

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

ANTİK YUNAN'IN DİN ÖĞRETMENLERİ

JAMES ADAM

Çeviri: Özgüç Orhan



James Adam



Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri

James Adam: 7 Nisan 1860'da, James ve Barbara (Anderson) Adam'ın ikinci çocuğu olarak İskoçya'nın Aberdeen kenti yakınlarındaki küçük Keithhall köyünde doğdu. Babası 1866'da ölünce, annesi bir yandan altı çocuğunu yetiştirirken diğer yandan kırsal aile dükkanını işletmek durumunda kaldı. Adam'ı yerel köy okuluna ve daha sonra Old Aberdeen gramer okuluna gönderdi. Adam, burada 1876'da Aberdeen Üniversitesi'ne girmek için bir burs kazandı. 1880'de yüksek onur derecesiyle mezun oldu ve Cambridge Üniversitesi, Gonville ve Caius Koleji'nde klasikler alanında çalışmak üzere bir mevki elde etti. Burada 1884'te ilk şansölye madalyasını kazandı. Aynı yıl Emmanuel Koleji'nde Genç Akademi Üyesi (*junior fellow*) seçildi ve kısa bir zaman içinde Klasikler Öğretim Üyesi (*lecturer*) statüsüne geçti. Ömrünün geri kalanı boyunca ders verdi. Platon, Aristoteles, Lucretius ve Yunan lirik şairleri gibi konularda ders verdiği Girton Koleji'nde öğrencilerinin biri olan Adela Marion ile tanıştı. 1890'da evlendiler. 1900'de kolejinin kıdemli öğretmeni olarak William Napier Shaw'un yerini aldı. Dört yıl sonra Aberdeen Üniversitesi'nde "Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri" konulu Gifford Derslerini verdi. Adam, özellikle Platonik diyalogların çevirileri ile

hatırlanır. Bunların ilkinin (*Savunma*) 1887’de yayımlandı. Ardından, *Kriton*, *Protagoras*, *Euthyphron* ve *Devlet*’in edisyonlarını üretmeye devam etti. *Devlet* ve *Protagoras* edisyonları sırasıyla 1962 ve 1971’e kadar birçok defa yeniden yayımlandı. Adam’ın özellikle antik felsefe ve Yunanca olmak üzere klasikler alanındaki kayda değer akademik uzmanlığı, bu metinlere eşlik eden ve mevcutlar arasında halen en özlü ama oldukça aydınlatıcı olan notları üretmesine izin verdi. Denemeleri ve derslerinden oluşan ve ölümünden sonra yayımlanmış *Platonculuğun Canlılığı ve Diğer Denemeler* (1911) adlı kitabında görülebileceği gibi, Adam’ın felsefi görüşleri Platon’unkilerle sıkı sıkıya uyumluydu. Öğrencilerine sık sık Platon’daki felsefi ve metinsel konularda dersler verdi. Aynı zamanda klasiklerin değerine dair kuvvetli bir inanca sahipti ve her öğrencinin Yunan düşüncesine dayalı bir eğitim temeline sahip olması için mücadele etti. Adam kısa süren bir hastalığın ardından 30 Ağustos 1907’de Aberdeen’de vefat etti. Eşi Gifford Dersleri de dahil olmak üzere geri kalan yayımlanmamış çalışmalarını düzenlemeye ve yayımlamaya devam etti.

Kaynakça: Platonik diyalogların çevirileri: *Savunma* (1887); *Kriton ve Euthyphron* (1888); *Protagoras* (1893); *Devlet*: (a) Metin (1897), (b) Metin ve Şerh (1902); *Platon’un Evliliğe Dair Sayısı* (1891); “Ruhun İlahi Kökenine Dair,” *Cambridge Praelections* (1906) içinde; *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri* (1908); *Platonculuğun Canlılığı ve Diğer Denemeler* (1911).

Özgüç Orhan: 1973 yılında Elazığ’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İzmirde tamamladı. 1984’te Mustafa Reşit Paşa İlkokulu’ndan, 1988’de Bornova Anadolu Lisesi’nin ortaokul kısmından, 1991’de Kuleli Askeri Lisesi’nden mezun oldu. 1991’de başladığı Kara Harp Okulu’ndan 1993’te ayrılıp aynı yıl girdiği Boğaziçi Üniversitesi’nin Siyaset Bilimi bölümünden 1998’de lisans derecesini aldı. British Council Chevening bursunu kazanarak gittiği Keele Üniversitesi’nde Çevre Siyaseti alanında 1999’da yüksek lisans derecesi aldı. 2000’de Maryland Üniversitesi’nde (College Park) siyaset felsefesi alanında başladığı doktorasını 2007’de tamamladı. Bir yıl Maryland Üniversitesi’nde kendi alanında dersler verdi. 2008-2016 arasında Fatih Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde çalıştı. 2016’da doçentliğini aldı.

Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri

**Aberdeen Üniversitesi'nde Doğal Din Üzerine
Verilen Gifford Dersleri**

James Adam

Editörlük

Adela Marion Adam

Çeviri

Özgüç Orhan



PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Kaynak Metin: *The religious teachers of Greece*, James Adam, Edinburgh: T & T Clark, 1908.

© Pinhan Yayıncılık, 2019
© Özgüç Orhan, 2019

Birinci Basım: Ocak 2019

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 189 Antropoloji Dizisi: 6

ISBN: 978-605-9460-73-6

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

İçindekiler

Önsöz ♦ 15

Birinci Ders

Yunan Dinsel Düşüncesinin Gelişiminde

Şiir ve Felsefenin Yeri ♦ 17

Giriş—Yunan felsefesi ile Yunan şiiri arasındaki husumet—Nedenleri dine dair farklılıklarda aranmalıdır—Bu önermeyi destekleyen kanıtlar—Felsefe rakibine karşı nadiren adildir—Homeros, Hesiodos ile birlikte ilahi zâtın “ortodoks” Yunan tasavvurunu temsil eder—Bu iki şair ne anlamda Yunan teogonisinin “yapıcıları” idi—Antik Yunanistan’da bir öğretmen olarak şair—Yunan eğitiminde şiirin kullanımı—Homeros bazen insan bilgisinin ansiklopedisi olarak görülür—Homeros’un alegorik yorumu—Bu yöntemin sonraki tarihi—Şiirsel ilahiyatın Yunan yaşamına pratik etkisi—Yunan dinsel düşüncesinde gelişimin iki ana akımı, şiirsel ve felsefi—İncelemenin planı ve kapsamı.

