarındaki köy topluluğu yapısının, 19. yüzyılın *Markgenossenschaftstheorie*'sinde (ilkel köy topluluğu kuramı) öne sürüldüğü gibi bir önem taşımadığını ortaya koymaktadır. Göçebe hayvan yetiştiricisi şeklindeki Germen imajının da dayanaksız olduğu ortaya çıkmıştır: Germenlerin yaşam tarzı, yerleşik tarıma dayalıydı. Çiftçiliğe göre şekillenmiş yerleşim yapısı ağır basıyor, her hane sahibi diğerleri tarafından engellenmeden ve zarara uğramadan kendi ekonomisini sürdürüyordu. Grup yerleşimleri ancak çiftçi topluluklarının çoğalarak yoğunlaşmasıyla ortaya çıktı. Tacitus da zaten Germen köylerinin "bizimkilerden (Romalılarınkinden) farklı" olduğunu yazmıştı: "Evlerinin birbiriyle temasına tahammülleri yok. Evlerin ara-

sında büyük mesafeler bırakarak dağınık biçimde yerleşiyorlar; herkes kafasına uygun bir dere, bir düzlük, bir ağaçlık bulduğu yerde evini kuruyor" (*Germania*, 16). Arkeologlar da taş duvarlar ya da çalılarla birbirinden ayrılmış eski tarlaların (*oldtidsagre*) izlerini bulmuştur.³⁰

Demek ki Dopsch'un Germenlerin ekonomik uygulamalarına ilişkin varsayımları, sonraki araştırmalarla pek çok bakımdan doğrulanmıştır. Germen yaşam biçimi kişisel inisiyatifin damgasını taşıyordu. Tours'lu Aziz Gregorius'un yazdığı *Historia Francorum*'da da (Frankların Tarihi), *Lex Salica* (Sall* Yasası) gibi Ortaçağ başındaki hukuk yapıtlarında veya İskandinavların daha sonra yapılmış, fakat toplumsal gelişimin aşağı yukarı aynı evrelerine denk düşen yasalarında da görülür bu. Ya Germen ve İskandinav epik edebiyatından neler öğreniyoruz? *Eski Edda*'daki** şiirlerden, *skald* adı verilen ozanların ürünlerinden ya da İzlanda sagalarından*** bize yansıyan davranış modelleri nelerdir? Ancak burada Dopsch'u izleyip bu modellerin Rönesans insanının bireyselliğiyle ilişkisini kurmaya çalışırsak (örneğin Dopsch, 10. yüzyılda yaşamış Ceromonalı Liudprand ile Hümanistler arasında bir fark görmüyor³¹) ya da "kapitalizmin ruhu"nu Karolenj döneminin ekonomi ahlakıyla karşılaştırsak çıkmaza düşeriz. Tek başına "bireysellik" kavramı, pek çok yan anlam taşıyan bugünkü kapsamıyla ele alındığında, erken Ortaçağ insanının yaşam anlayışını tam olarak aktarmaya uygun değildir. Yine de şunu sormak zorundayız: Acaba Ortaçağ'dan, bütüncül

* Bir Frank Kabilesi (Y.N.).

** Eski İzlanda edebiyatının örneklerini içeren iki derlemenden biri. Düzyazı *Yeni Edda* ve manzum *Eski Edda* olarak bilinen derlemeler 13. yüzyılda oluşturulmuştur, ancak içlerindeki şiir, özyeş, efsane vb. parçaların tarihleri bilinmemektedir. Edda, Germen mitolojisi ve edebiyatı konusundaki mevcut bilgilerin en önemli kaynakları arasındadır (Y.N.).

*** Ortaçağ İzlandası'na özgü edebi tür. Düzyazı öyküler ve tarihsel anlatıları, aile tarihçelerini, azizlerin ve kralların biyografilerini, vakayinameleri ve romansları içerir; tümüyle mitolojiye dayalı ya da fantastik öğeler üzerine kurulu olanları da vardır. Sözlü geleneğin ürünü olan sagalar, 12-14 yüzyıllarda yazıya geçirilmiştir (Y.N.).

kimliklerin ve tiplerin damgasını taşıyan o dönemden önce, bireyin kendi benliğinin bilincine ermiş oluşuyla ayırt edilebilecek olan, bu bilincin kesin ifadesi önünde daha az engelin bulunduğu bir zaman dilimi var mıydı? Bireyselliği, günümüze yaklaştıkça belirginleşen, aşağıdan yukarı doğru düz bir gelişim çizgisiyle açıklamak gerçekten doğru mu?

Hristiyan dünyasının sınırlarını aşıp paganlığın alanına (ya da paganlıktan ancak yüzeysel olarak kabul edilmiş bir Hristiyanlığa geçişin söz konusu olduğu bölgelere) yönelmek, "bireyin keşfi" sorununu tümüyle yeniden gözden geçirmeye ve Hristiyanlığın, bireyselliğin gelişimi yolunda açtığı olanaklara başka bir açıdan bakmaya götürebilir bizi. İleride göreceğimiz gibi, dolaylı ya da dolaysız olarak kendi benini ifade etmeye çalışan Ortaçağ yazarı, dinî etiğin, edebi retoriğin ya da konuyla ilgili adetlerin çektiği oldukça dar sınırlara hapsolmuştur. Bu yüzdendir ki, ne zaman bir Ortaçağ "otobiyografi"sini ya da "itirafname"sini incelemeye çalışsak, hep bireysel kişiliği kavrayamamanın getirdiği çaresizlik duygusuna kapılırız. Dönemin yazarlarının kendileri hakkında bize bıraktıkları tanımlamalar üzerinde düşünürken, Ortaçağ filozofunun formülü gelir hemen aklımıza: "*Individuum est ineffabile*" (Birey, tarif edilemez).

Birey ve Epik Gelenek

Ortaçağ'ın edebi anıtlarında bireyi ararken bazen tamamen aşıl-
lamayan zorluklarla karşılaşılır. Bireysel olanı genele tabi kıl-
ma ve özel olanı tip modellerine referansla kavrama çabası, za-
manın ve biçim konusundaki otoritelerin etkisiyle kemikleşip
adeta kutsallaştırılan klişeler yaratmıştır. Bu nedenle katı kural-
ları ve kesin tanımlamaları aralayarak yaşayan, benzersiz bir ki-
şiliğe ulaşmak genellikle olanaksız gibidir. Batı Avrupa edebiya-
tında yüzyıllarca hakim olan Latincenin de, bireyselliğe dair iz-
lerin saklı kalmasında payı vardır çoğu kez.

Bu yüzden, fazlasıyla zengin ve renkli olan eski İskandinav
edebiyatı üzerinde durmak makul bir yaklaşımdır. İskandinav
edebiyatı, kişiliklerin olağanüstü bir görsellikle betimlenmesine
olanak tanıyan dünya perspektifiyle bireye –sadece toplumun
önde gelenlerine değil, sıradan Norveçlilere veya İzlandalılara
da– dönemin başka hiçbir edebiyatında görülmeyen ölçüde ge-
niş yer vermiştir; "benzersiz" sıfatını hak eden bir durum! Üste-
lik ister *Edda* şiirleri ister *skald*'ların yapıtlarıyla sagalar olsun,
yapıtlarda anlatılan insanların anadiliyle ortaya konmuştur bu
edebiyat.

İskandinav edebiyatının analizinden çıkartılacak sonuçlardan
bütün bir Ortaçağ Avrupası'nı kapsayacak şekilde genellemeye
gidilemez elbette. İskandinavya, düşünsel ve toplumsal yaşamın-
da birçok ayırıcı özelliğini korumuştur. Bununla birlikte kesinlik-
le Avrupa'daki gelişimin dışında değildi, aksine onun bir parça-
sıydı. Bu edebiyattaki kişiliklerde yalnızca kendi içinde ele alın-
dığında bile büyük bir ilgiye değer olan özgün Kuzeylinin değil,

bütün Ortaçağ Avrupası'nda ortak olan o temel hatların ortaya çıktığını aşağıda gösterebileceğimi umuyorum. İskandinav edebiyatının barındırdığı ender görülür zenginlik, Ortaçağ uzmanına olağanüstü değerli bir malzeme sağlamaktadır. Ortaçağ kişiliğinin derinliklerine ulaşma çabasındaki tarihçi, dönemin Avrupası'nda başka bölgelere de yabancı olmayan çeşitli veriler bulacaktır bu malzemede.

Sigurd Kahraman mıydı?

Analizimize İskandinav bilincindeki temel kategorilerden biri olan "kahramanlık" kavramıyla başlayalım. Bu kavram, özgürlükleri ve bağlılıklarıyla birlikte, gerçek yaşama göre çok yüceltilmiş bir birey düşüncesinde yoğunlaşır. 13. yüzyıl elyazmalarıyla bize ulaşan *Edda*'daki şarkılar ve şiirler – aslında çok daha eskidirler – "kahraman" düşüncesini birçok yönüyle tanımamızı sağlamaktadır.

Büyük işler başarmak, kahramanın varlık nedenidir ve gelecek kuşaklara ondan kalacak olan da yaptıklarının şanından ibarettir. Efsanevi bir geçmişin mitleri ve anılarıyla yüklü bir dünyada yaşayan insan, kendi davranışlarını bu kültür arketiplerine göre belirleyen insan aynı zamanda ve hiç de azımsanamayacak ölçülerde geleceğe de yönelikti, yani yaşamını, isminin şan içinde yaşayacağı bir gelecek düşüncesine göre şekillendirirdi. İnsan kuşaklarının birbirini izlemesiyle antropomorfik biçimde kavranan zaman, işte bu nedenle kendi içinde bir değerdi ve yaşanılan günden yola çıkarak iki yöne yayılırdı: Ataların yaşamış olduğu yöne ve gelecek kuşakların yaşayacağı yöne. Bu çağ her bakımdan klan çağıydı, kahraman da kuşakların oluşturduğu zincirde bir halka. Her insanın ve yaptıklarının gerçek değerini bulacağı geleceğe özel bir önem verilirdi; sadece kahramanlar için değil, mütevazı kişiler için de geçerliydi bu.

Kahramanlık kategorisi zamana ilişkin tutumlarla çok sıkı bir bağ içindedir, çünkü kahramanın şanı, ancak zamanla, daha doğrusu gelecekte ışık saçacaktır. Bir yandan da bu eski şiirleri yaratanların ve dinleyenlerin dikkati, kahramanın ölümü üzerinde yoğunlaşmıştır, çünkü bu değişmez bir yasadır, kahraman ölür. Yaşamı uzun sürmeyecek fakat bu kısa yaşamda anısını ölümsüzleştiren bir iş başaracaktır o. Kahramanın ölüme karşı tutumunu geleceğe olan tutumu açıklar: Onu ölümsüz şanın yoluna ancak ölüm sokabilir. Bu nedenle üç kategori de –kahramanlık, ölüm ve zaman– bütün Ortaçağ boyunca Kuzey Avrupa halklarının etiğinde hayati bir önem taşımıştır.

Yukarıdaki kategorilere tümünü kucaklayıp kendi içinde bütünleştiren bir dördüncüsünü eklememiz gerek: Kader. *Edda* şiirlerinde kahramanın başardığı işler ve akıbeti kişisel inisiyatifi-nin, kendi özgür seçimi olan davranışların ya da koşulların bir araya gelmesinin ürünü değildir; *Edda* kişilerinin izlediği kahramanlık ilkesi özlerinde verilidir. Kahraman, onu büyük başarı-lara ve sonunda da akıbetine götüren yola özgür iradesiyle adım atmaz: Yaşamı boyunca izleyeceği yol, deyim yerindeyse, "programlanmıştır", önceden belirlenmiştir, hatta kimi zaman geleceğin üzerindeki karanlığı aralayabilen bir kâhin tarafından öngör-ülmüştür.

Böyle bilge kâhinlerden biri de Sigurd'un dayısı Grípir'di. Genç Sigurd'a geleceğinin ona neler hazırladığını, yapacağı kahramanlıkları anlattığı gibi, sonunda yeğenine ölümünün sırrını da açıklamıştı. *Grípisspá* (Grípir'in Kehaneti), Sigurd'la ilgili bütün bir çevrimi belli ölçüde toparlayan bir şiirdir. Fakat gelecekte kendisini bekleyen kaderi sadece Grípir değil, bizzat Sigurd da ortaya çıkarır: Şiirin sonunda, onun da kendi sonunu bildiği anlaşılır. Kehanet bağlamında, kahramanın kendi kaderine yönelik tutumunu, kehanetten hiçbir sapmaya izin vermeyen, önceden belirlenmiş olan yaşam yolunu kendisinin de kaçınılmaz bir borç olarak kabullendiğini görüyoruz.

Yine de Germen halklarına özgü anlayışta kader, kişisellikten yoksun dünyanın dışında ve ötesinde bir alınyazısı değildi;

ne de kör bir talih tanrıçasının çevirdiği bir çark olarak görülüyordu. Kader, bir "program" gibi kahramana "yazılı" olsa bile, onun yaşam karşısındaki kişisel tutumunun bir parçasıdır; kahraman, kaderin buyruklarına körü körüne uymaz, onları etkin biçimde şekillendirip gerçekleştirerek "yaratır". Buna göre kahraman için kader, özgür ve sorumlu bir şekilde, çoğunlukla da onun yaptıklarını anlamayan çevresinin şaşkınlığına rağmen geliştirdiği kendi asıl, en içsel ifadesidir. Kahramanın kaderi, benliğinin bir parçası, daha doğrusu benliği, kaderinin tecessümüdür. Daha iyi bir şey bulunmadığı için kullanmak zorunda kaldığımız "kişisel" ve "bireysel" gibi kavramlar *Edda* kahramanlarının etik tavrını tam olarak karşılamıyor. "Klan bireyi"nde, kişisel olan ile kişiselilik üstü olanı birbirinden ayırmak mümkün değildir. Kural olarak kahramanın önünde, nasıl davranacağı konusunda farklı seçenekler yoktur. Kendini zorunlu bir davranış ve hareket tarzına tabi kılar, ancak bunu kendisine dışarıdan dayatılan bir şey, kaçınılmaz bir zorunluluk olarak algılamaz. Aksine onu, düşünülebilecek, dolayısıyla mümkün olabilecek yegâne davranış tarzı olarak görür. Bu, onun davranış tarzıdır, sen derin biçimde içselleştirmiş olduğu kaderidir.

Böylece kahramanın portresinde, Germen – İskandinav kültürüne özgü şekliye insan kişiliğinin örtük bir tasarımı ifade bulunmaktadır. Fakat aynı zamanda kahramanlık fenomeni, o dönemin yapıtlarının bugünkü yorumu içinde son derece çelişkili ve bulanık kalır. Burada en azından iki uç durum çıkar karşımıza.

Birincisi, kahramanın kişisel doğasını trajik – romantik renklerle bezeyerek ona günümüz kahramanlık anlayışını yükleyen ve Germen kahramanlık mitinin değerini abartan araştırmacıların tavrıdır. Bunlar, Germen halklarının epik şiirindeki¹ "kahramanca hümanizm"den, kahramanlık şiirlerine sinmiş olduğu iddia edilen "insana ve özgürlüğüne inanç"tan, kahraman için "yaşamın yasası" olan ve kendi kaderini bilinçli olarak üstlenişinde "özgür bir seçim sonucu kendi benliğine ve kendi yasasına beslediği sadakat"te kendini gösteren "özgürlüğün trajikliği"nden söz ederler. Bu kahramanlık yorumunda, en eski zamanlardan Hohenstaufen dönemine kadar varlığını sürdüren "Germen ruhu"-

nun temel özelliklerinden birini görürler.² Ancak böylesi yorumlar, ne Germenlerin anladığı şekliyle ne de Germen kültürü bağlamında bireyin yapısını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Oysa bu uzak çağla ilişkili olarak anlamaya ihtiyaç duyduğumuz, bireyin kendi bilincine erişimin karakteri ve özgül niteliğidir.

İkinci ucu da Germen ve İskandinav halklarının kahramanlık kavramına tümüyle kuşkucu yaklaşan araştırmacılar oluşturmaktadır. Bu tavrı benimseyen Mihail Steblin-Kamenskiy, *Edda* şiirlerindeki kişileri "kendilerini saran haleden sıyırma"yı denemiştir. *Edda*'nın kadın ve erkek kahramanlarının betimlenişindeki farklılıkları ele alırken, haklı olarak, kadın kahramanların ikili niteliğini, çift anlamlılığını vurgular. Bu kadınlar bir yandan trajik bir konumdadırlar; kocalarını, erkek kardeşlerini ya da çocuklarını yitirmişlerdir, ölümlerine ağıt yakar ve onların intikamını almaya çalışırlar. Aynı zamanda da sıradan insanlara nasip olmayan bilgi ve özelliklerle donatılmışlardır: Valkyrie'lere* benzerler, hatta Valkyrie'dirler. Oysa erkek kahramanların, Steblin-Kamenskiy'e göre bu kadınlardan aşağı bir konumda olduğu açıktır. Erkek kahramanların zihin gücü, ancak ölümlerini açık bir biçimde önceden görmelerinde ortaya çıkar. İş duygularının gücüne gelince kahramanlıktan uzak, yazarın yorumuyla bir tür "manevi iktidarsızlık"³ içindedirler.

Stebkin-Kamenskiy *Edda*'nın en ünlü kahramanı olan Sigurd'un üzerinde özellikle durmaktadır. Bütün bir şiir çevrimi bu kahramana ayrılmıştır; Germen destanı *Nibelungenlied*'de Siegfried adıyla yer aldığı gibi, İskandinav ve Germen düzyazı edebiyatının birçok örneğinde de ölümsüzleştirilmiştir.

Stebkin-Kamenskiy, "Sigurd aslında kahramanca olan ne yaptı ki?" diye sorar. Gerçi Sigurd'un lakabı "Fáfnir'i Öldüren"dir, fakat yazarın tespitine göre Sigurd burada "akıl gücünü en

* Tanrı Odin'in hizmetkârı olan genç kızlar; başlarında miğfer, ellerinde kalkanla savaş alanının üzerinde uçar, şehitlerin gittiği Valhalla'ya alınmaya layık olanları seçerler (Y.N.).

küçük bir biçimde katmadan", sadece bedensel gücünü kullanmıştır: Bir mağaraya gizlice girip hiçbir şeyin farkında olmayan ejderhanın yolunu kesmiş ve kılıcıyla onu paramparça etmiştir. Bu açık ve dürüst bir kavga değil, aksine sırtından vurarak cinayettir! Steblin-Kamenskiy'e göre bu eylemin itici gücü, ejderhanın koruduğu altın ele geçirme hırsından başka bir şey değildir. Üstelik Sigurd, ejderhayı öldürdükten sonra bir de kalleslik yapar: Ganimetini paylaşmak istemediği için Fáfnir'in demirci kardeşi Reginn'i de öldürür, oysa Sigurd'a zaferini sağlayan kılıcı yapan ve ona ejderhaya nasıl yaklaşılabileceğini anlatan Reginn'dir.

Steblyn-Kamenskiy'e göre Sigurd'un diğer maceraları, onun hiç de kahraman bir ruh taşımadığını daha açık gösterir. Nişanlısı Gunnar'ın kılığına girerek Brynhildr'e kur yapması düpedüz sahtekârlıktır. Ama Brynhildr'den aldığı yüzüğü gösterip böbürlenirken sahtekârlığı ortaya çıkar ve bunu hayatıyla öder. Steblin-Kamenskiy'e göre Sigurd, ne Brynhildr ne de karısı Gudrún için güçlü duygular beslemiştir. Zaten ölümü de bir kahramana yaraşır biçimde olmaz. Ansızın pusuya düşüp ölürken yapabildiği tek şey katilini ikiye biçmektir, ama bu da manevi değil, bedensel gücüne dayanır.

Steblyn-Kamenskiy, Helgi, Hamdir, Sörli gibi diğer *Edda* kahramanlarını da benzer biçimde yorumlar. Savaştaki kahramanlıklarıyla ortaya koydukları sadece fiziksel güçtür; bunların yaptıklarında akıl ya da ruh gücünün izine rastlanmaz. Üstelik edimleri, bir hale gibi onları çevreleyen şanın parıltısına hiç de uygun düşmemektedir. Aslında Steblin-Kamenskiy'e göre *Edda* kahramanları gerçek birer kahraman değildir. Otto Höfler, Germen-İskandinav destanlarının kahramanlarını aşırı yüceltip idealize ve modernize ederken, Steblin-Kamenskiy de kahramanlık payesini ellerinden almıştır.

Fakat bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkıyor: İskandinavlar ve diğer Germen halklarının yüzyıllar boyunca Sigurd/Siegfried ile diğer kahramanların anılarını yaşatıp şiirlerinde onları tekrar tekrar yüceltmelerinin sebebi ne olabilir? Bu insanlar Gun-

nar'ını bekleyen Brynhildr'e Sigurd'un sahtekârlıkla yaklaştığının, sırf Ren altınını ele geçirmek için Fáfnir'i arkadan vurduğunun, akıl hocası Reginn'e hainlik ettiğinin herhalde farkındaydılar. Belli ki günümüz araştırmacıları için önemli olan bu durumlar, ne *Edda*'nın yaratıcılarıyla aktarıcılarını rahatsız etmiş ne de dinleyicilerin beklentilerine ve beğenilerine ters düşmüştür. Sırf bu bile üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

Sigurd'un maceralarının yorumlanması, öyle ilk bakışta görüldüğü kadar kolay değildir. Altını ele geçirme isteği bile yalnızca basit bir açgözlülüğe indirgenemez. Bu altın tanrılar (*aesir*) ile orman perileri (*álfar*) arasındaki çekişmede etken olduğu gibi, Reginn ve Fáfnir Kardeşler arasındaki sürtüşmenin de nedeniydi; büyülü gücü vardı ve kendisine sahip olana uğur getiriyor, onu refaha ve kudrete erdiriyordu. Altının sembolik işlevi göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Sigurd'u ejderha Fáfnir ile savaşmaya önce Reginn kışkırtmış ve Sigurd, Reginn'i ancak canına kastettiğini öğrendikten sora öldürmüştür. Üstelik altını korumak için ejderhaya dönüşen Fáfnir'le – o da zaten babasını öldürerek altına sahip olmuştur – mücadelesinde Sigurd'un, İzlanda destanlarındaki kişilerin intikam alırken normalde uydukları davranış kurallarına bağlı kalmasına gerek yoktur. Halk masallarından hepimiz biliriz ki, kara büyü ve sihirbazlığın egemen olduğu bir dünyada alışılmış etik normlar geçerli olamaz. Sigurd'la ilgili efsaneler de bu tür masal motifleriyle doludur. Kahramanın canavarla mücadelesi, mitlerde, destanlarda ve folklor-da yaygın bir motiftir.

Steblin-Kamenskiy'in Fáfnir'in öldürülüşünü önemsiz gösterme çabasını, Sigurd ve Grípir arasında geçen şu konuşmayla bir karşılaştıralım. Sigurd der ki Grípir'e: "Söyle bana ihtiyar/sözü dolaştırmadan, /nedir yeryüzünde henüz yapılmamış olup da benim yapacağım en yiğitçe iş?" Ve Grípir yanıtlar: "Sadece sen öldürürsün/ vahşi yılanı/Gnita çayırında/yakında götüreceksin/o ikisine ölümü."/ Bunun üzerine Sigurd konuşur: "Ganimet zengin, /demek ki kazanıyorum/söylediğin gibi/Reginn ve Fáfnir karşısında zaferi" (*Grípisspá*, 10 – 12).

Edda'daki tiplerin aslında kahraman olmadıkları savı, çok eski zamanlardaki "kahramanlık" anlayışının bugünküyle aynı olduğu düşüncesinden kaynaklanıyor. Bugünün gözüyle bakıldığında, büyük bir iş başaracak insanda öncelikle akıl gücü olması gerekir; bedensel güç mutlaka gerekli değildir. Oysa Eski İskandinav kahramanları hem akıl hem de beden gücüne sahiptir; yapıları gereği birbirinden ayrılmaz bir bütünlük oluştururlar, dolayısıyla o dönemde kimse aralarında bir çelişki algılamaz. Sigurd'a Brynhildr'in yatak odasının kapılarını açan korkusuzluğu da kalbine öldürücü bir kılıç darbesi aldıktan sonra bile katilini bir vuruşta kılıçla ikiye böcek gücü de veren, vahşi savaşçı ruhuydu; ve kan kardeşine duyduğu büyük sadakat onun nişanlısının yanında üç gece geçirmesine rağmen kıza elini sürmekten alıkoymuştu onu.

O dönemin anlayışına göre ne ruh ile madde ne de kahramanın ahlaki ve fiziksel nitelikleri birbirinden ayrı görülüyordu. Böyle bir ikilik onların değerler sistemine yabancıydı. Kahramanın fiziksel gücü, onun ruhunun büyüklüğünün ifadesiydi. Bir insana fiziksel becerileri ve kas gücüyle nasıl değer veriliyorsa, korkusuzluğu ve sadakatiyle de öyle değer veriliyordu. Sigurd'un "emsalsiz çehresi"nden söz edilirken kastedilen sadece yakışıklılığı değildi; o dönemin insanları Sigurd'da mükemmelliğin cisimleşmesini görüyorlardı. *Edda* kahramanlarının önemi, savaşta gösterdikleri yiğitlikten gelir elbette; diğer bütün nitelikler şiirlerde geri plandadır. Ama zaten o dönemin insanı da, yiğitliğine tanık olduktan sonra diğer niteliklerini sorgulamıyordu kahramanın. Grípir, Sigurd için şu kehanette bulunur: "Gökkubbenin altında/kimsenin olmadığı kadar yüce olacaksın/tüm hükümdarlardan daha yüksekte, /altından zengin, korkaklıktan fakir/güzel yüzlü/ve bilge sözlü olacaksın" (*Grípisspá*, 7). Büyük bir kahraman, her şeyde büyüktür; hem fiziksel, hem manevi niteliklerinde.

Edda kahramanlarının "manevi iktidarsızlığı", metni yapısına yabancı bir bağlamda okumanın ürünüdür. Belli duygular, zaten kahramanlık statüsünün önkoşuludur ve bu açıdan bakıldığın-

da o dönemin insanları için Sigurd'un Gunnar'a büyük bir dostluk duyduğu ve bu nedenle onun yerine kur yaparak dostunun istediği kadınla evlenebilmesi için gereken kahramanlığı yaparken ona sadık kaldığı çok açık bir şeydir. Sigurd'a yapılanın aslında ne kadar büyük bir kötülük olduğu ise ancak kendi katlini planlayıp emreden Gunnar'a Sigurd'un sonuna kadar sadık kaldığını gördüğümüzde ortaya çıkar. Ölüm döşeginde bile Sigurd, karısı Gudrún'u teselli etmek için, ona bakıp kollayacak üç tane kardeşi olduğunu söyler; bu üç kişi, onun ölümünü planlayanlardır ve Gudrún'u himaye edecekleri de Sigurd'un kendi inancıdır.

Bir başka yanlış yorum da Sigurd'un sevme yeteneğinden yoksun olduğudur. *Grípisspá*'da Brynhildr'e olan duyguları hakkında çok açık ifadeler vardır ve bunlar "manevi iktidarsızlık"ın çok uzağındadır. Kahraman, duyguları gayet iyi tanıyor, hem de çeşitli duyguları: Dosta sadakat, onur duygusu, öfke ve kadınlara aşk.

Stebliń-Kamenskiy, kahramanların yaptığı işlerin şanlarına uygun olmadığı görüşündedir. Sigurd, sanki bu varsayımı ortaya çıkmadan önce çürütmek ister gibi, Grípir'e herhangi bir kötü olaya karışma ihtimali olup olmadığını soruyor ve şu yanıtı alıyor: "Hayır, hayatında/hıçbir leke olmayacak,/bunu bilesin Sigurd,/ey büyük kral;/elinde mızraklarıyla sel gibi akan adamlar/sonsuz dek senin şanını anacak" (*Grípisspá*, 23). Demek ki Stebliń-Kamenskiy'in kahramanın şanı ile davranışları arasında bulunduğunu varsaydığı çelişki, yalnızca *Edda* kahramanlarına Ortaçağ değer yargılarıyla uyuşmaz ölçütler getiren bir günümüz araştırmacısının bilincinde mevcuttur. Ortaçağ insanının bakış açısından bir yandan kahraman ve edinileri ile diğer yandan kahramanın şanı ve sonraki kuşakların onun hakkındaki yargısı arasında tam bir uyum söz konusudur. Günümüz araştırmacısı *Edda* şiiirlerinden bir kişiyi kahraman olarak göremiyorsa, bu ancak ideallerin değişmiş olduğunu gösterir. Bir *Edda* kahramanı, elini kana bulamakla, yağma yapmakla, kendisi toprağa verilirken kölelerin öldürölmesini, sarayının ateşe verilmesini ve ken-

di cenazesinin genel bir katliama dönüştürülmesini emretmekle suçlanabilir tabii. Ama kahramanın bu edimleri asla şanına gölge düşürmez, kendi toplumunda norm kabul edilen ve bu şiirlerin de kaynağı olan yiğitlik ölçütlerine uygundur.

Edda şiirlerindeki kahramanlık ilkesini daha iyi kavramak için anlatılanların yaratıcıları açısından da çok eski zamanlarda geçmiş olduğunu unutmamak gerekir. *Hamdismál*'de (Hamdir'in Şarkısı) şöyle denir: "Bugün değil, bugün değil,/Dün de değil,/Çok zaman önce/En eski zamanda,/ilk ve başlangıç olan zamanda..." (*Hamdismál*, 1). *Edda* şiirlerinin geçtiği zaman, mutlak epik zamandır.

Bu dönem artık geri gelmeyecek biçimde geçmiştir ve şiirlerde söylendiği gibi, muhteşem kahramanların yaşadığı o eski güzel günler ne kadar övülse azdır. O çok eski günlerde olup biten ne varsa artık tümüyle geçmiş ve tamamlanmıştır. Kahramanların dönemiyle bu şiirlerin söylendiği dönem arasında, Mihail Bahtin'in deyişiyle "mutlak epik zaman" uzanır.

Bu nedenle epik şiirlerin kahramanlarına, sadece bugünkü ölçütler değil, destanlardaki karakterler için geçerli olan standartlar da uygulanmamalıdır. Destanlarda insanların alışılmış gündelik yaşamı anlatılırken, *Edda* şiirlerinde tamamen farklı bir boyutta yaşayan kahramanlar yüceltilir. Bir destan kişinin yaptıkları da *Edda*'daki kahramanca örneklerden esinlenmiş olabilir, fakat destan döneminin etiğiyle geçmişteki kahramanlar döneminin etiği arasında muazzam bir fark vardır.

Bir Ulu Kişinin Dersleri:

Aforizmalar ve Dünyevi Bilgelik

Hávamál (Bir Ulu Kişinin Dersleri), *Edda* şiirlerinin en uzunudur ve bu çevrim içinde özel bir yeri vardır. Diğer şiirlerde pa-

gan tanrıları ve Eski İskandinav kahramanları görülürken, bunda ağırlıklı olarak dünyevi bilgeliğin yüceltildiği atasözleri, özdeyişler ve aforizmalar vardır. O yüzden bunlar iç bütünlükten uzak, daha çok çeşitli şiirlerden oluşmuş bir derleme gibi görünür. Davranış kurallarıyla ilgili olan ilk bölümü ve içeriği bununla benzerlikler gösteren *Loddfáfnismál*'in (Loddfáfnir'e Bir Ders) yanı sıra bu şiirde Odin'den (kadınlarla ilişkisinden, fedakârlığından, gücü sayesinde runik* yazının sırrına ermesinden) söz edilen kıtalar vardır. Son olarak da Odin'in ağzından çeşitli büyümlü sözler sıralanır. Bütün bunlar, muhtemelen ayrı zamanlarda yazılmış şiirlerden heterojen bir derleme oluşturur. Ama bizi asıl ilgilendiren *Hávamál*'in nasıl bir yapı gösterdiği değildir. Önümüzde Eski İskandinav toplumunda elden ele dolaşmış bir metin bulunduğunu bilmek yeterli; ancak metnin, *Edda*'nın da yaratıldığı İzlanda'da mı, yoksa İzlanda'ya yerleşmiş insanların çoğunun geldiği ülke olan Norveç'te mi ortaya çıktığı belli değildir.

Hávamál'de yaşamda karşısına çıkan çeşitli durumlarda kişinin sergilemesi gereken davranışlar anlatılır. Bu öğütlerin ve önerilerin yöneltildiği kişi kimdir ve hangi ahlak anlayışının tecessümüdür? Bazı uzmanlar, bunun sadece kendine ve kendi kaynaklarına güvenen Vikinglerin ahlak yasası olduğu görüşündedir, zira şiirde hiçbir Hristiyan etkisi hissedilmez (ama aslında pagan inancının etkileri de görülmez). Fakat paleografik araştırmalara göre eldeki *Edda* metni 13. yüzyılın ikinci yarısına aittir, oysa Viking akınları 11. yüzyılda durmuştu. Diğer uzmanlar ise metinlerde zenginlik gösterisinin yerilip kanaatkâr bir yaşamın övülmesine dayanarak burada mütevazı insanın ahlak anlayışının söz konusu olduğunu öne sürer; çünkü ele alınan kişinin ilgi alanı, gündelik yaşamın ufkunu aşmamaktadır. Aşağıdaki şiirde zenginliğin gösteriş yanı sıra öne çıkarılıp "onurlu bir yoksulluk" övülmektedir:

* Eski Germen Alfabeti (3-16. yy.) (Ç.N.).

Kendi evin yeğdir,
küçük de olsa.
Kendi evinin efendisidir insan.
Ancak iki keçin
ve saz damlı bir kulüben
bile olsa, gidip dilenmekten
yeğdir.

Kendi evin yeğdir,
küçük de olsa.
Kendi evinde beydir insan.
Yüreği yanar,
zehir olur yediği,
her öğünde
dilenirse eğer.

(*Hávamál* 36, 37)

Ancak bu bağlamda, basit köylünün görüşlerinin, Ortaçağ'ın Norveç ve özellikle de İzlanda gibi ülkelerinin zenginleri ya da soylularının ahlakıyla ne ölçüde karşılaştırılabileceğini sormak gerekir. *Hávamál*'de maddi refah konusunda sürekli karşımıza çıkan küçümseyici tutum, belli bir toplumsal tabakanın görüşlerinin yansıması değil de ahlaki bir feylesofluk olarak yorumlanabilir. İzlandalıların en iyi destanlarına özgü o görkemli havanın ve kahramanca ilkelerin *Hávamál*'de bulunmadığını söyleyen Andreas Heusler'e hak vermemek elde değil.⁴ Burada daha ziyade sade insanların gündelik ahlak anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Heusler'in değindiği karşıtlık dikkate değer. Bazen destanlar, dikkatimizi gündelik yaşamın "düz" yazısından uzaklaştırıp ev yaşantısının ayrıntılarını atlayarak gerçekliğe kahramanca bir hava katar. Oysa *Hávamál* böyle değil. "Ayakları yere basan" karakterleri, tarihçilere, hiçbir yüceltici üslup çabasından etkilenmemiş gerçeklik düzlemine ulaşma imkânı veriyor. Ancak yine de eldeki metinlerle belli bir toplumsal sınıf arasında bağ kurma telaşını bir kenara bırakıp öğütlerin içeriğine bizi asıl ilgilendiren soru açısından bakmalıyız: Bu metinler, birey anlayışı hakkında bize ne gibi ipuçları verebilir?

Hávamál'den çıkartılacak ders nedir? Metnin okuyucuda bıraktığı ilk izlenim, çoğu öğüdün tek bir kişiye yönelik olduğu şeklindedir.⁵ Bu insan, her adımda tehlikeler barındıran düşmanca bir dünyada tek başınadır ve sadece kendi aklıyla gücüne güvenmek zorundadır. Dolayısıyla, bütün şiir boyunca çok çeşitli bi-

çimlerde ortaya çıkan mesaj şudur: İnsan çok dikkatli olmalı ve temkinli davranmalıdır, çünkü dünya kötülüklerle, riyakârlıklarla doludur; ev içinde ve dışında, topluluk arasında ve şölen sofrasında, yolculukta, mahkemede, hatta bir kadının koynunda her zaman tetikte olunmalıdır. Bir erkek silahını asla gözünün önünden ayırmamalıdır, çünkü "dışarıda mızrağına ne zaman ihtiyaç duyacağı hiç belli olmaz" (*Hávamál*, 38). Bu öğütler, kahramanları yüceltmek yerine yaşamdaki somut durumların betimlendiği İzlanda destanlarıyla hiçbir şekilde çelişmez, kahraman, her an bir baskına ya da tacize mızrağıyla olsun kılıcıyla olsun yanıt vermeye hazır durmalıdır. Belki daha sonra dostları ya da akrabaları yanında yer alacaktır, ama çatışma anında her şey, sadece onun kişisel özelliklerine bağlıdır.

Hávamál'in yaratıcısı insanların boş boş evde oturmayıp başkalarını aradığı, onlarla görüştüğü varsayımından yola çıkmıştır. Birbirine uzak, dağınık çiftlik evlerinde oturan insanların toplumsal etkileşim sorunu şiirde önemli rol oynar. Bu yüzden şiirin merkezinde yabancı bir evdeki bir insan vardır; burada her türlü tehlikeyle karşılaşabilir. Şiir, şu öğütle başlar: "İnsan, girdiği her kapının/bakmalı ardına,/bakmalı iyice:/Bilemezsin kesinlikle/bir düşman mı beliyor seni,/önündeki eşikte" (*Hávamál*, 1). Gerçekten bir tehdit söz konusu olmasa bile, tetikte olmakta fayda vardır: "Yemeğe giden/dikkatli kişi/iyice kulak verir ve sesini çıkarmaz;/kulaklarını açan,/gözleriyle araştırır:/Tedbirli kişi, kendini emniyete alır" (*Hávamál*, 7). Konuk, konuşmalara katılacak olursa, evdekilerin övgüsünü ve iyi niyetini kazanmaya çalışmalı, önerilerine kulak vermeli, ama kimsenin sözüne de güvenmemelidir: "Güteryüzlü ol adam/ve bilgece seslen konuğuna, ama hepsinden önemlisi,/akıl yolundan çıkma" (*Hávamál*, 103, 132 – 135).

Gündelik yaşamda bilgelik, bütün hazinelerden daha değerlidir: "İnsan yoldayken/güçlü bir akıldan daha değerli/yük yoktur taşıyabileceği:/Yabancı yerde sana altından daha çok faydası olur/çaresiz kalırsan seni o korur" (*Hávamál*, 10). Şiirde hep bireyin doğru ve başarılı davranışı için önkoşul olarak gösterilen

zekâ ve bilgelik, bugün anladığımız anlamlarıyla değil, öncelikle ihtiyat ve kurnazlık olarak anlaşılmalıdır. *Hávamál*'in yaratıcısı ortalama bir aklın yeterli olduğunu tekrar tekrar vurguluyor: "Ne de olsa herkes/eşit değildir zekâca,/çünkü insanloğu her zaman mükemmel olmaz/en iyisi orta zekâda olmaktadır,/zekânın fazlası yaramaz." Bilgiyle övünmek de tamamen gereksizdir; aslında "en mutlu insan, az bilen insandır" ve "bilge adamın çok büyükse bilgeliği/asla huzur bulmaz kalbi:/Kendi kaderini önceden göremeyenin/ her daim rahattır içi" (*Hávamál*, 53-56).

Şiirin "kahramanı"nın en büyük takıntısı, aptal durumuna düşmektir. Buna karşı silahı ketumluktur; kelimeleri esirgeyerek konuşmak, zekâ belirtisidir. Başkalarını olabildiğince konuşturmak, bu arada kendi düşünceleriyle niyetlerini de mümkün olduğu kadar az açık etmek gerekir. Karşısındakinin gülümseyişine kanmamalıdır, çünkü çenesi düşük birinin aptallığına duyulan küçümsemeyi maskeliyor olabilir bu gülüş. Aptal bir insan da en çok ihtiyacı olacağı zamanda, mesela bir mahkemenin huzurunda başkalarından boşuna yardım ve destek bekleyecektir (*Hávamál*, 24-29). Boşboğazlık başkalarını incitebilir ve insan farkına varmadan düşman edinebilir. Şölenlerde kavga çıkması ne kadar kolaydır, ama sonra uzlaşılması ne kadar zor olur. Bazen dost sanılan biri, yakından bakınca düşman çıkarır. Güvensizlik ve ikiyüzlülük teşvik edilmektedir. Birine düşmanlık beslerken, bunu bir gülümsemenin ve tatlı sözlerin ardına gizlemek en iyisidir. "Dil, kelle götürür/her kürkün altında,/sivri bir pençe aramak gerekir" (*Hávamál*, 73). Herkese ve her şeye karşı güvensizlik, şiirin *leitmotif*i'dir; ve insan, hayvan, eşyanın kuşku uyandırabileceği durumlar uzun bir liste oluşturur: "Yatakta gevezelik eden gelin, derebeyi çocuğu, dikbaşı köle, yenik düşmüş düşman, kardeş katili, kendi küçük oğlun, aç kurt, kabzası kırılmış kılıç, yayın kirişinde titreyip duran ok, uçarcasına koşan at, ayağı kırık at, çöreklenmiş yılan, gece tutan dondan kalma buz tabakası - ve daha pek çokları. "Kimse bunlardan birine güvenecek kadar güven dolu olamaz!" (*Hávamál*, 85-91).

İşte bu yüzden insan sürekli kendini kontrol etmelidir. Bir başkasının evinde kontrolü elden bırakıp sarhoş olmak özellikle tehlikelidir, çünkü insanın dili çözülür. Bir ziyafette içki içilebilir, ama ölçülü biçimde; akıllı ve deneyimli insanın en önemli yasası, başkalarının düşüncelerini anlamaktır. Yemekte ölçülülük de bir o kadar önemlidir: "Ne zaman bir aptal akıllıların arasına karışsa, oburluğu alay konusu olur" (*Hávamál*, 20). En iyisi evde karnını doyurup başkasının çatısı altında fazla uzun kalmamaktır, yoksa dostu düşmana çevirmek çok kolay olur.

Hávamál'deki öğütlere temel olan varsayım, potansiyel tehlikeye karşısında bireyin tek başına ve ihtiyat ile kurnazlıktan yararlanarak kendi yolunu bulmak zorunda olduğudur. Başkalarının iyi niyetine ya da desteğine güvenmenin çok zor olduğu bir toplum var karşımızda. Hayranlığı ve sevgiyi bile sakınmadan, doğallıkla dışa vurmadan kaçınılıyor; tersine insan, daima kuşku ve uyanık olmak zorunda.

Destanlarda da benzer bir görünümle karşılaşırız. Bunların kişileri de az konuşur, kısa ifadeleri ve özlü değerlendirmeleri uzun konuşmalara tercih ederler. Ruh halleri ve niyetleri daha ziyade davranışlarından anlaşılır. Uzmanlar, destan kahramanlarının iç dünyasının betimlenişini "semptomatik" olarak nitelendirmektedir, yani karakterin duygusal durumunu ancak dıştaki "semptomlar"a dayanarak değerlendirmek mümkündür. Aslında destanları yaratanların, her türlü bilgiye sahip günümüz romancısıyla hiçbir ortak yanı yoktur; çağdaşları olan ve şövalye destanlarında karakterlerinin düşünceleriyle duyguları üzerine uzun uzadıya açıklamalara girişen yaratıcılarla da aralarında bağ kurulamaz. Destanın yaratıcısı, sadece dışarıdan bakan bir gözlemcinin görebileceklerini aktarır bize: İnsanların davranışları. Karakterlerin iç dünyasını betimlemede kullanılan yöntemin bu özelliği, edebi bir araç olarak yorumlanabilir. Ancak pek ihtimal dahilinde değildir bu. Bunun genel bir yaşam ilkesinin ifadesi olması daha muhtemeldir. Eski İskandinav edebiyatında tanımlandığı şekliyle toplum içindeki insanın, dış görünüşte son derece kontrollü, içte ise patlama noktasında gerilimlerle dolu ol-

ması kaçınılmazdır. İhtiyatı bir an bile elden bırakmamak zorundadır. En derin duygularını bile dışa vurmaz. Kendini inciten birine duyduğu kını içinde saklar ve elverişli koşullar bulana kadar intikam planlarında acele etmez. Yakınlıklar ya da öfke patlamalarıyla duygularını açık etmez. Yay gibi gerilmiş de olsa soğukkanlılığı elden bırakmaz. Ketumluk, toplumsal davranışta hakim normdur ve destanın şiirsel üslubunda bile ifadesini bulur: Konuya dair hiçbir şey söylemeyen karakterlerin düşünceleri ve duyguları hakkında yaratıcılarının da bir fikri yoktur.

Tekrar *Hávamál*'e dönelim. İnsanlar, güvensizlik ve potansiyel düşmanlığın hüküm sürdüğü bir toplumda tek başlarına yaşayamaz. Başkalarının desteğine muhtaçtırlar. Oysa şiirin yaratıcısı, dostları birbirine bağlayan duygulardan söz etmez; onun için dostluk, çıkar gözetmeyen samimiyetin ifadesi değil, daha çok karşılıklı çıkar hesaplarına dayalı bir ittifaktır ("iki kişi birarada tek kişinin ölümü olur" (*Hávamál*, 73). Erkeğe gözünü silahından ayırmaması tembihlendikten ("dışarıda mızrağına ne zaman ihtiyaç duyacağı hiç belli olmaz" (*Hávamál*, 38) hemen sonra armağan verme konusuna geçilmesi anlamlı değil midir? Birey sürekli gerilim koşullarında yaşadığına göre dosta ihtiyacı vardır. Dostları bulmanın ve kendine bağlamanın en kolay yolu da armağan vermektir; bunu yaparken de cimrilikten kaçınmak gerekir, hele düşmanın o dostlara daha değerli armağanlar vaat etmesi söz konusuysa ("işler, çoğu zaman umduğumuzdan kötü gider" [*Hávamál*, 40]).

Armağan verme konusu şiirde çok ayrıntılı işlenmiştir. Armağan değiş-tokuşu geleneksel toplumda çok önemli bir kurum, "evrensel bir toplumsal olgu" idi (Marcel Mauss). Bu toplumda armağanın anlamı ekonomik olmaktan çok sembolikti: Bireyler ya da aileler arasındaki "toplum sözleşmesi"nin tecessümü, ortak çıkarlara ve karşılıklı yardım ile sadakat varsayımına dayalı ilişkilerin temeliydi. "Armağan, her zaman karşılığını arar./Verenler ve karşılık bilenler/iyi dostlar olarak kalırlar,/mutluluk onlara açıktır" (*Hávamál*, 145): Eski İskandinavlılar için temel bir ilkeydi bu. Aldığı armağana karşılık vermeyen kişi, kat-

lanılamayacak kadar güç bir duruma düşer, kendisine armağan vermiş olanın insafına kalırdı.

Soylular ve halk arasındaki ilişkilerde durum oldukça farklıydı. Askerler, hükümdardan armağan kapmak için uğraşır, ona rahat vermezlerdi. Ancak bu çaba, sonuçta zenginlik getirse de aslında servet edinme hırsından kaynaklanmıyordu. O dönemin düşüncesine göre hükümdarın eli "uğurlu"ydu ve armağan verdiği kişilere şans getirebilirdi. Maiyetindekilere verdiği bir yüzük, kılıç, pelerin ya da bir başka değerli eşyada onun "uğur"undan bir parça bulunur, bu sihirli güç, armağanı alana aktarılıp uğraşlarında ona yardımcı olurdu. Bugün bize hükümdarın maiyetindekilerinin mal hırsı gibi gelen durum, aslında onun "uğur"undan yararlanma arzusundan başka bir şey değildir.

Armağan değiş-tokuşunda hakim norm da yine ihtiyattı. Dostların birbirine armağan ettiği giysiler ve silahlar aralarındaki ittifakı sağlamlaştırır, karşılıklı sadakatin güvencesidir. Bu yüzden bir dosta armağan verirken eli sıkı davranılmamalıdır. Fakat her durumda da pahalı bir armağan gerekli değildir: "İlle de büyük şeyler vermek gerekmez,/başkalarının minnetini kazanmak için:/Bir lokma ekmek/ve bardağın dibinde kalanla/buldum ben yoldaşımı" (*Hávamál*, 52). Öte yandan cimrilik de tehlikelidir: Kim hiç armağan vermezse, bu ihmalden dolayı incinmiş kişinin ahını alacaktır.

Hávamál'in her türlü tehlikeyle dolu acımasız dünyasında insan sadece yakın dostlarına ve akrabalarına güvenebilir. *Loddfáfnismál* (Loddfáfnir'e Bir Ders) başlığını taşıyan bölümde bir kez daha gündelik yaşama ilişkin öğütler verilir. Ama buradaki ahlak anlayışı, bir önceki Ders'te olduğu kadar bencilce değildir. *Loddfáfnismál*'de görülen duygusal yanlar, *Hávamál*'in her türlü duygudan arınmış pragmatik bilgeliğini dengeler. Şiirin dostluğu yücelten dizeleri de bu bölümdedir. Dostları sık sık arayıp sormak, dostluğa açık olmak ve ona leke düşürmemek çok önemlidir: "Gerçek dostluk budur/eğer insan birine/tümüyle içini dökebiliyorsa./Gerçek dost değildir/sadece beklenenleri söyleyen;/bu, en tehlikeli sahtekârlıktır" (*Hávamál*, 124). Öğütle-

rin bu bölümünde biraz daha fazla insani sıcaklık hissediyoruz. Dostluk pozitif bir değer olarak karşımıza çıkıyor. Ama şiirin yaratıcısı, burada da dostluk ilişkilerinde pratik faydacılığı öne çıkarmaktan geri kalmıyor.

Bu dizelerde mutluluk ile refahın kaynakları olarak sağlık ve zenginliğin yanı sıra oğullardan ve yakın akrabalarından da söz edilir (*Hávamál*, 68, 69). Fakat zenginlik fanidir, hatta bazen zararlıdır: "Bilgisi kıt olan adam/bilmez ki,/çoğu zaman zenginlik/insanın aklını başından alır" (*Hávamál*, 75). Oğul sahibi olmak, babasının ölümünden sonra doğmuş olsa bile bir şanstır: Oğul, babasının anısına bir taş dikecek, üstüne de runik alfabeyle onun adım yazdıracaktır. Ölmüş ya da şehit düşmüş Vikinglerin çocuklarıyla aileleri tarafından dikilmiş böyle runik yazıtlı taşlara bütün İskandinavya'da rastlanabilir.

Çocuklardan (daha doğrusu oğullardan) babanın anısını ölümsüzleştirebilecek kişiler olarak söz edilmesi ilginçtir. Ama burada söz konusu olan duygusal bir değer olarak anı değildir, hele baba-oğul sevgisi hiç değildir. Bunun nedeni, *Hávamál*'i yaratanın görüşüne göre bir ölünün ardından övgüye değer biçimde anılmasını sağlayan ne mülk, ne akrabalar ne de kendi yaşamıdır; onun anısını canlı tutan, isminin iyi bir şekilde anılmasını sağlayan, birey olarak gerçekleştirdiği "edimler"dır. Eski İskandinavyalının en çok önem verdiği şey, nasıl bir isim yapmış olduğudur. Şiirin en bilinen kıtalarında şöyle denir:

Ağılındaki hayvanlar ölür,
akrabaların ölür,
bize de gelecektir ölüm;

ama yiğidin
ardında bıraktığı iyi bir isim,
Ağılındaki hayvanlar ölür.

O öldükten sonra da yaşar,
akrabaların ölür,
bize de gelecektir ölüm;

bir şey var,
ölmeyeceğini bildiğim,
ölümünle ardında bıraktığın isim.

(*Hávamál*, 76, 77)

Burada sonsuza dek yaşayacak olan, ölenin sonraki kuşakların zihninde bıraktığı anıdır. Birey olarak kendini ifade edişi, çevre-

sinin onun yaptıklarına ilişkin değerlendirmesi; kuşaklar boyunca diğerlerine aktarılan ve ondan geriye kalacak olan budur. Ölümden sonra iyi bir isim bırakma kaygısı tüm Germen edebiyatında izlenebilir. *Hávamál*'deki duyguların yansımaları Anglo-saksonların *Beowulf* unda da bulmak mümkündür: "Madem hepimiz/çekip gideceğiz bu dünyadan,/iyi bir isim bırakalım arkamızdan./Savaşçı adam,/çıkarmamalı bunu aklından./... İşte budur erkeğe yakışan,/göğüs göğüse mücadelede fırlarken öne,/kendi canı değil düşündüğü/ardında bırakacağı şan." (*Beowulf*, 1386 ve devamı, 1534 ve dev.).

Eski İskandinavlıların iyi bir isim bırakmaya ne kadar çok önem verdiği *Bosa saga*'yı okuyunca daha iyi anlaşılmaktadır. Bu saganın kahramanı, büyücülüğü öğrenmeyi kesinlikle reddeder; gösterdiği gerekçe çok anlamlıdır: Ölüp de kendi sagası yazıldığında, bir işi kendi gücüyle değil, büyüyle başarmış olduğunun söylenmesini istemez.⁶ Bugünkü davranışına geleceğin görüş açısından, kendisinden bahsedeceğini umduğu saga yazarının açısından bakmaktadır. Eski İskandinavlılar günah kavramını daha tammiyordu, bütün düşünceleriyle niyetleri bu dünyaya yönelikti ve hiç kimse kendi ismine zarar vermek istemezdi. Temel kaygıları, kendi ruhsal durumları ya da ruhlarının selamete ermesi değil, sadece ve sadece toplumsal çevrelerinin onlar hakkındaki kanaatiydi.

Hávamál'deki yapayalnız bireyin, yaşamın tehlikelerle dolu yolundan geçerken her şeyden önce kendi gücüne güvenmek zorunda olan bireyin bilinci, bütün bir toplumu dikkate almaktadır. "Başkaları ne der" düşüncesi, birey üzerindeki en ağır baskıyı oluşturur, duygusal ve düşünsel olarak tümüyle ona bağımlıdır, kendi yaptıklarını ve son tahlilde kendi benliğini, başkalarının ne dediğine göre değerlendirir. Heusler'in de belirttiği gibi, *Hávamál*'in yaratıcısı insan yüreğinin gizlerine ulaşamaz, çünkü aklı fikri insanların gözleri önünde olanlardadır.⁷ Yapıtta dikkatin odak noktası ahlaki ilkeler değil, bireye davranış biçimlerini dikte eden genelgeçer ahlak anlayışındadır.

Hávamál'in "Ulu Kişi"si, ahlak konusunu ele alırken akıllı-

lar, bilgeler ve bilgililer ile akılsızlar ve bilgisizler arasındaki karşıtlıktan yola çıkmaktadır, ancak bunu pagan bilincine uygun düşen, kendine özgü bir kisve altında yapar: Akıllı kişi, davranış kurallarını bilen ve toplum içindeki davranışım bunlara uyduran insandır; toplum normlarını hiçe sayan insan ise akılsızdır. Başarı, ancak deneyim ve bilgi sahibi olanları bulur. İnsanlar, kayıtsız şartsız uyulması gereken, genel kabul gören ve evrensel bağlayıcılığı olan ilkeler temelinde kendi edimlerini değerlendirirler. Burada "vicdan" kavramının pek yeri yoktur, çünkü bu kavram, bireyin ahlaki özdenetimini, ahlaki ilkeleri bağımsız biçimde formüle edip değerlendirmesini gerektirir. Klan geleneklerinin egemen olduğu ve kişiliğin ancak "klan kişiliği" olarak boygösterebildiği bir toplumda, bireye ilişkin ahlaki sorunlar henüz temel bir ağırlık kazanmamıştır. *Hávamál*'in Ortaçağ'ın Hristiyan özdeyişleriyle karşılaştırıldığında özellikle göze çarpan "etik yansızlığı" işte bu temele dayanmaktadır.

Sonuç olarak *Hávamál*'de söz konusu olan, bireyin kendisinin de iyi bilip zorunlu saydığı en önemli ahlaki değerlere uyan veya uymayan kendi davranışlarını öznel biçimde değerlendirmesi değildir. Bu değerlerin tanınıp kabul edilmesinin, bireyin onay görmesi için önkoşul sayılıp sayılmayacağı da söz konusu edilmemektedir. Söz konusu olan, toplumda genel kabul gören normlara uymanın birey için yararlı ve yerinde olduğudur.

Sagalarda Birey

Hávamál her zaman kolay olmayan çeşitli yaşam durumlarında bireyin nasıl davranması gerektiğine dair öğütler içerir. Öğütler normlaştırıcı özellik taşır ve bunlara aşına olmak önemlidir, yine de tarihçiye, insanların gerçekte nasıl davrandığına dair bir şey söylemezler. Bu noktada, İskandinavlıların epik düzyazı

edebiyatını, yani *saga* adını verdikleri anlatı türünü incelememiz gerekmektedir.

Saga, tümüyle Ortaçağ'a özgü bir edebi tür, aynı zamanda da tarihsel bir kaynaktır. Nadir istisnaları dikkate almazsak, kıtanın daha iç bölgelerindeki ürünleri üzerinde çalışan tarihçiler için bireyin izini bulma olanağı çok kısıtlıdır, çünkü çok az belgelenmiş ve zayıf ifade edilmiştir. Oysa dikkatini sagalara yönelten tarihçi, deyim yerindeyse, bir hazine bulacaktır karşısında; doğru soruları sormaya hazır olanlar için öylesine kapsamlı ve bereketli bir malzemedir bu. Kıta Avrupası'nda yaratılan edebiyat anıtlarının pek çoğu Latince yazılmış olduğundan, o dönemin insanının düşünce yapısını tam olarak yansıtamaz. Buna karşın sagaların dili, bizi dosdoğru yaratıcılarının iç dünyasına götürür. Sagalar Ortaçağ'ın bütün edebi türleri içinde yaşama en yakın olanlardır. İskandinav toplumunda yaşanmış ya da yaşanmış olabilecek gerçek durumları ve çatışmaları aktarırlar bize. Saga kişileri genellikle gerçekten yaşamış insanlardır. Sagalar roman değildir; dinleyicileri ya da okurları gibi yaratıcıları da, anlatılan hikayelerin gerçeği yansıttığına inanırlar.

Tabii bu arada sagaların ancak 12. ve 13. yüzyıllarda yazıya döküldüğünü, oysa betimlenen kişilerle olayların 9., 10. ya da 11. yüzyıla ait olduğunu unutmamak gerekir. Doğal olarak da sagalar, geçmişini kendi usullerince şekillendirmiştir. Kiminde geçmiş "modernize" edilir, kiminde kişiler kahramanlaştırılıp idealize edilir. Fakat bu üslup çabası, Ortaçağ kişiliğinin belli özelliklerini toparlayıp yeniden kurmak isteyen tarihçinin işini zorlaştırmaz, çünkü onu ilgilendiren, sagaların yazıldığı dönemin olguları değil, karakterleri, etiği, toplumsal davranışlarıdır.

Ancak Ortaçağ gerçekliğinin bugün bizim anlayışımızdaki gerçeklikle ilgisi yoktur; fantezi ve mucizeler dünyasından pek çok unsuru barındırır. Gerçek insanların yanı başında doğaüstü yaratıklar, kurtadamlar, "yaşayan ölümler" görülür. Olayların akışını etkileyen faktörler arasında kehanetler ve aynen çıkan rüyalar önemli rol oynar; büyücülüğe ve her türlü büyüye de geniş yer verilmiştir. Bütün bunlar, normal bir ölümlünün konuşmaları

ya da yaptıkları aktarılırken gösterilen tavırla, gerçeklikleri konusunda aynı inançla betimlenir.

Sagaların "realizmi" ya da "natüralizmi", kahramanlarının zaman zaman canavarlarla, büyü gücüyle donatılmış cansız nesnelerle boğuşmak zorunda kalmasına engel değildir; kendi yarattığı şiiri dillendiren bir eşyaya rastlamak da olağandır, havada uçarken hararetle para saymaya devam eden kesik bir başa da. Saga kahramanlarının özgür iradelerinin sonucu olduğunu zannettiğimiz edim ve dürtüleri sihirbazlık ürünü çıkabilir.

Erbyggja saga'da ölenlerin ruhları bir çiftlik halkına musallat olarak hayatlarını cehenneme çevirir. Sonunda ölümlere karşı dava açılır ve yaşayan sanıklar için geçerli hukuki işlemlerin aynısı yerine getirilerek çiftlik sahibinin evinde mahkeme edilirler. Öbür dünyadan gelenler, meskene tecavüz ve çiftlik sakinlerinin sağlığına, hatta canına kastetme suçlamalarıyla yargılanmaktadır. İddia makamının çağırdığı tanıklar dinlenir ve bütün hukuki formaliteler yerine getirilir. Sonunda hüküm verilir: Hortlaklar, kararın okunmasından itibaren geçerli olmak üzere derhal meskeni terk edecek ve bir daha da oraya dönmeyecektir. Hortlaklar, çiftlikten ayrılırken bir yandan da kafiyeli dizeler uydurarak karar karşısında duydukları hoşnutsuzluğu dile getirirler.

Bir yandan gerçekten yaşamış insanlar ve gerçek olaylar üzerine anlatılanlar, diğer yandan bu betimlemelerin içine katılmış hayal ürünü bölümler sagalarda iç içe geçmiştir; ama büyük ihtimalle bunlar gerçekten de hayal ürünü olarak düşünülmüyor ve saganın bütünlüğünü bozmuyordu. Herhalde saga yaratıcısı, anlatı üzerinde kesin bir denetim gücü olan, malzemelerini tümüyle özgürce işleyen bir yaratıcı olarak hissetmiyordu kendini. Karakterleri o yaratmıyordu; onların hepsi bir zamanlar yaşamış kişilerdi; olayları kurgulayan da o değildi, aksine bunların büyük kısmı bir zamanlar gerçekten yaşanmış ve sagaların yazıya döküldüğü döneme kadar halkın belleğinde saklanmıştı. Sagaların kaleme alınış biçimi konusunda da yazarın kendini bağımsız bir yaratıcı olarak hissettiği söylenemez; hem hece ölçüsü hem de

kenning'de* mükemmelliğe varmış olan *skald*'ların aksine, hikâyeyi cereyan etmiş olduğu haliyle, yani kendi akışı içinde betimlemek için çaba göstermişlerdir. Anlatılan olayların sagalar yazıya dökülmeden çok önce meydana gelmiş olduğu sık sık belirtilir ve aynı karakterlerin yer aldığı (ama bazıları yazılı haliyle bugüne ulaşmamış olan) başka sagalara değinilir.

Belli ki hiçbir saga yazarının geleneğe karşı çıkmak gibi bir niyeti olmamıştı. Gerçekten de İzlandalılarla ilgili hikâyelerden oluşan koca bir koleksiyon vardır ve her bir saga yazarı, bu koleksiyona katkıda bulunmuş olmakla yetinmeyi bilir. Saga yazarı, kendi yapıtını sadece büyük bir İzlandalılar Sagası'nın bir parçası olarak, kendini de o Saga'ya bir şeyler katan, onun bir parçasını tamamlayan ya da ayrıntılarını zenginleştiren biri olarak görmüştür. Bu eserlerde zaman zaman eski İzlanda düzyazı edebiyatının bireysel yazarlarının da öne çıktığı metinlerle karşılaşırız, çünkü genellikle İzlanda sagaları, dolayısıyla da hikâyeleri anonimdir. *Skald* denen ozanlardan farklı olarak saga yazarları isimlerini ölümsüzleştirme ihtiyacı duymamış, çağdaşları da buna aynı şekilde yaklaşmıştır.

Sadece İzlandalılarda değil, Ortaçağ'ın bütün yazarlarında eldeki metne derin bir saygı vardır. Yenilik isteği, hele gelenekten kopma onlara tümüyle yabancı olduğundan, elbette modern yazarlarındaki gibi bir telif bilincine sahip değillerdi. Telif anlayışına günümüzde bir norm olarak baktığımızda, özellikle saga yazarlarında bu anlayış "azgelişmiş"tir, bu anlamda "kendi değerlerinin bilincinde değiller"dir. Ancak bugünkü ölçütlerimizi bir yana bırakırsak, Ortaçağ söz sanatının çeşitli türlerinde farklı oranlarda olmakla birlikte, bireysel ve kolektif akımları birarada barındıran bir telif anlayışından söz etmek daha yerinde olur. Şaşırtıcı ölçüde karmaşık bir tarz yaratmış olan ozanlar, bireysel edebiyatçı olarak kendi rollerinin bilincindeyken, saga yazarları daha çok kolektif bir edebi yaratıcılık içinde yer alırlar.

* Eski Germen edebiyatında, kalıplaşmış metaforlara (örn., deniz yerine "balina yolu" güneş yerine "Tanrı'nın feneri") dayalı özel bir sözcük dağarcığı (Y.N.).

Sagalarda yazarın özgün buluşları olmadığı gibi, belirgin tavırları ya da yorumları da yoktur. Bu açıdan bakıldığında saga, destana çok yakındır. Yorum ya da değerlendirme, çevrenin geçmişle olan bitenlere ilişkin yargısıyla ya da kanaatiyle ilgili bir değinme biçiminde olabilir. Fakat bu aslında yazarın bireysel görüşü değildir, çünkü yazar sonuçta topluluk görüşünü dile getirir ve geçmişten kendisine gelen bilgiyi aktarırken de aynı şekilde davranır. Örneğin, "bu davranış yanlış" diyemez, bu ifade için uygun formülasyon şudur: "Herkes bu davranışın yanlış olduğunu düşünüyordu." Sagalardaki değerlendirme tarzının bir başka özelliği de aynı konu üzerine çeşitli ve farklı görüşlerin dile getirilmeyişidir. *Njáls saga*'da bu konuda şöyle bir örnek buluyoruz: Flosi ile adamlarının Njál'ın evini kundaklaması sonucu çıkan yangında Njál ile oğulları ölmüştür. Dumanlar tüten yıkıntıların karşısındaki insanlar arasında Flosi'nin bir konuğu da bulunmaktadır ve Flosi'ye şöyle der: "Büyük bir iş başardınız." Flosi de şu yanıtı verir: "İnsanlar bunu hem büyük hem de kötü bir iş olarak adlandıracaklar" (*Njáls saga*, 130). Katil, başkalarının yargısını söze dökerek kendi eylemini kendisi yargılamakta, aynı zamanda da bir yargıyla karşı karşıya kalacağının ne denli bilincinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Sagaların "süssüz", "yalın" niteliği, dillerinin sadeliği ve karakterlerinin gündelik bir üslupla konuşması da tıpkı sagaların yaşamdaki sıradan olayları aktardığı düşüncesi gibi bir yanılsamadır. Sagalar daha çok kriz durumlarını, insan yaşamının belirleyici ve çoğunlukla da uğursuz anlarını betimlerler. Her zaman sagalar, genelde kanlı intikamlara neden olan cinayet ve katliamlarla sonuçlanmış çatışmalara, bireyler ile aileler arasındaki çelişkilere eğilir.

Sözlü halk edebiyatının kaynaklarından beslenen ve destanla arasında genetik bağlar bulunan saga, aynı zamanda kendine özgü ve fazlasıyla sanat dolu bir yaratıcılık ürünüdür; özgül bir manzum yapısına ve başka benzeri bulunmayan varoluş yasalarına uyar. Yazarının etkinliği, Steblin-Kamenskiy'in ifade ettiği gibi "bilinçsiz"⁸ olamaz, çünkü malzemesini amacına uygun bi-

çimde ele alır, onu her defasında yeniden ve kendi tarzında işler. Saga yazarı elbette epik geleneğin çizdiği sınırlar içinde hareket etmektedir. Ama belli ki saga yazarının metin üzerindeki etkisi ve yeni bir metni ortaya koyması, yazarın kendi etkinliğinin sınırları, doğası ve değerinin bilincine varmış olduğunu söylemek için yeterli değildir. Saga yazarının yaratıcı bir uğraş gerçekleştirmesi, bir yaratıcı olarak kendinin bilincine varmasını sağlamaz. O kendisini daha çok topluluğa ait bir gelenek zincirinin halkası olarak görür ve görevini zaten mevcut olan anlatıları yazıya dökmek şeklinde algılar. Bu nedenle saga söz konusu olduğunda telif olgusu, bizim bugünkü bakışımız açısından bulanıktır. Ama yine de bu, sagaların yazıya geçirildiği toplum açısından bize olası bir birey tipi sunar.

Sagaların nesnelliği, insanın iç dünyasını, duygularını ve başından geçenleri aktarışında ifadesini bulur. Steblin-Kamenskij'in de savunduğu bir görüşe göre, İskandinav sagaları bu tür betimlemelerden tümüyle yoksundur, çünkü böyle bir görevi hiç üstlenmemişlerdir ve bunun nedeni de insan kişiliğinin, henüz edebi bir yaratma çabasının nesnesi olacak ölçüde saga yazarının dikkatini çekmemiş olmasıdır. Bunun sonucu olarak sagalarda, kendi olduğu şekliyle insan değil, olaylar – düşmanca çatışmalar, cinayet, intikam – betimlenir.⁹ Yine de insan kişiliğinin *betimlenmediği* edebi eserler bulmak kolay değildir. Edebiyat sanatında insan kişiliğinin izlerini arayış süreci elbette çok farklı biçimlere –kahramanlık destanlarından psikolojik romana, *Eyub Kitabı*'ndan *Faust*'a kadar uzanan bir yelpazede – bürünebilir ve en az farklı kültürlerin ortaya çıkarttığı kişilik tipleri kadar da çeşitlilik sergileyebilir. Sagalarda betimlenen kişiliğin günümüz edebiyatındakinden başka bir kişilik olduğunu söylemek kuşkusuz başka bir şeydir. Benim görüşümce, böyle bakıldığında bile sagalarda insana ve onun iç dünyasına yönelik büyük bir ilgi ve merak olduğundan kuşku duymamak gerekir.

İlk olarak saga yazarının dikkatinin odak noktasını çatışmalar oluşturur; bunlar, çıkarların ve tutkuların insanı sürüklediği çekişmeler, yani davranış nedenleri, bu arada karakterleri ve

özellikleri giderek net biçimde ortaya çıkan insanların yarattığı olaylardır. Böylece, saga kahramanları kinleriyle ölçülür, bir insanın onuru, değeri, varlığı böyle tespit edilir. Öte yandan bu hesaplaşmaları ortaya çıkaran da insan karakteridir; ve eğer davranışları belirleyen her zaman kişisel ve bireysel etkenler değilse, bunun nedeni bireyin toplum gözünde kendine ait bir değer taşı-maması değil, aksine toplum tarafından kucaklanan bireyin, on-dan tamamen soyutlanmış bir varoluş sürdürmemesi, düşüncelerini ve eylemlerini daha çok toplumda hakim olan anlayışa göre yönlendirmesidir. Bir insanı bir başka insanla çatışmaya iten nedenler arasında, kendi ismi ve onuru için, ailesinin, dostlarının ve topluluk üyelerinin onuru için duyduğu kaygı ilk sırada yer alır.

İntikam olaylarının ya da silahlı mücadelelerin betimlenme-sinde de insan, aynı şekilde odak noktasındadır. Yazar, kahra-manın cesaretini, kavgadaki becerisini ve gücünü ortaya koymak üzerinde yoğunlaşır. Sagalardaki sayısız mücadele sahnesinde her seferinde aynı düşünceyle karşılaşırız: Kahraman, şimdi varoluşunun doruk noktasına ulaşacak, yaşamının en yüce anını, gerçek eksenini yaşayacaktır. Her İzlanda sagasının mantıksal kurgusu bu tür olayların çevresinde gelişir.

İkinci olarak, sagalarda karakterlerin duygularının ve ruhsal deneyimlerinin rolü olmadığı iddiasını onaylamak kolay değil-dir; psikolojik durumların sagalarda yansıtılmadığı söylenemez. Elbette sagalarda bu, Kıta Avrupası'nın Ortaçağ ya da günümüz edebiyatında olduğu gibi kahramanların ruhsal durumlarını ve iç dünyalarını analitik biçimde betimleyerek yapılmaz; daha çok "semptomlar" a ağırlık vererek, insanların tavırlarıyla sözlerini, yüz ifadelerindeki değişimleri, gülüşlerini vb vurgulayarak ifade edilir. "Semptomlar" kahramanın o andaki psikolojik deneyimini açıkça ortaya koyar.

Buna şöyle bir örnek gösterilebilir: Njál'ın karısı Bergthara, oğullarına "Küçük Boksakallar", babalarına da "Kocamış Yoksa-kal" dendiğini anlattığında , oğlu Skarphedin kısaca yanıtlar: "Bi-zi kıskırtmak morukların hoşuna gidiyor" ve alayla gülümser ön-

ce, fakat sonra "alnını ter bastı, yanakları kızardı. Alışılmış bir şey değildi bu". Gece Njál, savaş baltaları duvardan indirilirken çıkan gürültüye uyanır ve gidip baktığında kalkanların da yerinde olmadığını görür (*Njáls saga*, 44). Njál'ın oğullarının ölke-den kendilerini kaybettiklerini ve intikam ateşiyle yandıklarını anlatmak için artık söze ne gerek vardır?

Bir çoban Gunnar'a, düşmanının onun hakkında kötü sözler yaydığını, kendisi üzerine saldırınca da Gunnar'ın ağladığını öne sürdüğünü anlatır. "İncinmek fayda etmez, sözler incitemez" der Gunnar çobana, "fakat şu andan itibaren ne yapmak istiyorsan sadece onu yapacaksın". Bundan, o sözlerin Gunnar'ın yüreğine işlediği anlaşılır ve gerçekten de atını eğrer, kılıcıyla kalkanını alır, mızrağını çıkartıp miğferini takar. Mızrak titreşip gürültüyle tınlar. Gunnar'ın annesi bu sesi duyunca şöyle der: "Oğlum, daha önce hiç görmediğim kadar vahşi bir ölke sarmış seni" ve "Gunnar dışarı çıktı, mızrağını toprağa saplayıp eğerin üstüne atladı ve oradan uzaklaştı" (*Njáls saga*, 54). Böylece Gunnar'ın ne yapacağı tümüyle açıklık kazanır ve arkasından anlatılacak olan, düşmanıyla giriştiği dövüş de olumlanmış olur.

Droplaugarsona saga'dan (Droplaug'un Oğullarının Sagası) şu sahne, kahramanların yaşadığı derin duygusal sarsıntıları betimlerken gösterilen aşırı temkinliliğe ve "semptomatik yaklaşım"a örnektir: Droplaug'un oğullarından Helgi'nin öldürülmesinden sonra, onun kardeşi Grímr yıllarca gülmemiştir. Ancak günün birinde baş düşmanıyla karşı karşıya gelir ve onu öldürdükten sonra kaçıp eve dönmeyi başarır. Kendisine gece başından ne geçtiğini sorarlar, ama o hiçbir şey olmadığını söyler (saga kişileri için tipik olan kahramanca ketumluk!). Ertesi gün Grímr bir konuğuyla satranç [?] oynarken, hızla içeri dalan Jorinn'in oğlu yanlışlıkla taşları devirir. Birden çok korkan çocuk gürültüyle osurur. Grímr, ortalığı çınlatarak gülmeye başlar. Aceleyle yanına gelen Jorinn ona sorar: "Dün gece dışarıya çıktığında gerçekten ne oldu? Anlatacağın neler var?" Grímr, kardeşinin öcünü aldığını belirten uzun dizelerle yanıt verir. Günümüz okuru, Grímr'in ağabeyinin ölümünden sonra bir daha hiç

gülmemesiyle o anki kahkahaları arasındaki ilişkiyi gözden kaçırabilir, fakat evin kadını, hemen dikkatini çeken bu şaşırtıcı kahkahalara gerektiği gibi tepki verir. Satranç oyunu, çocuğun telaşla taşları devirmesi ve osurması, sadece bir "tetik" işlevi görmüştür: Grímr'in düşmanını haklayana kadar onca uzun süre yükünü taşıdığı gerilimin çözülmesi, bir kahkahayla gerçekleşir. Sanatsal efekt tam olarak hesaplanmıştır ve etkisi yerindedir.

Kahraman gerilimin doruğundayken, sagaların da ifadede en büyük sadeliğe ulaştığı görülüyor. Bir erkek bir yakınının ya da dostunun ölümünü öğrendiği an susar, hiçbir acı belirtisi göstermez. Bunun nedeni duygusuzluk, ölene karşı kayıtsızlık ya da geride kalanların yas tutması karşısında duyulan kuşku değildir. Aksine, bu suskunluk ve içe dönüş, o erkeğin ruhunun derinliklerinde düşüncelerle duyguların birbirini kovaladığını gösterir. Asıl önemli konu üzerinde yoğunlaşmaktadır o: Ölen için yas tutmak değil, onun öcünü almak! Bu yüzden sagalarda hep kadının, ihtiyar babanın ve küçük oğlanın ölen koca, oğul ya da babanın haberini alınca –ve katili çevrede görülür görülmez– tek bir damla gözyaşı dökmeksizin ve tek bir kelime etmeksizin silaha sarıldıkları sahneyle karşılaşırız. Sagalarda duyguların en karmaşık olduğu andaki aşırı denetimlilik, bir tür negatif yöntem, hatta indirgemedir.

Sagalarda sık sık karşıt karakterler arasındaki çatışmalarla da karşılaşırız: Dingin, asil ruhlu kahraman ile hilekâr düşmanı; örneğin Gísli ile Thorkell. Gísli, ailesinin geleneksel değerlerini her şeyin üzerinde tutan bir adamdır; oysa akrabası Thorkell için bunlar hiçbir anlam taşımaz. Başka ilintilerle öne çıkartılan durum, saga kahramanlarının karakterleri için de geçerlidir; doğal olarak onlar, 19. ve 20. yüzyılın gerçekçi edebiyatındaki kişilerden farklıdır. Epik karakterler, "aynı kalıp"tan çıkmadır, bilinç parçalanmasının acısını tanımazlar, iç çatışma ve kuşku nedir bilmezler. Ancak bu da her zaman geçerli değildir: Cesur bir adam olan Gunnar, insan öldürmenin kendisine zor geldiğini itiraf eder ve Bolli, Kjartan'ı vurduktan sonra duyduğu pişmanlığı hemen o anda dile getirir (*Laxdoela saga*, 49). Ancak epik

kahramanın bu ruhsal çalkantıları hiçbir zaman iradesini köreltmez. Gunnar da Bolli de, dönemin geçerli ahlak anlayışının beklentileri doğrultusunda eylemlerini gerçekleştirirler. Pişmanlık ve özeleştiri ise ancak eylem yerine getirildikten sonra olur; öyle ki, kahramanın iç çatışmaları adeta zamanda birer "bölünme"yi temsil etmektedir. Kahraman, önce görevini yerine getirir, sonra kendi bireysel duygularına kapılır.

Epik kahramanın karakteri gelişim göstermez. Kahraman ya yüce gönüllüdür ya da kötü ve saganın başından sonuna kadar da değişmez. Bu nedenle sagada daha adı ilk anıldığında özellikleri sayılır; bunlar da kökeni kadar değişmezdir. Bu şekilde Grettir, çocukluğundan beri ne yapacağı belli olmaz, şımarık ve kavgacı bir haylazdır; Egill'in ağır karakteri kendi kişisel özelliklerinden çok cemaatinin bir simgesidir; Hallgerd ise zor bir yaşamın sonucunda kötü olmamıştır, *Njáls saga*'nın "sinsi gözler"inin tanımlandığı değinilen ilk bölümünden itibaren zaten kötüdür.

Ancak saga kahramamın yeni bir inancı benimsediği durumlarda yüreklerinde belli bir yücelme sezilir. Bu yücelme de uzun bir ruhsal gelişim sonucu oluşmaz, daha çok Ortaçağ azizlerinin yaşam öykülerindeki gibi bir mucizenin belirtilerini gösteren ani bir yeniden doğuş olarak ortaya çıkar. Bunun öncesinde ve sonrasında ise kahraman, yaşamının her evresinde kendi içine kapalı, iç çelişkileri olmayan bir kişiliktir. Kendisinin ve diğer tiplerin ruhları, o dönemin dinsel edebiyatında olduğu gibi çatışma halindeki İyilik ve Kötülük güçleri için bir savaş alanına dönüşmez.

Saga kahramanlarının karakter özellikleri, çatışmalar aracılığıyla ortaya konur. Çoğu zaman bu, haneye tecavüz, ekili alana zarar verme, hırsızlık, miras kavgası ya da iktidar mücadelesi şeklinde ortaya çıkar. Aşk çatışmaları da aynı şekilde önemli bir rol oynar: Bir kadına kur yapanlar arasındaki rekabet, mutsuz evlilikler ya da kadınların kıskançlığı gibi. Tabii cana kast niteliği taşıyan saldırılar da çatışmaları ortaya çıkartan etkenlerdir. Çatışmaların hemen hemen hepsi, sonuçlarda taraflardan birinin kişilik onuruna saldırı ve taciz olarak kabul ettiği eylemlerden ya da davranış biçimlerinden kaynaklanır. Bu nedenle, me-

sela haneye tecavüzde çatışmayı doğuran, mülkün gasp edilmesi değil, buna bağlı olarak meydana gelen ahlaki lekedir. Sagalardaki birey, başkalarının kendine karşı davranışlarında en küçük nüanslara bile aşırı ölçüde duyarlıdır; çok önemsiz bir tavır ya da düşüncesizce sarf edilen bir söz bile taciz niteliği taşıyabilir ve bir bedel ödenmesini gerektirir. Epik kahraman kendisine çevresinin gözleriyle bakar, eylemlerinin çevreden onay ve kabul görmesine ihtiyaç duyar, çevreden gelecek bir küçümsemeye ya da aldirışsızlığa katlanamaz. Kendisini sürekli olarak topluluğun görüş alanı içinde ve o alanda bulduğu kabulün kendisine geri dönmesiyle kendi gözünde olumlar.

Bu anlamda, örneğin aşk temasının sagalarda başlı başına bir varlığı yoktur. Bu tema da kahramanın kendi kendini olumlamasını destekleyici bir işlev görür. Burada mesele, aşkın sagalarda önemsiz bir rol oynaması değildir. Steblin-Kamenskiy'e göre "romantik deneyimler", betimlemeye değer bir şey sunmaktadır. Oysa sadece *Laxdoela saga*'da bile aşk temasının özel bir ağırlığı vardır, çünkü Gudrún ile Kjartan arasındaki umutsuz aşk kahramanın yaşamına malolur ve Gudrún'un sonraki yaşamını mutsuzluk içinde geçirmesine yol açar. Elbette bu konuya anlatının pek az yerinde değinilmektedir, ama olayın akışını geliştiren de tümüyle bu tema değil midir?

Bir diğer nokta, sagalarda aşkın, olayların gidişini tek başına belirleyen ağırlıklı bir tema olarak ortaya çıkmamasıdır. Aşk, kahramanı yönlendiren yegâne eylem nedeni değildir, örneğin *Tristan ve Isolde* efsanesinde olduğu gibi. Saga kahramanlarının motivasyonları ve davranışları, şövalye romanslarında olduğundan çok daha objektif, yaşama yakın bir biçimde anlatılır. Kjartan, Gudrún'a âşıktır, ama aynı zamanda da kral sarayında hizmetlidir, kendi çiftliğini idare eder ve aklına estikçe yollara düşer. Tristan'dan farklı olarak "saf aşk"ın suni dünyasında yaşamaz – tümüyle etten kemiktendir. Sagalarda aşk, Ortaçağ romanslarında olduğundan çok farklı biçimde ele alınmıştır, ancak bu onu, yaşama yakınlığı içinde daha da inandırıcı kılmaktadır. *Laxdoela saga*, aşk acısını betimlemez, ama okurun Gudrún'un çektiği hasretin acısını kavraması için gerekenleri söyler.

Bu nedenle sagaların kendine özgü epik denetimliliğini ve temkinliliğini, "iç dünyaya yeterli ilgi gösterilmemiş" diye yorumlamak yerinde olmaz. Eğer kahraman, bir kahramanlık gerçekleştirdiyse ve bundan "laf arasında" söz ediyorsa, kendi eylemine ve başarısına önem vermediği gibi bir sonuca varmamalıyız. Şu örneklerle bakalım: Grettir, ölmüş olan Kárr'ın ruhuyla, hazinelerle dolu bir mezarda dövüştükten sonra Thorfinnr'e gider. Thorfinnr, ona başından ne geçtiğini, niye tuhaf davrandığını sorunca şu yanıtı verir: "Geceleri insanın başına ne gelebilirse!" Sonra da mezardan aldığı hazineyi ortaya yayar (*Grettis saga*, 18). Delikanlılar (sonradan bunların, bazı kaynaklara göre kardeşi Thorkell, diğerlerine göre damadı tarafından öldürülen Gísli'nin dostu Vésteinn'in oğulları oldukları anlaşılır) Thorkell'i kendi kılıcıyla öldürüp kaçarlar. Birisi onlara gürültünün nedenini ve niçin koştuklarını sorunca, en genç olanı yanıtlar: "Ne tartıştıklarını bilmiyorum. Ama galiba Vésteinn geride yalnızca kız çocuklar mı bıraktı, yoksa bir de oğlu mu vardı onu konuşuyorlar" (*Gísli saga*, 28). Bu konuda başka bir söz edilmez, fakat burada her İzlandalı, oğlanın babasının katilini kahramanca öldürdüğünü anlar.

Bir kez daha yinelemek gerekir ki, sagalarda kahramanların iç yaşantıları açık değil, örtük bir şekilde verilmiştir. Tutku ve coşkular doğrudan betimlenmez, çözümleme çabalarına ise hiç rastlanmaz; olaylardan, davranışlardan, kısa değindirmelerden ya da şiirlerden anlaşılır bunlar. İskandinavyalının ruhsal yaşantısını dile getiren saganın şiirselliği de zaten burada yatar.

Çok sık rastlanan çatışma nedenlerinden biri de mülke yönelik saldırıdır. Çiftçiler, mülklerini hırsızlardan korumak için dikkat gösterir. Onlar için de aslolan mülkün yitirilmesi değil, onurlarına sürülecek lekedir. Çiftlik sahibi, ancak suçluyu cezalandırmayı başararak bu lekeyi silebilir. Tabii maddi zararın da telafi edilmesi gerekir ve bazen çalınan malın bedeli fazlasıyla ödetilir. *Bandamanna saga*'daki kişilerden biri bir mal davasını kazanabilmek için nüfuzlu mahkeme üyelerinden birine büyük zenginlikler vaat eder. *Eyrbyggja saga*'da soylu bir adam sosyal prestijini kaybetme korkusuyla bir parça toprak için değerinin çok

üzerinde bir bedel öder. Sonuçta mülkiyet ilişkilerinin betimlenmesinde de gönül ilişkilerindeki ilkeler geçerlidir: Bunlar, anlamda özellikle öne çıkan konular değildir, ama bu, önemlerini hiçbir şekilde azaltmaz.