İkinci ve Üçüncü Dersler

Homeros ♦ 37

Homeros’un din ve ilahiyatı—“Bütün insanların Tanrılara ihtiyacı vardır”—İlahi her yerdelik—Homerik çoktanrıcılık—Homeros’ta Kader—Zeus’un konumu—Homeros’un insanbiçimciliği—Homerik ilahiyatın içsel ikiliği, ilk olarak Tanrıların fiziksel, ikinci olarak zihinsel, üçüncü olarak ahlaki özelliklerinde—Zeus’u ruhanileştirme eğilimi—Homerik Tanrılar her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen midir?—Homeros’un bu konudaki tutarsızlığı—Homerik Tanrıların ahlaki özellikleri—Burada idealizm damarı çok daha az belirgindir—Homeros’ta insanlara kötülüğün nedeni Tanrıdır—Tanrıların kuskançlığı—*Quem deus vult perdere, prius dementat* (Tanrı mahvedeceği insanın önce aklını alır)—Tanrılar insanları aldatır—

Yine de iyiliği dağıtan ve adaleti koruyanlar onlardır—Homeros ilahiyatındaki çatışan unsurlardan haberdar mıydı?—Kurban ve duanın Homerik görüşü—Homeros'ta günah tasavvuru—Gaflet—Koşulların karakter üzerindeki etkisi—Günahın sorumluluğu—Günahın cezası—Kefaret—Homeros'un psikolojisi—Homeros "benlik" ile ne kasteder?—Ruhtan ziyade bedeni kasteder—Ölüm bedeninin ruhtan ayrılmasıdır—Bedeninden ayrılmış ruh yaşayan insanın hayaletidir—Homeros'un ölümsüzlük ve öteki dünya hakkındaki görüşleri—Mutlular Adası—Homerik yaşam görüşünün *pathos*'u—Homerik insanın asaleti.

Dördüncü Ders

Hesiodos'tan Bakkhylides'e ♦ 83

Hesiodik şiirler—*Theogonia*'da anarşiden hukuka ilerleme—Tanrıların müteakip hanedanları—Daha yüksek bir Gücün izleri—Tanrılar şimdiye kadar ahlaki varlıklar olarak tasavvur edilmemiştir—*İşler ve Günler*—Zeus'un nitelikleri—Tanrısal adalet—Hesiodik *daimon* öğretisi—Adalet, Hesiodos'ta sadece günahı cezalandırmaz, erdemi ödüllendirir—Kurban ve dua—Ahlaki yasa—Kötülüğe kötülük, iyiliğe iyilik ile karşılık ver—Dünyanın beş çağı—Öteki tarafta altın çağın ipuçları—Hesiodos'un karamsarlığı—Kötülüğün kaynağı—Hesiodos'ta ölümsüzlük—Emek görevi ve saygınlığı—Homerik ilahiler üzerine düşünceler—Gizemlere intisap yoluyla ölümsüzlük umudu—Lirik ve ağıt şiiri—Daha aşağı Tanrılar giderek daha fazla Zeus'un gölgesinde kalır—Kader genellikle Zeus'un emriyle özdeşleştirilir—Kaderin dinsel yorumu—İnsanların Tanrılara bağımlılığı—İnsan Tanrıyı arayarak bulabilir mi?—Zeus'un adaleti—Babaların günahları çocuklarını ziyaret eder—Theognis'in bu ve benzeri güçlüklerle ilgili şaşkınlığına İbrani benzerlikler—Yunan dramasının ahlaki ve dini öğretisinin gnomik şiirindeki öngörülleri—Tanrıların ahlakı Homeros'takinden daha yüksektir—Diğer dikkate değer özellikler—Yunan melankolisi—Ahiret yaşamı.

Beşinci Ders

Orpheusçu Dinsel Düşünceler ♦ 107

Altıncı yüzyılda Orpheusçu dinsel canlanma—Orpheusçu öğreti merkezleri—Kardeşliklerin örgütlenmesi—Erken Orpheusçuluk için otoriteler—Orpheusçu ilahiyatın tümtanrı karakteri—Ruhun hapisane veya mezarı olarak beden—Ruhun göksel kökeni—

Ruhun günah yüzünden düşüşü — Doğum “çarkı” ya da “çemberi” — Ruhgöçü — Orpheusçulukta “anlık” ve “anma” — Anlık belli bir yaşam biçimi, dinsel ayinler ve törenlerle elde edilir — Orpheusçu yaşam — Perhiz kuralları — Orpheusçu ritüel — Platon’un Orpheusçu dini pratikleri kınaması — Orpheusçu eskatoloji — Âraf — Yeniden tecessüm — Bireyin kendini kaybetmesi yoktur — Cennetin Orpheusçu tasvirleri — “Her şeyin geri dönüşü” — Ölümsüzlük, günah ve insanın ilahi olanla ilişkisi öğretileri itibarıyla Orpheusçuluk ile Homerik dini arasındaki fark — Orpheusçulukta tanılaştırma — Orpheusçuluğun Platon tarafından ussallaştırılması.

Altıncı Ders

Pindaros ♦ 129

Pindaros şiirinin asli dinsel karakteri — Pindaros ve Apollon arasındaki bağlantı — İlahiyatı insanbiçimcidir, ama efsaneleri daha kaba özelliklerinden temizlemeye çabalar — İlahi Zât tasavvurunun yüce idealizmini gösteren pasajlar — Zeus ve Kader arasında bir çatışma yoktur — Kader’in tanılaştırılması — Pindaros’ta “Talih” Tanrıçası — Tanrıların çeşitli özellikleri — Her şeye kadir olmaları ve her şeyi bilmeleri — İlahi adalet erdemi ödüllendirmenin yanı sıra erdemsizliği cezalandırır — İlahi Takdir — Tanrı doğru ve dürüsttür — Pindaros açktan çoktanrıçı olsa da, ona göre, olayların gidişatını belirleyen tek bir tanrı vardır ve bu Zeus’un iradesidir — Yunanların “Tanrıların Kıskançlığı” öğretisi — Pindaros’un öğretiyi el ele alışı — Pindaros’ta günah tasavvuru — Kibir ve küstahlığa karşı mükerrer uyarılar — Pindaros çoğunlukla mütecavizin kendisini sorumlu kılar — Günahın cezası — Masumlar suçlularla birlikte acı çeker — Pindaros’un “melankolisi” hiçbir zaman karamsarlığa batmaz — Şiirinin karakteristik bir özelliği, özlem ve umut üzerine vurgusudur — Antropolojisinde Orpheusçu ve Pythagorasçı özellikler — Pindaros’ta ölümsüzlük — Ölümsüzlük inancını Orpheusçu ruhun ilahiliği öğretisine dayandırır — Eskatolojik pasajların ve fragmanların tartışması — Ruhgöçü — Ahirette ödül ve ceza — Pindaros’un *fortunatorum insulae* (Mutlular Adası) yorumu — Orpheusçuluğa olan borcu — Pindaros ve Platon — Sonuç.

Yedinci Ders

Aiskhylos ♦ 151

Yunan tragedyasının din ile bağlantısı — Aiskhylos öncelikle bir dinsel şairdir — Prometheus üçlemesi, dünyanın ilahi yönetiminde

uyuşmazlık ve şiddetin yerini uyum ve adaletin almasını gösteriyor—Zeus ve Kader—Zeus’un nitelikleri—Aiskhylos her şeyi kontrol eden tek bir iradeye inanıyor olsa da tektanrıcı değildir—İlahi adalet Aiskhylos dramasının temel bir özelliğidir—Aiskhylos’ta günah—Gafletin yaratıcısı Tanrılar mıdır?—Miras alınan suçluluk öğretisi—*Alastôr* (öç alıcı ruh) veya aile laneti—Günahın sorumluluğu—Trajik görev çatışması—*Lex talionis* (kisas yasası)—Bir disiplin olarak kabul edilen ceza—Aiskhylos “Tanrıların Kiskançlığı” popüler yorumlarını nasıl düzeltir—Şairin ilahi dürüstlük ve saflık sorusuna karşı tavrı—Ölümsüzlük—İddia edilen Orpheusçu ve Pythagorasçı özellikler—Homeros’un etkisi—Ahirette yargılama ve cezalandırma—Aiskhylos’un yeraltı dünyasında Elysium yoktur—Öğretisinin önde gelen özelliği ilahi adaletin cezalandırıcı yönünü vurgulamasıdır—Sophokles’ten farkı.

Sekizinci Ders

Sophokles ♦ 177

Aiskhylos ve Euripides ile kıyaslandığında Sophokles’in dinginliği—Sophokles’te erdemin temeli dindarlıktır—Sophokles, geleneksel ilahiyattan bilinçli olarak kopmaz—Onun ebedi ve değişmez ahlak öğretisi ya da salt insan yasası karşısında öncelikli itaat yükümlülüğü, *Antigone*’den örneklenmiştir—Bu öğretinin dinsel önemi—Sophokles’in acı çekmeye dair bakış açısı—Çoğu zaman günahın sonucu olsa da, acı çekmek ahlaki masumiyetle uyumludur—Hak edilmemiş acı çekme ilahi adaletle bağdaştırılabilir mi?—Acının disiplini—Öbür dünyada telafi umudu—Münferit acı çekme İlahi Takdir’in daha büyük amaçlarını hizmet edebilir ve evrensel uyuma katkıda bulunabilir—Herakleitos’a benzerlik—Sophokles tektanrıcı mıydı?—Sophokles’te gerçek din kalbin saflığı anlamına gelir—İnsan zayıflığına olan sempatisi—*Imitatio Dei* (Tanrıya öykünme)—Sophokles’te “gözyaşının anlamı”—Zeus’a inanç umutsuzluğu yasaklar—Sophokles’te ahiret—İlgili pasajların incelenmesi—Sonuç.

Dokuzuncu Ders

Thales’ten Ksenophanes’e ♦ 197

Thales’in “her şey Tanrılarla doludur” sözü, belki de daha sonraki Dünya-ruhu öğretisinin nüvesini içerir—Anaksimandros ve onun Sonsuz kavramı—Kozmik bir güç olarak Adalet—Anaksimenos—Bu üç düşünürün kozmolojik öğretileri nasıl tektanrıcılığa giden yolu

işaret ediyor — Pythagoras ve kardeşliği — Yarı dinsel, yarı bilimsel bir kuruluş — Orpheusçuluk ile ilişkisi — Ruhun Pythagorasçı öğretisi — Erken Pythagorasçulukta bilgi arayışı ahlaki kurtuluşa tabi ve yardımcıdır — Pythagorasçı ikicilik — Sınır ve Sınırsız Karşıtlığı — Sınır görünüşe göre etken veya şekillendirici, Sınırsız edilgen ilkedir — Sonraki yazarlar bunları Tanrı ve Maddeyle özdeşleştiriyor — Pythagoras felsefeyi bir yaşam biçimi yapan ilk kişidir — Pythagoras'ın takipçilerinin ona karşı hürmeti — Kolophonlu Ksenophanes — Orpheusçu hareketten etkilenmiş miydi? — Teolojik fragmanları — Tektanrıcılığına dair tartışma — Geleneksel görüş lehine ve aleyhine kanıtlar — Önerilen çözüm — Ksenophanes'in Tanrısı yaratılmamıştır — Tanrının erdem ve dürüstlüğü — İlahi Zâtın insanlık için ahlaki bir ideal olarak tasavvuru — Ksenophanes'in "tek Tanrı"sı Dünya'dır — Kişilik sorusu — Aslında Ksenophanes Doğa'yı tanrılaştırır.