Saga kişilerinin duygularını ve iç dünyalarını anlatırken fazla sözden sakınıp temkin gösterilmesi, günümüz okuyucusunun bu kahramanların yaşadığı trajediyi tam anlamıyla kavramasını engellemektedir. Örneğin, kardeşi Thorkell'in ona yardıma gelmek istememesi Gísli için korkunç bir şoktur, ama yine de bunu en küçük bir şekilde bile belli etmez. Bizim sagaları algılayışımız ile Ortaçağ'da yaşamış İskandinavlıların kendi sagalarına yaklaşımı arasında temel bir fark vardır. Sözcüklerdeki nüanslar, anlamlı suskunluklar, önemsiz görünen yanıtlar, ardında acı ve tutkunun saklı olduğu işaretler (örneğin, ucundan kan damlayan mızrak, ölenin ceketinin üzerindeki kurumuş kan ya da geride bıraktığı dul kadının evindeki parçalanmış mendil gibi) karşısında bizim duyarlılığımız, insanın iç yaşantısını belirgin bir açıklıkla betimleyen bir edebi tarza alıştığımız için körelmiştir. Ayrıca fazla sözden kaçınan ve bizi, sagada bir tür "alt metin" bulunduğu varsayımını kabul etmek zorunda bırakan ölçülülük, Ortaçağ'ın diğer edebi türlerinde de istisnai bir durumdur. Bunu görmek için, *Gísli saga*'da Thordis'in aile bağları ile kocasına olan aşkı arasında yaşadığı çatışmayı, *Nibelungenlied*'de (Nibelungların Şarkısı) Kont Rüdiger'in yaşadığı dramla karşılaştırmak yeterlidir. Rüdiger'in dostlara duyulan sadakatle bir hizmetkâr olarak hanımına bağlılığı birbiriyle bağdaştıramamasından kaynaklanan çelişkinin betimlenişi, pek çok beklenmedik olayla doludur.

Bu açıdan bakıldığında saga kahramanlarının duygusal bakımından güdük olduğu saptaması tümüyle yanlıştır. Saga kahramanı göğsünü yumruklayıp yaşadığı ruhsal sarsıntı hakkında uzun nutuklar atmaz belki ama, onuruna dokunacak küçücük bir söz ya da taciz belirtisi bile dikkatinden kaçmaz. Öç almak içinse acele etmez, zamanı kollar. *Grettis saga*'da şöyle denir: "Ancak bir köle hemen öç alır, bir korkak ise hiçbir zaman öcünü almaz." Hatta tedbirliliği yüzünden kahraman, sagalarda aile onu-

runu koruyup erkekleri intikam için kışkırtma rolünü üstlenen –ve bunda kocalarıyla oğullarından daha sabırsız olan– kadınların suçlamalarına bile hedef olur. Ancak intikam oku, kopacak kadar gerilmiş yaydan er geç fırlayacaktır. Barışçıl Njál'ın şu sözlerine bakalım: "Kim ki ağır ağır hareket ederse, amacına ulaşır." Ama intikam darbesi, son aşamaya geldiğinde hızla iner! Saga kahramanı düşmanı ile hesaplaşma planlarını içinde ağır ağır olgunlaştırır; zamanı gelince de hiçbir tehlikeye, hatta kendi ölümüne –ki bu çoğunlukla kaçınılmaz olarak önceden sezilir– aldırmadan planını uygular.

Saga kahramanının az konuşması, duygularını serbest bırakma, içini açma eğilimi göstermemesi, sanki durumun altından kalkamayacakmış gibi bir izlenim yaratmasına sebep olur. En olmayacak gibi görünen anlarda gülebilir o. Fakat yaptığı yalnızca içinin derinliklerindeki duyguları, önü alınmaz eyleme geçme isteğini ve öç alma hırsım bunun arkasına gizlemektir.

İnsan kişiliğine yönelik ilgi Ortaçağ'da elbette bugünkünden çok farklı bir nitelikteydi. Sagalarda kişilikler net değildir, açık çizgilerle belirtilmemiştir. Bize zaman olarak daha yakın ve daha kolay anlaşılabilir kültürlerdeki "atomik" kişilik yorumunun tersine, o kadar kesin bir şekilde kendi içine dönük değildir ve diğer insanlarla çarpıcı karşıtlıklar gösterecek şekilde de öne çıkmaz. Sadece "yabancı" olan herkese, yani kan bağı ya da akrabalık bağı olmayanlara karşı bir ölçüde daha net bir tavır söz konusudur. Bireyin "kendininkiler"den olmayan kişilerle ilişkilerinin temelinde, kolayca düşmanlığa dönüşebilecek bir ihtiyat, temkinlilik ve güvensizlik vardır. İşler bir kez bu noktaya vardımı, artık hiçbir yasak kâr etmez: İş kavgaya, yaralamaya, düşmana zarar vermek bir yana onu öldürmeye kadar varır, çünkü düşmanın peşine düşmek ya da onu kandırmak hiçbir şekilde onursuzluk addedilmez. "Yabancılar" arasındayken uyulacak davranış normları da *Havámal'*de tüm açıklığıyla belirtilmiştir; "bizden" olanlar ve olmayanlar arasındaki sınır bellidir. Sagalardaki sayısız dövüş ve savaşta oluk oluk akan kan, bunun göstergesidir.

Bireyin "kendininkiler" –aile ya da klan üyeleri, kan bağı olanlar, hısımlar, dostlar– ile ilişkisi "yabancı" karşısındaki tavırlarıyla net bir karşıtlık gösterir, tamamen başka temellere dayanır. Bu "kendininkiler" çevresine analık, babalık ve evlatlıklardan başka haneye bağımlı olanlar da dahil edilir ve böylece aralarında kopmaz bağlar oluşur. Aralarında bir biçimde akrabalık bağı olanlar birbirlerine her türlü yardımı sağlamakla yükümlüdür. Birinin diğerlerini koruması ve savunması gerekir; her biri diğerlerinden birinin uğradığı en küçük bir haksızlığın dahi intikamını almakla yükümlüdür. Bu çevre içinde kişiliklerin hatları belirsizdir ve kendi içlerinde öç yasası da geçerli değildir; insan, kendinden olanlardan intikam almaz. Oysa onuru incinen bir Germen için intikamın söz konusu olamayacağı düşüncesi katlanılmaz olurdu.

Njál ve oğulları, işte bu yüzden alevler içinde can verirler, çünkü Skarphedin ile kardeşleri, Höskuldr'u öldürerek kendi aralarında kan dökme yasağını çiğnemişlerdir. Gísli, en çok ihtiyaç duyduğu anda öz kardeşinin yardımına gelmeyişi hazmedemez.

"Yabancılar" ile hesaplaşması ne kadar sert olursa olsun, saga kahramanı "kendininkiler" karşısında aynı şeyi yapamaz. Tam tersine adeta onların içinde eriyip yok olur; çünkü o dönemde birey, kuşaklardan oluşmuş bir zincirin halkasıdır. Bu yüzden sagalarda soyağaçlarının niye bu kadar önemli yer tuttuğunu da açıklamak gerekmektedir. Bir kahramanın soyağacı bizim için fazla anlam taşımaz. Oysa o dönemin İskandinavlıları için soyağacı çok önemliydi, her biri kendi soyağacını ayrıntısıyla bildirdi. Onların bilincindeki her ismin ardında bir hikâye yatıyor, bunların bir bölümü sagalara kadar uzanıyordu. Bu nedenle de sagalardaki soyağaçlarına böylesine olağanüstü bir içerik ve anlam yüklüdür; bizim için zor olan ise bunların anlam bütünlüğünü yeniden kurmaktır. O zamanlar bir insanı vasıflandırmak için adını ve onunla akrabalık ilişkisi bulunanların adlarını anmak yeterliydi. Adı zaten onu belli bir topluluğa ve coğrafyaya dahil

ediyor, kendisinin ya da topluluğunun parçası olduğu olayları akla getiriyordu.

Eski İskandinavya hukukuna göre, toprak konusunda anlaşmazlıklardan dolayı açılan bir davada en fazla şansı olan taraf, kuşaklar boyunca o toprağın sahibi olmuş akrabalarının isimlerini sayabilen taraftı. *Hyndloljoda*'da (Hyndla'nın Şiiri) Ottarr, Angantyr adındaki birine karşı taraf olacağı davaya hazırlanırken, dişi bir deve kendi atalarını sorar; köklü bir soydan geldiğini, atalarının eski kahramanlara, hatta *aesir*'e (tanrılar) kadar uzandığını öğrenir. Böylece Ottarr'ın özellikleri de ortaya konmuş olur, çünkü insanın soyu neyse kendisi de odur. "Bana atalarının kim olduğunu söyle, sana senin kim olduğunu söyleyeyim" formülasyonu, eski Germen anlayışına tamamen uygun düşmektedir. Ataların özellikleri sonraki nesillerde yinelenir, soylu bir geçmişi olmayan adamdan ne kahramanlık ne de başka iyi özellikler beklenirdi. Soylu bir sülaleden bir kez olsun kötü ve işe yaramaz bir adam çıkması, çevre için alışılmamış bir şeydi. Genel olarak normal kabul edilen, sonraki kuşakların ataların özelliklerini devam ettirmesi, ideal olanı da mümkün olduğunca onlara benzemesiydi. Bu nedenle çocuklara, ataları arasında şanı en büyük olanın adı verilirdi ki, atasının adıyla birlikte "talihi" de ona geçsin.

Yani aslında önümüzde bireyler bulunmakta ve sagalarda da bu bireylere canlı bir ilgi gösterilmektedir. Ancak sagalardaki bireyler tarihsel olarak somut kişilerdir ve modern Avrupa'da geçerli olan birey kavramıyla ya da – bilinçli veya bilinçsiz olarak – genel ölçü kabul edilen bireyle fazla bir benzerlikleri yoktur. İskandinavyalı, organik topluluğundan kopuk yaşamaz, bilinci de bireysel değildir. O, büyük bir bütünün, topluluğun kategorileri içinde düşünür ve kendisini incelediğinde neredeyse kendisinin karşısına geçip kalabalığın gözüyle bakar. Çevresinin kendisiyle ilgili yargısı dışında bir yargı onun için düşünülür bir şey değildir. Edebiyatta sık sık saga kişilerle ilgili olarak "bireysellik" terimiyle karşılaşıyorsak da, şu ana kadar ortaya koyduklarımız bu "bireyselliğin" sınırlarının ne kadar dar olduğunu gösteriyor.

Bir insan tecrit edilmiş olsa, yani yasaların ve topluluğun dışında kalsa bile, yine de bu yabancı gözlerle bakar kendine. Hatta bu durumda topluluğa karşı direnmeye, başkaldırmaya içsel olarak hazır değildir. Aforoz, büyük bir felakettir. Sagalarda, aforoz edilenlerin yaşamları pahasına da olsa inzivaya çekilmemek için direndiklerine dair bölümler vardır. Örneğin Gunnar, İzlanda'yı terk etmek zorunda olduğunu kabullendiği halde, yarı yoldan geri döner. Sagada bu sahne şöyle anlatılır: "O sırada Gunnar'ın atı tökezledi ve Gunnar yere atladı. Gözü dağın yamacına, bu yamaca yaslanmış olan evine takıldı ve şöyle dedi: 'Bu yamaç ne kadar güzelmiş! Şimdiye kadar onu hiç bu kadar güzel bulmamıştım... sarı tarlalar ve biçilmiş çayırlar! Geri dönüyorum ve hiçbir yere gitmiyorum!'" (*Njáls saga*, 75). Bu, doğaya duyulan hayranlık değil (böyle bir şey Ortaçağ insanına tamamen yabancıdır), Gunnar'ın "kendininkiler"den ayrılmasını ve düşmamiyle uzlaşmasını imkânsız kılan ruh durumunu ifade ediş biçimidir; memleketinin doğal güzelliklerini seyretmesi, kararını kesinleştirmesini sağlayan son teşvikten başka bir şey değildir. Gísli de yine topluluktan dışlanır, hem de sadece halk mahkemesinin kararıyla değil; onu artık İzlanda'nın hiçbir yerinde yaşayamayacak hale getiren bir de büyü yapılmıştır. Fakat Gísli, İzlanda yakınlarındaki küçük bir adada gizlenerek büyüye direnir, böylece yurdunu görebileceği bir mesafede kalarak ona sarılır ve büyük bir mücadele sonunda büyüü yener.

Böyle bir ruhsal yapısı olan tekil bir insan, kendi organik topluluğu dışında bütünlüklü bir kişilik olarak varlığını sürdüremez. Fakat sadece topluluk içinde ya da vatanında yaşamak da yeterli değildir. Bu insanın, kendi değerinin bilincine varması için bütünlüğünü, kendi içe kapanıklığını yetkinleştirip korumaya ihtiyacı vardır; özsaygı ihtiyacı içindedir ve bu da topluluğun onayını kazanmakla mümkündür. Bu onayın sadece "kendininkiler"den gelmesi de yeterli değildir; bu, genel bir onay olmalıdır. İnsana – malına, bedenine, canına ya da erdemlerine – herhangi bir zarar verildiği anda kişilik onuru söz konusu olur. Bunlar, yani iç huzurunun herhangi bir şekilde bozulması ve birey ile topluluk

arasında denge yeniden kuruluncaya kadar tüm yolları deneye-
rek huzurun yeniden kazanılması, sagalarda sık konu edilen du-
rumlardır.

Bir anlamda sagaların bozulan denge, ardından bu dengeyi
– ilk planda duygusal dengeyi – yeniden kurma isteği, en sonun-
da da bireyin kendi bütünselliğine yeniden kavuşarak sosyal çev-
resiyle uyum içine girmesi sürecini aktardıkları saptaması son
derece doğrudur. Bütün bunlar, ancak intikamın alınıp ardından
tekrar huzurun hüküm sürmesiyle mümkündür. Öç alma eylemi-
nin ilkel bir kana susamışlıkla ilgisi yoktur; bu daha çok, öç alan
kişinin kendini ve "kendininkiler"i tekrar sosyal yaşama döndür-
mesidir. Ailenin bir üyesinin öldürülmesiyle uğranan kabul edil-
mez hakarettten kurtulmanın ifadesidir bu.

Düşmanın darbesiyle çıkarları ve serveti zarar gören saga
kahramanı, ancak iki yolla kurtulabileceği bir mağlubiyet yaşa-
maktadır: Ya kaybına eşdeğer bir tazminat ister – çünkü bu taz-
minat onun için kendi toplumsal rolünün ve öneminin maddi ifa-
desidir – ya da yasaların kendisine tanıdığı öç alma hakkım kul-
lanarak topluluğun – ve onun aracılığıyla da kendisinin – gözün-
de onurunu ve saygınlığını yeniden kazanır. Yiğitçe ve kararlı
bir şekilde alınan intikamın başarısı, bireyin özsaygısını yeniden
kazanmasıyla gerçekleşir. Örneğin, oğlu öldürülen Hávardr, bü-
tün bir yılı halsizlik yüzünden yatakta geçirir; sadece ölenin ar-
kasından acı çekmemekte, utancın ağırlığı altında da ezilmekte-
dir. Oğlunun ölümünü tazmin etme girişimi başarısızlıkla sonuç-
lanınca, talihin kendisine sırt çevirdiğinden emin olur ve üç yıl
boyunca yataktan kalkamaz. Fakat bir öç alma imkânı doğdu-
ğunda bunu hemen değerlendirir. Ailesi gözlerine inanamamak-
tadır: Bu enkaz, bir anda cesur ve zihni açık bir delikanlı haline
gelmiştir! (*Hávardar saga Isfirdings*).

Gudrún, Kjartan'ı sevmektedir, fakat kader birleşmelerini
engeller. Kıskançlıktan gözü dönen kadın, kocası Bolli'yi Kjart-
tan'ı öldürmeye ikna eder. Kjartan'ın öldüğünü duyunca, eve dö-
nen kocasını karşılar ve günün hangi zamanında olduklarını so-
rar. Bolli, öğlen olduğunu söyleyince şöyle yanıtlar Gudrún: "Bü-

yük iş başardık. Ben on iki arşınlık kumaşa yetecek kadar iplik eğirdim, sen de Kjartan'ı öldürdün" (*Laxdoela saga*, 49). Bu sözlerin ardında çok çelişik duygular gizlidir, ancak her zaman olduğu gibi öç alma eylemi "büyük iş" olarak nitelenir.

Bütün mücadelelerdeki amacın ruhsal dengeyi yeniden kazanmak olduğu, çatışan tarafların olayları tam bir kesinlik, hatta aşırı titizlikle ortaya koymalarında da görülür: Ölümlerin sayısı, kökenlerinin soyluluğu, onlara gösterilen itibar, aldıkları yaraların türleri ve bunlara karşılık elde edilen tazminatların miktarı. Bir "muhasibeci titizliği" ile böyle bir döküm çıkarılmasının başlıca nedeni, ahlaki zararı telafi etme kaygısıdır. Toplumsal prestijin ölçütü bu dökümlerdir, çünkü burada önemli olan öldürenin ve sülalesinin ölenin sülalesine devrettiği zenginliğin maddi değeri değildir. Barbar kanunlarında (*leges barborum*) öldürme, yaralama ve diğer zararlar da ödenecek tazminatlar kuruşu kuruşuna belirlenmiştir. Burada "aktif sınıflandırma" (*Aktivstufung*) adı verilen yöntem uygulanır, yani suçu işleyeninin statüsü ne kadar yüksekse, tazminatın miktarı da o kadar fazladır. Bize çok ilginç görünecek bir sonuç çıkar bundan: Bireyin toplumsal değeri, sadece tazminatı alan için değil, veren için de parayla ifade edilmektedir, çünkü soylu olan kimse, toplumsal konumuna denk düşecek en yüksek tazminatı ödemek ister.

Sagalarda bazen ön plana çıkan, bazen geride kalan, fakat saga kahramanının bilincinde her zaman varlığını koruyan bir etken daha vardır: Kader. Daha önce de belirttiğimiz gibi Germanler ile İskandinavlar kaderi, tamamen kör, yani tarafsız bir şekilde, kişinin kim olduğuna bakmadan ceza ve ödül veren bir güç olarak algılamamıştır. Her insanın kendi kaderi vardır; yani kendi başarı ve başarısızlığına, kendine özgü bir talih ölçüsüne sahiptir. Davranışlarından, hatta sadece dış görünümünden bile payına ne düştüğü anlaşılır. Kaderinin ne olduğunu bireyin kendisi de bilir. Örneğin, Skarphedin'le ayrı ayrı karşılaşan birkaç kişi, kendi aralarında hiç konuşmaksızın onun dış görünümünden ve tuhaf davranışlarından şansın yakında onu terk edeceğini, fazla ömrü kalmadığını bilir. Yüzünde bunlara işaret eden

bir talihsizlik okunduğu söylenince Skarphedin karşılık veremez, çünkü bunu kendisi de gayet iyi bilmektedir. Gerçi ne zaman "uğursuz kaderi"nden söz edilse karşı çıkar ama, bunun nedeni bu bahaneyle insanların ona yardımı reddetmesidir. Bir keresinde Gudmundr'un karanlık kehanetini kabul ettiğinde uğursuzluğun peşini bırakmadığını kendisi de itiraf eder: "İkimiz de bir uğursuzluk içinde yaşıyoruz, ama her birimiz kendi usulünce" (*Njáls saga*, 119).

Bazı insanlar başarıya ulaşır, çabalarının meyvesini toplarken, aralarında şanlı ve şerefli kahramanların da bulunduğu bazıların her yaptığı olumsuz sonuç verir, hatta onları ölüme götürdüğü bile olur. Bu nasıl açıklanabilir? Sagaların bireyin talihi ya da talihsizliği konusunda verdiği yanıt temkinli ve belirsizdir. Bir yandan bireyin başına gelenlerin kaynağı kendi karakteridir, bu nedenle şans ya da şanssızlık kendisine bağlıdır. Diğer yandan en bilge, en tedbirli kahraman bile yenilgi ve ölümle karşılaşabilmektedir. O zaman kaderin bir insanın kendi özelliklerine bağlı olmadığı ortaya çıkar. "Şan başka bir şeydir, şans başka şey" (*Grettis saga*, 34). Fakat dokundukları her şeye uğursuzluk getiren tam anlamıyla talihsiz insanlar da vardır. Bunlardan biri de, aynı adlı saganın kahramanı olan Hoensa Thorir'dir (ama kendisi sadece talihsiz değil, aynı zamanda çok da aptaldır). Öte yandan bahtlı açık insanlar da vardır ve başkalarına da şans getirirler. Bunlara *gaefumadr* denir, yani "mutluluğa ve şansa sahip olup her gittiği yere bunları da götüren" Peki o zaman talih nerededir? İnsana verilmiş bir şey midir, yoksa bu, kendisine mi bağlıdır? Yanıt, her ikisi de olmalı. Ancak burada esas olan şudur: İnsan kendisini talihine bırakmamalı, aksine onu her zaman sınamalıdır. "Talihimizin nasıl olduğunu denemeden bilemeyiz" ve "kararlaştırılmış olanı değiştirmek kolay değildir", ancak kaçınılmaz bir şey vardır: İnsan, mücadeleyi sonuna kadar sürdürmelidir (*Hrolfs saga kraka*).

Bütün mükemmel özelliklerine rağmen kaderle çatışarak talihsizliğe ve uğursuzluğa mahkûm olan Njál buna örnek gösteri-

lebilir. Njál kavgadan kaçınan, olabildiğince uzlaşma bulmaya çalışan, bilge ve ileri görüşlü bir adamdır. Sagada ilk ortaya çıktığında şöyle betimlenir: "Yasaları o kadar iyi tanıyordu ki, kimse onunla boy ölçüşemezdi. Bilgeydi ve ileriye görür, her zaman iyi önerilerde bulunurdu" (*Njáls saga*, 20). Zaten olayların akışı da bunu doğrular. Njál gelişen olayların mantığını başkalarından daha açık biçimde kavrar, ancak olayların akışını değiştiremeyeceğini de aynı netlikte görür. Yani bilgeliği, öngörüsü sayesinde felaketlerden kaçınabilmesinde değil, kaçınılmaz olanı açıkça görebilmesindedir. Bu yüzden kavgacı oğullarını çatışmalardan uzak tutmaktan çok olayları tırmandırmamak için çaba gösterir. Oğullarıyla adamlarının öç alma isteğini hiç tereddüt etmeden onayladığında, kendisinin ve yakınlarının üzerine gelen bu şiddetli ölüm dalgasının sonunu da görmüştür. Artık tek yapabileceği, kaçınılmaz olan öç eyleminin ailesi için en uygun koşullarda gerçekleşmesini sağlamaktır. Kendisiyle oğullarını küçük düşüren düşmanları akılsız insanlardır, o halde ancak bu adamlar hataya düştüğü zaman harekete geçmek gerekecektir. Oğullarına şöyle der: "Balıkları çekinceye kadar bu ağı daha uzun süre suyun içinde sürüklemek zorunda kalacaksınız" (*Njáls saga*, 91).

Njál'ın kendisinin olayların gelişimini etkileyip durumları şekillendirdiği iddia edilebilir. Ama daha dikkatle bakınca, onun tüm önerilerinin, bir kurtuluş yolu beklemesine rağmen şu ya da bu şekilde felaket sonucunu verdiği görülür. Gunnar'ın akıbetini engelleyecek durumda değildir, ne de barışın teminatı saydığı sevgili evlatlığı Höskuldr'un ölümünü; Höskuldr'un ölümü Njál'ın oğullarının elinden olacaktır.

Belki de böyle durumlarda olayların akışındaki trajik değişimi önceden görmek mümkün değildir. Bunun doğru olduğunu kabul edelim. Ancak *Njáls saga*'da belli sahneler vardır ki, bunlar hem merkezdeki çelişkinin gelişimi hem de – bence – bir bütün olarak sagalardaki Kader anlayışı açısından kilit konumdadır.

Birinci Epizot

Höskuldr'un ölümünden sonra Njál bütün gücünü kullanarak barışı yeniden sağlamayı başarır. Gerçi ölümü tazmin için çok büyük miktarda para ödemek zorundadır, fakat bu para önceden hazırlanmıştır ve Flosi'ye hemen ödenmesi mümkün olur. Böylece Njál'ın düşüncesine göre "mesele bir kere daha tatlıya bağlanmış"tır ve oğulları bir kez daha barışı riske atmayacaklarına dair yemin ederler. Njál, Flosi'ye ödemek zorunda olduğu paraya denizin öte yanından getirilmiş bir çift çizme ile bir de ipek giysiyi ekler. Flosi bunları çok beğenir. Fakat giysiyi eline alarak bunu oraya kimin koyduğu sorduğunda kimse yanıt vermez. Hemen onun yanı başında duran Njál'dan da ses çıkmaz. Flosi, "giysiyi elinde sallayarak onu kimin oraya bıraktığım bir kez daha sordu ve sonra gülmeye başladı" Bu, hiç de iyi şeyler vaat etmeyen bir gülüştür. Yine kimseden yanıt gelmez. Fakat o sırada Njál'ın oğlu Skarphedin patlar; Flosi'yle aralarında bir ağız dalaşı başlar ve birbirlerine küfür ve hakaretler yağdırırlar. Barış bozulmuştur! Böyle bir şey nasıl olabilir? Hallr'ın açıklaması şöyledir: "Burada çok fazla talihsiz insan bir yumak haline gelmiş." Daha kısa bir süre öncesine kadar barış umudu taşıyan Njál, oğullarına şunları söyler: "Uzun zamandan beri görmekte olduğum şey sonunda başımıza geldi. Bunun sonu bizim için hayırlı olmayacak... Şimdi herkes olabilecek en kötü şeyle karşılaşacak." Snorri Godi'nin de benzer önsezileri vardır (*Njáls saga*, 123).

Peki bu ipek giysinin anlamı nedir ve Njál onu oraya kendisinin bıraktığını niçin söylemez? Mantıksız ve olay örgüsü içinde bakıldığında anlaşılmaz bir durumdur bu. Fakat belli ki şöyle bir temel düşünceye dayanıyor: Bu insanların istediği aslında barış falan değildir, öyle ki para tazminatı onları yumuşatmıyor (bir başka kaynakta şöyle denmektedir: "Öldürülen için para kabul etmek insanın 'kendi oğlunu para kesesinde taşıması' gibidir"). Ancak ben, ipek giysi ve Njál'ın Flosi'nin sorusunu yanıtsız bırakmasıyla ilgili bu epizodu şöyle açıklayabiliyorum: İşin

içine Kader karışmış ve her şeyi altüst etmiştir. Olacağın önüne geçilmez. İpek giysinin ortaya çıkışında ve nereden geldiği sorusu karşısındaki suskunlukta en küçük bir mantık yoktur, ama Kader de akla göre davranmaz. Burada söz konusu olan "kaderin mantığı"dır, bazı şeylerin önüne geçebilecek olan insani kararların mantığı değil. Kader, burada belirleyici olan anda işe karışır ve bundan sonra Njál'ın yakınlarının sonunu engellemek mümkün değildir.

İkinci Epizot

Düşmanları Njál'ın evine geldiklerinde, Skarphedin adamlarına onların karşısına çıkıp evin önünde çarpışmalarını söyler. Fakat düşmanların onları ateşe vereceğini bilen Skarphedin'in uyarısına rağmen Njál evin içerden savunulmasında ısrar eder. Bilge Njál, durumu oğlundan daha açık biçimde görmektedir... Kendisi ve ailesi üzerinde böylesine uğursuz bir sonuç doğuracak bu körlüğü nasıl açıklamalı peki? Gerçekten de düşmanların evi ateşe vermesi sonucu hepsi yanarak can verir. Şöyle bir açıklama mümkün olabilir: Kaderin kaçınılmazlığını gören Njál, bilinçli olarak onun üstüne gidip onu kışkırtır. Daha baskından bir gün önce karısı, ev halkına, o akşam yediklerinin önlerine koyduğu son yemek olduğunu söylemiş ve Njál da etraftaki her şeyi kana bulanmış olarak görmüştür. Uğursuzluk habercisi sezgileridir bunlar! Fakat felaketin önüne geçmek mümkün olmaz. Bu durumda da verilen karar akla aykırıdır.

Kahramanların yine aynı şekilde açıkça akla aykırı davrandığı *Edda* şiirlerinde de acaba sagalardaki bu olayları andıran sahneler var mıdır? Gerçi kahramanlık şiirlerinin etiği ile sagaların etiğini karşılaştırmak doğru olmaz, ama yine de aralarında belli bir paralellik dikkat çekmektedir. Kahramanın birdenbire, kendiliğinden verdiği ve mantıkla açıklanması zor karar, hem şiire hem de sagaya yeni bir boyut getirir. Her iki edebi türde ortak olan Kader teması, temeldeki kahramanlaştırma anlayışıyla yakından ilişkilidir.

Az önce aktardığım, Njál ile yakınlarını konu edinen her iki öyküde de Kader'i değiştirmek mümkün değildir. Bu saga üzerinde çalışan araştırmacılardan biri,¹⁰ sagadaki temel kavramın "felaket" olduğunu saptamıştır. Kader, yolunu değiştiremez; insanlar buna karşı ne kadar hileye ve düzene başvursalar da, bütün hedefleriyle planları altüst olur. Bu nedenle en bilge ve öngörülü insan bile Kader'in kendisi için belirlemiş olduğu sondan kaçamaz. Kral Aziz Olaf, Grettir'e talihsiz biri olduğunu ve kötü kaderinden kaçamayacağını söyledikten sonra, özet olarak "sen bahtsızlığa mahkûm bir insansın" der. Bu sagadaki diğer kişiler de Grettir'in kötü talihinden söz ederler; zaten Grettir'in kendisi de buna karşı çıkmaz.

Sagalarda bu kadar önemli bir yeri olan Kader, bütün Germe-
men destanlarının temel *leitmotif*'idir. Anlatının akışına ola-
ğanüstü bir gerilim ve dinamik katar. Kader düşüncesi insanlar
arasındaki çatışmaların anlamını açıklar, olayların ve insanların
akıbetlerinin kaçınılmazlığını gözümüzün önüne serer. Bunun ya-
nı sıra Kader, sahip olunması uğur getiren, yitirilmesi uğursuzlu-
ğa yol açan maddi nesneler şeklini alır. Örneğin, Glumr'a dede-
sinin armağan ettiği pelerin, kılıç ve mızrak gibi. Bu eşyalar,
çok eski oldukları için ailede uğurlu sayılıp saygı görürler, ama
Glumr bunları yitirdiğinde şansı da onu terk eder (*Víga - Glúms
saga*).

Kader, sagalarda ilişkiler arasındaki karşılıklılığın ve gelene-
ğin gerekliliği doğrultusundaki mantığın tecessümüdür. Ancak
öznel ve bireysel nitelik taşıyan bu davranış mantığı, insan irade-
sine bağlı olmayan, insanları kendine tabi kılan nesnel ve kaçınılmaz bir şey olarak algılanıp betimlenmektedir. Epik edebiyat-
ta insan bilincinde bir tür global determinizm söz konusudur ve
bu da Kader düşüncesinde ifadesini bulur.

Kehanetler, hayaller ve geleceğe ilişkin sezgilere dayalı rü-
yalar da Kader'le çok yakından ilişkilidir. Bunlar, olayların iç
ilişkilerini ve kaçınılmazlığını ortaya çıkartarak anlatı akışının
yapısal bütünlüğü içinde etkili olurlar. Saga, ani sürprizleri sev-
mez ve okur da olayın içindeki kişilerin Kader'ini önceden bilir.

Fakat bu vaktinden önce bildirme bir tür kehanet şeklinde olduğundan, hikâyenin gerilimi ve dinleyicinin ya da okurun merakı korunur, hatta yükseltilir, çünkü bu durumda herkes önceden söylenmiş olanın hangi ayrıntılarla gerçekleşeceğini merak eder.

Edda şiirlerinde Kader ve geleceği önceden bilme temaları ağır basar. Eski İzlandalıların bilinci "stereoskopik"tir, çünkü bu çerçeve içinde kalabilmek için bir gözleriyle kendilerinin ya da yakınlarının yaşamındaki olaylar temelinde kahramanlık efsanesini kavrarken, diğer gözleriyle aynı anda kendi gündelik yaşamlarında da *Edda* şiirlerinden görüntüleri ve kahramanca idealleri görürler. Ortaçağ'ın İskandinav bilincinde "kahramanca bir geçmiş zaman"a kadar varan bir tasarımlar katmanı yer alır. Bu katmanın içindeki örtük düşünceler, kavramlar ve görüntüler, "şimdiki zaman"ın davranışlarını etkiler.

Egill Skallagrimsson:

Ozan ve Kurtadam

Skalla-grímr'in (Cesur Grim) oğlu olan Egill, Kuzeyli ozanlar (*skald*) arasında en ünlüsüdür. Bu nedenle, kendi dizelerinden alıntılar içeren bütün bir saganın ona adanmış olması rastlantı değildir. Yaşamı hakkındaki bilgileri ve bu saganın yazıya döküldüğü 13. yüzyıl başlarında bir ozanın yaratma sürecini ve kişilik yapısını öğrenme imkânını bu sagaya borçluyuz. Ancak Egill'in şiirleri bu sagadan daha eskidir, çünkü kendisi 10. yüzyılda, yaklaşık olarak 910 ile 990 yılları arasında yaşamıştı. Diğer ozanlar gibi o da şiirlerini sadece sözlü olarak meydana getiriyordu; bunlar, ondan 200 yılı aşkın bir zaman sonra yazıya geçirildiler. Egill'in dizelerinin, en azından uzun şiirlerinin aslına sadık bir sözlü aktarımla ilk biçimlerini büyük ölçüde koruduklarını varsayabiliriz. Ozan edebiyatı, halk edebiyatında ve epik şiirde anlatı-

cıların yaptığı alışılmış değişikliklerin karşısına, aşılması imkânsız bir engel çıkartır: Bu şiirin incelikli biçimlerinde kendine özgü hece ölçüleri, geleneksel şairane *kenning*'ler, iç kafiyeler, aliterasyonlar, yoğun sözcük ulamaları ve kendi içinde girift cümle örgüleri vardır. Ama asıl dikkate değer durum, bunlarda yaratıcının bireysel kimliğinin belli olmasıdır. Bu noktada, yaratıcısı hep genel ve isimsiz kalan anonim destanlarla sagalardan temel bir farklılık gösterirler. Ortaçağ'da hiçbir İzlandalının ya da Norveçlinin aklına sagaları anlatan ya da yazıya döken biri için bir saga yaratmak gelmezdi; oysa ünlü ozanlar için yazılmış pek çok saga günümüze ulaşmıştır.

Skald denen ozanın bireyselliği meşru ve "telif hakkı" doku-nulmazdı, çünkü belli ki sadece *skald* edebiyatı sanat kabul edili-yordu. Fakat *skald*'ları bütün zamanını şiire ayıran profesyonel birer şair olarak da düşünmemek gerekir.

Bir yandan pek çok İzlandalı, kadın erkek, çocuk büyük, yeri geldiğinde dizelere başvurabiliyordu. Örneğin, önemli bir haberi verilmesi ya da bir olayın yarattığı ruhsal sarsıntı buna vesile olabilirdi. *Skald* geleneğine ait pek çok şiirden bize ulaşan parçalar, İzlandalıların şiiri nasıl anladığını ve ona nasıl değer verdiğini gösterir.

Diğer yandan *skald*, şiir sanatına çok sık başvuran ve tümüyle hakim olan bir adamdı. Norveç'te ya da bir başka kuzey ülkesinde bir soylunun hizmetinde bulunup da belli vesilelerle zaman zaman şiir yaratan bir savaşçı da olabilirdi. Kralın kahramanlıkları ve başka önemli başarıları üzerine şiirler yazarak onun ilgisini ve lütfunu kazanır, emeğinin karşılığı olarak cömertçe armağanlar alırdı. *Skald*'ların yazdığı methiyelere büyük değer verilirdi, çünkü bunlar sadece hükümdarın şansını ebedileştirmekle kalmıyor, aynı zamanda gücünün büyü yapılmışçasına artmasını da sağlıyordu. Bu büyülü etki sayesinde de hicivli şiirler, kişi üzerinde yıkıcı bir etki yapabiliyor, onu refahından ve sağlığından edebiliyordu. Bu insanların yaşamları boyunca –daha çok da gelecek için– şan kazanma kaygısını büyüye olan inançlarından ayrı düşünmemek gerekir. Bu ozanların dizeleri

de, insanlar üzerinde egemenliğe sahip bir güç kaynağı olabilir-
di.

Ozanların şiirlerinde sadece güçlü olanların yaptıkları övül-
mez, her tür konuda şiir ortaya konabilir. Bu arada ozanlar, şiir-
lerinde adım adım kendi yaptıkları ile hissettiklerini de anlatır-
lar ve bunlar çok geniş bir yelpazeye yayılmıştır: Aşk ve nefret,
acı ve sevinç, dostluk ve düşmanlık, açıklık ve güvensizlik, gönül
alma ve tehdit, methiyeler ve en kötü hakaretlere kadar varabi-
len hicivler. Bütün bunlar, efsaneye göre Odin'in çalıp ozana te-
şekkür armağanı olarak verdiği "devlerin içkisi" için, şiir sanatı
alanındaki başarıları için ozanın kendi kendisine yönelttiği övgü
ve takdirlerle iç içe geçmiştir. Ozanların şarkılarında dinleyiciy-
le doğrudan temas hissedilir. Bu şarkılar alıcısı belli olmayan li-
rik seslenişler değildir. Ozan, çevresinde oturan ya da ayakta du-
ran bütün insanlara seslenir; bunlar, son derece somut alıcılar-
dır. Şiirlerin çok şiddetli tınılar aldığı da olur. Ozan şarkıları,
adeta yalnızca bu maksatla yaratılmış şiirlerdir.

Böylece *skald* şiiri, belirgin bir kişisellikte şekillenir ve bu
özellikle de epik edebiyattan kesin bir çizgiyle ayrılır. Ozan-
lar, yaratıcı yeteneklerinin verdiği gururla kendilerini de sık sık
överler. Dizelerinin büyük bir kısmında kendilerini yansıtır-
lar. Kendi şiir yeteneklerini övüp yüceltir ya da başka ozanlarınkini
eleştirirler. Ozan Sigvat, Harald'ın oğlu Kral Olaf'a (Olaf Har-
aldson) şöyle seslenir: "Kulak ver Kral, şarkıma, çünkü dizeleri-
mi mükemmelleştirdim, Norveç'in hakimi olan sen bile, başka
ozanlarda kusur bulmuş olsan da beni öveceksin." Aynı Sigvat,
yirmi yıl sonra şunları söyler: "Şiirden anlayan biri Sigvat'ın dize-
lerinde uygun olmayan kafiyeler bulamaz ve kim darkafalılık ya-
pıp da aksini iddia ediyorsa, budaladır." Bir bakıma *skald* edebi-
yatı şairin kendisini şiirsel bir dille yorumlamasından başka bir
şey değildir.¹¹

Skald şiirlerindeki birinci tekil şahıs, soyut ya da kurmaca
ürünü lirik bir "ben" değildir. Ozanın gerçek kişiliğini bunun ar-
kasına saklamasına gerek yoktur.¹² Bu ben, somut bir ozandır ve
dizeleri de kendisinin yüksek ozanlık bilincinin ürünüdür. 9. yüz-

yılın ilk yarısından tanıdığımız eski ozanlardan Büyük Bragi (S-norri Sturluson'a göre aynı zamanda şiir sanatının tanrısı!) büyük bir gururla şöyle der: "*Skald* derler bana. Ozan için, Odin'in devden çaldığı ballı içkiye işaret eden, şiirin kökenini gösteren bir dizi *kenning* saydıktan sonra, retorik bir soruyla son verir sözlerine: "Eğer bu değilse, nedir *skald*?"

Bu çerçevede temel bir duruma daha değinmek gerekir: *Skald* edebiyatının başlangıcında, kişiliğin ön plana çıkartılmasına yönelik eğilim, beklenenin tersine zamanla güçleneceğine, alçakgönüllülük talebiyle bireyselliğin önünü tıkayan Hristiyanlığın etkisi altında körelmiştir. Yaygın görüşe göre Avrupa'da "bireyselliğin keşif" yüzyılı olması gereken 12. yüzyılda, kendini keşfeden ozan bu ideolojik engelle karşılaşır.¹³

Egills saga'da bir ozanın kişiliği ve eserlerinin kendine özgü yapısı özlü bir biçimde gözlerimizin önünde canlanır. Saga, Egill'in sadece soylu kökeniyle değil, aynı zamanda kendine özgü pek çok niteliğiyle de çevresinde sivrildiğini anlatarak başlar. Anlaşıldığına göre aile, Egill'in babası ile dedesini kurtadamdır. Karanlığın çökmesiyle birlikte bunlar, olağanüstü bir bedensel güç kazanır, aynı zamanda da uykulu halde gezer ve insanlardan kaçır olurlar. Egill'in dedesi Ulfr'a Kveld-Ulfr (Gece Kurdu) denmesi boşuna değildir. Savaşta bir *Berserk*¹⁴ gibi düşmanın üzerine atılır ve o anda doğaüstü bir güce kavuşur. Hepsi bu kadar da değil: Gizemli yetenekleri, ölümle de kendini gösterir. Ölüm, Gece Kurdu'nu ailesi ve evin diğer sakinleriyle birlikte İzlanda'ya doğru yola çıktığı gemide yakalar. Norveç kralı, iki ülkeyi birleştirerek soyluların eski bağımsızlığına son verdiği için pek çok erkek o dönemde ülkeyi terk ediyordu. Gece Kurdu, ölmeden önce çevresindekilere, ölünce kendisini bir tabuta koyup denize bırakmalarını emreder. Fakat tabut batmaz, aksine geminin önünde yüzerek karaya çıkar ve yerleşecekleri yeni toprakların yolunu gösterir. Gece Kurdu'nun oğlu, yani Egill'in babası Skallagrímr hakkında Norveç kralı şunları söyler: "Bu kel kafalı devin sadece görüntüsü bile insanın aklına kurtları getiriyor." Bir başkası da Skallagrímr ile yanındakileri

bir süre gözledikten sonra aynı sonuca varır: "Cüsseleri ve görüşleriyle insandan çok deve benziyorlardı."

Egill'de de daha ilk gençlik yıllarından beri olağanüstü bir büyüme ve devlere özgü güçler vardı; üstelik hırçın ve zaptedilmez bir çocuktu. Bir oyun sırasında arkadaşlarından birine öfkelenip gözünü kırpmadan öldürmüştü onu. Ama bir yandan da şiire yeteneği vardı ve ilginç bir şekilde bu yeteneği, en yaşından beri büyü olaylarıyla ilişki içinde gelişmişti. Örneğin Egill, yazdığı bir şiiri okurken, aynı sırada bira içtiği boynuz kupaya runik harfler kazıyıp içlerini kendi kanıyla doldurduğunda kupa paramparça olmuştu. Şiir ile büyüün iç içe geçişine daha pek çok örnekte rastlanır. Egill, Norveç Kralı Eirikr ve büyücü olan karısı Gunnhildr'le düşmanca bir ilişki içine girince, bir at kafasını kazığa geçirip kralla karısına her türlü felaketi müstehak gören bir lanet savurur. Büyü etkili olur ve Eirikr kısa bir zaman sonra Norveç'ten sürülür. Ancak Gunnhildr'in büyü güçlerinin de onunki kadar etkili olduğu anlaşılır, çünkü Egill, Norveç'ten sürüldükten sonra Northumbria hükümdarı olan Eirikr'in eline düşer. Bir tek gece içinde düşmanını öven bir şiir yazarak kellesini kurtarır; zaten şiirin adı da *Haupteslösing*'dur (Kelle Fidyesi). Egill, Eirikr'in yakın akrabalarının öldürülmesine karıştığı halde, kral, dostu Arinbjörn'ün "ebediyen kalacak" dediği dizeleri yazmış olduğu için onun canını bağışlar.

Egills saga'nın kahramanı, şaşılacak bir bedensel güce ve dayanıklılığa sahip, ama son derece de çirkin birisi olarak tanıtılır.¹⁵ Egill ile babası hakkında şöyle söylenmiştir: "Trol kadar iriler." Egill, kavgada yenilmez ve düşmanları karşısında acımasızdı. Kendisinden üstün hasımlarla hiç tereddüt etmeden mücadeleye girip galip çıkardı. Ayrıca hırslıydı ve olabildiğince servet biriktirmeye çalışırdı. Sadece ve sadece kendi gücüne güvenmesine rağmen hakka hukuka dayanır, hatta kendisini bunların savunucusu olarak gösterirdi. Mızrağı ve kılıcı işe yaramadığında rakibini yere fırlatıp dişlerini gırtlığına geçirerek işini bitirirdi.

Fakat bütün bunlara rağmen bu acımasız canavarda büyük

bir duygu zenginliği ve ruh derinliği vardır. Tesadüfen karşısına çıkan bir genç kıza ilk görüşte delice tutularak kaybettiği iç huzuruna, ancak sanatkârane söz oyunlarının arkasına saklanıp hayranlığını dizelere dökerek kavuşur. Taptığı kadın karşısındaki duygularını dile getirip onu babasından istedikten sonra rahatlar. Oğullarının ölümlü üzerine duyduğu derin acıdan ise daha sonra söz edilecektir.

Çevresinin Egill'i alışılmamış bir yaratık, canavarlarla kurt-adamların akrabası olarak gördüğu, saganın bitiş sahnesinde çok belirgin bir şekilde anlaşılır. Egill'in ölümünden kısa bir süre sonra, İzlandalılar Hristiyanlığı kabul etmiştir. Egill'in son günlerini geçirdiği bölgede bir kilise inşa edilir. İnşaat sırasında altların yapılacağı yerde bir iskelet bulunur. İskeletin kemikleri normal bir insanunkinden çok daha büyüktür ve herkes, eskilerin anlattıklarını hatırlayarak bunların Egill'e ait olduğu sonucuna varır. Rahiplerden biri, "akıllı bir adam", olağüstü iri kafatasını alıp sağlamlığını denemeye karar verir. Kafatasını baltayla yarmaya kalkar, fakat balta darbelerinden sonra bile en küçük bir çatlak oluşmaz. "Anlaşıyor ki, üstünde et ve kan varken bile kimse bu kafatasına bir şey yapamazdı. Bir din adamının, son uykusundaki birinin kafatasını baltayla parçalamaya kalkması Hristiyanlıkla bağdaşmaz görünebilir. Ama burada Hristiyanların, Egill, babası ve dedesi gibi kurt benzeri yaratıklar karşısında duyduğu nefret ifade edilmektedir.

Çağdaşlarının görüşüne göre bir ozanın ya da en azından Egill gibilerinin Utgardr denen devler ve canavarlar dünyasıyla bağlantısı olmalıydı. İskandinav mitolojisine göre şairlerin yeteneğinin, Odin'in devlerden çaldığı baldan yapılma içkiye dayandığını bir kez daha anımsatmak gerekir. Egill'in şiirleri, İskandinav ozanların şiirleri arasında en mükemmel ve dikkate değer olanlarıdır. Buna bağlı olarak Egill'in yapısında da olağanüstü, alışılmışın dışında yönler bulunduğu kabul edilir; hatta o, şeytani özelliklere sahip olmalıdır. Ancak onunla ilgili saganın bize Hristiyan kaleminden aktarıldığını da göz ardı etmemek gere-

kir. Bu da, karakterindeki belli özelliklerin bir "redaksiyon"dan geçmiş olması ihtimalini öne çıkartıyor.

Bunu daha iyi kavramak için, Egill'le birlikte İngiliz kralı Aethelstan'ın hizmetinde bulunan kardeşinin ölümünden sonra, bu kralın sarayındaki bir ziyafet sırasında Egill'in dış görünümüyle davranışlarının nasıl anlatıldığına bakmak iyi olur (*Adalsteinn's saga*). Bu arada, söz konusu sagada Egill'in görünümüne sadece bir kez, saganın 55. bölümünde değinildiğini belirtelim. Göreceğimiz gibi bunun çok açık bir işlevi vardır.

Egill'in kocaman bir yüzü, geniş bir alnı, gür kaşları vardı. Burnu uzun değildi ama, çok kalındı. Yüzünün alt kısmı iriydi, çenesi ile elmacık kemikleri çıkıktı. Kalın bir boynu, geniş omuzları vardı. Yüzünün sert ve tehditkâr ifadesiyle diğer insanlardan ayrılıyordu, öfkeli hali korkutucuydu... Orada, Kral Adalsteinn'in salonunda otururken, bir kaşı elmacık kemiğine kadar inmişken diğeri saçlarının başlangıç çizgisine kadar kalkmıştı. Egill'in gözleri siyah, kaşları birbirine bitişikti. Bir şey ikram edildiğinde içmiyor, kaşlarını bir indirip bir kaldırıyor.

Kral Adalsteinn, Egill'in ne kadar keyifsiz olduğunu görünce ayağa kalkarak kılıcının ucuna taktığı büyük bir altın bilekliği ocaktaki ateşin üzerinden ona uzatır. Egill, ateşe yaklaşıp kılıcın ucundan armağanı alır. Bilekliği eline geçirince kaşları gevşer; kılıcıyla miğferini çıkartır ve kendisine sunulan içki dolu boynuzu alıp bir dikişte hepsini içer. Sonra kralın cömertliğini öven bir şiir okur. Kardeşinin ölümüne tazminat olarak da iki sandık dolusu gümüş alır.

Bu insanlar, birer koca bebek izlenimi yaratabilir. Bir armağan alır almaz keyifleri yerine gelmekte, en ağır kaybı bile unutmaktadır. Fakat bu yüzeysel bakış tarzı gerçek ilişkileri kavramaya yeterli değildir. Bu insanlar çocuk olmanın çok uzağında, ilkel ise hiç değildir. Onlara, ailelerinden birinin ölümü, haklarının çiğnenmesi ya da mallarına mülklerine zarar gelmesiyle kaybettikleri ruhsal dengelerini yeniden kazandıran, maddi tazminat değildir; bu, simgesel bir değer taşır. Topluluk önünde verilen armağan, tazminat ya da ödül, onurlarıyla saygınlıklarının

hem kendi gözlerinde hem de topluluk nezdinde yeniden kazanılması demektir. Bilekliğin armağan edilmesiyle Egill'in yüzü gevşer, kaşları iner, şölene katılabilecek ruh halini kazanır. Hatta daha da fazlası olur: Şah damarı yeniden atmaya başlar.

Peki ya Egill'in ozanlık yeteneğiyle ortaya koyduğu nedir? Hangi ölçüye kadar bireysel nitelik taşır? Egill'in dizeleri, bizi onun kişiliğinin gizine yaklaşıyor mu? Bunlar, kolay yanıtlanacak sorular değildir.

Skald şiiri, bizimkine çok uzak bir kültür içinde doğup gelişmiştir, öyle ki estetik bileşimini dolaysız yoldan kavramamız mümkün değildir. Bu şiir, bol bol kullanılan *kenning*'leri, metnin içine gizlenmiş simgesel ozan adları ve unvanlarıyla bugünün okuru için gerçek bir "bilmece"dir ve onu çözmek de çaba gerektirir. Günümüz okuru, bilmeceyi andıran bu dil ürünlerinin ardındaki canlı duygu kıpırtılarını ve ruhsal devinimleri ancak büyük bir çaba göstererek çıkartabilir. Yaratıcının iç dünyasını görmesi ise söz konusu bile değildir. Gerçek kişiliği ne olursa olsun, şiirlerde *skald*, bir "savaş ağacı" (yani, savaşçı) olarak tanımlanır ya da belki aslında hiç de kahraman ruhlu bir adam değildir; o zaman da "ödlek savaş ağacı" olur. *Kenning*'lerde yoksullara "zenginliği ezen" veya "zenginliğin çalısı" denir; gemi, "denizin kırsığı"; savaş, "mızrak fırtınası"; kan, "kılıçtan doğan derya", "savaşın dalgası", "kuzgunun birası" ya da "kurt içkisi"-dir; kuzgun da zaten "kan kazı"dır; altın, "denizin ateşi"; deniz, "yılanbalıklarının yurdu" ya da "balina yolu"; bir prens "yüzük harcayan"; bir kadın ise "kayından bilezik" ya da "kayalık ıhlamuru"dur. Pek çok *kenning*'de de mitolojik tipler ya da imgeler ortaya çıkar: Erkek, "Köyün Tyr'i" ya da "Hazinelerin Njord'u", kadın ise "Altının Gerdr'i" (*Gulls Gerdr*) diye anılabilir. Kadınlar için mitolojiden esinlenerek yaratılmış sayısız *kenning* vardır ve burada en ilginç nokta da hiçbirinin dış görünümle ilişkili olmamasıdır.

Verdiğimiz örnekler iki parçalı, yani görece basit *kenning*'ler. Ama daha karmaşık olanları da vardır: Altın için söylenen iki parçalı "elin ateşi"nden kadın için "Freja'nın elinin ateşi", er-

kek içinse "Baldr'ın elinin ateşi" türetilmiştir. Kılıca "Fenrir'in ağzındaki hançer" de denir. Kurt Fenrir, bağılyken ağzına bir kılıç sokulur; bu kılıç, "tanrıların günbatımı"na, yani kıyamet gününe kadar orada kalacaktır. Çok daha çetrefil *kenning*'lere de rastlanır, örneğin bir erkek, yani savaşçı için şiirde şunlar söylenebilir: "Tersanelerden gelen Ay cadısının kısırağının kopardığı fırtınaya alevler atan." Bu çok parçalı *kenning*'i parça parça açıklamak gerekir: "Tersanelerden gelen kısrağ" bir gemidir; "geminin Ay'ı", kalkan; "cadının kalkanı" balta; "baltalar fırtınası", savaş; "savaşın alevi", kılıç; "kılıç fırlatan" ise erkektir. Bu kadar uzunlarına ender rastlanırsa da, *skald* şiirinde bundan da karmaşık *kenning*'ler görülür. Neredeyse şu soruya geliyoruz: Bu kadar karmaşık geleneksel tanımlamaları aşıp bireye nasıl uzanacağız?

Yine de deneyelim: Egill'in belli durumlarda okuduğu ve bir-birileriyle bağlantısı olmayan tek tek kıtaların yanı sıra – bunları kimin yazdığı da tartışmalıdır – çok sayıda şiir de bize ulaşmıştır. Bunları hayatının dönüm noktalarında yaratmıştır Egill. Birincisi, daha önce değindiğimiz *Haupteslösung*'dur. Sagaya göre bu şarkı bir gecede yaratılmıştır ve ertesi gün de Egill onu krala okur. Daha bu ilk şiirle ulaşılan sanatsal düzeye bakarak – Eski İskandinav sanatında dizelerin sonlarında kafiyeler ilk kez bu şiirde görülür – Egill'in bu şiiri daha önceden evinde tamamlayıp yanına aldığını ve Eiríkr'in huzurunda okuduğunu söyleyenler de vardır. Bu doğru da olabilir, çünkü şiirin somut bir içeriği yoktur, ayrıca pek çok *skald* şiirinde övdükleri hükümdarın şanlı eylemleri, çıkış noktasını değiştirecek bir şekilde anlatılır. *Haupteslösung*'daki bu zayıf nokta, Kral Eiríkr'e yöneltilen gizli bir alaycılık olarak bile yorumlanabilir.

Egill, methiyesi sayesinde özgürlüğüne kavuştuktan sonra evine dönüp bir şiir daha yazar. Bunu, Eiríkr'in ülkesinde mutlak ölümden kurtuluşunu borçlu olduğu arkadaşı Arinbjörn'e ithaf etmiştir. Egill, bu şiirde dostunun sadakatini, bağlılığını, cesaretini över. Ancak diğer şiirlerde olduğu gibi burada da şiir yeteneğinden gurur duyan büyük ozandan söz etmeyi unutmaz. "Arin-

björn'ün Şarkısı" şu sözlerle sona erer: "Benim yükselttiğim şöhret tepesi,/Her zaman gökyüzüne uzanacak/Ve şiir sanatının ürünleri,/Hep orada yaşayacak." Bu sözler, Egill'in yaratıcı eylemlerinin sonsuzluğunun ifadesi olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie* adlı kitabında Egill'den söz ederken Horatius'u anar.¹⁶ Fakat başka bir yorum daha yapılabilir: "Şöhret tepesi", Arinbjörn'ü ve onun adım onurlandırmak için söylenmiştir. Yine de bu, ozanın kendini beğenip kendiyi gururlanmasına engel midir?

Egill, şiirlerinde inatçı, acımasız Viking, insan öldüren biri, sevecen bir baba, armağan ve zenginlik hırsı içinde bir adam ve sadık bir dost olarak karşımıza çıkıyor. Elbette elimizde bir "otobiyografi" yok, bu Egill'e çok uzak bir şeydir. Ama yine de kişiliğinin ana hatları, ona adanan sagalarda ve kendi yapıtlarında, çoğunlukla birbiriyle çelişir görünen yönleriyle bile belli bir netlikte ortaya çıkmaktadır. Egill'in kişiliğindeki parçalanmışlıklar ve çelişkiler bile bugün bize sanki onun hissedemeyeceği şeylermiş gibi görünür.

Egill'in sanatsal yaratıcılığının doruğu ve kendi iç dünyasının en açık ifadesi, son büyük şiiri *Sonatorrek*'tir (Oğulun Yitirilişi). Son günlerinde Egill, gençliğinin baharım süren en sevdiği oğlu Bodvarr'ı bir deniz kazasında yitirir. Onu, babasının da son uykusunda bulunduğu höyük mezarda toprağa verdikten sonra, memleketi Borg'daki evine dönüp yatak odasına kapanır. Ev halkından hiç kimse onunla konuşmaya cesaret edemez, ama hepsi de onun iç çekişlerini, üstünü başını parçalayışını işitir. Egill, yeme-yi içmeyi reddeder, artık yaşamak istememektedir. Başka yerde yaşayan kızına haber gönderirler ve kız, hiç zaman yitirmeden hemen Borg'a gelir. Hileye başvurarak kendisinin de babasıyla birlikte ölmek istediğini söyler ve içeri girip ona biraz süt içirmeyi başarır. Sonra da babasını, hiç değilse ölen oğlu için bir şiir yazacak kadar yaşaması için ikna eder ve hemen bir tahtaya runik harfler kazımaya başlar. Kızının konuşması karşısında pes eden Egill sonunda şiirine başlar "ve devam ettikçe kendini toparlar" Çok geçmeden yine eski "neşeli ve manen güçlü" Egill

olur. Kendini şiire vermesi onu yaşama döndürmüş, kişiliğinin bütünlüğünü yeniden sağlamıştır.

Bu yapıtında Egill, ölümün ondan aldığı insanları, ana – babaşını, kardeşlerini ve oğullarını anar. En çok da büyük oğlunun kendisine ne kadar bağlı olduğundan, nasıl hep ona destek verdiğinden söz eder. Ancak burada, babanın oğula yönelik kişisel duygularının, bir adamın, bütünleşmiş bir grup olarak gördüğü kendi soyuna ilişkin daha genel tutumuna bağlı olduğu duygusuna kapılmamak elde değildir. Egill, o güne kadar yaşadığı her kaybı, kendisini çevreleyen sağlam duvarda – yani ailesinde – kaderin açtığı doldurulmaz birer gedik olarak düşünmektedir. Ancak şiir bu temayla son bulmaz ve Egill, Odin'e yönelir. Oğlunu elinden alana kadar hep inanmıştır Odin'e. Oysa şimdi hâlâ genç ve gücü yerinde olsa, oğlunun kaybından ötürü deniz tanrısından intikam alacaktır. Egill artık insanlar arasında yaşamak istemez, hiçbir şeyden sevinç duymaz ve güvenilebileceği bir dost bulması da çok güçtür. Yine de tanrıların ona verdiği armağan, bütün felaketleri karşılamaktadır: Kusursuz dizeler yazıp okuma yeteneğidir bu; yakınmadan kendi sonunu bekleyecek gücü ona veren, bir şair olarak kendi bilincine ermiş olmasıdır. Şiirdeki temalardan – oğlun ölümü ve bu felaketin ozanda yarattığı duygusal sarsıntı – ikincisi, ana tema sayılacak kadar ağırlık kazanmıştır. Burada en önemli rolü geleneğe saygının ve seçilen konunun oynadığı düşünülse bile, ozan Egill için en önemli şeyin kendi şairlik yeteneği olduğunu görmemek imkânsızdır.

Sonuna yaklaşmakta olan hayat üzerine acı düşünceler de şiirin son kıtalarında yer yer görülür. Bunlara *Egills saga*'nın son bölümlerinde de yer verilmesi, bu kıtaların Egill'e ait olduğu konusunda kuşku yaratmaktadır. Yaşlılıkta Egill iyice güçten kuvvetten düştüğü gibi bir de kör olur. Tembel tembel oturmaktan sıkılmaya başlar. Şiirlerinde, güçsüzlüğünden ve ocağın ateşinde ayaklarını ısıtmak istediğinde evin kadınlarının kendisini mutfaktan kovmasından yakınır: "İki dulun üstünde yürüyorum... eski sıcaklığını arayan."¹⁷ Bir başka dizede de, onu düz yolda tökezleyecek kadar güçsüz kılan kaderine küser.

Fakat bütün bu güçsüzlük belirtileri, ölümünden kısa bir süre önce Egill'in, *Althing'e* (meclis) giderek bir zamanlar İngiltere kralının kendisine vermiş olduğu gümüş paraları Yasa Kayası'ndan oradakilerin üzerine serpmek istemesiyle nasıl bağdaştırılabilir? İnsanların bu hazineyi nasıl kapışacağını gözünün önüne getirdikçe çok keyifleniyordu Egill. Ama akrabaları onu bu anlamsız zevkten vazgeçirmeyi başardılar. Bu sefer Egill, gümüş paralarla ilgili yeni bir fikre kapıldı: Gümüş dolu sandıkları iki kölenin yardımıyla atlara yükleyip çok uzaklardaki bir dağ geçidine gitti. Geri döndüğünde yanında ne sandıklar vardı ne de köleler. Egill'in gümüşleri toprağa gömdüğünü ya da suya attığını, kimse yerlerini öğrenemesin diye de köleleri öldürdüğünü herkes anladı. Bir zamanlar usta bir savaşçı, bir Viking olan bu yalnız ihtiyarın gizemli güçleri, belli ki hâlâ onu terk etmemiştir.

Saga ile Egill'e ait dizelerin iç içe geçmiş olması, onun kişiliğine yaklaşmamızı hem kolaylaştırmakta hem de zorlaştırmaktadır. Kolaylaştırıyor, çünkü böylelikle yaşamındaki olayların akışında daha fazla ağırlık kazanan Egill kişiliğinin pek çok yönü ortaya konmuş oluyor. Onu aynı anda hem "içeriden" hem "dışarıdan" gözlemleyebiliyoruz. Öte yandan, saga ile Egill'in şiirinin iç içe geçmiş olması, 13. yüzyılda yazılan saganın, 10. yüzyılda, yani pagan dönemde yaşayan Egill'in yaptıklarına Hristiyan yorumunu katmış olması ihtimalini güçlendirmektedir. Ama her halûkârda önemli olan, sagada Egill'in şiirinin, onun yaşamıyla edimlerinin ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkmasıdır.

Sonatorrek'te biraz farklı bir hava egemendir ve bu da çok anlaşılır bir şey. Egill artık yaşayacağını yaşamış ve yaşlanmıştı. Bu yaşam denizaşırı yollar, Viking yoldaşlarıyla birlikte girdiği çarpışmalar, ziyafetler ve şölenler, verdiği ve aldığı armağanlarla doluydu; kral saraylarında kendisine verilen ödüllerle zenginleşmişti, adına yaraşır bir alnı açıklıkla kendini bıraktığı tehlikelerle doluydu – oysa şimdi bunların hepsi geride kalmıştı. İskandinav kahramanının idealinin gençken elinde kılıcıyla ölmek olduğunu artık biliyor olmamız gerekir. En güzel ölüm, savaşırken ölmektir, çünkü şölenlerin ve ziyafetlerin devam ettiği Val-

halla'ya, Odin'in yanına gitme hakkı ancak böyle bir ölümle kazanılır. Egill'in kısmetinde ise böyle kahramanca bir ölüm yoktu, iyice yaşlanıp güçten kuvvetten düştükten sonra yaşamı sona erdi. Güçsüz, işe yaramaz biri olarak ölüme yaklaşmak, onun için aşağılayıcı bir şeydi ve bu duygusu oğullarının zamansız ölümlerinden sonra daha da güçlendi. Bir ihtiyarın tesellisi, soyunun serpildiğini, evlatlarının geleceğe açık bir şekilde yaşamlarını sürdürdüğünü görmekten ibarettir, oysa kader, Egill'den bu sevinci de esirgemmiştir. Son şiirine hakim olan usanmışlık ve umutsuzluk havasının nedeni budur.

Egill'i *Althing*'e gidip gümüş paraları saçarak orada toplananlar arasında korkunç bir dalaşa yol açma düşüncesine götüren bu karamsar ruh hali değil midir? Ya İngiltere kralının kendisine armağan ettiği hazineyi başka bir şekilde kullanmak, yani onu İzlanda'nın ıssız bir bölgesine saklamak fikri nereden gelmiştir? Çok basit, bir pagan olan Egill'in ihtiyaçlarına ve umutlarına daha uygun bir yoldur bu. İskandinav inancına göre, önemli birinin armağan ettiği değerli şeylerin – para, yüzük, silah ya da başka bir şey – büyülü bir biçimde "başarı", "refah" ya da "uğur" getirdiğini, kısacası "talih"in cisimleşmesi anlamına geldiğini anımsayalım. Armağanı veren kişinin "talih"i, bu yolla zenginliğini paylaştığı kişiye de geçiyordu.

Egill, Kral Aethalstan'ın verdiği gümüşleri hiçbir canlının eline geçmeyecek şekilde saklamakla bu dünyadaki "talih"ini emanete alıyordu. Bu, savaşta ölmeyip "samanlar üzerinde ölüm"e mahkûm edilmiş biri için çok önemliydi.

Böylece Egill, ileri yaşında bile kendisine, Viking ideallerine, döneminin değerlerine sadık kalmış oluyordu. Şiirleriyle ölümden sonraki ününü, hazineyi saklayarak da Valhalla'daki yerini güvence altına aldıktan sonra, huzur içinde ölümü bekleyebiliyordu artık.

Dazlak Grímr'in oğlu Egill'in kişiliğini kendi şiirlerindeki ve ona adanan sagadaki çizgilere dayandırarak Hristiyan otobiyografileriyle karşılaştırsak, onun kişiliğini kendi iç çelişkilerinin benimsediği gibi yanlış bir sonuca varabiliriz. Oysa bu çeliş-

kiler, 12. ve 13. yüzyılın itirafnamelerini, yani bir anlamda "otobiyografi"lerini kaleme alanların karakteristik özelliğidir. Bu insanlar –ilahiyatçılar, sıradan kişiler, filozoflar– mutlak olanla karşı karşıyadırlar ve kendi yetersizliklerini geleneğin taleplerine göre değerlendirince, günahkârlıktan kurtulamayacaklarının bilincine varmışlardır. Bu nedenle de bir iç parçalanmışlığa ve manevi işkenceye mahkûmdurlar. Ancak gururlarını ve dünyevi tutkularını dizginlemedeki yetersizliklerini kabul edip bunun kefarecini ödeyerek kendilerini olumlayabilirler. Hristiyan etiği, asla galip çıkamayacağı bir iç mücadeleye mahkûm eder bireyi. Bu yazarlardan kalan metinler, yaşamlarını kuşatan dış çerçevenin görüntüsünü oluşturmaktan çok, onların yaşadığı ruhsal çalkantıların, yegâne amacı kendi toplumsal çevresiyle ya da kutsal kişiler ve prototiplerle özdeşleşmek olan yalnız insanın bunalımlarının görüntüsüdür.

Oysa Egill için böyle bir çelişki söz konusu değildir. Riske girmeye hazır olmasına rağmen, kişiliği organik akraba topluluğu içinde sivrilmez, dolayısıyla yabancı bir dünyada tek başına olma duygusunu taşımaz. Egill, düşünüp durmaz, davranır. Daha doğrusu eylemleri üzerinde, onları gerçekleştirdikten sonra düşünür. Bir Viking akınına ya da mahkeme oturumuna katılır, bir insanı öldürür, yağma yapar ve ancak sonradan, kılıcındaki kanı ya da sakalındaki bira köpüğünü silerken olan biteni şiirleriyle dile getirir, düşünsel olarak elden geçirir ve sonsuz kaçınılmaz olaylar zincirine ekler. Davranışlarını açıklama ya da hesaplama gereği duymasına yol açabilecek herhangi bir kuşkudan çok uzaktır; tersine, davranışlarının anısını ölümsüzleştirir, çünkü motivasyonları ve kaçınılmazlıkları, her türlü kuşkunun dışındadır. Hristiyan yazarlarda yaşam ile onun edebiyatta genelleştirilmiş biçimde sunulması iki ayrı şeyken, Egill'de bunlar iç içe geçip kaynaşmıştır. O, ahlaki bir seçim yapma zorunluluğunun işkencesini yaşamaz, topluluğunun örtülü biçimde ona sunduğu ahlak sistemi doğrultusunda davranır ve bu sistemin gereklerini başkalarından daha iyi yerine getirebildiği duygusuyla derin bir doyum yaşar. Bu yolla kendisini bir birey olarak ifade eder, elbette kendi kültürünün belirlediği sınırlar içinde.

Kral Sverre:

Şablon mu, Birey mi?

Norveç krallarına ilişkin sagalar, hükümdar figürü üzerinde yoğunlaşır ve aslında bunlar, saga biçiminde oluşturulmuş birer tarihçedir. Ancak bu sagalara dayanarak bir hükümdar kişiliğinin bireysel çizgilerini yeniden kurmaya çalışmak da neredeyse ümitsiz bir çabadır. Saga yazarları, tek tek kralların şablon portrelerine bazı ayırt edici bireysel ayrıntılar katarken dahi yaşayan insanları değil, belli tipleri taslak olarak verirler. Sagaların 12. ve 13. yüzyıllarda yazıya geçirildiğini biliyoruz; buna karşılık sagalarda anlatılan Norveç kralları, 9–12. yüzyıllar arasında yaşamıştır. Bu zaman boşluğu, bir bakıma epik bir boşluktur ve sagalarda krallar, ideal birer kahraman ve komutan olarak gösterilir. Nitekim, anlatılan olayların yazıya geçirildiği zaman ile kralın yaşadığı zaman arasındaki ara ne kadar azsa, kral tiplemesi de standart olmaktan o kadar uzak ve farklılaşmıştır. Aslında bireye bir ölçüde yaklaşmayı mümkün kılan tek bir kral sagası vardır ve o da tahtı gasp eden Sverre'in anlatıldığı *Sverris saga*'dır (Sverrir Sagası).

Sverrir, Norveç'in büyük iç huzursuzluklar yaşadığı 1170'lerde tarih sahnesine çıktı. Kendisi, toplumun en yoksul kesiminden gelme köylülerin oluşturduğu bir çetenin reisiydi; bunlar, yokluktan ayakkabı alamayıp ayaklarını kayın kabuklarıyla sardıkları için *Birkebeiner*, yani "Kayınbacaklılar" diye anılırdı. Sverre, kıyasıya bir savaştan sonra, Norveç'in ilk vaftizli kralı Magnus Erlingsson'u yendi. Köylülerin desteği kadar, bazı soyluları kendi yanına çekmeyi başarmış olmasının da bu zaferde payı vardı. Maiyeti yine Kayınbacaklılardan oluşuyordu; ama artık bunlar, savaş sırasında Kral Magnus'un adamlarının mülklerine ve unvanlarına el koyarak toplumsal statülerini yükseltmişlerdi. Onun soyundan gelen kralların döneminde de soylular tabakası yine Kayınbacaklıların içinden gelişti. Sverre, iç karışıklıkların

sona erdiğini göremeden 1202'de öldü. Kargaşa ancak 1240'lar-da, onun torunu Hakon Hakonarson'un saltanatında son buldu ve Norveç, tarihindeki *Storhetstid*'i (büyüklük çağı) yaşadı.

Bu, aynı zamanda kral sagalarının çoğunun da yazıya döküldüğü dönemdi. Bunların ilki de daha Sverre sağken yazımı başlayan *Sverris saga*¹⁸ oldu. Saganın girişinde, İzlandalı başkeşiş Karl Jonsson'un "ve Kral Sverre ne yazılacağına bizzat karar verdi" şeklindeki sözleriyle başlayan bir yapıta değinilir, saganın ilk bölümü de bu yapıta dayandırılmıştır. Giriş bölümünde, daha sonra anlatılacakların, Sverre'in yanında bulunmuş, onunla karşılaşmış kişilerin tanıklıklarına dayandığı belirtilir. Bunun anlamı, eski dönemlerin krallarına ilişkin anlatılara özgü epik mesafenin *Sverris saga*'da görülmeyeceğidir. Bu saga, olayların izi henüz sıcakken oluşmuştur, dolayısıyla da Sverre'in ve çevresindekilerin duyguları, ilgilendikleri konular vb çok taze bir şekilde, soluklaşmadan ortaya çıkmaktadır. İlk bölümlerde, olayları doğal olarak kendi doğru bulduğu şekilde anlatıp yorumlayan Sverre'in sesi "işitilir" Fakat böylelikle Sverre, bir hükümdar ve insan olarak kendine ilişkin değerlendirmesini de aktarmış olur.

Eski İskandinav kralları içinde en iyi Sverre'i tanımamızı bu sagaya borçluyuz. Buna rağmen onun kişiliği, bizim yorumlama çabalarımız karşısında kendini ele vermemektedir. Bunun da nedeni, Ortaçağ saga yazarının dikkatini genel olanda ve tekrarlananda yoğunlaştırmasıdır. Saga yazarı için sadece anlattığı kişiyi bir model ve tip haline getirmesini sağlayacak unsurlar betimlemeye değerdir. Amaç, bireyin başka kimseye benzemeyen çizgilerini yakalamak değildir; yazar, bireyselliğe nasıl yaklaşacağını, bu noktada ne yapması gerektiğini bile bilmemektedir zaten. Saganın sonunda Sverre'in kişiliği anlatılsa da, bu tam anlamıyla üstünkörü bir methiyedir; onun bütün özellikleriyle hep en üstün olduğu, ideal bir hükümdar, kusursuz bir insan olduğu anlatılır. Akıllı, iyi konuşan, kontrollü, dengeli ve çok iyi yetiştirilmiş, davranışları mükemmel, yeme içmede ölçülü, soğukkanlı ve kararlı, dikkatli ve keskin görüşlü, hepsinden öte de adil olduğu söylenir. Kapalılığı ise bir hükümdar için olsa olsa bir meziyet-

tir. Ölümünden sonra dostları derin ve uzun bir yasa girerler, hatta düşmanları bile, "bütün Norveç'te onun eline su dökebilecek kimse yoktu" derler. Bu açıdan bakıldığında, Sverre karşısında düşmanca tavrından normal olarak asla vazgeçmeyecek bir İngiliz vakanüvisin bile onun kişiliğinden tümüyle olumlayıcı bir dille söz etmesi anlamlıdır. Üstelik ona ilişkin kanaatlerinin de, Sverre'e, kendisini aforoz edecek kadar düşman olan Norveç yüksek ruhban kesiminden elde edilmiş bilgilere dayandığı açıktır. Bu vakanüvisin saptamasına göre Sverre, idrak gücüyle dikkat çeken, olağanüstü başarılı bir adam, mağluplar karşısında yüce gönüllü, manastırlar ve kilise karşısında da saygılı ve dikkatlidir.

Bu saganın kahramanı, ön plandaki bir kişiliktir. Taht üzerindeki iddialarının, kendi sağladığı güvencelerle gerekçelerden başka hiçbir dayanağı olmayan, kendini Norveç kralının evlilik dışı oğlu olarak gösteren bu Faroe'lu isimsiz çocuk, Norveç'in ruhani ve dünyevi hükümdarı olan Kral Magnus Erlingsson'u yenmeyi başardı. İsveç kralının kızıyla evlendi ve sonraki 185 yıl boyunca Norveç'i yönetecek olan bir hanedan kurdu. Herkes ona karşıydı, fakat Sverre öylesine şaşırtıcı başarılar gösterdi ki, düşmanları bunun şeytan işi olduğuna karar verdiler – tabii kendisine göre, Tanrı'nın işiydi.

Sverris saga, genel olarak bakıldığında Norveç savaşları konusunda düşmanın değil Sverre'in safında yer alsa da, doğrudan yargı ve yorum belirtmekten kaçınır. Zaten böyle değerlendirmelerin açık bir dille yapılması bu edebi türe uygun düşmemektedir. Saganın yazar(lar)ı, olaylara ilişkin yaklaşımlarını ifade etmek ve yapıta istenen temel atmosferi kazandırabilmek için başka yollara başvurmuşlardır.

Bu taç hırsızının en önemli çabası, taht üzerindeki hak iddiasını gerekçelendirmektir, çünkü bu iddia sadece Magnus ve çevresi tarafından reddedilmez, halkın büyük bölümü için de inandırıcı değildir. Buna paralel bir yükümlülüğü daha vardır Sverre'in: Hasımını küçük düşürüp aşağılamak. *Sverris saga*'da "epik mesafe"yi koruyarak bunular nasıl sağlanmış? Yazarların, an-

latının tüm "nesnelliği"ne rağmen, kendilerine gizli olanı açığa çıkarma imkânı veren araçlara başvurduğunu görmüştük. Bunların başında da kâhince rüyalar gelir. Kralın da bizzat katılımıyla kaleme alınan *Sverris saga*'nın ilk bölümünde, Sverre'in gördüğü böyle pek çok rüyadan söz edilir. Bu rüyaların çok önemli işlevleri olduğu için bazılarının üzerinde durmamız gerekecek.

Sagaya göre Sverre, gençken kral soyundan geldiğini henüz bilmiyordu. Tarak yapımcısı Unás'ı baba bellemişti ve kendisi de papaz cüppesi giymeye hazırlanıyordu. Fakat yine Sverre'in iddiasına göre annesi, sonradan Roma'ya yaptığı bir hac gezisi sırasında orada günah çıkartarak Sverre'in babasının, 1155 yılında savaşırken ölen Kral Sigurd Haraldsson olduğunu itiraf eder. Annesinin itiraflarının dinleyen Papa'nın, ona bu sırrı oğluna açmasını söylediği tahmin edilmektedir. Ancak Sverre, kral soyundan geldiği konusunda annesinin itirafından başka bir kanıt gösteremez. Bu açıdan rüyalarının önemi büyüktür, çünkü iddialarının Tanrı katında doğrulandığı anlamına gelirler.

Birinci Rüya

Bu rüya, Sverre'in şan dolu geleceğinin habercisidir. Sverre kendisini, gagası Norveç'in doğu sınırına, kuyruğu ise kuzey sınırına değen bir kuş şeklinde görür; kanatları tüm ülkeyi kaplamaktadır. Bu rüyayı yorumlattığı bilge, kesin bir yanıt vermekte zorlanırsa da, Sverre'in güç ve iktidar sahibi olacağını tahmin eder (Bölüm 2).

İkinci Rüya

Sverre, bir kardinalin giysisini almak üzere Norveç'e gittiğini görür ve orada "kardeş kavgası" çıkar karşısına. Ülkeyi birleştirip Hristiyanlaştıran, daha sonra şehit düşerek azizlik mertebesine yükselen Olaf, Kral Magnus ile onun babası Erling'e karşı savaşmaktadır. Olaf'ın yanında yer alan Sverre, dostça kabul görür. Olaf, sadece onun kendisiyle aynı suda yıkanmasına izin verir ve Sverre'e yeni bir isim koyar: Magnus. Bu arada Olaf'ın düşman-

ları yaklaşmaktadır. Olaf, adamlarına silaha sarılıp dövüşme emri verir ve onları kalkanıyla koruyacağını vaat eder. Sverre'e de kılıcı ile sancağını verir. Düşmanlarından biri Sverre'e saldırdığında kalkanıyla onu korur ve Sverre de sancağı tekrar yükseltir. Sonuçta Magnus Erlingsson'un ordusu geri çekilmek zorunda kalır (Bölüm 5).

Bu rüyada, Sverre'in taht üzerindeki hak iddiaları asıl kaynağına dayandırılmamakta, hatta o noktaya hiç değinilmemektedir. Burada çok başka bir gerekçe var: Onu kendi kutsal suyuyla yıkayan, yeni bir isim veren, kılıcıyla sancağını emanet eden ve kalkanıyla koruyan Aziz Olaf tarafından Norveç'in "ebedi kralı" seçilmiştir. Kral Olaf'ın oğlunun adının da Magnus olduğunu hatırlayınca, Sverre'in amacı iyice anlaşılmaktadır. Jarl (reis) Erling'in oğluna karşı savaşı sürdürecektir olan, Kral Olaf tarafından seçilen Sverre'dir ancak. Daha sonraları Sverre, örneğin kardinalin teokratik iddialarına karşı çıkarken "Aziz Olaf Yasaları"na başvurmuştur. İktidarın kime geçeceğini aynı soydan gelme koşuluna bağlayan geleneksel veraset hakkını ve ruhban ile soylu sınıfların tahta çıkarmış olduğu Magnus Erlingsson'un krallığını reddederek bunların karşısına kutsal görev hakkını çıkarır; yani Aziz Olaf'ın arkasına saklanmaktadır. Rüyanın mesajına göre Sverre, Tanrı'nın inayetiyle kraldır.

Üçüncü Rüya

Sverre, kendisini Norveç'in doğusundaki Borg kentinde görür. Orada, kralın bir oğlu olduğuna dair söylentiler dolaşmakta ve herkes bu oğulu bulmaya çalışmaktadır. Aranılan kişinin kendisi olduğunu ise bir tek Sverre bilir. Kilisedeki ayin sırasında "haşmetli görünüm"de bir ihtiyar yanına yaklaşır onun kral olacağını ortaya çıkartır. Samuel Peygamber'den başkası olmayan bu ihtiyar, Sverre düşmanları yenip ülkeye hakim olabilsin diye ellerini güçlendirmek için kutsal yağla mesheder. Sagada anlatıldığına göre, bu rüyadan sonra "Sverre'in ruhunda... köklü bir değişim olmuş"tur (Bölüm 10).

Kahramanının bizzat katılmasıyla ortaya konan *Sverris saga*'da bütün bu rüyalar ön plana çıkmıştır. "Evlatlığı" Sverre'i yasal vârisi olarak görüp Norveç tahtına yerleştiren Kral Aziz Olaf rüyasının yanı sıra, bir Eski Ahit peygamberinin ellerini yağlayarak meshetmesi de Norveç kilise tarihinde, yani Hristiyan tarihinde yer alır. Sverre'in rüyaları, onun tanrısal misyonunu ortaya çıkartarak dünyevi haklarını tartışılmaz kılar. Sagada Sverre'in böyle kehanetler içeren başka rüyaları da vardır, ancak bunların hepsini ayrıntısıyla incelemek gerekmiyor.

Belirttiğimiz gibi saga çerçevesi içinde rüyaların, Sverre'in taht üzerindeki iddialarını yüce bir iradeye, Tanrı'nın inayetine dayandırmak gibi bir işlevi vardır. Sverre, daha Faroe'dayken ruhani eğitim almış, canlı bir düş gücü, yaratıcı bir zekâsı olduğunu kanıtlamıştı. Gerçi rüyaları ilk planda çevresine yönelikti, ama ideolojik açıdan en tehlikeli hasmı olan kilisenin karşısına da hazırlıklı çıkmak istiyordu. Bu nedenle, Saul'e karşı mücadelesinden önce Davud'u yağla meshetmiş olan Samuel Peygamber'in görüldüğü rüya, kilise önde gelenlerini Davud ile Sverre arasında paralellikler kurmaya yöneltiyordu. Davud ile Sverre'in her ikisi de hükümdardır, kökenleri mütevazıdır ama sonradan Tanrı tarafından yüceltilirler.¹⁹ Sverre, Saul ile Magnus Erlingsson arasında bir benzetmeye daha sonra, bu kral savaşta öldükten sonra yaptığı bir konuşmada yer verir (Bölüm 99).

Krallık için seçilmiş olma fikri, sagada öncelikle Sverre'in tahta geçme hakkının meşruluğunu belirtmeye yönelik bir yeri vardır, ancak bununla kalmaz. Saga yazarının, okura Sverre'in kutsallığı düşüncesini de aşlamak istediği pekâlâ düşünülebilir. Saganın pek çok yerinde buna dair işaretler bulunmaktadır. Sverre, ölümünden sonra çok daha açık bir biçimde olmakla birlikte, sağken de Tanrı tarafından seçilmiş kişi olarak betimlenmiştir. Norveç'in bağımsızlığının ve gücünün simgesi olan Kral Aziz Olaf ile Sverre arasındaki bağlar da sürekli ön plana çıkartılır. Sverre, Kral Aziz Olaf'ın oğlunun adını –Magnus– alıp üzerinde *Rex Sverus Magnus* (Kral Büyük Sverre) yazan paralar bastırmış, fermanlarını *Sverre Magnus konungr* diye imzalamıştı, adam-

larına "Kutsal Olaf'ın adamları" diye hitap ediyordu. Norveç'te kendisinden önceki bazı kralların kullanmış olduğu ismi de aldı, çünkü Sverre sıradan bir isimdi ve daha önce bu isimde hiçbir kral olmamıştı. Fakat ülke içindeki gücünü sağlama almak için verdiği mücadelenin bu boyutu, Roma'nın ve komşu ülkelerin Norveç'in egemenliğini zedeleme çabalarına karşı yürüttüğü mücadele için de bir araçtı.

Norveç krallarıyla ilgili diğer sagaların hiçbirinde yazarın bakış açısı, *Sverris saga*'daki kadar net ve belirgin biçimde ortaya çıkmaz. Fakat bu, karmaşık, çetrefilli bir dille aktarılmıştır. Ayrıca Sverre'in düşmanlarının cesareti ve diğer övgüye değer özellikleri de saga okurundan saklanmaz, hatta sahte Magnus, yani Sverre bile konuşmalarında bunlara değinir. Ama düşmanlarına acımasız alaylar da yöneltir, ancak bu konuda özenlidir ve alaycılığı hiçbir zaman, Erling ile Magnus cephesinin Sverre ile Kayınbacaklılara yönelttiği hakaret ve küfür düzeyindeki kabalıklara varmaz. Sverre'in soylu düşmanları onun için gaspçı, katil, din düşmanı, bir büyücünün oynacağı gibi nitelemeler kullanıp "Şeytan'ın papazı" adını takmakla, hatta onun Şeytan'ın ta kendisi olduğunu söylemekle, Sverre'in itibarını zedelemekten çok kendi değerlerini düşürmektedir.