Onuncu ve On Birinci Dersler

Herakleitos ♦ 225

Efesli Herakleitos — Yaşamı ve mızacı — *Vulgus*'u (halk), şairleri ve filozofları eleştirir — Ünlü kitabı — Günümüze ulaşan fragmanların karakteri ve üslubu — Herakleitos'un meşhur karanlığı — Herakleitos her şeyden önce bir peygamber ya da kâhindir — Kendini insanlığa yeni bir vahyin aracı olarak görür — Herakleitosçu *Logos* öğretisi — *Logos* sadece Herakleitos'un söylevi veya incelemesi değildir — İçinde *Logos*'un tasvir edildiği fragmanlar — *Logos* ebedidir — İnsanda da işleyen kozmik bir ilkedir — Sadece nesnel bir akıl ya da yasa mıdır? — Aktif olarak akıllı olduğunu ve düşündüğünü gösteren emareler — Görünüşe göre Doğa ve insanda içkin olan ilahi akıldır — Bu görüşe karşı argümanların düşünülmesi — *Logos*, bir bütünlük, her yerde bulunur, akıllı ve ilahidir — Ancak, maddi olmayan bir öz değildir — Ateşle özdeşleştirilir — Bu özdeşleştirmeyi yapan fragmanlar — Ateşin Akıllılığı — Sonraki otoritelerin kararı — Herakleitos'un teolojik fragmanları — Tanrının birliği — Tanrı ve *Logos* arasında bir ayrım yoktur — Çoktanrıcı terimlerin ara sıra kullanımı — Ateşin tanrılaştırılması — Herakleitosçulukta Ateşin oynadığı rol — Ateş sürekli değişen şeylerin gerçekliğidir — Unsurların durmaksızın dönüşmesi — Herakleitos'ta dünya ebedi midir? — Bu sorunun tartışılması — Tüm dünyadaki karşıtların savaşı — Sürekli akış — Karşıtların uyumu — Bütün karşıtların uzlaştırıldığı birlik, *Logos* veya Tanrıdır — Herakleitos'un Tümtanrıcılığı Çoktanrıcılık ile uzlaşmaz — Herakleitos'un ahlak

öğretisi — Evrenseli takip et — Yasaya itaat — Kötülük iyiden ayrılamaz ve evrensel uyuma katkıda bulunur — Bireycilik ve kendini öne çıkarma arayışı yok edilir — Herakleitos'un eskatolojisi — İlgili fragmanlar, Orpheusçuluğun etkisini gösterir — Büyük katkısı *Logos* öğretisidir — Platon, Stoaçlık, Philo ve Aziz Yuhanna'da bu öğretinin müteakip tarihçesi.

On İkinci Ders

Parmenides'ten Anaksagoras'a ♦ 255

Elealı Parmenides — Hakikat Felsefesi ile Kanaat Felsefesi arasındaki fark — Parmenides'in Varlık kavramı — Varlığın nitelikleri — Maddiliği — Herakleitosçu ve Parmenidesçi bakış açıları arasındaki uzlaşmazlık — Uzlaşma denemeleri — Akragaslı Empedokles — Şeylerin unsurları ya da kökleri teorisi — “Etkin neden”i öne sürmesi — Sevgi ve Nefret — Sevgi birleştirir ve Nefret ayırır — Dünyanın yaşamında tekrarlayan döngüler — Empedokles ilahiyatı — İnsanbiçimciliğin reddi — Küre-Tanrı — Apollon'un ruhanileştirilmesi — Yaratılmış Tanrılar — Unsurların tanrılaştırılması — Sevgi ve Nefret de Tanrıdır — Empedokles'te gerçek bir ereksellik yoktur — Cismani ve ruhani onun tarafından gerçekten ayırt edilmez — Zekânın şeylere evrensel yayılımı — Karsten'in Empedokles'e tümtanrıcılığı atfetmesi — Empedokles'in ilahiyatı ahenkli bir bütün değildir — Ahlaki ve dini öğretisi ağırlıklı olarak Orpheusçudur — Klazomenalı Anaksagoras — *Panspermia* teorisi — İlkse karışım — Dünya yaratıcı *Nous* — bunun tasvir edildiği fragmanlar — Anaksagorasçı *Nous*'un cismani bir töz müdür? — Cismani olmadığına inanmak için nedenler — *Nous*'un her şeyi bilmesi — *Nous* her şeye kadir ve yücedir — *Nous*'un yaratıcı işlevi — *Nous*'u dünyayı yaratmaya yönelten nedir? — Anaksagoras Zihnın Madde üzerine etkisine değinmez — Anaksagoras'ın erekselliği — Platon ve Aristoteles'in eleştirileri — Anaksagoras, *Nous*'u Tanrı ile özdeşleştirmiş midir? — Batı Dünyası'nda felsefi tanrıcılığın kurucusudur — Ölümsüzlük Üzerine Görüşleri — Sonuç.

On Üçüncü Ders

Sofistler Çağı ♦ 279

Anaksagoras'ın *Nous*'unda hümanizmin önceden ima edilmesi — Apolloniali Diogenes, *Nous*'u Hava unsurunda somutlaştırır, Anaksagorasçılığı Anaksimenes'in teorisi ile birleştirir — Tümtanrıcılığı ve erekselliği — Ölümsüzlük üzerine görüşler — Maddeciliğin en büyük başrahibi olan Demokritos — Fiziksel teorisi

yaratıcı bir Zihin varsayımı gerektirmez — Demokritos'ta alegori — Tanrılara inancın kökeni — Daimonoloji — Ölümsüzlük inancının eleştirisi — Atina'da akılcılığın yayılması — Sözde Sofistler — Yunanistan'ın ahlaki ve dini gelişimindeki yerleri nedir? — Felsefi bir okul değil, birbirlerinden bağımsız öğretmenlerin mesleği — Protagoras — Öğretiminin eğilimi kent-devletin politik ve dini ilkelerini yıkmaktı, zira "İnsan Ölçüsü" Ahlakta bireycilik demektir ve İlahiyatta bir agnostikti — Gorgias — Prodikos ve Kritias'ın akılcılığı ateizmin bir türüdür — Kehanetler ve kehanet bilimine yönelik yaygın güvensizlik — Ölümsüzlüğün inkâr — Elisli Hippias — Doğa ve hukuk karşıtlığı, yerleşik düzen üzerinde yıkıcı bir etki yaptı, ama aynı zamanda hümanizm ve kozmopolitanizmin gelişimini teşvik etti — Bu karşıtlığın zamanın edebiyatından örneklenen negatif ve pozitif sonuçları — Sofist hareketin genel etkisi yeniden inşa etmeden yıkmaktı — Sonuç.

On Dördüncü ve On Beşinci Dersler

Euripides ♦ 299

Aydınlanma Çağı'nın şiirsel savunucusu olarak Euripides — *Hippolytos*'tan, *Herakles*'in *Çılgınlığı* ve diğer oyunlardan örneklemen putkırıcılığı — Bu tavrın istisnaları — Yunanistan'ın Tanrıları'nı inkâr ederken, Tanrıların varlığını tamamen inkâr etmek niyetinde midir? — Ateizmi ya da agnostizmi düşündüren görüşler — Şairin Olympos dinine yönelik eleştirilerinde yer alan daha saf bir ilahiyata yönelik pozitif katkılar — İlahi Zâtın asli iyiliği — İnsanlığa ahlaki idealler olarak Tanrılar — Tektanrıcılığın bir iması — İlahi zâtın kendine yeterliliği — Euripides'teki felsefi ilahiyat — Hekabe'nin "tuhaf duası" — Wordsworth'teki Benzerlik — Euripides'in Herakleitos'un bir takipçisi olduğuna dair Nestle'nin teorisi — Aslında, Euripides'in yekpare ya da tutarlı bir bakış açısı yoktur — Euripides'in hümanizmi — Şiirlerindeki ölüm ve ölümsüzlük görüşleri — İlahi esir unsuru içinde geri emilimi — Euripides'in yaygın karamsarlığı — *Bakkha* bir tekzip mi? — Oyunun önde gelen saiki, aklın üstünde coşkuyu yüceltmektir — *Bakkha*'nın dinsel önemi bundan ibarettir, fakat daha önceki akılcılık henüz tükenmiş değildir — Euripides'in Yunan dinsel düşüncesi üzerindeki etkisi.

On Altıncı ve On Yedinci Dersler

Sokrates ♦ 333

Yunan düşüncesinde Sokrates ile yeni bir sayfa başlar — Akılcılığın ve aşkıncılığın birleşimi — "Doğaüstü işaret" — Kendisini Atina'ya

ilahi bir şekilde atanmış bir yardımcı olarak görür— Apollon’a olan bağlılığının dinsel önemi— “Ruh hekimi olarak” Sokrates— Erdemsizliği cehalet, bilgiyi erdemle özdeşleştirmesi— Bu teoremin tartışması ve bunun olası sonuçları— İlk olarak yıkıcı ya da arındırıcı yönüyle, ikinci olarak pozitif ya da yapıcı yönüyle düşünülen Sokratik yöntem— Sokratik öğretinin içeriği— “Kendini Bil” — Hem birey hem de Devlet için Nookrasi öğretisini vaaz eder— İnsanlar arasındaki davranış kuralı — Ölümsüzlük hakkındaki görüşleri— Sokrates’in ilahiyatı— Dünyayı yöneten Akıl olarak Tanrı— Sokrates’in erekselliği esasen insanmerkezcidir ve saiki felsefi olmaktan ziyade dinidir— Sokrates’te pratik din— “Tanrıya Devletin dinine göre ibadet edin” — Bu buyruğun ilettiği dersler— Kurban ve duanın Sokratik tasavvuru — Sokrates’in mahkûmiyetine yol açan nedenler— Yargılanmasının ve ölümünün tarihsel önemi.

On Sekizinci Ders

Platon: Kozmolojik Öğreti ◆ 367

Platon’un Sokrates’le ilişkisi— Mağara benzetmesi— Öğrettiği ana ders, görünmez ve ebedi olanın gerçekliğidir— Yeni Ahit’ten benzerlikler— Ruh bağlayan zincirler nelerdir?— Platon’un *Timaios*’u— Platonik ikicilik— Platon’un, dünyanın bederinin yaratılışına dair açıklaması— Bu açıklamanın altında yatan ilkeler— Matematik yasasının zaman ve mekânda ifadesi olarak dünya— Zorunluluk ne derece iyi’ye boyun eğer— *Timaios*’ta Dünya Ruhı— Platon neden Evrene ruh bahşediyor— Dünya Ruhı’nu oluşturan bileşikler— Hareket ve zekâ nitelikleri— “Algılanabilir bir Tanrı,” “Yaratıcısının sureti” olarak dünya— Dünya Ruhı’nun Heraklitos ve Philo’nun Logos’ları ile karşılaştırılması— Dünya Ruhı, sonsuz ve sonlu arasındaki bir bağdır— Ne Platon, Dünya Ruhı’nun doğuşuyla ne demek ister— *Timaios*, “evrenin ilahı”sidir— Diyalogun daha sonraki dinsel düşünce üzerine etkisi.

On Dokuzuncu Ders

Platon (devam): Çilecilik ve Gizemcilik

Unsurları ◆ 385

Timaios’un “yaratılmış Tanrıları”— Yüce Tanrı tarafından insan ruhunun akıllı kısmının yaratılması— İnsanın aklı ilahidir ve bu ilahi mülk onu bizzat insan yapar— Bedenin ve ruhun “ölümlü kısmı”nın alt Tanrılar tarafından yaratılışı— Ölümlülük ve ölümsüzlüğün bir bileşimi olarak insan— Mağaradaki tutsakların bağlı olduğu zincirler

insanın aşığı doğasını simgeler — Yaşam süresince Akıl ya üstünlüğü yeniden kazanabilir ya da daha da kaybedebilir — Platon'un Aziz Pavlus ile karşılaştırmalı antropolojisi — Platon'un ruhun kurtuluşunu farklı tasvir etme şekilleri — *Phaidon*'un *meditatio mortis*'i (ölümün provası) — Aziz Pavlus'un *nekrosis* (ölüm) öğretisi ile benzerlik ve farklar — *Şölen*'de, kurtuluş, güzellik ve iyilik sevgisi sayesinde gerçekleşir — Diyalogun önceki kısmı — Diotima'nın konuşması — Ruh, görünmez ve ebedi güzelliğin tefekkürüne sevgiyle yükselir — Platonik ve Hristiyan gizemciliğı arasındaki bazı irtibat noktaları — Platon'da zihinsel ve dinsel coşkunun birliğı.