Sverre'in konuşmaları, uzun vadedeki hedeflerine varmak için gerekli araçlara hakim, bunları doğru kullanıp yöntemlerini kararlılıkla uygulayan akıllı ve hesaplı bir politikacı olduğunu gösteriyor. Muhtemelen bu konuşmalar saganın yazıldığı sırada formüle edilmiş ve *Sverris saga* bir yandan Sverre'in doğrudan etkisi altında yazılırken, bir yandan da onun yakın çevresi içinde oluşmuştur. Sözü edilen konuşmalar, basit birer edebi süsleme değil, aksine onları sagaya katan kişinin amaçlarının bir ifadesidir. Öncelikle bunlar, Sverre'in adamlarını coşturmak, teşvik etmek için yaptığı konuşmalardır. Bunlarda, Sverre ile adamlarının düşmanlara karşı mücadele üstlenip hakkıyla yerine getirdikleri ağır sorumluluklar vurgulanır. Sverre, zafere ulaşmaları durumunda adamlarına ganimet ve ödül vaat eder. Gerçekten de

savaşta çoğunu cömertçe ödüllendirip teşvik etmiş, eski Kayınbacaklıların yoksulluğundan geriye bir tek lakapları kalmıştır.

Sverre'in konuşmalarına farklı tonlar hakimdir. Kutsal bir ağırbaşlılık havasında da konuşabilir, ama şaka, alay ve istihzayı da esirgemez. Savaşta ölen düşmanların cesetlerinin başında yaptığı bir konuşmada şöyle demiştir: "Çoğunuzun da bildiği gibi, Başpiskopos Eysteinn ve başka pek çok bilge insan, ülkeyi savunmak için Kral Magnus'un yanında savaşıp ölenlerin hepsinin ruhunun, daha savaş meydamında kanları kurumadan Cennet'e gittiğini söylediler. Bu kadar çok erkeğin aziz mertebesine çıkmasına şimdi hepimiz sevinebiliriz..." (Bölüm 38). Sverre'in alaycılığı ve espri gücü, diğer sagalardaki konuşmaları temelinde de anılmaya değerdir. Böylelikle Sverre'in ya da sagasım yazan(lar)ın, çağdaşlarıyla yurttaşlarından farklı olarak bir insanı ya da durumu değişik bakış açılarından gözlemleme yeteneğini taşıdığı izlenimi güçlenmektedir.²⁰

Sverre'in başka bazı konuşmaları da kendi haklılığını ortaya koyma amacına hizmet etmekte, onun uğruna savaştığı davayı savunmakta ve zaferlerinden sonra gelişen koşulları değerlendirmektedir. Magnus Erlingsson'un toprağa verilmesinden sonra Bergenlilere ve çevredeki köylerden gelenlere yaptığı konuşmada, kendisini Şeytan olmakla suçlamış rakibiyle alay edip kendisine kin güden herkesi de uyarır (Bölüm 99). Sverre, kendi döneminin Norveç tarihinde olağanüstü önemli bir konumda bulunduğunu kuvvetle hissetmişti. O ana kadar iktidar, üç rakibi olan başpiskopos, soylular ve kralın elindeydi, ama o, bunları çökertmeyi başardı. Sverre, şöyle devam etmektedir: "Muazzam bir dönüşüm başlamış bulunuyor. Sizin de göreceğiniz gibi büyük ve şaşırtıcı bir dönüm noktasındayız: Kral, soylular ve başpiskopos, bu üçünün yerini tek bir adam alacak ve o adam benim" (Bölüm 38). Sverre, önemli tarihsel olayların odak noktasında bulunduğunun, bu olayların akışını değiştirdiğinin farkındadır. Onun bireysellik bilincinden kuşkuya düşmek mümkün değildir.

Norveç kralları arasında kendi sagasım yazdırmayı ilk düşünen Sverre olmuştur. Kuşkusuz bir gaspçının mücadelesi olan

kendi mücadelesinin mantığı, onu kendi benliğini ön plana çıkartmaya itmişti, ancak kendi benzersizliğinin bilincine varmış olmasaydı, bunu yapamazdı. Sverre, "bir 'Yeni Çağ'ın habercisi" değildi ve 19-20. yüzyıl tarihçilerinin iddia ettiği gibi kesinlikle kendi döneminin önünde gitmiyordu.²¹ Bir birey, Ortaçağ'da da kendi bilincine ermiş olabilirdi. Fakat bu, aynı anda iki koldan birden olurdu: Birey, bir yandan kendi benini duyumsayıp ifade ederken, bir yandan da kendisiyle karşılaştırabileceği prototipler, içinde kendi benliğini bulabileceği modeller arıyordu. Sverre'in sagasında, her iki birey olma yolu da izlenir: Sverre, tarihsel rolünün tümüyle bilincindedir, bunu ve önemini yüksek sesle ilan eder, ama aynı zamanda da adını Magnus olarak değiştirir ve akla gelebilecek her yola başvurarak Aziz Olaf'la arasındaki kutsal ilişkiyi öne çıkartır. Kral Davud'la yakınlaşabilmek için yaşam çizgisini Kitabı Mukaddes ilkelerine göre kurgular ve döneminin ruhuna tamamen uygun olarak Yaratıcı'nın iradesine dayandırır.

Şimdiye kadar Sverre'in kişiliğine dair yapılmış bütün saptamalar saga metnine dayanmaktadır ve burada hangisinin, Sverre'in kişiliğinin mi yoksa saga yazarının yeteneğinin mi ağır bastığı da hâlâ belli değildir. Yazar(lar), bir ölçüde Sverre'in kişiliğini fazla öne çıkartıp sadece onun tarafım aydınlatmaktadır. Neyse ki Sverre'in kişiliği sadece retorik sanatındaki ustalığıyla değil, öncelikle, bu eski papazın kendisinden çok daha güçlü bir rakip karşısında kanıtladığı gibi, yetenekli ve başarılı bir komutan oluşuyla da kendisini gösterir. Jarl Erling ile oğlu soylu "toprak beyleri"nin (*lendir menn*) askerÄ gücüne bağımlıyken, Sverre kararlı bir şekilde hizmetine yeni adamlar almış, savaşta kendisini gösterenleri yüksek unvanlarla onurlandırmıştır.²² Görüldüğü gibi Sverre'in başarısında, döneminin savaş sanatına getirdiği devrimci yeniliklerin payı az değildir. Norveç'in ilk taş tahkimatları olan Nidaros (bugün Trondheim) ve Bergen'i de o yaptırmıştır.

O zamanlar savaşın sonucunu belirleyen esas güç, soyluların ordusuydu ve 12. yüzyıl da bu orduların en parlak zamanıydı. An-

cak Norveç'in topografik özellikleri ağır zırhlı süvari savaşlarına pek elverişli değildi. Zırh ve silah bakımı da çok masraflı oluyordu. Sverre, bunlara aldırmadan kendi gelişimine devam etti ve buna daha da önemli bir rol kazandırdı. Bu donanım, savaşların karakterini ve piyadelerin savaş düzenini de değiştirdi. Domuz burnuna benzerliği nedeniyle İskandinavların "domuz" tabir ettiği geleneksel kama biçimli dizilişte, kalkanlarını siper edip ilerleyen piyadelerin pek etkili olmadığı görülüyordu. Bu şekilde dizilmiş savaşçıların manevra olanağı kısıtlıydı ve "domuz", güçlü süvari saldırılarına uzun süre karşı koyamıyordu. Sverre, savaşın idaresini imkânsız hale getiren bu düzeni bırakarak yerine daha fazla manevra kabiliyeti olan, küçük ve hareketli birlikleri geçirdi. Bunun üstünlüğü açıktı ve zaten Sverre'e önemli bir savaş kazandırdı.

Sverre'in orduda yaptığı yenilik, savaş yönetiminde ağırlığı, daha az disiplinli ve bu nedenle de çoğu zaman etkisiz olan halk ordusundan – ki bunun başlıca gücü, çoğunlukla Sverre'e karşı olan ve zorla askere alınan köylüler oluşturunuyordu – profesyonel bir orduya kaydırıldı. Sverre, başkomutanın rolünü de değiştirdi. Eski İskandinav geleneklerine göre savaşın ağırlık noktası kralın sancağıydı. Kral, savaşın gidişini yönetmekle kalmaz, simgesel bir rol de üstlenir, adamlarının önünde savaşarak onlara kişisel bir cesaret örneği verirdi. Ordu, kralın sancağını görebildiği sürece savaşırdı, sancak düştü mü, kral da düşmüş demektir; safalar bozulur, askerler selameti kaçmakta bulurdu. Kral, aynı zamanda savaşın "baht"ını simgelerdi ve onun ölümü, bahtın döndüğü anlamına gelirdi. Pek çok kez Sverre'in de başına geldi bu; en son 1200'de Oslo'da, köylülere karşı savaşırken bunu yaşadı. Birliğin durumu o kadar ümitsizdi ki, köylülerin inatçı ve öfkeli direnişi karşısında askerlerde sıfır noktasına düşmüş olan savaşma isteğini, ancak atının üstünde dimdik durarak onların önünde çarpışan kralın sunduğu bir yiğitlik örneği toparlayabilirdi. Savaşın sonuna doğru Sverre'in komutanlarından biri ölünce, askerler kralın öldüğünü sanıp büyük bir telaşa düştüler ve ancak Sverre bütün azametiyle ortaya çıkınca kendilerine gelebildiler (Bölüm 165).

Sverre, genellikle ön saflarda savaşmıyor, biraz yanda kalıp sürekli pozisyon değiştirerek savaşı yönetiyordu. Savaşın belli bir aşamasında, çarpışmaya bizzat katılmaktan kaçınırdı. Bu nedenle Kayınbacaklılar, savaşın başlangıcındaki gerilemelere rağmen –eskiden bunlar, savaşın sonucu üzerinde uğursuz bir etki yaratırdı– karşı saldırıya geçebilecek durumda olurlardı. Sverre'in bir kısmını başka ülkelerde öğrenmiş olabileceği bu taktik yenilikler hem askerî hem de psikolojik açıdan çok önemliydi, çünkü savaşçılara inisiyatif kazandırıyor, önderin de savaştaki önemini artırıyor.

Sverre, sadece karada değil denizde de savaş taktiklerine yenilikler getirdi. Ortaçağ başlarında İskandinavlar şöyle savaş taktikleri uygulardı: Düşman gemiler, borda hizasından birbirlerine doğru yol alır, gemiler aynı hizaya gelir gelmez güverteadaki savaşçılar düşman gemiye atlayıp göğüs göğüse çarpışmaya girerdi. Bu kanlı mücadele sırasında pek çok geminin birbirine palamarlanması alışılmış bir durumdu. Acil durumda hemen destek gelebileceği için bu yöntem savunmanın moralini yükseltse de, bir bütün olarak donanmanın hareket yeteneğini kısıtlıyordu. Kara savaşındaki "domuz" düzeni gibi denizdeki bu düzen de savaşçıların inisiyatifini kısıtlıyor ve gemilerden birinde durum bozulunca bütün donanmanın yenilgisi neredeyse kesinleşiyordu. Kral Magnus Erlingsson'un tersine Sverre, burada da gelenekten koparak bu hantal taktiğin yerine tek tek gemilerin bağımsız manevralar yapmasına dayalı bir yöntemi uygulamaya soktu.

Görüldüğü gibi, İngiliz tarihçi G. M. Gathorne-Hardy'nin Sverre için kullandığı "tutucuların tutucusu" nitelemesi hiç de uygun değildir. Sverre, yeniliklerden hiçbir şekilde kaçınmıyordu ve başarı için yararlı oldukları anda hiç tereddüt etmeden bunları uyguluyordu.

Norveç'te devlet yönetiminin alt kademelerindeki kraliyet memurları kurumu da Sverre'in döneminde sağlamlaşmıştı. *Syslo menn* denen bu memurlar, soylular arasından değil, krala bağlılığını kanıtlamış çevrelerden gelirdi. Yeni konumlarında yönetim, maliye, savunma ve hukuk alanlarında görevler üstlendiler.

Sverre'ini bağımsızlığı, kilise ve ruhban çevreleriyle ilişkilerinde ve onlara yönelik tutumlarında da kendini göstermişti. Yüksek ruhban kesimi, neredeyse istisnasız biçimde Sverre'e muhalifti. Kilise onu aforoz ettiği gibi Papa da bütün Norveç'i dışlayan bir yasak yayınladı. O dönemde güçlü bir hükümdarı dize getirecek olan bu önlemler, Sverre'i etkilemedi bile.

Bir kralın davranış tarzı açısından yeni olan bir başka durum da, Sverre'in düşmanlarına yönelik tutumuydu. Sagada anlatılanları doğru kabul edersek, Sverre düşmanlarına genellikle yumuşak davranıyor, bazılarınınkini birkaç kez olmak üzere canlarını bağışlıyordu. Burada iyi yüreklilikle mi, yoksa politik hesaplarla mı hareket ettiğini bilemiyoruz. Fakat nedeni ne olursa olsun, bu tavrıyla, geleneksel intikam hakkından asla vazgeçmeyen Magnus Erlingsson başta olmak üzere kendisinden önceki kralardan ne kadar farklılaştığı açıktır.

Sverre'in gelenekler karşısında Kral Magnus ile Jarl Erling'den çok daha bağımsız bir şekilde davranabilmesinde elbette koşulların da rolü vardı. O, "dışarıdan gelme" biriydi, "Tanrı onu uzak bir adacıktan göndermiş"ti, ne kökeni ne de eğitimi açısından Norveç'in hakim sınıfındandı. Papazlık eğitimi yarıda bırakan bu adam, eski aristokratlardan her bakımdan –komutan olarak, politikacı olarak, hükümdar olarak– çok daha üstün olduğunu gösterdi. Ülkedeki yükselişini öncelikle kendisine –yeteneğine ve kendisini teslim ettiği iyi talihine– sonra da kuşkusuz genç yandaşlarının ve Kayınbacaklıların desteğine borçluydu. Böylece zafere ulaştı, ama oraya giden bir gezinti yolu değildi: Çeyrek yüzyıl boyunca hiç nefes almadan soylulara, kiliseye ve ülke halkının büyük bölümüne karşı mücadele etmek zorunda kaldı.

Bir birey olarak kendini ortaya koymak ve hedefine erişebilmek için Sverre, o ana kadar tarihte örneği olmayan bir şey daha yaptı. Onun emri ve yönlendirmesiyle oluşturulan saga, sonraki kuşakların Sverre ve yaptıkları hakkındaki fikrini bazı açılardan belirlemekle kalmadı, tarih yazımının yeni dönemini de kuvvetle etkiledi. Buna rağmen *Sverris saga*, Halvdan Koht'un belirt-

tiği gibi sadece bir hizip mücadelesi ruhuyla yazılmamıştı; bu daha çok, Sverre'in saltanatı sırasında yazılan "Piskoposlara Karşı Konuşmalar" için geçerlidir. Bu, Sverre'in döneminde ortaya çıkmaya başlayan, ama sonradan *Heimskringla* (Dünyanın Çemberi) ile doruğuna ulaşan "kral sagası" türünün modeliydi.

Kuşkusuz Sverre gibi ayrıksı bir insan için kendisini birey olarak kavramak ve pek çok çizgisiyle başka kimseye benzemeyen bir kişilik haline gelmek daha kolaydı. Yine de bu kişilik, öne çıkan bütün özelliklerine rağmen şaşırtıcı bir biçimde hep Kral Olaf'ın gölgesine sığınmaya çalışmıştı. Sverre, Eski İskandinav edebiyatında gerçek bir tarihsel kişinin bireyselleştirilmesine adeta uç bir örnek oluşturmuştur.

Görülüyor ki, bu tür yapıtların çeşitli biçimleri incelendiğinde, gelişimleri içinde birbirini izleyen çeşitli aşamalar ayrı ayrı kavranabilmektedir. Eski örneklerde karakteristik olan, bireyin topluluk tarafından yutulup topluluk ritüellerine tabi kılınması, bir anlamda da bireyin soyutlanıp daha fazla öne çıkmasına olanak sağlamıştır. Fakat aceleci davranıp buradan bireyin tarihte doğrusal bir gelişim gösterdiği sonucunu çıkartmamalıyız. Burada diyalektik bir gelişim ilişkisiyle karşı karşıya bulunmamız olasılığı daha yüksektir. İskandinavlarla Germenlerin kişiliklerinde verili olan ve birbirleriyle tuhaf bir bağ içinde bulunan iki temel unsur arasındaki gerilim: Bir yandan "sülale", "soy" tarafından şekillendirilen topluluk ya da kolektiflik unsuru; diğer yandan bireysellik unsuru. Aile ile soya, yani "kendininkiler"e gösterilen mutlak saygı, ne bireysel inisiyatifin gelişmesini engellemiştir ne de kişilerde daha yüksek bir bireysellik bilincinin oluşmasını. Hatta pagan dönem zihniyetinin, kendi benliğinin keşfi için insana, alçakgönüllülüğü ve kanaatkârlığı dayatan Hristiyanlıktan daha geniş bir alan bıraktığı söylenebilir. Eski İskandinav kaynaklarının önemi, bireyin tarihindeki daha eski bir evreyi, Kıta Avrupası kaynaklarının asla ortaya çıkartamayacağı ölçüde gözler önüne sermelerine dayanmaktadır.

Bireyi Arayan "*Persona*"

Toplumsal bir gruba ait olmak sadece insanın özelliği değildir, ama insan grubu ile sürü arasındaki temel farklılık, insanların belli gruplara ait olabilmek için belli değerleri benimseme zorunluluğundan kaynaklanır. Bir toplumun üyesi, kültürel "koordinatlar"dan oluşan bir sistemi içselleştirir. İnsanın bilincinde, her türlü toplumsal davranış için başlangıç noktası işlevi gören bir dünya görüntüsü şekillenir.

Birey, ancak toplum içinde var olur, daha doğrusu ancak böyle var olabilir. Ortaçağ'ın bireyi, toplumsal makro-kozmos tarafından yutulmuştur ve buna aracılık eden de mikro-gruptur, yani aile, geniş akrabalık ağı, köy topluluğu, kilise cemaati, derebeylik topluluğu, feodal bölge, manastır tarikatı, dinsel mezhep, kentsel *fraternitas* (kardeşlik örgütü) vb. Her bir mikro-grup belli değerleri benimser. Bu değerler, kısmen söz konusu toplumsal mikro-kozmosa özgüdür, kısmen de çeşitli gruplar ya da bir bütün olarak toplum tarafından paylaşılır. Birey, bu değerleri özümseyerek söz konusu kültürün bir parçası olur. Bunu yaparken de bir kişilik haline gelir.

Hristiyanlık, bireyin kurumsallaşmasının önemini daha da öne çıkarır. Hristiyanlık sadece bir inanç değildir, aynı zamanda toplumsal bir cemaat, Yaratıcı'nın iradesi ve Kurtarıcı'nın öğretisi doğrultusunda yapılanmış bir dünyadır. "Doğal" ya da "cismani" insan (*Homo naturalis* ya da *Homo carnis*) ile vaftiz sayesinde *Homo Christianus*'a dönüşmüş olan insan arasındaki muazzam boşluk, ancak bir "topluluğun üyesi olma" yoluyla doldurulabilir. Vaftiz eylemi, tam da insanın özünde böyle derin bir dönü-

şüm sağlayarak "doğal insan"ın inananlar topluluğu ile bütünleşmesini sağlar. Böylelikle de insan, selamete erme şansını kazanmış olur. Hristiyan cemaatinin "kültürel kod"unu, onun ilkelerini ve normlarını özümser: İnsan, bir kişi olur. İS 1234'ten kalma bir metinde şöyle denmektedir: "İsa'nın Kilisesi'nde vaftiz edilmekle insan, bir kişi olur" (*Baptismate homo constituitur in ecclesia Christi persona*).¹

Ortaçağ'ın Antik Çağ'dan devraldığı, antropolojik anlamda açık ve kesintisiz bir miras değildi. Yunan-Roma döneminde "kişi" kavramı yoktu henüz. Yunanca *prosopon* ve Latince *persona* terimleri, tiyatrodaki kullanılan bir maskeyi belirtiyordu. Maske ise elbette bir kişi olmadığı gibi, üstelik muhtemelen tam da onun zıddıdır. *Persona* teriminin yüzyıllar içinde geçirdiği evrim, Avrupalıların bu terimi, insan kişiliğinin özünü ifade edebilecek bir içerikle donatmalarına kadar çok çeşitli kültürlerin gösterdiği çabalara tanıklık eder. Antik tiyatrodaki oyuncunun gerçek yüzünü saklamasına yarayan *persona*, önceden belirlenmiş herhangi bir kişilik varsayımına dayanmıyordu; tıpkı soyut bir tüzel kişi gibiydi. Bu kişi, Roma hukukunda yine *persona* olarak anılan yasal bir yeterliliği simgeliyordu sadece. Antik Çağ düşünürleri, *persona* teriminin belli bir anlam taşıdığını düşünür, her şeyden önce toplumun bir ya da diğer üyesine atfedilmiş bir toplumsal rolün ifadesi olduğunu düşünürlerdi. Bu terim tiyatrodaki ya da mahkemede kullanılırdı ve psikoloji alanıyla bağlantısı yoktu.²

Anlam açısından *persona* terimine yakın olan bir başka kavram da "karakter" idi. Ancak bir şeyin damgasını taşıdığı ölçüde zihin alanıyla bağı vardı bu kavramın; tıpkı üstünde damgası bulunan herhangi bir eşya gibi ("karakter" kelimesi "damga", "marka" ya da "baskı" ile eşanlamli kullanılırdı). Statik yapılarıyla ayırt edilebilen bu kavramlar, insanlara ya da insan gruplarına, sistemin çatısı altında kendilerine ayrılmış olan yeri bildirmeye yarardı. Kişilerin kimliği, dışarıdan belirlenip kurumlar ve nesnel gereklilikler tarafından önceden oluşturulur, ama herhangi bir öznel unsuru veya ortak duygusal deneyimi yansıtmaz.

Antik Çağ'da hiçbir bireysellik bilinci olmadığı anlaşılmaktadır. İnsanlar, birey olma bilincini taşıyor ve pagan tanrıların da bu ışık altında düşünmüyordu: Onları birer birey olmaktan çok, şu ya da bu gücün kişileşmiş hali olarak kabul etmişlerdi. Birey, kişisel niteliği olmayan bir üstün güce tabiydi; bu güç, kaderdi ve insanlar ona karşı koyacak konumda değildi. Antik heykellerde gördüğümüz güzel, uyumlu, muntazam vücutlar birer bireyi göstermiyordu; onların ruhu, insanın yani ilahi ilkenin içinde bulunduğu mahfazanın kendine özgülüğünü, eşsizliğini yansıtmazdı.

Yunan Dünyası'nda insanın içindeki psikolojik öz, meşakkatli arayışların ve incelemelerin nesnesi değildi.³ Eski Roma'da ise durum biraz daha farklıydı. Bazı yazarlar (Seneca, Marcus Aurelius), bir ölçüde kendini incelemeye yatkın görünüyordu, ama psikolojik iç gözleme geçişi sağlayan asıl aşamayı Aziz Augustinus gerçekleştirdi. Gerçi o da döneminin bu alandaki yegâne örneği olarak kalacaktı.

Hristiyanlık, Aziz Augustinus'un (İS 354 – 430) şahsında bireyin "iç âlem"ine girip onu daha derinden kavrama konusunda önemli bir yol kat etti. İnsan benliği yeniden yorumlanarak bilinç ve iradeyle donatılmış bir öz ile akıl yürütme ve duygulanma yeteneğini haiz bir kişiliğin bileşimi olarak görülmeye başlandı. Antik Çağ'da tipik olarak Kader üzerinde yoğunlaşmıştı. Böylelikle Kader, bireyi kendi hayatı ile eylemlerinin kişisel sorumluluğunu üstlenmekten "kurtarıyordu" Oysa Aziz Augustinus, "Ben – kader değil, kısmet değil, şeytan değil" (*Ego, non fatum, non fortuna, non diabolus*) şiarıyla ortaya çıkmıştı.⁴ Dünyanın merkezi, Yaratıcısı ile yüz yüze duran benlik idi. Aziz Augustinus, hayat yolunda geçirdiği, günahkârca aşırılıklara dalmış genç bir adamken onun gerçek Tanrı'yı keşfetmesini sağlayan deneyimlerine dramatik bir duygusallıkla tepki verir. Kendini bilme, Tanrı'yı bilme olarak, Tanrı'ya varan yol olarak sunulmuştur. Aziz Augustinus'tan da önce Aziz Cyprianus'un *Confessiones*'i (İtiraf; 4. yüzyıl) ve Aziz Augustinus'un çağdaşı Aziz Hilarius'un *De Trinitate* (Teslis Üzerine) gibi çalışmaları vardı.

Ancak bireyin kendini ifade etmesi yolunda kültürümüze yeni bir paradigma kazandıran, Hippo Başpiskoposu'nun *Confessiones*'i oldu.

Birçok Ortaçağ yazarı (en azından kulaktan dolma ya da belli parçalarını okuma yoluyla) *Confessiones*'i biliyordu ve mümkün oldukça da onu model aldı.⁵ Ancak kitaptaki derinlemesine iç gözlem çabasını tekrarlamaktansa, bu edebi türün yüzeysel biçimini taklit etmeye daha yatkın oldukları görülmüyordu. Antik dünyadan yeni bir çağa geçişte Aziz Augustinus'un bilincine ve duygusal dünyasına hakim olan bir anın, korkunç bir kargaşanın yaşandığı bu andaki özgül toplumsal – tarihsel ve psikolojik durumun, bu türde yeni bir bireyin ortaya çıkıp kendi ruhunun biyografik anlatısını kaleme alması için emsalsiz bir zemin hazırladığı açıktır. Augustinus, bilinci insan varoluşuna ilişkin bilmecelelerle boğuşup duran bir birey olarak kendi varlığının farkında olduğu gibi, bu evrensel – tarihsel sürece de hem tanıklık etmekte hem katılmaktaydı; bu gerçeği dikkate almazsak, *Confessiones*'in kendine özgü yapısını tümüyle kavramamız mümkün olmaz. Bir başka deyişle Augustinus, aynı anda hem o köklü ama yıpranmış toplumsal bağları ve değerleriyle eski dünyanın çöküşüne tanık oluyordu hem de yeni bir çağın şafağında bulunuyordu.

Dünya ikiye bölünmüştü ve (ondan 1500 yıl sonra yaşayan Heine'nin sözlerini kullanacak olursak) bölünme, bu yeni Hristiyan rahibinin ruhunun tam ortasından geçiyordu. Tarihin bu benzersiz anında Augustinus, ileride yazılarının da göstereceği gibi, sadece Hristiyan tarih felsefesinin değil, sonsuz karmaşıklığı ve bütün o çeşitli görünümleriyle birey psikolojisinin de temelini atmaktaydı. Zaten düşünceleri, kendi iç dünyası kadar kutsal ve tarihsel evreni de kucaklamaktadır (*De Civitate Dei* – Tanrı'nın Şehri): Onun kendi varoluş deneyimine göre şekillenerek bütün insan varoluşunu kucaklayan bu görüşün, kendi ruhunun derinliklerine inmesini sağladığından kuşku duymak için hiçbir neden yoktur. Üstelik o, dikkatini statik bir ruh üzerinde de yoğunlaştırmamış, aralıksız bir hareketlilik ve değişim içindeki ruhu yakala-

mıştır. Augustinus'un, tarihsel zamanın tam anlamıyla bilincinde olması, geçip gitmekte olan zamana, insan ruhunun öznel içeriğine ilişkin yoğun bir kişisel duyumla sıkı biçimde bağlantılıdır.

Aziz Augustinus'tan sonra, bütün bir Ortaçağ boyunca insan psikolojisini onunki kadar keskin bir gözle inceleyen hiçbir çalışma konmamıştır ortaya. Bunun tek nedeni, Aziz Augustinus'un kimseninkine benzemeyen bir deneyimden geçmiş olması (bir paganın, uzun bir arayıştan sonra ve çoktan olgunluk çağına gelmiş olduğu bir dönemde Hristiyanlığın hakikatlerine erişimi) değildir; ortalıkta başka dahilerin bulunmaması (tarihin diğer dönemleriyle karşılaştırıldığında, Ortaçağ'da hiç de dahi kıtlığı yoktu), bulunanların ilgi ve dikkatlerini başka konulara vermiş olması veya Aziz Augustinus'tan sonraki dönemin dinsel ve etik düsturlarının, kişinin benzer bir şekilde kendini doğallıkla ifade etmesine fırsat tanımaması da değildir.

Confessiones'i Ortaçağ "itirafname"leri ve "otobiyografi"leriyle karşılaştırdığımızda, burada Aziz Augustinus'un çalışmasının bir özelliğine dikkati çekmeden geçmek mümkün değil. Bu çalışmaların hepsinde de yazarlar, kendilerini sürekli paganlık ya da Eski Ahit döneminin kahramanlarıyla, İnciller'den, tarihten veya edebiyattan kişilerle karşılaştırırlar. Bu karşılaştırmalar ya da eşleştirmeler, ilk bakışta göze çarptan çok daha fazla anlam taşır. Birey, bu modellere dönüp kendini onların yerine koyarken, onların sözlerini ya da eylemlerini kendisiyle ilişkilendirirken, kendi kendisinin farkına varmakta, kendi kişiliğini şekillendirmektedir; böylelikle kendini, geçerliliği onaylanmış metinlerden tamdik karakterlerin arasına koyar. Burada karşımıza çıkan özdeşleşme aracı, taklit değil mukayesedir. İleride çeşitli vesilelerle bu aracı tekrar ele alacağız. Ancak bu, *Confessiones*'te kullanılmış olan bir araç değildir. Aziz Augustinus kutsal metinlere değinir, ama onlardan aldıkları somut örnekler değil, genelleştirilmiş vecizelerdir. Kendi şahsı üzerine fikir yürütür ve doğrudan ona ilişkin yargılara varır. Tanrı'yla bizzat yüz yüze gelmekte ve ancak O'nunla mukayese edilmektedir. İtirafın mu-

hatabı Tanrı'dır, dolayısıyla Yaratıcı'dan başka modele ihtiyaç yoktur.

Augutinus'un Tanrı'yla doğrudan diyaloga girmiş olduğunu savunmakla sadece onun Tanrı yolunda mücadele verdiğini, O'nu aramakta ve özlemekte olduğunu söylemiş olmuyoruz. Ama aynı zamanda da Yaratıcı onu sevmekte, ona selametinin yolunu göstermektedir. Yaratıcı ona, onun kendisine benzemesine ihtiyaç duyar. "Şöhrete ve servete ve evliliğe heves ediyordum, oysa sen bu hırslara gülüp geçtin. Benim en yıpratıcı sıkıntıları çekmeme neden oldu bunlar, ama sen, kendinin olmayan şeylerde mutluluk bulmama ne kadar az izin verdiysen, biliyorum, bana o kadar çok iyilik etmiş oldun" (*Confessiones*, VI, 6). Birey ile Yaratıcısı arasındaki bu yoğun etkileşim ve aralıksız biçimde devam eden sıcak iletişim, *Confessiones*'te psikolojik gerilimin niye bu kadar düşük bir düzeyde seyrettiğini de açıklamaktadır.

Ortaçağ'ın otobiyografik anlatılarına model alınan ilkeleri Aziz Augutinus sağlamıştı. Kendi aydınlanma yolunu ayrıntısıyla tarif etti, ama Hristiyan olduktan sonraki yaşamı (vaftiz edildiği andan *Confessiones*'i yazdığı döneme kadar on yıldan fazla zaman geçmişti), böyle yoğun duygusal deneyimler sağlayan bir konu olarak görünmüyordu artık ona. İnanç değiştirmesi, hayatının en önemli doruğuydu. Daha önceki bütün gelişimi, kendisi farkında olmadan bu ana hazırlamıştı onu. "Gelişim" sözünü özellikle kullanıyorum, çünkü Augutinus, hayatını aralıksız bir süreç olarak görüyordu; hem zaman hem de semantik olarak bir süreçti bu, yoğun düşünce ve duygularla, sonunda Tanrı'nın bilgisine erişene kadar ruhunun geçirdiği bunalımlarla dolu bir süreç. Anılarında Augutinus, bu yolu oluşturan bütün parçaları bir araya toplayıp adım adım aktardı. Augutinus'un izinden giden Nogent'lı Guibert, Abaelardus, Petrarca ve diğerlerinin otobiyografilerinde, her birinin hayatının akışını belirleyen benzer bunalım anları görürüz. Ama yine de Augutinus'tan sonra hiçbir Ortaçağ yazarı, kendi hayatının bütünlüğü ve evrimi konusunda bu kadar yüksek bir bilinç düzeyine ulaşamamıştır.

Sadece 50 yıl sonra, İrlanda Havarisi Patrick, itirafnamesini yazarak kendi "inanç değiştirme"sinin öyküsünü ve biyografisinin belli ayrıntılarını anlatıyordu.⁶ Ancak Patrick'in itirafnamesinde, onun manevi hayatının olaylarına dair ancak birbirinden kopuk çeşitli işaretler bulmak mümkündür: Düşüncelerinin odak noktası Tanrı'dır ve Yaratıcı ile yoğun bir diyalog içinde olan Augustinus'a karşılık Patrick, galiba bunu yapmamaktadır. Kendi *persona*'sıyla ilgilenmediği anlamına gelmez tabii bu; zaten şöyle sorular sormaktadır Tanrı'ya: "Kimim ben, Tanrım ve nedir benim işim?" – bütün bir Ortaçağ boyunca, kendi bireyselliklerinin bilincine ulaşmak için mücadele veren yazarların durmadan sorduğu bir soru bu. Patrick, "kardeşleri ile akrabaları"nın onun nasıl biri olduğunu, kendisini harekete geçiren nedenleri bilmelerini istediğini de gizlememektedir. Başka pek çok Hristiyan yazarın yazılarındaki gibi onun yazılarında da, kendisinin yontulmamış, cahil, günahkâr bir hiç (itirafnamesi tam bu sözlerle başlamaktadır) olduğu iddialarının tekrar tekrar karşımıza çıkması bizi yanıltmasın. Kendini hakir görme yolunda önceden belirlenmiş formüller, aslında çok farklı duygularla niyetleri maskeliyor olabilir. Ne olursa olsun (kendi kullandığı terimle) bu "değersiz köylü", Yüce Tanrı tarafından seçilmiş ve İrlanda'da yaşayanları hakiki imana döndürme görevini yerine getirmiştir. Tabii Tanrı tarafından böyle bir göreve yükseltilmeyi kendisinin asla hak etmediğini ve bunu da hırs ya da kibirden söylemediğini belirtmekten geri kalmaz. Buna rağmen Aziz Patrick'te, Aziz Augustinus'unki gibi bir esin ve gayeye yönelik analiz merakıyla karşılaşmayız.

O halde, Ortaçağ felsefesinde, daha doğrusu onun özü, nüvesi olan ilahiyatta birey yorumu nasıldı? Tabii bu soru yanlış bir şekilde ifade edilmiştir aslında, çünkü ilahiyatçıların ilgilendiği birey değil, *persona* idi ve onun tanımı da Ortaçağ boyunca son derece soyut kaldı. "*Persona*, ayrıştırılamayan akılcı özdür" (ya da "akılcı doğanın bölünmez bir birim halindeki özüdür" – *persona*

est rationalis naturae individua substantia): Boethius'un tanımı böyleydi⁷ ve yüzyıllar boyunca da ilahiyatçıların ihtiyaçları için yeterli oldu. Ama yine de bu tanıma kendi şartlarını ekleyen, hatta alternatif tanımlar getiren bazı düşünürler vardı. *Persona*'nın bölünmez ve ayrılmaz yapısı, o zamanlar *persona* sözcüğü için geçerli olan etimolojide de vurgulanmaktaydı: *Per se una* (kendi içinde birleşik). Ancak bilginlerin dikkati, doğal olarak, bunun akılcı boyutunda yoğunlaşmıştı. Aquinolu Aziz Tommaso'ya göre, "*persona* doğanın bütününde en yetkin olarak bulunan, yani akılcı doğada cisimleşmiş olan şeyi gösterir" (*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*).⁸

Bu tanımları formüle eden ilahiyatçıların zihnini meşgul etmiş temel konunun tabiatı konusunda yanılgıya düşmemek lazım: Bunlar, çoğunlukla, hatta tümüyle Tanrı'dan, yani *persona divina*'dan söz etmektedirler, çünkü düşüncelerinin merkezinde yer alan Yaratılış değil, Yaratıcı'dır. İlahi özde var olan kişiler (*personae*), Tanrı'nın Üçlü yapısı (*tres personae una substantia*; üç kişi - bir öz) ve İsa'nın biri insani öbürü tanrısal olmak üzere ikili tabiatı üzerine tartışmaların temel unsuruydu.⁹ Bu çerçevede, tiyatrodaki bir maske ya da mahkemedeki bir kişi şeklindeki Antik *persona* anlayışı, bundan böyle hep geçerli olacak yeni bir yoruma bırakıyordu yerini. Aynı zamanda da kavramın odak noktası insanlık olmaktan çıkıp Tanrı haline gelmiş, ama Tanrı ile insanlık İsa'da birleşmiş olduğu için de bir noktaya kadar insanlığı merkez olarak korumuştur. İnsanlığın sadece doğanın bir parçası olmadığını söylerken ilahiyatçıların kastettiği, onun ilahi özün bir parçasını meydana getiriyor olmasıydı. İnsanlık, doğal ile doğaötesi arasındaki sınırda duruyor ve İlahi *persona*, bireyin *persona*'sını şekillendiriyordu.¹⁰

Sadece Ortaçağ'ın başında veya 12. ve 13. yüzyıllarda değil, çağın sonunda da durum böyleydi işte. Nikolaus von Cues de (15. yüzyıl) *persona*'yı yine İsa'yla ilişkilendirerek ele almıştır. *Individuum*'dan söz ederken, en genelleştirilmişinden bir soyutlamayı düşünmektedir aslında ("her birey gibi biricik ve taklit

edilemez olan"). İnsan kişiliği, ancak İlahi olanla ilişkili olduğu ölçüde çeker Nikolaus von Cües'i: en büyük olan insanlığın varoluşunun esası, ilahi *persona*'dır..." "İsa, kişiliği yok olacak kadar ölmedi" diye hatırlatır bize ve bu kişilikten "onun insanlığının bulunduğu merkez" diye söz eder.¹¹ Mutlak'ın peşinde olan Ortaçağ metafizikçisinden, tarihçiyi araştırmalarının konusuna daha fazla yaklaştırmasını beklememek gerekir.

Belli bazı yazarları bırakıp genel olarak bireyin konumuna bakacak olursak, Hristiyanlık çağında *persona*'nın bireysel bir ruh, yok edilemez bir metafizik nüve ve ahlaki bir temel kazandığını kabul etmek zorundayız. İnsan, Tanrı'nın suretinde ve O'nun benzeri olarak ve bütün dünya da insanlık için yaratılmıştır; yani insanlık, yaratılışın doruğudur. İnsan soyu, var olma, yaşama ve hissetme yeteneklerini hayvanlar âlemiyle paylaşmakla kalmaz, aynı zamanda da Melekler gibi anlama ve akıl yürütme yetenekleriyle donatılmıştır. Görüldüğü üzere insanın akılcı doğası, akıl yürütme yeteneği, büyük ölçüde öne çıkarılmaktadır. Skolastik filozoflar ile ilahiyatçılar, bu niteliği merkezî bir konuma oturtup diğer bütün niteliklerin önüne geçirmişti: Akıl yürütme yeteneği, mesleklerinin özünü oluşturuyordu, yani mantık yeteneği ve akılcı yargılara varma eğilimiydi bu. İnsanlığa ilişkin analizlerinin merkezinde de selamet meselesi vardı. Öte yandan bireysellik, avantaj olmaktan çok bir bahtsızlık sayılıyor, "ruhun bir hastalığı" olarak görülüyordu.

Yine de bu filozof portresi – üstelik bir filozof tarafından çizilmiş olduğu halde – Ortaçağ bireyinin portresini sağlamamaktadır bize. Notker Labeo'nun 11. yüzyılda formüle ettiği insanlık tanımıyla da pek bir yere varamayız: "İnsan, ölümlü ve gülme yeteneği olan akılcı bir hayvandır" (*homo est animal rationale, mortale, risus capax*). Sonra şöyle sorar bu keşiş kendi kendine: "İnsan nedir?" ve gülebilen ve gülünebilen bir yaratık olduğu şeklinde cevap verir (*Quid est homo? Risibile. Quid est risibile? Homo*).¹² Niye böyle tuhaf bir bileşim halinde karşımıza çıkıyor bu nitelikler – akılcılık, ölümlülük ve gülme yeteneği? Yoksa bunun açıklaması, akıl ile insanın ölümlülüğünü ancak gülmenin

mi birleştirebilecek olmasıdır? Gülme, tıpkı ölüm korkusu ya da karanlık ve varoluşun bilinmeyen yönleri karşısındaki bir savunma tepkisi gibi, korkunç olan karşısında, yani ölüm ile akıl arasında bir aracı işlevi mi görüyor?

Ortaçağ düşünürlerinin antropolojisindeki insanlık ve birey tanımlarından daha fazla bir şey çıkmamaktadır. Bir kez daha söylüyorum, aklın temelinde, onun, insanların bilincinde en yüksek yeri işgal eden Tanrı düşüncesi olduğu, oradan inşanın üzerine tutulmuş ışığı yansıttığı görüşü vardır.

Din dışı nitelikteki metinlerde ise *persona* terimi, çoğu zaman *homo*'nun ("birisi", "belli bir kişi") eşanlamlısı gibi kullanılmış, yoksa bireysel bir insan kişiliğini ya da tiyatrodaki bir rolü belirtmemiştir. Belli bir toplumsal statüde bulunanlarla ilişkili olarak kullanımına daha sık rastlanır. *Persona* kavramı, yüksek makam ya da mevki kavramıyla yakından ilişkiliydi: "Yüksek mevki sahibi sivil görevli" (*laicus magnae personae*). Alanus ab Insulis, *persona* kavramına benzer bir tanım getirdi: "Saygın bir konumu olan kişi" (*Persona dicitur aliquis aliqua dignitate praeditus*). 11. yüzyılın başında İngiltere'de yazdığı incelemesi, *Rectitudines singularum personarum* (Bireysel Kişiler İçin Doğru Davranış Biçimleri) başlığını taşır ve çeşitli toplumsal grupların üyeleri ile belli makamlarda bulunan kişilerin işlevlerini, görevlerini, haklarını açıklar. Burada, serfler dahil olmak üzere düşük statülü kişiler için de *persona* terimi kullanılmıştır.

Bireyin antropolojik boyutlarının ayrıntısıyla ele alınmadığını gördüğümüz tek alan, çağın ilahiyatı değil. Batı Avrupa dillerinin tarihine bakacak olursak, kişiliği, bireyselliği ve insan karakterini belirten sözcüklerin ne kadar yavaş ve ne büyük zorluklarla yaygın kullanıma girdiği kolayca görülebilir. Birey psikolojisiyle bağlantılı kavramlar ancak nispeten yakın bir geçmişte kök salmış ve düzenli olarak kullanılır olmuştur. "Öz", "kendi", "ben" anlamında öneklerle başlayan ve bireyin benliğe ilişkin tutumlarını ya da benlik bilincini belirten sözcükler, ancak Reform'dan bu yana çoğalma gösterdi. Bireyin amaçlarını ve duygusal durumlarını belirten sözcüklerin yaygın biçimde kullanıl-

maya başlaması da yine o zamanlara rastlıyordu. Ortaçağ boyunca kendi başına varlığı olan, bireyin ruhunda ya bulunan ya da bulunmayan bir tür bağımsız güç olarak görülmüş insan duyguları, yavaş yavaş bireyin duygusal nitelikleri, kişinin ayrılmaz birer parçası kabul edilmeye başladı. Rönesans'tan beri bilinen kişilik belirtir sözcükler (*personnalité, individu* vb), ancak günümüzde aktif kullanıma girdi.¹³ Dilbilimsel değerlerde meydana gelen bütün o hissedilmez değişimler ve şimdilerde gündelik varoluşumuzda yeni sözcüklerin türemesi (*personnification, individuel, individualiser, individualisation, individualisme...* [kişileştirme, birey, bireyleşme, bireyselleşme, bireycilik]), bireyin kendi bilincine erişinde rol oynayan psikolojik süreçlerin temelinde yer alıyordu.

Maskenin bireye dönüşmesi uzun ve meşakkatli bir süreç sonunda gerçekleşmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi *persona* kavramında ifade bulan değerlerde meydana gelmiş değişimlerin, lugata, ilahiyata ve psikolojiye dair özerk birer gelişme olmadığı çok açıktır. Bütün bu dilbilimsel mutasyonlar, insan grupları içindeki dönüşümlerle ve bu grupları oluşturan insanların dünyaya ilişkin bilinçlerinde gerçekleşen değişimlerle bağlantılıydı.

Yukarıdakilere dayanarak Ortaçağ'da berrak bir birey kavramının gelişmediğini ve *persona* sözcüğünün de tamamen Tanrı'yla ilişkili bir terim olarak kaldığını söylersek, acele bir sonuca varmış olmayız herhalde. İleride göreceğimiz gibi, daha 13. yüzyılda, bireyi daha derinden kavramayı mümkün kılan bir sıçrama gerçekleşmişti (bkz. "Beş Talentin Hikâyesi", 6. Bölüm).

Yaşam ve Ölüm

"Yaşamın Ortasında Ölümle Çevriliyiz..."

Philippe Ariès, konuya yeni ışıklar tuttuğu, temel nitelikteki araştırması *L'homme devant la mort*'da "Ölümle Yüz Yüze İnsan"ı anlatır. Ortaçağ insanının ruh halini bundan daha iyi dile getirecek sözcükler bulunamaz, sanırım. Gerçi, tabii ki, Ortaçağ insanları da başka zamanların insanlarından farklı değillerdi; onlar da yaşar, yaratır, savaşır, dua eder, sever, kin besler, güler, ağlarlardı; ama yaptıkları her şeyde, yaşadıkları her anda, kahırlar içinde kıvranıyor olsalar da, ümitle coşmuş uçuyor olsalar da her duygularında ölüm vardı. Ölüm, yaşamlarının ayrılmaz bir parçasıydı. "*Ubi sunt..., qui ante nos in munde fuere?*" ("Hani nerede bizden önce yaşayanlar?...") feryatları, "*memento mori!*" ("Ölümü hatırla!") uyarıları, *dance macabre* (ölüm dansı) tasvirleri, o dönemde "moda" olmuş, yaygın sanat ve edebiyat akımlarının örneklerinden ibaret değildi; bunlar, bütün Ortaçağ boyunca dinde, felsefede, sanatta, gündelik yaşamda adeta bir *leitmotif* gibi ortaya çıkan Ortaçağ insanının düşünce ve davranışlarına yön veren konulardır.

Ortaçağ insanların yüreğinde tek bir korku vardı: Hazırlıksız yakalanacakları, öbür dünyaya duasız, kutsanmadan göçmelerine neden olacak, günah çıkarmalarına, pişman olup nedamet getirmelerine, bağışlanmalarına fırsat bırakmayacak ani bir ölüm. Ölüm, bir an bile yanlarından ayrılmaksızın onlara eşlik ediyor, zihinlerinden hiç çıkmıyordu. Vaizler, bıkıp usanmadan, insanlara günah çıkarmayı, nadim olmayı en son ana bırakmalarını konusunda uyarılarda bulunuyorlardı, çünkü Tanrı, ancak

zamanında duyulan pişmanlıkla hoşnut edilebilirdi. İbadet evlerindeki fresklerde tasvir edilen ölüm dansının yüreklere onca korku salmasının nedeni, toplumun her sınıfından ve tabakasından gelen dansçıların, dansın başım kimin çektiğini görmemele-ri, kendileri için dans halkasının ne zaman kopacağını bilmemele-leridir.

İşte böyle bir atmosferde Ariès'in *mort apprivoisée*'den ("ehli-leştirilmiş ölüm")¹ söz etmesi şaşırtıcı değildir, çünkü insanlar ölümü önceden seziyor ve bekliyorlardı. Mesela bir aile reisi, bir baba, şöyle bir ölüm beklentisi içindedir: Aile efradı baş ucunda toplanmıştır – kendisi, vârislerine vasiyetini bildiriyor- dur – ailesinden bağışlanmayı diler ve böylece onlarla barışık; kalbi huzur içinde, korkusuzca öbür dünyaya göçer, ailesi de göz yaşlarıyla onu uğurlar. Bu adam, dünyadaki yaşam defterini kapatmış, öbür dünyada ruhunun rahat etmesi için gerekli önlemleri zamanında almıştır. Ariès'e kulak verecek olursak, Ortaçağ'da her yerde sahiden böyle ölmüş olmalı, hele köylerde bu ölüm tarzı günümüze kadar sürmüştür. Ne ki Ariès, örf ve âdetlerle aktarıldığı gibi edebiyatta da rastlanan, yani hem sözlü hem de yazılı gelenekte bulunan bu tasviri, biraz fazla kelimesi kelimesine alıyor diye korkarım. Ama gene de tasvirin temelinde yatan tasavvurlar ilginçtir ve açıklayıcıdır, çünkü bu tasavvurlar, dünyayı birdenbire ve günahlarının bütün ağırlığıyla – yani fazla selamet ümitleri olmaksızın – terk etmekten başka bir korkusu olmayan insanların tasavvurlarıdır.

Ariès'e cevabında Arno Brost, evet, Ortaçağ insanının içini muazzam bir ölüm korkusunun kapladığını, ama bu korkunun sadece ruhsal, fiziksel, varoluşsal köklere bağlanamayacağını söyler; din de bu korkunun bir kaynağıdır: Ölüm döşeğine düşen ve kendisi için cehennem azabından kurtulma şansını hesaplayan her insanın kapıldığı güvensizlik duygusu, dinsel kaynağı besler.²

Edepli ve haysiyetli bir ölüm arzulamanın bir sebebi daha vardı: Böyle ölümle ölen kişi, geride kalanlarda iyi bir anı bıraktı. Ortaçağ'da *Praedicationes de mortuis* ("Cenaze" ya da "An-

ma Vaazları") çok revaçtaydı. Bir papa, önemli bir din adamı, bir hükümdar ya da başka bir yüksek şahsiyet öldüğünde, kiliselerde vaazlar verilir, ölen kişinin sağlığındaki hizmetleri, işlediği hayırlar sayılır dökülür, şanına şan katılırdı. Ama, bu vaazlarda başka konulara da değinilirdi: Ölüm, ölüme hazırlanmanın yolu yordamı, Cehennem ateşi, Cennet ile Cehennem, bir Hristiyanaya yakışan yaşam biçimi, ölümlerin ruhunu azaptan kurtarmak için yaşayanların neler yapabileceği konuları gibi.

Burada şu soru akla geliyor: Peki, ölen kişinin kendi özellikleri, kişiliği bu vaazlarda ne ölçüde dile getirilmekteydi? Doğal olarak bu vaaz türü, ölen kişinin özelliklerinin arasından öncelikle başkalarına örnek nitelikte olanların öne çıkarılıp övüldüğünü düşündürür. Bu, doğru. Ne ki, bu *Praedicationes de mortuis*, her şeye rağmen, birbirinin kopyası değildi. David d'Avray, 1350 yılına kadar verilmiş ölü vaazı örneklerini incelemiş ve bunların – belli üslup kalıplarının kaçınılmaz tekrarı dışında – söz konusu kişilerin yaşamından belli olayları da içerdiğini, hatta bu kişilerin noksansız, gayet ilginç portrelerini çizdiğini saptamıştır.³ Lakin vaizlerin niyeti bambaşkaydı, dolayısıyla bireyin özelliklerini yansıtan ve bir insanın sadece toplum içindeki konumuna değil bireyselliğine de duyarlı bir gözlemle yaklaşan sözleri, ahlak dersi çerçevesi içinde yiter gider. Günümüzde bizler için çok değerli olan bireysel nitelikler, Ortaçağ vaizleri için ancak marjinal önem taşıyordu; bu tür özellikler her durumda amaç değil araçtı, vaazın ana fikrini daha iyi kavratmak için birer örnekti. Ayrıca bu özellikler Antik Çağ'dan ya da Kitabı Mukaddes'ten örneklerle bağlanarak ölen kişinin ne denli örnek alınası biri olduğunu göstermek için de kullanılıyordu. Tekrar ediyorum, vaizler, "kahraman"ın özelliklerini, ona özgü olanı, hatta dış görünüşü, davranışları, yaşamı itibarıyla gelişmeleri tasvir yeteneğine sahiptiler ama, söz konusu vaaz türünün özel yasalarının dayattığı sınırlar karşısında bu yetenek hep geriye itilmiştir. Bundan ötürüdür ki, Ortaçağ'ın öteki edebiyat türlerinde olduğu gibi, ölüm vaazlarında da, bir kişilik tasvir edilirken meslek ve toplumsal konum öne çıkarılır.

Ortaçağ'ın dünya görüşü, iki dünya olduğunu söyleyen öğretinin egemenliğindedir. Bu öğretiye göre, yaşam mutlak bir hiçlikle son bulmaz, insan ruhu bu dünyadaki varlığından sonra öbür dünyaya göçer. Orada ruh için yeni bir varoluş başlar. Ama bakalım, öbür dünyaya göçen kişi bütün dünyevi haz ve ıstırapları sahiden ebediyen arkasında mı bırakmıştır? Yaşarken kendisini sürükleyen duygular sahiden soğumuş mudur? Tam tersine, Dante ölümler âleminde gezinirken ölmüş insanların hâlâ eski ihtiraslarının pençesinde kıvrandığını gözlemlememiş miydi? Demek ki, mezarın öte yanında da aşk ve nefret duyabiliyor insanlar... İşte sonsuza dek dinmeyen ihtirasların tasviri, sadece şairlerin düş gücüyle yarattıkları bir imge değildir, halk geleneğinde de buna rastlanır: Bir zamanlar iki komşu durmaksızın birbirleriyle kavgaya edermiş. Tesadüf bu ya, aynı vakit ve saatte ölüp yan yana gömülmüşler. Peki, sonra ne olmuş? Mezarda bile birbirlerini dövüp tekmelemeyi sürdürmüşler! Ruhun öbür dünyadaki yolculukları bütün Ortaçağ boyunca sayısız öyküde işlenmiş durmuştur; bu öykülerin hepsinde aynı motifler vardır: Bu dünya ile öbür dünyanın iç içeliği tasavvuru bir ana çizgi olarak bütün Ortaçağ kültürünü boydan boya kat eder. Dolayısıyla öbür dünyadaki yaşam düşüncesinin, insanın yaşamı, doğası ve kişiliği hakkında kökleşmiş kanaatleri yansıttığını söylemek, yanlış olmaz.

Bu dünya ile öbür dünya arasında kalıcı ve canlı bağlar, ilişkiler vardır ve bunlar tek yönlü olmayıp iki yönlüdür. Bir taraftan yaşayanlar, ölümlerin azabını azaltmak, onların Cehennem ateşinde yanma süresini kısaltmak için akla gelebilecek her yola başvururlar: Ölümler için okunan dualar, ölü ayinleri, azizlere adanan adaklar, kurbanlar, yoksullara verilen sadakalar ve para karşılığında papadan af satın alınması gibi. Öbür taraftan da bazı ölümler yaşayanların dünyasını ziyaret eder, yaşayanların işleriyle ilgilenirler, bunun için ya yaşayanlar onları çağırır ya da bu yolculuğa kendi istekleriyle çıkarlar. Hatta şu da olabilir: Bazı insanlar ölmesine ölümler ama bu ölüm çok kısa sürer, bu kısa süre zarfında onlar Cehennem ateşinden ve Cehennem'den geçer,

Cennet'in kapılarına bile gelirler. Sonra yeniden yaşama döner, öbür dünyada gördüklerini, başlarına gelenleri anlatırlar. Ortaçağ'da bu tür anlatılar fevkalade revaçtaydı, her zaman büyük ilgi görmekteydiler, zira beden öldükten sonra ruhun akıbetini ayırtısıyla öğrenmekten daha önemli bir şey olamazdı. Hatta dostların kendi aralarında sözleşip kim önce ölürse geri gelerek ötekine öbür tarafta nelere "rastladığı"nı anlatmasını kararlaştırmaları âdettendi.

Sonuç olarak, Ortaçağ'da insanlar, varlıklarının ölümle birlikte sona ermeyeceğinden emindiler; dolayısıyla bir insanı sadece yaşadığı süre boyunca yaptıklarına bakarak değerlendirmek düşünülemezdi bile – oysa, örneğin Hristiyanlık öncesi İskandinavlılarda ölümlerden geriye kalan, sadece şan ve şöhrettir – çünkü insanları Yüce Yargıç beklemekteydi, ancak O'nun vereceği hüküm, bir insanın dünyadaki yaşamını günahkâr olarak mı, doğruluk içinde mi geçirdiğini kesin biçimde belirleyecekti.

Bununla ölçüldüğünde, geriye kalan her şey önemsizdi, insanın şu fani dünyada yaptıklarının ebediyet karşısında hiçbir ağırlığı yoktu, insan ruhunun asıl "ağırlığı" ancak ebediyetin kapısında ortaya çıkacaktı.

Ariès, haklı olarak böyle bir inanış düzenine göre herhangi bir yaşamın bilançosunun ancak Son Yargı günü kurulacak mahkeme önünde çıkarılabileceğine, o ana kadar bu hesabın hep açık kalacağına dikkat çeker. Peki, Son Yargı mahkemesi ne zaman kurulacaktır? Kilise öğretisine göre, Hazreti İsa'nın yeniden gelişi, ölümlerin dirilişi ve insan soyunun yargılanması, "bütün zamanların sonunda", hiçbir faninin tasavvur bile edemeyeceği bir gelecekte olacaktır; bu zamanı ancak Tanrı bilir. Bir insanın öldüğü an ile Son Yargı arasında sonsuz bir zaman uçurumu vardır. Bireyin yaşamı böylece, ikiye ayrılır: Bir yanda bireyin dünyevi varlığı, öbür yanda ise bu varlığın nihai değerlendirilmesi; bu ikisinin arasında bir tür uyku vardır ve ölenler, Hazreti İsa'nın yeniden gelişini beklemek üzere bu uykuya dalarlar.

İlahiyat, bizi bu tasavvurlarla yeterince tanıştırdı. Ama, acaba bunlar Ortaçağ'da kişinin kendi bireyselliğinin bilincine er-

mesi bakımında ne anlam taşırlar? Bunu bulmak için Ariès'i izlemek ve cemaat bilincinin, toplum bilincinin mahzenlerine inmek zorundayız. Ariès'e göre, belli bir zamana kadar Ortaçağ kültüründe kendi içinde kemale ermiş kişilik tasavvuru yoktur. Birey ancak ölünce bireyselliğini keşfeder, ancak ölüm anında "bireyin keşfi" gerçekleşir, birey ancak "ruhunu teslim ederken ya da ölümü düşünürken kendi kimliğinin, bu dünyadaki ve öbür dünyadaki kişisel öyküsünün bilincine varır."⁴

Ariès'in, ölüm ve Son Yargı tasavvurları ile bireyin kendini kavrayışı arasında bir bağ kurması, kuşkusuz çok isabetli ve verimli bir düşüncedir. Ne var ki, Ariès'in bu düşüncüyü somut malzemeye kanıtlayış biçimi, ilk eleştiri darbesinde çöker. Ariès'in birinci hatası, Ortaçağ kaynaklarının önemli bir bölümünü görmezlikten gelmesi; ikinci hatası ise bütün o taze düşüncelerine rağmen doğrusal bir ilerleme teorisine bağlı kalmasıdır.

Ariès'in düşüncelerini kısaca özetleyelim: Ariès, Ortaçağ'ın başlarında henüz bir Son Yargı tasavvurunun oluşmadığı ve o dönemde hakim olan inanca göre, Hazreti İsa yeniden gelene kadar ölümlerin ölüm uykusunda olduğu varsayımından hareket eder. Son Yargı tasavvuru, ancak 12. ve 13. yüzyıllarda katedrallerin batı kapılarına kıyamet günü sahneleri resmetmek âdet olduğunda ortaya çıkacaktır. Bir insanın ölüm anında ruhunun bireysel olarak yargılanması düşüncesi, 15. yüzyıla aittir, böyle bireysel bir mahkemeyi tasvir eden ağaç ve bakır gravürler ancak o zamanda yapılmaya başlar: Ölüm döşegindeki insanın çevresi meleklerle ve ifritlerle kuşatılmıştır, bunlar bireyin ruhu lehinde ve aleyhinde iddialarda bulunurlar. Demek ki Ortaçağ'ın sonlarına doğru, insan soyunun bir bütün olarak kıyamet mahkemesinde yargılanması tasavvurunun yerini, tek tek bireylerin yargılandığı bir mahkeme tasavvuru alır. "Büyük eskatoloji"nin yerine "küçük eskatoloji"nin geçirilmesi şeklindeki bu dönüşümü, bireyselliğin artmasıyla, toplum psikolojisinde "kişiliğin" geleneğin ruhsal zincirlerinden "kurtulması" ile açıklamak mümkündür. Ariès, böyle diyor.

Ne var ki, tarihsel kaynaklar daha derinlemesine incelendi-

ğinde, bambaşka sonuçlara varmak da mümkündür. İlkın, Son Yargı düşüncesi, Hristiyanlıkta en başından beri hep var olmuştur. İncil'ler, Hazreti İsa'nın yeniden gelişinden sonra, "bütün zamanların sonunda", bir mahkemeden söz ettikleri gibi (bkz. *Matta* 24.3 vd. 25.31-46; 26.29; 13.39 vd. 49-50; 19.28 v.bşk.), ölümün hemen ardından günahkâr bireyleri bekleyen cezalardan, doğru yoldan ayrılmamışları bekleyen ödüllerden de söz ederler. Nitekim İsa, kendisiyle birlikte çarmıha gerilen mücrimlerden birine şöyle der: "Amin, sana derim ki: Daha bugün benimle birlikte cennette olacaksın..." (*Luka* 16.22 vd.). *Matta*'nın Hazreti İsa'nın yeniden gelişinden sonra bütün insanlığın ortak bir mahkemede yargılanacağını düşünmesi, buna karşılık *Luka*'nın, ölümden hemen sonra her bir ruhun kaderinin teker teker kararlaştırılacağı görüşünde olması, ilk Hristiyanları asla anlaşılmazlığa düşürmemiştir; ilk Hristiyanlar zaten Hazreti İsa'nın hemen yakında yeryüzüne döneceğine inanıyor, kendilerini de kıyamet arifesinde yaşıyor gibi görüyorlardı.

Büyük ve küçük eskatoloji tasavvurlarının birbirinden ayrılması, ancak daha geç zamanlarda kendini hissettirdi; Ortaçağ'ın sonlarına doğru bu tasavvur artık yerleşmişti, çünkü dünyanın sonunun ilk başta sanıldığından çok daha uzak bir gelecekte olduğu anlaşılmıştı. Dolayısıyla Ariès, Ortaçağ'ın başlarında Son Yargı tasavvuru yoktu derken, yanılmaktadır. Üstelik ikonografi sayesinde, bu tasavvurun izlerini 4. yüzyıla kadar bile sürebiliriz; Karolenjler dönemine gelindiğinde ise Son Yargı tasvirleri hayli çoğalır. Son Yargı, Ortaçağ başlangıcından itibaren Hristiyan bilincinin temelini oluşturan tasavvurlardan biridir.

İkinci olarak, bireysel mahkeme tasavvurları da, en başından beri Avrupa'da yaygındı. Bunu görmek için Aziz Büyük Gregorius'un, Muhterem Beda'nın, Bonifatius'un ve 6-8. yüzyıl yazarlarıyla daha sonraki yazarların eserlerindeki ilgili yerleri dikkatle okumak yeterlidir. Mesela: Günahkâr birinin ölüm döşeginin etrafında meleklerle şeytanlar toplanmıştır, ellerinde defterler vardır; meleklerin elindeki sevapların yazılı olduğu defter, şeytanların elindeki ise günah defteridir. Zamanın usullerine uygun bir

şekilde yapılan yargılamadan sonra, ölenin ruhu, duraksamaksızın öbür dünyanın uygun bölümüne gönderilir. 13. yüzyılda altın çağına ulaşan didaktik ibret öyküleri (*exempla*) bu konuda özellikle kapsamlı malzeme oluşturuyor. İnsan ölür – ve daha o an Yüce Yargıç huzuruna çıkar, O'nun vereceği hüküm, ya Cehennem azabı ya da Cennet huzuru olacaktır. Öbür dünyada Cennet ve Cehennem – Ariès'in karşıt görüşüne rağmen – işlevlerini tam olarak yerine getirirler; uyku ve sükun söz konusu bile değildir, nitekim öbür dünyaya dair sayısız sanrı öyküsü ve kısa bir süre için ölüp dirilenlerin öbür dünya hakkında anlattıkları da buna tanıklık eder.

Bütün bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, Son Yargı ve öbür dünyaya dair tasavvurların gösterdiği gelişmeyi Ariès'in tuttuğu ışık altında görmek için hiçbir sebep yoktur. Adı geçen bilim adamı, ölümlerin sakin uykusundan Son Yargı'ya, kolektif eskatolojiden bireysel eskatolojiye, "bütün zamanların sonu"ndaki mahkemeden ölüm anındaki mahkemeye giden çizgi gibi doğrusallıklar varsayarak Ortaçağ'da insanın bireyselliğinin "keşfi" ve gelişmesi konusundaki düşüncelerine dayanak arıyor. Ama olgular, kolektif bir kıyamet günü mahkemesi ile bireysel bir mahkeme anlayışının, aslında Hristiyanlıkla beraber ortaya çıktığını, en başından beri yan yana varlıklarını sürdürdüğünü göstermektedir; "büyük" ve "küçük" eskatoloji yolu, müminlerin kendi bireysel kimliklerinin bilincine varmak için geçmek zorunda kaldıkları bir yol olmamıştır.

Ölüm tasavvurlarında, her zaman berrak olmamakla birlikte, bireyle ilgili bazı tutumlar da dile getirilir; bu tutumları "kültürel kod" ile açıklamak mümkündür. Bu düşünceyi kabul etmemiz halinde, şunu da teslim etmeliyiz: Hristiyanlık, en başından beri bireyi, kendi davranışlarının kişisel sorumluluğunu taşıyan bireyi hedefliyordu. Kuşkusuz bu tutum, esoterik ilahiyat düzeyinde günlük yaşamdakinden çok farklı bir biçimde dile getirilmekteydi: Günlük yaşamda garip bir parçalanmaya uğramıştı.

Şimdi de ortaya şu soru çıkıyor: İlk bakışta birbirleriyle bağdaşmaz gibi duran bu iki farklı Son Yargı tasavvuru, "büyük" es-

katoloji ve "küçük" eskatoloji, nasıl olmuştu da bireyin bilincinde yan yana yaşayabilmişti? Bana öyle geliyor ki, iki tasavvur arasındaki bu pek aşikâr zıtlık, biz bugün yaşayan insanların gözüne Ortaçağ'da yaşayan müminlere olduğundan daha fazla batmaktadır. Ortaçağ'daki müminler bir kiliseye girdiklerinde, hemen Büyük Batı Kapısı tempanındaki kıyamet günü heykelcikleri gözlerine çarpıyordu. Ama onların anlayışına göre bu mahkemenin ne zaman, şimdi mi yoksa belirsiz bir gelecekte mi kurulacağı sorusunu cevaplamak zordur. 13. yüzyıldan kalma bir ibret öyküsünde şöyle bir şey anlatılır: Bir avukat ölüm döşegindedir, çevresini hukuk bilgini meslektaşları almıştır, ölmekte olanın Yüce Yargıç'a verdiği cevapları onlar da işitirler. Verilen cevaplardan, ölmekte olanın bizzat Hazreti İsa'nın huzurunda olduğunu ve mahkemesinin görüldüğünü anlarlar; ölmekte olan, yöneltilen suçlamalar karşısında kendini savunmaya çalışmaktadır. Birdenbire "*Appelate!*" ("Temyize Gidin!") diye bağırır, yani zaman kazanmak ve davayı uzatmak için bir hukuk hilesine başvurur. Ne ki yargıci bu numaraları yutmaz ve bizimki "temyiz için çok geç kaldınız, ebediyen lanetlendim" feryadıyla ruhunu teslim eder. Çevresinde bekleyenler, ki ister istemez kıyamet günü mahkemesinde tanıklık yapmaya zorlanmışlardır, dehşet içinde donakalırlar. Yani, Son Yargı, bireyin ölüm anında yapılır.

Bir öykü daha: Bir din adamı ölmüştür. Öldükten kısa bir süre sonra, önceden anlaşmış olduğu arkadaşına öbür dünyadan görünür ve ona, daha öldüğü gün, öbür dünyaya varır varmaz, kıyamet günü mahkemesine çıkarıldığını anlatır. Arkadaşı sözünü keser: "Sen okumuş bir adamsın. Bunu hesaba katmamış mıydın?" Öbür dünyadan gelen konuğun cevabı şu olur: "Hiç sorma, bütün o okumuşluğum zerre kadar işime yaramadı. Çarpıcı bir cevap! Demek ki kilise, bir yandan "bütün zamanların sonunda" gerçekleşecek Son Yargı'yla ilgili bir öğreti yayıyor, ama öbür dünyadan gelen birinin kendi tecrübesi bunun tam zıddını gösteriyor. Ama en ilginç, öykünün yazarının bu çelişki karşısında kesin bir tavır almamasıdır; yazarın kendisi de Ortaçağ'ın dinî bilinçteki en temel ikilemlerinden birini şimşek gibi bir anlığına

aydınlatan bu tartışmada hangi tarafın haklı olduğunu kestiremez.

Her iki mahkemeye, yani ölümün hemen ardından tek tek ruhların yargılanması ile Hazreti İsa'nın yeniden gelişinden sonra bütün insanlığı kapsayacak Son Yargı görüşüne dair tasavvurlar, aynı bilinç içinde yer alırlar. Daha önce de gördüğümüz gibi, resmî ilahiyat öğretilerine göre, bireyin yaşamı zaten Son Yargı'dan önce tamamlanmış sayılmaz, kişilik ne zaman ne de öz bakımından kemale ermiştir. Dolayısıyla o kişinin davranışları da bu mahkemeye kadar kesin hükme bağlanamaz. Kesin hükmü verecek olanlar zaten insanlar değildir, bu, sadece Yüce Yargıç'ın uhdesindedir. Ama Ortaçağ insanının bilincinde aynı zamanda şu öteki düşünce de vardı: Bir insanın kişiliği hakkındaki hüküm, onun ölüm anında verilir ve böylece yaşamı da tamamlanmış olur. Çelişki, açıkça görülüyor.

Yine de dinî bilinç bu gibi çelişkilerden korkmaz. Harikula-de bir şekilde bu iki farklı eskatolojiyi birbiriyle kaynaştırır ve biri ötekinin içinden ıştır. Bizim kişilik sorunu bağlamımızda önemli olan şudur: İnsan, kendi yaşam tarihçesinin dünya tarih süreci içerisine örüldüğü bir konumdadır ve bu süreci, simgesel düzeyde kendi selametinin tarihi olarak yaşar. İnsan, kendisinin kişisel olarak bu tarihe dahil edilmesini kilise aracılığıyla ve ayinler sayesinde kavrar; her bir insan, ne kadar ufak ya da değersiz olursa olsun, bu tarih içerisinde kendine özgü yerini almaktadır. İşte, insan yaşamının tarihçesi ile dünya tarihin birleştiği bu noktada "küçük" ve "büyük" eskatolojilerin kaynaşması hem mümkün hem de, adeta, kaçınılmazdır. Zira aksi halde İsa'nın kişiliğinin öne çıkarılması ile bu kişiliği tarihin akışı içine yerleştirme çabası, aynı anda, aklen mümkün olamazdı.

Otobiyografi: İtirafname mi Apoloji mi?

Bireyi araştıran bilim adamları, haliyle, ruhban sınıfından yazarların kaleminden çıkmış "otobiyografi"lerle de ilgilenmişlerdir. Georg Misch'e göre, Ortaçağ'da otobiyografi gayet canlı bir gelişme göstermiştir. Gerçekten de, bu çağdan kalan eserlerin birçoğunda yazarlar, şu ya da bu şekilde, kendi kişisel yaşamlarından olayları aktarır, bu yaşamın belli anlarını daha ayrıntılı anlatır, hatta o sırada içinde bulundukları ruhsal durumu bile tasvir ederler; öyle ki bazı durumlarda, sanki bilinçli bir şekilde kendi iç dünyalarını sergilemek istiyorlarmış izlenimi uyanır.

Ne var ki, Ortaçağ yazarları, normal olarak, kendi yaşamlarını bir mantık ve sistem çerçevesinde anlatmayı istemez ya da bunu beceremezler. Bu açıdan Misch'in incelediği metinler, özünde modern otobiyografilerden çok farklıdır. "Otobiyografi" tanımını Ortaçağ'dan kalan ve modern otobiyografiye benzeyen metinlere uygulayacak olursak, ancak söz konusu otobiyografilerin tümüyle kendine özgü olduğunu, yazarlarının da dikkatle incelenmesi gereken son derece farklı ve özgül amaçlar güttüğünü dikkate almak zorundayız. İşte bütün bunlar, yazıların özelliklerine yoğun bir ilgi göstermemizi zorunlu kılar. Bu yazılardaki günah çıkarma ve nedamet motiflerinin taşıdığı ağırlığa dikkati çeken Mihail Bahtin, bunların otobiyografiden çok kendini haklı çıkarma ve günah çıkarma çabası olduğunu belirtmiştir.

Bahtin'e göre, Ortaçağ henüz "biyografik değerler"i tanııyordu. İnsanlarda kendi yaşamlarına karşı böyle bir tutum ancak Ortaçağ'ın sonlarına doğru oluştu.¹

Ancak Ortaçağ itirafnamelerinin ve yaşam öykülerinin "alışıl-madık" ve "cilasız" olması, bireylere ilişkin birer belge olarak önemlerini hiçbir şekilde azaltmaz. İlk "otobiyografik deneyler" Batı Avrupa'da, 10. ve 11. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır², ancak henüz birer istisnadırlar, daha çok sayıda otobiyografi bulmak için 12. ve 13. yüzyıl edebiyatına bakmak gerekir.

Ortaçağ'ın orta dönemini oluşturan yüzyıllar, uzmanların dik-katini gittikçe daha çok çekmektedir ve bunun birbiriyle yakı-n-dan ilgili iki sebebi vardır:

İlkin Batı Avrupa, bu dönemde geleneksel toplumların belir-gin özelliklerinden kurtulmaya başlamış ve kendisinin dünya tari-hinde belirleyici bir rol oynamasını sağlayan gelişim güçleri üze-rinde o zamana kadar olduğundan çok daha büyük bir açıklık ve berraklıkla düşünmeye yönelmişti. Hiç kuşkusuz bu güçler, daha önceki çağda yerlerini almıştı: Germen dünyasının barbar teme-li üzerinde gelişmesini sürdüren antik ve Hristiyan mirasta bun-lar mevcuttu. Mesela, 12. ve 13. yüzyıllardaki tarihsel atılım her iki unsurun sentezi sayesinde mümkün oldu.

İkinci olarak da, bilimin kullanabileceği kaynak mevcudu, bu dönemde hatırı sayılır biçimde genişledi. Bu da, tarihsel deği-şimlerin bir sonucuydu. Bu edebiyat anıtlarının içeriği değişti ve bu sayede bizler de, insanın iç dünyasını biraz daha iyi anlama imkânına kavuştuk. Bu dünya daha önce bizden gizlenmişti, oy-sa artık edebi klişelerin ve Ortaçağ başlarındaki ritüel tutumun arkasında, bireyin içe bakışının gittikçe arttığı ve grup içerisin-de –bir kusur da sayılsa– özerklik kazanmaya başladığını dü-şündürecek bir dizi görüntü gözlemleyebiliriz.

Araştırmacıların özellikle ilgisini çeken olgu, günah çıkarma-nın 13. yüzyılın başında yeni bir anlam kazanmasıdır; çünkü 1215 tarihli Laterano Konsili, her Hristiyanı en az yılda bir kere günah çıkartmakla yükümlü kılmıştı. Ama böyle düzenli ve bi-reysel, gizli bir şekilde günah çıkarmanın ön şartı, her inanç sa-hibinin önce kendi kendini tahlil etmesi ve hem bir günahkâr olarak hem de doğru yoldan ayrılmamış biri olarak davranışları-nı gözden geçirmesiydi. Ne var ki bu yükümlülüğün uygulamada

ele alınış biçimi, genellikle inanan kişinin bilincine gerçek anlamda nüfuz ekmekten çok uzaktı. Sonuçta olarak da günah çıkarma ve nedamet töreni dünyevileşti, zira bir yanda inananlar benliklerini bu şekilde tahlil edecek durumda ve istekte değildiler, öte yandan rahiplerin çoğu onlara bu konuda yardımcı olamıyordu. Bunun sonucunda da günah çıkarma sadece yüzeysel bir âdete indirgendi. Ama gene de ilke bir kez konmuştu ve bu ilkenin uygulanması, Hristiyan dinseliliğinin gelişmesinde önemli bir evreye damgasını vurdu.

Bireyin kendi içine derinlemesine bakma eğilimi, toplumsal ve düşünsel nitelikte pek çok kuvvet arasındaki etkileşimin ürünüdür. Ortaçağ sonları, toplumsal koşulların, ilişkilerin, hatta daha karmaşık toplumsal yapıların derinlemesine değiştiği bir çağdır. Ruhban yazarların karşısına, bir bütün olarak toplum ve bu toplumsal bütünlük çerçevesinde onu oluşturan parçaların karşılıklı ilişkileri meselesi eskisinden çok daha çetin biçimde çıkmıştır. Fiziki planda, meslek düzleminde zanaat ve ticaretteki gelişme, insanların tarım faaliyetlerindeki daha fazla inisiyatif geliştirmelerini ve kendi başlarına düşünerek davranmalarını gerektiriyordu. Gerçi özellikle kentlerdeki yaşam, onlara kendilerini geliştirmeleri için çok daha elverişli olanaklar sunmaktaydı, ama aynı zamanda her birinden çok daha yüksek bir performans istiyordu. Fiziksel, dinsel ve entelektüel düzlemde, artık kutsanmış geleneklerden, ebediyen geçerli adetlerden ve büyüsel ritüellerden oluşan alışılmış dünyalarının yerini, mantıkla temellenirilmiş davranışların ön plana çıktığı bir dünyanın aldığını kavramaları gerekiyordu insanların. Mucizelere inanç gerçi hâlâ devam ediyordu, ama artık –en azından eğitilmiş kesimin bilincinde– doğa yasalarına ilişkin tasavvurla birleşmekteydi. Theophilus takma adını kullanan bir Alman yazar, 1100 yılı dolaylarında kaleme aldığı *De Diversis artibus* (Çeşitli Becerilere Dair) isimli incelemesinde (başka kaynaklara göre *Schedula Diversorum Artium*, yani "Çeşitli Becerilerin Listesi") çeşitli meslek ve zanaatlarda geçerli kuralları, öncelikle insan aklına çağrıda bulunarak ortaya koyuyordu.

12. yüzyılın ünlü düşünürü Abaelardus ve Başrahip Suger'den ileride söz edeceğiz, ama üsluplarının bir özelliğine şimdiden dikkat çekmekte yarar var: Bunların eserlerindeki olayların ya da görüntülerin tasvirinde boş yere kesin tarih ve rakam ararsınız, bu konuda her ikisi de genel ve müphem ifadelerle yetinmiştir; "bir hayli", "birkaç", "vaktiyle", "birkaç ay sonra" gibi. Bu, sayılar karşısındaki geleneksel Ortaçağ tutumunun bir örneğidir, bu tutuma göre metinlerde ya hiç sayısal veri bulunmazdı ya da bunlar masalsı ve ahlaki değerler olarak yer alırdı. Ne var ki, yavaş yavaş kesin hesapların önemi arttı. 13. yüzyılda, açıkça rakam ve ölçünün ağır bastığı eserler görülmeye başladı: Parmalı Rahip Salimbene – onun hakkında da ileride daha tafsilatlı bilgi vereceğiz – rahatlıkla kesin sayılar ve tarihler veriyordu. Hatta Pisa donanmasının Cenovalılar tarafından batırılışını anlatırken, yakında daha güvenilir veriler elde etmeyi umduğu için rakam vermekten kaçınmıştı. Haklı olarak bilim adamları, o dönemde bir "arimetik zihniyet" oluştuğunu söylerler.³ Gerçi çok okumak ve yazmak, eskiden olduğu gibi hâlâ bir avuç seçkinin imtiyazıydı ve bu seçkinlerin arasında ilk başta ruhban mensupları geliyordu. Buna rağmen yazı, okuma – yazması olmayan insanların bile düşüncelerinin içeriğini gitgide daha çok etkilemeye başlamıştı.⁴ Yeni toplumsal, politik ve ekonomik ihtiyaçlar, sırf ruhban için değil, sıradan halk için de okulların açılmasını zorunlu kılmaktaydı. Hâlâ dinsel bir dünya görüşünün hakim olmasına rağmen, inanç ile düşünce arasındaki ağırlık dengesi yavaş yavaş değişmeye başladı; mantıkla işleyen bir akademik çalışma ve bilgi temeli oluştu ve ilahiyat, kullandığı kavramların analizinde temelde katı bir yöntemi benimsedi. İnsanlar, mekânı yepyeni bir biçimde algılayıp düzenlemeye başlamıştı; buna bağlı olarak da zamanı eskiden olduğundan farklı bir biçimde değerlendirmeyi ve değerini bilmeyi öğrendiler. 13. yüzyıldan 14. yüzyıla geçerken kilise kulelerinde ilk mekanik saatler ortaya çıktı.

Entelektüel yaşamda bütün bu hareketlerin temeli olarak toplumsal gruptaki altüst oluş sürecini ve yeni düzenlemeyi görebiliriz.

Toplumsal grupların farklılığı arttığı gibi sayıları da artmaktaydı, ama burada en önemlisi şuydu: Bu grupların mensupları, artık grup tarafından yutulmuş, o grubun içinde erimiş değildi, kendi gruplarının sınırları içinde ayrışarak birer bireye dönüşmüşlerdi. Ayrıca artık önlerinde, birbirine "rakip" cemaatler arasında seçim yapma olanağı da açılmıştı. Bu şartlar altında birey olma bilincinin artması artık kaçınılmazdı.

12. yüzyılın yazarları arasında bireyin iç dünyasının incelenmesi, manevi varlığının sırlarının çözülmesi konusundaki öncüler, Petrus Abaelardus ile Nogent'lı Guibert'dir. "Skolastisizmin babası" sayılan büyük filozof ile taşradaki bir Benedikten manastırının başrahibi, Ortaçağ'da "bireyin keşfi" süreci için bir tür klasik model olmuştur. Aralarındaki bunca farka rağmen onları birleştiren olgu, her ikisinin de –kendilerine göre– yaşamlarının bir tasvirini yapmış olmalarıdır. Peki bu eserler, yazarlarının kendilerini birer birey olarak nasıl kavradığını anlamamıza ne ölçüde izin verir? Bu soruyu cevaplamak öyle kolay değildir, çünkü Ortaçağ edebiyatında yazar ile eseri arasında –hâlâ günah çıkarmaya hazır olduğunu, bu konuda dürüst ve okuru kendi iç dünyasında gezdirmeye istekli olduğunu söylese bile– hemen hemen her zaman, ister istemez bir "retorik duvarı" vardır. Dolayısıyla bir yazarın, aslında, düşünce ve duygularını göz önüne sermesi gereken yazı tarzı, onun gerçek niyetini ve karakterini gizleyen bir engele dönüşür; basmakalıp sözler, klişeler, "otorite"lerden alıntılar, darbimeseller, tevazu ve nedamet kalıp sözleri ve başka birtakım retorik formüller, bu insanı âdeta görünmez kılan bir tür sihirli giysi oluştururlar ve neticede yazarın insani kişiliğini ve gerçek güdülerini derinliğiyle görmemiz imkânsız hale gelir.⁵ Bunun çok belirgin bir örneği, Veronalı piskopos Ratherius'un (890–974 dolayları) eseridir. Yaşamı pek çok iniş–çıkışla dolu olan bu rahipten günümüze çok sayıda itiraf ve pişmanlık yazısı kalmıştır. Ancak bunları incelemekle onun bireyselliğinin tahlilinde bir adım bile ileri gidemeyiz; çünkü bunlar, tam manasıyla bir edebi formüller yığını halindedir. Elbette Ratherius uç bir örnektir, ama gene de genel kuralın rahatlıkla saptanabileceği bir örnek.

Bu yazar, duygularını dile getirmek ya da kendi başından geçen somut bir yaşam durumunu tasvir etmek için, kendisiyle Antik Çağ, Eski Ahit ve ilk Hristiyanlık dönemi figürleri arasında benzerlik kurarak benliğini onların arkasına saklar.

Bu benzetme, basit bir paralellik kurma çabası değildir; aksine daha önemli ve daha özlü bir şeydir: Yazar, kendi "Ben"ini karşılaştırmının nesnesiyle özdeşleştirir ve bir anlamda, kendini bu figürün içinde eritir; yani kendi karakterini "otoritelerden alınmış parçalar" ile yeniden inşa çabası içindedir ve böylece "bir özne, başka bir öznede kendini hatırlar" ⁶

Nogent'lı Guibert

Nogent'lı Guibert (1053 – 1125 dolayları), başka eserlerinin yanı sıra *De vita sua, sive monodiarum* (Kendi Yaşamı Hakkında ya da Monodiler) başlıklı bir eser de bırakmıştır (monodi, sadece belli bir sestten oluşan şarkıdır). Pek çok araştırmacı, bu eseri bir otobiyografi olarak gördüğü için, çalışması bizim için özel anlam taşır.

Ama önce Guibert'in, azizlerin kutsal emanetlerine tapınma uygulamasına yönelttiği eleştiriyi başlayalım. Guibert'i modern kaynak araştırmasının kurucusu olarak gören bilim adamları şunu gözden kaçırmaktadır: Bu yazar, *De pignoribus sanctorum* (Kutsal Emanetler Üzerine) ⁷ adlı incelemesinde, kutsal emanetler kültü karşısında son derece kuşkucu bir tutum sergilerse de, *De vita sua*'da düzinelerle mucize öyküsü anlatır. Bunların arasında emanetler aracılığıyla mucizevi biçimde şifa bulma olaylarına dair öyküler de vardır ve yazarda, bunların gerçekliği konusunda en ufak bir kuşkunun izine rastlanmaz. Demek ki Guibert'in eleştirisi, bizatihi azizlere ve kutsal emanetler kültürüne yönelik değildir, o, bunların istismar edilmesini eleştirmektedir. Başka Ortaçağ yazarları gibi Guibert de, aziz kalıntılarına tapın-

manın artık kilisenin de denetleyemediği bir hal almış olmasından tedirgindi. Kutsal emanetler kültünün kendisine hiçbir itirazı yoktu, nitekim *De vita sua*'da Fransız keşişlerin İngiltere'ye yaptığı bir geziyi anlatış biçimi de bunu gösterir: Bu keşişler yollarında aziz kemikleri götürmüşlerdir ve bunların etkilerini halka açık gösterilerde sergileyip Lâon'da bir ayaklanma sırasında harap olan kutsal yapıların onarılması için para toplamak isterler. Keşişler –henüz yolculuklarının Fransa bölümünde– bir manastırda Hazreti İsa'nın bir süt dişini, öteki manastırda göbek bağı ve sünnet esnasında kesilen deri parçasını sergilemeyi planlamaktadır; Guibert, şiddetle bu tür "kutsal emanetler"e karşı çıkar, çünkü –gerçek oldukları konusundaki şüpheleri bir yana– bunların saygı gösterilecek hiçbir yanı yoktur, çocuk İsa henüz Hristiyan, Tanrı'nın oğlu ve Mesih değildir. Ama bunlardan ötürü Guibert'i, Abel Lefranc'ın yaptığı gibi hemen "yeni modern insan" ya da Rabelais, Calvin ve Voltaire türünden bir "akılcı" olarak görmemiz için hiçbir neden yoktur. Guibert'in kuşkuculuğu tümüyle seçicidir ve hiç olumsuz görüş bildirmeksizin pekâlâ aklına yatan, şüpheyi düşmediği mucizeler de aramıştır.⁸

Öte yandan, haklı olarak Guibert'in görüşlerinin modern kabul edilmesine karşı çıkıp onun yeniden Ortaçağ zihniyeti bağlamına "yerleştirilmesini" talep eden bilim adamları da aynı hataya düşmektedir. John E. Benton, Lefranc'ın yorumunu reddederken, Guibert'in psikolojisini Freud'a dayanarak açıklama yoluna gider. Benton, Guibert'in psikolojisinde aşırı bir suçluluk duygusu ve "hadım edilme korkusu" saptar ve bu görüşlerini de, Guibert'in "otobiyografi"sinden alıntılarla temellendirir. Bu psikolojik "kompleks" ile Guibert'in çağın soylularının cinsel yozluklarına yönelttiği eleştiriyi bir çerçeve içine oturtmaktadır. Otobiyografide küçük Guibert'in öğretmeni tarafından çarptırıldığı cezaların anlatılmasında ise Benton, Guibert'in ruhsal dengesizliğinin belirtilerini görür; Guibert'in rüya tasvirlerini "eşcinsel eğilimler"in ifadesi olarak ele alır. Benton, geleceğin başrahibinin ruhsal oluşumunda "püriten cinsel anlayışlar"a sahip annesinin

belirleyici rolünü vurgulamıştır. Guibert, çok küçük yaşta baba-sız kalmıştır – bu arada belirtelim ki, baba, karısıyla ilişkide birkaç yıl iktidarsızlık çekmişti. Buna bir de Guibert'in "narsist"-liği eklenecek olursa, karşımıza bütün ihtişamıyla bir akıl dışı korku, "cezalandırılma, ölüm ve organ yitirme (kendi kendini hadım etme)" korkusu çıkar. Benton'a göre *De vita sua*'nın kahramanı, "ruhsal sakatlık içinde bir insan"dır.⁹

Nogent'lı Guibert'in kişiliği üzerine bu psikolojik, daha doğrusu psikopatolojik yorumun bu kadar ayrıntılı biçimde ele alınmasının sebebi, bunun tek örnek olmayıp bir Ortaçağ kişiliğini modern ölçüler uygulayarak kavrama çabasının yaygın bir belirtisi olmasıdır. 19. yüzyılın 20. yüzyıla döndüğü yıllarda, o uzak çağın bir düşünür ya da yazarını günümüzün ideolojik kriterleri olan kuşkuculuk, akılcılık ya da özgür düşünceye göre değerlendirmek adet olmuştu. Tıpkı bunun gibi, günümüzde de bu insanların bilincinde, ama özellikle de bilinçdışında cinsel kompleksler arama modası çıkmıştır. Bunu yaparken hep unutulmuş bir şey vardır: 12. yüzyılda yaşamış bir insanın ruhunun en gizli katmanlarına nüfuz edebilmek için, onu psikanaliz koltuğuna yatırmak asla kabul edilemez. Bunun için de, Ortaçağ metinlerini Freud'a göre yönlendirilmiş araçlarla yorumlama çabalarının hepsi, tam da bu amatörliklerinden ötürü, kaçınılmaz olarak başarısız kalmaya mahkumdur.

Guibert, tıpkı Havarî Paulus'un Romalılarına Mektup 7.22'de söylediği gibi, *interior homo*'dan (deruni adam) söz ederek kendi günahkâr *persona*'sını (*persona ad saeculum idonea*) "dış dünyaya yönelmiş kişi" – aslında "dünya için işe yarar insan" – ile karşı karşıya koymaktadır. Bu karşıtlığın bilincine varılması ise sadece Guibert'in değil, 11. ve 12. yüzyılın başka ruhban yazarlarının da yaşadığı o "aralıksız ruhsal huzursuzluğun" kaynağıdır.

Benton'ın, Guibert'in ruhsal anormalliği olarak gördüğü pek çok ruh özelliği, aslında o çağın dinsel – kültürel koşullarının belirtileri olarak yorumlanmalıdır. O zaman, Guibert'in sözümona psikolojik semptomlarını, hiç zorlanmaksızın çelişkiler ile örf ve

adet çatışmalarının genel tablosu içine yerleştirmek mümkün olur. Dolayısıyla bunlar, insanın günahkârlığından ve Tanrı'nın Son Yargı'sı ile kaçınılmaz ceza karşısında duyduğu korkudan kaynaklanmaktadır.

Nogent'lı Guibert'in *De vita sua'sı*¹⁰ üç kitaptan oluşur: Bunların ilki asıl yaşantının anlatıldığı kitaptır, daha doğrusu, yaşamının başlangıcından Nogent manastırı başrahibi olana kadar geçen sürenin anlatıldığı kitap. Burada Guibert, Yaratıcı'ya seslenerek ona yaşantısındaki geçmiş yılları anlatır. Bu, bir tür itirafnamedir. "Ey Efendimiz, Yücelerin Yücesi'ne, Sana itiraf ediyorum, hatamı bildiriyorum" sözleriyle başlar eserine. Ama böyle bir günah çıkarma, kendi içine derinlemesine bakışı şart koşar, dolayısıyla da Guibert, şöyle devam etmektedir: "Kendimi tanırken, seni tanımaya çabaladım ve sana yaklaşıırken kendim olma bilincini yitirdim." Edebi bir tür olarak itirafname, yazarın kendisi hakkında bir şeyler anlatırken belli kurallara uymasını gerektirir: Bütün anlatıların odak noktasında günahların itirafı ve pişmanlık yer almalıdır; buna uygun olarak Guibert de, safiyetten uzak heyecanlarını ve eylemlerini uzun uzadıya anlatır. Başka bir yerde ise bu kitabı kaleme almasının altındaki nedene döner ve bunun ne gurur ne de kendini beğenmişlik olduğunu, sadece pişmanlığım kuvveden fiile geçirme arzusuyla hareket ettiğini vurgular: Kendi *fortunas et infortunia'sını* (başarılar ve başarısızlıklar) anlatarak başka insanlara yararlı olmak istemektedir.

Ama Guibert'in bu ahlaki teşvik amacına değinmesi, daha ziyade edebiyat geleneğine uyum sağlamaya yöneliktir. Guibert, kendi çocukluğunu ve gençliğini ayrıntılarıyla anlatarak çok açık bir şekilde yaşamının bu güç bölümünü kendisi için işlemeyi ve o dönemde yaşadıklarının oluşturduğu kaosa düzen getirmeyi denemektedir.

Ama gene de, Guibert'in yaptığı gibi bir çocukluk tasvirinin o dönemde başka örneği yoktur. Guibert, kendisi küçük bir çocukken esarete ölen bir şövalyenin oğludur, babasını hiç tanımamıştır. Garip bir şekilde, çocukluğunu tasvir ederken –ki bu kı-

sım, bundan sonraki kısımların tasvirinden çok daha ayrıntılıdır— kendi doğum tarihini, yerini ya da babasının adını bildirmeyi gerekli görmez (babanın adı, çok sonra, annesinin gördüğü bir hayali anlatırken geçer. Anne, ölmüş kocasının ruhuyla konuşur ve ona Ev(u?)rardus adıyla hitap eder. Ancak kocası bunu yasaklar, zira öbür dünyanın sakinlerinin adı yoktur). Daha da şaşırtıcı olan, Guibert'in annesinin adını da anmamasıdır, oysa annesine derinden bağlıdır ve düşünceleri, sürekli olarak ona döner. Bütün öteki akrabaları da isimsiz kalırlar. Bunu, bu dünya ile vedalaşırken içindeki bütün aile bağlarını koparmış bir keşişe yakışan bir tutum olarak anlamalıyız. Guibert'in, kendisiyle aynı manastırda bulunan kardeşinin adı da hiçbir yerde geçmediği gibi, aralarındaki ilişkiye dair hiçbir ima da yoktur. Guibert sadece, kardeşinin, ölümden sonra çarptırıldığı cezaları hak ettiğini belirtmiştir.

Doğup büyüdüğü ortamın şartları, bir din adamı ve kilise yazarı olarak Guibert'in kaderini önceden belirlemiştir. Anne babasının evliliği, yedi yıl çocuksuz geçmişti, çünkü annesinin akrabası olan kötü kalpli bir kadın bir *maleficium*'da (lanet) bulunarak kocanın iktidarsız kalmasına sebep olmuştu. Guibert'in babasının akrabaları onun varissiz ölebileceği düşüncesiyle çok huzursuzdu. Sonunda ondan evliliğini bozup manastıra kapanmasını istediler; böylece mallarına kendileri sahip çıkabileceklerdi. Ancak o zaman büyü bozulabildi ve küçük Guibert dünyaya geldi. Anne babası, oğullarını Tanrı'ya adamaya ant içtiler ve bunun için de Guibert, bir şövalyenin oğluna yakışan oyunlara katılmadı, silahşör olarak yetiştirilmedi; bunların yerine kendini okumaya verdi. Guibert'in gelişmesi üzerinde büyük etkisi olan annesi ona bir öğretmen bulduysa da, bu öyle fevkalade okumuş biri değildi. Bu öğretmen, Guibert'i göz açtırmadan çalıştırdı ve oğlanı sevdiği için de, çoğu kez abartılı ölçüde sert cezalara çarptırdı. Ama gene de yetismekte olan genkte bilim sevgisini uyandırdı. Guibert, ölüm tehdidi karşısında bile bu sevgiye sadık kalacağını söylüyordu.

Guibert, içindeki öğrenme sevgisinin başlangıçta hiç de say-

gıdeğer güdülere dayanmadığını söyleyerek kendini suçlar; bu çabanın şöhrat tutkusundan kaynaklandığını söyler. Özellikle "Ovidius taklidi" esercikler yazmak ve "yakışsız ve utanmazca ifadeler kullanmak" kendisine keyif verir; öyle ki, öğretmeni bir düşünde bu konuda uyarılmıştır. Yine de Guibert'in itirafına göre, ne Tanrı korkusu ne kendi utanma duygusu ve ne de öğretmenin gördüğü düşler onu akla döndürmüş, geçkin ozanlarıne benzer şarkılar yazma alışkanlığından vazgeçirmiştir. Ama bir gün gelir, hâliyografide zorunlu olduğu gibi günahkâr tövbe eder, erdeme ve doğru yola döner. O andan itibaren Guibert, daha namuslu ve daha ciddi işlerle uğraşmaya başlar: Kitabı Mukaddes tefsirleri yazar, Büyük Gregorius'un ve başka eski muhterem yazarların eserlerini inceler, onları "alegorik, moral ve analogik" açılardan yorumlar. Bu saygıdeğer faaliyeti sırasında, o zamanlar Bec manastırı başkeşişi olan (geleceğin Canterbury Başpiskoposu) Lâonlu Anselmus'un desteğini görür. Guibert, bu ünlü ilahiyatçının kendisini sık sık ziyaret etmesinin sebebinin entelektüel alışveriş olduğunu da okuyucuya bildirir.

Düşüncelerinde annesine döndüğünde¹¹ Guibert, onun okuma-yazma bilmediğini, ama son derece dindar olduğunu söyler.

Annesi, her şeyden çok ruhunun yozlaşmasından korkmaktaydı, bundan dolayı da, sürekli olarak günah çıkartıp kendini cezalandırmaktaydı. Bu günahların ağırlık derecesini ancak Tanrı biliyordu. Anlaşılan bu korkusunu oğluna da öğretmiştir; Guibert'in muntazaman gördüğü, iblisler ve ifritlerle dolu korkunç düşlerin sebebi -yakıştırılan Freudiyen kompleksler değil- anesidir.

O çağın insanların ruhsal yaşamında büyük rol oynayan düşler ve hayaller, bunun bir sonucu olarak onların yaşam öykülerinin de ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktaydı. İster azizlerin yaşamı olsun ister sıradan halkın otobiyografileri olsun, bu böyleydi. Bu edebiyat biçimi, bireyin iç dünyasının tasvirinde geleneksel bir araçtı, bireyin kendine bir kimlik bulma çabasının tezahürlerinden biriydi.

Ortaçağ'ın keşişlerinin bir dizi yaşam öyküsünde amlan ruhsal deneyimleri, neredeyse birbiriyle özdeştir, ister Raoul Glaber, ister St. Emmeranlı Othloh, ister Nogent'lı Guibert olsun. Rüyalar ve hayaller, genellikle insanın yaşamında tayin edici anları, doğru yola ilerleyişindeki dönemeçleri oluştururdu. Guibert'in otobiyografisinde tam elli tane böyle düşe rastlarız; bunların bir kısmını yaşamının farklı aşamalarında Guibert, bir kısmını annesi, geri kalanını da başka insanlar görmüştür.¹² Düşler, öbür dünyanın sırlarını açıklıyorlardı ve tam da bu nedenle bir insanın yaşamı ve kişiliği üzerinde büyük etkileri vardır. Bunlarda o insanın korkuları, her türden depresif halleri, kendi kendisine açıkça itirafa cesaret edemediği bastırılmış eğilim ve arzuları ortaya çıkardı. Bundan ötürüdür ki, gören kişinin bile gizli anlamları hakkında genellikle en ufak bir fikrinin olmadığı bu düşlerin deşifre edilmesi, öyle basit bir iş değildir.

Guibert'in bilgi ve öğrenme alanındaki başarıları öteki rahiplerde kıskançlık ve hoşnutsuzluk duyguları uyandırmıştı; Guibert, öteki rahiplerden sadece bilgisinin genişliğiyle değil, bilgi edinme konusundaki gayretiyle de fersah fersah üstündü. Dolayısıyla kendisini keşişlerin düşmanlıkları ve saldırıları karşısında ifritlerin saldırısına uğramış gibi hissediyordu, ama Kutsal Bakire onu hep himayesi altına almaktaydı. Guibert'in hizmetleri ve bilgileri, 40-50 yaş arasında Lâon yakınındaki Nogent'in manastırının başına getirilmesini sağladı. Burası öyle çok önemli bir manastır değildi, üstelik pek eski de sayılmazdı.

Aslında Guibert'in otobiyografisi bu olayla son bulur, çünkü *De vita sua*'nın ikinci kitabında Guibert, kendinden başka her şeyden söz etmektedir. Bu kitapta, yönetimindeki manastırı ayrıntılı biçimde anlatırken, kendisine bağlı keşişler hakkında ağzından tek sözcük çıkmaz.

Bunun yerine, şer kuvvetleri hakkında sayısız olağanüstü öykü anlatır; şer kuvvetler, sürekli olarak insanların yaşamına karışmakta, keşişlere bile rahat vermemektedirler. İfritler, insanları ele geçirmek istedikleri zaman şişmanları ve zenginleri tercih ederler, çünkü bunlar tarafından daha iyi besleneceklerini umar-

lar. Bazı ifritler, insanlara sadece bir şakadan başka bir şey yapmazlar; ama bazıları gerçekten çok kötüdür ve insanlara büyük zarar verir.

Burada Guibert'in anti-semitizmi de kendini belli eder: Örneğin, dışarıya karşı bir hekim olarak faaliyet gösteren, ama aslında kara büyü yapan bir Yahudiden söz eder. Bu Yahudi, Şeytan'dan büyü konusunda ders almak isteyen bir keşişi Şeytan'la buluşturur. Hizmetlerine karşılık Şeytan, keşişin Hazreti İsa'ya inancından vazgeçmesini ve kendisine bir kurban vermesini ister. Kurban, keşişin spermleridir, yani "insanın en değerli şeyi". Ama Guibert, Yahudilerin hilekârlığına dair öyküler anlatmakla yetinmez, sempatisini gizlemeksizin pogromlardan da söz eder: Rouen'da bir haclı seferi için toplanan kalabalık kendi aralarında homurdanmaya başlamış, "Tanrı'nın düşmanlarına karşı savaşmak için uzak ülkelere gitmek istiyoruz. Oysa Tanrı'nın en kötü düşmanları burada, burnumuzun dibinde!" diyerek Yahudilere saldırmıştır. Kadın erkek, genç ihtiyar demeden hepsi öldürülür ve sadece atalarının inancından dönerek "kötü doğalarını yenen" Yahudiler bırakılır.

Fransız yurtseverliğini hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya koyan ("Fransızlar soylu, akıllı, savaşçı, cömert ve zarif bir halktır") yazarımızın hoşlanmadığı sadece Yahudiler değildir. Almanlara da pek sempati duymaz, onun kanaatine göre Almanlar, hiçbir konuda Fransızlara üstün gelemezler. Guibert, Mainzli bir başpiskoposun Fransızları aşağılayıcı bir biçimde *Francones* (yani aslen Alman olan Franklar) diye anması karşısında hiddete kapılır. Guibert, şeytan öykülerinden birinde ifritleri *Scoti*'nin (İskoçlar) bedenine sokmakta da hiçbir beis görmez. Batı Avrupa'da gerçi tek bir Hristiyanlık vardır ama, milletler çeşitlidir ve bunların kendilerine ilişkin bilinçleri de komşuları karşısında üstünlük duyma şeklinde tezahür etmiştir.

Zaten Guibert, betimleme konuları hakkında çok sakıngan, hatta cimridir. Yaşamı boyunca karşılaşmış olduğu insanları anlatışında karanlık bir bakış ağır basar. Dünya, Guibert'in üzerinde büyük bir çekim gücüne sahip olduğu kadar bir tehlike de

oluşturur, işte bu çekiş ve itiş kutuplaşmasını *De vita sua*'nın bütün ciltleri boyunca izleyebiliyoruz.

Guibert'in belirgin bir zaman duygusu vardır. Yaşam, yerinde saymaz, zaman, beraberinde değişiklikler getirir. Guibert'in yazdığına göre, eskiden soylular cömert ve konuksever imiş, âdetleri çok daha katı imiş. Daha kendi gençliğinde bile kadınlar, mütevazı ve iffetli davranmaya önem verirlermiş, ama şimdi ahlak bozulmuş: Sevgilisi olmayan bir hanım, kendini mutsuz sayıyormuş. Şimdi gündemde gösterişli giysiler varmış, özellikle de imtiyazlı kişiler arasında ahlak, sıfırı tüketmiş.

O devrin kilise ve keşiş edebiyatında çöken ahlaktan yakınmak ve "eski güzel günler"in ardından ağıt yakmak çok yaygındır. Ama Guibert, zamanın hareketinde yalnızca çöküşü değil, ilerleyişi de görür. Kendisinin *De vita sua*'yı yazdığı dönemde kültür alanında büyük bir ilerleme kaydedilmiş olduğunu teslim eder.

Şu olgu da ışık tutucu: Guibert, *Gesta Dei per Francos* (Tanrı'nın Fransızlar Aracılığıyla Gerçekleştirdiği İşleri) adlı eserinde haçlı seferlerini emsalsiz önemde bir olay olarak öne çıkarttığı halde, *De vita sua*'da bundan hiç söz etmez ve bu olay ile kendi yaşamı arasında en küçük bir bağ kurmaz. Oysa, Papa II. Urbanus'un haçlı seferi çağrısında bulunduğu 1095 yılındaki Clermont Konsili'ne bizzat katılmış olması ihtimal dışı değildir. Ama, otobiyografisinde bu olayı da tek bir sözle bile anmaz.

Bir daha belirtmek istiyorum, "Otobiyografi"nin ikinci kitabında aslında otobiyografik hiçbir şey yoktur. Guibert'de, tıpkı Saint-Denis Manastırı başkeşişi olan ve kişiliği tamamen manastır için yürüttüğü çalışmalarla kaynaşmışa benzeyen genç çağdaşı Suger gibi, kendinden söz etmeyi unutuyor. Nogent'daki manastırın anlatılması, bu manastırın tarih içindeki yerinin öne çıkarılması, araziyi vakfedenlerin ve başka bağışlarda bulunanların adlarının tek tek sayılması, manastırın yerinde eskiden kalmış olan aile mezarlarından söz edilmesi ve özellikle de akla gelebilecek her tür mucize ile düşün anlatılması – bütün bunlar, Guibert'in kendi bireyselliğini tamamen geri plana iter. Böylece

de önümüze son derece özgül ve modern insan için alışmamış bir bilinç tipi çıkar: Çevresi tarafından özümsemiş birey. Guibert'in "haber verme optiği" öyle biçimlenmiştir ki, ilk başlarda oldukça belirgin biçimde ayırt edilebilen kendi kişiliği, eserin yazılış tarihine yaklaştıkça sislerin arasında kaybolur.

Eserinin üçüncü cildinde Guibert'in birey olarak varlığı, nihayet olayların tam anlamıyla dışına itilmiştir. Eserdeki esas varlıklar Lâon kenti, bu kentin beceriksiz, hatta sefil piskoposları ve bu piskoposlarla kent sakinleri arasında gelişen kanlı çatışmadır. Bu çatışmada Guibert, kent halkının ilan ettiği komün karşısında hiç gizlemediği antipatisine –*communio autem novum ac pessimum nomen* (komün yeni ve üstelik pek fena bir isim) rağmen– suçu oradaki ahlaksız kilise yetkililerinde bulur. Bunlar, ruhban dışı soylular arasından çıkmış türedilerdir ve Tanrı, onlardan tiksinimektedir. Guibert, 1112 ayaklanmasının tablosunu alışılmamış bir canlılık ve dinamizmde çizer; ayaklanma, Piskopos Gaudry'nin, akrabalarının ve maiyetinin öldürülmesi, piskoposluk sarayıyla katedralin yakılması ile son bulmuştur. Ayaklanmayı izleyen kargaşada Lâon, önce köylüler sonra da soylular tarafından yağmalandı. Kentin kaderi, düşler ve doğaüstü işaretlerle önceden kendini belli etmişti; mesela iki başlı bir oğlan çocuğunun doğması böyle bir işaretti. Ayrıca, Guibert'in eserinde bildirmeye değer bulduğu yegane tarih, Lâon kentindeki ayaklanmanın başlangıç tarihidir.

Ama bir konuda Guibert'in hakkını yememek lazım, gözlem yeteneği: Bu gözlem yeteneğini, bizzat görgü tanıklığı ettiği pek çok sahnenin tasvirinde hissediyoruz. Ama, başka tanıkların ifadesine ya da söylentilere dayanarak anlattığı olaylarda da, bu dramatik olaylara katılanları anlatırken olağanüstü bir ustalık sergiler, ancak burada genellikle bir küçümseme, hakir görme olduğunu da belirtmek gerekiyor. Akla gelebilecek her türden "alçak herif", okurun gözleri önünde renkli bir geçit resmi yapar, bunlar sıradan halktan kişiler olabileceği gibi, soylular ve yüksek ruhban arasından çıkmış da olabilirler. Guibert, Maniheizt heretikleri özellikle ayrıntılı biçimde anlatır, bunların Tan-

rı'ya en olmayacak biçimde küfür ettiklerini ileri sürer. O dönemin kilise yazarlarının eserlerinde bu türden suçlamalar pek olağandı, bunları tekrarlamak sıkı sıkıya uyulan bir âdetti. Sürekli günahkârca katliamlardan, orjilerden, heretiklerin yeni doğmuş bebekleri törenle öldürüp yaktıktan sonra küllerini una karıştırılıp Komünyon ayini için ekmek yaptığından vb bahsedilirdi. Heretikler, kilise makamları tarafından "sadece" hapse atılmış, ama din adamlarının bu yumuşaklığı karşısında galeyana gelen halk, hapishaneyi basıp heretikleri dışarı çıkartarak ateşte yakmıştı. Guibert, "ve böylece Tanrı'nın halkı, bu salgın hastalığın yayılmasından korktuğu için, hiddet içerisinde, kendi mahkemesini kurmuştur" diye yazar.

Bu ciltte, benzer Tanrı hükümlerinin tasvirinden başka, gene sayısız mucize öyküsü yer alır ve Guibert, bunların gerçek olduğu konusunda en küçük bir şüpheyi yer bırakmaz. İşte anlattığı bu öykülere bir örnek (muhtemelen psikanalitik yorumlara meraklı araştırmacılar bu öyküye bayılacaklardır, ama korkarım bu öykü, yalnızca o çağın ruhunu yansıtmaktadır): Zina işleyen bir genç, Galiçya'da Yakub'a adanmış olan hac yerini ziyaret etmek ister. Yolda karşısına, kendini Havari Yakub olarak tanıtan Şeytan çıkıp pişmanlığını ve Tanrı'nın affına hak kazandığını kanıtlaması için, günah işlemiş olduğu organını kesmesini, bundan sonra da kendini öldürmesini emreder. Bu emre uyan genç, önce kendini hadım edip sonra da hançeri vücuduna saplar. Ama yoldan geçenler onu kurtarır ve bu genç adamı yeniden yaşama döndürmesi için Tanrı'ya dua ederler. Duaları kabul olur ve ölümden dönen genç adam, ruhunun öbür dünyada Tanrı'nın, Meryem Ana'nın ve Yakub'un huzuruna çıktığını anlatır. Üçü ona ne yapmaları gerektiği konusunda aralarında danışmışlar ve Havari, suçlunun iyi niyetini hatırlatıp günahına rağmen ona merhamet gösterilmesini istemiştir (dikkat edelim ki, Havari Yakub, günahkâr hakkındaki hükmünü sırf onun eylemine değil, eylemin ardındaki güdülere de bakarak veriyor ve burada özellikle güdüler ile niyet belirleyici oluyor. Anlaşılan, Havari Yakub, Abaelardus'un etiğini iyi tanıyormuş!). Sonunda Tanrı, Meryem

Ana'nın da yakarışları karşısında, Şeytan'ın oyununa kurban gitmiş olan bu kişiye merhamet göstermeye razı olmuştur. Adamın yaşama geri dönmesine izin verilir, ama doğru yola dönmesi ve olanları çevresinde anlatması şartıyla. Guibert, bu öyküyü yaşlı bir adamdan duymuş, yaşlı adam, ölümden dönen kişiyi hem de – özellikle bu mucizenin kanıtı olan gırtlığındaki hançer izini – kendi gözleriyle görmüşmüş. Ama kesilmiş organını adam geri alamamış, onun yerinde şimdi sadece işemesi için bir delik varmış.

Guibert'in anlattığı mucizelere olan inancı, samimi ve dürüstçedir. Üstelik Guibert, mucizelere inanmayan ya da onlara kuşkuyla yaklaşan kişilerin başına gelenleri de anlatır: "Günümüzden" bir başrahip İngiltere Kralı Aziz Edmund'un bedeninden koparılan kafasının yeniden bedene yapıştığıнын sahiden doğru olup olmadığı bizzat araştırmak ister. Yanına birini alıp kralın mezarına girer; ölüyü biri kafasından, diğeri bacaklarından tutup çekerler. Sonuçta, kafayla bedenin ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğunu bizzat sınavarak anlamışlardır. Ne var ki, iki adam da bu günahkârca inançsızlıklarının cezasını çekmekte gecikmezler, daha o saat kolları tutmaz olur!)

Guibert'in doğduğu kentte – kentin adını kendisi belirtmez – Aziz Arnulphus'un (tahminen Metzli Arnulf) eli muhafaza edilmekteymiş, bu elin gerçek olduğu konusunda ortaya şüpheler atılmış. Kutsal kalıntıyı ateşe atmışlar, yanmamış. Bunun hemen ardından Guibert'in akrabalarından biri ağır hastalanmış. Azizin elini hastanın bedeninde aşağıdan yukarı doğru gezdirdiklerinde, ağrı elin önünden kaçıyormuş; el, hastanın boynuna ve omuzlarına vardığında, hasta ağrılarından tamamen kurtulmuş.

Guibert'in bütün "otobiyografi"si baştan sona böyle mucize öyküleri ve düşlerle doludur. Bunların yazarı esas fikrinden saptırdıkları ve aklını karıştırdıkları izlenimini edinebilir insan, ama, tabii ki bu izlenim doğru değildir. Tam tersine, Guibert'in gözünde, düşler ve mucizeler, tıpkı çağdaşlarının kavrayışında da olduğu gibi, gerçekliğin esaslı bir boyutunu oluştururlar ve bundan dolayı Guibert de, onlardan böylesine keyifle söz eder;

onlar olmasaydı yaşam yoksul ve anlaşılmaz olacaktı, düşler ve mucizeler, yaşamın önemli boyutlarından biridir. Bu olaylar hakkındaki bilgi, ya doğrudan gözlem veya deneyim ya da başkalarının tanıklığı sayesinde edinilir ve insanı zenginleştirir, insanın kişisel deneyimlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Guibert, düşlere, mucizevi şekilde şifa bulma olaylarına ve büyük mucizelere ilişkin öyküleriyle, dikkati kendi üzerinden de çekmez, tam tersine bu suretle kendi iç dünyasını sergiler.

Guibert'in yaşamı hakkındaki bilgilerimiz bölük pörçüktür. Sadece yaşamının ilk yılları hakkında daha sağlam bilgilerimiz var; Guibert, daha sonraki dönemleri hakkında bize bilgi vermediği gittikçe "unutur", dolayısıyla, kendisini böylesine geriye itmekle tevazuyu abartıp abartmadığı sorusu gelmektedir akla. Ama bunu yapmadığı da kesin, çünkü kendini kişi olarak geri plana atmasının sebebi, anlatılmaya değer olan esas konuyu kendisi olarak görmemesidir. Bunun içindir ki kendi kendisine sırtını da döner ve ilgisini çok daha güçlü olarak çeken şeylerle ilgilenir. Manastırın başına getirilmesinden itibaren Guibert'in kişilik olarak gelişmesi ve değişmesi son bulur, çünkü yaşamının amacına ulaşmıştır ve artık kendi yaşamında anlatmaya değer hiçbir şey kalmamıştır.

Ama gene de dikkatli bir gözlemci, Guibert'in eserinin tek tek bölümleri arasında belli bir bağ keşfedecektir. Bu bağ, Guibert'in hafızası, hatırlama yeteneği sayesinde kurulur, ama bu hatırlama esas olarak günah çıkarmaya yönelik bir hatırlamadır. Eğer zihnimizi ancak modern çağda gelişmiş olan otobiyografi modelinden kurtarıp yeni bir gözle bakacak olursak, iki hususu tespit ederiz: Birincisi, o dönemde hatırat ve otobiyografi türleri birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmıyordu; ikincisi de, Guibert'in katıldığı olayları hatırlaması ile kendi dış ve iç yaşamının tasvirini birbiriyle birleştirecek tek edebiyat biçimi, tam da itirafnameydi. Ve nitekim bu doğrultuda Guibert'in *Monodiae*'deki ilk sözü, "*Confiteor*" (İtiraf ediyorum) olmuştur. Sön sözlelerinden biri de "*Confessio*"dur (günah çıkarma, itiraf). Demek ki, hakkaniyet açısından, Guibert'in kendi yaşamını anlatırken, ça-

ğının dinsel düşüncesinden kaynaklanan sınırları aşmadığını teslim etmek ve anlamak zorundayız.¹³

Abaelardus

Petrus Abaelardus (ya da Pierre Abélard; 1097-1142), Nogent'lı Guibert'le aynı çağda yaşamıştı, ancak ondan daha gençti. Felsefi yazılarında, zaman zaman Ortaçağ yazarlarına yabancı gelen ileri düşünceler geliştirdi ve ilahiyatla ilgili çeşitli sorunları farklı biçimde formüle etti. İman ile akli birleştirirken, bir yandan da aklın üstünlüğünden ödün vermeme çabasında olan Abaelardus, "anlamak için inanıyorum" ilkesinin karşısına "inanabilmek için anlıyorum" ilkesini çıkardı. Körü körüne inanç olamazdı ona göre; imanın emirlerine sorgulamaksızın bağlanan, kişinin ruhunu ya da aklını değil iç dünyasını etkilemeye yönelik kutsal ayinleri temel alan bir inancı kabul etmiyordu.

Abaelardus'un ahlak düşüncesinin temelinde, o çağ için yeni bir ilke vardı. Abaelardus'un gözünde, bireyin davranışının doğru ya da günahtan uzak olup olmadığını belirleyen onun eylemleri ve bunların sonuçları değil, tümüyle davranışı ortaya çıkartan güdüler, yani davranışın altında yatan motivasyondur. O dönem selamette ilgili sorunlara ayinlere dayalı bir yaklaşım ağırlıkta; Abaelardus, imanı içselleştirme eğiliminin yerine felsefi bir yaklaşım önermekteydi.

Bu ilke, önceki dönemin özelliği olan gelenekten temel bir kopuş anlamına geliyordu. Daha önceki dönemlerde insanlar, niyetlerine ya da duygusal durumlarına hiçbir şekilde dikkat gösterilmeden, sadece eylemlerine bakarak mahkûm edilirdi. Söz konusu kişinin zihinsel durumu dikkate alınmazken, bütün ilgi, nesnel biçimde yaklaşılacak eylemin kendisi üzerinde yoğunlaşmıştı. Bu geleneksel yaklaşımı belirten bir uygulama, "İlahi Yargı"

denen işkenceyle yargılama yöntemi idi. Kişinin suçlu olup olmadığı, dinsel ve din dışı ilkelerin bileşiminden oluşan bir yasal prosedürle belirlenirdi. Somut bir eylem (kızgın demirlerle ya da suyla işkence veya mahkeme salonunda düello) şeklinde tezahür eden Tanrı müdahalesi, görülen davanın sonucunu belirlerdi. Davanın sonucu, söz konusu bireyle ya da yargılanan kişinin zihinsel durumuyla bağlantılı olarak ele alınmıyordu. İşkenceyle yargılama sırasında aileler, klanlar ve başka gruplar arasındaki ilişkiler ön planda, birey ise onun gerisine çekilmiş durumdaydı. Bu türden yargılamalar, çatışma durumlarında toplumsal gruplar arasında barışı sağlıyor, uzun süreli, kanlı ve sonu gelmez intikam olaylarını önlüyordu.¹⁴

Oysa Abaelardus'a göre günah, kötü ya da yanlış olanın kabul edilmesi demekti. Yani onun analizinin temelinde, bireyin niyeti yer almaktaydı. Bireyin günah yoluna sapıp sapmaması, yapılan ahlaki seçime bağlıdır. Abaelardus, İncil'i tanımayan, onun içindeki ahlak yasalarını bilmeyen kişileri günahsız sayıyordu. İsa'yı yargılayıp çarmıha gerenler ile Hristiyanlara baskı uygulamış olanlar bile günahkâr sayılamazdı Abaelardus'a göre. Ne de olsa Sanedrin* üyeleri, Romalı askerler ve imparatorluk görevlilerine göre yakalayıp yargıladıkları kişi bir sahtekârdı, bir asiydi. Dolayısıyla onların benimsediği değerler, Hristiyan değerlerinden çok farklıydı ve gerçekleştirdikleri eylemler de kendi ilahi yasalarının çiğnenmesi anlamına gelmiyordu. Onlar, kendi vicdanları doğrultusunda hareket etmekteydi, ancak Efendisine ihanet etmiş olan Yahuda, işlediği suçun bilincindeydi ve zaten duyduğu vicdan azabı yüzünden kendini asmıştı. Abaelardus'un yorumuyla günah, öznel bir şey haline gelmiştir.

Buradan da günah çıkarma ile tövbe etmenin, birer törensel ya da zorunlu uygulama olarak kendi başlarına anlam taşımadığı sonucu çıkmaktadır; bunlar, ancak işlenen günahın bilincine varmaktan doğan duygusal azabın içten ifadesi oldukları zaman

* Roma yönetimindeki Filistin'de Yahudilerin yasama ve yargı organı (Y.N.).

anlam taşırlar. Birey, kendini Son Yargı beklentisiyle karşı karşıya bulduğundan, kendi vicdanı üzerinde güçlü bir etkisi olamaz. Selamet ise kişi ancak ona erme isteğinde samimiye erişilebilecek bir şeydir ve bunun için gerekli olan da bireyin zihninde hiçbir iz bırakmayan yüzeysel eylemler değil, bireyin içinin günah-tan arınması ve Tanrı'yla bilinçli bir "işbirliği"dir. Ama Abaelardus, uzun zamandır artık birer simge haline gelmiş olan kişilerden söz ederken, böyle durumlarda bile birey, filozof görüş alanı dışında kalmaz. *Planctus* (Ağtılar) adlı yapıtında, Eski Ahit kişileri İsa'nın habercileri olarak değil (Ortaçağ geleneğinde genellikle Eski Ahit'in Yeni'sinin yolunu açtığı kabul edilirdi), daha çok trajik durumlara düşmüş gerçek birer birey olarak kabul edilmiştir. Örneğin Kitabı Mukaddes'teki kişilerden Samson'u, acı çeken bir insan olarak görmüş ilk yazar Abaelardus'tur.

Abaelardus'ta, felsefi düşüncenin insan kişiliği doğrultusunda kanallize edilmesi, hem kendinden öncekilerden hem de çağdaşlarından çok daha belirgin biçimde izlenir. *Persona* terimini de o çok çeşitli anlamlarda kullanmıştır (zaten kendisi, "bu *persona* sözcüğü üç ya da dört, hatta daha fazla anlam taşır" diye yazar); ilahiyat metinlerinde Kutsal Üçlü'yle (Tetlis), başka metinlerde Kilise ve Devlet liderleriyle, daha seyrek olarak da insan toplumu ve bireyle ilişkili olarak kullanılır.¹⁵ Ama yine de felsefe tarihçilerinin de belirttiği gibi Abaelardus, evrensellik sorununu ele alırken bireysellik kavramını çözümlemeye girişmez.¹⁶ Bununla birlikte M. – D. Chenu, genel bir konu olarak "Ortaçağ uygarlığında bilincin uyanışı"nı incelerken, çözümlemesine Abaelardus'un yazılarıyla başlar ve onu bütün bir 1120 – 1160 dönemi boyunca karşısına çıkan en çarpıcı kişi olarak sunar: "İnsan, öz-ne olarak kendini keşfeder" (*L'homme se decouvre comme sujet*).¹⁷ Abaelardus, *Introductio ad theologiam*'ına (İlahiyata Giriş), *ut arbitror* ve *existimo* ("sanıyorum ki, bence, bana göre") sözlerini kullandığı bir cümleyle başlar. Bu yeni bilginin temeli kişisel deneyim, kişisel gözlem ve düşüncelerdir artık.

Son olarak Abaelardus'un kendi kişiliği, sıra dışı eylemlere,

alışılmadık ve gelenek dışı davranışlara yönelik karşı koyulmaz eğilimi, benmerkezciliği ve iddiacılığı, bütün bunlar "bireyin keşfi"ni göstermez mi? Bu sorunun cevabını bulmak için onun "otobiyografi"sine bakmak gerekir. Georgiy Fedotov'a göre, tarihçi için en ilgi çekici olan şey, kesinlikle Abaelardus'un kişiliği ve kendi kişiliğinin bilincinde oluşudur. Bunlar, onun "yapıtları"ndan da felsefi başarılarından da daha ilgi çekicidir: "... tarihçi, Ortaçağ'ın göbeğinde bu muazzam bireysellik bilinci patlamasına kayıtsız kalamaz."¹⁸

1132 ile 1136 arasında yazılan (ama başlığı çok sonraları konan)¹⁹ *Historia calamitatum mearum*'da (Tasalarımın Hikâyesi),²⁰ adı belirtilmeyen bir arkadaşına seslenilir. Söylendiğine göre Abaelardus, kendi tasalarını ve dertlerini sayıp dökerek bu arkadaşım teselliye çalışmıştır ("benimkilerle karşılaştırdınca kendi bahtsızlıklarını çok önemsiz ve anlamsız görüp de onlara daha kolay katlanabilesin diye"). Bunun, kendi yaşamındaki olayları gözler önüne sermesine mazeret olarak Abaelardus'un seçtiği bir teknik ya da edebi araç olduğundan şüphe yoktur. Öyleyse bu yapıtın, filozofun kendi ruhunu açma ve onun üstüne binen ne kadar ağırlık varsa sayıp dökme ihtiyacından kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak yazarın, bu türden bir otobiyografi yazdığı için mazeret araması anlamlı değil midir? Yaşamdaki belli koşullarla olaylar anlatılırken bir tür "yüksek gaye" arayışı görüldüğü için, bir itirafname olarak bunun o kadar da otobiyografi sayılamayacağı da bir o kadar açık ve anlamlıdır.

O halde bu gayenin ne olduğunu sormamız gerekir. *Historia calamitatum mearum*'un metnine ısındıkça, başlangıçta bir dosta hitap etmekte olan yazarın, yapıtın sonuna gelirken onu çoktan "unutmuş" olacağı görülür. Yapıtın sonunda Abaelardus, başta kullandığı bazı sözleri tekrar eder ve onlara İlahi Sağduyu'yla ilgili bazı genel düşünceler ekler; İlahi Sağduyu düşüncesine göre, her şeyde eninde sonunda ulu adaletin tecellisi gerçekleşecektir. Abaelardus, tümüyle kendi içine, sonu gelmez ve son derece ciddi tasalarına gömülmüştür.

Abaelardus'un, bilginleri yanına çekip kendi özgün fikirleri-

ni savunmak için rekabet halinde olduğu çağdaşı önemli ilahiyatçılar ve filozoflarla arasındaki farklılıklar; etkili kilise adamlarıyla girdiği tartışmalar; kimi gerçek kimi kendi kanlarına dayanan tehlikelere açık bir biçimde aralarında yaşamak zorunda olduğu keşişlerle anlaşmazlıkları; Héloïse'le yasak aşkıdan, bedelini hadım edilerek ödediği "nikâhsız evliliği"nden, bu bedelin getirdiği utançtan ve ardından keşişlik yemini etmesinden sonra, daha hayatın baharındaki bir delikanlının yaşadığı bunalımlar; ilahiyatla ilgili "hezeyanları"nın bölge Konsil'inde halkın önünde mahkûm edilmesi ve kendisinin de manastıra kapatılması: Bütün bunları düşündüğümüzde, gerçekten de Abaelardus'un sayısız güçlük ve dertle karşılaştığı söylenebilir. Bunlar, başka türlü kişiliği olan bir adamı pekâlâ çökertebilecek şeylerdir. Ama ne kadar sızlanıp yas tutsa da, Abaelardus'u çökertememişlerdir, o hep bir bilgin ve öğretmen olarak görevlerine sadık kalmıştır.

Aslında *Historia calamitatum meanum*'un merkezindeki tema, birey ile onu çevreleyen dünya ve bireyin ait olduğu Kilise kurumları arasındaki çatışmadır. Bu çatışmayı tek yönlü ele almak yanlış olur; evrensel bağlayıcılığı olan geleneklerin, kendisine yabancı ve düşmanca görünen toplumsal çevrenin oluşturduğu çerçeveyi kırmaya çalışan bir bireyin mücadelesidir bu. Abaelardus, kendi toplumsal sınıfına ve toplum içinde kendisine verilmiş olan role sırt çevirmek istememiştir ve zaten isteyemezdi de. Onun yapmaya çalıştığı, görevlerini, kendisinden önce gelenlerden de çağdaşlarından da farklı bir tarzda yerine getirmektir. Abaelardus'un (ileride göreceğimiz gibi) ilahiyatçılara ve Kilise'nin önde gelenlerine karşı verdiği mücadeleyi hâjiyografi alanına ait geleneklerin ve kategorilerin ışığı altında sürdürmüş olması dikkat çekici değil midir? Pratikte aşılması imkânsız olan bu çatışmada Abaelardus çelikten bir irade sergiler ve genel olarak kabul edilen davranış kurallarına gitgide daha büyük kararlılıkla karşı koyar. Bir birey olarak kendi özgül yapısının, kendi kaderinin ve kendi mücadele kapasitesinin giderek daha çok farkına varır.

Abaelardus'un yazılarında sık sık askerî terimler kullanması (diyalektikten "cephane", bir tartışmadaki argumanlardan "silahlar", tartışmalardan "savaşlar" ya da "çarşımlar" diye söz eder), belki de onun ataları arasında şövalyelerin bulunmasıyla açıklanabilir. Şövalyelere özgü tutumların etkisi, Abaelardus'un çağdaşı olan Clairvaux'lu Bernard'ın ifadelerinde de görülür;²¹ oysa Bernard, hemen hemen her bakımdan Abaelardus'un zıddıdır. Abaelardus'un askerî metaforlarının kaynağını onun doğuştan mücadeleye yatkın olmasında, fikirlerini, hatta daha da belirgin biçimde yaşamda izlediği ilkeleri savunurken gösterdiği doğal saldırganlığında ve ataklığında aramak galiba daha doğru olacaktır.

Abaelardus, sayısız bahtsızlığını kime anlatmaya karar vermiştir? Bütün serüvenleriyle birlikte yaşamını, kendi kendisine anlatmak ve izlemeyi seçtiği yolu doğrulamak için karşı koyması güç bir istek duyduğu varsayılabilir pekâlâ. *Historia calamitatum meanum*'un kaleme alınması bir itiraf ya da günah çıkarma eylemidir, kendi kendini haklı çıkarma, kendini çözümleme ve olumlama. Abaelardus'un muhatabı, herkesten ve her şeyden önce kendisidir. Ama aynı zamanda, yaşamı belirgin biçimde görünür hale geldikçe – hem somut olaylar hem de kendi iç deneyimleri açısından çalkantılı bir yaşamdır bu – başkalarının gözünde de kendini gerekçelendirip haklı çıkarma çabalarına girer. Hatta belki de bu yapıt aracılığıyla sonunda Paris'e, faal akademik çalışmalara ve profesörlüğe dönmesini sağlayacak ortamı hazırlamayı amaçlamıştır. Ancak *Historia calamitatum meanum*'un yazarının genç kuşağı dikkate almadığını düşünmek güçtür. Uzmanlar, bu yapıtta, azizlerin yaşam öykülerindeki modelin olduğu gibi izlendiğini belirtmişlerdir. Çektiği –ve onun "doğru yola girmesi"ni sağlayan– fiziksel ve duygusal acıların ardından utanç duyup kefaret ödemesine kadarki günahlarının üzerinde durması, Abaelardus'un geleneksel hajiyografi motiflerini kullandığını gösterir. Azizlerin yaşam öykülerinden birkaçını model olarak kullanmış olabilir. Hajiyografinin dünyasından modelleri yeniden üreterek yazılmış bir yapıtın ardındaki amaç da açıktır.

Abaelardus, kendini hep Athanasios ve Hieronymus gibi anlı şanlı azizlerle karşılaştırır.²² Sığındığı Paraclete'ten kaçmak zorunda kalışını anlatırken şu beyanda bulunur: "Nasıl Romalıların haseti Hieronymus'u doğuya yönelttiyse, Frankların haseti de beni batıya yöneltiyordu." Abaelardus'un başrahibi olduğu manastırın keşişleri "tıpkı Aziz Benedictus'a yaptıkları gibi" onu zehirlemeye çalışmıştır. Düşmanları da "nasıl heretikler Aziz Athanasios'a baskı uyguladıysa" Abaelardus'un baskılara uğramasına yol açmışlardır. Bölge Konsil'inde mahkûm edilişi hemen İsa'nın Sanedrin'de yargılanmasını getirir Abaelardus'un aklına. Kendi isteğiyle hadım edilen Origenes ise kendi küçük düşürücü iktidarsızlığı konusunda Abaelardus'un tesellisidir. Kendini uzak geçmişin ehil kişileriyle aynı kefeye koyması, onun kendi bireysellik bilincini geliştirmesinin bir yoludur ve bu da Ortaçağ yazarlarının sık sık başvurduğu bir şeydir. Abaelardus'un kişiliği sıra dışı ve son derece de bireyseldir, yine de onu, arketip "modeller"den alınmış parçalarla "yapılandırır" Héloïse için de söylebilir aynı şey. O da kendini Pompeius'un karısı Cornelia'yla karşılaştırır. Cornelia, tanrıların gazabı yatışsın diye kocası için kendi yaşamını ortaya koymuştur ve Héloïse de Abaelardus'tan çok önce aynı şekilde kendi isteğiyle manastıra kapanır.²³

Öte yandan, anlatının birinci tekil şahıs ağzından olması *Historia*'yı azizlerin yaşam öykülerinden ayırmakta (tıpkı Abaelardus'un mücadelelerini dünyadan kopuk bir biçimde değil onun göbeğinde gerçekleştirmiş olması gibi) ve onu bir başka modelle, Aziz Augustinus'un *Confessiones*'iyle (İtiraflar) yakın akraba kılmaktadır. Aziz Augustinus, kendi ruhani biyografisini kendi benliğiyle ve kuşkularıyla gergin bir mücadele içinde ortaya koyarken, *Confessiones*'te bir içe bakış ve benliğinin kesintisiz bir analizini buluruz. Oysa Abaelardus, böylesine kendi içine dönme eğiliminde değildir (hatta belki de bu konuda yeterli değildir).

Abaelardus'un "otobiyografisi"nde ya da "itirafname"sinde gerçek bir tövbekârlık veya alçakgönüllülük aramak, onun, işlediği günahlara karşılık Tanrı'nın cezasını hak etmiş olduğuna

inandığını düşünmek, yerinde olmaz. Hiç de öyle düşünmemiştir doğrusu! Abaelardus, yaşamının bir dönemine damgasını vuran günahlarından gerçekten rahatsızlık duymuştur, ama bu rahatsızlık ve pişmanlık, anlatının ancak birinci, yani en dıştaki düzeyini oluşturur. Kibir günahına düştüğü, sonra kendini tensel zevklere bıraktığı ve sefahata (*luxuria*) daldığı için (gerçi sevgilisinin amcası olan Papaz Fulbert'in bıçağıyla kelimenin gerçek anlamıyla bir daha bunlara dalma olanağından yoksun kalacaktır) pişmanlık duymakla birlikte, Abaelardus daha gururu yenmenin çok gerisindedir ve en içten olduğu anlarda bile bu nihai hedef için uğraşma ihtiyacı hissetmez.

Herkes için zorunlu sayılan yaygın bir âdet vardır: İnsan mütevazı olmalı, kibirden uzak durmalı, günahları için tövbe etmeli, hatta kendisini haksız yere suçlamaktan kaçınmalıdır ki, selamete ermeyi güvence altına alabilsin. Yazılarında Abaelardus, bu âdetin doğruluğunu durup dinlenmeden teslim eder. Zaten en başından beri onu Héloïse'e yönelten tek şeyin arzu değil gerçek aşk olduğu yolundaki iddiasını benimsemek de güçtür. Bu daha çok, hadım edilmiş bir keşişin geçmişe dönük yorumu gibi durmaktadır; bu keşiş, *Historia calamitatum mearum*'da Ovidius'u andıran motifler kullanarak keşişlerin, günahkârca bir tensel zaaf şeklindeki negatif aşk yorumunu yansıtmıştır. (Sadece Abaelardus'un değil Héloïse'in gözünde de aşk, ileride Provançal şairlerin yapıtlarında ifade bulacak olan en yüce anlamıyla aşk değildir henüz.) Böylelikle Abaelardus (maksatlı olarak ya da bilinçsizce) tövbe-kârlık için bir gerekçe yaratmaktadır. Onun gerçek kişiliğini maskeleyen genellemelerin ardında, *Historia calamitatum*'un ikinci bir düzlemi vardır.

Aslında yapıttan kolayca şöyle bölümler bulup çıkarmak mümkündür: "Dünyada benden başka filozof bulunmadığına inanmıştım" ya da "Kendimle ilgili olarak yaşıma uymayacak kadar yüksek bir düşüncem olduğundan..." vb. Bu tür ifadeleri ancak bağlamlarından koparınca gerçek anlamlarını görebiliriz, zira yukarıda alıntılanan sözlerden bir önceki cümle şöyledir: "İşte burada [Hakim Guillaume de Champeaux'nun okuluna yeni

başlayıp onunla bir tartışmaya girmiş olan genç Abaelardus'un kazandığı zaferlerin sonucu olarak – A. G.] başlamıştı bahtsızlıklarım ve bugüne kadar da devam ettiler. *Şanım* ne kadar yayıldıysa, o kadar çok *haset* sardı etrafımı." *Gloria* ve *invidia* sözleri yazar (A. G.) tarafından vurgulanmıştır, çünkü anahtar kelimeler bunlardır işte. Bu cümleden hemen sonra, Guillaume'un, kendi otoritesi için tehdit haline gelen genç öğrenciye karşı çevirdiği dolaplar anlatılır ve Abaelardus, Hakim'in yaptıkları için hiçbir kuşkuya yer bırakmayan bir açıklama bulur: "Haset." Daha ileride şunları söyleyecektir: "Daha öğretmen olarak çalışmaya başladığım ilk günlerden itibaren diyalektik alanındaki ustalılığımla ün kazanmıştım; ünüm öylesine yayıldı ki, sadece öğrenci arkadaşlarımı değil başöğretmeni de gölgede bıraktı. Karşıtlarında haset yaratan, Abaelardus'un yeteneği ve kimselere benzemeyen kişiliğidir. Horatius'un bir sözünü kendine uyarlamakta hiç tereddüt etmez Abaelardus: "Yıldırım, dağların en yüksek doruklarına düşer"; buna Ovidius'tan da bir şeyler ekler: "En yüksekte yer alan, hasete hedef olur – zirveler, fırtınalara açıktır."

Abaelardus'un, kibrinden ötürü nasıl pişmanlık duyduğuna dair ifadelerini işte bu bağlamda okumamız gerekiyor. Şanının yarattığı haset karşıtlarını çılgına çevirmiş, Abaelardus'un otoritesi öyle büyüüp öyle bir hızla yayılmıştır ki, her gittiği yerde hayran topladığı kadar düşman da kazanmıştır. Öyleyse, galiba onun pişmanlık duyması gereken tek şey bu kadar yetenekli, zeki ve incelikli olmaktır, çünkü şanının alıp yürümesini sağlayan da, onunla başa baş büyüyen hasete yol açan da bu nitelikleridir. Abaelardus'un kendisinin haset duygusunun pençesine düşmemesi ve çağdaşlarına tepeden bakması ise düşmanlarının ilerinde büyüüp duran hasetten söz etmesini kolaylaştırmıştır.

Historia calamitatum meorum'da bu iki anahtar kelimenin bulunmadığı bir sayfaya rastlamak güçtür. Guillaume de Champeaux, Abaelardus için duyduğu dayanılmaz haset ve onun karşısında hep hüsrana uğraması yüzünden ne yapacağını şaşırılmış durumdadır, ama o Abaelardus'la uğraştıkça, düşmanının otoritesi

artmaktadır. Bir sonraki çatışma da Lâon'lu Anselmus'la yaşanmıştır. Abaelardus'a göre onun ünü, beyninin ya da belleğinin gücünden değil, uzun yıllar öğretmenlik yapmasından kaynaklanıyordu. Dersleri "içerik olarak son derece yetersiz ve düşünceden yoksun"du ve "yaktığı ateşle eve ışığın şafağını getirmek şöyle dursun, bir de içerisini duman doldururdu" Abaelardus, onu daha yakından inceledikten sonra, "Tanrı'nın lanetine uğramış [verimsiz] bir incir ağacı" olduğunu beyan etti. Diğer karşıtlarıyla olduğu gibi Anselmus'la ilişkilerinde de alaycılıktan ve zalimce şakalardan uzak durmuyordu Abaelardus: İroni yeteneği karakterinin temel özelliklerinden biriydi ve bu "ehlileştirilmemiş tek boynuzlu at" (kendine böyle derdi), masumiyetten uzak şakalar ve aşağılayıcı kelime oyunları yapma zevkinden alamıyordu kendini. Zaman zaman bunları yönelttiği kişinin intikamına hedef olma riskini de göze alırdı hatta; onun akli, *a iocis ad seria* (çılgınlıktan ciddiyete doğru) çalışıyordu.²⁴

Abaelardus'un derslerini küçümsemesi Anselmus'un nefretle dolmasına yol açtı. Abaelardus, Kitabı Mukaddes'in en muğlak bölümlerini yorumlama konusundaki yeteneğini herkesin önünde, üstelik hiçbir hazırlık yapmadan sergilediğinde, bu nefret daha da büyüdü. Aynı kalıp bir kez daha ortaya çıkıyordu: Şan – haset – nefret – intikam.

Tövbekârlıkla ilgili bir sonraki cümle ("zenginlik, her zaman aptalları küstah yapar, öte yandan tasasız, huzur dolu bir yaşam da bir erkeğin ruhunu zayıf düşürüp kolayca tensel hazlara tutsak edebilir onu"), yine genç filozofun giderek artan ünüyle mad-di refahımn konu edildiği bir bölüme sıkıştırılmıştır. Sonra, bütün bunlar için ödenmesi gereken bedelden söz edilir: "Tümüyle kibrin (*superbia*) ve sefih zevklerin (*luxuria*) pençesine düşüp sıkıntı çektim ve ancak ilahi merhamet, hem de kendi irade-me rağmen kurtardı beni bu iki hastalıktan"; yani önce onu bu zevklere dalmasını sağlayacak araçtan yoksun bırakarak sefih zevklerden, sonra da "en büyük kibrimin kaynağı olan kitabın yakılmasıyla uğradığım aşağılanma aracılığıyla" büyük kibrinden.

Abaelardus'un anlatısı, yüzeysel yapısıyla hagiyografik çalış-

malara uygundur: Abaelardus'un yaşadığı bunalım onu günahlarından kurtarıp daha az günah dolu yeni bir yaşama başlatır. Yine de Abaelardus ne ölçüde kurtulmuştur zaaflarından ve "otobi-yografi"sini yazdığı sırada, bu zaafları lanetlemesi içten ve sahi-ci midir? Arkasından gelen cümlede Abaelardus, bir zamanlar ne kadar yakışıklı bir genç olduğunu ve kadınlar için dayanılmaz birisi olarak ün saldıgını anmaktadır ("Aşkımı ifade etmek istediğim hiçbir kadının beni reddetmesinden korkmazdım"). Baştan çıkardığı genç Héloïse'in ona yaşattığı zevkleri keyifle andığı gibi, aşkları sonunda ortaya çıkıp da ikisini ayrılmaya zorladıklarında, bundan o kadar fazla üzüntü ve utanç duymadığını gizlememektedir. Ama ilişki yeniden başlayınca hadım edilmekle en büyük utancı yaşar ve üstelik kendisine en büyük ünü sağlayan yeteneğinden yoksun bırakıldığım acı bir şekilde kavrar ("en büyük utancıma vesile olan haber bütün dünyanın diline düştüğünde... nasıl bakacaktım artık herkesin yüzüne?"). Manastıra çekilme kararını da "dindarlıktan değil, kafa karışıklığı ve utanç yüzünden" almıştır Abaelardus.

Abaelardus'a göre, Kilise ileri gelenleriyle yaşadığı çatışmaların nedeni ise ilahiyat yazılarının asıl içeriği değildir, çünkü bunlarda heretikliğin izini bile bulamaz. Bunların nedeni de yine hasettir ve öğrencileri arasında giderek daha çok sevilip sayılmasından, karşıtlarının müritleri azaldıkça kendi müritlerinin hızla kalabalıklaşmasından kaynaklanır. Karşıtlarını harekete geçiren "haset", "nefret", "hırs"tır ve şöyle dedikleri öne sürülür: "Onun [Abaelardus'un] kanıtlarıyla safsatalarını çürütmeye Tanrı'nın yarattığı bütün bir dünyanın gücü yetmez!" *Historia calamitatum meanum*'a inanacak olursak, Abaelardus'un Kutsal Üçlü üzerine incelemesinin Soissons Konsili'nde (1121) mahkûm edilmesinin de bundan başka hiçbir nedeni yoktur. Sadece kitabın derhal halkın önünde yakılması için emir çıkartılmakla kalmamış, yazarı da kitabı kendi elleriyle ateşe atmaya zorlanmıştır. Üstelik Abaelardus'tan, "küçük bir oğlan" gibi Amentü'yü ezberden okuması istenir ve sonra "bir suçlu gibi" manastıra kapatılır. Roma Katolik Kilisesi'nin liderleri ile Abaelardus'un çalışmasında dile

getirilen yeni felsefi düşünce akımları arasındaki mücadele, tümüyle kişisel nedenlere bağlı bir çatışma çıkarmıştır ortaya.

Bu mahkûmiyetin anlatılışını dinleyen her Ortaçağ bilgininin kulağı, İnciller'deki motiflerin yankısını hemen yakalayacaktır. İsa da bilginler ve Ferisiler tarafından tamamen aynı biçimde yargılanmıştır. Bunu ortaya koymak için, *Historia calamitatum meanum*'dan yapılmış aşağıdaki alıntıyı İncil'den bir bölümle karşılaştırmak yeterlidir. Abaelardus, Konsil'de hazır bulunan halk ile ruhban için şöyle der: "Kendi aralarında fısıldaşmaya başlamışlardı: 'Şimdi herkesin önünde açıkça konuşuyor ve hiç kimse de söylediği hiçbir şeye karşı çıkmıyor. Konsil er geç sona erecek, zaten sırf bir tek adama karşı koymak için toplanmıştı. Yargıçlar, kendilerinin hakikatten ona göre çok daha fazla sapsmış olduğunu gerçekten kabul etti mi acaba?' İşte rakiplerim bu yüzden her geçen gün daha da çok öfkeleniyordu." İncil yazarları da şunları anlatır bize: "Sonra Kudüslülerin bazıları dedi ki, öldürmeye uğraştıkları adam bu değil mi?/Ama cesurca konuşuyor doğrusu ve ona bir şey diyemiyorlar. Acaba reisler onun Mesih olduğunu gerçekten anladılar mı?/.. Ferisiler, halkın İsa hakkında bunları mırıldandığını işittiler; ve başkâhinler ve Ferisiler onu zaptetmek için memurlar gönderdiler" (Yuhanna 7: 25-26, 32).

Yazarın ana günahı kibirdir. Bu gerçeği ortaya koyarken, Abaelardus'un kişiliğine, bu 12. yüzyıl insanının ayırt edici özelliği olan kriteri uyguluyoruz; yani onu, kendisinin kabul ettiği yasaya göre "yargılıyoruz" Filozofa verilen cezanın, onu kendini bu kadar yukarılarda görmekten vazgeçirip "ıslah etme" konusunda ne kadar etkisiz kaldığı *Historia calamitatum meanum*'da açıkça görülmektedir. Abaelardus'un, yaşamının bu belirleyici ve trajik olayına ilişkin anlatısı şu sözlerle sona erer: "İsmime leke sürülmesi, vücudumdan bir organın kesilmesinden daha fazla yıkmıştı beni. O zaman, bir yere kadar kendimi de suçlamıştım başıma gelenden. Oysa şimdi, saf ve temiz niyetlerim ile İmanımıza olan inancım nedeniyle, bunlar yüzünden yazı yazdığım için korkunç bir şiddete maruz kalıyordum. Bütün metinde

Abaelardus'un doğuştan gelen yeteneği (*ingenium*), genel olarak kabul edilen âdetler ve rutinle (*usus*) karşılıklı içinde ele alınır hep.

Ancak Abaelardus, kısa sürede özgürlüğüne kavuşup tekrar öğretmenliğe başlama olanağı bulur. Eskiden olduğu gibi yine üne kavuşup kibirlenir ve yine daha az yetenekli olan rakiplerinin hasetiyle karşılaşır. Abaelardus'un kendi tanıklığına göre, "bütün dünya onun peşinden gidiyordu; biz ise hem onu izleyerek yarar sağlamayı becermiştik hem de onun ününe ün katıyorduk" der rakipleri. Kilise ileri gelenleriyle yapılacak toplantıların haberi kendisine ulaştığında, yine onu mahkûm etmek için toplanacaklarını düşündüğünü gizlemez Abaelardus. Ceza görme korkusu öyle güçlü bir hale gelmiştir ki, "bir Hristiyan olarak İsa'nın düşmanları arasına sığınsam mı" diye düşünür bir süre. Ama bunun yerine, Abaelardus'a göre "vahşi ve ehlileşmemiş bir halk"ın yaşadığı barbar bir bölge olan Bretanya'ya gider. Başrahip olarak atandığı manastırdaki keşişler, ona karşı durmadan entrika çevirmektedir, hatta onu öldürmeye bile çalışırlar. Abaelardus'u ortadan kaldırmak için hazırlanan zehirli yemeği yanlışlıkla başka bir keşiş yer ve ölür.

Abaelardus, bir manastırdan diğerine dolaşıp durmuş, hiçbir yere yerleşmemiştir. Kendini bir azizin yaşam öyküsünün kahramanymış gibi sunması, galiba yaşamında tuttuğu gerçek yolu yansıtmaktan çok, bir edebi geleneği benimsemiş olmasının ürünüydü. *Historia calamitatum meanum*'u yeni bitirdiği sırada Abaelardus'un, bir manastırın içinde ya da dışında olsun düşmanlarından uzakta, sığınıp huzur bulabileceği bir yeri yoktu. Héloïse'in, onun "otobiyografisi"ni okuduktan sonra yazdığı bir mektuba cevabında, ondan ve yönetimindeki rahibelerden, ölecek olursa kendisinin ruhu için dua etmelerini istiyordu.

Yine de Abaelardus, çok geçmeden Paris'e döndü ve bir kez daha kendini başkent in entelektüel yaşamının merkezinde buldu. *Historia calamitatum*'u, yaşamında böyle bir noktaya gelmesini sağlayacak bir araç olarak gördüğünden daha önce söz et-

miştik. Ancak 1140'ta, karşıtları içinde en sözünü sakınmaz olanı Clairvaux'lu Bernard, Sens Konsili'nde Abaelardus'u heretik olarak mahkûm ettirip bütün yazdıklarını yasaklatmayı başardı. Hükmü onaylayan papalık kararnamesinde Abaelardus'un kitaplarının yakılacağı, onu destekleyenlerin de aforoz edileceği bildiriliyordu. Kendisi de bir kez daha manastıra gönderilecekti. Abaelardus, Cluny Başkeşişi Petrus Venerabilis sayesinde kitapların yakılmasını önledi ve sonra da onun yanına sığındı; burası son sığınağı olacaktı.

Şimdi yazarının kişiliğine ait kanıtlar bulmak için *Historia calamitatum meanum*'a dönelim. Abaelardus'un bu yapıtta aktardığı olguların birçoğunun doğruluğu kuşku götürmezken, bazıları tek taraflı sunulmuş gibi durmaktadır. 12. yüzyılın ilk 30 yılı içinde Fransa'nın manevi ve ruhani yaşamı Abaelardus'un etrafında dönüyor gibidir. Baskılara uğramış bir adamın kendini olayların merkezine yerleştirmesi neredeyse kaçınılmazdır, hatta belki de farkında olmadan yapar bunu. Özellikle psikolojik açıdan baktığımızda bu anlaşılır bir şeydir, çünkü Abaelardus'un durumunda böyle bir tavır için haklı nedenler de vardır. Bir başka dikkate değer durum da, Abaelardus'un, zaman zaman kibrinden ötürü pişmanlık duyup tövbe etmekle edebi bir tür olarak itirafname-nin gereklerini yerine getirmiş olmasıdır. Yine de itirafları olsun tövbeleri olsun, onun üstünlük duygusunun ne kadar silinmez olduğunu gösterir ancak. Gerçekten de böyle hissetmiş, çünkü düşünsel yetenekleriyle başarıları, onu çevresindekilerden daha yukarılara çıkarmıştır. Uğradığı felaketler ise onda üstünlük duygusunu ortadan kaldırmaya yaramadığı gibi, kendi benzersizliğine ilişkin bilincini acı verecek ölçüde güçlendirmiştir. Erwin Panofsky, haklı sayılamayacak da olsa "paranoid deha" diye söz eder ondan.²⁵

Historia calamitatum meanum'u okurken, Abaelardus'un son derece yalnız olduğu ortaya çıkmaktadır. Öncelikle ve en önemlisi, kendini Tanrı'ya yakın hissetmez. G. P. Fedotov'un deyişiyle "iç vahyin sesi" yoktur onda; onun dini fazlasıyla beyinsel ka-

lır, Clairvaux'lu Bernard'da olduğu gibi içselleştirilmiş kişisel imana değil bilgiye dayalıdır. Abaelardus için "Hristiyan" ile "filozof" eşanıamlıdır: O, hakikati ve akli dinsel birer kategori olarak görür. Bunalım anlarında Tanrı'nın desteğini hissetmeyişi- nin ve her hüsrânın ardından korkunç bir terk edilmişlik ve reddedilmişlik (*desperatio*) duygusuna kapılmasının nedeni budur.²⁶ Abaelardus'a hakim olan ruh hali, Héloïse'in ifadesiyle "içine kıymık kaçmış yara"yı andırır.

Ama aynı zamanda insanların dünyasında da yalnızdır o. Nogen'tlı Guibert'in *De vita sua*'sından farklı olarak *Historia calamitatum meaurum*'da Abaelardus'un çocukluğuna hemen hemen hiç değinilmez. Babasından pek az, annesinden daha da az bahsedilir; iki erkek kardeşi olduğu halde isimlerini bile öğrenemeyiz. Belki de bunları yazmaması sadece manastır tarzı kafa yapısını göstermektedir. Örneğin Clairvaux'lu Bernard, babası ölünce gösterdiği üzüntü yüzünden kendinden utanmıştır, çünkü bunu, bir keşiş için kabul edilemez olan "kan bağları"nın ifadesi olarak görmektedir. *Historia calamitatum meaurum*'da hiçbir arkadaştan da bahsedilmemektedir! Héloïse'den başka hiç kimse yoktur. Üstelik Héloïse de Abaelardus'un kendi eşiti olarak gördüğü bir arkadaşı değil, öncelikle arzusunun nesnesi ve tensel bir haz kaynağıdır. Kendisi de yaşamının sonlarına doğru geç de olsa bunu itiraf etmiş ve Héloïse, ona yazdığı mektuplarda acıyla belirtmiştir bunu. Héloïse onu tutkuyla severken, Abaelardus'un yaptığı sadece bu duygulara yanıt vermektir. Abaelardus'un aşkında hiçbir incelik yoktur, şövalye aşkının tam karşıtıdır bu ve Héloïse de kendisine dayatılan "oyunun kuralları"na uysalca kabul etmiştir. O, Abaelardus'un "kölesi"dir, "odalığı"dır, "hizmetçisi"dir, ondan daha aşağıda bir varlıktır. Bir oğulları olur ve bütün "otobiyografi"de bu konuda bize anlatılan sadece şudur: "Bir oğlan doğurdu, adı Astrolabius kondü."²⁷ Hepsî bu.²⁸

Dahası, Abaelardus'un "itiraf"ına inanabilirsek eğer, bir topluluğun üyesi olarak da yalnızdı o. Bretanya'da doğmuş olmasına rağmen Bretonca bilmiyordu ve kendi memleketinin halkı hakkında çok olumsuz düşünceleri vardı. Onlardan aşağılayıcı

sözlerle bahseder, yurttaşı Bretonlara *bnuti** derdi: Öğrencileri de yüzü olmayan bir kitleydi onun için; sadece düşmanlarıyla karşıtlarının isimlerini amyordu. *Historia calamitatum mearum*'un bir adlar dizini yapılacak olsa, Antik Çağ'ın yazarları ile mitoloji kahramanları ve Kitabı Mukaddes kişileri dışında sayfaları boş kalırdı. Bu son grup da zaten Abaelardus'un çağdaşlarının, özellikle de arkadaşlarıyla öğrencilerinin "yerini almıştı" Üstüne felaket çöküp de hadım edildiğinde, Abaelardus'un kendi anlattığına göre, ertesi sabah "bütün kent" onu görmeye koşmuş, ama papazlarla öğrencilerin kendisine gösterdiği merhamet onu iyice utandırmış, kaçacak bir delik aramasına sebep olmuştu. "Bundan sonra nereye gidebilirdim? İnsanlarımin karşısına nasıl çıkardım?" Arkadaşlık gösterilerini sadece kendi özgürlüğüne yönelik birer saldırı olarak görüyordu o. Organı kesildikten sonra Kilise'deki işine devam etmesine ya da bir okulun başına geçmesine engel bir durum olmadığı halde, keşişlik yemini edip manastıra kapandı. Çaresiz bir adamın davranışydı bu. Öğretmenliğe tekrar başlaması için daha uzun bir zaman geçmesi gerekecekti.

Paris'in dışındaki Mont Sainte – Geneviève'de ve başka yerlerde, sadece oraya koşan Fransız bilginlere değil İtalyan, İngiliz ve Almanlara da dersler vermiş bir filozof var karşımızda. Ünü bütün çağdaşlarınınkini aşan, öğrencileri arasında Salisbury'li John ile Brescialı Arnaldo bulunan, yakışıklılığı ve aşk şarkılarıyla birçok kadını çekmesini bilmiş, ama yine de ömrünü tam bir yalnızlık içinde geçirmiş bir adam bu. Düşmanları dışında başka herhangi bir bireye karşı duyduğu duygulardan hiç söz edilmez – Héloïse istisnadır tabii. Ayrıca Abaelardus'un, o düşmanların zihin yapılarını inceleme, davranışlarıyla karakterlerinin ardındaki güdülerini ortaya çıkarma yönünde hiçbir çaba içinde olmadığı da görülür.

Bu arada şunu da belirtmekte yarar var: Anselm kentindeki

* Aptal, ağırkanlı (Y.N.).

halk ayaklanmasının bastırılmasından kısa bir süre sonra Lâon'a Anselmus'u görmeye giden Abaelardus, bu kanlı olaylardan hiç söz etmez; oysa bu, Nogent'lı Guibert gibi çağdaşlarını derinden sarsmış bir olaydır. Siyaset meselelerine kayıtsız kalan Abaelardus, bütün Fransa'yı sarsan dramatik çatışmalara da hiç dikkat göstermemiştir. Bunların tümüyle uzağında kaldı. Abaelardus felsefi tartışmalara, bilginler âlemindeki görüş ayrılıklarına ve her şeyden önce de bir kişi olarak kendi içine gömülmüştü.

Araştırmacılar, Abaelardus'un kendi kişiliğinin yükünü hafifletmek için onu çevresindekilerin sırtına bindirme eğilimine dikkat çekmiştir. Ama bunun yanında kendi kendini çözümleme eğilimi yoktu onda; yazılarında da kendi benliğine ilişkin çok az düşünce ileri sürmüş ve onu psikolojik olarak daha iyi anlamaya çalışma yönünde pek bir girişimde bulunmamıştır. Peki bunun yerine öğretmenlerinden, oluşum döneminde bir düşünür olarak kendisini etkilemiş kişilerden söz eder mi? Neredeyse hiçbir zaman! Önümüzde büyük bir entelektüelin "otobiyografi"si vardır, ama entelektüel bir otobiyografi değildir bu.²⁹ Abaelardus, kendi felsefi görüşlerini ayrıntılarıyla anlatır da, bir düşünür olarak derin bir yalnızlığa gömülmüş, tek başına bir kişilik çıkar karşımıza. Bu çatışmaya nasıl yaklaşabiliriz?

Yaşamı boyunca elbette insanlar oldu Abaelardus'un çevresinde: Bir yanda kendisini destekleyenler ve hayranları, diğer yanda onun için kötülükten başka bir şey dilemeyen düşmanları. Kendi iddialarından ve yazılarındaki ifadelerinden yola çıkacak olursak, aşırı derecede benmerkezci biriydi ve kader, anılarında başka insanlara pek yer bırakmıyordu. Abaelardus'un ilk bakışta görüldüğü kadar yalnız olması pek ihtimal dahilinde değildir. *Historia*'yı kaleme aldığı sıralarda, düşmanlarına ve kendisini yargılayıp baskı uygulayan kişilere karşı yürüttüğü yalnız savaşın, onun kafasında dostlarıyla sadık yandaşlarına ait imajları silmiş olduğu açıktır.

Abaelardus'un kitabına gerçek anlamda otobiyografi denebilir ve itirafnameyle belli benzerlikler taşımasına rağmen bir itirafname de değildir, çünkü yeterince samimi olmadığı gibi

zaptolunmaz bir kibir duygusu sinmiştir her yanına. Daha çok bir apolojidir bu yapıt. Geleneksel tövbekârlık formatında Abaelardus, kendi kendini haklı çıkarma amacıyla yazmıştır; hatta kendini başkalarının düşüncesinde daha yukarılara çıkar-maya çalışacak kadar ileri gitmiştir. Çalkantılı yaşamındaki olaylar ve bunalım anlarındaki duygusal deneyimleri hakkında edindiğimiz bütün bu bilgilerden sonra, bir birey olarak onunla ilgili hâlâ pek bir şey söyleyemememizin nedeni de budur işte. Kişiliği bir maskenin arkasında gizli kalmış veya daha çok, birbi-rini izleyen ve filozofun hangisini uygun görüyorsa onu kullan-mış olduğu birden çok maskenin arkasında gizlenmiştir.

"Apoloji"sini, Héloïse'in ona gönderdiği mektuplarla bağlan-tı kurarak okuduğumuzda, Abaelardus'un samimi-yetsizliği daha da belirgin biçimde öne çıkar. Bu mektuplarda, Héloïse'in derinlikli kişiliği çeşitli patlamalarla ayrıntılı ve dolaysız biçimde ken-dini dışa vurur. Yine de bunların kendiliğinden patlamalar oldu-ğunu söyleyemeyiz, çünkü onun samimi ifadeleri, üzerinde dik-katle düşünülmüş ve incelikle ortaya konmuş bir edebi biçimin parçasıdır. Üstelik Héloïse'in kendisiyle ilgili değerlendirmesi, kendini Antik Dünya'nın edebiyatındaki kadın kahramanlar ve otoritelerle özdeşleştirmesinden öteye geçmez. Başka birçok şe-yin yanında *Süleyman'ın Meselleri*'ne de (*Canticum Canticum*) yer veren bu biçim, onun "koca"sına ve öğretmenine duyduğu sı-nır tanımaz aşkın ve kendini adamışlığın daha da güçlü bir ifade-sine dönüşerek duygularını her zamankinden daha da inandırıcı kılar. Héloïse'in üslubu, mektupların içeriğini yansıtırma açısin-dan tam anlamıyla yeterli bir üsluptur ("metnin içinde saklı an-lamlar gelişip açıldıkça onun bireyselliği de ortaya çıkar ve şe-kil kazanır").³⁰ Oysa kocası Abaelardus'un kullandığı "apoloji" üslubu, çok başka bir hedefe hizmet etmektedir: Teorik olarak son derece açık bir ifade olması gereken itirafname formatı, aslında Abaelardus'un dışavurma konusunda kendisini yetersiz ya da gönülsüz hissettiği şeyleri gizlemektedir.

Abaelardus'un dikkati kendi içine değil başka insanların, hat-ta kendisinin psikolojisine ve birey ile onu çevreleyen dünya ara-

sındaki ilişkiye yönelmiştir. Yapıtın merkezinde yer alan da tam *Historia calamitatum mearum*'un kahramanının genel olarak dünyayla yaşadığı çatışmalardır. Bu çarpışmalar ve onlardan doğan hayal kırıklıkları ile geri çekilişler, Abaelardus'u bir yandan kibir, şan, çağdaşlarından gördüğü saygı, diğer yandan ıstırap ve keder gibi duygulardan söz etmeye yöneltir. Abaelardus, onun acılarını biriktirip duran bir dünya karşısında tek boyutlu bir kişilik olarak gelir gözlerimizin önüne. Olayların bağrında ve arkadaşları arasında yaşayan bu yalnız birey, onların ilgisine, desteğine, hayranlığına ihtiyaç duymaktadır. Bu düşünür, öğretmen ve vaiz sürekli olarak yakın çevresiyle ters düşer, ama kendi içinde de huzur bulamaz.

Abaelardus'un kişiliğinin ana hatlarını saptamak öyle kolay değildir. İç dünyası, ona dışarıdan bakanların gözlerinden saklar kendini. Çağdaşlarının onunla ilgili olarak bize bıraktığı iki tanıklık vardır. Bunların ilki, karşıtlarından Clairvaux'lu Bernard'a aittir: "Bu adam kendisine bile benzemiyor – dışarıdan bakıldığında onun içinde Herodos ile Yuhanna var: Onunla ilgili her şey belirsiz ve adı ile yaptığı işlerden başka keşifliği andıran hiçbir şey yok onda" (*Homo sibi dissimilis, intus Herodes, foris Ioannes, totus ambiguus, nihil habens de monacho praeter nomen et habitum*). Bir başka ifadeye de arkadaşlarının mezar taşı için kaleme aldığı metinde rastlarız: "Burada Petrus Abaelardus yatmaktadır. Kim olduğunu da ancak o anlatabilir... (*Petrus hic iacet Abailardus. Huic soli patuit scibile quidquid erat...*)".³¹

Abaelardus'un birbiriyle çelişen tutumlarına rağmen, her iki ifadenin de onun kişiliğine dair belli özellikleri ortaya koyduğunu belirtmek yerinde olacak. O, bir insan görünümünde iki insandır, doğası uyumlu olmaktan çok uzaktır ve belirsizdir; "kendisine bile benzemez" ve nasıl bir insan olduğunu da ancak kendisi anlatabilir. Peki yapmış mıdır bunu? Ben bundan kuşkuluyum. Bütün Ortaçağ boyunca, yazı yazma olanağı bulan insanlar kendi kendini çözümleme eğilimi göstermiş, sürekli olarak kendilerine "Ben kimim? Ben neyim?" diye sormuşlardır. Aziz Augustinus'un çoktandır başına bela olan ve 15. yüzyılın ilk yarısın-

da Avignonlu papaz Opicinus de Canistris'e (kendisinden ileride söz edeceğiz) büyük acılar çektiren bu soru, Michel de Montaigne gibi Ortaçağ'ın çok uzağındaki bir düşünür tarafından da ele alınmıştır: "Bu dünyada kendimden daha tuhaf bir şey görmedim hiç. İnsan sürekli etrafında bulunan tuhaflıklara zamanla alışabilir. Oysa ben, kendimle ne kadar iletişim kurmaya çalışsam ve kendimi anlamaya ne kadar yaklaşırsam, çirkinliğim karşısında o kadar hayrete düşüyor, gerçekten ne olduğumu o kadar az kavrayabiliyorum" (*Denemeler*, 3, XI).

Abaelardus'un çelişkilerle dolu kişiliğinin çağdaşları için bir bilmece olarak kaldığı açıktır ve bizim için de öyledir. Abaelardus, kendisini dünyanın kalan kısmından ayıran çizgiyi kalınlaştırdıkça, kendini dışarıdan gelen saldırılara karşı daha da sıkı korudukça, bize de ancak onun, kendisi hakkında *Historia calamitatum meanum*'da dile getirdiklerinden başka bir şey söyleme konusunda içgüdüsel bir eğilim geliştirdiğini varsaymak kalıyor. Yine de yeni türden bir birey ortaya çıkmıştır onda: İç dünyasını bir kalkanın ardına gizleyip sürekli çevresindekilerle ters düşen, onu hep yeni baştan savunmaya geçmek zorunda bırakan çatışmaların pençesine düşmüş özerk bir birey. Her yerde, manastırda, okulda, filozoflar arasında, Kilise dünyasında, çevresinde hep komplolardan bir ağ örülü olduğu yolundaki sözlerini doğru kabul etmezsek, şundan şüpheye düşmemiz gerekmektedir: Kişilik yapısı ve edinmeye çalıştığı yeni toplumsal konum nedeniyle Abaelardus, herhangi bir gruba bütünleşmeyi başaramamıştır. Yaşadığı çatışmaların ve peşinde hep birileri olduğu duygusunun kaynağı budur. Toplumun, hiçbir yerleşik gruba uyamayan bu bireye karşı korunmalı, hatta düşmanca tutumunu da bunlar açıklamaktadır zaten.

Abaelardus, benzersizdi. Yine de onun yaşam içindeki kendine özel yolculuğunda belli bir toplumsal süreç ifadesini bulmaktaydı: Profesyonel bilginler camiasının ortaya çıkışı. Üniversitelerin gelişmesi için bir sonraki yüzyılı beklemek gerekecekti, ama Abaelardus'un zamamnda da kendi kökenine ve manastırdaki faaliyetlerle yaşam tarzının oluşturduğu geleneğe sırt çevi-

rip kendini tümüyle bilgiyi aramaya adanmış insanlar bulmak mümkündür. Bunlar, bilgi yaymayı yaşamlarının kaynağı haline getirmişlerdi. Bilgi peşinde koşmak için bir şövalyenin en büyük oğlu olmaktan doğan haklarından feragat eden Abaelardus, top-
rağı sürmeyi beceremediğini ve manastır yaşamının yoksulluğu-
nu da küçük gördüğünü belli bir kibir duygusuyla ilan ederken,
bir yandan da tek işinin "kendi dilini kullanarak hizmet etmek"
olduğunu söylüyordu.³³

Kendilerine özgü bir değerler sistemi olan, aklın gücüne ve bireyin kavrayışına inanan profesyonel bilginler arasında bireysellik bilincinin ve yeni türden bir zihniyetin gelişmesi, bu insanların toplumsal bir tabaka haline gelmesinden daha önce gerçekleşmişti. Kendine özgü ve benzeri bulunmayan birçok özelliğine rağmen, Abaelardus'un yazgısını belirleyen de kısmen bu daha kapsamlı süreç oldu.

Suger, Othloh ve Diğerleri

Kendi kendilerini küçümseyen sözleri göz ardı edildiğinde, Nogent'lı Guibert ile Petrus Abaelardus gibi çok farklı kişilikleri tanımlayan, günümüze erişmiş belgelerin de birbirinin benzeri olmayacağı açıktır. Bu kişilerin kendilerini küçümseyen sözler kullanmaları, geleneksel bir zorunluluktan ve daha önce de belirttiğimiz gibi, bu sözler gerçeği yansıtmazlardı. Nogent'lı Guibert'in, toplumsal ortamından kopmayıp bu ortam içinde kendisini geliştirmesine karşın, Abaelardus'un bu ortama ilişkin muhalefetini her fırsatta vurgulaması, hatta abartması ve bu arada sürekli acılarına ve dünyaya karşı sürdürdüğü mücadelede karşıt görüşleri göz ardı etmesi, bu iki kişilik arasındaki farklılığın, hatta çelişkinin temelini oluşturur.