Yirminci Ders

Platon (devam): Eğitim Teorisi ♦ 407

Platon tarafından eğitime verilen değer — *Devlet*'te eğitim — Hazırlayıcı disiplin — Platon'un yeniden şekillendirilmiş ilahiyat için kuralları — Kendi Şiir ve Sanat ideali — Milton ile karşılaştırma — Daha yüksek ya da felsefi müfredat — İki programın birbiriyle ilişkisi — Felsefi disiplin, seçkin bir sınıfla sınırlıdır — Filozof-kralın doğal nitelikleri — Varlık alemine yükselme — Platon'da eğitim, karanlıktan ışığa dönmeye çabalayan ilahi bir unsurun her insanda mevcut olduğunu varsayar — Yeni Ahit'ten Benzerlikler — Platonik müfredatta farklı çalışmalar — Üniversite eğitiminin kurucusu olan Platon — Platon'da matematik bilimi İlahi Zâtın bir vahyidir, fakat matematiğın ötesine yükselip yüce İyi İdeasını tefekkür etmedikçe, ruhun kurtuluşu tamamlanmış olmaz.

Yirmi Birinci ve Yirmi İkinci Dersler

Platon (son): İdealar Teorisi ♦ 429

İdealar Teorisi — Aristoteles'in Teorinin doğuşuna dair açıklaması — İdealar, Platon'da, gerçek olanı temsil eder — Aynı anda aşkın ve içkin — İdeaların aşkınlığı — Çeşitli özellikleri, birlik, değişmezlik ve mükemmellik — İdea üretilen nesnelerde, doğanın yaratımlarında ve her şeyden önce, sanat ve ahlak alanında, somutlaşmış tip, ölçüt veya idealdir — İdea neden zorunlu olarak aşkındır — Platon'un dini ruhun bu mükemmeliyet alanına doğru yükselmesidir — İdeaların hemen hemen tanrılaştırılması — Gizemlerin dilinde tasvir edilen İdeal Dünya — İdeaların içkinliğı — "Katılım," "pay alma" ve "mevcudiyet" — İdeaların aşkın içkinliğı Hristiyan Tanrının aşkın içkinliğı öğretisiyle karşılaştırılabilir — Bu tasavvurda yer alan entelektüel güçlükler — Aziz Augustinus'tan Benzerlik — İdeanın

“mevcudiyeti” tikel olanın İdeaya benzerliğini gösterir—İdeaların Paradigmatik tasavvuru—Platon’un İdeaların tikellerle olan ilişkisini tasvir etme şekline dair Hıristiyan benzerlikler—*Devlet*’te anlatıldığı şekliyle, İyi İdeası—İyi, hem Bilgi hem de Gerçekliği aşar ve her ikisinin de nedenidir—İyi İdeası Tanrı ile özdeşleştirilmeli midir?—Özdeşleştirme lehine argümanlar—Platon’da İyi sadece cansız bir soyutlama değildir—Yaratıcı yönüyle ruhtan ya da yaşamdan ayrılmaz—“Gerçek ve ilahi zihin” ile aynıdır—Dante’den benzerlik—İyi’nin egemenliğinden çıkarılabilecek sonuçlar—Doğa Tanrının bir vahyidir—Platon’da Ereksellik—Kötülük olumsuzlamadan başka bir şey değil midir?—İkicilik ortadan kaldırılmaz—Nihai neden olarak İyi—Kötülüğün kuvvetlerine karşı Tanrı ile birlikte çalışan insan—Platon, İyi’nin nihai zaferine inanır mı?—Ruhta belki, ama maddi evrende hiç değil—İdeaların bilgisine nasıl ulaşabiliriz—Diyalektik Bilimi—İdeaların Hiyerarşisi—Hıristiyan göksel hiyerarşiler öğretisiyle karşılaştırma—Organik bir bütün olarak bilinebilir varlıklar evreni—Matematiksel ve diyalektik yöntemler arasındaki karşıtlık—Diyalektik, hipotezler aracılığıyla varsayımsal olmayan ilk ilkeye, İyi’ye, doğru ilerler—Bu yönetimin kalıcı değeri—Platon’un diyalektiği bir idealdir —Platon’da ölümsüzlük—Sonuç.

Kısaltmalar ◆ 465

Kaynakça ◆ 469

Önsöz

Bu kitap, 1904 Aralık'ında, 1905 Haziran ve Aralık'ında ve 1906 Haziran'ında Aberdeen'de verilmiş olan Gifford Dersleri'nin içeriğini temsil eder. Dersler, yazar tarafından gözden geçirilmiş ve prova baskıları 17. Ders sonuna kadar okunmuş ve düzeltilmiştir. Geri kalan derslerin elyazmaları, ölümünden yaklaşık iki hafta önce matbaaya yollanmıştır, ama ne bu kısmın prova baskıları kendisi tarafından görülmüştür ne de kitabın herhangi bir kısmına nihayetinde onay vermiştir. Tüm kitabı bir kez daha dikkatlice gözden geçirmek ve daha önce teyit etmediği atıfları teyit etmek niyetindeydi. Bu görev ve 18. ila 22. Derslerin düzeltisi bana düşmüştür: Bütün atıfları teyit etmiş olsam da, metinde ya da dipnotlarda yer alan herhangi bir hatanın sorumluluğu bana aittir. Dizinin küçük bir kısmı hazırlanmıştı; geri kalanı da aynı doğrultuda tamamlamaya çalıştım.

Yazar, görevini kendi başına tamamlamaya ömrünün yetmeyeceğini anladığında, benden eserinin değerine dair tereddüdünü bildirmemi istemişti. Konusunun zorluklarının farkındaydı, özellikle de Platon'un metafiziği ile uğraşırken, ancak çelişkili görüşleri tartmaya yönelik ciddi bir çaba göstermeden ve toplayabildiği tüm malzemeyi dikkatli bir şekilde inceledikten sonra kendi kararını oluşturmadan, hiçbir şeyi yazıya dökmediği söylenebilir. Yaptığı son işlerden biri, derslerin başına eklediği Ksenophanes'ten vecizeyi seçmektir.