Abaelardus, Guibert ve Clairvaux'lu Bernard (1090-1153) gibi dönemin önemli düşünürleri için genel bir tipoloji yarata-

bilir miyiz sorusunu sormak mümkündür. Kilise hiyerarşisinde öğreti ve görüşler temelinde oluşmuş tüm bu çeşitliliğin arkasında, bu bireylerin psikolojik benzersizliği yer almıyor mu, diye de sorabiliriz. Georg Misch, Ortaçağ kişiliğinin belirleyici niteliğinin, bireyselliği, feodal toplum düzeninin belirlediği bir tiplemeye bağlı kılan "morfolojik bireyselleştirme" olduğu görüşünü savunur. Bunun sonucu olarak bu kişiliğin, kendini önceden belirlenmiş ve belirli ölçüde onun dışında var olan görüşler doğrultusunda ifade ettiğini söyler. Bunun karşısı, "organik bireyselleştirme" ürünü Ortaçağ kişiliğini değiştiren Rönesans tipidir. Bunun orta noktası ise bu kişiliğin kendinde saklıdır.³³ Misch'e göre, yaklaşık 1081 ile 1151 yılları arasında yaşayan ve Guibert ile Abaelardus'un çağdaşı olan Başkeşiş Suger, bu savı kanıtlayan çok sayıda örnekten sadece biridir. Bu saygıdeğer din adamı ve politikacı, 1122 yılında Saint-Denis Manastırı'nın başrahibi olduktan sonra, 12. yüzyılın 40'lı yıllarında kendi ilahiyat ve sanat görüşlerine uygun olarak bu manastırın yenilenmesini sağlamıştır.

"Tüm Galya'nın havarisi" olan ve Fransa Krallığı'nın kendi koruyucu azizi olarak saygı gösterdiği Aziz Dionysius'un (Denis) kutsal emanetleri bu manastırda bulunmaktadır. Frank ve Fransız krallarının mezarlarının da yer aldığı manastır, Fransa'nın Gotik üslupta inşa edilmiş ilk yapılarından biridir. Suger'nin, günümüze kalan ve inşaatın yapılışı ile bezenişini ayrıntılarıyla anlatan yazısı, onun bireyselliğiyle ilgili izler taşır. Bu yazı onun, alçakgönüllülük formülleri altında başarısıyla gururlandığını, yoğun bir hırs ile özsaygıya ve Panofsky'nin deyişiyle "alçakgönüllülükle dolu mağrurluğa" sahip olduğunu söylememize zemin hazırlar. Saint-Denis'nin bezemelerindeki ayrıntılar arasında sürekli olarak aynı adın yer alması dikkat çekicidir. Bu ad yapı ustasının, cam boyama ustasının, heykeltraşın ya da bezemecinin adı değil, Suger'nin adıdır. Kilisenin görünen yerlerine Suger'nin resminin konmuş olması da çok ilginçtir.

Suger'nin kişiliğinin, ışığın estetik bir görünüm kazandırdığı bu muhteşem mimari yapının içinde çözüldüğü görüşü hakimdir. Peki, bunun tam aksi geçerli olabilir mi? Suger kendini kanıtla-

mak için gösterdiği bu çabayla manastırı "kendi içinde eritmiş" olabilir mi? Panofsky, Rönesans insanının hırsı ile Suger'nin ün çabası arasındaki farkı şöyle tanımlar: Rönesans'ın önemli kişilikleri dünyayı kendi içlerine alıp onu kendi benliklerinde eriteyerek kendilerini "merkezcil" olarak kanıtlamışlardır. Buna karşın Suger, yani Ortaçağ insanı, kendi benliğini çevresine yansıtıp yadsıyarak kendini "merkezkaç" olarak kanıtlamıştı. Sonuçta da Suger'nin benliği manastırla birleşmişti. Panofsky, Suger'de görülen paradoksal kibir – alçakgönüllülük ilişkisini "aşağılık kompleksi" olarak açıklar. Suger'nin, soylu bir aileden gelmemesi nedeniyle, soylular arasında üzüntü hissetmesi ve boyunun kısalığı, onun bu tür bir komplekse kapılmasına neden olmuştu. Panofsky'ye göre bu kompleks, Suger'de "bu durumu aşma" duygusunu yaratmıştır. Çocukluğundan beri Saint – Denis Manastırı'nda yetişmiş olması, Suger'nin bu manastıra bağlanmasının ve Saint – Denis'yle bir baba – oğul ilişkisi geliştirmesinin nedeni- dir. Böylece tüm yetenek ve ümitlerini bu manastırda yoğunlaştırarak kendini onunla özdeşleştirmiştir.³⁴

Gözlemlediğimiz gibi, Ortaçağ kişiliğine ilişkin araştırma yapanlar, Freud'u dikkate almadan hiçbir ilerleme kaydedemezler. Benton'ın, Nogent'lı Guibert'i "komplekslerle dolu" diye nitelmesini, Abaelardus'un kişiliği ile kaderini ve hadımlaştırıldıktan sonra geçirdiği ağır krizi anımsadığımızda, bunların psikolojik bir şemaya uyduğunu gözlemleriz. Doğal olarak herhangi bir Ortaçağ kişiliğinin de psikozlu ya da nevrozlu olma ihtimali vardır, ama onların psikolojik gerilimlerinin asıl nedeni tarihseldir ve yaşadıkları döneme bağlıdır. Kanımca asıl araştırılması gereken konu, kültür tarihine bağlı yoksunluktur. Ayrıca araştırmacılar, yaklaşık olarak 1010 – 1070 tarihleri arasında yaşamış olan St. Emmeran'lı (Bavyera'da, Regensburg yakınlarında) Othloh'da da "ruhsal hastalık" belirleme eğilimindedirler. Othloh, yaşadığı tarihlerden de anlaşılabilceği gibi Guibert ile Abaelardus'tan önceki kuşağın insanıdır, ama otobiyografik nitelikler gösteren çizimler bırakmıştır. C. Morris, Othloh'un itirafnamesinde ruhsal hastalık izlerine rastladığı kanısındadır. Othloh'un uzun süre Kitabı Mukaddes'in otantikliğinden ve gerçekli-

ğinden, hatta Tanrı'nın varlığından şüpheye düştüğünü söyler. Eğer Tanrı varsa, dünyadaki kötülükler nasıl açıklanabilir? Othloh'u ruhsal bir krize sürüklemeye olasılığı yüksek olan bu acılara hayaller eşlik ediyordu. Othloh bu hayallerde ruhunu kötü ruhların ele geçirdiğini görüyordu. Kötü ruhlar, onun Tanrı'dan vazgeçip ruhların gücüne inanmasını istemekteydi. Othloh'un, kaygı ve ümit arasında gidip gelirken, kişiliğinin derinliklerini etkileyen ne tür acılar çektiğini anlamak mümkündür. Tanrı'ya, "eğer varsa" kendisini kanıtlaması, gücünü ve mükemmelliğini göstermesi ve bu kuşkudan kaynaklanan dayanılmaz üzüntü ve ıstıraplarını durdurması için dualar eder. Çağın edebiyat yapıtlarından, bu işkenceye dayanamayarak kendini öldüren insanlar olduğunu biliyoruz. Bu insanları, J. Leclercq gibi "teselli ve huzuru hastalıkta arayan mazoşistler", "manik depresifler" ya da "nöropatlar" olarak tanımlayıp bu sorunu, psikopatolojik yöntemlerle çözemeyeceğimizi düşünüyoruz.³⁵ Bu ruhsal durumun köklerinin, döneme ilişkin dinsel görüşlerde ve kültürde aranması gerektiği kanısındayım.

Othloh'un çağdaşı olan Canterbury Başpiskoposu Aziz Anselmus, ontolojik Tanrı kanıtına ilişkin bir çalışma yapma gereksinimi duyduğuna göre, onları takip eden kuşağın skolastik felsefecilerinin "*Utrum Deus sit?*" ("Tanrı var mı?") mantıksal sorunuyla ilgilenmiş olmaları rastlantı değildir. Bu sorun, felsefi görüşlerin ilerlemesiyle de ortaya çıkmış olamaz. Anselmus'un çağdaşları da konuyla yakından ilgileniyordu. Othloh böyle bir sorunu mantıksal ve felsefi bir açıklıkla ortaya koyan düşünürlerden biri değildi. Onun kaygıları, inancım sağlamlaştırmaya ve ruh huzuruna duyduğu özlemden kaynaklanıyordu. Rüyasında kendisine görünen Efendisini *Amator dubitationis totius* ("her tür kaygının dostu") diye adlandırmıştı ve Kitabı Mukaddes'te insan acılarının kaçınılmazlığıyla vazgeçilmezliğinin nedenlerinin açıklandığı bölümlerin, bu savaşta Tanrı'nın rakibi olan Şeytan'a ait olduğu kanısındaydı. Bu mücadelenin sonu belirsizdir. Othloh bir taraftan şüphe ve hayaller, diğer taraftan aydınlanma ve ümit arasında bocalayıp durur.

İlahiyat ve varoluş sorunları dışında Othloh'u etkileyen baş-

ka sorunlar da vardı. Pagan edebiyat yapıtlarına ve Romalı yazarlara olan ilgisi, Hristiyanlıkla ilgili metinler üzerinde yaptığı çalışmalarla bağdaştırılabilir mi? Hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği manastırda, rahipler pagan kitapları, Kitabı Mukaddes'i ve diğer yapıtları okuyorlardı. Othloh, eski Latince yapıtlar ile Kitabı Mukaddes arasındaki tercihi kendi iradesiyle yapmadığını, onun dışındaki güçlerden yardım aldığını itiraf eder. Bir rüyasında, Othloh'u ziyaret eden biri onu iyice döver. Günahkâr uyandığında bu dayanın yaralarını ve izlerini görmek mümkündür. Aziz Hieronymus'un doğru yola çağırılmasının kaba bir tekrarı olan bu olay sırasında, ziyaretçi Othloh'u Hristiyan değil de Cicerocu olmakla suçlar. Bunun üzerine Othloh pagan kitaplar okumak gibi dünyevi bir zevkten vazgeçer.

Daha önce sözü edilen yazarlar gibi, Othloh da kendi yaşamını anlatan bir çalışma yapmıştır, ama otobiyografi kurallarına bağlı bir yapıt değildir bu. Yapıtta Othloh'un deneyimleriyle ilgili amlar ve doğru yolu bulmasına yardımcı olan hayalleri anlatılmaktadır. Buna uygun olarak kitabı *Libellus de suis temptationibus, varis fortuna et scriptis* (Baştan Çıkarıldığım Deneyimlerim, Değişen Kaderim ve Yazılarımla İlgili Bir Kitapçık) adını taşır.³⁶ Othloh'un da Guibert ve Abaelardus gibi otobiyografiyi, kendi içinde bir bütün olan, birbirini takip eden olayların anlatıldığı bir edebi tür olarak kavramadığı ortadadır. Othloh'un pagan yapıtlardan vazgeçmesine ve kutsal metinlere geri dönerek inancını sağlamlaştırmasına Tanrı'nın şefaati neden olmuştur. Öğrenimindeki başarısını da aynı şekilde ona borçludur. Othloh'un da alçakgönüllülük formülleri arasında, yapıtıyla gurur duyması ilgi çekicidir. Yazılarım, tembel rahipleri bu durumdan kurtarıp yararlı faaliyetlere yöneltmek için yazdığını belirtir ve "eğer bu kadar büyük bir yapıt oluşturmıyorlarsa, daha kolay bir yazı gerçekleştirebilirler" der. Bu içten alçakgönüllülükle yoğun özsaygı, Othloh'da da mükemmel kaynaşmıştır.

St. Emmeran'lı Othloh'un "otobiyografisi" de itirafname ve hagiyoğrafinin kurallarına uygun bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Bu yapıtın da en önemli bölümlerini, yaşamın dönüm noktaları, Şeytan'ın etkisinin yenilmesi ve doğru yolun bulunması oluşturu-

rum. Doğru yolun bulunmasında kişinin kendi iradesi ve kendi iç dünyasından kaynaklanan mantıksal gelişme önemli rol oynamaz. Doğru yol, tanrısal gücün yardımıyla bulunmuştur. Burada da, metnin yapısı nedeniyle bireysellik arka planda kalmış ve bu edebiyat türünün niteliği içine sıkışmıştır. Yaşamla ilgili duygular bu bireyselliği bozmamış gibi görünmektedir.

Daha önceleri sözünü ettiğimiz ve yaklaşık 887-974 yılları arasında yaşamış olan Veronalı Ratherius için de aynı şeyler geçerlidir. Onun yapıtlarında da kendi benliğinden vazgeçme ile kibir ilginç bir birleşim oluşturur. Apolojisi, çevresine yönelmiş bir suçlamayı andırır. Bu çok mutsuz ve dengesiz adamın Tanrı'ya haykırışı 10. yüzyıldan bize kadar ulaşır: "*Miserere mei!*" ("Bana acı!").³⁷ Burada da bireysellik gizli kalmıştır.

Günümüz araştırmacılarının, Ortaçağ yazarlarını kendi çağlarının somut kültürel bağlarından koparıp psikanalitik yöntemlerle inceleme çabası savunulamaz. Söz konusu olan, sadece bu çabanın inandırıcılığının az olması değil, tarihçilerin incelemesine sunulan yapıtların, yaratıcılarının psikolojik durumunun incelenmesi için yeterli olmamasıdır. Burada şu soru akla gelmektedir: 10. yüzyılla 12. yüzyıl arasındaki dönemde yazılmış olan "otobiyografi"lerde karşımıza çıkanlar kimlerdi? Bunların hepsi anormal kişilikler miydi? Öyleyse, bunlar dönemlerinin kültürlerini ne kadar temsil edebilirler? Burada söz konusu olan herhangi bir kişinin ruhsal rahatsızlığı değil, yaşamında karşısına çıkan zorluklardır. Bu zorluklar, çağın ahlaki ve düşünsel durumunun ürünleridir.

Usta ve Bireysellik Bilinci

Başkeşiş Suger'nin, güzel sanatlar ya da edebiyat yapıtlarıyla kendini kanıtlamaya çalışması sadece ona özgü bir *differentia specifica* (özgül nitelik) değildir. Heykeltıraş, mimar, yapı ustası,

müzehhip gibi Ortaçağ sanatçıları, yüzyıllar boyunca yapıtlarına adlarını yazarak (yapıtlarını imzalayarak) ve bunları kendi resimleriyle bezeyerek (kendi portrelerini yaparak) kendilerini ebedileştirmişlerdir.

Geleneksel anonimliğe karşı gerçekleştirilen imzalama ve kendi resmini yapma alışkanlığı 8. yüzyıldan beri vardı. Milano Katedrali'nin altarını yapan usta, kendisini bir azizin önünde diz çökmüş durumda betimlemiştir. Aziz ise ona defne dalından yapılmış bir taç uzatmaktadır. Burada ustanın *Vuolvinus magister phaber* (Vuolvinus, Usta ve Sanatçı) biçimindeki imzası da yer almaktadır. Aziz Hieronymus'un bir yapıtının 11. yüzyıldan kalma kopyasında, müzehhip Rahip Hugo'nun kendi portresine rastlarız. Rahip kendini işinin başında resmetmiştir. Robertus Beniamin adlı bir keşiş de Augustinus'un mezmurlarıyla bezediği bir elyazmasına, hem kendi resmini çizmiş hem de bu resmi imzalamıştır. Augustinus'un *De civitate dei* (Tanrı'nın Şehri) adlı yapıtını kopya eden (*scriptor*) Hildeburtus, bu yapıtın 1140 tarihli bir elyazmasının son sayfasına gündelik yaşamdan bir sahne resmetmiştir. Resimde pahalı giysiler içinde görülen Hildeburtus, sehpanın üzerinde duran bir kitabı kopya etmekte, yanında ise yardımcısı yer almaktadır. Hildeburtus'un çalışması, masaya tırmanıp bir şarap şişesini yere devirdikten sonra, dişlerinin arasında bir parça peynirle kaçırmaya çalışan bir fare tarafından yarıda kesilmiştir. Metinde ise Hildeburtus'un farenin arkasından söylediği bir lanet yer almaktadır. Bu rahibin kendi portresi, başka bir elyazmasında daha yer almıştır. Noirlac'taki Saint-Amand Manastırı'ndan bir keşiş, 1160-1170 yılları arasında en az altı elyazmasını *Sawalo monachus me fecit* (Ben Rahip Sawalo'nun Yapıtıyım) cümlesini yazarak imzalamıştır. İçeriğinin ne anlama geldiğini irdelemeden önce, böyle özlü metinlerin altında nasıl bir duygu karmaşası yattığını hissetmek gereklidir. 12. yüzyıl ortalarında, Arstein manastırının cam boyama ustası Gerlachus, pencerelere, elinde bir fırça tutar halde kendi resmini çizmiş ve bu resimleri *Rex regum clare Gherlaco propic(t)iare* ("Gerlachus kralların en yücesinden mağfiret diler") diye bezemiştir. Au-

tun'deki (Burgonya) Saint-Lazare Kilisesi batı kapısının tempan rölyefinde, dünyanın hakimi İsa'nın ayaklarının bulunduğu yere, ustası 1140 yılında kendi adı olan "Gislebertus"u kazımıştır. San Cassiano Kilisesi'nde ise İtalyan bir ustaya ait şu yazı yer almaktadır: *Hoc opus quod cernis Biduinus docte perfecit* ("Gördüğün bu yapıt Biduinus tarafından başarıyla tamamlanmıştır"). Başka bir sanatçı ise "yapıtıyla diğer sanatçıların önüne geçtiğini" yazarak kendini övmüştür. Worms Katedrali'nin koro yerinde ise şu yazıyı okumak mümkündür: *Otto me fecit* ("beni Otto meydana getirdi").

Başka örneklerde ise sanatçının adı anılmayıp onun sanatsal becerisi övülmüştür. 12. yüzyıl ortalarında yaşayan Winchester Başpiskoposu'na ait bir resimde şu metin yer almaktadır: *Arx auro gemmnisque prior. Prior omnibus autor* ("Sanat, altın ve kıymetli taşlardan üstündür. Yaratıcısı ondan da üstündür").³⁸ Bazı kiliselerde ise sanatçıların "portreleri" ellerinde tuttukları araçlarla boy resmi olarak pencerelere resmedilmiştir.

Bu yazı ve resim dili oldukça yavandır; kısalığı, yaratıcısının sanatsal niteliği, değerlendirme sistemi ve kendine verdiği değerle ilgili daha ayrıntılı ve açık bir bilgi edinmeye çabalayan tarihçiler için aşılmasa bir engel oluşturur. Ancak, bunların değerlerini hem yadsımak hem de çağın düşünsel ve toplumsal koşullarının dışında ele almak yanlış olur. Bu yapıtların hepsinde yaratıcı, hem kendi gücünün ve kişiliğinin önemini bilincinde olarak hem de dinsel anlamını kavrayarak kendini ebedileştirme arzusunu yerine getirmiştir. Böylece gelecekte unutulmamak için uğraşmış ve kendi benliğini kanıtlamıştır. Şimdiye kadar sözü edilen etkenlerin çoğu 12. yüzyıla aittir. Bu dönemin, onun kültürünü yaratanların bireysellik bilincinin de arttığı bir zaman dilimi olduğu açıktır. Bu olgu, sanatçıların ancak o dönemde kendi bireyselliklerini "keşfetme" yeteneğine kavuştuklarının bir belirtisi olabilir mi? Daha önce de belirttiğimiz gibi, bazı ustalar bu tür görüşlerini daha 8. yüzyılda belirtmeye başlamışlardır. Ayrıca, Ortaçağ'ın ilk dönemlerinden elimize geçen yapıt sayısının, 12. ve 13. yüzyıla ait yapıtlardan çok daha az olduğunu da göz

ardı etmememiz gerekir. Edebi metinlerin yaratıcılarının birey olma bilinci dikkate alındığında, yazarların anonim kalması gerektiği düşüncesi büyük oranda değişmiştir.³⁹ Buna bağlı olarak 6. yüzyılda Tours'lu Gregorius ve 8. yüzyılda Muhterem (Venerabilis) Beda gibi, Ortaçağ'ın ilk dönemlerinde, kendisini öven ve başarılarından gurur duyan yazarların yaşamış olduğunu hatırlatmak isterim. Gregorius çevresindekilerden, *Historia Francorum* (Frankların Tarihi) adlı yapıtında hiçbir değişiklik yapmalarını rica eder. Beda ise *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (İngiliz Ulusunun Kilise Tarihi) adlı yapıtının en sonuna, kendi yapıtlarının ayrıntılı bir kaynakçasını eklemiştir.

St. Emmeranlı Othloh da yapıtlarını sayarken, bunların yazarı olmaktan duyduğu gururu gizlemez. Othloh, yapıtlarını okuyacak yüksek ruhbanın duygularını incitmemek için, bazılarını kendi adıyla yayınlamadığını, çünkü ruhbanın bu yapıtları okuyunca sadece kıskançlık değil, aynı zamanda onun asil olmayan soyuna karşı kötü duygular besleyebileceğini, veciz bir espri şeklinde belirtir. Bu ironi nedeniyle, içselleşmiş bir yazarlık hakkı bilinci ya da anonimleşme söz konusu olamaz. Tam aksine, bu yapıtların yazarı, kendi adını açıkça belirtmiştir. Bu ise onun kendi yazarlığına karşı duyduğu düşünsel özsaygıdan kaynaklanır.⁴⁰ 12. yüzyılda yaşamış bir şair ve vakanüvis olan Saint-Maure'lu Benoit, kendi yarattığı ve "kendi eliyle yazdığı" metnin, "hiçbir ekleme ve değişiklik yapılamayacak kadar iyi kurgulanmış ve mükemmel bir biçimde yazılmış" olduğunu gururla belirtir. 12. yüzyılın 70'li yıllarında yaşamış olan Chrétien de Troyes (1135-1183), *Lancelot* adlı yapıtının önsözünde şunları yazmıştır: "Hristiyanlık dünyası var oldukça unutulmayacak bir hikâye anlatacağım. Bu nedenle Chrétien çok gurur duyuyor." Şair, geçmişe ilişkin bir hikâye aracılığıyla geleceğe yönelmektedir.

Bu bağlamda, İzlanda *skald'*larının şiirleri oldukça ilginçtir. 9. yüzyılın ortalarından itibaren tanıdığımız bu şiirler, başlangıçlarından beri kişisel yapıtlardı. Başka nedenlerin yanı sıra bu yüzden de *Edda* ile büyük bir karşıtlık oluştururlar. Epik geleneğe bağlı İzlanda sagalarında yazarın adı belirtilmezken, tam ak-

sine *skald*'lar, sanatlarıyla gururlanıp bilinçli olarak onu kültürlerinin bir parçası yaptılar. Daha önce de sözü edildiği gibi, İskandinavya'da Hristiyanlıktan önce *skald* şiirlerinde kişisel unsurlar belirgin biçimde ön plana çıkmaktaydı, ama 12. yüzyıldan beri bu şiirlerde de alçakgönüllülükle ilgili kalıplar artış göstermiştir. Ortaçağ ahlakının ve bu ahlaka bağlı estetiğin bireyselliğe pek çok sınırlama getirmesine karşın, Ortaçağ'ın ilk dönemlerinde yaşayan şairlerin, sanatçıların ve diğer insanların bireyselliklerini yitirmediklerini söyleyebiliriz.

Jacob Burckhardt ve Karl Lamprecht gibi pek çok kişi, Avrupa kültürünün insan bireyselliğine ancak Rönesans döneminde tekrar önem vermeye başladığını savunarak, bu döneme kadar dikkatlerin "tipik" olana yönelmesi nedeniyle, bireyselliğin göz ardı edildiğini söylerler. Günümüzde, 12. ve 13. yüzyılda "bireyin keşfi"nden söz edenler de benzer görüşleri paylaşmaktadır. Bu kişilerin daha öncekilerden farkı, bu zaman sınırını daha geriye almış olmalarıdır. Oysa 10. ve 11. yüzyıl edebiyatında, karakterlerin bireysel özellikleri ve dış görünüşlerinden söz edildiği görülmektedir. "Hajiyografi" gibi edebiyat türleri, yazarların bireysel görüşlerini açıklamasına olanak vermese de, hatta özel olanın betimlenmesi ve kuralların aşılması yasaklanmış olsa da, sadece vakayinamelerde değil, diğer tarih yazılarında ve hayat hikâyelerinde de bu tür bireysel özelliklere rastlamak mümkündür. Bu yazarların bireyselliği tanımlama yeteneklerinden şüphelenmek yanlıştır. Örneklere ve idealleştirilmiş tiplere sadık olmak, hajiyografinin temel kuralıydı⁴¹ ve böyle bir yeteneğin gelişmesine olanak sağlamazdı.

Rönesans döneminde, "dünyanın ve insanın keşfi"ni sağladığı söylenen genellemelerin geçerli olmadığı ortaya çıkmıştır. Etienne Gilson, bunu Abaelardus ve Héloïse'e dayanarak mükemmel bir biçimde açıklamış,⁴² ama bu ve benzer kişiliklerin istisnai nitelikte olduklarını eklemeyi de unutmamıştır. Oysa bunların istisna olmayıp belirli bir eğilimin abartılarak ifade edildiği durumlar oldukları açıktır.

Bu, birbiriyle çelişen eğilimlerden sadece bir tanesidir. Al-

çakgönüllülük ve anonimlik gerektiren görüşle, "şimdi ve ebediyen" var olmayı savunan edebiyat ve sanat yapıtlarının yaratıcılarının hırslı çabası arasındaki gerilim, zamanla gerçek bir çelişkiye dönüşmüştür. Abaelardus'la Héloïse'in çağdaşları da kendileri ve yapıtları hakkında sık sık düşünmüşler, kendilerini yansıtmak ve değerlerini artırmak için pek çok araç ve olanak kullanmışlardı. Buna karşın kendi benliklerini ifade etme olanakları yetersizdi. Kişiliklerinin özü, kalıp sözler, edebiyat klişeleri ve geleneklerle bir koza gibi sarılıp sarmalanmıştı. Bireyin bireyselliğini ifade edeceği ortamı sınırlayan zorunlu düşünceler de bu geleneğin ürünüydü. Bireyin tek ve benzersiz oluşu düşüncesinin, anormal ve günahkârca olduğu görüşü hakimdi. Böyle düşünen yazarın, gizliden gizliye gurur duysa bile, bu günahın kefareti ödemesi gerektiği için gerçek benliği gözden kaçmaktadır.

Beş Talant Hikayesi*

Ortaçağ aydınlarının *persona* hakkında daha önce sözü edilen düşünceleri ilginç olmakla birlikte, bu ve benzeri görüşler, Ortaçağ kişiliğini tarihsel benliği içinde tam anlamıyla kavramamızı sağlamakta yetersiz kalır. Bu amaçla, ilahiyatçılar ve filozoflar yerine, toplumun geniş katmanlarıyla ilgilenmekte yarar vardır. Kişilerin, soyut yerine somut, kolay anlaşılabilir imgeleri kullanarak düşündüğü, gündelik kaygı ve ilgilerin ön plana çıktığı katmanları incelemek gerekir. Bu gerçekten mümkün müdür? Halkın erişim olanağının kısıtlı olduğu, hatta okuma-yazma gerektiren sanatların tümüne uzak kaldığı için sözlü geleneği sürdürdüğü, sözün yazıdan daha hızlı yayıldığı bir dönemde, sıradan bir dindarın ya da sade bir insanın görüşleriyle düşüncelerine nüfuz etmek, pek kolay olmasa da mümkündür.

Ortaçağ'da aydınların, yani rahiplerin ve keşişlerin kalemin-den çıkmış, ama ilahiyatın incelikleri ile skolastik felsefenin oluşturduğu dışa kapalı, dar çemberin içine sıkışıp kalmamış edebiyat türleri vardır: Vaazlar, kefaret kitapları** (*libri peni-*

Bu bölümde Matta İncili'nde anlatılan bir hikâye incelenmektedir. Talant ya da talent, Yunanca talanton'dan kaynaklanan bir sözcüktür ve Antik Çağ'da kullanılmış bir ağırlık ölçüsünü ve altın parayı belirtir. Yeni Ahit'in Türkçe çevirisinde (Kitabı Mukaddes Şirketi, 1988) "talant" olarak kullanılmıştır. Ancak sözcük aynı zamanda (Tanrı vergisi) "yetenek" "istidat", "yatkınlık" gibi anlamlar taşır ve bu metinde sözcük oyunları her iki anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Özellikle Ortaçağ'da bunların "Tanrı vergisi" olma özelliği öne çıktığından, Türkçe metinde "ih-san" sözcüğüyle karşılanmıştır (Y.N.).

** Günah çıkarma sırasında, günahların affedilebilmesi için yapılması gerekenleri açıklayan kitaplar (Ç.N.).

tentiales), inananlara davranış "örnekleri" (*exempla*) sunan ahla-ki hitabeler, öbür dünya ile ilgili "düşler" (*visiones*), mucizelere ilişkin anlatılar (*miracula*) ve azizlerin hayat hikâyeleri (*vitae*), din konularında halka yönelik resimli elkitapları ve kilise tarafından kullanılan kutsama ve lanetleme formülleri, bu edebiyat türlerine örnektir. Bunlar, bütün bir cemaate yönelik olarak hazırlanmış yapıtlardı. Böylece dindarlar ile vaaz veren ya da günah çıkartan papaz arasında iletişim sağlamaya çalışılıyordu. Genel cemaati hedefleyen yazarların, onların anlayabileceği dili, imge ve kavramları kullanmaktan başka seçeneği yoktu. Bu da, kullanılan dilin, aynı zamanda keşişin ya da papazın da vâkıf olduğu (yüksek ilahiyat dilinin yanı sıra) bir dil olmasını gerektirmekteydi.

Bu türlerin örneği olan yapıtlara kulak verildiğinde iki ayrı ses duyulur: Bunlardan ilki, sözlü halk geleneğini yaşatan insanın ya da eğitilmemiş, "sıradan" insanın (*illitteratus, idiota*) sesidir. "Kültür öncesi" kültürün kökleri, bu insanların bilincinde işlenmemiş, şekilsiz bir hammadde gibidir. Diğeri ise *litteratus*'un sesidir. Bu ses, "folklorik sıradan insan"a erişebilmek için bu rolü üstlenen sestir ve gerçekte Ortaçağ kültürünün karşıtı, anti-tezidir. İkinci sesin içinden belli belirsiz birinci ses de duyulur ve ruhban yazarların sansürleyerek anlattığı gerçek sıradan insana özgü bilinç parçacıklarının ipucunu verir. Resmî ilahiyatın tamamen örtbas ettiği bu dünya görüşü, buna rağmen tarihçiler tarafından yavaş yavaş anlaşılmaya başlamıştır.

Birey kavramını toplumun en alt katmanlarında araştırmaya çalışmamız yadırganabilir. Şimdiye kadar yapılan çalışmaları inceleyerek, sorumuzun cevabının ilahiyatın yüksek doruklarında olmadığı anlaşılabılır. Bu alanda düşünceler tümüyle Tanrı üzerinde yoğunlaşmıştır. O yüzden toplum bilincinin en alt katmanlarının karanlığında yol alacak, grup bilincini incelemeye çalışacağız.

13. yüzyılda yaşamış ünlü Alman Fransisken vaizi Regensburglu Berthold'a ait bir metin çok ilgimi çekti. Hem Güney Almanya'nın köy ve kentlerini hem de imparatorluğun diğer yöre-

lerini dolaşan vaiz, halka dinle ilgili çeşitli görüşleri açıklamış ve Hristiyanlığa uygun yaşamın temel ilkelerini anlatmıştır. Çağdaşları, vaiz Berthold'un çok sevilip sayılan biri olduğuna tanıklık ederler. Parmalı Salimbene, vakayinamesinde Berthold'un konuşmalarıyla insanlar üzerinde olağanüstü bir etki bıraktığından söz ederken, çok sayıda insanın bu ilginç vaazları dinlemeye koştuğunu da anlatır. Bu vaiz, nelerden, hangi konulardan söz ederek dinleyicilerin ilgisini çekmeyi ve canlı tutmayı başarıyordu?

Berthold'un *Über das Gleichnis von den fünf Talenten* (Beş Talant Hikâyesi Üzerine) adlı vaazı, Ortaçağ'da birey konulu araştırmalarımız açısından özellikle ilginçtir. Son derece önemli olduğunu düşündüğüm bu metin tarihçiler tarafından yeterince araştırılmamış, bildiğim kadarıyla Ortaçağ'da birey konulu araştırmalarda ondan hiç yararlanılmamıştır. Ne Berthold'un günümüze kalan birkaç düzine vaazı arasında ne de o dönemde yaşamış diğer yazarların benzer yapıtları arasında, toplumsal ilişki ve davranışları iyice anlamamızı, insan kişiliği ile toplumun bütününü arasındaki organik bağın ne düzeyde olduğunu kavramamızı sağlayabilecek başka bir kaynağa rastlamak mümkündür. Önemi gittikçe artan bu yapıt, Ortaçağ "antropoloji"sinin¹ olanaklarına ve sınırlarına ışık tutacaktır.

Berthold'un düşünce yapısını daha iyi kavrayabilmek için, bu vaazın oluştuğu tarihî koşulları göz önünde bulundurmak gerekir. Berthold'un en yoğun vaaz verdiği dönem, Kutsal Roma--Germen İmparatorluğu'nda yönetim boşluğu olan yıllardır. Merkezî yönetim zayıflarken elektörlerin (*Kurfürsten*) güçlenmesi, iç karışıklıkların artması ve feodal beylerin iyice yağmacılığa yönelmesi, hak ve hukukun çiğnenmesi, yöneticilerin halka karşı keyfi tutumları, köylüler üzerindeki baskıların artması, şehirlerdeki kargaşa, Almanya'da 1255 ile 1272 yılları arasında yaşam koşullarım zorlaştıran unsurların sadece birkaçıydı. Berthold 1272'de öldüğüne göre, vaazları işte tam bu zaman dilimine denk düşmektedir.

Bu duruma rastlantı denebilir mi? Kargaşa ve ayaklanmalar-

rın arttığı böyle tehlikeli dönemlerde insanlar, ısrarla ve yoğun bir biçimde insanın özü, doğası ve kaderi gibi konularla ilgilenirler. Böyle bir dönemde Almanya'da ruhbanın sanat ve bilgi düzeyini yükseltmek için gösterdiği özel çaba rastlantısal değildir. Skolastik felsefenin önde gelen temsilcilerinden Albertus Magnus, aynı dönemde Köln'de çok etkiliydi ve Aquinolu Tommaso da onun öğrencilerinden biriydi. Tannhäuser, Ulrich von Lichtenstein, Konrad von Würzburg ve (Konrad) Marner, şiirlerini yine bu dönemde yazdılar. *Carmina Burana* adlı ünlü şarkı çevrimi büyük olasılıkla bu çağda oluşmaya başlamıştı. Aynı yıllarda, Wernher der Gartenaere adını kullanan bir şair, Almancada köy yaşamını anlatan ilk manzum hikâyeyi, *Meier Helmbrecht*'i yazdı. Vaiz Berthold'un karamsar etkisi, yapıtın düşünsel içeriğinde hemen göze çarpmaktadır.

Ortaçağ bireyini anlayabilmek için şu olgunun altını çizmekte özellikle yarar vardır: Alman Gotik çağının en özgün örnekleri, 13. yüzyılın ikinci yarısında, Naumburg atölyesinin yapı ustaları ve heykeltıraşları tarafından üretilmiştir. Mainz ve Meissen'de de çalışmalar yapan bu ustaların, Naumberg'deki St. Peter ve St. Paul Katedrali'nde heykel kompozisyonları bulunmaktadır. Cömertçe bağışlarıyla katedralin yapımına katkıda bulunmuş Ekkehard ile Uta'yı ve Hermann ile Regilindis'i gösteren ikili figürlerin canlılığı dikkate değer. Psikolojik durumları ayrıntılı olarak izlenebilen erkek figürlerinin yüzleri, kadınların yüzlerine oranla dikkati çekecek ölçüde bireyselleştirilmiştir.² Naumburg katedralinin koro yerini orta bölümden ayıran batı duvarındaki (*Westtettner*) "Son Yemek", "İsa'nın Yakalanışı", "İsa Pilatus'un Huzurunda" ve "Yahuda'nın Ödüllendirilişi" adlı dini yapıtlar, günlük yaşamdan izlenimler sunuyor gibidir. Böylece, Ortaçağ Almanyası'nın sanat yapıtlarında ilk kez bireyle karşılaşırız. Alman Gotik döneminde bir daha bu mükemmelliğe erişilememiştir. Bu sanat yapıtlarında, çok kısa süren ve daha sonraki kuşakların da geliştirmeyi başaramadığı bir anlatım tarzı belirlenmektedir. Bu tarzın köklerinin, 13. yüzyıl ortalarında ve da-

ha sonraki yıllarda Almanya'da gelişen sosyo-psikolojik, kültürel ve ideolojik koşullara uzandığı açıktır.

Almanya'da vaazların gelişmeye başladığı ortam kısaca böyledi. Düşünsel yaşamın hareketlenmesi ve insanların ilgilerinin kendilerine yönelmesiyle birlikte, Regensburglu Berthold'un düşünceleri değişik bir anlam kazanmıştır. Berthold'un, arka planındaki yaratıcı duygusallık ve düşünce yoğunluğuna etkisi yadsınmaz.

Berthold'un beni özellikle ilgilendiren vaazına geçmeden önce, onun üslubundan söz etmekte yarar var. Vaaz çeşitli diyaloglarla bezenmiştir. Berthold, "Anlattıkların iyi de Rahip Berthold, benim başka sorunlarım var...", "Peki, Rahip Berthold, bize şunu açıklar mısın...", "Evlenmek istiyorum, Rahip Berthold, ama ben çok yoksul bir adamım. Şimdi ne yapmam gerekiyor..." gibi sözler, ricalar ve sorularla sürekli kendi konuşmasını keser, dinleyenlerden geliyor izlenimi bırakan bu sözümona dıştan müdahalelerle ilgili yorumlar yapardı. Bu yöntemle konuşmalarım hafifletip daha canlı kılarak dinleyicinin ilgisini artırmaya çalışırdı. Konuşmayı, beklenmedik konulara yönlendirip cemaatin bu tartışmalara katılmasını sağlardı. İnsan, Berthold'un dinleyiciyle karşılıklı diyalog içinde onu etkilemeye çalıştığı duygusuna kapılır. Burada "dinleyiciler" yerine "dinleyici" sözcüğünü bilinçli olarak kullandım. Berthold'un vaazlarına binlerce insan katılıyordu. Parmalı Salimbene, dinleyici sayısı ile ilgili inanılmaz rakamlar vermektedir. Berthold, dinleyici sayısı ne olursa olsun doğrudan bireye hitap ediyor ve onunla, sadece ikisi arasında kalacak konuşmalar yapıyordu, çünkü kendisini dinleyenlerin, yüzleri olmayan insan kitleleri değil, bu kitleyi oluşturan bireyler olduğunu görmekteydi.

Vaazlarından birinde, en çok işlenen günahları toplumsal katmanlara ve çeşitli yaş gruplarına göre sınıflandırmıştır. Örneğin, yaşlılar cimrilik yaparken, gençler törelere uymama, disiplinsizlik gibi günahları daha sık işlerler. Sıradan halk, idraksiz olduğu için, Berthold'un tabiriyle "dolandırıcılığın ve yalancılığın batağına" daha kolay düşer, çünkü yoksuldur. Zenginler kib-

re ve gösterişe eğilimlidirler.³ Berthold'un soyut, tamamen genelleştirilmiş skolastik tipolojiye karşı belirgin bir cephe oluşturma amacına yönelik bireyselleştirme ve somutlaştırma çabaları, Almanya'nın o dönemdeki toplumsal katmanlarını tanımladığı "On Melek Korosu ve Hristiyanlık Üzerine" adlı vaazında da göze çarpar.⁴ Berthold, eğitilmiş bir insan olmakla birlikte yazılarında içrek (esoterik) olan hiçbir şeye rastlanmaz. Yaşamın tüm sıkıntı ve acılarını kendi benliğinde hissederek halkla birlikte yaşamıştır. Eğitilmiş insanla eğitimsiz arasındaki diyalogu, onun kendi bilincinin *derinliklerinde* gerçekleşmekteydi. İşte bütün bunlar, bu Fransisken rahibinin vaazlarına birer tarihî belge niteliği kazandırmıştır.

Artık "Beş Talant Hikâyesi Üzerine" adlı vaaza geri dönelim.⁵ Berthold, konusunu Yeni Ahit'ten seçmişti (*Matta*, 25: 14-30). Kölelerine para veren bir adamın anlatıldığı bu bölümü başka bir bakış açısıyla ele alarak özgün bir biçimde yorumlamaktaydı. "Talentlar" onun için ne anlama geliyordu? Kölelere verilen "bir talant" ile "iki talant"ın eşitliğini tamamen bir tarafa bırakmıştı. Ona göre, ilkiyle vaftiz edilmemiş çocuklar, ikincisiyle de vaftizli çocuklar kastedilmektedir. Vaazı, "beş talant" alan üçüncü adamla, yani bilinçli ve kendi davranışlarından sorumlu erişkinlerle ilgilidir. Bireyin sorumluluğu düşüncesi, vaazın en can alıcı noktasıdır.*

Vaaz Latince ve Almanca olmak üzere iki ayrı dilde günümüze ulaşmıştır. Latincesi vaaz verilmeden önce kaleme alınmıştı. Almancası ise Berthold'un bir öğrencisi tarafından ya vaaz sırasında ya da sonradan ezberden yazılmıştır.⁶ İki metin tamamen aynı değildir ve bence aradaki farklılıklar, vaizin gelişimi ve düşüncelerinin netleşmesi hakkında ipuçları sağlar.

* İncil'deki hikâyede üç kölesi olan bir adam, her kölenin "yetenekleri"ne göre olmak üzere birine beş, birine iki, birine de bir talant verir. Bir süre sonra, ellerindeki talantları ticaretle iki katına çıkarmış olan ilk iki köle efendilerinin övgüsünü kazanır; talantı işletmek yerine toprağa gömen üçüncü köle ise elindekinden de olur ve cezalandırılır (Y.N.).

Almanca metinde belirtilenlerin aynısı olan Tanrı ihsanı özellikler Latince "prototip"te şöyle sıralanmıştır: 1) "Dünyevi zenginlikler" (*res temporales*); 2) "kendi benimiz" (*ipse homo*); 3) "zaman" (*tempus*); 4) "görev" (*officium*); 5) "yakın çevremizdeki insanlar" (*homo proximus*). Almanca metinde ise bu sıralama şöyledir: 1) "Bizim kendi kişiliğimiz" (*unser eigen lip, unser eigeniu persone*); 2) "görevin" (*dîn amı*); 3) "zamanın" (*dîn zit*); 4) "dünya nimetlerin" (*dîn inîdentisch guot*); 5) "komşuların" (*dîn naehster*). Berthold ilk yazılan metinde, Kutsal Metinler'deki düzene uyarak "dünya nimetleri"ni, zenginliği ilk sıraya koymuştu; "insan" ve ona ihsan edilmiş özellikler olan "zaman" ile "görev" bunu izliyordu. Vaazın son şeklini aldığı Almanca metinde "bi-rey" (*persona*) ilk sıradayken, arkasından görev ile zaman gelir. Dünya nimetleri, yani mal-mülk daha sonra söz konusu olur. Komşuların her iki metinde de son sırada yer alması dikkat çekicidir.

Berthold vaazıyla ilgili çalışmalarını ilerlettikçe hikâyenin dışına çıkıp daha bağımsız bir tarza ulaşmıştır. *Persona* kavramı bu sıralamamn en başında yer aldığı için görev ve zaman kavramlarını da bir ölçüde peşinden "sürüklemekte", mülk kavramı ise son sıralara kaymaktadır. Yazarın ya da vaazın Almanca metnini düzeltten kişinin son sıralamayı daha etkileyici bulduğu açıktır. "İhsanlar" sıralamasının değiştirilmesi, konunun anlamında da değişikliğe neden olmuştur: *Persona*, artık metnin belkemiğidir.

Tanrı'nın, insanlara sunduğu ihsanların nasıl kullanıldığını sorgulayacağı Son Yargı'yı anlatan benzer konulu başka bir vaazda da "Beş Talant Hikâyesi"nden söz edilmektedir. Berthold'a göre bu "ihsanlar" vücudumuzun birer parçasıdır ve beş duyumuza kullanır ya da beş parmağımızı sayarken bu Tanrı vergisini anımsamamız gerekir. Berthold, vaazı süresince "ihsanlar" sıralamasını dikkate değer biçimde değiştirmektedir. Önce bunları şöyle sıralar: 1) Biz, kendimiz, vücudumuz, kişiliğimiz; 2) görevimiz; 3) servetimiz; 4) zamanımız; 5) komşularımız, diğer Hristiyanlar. Konu hesap verme bölümüne gelince ise şu sıralamayı

yapar: 1) Kendimiz; 2) kaderimiz; 3) zamanımız; 4) servetimiz; 5) komşularımız. Servet, zaman ile yer değiştirmiştir. Bununla beraber Berthold için zaman ve servet eşdeğerdi, çünkü o beş ih-sanın da ayrılmaz bir *bütün* oluşturması gerektiğine inanıyordu. Daha ileride, insan doğasım bu bütünlük içinde kavradığını göreceğiz.

"Beş Talant"ın bu yorumunun son yıllarda araştırmacıların dikkatini çekmeye başladığım belirtmeden geçemeyeceğim; ama ne yazık ki onların ilgisi, benim üzerinde durduğum bütünlük kavramında değil, "çalışma", "iş", "yükümlülük" ve "görev" gibi kavramlarda yoğunlaşmaktadır.⁷ Bu çalışmaların yadsınamaz katkılarını kabul etmekle birlikte, bizzat Berthold'un daha az önem verdiği konularla ilgilenmenin ona haksızlık olduğu kanısındayım. "İş" ve "görev" kavramlarının daha geniş bir antropolojik bağlamda, yani Berthold'un *birey* sorununu incelediği biçimde ele alınması gerekmektedir.

"Birinci talant"ın karşılığı olan ihšana dönersek, vaize göre bu, "bizim kendi kişiliğimiz"dir. Tanrı onu kendi suretine göre yaratıp özgür iradesinin sevincini yaşasın diye kutsamıştır. "Tanrı karşısında ondan sorumluyuz ve Tanrı'nın isteği doğrultusunda iyilik için çaba sarf etmeliyiz." Vaaz, insanın içindeki en iyi, en değerli şeyin insanın kişiliği olduğunu belirtir. İnsanı insan yapan ve Tanrı'nın sureti kılan en temel unsur kişiliktir. Berthold'un döneminde *lîp* ve *persone* kavramlarının bugünkü "birey" kavramından çok farklı anlamlar içerdiği şüphesiz. Berthold'un *lîp* ve *persone* kavramlarını birbiriyle bağlantılı kullandığını da yadsıyamayız. Onun "birey" yorumunun salt ruhani ya da rasyonel bir yapı olmayıp vücut ve ruh bütünlüğü olarak kavrandığı açıktır (burada, "rasyonel, bölünmez madde" şeklindeki tanımlı anımsamakta fayda var). Daha önce belirttiğimiz gibi Berthold, bu Almanca sözcüğe karşılık Latince *homo*'yu (insan) kullanmıştır (*ipse homo*). *Persona divina* (tanrısal kişilik) sözünün geleneksel, dinsel anlamının etkisinde olduğu için, Latince *persona* kavramını pek de yeterli bulmadığı açıktır. Oysa *persona divina* sözünün dinleyici kitlesi için pek bir anlamı yoktur. Ayrıca vaazda

da tanrısal görünümünden hiç söz edilmez. O halde, ilahiyatçıların kullandığı Latince'den Almancaya geçmiş olan bu sözcük artık başka anlamlar mı ifade etmeye başlamıştı?

Bazı bilim adamlarının, "‘birey’ kavramı Ortaçağ’da asla kullanılmadı"⁸ şeklindeki savlarına karşın, *persone*’nin çevirisi olarak "birey" sözcüğünden daha uygun bir karşılık düşünemiyorum. Kavramın hangi bağlamda kullanıldığını inceleyince, bu yorumun doğruluğu daha iyi anlaşılır. Sadece *Ortaçağ* bireyinden söz ettiğimizi ve metnin bu kavramı somutlaştırdığını göz ardı etmemeliyiz. Doğal olarak, Ortaçağ’da birey kavramı özerklik ve bağımsızlık gibi özellikleri içerecek kadar gelişmemiştir. Bu sözcükler, ancak yüzyıllar sonra kavramın ayırt edici nitelikleri haline gelmiştir. Ortaçağ bireyini Tanrı yaratmıştı ve o, yine Tanrı’ya geri dönecekti. Berthold’un "Beş Talant Hikâyesi Üzerine" adlı vaazında belirttiği kadarıyla, *persona* sözcüğünü nasıl kavradığı açıktır. Berthold’un, Tanrı’nın diğer ihsanlarını da bu ana kavramın içeriğinin genişletilmesi olarak gördüğü kanısındayım.

"İkinci talant"ın karşılığı olan ihsan, "Tanrı’nın senin için uygun gördüğü işindir (*amt*, görevin ve mesleğin). O, her insanı bir işle görevlendirmiştir", çünkü boş duranı sevmez. Toplum, kendine düşen toplumsal işlevi yerine getiren kişilerden oluşur. Berthold işlevsel görev dağılımı ve toplumsal yükümlülüklerin yerine getirilmesini açıklayan özgün bir öğreti geliştirmiştir. "İş" ve "meslek" çeşitlerini belirlerken 11. yüzyıl başlarında Lâonlu Adalbéron ve Cambrai’li Gérard adlı Fransız piskoposların üç zümreye (*ordines*) dayalı değişmez toplum sınıflandırmasından yararlanmamıştır: "İbadet edenler" (*oratores*), "savaşanlar" (*bellatores*) ve "çalışanlar" ile "toprağı işleyenler" (*laboratores* ve *aratores*).⁹

Ruhban, soylular ve köylülerden oluşan üçlü sınıflandırma, feodal toplumun sadece ana katmanlarını belirtir, toplumsal düzeninin karmaşık yapısını yansıtmaktan uzaktır. Burada dikkat etmemiz gereken en önemli konu ise şudur: Kutsal sayı olan 3’e dayanmasının yanı sıra basitliği ve mantıksal yapısıyla mükemmel görünen bu şemada *ordines* ("sınıflar" ya da "zümreler"),

yüzleri bulunmayan kitlelerden oluşmuş varsayılmaktadır. Oysa Berthold, herhangi bir görevden söz ederken, o görevi yerine getiren *bireyleri* göz önünde tutmaktadır. Düşüncelerinin çıkış noktasını zümre, sınıf, toplumsal ya da hukuki kategoriler değil, *persona*, yani birey oluşturur. Berthold bu ilkeye hep sadık kalmıştır. Dindarlardan oluşan büyük kitlelere verdiği tüm vaazlarında tek tek *bireylere* seslenmiş, onlarla diyalog kurmaya çaba göstermiştir. Dinleyicileri ile karşılıklı konuşmalarında kendinden ödünler vermesi de, onlara gösterdiği saygının en belirgin ifadesidir.

"Benim de bir görevim var," diye devam ediyor Berthold, "benim görevim vaaz vermek". Her zaman kabul edemesek bile, görevler bilgece ve Tanrı'nın isteğine göre dağıtılmıştır. Pek çok kişi hakim olmak isterken ayakkabıcı olmuş ya da şövalye olmayı özleyen, köylü kalmıştır.¹⁰ "Herkes efendi olursa, toprağı kim ekecek?" diye sorar ve konuşmasını şöyle sürdürür: "Tanrı Seni nasıl görmek istiyorsa öyle olmalısın. Kendi uygun gördüğün işi yaparsan çizmeleri kim diyecek?" Kimi papa, kimi imparator ya da kral, bir başkası da piskopos, şövalye ya da kont olmak için yaratılmıştır. "Önemsiz bir görevin de (*niderez amı*) olsa bunun için hayıflanıp 'Tanrım, böyle zor bir yaşamı neden bana reva gördün de, başkalarını şan, şöhrat ve zenginliğe boğdun?' diye söylenme." Tersine şöyle demelisin: "Tanrım, bana ihsan ettiğin iyilikler için, beni şimdiye kadar düşündüğün ve bundan sonra da düşüneceğin için Sana şükürler olsun." Başka bir vaazında da benzer şeyler okuruz: Vaiz, hayal ürünü bir dinleyicinin: "Ah, Rahip Berthold, keşke birazcık daha zengin olsaydım!" diye yakınmasına şu sözlerle cevap verir: "Hayır, asla olmamalıydın! Neden, biliyor musun? O zaman efendi olmak isterdin, oysa tarlanı ekmen gerekli; kont olmak isterdin, ama bir ayakkabıcısın sen... Alnından ter damlayarak çalışan herkese diyorum ki: Eğer Tanrı herkesi efendi yapsaydı dünyanın düzeni bozulurdu, ülkede ne huzur ne de barış kalırdı."¹¹ Dünyadaki düzenin olabilecek en doğru biçimde kurulduğunu kanıtlayan toplumsal unvan, görev, mevki ve servet dağılımı, kozmik ve toplumsal düzenin yaratıcısı olan Tanrı'nın isteğidir.

"Beş Talant Hikâyesi Üzerine" her türlü yeni ve kanunsuz vergiden söz ederek sürer. Berthold vergi koyanları, adaletsiz olmaları için uyarır. Örneğin, hakimlerin, görevlerini adaletle yerine getirmek, zengin yoksul ayırımı yapmadan, kendisi ile dostunu ya da akrabasıyla yurttaşını kayırmadan hak ve hukuka uygun karar vermek gibi yükümlülükleri ve zorunlulukları vardır. Rüşvete ve ahlak dışı hediyelere karşı şu öğütleri verir Berthold: "Görevini adilce yapmayan o görevi hiç yapmasın daha iyi, çünkü Tanrı, 'tek gözle Cennet'e gitmek, iki gözle Cehennem'e gitmekten daha iyidir' diye buyur. Tanrı'nın ihsanlarını doğru kullanmayan kaç bin kişi cehenneme gitti."

Tanrı tarafından "görev" olarak belirlenmiş olmayan işler de vardır: Tefecilik, çalıntı mal satma, dolandırıcılık ve hırsızlık gibi. Berthold, yalancılık, dolandırıcılık, serserilik, gasp, görevi kötüye kullanma gibi davranışlarla ilgili abartılı bir tablo çizer. Vaiz Berthold'un, yaşamın özellikle kötü taraflarına dikkat çeken ve bunun getirdiği yükleri vurgulayan bir ahlakçı olduğunu görüyoruz. Bütün anlatılanlar, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nda yönetim boşluğunun olduğu dönemde, günlük yaşama başboşluk ve kanunsuzluk olarak yansıyan toplumsal durum hakkında bilgi vermektedir.

Tanrı'nın insanlara ilk ihsam özgür irade ile donatılmış *persona* ise ikincisi de bireyin, ait olduğu sınıfa ve mesleğine göre belirlenmiş toplumsal işlevidir. İnsan kendi mesleğini özgür iradeyle seçemez, öyleyse mesleğini ve sınıfını değiştirmeye uğraşmamalıdır, çünkü hangi "görev"de olursa olsun, ancak Tanrı'nın kendisi için önceden belirlediği işi yapıp O'nun uygun gördüğü şekilde yaşayabilir. Berthold *persona*'yı *toplumsal olarak belirlenmiş* birey şeklinde kavrar. Bireysel özellikler, kişinin bağlı olduğu sınıf, toplumsal katman ya da grupla yakından ilgilidir. Berthold'a göre, hukuksal metinlerde söz konusu olan *persona* gibi "soyut insan" kavramı yoktur. Yöneticiler, beyler, şövalyeler, çiftçiler, zanaatkârlar ya da tacirler gibi çeşitli toplumsal tiplerden söz eder. Bir tacirin kişilik yapısı şövalyeninkinden farklıdır, rahibin kişilik yapısı da çiftçininkiyle aynı olamaz. Berthold'un

tüm bu açıklamalarından şunu çıkartabiliriz: Farklı zümrelere ve zanaat gruplarına dayalı hiyerarşik bir toplumda yaşayan Ortaçağ bireyinin, kendi bireyselliğinin bilincine varışı özgül bir yapı gösterir.

"Görev", "meslek" ve "iş" gibi kavramlar, geniş bir toplumsal işbölümünü kucaklar. Bu işbölümü, hakimlik, dünyevi işlerin yöneticiliği, üst düzeydeki dinsel görevler ve ruhbanlık gibi yönetsel, dinsel ve siyasal işlerden başlayarak Berthold'un somut ayrıntı tutkusuyla çiftçilik, terzilik, ayakkabıcılık, değirmencilik, satıcılık ve rençperlik şeklinde sıraladığı mesleklerle devam eder. *Amt* ("görev", "hizmet") bu sıralamada daima "iş"ten önce gelir. "İş" ve "hizmet" kavramlarının ayrılmaz bir bütün oluşturduklarını özellikle belirtmek istiyorum. Sistemin analizi yapıldığında, Berthold'un "Beş Talant Hikâyesi Üzerine" adlı vaazında görüldüğü gibi toplumsal açıdan üretici faaliyetler yerine hizmet, bir bütün olarak daha önemli bir rol oynamaktaydı. En önemlisi de insanın toplumsal, etik ve dinsel boyutları olan sistem işlevleriyle uyum sağlamasıdır. İnsanların sadece kendi taleplerini yerine getirmekle kalmayıp başkalarının gereksinimlerinin karşılanmasına da yardımcı olmaları gerekmektedir. Herkes görevlerini o büyük Yaratıcı'nın gözleri önünde yerine getirir ve yaşamının sonunda, hak ettiğini alır.

O dönemde "iş" (*ar[e]beit*) kavramı, "çalışma" ya da "üretici faaliyet" şeklindeki modern dar anlamlarının dışında "sıkıntı", "ceza", "çaba" ve "eziyet" gibi pek çok başka anlama da geliyordu. Berthold da vaazlarında bu sözcüğü tüm anlamlarıyla kullanır. Bu nedenle "iş" sözcüğünü bir soyutlama olarak kabul etmek anlamsızdır. Bu sözcüğü ekonomik bir faaliyet olarak kavrayacak olsak, daima somut bir bireyin faaliyeti olarak kavramak zorundayız. "İş" sözcüğü ancak daha sonra, yaklaşık olarak 13. yüzyıldan itibaren "hizmet", "itaat", "yönetim" ve "sadakat" gibi anlamları da içermeye başlamıştır.¹²

Öyleyse bu Fransisken vaizinin yapıtının, günlük hayata yüz çevirmiş, bağınaz bir vaaz olduğu söylenemez. Onun dünyasında iş bir gerekliliktir ve toplumun varlığının nedeni, her bireyin top-

lum yararına gerçekleştirdiği faaliyetleridir. Onun gözünde toplum, üretim yapan bireylerden oluşur ve bu üretim de diğer insanlara maddi yarar ile refah sağlar. Edebi yapıtlar, Ortaçağ kentlerinde bu bağlamda bir "iş ahlakı"nın gelişmiş olduğunu göstermektedir.¹³ Tüm görevler Tanrı tarafından belirlenmiş olduğuna göre, toplum için hepsi gereklidir. Herkes ürettiğini bir diğerinkiyle değiş-tokuş eder ve yaptığı işle diğer insanlara yarar sağlar, ama bunu dürüstçe, hakka uygun biçimde, yalan ve hileden uzak durarak yapması gereklidir. Regensburglu Berthold vaazlarını, her türlü ekonomik faaliyetin ahlaki yönünü, yani Hristiyanların "birbirleriyle kardeşçe ilişkiler" kurmalarını esas alarak oluşturmuştur.

Berthold için bireyin ne anlama geldiğini görüyoruz. Bireyleri birbirine özdeş yapılar olarak kavramayıp her birinin özel bir yeri olduğunu algılamıştı: Her bireyin, toplumsal durumuna ve servetine göre farklı bir konumu vardır. Herkesin yeri ayrıdır.

"Üçüncü talant"a karşılık gelen ihsan, her insan için ayrı ayrı belirlenmiş olan "zaman", yani ömür, yaşam süresidir. Tanrı bu zamanın nasıl kullanıldığını izler, çünkü bu zaman boş geçirilmek üzere değil, çalışmak için verilmiştir insana. Kumarbazlar ve dansçılar, küfür ya da beddua edenler, ayyaşlar, eşlerini aldatanlar ve katiller, zamanlarını yanlış kullanmaktadır. Yararsız geçirdikler anın hesabım vereceklerdir. Söz "açgözlüler"e geldiğinde Berthold, büyük bir öfkeyle bu insanların sadece kendi zamanlarını boş yere harcamakla kalmayıp bu zamanı günah işleyerek ve başkalarını günaha teşvik ederek geçirdiklerini söyler. Dua, oruç, hayır işleri, sadaka ve kilise ziyaretleri için de zaman ayırmak gereklidir. Bir *Pater Noster* (Rabbin Duası) ya da *Ave Maria* okuyan veya sadaka veren insanın Cehennem azabının süresi de ona göre kısalacak; Tanrı'nın adını anmak için ne kadar zaman ayırırsa, Cehennem'de yanacağı süre o kadar azalacaktır. Yaşam süresi öbür dünyadaki acıları artırmak için değil, ruhun selameti için kullanılmalıdır. Berthold dinleyicilerine dönerek şöyle der: "İşte bu nedenle zamanınızı yararlı hale getiriniz."

Tanrı'nın "dördüncü talant"a karşılık gelen ihsanı, dünyada mülk sahibi olmaktır. Servet, aile reisinin, eşinin, çocuklarının ve bütün diğer hane halkının (*gesinde*) gereksinmelerini karşılayacak biçimde kullanılmalıdır. Birine fazla ihsan edilmişken diğerine daha az verilmiş olmasından daha doğal bir şey olamaz, ama eldeki servetin de her koşulda akıllıca kullanılması emredilmiştir. Bu emirden şöyle bir anlam çıkartılabilir: Komedyenlere, rasgele karşılaşılan kadınlarla fahişelere para yedirmek, aynı şekilde pahalı giysiler satın almak savurganlıktır. Buna karşılık çıplakları giydirmek, açları doyurmak, takdire değer davranışlardır. Berthold'un vaazında, küçük çaplı üreticilerin ancak karınlarını doyurup diğer temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar gelir elde edebildiği anlatılırken, kendi yağıyla kavrulabilen ailelerden övgüyle söz edilir. Bu düşünce sistemine göre mülk, sadece yasal yoldan ve dürüst bir çalışmayla elde edilmelidir. Regensburglu Berthold'un toplumsal gelir dağılımıyla ilgili görüşleri, Aquinolu Tommaso'nun sözleriyle büyük oranda uyusur. Kentlerin ekonomik koşullarına uygun olarak buralarda yaşayan insanların hizmetlerini ve emeklerinin ürünlerini değiş-tokuş etmek amacıyla birbirleriyle ilişkiye girmekten başka çareleri yoktur. Berthold öfkesini "açgözlü", "hırsız" ve "ahlaksız"lara yöneltirken, dengesiz gelir dağılımından olduğu kadar servetin yanlış kullanılmasından da söz ediyordu. Bu, Tanrı'ya itaatsizliktir, çünkü Tanrı, herkes karnını doyurabilsin diye her şeyden yeterli miktarda yaratmıştır. Bunun arka planında Berthold, zengin ile yoksul arasındaki farkın çok önemli olmadığını, tüm insanların Tanrı önünde yine eşit olacağını savunur. "Her şey O'ndan kaynaklanır ve sonunda yine O'na dönecektir" der. Bu nedenle vaazda, kayıtsız şartsız bir mülkiyet hakkı söz konusu değildir. *Persona*, zaman ve görev gibi her türlü mülk de bundan yarar sağlayana, kişiye Tanrı tarafından emanet edilmiştir. Servet insanın yönetimine verilmiştir ve bu nedenle insan, servetin yöneticisi Tanrı'ya hesap vermek zorundadır.

"Beşinci talant"a karşılık gelen ihsan, yani "komşu sevgisi"

en sonda yer alır ve bunu Tanrı'nın "komşunu da kendin gibi sev" sözü izler. Bu konuya ileride tekrar değineceğiz.

Tanrı'nın beş ihsanı insanın *persona*'sı, görevi, yaşam süresi, serveti ve diğer insanlara karşı tutumudur. Tüm bu ihsanlar insanın en temel değerleridir ve herkes bunları nasıl kullandığının hesabını Yüce Yargıç huzurunda verecektir. Şimdi şu soru akla gelebilir: Peki ya ruh? Vaizin, Tanrı'nın beş ihsanından söz ederken en başta ruh kavramını açıklaması gerektiği düşünülebilir. Bu kavramdan hiç söz etmediği doğrudur, ama bu, onu dik-kate almadığı anlamına gelmez. Aksine bu kavram, vaazın görünmeyen ana fikridir. Tek tek sayılan ihsanların tümü onu çevreler. Berthold tüm vaazlarında bir biçimde de ruh kavramına değinir. Daha önce belirtildiği gibi, bazı tereddütlerden sonra ihsanları *persone* kavramından başlayarak saymaya karar vermiştir. Bu kavram, daha önceki dönemlerde öncelikle Tanrı'nın üç-lü kişiliği için kullanılırdı. *Persona*, hem bedeni hem de ruhu kapsar. Çatışma içindeki bu birlik, ölümle birlikte geçici bir süre için bozulur. Ruh, günahlarıyla sevapları arasındaki dengeye bağlı olarak Cennet'e, Cehennem'e ya da Araf'a giderken, beden mezarda çürümeye terk edilir. Son Yargı gününde beden ile ruh tekrar birleşerek Yüce Yargıç'ın kararına göre ya sonsuza değin lanetlenecek ya da kurtulmuş olan *persona* öbür dünyaya gidecektir. Antik Çağ sonlarında ve Ortaçağ'ın başlarında yaşamış Hristiyan düşünürleri, bedeni günahların kabı olarak yorumlayıp aşağılardı. Ruh, bu karanlık zindanda sabırla beklemek zorundaydı.¹⁴ Oysa Berthold'un vaazında artık beden, ruhla birlikte bireyin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

"Beş Talant Hikâyesi Üzerine" adlı vaaza geri dönüp şunun altını çizmekte yarar vardır: Özgür iradede, birey olmanın vazgeçilmez bir koşulu olarak söz edilir. Birey, İyi ya da Kötü yolu kendi özgür iradesiyle seçer. Berthold'un diğer vaazlarında da özgür iradeye çok önemli bir yer verdiği görülmektedir.

Tanrı'nın ihsanlarını sıralamaya *persona* ile başlanması çok doğal görünüyor; bu, diğerlerini de kapsayan en temel armağandır. İkinci ihsanı oluşturan "görev" veya "meslek" ise insanın top-

lumsal işlevlerini belirtir. İnsan, kişiliğine bağlı olarak bir görevler çemberinin parçası ve görevlere göre tanımlanmış toplumsal sınıf ya da katmanların üyesidir. Sınıfsal konumu Tanrı tarafından belirlendiği için sınıfını değiştiremez ve değiştirmemelidir. İnsanlar yükümlülüklerinin bilincine varıp görevlerini hakkıyla ve kendilerini vererek yerine getirmek zorundadırlar. Bu vaazda "görev" ile "hizmet" in önemi defalarca vurgulanmıştır. Kavramlar sıralamasında görevin yeri hemen kişilikten sonra gelir, çünkü *persona* gibi "hizmet" de bireyin olmazsa olmaz bir özelliğidir. "Beden ve ruh" kalıbı irdelendiğinde *persona*, psikolojik bir birime indirgenemez; o, bireyin toplumsal işlevlerini, yani Tanrı iradesiyle belirlenmiş görevine boyun eğişini simgeler.

İnsanın kişiliği ve görevinden sonra artık üçüncü "talant" a karşılık gelen ihsanı yaşam süresi olarak ele almaktan daha mantıklı bir şey olamaz. Berthold zamandan söz ederken elbette günümüzde kullanılan zaman kavramını kastetmiyordu. Berthold'un zamanı "kilise zamanı" anlamını yitirip "tüccarların zamanı" na dönüşmüş de değildir; hâlâ Tanrı'nın zamanıdır ve O'na aittir. Bu nedenle insan kendisi için belirlenen zamanı nasıl kullandığı ve bu sürede neler yaptığı konusunda O'na hesap vermek zorundadır. Berthold, insanın dünyada geçirdiği zamanı ve özellikle de kişinin kurtuluşu ve selameti için çaba harcama olanağına sahip olduğu süreyi kasteder. Zamanın hızla aktığı Ortaçağ başlarında da biliniyordu ve bu dönemden beri Hristiyanlık, zamanın Sonsuzluk olmadığını vurguluyordu. Berthold zamanın yararlı biçimde kullanılması gerektiğinden söz ederken öncelikle ruhun selamete ulaşması için çaba gösterilecek süreyi kastetmekteydi. Diğer vaazlarında da sık sık, tövbenin ve cezanın ertelenemeyeceğini, haksız servetin zaman kaybetmeden geri verilmesi gerektiğini savunur. Onun gözünde zaman, dünyadaki yaşama bağlı tekil bir değer değildir, olması da imkânsızdır, çünkü Berthold Sonsuzluk üzerine yorum yapmaya başladığında zaman kavramının anlamı değişir. Bununla beraber "Beş Talant Hikâyesi Üzerine" vaazında zaman kavramı, insan yaşamının temel değerlerinden biri olma ayrıcalığını elde etmiştir, çünkü gö-

rev ve hizmetin önemini ortaya çıkarır. Zaman kavramının önem kazanmasının sonuçları dikkate değerdir. Zaman da artık insanın birey oluşunda temel bir parametre haline gelmiştir.

Zaman kavramının artık yeni bir değer kazanmaya başladığı sonucuna varabiliriz. Burada, *başladığı* sözcüğünü özellikle kullandım. Bu, öncelikle en yoksul tarikatlardan yetişen ve kentlerde görev yaptıkları için kentlilerle yakın ilişki içinde bulunan vaizler için geçerlidir. Bu vaizler her zamanki gibi zamanın yeni anlamını da geleneksel din normlarına uygun yorumlasalar da, "insanın yaşam süresi"nin *persona* ve "görev, "hizmet" kavramlarıyla birlikte kullanılmış olması bugünkü bakış açısına göre son derece ilginçtir. Kentlerde Ortaçağ kültürünün en gelişmiş olduğu dönemde tacir ve zanaatkâr çevrelerinde zaman, görev ve zenginlik, hem dinsel hem ahlaki bir nitelik kazanmıştı. Bu nedenle zaman kavramına yüklenen bu özel anlamın etkileri vaazlarda da görülebilir.

Berthold'un, cemaatle konuşurken artık zenginlikten hep olumsuz bir havada söz etmemesi dikkat çekicidir. Mülkiyet insanların, ailelerinin gereksinimlerini karşılamasına hizmet etmeliydi. Ortaçağ'da aile kavramı sadece karı-koca ve çocukları değil, akrabalarla evdeki hizmetlileri de içeriyordu. Yoksullarla muhtaçlara yardım ederken ve başka hayır işleri yaparken aşırıya kaçmamak gerekliydi. Berthold, servetin eşit dağıtılmadığı düşüncesine hep geri dönüp kimine çok kimine az verildiğini, bazı insanlara ise hiçbir şey verilmediğini belirtir. Peki bundan hangi pratik sonuçlar çıkar? İyi durumda birden çok mantosu olan, hiç mantosu olmayana ya da üstü başı yırtık olana bunlardan birini vermeli midir?

Berthold "komşunu kendin gibi sev" deyişini açıklarken hayali bir konuşmacıyla şöyle bir diyaloga girer: "Rahip Berthold, sanıyorum ki sen bile söylediğin gibi davranmazdın. Ben de senin komşunum, oysa senin iki adet iyi giysin varken benim sadece sarınabileceğim tek bir pelerinim var. Genç de beni böyle senden daha yoksul bir durumda bırakırdın. Vaiz "Evet, haklısın!" diye devam eder, "sırtıma giyebileceğim birkaç şeyim var ve bunları

sana veremem. Ama senin benden hep daha yoksul kalmam değil benden zengin olmanı dilerim. Sevgi kendin için istediklerini komşun için de istemektir: Kendin için arzuladığın tüm nimetleri komşun için de iste."¹⁵ Berthold'un aynı sözleri pek çok vaazında kelimesi kelimesine tekrarladığına bakılırsa, bu düşünce biçimi onu hem çok ilgilendiriyor hem de içini rahatlatıyordu. Berthold'dan önce ve onunla aynı yıllarda yaşamış vaizler, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde savunulan mülkiyeti reddetme ereğini yüceltmış ve dindarlara servetlerini yoksullar arasında paylaştırmayı önermişlerdir. Berthold ise bu tür düşüncelerle hiç zaman kaybetmemiştir.

Berthold'un görüşüne göre zenginlik de, "görev" ve önceden belirlenmiş olan meslek kadar insanın *persona*'sıyla yakından ilgilidir. Kendinden öncekilere göre o, "komşu sevgisi"ne daha az önem verir. Komşu sevgisinin artık güçsüz durumdaki insanların yararına iyi işler yapmak gibi bir etkisi kalmamıştır. Kentlerde gelişmeye başlayan yeni iş ve mülkiyet ahlakının, Hristiyanlıkla ilişkili değerler sınıflandırmasını etkilediği tartışma götürmez. Kentli çevreler arasında etkili olan bu vaizlerin idealleri ile geleneksel manastır rahiplerinin idealleri arasında uzlaşmaz farklılıklar vardı. Bu dönemde, iki adet gömleği olan kişiden birini bir fakire vermesini talep etmek saçmalıktı. Berthold, böyle bir talebi yaygınlaştırma çabalarını kesin biçimde isyana teşvik olarak niteliyordu.¹⁶

O halde insanın *persona*'sı, görevi, yaşam süresi ve serveti bu vaazda ayrılmaz bir bütün halinde birbiriyle kaynaşmıştır. Tüm bunların bireyin yararına, ama aynı zamanda da toplumsal çıkarlara ve bütünlüğe zarar vermeyecek, anlamlı bir biçimde kullanılması gereklidir. Ayrıca vaazda bu çıkarlara çağa uygun dinsel bir biçim kazandırılır ve "talantlar"ın sahibi olan Tanrı'nın arzusunun yerine getirilmesi, bu ihsanların en yararlı biçimde kullanılması şeklinde tanımlanırlar. Geleneksel ilahiyata uygun düşen bu görünümün ardında, anlaşıldığı kadarıyla vaizin kendisinin bile daha bilincine varamadığı, yaşamla çok yakından ilişkili yeni bir içerik vardı. Berthold'un öğretilerindeki Tanrı kavramı,

tamamen dünyevi bir nitelik taşıyan toplum kavramının yerine kullanılmış değildir sadece. Berthold'un gözünde Tanrı sınırsız egemenliğe sahip olan, tüm varoluşun kurallarını koyandı, dünyanın ve insanların hem Yaratıcısı hem de Efendisi'ydi ve insanların amacı da O'na ulaşmak olmalıydı.

"Beş Talant Hikâyesi Üzerine" adlı vaazda dine dayalı dünya görüşü ile yeni dünya görüşü arasında açık bir karşıtlık, bir gerilim göze çarpar. Yeni dünya görüşü kentlilerin toplumsal bilincinde yavaş yavaş biçimleniyor ve bu düşüncenin temelinde de –en azından gayri resmî olarak– günlük kaygılarıyla insan yer alıyordu. Yeni oluşan bu dünya görüşünde Yaratıcı'nın rolü hiçbir şekilde yadsınmamış, ilahiyat normlarına en ince ayrıntısına kadar uyulmuştu; ama gizliden gizliye başka olanaklar da araştırılmaktaydı. Regensburglu Berthold'un kentli çevrelerden yansıyan etkileri dikkate almaktan başka çaresi yoktu. Bu ilahiyatçı, vaaz vermeyi asla bırakmadı, Ortaçağ'ın Hristiyanlık ruhuna ve düşüncelerine her zaman sadık kaldı. Ama fark ettirmeden harekete geçip değişen de işte bu ruhtu. Bir vurgu değişimiyle iş öne çıkmış, eski çamlar bardak olmuştu. Bu vurgu değişimi 14. yüzyılda iyice belirginleşti, ama bilindiği gibi bunun koşulları daha önce oluşmuştu ve 13. yüzyılın ortalarına ait olan bu vazalarda da değişimin ilk belirtilerini görmek mümkündür.

Bir Ortaçağ vaizinin yazılarında alışılmadık, ama açık bir biçimde "sosyoloji" ve "antropoloji" ile karşılaşırız. Berthold kendisini, hem Tanrı hem de toplum karşısında insanın varoluşuyla ilgili temel sorulara açık cevaplar vermek zorunda hissediyor. Bu Fransisken rahibinin ortaya koyduğu kesin sorular ve bunlara verdiği açık cevaplar, onu diğer vaizlerden de Latince *exempla* yazarlarından da önemli kılmaktadır. 1250'lerle 1260'lar arasında, imparatorlukta yönetim boşluğunun yaşandığı yıllarda Almanya, bir iç karışıklık ve anarşi dönemindeydi. Özellikle toplumun en alt katmanlarındaki insanlar, kendilerini gittikçe artan keyfî yönetime ve baskılara karşı koruyamıyorlardı. Berthold şu önemli soruları işte böyle bir ortamda soruyordu: İnsan nedir? Toplum içinde nasıl davranmalıdır? Yaşamının temel değer-

leri nelerdir? Böyle bir kriz döneminde, bütün bu temel sorunların yeniden irdelenmesi gerektiğine inanıyordu. Regensburglu Berthold'un görüşleri, sadece küçük bir ruhban çevresine hitap eden ilahiyat ve felsefe düşünceleri olmayıp vaazlarla geniş kitlelere, özellikle de sıradan insanlara yayılmıştır ve bu nedenle çok ilginçtir.

Hristiyan vaizlerinin hemen hemen hepsi her dönemde İncil'e ve kilise büyüklerinin yazılarına dayanan düşünce birikimlerini kaynak olarak kullanmışlardır. Her dönemde bu mirasa kendi yöntemleriyle sahip çıkıp dinsel metinleri yeni bir bakış açısıyla okumuşlardır. Ortaçağ vaizleri de kendi düşüncelerine ve çağın taleplerine daha yakın olan eski görüşleri ele alıp bunlara kendilerinden bir şeyler katmıştı. Oysa "Beş Talant Hikâyesi Üzerine" vaazını incelerken, bu Yeni Ahit hikâyesinin çok farklı bir yorumuyla karşılaşırız. Hikâye farklı bir irdeleme sonucu bambaşka bir anlam kazanmıştır. Kutsal Metinler'in geleneksel tefsirine dayalı koruyucu şemsiyenin altından yeni bir birey anlayışı ortaya çıkar. En önemlisi de, bu hikâyeyi yeniden okuduğumuzda, daha önce metinde yer almayan birey düşüncesinin, artık metnin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olduğunu görmemizdir.

Soylular ve Burjuvalar

Soylular ve burjuvalar, bireysel eğilimlerin en belirgin biçimde ortaya çıktığı toplumsal sınıflar arasında birinci sırayı paylaşırlar. Yaşam biçimleri ve düşünce tarzları, bireysellik ilkelerini temel alan insan özelliklerinin gelişimini destekler. Ancak bu özellikler, soylulara ve burjuvalara göre çok farklı biçimler almıştır.

Ortaçağ başlarındaki savaşçıların Ortaçağ ortalarında şövalyelere dönüşmesi, onların şiirselleşmesine, birer kahraman, hatta mit haline gelmesine neden olmuştur. *Chansons de geste*,* soylu ailelerin şecereleri, *Königsspiegel* (kral şecereleri), şövalyelerle ilgili destan ve romanslar, trubadur ve *Minnesaenger* (aşk şiirleri söyleyen ozanlar) deyişleri gibi edebiyat türlerinin hepsi kendi şövalyelik idealini yüceltir. Savaş becerisi kutsanmış olan bu idealin, şövalyelik ahlakının temel ilkelerini belirten "sistemli" bir formülü yoktur. Bu ideal daha çok bir şövalyenin toplumsal davranışlarına gerekçe oluşturan mantığa göre ortaya çıkar ve ister istemez onun davranışlarını etkiler. Ne var ki, gerçek ile şiirsel betimlemeler arasında dağlar kadar fark vardır. Şövalyelerin maceraları, seferleri ve kahramanlıkları, fedakârlıkları, zayıf-

* Şarlman'ın, kendisine bağlı on iki şövalyeyle birlikte paganlara ve Müslümanlara karşı verdiği mücadeleleri anlatan eski Fransızca yazılmış kahramanlık şarkıları. Büyük bölümü 8-9. yüzyıllara aittir ve çoğu anonimdir (Y.N.).

ları saldırılara karşı korumaları; güzel kadınlara duydukları lekesiz ve yüce aşk; idealleri –*mesure* ya da *maeze* (dengeli ve ölçülü olma), *prouesse* (yiğitlik) ve *sagesse* (bilgelik) kavramlarını da kapsayan *courtoisie* ya da *hövescheit* (saray adabı, zarafet) – ve şeref kuralları gibi niteliklerin hepsi edebiyatçıların buluşudur.¹ Şövalye ordularının Tanrı'nın askerleriyle özdeşleştirilmesi de öyle. Oysa şiddet, eşkıyalık, sınır tanımaz bir yağmacılık, intikam hırsı, geleneklerin kabalığı ve ilkilliği, aşkın bir yandan ümüyle manevi boyutta idealleştirilip diğer yandan kaba bir şehvetle ele alınması, alt toplumsal kademelerdeki insanlara karşı hainlik, sınıfsal kibir, soylu olmayanlara karşı güvensizlik ve onları aşağılama ise feodal toplumun kaba gerçeğidir. Şövalyelerle ilgili şiirler, günlük yaşamı konu alan vakayinameler ve düzyazı yapıtlarla karşılaştırıldığında, ideal ve gerçek şövalye arasındaki uçurum ortaya çıkar.²

Laudatio temporis acti (geçmiş zamanlara övgü) şövalye şiirlerinin laytmotiflerinden biridir. Şairlerin yüksek şövalye ideali ile kaba ve acı gerçek arasındaki çelişkiyi kısmen fark etmiş olmaları, böyle bir laytmotifin kullanılmasında etkindir.³ Ortaçağ şövalyeleri olgusunu anlamak, bu figürü yüksek idealle gerçek arasında bir yere yerleştirmekle mümkün olabilir, çünkü bu ideallerin gerçek üzerinde belirli bir etkisi olmuştur.

Az ya da çok şövalye ahlakına sahip soylu bir savaşçı, gerçek yaşamında şövalye destanları ve romanslarının kahramanları gibi davranmazdı, böyle bir şey zaten mümkün de değildir. Bu nedenle tarihçilerin kahramanlık ve cesareti yücelten edebiyat yapıtlarını incelerken çok dikkatli olmaları gerekir. Don Kişot, gerçek yaşamla edebiyat yapıtlarında tanımlanan şövalyeler arasındaki uçurumu kavrayamadığı için akli dengesini yitirmişti. Tarihsel araştırmada da aynı aymazlık, Ortaçağ şövalyelerinin yanlış biçimde idealleştirilmesine yol açtı.

Şövalye edebiyatının sadece belirli kurgularını incelemek de aynı derecede hatalıdır. Belirli kurguların ısrarla tekrarlanması, şövalye toplumunun gerçek yaşamında belirli bazı toplumsal işlevlerinin olduğu düşüncesini uyandırır. Günümüz tarihçileriyle

filologları, edebiyatın imgelerle bezeli tanımlarının altındaki gerçeği ortaya çıkarmaya yönelik çeşitli araçlar ve yöntemler geliştirmişlerdir. Peki, bunlar nelerdir? Saray aşkını konu alan şiirler, kendilerine toplumsal güvence arayan gençlerin gerçek yaşamlarının bir yansımasıdır. Bu güvence, mülk sahibi olmak ya da kendisini mülk sahibi yapacak bir eş bulmaktır. Şövalyelerin kendilerini kanıtlamak için giriştikleri Kutsal Kâse arayışı, bunun simgesiydi. Günümüzde bazı bilim adamları arasında moda olan, şövalye edebiyatını psikanalitik açıdan incelemek gibi yöntemleri bir tarafa bırakacağız. Bununla beraber bu edebiyat yapıtlarında genç şövalyelerin cinsel dürtülerinin, yüceltilmiş bir biçimde de olsa bastırılmış olduğunu neden kabul etmeyelim? Bu mantıktan hareketle, ben kavramının aile ya da soy temelindeki biz kavramının önüne geçip genç erkeği *Chansons de geste*'te de anlatılan kimlik arayışına yöneltmesi söz konusudur diyebiliriz.

Şövalyelerin bir dizi karakter özelliği vardır. Abartılmış bir duygusallık, öfke ve vahşetten yumuşaklık ve sevince doğru ani duygusal geçişlere yatkınlık, çaresizlik ve göz yaşı karşısında duyarlılık, bunlardan birkaçıdır. Merhametsizlikle yüce gönüllülük, şövalyenin ruhunda yan yana yaşar. Günümüzün ölçülerine göre şövalyeler, hatta o dönemin insanları aşırı uçların insanlarıydı ve ruhsal açıdan dengesizdiler. Bu kapsamda Ortaçağ edebiyatı böyle "aşırılıklar" içinde betimlediği Ortaçağ bireyini ve onun iç dünyasını sanatkârca ortaya koymakla görevliydi. Şövalyelerin bu yapısal özellikleri başka kaynaklarla da belgelenmiştir. Yani psikolojik bir olguyla karşı karşıyayız; daha doğrusu bu, sosyo-psikolojik bir olgu, çünkü duyguların belirli bir tarzda ifade edilmesi toplumsal bir görgü, bir ritüeldi ve böyle yaşanması gerekiyordu. Ne olursa olsun, duyguların bu şekilde ifade edilmesi, Ortaçağ şövalyelerini daha sonraki çağlarda yaşayan saraylılardan belirgin biçimde ayırır. Sonraki dönemlerin soylusu, bir yöneticinin saray görevlisi olarak kendini ve düşüncelerini kontrol altında tutmayı, hatta hiç ifade etmemeyi öğrenmiş bir erkektir. Kontrolsüz "patlamalar"ın yerini içedönüklük, hesaplılık ve ikiyüzlülük almıştır.

Geleneklerle hem aile topluluğuna hem de bir soya bağlı olmasına ve bu geleneklerin ona birtakım görevler yüklemesine karşın, şövalyenin bireysel davranış özellikleri ön plandadır. Savaşlarda kendi gücüne, kuvvetine ve cesaretine güvenir, çünkü bir grupta birlikte savaşmaz, yalnız bir savaşçıdır. Onu koruyan bir muharebe hattı yoktur. Zincirden örülmüş bir gömlekle ya da zırhla korunur. En önemli özelliği ataklığıdır. Bu arada atının iyi terbiye edilmiş olması gerektiğini de unutmamak gerekir. Atıyla birlikte şövalye, tek başına bir kale oluşturur, eğerinin üzerinde kalabildiği sürece özgürce savaşır, ama dengesini koruyamayıp bir kez yere düşerse, sert ve ağır zırhı nedeniyle sırt üstü düşmüş bir böcek gibi kolayca rakibine yem olur.

Bununla beraber şövalyelerde bireysellikten söz ederken ihtiyatı elden bırakmamak gerekir. Kendi sınıfından kişilerin oluşturduğu toplulukta, şövalyenin yaşamının her dakikası katı kurallara ve abartılı ritüellere bağlıdır. Şövalye üyelik törenleri, savaşta ve kalcelerdeki davranışlar, şövalye şiirlerinin kalıpları, giysilerin düzeni, konuşma ve davranış kalıplarının hepsi de evrensel geçerliliği ve bağlayıcılığı olan simgelerle, göstergelerle yüküldür. Şövalyenin kendini kanıtlayabilmek için toplumsal görevler üstlenmesi gerekir; böylece diğer insanlar, özellikle de üyesi olduğu topluluk, şövalyeyi yüceltecektir. Bir şövalye bütün bunların ötesinde soylu bir toplumsal zümrenin ya da katmanın (*ordo*) temsilcisi olduğunu hiçbir zaman unutmamalıdır. Toplumda yerine getirmek zorunda kaldığı işlev, çok "teatral"dır. Gösterişli turnuvalar buna en iyi örneği oluşturur. Bir şövalyeyi en çok ilgilendiren konu, görüntüsüyle çevresindekiler, şövalye arkadaşları ve güzel kadınlar üzerinde yarattığı etkidir. Kendi iç dünyası ile ne kadar ilgilendiği ya da ilgilenip ilgilenmediği hakkında fikir yürütmek oldukça güçtür. Ama şunu söyleyebiliriz: Şövalye, seyircilerinin karşısına çıkmaya her an hazır olan bir oyuncudur.

Kilise, şövalyeleri hizmetine alıp kendi amaçları için yönlendirerek, dövüş ve savaş arzularını dizginleyerek onları "Hristiyanlaştırmaya" uğraştı. Savaşma ve öldürme arzusunu frenlemek amacıyla *pax dei* (ilahi barış) düşüncesi öne sürüldü, şövalye

âdetlerine vasal ritüellerinden ve Hristiyan sembolizminden unsurlar eklendi. Şövalyelerin ilkel saldırganlığı da Haçlı Seferleri'ne kanalize edildi. Ama şövalye tarikatları bir tarafa bırakılırsa, kilise, şövalyelerin dünyevi, hatta "pagan" ahlak anlayışını bozmadı. Şövalyelerin bireysellik eğilimi, Tanrı ile bu dünya arasında, "aziz ile katil arasında" bir yerlerde (Jacques Le Goff) gelişmişti.

Şövalyelerin kendilerini ayrı bir *ordo* (sınıf), belirli toplumsal işlevlere sahip önemli bir zümre olarak algılamaya başlaması 13. yüzyıla rastlar. 13. yüzyıl, aynı zamanda şövalyelerin kendilerini ayrı bireyler olarak kavramaya başladıkları dönemdi. Şövalye kültürü de bu dönemde gelişmeye başladı; şövalyelerin faziyetlerinin övüldüğü ve Roland gibi tekil kahramanların anlatıldığı şövalye şiirleri ortaya çıktı. Provence yöresinde trubadurların söylediği şövalye şiirleri ve Almanya da onların benzeri olan aşk şiirleri (*Minnesang*) gelişti. Şövalye ahlakına, platonik aşk, saray aşkı gibi, bireysel tutkuları o döneme değin görülmemiş bir biçimde yücelten değerler girmeye başladı. Yüceltilen değerler arasında şövalyelik onuru ve soyluluk bilinci de yer alıyordu. Soy-lular bu niteliklerin insanlarda doğuştan rastlantısal olarak var olmayıp kişiliğin geleneksel özelliklerinin bir bireşimi olduğunu düşünmekteydi. Trubadurlar tarafından kendisine şiirler yazılan hanımlar ve aşk şairlerinin (*Minnesaenger*) yücelttiği kadınlar, doğal olarak kadın güzelliğinin bireyselleşmemiş idealini simgeliyordu. Şablonlaşma ve sunilikten ötürü bu şiirlerin anlamları kısırlaşmış olsa bile, bunlar bir şövalyenin kendi iç dünyasına yönelişinin ve yoğun aşkının göstergesidir ve onun kendini tanıması için önemli bir adım oluşturur. Abaelardus'un, onu Haloise'e iten duygularını nasıl tanımladığını anımsamak, duygu dünyasındaki değişiklikleri kavramak için yeterlidir. Bu değişiklik daha sonraki kuşaklarda da devam etmiştir.

Ortaçağ'ın lirik şiiri günümüzden çok uzaklarda kaldı. Şövalye şiirlerindeki lirik "ben" zamiri, yaşama ilişkin biyografi ya da "anekdot" düzeyinde olsun hiçbir somut anlam içermezdi; sadece alışkanlık gereği kullanılıyordu. Paul Zumthor'a göre bu şiir-

lerde kullanılan *je* (ben), tamamen "gramatik" niteliktedir; evrenselleştirilip zamana özgü her türlü nitelikten arındırılmıştır ve benzersiz, bireysel bir öznenen çok bir rolü belirtir.⁴ Bu şiir bize, yazarın gerçek kişiliğini daha yakından tanıma olanağını vermez, çünkü nesnesi metnin öznel yüzeyselliği nedeniyle gözden kaçmaktadır. Yazar metinde "ben" sözcüğünü kullanmışsa, zayıf bir bireysellik belirtisi olarak kendinden üçüncü şahıs gibi söz eder. Trubadurların sözünü ettiği aşk, edebi açıdan alışılmış olma niteliğini zamanla tamamen yitirerek daha içten bir biçime bürünmüş, gerçek duyguları belirtmeye başlamıştır. Kişisel açıklamalar gene de çok sınırlıdır. Trubadurların yaşam hikâyeleri (*vitae*) vardı, ama bunlar biyografik anlamda çok az bilgi veriyordu.

Epik sanatta, şövalye romans ve destanlarında durum tamamen farklıydı. Şair bu yapıtlarda tanımladığı dünyevi ilişkileri daha belirgin bir dille ortaya koyuyor, ruhsal yaklaşımlarını, bilincini ve duygularını açıklamada alegorilerden yararlanıyordu. Makro-kozmosu mikro-kozmosun karşısına yerleştiren bakışın yaygınlaşması, şairlere bireysellikten genel olarak söz etme gücünü vermişti. Alegori, bireysel ruhun bir yanda evrensellik ilkesi, diğer yanda Yaratı ile ilişkisini ortaya koymaya yarayan bir araçtı. Bu nedenle yazarın iç dünyasını ortaya çıkaran rüya tasvirleri çok gözde bir edebiyat biçimiydi, çünkü iç dünyaya ait unsurları birbirleriyle ilişkilendirip anlamlı bir bütün haline getirme olanağı sağlıyordu. Böylece alegori kullanılmasıyla şiirlerin bazı bölümleri kişiselleşmiş oluyordu.

Kişiselleşme yönündeki bu harekete paralel başka bir eğilim daha vardır: Saray novellaları, fabllar, *exempla* ya da didaktik masallar gibi edebiyat türleri aracılığıyla ağırlık noktası uzak ef-sanevi geçmişten, yazarın kendi yerini bulduğu güncel zamana kaydı. Yazar daha çok öznelleşti, çünkü zaman kavramı hassaslaşmış ve hafızasındaki tüm birikimleri seferber etmişti. Kahramanlarının maceraları sadece onun seyahatlerinden ve kahramanca davranışlarından oluşmuyordu, aynı zamanda kendini bulan yazarın "iç dünyasının maceraları"ydı. Yapıtın kahramanı do-

ğal ve toplumsal alanlarda dolaşıp faaliyet gösterirken kişiliğinin ruhsal alanlarını da genişletmekteydi. Buna uygun olarak *chronotopos*, yani "zaman-mekân sürekliliği" ya da zaman ile mekânın yaşanış ve algılanış biçimi değişti: Bunlar, kahramanları çevreleyen dünyaya ait dış özellikler olmaktan kurtulup daha da "öznelleştirildiler". Kahramanlar zamana göre biçimlenirken, bireyin yaşamı da zamana yeni bir anlam ve daha derin bir nitelik kazandırarak onu belirli bir biçimde değiştiriyordu. Ortaçağ romansının zaman kavramı kendini mitolojinin ve destanların zaman kavramından tümüyle kurtaramamıştır ve yorumlarında farklı görüşlere rastlanır. Ayrıca bu romanslar çelişkiler ve çeşitli anlamlara gelebilen sözlerle doludur.⁵ Tüm bunları göz ardı eden bazı uzmanlar kahramanların "biyografi"sinden ve öznel zaman kavramından söz eder. Mekân kavramım da bu bireysel bakış açısıyla yorumlarlar.⁶

Roman de la rose (Gülün Romansı) gibi yapıtlarda alegori'den ve anıdan yararlanılması, yazarın benliğine yeni bir anlayış ve anlam katar. Bu anlayışa göre, Ortaçağ şövalye romansları bir tür *Bildungsroman* (eğitici roman) oluşturur.⁷ Romanslarda da alegori ile soyutlamalara rastlanır ve romans kahramanları gerçek hayata uygun kişiler değildir. François Villon'un, yapıtlarında *Je* (ben) zamirini kullanarak kendi duygularım ve gerçek yaşamı anlatması için, daha iki yüzyıl geçmesi gerekmiştir.

Şövalye romanslarının baş kişisi, macera ve kahramanlık peşindeki bir şövalyeydi; bunlar aracılığıyla kendini kanıtlayıp kimliğini bulurdu. Bu yaşam biçimi onun maharetli, kurnaz, açıkğöz ve hatta biraz da kurnaz (*engin, ingenium*) olmasını gerektiriyordu. Kendisi ön plandaydı, kendi fiziksel ve ruhsal gücüyle yeteneklerine güvenirdi. Toplumsal yaşamdan kopmuştu. Bu uzaklığı zaman zaman fark etmesi ve bunun vahşilik, hatta delilik biçimini alması hiç şaşırtıcı değildir. Romans kahramanları kendileriyle ve Tanrı'yla barışabilmek için bu uç noktaları, "sınırları" yaşamak zorundaydı. Şövalye romanslarında Tristan ve Perceval gibi kahramanlar, kendi benliklerine yönelik gergin ve kederli bir kişilik arayışı içindedir.⁸ Romans kahramanının başka bir

kimliğin arkasına sığınması sık sık rastlanan bir durumdur. Bunkdaki amaç sadece başkalarını yanıltmak mıdır? Bu kişilikler arasında Perceval le Gallios gibi gerçek adlarını hiç bilmeyen kahramanlar da vardır. Böylesi kimlik değişiklikleri kendi bireyselliğinin bilincine varma durumunun dışavurumu değil midir?

Tüm bunlara karşın, şövalye romanslarının kişiliklerinin dünyasına "bireyselleşme" ve "öznelleştirme" eğilimlerine ilişkin kapsamlı bir anlam yüklemek, bu eğilimin gittikçe arttığını söylemek kadar yanlıştır. Bunun tam tersi geçerlidir. Robert W. Henning in de kanıtladığı gibi, 12. yüzyılda Chrétien de Troyes ve diğer yazarların yapıtlarında düşüncelerin birey üzerinde yoğunlaşması, "biyografik zaman" kavramının ve kişisel bir dünya görüşünün oluşması gibi özelliklere 13. yüzyıl şövalye romanslarında rastlanmaz. Bu romanslarda bireysel kişilikler, insanlık soyunun ortak kaderi ya da Kral Arthur'un Yuvarlak Masa şövalyelerinin dağılması gibi konularla arka plana itilir.⁹

Bu gözlemin yöntem açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Araştırmacılar bir eğilimin oluşmaya başladığını fark edince, çoğu kez bunun gelişip yerleşeceği sonucuna varırlar. Bu sonuç, gelişmenin doğrusal olduğu varsayımından kaynaklanır. Oysa gerçekte tarih çeşitli olanak ve şaşırtmacalarla doludur. Şövalye romanslarının ilk gelişim döneminde, kahramanların betimlenişinde bazı bireyselleştirme çabaları göze çarpar, ama bu eğilimin bütün bir edebiyat türü için geçerli olduğunu düşünüp ilerki dönemlerde yerleştiğini söyleyemeyiz.

Bireysellik kavramına yaklaşım ve daha sonraları bundan vazgeçiş hem şövalye romansı yazarlarının hem de şövalyelerin düşünce dünyasındaki değişikliğin göstergesidir. Bu edebiyat türüne ilişkin dalgalanmaların ve yansımaların, şairlerin anlattığı toplumsal sınıfın mantığıyla hiçbir ilişkisi olmadığı açıktır. Bu anlamda başka bir tahminde bulunabiliriz: Şövalyelerin sosyolojik ve psikolojik gelişiminde belirgin bir bireyselleşme eğilimi göze çarpar, ama bu eğilimin bazı tarihsel sınırları vardır.

Ortaçağ şövalyelerini anlatan ve günümüz romanıyla hiçbir benzerliği olmayan romansın, bu modern edebi türün dayandığı

mirası oluşturmaları elbette ki rastlantı değildir. Roman, bir kahramanın hayat hikâyesidir ve onun yaşantısının gelişimiyle, çoğunlukla da onun başından geçen trajik olaylarla ilgilenir. Anlatının odak noktasında belirli koşullarla karşılaşan, hatta bu koşulları kendisi yaratan bir birey vardır. Yeleazar Meletinski, Ortaçağ romansının, kahramanlık destanlarından farklı olarak "kendi kendine yeten bireyin betimlenmesine dayandı"ğını ve bu bireyin grupla bağlarının artık çok sıkı olmadığını belirtir. Şövalye romanslarının ilgi odağı, "kahramanın kişisel kaderi" ve onun duyguları ile yaşadığı olayların anlatılması üzerinde yoğunlaşmıştır. Destan, kahramanlık şarkısı ve masal türünün taşıdığı sınırlamaları aşan romans, destansı kahramanın içindeki "insani öz"ü ortaya çıkarır.¹⁰ Şövalye romanslarında, şövalyenin dünyada kendi yerini belirleme gereksinimiyle, kaderini düşünsel açıdan nasıl kontrolü altına aldığı ortaya konur. Ortaçağ romanslarında görülen bu yapı incelendiğinde, birey kavramına ilginin nasıl artmakta olduğu görülebilir. Romans kahramanının, sık sık toplumsal çevresinden soyutlanarak tanımlandığı göz ardı edilebilir mi? Bu soyutlanmışlık pek çok durumda açıkça abartılmıştır. Bunlar yazarın, okuyucu ya da dinleyicinin ilgisinin birey kavramına ve böylece kendi kimliklerinin belirlenmesine yöneldiğinin göstergesi değil midir?

Şövalye için kılıç ile kalkan ne kadar önemliyse, tüccar için de abaküs ile hesap defteri aynı ölçüde önemlidir. Sadece kullandıkları malzemeler bile bu iki sınıfın dünya görüşü ve davranış kalıpları arasındaki farkı belirtmek için yeterlidir. Savaş sanatı, turnuvalar, cesaret, ataklık ve güç gerektiriyorsa, ticaret yaparak para kazanmak da doğru ve mantıklı karar verme yeteneğiyle ileri görüşlülük ister. Soyluların yaşam tarzında burjuvaların ürkütücü para tutkusuna yer yoktur. Soylunun ya da şövalyenin yaşam tarzı, her fırsatta toplumsal rolü öne çıkaran teatral davranışlar, cömertlik ve gösterişle kendini belli eder. Tacirlere özgü burjuva yaşam tarzının göstergeleri ise tutumluluk, ticari sağdu-

yu, dürüstlük ve kesinliktir. Mantıksız ve kendini denetleyemeyen şövalyelerle mantıklı ve denetimli tüccarlar, iki zıt kutup oluşturur.

Soylu erkeklerin, okuma-yazma bilseler bile kitaplara ihtiyacı yoktu (soylu hanımlar kitaplara daha çok ilgi gösteriyorlardı). Yaşamlarını sürdürmek için bu sanata gerek duymuyorlardı. Oysa tüccar sınıfından bir erkeğin hesap yapmadan, mektup yazmadan işlerini yönetmesi olanaksızdı. Soylu erkekler oğullarını savaşçı olarak yetiştirirler ve eğitimleri sırasında onları özendirerek için kahramanlık destanlarına, soyağacına, aile geleneklerine, hatta şövalye romanslarına başvururlardı. Zengin tüccarlar ise, vârislerini ve haleflerini okula gönderir ya da özel öğretmen tutup evde eğitirlerdi. Tüccarlar, yaşamları için yararlı bilgi ve eğitimi edinmeleri, hatta daha önemlisi, hukukçu olmaları için oğullarını, üniversiteye yolluyorlardı.

Soylular ve burjuvalar, daha somut ifade edersek şövalyeler ve tüccarlar, birbirinden tümüyle farklı, hatta birbirine zıt iki psikolojik tip oluşturuyordu. Her birinin kendine özgü mantığı ve dünya görüşü vardı. Bu zıtlıklar onların tüm çağdaşları için de geçerliydi. Soylular, kendilerinden aşağı bir halk tabakası olarak nitelendirdikleri tüccarlara, saklamadıkları bir küçümsemeye bakarlardı. Tüccarlarsa bir taraftan bu saygıdeğer beylere karşı güvensizlik, hatta düşmanlık beslerken, diğer taraftan da çoğunlukla evlilik gibi yollarla yükselip bu ayrıcalıklılar sınıfına dahil olmak için çabalarlardı. Bu çelişkiler, kentli çevrelerde yaratılan fars, fabl, hayvan hikâyeleri (*schwank*, *fablieau*) gibi çeşitli edebi türlerde sanatsal yansımasını bulur. Büyük ya da küçük tüccarlar bunlar aracılığıyla bir tür öç alırdı. Bu yapıtlarda, soylular aptallığın ve kaba kuvvetin simgesi olarak tammlanırken, karşı tiplere de zekâsı ve kurnazlığıyla onu alt eden bir burjuva olurdu.

Birbiriyle uyuşmayan bu iki ayrı yaşam sistemi, *A Good Short Debate between Winner and Waster* (Kazanan ile Harcayan Arasında Küçük ve Yararlı Bir Tartışma) adlı anonim alegorik şiirde edebi ifadesini bulur.¹¹ Kazanan, İstifçi, yani Tüccar'dır;

Harcayan ya da Aylak ise Şövalye. Kazanan, parasını düşünerek ve tasarrufla değerlendirerek koşullarına uygun yaşayana, ayağını yorganına göre uzatana övgüler düzer. Kazanan'ın gözüyle Harcayan'ın pahalı giysilerine ve verdiği ziyafetlere yansıyan gösteriş merakı, delilik sınırındadır ve onda tiksinti uyandırır. Onun sofrasındaki yiyecek ve içeceklerin listesi bile bir gastronomi ansiklopedisini doldurmaya yeterlidir. Kazanan, cebinde tek kuruş bulunmadığı halde nadir kürkler, pahalı elbiseler giyen ve lüks içinde yaşayan insanların aptallığı karşısında hayrete düşer. Kazanan, böyle yiyip içmekle, miras aldığı tüm arazileri har vurup harman savuracağını, tüm ormanlarını kesmek zorunda kalacağını söyler Harcayan'a. Toprağı ekmek yerine savaş maceralarını yaşayıp av tutkusunu tatmin edebilmek amacıyla her şeyi, tarlalarını bile sattığı için onu ayıplar.

Kazanan, Harcayan'ı mahvolmaktan koruyup ölçülü davranmaya yöneltmek, kendini ve ailesini dürüstçe çalışmak üzere eğitmesi için tüm ikna yeteneğini kullanır. Ayrıca Kazanan, Harcayan'ın tüm bu davranışlarının nedenini de bilmektedir: Kibir ve gösteriş merakı. Kazanan ise tüm zenginliğini çalışmaya ve ölçülü yaşamaya borçludur.

Harcayan bütün bunların altında kalmaz ve Kazanan'a, biriktirdiği bunca hazinenin hiçbir işe yaramadığını, kimseye mutluluk vermediğini söyler:

Kimseye yaramayan bu zenginlik niye?

Bir kısmı paslansın, birazı çürüsün, kalanını da fareler yesin diye.

Tanrı aşkına bırak artık doldurmayı küplerini!

Biraz da yoksullarla paylaş gümüşlerini...

Küplerde saklanıp yedi yılda bir güneş yüzü görmelerindense,

Tanrı'nın daha çok hoşuna gidecektir

Hristiyanlar da biraz nasiplenirse,¹²

Harcayan, böylece zenginliğin neden olacağı her türlü mağrurluğa dikkat çekerek bunun beraberinde getirebileceği kötülüklerden de söz eder. İnsan ne kadar zenginleşirse o kadar da korkak

olur. Daha kısa, ama daha mutlu bir yaşam sürmek en iyisi değil midir?

Bu yapıtın 1352 dolaylarında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Tüm Avrupa'yı etkisi altına alan veba salgınının ve İngilizlerin Yüz Yıl Savaşı'ndaki ilk zaferlerinin hemen ardından gelen kritik dönemde, İngiliz halkının belli bir kesimine ait düşünce biçimini yansıtmaktadır. Adını bilmediğimiz yazar, Kazanan ile Harcayan arasındaki bu tartışmada hakemliği Kral III. Edward'a verir, ama kral oyunu iki tarafın da lehine kullanmadığı için, tamahkârlık ile müsriflik arasındaki çekişme sonuçsuz kalır. Kazanan ile Harcayan'ın tam anlamıyla toplumsal tipleri kişileştirdiği söylenemez; bunlar, daha çok birbiriyle çelişen yaşam ilkelerini ve değer sistemlerini, iki ayrı yaşam ve davranış tarzını betimlemektedir. Bununla birlikte, kişiliklerin birinde tüccarı, yani sermayedarı, diğerinde ise boş gezen soyluyu, yani şövalyeyi tanımak hiç de zor değildir.

Bu alegorik şiirin yazıldığı 14. yüzyılda sağlam şirketler kurup sınırsız servet edinen çok sayıda zengin tüccar ve bankerle birlikte tefeciler de vardı. Bunlar, sıradan insanları acımasızca sömürür, bir yandan da soylulara ve prenslere büyük miktarlarda borç verirlerdi. Batı Avrupa kentleri işte bu tüccar ve zanaatkârlar sayesinde gelişmiş, Batı Avrupa'nın çehresini değiştiren birer uygarlık merkezi olmuştur.

Gerek Ortaçağ başlarında gerekse Doğu Roma İmparatorluğu döneminde ticaretle uğraşan kentler vardı. Konstantinopolis ve Selanik gibi bazı kentler Batı Roma kentlerinin pek çoğundan daha gelişmiş durumdaydı. Ne yazık ki, merkezî yönetimlerin kılı kırk yaran bürokratik denetim mekanizmaları, Bizans kentlerinin gelişmesini engelleyerek çöküşlerine zemin hazırladı. Konstantinopolis'in yıkılıp yağmalanmasına neden olan Dördüncü Haçlı Seferi bu çöküşü hızlandırmıştır.

Batı Avrupa temel olarak farklı bir gelişme göstermiştir. Buradaki kentler, politik ve ekonomik bağımsızlıklarını koruyabilmiş, kent surlarının içinde, kilise dahil tüm otoritelere karşı gelişen bağımsızlaşma hareketleri aracılığıyla kendi kendini yöne-

ten ve sadece kralı otorite olarak tanıyan bir yönetim biçimi geliştirmişlerdi. Bu gelişmeler İtalya da bağımsız kent devletlerinin kurulmasıyla doruğa ulaşmıştır.

Bu koşullar altında zanaatkârlar ve tacirler, nispeten özgürce gelişme olanağına kavuşmuştu. Bu aşamada karşılaştıkları güçlükler farklı bir nitelikteydi ve ekonomik sistemin kendi iç yapısından kaynaklanıyordu. Zengin tüccarlarla girişimcilere, yani kentlerdeki güç ve imtiyaz sahiplerine karşı zanaatkârlarla sıradan halkın oluşturduğu güçlü bir muhalefet vardı. Bu karşıtlık pek çok direnişe ve ayaklanmaya neden oldu. Küçük üreticilere yüksek faizlerle büyük miktarda borç veren sermayedarlar, yani tefeciler geniş tepkilerle karşılaştı.

Kilisenin bu konudaki tutumu çok açıktı: Anlaşmazlığa taraf olup tefeciliği, Tanrı'nın kesinlikle yasakladığı işlerden biri ilan etti. Kiliseye bağlı ahlak bilginleri, meslekleri sınıflandırarak bir liste oluşturmuşlardı. Hristiyanlar bu listeye göre, dinsel açıdan hangi işi yapıp hangisini yapmamaları gerektiğine karar verirlerdi. Faizle borç para vermek listenin en dibinde yer alıyordu ve tefeciler için Cehennem ateşinden kurtuluş yoktu. 13. yüzyıldan itibaren faaliyetlerini, günah yuvalarına dönüşmüş kentlerde yoğunlaştıran vaizler, tefecileri gittikçe sertleşen bir üslupla yermeye başladılar. Keşişlerle papazlar vaazlarında, tefecilerin diğer günahkâr ve suçlulardan daha kötü olduklarını söylüyorlardı, çünkü günah ve suç işleyen herkes gün gelir tövbe ederdi. Eşlerini aldatanlar, sefihler, katiller, yalan yere yemin edenler ya da Tanrı ya sövüp sayanlar sürekli olarak günah işleyemez, yaptıkları kötülüklerin yükünü sonsuza dek taşıyamazlar. Oysa tefeciler gece gündüz sürekli günah işler, uyurken bile borç verdikleri parayla para kazanırlar. Tanrı insanlara, günlük ekmeklerini alınlarının teriyle kazanmalarını emretmiştir. Tefeciler ise çalışmadan diğer insanlardan daha iyi bir yaşam sürerler. İnananlar işlerini tatil edip "bayramları" kutlarken, tefecilerin "öküzleri", yani borç verdikleri para "çift sürer" İşte bu, hem azizlere hem de Tanrı ya karşı büyük bir saygısızlıktır. Aralıksız günah işleyen tefecilerin, öbür dünyada çekecekleri azap da aralıksız ola-

cak ve sonsuza kadar sürecektir. Tefeciler "paranın bekçiliğini yaparak", yani zaman aracılığıyla para kazanarak "günün ışığını, gecenin huzurunu satarlar. Ceza olarak, onlara ne sonsuz ışıktan ne de sonsuz huzurdan pay verilecektir." Onların ruhları, sonsuza kadar lanetlenmiştir.

Vaazlarda sık sık *exempla*'lardan, yani örneklerden yararlanılır, bunların pek çoğunda tefecilik ve tefeciler şiddetle eleştirilir. Bir keresinde, ayin sırasında şöyle bir olay oldu: Papaz, Tanrı ya hizmet etmek üzere orada bulunan herkesi günahlarından arındırmak istediğini bildirdi ve bunu çeşitli meslek gruplarına göre yapacağını söyledi. "Demirciler ayağa kalksın" dedi ve onları günahlarından arındırdı. "Şimdi ise kürkçüler..." ve onların da günahları affedildi. Sıra tefecilere gelinceye kadar bu böyle devam etti. Kilisede çok sayıda tefeci olmasına rağmen hiçbirisi ayağa kalkmaya cesaret edemedi ve cemaatin gülüşmeleri arasında birbirlerine sokularak kiliseyi terk edip gittiler. Bir keresinde de, mesleği tefecilik olan damat, nikâh için batı kapısından kiliseye girerken kafasına taş düştü. Her kilisede olduğu gibi buradaki batı giriş kapısında da Son Yargı'yı anlatan rölyefler vardı. Bu rölyeflerden birinde bir tefecinin şeytan tarafından cehenneme sürüklenişi tasvir edilmekteydi. Damadın kafasına düşen taş, işte bu tefecinin elinde tuttuğu para kesesiydi. Bu örneklerde tefeciler genelde toplumsal skandalların hem yaratıcısı hem de kurbanı olarak tanımlanmışlardır.

Tefecilikle kazamlan para günaha batmış olduğu için pis kokar. Bu başka bir örnekle kanıtlanır: Geminin birinde bir maymun bulunmaktadır. Bir hacının para kesesini çalar ve geminin direğine tırmanır. Orada bütün paraları tek tek keseden çıkarıp her iki tarafını da iyice koklar ve bir kısmını denize fırlattıktan sonra kalanları tekrar keseye koyar. Bundan çıkarılan sonuç nedir? Denize atılan paraların hepsi tefecilikle kazanılmıştır. Para açgözlü de olabilir: Tefecinin biri, parasını rahipler saklasın diye bir manastıra götürür. Haznedar bunu, manastırın parasının da bulunduğu sandığa kilitler. Bir süre sonra sandığı tekrar açtığı anda rahiplerin parasının yerinde olmadığını görür. Tefecinin

parası rahiplerin parasını yemiştir! Tefecilerin günahı külçe gibi ağırdır: Tefecinin biri ölür. Gömülmesi gereklidir, ama dostları tabutu yerinden kıpırdatamazlar. Akıllarına tefecileri çağırmak gelir ve onlar hiç güç sarfetmeden tabutu kaldırıp istenen yere taşırlar. Bu olayda şeytanın parmağı vardır, çünkü onun gönlü bu sadık hizmetkârının son hizmetini başkalarının görmesine razı olmamıştır. Bu işe en uygun olanlar onun meslektaşlarıdır.

Paralarını öbür dünyaya götürmek isteyen, mezarlarında bile para sayıyormuş gibi duran tefecilerle ilgili bir hikâye daha vardır. Bir inanışa göre kurbağalar, ölmüş tefecilerin kalplerine para koyar, şeytan da onların tüm paralarını ağızlarına doldurur. Hatta öldükten sonra bir dökümhanede madeni para halinde ikinci yaşamına başlayan bir tefeciden bile söz edilir.¹³

Vaizlerin cemaati korkutmak için anlattığı bu ve benzeri örnek hikâyeler, toplumda sermayedarlara, hatta tüm zenginlere karşı düşmanlık beslenmesine neden oldu. Tüccarlar ve girişimciler açısından ise bu, sürekli bir manevi işkence oluşturarak faaliyetlerini zorlaştırdı. Günlük yaşamlarındaki başarılarını göz ardı ederek Tanrı'nın kendilerini cehenneme atacağı duygusuna kapılmışlardı. Bu insanlar için bir çıkış yolu var mıydı? Evet, vardı. Ruhlarını huzura ve esenliğe kavuşmalarının tek koşulu, ellerindeki tüm paranın, onların bankerlik faaliyetlerinden zarar görenlere geri verilmesiydi. Kilise, paranın sadece bir kısmının geri verilmesinden pek memnun kalmıyordu. Regensburglu Berthold, vaazlarında tüm "açgözlüler" ile "haris insanlar"ı (*götigen*) lanetleyerek onların "Tanrı Cennet'te hüküm sürdükçe Cehennem ateşinde yanacaklar"ını söyler. Bu insanlar kanunsuz yollarla kazandıkları serveti son kuruşuna kadar geri vermezlerse, onları hiçbir şey ve hiç kimse koruyamayacak, "ne Azizler, ne Havariler, ne Bakire Meryem, ne Peygamberler, ne Kilise Babaları, ne Melekler" felaketten kurtarabilecektir. Berthold şöyle devam eder: "Papa kendi elleriyle senin elbisene haç dikmiş bile olsa, denizleri aşıp dinsizlere karşı savaşmış, Kutsal Mezar'ı fethedip Tanrı'nın uğruna şehit düşmüş de olsan, hatta seni Kutsal Mezar'a gömseler, yine de bunların hiçbiri seni bu lanetten

kurtaramayacaktır. Keşke kurtlar ananın memesinden koparıp parçalasaydı ya da vaktiyle Dathan ile Abiram'ın başına geldiği gibi keşke toprak yutsaydı seni... Vay, açgözlülerin başına geleceklere! Onların Amin sesleri, köpek uluması gibi gelecektir Tanrı'ya."¹⁴

Berthold "açgözlüler"i, en azılı canilerle aynı kefeye koyar, çünkü onlar sadece kendilerini değil, çocuklarını ve haksız kazançlarını bıraktıkları herkesi doğru yoldan çıkarırlar. Tefecilerin yaşarken yok ettikleri insan sayısı, öldükten sonra mahvettiklerinden çok daha azdır, çünkü onlar sadece kendi ruhlarını değil, mirasçılarının ve onların yerini alacak herkesin ruhunu da öldürürler.

Vaazın içeriği böyleydi. İnsan, bu ve benzeri vaazların o dönemde yaşamış bazı tüccarla girişimcileri ne denli etkilediğini, ancak onların yaşam hikâyelerini okuduğu zaman anlayabiliyor. Bu insanların pek çoğu, servet sahibi olduktan sonra bile, ruhlarını nasıl kurtarabileceklerini düşünmeye başlamış ve yoksullar yararına mal ve mülklerinden vazgeçmişlerdir. En özgün örneklerden birini Lyon'lu bir tüccar olan Pierre Valdo oluşturur. Pierre Valdo, havariler gibi yoksul yaşamak gerektiğini savunan bir hareket kurmuştur. Tarihe "Valdocular" adıyla geçen bu hareketin müritleri kendilerini "Lyonlu yoksullar" olarak tanımlıyorlardı. Valdocu tarikat tüm Katolik ülkelerde hızla yayıldı. Burada "tüm Katolik ülkeler" yerine öncelikle "Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu bünyesindeki Katolik ülkeler" demek daha doğru olur, çünkü Batı Avrupa'nın tümü zaten "Katolik"ti. Bundan bir nesil sonra İtalya'da kumaş ticaretiyle uğraşan Assisili zengin bir aileden Giovanni Bernardone ortaya çıktı. Eskiden zengin ve debdebeli bir yaşam süren kent gençlerinin tipik bir örneği olan Giovanni Bernardone, dünyadaki tüm zenginlikleri reddedip bir tarikat kurdu. Bu tarikatın müritleri, "yalınayak İsa'yı yalınayak izlemek" gerektiğini savunuyorlardı. Bir tüccarın oğlu olan ve bugün kendisini Assisili Francesco olarak tanıdığımız Giovanni Bernardone'nin servet ve mülkiyeti kesinlikle reddedip azizlik mertebesine kadar yükselmesi, zengin burjuvaların Batı

Avrupa'nın din ve ahlak yaşamındaki çelişkili durumlarının kanıtıdır.

Doğal olarak Pierre Valdo ile Assisili Francesco, dikkati çeken özel kişiliklerdir. Bunlardan biri heretik bir hareketin, öbürü en dinamik ve nüfuzlu dilenci tarikatlarından biri olan Fransiskanların kurucusudur. Onlar Avrupa'nın toplumsal atmosferine damgalarını vurmuşlardır. Onlara öykünen başkaları da vardı. Douai'li Jehan Boinebroke, küçük zanaatkârlarla işçileri acımasızca sömüren zengin bir kumaş tüccarıydı ve kâr hırsı sınır tanımazdı. Ölümünden (yaklaşık 1286) önce başlayan selamet kaygısı ve vicdan azabı onun da değişmesine neden oldu ve Boinebroke, vasiyetnamesinde vârislerini, yaşamı boyunca başkalarına verdiği zararları düzeltmekle görevlendirdi.¹⁵ Cremonalı bir tüccar olan Homobonus da aynı yüzyılda, bütün mallarını yoksullara dağıttığı için aziz ilan edildi. Sienalı tüccar Giovanni Colombini ise 1360'ta Gesuati (Jeronymites) adlı tarikatı kurdu.

Bu ve benzeri örnekleri daha fazla çoğaltmaya gerek yok. Tüccarlar ve bankerlerin öbür dünyada hesap vermekten korktukları için, servetlerinden vazgeçerek kefaret ödemeleri, hatta aileleriyle ilişkilerini bile kesmeleri toplumsal bir olgudur. Jacques de Vitry'nin hazırladığı *exempla* derlemesinde bununla ilgili etkileyici bir örnek vardır. Bir rahibin vaazından şu alıntılar yapılmıştır: "Bir tefeci olan ve tefecilikle kazandığı serveti geri vermek istemeyen babamın ruhu için dua etme! Ruhu sonsuza dek lanetlenip Cehennem'de azap çeksin ki, ne Tanrı'nın yüzünü görebilsin ne de iblislerin pençelerinden kurtulabilsin."

Gördüğümüz gibi bir taraftan zenginlerin işle ilgili faaliyetleri ve yaşam tarzları, öte taraftan kilisenin din ve ahlakla ilgili talepleri, bu insanların iş yaşamlarını etkileyen duygusal çatışmalara neden oluyordu. Yaptıkları her faaliyet Tanrı'nın gözleri önünde gerçekleşiyordu. Peki, en iyisi Tanrı'yı da bu işlere karıştırıp O'nun desteğini kazanmak değil miydi?

Bu düşüncenin, 15. yüzyılda yaşamış Floransalı Paolo da Certaldo'ya esin kaynağı olduğu sanılmaktadır. Kendisi, insanların Tanrı ya olan borçlarını, alacaklılarına olan borçlarıyla aynı ke-

feye koymuştu. 1371 ile 1444 yılları arasında yaşamış olan Giovanni di Pagolo Morelli de Tanrı'nın, işlerini hakka ve hukuka uygun yürüten insanların yanında olduğunu öne sürüyordu. Cehennem korkusuyla kâbuslar gören diğer zenginlerin aksine Certaldo, Morelli ve 15. yüzyılda yaşamış pek çok İtalyan tacir, Tanrı ile iyi ilişkiler kurup ahlak değerlerinin baskısından kurtulmayı başarmışlardır. Bunu, bize bıraktıkları biyografiler ve aile yaşamıyla ilgili pek çok ayrıntıyı yansıtan belgelerden anlıyoruz. Bu insanlar dindardı ve ölümden sonra da varlıklarını sürdürceklerinin bilincindeydiler. Bundan nasıl bir sonuç çıkabilir? Certaldo, insanın her şeyi, ölüm karşısında şaşırmayacak ve Tanrı'ya her an hesap verebilecek biçimde düzenlemesi gerektiğini yazar. Yayımlanmak üzere değil çocukları için bıraktığı *Ricordi*'de (Kayıtlar), becerikliliği, azmi ve işte sebatkârlığı en yüksek değerler olarak gören tüccarların pratik, hatta zaman zaman küstahça olan düşünce yapısını görürüz. Bu değerler, Hristiyanlığa ait birer fazilet sayılmaktaydı. Rönesans döneminde, Floransalı girişimcinin servetini besleyip artıran ve ona yaşama gücü veren özellikler doğuştan mirasla gelen ayrıcalıklar değil, kendi enerjisi, atılcılığı ve girişimci düşünceleri idi.

Yeni kentli birey, zamanın değerini biliyordu. 13. yüzyıldan 14. yüzyıla geçerken, Fransız, İtalyan, Alman ve İngiliz kentlerindeki kulelerin tepelerine, hem zamanın doğru olarak öğrenilebilmesi için hem de bu kentler için bir prestij göstergesi olarak saatler asıldı. İnsanın elinden alınamayacak en önemli ihşanın zaman olduğunu kanıtlayan edebiyat yapıtlarının sayısı gittikçe artmaktaydı. Hümanist Leon Batista Alberti, vaiz Bernardino da Siena, politikacı Giannozzo Manetti ile Certaldo ve Francesco di Marco Datino gibi tüccarların hepsi, ayrıca karısına bıraktığı öğütlerden tanıdığımız adsız Parisli burjuva da dahil olmak üzere, herkes zaman kavramının yüceliği konusunda birleşiyordu. Bir tüccar zamanını boşa harcamaz, çünkü onun bu süre içinde yaptığı bütün işler Tanrı'nın isteğine uygundur ve bu nedenle Tanrı, tüccarın bütün işlerinin düzgün yürümesi için ona yardım eder. Öbür dünya ile bu dünya arasındaki ilişkilerde karşılıklı

bir uyum ve anlayış söz konusudur. Bu döneme ait şirket belgelerinin pek çoğunda ve özellikle de hesap defterlerinde, firmanın gelişmesini sağlama lütfunda bulunmaları için Tanrı'ya, Mer-yem'e ve azizlere yönelik yakarışlar göze çarpar!

Ticaret ekonomisi, maddi, manevi pek çok tehlikeyle karşı karşıyaydı. Bu nedenle pek çok iş adamı, risk oranını azaltmak amacıyla paralarının bir kısmını ticaret ve kredi sahasından çekip taşınmaz mallara yatırıyorlardı. Pek çoğu da selamete erebilmek için hacca gidiyor, oruç tutuyor ya da yoksul ve muhtaçlara yardımda bulunuyordu. Kendinden emin ve kendi gücünün bilincinde olan tüccarlar melankolik bir biçimde kadere inanıyorlardı. Kaderin beklenmedik bir biçimde başarı ya da felaket getiren ve ne yapacağı belli olmayan büyük bir güç olduğunu düşünüyorlardı. Floransa'da Bardi ve Peruzzi gibi birçok banker ailesinin iflası, ayrıca yaklaşık 1395 ile 1450 yılları arasında yaşamış olan büyük sermayedar Jaques Coeur'ün başına gelenler, çağdaşlarını çok etkilemişti.

12. ve 13. yüzyıllarda yaşayan herkes, kaderin her seviyeden insanı göklere de çıkarabileceğini, yerin dibine de batırabileceğini düşünüyordu. Alexander Murray, bu yaklaşımın yaygınlaşmasını, bu dönemde aşağıdan yukarıya doğru toplumsal hareketliliğin büyük bir hız kazanmasına bağlamıştı.¹⁶ Kader anlayışı yeni bir olgu değildi kuşkusuz. İsa'dan önceki dönemlerde Yunanlılar, Romalılar ve Germenler de kader kavramını tanıyorlardı. Elbette o dönemlerde bu kavramla ilgili görüşler bazı farklılıklar gösteriyordu. Antik dünyada her şeyin kaderin (*Fatum*) denetiminde olduğu vurgulanıp insanın ona karşı çok güçsüz kaldığına inanılıyordu. Germenlerin dünya görüşünde ise "kader", "talih" ve "kısmet" daha kişiselleştirilmiş kavramlardı, çünkü insanın kendi alinyazısıyla doğrudan ilişki kurup onu olumlu bir biçimde etkilemesi mümkündü.

Bunlar bize şöyle bir hipotez kurma olanağını sağlamaktadır: Reform döneminde dünya işleriyle ilgili başarı ve ilerlemenin ön plana çıkarılması "Protestan ahlakına" göre bireyin Tanrı aracılığıyla kurtuluşunun göstergesidir. Reform un özellikle Ger-

men ülkelerinde başarılı olup Latin kültürünün ağırlıkta olduğu ülkelerde başarısız kalması gerçeği göz ardı edilebilir mi? Bunun nedeni Germenlerin kader anlayışıyla bağlantılı olarak farklı dünya görüşleri geliştirmiş olmaları ve bu görüşleri uzun vadede toplumsal bilincin "derinlikleri"nde korumalarıydı. Germenlerin kismet kavramı ile ilgili eski görüşleri Ortaçağ sonlarına doğru tekrar gündeme gelmiştir. Augsburglu bir tüccar, atalarına Tanrı tarafından anlayış, şans, kazanç (*gnad, glück, gwin*) bahşedilmiş olduğunu yazar.¹⁷ Bu "üçlü" aliterasyonda, kurtuluşu sağlayan kader tam olması gerektiği yere, yani Tanrı'nın inayeti ile tüccarın kazancının ortasına yerleştirilmiştir. Servet, Tanrı'nın bahşettiği kismet ile tüccarın hedefe yönelik çabalarının ortak ürünüdür.

Protestanlık, kapitalist üretim ilişkilerinin oluşması için elbette olmazsa olmaz bir koşul değildi. Kapitalizm, Katolik ülkelerde de gelişmiştir. Ama bu ülkelerde mülk edinmeyi uğraş olarak seçmiş bireylerin kendilerini Tanrı karşısında temiz hissetmek için biraz daha çaba göstermeleri gerekiyordu. 1567 ile 1622 yılları arasında yaşamış olan Sales'li Aziz François'ya göre, maddi anlamda zengin, ama manen yoksul olmak, "bir Hristiyan için büyük nimettir, böylece bu dünyada zenginliğin, öbür dünyada yoksulluğun tadım çıkartabilir"¹⁸

Rahip Salimbene ve Diğerleri

Şimdiye kadar Ortaçağ'la ilgili her kültür biçiminde fosil arar gibi insan bireyselliğinin izlerini araştırdık. Sosyo-kültürel sistemin bu dönemde bireyin gelişmesi için sağladığı olanakları da göz önünde tutmaya çalıştık. Belli bir bireyin bu olanakların ne kadarının bilincine vardığı, sadece kendisine ya da bireysel özelliklerine bağlı değildir. Bireyin toplumdaki konumuna, sosyal ve mali durumuna, bilgi ve eğitim düzeyine, hangi kültürel geleneğe ait olduğuna da bağlıdır. Burada araştırdığımız biçimler kişisel değildir. Her bir özel durum için bir bireyin yaratılıp kendini gerçekleştirmesi önkoşulunu da beraberlerinde getirirler. Bu bireyin toplumsallaşması, ancak onun evrensel toplum ve zaman sınıflandırmalarına uyum sağlamasıyla mümkündür.

Bireysel kişiliklerin tek tek incelenmesi şeklindeki araştırmamıza geri döndüğümüzde, bizlerin, yani Ortaçağ tarihçilerinin önünde pek çok engel bulunduğunu görürüz. Yazarların kendilerinden söz ettiği metinleri tek tek incelediğimizde, bu insanların kendilerini geleneksel olarak betimleme biçiminin, kendi ben kavramlarını ortaya koymak değil de bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde kendilerini gizlemek olduğu sonucuna varıyoruz. Bu bize çok çelişkili gelebilir. Belki de bu insanlar gerçekten, kendilerini tanımlamaktan acizdiler. Modern insanın yapabildiği şeyi, yani kendi iç dünyasını gözler önüne sermeyi, Ortaçağ insanının başaramaması, ne onun "zihinsel gelişim" açısından yetersiz olmasından ne de "yeteneksizlik"lerinden kaynaklanıyordu. Ortaçağ insanı, kendini başka bir biçimde tammış olsa gerek. Onun kendine yönelik bu özgün bakış açısı, bu yüzyıl insanının ilgisini

çeken benlik özelliklerine dikkat göstermekten alıkoyuyordu onu. Bir yazar kendini ifade edebilmek için, öncelikle kendi özelliklerine ve niteliklerine uygun örnek bir kişilik arardı. Bu seçimi yaparken kendini ya da onu özgün kılan özellikleri değil, onu belirli bir *tip*'e dahil eden nitelikleri göz önüne alırdı. Ortaçağ yazarları, tanımlamak istedikleri her karakter için aynı yöntemi kullanırlardı. Ele aldıkları bir kişiliğin tüm özgün niteliklerini göz ardı ederek onun herkeste rastlanabilen özelliklerini ön plana çıkarırlardı. "İtirafname" ya da "otobiyografi" türü yapıtlarla kendilerini anlatan yazarlar, bireysel özellikleri tammlama konusunda, biyografi ve azizlerin hayat hikâyelerini yazanlar kadar başarılı değildi.¹ Bireyin iç huzuruna kavuşması, kendisini tek başına diğer insanların karşısına koymasıyla değil, benliğini önceden belirlenmiş bir prototipe uydurmasıyla mümkündü.

Bireyselliği bir tiplleme içinde yok etme tutkusu, insanları herhangi bir biçimde sınıflandırma olanağı sağlayan şablonlar oluşturulmasına ve klişeler kullanılmasına yol açtı. Bu nedenle, Ortaçağ yazarları tarihi ya da önemli kişileri anlatırken geleneksel betimleme kalıplarını kullanır, hatta Antik Çağ'ın mirasına başvururlardı. Bu nedenle Einhard, *Vita Caroli* adlı yapıtında Şarlman'ın yaşamını ve kişiliğini anlatabilmek için Suetonius'un Roma imparatorlarının yaşam hikâyelerini anlatan yapıtını kaynak olarak kullanmaktan başka çare bulamamıştı. Bu, kendi içinde tutarlıdır: Şarlman Roma imparatoru olarak taç giymişti, öyleyse uzak atalarının yaşam hikâyeleri onun için de geçerlidir.²

Ortaçağ'da yaşayan ressam ve heykeltıraşlar da yüzyıllar boyunca aynı yöntemleri kullanmışlardır. İmparatorları, kraliçeleri, papaları, prensleri, kilise büyüklerini ve azizleri betimleyen fresklerin, kitap tezhiplerinin ve heykellerin hiçbirinde gerçek yaşamla ilgili bir bireysellik belirtisi yoktur. Betimlemelerin hepsi toplumsal, politik ve dinsel konumları belirten simgelerle donatılmışlardır. Sanatçılar için önemli ve kişide dikkate değer olan tek şey, o kişinin bir tipe uyarlanabilir olmasıdır. Bir bireyi herhangi bir tiplleme karşısında özel yapabilecek nitelikler sanat-

çıları ilgilendirmiyordu. Ortaçağ'ın biyografi ve hagiografi* yazarları ile sanatçıları birer genelleştirme ustasıydı. Onlar "bireyselleştiremezdi", zira buna gereksinim duymazlardı. Bir bireysellikte var olan tek ve tekrarlanamaz özellikleri algılayamazlardı, çünkü dikkatlerini insanın özüne yöneltmişlerdi ve bunun kıyas kabul etmez biçimde önemli olduğunu düşünüyorlardı. Bu özün rastlantısal karakter özelliklerinden oluşmadığını düşünüyorlardı; bu özellikler farklı olabilecekleri gibi hiç olmayabilirlerdi de. Bir insanın önceden belirlenmiş "hizmet" ve "iş"inin, onun özünü oluşturduğu inancı geçerliydi. "Rütbe", toplumsal ve hukuksal konum ya da toplumsal sınıfların değerlendirilmesiyle ilgili sorun daha yakından incelenirken, sanatçılar insanı genel olarak kavrayan ideali göz ardı ediyorlardı. Bu döneme ait edebi metinlerden ya da diğer sanat yapıtlarından tanıdığımız birey, "sadece bir insan" değil toplumsal olarak tanımlanmış bir bireydir. Ortaçağ yazarları ve sanatçıları, bireyi bugün kavradığımız anlamıyla tüm bireyselliğinden arındırarak ortalama bir değere yerleştirdiler. O döneme ilişkin sınıflandırmaları anımsadığımızda, onların erişmek istedikleri temel niteliğin de bu olduğunu anlarız. Birey onların yazılarında, resimlerinde veya oyma figürlerinde tek başına ve rastlantısal olarak yer alan bir insan ögesi değildir, zaten onlar için böyle bir kavram da hiç ilgi çekici değildir. Onların betimlemelerinde yer alan bireyin görevi, toplumsal açıdan önemli nitelik ve özellikleri taşıyıp temsil etmektir. Azizlerin yaşam hikâyelerini yazanlar, kişilikleri betimlerken şablonlaşmış sözler kullanırlardı. Hiçbir endişe duymadan, genel tanımlar ve sıfatlar arasından seçilen tabirlerin hepsi, bir yapıttan öbürüne hiç değişmezdi. Azizlerin niteliklerinin hep aynı biçimde tanımlanması kimseyi rahatsız etmiyordu. Aksine her bireysel örneğin, genelleştirilmiş idealin bir kanıtı olması gerekirdi. Ne yazar ne de okuyucu, azizlerin özgün bireysellikleriyle ilgilendiği gibi böyle bir bireyselliğin var olduğunu bile düşünmezlerdi.

* Azizlerin yaşam hikâyelerini konu edinen yapıtlar (Ç.N.).

Kutsallık, benliğin kendi görevi ve Tanrı'ya yaklaşmanın bir belirtisi, azizlik ise Tanrı'nın içinde eriyip yok olmak demektir.³

Bireyselliğe değer verilmez ve iyi gözle bakılmazdı. Aksine ondan korkulur, yalnız yaşayan insanlar dahil herkes, bireysel olmamak için kendini korurdu. Özgünlük ve kendine özgünlük belirtisi olan her şey bir tür sapkınlık sayılırdı. Başkalarına benzemeyen bir Ortaçağ insanı, bunun acısı içinde yaşırdı.

Bireysellik üzerinde yoğunlaşma bu çağın özellikleri arasında yer almaz. Öyleyse, sadece Ortaçağ'ın önde gelen kişiliklerini inceleyerek bu dönemle ilgili bir araştırma yapmaya çalışmak, amaçtan uzaklaşmak değil midir? Çağdaşlarının geçmişini anlatırken, sadece hükümdarlardan ve onların faaliyetlerinden söz eden Ortaçağ vakayinameleri bizi yanlış yönlendirmemelidir. Krallar, papalar ve prensler, tarihçiler ve yıllık yazarları için çok ilgi çekici kişilikler değil, sadece çok daha derinlere ulaşabilen bir sürecin temsilcileridir. Bu kişilikler, tanrısal bir öngörünün ifadesidir, çünkü Yaratıcı'nın istekleri onların eylemleri aracılığıyla gerçekleşir. Nogent'lı Guibert'e ait *Gesta Dei per Francos*'ta çok açık olarak şunlar söylenir: Tarihi ne Franklar ne de Fransızlar yaptı, tarih, onlara aracılık görevini bahşeden Yaratıcı'nın eseridir. Azizlerin, keşişlerin ve mistiklerin yaşamlarıyla düşünceleri daha az bireyseldi, çünkü onların selameti benliklerini tamamen yok edip Tanrı ile bütünleşmelerine bağlıydı.

Tarihçilerin incelemelerini bu çağda yaşamış Abaelardus, Clairvaux'lu Bernard, Assisili Francesco, Padovalı Antonio, Aziz Louis, Aquinolu Tommaso, Dante gibi önemli kişiliklerle sınırlandırmaları daha iyi bilgilenebilmeleri için yeterli olmaz mı? Peki ama, bu kişilikler ne dereceye kadar tipikti? Onlar, ortalamanın çok üstündeydiler ve kendilerini çevreleyen ortamı çok da fazla temsil etmiyorlardı. Daha kesin ifade etmek gerekirse, bunlar uç örneklerdir ve bize sadece o çağda bireyselleşmenin sınırlarının nereye kadar vardığını belirtebilirler. Öyleyse yükseklerden aşağıya inerek adsız insan kitlelerinin günlük kaygı ve ümitleriyle ilgilenmek daha doğru olmaz mı?

Ortaçağ bilimi açısından "sıradan insanlar"ın araştırılması yeni değildir. Bu araştırmanın yolunun daha yüzyılımızın başında Rus bilim adamları tarafından açıldığı öğrenmek Batı Avrupalı okuyucuya ilginç gelebilir. Lev Karsavin ve Piyotr Bitsili adında iki İtalya tarihi uzmanı, birbirine çok yakın tarihler olan 1915 ve 1916 yıllarında yayımladıkları çalışmalarında, Ortaçağ toplumunun "sıradan" temsilcilerinin araştırılması gerektiğini vurgulamışlardır.⁴ Karsavin, dinsel bilincin düzeyini araştırmayı kendisine görev edinmişti. Bunu "ortak dinî temeller" olarak adlandıırıyordu. Bu yolla dinsel inançları ve dünya görüşlerini öğrenmeyi amaçlamıştı. Bir hipotez olarak, bu temelleri edinmiş kişileri "sıradan insan" diye nitelendirdi. Karsavin bu kavrama yöntemsel bir anlam da yükler: Bu "sıradan insan" kavramıyla sadece sıradan küçük burjuva ve burjuvaları kastetmez. Bu kavramda sözünü ettiği insan, döneminde yaygınlaşmış dinsel inançların ve düşünce tarzının tipik bir temsilcisidir. Karsavin önemli bireyleri de bu kavrama dahil etme eğilimindedir, çünkü onun görüşüne göre bu "kişiler" aynı zamanda kısmen ya da tamamen tipik birer bireydirler.⁵

Bitsili, Karsavin'in bazı görüşlerine katılırken, bir yandan da önemli kişilikleri sıradan insanlarla aynı kefeye koyarak ortalama bir tablo çizmenin pek güvenilir bir tutum olmadığını belirtir. Böyle bir çalışmada, ortalama insanlara ilişkin araştırmalardan elde edilecek sonuçlarla bireyleri inceleyerek elde edilecek bilgilerin birbirine karışacağını öne sürer. Başka bir deyişle, biri için çok tipik olan, öbürü için olmayabilir. Bitsili için önemli bir kişilik ile "sıradan insan" arasındaki fark "nicel" değildir. Bu fark, örneğin Clairvaux'lu Bernard'ın bir başka kişiden "daha mistik" olmasında yatmaz, "onun mistikliği başka bir biçimdedir". Sonuç olarak, eğer sadece bu dönemin önemli bireyleriyle ilgilenirsek, Ortaçağ toplumunun yaşamına ilişkin pek bir şey öğrenemeyiz. Bitsili, Karsavin'den farklı olarak dikkatini tek bir kişi üzerinde yoğunlaştırır. Bu kişilik, diğer birkaç yapıtının arasında bir de vakayiname bırakmış olan Fransisken keşişi Salimbe-

ne'dir. Bu vakayinamede kendi biyografisi de yer alır. Bitsili, Salimbene'nin 1282 ile 1287 yılları arasında derlenmiş olan vakayinamesini "kültürel bir dönemin temsilcisi"nin kişiliğini anlayabilmek amacıyla incelemiştir.⁶

Karsavin ile Bitsili'nin çalışmalarında kullandıkları yöntemin çok şeyler vaat ettiği kanısındayım. İnancın temellerini, yazılı tarihin belirttiği gibi büyük rahipler, ilahiyatçılar ve mistikler yaratmadı. Kültür modelleri sadece toplumsal sınıfların en üst basamaklarında oluşup oradan daha alt sınıflara inerek halka mal olmadı. Halkın kendi içinde de dünya, zaman, mekân, ruh, günah, kefarete ve öbür dünya gibi kavramlarla ilgili görüşler oluşuyordu. Bu görüşler her zaman kilisenin resmî öğretisi ile uyumlu olmayıp karşılıklı gerilimlere ve sorunlara yol açtı. İşte dönemin bireysel kişiliğini bu gerilimlerin yarattığı çelişkili dinsel görüşler biçimlendiriyordu.

Artık Salimbene'ye geri dönebiliriz. İtalyan tarihinin çok kritik bir döneminde yaşaması ve etkili olması dikkat çekicidir. Bu dönemde halk arasında, Fioreli Giacomo'nun öğretisinde sözünü ettiği binyılcı ümitler büyük ölçüde yıkılmıştı. Bunun temelini oluşturan Fioreli Aziz Giacomo, Kutsal Ruh'un geri dönüş yılını 1260 olarak belirlemişti. Böylesi beklentilerin olduğu bu dönemde İtalya'da Hohenstaufen hanedanının gücü ortadan kalktı ve Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun kaçınılmaz çöküşüyle birlikte kıyamete ilişkin vahyin yerine geldiği görüşü yaygınlaşmaya başladı. 1260 yılında İtalya'da toplumsal huzursuzluklar artarken "Apostolik Biraderler" adlı hareket yine aynı yıl adını duyurmaya başladı. Münzeviliği çok katı bir biçimde savunan bu hareket mülkiyet, iş ve görev gibi, bir insanın yaşamını oluştura-bilecek her şeyi reddediyordu. Aynı zamanda İtalya'nın kent ve köylerinde *flagelan** grupları dolaşıyordu.

Tarihin böyle dönemlerinde, yani duyguların yoğun baskı altında tutulduğu zamanlarda, nevrasteniye hastalıklı bir yatkınlık

* Şehvet duygularını öldürmek için kendilerini kırbaçlayan (*flagellum*, "kırbaç") keşişler (Ç.N.).

başlar ve insanlarla ilgili her konuda hassasiyet artar. Bitsili şu sözlerle dikkat çeker: "Bu dönemde bizim için en olmayacak şey İtalya'nın ufkundan Rönesans güneşinin doğmasıydı". Bu dönemde kişiler güneşin ufuktan yükselişini bile kıyamet habercisi olarak yorumluyordu.⁷

Melankoli, korku, kötümserlik ve dünyanın sonunun yaklaşmakta olduğu gibi duygular, hem bize bunlarla ilgili belgeler bırakan kişileri hem de halkı etkisi altına almıştı. Toplumun yapısı gittikçe daha karmaşık bir biçime bürünmekteydi. Farklı ilkelere sahip oldukları için birbirleriyle de çelişen pek çok grup, bireyleri kendi tarafına çekmeye çabalıyordu. Önceleri psikolojik açıdan daha dengeli bir yapıya sahip olan, en küçük geleneksel toplumsal birimlerde çözümler başlamıştı. Bütün bunlar, bireylerin aniden kendi kendileriyle karşı karşıya kalmasına ve soyutlanmışlıklarıyla yalnızlıklarının bilincine varmasına neden oldu. Bu etkenlerin oluşturduğu zeminde, "ruhen terk edilmişlik" duygusunun da yardımıyla, bireylerde sınırsız bir bencillik ve ahlaki nihilizmle kendini belirten bir özsaygı gelişti. Bu belirtiler tüm çıplaklığıyla Salimbene'de de gözlemlenebilir. Salimbene kendini her türlü aile bağından kopmuş hissederek anne ve babasının ölümünden söz etmeyi unuttur. Kendisiyle aynı tarikatın üyesi olan öz kardeşinden, şöyle bir söz eder. Doğduğu şehirden hoşlanmadığı gibi, vatansever de değildir. Fransisken tarikatına ise kendisinde hiçbir olumsuz duygu yaratmadığı için önem verir. Başka bir deyişle salt maddi gerekçelerle tarikatının dinsel ve düşünsel ideallerine uzak kalmıştır. Bencilliğinin doruğuna erişmiş bu bireyle ondan 150 yıl kadar önce yaşamış olan Abaelardus'un *Historia calamitatum mearum* (Tasalarımın Hikâyesi) adlı yapıtında da karşılaşmadık mı? Bu egosantrizm, bireyselliğin daha önceki gelişme döneminin tipik bir işareti değil mi?

Salimbene, Abaelardus'tan farklı olarak otobiyografi değil bir vakayiname yazmıştı. Bu nedenle de dikkati kendi kişiliği üzerinde yoğunlaşmamıştır. Metinde zaman zaman kendinden de söz etmesine karşın, ilgi odağı Salimbene'nin çevresindeki yaşam değildir. Salimbene, kendilerini tarafsız birer vakanüvis ola-

rak tanımlayan çağdaşı tarih yazarlarının aksine, doğrudan günlük yaşamın kargaşasına dalar. Tarihe, iftiralara ve entrikalara karşı özel bir yeteneği vardır ve en küçük ayrıntıyı bile kaçırmaz. Tüm yapıtta onun öznel deneyimlerinin etkisini hissederiz. Yoğun bir ilgiyle çeşitli yörelerin ve halkların ahlak kuralları ve alışkanlıklarıyla ilgilenir, onların kültürel özelliklerini ön plana çıkarır. Ortaçağ'da komşu ülkelere karşı güvensizlik ve düşmanlık, onların zayıf ve gülünecek yönlerini ortaya çıkarıp gülünç düşürmek, vatanseverliğin özgün bir göstergesiydi. Bu, bireyin yoğun bir biçime algılanmasından ve insanların bireysel özelliklerini daha yakından tanıma gereksiniminden kaynaklanır. Bir bireyin ya da bir halkın özsaygısını artırmak amacıyla "kendine ait" olanı "yabancı" olanla karşılaştırıp yabancı olan kötülenmiştir.

Salimbene'nin tanıdığı ya da duyduğu bireylerle ilgili zengin kişilik tanımlamaları incelendiğinde, bunların bilinen *Literatus homo, curialis, liberalis et largus, religiosus et honestus, nobilis...* ("kültürlü bir adam, nazik, cömert ve anlayışlı, dindar ve onurlu, asil...") gibi şablonlar olduğu görülür. Salimbene'nin farklı insanlar için belirlediği şema böyledir. *Largitas* ve *curialitas* ("anlayışlılık ve soylu nezaketi") ile köylülere özgü *rusticatas* ve *avaritia*'yı ("kabalık" ve "açgözlülük") tutarlı bir biçimde birbirlerinin karşısı olarak kullanır. Salimbene için, bu anlamda özgündür ve çağdaşı yazarlardan farklıdır diyemeyiz. Trubadur şiirlerine özgü cömertlik ve alicenaplık ideali uzun süredir çok sıradan sözler biçimine dönüşmüştü. Bitsili tüm bunları göz ardı ederek Salimbene'nin kişilik tanımlamalarında şablonlar kullanmasını bireyselleştirmeye ilgili bir yeteneksizlik olarak görmez, aksine "iyi bir üslup, edebiyat kurallarına uygunluk"⁸ şeklinde nitelendirir.

Onun araştırmasına göre Salimbene o dönemin yazarlarından büyük bir farklılık gösterir. Ortaçağ'da "kendini incelemeye yatkın" kişiler, "onları çevreleyen dünyaya karşı kör ve sağırdı"⁹ Bunun, umursamazlığı iyice abartan çileci düşünce biçimiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bitsili'nin görüşüne göre bu dönemin insanları, kendilerini dış dünyadan ayrı değerlendirme yeteneğinden yok-

sundu ve rasgele düzensiz benzetmelerle yetinirlerdi. Her eşya ile ancak emeğin nesnesi olarak ilgilenir, insanların da emek sarf etmeye değer yönlerini görürlerdi. İster azizlerle ilgili hikâyeler ve vakayinameler olsun isterse hikâye ve şarkılar, pek çok Ortaçağ metninde tasvirlerin az olmasının, tanımlamaların renksiz ve kuru bir dille yazılmış olmasının esas nedeni budur.

"Otobiyografi"nin, yaşamda ulaşılması gereken amaca erişildiği zaman tamamlanmış sayılması, Ortaçağ yazarlarının dünya görüşünü anlamamız açısından çok anlamlı değil mi? Peki yaşamın amacı neydi? *Confessiones*'i (İtiraflar) Ortaçağ yazarları için örnek oluşturan Augustinus için, kendini tamamen dine vermektir; Abaelardus için, kendi kurduğu manastır olan Paraclete'ti; Nogent'lı Guibert için bir manastırın başrahibi olmaktır; Salimbene için ise Fransisken tarikatına tamamen kabul edilmektir. Ortaçağ'da "otobiyografi" tam anlamıyla yaşam hikâyesini değil, önceden belirlenmiş bir amaca erişmek için yaşanan olayları anlatır, bu amaca ulaşılınca da bireyin manevi ve düşünsel gelişimini tamamladığı kabul edilirdi. Yaşam hikâyesi, ruhun gelişimini tamamlaması veya hizmet etmek gibi tek bir motifi işliyordu. Bu amaca erişildiğinde kişiliğin gelişimini tamamladığı düşünülerek hikâye sona erdirilirdi.¹⁰ Odak noktasını, özgün ve bir daha var olmayacak kişiliklerin gerçekleştirilmesi değil, dünya ile ilgili işlerin yapılması, verilen görevin yerine getirilmesi ve ideal tiplere benzemek gibi konular oluştururdu.

Bu nedenle asil ailelerin yaşamını anlatan *Chanson de geste*'te de şarkıların gerçek kahramanı bir birey değil bir soydur. Burada karşılaşılan somut kişilikler ise sadece bütünün parçalarıdır ve hiçbir bireysellik belirtisi göstermezler, çünkü karakter kalıtsaldır ve soyun özünü oluşturan bir öğedir.¹¹ Birey tek başına soyu, yani ailesi ile ilişkilerini koparmamış ve şarkıları yazanın ilgisi de onun üzerinde yoğunlaşmamıştır. Rahip Salimbene, kendi soyağacını vererek otobiyografisine başlar. Bitsili, Salimbene'nin otobiyografiye, asiller sınıfına dahil olan ailesinin vakayinamesinden geçiş yaptığını kanıtlamaktadır. Salimbene bunu bilinçli olarak yapmamıştır. Burada Nogent'lı Guibert'in *De vita*

sua'sıyla Salimbene'nin *Cronica*'sını karşılaştırmakta büyük yarar vardır. 12. yüzyılda yaşamış olan bu başrahip, manastırını, oradan da Fransa'nın tarihini anlatmaya kesintisiz bir geçiş yapabilmek için *Vita*'sına kişiliğini anlatan birkaç küçük paragrafla başlamıştır ve bu arada kendi kaderinden söz etmez. Oysa 13. yüzyılda yaşamış olan Fransisken rahibi, tarihî bir yapıt oluşturma'nın bilinciyle vakayinameden "otobiyografi"ye geçiş yapmıştır. Bu gerçekten emsalsiz bir "otobiyografi"dir. Yoksa bu birbirine yönelmiş vektörlerin yer değiştirmesi, iki yapıtı birbirinden ayıran 150 yıl içinde yazarların ilgi odağında genelden bireysele doğru bir eğilimin başladığını mı göstermektedir?

Bu genelleştirmeleri bir süre için bir tarafa bırakarak 13. yüzyılda insanların çevrelerini gözlemlerken nelere dikkat ettiklerine bakalım. Pratiğe yönelen bir birey, gözlemlerinde daha dikkatli ve anlayışlı olduğu gibi, algıladıklarını da daha uzun süre aklında tutar. Bu anlamda Salimbene'nin şahit olduğu olayları betimleyiş biçimi dikkate değerdir: Bireylerin jestleri, duruşları ve hareketleriyle ilgili pek çok ayrıntıyı betimler ve onların insanca duygularından incelikle söz eder. O an gerçekleşen olayı, kendi deneyimlerinden kaynaklanan gözlemlerle karşılaştırır. Ayrıntıları kaçırmayan alaycı bakışı hiçbir şeyi atlamaz. Bu gözlemlerin dili ve üslubu hem gerçekçi hem de canlıdır. Burada sıradan sözlere ya da edebi alıntılara yer yoktur. Salimbene'nin şablonlardan kurtulma çabası insan karakterlerinin bireyselleştirilmesinde açıkça ortaya çıkar. Çeşitli kişilikleri birbirleriyle karşılaştırmak burada kullandığı yöntemlerden biridir: Betimlenen bu karakterler kime benliyordu ya da kimdi? Bununla birlikte, klişe kullanma eğiliminden vazgeçememiştir. Dilin olanakları, olumlu özellikleri çeşitli biçimlerde anlatmaya yeterli olmadığı için, bir bireyi överken şematik söz kalıplarına başvurduğu görülür.

Salimbene'nin mesleği vaizlikti. Kendi iç dünyasını, duygularını ve yaşadıklarını vaazlarının ana konusu yapmaz, ama bunları eğitici örnekler olarak metnin aralarına serpiştirirdi. Mesleği ile ilgili bir sorunu yoktu, çünkü Salimbene derin din duyguları-

na tamamen yabancıydı. Çok iyi bir gözlemci olmasına karşın ne başkasının ne de kendi ruhunun derinliklerine inebiliyordu, bu tür içe dönüşlere eğilimi ya da gereksinimi olmadığı çok açıktır. Aklımıza bunun sadece Salimbene'ye özgü bir nitelik olup olmadığı sorusu gelebilir. Görünüşe göre sadece ona özgü değildi. "Ortaçağ insanı temelde kendi Benliği ile çok ilgili değildi. Ruh-sal faaliyetler, öbür dünya olgusunun daha iyi anlaşılabilmesine yardımcı olduğu ölçüde gözlemlenmeye değer bulunurdu."¹² 1070 yılında Formis'teki St. Angelo Kilisesi'nin giriş kapısına şöyle bir kitabe yerleştirildi: "Kendini tanıdıkça cennete yaklaşırsın."¹³

Bu metnin yazarının, herkesi kendi benliğine dönmeye çağırmadığı açıktır. O, Tanrı'yı kendi içinde bulmayı, kendi benliğinin O'nun içinde yitip gitmesini sağlayacak kadar Tanrı'ya yaklaşmayı kastediyordu. Clairvaux'lu Bernard da benzer şeyler söylemiştir: "Ruh huzuruna erişmek için kendini tammaktan daha iyi bir yol var mıdır?"¹⁴ Yüz yıl sonra sorunların bundan tamamen farklı mı olması gerekiyordu? Hiç de değil. Bitsili, "13. yüzyıl insanı halen genel olarak geçerli kurallara uymak zorundaydı," der, "ve daha kendisiyle ilgilenmeye başlamamıştı bile".¹⁵ Morris'le gizli bir tartışmaya girişen bu Rus Ortaçağ bilgininin değerlendirme yaparken daha dikkatli olduğu ve bu nedenle gerçeklere daha fazla yaklaştığı kanısındayım. Tartışmanın konusunu Bitsili'nin, 13. yüzyılda insanların hiçbir biçimde kendi kendini tanıma çabası göstermediği görüşünü savunması oluşturuyordu. Buna karşın Morris, daha 12. yüzyılda bazı entelektüellerin kendi benliklerini bulma çabası içinde olduğundan söz etmişti.¹⁶ Bitsili böyle bir gelişmeden söz etmenin ve Ortaçağ insanının kişiliğini günümüz normlarına "uydurmaya çalışma"nın zorlama olduğu kanısındaydı.

Bitsili'ye göre Salimbene'nin dindarlığa yaklaşımı fetişizm ile büyü seviyesinin ötesine geçmez ve "saf (naif) bir halk paganizmi"¹⁷ Yazarın¹⁸ dine bu tür bir yaklaşımı olduğu için Salimbene'nin otobiyografisinden de psikolojik bir derinlik beklememek gerekir.¹⁹ Yapıtın bir kutbunu, bu Fransisken rahibinin

kendisiyle barışık bir insan olması, öbür kutbunu ise kendine değer vermesi oluşturur. Onun kişiliği işte bu iki kutup arasında yer alır. Pek çok şövalye ve hukukçu yetiştirmiş bir ailenin üyesi olan Rahip Salimbene, *Cronica*'da örneğin "dünya hainler ve köylüler için yok olurken asiller ve şövalyeler için var olmaya devam edecektir"²⁰ demiş olsa bile, yazılarının hiçbirinde soyuyla övünmemiştir. Acaba vaazları da böyle miydi?

Salimbene'nin *Cronica*'sı gerçekte bir anı kitabıdır. Salimbene sanki kişisel anları anlatmak daha kolaymışçasına öncelikle kendi şahit olduğu olayları aktarır. Tarih ile otobiyografi sürekli değişir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, eski dönemlerde "otobiyografi" her şeyden öte bir tür günah çıkarma ve itirafnameydi. Tövbekârlık ve kefare, selamete ermenin başlıca aracıydı. Edebiyat aracılığıyla günah çıkartma ise sık sık bir tür inzivaya dönüşüydü. Veronalı Ratherius, diyaloglardan oluşan yapıtında sanki bir kefare kitabının sorularına cevap veriyormuşçasına tüm günahlarını ayrıntısıyla anlatır ve bu nedenle kitabına *Excerptum ex dialogo confessionali cuiusdam sceleratissimi Raterii* (Ratherius Adlı Lanetlenmiş Bir Günahkârın İtiraf Şeklindeki Diyaloglarından Parçalar) adını vermiştir. Kefare kitaplarında yer alan tüm günahların hepsini kendi için saymaya ya da bu günahları kendine yakıştırmaya korkar gibidir. Ama en azından, bir günahı hiç işlemediğinden emindir. Hiçbir zaman eşini aldatmamıştır. Ama bu duruma da başka bir yakıştırma bulur. İki kez piskoposluk görevine atanmış, ama ikisinde de görevden atılmıştır. Bu iki günah iki kez eşini aldatmakla eşdeğerdir. Eşini aldatmak gibi böylesi hayal ürünü bir günah çıkarma karmaşası içinden yazarın kişiliğine erişmek nasıl mümkün olabilir? Hayal ürünü bir rahibin karşısında günah çıkarırken Ratherius, irade zayıflıklarını ve kendisini incelemeye karşı hastalıklı bir eğilimi olduğunu, tüm acılarının da bu zaatlardan kaynaklandığını kabul eder. Bunu yaparken karakterinden ödün veriyor gibidir. Tüm bunlara karşın tarihçiler bu insanın kişiliğini anlamakta çaresiz kalırlar. Yine de günah çıkarmak ve kefareti ödemek kendi karakterini tanımlamamın en doğal belirtileridir.

Çağdaşları edebi itirafnamelerden her şeyden önce ahlaki bir ders çıkarılmasını ve örnek alınacak kişiliklerin yer almasını beklerlerdi. Bu nedenle, yapıtların hiçbirinde kişiye yönelik olarak psikolojik anlamda yeterli ilgi görülmez. Bununla beraber bağımsız bir gözlem olanağı sağlayan, kendi kişiliğine yönelik belirli bir ilgi de söz konusudur. İşte otobiyografilerin yazılmasına bu ilgi neden olmuştur. Tours'lu Gregorius, Peder Bede gibi, Ortaçağ'ın ilk dönemlerinde yaşamış olan yazarların açıklamaları da belgelemektedir ki, bunlar kendileriyle ilgili olarak sadece edebi faaliyetlerini övgüye değer bulurlar. Hristiyanlığa özgü bir alçakgönüllülük ve kesin bir yaratıcı özsaygı, Gregorius, Bede ve meslektaşlarının yaşamının bir parçası olmuştur. Başyapıtlarına eklemeyi bir zorunluluk olarak nitelendirdikleri otobiyografiler, o zamana kadarki yaşamlarının bir özeti niteliğindedir. Giraldus Cambrensis gibi daha sonraki yazarlar ise kendi yaşamlarıyla yapıtlarını daha uzun ve ayrıntılı yazmışlardır.

Mistik anlamda bireyselliğin, Ortaçağ'a ait özgün bir ifade biçimi olduğu düşünülebilir. Mistikler kendi dinsel deneyimlerinin ve ruhsal varlıklarının üzerinde yoğunlaşmamış olsalar, benliklerinin Tanrı karşısında reddedilip yok olmasına katlanamayabilirlerdi. Clairvaux'lu Bernard gibi mistikler için yaşamın amacı, ruhlarını geliştirmek ve ahlaki açıdan mükemmelleşmektir. Bernard aynı zamanda mistisizmin gurur ve kibre de yol açabileceği konusunda uyarıda bulunur. Bernard takma adını kullanan yazar, bu nedenle düşüncelerini öteki (komşusu) üzerinde yoğunlaştırarak ona şu önerilerde bulunur: "Kendini sanki bir yabancıyı tanımaya çalışıyormuşsun gibi inceleyip Tanrı'yı üzen hataların ve kendin için ağla. Dahası kendini tanıdıkça beni de tanırsın, çünkü ben senden farklı biri değilim. Biz sürekli olarak birbirimizin içinde var oluruz, çünkü Tanrı'nın içindeyiz ve birbirimizi O'nun içinde severiz."²¹ Bir mistik için benliğinin hiçbir önemi yoktur. Onun ideali tüm benliğinin açılmasıyla Tanrı'ya benzemektir.

Kibir günahını işleme korkusu, ahlaki bir değer olan *simplicitas*'a (sadelik) ulaşmak için çaba gösterilmesine yol açtı, çünkü "sadelik" her türlü rasgele ve gündelik şeyden arınmak anlamına geliyordu. Buna erişmek Tanrı'ya giden yolda bir adım atmak demektir. Mistikler şöyle der: "Seninle olunca kendimle de olurum. Sensiz olunca kendimi de kaybederim."²² Bu dönemde "psikoloji"nin anlamı, insan ruhunun derinliklerine ulaşmaktır, ama bunda amaç onun benliği değil Tanrı'ya erişmektir. İşte "Hristiyan skolastiği" buydu: Kendini anlamak, Tanrı adına kendinden kurtulmaktır. *Simplicitas*'ın diğer eş anlamları *idiotia* ile *illiteratus* idi. Burada "sadelik" bizim için "cehalet", "bilgisizlik" ya da "aptallık" anlamına gelmez. Buradaki anlamı "doğrudan Tanrı'ya hizmet etmek, kendini Tanrı'ya verirken sadık olmak ve gösteriş yapmamak"tır. O nedenle "sadelik" bir insanın bireyselliğini ve özgünlüğünü günah batağına düşmeden özgürce ifade edebilmesinin en güvenilir biçimidir. "Kişiliğin tanınmasının bir trajedi biçimine dönüştüğü ve bu denli ön plana çıktığı bir ortamda, bunun günah olduğu ve geri plana çekilmesi gerektiği biliniyorsa da, kendi özgünlüğüyle ilgili olarak hiçbir sıkıntı hissetmeden..."²³ Burada da görüldüğü gibi "sade insan" kavramı, Ortaçağ kültürel ve dinsel metinlerinde sık sık geçmekte ve pek çok anlama gelmektedir. İlk başlarda olumsuz bir anlam taşımaktayken, daha sonra olumlu anlamda kullanılmaya başlamıştır. Tours'lu Gregorius'un korkarak ve uzun süre düşündükten sonra Aziz Martin'in hikâyesini yazmaya karar verdiğini, çünkü kendini *inops litteris stultus et idiota* ("yazarlık konusunda yetersiz, aptal ve basit" hissettiğini söyler. Zaten annesinin hayali karşısına çıkmış, onu böyle düşünüp yazmaya ikna etmiştir. Bunu okuduğumuzda öncelikle onun bu sözlerine inanmamamız, ikinci olarak da basitlik kavramıyla kendinde herhangi bir eksikliği kastettiğini düşünmemiz gerekir. "Sadelik" gerçek dindarlık anlamına geliyordu. Tanrı katında sadelik makbuldür. Bu nedenle bilgeliğe ulaşabilmek için sadeleşmeye çaba göstermek gereklidir. "Tanrı, bu dünyaya özgü sivri akıllılığın neden olduğu hiçliği yenmek üzere hatipleri değil balıkçıları, filozofları değil köy-

lülere seçmiştir."²⁴ Bundan şöyle bir sonuç çıkartabiliriz: İncil yazarlarına göre İsa'nın diğer insanları aydınlatmak için seçtiği kişiler kendileri de aydınlanmaya gereksinim duyan sade insanlar değil, havarilerdir. Bu anlamda, sadeliğin en özgün örneği İsa'nın kendisidir.²⁵

Sadelik ve doğrudan inanç sahibi olmakla, dünyevi bilgeliğin hiçliği taban tabana zıt kavramlardır. Bununla birlikte, sade insan aynı zamanda cahil bir *idiot*'tur. Onun zıt kutbunu ise ilahiyatın gizlerine ermiş bilge skolastik filozof oluşturur. Vladimir Bibler, bu çelişki için şöyle der: "Bu anlaşmazlığa karşın birbirleriyle ilişki içindeydiler ve çok farklı düşünceleri savunsalar da birbirleri için hayati önem taşıyorlardı..."²⁶ Ortaçağ kültürünün "nüfuz alanı" içerisinde sadelik ve maneviyat, kişiliğin iç içe geçmiş iki niteliğiydi. Bunların arasında vazgeçilmez olan, bu nedenle de sonu olmayan bir kavga sürüp gitmekteydi.

Halkın bilincinin derinliklerinde "hurafeler", karmaşık ve kesin olmayan modeller oluşur.²⁷ Alt sınıfların dünya görüşü, almakta olan bir magmaya benzer; ne eleştiri yapabilirler ne de belirli kalıpları vardır. İlahiyatçılar ve skolastik filozoflar bu görüşlere kuşkuyla bakar, saf öğreti adına bu görüşlerle mücadele ederler. Bununla beraber, sansüre karşın halkın inançlarla ilgili bu görüşlerini benimseyerek kilisenin onaylayabileceği belirli biçimlere dönüştürürler ve yine aynı halka bunu geri sunarlar. Bu alışveriş, sadece kilisenin, inananların bilincini ideolojik olarak kontrol altında tutmaya çabalaması nedeniyle değil, entelektüel seçkinlerin, halktan çok farklı olmamasından kaynaklanıyordu. Bu iki zıt kutup, aynı "cins" tendir. Buna örnek olarak Kuesli Nikolaus'un *Docta ignorantia* (Bilinçli Cehalet) adlı yapıtını incelemekte yarar vardır. Bir hatip ve bir filozofla tartışan sade insan, tartışma sırasında konuşmanın yönünü belirleyerek bu çok bilgili arkadaşlarını eğitir.

Ortaçağ'ın "halk kültürü" ve "aydın kültürü" birbirinden farksız ve birbirine bağımlı kültürlerdir gibi bir önyargıdan hareket edildiğinde, sade insanın bilincindeki Kaos ile rafine kültürün

yarattığı Kozmos arasındaki büyük fark bir nokta kadar küçülür. Bu kültür, yapısal olarak insan iletişimlerine yer veren ve çelişkiler içeren eksiksiz bir kültürdür.²⁸ Bunun derinliklerinde gerilim dolu bir diyalog sürer gider. Rahipler, inananları düşünce ve davranışlarını incelemeye ikna ederler. Böylece, kendini inceleme yoluyla birey, "kendi kendisiyle diyalog kurma" yeteneğini kazanır.

Resmî olarak "ortodoksluk" ve "hurafe" ya da "felsefe" ve "cehalet" diye adlandırılan bu aşırı uçlar arasındaki çatışma, Ortaçağ bireyinin gelişebilmesi için gerekli entelektüel ortamı yaratmıştır. Sadece mantıklarıyla hareket eden skolastik filozoflar ve sadece "hurafeler" ile hareket eden inançsızlar, kişiliğin iki ayrı boyutunu oluştururlar. Bunların ikisinden de vazgeçilemez. Düşünce düzeyi yüksek olan her entelektüelde sade bir insan gizlidir. En son kalan sade insana ise kesinlikle azizlerle ilgili bir hikâyede rastlayabiliriz; çünkü insanın yolu yer ile gök arasında gidip gelse de, dünya tarihinin kurtuluş planlarından oluşur. Günlük kaygı ve yokluklarla kuşatılmış, hırslarla dolu olan bu insan, gene de sonsuzluğu ve sonsuzluğun kendisi için hazırladıklarını düşünmeye zaman ve olanak bulmuştur. Dua, günah korkusu, günah çıkartma, tövbe ve kefaretin yanında ölüm, af, cehennem azabı, cennet gibi "son şeyler" de Ortaçağ'da bireye özgü kişilik bilincinin vazgeçilmez parçalarıydı. Bibler şöyle yazar: Bu birey "kendi içine kapanmaz. Kendini başka bir açıdan gözlemleyebilir ve gözlemlemek zorundadır. İşte bu açı, başka bir 'benlik'tir, ama burada en güçlü toplumsal ve ideolojik tanımlama etkisini yitirir. Birey böylece gerçek anlamda bir bireye dönüşür, kilise ile göbek bağıni kesip kaderini, bilincini ve davranışlarını kendisi belirleme yeteneğini gösterir."²⁹

"Bu Delilikte Yöntem Olmalı"

14. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Opicinus de Canistris adlı kişinin, özel bir ilgiyi hak ettiği kanısındayım. Çok özgün bir kişiliği olan bu adam, kimilerine göre yaşadığı çağın bireyine ilişkin bazı karakteristik özellikleri açıklamakta yararlı olmuştur. Dünyada günahkârlığın yok edilemez oluşu, kendi ruhunun kirlenerek sonsuza kadar lanetlenmesi korkusu gibi acı verici düşünceler içinde kıvranan Opicinus, kendisiyle sürekli çatışma içindedir. Derin düşüncelere dalar. Kendi benliğini, *persona*'sı tarafından tamamen yutulmuş olan Evren'e yansıtırken, huzura kavuşabilecek durumda değildir. Opicinus'un gerçek ve kurgusal suçlara, bunların düzeltilemez olduğuna ilişkin manik takıntısına dayanarak onun psikopati belirtileri gösterdiği öne sürülmüştür.¹ Eğer Opicinus gerçekten psikopatsa, bana göre ancak Ortaçağ'da, daha kesin söylemek gerekirse Ortaçağ'ın kriz döneminde var olabilecek bir psikopattır. Tarihçiler açısından bu adam, sadece hasta ve anormal bir kişilik olarak değil, döneminin bir olgusu olarak ilginçtir. Onun yaşadığı acılar, bireyselliğin ortaya çıkışına bağlı belirli tarihsel eğilimlerle koşulları ortaya koyar.