Prova baskılarının düzeltilmesinde veya Hatıra'nın¹ hazırlanmasında bana verdikleri yardım için, Emmanuel [College] Üstadı, Sayın Giles, Sayın L. Whibley ve Sayın T. E. Glover'a en derin teşekkür ve minnetimi ifade etmek isterim. Sayın Giles, ayrıca, bulamadığım kitaplardaki atıfları teyit etme lüt-

¹ Çeviriye dahil edilmemiştir. (ç.n.)

funda bulundu. Bana kocamın yaşamı ve çalışmasıyla ilgili mektupları ya da gönderilmiş notları emanet eden dostlara da en içten şükranlarımı sunmak isterim.

Adela Marion Adam
Cambridge, Mart 1908.

Birinci Ders

Yunan Dinsel Düşüncesinin Gelişiminde Şiir ve Felsefenin Yeri

Yaşamımın en büyük entelektüel dürtüsünü borçlu olduğum üniversitede Gifford Dersleri verme davetini kabul ettiğimde, seleflerimin bazılarıyla kendi özel alanlarında rekabet edemeyeceğimin pekâlâ farkındaydım.¹ Bugüne kadar eğilimin yanı sıra, koşulların beni takip etmeye yönelttiği çalışmalar, şimdiyle değil, geçmişle ilgili olmuştur; dolayısıyla mevcut herhangi bir felsefe sistemini eleştirmeye ya da onun yerine yeni bir sistem inşa etmeye teşebbüs etmem mümkün değil. Ancak, Antik Yunan'ın din öğretmenlerinin (yani şairlerin ve filozofların) günümüze ya da düne değil, her zamana ait ruhani sorulara verdikleri türden yanıtları, mümkün olduğunca, önyargı veya tutku olmaksızın ve ne kadar yetersiz olsa da, yeniden üretmeye çalışan bir ders serisine ihtiyaç olduğunu hissettim. *Neminem vere vivere diem praesentem, nisi dierum praeteritorum memorem*: Bu kadim söz derin bir hakikat içerir.² Dinsel düşünce tarihine özel uygulanışında, bu sözün

¹ Yazar 1876-80 arasında lisans eğitimini aldığı ve mevcut dersin verildiği Aberdeen Üniversitesi'ni kastediyor. Kitaba tarafımdan eklenen notlar ya bu örnekte olduğu gibi dipnot sonunda "ç.n." ibaresiyle ya da yazarın kendi dipnotlarının sonuna eklenen köşeli parantezlerle ayırt edilmiştir. Yazarın yaptığı alıntıların bir kısmı mevcut Türkçe çevirilerden aktarılmıştır. Bunlar ilgili çevirmenin soyadıyla belirtilmiştir. Aktarılan çevirilerin tam künyeleri Kaynakçada bulunabilir. Yazarın dipnotlarda yaptığı atıflar da Kaynakçada derlenmiştir. Yazarın atıfları bazen daha anlaşılır olacak şekilde değiştirilmiş, hata olması durumunda da düzeltilmiştir. Metinde bazı sözcüklerin baş harflerinin küçük ya da büyük kullanımında büyük ölçüde yazarın kullanımı takip edilmiştir. "Kader" gibi kişileştirmenin olduğu sözcüklerde ekler kesme işaretiyle ayrılmıştır. Ancak "Tann" ya da "İlahi Zât" gibi sözcüklerde okuma kolaylığını sağlamak için kesme işareti kullanılmamıştır. (ç.n.)

² "Geçmişi hatırlamayan hiç kimse bugünü tam anlamıyla yaşayamaz." Bu Latince sözün bir benzeri Alman tarihçi Theodor Mommsen'in editörlüğü-

önemini abartmak zordur. Aklımda olan sadece Doğal İlahiyatın (Profesör Case'in sözlerini alıntılarla gerekirse) "kuruluşu ve ana ilkeleri itibarıyla Yunan metafiziğinin bir gelişimi" olduğu tarihsel gerçeği değil. Tek başına bu bile Yunan filozoflarını Gifford Dersleri çerçevesinde tartışmak için yeterli bir gerekçe olarak görülebilirdi.³ Ama öne sürmek istediğim öneri özellikle şudur: Yunan felsefesinin dinsel düşünceleri genelde erken Hristiyan edebiyatı öğrencisi, özelde de Aziz Pavlus'un Mektupları ve Dördüncü İncil⁴ öğrencisi için özel bir önem taşır. "*Neque sine Graecis Christianae, neque sine Christianis Graecae litterae recte aut intellegi aut aestimari possunt.*"⁵ Felsefeden Hristiyan inancı için hazırlayıcı ya da *propaedeutic* (*proparaskeuē* veya *propaideia*) olarak söz eden ilk Kilise Babaları Yunan felsefesi ve Hristiyanlık arasındaki ruhani bağın bilincindeydi. Homeros'tan Platon'a Yunan felsefesi ve şiirindeki dinsel düşüncelerin gelişimini bu bakış açısından ve konunun Doğal İlahiyat ve Tanrıçılık (teizm) üzerindeki etkisi üzerinden değerlendirmeye davet ediyorum sizi.

Yunan dinsel gelişiminde şiirin ve felsefenin görece konumları hakkında genel bir fikir oluşturmaya çabalarak başlayalım. *Devlet*'in iyi bilinen bir pasajında,⁶ Platon, felsefe ve şiir arasında geçmişten miras kalmış kadim bir husumet olduğundan bahseder. Platon, iddiasını örneklemek ve desteklemek için, felsefenin ve onun bazı takipçilerinin Musalları'nın takipçileri tarafından hicvedildiği bir dizi şiir parçasını alıntılar. Şairlerden biri felsefenin "efendisine havlayan haysus köpekten" başka bir şey olmadığını; bir başkası, filozofun

nü yaptığı *Digesta Iustiniani Augusti* (Berlin, 1870) adlı kitaba yazdığı Önsöz'de geçmektedir. Daha eskiye gidip gitmediği belirsizdir. (ç.n.)