1296'da doğup 1350 civarında ölen Opicinus, "Anonymus Ticinensis" (İsimsiz Ticinolu) diye de bilinir. Ne soylu ne de zengin olan Kuzey İtalyalı bir ailenin oğluydu ve yoksul bir serseri gibi yaşardı. Ruhbanlık eğitimi almış olmasına karşın, özel öğretmenlik, kâtiplik ve kitap tezhip işleri yapmak zorunda kalmıştı. Dinsel içerikli bazı kitaplar yazdı ve çok sayıda resim bıraktı. Bununla birlikte, düşünür, ilahiyatçı ya da sanatçı olarak tarihe geçemedi. Ruhani gücün dünyevi güçten üstün olduğunu belirten

politik bir incelemesiyle Papa XXII. Johannes'in dikkatini çekti ve kendisine Avignon'daki papalık merkezinde kâtiplik işi verildi. Opicinus'un en önemli yapıtı, kendi yaşadığı kent olan Pavia'nın topografyasını, tarihini ve âdetlerini anlatan çalışmasıdır. O döneme kadar rastlanmamış bir gözlem gücünü yansıtan yapıt, ruhban Opicinus'un zorluklar, kaygılar ve yokluklarla dolu yaşamında büyük bir değişikliğe neden olmamıştır. Opicinus, "Ortaçağ'ın sonbaharı"nda pek çok entelektüelle aynı kaderi paylaştı. Bıraktığı edebi ve grafik miras, kendinden sonraki kuşaklarca öğrenilemedi ve yüzyılımızda uzmanlar tarafından keşfedildi.

Opicinus'un yaşamında karşılaştığı esas zorluklar, dış etkenlerden değil onun kendi yapısından kaynaklanıyordu, yani psikolojik nitelikteydi. Tüm şanssızlıklarının ve başına gelen tersliklerin sorumlusu oydu. Hiçbir işe yaramayan büyük bir günahkâr olduğu düşüncesini içinden atamıyordu. Fiziksel sakatlığının da bu durumda payı vardı. Opicinus, kırk yaş civarında önemli bir kriz geçirmiş, kendi ifadesiyle, hastalanarak on gün kadar bilincini yitirmişti. Krizi atlattığında, kendini "yeniden doğmuş" gibi hissetti. "O ana kadar yaşadığım her şeyi unutmuştum ve dış dünyanın neye benzediğini de hatırlayamıyordum." Uzun süren bir uyku sırasında, kucığında çocuk İsa'yla Meryem rüyasına girerek önceden çok iyi bildiği halde hastalığı sırasında kısmen unuttuğu *memoria litteralis*'i (sadece kitaplarda yer alan bilgi), yani "ruhani bilgi"lerini tekrar hatırlamasını sağlamıştı. Ancak sağ eli felçli kaldığı için artık yazı yazamıyordu. Mucizevi bir biçimde resim yapmaya başladı; çok sayıdaki resmini açıklama ve notlarla bezedi. Bu yetinin kendisine Tanrı'nın ihsanı olduğunu her fırsatta belirtiyordu.²

Pek çok bakımdan benzersiz olan bu resim ve metin koleksiyonu, haritalarla şemalardan oluşur. Çizimlerle Opicinus'un kendi portrelerini de içerir. Opicinus, manik bir inatla dönüp dönüp hep aynı motif ve temaları kullanmıştır. İnsan, onun bu motifleri takıntı haline getirdiği duygusuna kapılır. Bu çalışmalar, kişilik katmanlarını araştırmak isteyen düşünce tarihi uzmanlarına, tek

bir metni inceleyerek asla elde edemeyecekleri olanaklar sağlar. Opicinus'un çalışmaları, özgün birer psikolojik belge oluşturdıkları için çok önemlidir.

Opicinus'un "manevi yeniden doğuş"unun ürünü olan toplu yapıtları, bunları günümüzde yeniden yayınlayanlar tarafından "otobiyografi" olarak adlandırılmıştır.³ Bir daha ne Ortaçağ'da ve belki ne de modern çağda rastlanmıştır böyle bir otobiyografiye. Opicinus, hem yaşamının hem de benliğinin ayrıntılarını ortaya koymuş, ama bunu kendi içinde tutarlılığı ve sürekliliği olan bir edebi form kullanarak gerçekleştirmemiştir. Düz bir anlatının onun taleplerini karşılamaya yetmediği çok açıktır. Boyutları 100x50 cm'yi bulan tabloları arasında Kilise'nin simgesel be-timlemeleri, İsa ve Meryem figürleri, Eski Ahit peygamberlerinin simgesel resimleri, burçlar, İncil yazarlarını simgeleyen hayvanlar ve yaratıklar, çarmıha geriliş sahneleri yer almaktaydı.

Bilim adamlarının incelemelerinden elde edilen sonuçlara göre, Opicinus resme oval, daire gibi geometrik şekiller çizerek başlar ve figürü bu şekillerin içine yerleştirirdi. Hemen hemen her resminde yer alan bazı temel ilkeler, makro ve mikro-kozmos arasındaki ilişkinin Ortaçağ'daki geleneksel işleniş biçiminin uzantısıdır. Resimlerinde başka somut sanatsal etkilere ve esinlenmelere de rastlanır. Opicinus, kendi döneminin haritacılık, cam boyama sanatları, tıp ve anatomi çalışmalarından bilinen modelleri kullanırdı. Bu çizimleri kullanarak oluşturduğu tüm kompozisyon ise tamamen kendi özgün çalışmasıydı. Ancak kendi isteklerine ve ruh durumuna uygun olan resimleri örnek ya da model olarak kullanırdı. Haritalara ve anatomiye özgü unsurları, anlamlarını değiştirerek, çok farklı simgesel anlamlar yükleyerek dinsel metinlerde kullanmanın onun buluşları olduğundan şüphe yoktur. Kendinden önce yaşamış olanlarla da, çağdaşlarıyla da bağlarını hiç dikkate almayan Opicinus, kendi figüratif ve düşünsel evrenini yaratmıştır.⁴ Kenarları da dahil olmak üzere, resimlerinin her yerinde görülen metinler, genellikle birbirinden bağımsız, alelacele yazılmış pasajlardan oluşur. Bu metinlerin anlamını çözmek her zaman mümkün olmadığı gibi, resimler de bunların çözümüne her zaman yardımcı olmaz.

Diğer yapıtlarının aksine, Opicinus'un bu resimleri başkalarının görmesi için yapmadığı anlaşılmaktadır. Resimleri, onun iç huzursuzluklarından kurtuluşunu temsil ediyor ve hiç yakasım bırakmayan korkularını yansıtıyordu. Kendine yönelttiği ve samimi itiraflarını da içeren suçlamalar, iç huzuru vaat eden küçük kıvılcımları bastırır. Opicinus, ilahiyatla ilgili sorunlar üzerinde yoğunlaşmakta zorlandığını itiraf eder. Tanrı'nın hizmetindeyken, Tanrı'ya küfür niteliğindeki sözlerin aklına gelmesinden şikâyet eder. Bu durumun, komünyon ayini esnasında içinden kahkahalarla gülmek duygusu gelecek kadar ileri gittiğini söyler. Suçluluk duygusu ağır basınca, kendini günahlarını affettirmeye adayabilmek için görevinden ayrılmıştır. Onun birbiriyle ilgisiz resim ve yazıları arasında bağ oluşturacak bir konu varsa, Opicinus'un kendi kişiliğidir. Hiç yakasını bırakmayan suçluluk duygusu ve onun sonucunda kendini hakir görmesi, aşırı abartılmış bir benmerkezcilikle dışavurur. Nedamet ve çaresizliğini betimlerken araya aniden küstahlığa varan bir gururun girmesi de aynı derecede şaşırtıcıdır. Opicinus'tan başka kimseye tanrısal bilgeliğin sırlarını paylaşma lütfu verilmemiştir!

Opicinus "otobiyografi"sini oluştururken alışılmamış bir yöntem kullanır. Kırk yaşını göstermek için, ağaçların yaşını belirlemeye yarayan selüloz katmanlarına benzer, kırk adet eşmerkezli halka çizmiştir. Bunların her biri haftalara bölünür. Bu yapı kendine özgü bir takvime benzer ve Ortaçağ'da çok rastlandığı gibi burçlarla ilişkilendirilmiştir. Bütün bunlara dört İncil yazarının figürleri eklenmiştir. Her "yaş halkası"nın etrafında, o yılın olaylarını anlatan bir metin yer alır. Opicinus, yaşadığı yılları simgeleyen bu halkaların orta noktasına kendi portresini çizmiştir. Burada kendisinin, şematize ve stilize edilmiş dört ayrı resmi daha yer alır. Onun, on, yirmi, otuz ve kırk yaşlarını tasvir eden bu çizimler, ilgili oldukları halkaların içlerine yerleştirilmiştir. Daha önce de açıklandığı gibi bu "otoportreler", çizimi yapılan bireyin kendisini göstermez; Ortaçağ'ın tipleme geleneğine uygun olarak çizilmişlerdir. Ancak Richard Salomon, bu resimlerde yer alan çok zayıf, avurtları çökmüş, ince boyunlu ada-

mın Opicinus olabileceğini savunur. Bu yöntem, yani modeli değişik yaşlarında gösteren çizimlerin bir arada kullanılması, resim kompozisyonunda önemli bir yeniliktir. Opicinus'tan önce hiç kimse bu tasvir biçimini kullanmamıştır. Bu, onun kendisini ne denli iyi tanıdığının ve yüksek bireysellik bilincinin kanıtıdır.

Suçluluk ve günahkârlık duygularıyla yüklü bu insan, gene de kendi yapıtlarının *evangelium novissimum sempitemum* (en yeni ve ebedi İncil) olduğu kanısındadır ve tüm kiliselerde okutulmak üzere Papa tarafından onaylamaları gerektiğini düşünür. Pek çok çağdaşı gibi onun da kendini peygamber yerine koyduğu çok açıktır. Kendi döneminin düşüncesine uygun olarak mistik içgörü ile mantık arasındaki sınır birbirine karışmıştır.⁵

Opicinus, tüm resimlerini her şeyi kapsayan, büyük, kavramsal bir sistemin içine oturtmuştur. Kendi portrelerinden birinin göğsüne, daha doğrusu açılmış göğüs kafesinin içine, üzerinde Akdeniz bölgesinin haritası bulunan bir madalyon yerleştirmiştir. Harita, ilginç bir biçimde, tam ters bir izdüşüm görünümündedir. Diğer resimlerinde de rastlandığı gibi, madalyonun üzerinde yer alan Avrupa haritasının dış hatları, eğilmiş bir adam figürüne benzer. İber Yarımadası bu adamın başını, Kuzey İtalya ile Güney Fransa göğsünü, o dönemde Papa'nın ikametgâhı olan Avignon ise kalbini oluşturmaktadır. Adam, Kuzey Afrika silueti şeklindeki bir kadının üzerine eğilmiştir. Kadın da, adamın (Cebelitarık hizasında bulunan) kulağına bir şeyler fısıldıyor gibidir. Bu figürlerin yanında yer alan metinlerde belirtildiğine göre bu kadınla adam, tam Günah anındaki Adem ile Havva'yı simgelemektedir. Boğaz ise günahı işledikleri yerdir. Bununla da bitmez. Akdeniz kıyıları, korku uyandıran garip bir figür oluşturur; bu, dünyanın Hükümdarı olan Şeytan'ın kendisidir ve adamların kadının arasına doğru uzanır. Bir tahtın üzerinde oturan Şeytan, oradan tüm dünyayı yönetmektedir. Opicinus'a göre, dünyanın ortasında yer alan Akdeniz bir *mare diabolicum*'dur (Şeytan Denizi). Son olarak Fransa'nın Atlas Okyanusu kıyıları ile Manş Denizi, ölümü simgeleyen bir canavar oluştururlar. Dünya insan biçimini alır ve bu yeni oluşum "şeytan biçimli" (de-

monomorfik) olarak kavranmıştır. İnsan, Ölüm ile Şeytan arasında yer almaktadır.

Gözlemlediğimiz gibi Opicinus, Ortaçağ'ın geleneksel "makrokozmos – mikrokozmos" şemasını kullanmaktadır. İnsan, Evren ile karşılaştırılır ve onun minyatür bir yansımasını oluşturur. Bununla birlikte, söz konusu şema burada yorumlanmayıp bir biçimde ters yüz edilmiştir. İnsan, yani "küçük dünya", "büyük dünya"nın içinde değildir, tam tersi çizilmiştir. Abartılı bir biçimde insanlaşmış olan makrokozmos, mikrokozmosun içine girmiştir. Asıl önemli olan, mikrokozmosun soyut simgesel bir figür olmayıp Opicinus'un kendisi tarafından temsil edilmesidir. Bütün dünya onun içinde, yani göğsünde yer almaktadır. Tüm bu dünya ve onu oluşturan her bir parça simgesel anlamlarla bezenlidir. Opicinus gerçek anlamda manik bir mantıkla hepsini arayıp bulmuştur. Üstünde Akdeniz bölgesinin resmi bulunan madalyonun, "Avrupa"nın oluşturduğu adamın ve "Afrika"nın oluşturduğu kadının yanında şöyle bir metin yer almaktadır: *Talis sum ego interioris et revelatio cogitationum meanum coram Deo* ("İşte içeride ben böyleyim; Tanrı'nın zaten bildiği güdülerim üzerine bir vahiyim").⁶ Kendini, kendi içine gömme arayışı daha anlamlı bir biçimde ifade edilebilir mi?

Opicinus, bu insan biçimli (antropomorfik) dünya resmini çizerken yaratıcı ve kendine göre de mantıklıdır. Bu harita fantezi-sine, aynı dönemdeki denizcilerle tüccarların kullandıkları haritaların örnek oluşturduğu düşünülebilir. Bunun dışında, kendisi de Kuzey İtalya ve Güney Fransa'yı çok iyi tanıyordu. Ayrıca, Akdeniz'in kıyılarına yerleştirdiği insan resimleri kendi buluşudur ve böylece bu harita, onun fırçasından kendi düşünsel dünyasını yansıtır. Richard Salamon, Opicinus'un haritasını *carte moralisé* (ahlak dersi veren harita) olarak adlandırır. Bunu, yaratıcısının "tıbbi tarihçesi" olarak düşünmek de mümkündür.

Opicinus'un görüşüne göre dünya günahlar içine batmıştır ve Karanlıklar Hükümdarı'nın haritada baskın bir figür olması bu kötü durumu açıkça simgelemektedir. Bu haritada ayrıca çok kişisel ve dramatik bir şey daha vardır. Kötülük sadece haritanın

üzerine yayılmamış, öncelikle Opicinus'un kendi ruhunda yoğunlaşmıştır. Adem ile Havva'yı canlandıran kadın ve erkek figürleri aynı zamanda bu rahibin bedeni ile ruhu arasındaki ilişkinin ifadesidir. Avrupa tasvirinin altında şunlar yazılıdır: "Tüm bunları kendi bilincimde gözledim ve bu, Son Yargı günü benim aleyhime şahitlik edecek... Beni cehenneme gönderecek Yargıcı kendi içimde buldum."⁷ Opicinus'un tüm varlığı ilk günahla belirlenmiştir ve Evren'in tüm coğrafyası ayni zamanda onun iç dünyasının "topografya"sını oluşturur. Kıta figürleri, gökyüzündeki burçlar, Opicinus'un doğum tarihi, doğduğu andaki koşullar ve hatta ismi, ayrıca Aquinolu Tommaso'dan yapılan çeşitli alıntılar (Opicinus, Aziz Tommaso'nun İlahi Yargıç önünde ona karşı tanıklık edeceğine inanmıştır)⁸ onun günahkârlığının deşifre edilip kaderinin simgeleştirilmesidir. Her şey ona karşı birleşmiştir; Opicinus, her şeyde kendi felaketinin izlerini ve sonsuz karamsarlığının gerekçelerini görür. Bir dizi resminde, Cehennem dünyanın ortasına yerleştirilmiştir ve Şeytan onu baştan çıkarmaya çalışmaktadır – ve bunu başarır da, hem de İsa'yı günaha çağırırken kullandığı sözleri tekrarlayarak! Günahları nedeniyle duyduğu gerçek bir pişmanlık ve tövbekârlık, Opicinus'ta kendi kişiliğini görülmemiş bir biçimde yüceltmekle birleşir.

Opicinus'un papaz giysileri içindeki figürü iki yana açılmış kollarıyla bir heykel görünümündedir. Bu figür tek başına ele alındığında huzurun ve dinginliğin simgesi olarak yorumlanabilirdi, ama altında yer alan yazı bu düşüncemizden hemen vazgeçmemize neden olmaktadır. Ruhsal denge kavramıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan Opicinus kendine şu soruyu sormaktan asla vazgeçmez: *Quis sum ego? Quis sum ego?* ("Ben kimim? Ben kimim?") Başka bir yapıta "imza" olarak yazılmış bir notta şu cevap okunur: "Kaba ve kibirli bir ikiyüzlü. İşte dışarıdan bakıldığında tüm heybetimle ben buyum. Bununla birlikte, üzerindeki Akdeniz haritasıyla ilk günahı ve Şeytan'ın Krallığı'nı simgeleyen madalyonun yanında şöyle yazar: "İşte kibrimle buna benziyorum ben." İki metin anlam olarak simetrik, yaratıcısının kişi-

liğindeki huzursuzluğu ve parçalanmışlığı ortaya çıkarır. İnsanın "görünen" kişiliği ile "gizli" kişiliği sorunu, Paulus'un Mektupları'yla ortaya çıkmıştır. Havari "gizli" kişiliğini Yaratıcı'yla ilişkilendirirken, "görünen" kişilikle hırsları ve hatalarıyla yaşama yönelik kişiliği kasteder. Opicinus göğsündeki simgesel dünya haritasını nasıl ele aldıysa, bu soruna da öyle yaklaşır. Yani bu sorunu da tersine çevirip zıt anlamıyla ele alır.

Misch'in tabirini kullanacak olursak, Ortaçağ bireyi kendini "merkezkaç" olarak ifade eder. Opicinus'ta ise "merkezkaç" ile "merkezcil" in tuhaf bir bileşimiyle karşılaşırız, çünkü bu adam, dünyanın merkezinde yer almakla yetinmez, tüm dünyayı kendi içine yerleştirmeyi de başarır.

Ortaçağ geleneğine uygun mudur bu? 1098 ile 1172 yılları arasında yaşamış olan Bingenli Azize Hildegard'ı ele alalım. Onun metin ve resimlerle anlattığı hayallerinde "mikrokozmos" ile "makrokozmos" arasında huzur ve dengeden oluşan bir sentez göze çarpar. Metinleri tamamlayan resimlerde de uyum ve dingin bir düzen ağır basar. Hildegard da bu çizimlerde ebedileşmiştir. Peki, ama nerede? Mikrokozmos ile makrokozmosun dışında! Onu, mikrokozmosu simgeleyen, düşünceye dalmış bir insan figürünün ayaklarının dibinde buluruz. Gördüklerini kâğıda geçiren bir gözlemciyi canlandırır.⁹ Hildegard, küçük ve büyük dünya arasındaki uyumlu ilişkinin gizemine doğrudan katılmaz, Tanrı ona böyle bir gizemin gerçek şahidi olma lütfunu bahsetmiştir! Bunun nedeni, öznel ilkelerin vurgulanmasına tamamen yabancı olmasıdır. "*Scito te ipsum*" ("Kendini tanı") çağrısı gerçekleştirmeye çabasıdaki bazı çağdaşlarından daha uzaktır o ilkelere. Hayallerini anlatırken kendisini yok sayıp dikkatini tamamen Tanrı'ya ve O'nun yarattıklarına yöneltir. Şöyle der Hildegard: "Tanrı kişiyi sevmez" (*Deus autem personam non amat*) "O'nun damgasını taşıyan varlıkları sever. Tanrı'nın oğlu demiştir ki, "benim gıdam Babamın iradesini gerçekleştirmektir" ¹⁰

Opicinus'tan çok farklı. Opicinus'un resimlerinde de Hildegard'ınkilerde olduğu gibi makrokozmos ile mikrokozmosu çev-

releyen daire ve ovallere rastlarız. Opicinus, Hildegard'ı hiç tanımıyordu. Opicinus'un çizimlerinde sadece çok sayıda figür yer almakla kalmaz, bu figürler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır, iç içe geçmiş ve üst üste yerleşmişlerdir. İkisinin resimleri arasındaki en önemli fark, Opicinus'un bu sisteme, kendi ruhsal dengesizliğini yansıtan tedirgin edici bir uyumsuzluğu yerleştirmiş olmasından kaynaklanır. Onun resimleri dürüst bir insana hayaller biçiminde gönderilmiş vahyi ilahiler değildir. Depresyona düşmüş bir bilincin kendi üzerindeki korku ve baskılardan kurtulmak için bu duyguları denetimi altına alma çabalarıdır. Hildegard ise gökyüzü ile yeryüzü arasında bağlantı kurulmasına yardım eden dindar bir aracıdır. Oysa Opicinus, hem bu dünyanın hem de öbür dünyanın resimlerini yapar. Israrla ve tutarlı bir biçimde kendi öznelliğine bağlı kalmıştır.

Opicinus'un öznelliği ile Petrarca'nın kendi bireyselliğinin bilincinde oluşu arasında büyük bir fark vardır. Opicinus'un kozmos ile birey arasındaki karşılıklı ilişkiyi algılayış biçimini, humanistlerin geliştirdiği modelle karşılaştırmak mümkündür.¹¹ Bununla beraber Opicinus, bu dünyada bir referans noktası bulur; dünyanın dışında değil içinde bir noktadır bu.

Opicinus'un göğsüne yerleştirilmiş insan biçimli Akdeniz haritasının altında "Düşüncelerimin açıklanması" (*Revelatio cogitationum meanum*) yazısı yer alır. Bu çağda geniş halk kitlelerini etkilemiş ve vaizler tarafından alevlendirilmiş olan günahkârlık ve abartılı suçluluk duygusu, Opicinus'un kişiliğinde birleşip yoğunlaşır ve aynı zamanda tüm dünyaya yansır. Evren günahlarla dolup taşmaktadır ve bunlar özellikle de bireylerin ruhlarında yoğunlaşmıştır.¹² Opicinus dünyanın ortasında yer almakta ve böylece kendini kendi içine yerleştirmektedir. Bu ruhsal durum, ondan çıkarak tüm dünyaya yayılır. Opicinus, dünyayı betimlerken, kendi benliğiyle, selamet umuduyla, en çok da suçluluk duygusu ve ruhun önlenemez çöküşü karşısında duyulan vazgeçilmez korkuyla sarar onu.

Bingenli Hildegard'a vahyolunanlarla Opicinus'un hayallerini, 12. ve 14. yüzyıla da hakim olan dinsel görüşlerin, düşüncele-

rin ve duyguların ifade edildiği olgular şeklinde ele alabilirsek, Hildegard'dan Opicinus'a kadar geçen iki yüzyıl içinde bireyin kendi bilincine erişine yansıyan değişiklikleri daha iyi izleyebiliriz. Uyum, uyumsuzluğa dönüşmüştür; tanrısal kozmos, şeytani dünya görüntüsüyle baskı altına alınmıştır. Bununla birlikte dünya düzensiz bir kaosa dönüşmemiş, sadece, önceden tam bir düzen içinde, belirgin sınırlarla birbirinden ayrılmış olan düzlemleri ortadan kalkmıştır. Opicinus'un yarattığı karmaşık ve şaşırtıcı simgeler sistemi onun bilincindeki abartılı çelişkilerin ürünüdür.

Bazı uzmanlar, Opicinus'un resimlerini bir tür günah çıkarma aracı olarak görme eğilimindedirler ve onun, Tanrı'yla uzlaşmaya çalışıp başaramadığını düşünürler. Onun simgesel coğrafi kavramları ahlaki açıdan ele alınmışlardır ve şeytansıdırlar. Gerhart Ladner, Opicinus'un kişiliğinde ve yapıtlarında, bir taraftan birey ile dünya arasındaki "yabancılaşma"nın etkileyici bir örneğini görürken, diğer taraftan bunların, her ikisi için de Tanrı tarafından terk edilmişliği simgelediğini düşünür. Ayrıca Ernst Kris'in,¹³ Opicinus'un, "hastalıklı bir biçimde kendi ruhunun arayışı içinde" bir şizofren olduğu görüşünü paylaşır. Opicinus ayrıca psikozla sonuçlanan manik halusinasyonların kurbanıydı. Bu mümkün olabilir. Hastalıklı bir inatla bütün çizimlerinde hep aynı resimlere, figürlere ve düşüncelere geri dönüşü, bunların içini, dışını ve çevresini hep aynı formülleşmiş yazılarla bezemesi gerçekten endişe vericidir. Opicinus'a ait notların pek çoğu o kadar karmaşıktır ki, anlamlarını ve mantıklarını çözmek büyük çaba gerektirmiştir. Birbiriyle uyuşmayan bağlantısız düşünce zincirleri düzensiz bir biçimde iç içe geçmiş ve bunları çözmek için gerekli anahtar da kaybolmuştur. Belirli bir sözcük ya da herhangi bir ad Opicinus'un beyninde yeni fantezilerin oluşmasına ve düşüncelerinin farklı yönere sapmasına neden olabiliyordu.

Bu tür yazıların örneklerinden biri, *Codex Palatinus latinus 1993*'te yer alır. Yine bir başka elyazmasında (*Codex Vaticanus latinus 6435*) kendi iç ve dış yaşamına ilişkin deneyimlerini, dinsel düşüncelerini ve bilimsel denemelerini günü gününe kaydettiği notları buluruz. Bu notlar da aynı ölçüde karışık ve düzensiz-

dir. Günlük yaşamını yazdığı bu metinlerde sık sık anılarını da anlatır. Burada da korku, yakınma ve kederin yanında ümit kıvılcımlarına rastlanır. Her gün yaptığı çalışmaları, Opicinus için bir *studium ad veram scientiam capiendam* (gerçek bilgiye erişmeye yardımcı denemeler) ve bir *maior scientia* idi (üstün bilgelik).¹⁴

Opicinus, ilk anlatılan çalışmasında, mekânı kendi ruhunun simgesel bir haritasına dönüştürerek mekân denemeleri yaparken, zamanı da simgesel olarak kendi denetimine almaya çalışmıştır. Kendine ait bir vakayiname yaratmış ve kendisi için notlar yazmayı amaçladığı her yeni yıla bir ad vermiştir. Böylece, o yıllarla ilgili kehanet ve ümitlerini belirtmiştir. Örneğin, 1335, onun için "beklenti yılı" (*annus expectationis*); 1336, "mukabele yılı" (*annus retributionis*); 1337, "yenilik yılı" (*annus renovationis*); 1338, "yetkinleşme yılı" (*annus perfectionis*); 1339, "vahiy yılı" (*annus revelationis*); 1340, "taçlanma yılı" (*annus coronationis*); 1341 de "dinginlik yılı"dır (*annus tranquillitatis*). Burada sözü edilen beklenti, yenilik, vahiy, vs gibi kavramların günlük ya da politik yaşamla hiçbir ilişkisinin olmadığı hemen anlaşılmaktadır. Bunlar mistik anlam taşır ve Opicinus'un iç yapısındaki dönüşümü belirtirler.

Bu arada Opicinus'un, hem ilk kırk yaşını çeşitli yaşlardaki portreleriyle tanımlarken hem de gelecek yıllarla ilgili tahminler yaparken, kendini zamana göre değişmeyen bir varlık olarak kavramadığını da göz ardı etmemek gerekir. Kendini tarihî boyutları ve ilişkileriyle, yani belirli bir gelişim süreci içinde değişime uğrayan bir varlık olarak irdelemiştir. İfade biçimi simgesel de olsa, bu tarzla otobiyografiye, yani bireyin zaman içindeki gelişiminin anlatılmasına çok yaklaşmıştır ve bu yaklaşım tarzının da daha önce sözü edilen çağdaşlarına kıyasla bir yenilik olduğu çok açıktır. Opicinus'un kendi benliği üzerinde yoğunlaşması, hem bunda hem de önceki yapıtında belirgin biçimde ortaya çıkar.

Herkes kendi manevi yaşamını kendi hafızasına uygun olarak açıklamalı. Aynı [manevi, simgesel A. G.] şekilde ailesinin

ve onların yaptıklarının kendisi için ne anlama geldiğini, hatırlayabildiği kadarıyla rüyalarını anlatmalı. Bundan sonra tüm bunları vicdanında tartmalı. Kişi, inancı ve yalana karşı koyması sayesinde dünyadaki tüm gerçekleri kavrayabiliyorsa, benim örneğimden giderek (*exemplo mei ipsius*) Tanrı'nın yardımıyla kendi benliği ile ilgili karar verebilir.¹⁵

Opicinus gerçekten yaşamındaki her şeyi, en önemsiz olayı bile manevi anlamda ya da onu takip edecek davranış ve şantıları belirlemek amacıyla yorumlar. Gençliğinde bir köprüde (*pons*) gümrükçü olarak çalışmış olmasını, daha sonra ruhani görev (*pontificium*) üstleneceğinin belirtisi olarak görür; aynı şekilde kitap tezhip (*illuminatio*) işiyle uğraşması da, ileride bilincinin aydınlığa (*illuminatio*) kavuşacağını haber vermektedir. Opicinus, sürekli açlık duymasını ve çok yemek yemesini ise dinsel ve düşünsel açlığının, başkalarıyla bilgi alışverişi yapma arzusunun mecazi belirtisi olarak yorumlar. Dış yaşamla ilgili olaylar Opicinus için çok önemlidir ve her birinin simgesel anlamlar taşıdığına inanır.

Ortaçağ bilim adamlarının yazılarında bu tür simgesel yorumlara sık sık rastlanırdı. Opicinus'un çalışmalarında bu alegorilerin hepsinin onun kendi *persona*'sı ile ilgili olması, hem yeni hem de özgün bir niteliktir. Avrupa'nın simgesel coğrafyasıyla ilgili açıklamalarında kendini Avrupa'yı çizerken kullandığı erkek figürüyle özdeşleştirerek şöyle der: "Kendi vücudumla Avrupa'nın durumunu belirtiyorum", çünkü vücudunun tüylü bölümleri kıtanın ormanlarla kaplı bölgelerine denk düşmektedir. Bununla da yetinmeyerek uzun süren peklığının "Avrupa'nın göbeği"nde yer alan Lombardiya'daki politik çatışmaları, sağ omzundaki romatizma ağrılarının ise Almanya ile Fransa arasındaki savaşı "gösterdi"ği kanısındadır, çünkü onun haritasında Fransa, "Avrupa adam"ın omzuna yerleştirilmiştir. Opicinus'u şaka yapmakla ya da resim ve kelime oyunlarına dalmakla suçlamak yanlış olur; o çok ciddidir ve "dinsel gerçekleri" ortaya koyduğu kanısındadır. Bu arayışları sırasında, mantıklı olarak her adımda kendisini "bulur" Onun görüşüne göre, Avrupa'nın bazı bölümler-

ri, aynı zamanda öbür dünyanın bazı bölümlerine denk düşer. Örneğin, Britanya Adaları Araf'ı gösterirler. Büyük bir olasılıkla bu düşüncenin kaynağı, Aziz Patrick'in İrlanda'da Araf'ı andırır şekilde geçici bir süre için çile doldurmasıdır.

De omnibus et de quibusdam aliis (Hepsi ve Diğer Bazıları Üzerine) adlı yapıtında da sayısız resim ve harita yer almaktadır. Opicinus burada da Akdeniz bölgesinin erkek ve kadın figürleriyle canlandırılması düşüncesine geri dönmüş, ama hem figürlerin hem de bölgelerin yerleri değişmiştir. Avrupa'yı bir kadın Afrika'yı ise bir erkek canlandırmaktadır. Diğer durumlarda ise figürlerin cinsiyetini belirlemek mümkün değildir.

Aynı resimlerle figürlerin sürekli olarak tekrarlanması ve hep aynı konuyla ilgili abartılı çeşitlemelerin yapılması gerçekten de bir tür mani belirtisidir. Opicinus'un çizimleri iyice araştırıldığında, hepsinin temelinde mantıklı bir düzen ve uyum bulunduğu gözlenir. Tekrarlanan metinlerle resimlerin ise Eski ve Yeni Ahit'ten alıntılar olduğu anlaşılır. İnsanın elinde olmadan, Shakespeare'in Polonius'una ait olan şu sözler aklına gelmektedir: "Though this be madness, yet there is method in't" ("Delilik de olsa, bir yöntemi var bunun"). Bu delinin yapıtlarında da "yöntem" gözlemlenir. Opicinus'un yazılarında ve özellikle de çizimlerinde, Ortaçağ'ın o döneminde bilimin gelişim düzeyini, bu 14. yüzyıl rahibinin karışık görünen bilinci nedeniyle parça parça da olsa, kolayca anlamak mümkündür. İstiraplar içindeki bu adamın ruh durumu o döneme özgü değildir, çünkü dönemin bütün insanları, Son Yargı günü görecekları cezanın korkusuyla önlenemez bir ruhsal sakatlık içindeydi. Opicinus'un döneminde bu korkular kitlesel bir fobiye ve psikoza dönüşmüştü. Bu nedenle, Opicinus'un ruhsal acılarının belirli bir tarihsel döneme özgü ruh hastalığının semptomları olduğu konusunda Ladner'e katılmamak mümkün değil.¹⁶

Akıl (*ratio*) ile akıl dışı korku, inanç ile çaresizlik, derin bir günaha batmışlık duygusu ile özsaygı, kendini aşağılamak ile kendini önemsemek arasındaki çatışma, zaman zaman akıl ile delilik arasında bir çatışma biçimini alıyor; bu çelişkiler bireyin

kendi kişiliğini tanıma olanağı bulduğu ortamı oluşturunuyordu. Ruhun, İyilik ve Kötülük güçlerinin savaştığı bir arena olduğu düşüncesi, Ortaçağ için yeni bir şey değil, eskinin uzantısıydı. Bu ikisi arasındaki gerilim, Hristiyanlığın dünyaya bakışında temel bir kavramdı. Bu düşünce St. Emmeramlı Otloh'nun, Rathe-rius'un, Abaelardus'un ve Nogent'lı Guibert'in yazılarında da yer alır. Ayrıca bu çelişki, bu ikilem, yazarların bireyselliğine, bulundukları konuma ve seçtikleri edebiyat türüne bağlı olarak pek çoğunun değişik yapıtlarında ele alınmıştır. Bu konuda, özellikle de edebiyat türleri önemli bir rol oynar, çünkü bazı türler bu ikilemin ortaya çıkmasına yardımcı olurken, bazı türlerde ise bu çelişki, edebiyatla ilgili konular ve dinsel klişeler arasında tamamen yok olup gider.

Opicinus'un metinleriyle resimlerinde bu çelişki patolojik bir küstahlık derecesine varır. Bunların daha kapsamlı biçimde incelenmesi, onun ruhunun derinliklerine erişilmesini sağlar. Bu rahip kendinden öncekilere ve çağdaşlarına göre daha samimi görünmektedir. Yine de, burada onun kendini sadece bir günahkâr olarak tanımlayıp tanımlamadığı sorusu akla gelir. Belki de ruhunun derinliklerinde sessiz bir selamet ümidi gizlidir. Her itira-lında bu ümidin bir kıvılcımı parlar...

Sorun sadece bu değildir. Şunların daha önemli olduğu kanı-sındayım: Opicinus'un kendini tanıyabilmesi için, çağının bilim adamları için geçerli olan gelenekler uyarınca kendi iç benliğini "dışsallaştırması" gerekiyordu. Opicinus, bir coğrafya haritasına kendi benliğinin izdüşümünü alarak başarır bunu. Bu harita, sö-zü edilen yönlendirmeye onun ruhsal durumunun simgesel bir resmine, yani ruhunun "topografya"sına ve sonuçta da hastalığı-nın hikâyesine dönüşmüştür. Bazı bilim adamlarının onunla ilgi-li teşhisi büyük olasılıkla doğrudur. Burada dünyayı yeniden ya-ratma ve düzenleme manisine tutulmuş, dünyanın bozulmasın-dan korkan bir şizofren söz konusudur. Bir tarihçi için ruhsal ısı-rapların anlamı yoktur. Onun ilgilendiği, bu ıstırapları ortaya çı-karan kültür tarihidir.

Hepsi bu kadarla bitmez. Opicinus başka bir resminde, Avru-

pa adam ile Afrika kadın figürlerinin çok basit ve şematik olarak yer aldığı simgesel haritasında kendisinin, Boethius'un ve Felsefe'nin tasvirlerine de yer vermiştir. Pavialı olan Opicinus, Boethius'u hemşehrisi olarak görür. Buna uygun olarak haritada Boethius'un *Consolatio Philosophiae* (Felsefenin Tesellisi) adlı yapıtından deyişler yer alır ve ilave olarak da şunlar yazılıdır: "Boethius'un başına gelenler Opicinus'unda başına geldi. Boethius, Eski Roma'dan Pavia'ya sürgüne gönderildi. O (Opicinus) ise Tanrı'nın yardımıyla Yeni Roma'ya (yani, Avignon) kaçtı."¹⁷ Böylece çemberlerle ilgili gezimizi tamamlayarak çıkış noktasına erişiyoruz: "İtirafname", "apoloji" ya da "reddiye"lerini ve "otobiyografi"lerini yabancıların, yani "Antik Çağ kahramanları"-nın ya da azizler'in yazılarından derleyen diğer Ortaçağ yazarlarına benzer bir biçimde, Opicinus da bir "arketip"e, bir "ilk örneğe" ya da bir otoriteye olabildiğince benzeme ve benliğini onunla özdeşleştirme çabası içindedir. Bu delilikte bir mantık vardır ve bu mantık, dönemin kültürünün belirlediği kurallara göre oluşan, kendi kendini "yaratan" Ortaçağ kişiliğinin mantığıdır.

Ortaçağ'da kişiliğin tanınması sürecinde pek çok zorlukla karşılaşıldığı görüşünden hareket edebiliriz. Bu zorluklar, çoğu kez acılarla dolu psikolojik nedenlerle ezilmiştir. Hristiyanlığın temelini oluşturan alçakgönüllülük, günahlar nedeniyle suçluluk ve pişmanlık bilinci; bireyin kendini lanetlemesi gereken kibir ve azametın kaynağı olarak bireysel bağımsızlığın reddedilmesi; bir paradoks şeklinde benliğin kendini inkâr ederek ya da aşağılayarak ortaya çıkmasına neden olmuş, yahut gene bir paradoks olarak benlik, tüm dünya üzerine kendi izdüşümünü oluşturmuştur. Opicinus için ruhsal bir dengesizlikten söz etmek haklı gerekçelere dayanabilir, ama ben, bunun özsaygı ile suçluluk duygusu arasındaki büyük çatışmadan kaynaklandığı kanısındayım. Böylesi çatışmalarla dolu bir ortamda kişiliğin kendini bulup gelişmesi ve bunu başarabilse bile dindarlığından kaynaklanan suçluluk duygusuna direnebilmesi çok zordur. Bu nedenle de onun kendini ifade biçimi, bugün bize ruhsal bozukluk olarak yansıyabilir.

Dante ile Petrarca

İnsanın kendisine erişmek için kat ettiği yol, hiçbir zaman kolay ve engebesiz olmamıştır. Peki 13. yüzyıldan 14. yüzyıla geçerken durum nasıldı? 1265 ile 1321 yılları arasında yaşamış olan Dante, okuyucularını kendi iç dünyasının bilinmeyenleri ve yaşamının bazı zorlukları ile baş başa kalmaya ikna etmemiş midir? 1292 yılında yazdığı *La vita nuova* (Yeni Hayat) adlı yapıtını "hafıza kitabım" diye niteler, bu kitapla kendi gençlik dönemini anlatmaya çalıştığını söylerdi. Kitabın ana konusu Dante'nin Beatrice'ye aşkıdır. Bu sevgi iki zeminde, yaşamının en önemli olayı olarak ve şiirsel bir ifadeyle anlamım bulur. Beatrice'ye olan aşkım andığı bölümler sone biçiminde yazılmıştır. Dante bu soneleri, gençlik döneminde yazıp dizeleri de kronolojik olarak sıralamıştır. Bunun sadece bir "şarkılar kitabı" olduğunu söylemek zordur. Daha çok, değişik biçimde yazılmış bir hayat hikâyesi, otobiyografik bir belgedir. Dante'nin duygularındaki ve ruh durumundaki değişiklikleri inceleyebilmemiz bizim için büyük bir şans değil mi? Bu kitaptaki tek eksiklik, gerçek deneyimlerin hiç anlatılmıyor olmasıdır: Beatrice'den, canlı bir kadın gibi söz edilmez. Oysa Provans şairleri bile hanımlardan daha farklı biçimde söz etmişlerdi. Dante'den önce yaşamış ve ona yol göstermiş olan bu şairler, çok standart "portreler" çizerek ve hiçbir bireysel katkıda bulunmadan da olsa, en azından kadının güzelliğinden ve onun aşkını kazannna özleminden söz ederlerdi. Buna karşın Beatrice, etten kemikten bir varlık değil, bir düş ürünü, bir düşüncedir. Güzelliği, genç Dante'yi ilk görüşte çarpmıştır,

ama biz okuyucular, Beatrice'nin insani özelliklerini hiçbir zaman öğrenemeyiz.

Héloïse ile ne çarpıcı bir kontrast! Bazı araştırmacılarının böyle bir Beatrice'nin varlığından kuşkulananmaları pek de yersiz değil. Ya Beatrice sadece bir alegoriye? Trubadurlar, en azından sevdiklerine olan arzu ve özlemlerinden söz ederler. Dante ise Beatrice'ye hem yaşamı boyunca hem de onun genç yaştaki ölümünden sonra, sadece tapar. Abaelardus'un *Historia meorum calamitatum* (Tasalarımın Hikâyesi) adlı yapıtının ve Héloïse'e yazdığı mektupların erotik gücünü bu büyük Floransalının *La vita nuova*'sıyla karşılaştırdığımızda önemli farklar çıkar ortaya. Abaelardus insani ve gerçek bir ihtirası dile getirir. Oysa Dante, gerçek bir duygunun soyutlaştırılmasını en aşırı uçlara vardırır. Bu *İlahi Komedya*'da (*La divina commedia*) Beatrice'nin bir kadından tanrısal bir yaratığa dönüşmesine kadar varır. Genç adam, bu güzel hanımla karşılaştığı koşulları da aynı şekilde anlatır. Bu koşullar, bilinçli olarak tüm somut özelliklerinden arındırılmıştır. Floransa, kiliseleri, sokakları ve meydanlarıyla artık bir seraba dönüşür.

Doğal olarak Dante de kendi duygularını inceleme ve kendine başka bir açıdan, çevresindekilerin gözüyle bakma yeteneğine sahipti. Yine de, *La vita nuova*'da kurduğu dünya, bir alegoriler ve simgeler dünyasıdır. Bu nedenle, burada yer alan rüyalar, hayaller ve doğaüstü olaylar çok önemli bir rol oynar ve Beatrice, duygular üstü bir aşamaya yükseltilir. Şairin amaçlarıyla duyguları kişiselleşerek kendi başlarına varlık kazanmış, yaşayan kişiler, göksel ve vücutsuz yaratıklara dönüşmüştür. Dante iç dünyasını açmaz. Onu sislerin arkasında gizler.

Bu nedenle, İ. İ. Golenişçov – Kutuzov'un *La vita nuova* hakkındaki "antik medeniyetin çöküşünden sonra Avrupa'da yazılmış ilk psikolojik roman"¹ nitelemesine katılmamız mümkün görünmüyor. "Psikolojik roman"ın yazılabilmesi için daha uzun bir zaman geçmesi gerekecektir. Psikolojik öğeler içeren bir yapıt arayışı içindeyssek Dante'den önceki dönem, yani Nogent'lı Guibert'in ya da Abaelardus ile Héloïse'in çağı buna çok daha uy-

gundur, çünkü Dante bize, kendi ruhunun derinliklerine ulaşma onurunu bahsetmemiştir. Bu nedenle, *La vita nuova*'yı, Pro-ust'un romanları ya da Valéry'nin dizeleri² yerine Ortaçağ maneviyatı³ ile ilişkilendirmek daha doğru olur. Dante'nin bu yapıtının en özgün tarafı, onun ne bir yaşam hikâyesi ne de bir anı kitabı olarak sınıflandırılabilmesidir. Bu yapıt daha çok, yazarın dizelerinin yorumu biçiminde tasarlanmıştır: Her bölümün başında, sonelerin olduğu koşulları anlatan bir metin vardır. Sonelerden sonra, bunlarla ilgili bir açıklama yer alır. Bu nedenle *La vita nuova*'daki otobiyografik özelliklerin rolü daha önem-sizdir. *İlahi Komedya*'daki kişiler ne kadar mistik özellik taşıyor-sa, *La vita nuova*'nın kişilerinin mistik özellikleri de o kadardır.

Dante'nin yapıtı da bize, şairin bireyselliğini tanımamız için hemen hemen hiçbir olanak sağlamaz. Dante elbette öbür dünyada gördüklerine kayıtsız kalmaz. Ama Cehennem'in derinliklerinden Cennet'e yükselirken birey olma yönünde önemli bir dönüşüm geçirdiği sonucuna varmada acele etmemek gerekir. *İlahi Komedya*, yazarının iç dünyasında gerçekleşen bir gelişimin hikâyesi değildir. 13. yüzyıldan 14. yüzyıla geçerken, felsefe ve ilahiyat aracılığıyla tam bir Katolik olarak yetişen yazar, bu yapıtında şiirsel fantezilerle dolu bir evren yaratma çabası içindedir.

Kişilik gelişimi kavramı, Ortaçağ düşüncesine yabancıdır. Öbür dünyadaki yaşamında Dante, kendisiyle baş başa kalmıştır. Belki de Dante günahkârların çektiği azaba, dönemin hakim öğretisine göre daha fazla duyarlılık gösterir. Francesco da Rimini'nin hikâyesini duyunca bayılarak yere düşer. Oysa Honorius Augustodunensis, 12. yüzyılın başlarında yazdığı *Elucidarium*'da (Aydınlanma), doğru insanların ruhlarının, Yaratıcı'nın lanetlediği günahkârların azabı karşısında hiçbir sıkıntı duymayacağını belirtmiştir. Dante ise Cehennem'de de Araf'ta da, insana ait hiçbir şeye yabancılaşmayan bir canlı olarak kalır. Aksine, önceden gündelik yaşamında ve politik mücadelelerin kargaşası içinde edindiği ihtiraslar ve tercihlerle gelir Cehennem'e.

İlahi Komedya, Ortaçağ'ın öbür dünyaya ilişkin görüşlerinin bir ürünü ve en gelişkin biçimidir. Burada yapıtın diline ve diğer sanatsal özelliklerine değinmek istemiyorum. Bu anlamda, Dante'den önce yaşamış olanların öbür dünyadakilerle yaptığı mütevazı "röportajlar" Dante ile boy ölçüşemez. Ben, *İlahi Komedya*'nın temelindeki yaratıcı görüşlerin üzerinde durmak istiyorum. Ölüler diyarının diğer ziyaretçileri, ölümlerinden sonra oraya gitmişlerdi. Daha sonra bunun nihai değil geçici olduğu ortaya çıkar; ama yine de bu ziyareti gerçekleştirebilmek için mutlaka ölmeleri gerekir. Dante ise daha ölmeden dolaşır bu dünyada. Sadece bu da değil: Ondan öncekiler Cehennem'den ve Araf'tan geçmiş, ama bu Cennet'in Kapısı'ndan geçmeyi başaramamışlardır. Oysa Dante, hiçbir engelle karşılaşmadan Limbo'dan Cehennem'in Dokuzuncu Dairesi'ne, oradan da ta Arşı-âlâ'ya kadar yoluna devam eder. O, kendisine sağken Cennet'e girme ayrıcalığı tanınan tek Hristiyan'dır.

Dante'nin kendisine tanıdığı bu "özgürlük" gerçekte onun kendisine verdiği değerın göstergesi değil mi? Bu gezisinden dönüşüyle ilgili olarak kendi kentindeki yurttaşlarının tepkilerini anlatan yazılar vardır. Anlatıldığına göre bu insanlar, Dante'nin yüzünü inceleyip Cehennem ateşinin izlerini ararmış. Bence onun Cennet'e gitmiş olmasına daha çok şaşkınlıkları gerekirdi! Dante'nin yazılarında ne doğrudan bir kendini beğenmişlik ne de alçakgönüllülük göze çarpar. Bunun nedeni, kendi *persona*'sına yönelik hiçbir merak duymaması değildi. Aslında Ortaçağ'da böyle ifadelerle karşı yasaklar vardı. Aquinolu Aziz Tommaso'nun izinden giden⁴ Dante, kendini övmeyi de yermeyi de düşünmemiştir bile ve bunu kendi sözleriyle de belirtmiştir.⁵ Bununla birlikte, kendi sıra dışı bireyselliğinin bilincinde olduğunu belirgin bir biçimde ortaya koyar. Bunu yansıtan tek şey öbür dünyanın hiç istisnasız her köşesini gezip görme, dolayısıyla oradaki karmaşık ve dağınık bir düzenleniş gösteren "yer"lerin tutarlı bir bütün, kendi içinde uyumlu bir sistem olduğunu kavrama ayrıcalığı değildir. Asıl önemli olan, Cehennem'i ve Araf'ı gezerken kendine rehber olarak büyük Vergilius'tan başka birini seçmemiş olmasıdır.

Ondan çok kısa bir süre sonra, 1304 ile 1374 yılları arasında yaşamış olan Petrarca ve diğer hümanistler arasında yeni bir eğilim geliyordu. Bu eğilim, günah çıkartma niteliğindeki yazıların ve itirafnamelerin sonunu getirdi: Otobiyografi yazımı, üstelik bugünkü anlayışımıza çok yakın bir otobiyografiydi bu. Bah-tin, "Rönesans başlarındaki biyografik yapıtlarda yer yer hâlâ bir günah çıkarma havası vardı, ama bu yapıtların biyografik değerleri ağır basmaktaydı" diyerek başkalarıyla birlikte Petrarca'dan da söz eder.⁶ Gerçekte bu şairin de, *Posteritati* (Gelecek Kuşaklar) adlı yapıtında alçakgönüllü bir Hristiyan olmakla, kendi değerinin bilincinde bir şair olmak arasında gidip geldiğini gözlemleriz. Birincisi, yani "ölümlü insancık", Ortaçağ'a özgü olduğu üzere Tanrı karşısındaki kendi günahkârlığının, silikliğin, acizliğinin bilincinde görünmektedir. Bu gelenek doğrultusunda Petrarca, geçirdiği "dinsel dönüşüm"den, Yüce Gerçeğe erişinden söz eder. Bunlar sayesinde hayatının tamamen değiştiğini, günah yolunu terk ederek "kutsal bilgelikler"e giden erdem yolunu bulabildiğini yazar. İkincisi ise şairler arasında en yüce unvanla, defne dallarıyla onurlandırılmanın* önemini bilincinde olduğunu da, şan ve şeref hırsını da gözler önüne sermekten çekinmez. Kendisine ne denli önem verildiğini anlattıktan sonra, bunu hak ettiğini öğrenmemizi de sağlar. Kendisini çok yüce bir yazar olarak gördüğünü hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde belgeler.

Petrarca hem Hristiyan hem de şair ruhu taşımasına karşın, bunlar onun kendini tanımlama sürecinde bir gerilim yaratmaz. Kendi adını "önemsiz ve belirsiz" olarak nitelese de, "zaman ve mekânı aşamayacağı" endişesine kapılmıştır. Tüm bu alçakgönüllüğüne karşın şunları söyler: "Hırslılar, özellikle de ünleri ve zayıf yankıları sana kadar gelenler, benim nasıl bir insan olduğumu ve kitaplarımın ne kadar şanslı olduğunu öğrenmeliler. Be-

* Başşairlere defne dalından bir taç takılır ve *poet laureate*, yani "defne dalları takmış şair" adı verilir (Y.N.).

nim dönemimin en önemli gözlemcileri, aralarında çekişerek nedenini ne ben ne de onlar bildiği halde beni sever ve sayarlar. Yalnız şunu biliyorum ki, benim dikkatini çekmeye gerek görmediğim bazı gözlemciler için, benim dikkatimi çekmek çok önemlidir." Şair, gerçekten kurnaz bir söz ustasıdır, çünkü kendi değerinin tümüyle bilincindedir ve zaten ününü korumak için gelecek kuşaklara seslenmiştir. Petrarca, büyük bir olasılıkla doğduğu zamanı yılı, ayı, günü ve saatiyle belirten ilk yazardır: "İsa'nın doğumuyla başlayan bu çağın son yılı olan 1304'te, Temmuz'un 20'sine rastlayan Pazartesi günü, gün ağarırken."

Dante ölümler diyarını dolaşırken nasıl yanına Vergilius'u almışsa, Petrarca da, karşılıklı konuşmalar yapmak için ve öğretmeni olarak, çok saygı duyduğu ve Vergilius kadar önemli bir kişilik olan Aziz Augustinus'u seçmiştir. Hakikat'in sessiz ve ikna edici ışığı altında Augustinus'la uzun konuşmalar yapar. *Secretum meum* (İç Dünyam) adlı yapıtında kendi iç dünyasının sesini dinleyerek Aziz Augustinus ve Assisili Aziz Francesco kişilikleriyle kendini ifade etme olanağını bulmuştur: Bu, bir tür itirafnamedir. Önceki kuşaklardan farklı olarak Petrarca'nın, Augustinus'u felsefeci ve kilise büyüğü olarak değil, psikolojik bir bakış açısıyla *Confessiones*'in (İtiraflar) yazarı olarak önem vermesi ilginç değil midir?

Petrarca hem kendi hatalarıyla günahlarını bilir hem de bunlardan pişmanlık duyar. Bu arada ahlak anlayışının değişmesinden ve çevresinin bozulmasından yakınır. Bunu Ortaçağ'ın "*Ubi sunt*" biçiminde ifade edilen gelenek doğrultusunda yapar. Bununla beraber, kendi yetersizliklerini açıkladığı bu bölümün sonunda, kendisinin ve diğer şairlerin ayrı bir insan türü olduğunu belirtir. Çevresinde yaşayan ve günlük kaygılarından başka bir şey düşünmeyen sıradan insanların oluşturduğu halkı açıkça aşağılar. "Kenti, tüccarlara, hukukçulara, sarraflara, tefecilere, vergi tahsildarlarına, noterlere, doktorlara... bırakalım" diyen şair, aralarında sadece fahişelerin, yabancıların, aktörlerin değil, mimarların, ressam ve heykeltıraşların da bulunduğu otuz kadar değişik iş ve meslek grubunun adını saydıktan sonra şöyle devam

eder: "Onlar bizim hamurumuzdan değildir." Petrarca yükseklerde dolaşır, başka boyutlarda zaman kaybetmez. Horozların ilk ötüşüyle kalkıp güneşin ilk ışıklarıyla yola koyulur. Düşünür, okur, yazar ve dostlarıyla düşünce alışverişinde bulunur. Peki, bu dostlar kimdir? Bunların arasında sadece şahsen tanıdıkları değil, yapıtlarından tanıdığı, çoktan ölmüş kişiler de vardır. "Her yerden ve her zamanda yaşamış insanlarla birlikteyim... Kendine özgü kabalıklarını etrafa yansıtan ve soğukta nefes verirken ağzından duman çıkıyor diye kendini yaşıyor sananlarla sohbet etmekten, bunlarla sohbet etmek çok daha iyidir. Böylece kendi seçtiğim dostlarımla özgür ve mutlu dolaşıyorum."

Petrarca, Bahtin'in tabiriyle "genişletilmiş zaman"a ait olmanın bilinciyle yaşar, hem geçmiş dönemlerde yaşamış olan yazarlarla hem de gelecek kuşaklarla kolayca ilişki kurar. İster Yunanlı veya Romalı, ister İskandinav *skald*'ı ya da İtalyan hümanisti olsun, her dönemde bir şairin kendi bireysellik bilinci aynıdır. Eğer bu edebiyatçılar, bir yandan kendi güçlerinin ve seçkinliklerinin farkında olup bir yandan da şan ve şereflerine katkıda bulunmasalardı, hiçbiri yaratıcı faaliyetlerini sürdüremezdi. Ama Hristiyanlık atmosferinin hakim olduğu ortamlarda edebiyatçı, bunu ancak alçakgönüllük formülünü kullanarak başarabilir.

Petrarca'nın kişiliği olgusu bunlarla bitmez. Ortaçağ yazarların, "itirafname", "apoloji" ve "otobiyografi" gibi türler aracılığıyla kendi imgelerini tanımlamaya ve davranışlarını gerekçelendirmeye çalışırlardı. Kendileriyle ilgili olayları bilinçli ya da bilinçsiz çok etraflı olarak anlatırlardı. Bütün bu çabalar o "imge"yi korumak içindi. Bu amaçla modelleri, örnekleri, "kendilerine örnek aldıkları kişileri" ve geçmişte yaşamış olan ünlü kişilikleri kullanıyorlardı. O kişiliklere benzeyerek kendi kişiliklerini bulma olanağına kavuşurlardı. Petrarca'da bir yenilikle daha karşılaşırız: Kendini herhangi bir prototiple karşılaştırmaz. Kendi yaşamının gerçek bir mitosa dönüşmesini sağlamak için tutarlı biçimde çaba göstermiştir.

Petrarca'nın yaratıcılıktaki amacını kendi Benliğini oluşturun-

mak olarak görüyordu ve gerçekten de en önemli başarısı, kendisine görkemli bir imge yaratmak oldu. 1341 yılının nisan ayında, daha 37 yaşındayken defne dallarından bir taç giyerek "başşair" unvanını aldı. Bu ödülü aldığı anda daha başyapıtlarından hiçbirini yazmamıştı. Kendi deyişiyle bu arada çok ilginç bir rastlantı gerçekleşmişti. Petrarca başşair tacını giymek üzere Roma'ya çağrıldığı sırada Paris'ten de benzer bir davet aldı. Ama Roma Kapitolü'nde taç giymek istediği için diğer daveti düşünmeden reddetti! Bunun şairin yaşantısındaki tek büyük rastlantı olmadığını göreceğiz.

Petrarca'nın edebiyat tarihindeki büyük yeri temel olarak Laura'ya yazdığı sonelerine ve ona olan aşkına dayanır. Bu kadın gerçekten yaşadı mı? O da ancak Dante'nin Beatrice'si kadar mı elle tutulurdu? Yoksa hep düşlediği ve kazanmak için mücadele ettiği defne dallarının (*lauri*) başka bir biçimde ifade edilmesi miydi? Bu sorular, Petrarca'nın şiir dehası göz önüne alındığında büyük bir olasılıkla ikinci planda kalır, ama yaşantısının bir mitos olduğu düşünüldüğünde önem kazanırlar. Bunlara geçerli cevaplar vermek zordur. Ama Petrarca, Laura'nın gerçekten var olduğu konusunda kuşkularını ifade eden bir arkadaşına verdiği cevapta bakın ne yazmıştı: "Bu hanımın aşkı gibi Aziz Augustinus düşüncesi de bir kurgu."⁷ Bu cevap gerçekten hem çift anlamlı hem de alaycıdır. Yazar, bilmeceyi açıkça daha da karmaşık hale getirmek için uğraşmakta ve çözmemizi de istememektedir.

Petrarca, 26 Nisan 1336'da vadideki geniş manzarayı tepeden seyredebilmek amacıyla Avignon yakınlarındaki Mont Ventoux'ya tırmanmıştır. Bu geziyi yaptığı günün akşamı, çok yorgun olmasına karşın bir arkadaşına izlenimlerini yazdı. Yazısında şu olayı anlatıyordu: Dağın tepesini okşayan rüzgâr, yanına aldığı, Aziz Augustinus'un *Confessiones*'inde tam şu sözlerin yazılı olduğu sayfaya çarpar: "İnsanlar oralara gidip dağların yüceliğine, denizdeki dev dalgalara, nehirlerin ötelere akışına, okyanusun uçsuz bucaksızlığına ve yıldızların hareketine hayran kalıp kendilerinden geçerler. Ama kendi kendilerinin farkına bile

varmazlar!" (*Confessiones*, X, 8). Görüldüğü gibi Petrarca bu dağ gezisini alegorik anlamda, düşünsel bir yükseliş olarak değerlendirmekten geri kalmaz. Yeni çağın bilim adamları bu geziyi dağcılığın başlangıcı ve Doğa'ya yönelik "modern" tutumun, onun daha önceki çağlarda bilinmeyen estetik değerini keşfetme çabasının ilk örneği olarak yorumlamışlardır. Burada gerçek ile hayal, bir kez daha iç içe geçmiş görünüyor.

Bu dağ gezisi ile Petrarca'nın düşünsel öğretmeni olan Augustinus'un "araya girmesi", değişik bir birliklilik oluşturur. Bu yazı ancak 17 yıl sonra son biçimine kavuşabilmiştir. Bu, Petrarca için çok değişik bir durum değildi, çünkü yaşamı boyunca dostlarına pek çok mektup yazmış ve çoğunu da değişik dönemlerde kaleme almıştı. Bildiğimiz gibi bu mektupların hepsi onun döneminde yaşayan çağdaşlarına yazılmış değildi; o, gelecek kuşakların temsilcilerine de mektuplar yazıyordu. İşte bu dağ gezisi, şairin yaşamıyla ilgili pek çok şey öğrendiğimiz mektuplarda anlatılır. Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Yazarın yıllarca çekmecelerde sakladığı ve dönem dönem gözden geçirerek yazmaya devam ettiği bu mektuplar, gerçekten onun yaşamına ilişkin otantik birer belge oluşturur mu? Mitolojik bir biyografi oluşturma amacına yönelik oldukları açıkça belli olan bu mektupların ne kadarı fantezi ürünüdür? Petrarca uzmanı bir İngiliz, bu durumu "the life as work of art" (sanat yapıtı olarak yaşam) diye adlandırmış ve şöyle devam etmiştir: "Bu [dağa çıkışın anlatıldığı - A.G.] mektup kurgu da olsa, temelinde yatabilecek herhangi bir gerçek yaşantı kadar önemli bir kurgudur."⁸

Antik modellere uygun olarak yapılandırılmış, ama Ortaçağ'da rastlandığı gibi değişik belgelere dağılmayıp baştan sona bir bütün halinde yazılmış olan böyle bir yaşam hikâyesi, yeni bir oluşumdur. Bu yapı, çeşitli örnekler doğrultusunda oluşmuş hazırlıksız ve dağınık birey formunun tekdüze yapısının aşılması sağlamıştır. Petrarca kendi biyografisini, bu yapının olanak sağladığı stratejiye uygun olarak düşünüp bir bütün olarak tasarlamış olsa gerek. Onunla ilgili iki şey daha dikkati çeker: Birincisi, sadece kendi döneminin insanı olmayıp özellikle de yeni-

den doğuşuna bulunduğu Klasik Çağ insanı olma arzusudur. Bu-
nu kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse, "şimdi yaşıyorum,
ama başka bir dönemde doğmuş olmayı isterdim." İkincisi ise
kendisi ile Gelecek arasında bağ kurmaktır. Yeni bir insan bi-
reyselliği tipini geliştirme amacına yönelik değil midir bu?

Bireyi Arayan Tarihçi

Bu kitapta, Ortaçağ Batı Avrupası'nda bireyi ararken kullanılan yöntem, bireyselleştirme ve genelleştirme olarak adlandırılabilen iki yöntemin bileşiminden oluşur. Birinci yöntemle, belli bireylerin günümüze kalan otobiyografileri ya da itirafnameleri incelenmiştir. Aziz Augustinus, Aziz Patrick, Emmeranlı Othloh, Nogent'lı Guibert, Abaelardus, Suger, Salimbene, Opicinus de Canistris, Dante ve Petrarca, ilginç bir bireysellik sıralaması oluştururlar. Bununla beraber, bireyin gelişiminin de kesin olarak bu sıralamaya göre gerçekleştiğini söyleyebilmek çok zordur. Bu insanların yaşam hikâyelerini öğrenmek, çağlarının psikolojik atmosferini de kısmen anlama olanağı sağlar. Genelleştirme yöntemi aracılığıyla da, Ortaçağ toplumunda bireyin oluşmasında genel olarak hangi koşulların rol oynadığını belirlemek mümkün olmuştur.

Bunun dışında Ortaçağ Batı Avrupası'nda insan kişiliğini belirleme çabaları sık sık başarısızlıkla da sonuçlanmıştır. Tarihçiler bu konuyla ilgili çalışmaları sırasında pek çok zorlukla karşılaşır.

En büyük sorun, bir bireyin kendisini tanımlarken kaçınılmaz olarak öznelleşmesidir. Bu nedenle, bir bireyin özünü araştırırken, onun kendi ürettiği belgelerin güvenilir ve gerçek olduğuna inanmaktan daha riskli hiçbir şey yoktur. Ancak, tamamen aksi bir tutum içine girerek bu belgelere hiç güvenmemek de aynı derecede hatalıdır. Esas başarı, doğrudan anlatılanlarda *değildir*. Anlatılanın ve davranışların "temelinde" yatanı araştırıp arka plandaki ve yan düşünceleri irdelemek gerekir, çünkü örtük

bir biçimde bunlar, "dışavuran anlatım"ın içinde yer alırlar. İnsanlar arasındaki dolaysız iletişimi gözlemleyen kişi, bireyler hakkında kesin sonuçlara varabilir. Elbette bu çıkarımlar da öznel olacaktır, ama sadece konuşmacıların karşılıklı olarak birbirlerine söylediği sözlere dayanmaz; davranışlar, el ve kol hareketleri, mimik ve jestler gibi pek çok dış özelliğe de bağlıdır. İnsanların bir bütün olarak gözlemlenmesiyle bu sonuçlara varılır. Başkalarıyla ilgili bilgilerimiz büyük oranda bu dış özelliklere bağlıdır. Doğal olarak bir kişiyle ilgili görüş ve duygularımızın oluşturduğu bilgi, başka insanların o kişi hakkındaki kanılarından da etkilenir. Peki son tahlilde bu, kendine özgü değer ölçüleri, beğenileri ve önyargıları olan benliğimizin izdüşümünü başkalarının "perde"si üzerine düşürmek değil midir?

Bununla karşılaştırıldığında tarihçinin ne denli zor bir durumda olduğu anlaşılabilir. Önceki bir zamanda yaşamış olan bireyin kişiliğini doğrudan gözlemleme olanağından yoksundur. İnsanlarla ilişki kurmanın vazgeçilmez ön koşulu olan karşılıklı konuşma, tarihçinin araştırma yaptığı koşullarda son derece sınırlı, hatta olanaksızdır. Tarihçi, bu karşılıklı konuşmayı metinlerle yapar, ama canlı ilişki kurmanın sağladığı olanaklardan yoksundur. Bir tarihçinin erişebildikleri, bireyin kendi sözleri ile başkalarının onun hakkında anlattıklarından ibarettir. Kaynakları incelerken, yabancı bir kavramlar sistemi ile bir başkası (kendi sistemi) arasında bir sarkaç gibi gidip geldiği için, tarihçinin elde ettiği bilgilerden bir sonuca varması daha da zorlaşır.

Tarihsel araştırmada, herhangi bir kişiliği derinlemesine incelemek için gerekli metinlerin beylik sözcük ve klişelerle dolu olması, tarihçilerin manevra yeteneğini kısıtlar. Konvansiyonel dil sistemleri nedeniyle de bir kişiliğin gerçekten neye benzediğini anlayabilmek çok zor, hatta doğruyu söylemek gerekirse imkânsızdır.

Bu noktada, bir bireyi "olduğu gibi tanıma" çabamın mantıksız olduğu suçlamasının yöneltildiğini duyar gibiyim. Suçlamanın dayanağı, bireyle ilgili ifadelerin çeşitli kültürel formüller ve kavramlar içinde yapılandırıldığı, kişiliği oluşturanın da yine ay-

nı formüllerle kavramlar olduğudur. Ayrıca, Ortaçağ'da ritüeller, davranış normları ve âdetlerle bu kişilik yapısı, kalın bir ağ gibi örülmüştü. Bireyin kendini ifade etmek için kullandığı dil de onun özüdür. Metnin arka planını okumaya çalışmanın anlamı yoktur, çünkü arka planda bir şey gizlenmemiştir.

Bu itirazlar yerinde mi? Bu mantıktan yola çıkarak kişiliğin içi boş bir kabuk olduğu ve ancak bağlı bulunduğu kültüre ait dile doldurulabileceği sonucu çıkmıyor mu? Bununla ilgili olarak aklıma, Henry James'in *The Private Life*¹ (Özel Yaşam) adlı hikâyesi, özellikle de hikâyenin kahramanı Lord Mellifont geliyor. Lord Mellifont, yazarın, ana kahramanların yanında yer alan benliği parçalanmış kişiliğidir. Bu benliklerden biri aylak bir yaşam sürerken, diğeri kendini gizlice yaratıcı bir yaşama adamıştır. ("Biri dışarı çıkar, öbürü evde kalır. Biri bir deha, öbürü burjuvadır ve biz kişisel olarak sadece burjuvayı tanırız.")² James, Lord Mellifont karakteriyle, kişilik sorununu inanılmaz bir kesinlikte ortaya koymuştur. Hikâyedeki diğer iki karakterin de hayretle fark ettiği gibi, son derece görgülü ve cemiyyette aranan bir insan olan bu nazik salon adamı, sadece toplanılarda, toplum içinde, hizmetçisinin ve (ortada bir tuhaflık olduğunu sezen ama bunu kimseye açamayan) karısının yanında vardır. Yalnız kaldığında ise yok olur: Bir yerlere gitmemekte, "içine kapanmamakta" ya da (bir yazar olarak) "kabuğuna çekilmektedir"; gerçek anlamda yok olur. Başka insanların varlığı ve onlarla herhangi türde bir iletişim, onu bu hiçlikten tekrar yaşama döndürür.

Eğer doğru kavırıyorsak James'in anlatmak istediği, Lord Millifont'un kendine özgü bir kişiliğinin olmadığıydı. Onun benliği, tamamen başkalarıyla kurduğu ilişkilere bağlıdır, başkaları tarafından algılanabildiği sürece var olur. Batı medeniyetinin *the privacy* değeri, yani kendini tecrit etme, "kendi kendisiyle kalma" gereksinimi, bir İngiliz aristokratının kişiliğinde boşluğa, manevi ya da ruhsal anlamda değil kelimenin tam anlamıyla grotesk bir hiçliğe, bir vakuma dönüşmektedir. Hikâyede anlatılan da aslında günlük dildeki kullanımıyla *private life* (özel ya-

şam) değil, *privacy*'dir (mahremiyet). Kimsenin onu görmediği ya da onunla konuşmadığı zaman, Lord Mellifont maddi anlamda yok olmaktadır. Kişiliği eğer bu ölçülerde burada bir kişilikten söz etmek mümkünse, tamamen başkalarıyla kurduğu iletişime, varlığı geleneksel değer ve kurallara bağlıdır. Bunlar onun, bir beyefendiyi tanımlayan davranış ve tutumları kazanmasını, toplumsal rolünü kusursuz oynamasını sağlar. Bütün bunların dışında ise kişilik olarak tanımlanabilecek bir öz yoktur.

Yazarın bu hikâyedeki ikinci kişiliği, birincisinin zıt kutbudur. Bu kişilik sürekli olarak kendi üzerinde yoğunlaşmıştır ve bir dublörü ya da *alternative identity*'si (alternatif kimliği), "öteki benliği" vardır. Zaten, "çift yumurta ikizleri gibi hiçbir ortak yönleri yoktu".³ Buna karşın Lord, "isn't even whole" ("aslında bir bütün bile değildir"). Ancak topluluk içinde bütün olabilmektedir. Beyefendi maskesini hem yüzüne hem de kişiliğine giyer. İki kişilik arasında yazarın tanımladığı karşıtlık, Lord'un ki gibi bir varoluşun anlamsızlığını ve yararsızlığını ortaya koyar. Lord, ağzına kadar görgülü ve nazik davranışlar, kurallara uygun giyim – kuşam, boş konuşmalar ve toplumsal vakit kaybıyla doldurulmuş bir kabuğu andırır. İçi boşaltılınca kabuk da çökecek gibidir.

Lord Mellifont "olayı" bizi *persona* kavramının tarihinin başına götürür. *Persona*, antik tiyatrodan oyuncuların yüzlerini gizlemek için taktıkları maskeye verilen addı. Kültür, maske kavramının "karakter" kavramına dönüşmesi için çok çaba sarfetti. Bu çabalar sonucunda oyuncu, rolüne uyum sağlayıp onunla özdeşleşmeyi başardı. *Persona* kavramı, ancak bundan sonra "kişilik" anlamını kazanabildi. Hikâyede anlatılan aristokrat, kendini toplum içinde temsil edebilmek için çok çaba ve zaman harcamıştır. İşte bununla birlikte iç benlikle ilgili kişisel olan her şey devre dışı kalır. Bu aşamada, gerçek bir kişilikten söz edebilmek zordur. Lord, zaman zaman bu büyük dünyada her şeyi içine alıp emen rolünden yorularak James'in kendi sözleriyle "var olmayı bırakır", yani antrakt verir. Yazarın, yani bir öteki benliği olan zıt kutbunun aksine, onun benliği bile yoktur.

Bu hikâyesinde James, paradokslardan ve birer aşırı uç oluşturan karşıtlıklardan yararlanarak insan kişiliğinin belirsizlikler ve çatışmalarla dolu özünü ortaya koymak istemiştir. Bu iki başlı yaratığın bir yüzü topluma dönükken, diğeri gizli ve içe dönüktür. Tarihçiler, metin incelemesinde çoğunlukla bir kişiliğin "arızı" yönlerine bakar ve bu arada "asli" olanı, "töz"ü gözden kaçırmırlar. Lord Mellifont'un tözü hiç yoktur, o yalnız bir "edüşüm"de, yani çevresine, ortama, diğerlerine uyum sağlayarak var olabilmektedir, içi bomboştur. Tüm bunlar yazarın sanatsal kurguları olmakla birlikte, onun gerçek bir soruna parmak bastığını bir kez daha belirtmek istiyorum. Gerçek yaşamda olduğu gibi tarihte de bireyin dış tezahürleri dışında onun "töz"ü, yani gizli içeriğiyle de ilgilenmemiz gereklidir. O kadar derinlere ulaşmamız mümkün mü peki?

Biz, kendimizi de, kendi kültürümüzün oluşturduğu sınıflandırma doğrultusunda düşünürüz. Abaelardus, yaşantısını kaderin neden olduğu bir yanılsamalar zinciri olarak tanımlar ve bunlardan kurtularak doğru yolu bulmayı başarır. Onun varlığını, hagi-yografiden alınma karakterler ve onların kaderleriyle olan benzerliği oluşturmuş gibidir, çünkü bize sunulan kişilik, bu unsurlardan meydana gelmiştir. Oysa gördüğümüz gibi gerçek, biraz daha farklıdır. Çok samimi olsa da, kişilikleri prototiplere benzetme çabasının ardında, bireyin bazı şeyleri kendisinden bile saklama arzusu olabilir. Belki de Abaelardus, yemin ettiği halde gururundan ve kibrinden vazgeçememişti. Başka bir deyişle Abaelardus'un alçakgönüllüğünün, tövbekârlığının ve kendini Hieronymus ve Athanasios'la, hatta İsa'yla özdeşleştirmesinin ardında, Augustinus'un *Confessiones*'inin (İtirafnar) taklidi olan yapıtının arka planında belki de çok farklı bir şey vardır: Onun itirafnamesini bir apolojiye dönüştüren güçlü bir bireysellik bilinci.

Suger için de durum aynıdır. Kimliği Aziz Denis'nin kimliğiyle bütünleşmiş ve onun tarafından yeniden yapılip bezenen manastır, onun kişiliğini yutmuş gibi görünse de, gerçeğin bunun tam tersi olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu, onun kendi ken-

dini olumlamasıdır ve öyle bir noktaya varmıştır ki, Suger'nin *persona'sı*, onun geliştirdiği manastırı kucaklamış, manastır Suger'nin kişiliği içinde kaybolmuştur.

Bu durumda "ifade düzlemi"ni, yani doğrudan ve ön planda yer alan ifadenin arka planını ve "içerik düzlemi"ni incelememiz gereklidir. Bu iki düzlemin temel olarak üst üste düşmesi gerekmez; özellikle de Hristiyan kültüründe bu hiç gerçekleşmez, çünkü din, gururu lanetleyerek Ortaçağ "otobiyografı" yazarlarının birey olma bilincini ifade etme olanağını ellerinden almıştır. Bu insanlar da gerçek düşüncelerini alçakgönüllülük ve nedamet gibi kalıplar arkasına saklamak zorunda kalmışlardır. Burada kullanılan "saklamak" fiilinin kasıtlı bir ikiyüzlülüğü ifade etmediğini belirtmekte yarar vardır. Bireyler bu kalıpları öylesine özümsemişlerdi ki, kendilerini tanımanın tek yönteminin bu olduğunu düşünüyorlardı. Bununla birlikte, iç benliğin bilinmeyen ve dilin erişemediği derinliklerinde, ulaşılması zor bir şey, "mantık dışı bir parça" saklıdır. Bunun sonucu olarak kişilik, oldukça ender durumlarda, kendinden bir şeyler katmak istese bile, bütün yüzlerini birden ortaya koyamaz. Havari Paulus'un da (Romalılara Mektup, 7: 21 – 25; Korinthoslulara İkinci Mektup, 4: 10; Ephesoslulara Mektup, 3: 16) sözünü ettiği dikotomi öğretisi, yani "dış" ve "iç" insan (*interior homo*, "deruni adam") şeklindeki ikiye bölünmüşlük, bu yok edilemez çelişkinin oluşturduğu önemli sorunu ortaya koyar. Bu sorun Hristiyan ahlakının da yapısında vardır. Hristiyan dini hem kişiselleşmiş bir dindir hem de denetim dışı bireysellik tezahürleri günah sayılır.

Bireylerin kendi benliklerinin, ahlaki yasaklarla sınırlandırılmadan olumlanması ancak iki şekilde mümkündür: Hristiyan ahlakının tam anlamıyla yayılmamış olduğu yerlerde ve başka ahlak ilkeleriyle "rekabet" halinde birlikte var olduğu yerlerde. Kral Sverrir'in durumu buna çok uygundur. Norveç tahtına zorla el koyan bu kral, Hristiyan olarak yetiştirilmiş ve taht üzerindeki hak iddiasını Kitabı Mukaddes'e ve Hristiyanlığa dayandırmaya çabalamıştı. Ama etkilemeye çalıştığı toplumda, 12. yüzyıl

sonlarına doğru, Vikinglerin pagan ahlakı kısmen de olsa hâlâ hüküm sürüyordu. Bu nedenle Sverrir kendini ifade ederken, katı kurallarla bağlı değildi ve hiç zorlanmadan şu sözleri söylemiş ya da *Sverris saga*'nın yazarı onun ağzından yazmıştı: "Tüm zamanların en büyük düzen değişikliği gerçekleşti. Artık Başpiskopos'un, Kral'ın ve Jarl'ın (kont) yerine tek bir adam geçecek ve işte o adam benim!"

İskandinav *skald* şiirlerinin yansıttığı geçmişle ilgili bilgi ve görüşlere dayanarak İskandinav tarihinin daha eski dönemlerine bir göz atarsak, Hristiyanlık öncesindeki pagan dönemde, kabile ve ailenin ahlak ilkelerine uymak koşuluyla bireysel çıkarların ifade edilip savunulmasına karşı bir sınırlama yoktur. *Egills saga*'da ve içindeki şiirlerde, benmerkezci bir kişiliğin en özgün örneğini görürüz. Bu çok abartılı bir örnektir. Efsanede babası ve dedesi kurtadam olan Egill'in iç benliğinde de şeytani, "kurtlara özgü" nitelikler vardır. Hristiyanlık döneminde yaşayan bireyin ideolojik ve ahlaki yasaklarla içsel sınırlandırmaları aşabilmesinin ikinci yolu ise duygusal yapısının normlara uygun olmasıdır. İnceledikleri her "itirafname" ve "otobiyografi" yazarında ruhsal anormallik ve kompleks arama eğiliminde olan günümüz tarihçilerinin pek çoğuna katılmamakla beraber, Opicinus de Canistris "vakası"nı derin ruhsal acıların belgesi olarak yorumlamak gerektiğini söyleyebilirim. Opicinus büyük bir tedirginlikle, kendini sürekli olarak aynı düşünce ve kişiliklere geri dönmek zorunda hisseder. Ruhunun önlenemez bir suç ve günah duygusuyla kirleneceği korkusunu sürekli içinde taşır. Akdeniz bölgesinden görüntüleri ve kendi biyografisini kâğıda döküp karanlık görüşlerle bezerken, tüm duygularını da yansıtmıştır.

Bu Avignonlu rahip, korkunç veba salgınından hemen önceki yıllarda yaşamıştır ve ölüm tarihi olan 1350, onun da vebaya kurban gittiğini düşündürmektedir. Onun durumunu, sadece ruhsal acılar içinde olduğu görüşüyle açıklamak yeterli olamaz. Gerçek, bir kriz dönemi kültüründe ortaya çıkmış bazı eğilimlerin onun bireysel bilincine yansmasıdır. Bu eğilimler, anlayışlarda ve dinsel görüşlerde kesin değişikliklerle kendini belli etmiştir.

Opicinus'un çizimlerinde mikro-kozmos ya da insan ile makro-kozmos, yani dünya arasındaki ilişkide gelişen bir anlam değişikliği göze çarpar. Bunu, bireyin dinsel açıdan kendi değerinin bilincine varmasının göstergesi olarak yorumlamak mümkündür. Geleneksel Ortaçağ düşüncesinde, insan ile dünya eşdeğerdii. İnsanlar kendilerini Evren'in merkezine oturtmakla kalmayıp günahkârlık duygularından ötürü Evren'i de bir bütün halinde kendi benlikleri içinde özümsemişlerdi. Opicinus ise günahkârlık duygusunu tüm dünyayı içine alacak şekilde genişleterek yapmıştır bunu. Bu günah duygusunun kendisinde de olduğunu ve bireysel bir karakter taşıdığını unutmaz.

Bu kozmik benmerkezcilik, kişilikle ilgili yeni bir görüşün, Opicinus'un hastalıklı kafasında gerçekleştirdiği bireyselleşmiş, kendine özgü bir ifadesi değil midir? Bu rahip *individuum meae personae*'den söz ettiğinde kendi döneminin dilinden konuşuyor demektir. Bununla beraber, kişilik gelişimiyle ilgili olarak ortaya çıkıp Opicinus'un yaklaşımında abartılı biçimlere bürünen bu yeni eğilimler, içerikleri açısından tamamen Ortaçağ'a özgü değildir. Opicinus, şiddetli bir megalomani nöbeti olarak kendi içinde gerçekleşen gurur patlamalarını, hiçbir ayırım yapmadan cezalandırır. Bu megalomani nöbetlerinden birinde Şeytan Opicinus'a görünüp tıpkı İsa'ya yaptığı şekilde günaha çağırır onu. Opicinus, kendi benliğinin derinliklerinden kaynaklanan ve tüm dünyayı kaplayan günahı da söz eder. Bu bireyin psişik kompleksleri bizi, bireyin ön plana çıkmasını engelleyen Hristiyan ahlakının temel çelişkilerine geri götürmektedir. Bu durumda Opicinus'un anormalliği, belki de onun kişiliğini örten perdenin aranmasında etkili olur.

Buna bağlı olarak bireyin kendiliğinden ortaya çıkması, Hristiyan kültürünün çok sağlam kök saldığı yerlerden çok, etki alanının sınır bölgelerinde mümkün olmuştur. Buralarda alçakgönüllük ve kendi kendini frenleme, tamamen Hristiyanlaşmış bölgelerdeki kadar katı değerler değildi. Bir de özel psişik koşulları nedeniyle insanların tamamen kontrol edilmediğı yerler, bireyin gelişmesi için uygun ortam sağlıyordu.

Ortaçağ kişiliğinin gizli ve iyice saklanmış çekirdeğine ulaşmak için daha çok çaba sarf edersem, bu tarihsel incelemeyi yaptıracağımın bilincindeyim. Argümanlarım zorunlu olarak hipotez biçimini alıyor. *Individuum est ineffabile...* Tüm bunlara karşın, bir düşünce daha geliştirme riskine giriyorum.

Şimdi, 16. yüzyılın ortalarında Fransa'nın güneyindeki köylülerin tarihine ait bir hikâye olan Martin Guerre "olayı"ndan söz edeceğiz. Vakayinamelere göre bu hikâye Ortaçağ kapsamında değildir, ama geleneklerin taşrada ne kadar yavaş değiştiğini göz önüne alarak yapısı nedeniyle Ortaçağ kapsamı içinde olduğunu söyleyebiliriz. Martin Guerre'in yaşam hikâyesi bir masal ya da roman gibidir. Bu hikâye şairler ile oyun ve senaryo yazarları tarafından defalarca ele alınmıştır. Natalie Zemon Davis ise onu gerçekleştiği çağın toplumsal yapısına bağlı olarak irdeleyen başarılı bir inceleme yapmıştır.⁴ Hikâyenin içeriğinden ana hatlarıyla söz etmek istiyorum.

Martin, Languedoc'lu zengin bir ailenin kızı Bertrande ile pek de mutlu olmayan bir evlilik sürdürmektedir. Martin'in iktidarsızlığı nedeniyle uzun süre çocukları olmaz ve sonunda Bertrande bir erkek çocuk dünyaya getirdikten sonra, Martin ortadan kaybolur. Evden çıkıp gider ve uzun yıllar hiç kimse ondan haber alamaz. Bir gün eve geri döndüğünde yerini başkasının almış olduğunu görür. Birkaç yıl önce köyde Arnaud du Thil adlı biri ortaya çıkarak kendisini Martin Guerre olarak tanıtmış ve buna herkesi inandırmıştır. Onun gerçek Martin Guerre olmadığından ne komşuları ne de akrabaları şüphelenmiştir. İşin asıl ilginç tarafı, karısının da hiçbir şüpheye kapılmamış olmasıdır.

İlk sorun, kendisini Martin Guerre olarak tanıtan adamla amcalardan biri arasında başlayan bir mülk anlaşmazlığı nedeniyle ortaya çıkar. Toprak ve yer kaybetme korkusu amcanın gözünü açar ve mahkemeye başvurur. Yargıç bir düzine tanık dinler, ama bunların tanıklığı gerçeğin ortaya çıkması için yeterli olmaz; çünkü bir kısmı, Bertrande'in şimdiki kocasının kesinlik-

le gerçek Martin olamayacağını söylerken diğerleri, uzun yıllardır Bertrande'la mutlu bir yaşam süren ve ondan bir de kız çocuğu olan bu adamın, onun resmî nikâh kıydığı Martin olduğuna yemin etmektedir. Sanık kendini o kadar büyük bir başarıyla savunur ki, yörenin en büyük yargı organı olan Toulouse Yüksek Mahkemesi bu adama inanma eğilimi gösterir. Tam yargıç kararını açıklayacakken kapı açılır ve gerçek Martin içeri girer. Tek bacağı kaybetmiş ve çok değişmiş olan bu adam, kesin olarak Martin'in kendisidir. Bertrande ve diğerleri onu hemen tanırlar. Böylece sahtekâr da tutuklanır ve uzun süre başarıyla yerine geçtiği adamın evinin önünde asılarak idam edilir.

Bu hikâye pek çok açıdan Ortaçağ bireyinin arayışı içinde olan tarihçilerin ilgisini çekmektedir. Natalie Davis'in ilgisi Bertrande üzerinde yoğunlaşmıştır: Bertrande'nın yanlış adamı kocası olarak "tanınması" nasıl mümkün olabilir? İyi niyetle bir hataya mı kurban gitmiştir? Yoksa, ne zaman döneceğini bilmediği kocasının ölmüş olduğu kanıtlanmadan bir daha evlenemeyeceği için normal, huzurlu bir aile yaşantısına duyduğu özlemle bu durumu kabul mü etmiştir? İlginç bir biçimde, Arnaud'ya karşı suçlamaların başlamasından, davanın sonuna kadar, bu adamın gerçek Martin olduğu konusundaki tanıklığında direnir. Bertrande'nın kişiliğine yönelik bu ilgiyi anlamak oldukça kolay, ama kendini Martin Guerre olarak tanıtan Arnaud du Thil'in kişiliği de aynı derecede karmaşık ve ilgi çekicidir. Natalie Davis'in de haklı olarak belirttiği gibi, burada söz konusu olan sıradan bir aldatma olayı veya "bir kereliğine başka bir insanın rolünü oynama" çabası da değildir. Tüm bunların aksine burada gerçekleştirilen, iyi belirlenmiş bir strateji aracılığıyla "kendini başka bir yaşama uydurmaktır." Bu açıdan bakılınca adamın geri dönüşü, kendi eski kişiliğine, yani *persona*'ya dönme amacının gerçekleştirilmesinden başka bir anlama gelmez.

Martin evden ayrıldıktan sonra, Arnaud du Thil ile bir yerlerde karşılaşmış olmaları, Arnould'nun tamamen olmasa bile Martin'e çok benzemesi ve Martin'den onun yaşamı, komşuları, köyü hakkında gerekli bilgiyi de edinmiş olması muhtemeldir. Ar-

naud'nun da hakkını vermek gerekirse, oynamayı planladığı rolü çok büyük bir başarıyla yerine getirmiştir. Nasıl başardığı açıkça bilinmemekle birlikte, adları ve dış görünüşleriyle köydeki tüm insanları çok iyi tanıdığı bir gerçektir. Köye ayak bastığı andan itibaren onlarla birlikte ortak anılarını ve konuşmalarını "anımsar" Tüm bunun sonucunda hiç kimse onun evine geri dönmüş olan Martin Guerre olmayabileceği kuşkusuna kapılmaz. Arnaud ile Martin arasındaki farklılık, ancak amca ile "yeğen" arasındaki anlaşmazlıkla birlikte kendini göstermeye başlar. Natalie Davis, o dönemde köylülerin, kimlik belirlemek için çeşitli belgeler, imza ya da elyazısı gibi olanaklardan yoksun olduğuna dikkat çeker. Asıl önemlisi ise bu insanların başkalarının yüzüne dikkatle bakmak ve yüz hatlarını tanımak gibi bir alışkanlıkları yoktu, çünkü ayna kullanmayı bilmiyorlardı. Bu yetenek aynaya bakma alışkanlığıyla birlikte gelişmiştir. Büyük bir olasılıkla bu koşullardaki insanların fizyonomiyle ilgili gözlemleri de çok yetersiz olduğu için, birbirlerine benzeyen kişiler arasındaki farklar dikkatlerinden kaçmış olabilir. Bununla bağlantılı olarak Fèbvres'in bir gözlemini hatırlamakta yarar var. Fèbvres, 14. yüzyıl insanının "görsel açıdan geri kalmış" olduğunu belirtmiştir: Görme duyularından çok işitme duyularını kullanmaya alışmışlardı.

Arnaud kendisini Martin Guerre olarak tanıttığında, Martin'in çevresindeki insanların onun sözlerine neden hemen inandığı sorusunun cevabı bu olabilir. Böyle bir soru kaçınılmaz olarak başka sorular da doğurmaktadır: Bu sahtekâr, o sırada neler düşünüyordu? Daha da önemlisi kendisinin *kim* olduğunu düşünüyordu? Bu sorulara doyurucu cevaplar vermenin mümkün olmadığı açıktır. Arnaud'nun, kendisinin gerçek Martin Guerre olmadığı konusundaki suçlama ve şüpheleri başarıyla alt ettiğini tam olarak biliyoruz. Zaten yalana bu kadar battıktan sonra başka seçeneği de kalmamıştı. Arnaud'nun savunması o derece tutarlı ve başarılıydı ki, bir düzine insan mahkeme önünde onun lehine tanıklık etti. Üstelik çok eğitilmiş ve deneyimli olan Toulouse'lu yargıç de Coras bile ona inanmıştı. Yargıç de Coras bu

"şaşırtıcı ve düşündürücü" davayla ilgili ayrıntılı bir açıklama bırakmıştır. Karar okunduktan sonra, açıkça suçunu itiraf etmesi talep edilen Arnaud, kısa bir süre sonra Yüce Yargıç huzurunda hesap vereceğini düşündüğü için olsa gerek, kendisinin bir sahte-kâr olduğunu ve "gerçek Martin olmadığını" itiraf etmek zorunda kalmıştır.

Buradan şu sonucu çıkartabiliriz: Bu insan uzun süre uğraşarak başka bir insanla yaptığı konuşmalardan onun yaşamıyla ilgili her şeyi en küçük ayrıntısına kadar öğrenmiş, bu bilgisine onun komşuları ve akrabalarıyla ilgili tüm ayrıntıları eklemiş de olsa, gene de sonuna kadar çok tutarlı bir biçimde onun rolünü oynayarak yaşayamaz. Burada Sahte Martin'le herhangi bir zamanda bir kez görüştüğü için mahkeme karşısına çıkmak zorunda kalan tanık sayısının 150 civarında olduğu sanılmaktadır ve bu tanıklar arasında Martin'in hem kendisinin hem karısının akrabaları da vardır. Bu adam, büyük bir olasılıkla yaşamını Martin Guerre maskesi arkasına sığınarak tamamlayabileceğini düşünmüştü. Birkaç yıl süreyle de öyle olacaktı gibi göründü. Böyle olabilmesi için onun bu maskeyle tamamen özdeşleşmesi gerekiyordu. Acaba kendisinin Martin Guerre olduğu düşüncesine hiç kapıldı mı? Eğer bu düşünceye kendisi de inandıysa, bu psikolojik dönüşüm, kendisini bu kadar inandırıcı bir biçimde savunabilmesini ve yargıcın üzerinde bu kadar büyük bir etki yaratabilmesini açıklamaktadır.

Bu adamın Martin Guerre'in kişiliğine ilk büründüğü dönemlerde gerçekte Arnaud du Thil olduğunu unutmamış olması çok doğaldır. Oynadı, hile yaptı ve kaybetti. Sürekli hile yapanın başına neler gelebileceğini herkes bilir. Burada aklıma şöyle bir soru geliyor: Kendilerini bir modelle özdeşleştiren Ortaçağ yazarları için durum nasıldı? Abaelardus kendini Aziz Hieronymus'la, Nogent'lı Guibert Aziz Augustinus'la, Sverre Aziz Olaf'ın oğlu Magnus'la ve Opicinus da Boethius'la özdeşleştirirken, Abaelardus kendisinin kim olduğunu, Hieronymus, hele İsa olmadığını çok iyi biliyordu, Guibert de kendisinin Augustinus olmadığını biliyordu vs. Kişilerin kendilerini başkalarıyla bu bi-

çimde özdeşleştirmeleri, kendi benliklerinden tamamen vazgeçip seçilen modelin tıpatıp aynısı oldukları anlamına gelmez, sadece kendi benliklerini onunkine benzetmeleri anlamına gelir. Buna karşın Sahte Martin, Bertrande'la sürdürdüğü ortak yaşamda ve komşularıyla kurduğu ilişkilerde hem Martin Guerre hem de Arnaud Thil'di. Ortaçağ'da birey, öncelikle bir grubun üyesiydi ve ancak grup sayesinde kendi kimliğini kazanırdı. Natalie Davis'in yorumu çok yerindedir: "Sahtekâr Arnaud Thil, Guerre ailesinin yaşantısının bir parçası olmayı başardığı anda amacına erişmişti."⁵

Belirtilen kaynaklar göz önüne alındığında, bu kitapta öncelikle Ortaçağ entelektüellerinin konu edildiği anlaşılmaktadır. İlk bakışta, onların, kitaplardaki modellerle özdeşleşme amacına yönelik çabalarıyla Arnaud Thil olayı arasında hiçbir ortak yan yokmuş gibi görünebilir. Yoksa bu farkları somutlaştırmak daha mı iyi olur? Martin rolünü başarıyla oynamış olan Arnaud, bunun için en ufak bir aktörlük becerisi göstermemiştir. Kişiliği zaten buna son derece yatkındı. Bir avuç toprak için Martin'in amcasıyla aralarında kavga çıkmamış ve gerçek Martin geri dönmemiş olsaydı, sahiplendiği kişilikle yaşamaya devam edecekti. Kendini bir başkasına dönüştürmeyi başaran, olağanüstü esneklikte bir birey var karşımızda. Görünüşe göre Arnaud du Thil, Martin Guerre "haline gelme" yolunda aşamayacağı hiçbir engelle karşılaşmamıştır.

Tüm bunlar, Ortaçağ insanında bireyselliğin kesin hatlarının olmadığı ve bu insanın, çevresinde hiçbir yanlıya yer vermez biçimde kendisini ön plana çıkaramadığının göstergesi değil mi? Kendine hazır bir model arama, bir prototiple tamamen bütünleşme ve kendini modelle karşılaştırmada hiçbir zorluk çekmeme gibi tutumların tümü, bireyin henüz nispeten yetersiz tanımlanmış olduğunu ve önünde daha kat edeceği uzun bir yol bulunduğunu gösterir. Ortaçağ'ın, her türlü sahtekârlığa rastlanabilen bir dönem olduğu bilinmektedir. Ben, bir başkasının kimliğini gasp etme olgusunun psikolojik bir sorun olduğunu düşünüyorum.

Son olarak Ortaçağ Batı Avrupası'nda bireyin ve bireyselliğin tarihini baştan sona gözden geçirdiğimizde, bu konuda genel bir şema oluşturma'nın çok zorluğu ortaya çıkar. Elimizdeki bilgiler bölük pörçük, aradığımız cevaplar ise büyük bir olasılıkla düşündüğümüzden daha fazladır. Ortaçağ'da bireyin tarihi, araştırmacılar için de büyük ölçüde gizli kalacak. Bu tarihin bulunduğu alan, elimizdeki kaynaklar nedeniyle hareket yeteneğimizin çok sınırlı olduğu bir alandır. Bu nedenle ben de ancak sorunun belli yönlerine dikkat çekip bu tarihi birbirinden bağımsız bölümler halinde ele almayı başarabildim.

Ortaçağ'ın belli bir döneminde var olan bireyin ve bireyselliğin " keşfi"nden söz etmek doğru olur mu? 12. ve 13. yüzyıllarda dikkatin bu olgu üzerinde yoğunlaştığından söz edilebilir. Bununla birlikte, tarihçileri bu sonuca varmaya mevcut kaynakların zorladığı da söylenebilir. Ondan önceki dönemlere ait yazılı metinlerin daha da az olması nedeniyle bu dağınık belgelerden genel bir görüş elde edebilmek oldukça zordur. O dönemde değerler sisteminde başlayan değişim ya da değerlerin "gökyüzünden yeryüzüne inmesi" (Jacques Le Goff),⁶ hiç kuşkusuz bireysellik bilincinin giderek gelişmesiyle bağlantılıydı.

Yine de gerçek, gerçektir: Kendi ruhunun gizli kalmış derinliklerinde en ilerilere gitmeyi başaran, "İtirafname" adlı yapıtıyla Aziz Augustinus oldu. Ortaçağ'da bireyin gelişiminin en çok yoğunlaştığı dönem, sanıldığı gibi bu yapıtla bitmemiş, başlamıştı. Augustinus'tan sonraki bin yıl boyunca, kendi iç benliğini bu kadar büyük bir içtenlikle dile getiren biri daha çıkmadı. Ancak Petrarca, gerçekten de Augustinus'a layık bir öğrenci oldu, ama o Augustinus'un eğitimine girdiğinde, kesin olarak değişime uğramış bir dünyanın koşulları geçerliydi: Augustinus kendini Tanrı'ya açarak O'nunla birleşmeye uğraşırken, kendi benliğinin değeri üzerinde yoğunlaşan Petrarca da özen ve dikkatle bir kolajı andırır biçimde kendi biyografisini ve kişiliğini oluşturdu.

Bu iki kişiliği birbirinden ayıran bin yıl içinde çok sayıda parlak yetenek, değerli yaratıcı ve etkili düşünür yaşadı. Ancak bu

dahiler ve yaratıcı sanatçılar, bireyselliklerini tam anlamıyla ortaya koyma olanaklarını kullanamadılar. Bunların büyük bir çoğunluğu muhtemelen, onları kendi bireyselliklerini kanıtlamaya zorlayan güdüden yoksundu ya da bireyselliklerini kamtlamak için kendilerine özgü yollar geliştiremediler. Ortaçağ'da Hristiyanlık tarafından belirlenen değerler sistemi, insanları, kendi özgün bireyselliklerini ilan ya da iddia etmeye özendirmedi. Bu araştırmaya İskandinav edebiyatından ürünleri katmanın, daha başka sonuçlara varmak için de malzeme sağlayacağı kanısındayım. Bu yapıtların her birinde bireyin kişiliğinin çeşitli görünimleri ortaya çıkar: Bireyin, ahlaki taleplerini sorgulamaksızın yerine getirdiği toplulukla bütünleşmesi ve aynı zamanda da kendi değerinin ve toplulukla arasındaki mesafenin bilincine varması. Bireyi, kendi kimliğini Tanrı'nunki içinde eritme derecesinde kendini denetim altında tutmaya ve Yaratıcı'ya boyun eğmeye zorlayan katı Hristiyan kuralları, kuzeyin bu Germen kökenli insanların iç dünyasında henüz kök salmamıştı. Bu nedenle Kuzey Avrupa'nın edebi anıtları, bireysellik bilincinin derin katmanlarını örten perdeyi aralamamıza yardımcı olmuştur. Bu bilinç hiç kuşkusuz Güney Avrupa'da da vardı, ama Hristiyanlık ilerledikçe "yer altına çekildi".

Birey ve bireysellik, hiçbir şekilde pürüzsüz ilerlemeyen bir süreçte aşamalarla ortaya çıktı. Sık sık atlamalar ve çıkışlar, zaman zaman gerilemeler, gecikmeler yaşandı. Ortaçağ bireyinden modern bireye doğru düz bir evrimden söz edilemez, çünkü bu iki birey, aynı insan türüne ait değildir. Ortaçağ bireyi bizim atamızdır, bize yabancı değildir, ama aym zamanda da bizden *başkadır*. Öyleyse onu, bir daha tekrarı mümkün olmayan özellikleriyle kavramamız gereklidir.

Notlar

Birey Tarif Edilemez

1. Colin Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200* (Londra, 1972).
2. Batı toplumunda bireyselliğin bunalıma düştüğünü, hatta yok olduğunu öne sürerek yas tutmak bugünlerde çok revaçta. Burada söz konusu olguyu değerlendirecek yerimiz olmadığı gibi, buna gerek de yok. Sadece bu tür görüşlerin yanı sıra, bence daha sağduyulu olan başka görüşlerin de dile getirilmekte olduğunu belirtmekle yetiniyorum. Bu görüşlere göre, tarihin akışı içinde bireysellik, dış yapısı itibarıyla değişimler geçirmiştir ve geçirmeye de devam etmektedir. Bugün için bireyselliğin çöküşünden değil, içeriğindeki değişimlerden söz etmek daha anlamlı olur. Bkz. *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, derleyenler, T. C. Heller, M. Sosna ve D. E. Wellbery (Stanford, 1986).
3. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 2. baskı (cilt I-IV, Frankfurt am Main, 1949-62).
4. Colin Morris, *a.g.e.*, s. 158, dipnot.
5. Caroline Walker Bynum, "Did the Twentieth Century Discover the Individual?" *The Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980), s. 1-17 [C. W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, Los Angeles, 1982), s. 82-109].
6. C. W. Bynum, *Jesus as Mother*, s. 95-97, 101.
7. *a.g.e.*, s. 11. Bu alıntı Yves Congar'ın, *Etudes des civilisations médiévale*'de yayınlanan bir çalışmasındandır (Poitiers, 1973), s. 159.
8. C. W. Bynum, *a.g.e.*, s. 88-90, 104 ve devamı. Morris, 12. yüzyılda "bireyin keşfi" tezine yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Colin Morris, "Individualism in Twelfth Century Religion. Some Further Reflections", *Journal of Ecclesiastical History* 31, sayı 2 (1980), s. 195-206.
9. Jean-Claude Schmitt, "La découverte de l'individu, une fiction historiographique?", *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et Statut des Fictions en Psychologie*. Der., P. Mengal ve F. Parot (Paris, 1989), s. 213-236.
10. Bkz. Marcel Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne", *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1968); I. Meyerson, *Problèmes de la personne. Exposés...* (Paris-Lahey, 1973).
11. Walter Ullmann'ın araştırması [*The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore, 1966)], Ortaçağ'da birey ile toplum arasındaki ilişki sorununun politik ve hukuki yönleri üzerinde yoğunlaşmaktadır; Ullmann bu soru-

nu, Modern Çağ'da sivil toplumun aldığı doğrultunun evrimi ışığında da ince-
ler. Ullmann'a göre, bireyin insani niteliği giderek merkezî bir konuma gel-
mekte ve birey, topluma karşı öncelik kazanmaya başlamaktadır. Bu değişim-
lerin ilk tohumlarının da 12. ve 13. yüzyıllarda bulunabileceğini öne sürer.
Bkz. Georg Vogt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, oder das
erste Jahrhundert des Humanismus* (Berlin, 1859), s. 80 ve dev., Petrarca,
"Yeniçağ'ın peygamberi, modern dünyanın atası".

12. R. R. Bolgar (der.), *Classical Influences on European Culture, 500-1500*
(Cambridge, 1971), s. 188. Morris, bu sözleri büyük bir coşkuyla alıntılanmış-
tır. C. Morris, *a.g.e.*, s. 7.
13. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Mont-
real-Paris, 1869), s. 14-15. Karşılaştırmız, M.-D. Chenu, *La théologie au
douzième siècle* (Paris, 1957)
14. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience*, s. 31, 32.
15. Bkz. Hans Bayer, "Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungs-
prozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogenen Geistesgeschichte",
Archiv für Kulturgeschichte, 58, Kitap 1 (1976), s. 115-153.
16. N. J. Smelser, W. T. Smelser (der.), *Personality and Social Systems*, New
York, 1967.
17. *L'uomo medievale*, der., Jacques Le Goff (Roma-Bari, 1987).
18. G. B. Ladner, "Homo viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order", *Spe-
culum*, 42 (1967), s. 235-259.
19. E. Castelnuovo, "L'artista", *L'uomo medievale*, s. 237-259.
20. A. Vauchez, *Il santo; a.g.e.*, s. 353-390.
21. *L'uomo medievale*, s. 29.
22. *L'uomo medievale*, s. 34.
23. Doğal olarak burada ancak birkaç çalışmadan söz ediliyor. Daha dar uzman-
lık alanlarındaki araştırmalar kitabın sonraki bölümlerinde ele alınmıştır.
24. İtalyan hümanistlerinin kendi bireyselliklerini tanımlama çabalarıyla ilgili ola-
rak, bkz. L. M. Batkin, *İtalyanskiye gumanisti: stil' jizni i stil' muşleniya* (İtal-
yan Hümanistleri: Yaşam Tarzları ve Düşünceleri) (Moskova, 1978); *İtalyans-
koye Vozrojdeniye v poiskah individual'nosti* (Bireysellik Arayışında İtalyan
Rönesansı) (Moskova, 1989); *Leonardo da Vinci i osobennosti renessansko-
go n'orçeskogo muşleniya* (Leonardo da Vinci ve Rönesans Yaratıcı Düşünce-
sinin Özellikleri) (Moskova, 1990).
25. B. A. Şkuratov, "Ne pozabıt' vernut'sya nazad", *Odissei. Çelovek v istorii
1990* ("Arkana Bakmayı Unutma". *Bir Odyseia. Tarihte İnsan 1990*) (Mos-
kova, 1990), s. 35.
26. 1988'de tarihsel psikoloji konulu Moskova Semineri'nde geçen "Tarihte Birey-
sellik ve Kişilik" (bkz. *Bir Odyseia. Tarihte İnsan 1990*, Odyseia, s. 6-89) ko-
nulu bir tartışmada, çok çeşitli alanları temsilen seminere katılan bilim adam-
larından bazıları son derece ilginç görüşler öne sürdü. Aynı zamanda da, kişilik
ve bireysellik ile ilgili yorumlar arasındaki muazzam farklılıklar ve bu kavram-
ların hâlâ ne kadar çok sağduyulu araştırmaya muhtaç olduğu ortaya çıktı.

27. Peter Dronke, *Abelard and Héloïse in Medieval Testimonies*, Glasgow, 1976.
28. Bunun bilinen tek istisnası, Georg Misch'in *Geschichte der Autobiographie* adlı çalışmasıdır. Misch, kitabın bir bölümünü olduğu gibi İzlandalı *skald* Egill Skallagrímsson'ın yapıtlarına ayırmıştır. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 2. baskı (Cilt 2, Bölüm I, 1. yar), s. 131-177.
29. Alfons Dopsch, *Beiträge zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, 2. dizi, Viyana, 1938. Dopsch'un "Wirtschaftsgeist und Individualismus im Frühmittelalter" (Erken Ortaçağ'da Ekonomik Ruh ve Bireysellik) başlıklı makalesi ilk kez 1929'da yayınlanmıştır.
30. G. Hatt, "Prehistoric Fields in Jutland", *Acta archaeologica*, II, 1931; a.g.e., "Oldtidsagre", *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Arkaeologisk-historiske skrifter*, 2, sayı 2 (Kopenhag, 1949); H. Jahnkuhn, *Archäologie und Geschichte. Vorträge und Aufsätze*, cilt 1 (Berlin, New York, 1976); W. Haarnagel, *Die Grabung Feddersen Wierde. Methode, Hausbau, Siedlungs- und Wirtschaftsformen sowie Sozialstruktur* (Wiesbaden, 1979).
31. A. Dopsch, a.g.e., s. 164 ve dev.

2 Birey ve Epik Gelenek

1. C. M. Bowra, *Heroic Poetry* (Londra, 1952), s. 71 ve dev.
2. O. Höfler, "Deutsche Heldensage", *Zur germanisch-deutschen Heldensage*, der. K. Hauck (Darmstadt, 1965), s. 67-69, 73-75.
3. Mihail-Steblin Kamenskiy, "Valkyries and Heroes", *Arkiv för nordisk filologi* 97 (1982), s. 81-93.
4. A. Heusler, *Kleine Schriften* (Berlin, 1969), cilt 2, s. 221- 222.
5. Klaus von See, "Bir Ulu Kişinin Dersleri"ndeki anlatıcının bir aileye, klan grubuna ya da siyasi topluluğa bağlı biri olmayıp ayrı, yalnız bir birey olduğunu, zaman zaman kendisine düşmanca tavır takınan diğer bireylerle karşılık içinde bulunduğunu belirtir. Bu adam, arkasında güçlü bir klanın desteği bulunan biri duygusuyla davranmamakta, bu yüzden de kendi durumuna uygun nitelikler geliştirmeye çalışmaktadır, bu niteliklerden biri de, oldukça dar görüşlü, hesapçı bir faydacılıktır. Bu şiirde gördüğümüz kişilik, sagalarda, *skald*'ların şiirlerinde ve *Edda*'daki kahramanlık şiirlerinde karşımıza çıkanlardan son derece farklıdır. Von See, buradan yola çıkarak bana göre oldukça beklenmedik bir sonuca varır: "Bir Ulu Kişinin Dersleri"nin, Seneca'nın ve Kitabı Mukaddes metinlerinin de dahil olduğu bilimsel geleneğin bir parçası olarak ele alınması gerektiğini öne sürer. K. von See, *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters* (Heidelberg, 1981), s. 39 ve dev.
6. *Die Bosa-saga in zwei Fassungen*, der., O. L. Jiriczek (Strasbourg, 1893), Bölüm 2, s. 6-7.

7. A. Heusler, *Kleine Schriften*, s. 199.
8. M. İ. Steblin-Kamenskiy, *Spornoye v yazıkoznaniy* (Filolojide Tartışmalı Konular) (Leningrad, 1974), s. 61-74.
9. Mihail Steblin-Kamenskiy, *The Saga Mind* (Odense, 1973).
10. Einar Ol. Svensson, *Njáls saga: A Literary Masterpiece* (Lincoln, Nebraska, 1971).
11. C. J. Clover, "Skaldic Sensibility", *Arkiv för nordisk filologi*, 93 (1978), s. 80.
12. Bkz. P. Zumthor, "Le je du poète", *Langue, texte, énigme* (Paris, 1973), s. 181-196.
13. Bkz. G. Kreutzer, *Die Dichtungslehre der Skalden. Poetologische Terminologie und Autorenreklame als Grundlagen einer Gattungspoetik* 2. baskı (Meisenheim am Glan, 1977), s. 172 ve dev., 264 ve dev.
14. Olağanüstü fiziksel kuvveti ve vahşiliğiyle dikkati çeken savaşçılara *Berserk* adı verilir: Bunlar, savaşırken üstlerindeki giysileri fırlatıp atar. ulur, kükrer, kimsenin onları yenemeyeceğine inanılırdı. *Berserk*'lerin koruyucusu Odin'di.
15. *Skald*'larla ilgili diğer sagalarda onların tuhaf görünüşünden de bahsedilir. Galiba bu, onların farklılığını vurgulayan özel bir işarettir, ama aynı zamanda tehlikeli olabileceklerini de gösterir. Bkz. M. S. Ross, "The Art of Poetry and the Figure of the Poet in Egills Saga", *Parergon* 22 (1978).
16. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*.
17. Burada bir kelime oyunu söz konusu, zira Eski İzlanda dilinde *ekkja* hem "topuk" hem "dul" anlamına gelmektedir.
18. Öteki "kral sagaları", Sverre'in tarih sahnesine çıkmasından önceki döneme rastlar. *Sverris saga*'da anlatılan olaylar 1177'de başlarken, öteki sagalardaki olaylar aynı yıl sona ermektedir. Snorri Sturluson'un *Heimskringla* üzerinde çalışırken, *Sverris saga*'yı biliyor olduğu açıktır, zaten yer yer ona değinmiştir.
19. S. S. Nilsson, "Kva slag mann var kong Sverre?", *Syn og segn* (1948), s. 445-57; *ejusd.*, "Kong Sverre og kong David", *Edda*, 1948, s. 73-86; J. Schreiner, "Kong David i Sverres saga og Kongespeilet", *Historisk tidsskrift* 37 (Oslo, 1954), s. 22-24.
20. K. Lunden, *Norges historie* (Oslo, 1976), cilt 3, s. 122.
21. P. A. Munch, *Det norske Folks Historie* (Christiania, 1857), cilt III, s. 390-91; A. Bugge, *Norges historie fremstillet for det norske folk* (Kristiania, 1916), cilt II, bölüm 2, s. 48, 204.
22. En önemli çarpışmalardan biri başlamadan önce Sverre, *Birkebeiner*'lerine dönerek onların savaşçı ruhlarını coşturmaya çalışır: "Bütün bu çektiğimiz sıkıntıların ve atlattığınız tehlikelerin en büyük ödülünü alma vakti geldi işte... şimdi Nidaros kasabasında bizi bekliyor bu ödül, hem de her zamankinden daha değerli... Ne kazanacağınızı açıklıyorum işte: Her kim bir baron (*lendr mann*) öldürür de bu yaptığı işin kanıtını getirirse, kendisi baron olacak; ve her adam, hangi makamın boş kalmasına sebep olursa, kendisi o makamın sahibi olacak" (*Sverris saga*, 35).

3 Bireyi Arayan Persona

1. G. Le Bras, "La personne dans le droit classique de l'église", *Problèmes de la personne*, der., I. Meyerson (Paris-Lahey, 1973), s. 193.
2. Manfred Fuhrmann, "Persona. römischer Rollenbegriff", *Identität*, der., O. Marquard ve K. Stierle (Münih, 1979), s. 83106.
3. J.-P. Vernant, "Aspects de la personne dans la religion grecque", *Problèmes de la personne*, s. 23 ve dev.; *ejud.*, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* (Paris, 1971).
4. P. L. (*Patrologia latina*), cilt 36, sütun 268.
5. P. Courcelle, *Les "Confessions" de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité* (Paris, 1963).
6. İtirafname metni: Walter Berschin, "I Patricius... Die Autobiographie des Apostels der Iren", *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, der., H. Lowe, cilt 1, s. 9-25 (Stuttgart, 1982).
7. P. L., cilt 64, sütun 1343. Alanus ab Insulis, yine Boethius'a dayandırılabilecek olan başka bir *persona* tanımını benimsemiştir: "*Etiam apud illos qui tractant comoedias vel tragoedias persona dicitur histrio qui variis modis personando diversos status hominum perpaesantat, et dicitur persona a personando*". P. L., cilt 210, sütun 899A. ("Komedy ve tragedy yazarları, her seferinde sesini değiştirerek farklı statüden insanları canlandıran oyuncuya *persona* adını verir; dolayısıyla *persona* sözcüğü, *personando*'dan [seslendirmek, konuşmak] gelmektedir). Bkz. Hans Rheinfelder, *Das Wort "Persona"* (Halle, 1928), s. 19.
8. Aquinolu Tommaso, *Summa Theologiae I*, soru 29, madde 3.
9. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, der., J. Ritter ve K. Gründer, cilt 7 (Darmstadt, 1989), "Person" başlığı altında, s. 272 ve dev.
10. Bkz. V. P. Loskiy, "Bogoslovskoye ponyatie lihnosti" (İlahiyatta Birey Kavramı), *Bogoslovskiy trudi* (İlahiyat Çalışmaları) (Moskova, 1970).
11. Nikolay Kuzanskiy (Nikolaus von Cües), *Trudi* (Eserler) (Moskova, 1988), cilt 2, s. 497; cilt 1, s. 163.
12. Bkz. H. Adolf, "On Medieval Laughter", *Speculum* (1947) 22. sayı 2, s. 251.
13. S. Ullmann, "Le vocabulaire, moule et norme de la pensée", *Problèmes de la Personne*, s. 260-63.

4 Biyografi ve Ölüm

1. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort* (Paris, 1977), s. 13 ve dev.
2. Arno Borst, "Zwei mittelalterliche Sterbefälle", *Merkur* 34m (1980), s. 1081-98.

3. D. d'Avray, "Sermons on the Dead before 1350", *Studi medievali* XXXXI-I (1990), 3. dizi, s. 207-23. Dr. d'Avray sayesinde onun yine aynı konudaki bir elyazmasını da buldum ve bunun için de kendisine son derece minnettardım.
4. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, s. 287.
5. Beat Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends; Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes* (Viyana, 1966).

5 Otobiyografi: İtirafname mi, Apoloji mi?

1. M. M. Bahtin, *Estetika slovesnogo tvorçestva* (Edebi Yaratıda Estetik) (Moskova, 1979), s. 128-31.
2. Söylendiğine göre daha 7. yüzyılın ikinci yarısında Vizigot Valerius kendi hayat hikâyesini kaleme almıştır (P. L., 87, sütun 439-47). Ama hagiyografik örneklere göre oluşturduğu yapıtında kendi kişiliğinin dışavurumunu yakalamaya çalışmak ya da geçmiş, eğitimi, gelişimi hakkında bilgi aramak boşuna olur.
3. A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford, 1985), s. 162 ve dev.
4. Bkz. B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton, New Jersey, 1983).
5. Bkz. Jacques Leclercq, "Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts", *Speculum* XLVIII (1973), sayı 3, s. 476-90; M. de Gandillac, "Abélard (et Héloïse)", *Individualisme et autobiographie en Occident* (Brüksel, 1983), s. 85-99.
6. Bkz. M. Carruthers, *A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge, 1990), s. 179-80, 182.
7. P. L., CLVI, sütun 607-80 (Azizlerin yadigârlarıyla ilgili bölüm).
8. Bkz. K. Guth, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung* (Ottobeuren, 1970); C. Morris, "A Critique of Popular Religion: Guibert of Nogent on the Relics of the Saints", *Popular Belief and Practice*, der., G. J. Cuming ve D. Baker (Cambridge, 1972), s. 55-60.
9. J. E. Benton, "The Personality of Guibert of Nogent", *Psychoanalytic Review* 57 (1970-71), sayı 4, s. 563-86; karşılaştırınız, J. B. Benton, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent* (New York, 1970).
10. Nogent'lı Guibert, *Autobiographie* (Giriş), derleyen ve çeviren E.-R. Labande (Paris, 1981).
11. Araştırmacılar, Nogent'lı Guibert ile Aziz Augustinus'un "itirafname"leri arasındaki paralelliğe dikkat çekmektedir. Her ikisinin de yaşantısında, özellikle gerçek imanı ve doğru bir hayat tarzını "benimsemeleri"nde anneleri önemli

rol oynamıştır. Bununla birlikte Monique ile Guibert'in annesi çok farklı karakterlerde kişilerdir.

12. Bkz. J.-C. Schmitt, "Sognare nel XII secolo" ve "L'autobiografia sognata", *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale* (Roma-Bari, 1988); Ayrıca bkz., M. E. Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter* (Krems, 1990).
13. Bkz. F. Amory, "The Confessional Superstructure of Guibert of Nogent's Vita", *Classica et medievale*, XXV (1964).
14. P. Brown, "Society and Supernatural: A Medieval Change", *Daedalus* İlkbahar (1975), s. 133-51; aynı yazar, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Londra, 1982), s. 305 ve dev.
15. A. Borst, "Findung und Spaltung der öffentlichen Persönlichkeit (6. bis 13. Jahrhundert)", *Identität*, der., O. Marquard ve K. Stierle, *Poetik und Hermeneutik* dizisi, VIII (Münih, 1970), s. 633 ve dev.
16. F. Wade, "Abelard and Individuality", *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, der., P. Wilpert (*Miscellanea mediaevalia* dizisi, Cilt 2) (Berlin, 1963), s. 165-71.
17. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, s. 15.
18. G. P. Fedotov, *Abélard* (St Petersburg, 1924), s. 9, 10.
19. J. T. Muckle, "Abélard's Letter of Consolation to a Friend" (*Historia Calamitatum*), *Medieval Studies*, XII (1950), s. 163-213.
20. Tıpkı Abaelardus ile Héloïse arasındaki yazışma gibi (bazı araştırmacıların, özellikle böyle bir yazışmanın gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda kuşku-ları vardır), *Historia calamitatum meorum*'un da Abaelardus'un ölümünden sonra, hatta belki bir sonraki yüzyılda başkaları tarafından uydurulduğu da öne sürülmektedir (günümüze kalan en eski elyazmaları 13. yüzyıla aittir). Bu eserlerin gerçek olup olmadığı konusundaki tartışmalar dönem dönem alevlenir. Biz ise metnin sonradan başkaları tarafından yeniden düzenlenmiş olması ihtimalini dışlamamakla birlikte, *Historia calamitatum meorum*'un Abaelardus tarafından yazıldığı hipotezinden yola çıkıyoruz.
21. Clairvaux'lu Bernard şöyle demiştir: "Kuvvet kullanarak cenneti fethetmeye çalışan askerler gibiyiz biz, zaten insanın yeryüzündeki hayatı da aslında bir askerinkine benzemez mi?" Ama hemen ardından şunu ekler: "Yine de, hâlâ yeryüzünde böyle savaşlar veren cismani varlıklar olsak da, Tanrı'dan çok uzaklardayız" G. Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien* (Paris, 1979), s. 80.
22. R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies* (Oxford, 1970), s. 91-93; J. Verger, "Abelard et les milieux sociaux de son temps", *Abelard en son temps*. Uluslararası Kolokyum (Paris, 1981), s. 107-31. R. W. Hanning, diğer iddialarının yanında, Abaelardus'un dikkate aldığı edebi modellerden birinin de, Aziz Athanasios tarafından kaleme alınan "Aziz İyeronimus'un Yaşamı" olduğunu öne sürer. Abaelardus, yaşamının en trajik anlarından birini anlatırken -bölge Konsil'inde mahkûm edilip Amentü'yü tekrarlamak zorunda kaldığında- ona değinmiştir. R. W. Hanning, *The Individual in Twelfth-Century Romance* (New Haven ve Londra, 1977), s. 24 ve dev., 27.

23. Bkz. R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, s. 93-94.
24. M. T. Clanchy, "Abelard's Mockery of St. Anselm", *Journal of Ecclesiastical History* 41 (1990), sayı 1, s. 1- 23.
25. Başkeşiş Suger, *On the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*, der., E. Panofsky (Princeton, New Jersey, 1944), s. 17.
26. G. P. Fedotov, *Abelard*, s. 83-85.
27. Abaelardus'un, hayatının sonlarına doğru oğlu için uzun bir öğretici şiir yazdığı söylenir. Şiir, günlük hayata ilişkin çeşitli aforizmalar ile Abaelardus'un yine aynı tarzda oluşturduğu özdeyişlerden oluşmaktadır. Bu ahlaki özdeyişler son derece genel bir yapıda olup aslında oğlunun kişiliğine hiç de uygun düşmemektedir. Öte yandan, sevecen ve ilgili bir baba olan Abaelardus, oğlunun kişiliğini de yakından tanımaktadır. Dostluğu, yardımseverliği ve cömertliği yüceltir. hayatta Tanrı korkusunun önemini vurgular, sık sık Kutsal Metinler'i okumak, bu dünyaya fazla kıymet vermemek, kibire kapılma günahından uzak durmak, ama onuruna da leke getirmemek gerektiğini belirtir. Bütün bunların yanında Abaelardus, kadın cinsini nasıl hakir gördüğünü de açığa vurmaktadır. Bu açıdan diğer Ortaçağ keşişlerinden pek farkı yoktur. A. G. Misch'in de dikkat çektiği üzere, Héloïse gibi bir kadınla evlenecek kadar talihli olması bile kadın cinsinin gerçek doğası hakkında Abaelardus'un gözlemini açamamıştır. G. Misch, *a.g.e.*, s. 698. Abaelardus, oğluna öğütler verirken Héloïse'le olan candan ilişkilerine hiç değinmez.
28. Abaelardus ile Héloïse arasındaki yazışmalara değinmeyeceğim. Bunun tek nedeni, bu yazışmanın gerçekliği konusunda araştırmacılar arasında var olan anlaşmazlığın çözülecek gibi görünmemesi değil, aynı zamanda bu mektupların da Abaelardus'un karakteri hakkında yeni bir bilgi elde etmemizi sağlamaması. Öte yandan, iki sevgili bir felaket yüzünden ayrı düştükten sonra manastıra kapanan ve başrahibeliğe kadar yükselen Héloïse'in yazdığı mektuplardan Abaelardus'a duyduğu aşkın büyüklüğünü ve ona olan sınırsız tutkusunu anlamamamız mümkün değil. Ona yazdığı cevaplarda ise Abaelardus, aralarında hep bir mesafeyi korumaya çalışmış, soğuk bir nezaket göstermiş, sonunda da Héloïse'in duygularını bütün sıcaklığıyla dışı vurmasını imkânsız hale getirmiştir. Abaelardus'unkilerden farklı olarak Héloïse'in mektupları, onu bir birey olarak ortaya koymaktadır. Bkz. L. M. Batkin, "Pisma Eloizi k Abelyaru. Liçnoye çuvstvo i ego kulturnoye oposredovaiye" (Héloïse'in Abaelardus'a Mektupları. Kişisel Duygular ve Kültürel Aktarımı), *Çelovek i kultura. Individualnost v istoriy kulture* (İnsan ve Kültür. Kültür Tarihinde Bireysellik) (Moskova, 1990).
29. M. M. McLaughlin, "Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of his 'Story of Calamities'", *Speculum* XLII (1967), sayı 3, s. 463-88).
30. L. M. Batkin, *Man and Culture ...*, s. 151.
31. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, cilt III, bölüm 2, birinci yan, s. 529. Ayrıca bkz., P. Dronke, *Abelard and Héloïse in Medieval Testimonies* (Glasgow, 1976), s. 51: "... Cui soli patiut scibile quicquid erat"
32. Bkz. J. Le Goff, "Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'el-

- le m me?", *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais* (Paris, 1977), s. 182-86.
33. G. Misch. *Geschichte der Autobiographie*, cilt II, bölüm 1, birinci yan, s. 21-23; cilt III, bölüm 2, birinci yan, s. 365.
34. E. Panofsky (der.), Başkeşiş Suger, *On the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures*, s. 29 ve dev.
35. J. Leclercq, "Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts", *Speculum* XLVIII (1973), sayı 3.
36. P. L., cilt 146, sütun 29-58.
37. P. Lehmann. "Autobiographies of the Middle Ages", *Transactions of the Royal Historical Society*, cilt 3 (1953), 5. dizi, s. 46.
38. Burada alıntılanan bütün örnekler E. Castelnovo'nun *L'uomo medievale*'deki "L'artista" yazısında bulunabilir, s. 244-53.
39. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 8. baskı (Bern ve Münih, 1979), s. 503-05.
40. Bkz. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, cilt III, birinci yan, s. 92.
41. Rudolf Teuffel, *Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts* (LeipzigBerlin, 1914).
42. Etienne Gilson, *Héloïse et Abélard* (Paris, 1948).

6 Beş Talantın Hikâyesi

1. Bu vaazdan başka çalışmalarında da söz etmiştim {A. Ja Gurevic, "Il mercante". *L'uomo medievale* [İngilizce basımı, *The Medieval World* (Collins and Brown, 1990)], s. 288- 90; A. Y. Gurevich, *Srednevekovyi mir* [Ortaçağ Dünyası], s. 198-211; A. Gurevich, "The 'Sociology' and ' Anthropology' of Berthold von Regensburg", *Journal of Historical Sociology* 4 [1991] sayı 2, s. 112-120. }
2. Willibald Sauerländer. "Die Naumburger Stifterfiguren: Rückblick und Fragen", *Die Zeit der Staufer: Geschichte, Kunst, Kultur* (Stuttgart, 1979), cilt 5, s. 169-245.
3. Regensburglu Berthold, *Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, der. Fr. Pfeiffer (Viyana, 1862-80), cilt 1-2, sayı 30.
4. Regensburglu Berthold, *a.g.e.*, sayı 10.
5. Regensburglu Berthold, *a.g.e.*, sayı 2.
6. Bkz. D. Richter, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters* (Münih, 1969).
7. H. Stahleder, *Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft* (*Miscellanea bavari-ca monacensia*: Kitap 42) (Münih, 1972); I. von der Lühe. W. Rücke, "Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Berthold von Regens-

- burg", *Literatur im Feudalismus (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaft)*, 5) (Stuttgart, 1975), s. 41-82.
8. John F. Benton, "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, der., R. Benson ve G. Constable (Cambridge, Massachusetts, 1982), s. 284. Benton bu konuda tek başına değildir, görüşleri genel bir kabul bulmaktadır.
 9. G. Duby, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris, 1978).
 10. Bu sözlerle, Wernher der Gartenaere'nin daha önce sözü edilen *Meier Helmbrecht* adlı yapıtına gönderme yapıldığı düşünülebilir. Bu şiirde, çiftçilik yaşamının zorluklarından bıkan genç Helmbrecht, soylular sınıfına girebilmek için yaşamını değiştirir ve bir hırsız çetesine katılır. Böylece soylular sınıfına katıldığını inanır. En alt sınıflara özgü değişik konuşma biçimini öğrenir. Ama bu sınıf atlama çabası trajik bir biçimde sona erer. Deneyimleri nedeniyle daha ağırbaşlı olan ve günlük ekmeğini kazanan köylülerden biri olmaktan kıvanç duyan baba Helmbrecht, oğluna karşı çıkar. Oğlunu etkilemesiyle de hikâye tersine döner. Bkz. J. le Goff, *L'imaginaire médiéval. Essais* (Paris, 1985), s. 317-30; A. Y. Guryeviç, *Srednevekovyi mir: kultura bezmolstvuyuşçego bolşinsva* (Ortaçağ Dünyası: Sessiz Bir Çoğunluğun Kültürü), s. 264-77.
 11. Regensburglu Berthold, sayı 19.
 12. H. Stahleder, *Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft*, s. 118 ve dev., 186.
 13. K. Bosl, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters* (Stuttgart, 1972), cilt 2, s. 212 ve dev., 354 ve dev.; I. von der Lühse, W. Röcke, *Ständekritische Predigt ...*, s. 65.
 14. Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988).
 15. Regensburglu Berthold, a.g.e., sayı 23.
 16. a.g.e., sayı 25.

7 Soylular ve Burjuvalar

1. Maria Osovskaya'nın, *Etos rycerski i jego odmiany* (Şövalye Ahlakı ve Çeşitlenmeleri) (Varşova, 1973) adlı Ortaçağ araştırmasında, şövalyeler konusunda hayal dünyası ile gerçeği birbirine karıştırdığı kanısındayım.
2. Ortaçağ sonlarındaki bu çelişki ile ilgili olarak bkz., İ. Heizing, *Osen Srednevekovya* (Ortaçağ'ın Sonbaharı) (Moskova, 1988), IV-VII. Bölümler.
3. J. Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter* (Münih, 1987), cilt 1, s. 26-29.
4. P. Zumthor, *Langue, texte, énigme* (Paris, 1973).
5. Bkz. A. Y. Guryeviç, *Kategoriy srednevekovoy kulturi* (Ortaçağ Kültür Kategorileri) (Moskova, 1984), 2. baskı, s. 148 ve dev.

6. R. W. Hanning, *The Individual in Twelfth-Century Romance* (New Haven ve Londra, 1977), Bölüm 4.
7. Bkz. M. Zink, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis* (Paris, 1985).
8. Bkz. G. Ladner, "Homo Viator. Mediaeval Ideas on Alienation and Order", *Speculum* XLII (1967), sayı 2.
9. R. W. Hanning, *a.g.e.*, s. 234-42.
10. E. M. Meletinskiy, *Srednevekovyi roman. Proishojdeniye i klasiçeskiye formi* (Ortaçağ Romansı. Kökeni ve Klasik Biçimleri) (Moskova, 1983), s. 3, 270.
11. *A Good Short Debate between Winner and Waster. An Alliterative Poem on Social and Economic Problems in England in the year 1352*, der., I. Gollancz (Oxford, 1930).
12. *a.g.e.*, 253-56. ve 297-99. dizeler.
13. Jacques le Goff, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age* (Paris, 1986); A. Y. Guryeviç, *Kultura i obşçesno srednevekovoy Evrope glazami sovremenikov (Egzempla XIII veka)* (Çağdaşların Gözüyle Ortaçağ Avrupası'nda Kültür ve Toplum [On Üçüncü Yüzyılın İbret Hikâyeleri]) (Moskova, 1989), s. 197 ve dev.
14. A. Y. Guryeviç, *Srednevekovyi mir: kultura bezmolstvuyuşçego bolşinsva* (Ortaçağ Dünyası: Sessiz Bir Çoğunluğun Kültürü), s. 222-24. Musa'ya karşı gelen Datan ile Abiram'ın ayakları altında bir yer yangı açılıp onları yutar (Eski Ahit, Sayılar, 16: 1-36).
15. Georges Espinas, *Les Origins du capitalisme*, cilt 1: *Sire Jehan Boinebroke, patricien et drapier douaisien (?- c.1286)* (Lille, 1933).
16. Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford, 1985), s. 100.
17. A. Guryeviç, *Le Marchand (The Merchant), L'homme médiéval* (İngilizce basımı, *The Medieval World*), s. 302.
18. Alıntı, Maria Osovskaya'dan, *Rûstar i burjuia. Isledovaniya po istoriy morali* (Soylu ile Burjuva. Ahlak Tarihi Üzerine Çalışmalar) (Moskova, 1987), s. 392.

8 Rahip Salimbene ve Diğerleri

1. John F. Benton, "Consciousness of Self and Perception of Individuality", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, der., R. L. Benson ve G. Constable (Cambridge, Massachusetts, 1982), s. 268 ve dev.
2. H. Beumann, "Topos und Gedankenfüge bei Finhard", *Archiv für Kulturgeschichte* 33 (1951), Kitap 3.
3. L. Zoepf, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert* (Leipzig ve Berlin, 1908).
4. L. P. Karsavin, *Osnovi srednevekovoy religioznosti v XII- XIII vekakh, preymuşçesveno v İtaliy* (XII. ve XIII. Yüzyıllarda Ortaçağ Dindarlığının Temelleri [İtalya Üzerinde özellikle Durarak]) (Petrograd, 1915); P. M. Bitsili, *Salimbene* (Odesa, 1916).

5. L. P. Karsavin, *a.g.e.*, s. 14.
6. P. M. Bitsili, *a.g.e.*, s. 8, 9, 15.
7. P. M. Bitsili, *a.g.e.*, s. 296. Bu yazar, 13. yüzyıldan 14. yüzyıla geçerken İtalyan toplumunu etkisi altına alan karamsarlıktan söz etmektedir. J. Delumeau da korkuyu ve günahlara bağlanan suçluluk duygusunu ele alır [J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée* (Paris, 1978)]; *La péché et la peur. La culpabilité en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)* (Paris, 1983); A. F. Losev, Rönesans'taki Titanizmin "öbür yüzü" üzerine yazar [A. F. Losev, *Estetika Vozrojdeniya* (Moskova, 1978)].
8. *a.g.e.*, s. 86.
9. *a.g.e.*. Bitsili, Bédie'nin yapıtlarına dayanarak bu sonuçlara varmıştır [J. Bédier, *Les légendes épiques* (Paris, 1914)].
10. P. M. Bitsili, *a.g.e.*, s. 131, 137.
11. J. Bédier, *Les légendes épiques*, cilt I (Paris, 1914), s. 57.
12. P. M. Bitsili, *a.g.e.*, s. 143.
13. W. von den Steinen, *Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Grossen zu Bernard von Clairvaux* (Bern-Münih, 1959), s. 372, not 104.
14. Bkz. G. Duby, *Saint Bernard, l'art cistercien*, s. 78.
15. P. M. Bitsili, *a.g.e.*, s. 146.
16. C. Morris, *a.g.e.*. Bölüm 4.
17. P. Bitsili, *a.g.e.*, s. 145.
18. Salimbene, kilise törenlerinin çok uzun sürdüğünü ve özellikle yazları, etrafta pireler uçuşup kendisini ısırırken uzun süre ayakta durmaktan yorulduğunu itiraf eder. *a.g.e.*, s. 184.
19. "Chronica fr. Salimbene de Adam", der., Holder-Egger, *Monumenta Germaniae Historica XXXII*, s. 643.
20. Alıntı, Sahte Bernard'dan, "Meditationes" P. L., kitapta, tablo 184, sütun 494-95: Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris, 1969), s. 223.
21. Alıntı, P. M. Bitsili'den, *a.g.e.*, s. 111.
22. *a.g.e.*, s. 114.
23. Aziz Gregorius, Tours Piskoposı, *De Miraculis s. Martini*, P. L., cilt 71, sütun 911-12.
24. V. S. Bibler, "Obraz Prostetsa i ideya ličnosti v kulture Srednih vekov" ("Sa-de İnsan Tipi ve Ortaçağ Kültüründe Birey Düşüncesi"), *Čelovek i kultura. Individualnost v istorij kulture* (İnsan ve Kültür. Kültür Tarihinde Bireysel-lik) (Moskova, 1990), s. 104.
25. *a.g.e.*, s. 102.
26. Bkz. J.-C. Schmitt, "Les 'superstitions'", *Histoire de la France religieuse*, cilt 1, *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIVe siècle)*, der., J. le Goff (Paris, 1988), s. 417551.
27. V. S. Bibler, *a.g.e.*, s. 104-05.
28. V. S. Bibler, *a.g.e.*, s. 102.

9 Bu Delilike Yöntem Olmalı

1. Ernst Kris, *Psychoanalytic Explorations in Art* (New York, 1952), s. 118-27.
2. Richard Salomon, "Opicinus de Canistris, Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14 Jahrhunderts", *Studies of the Warburg Institute*, cilt 1A (Londra, 1936), s. 45.
3. Richard Salomon, "A Newly Discovered Manuscript of Opicinus de Canistris", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, cilt 16 (1953), s. 45.
4. Adelheid Heimann, "Die Zeichnungen des Opicinus de Canistris", R. Salomon'un *Opicinus de Canistris* kitabında, Ek I, s. 295-321.
5. Bkz. Karl Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*, cilt II (Berlin, 1913-28), kısım 1, s. 97.
6. R. Salomon, *Opicinus de Canistris*, s. 68.
7. R. Salomon, *Opicinus de Canistris*, s. 41.
8. a.g.e., s. 49, 275.
9. Bkz. Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen* (Berlin, 1930), Levha III, Levha V.
10. Bertha Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegars von Bingen* (Basel ve Stuttgart, 1955), s. 4-5.
11. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, s. 4-5.
12. Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée* (Paris, 1978); *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)* (Paris, 1983).
13. E. Kris, a.g.e., s. 126-27.
14. R. G. Salomon, "A Newly Discovered Manuscript ...", s. 49.
15. a.g.e., s. 51.
16. Gerhart B. Ladner, "'Homo Viator'. Mediaeval Ideas of Alienation and Order", *Speculum* XLII (1967) 2, s. 233- 59.
17. R. G. Salomon, "A Newly Discovered Manuscript ...", s. 57, Levha 15.

10 Dante ile Petrarca

1. İ. N. Golenişçev-Kutuzov, "Dante'nin Yaşamı", *Dante Alighieri: Malye Proizvedeniya* (Dante Alighieri: Başlıca Yapıtları), Moskova, 1968, s. 424.
2. Bkz. İ. N. Golenişçov-Kutuzov, *Tvorçestvo Dante i mirovaya kultura* (Dante'nin Yapıtları ve Dünya Kültürü), Moskova, 1971, s. 183.
3. Bkz. V. Branca, "La 'Vita Nuova'", *Cultura e scuola*, sayı 1314, 1965; "Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella 'Vita Nuova'", *Studi in onore di Italo Siciliano*, Floransa, 1966.
4. Aquinolu Tommaso, *Summa Theologica* 2a, 2ae. Q. CIX, Madde I: "Kişinin

toplum önünde kendi hakkında yaptığı konuşmalar, Eyub örneğinde görüldüğü gibi, bir iftirayı yalanlamak ya da dinleyicileri yüce amaçlara sevk etmek için yapılıyorsa, güvenilir bir nitelik kazanmaktadır."

5. *Il Convivio*'da (Şölen, I,2), kişinin kendi şahsı hakkında neden konuşmaması gerektiğine ilişkin ayrıntılı bir açıklama yer alır. Kendini eleştirip yeren, kendi yetersizliklerinin bilincinde demektir ve böylece de kendini aptal yerine koymuş olur. Bu nedenledir ki, ihtiyatı elden bırakmamak gerekir. Kişi ancak "kendi düşüncelerinin gizli hücresine çekildiğinde kendini yermeli ve zaafılarından ötürü üzüntü duymalı, bunu asla insanların önünde yapmamalı"dır. Diğer kötülüklerden nasıl korkuyorsak, kendimizi övmekten de öyle sakınlmalıyız, çünkü insan kendini övmek isterken daha da çok yerer... O yüzden, kendini övmek, kendi şanına güvensizliğin belirtisidir. İnsan kendini överken, art niyetini de açık eder... Kendini en doğru biçimde ve tarafsız yargılayabilecek kimse yoktur, çünkü kendimize duyduğumuz sevgi bizi kibre götürür... Kişi kendini övdüğü veya yerdığı vakit, ya sözleri yalandır ya da muhakeme yeteneğini pek kötü bir şekilde belgelemektedir. Dante, insanın kendisiyle ilgili bir konuşmayı, ancak Boethius olayındaki gibi kendini savunmak için ya da "kendinden söz etmek, başka insanların eğitimi için büyük yarar sağlayacaksa" yapabileceğini söyler.
6. Bkz. M. M. Bahtin, *a.g.e.*, s. 131.
7. Nicholas Mann, *Petrarch* (Oxford, 1987), s. 94.
8. Nicholas Mann, *a.g.e.*, s. 91.

11 Bireyi Arayan Tarihçi

1. Henry James, "The Private Life", Henry James, *The Figure in the Carpet and Other Stories* (Londra, 1988), s. 189-231.
2. *a.g.e.*, s. 212. James'in kendisinin de belirttiği gibi, kişisel olarak tanıdığımız sanatçı ile kendi başına ve yaratma işine dalmış olduğu sıradaki sanatçı arasında, ünlü dostu Robert Browning'de de (1812-89) görüldüğünü söylediği bir farklılığa rastlanır. *a.g.e.*, s. 53.
3. *a.g.e.*, s. 52.
4. Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, 1985).
5. Natalie Zemon Davis, "Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France", *Reconstructing Individualism, Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, der., T. C. Heller, M. Sosna ve D. E. Wellbery (Stanford, 1986), s. 54.
6. Jacques le Goff, "Es nebes na zemliyu" (*Peremeniy v sisteme tsenostnih orientatsiy na hristiyskom Zapade XII-XIII vv*) ("Cennet'ten Yeryüzüne" [On İkinci ve On Üçüncü Yüzyıllarda Hristiyan Batı'nın Değerler Sisteminde Meydana Gelen Değişimler]): *Odisey. Çelovek v istoriy 1991* (Bir Odysseia. Tarihte İnsan - 1991) (Moskova, 1991), s. 25-47.

Kaynakça

"Avrupa'yı Kurmak" dizisi için öngörülen genel ilkeler doğrultusunda, kaynakçadaki girişlerin sayısını en aza indirmek gerekmiştir. Bu da, yazarı, çalışmayı hazırlarken yararlandığı birçok kaynağı saymaktan alıkoymuştur. Özellikle de antropologların çalışmaları konusunda, Louis Dumont ile Alan Macfarlane'in yapıtlarını anmamız gerekir.

- Abélard et son temps*, Uluslararası Kolokyum Bildirgeleri, Paris, 1981.
- Amory, F., "The Confessional Superstructure of Guibert of Nogent's Vita", *Classica et mediaevalia*, XXV (1964).
- Ariès, Ph., *L'homme devant la Mort* (Paris, 1977).
- d'Avray, D., "Sermons on the Dead before 1350", *Studi medievali*, 3e serie, XXXI, 1 (1990).
- Batkin, L. *Gli Umanisti italiani. Stile di vita et di pensiero* (Roma-Bari, 1990).
- Bayer, H., "Zur soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogenen Geistesgeschichte", *Archiv für Kulturgeschichte*, cilt 58, kitap 1 (1976).
- Benton, J. E. *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert de Nogent* (New York, 1970).
- "The Personality of Guibert of Nogent", *Psychoanalytical Review*, cilt 57, sayı 4 (1970-71).
- "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, der., R. Benson ve G. Constable (Cambridge, Massachusetts, 1982).
- Bynum, C. W., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, Los Angeles, 1982).
- Carruthers, M., *A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge, 1990).
- Chenu, M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Montreal-Paris, 1969).

Courcelle, P., *"Confessions" de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité* (Paris, 1963).

Delumeau, J., *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée* (Paris, 1978).

La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles) (Paris, 1983).

Gronbech, W., *Kultur und Religion der Germanen*, cilt 1-2 (Darmstadt, 1961).

Guryeviç, A., "The 'Sociology' and 'Anthropology' of Berthold von Regensburg", *Journal of Historical Sociology*, cilt 4, sayı 2 (1991).

Hanning, R. W. *The Individual in the Twelfth-Century Romance* (New Haven ve Londra, 1977).

Identität, der., O. Marquard ve K. Stierle (Münih, 1979).

Ladner, G., "Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order", *Speculum*, cilt XLVIII, sayı 3 (1973).

Leclercq, J., "Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts", *Speculum*, cilt XLVIII, sayı 3 (1973).

Le Goff, J., *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais* (Paris, 1977).

L'imaginaire médiéval. Essais (Paris, 1985).

La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age (Paris, 1986).

Lehmann, P. "Autobiographies of the Middle Ages", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5. dizi, cilt 3 (1953).

McLaughlin, M. M., "Abélard as Autobiographer: The Motives and Meaning of his 'Story of Calamities'", *Speculum*, cilt XLII, sayı 3 (1967).

Mann, N. *Petrarch* (Oxford, 1987).

Mauss, M., *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1968).

Misch, G., *Geschichte der Autobiographie*, cilt I-IV, 2. baskı (Frankfurt am Main, 1949-62).

Morris, C., *The Discovery of the Individual, 1050-1200* (Londra, 1972).

Muckle, J. T., "Abelard's Letter of Consolation to a Friend (*Historia Calamitatum*)", *Mediaeval Studies*, cilt XII (1980).

Murray, A., *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford, 1985).

- Nilsson, S. S., "Kva slag mann var kong Sverre?", *Syn og segn* (1948).
 "Kong Sverre og kong David", *Edda* (1948).
- Osovsckaya, M., *Etos rycerski i jego odmiany* (Varşova, 1973).
- Problèmes de la personne, Exposés, I. Meyerson (ParisLahey, 1973).
- Rheinfelder, H., *Das Wort "Persona"* (Halle, 1928).
- Ross, M. B., "The Art of Poetry and the Figure of Poet in Egils Saga", *Parergon*, sayı 22.
- Salomon, R., "Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts", *Studies of the Warburg Institute*, cilt IA (Londra, 1936).
- Schmitt, J.-C., "La découverte de l'individu, une fiction historiographique?", *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et Statut des Fictions en Psychologie*, genel yayın yönetmenleri, P. Mengal ve F. Parot (Paris, 1989).
- Steblin-Kamenskiy, M., *The Saga Mind* (Odense, 1973).
 "Valkyries and heroes", *Arkiv för nordisk filologi*, cilt 97 (1982).
- Suger, Başkeşiş, *On the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*, der., E. Panofsky (Princeton, New Jersey, 1944).
- Ullmann, W., *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore, 1966).
- L'uomo medievale*, genel yayın yönetmeni, Jacques Le Goff (RomaBari, 1987).
- Zink, M., *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis* (Paris, 1985).
- Zumthor, P., *Langue, texte, énigme* (Paris, 1973).

Sözlük

Abaelardus, Petrus (Pierre Abélard) (1079-1142), Fransız kilise bilgini ve felsefeci, çağının cesur bir ilahiyat düşünürü.

Adalbért, Lâonlu (12. yy), Fransız ilahiyatçı, Lâon piskoposu.

Ailred, Rievaulx'lu (Aelred) (yakş. 1109-1167), İngiliz asıllı Fransız rahip, Rievaulx'daki manastırın başkeşişi.

Alanus, Lille'li (yakş. 1128-1203), Fransız bilgin, "*Doctor universalis*"

Alberti, Leon Battista (1404-1472), dünyaca ünlü İtalyan sanatçı.

Albertus Magnus (1193-1280), aziz, önemli bir Alman kilise bilgini.

Angantyr, *Hyndló*'daki (Hyndla'nın Şarkısı) kişilerden biri.

Anselm, Lâonlu (yakş. 1050-1117), Lâon Katedrali'ne bağlı okulun yöneticisi, Abaelardus ile Campeaux'lu Guillaume'un öğretmeni.

Anselmus, Canterbury'li (1033-1109), aziz, Fransız asıllı İngiliz rahip.

Augustinus'la Aquinolu Tommaso arasındaki dönemin en önemli düşünürü.

Antonius, Padova'lı (1195-1231) İtalyan aziz, Fransisken rahip, bilgin ve vaiz, "yoksulların koruyucusu"

Arinbjörn (10. yy), *skald* Egill Skallagrímsson'un arkadaşı.

Arnaud du Tilh (16. yy), Martin Guerre hikâyesindeki kişilerden biri, "Sahte Martin"

Arnoldo, Brescialı (1100-1156), İtalyan rahip, Abaelardus'un öğrencisi ve kilise reformlarının hararetle bir savunucusu.

Arnulf, Metzli (yaklaşık 580-655), aziz, Metz başpiskoposu, Frank devlet adamı, Karolenjlerin atası.

Arthur, Kelt dönemi efsanelerindeki Britanya kralı.

Astrolabius, Héloïse ile Abaelardus'un oğlu.

Athanasius (yakş. 296-373), aziz, İskenderiye piskoposu, Aziz Antonius'un biyografisini yazmıştır.

Athelstan (Aethelstan) (895-940), bütün İngiltere'nin ilk kralı.

Augustinus (354-430), aziz, en önemli kilise büyüklerinden.

Baldur, Germanlerde ışık tanrısı.

Bardi, Ortaçağ'da yaşamış Floransalı tüccar ve banker ailesi.

Beatrice Portinari, Floransalı, Dante'nin *La vita nuova* (Yeni Hayat) ile *İlahi Komedi*'de (*La Commedia divina*) ebedileştirdiği gençlik aşkı.

Beda, Muhterem (Venerabilis) (673-735), İngiliz kilise bilgini.

Benedictus, Nursialı (yakş. 480-550), aziz, Batı Roma manastırlarının kurucusu.

Benoit de Sainte-Marie (12. yy), Normandiyalı şair.

Bergthóra, *Njáls saga*'daki kişilerden biri, Njál'ın karısı.

Bernard, Clairvaux'lu (yaklaşık 1090-1153), Fransız aziz ve kilise yöneticisi.

Bernard, Ventadour'lu (12. yy), Fransız şair.

Bernardino, Sienalı (1380-1444), İtalyan aziz, Fransisken vaizi.

Berthold, Regensburglu (ykş. 1210-1272), Fransisken rahip, Ortaçağ'da Almanya'nın en önemli vaizi.

Bertrande (16. yy), Martin Guerre hikâyesindeki kişilerden biri, Martin'in karısı.

Biduinus (12. yy?), San Cassiano'lu İtalyan usta.

Boethius, Anicius Manlius (ykş. 480-524), Romalı filozof ve devlet adamı.

Boinebroke, Jehan (ö. ykş. 1286), Danuai'li Fransız kumaş imalatçısı.

Bolli, *Laxdaela saga*'daki kişilerden biri, Gudrún'un kocası ve Kjartan'ın kan kardeşi.

Bonifatius (Wynfrid) (ykş. 673-754), Anglosakson asıllı aziz, Almanya'nın koruyucu azizi, ilk Mainz başpiskoposu.

Bragi, Yaşlı (9. yy), yapıtları yazıya geçirilen ilk Norveç-İsveçli *skald*.

Brynhildr, *Edda* kahramanlarından biri, Gunnar'ın karısı.

Calvin, Jean (1509-1564), İsviçreli Reformcu.

Chenu, M.-D. (20. yy), Fransız rahip ve yazar.

Chrétien de Troyes (ykş. 1135-1183), Fransız şair.

Coeur, Jacques (1395-1456), Ortaçağ'ın en önemli Fransız şairi.

Colombini, Giovanni (ykş. 1300-1367), İtalyan soylu, Cizvit tarikatının kurucusu.

Coras, de (16. yy), Toulouse'da "Sahte Martin"e karşı açılan davanın hakimi.

Cornelia (İÖ 1. yy), Büyük Pompeius'un beşinci karısı.

Cyprianus (200-258), aziz, Kartaca piskoposu, Augustinus'tan önceki en önemli kilise büyüğü.

Dante Alighieri (1265-1321), Ortaçağ'ın en önemli İtalyan şairi.

Denis (Dionysius) (3. yy), aziz, Galya'nın koruyucu azizi, Paris'in ilk başpiskoposu.

Droplaug, *Droplaugarsona saga*'nın (Droplaug'un Oğullarının Sagası) kahramanlarından biri, Helgi ile Grímr'in annesi.

Edmund, Şehit (Eadmund) (ykş. 841-870), aziz, Doğu Anglia kralı.

Edward, III. (1312-1377), Yüz Yıl Savaşı'na katılan İngiltere kralı.

Egill Skallagrímsson (10. yy?), İzlandalı *skald*'ların en ünlülerinden biri.

Eiríkr (Eirík) (10-13. yy), İskandinav krallarından biri *Egils saga*'nın kahramanlarından biri ve büyücü Gunnhildr'in kocası.

Ekkehardt (ö. 1002), Meissen markgrafi, Uta'nın kocası, Naumburg Katedrali'ndeki çifte heykellerden biri onu gösterir

Erling Skakke (12. yy), Norveç

jarlı (kabile reisi), Kral V. Magnus'un babası.

Evrardus (Evrardus?), Norgent'li Guibert'in babası.

Eysteinn (12. yy), Norveç başpiskoposu, Kral Sverre'nin muhaliflerinden.

Fâfnir, İskandinav efsane ve sagalarının kahramanlarından biri, ejderha görünümünde bir dev.

Fenrir, İskandinav mitolojisinde bir kurt.

Flosi, *Njáls saga*'daki kişilerden biri, Hildigunnr'un dayısı.

Francesco da Rimini, Dante'nin *İlahi Komedyâ*'sındaki kişilerden biri.

Francesco, Assisili (Bernardone, Giovanni)(1181/82-1226), İtalyan aziz, Fransisken tarikatının kurucusu.

Francesco di Marco Datini (?), İtalyan tüccar.

François, Sales'li (1567-1622), Fransız kilise bilgini, Visitandines tarikatının kurucularından biridir.

Freyja, İskandinav mitolojisinde Odin'in karısı.

Fulbert (12. yy), Fransız rahip, Héloïse'in amcası,

Gaudry (yık. 1112), Fransız ilahiyatçı, Lâon başpiskoposu.

Gautier, Châtillon'lu (yık. 1135-1240), Fransız şair, Büyük İskender'le ilgili bir hikâyenin yazarı.

Gérard, Cambrai'li (11. yy), Fransız ilahiyatçı, Cambrai başpiskoposu.

Gerhoh, Reichersbergli (Ger-

hoch) (1093-1169), Alman din adamı, Gregoryen kilise reformlarının öncülerinden.

(Gerlachus) (12. yy), Arstein manastırına ait camların üzerindeki resimleri yapan sanatçı.

Giacomo, Fioreli (1132-1202), İtalyan aziz ve mistik.

Giovanni di Pagolo Morelli (1371-1444), İtalyan tüccar.

Giraldus Cambrensis (Galli Gerald) (1147-1223), Galli tarihçi.

Gislebert (Gislebertus) (yık. 1125), Fransız heykeltıraş, Autun'lü usta.

Gísli, Gísla saga'nın kahramanlarından biri olan *skald*, Porkell ve Pordis'in kardeşi.

Glaber, Raoul (Radulf) (ö. 1050), Cluny'de etkili olmuş tarihçi.

Glúmr Geirason (10. yy), İzlandalı *skald*, *Laxdaela saga*'daki kişilerden biri.

Gregorius, I., Büyük (yık. 540-604) aziz, papa, kilise müziğinin babası.

Gregorius, Tours'lu (Grigorius Turonienis) (yık. 538- 595), Galya-Romalı tarihçi, Tours başpiskoposu.

Grettir, İzlandalı *skald*'ların en ünlülerinden ve *Grettis saga*'nın kahramanlarından biri.

Grípir, Grípisspá'nın (Grípir'in Kehaneti) kahramanlarından biri, Sigurd'un dayısı.

Gudmundr, *Njáls saga*'daki 600 kişiden biri.

Gudrún, *Edda*'daki kahramanlardan biri, Sigurd'un karısı.

Gudrún, Osvifrsdottir, *Laxdaela*

- saga*'daki kişilerden biri, Bolli'nin karısı ve Kjartan'ın sevgilisi.
- Guerre, Martin (16. yy), Fransız çiftçi, aynı adlı hikâyenin baş kahramanı, Bertrande'in kocası.
- Guibert, Nogent'lı (1053-ykş. 1130), Fransız tarihçi, Nogent manastırı başkeşişi.
- Guillaume, Champeaux'lu (ykş. 1070-1121), Fransız ilahiyatçı ve filozof.
- Lâonlu Anselm'in öğrencisi, Abaelardus'un muhalifi.
- Gunnar, *Edda*'daki kahramanlardan biri, Brynhildr'in kocası.
- Gunnar, Hlidarendi'li, *Njáls saga*'daki kişilerden biri, Njál'ın en iyi arkadaşı.
- Gunnhildr, *Egills saga*'daki kahramanlardan biri, Kral Eirikr'in büyüclük güçleriyle donatılmış karısı.
- Hakon IV Hakonarson (1202-1263), Norveç kralı, Sverre'nin torunu.
- Hallgerdr, *Njáls saga*'daki 600 kişiden biri.
- Hallr, *Njáls saga*'daki 600 kişiden biri.
- Hamdir, *Edda* kahramanlarından, Gudrún'un oğullarından biri.
- Hávardr, *Havardar saga Isfir-dings*'in kahramanlarından biri.
- Helgi, İskandinav mitos ve sagalarındaki kişilerden biri, Borgehild ve Sigmund'un oğlu, Brynhildr'in âşığı.
- Helgi, *Droplaugarsona saga*'daki (Droplaug'un Oğullarının Segası) kişilerden biri, Droplaug'un oğullarından.
- Héloïse (1100-1163), Petrus Abaelardus'un karısı.
- Hermann, I. (ykş. 1153-1217), Thüringen landgrafı, Regilindis'in kocası, Naumburg Katedrali'ndeki çifte heykellerden biri onu gösterir.
- Herrad, Landsbergli (1125-1195), Alsace'taki Hohenburg manastırının başrahibesi.
- Hieronymus (ykş. 342-420), aziz, Romalı kilise bilgini, *Vulgata*'nın yaratıcısı.
- Hilarius (ykş. 315-367), aziz, Galyalı kilise bilgini, Poitiers başpiskoposu.
- Hildebert, Lavardinli (ykş. 1056-1133), Fransız ilahiyatçı, şair ve kilise hukuku uzmanı.
- Hildebertus (12. yy), rahip ve kitap ressamı.
- Hildegard, Bingenli (1098-1172), azize, büyük Alman mistiği.
- Haensa Thórir, *Haena Thórir saga*'nın baş kahramanı.
- Homobonus, Cremonalı (13. yy), İtalyan tüccar.
- Honorius Augustodunensis (ykş. 1090-1156), Alman bilgin, *Imago mundi*'nin yazarı.
- Horatius (İÖ 64-8), Romalı şair, özellikle odlarıyla (methiye) tanınmıştır.
- Höskuldr, *Njáls saga*'nın kahramanlarından biri, Njál'ın evlatlığı ve Hidigunnr'un kocası.
- Hugo (11. yy), rahip ve kitap ressamı.
- Isolde, Strassburg'lu Gottfried'in *Tristan und Isolde* (Tristan ve Isolde) adlı yapıtının kahramanlarından biri.

Jacob, Vitry'li (yık. 1170-1240), Fransız tarihçi ve ilahiyatçı, Küdüs patriği.

James, Henry (1843-1916), Amerikalı yazar, sonradan İngiltere'ye yerleşmiştir.

Johannes, XXII. (Jacques d'Este) (1249-1334), Avignon papalarından.

John, Salisbury'li (yık. 1115-1180), İngiliz tarihçi ve filozof.

Jónsson, Karl (ö. 1213), İzlandalı din adamı, Pingeyrar manastırını en uzun süre yöneten başkeşiş, Norveç'te *Sverris saga*'yı yazmıştır.

Jórin, *Droplaugarsona saga*'daki (Droplaug'un Oğullarının Savaşı) kişilerden biri, Droplaug'un kiracısı olan kadın.

Julius Caesar (İÖ 100-44), Romalı devlet adamı ve general.

Karr, *Grettis saga*'daki kişilerden biri Grettir'in arkadaşı.

Kjartan, *Grettis saga*'daki kişilerden biri, Bolli'nin kan kardeşi ve Gudrún'un âşığı.

Konrad, Würzburglu (yık. 1225-1287), Alman şair, *Trojanerkrüges*'in (Troya Savaşları) yazarı.

Laura, Petrarca'nın esin perisi, yapıtlarında ölümsüzleştirdiği aşkı.

Liutprand, Cremonalı (yık. 912-972), İtalyan tarihçi ve devlet adamı.

Louis, IX. (Aziz Louis) (1214-1279), Fransa kralı.

Magnus V. Erlingsson (1162-1184), Norveç kralı, Jarl

Erling'in oğlu, tahtı gasp eden Sverre'nin rakibi.

Manetti, Gioanozza (?), Floransalı devlet adamı.

Marcus Aurelius Antoninus (121-180), Roma İmparatoru ve filozof.

Mellifont, Lord, Henry James'in *The Private Life*'inin (Çekim) kahramanı.

Montaigne, Michel de (1533-1592), Fransız ahlak felsefecisi, edebiyatta deneme türünün yaratıcısı.

Nikolaus von Cues (1401-1464), Alman bilim adamı ve filozof.

Njál, kendi adıyla anılan saganın baş kahramanı (*Njáls saga*).

Norbert, Xanten'li (yık. 1080-1134), Magdeburg başpiskoposu.

Notker Labeo (Kalın Dudaklı) (yık. 950-1022), St. Gallen manastırı rahiplerinden, Mezmurlar'ı ve Boethius'u Almanca'ya ilk çeviren kişi,

Odin, İskandinav mitolojisinde en büyük tanrı.

Olaf II. Haraldson, Aziz (995-1030), Norveç kralı, Norveç'in koruyucu azizi.

Opicinus de Canistris (1296-yık. 1335/50), İtalyan din adamı, yazar, haritacı ve ressam.

Origines (yık. 184-yık. 254), Yunanlı yazar ve en önemli kilise büyüklerinden biri.

Othloh, St. Emmeranlı (yık. 1010-1070), Alman din ilahiyatçı, Regensburg'da Benedikten rahibi.

Ottar, *Hyndoljóa*'daki (Hyndla'nın Şarkısı) kişilerden biri.

Otto(?), Worm Katedrali'nde çalışmış ustalardan biri.

Ovidius (İÖ 43- İS 18), Romalı şair.

Paolo da Cartaldo (15. yy), Ortaçağ'da yaşamış Floransalı tüccar ve banker.

Patrick (yak. 385-457/464), aziz, Anglosakson misyoner, İrlanda'nın koruyucu azizi.

Paulus (yak. 10-64/68), İsa'nın havarilerinden, İncil yazarı.

Perceval (Parzival ya da Parsifal), Arthur efsanelerinin kahramanlarından biri, Chrétien de Troyes'nın yapıtında geçer.

Peruzzi, 13. yüzyılın ünlü İtalyan tüccar ve banker ailesi.

Petrarca, Francesco (1304-1374), İtalyan hümanist ve şair.

Petrus, Muhterem (Venerabilis) (1092-1156), Fransız din adamı, Cluny başkeşişi, Abaelardus'un hamisi.

Pompeius (İÖ 106-İÖ 48), Romalı devlet adamı ve general.

Pordis, Gísla saga'daki kişilerden biri, Gísla'nın kız kardeşi.

Porfinn, Gísla saga'daki kişilerden biri.

Porkell, Gísli saga'daki kişilerden biri, Gísli'nin erkek kardeşi.

Proust, Marcel (1871-1942), Fransız romancı.

Rabelais, François (yak. 1494-1552), Fransız hümanist.

Ratherius, Veronalı (890-974), Lüttich bölgesinden faaliyet göstermiş din adamı, Verona başpiskoposu.

Regilindis (12. yy), Polonya kralı Boleslaw Chrobry'nin kızı, Landgraf Harmann'ın karısı,

Naumburg Katedrali'ndeki çifte figürlerden biri onu gösterir.

Reginn, *Edda*'da kahramanlarından biri, Fáfnir'in erkek kardeşi.

Robertus, Benjamin (?), rahip ve kitap ressamı.

Roland (ö. 778), Şarlman'ın efsanevi danışmanı.

Rüdiger, Bechlarn'lı, *Nibelungenlied*'deki (Nibelungların Şarkısı) kişilerden biri, Kral Etzel'in markgrafi.

Salimbene, Parmalı (1221-1288), İtalyan tarihçi ve Fransisken vaizi.

Sawalo (12. yy), rahip ve kitap ressamı.

Seneca, Lucius Annaeus (İÖ 4-İS 65), Romalı şair ve filozof.

Shakespeare, William (1564-1616), İngiltere'nin en büyük tiyatro yazarı.

Siegfried, *Nibelungenlied*'in (Nibelungların Şarkısı) kahramanlarından biri *Edda* kahramanı Sigurd'a dayandığı öne sürülür.

Sigvat (Sighvatr) (11. yy), Kral Aziz Olaf'ın İzlandalı saray *skald*'ı.

Sigurd, *Edda* kahramanlarından biri.

Sigurd, VI.(?), Haraldsson (ö. 1155/56), Norveç kralı, Sverre'nin gerçek babası olduğunu iddia ettiği kişi.

Skallgrímr (Kel Grímr), İzlandalı *skald*, Egill'in (Skallagrímsson) babası.

Skarphedin, *Njáls saga*'daki kişilerden ve Njál'ın oğullarından biri.

Snorri, Godi, *Njáls saga*'daki kişilerden biri.

Snorri, Sturluson (1178-1241), İzlanda'nın en önemli *skald*'ı.

Sörli, *Edda*'daki kişilerden biri, Jornaker ile Gudrún'un oğlu, Hamdir'in erkek kardeşi.

Suetonius, Gaius Suetonius Transquillus (yık. 70-140), Romalı tarihçi ve biyografi yazarı.

Suger (yık. 1081-1151), Fransız din ve devlet adamı, Saint-Denis manastırının başkeşişi.

Sverre (1151- 1202), tahtı V. Magnus Erlingsson'dan zorla ele geçiren Norveç kralı.

Şarlman (Büyük Karl/Charles ya da Carolus Magnus) (742-814), ilk Kutsal Roma-Germen imparatoru.

Tacitus, Publius Cornelius T. (55-120), Romalı tarihçi ve *Germania*'nın yazarı.

Tannhaeuser (13. yy), Bavyera-Frankenli gezgin ozan (*Minnesanger*).

Theophilus (11-12. yy), rahip, sanat teknolojisine ilişkin ilk kitabın yazarı.

Tommaso, Aquinolu (yık. 1225-1274), aziz, İtalyan filozof ve Ortaçağ'ın ortalarında yaşamış en önemli ilahiyatçı.

Tristan, Strassburg'lu Gottfried'in *Tristan und Isolde* (Tristan ve Isolde) adlı yapıtının kahramanlarından biri.

Ulf, *skald* Egill Skallagrims-son'un dedesi.

Ulrich, Lichtenstein'lı (1198-1276), Alman şövalye şairi.

Unás, Sverre'nin babası, tarak yapımcısı.

Urbanus, II. (Lagéry'li Odo, yık. 1042-1099), papa, I. Haçlı Seferi'nin öncüsü.

Uta, Markgraf Ekkehard'ın karısı, Naumburg Katedrali'nde yer alan çifte heykellerden biri onu gösterir.

Valéry, Paul (1871-1945), Fransız şair.

Vergilius (İÖ 70 - İÖ 19), klasik Roma döneminin en önemli şairi.

Vésteinn, Gísla saga'daki kişilerden biri, Gísla'nın akrabalarından.

Villon, François (1431-yık. 1463), Fransız serseri şarkılarının şairi.

Voltaire (1694-1778), Fransız filozof ve Aydınlanma hareketinin düşünsel önderi.

Vuolvinus (8. yy), Milano Katedrali'ndeki altarı yapan usta.

Valdo, Pierre (Pierre Valdes de Lyon) (ö. yık. 1216), Fransız tüccar, Ortaçağ'ın en büyük heretik hareketi olan Valdocular'ın öncüsü.

Wernher der Gartenaere (13. yy), Yukarı Avusturyalı şair, *Meier Helmbrecht* adlı ilk köylü romansının yazarı.

Yakub, Havari, Eski Ahit kişilerinden, Zebedi'nin oğlu ve İncil yazarı Havari Yuhanna'nın kardeşi.

Reform ve Karşı-reform, Aydınlanma, Fransız Devrimi, sanayi kapitalizminin yükselişi gibi olayların içinde çağdaş Avrupa'nın gelişmesi çoğu kez bireyciliğin zaferi olarak görülür. Gene de Avrupa bireyinin evriminin kesin evreleri bu yöre tarihinin en gözden kaçan öğelerinden biridir. Rusya'nın önde gelen tarihçilerinden biri olan Aron Guryeviç, bu kapsamlı ve düşündürücü araştırmasında Avrupa tarihi boyunca bireysel bilincin gelişimini inceliyor ve bunun kilit toplumsal ve tarihi olaylar üzerindeki etkisini değerlendiriyor.

Geleneksel yorumlar, kendinin bilincinde olan, özerk Avrupa yurttaşının yükselişini on dördüncü yüzyıl sonları ve on beşinci yüzyıl Rönesans İtalyası'na yerleştirir. Ancak Aron Guryeviç aslında bu hareketin izlerinin Ortaçağın başlarına uzandığını savunuyor. İskandinav efsanelerinden Dante ve Petrarca'nın şiirlerine, vaazlar ve dini resimlerden Pierre Abélard ve Clairvaux'lu Bernard gibi yazarların otobiyografik yapıtlarına kadar çok geniş çeşitlilikte kültürel kaynaklardan yaptığı alıntılarla yazar, yerel akraba grupları ve kolektif kimlikle tanımlanan erken toplu hayattan kavrayışlı, uyarılmış bireyin ağırlıkta olduğu değişken, evrensel topluma geçişin izini sürüyor. Kitap boyunca entelektüel ve kültürel eğilimlerle toplumsal hareketliliğin, emek pazarlarının ve gelişmekte olan ekonomilerin en geniş anlamda açıklanıp anlaşıldığı ekonomik gerçekler arasında bağlantı kuruluyor.

Bu, Avrupa'nın entelektüel ve kültürel mirasına ilgi duyanlar tarafından memnunlukla karşılanacak cesur ve düşündürücü bir kitap.

ISBN 975-414-304-8



9 789754 143041