³ "Doğal İlahiyat" (*Natural Theology*) İskoç yargıç Adam Lord Gifford'ın (1820-1887) Edinburgh, Glasgow, St. Andrews ve Aberdeen üniversitelerine yaptığı bağışla kurulan Gifford Dersleri'nin (*Gifford Lectures*) ana temasıdır. İlk 1888'de verilen Dersler günümüzde hâlâ devam etmektedir. (ç.n.)

⁴ Yani Yuhanna İncili. (ç.n.)

⁵ "Hristiyan edebiyatı Yunan edebiyatı olmaksızın doğru bir şekilde anlaşılamaz ya da değerlendirilemez ve Hristiyan edebiyatı olmaksızın da Yunan edebiyatı." Bu Latince söz Alman filolog Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff'a aittir; bkz. "De tragicorum Graecorum fragmentis commentatio," s. 33. (ç.n.)

⁶ 10.607b.

sadece “ahmakların gevezeliklerinde büyük” olduğunu; bir üçüncüsü “ukalalar sürüsü”nden söz eder; bir başkası da “bu pejmürde kıyafetli düşünürlerin” fakirliği ve sefilliğiyle alay eder. Yunan edebiyatında sürekli olarak karşımıza çıkan bu köklü uzlaşmazlık, felsefi ve sanatçı mizaçlar arasındaki tanıdık karşıtlığa atıfta bulunarak yeterince açıklanamaz; zira bu karşıtlığın modern yaşamda doğru ya da yanlış olup olmaması bir yana, şairin ve filozofun alanlarının sürekli olarak örtüştüğü Yunan antik çağına uygulayabilmemiz için öncelikle ona önemli tahditler koymamız gerekir. Neredeyse en önemli Yunan felsefesinin tamamı, şiirsel imgeler ve fikirler ile bezenmiştir. Ve buna karşılık, inkâr edilemez felsefi bir zihin alışkanlığının göstergesi olan düşüncelerle karşımıza çıkmayan çok az sayıda büyük Yunan şairi vardır. Halihazırda filozoflar arasında Herakleitos’tan ve şairler arasında Aiskhylos ve Euripides’ten bahsetmek yeterlidir. Ve daha sonra göreceğimiz gibi, Yunan şiirine yönelik bu düşmanlık şair ve filozofu şahsında herhangi bir başka Yunan yazarından çok daha fazla birleştiren Platon’da en belirgindir.

Öyleyse, karşıtlığı ortaya çıkaran nedenin ne olduğuna inanmalıyız? *Yasalar*’daki bir pasaj,⁷ Platon’un şiir ve felsefe arasındaki husumeti örneklemek için seçtiği dört alıntıdan ilkinin, Anaksagoras’ın ve öğrencilerinin gök cisimleri konusu hakkındaki ateist görüşlerine atıfta bulunduğunu ortaya koymaktadır. Sıradan bir Yunan, güneşin ve ayın her birinin Tanrı olduğuna inanıyordu: Anaksagoras, onları ilahilikten yoksun kıldı ve güneşin kırmızı-sıcak bir taş kütesinden başka bir şey olmadığını iddia etti; ay ise, ona göre, tepe ve vadiler içeriyordu ve yaşadığımız gezegen gibi meskûndü.⁸ Böylece, ulusal dine ve onun tanrılarına karşı isyan ederek, felsefe efendisine havlayan bir köpeğe benzer. Bu, Platon’un bahsettiği pasajların ilkinin anlamı ve uygulamasıdır. Diğerleri de tesadüfi ve yüzeysel hoşnutsuzluk vakalarına gönderme yaptığına göre, şiir ve felsefe arasındaki münakaşanın ilahiyat⁹ ve

⁷ 967c, d.

⁸ Diog. Laert. 2.8.

⁹ Harfiyen “tanrıbilim” anlamına gelen ve “teoloji” olarak da çevrilen *theology* “ilahiyat” olarak çevrilmiştir, ancak sıfat hali olan *theological* için “teolojik”

dine dair farklılıklardan kaynaklandığını tahmin edebiliriz. Resmin diğer tarafını incelediğimiz an, tahmin bir kesinlik kazanır. Platon'un verdiği alıntılarının sadece Yunan şiirinin Yunan felsefesine olan tavrını örneklemeye yaradığı görülecektir. Münakaşanın anlamını tam olarak anlamak ve bunun din ve dinsel gelişim tarihindeki gerçek önemini takdir etmek gerekirse, aynı zamanda erken Yunan felsefesinin Homeros ve Hesiodos'un şiirlerine yönelik bazı saldırılarını da dikkate almalıyız. Bunu yaptığımızda, çekişmenin en güçlü nedeninin, İlahi Zâtın¹⁰ nitelikleri ve onun insanlıkla olan ilişkileri konusunda şiir ve felsefe arasındaki karşıtlık olduğu kesin sonucuna varmak mümkün olacaktır.

Homerik ve Hesiodik¹¹ ilahiyata açıkça itiraz etmiş gibi görünen Sokrates öncesi filozoflar arasında üç isim diğerlerinin tümünden daha fazla öne çıkar: Pythagoras, Ksenophanes ve Herakleitos. Empedokles'te¹² de, günümüze ulaşan fragmanlarında Homeros ve Hesiodos'tan bahsetmemesine rağmen, benzer itirazların izleri vardır. Ve felsefe üzerine yazan diğer Sokrates öncesi yazarların genel tonundan ve tavrından, hoşnutsuzluklarını aleni olarak ifade etmemiş olsalar da, ilahi zâta dair Homerik tasvirlerle sempati duymadıkları sonucunu çıkarabiliriz. İlk Pythagorasçı efsanelerde bulduğumuz o vahiylerin¹³ ya da "Hades'e inişler" in birinde,¹⁴ Pythagoras hak-

kullanılmıştır. Yine çok sık kullanılan sözcüklerden biri olan ve "tanrısal" olarak da çevrilen *divine* "ilahî" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

¹⁰ Yazarın burada ve eserin devamında da sıklıkla kullandığı *Godhead* sözcüğü "İlahî Zât" olarak çevrilmiştir. Bunu hemen aşağıda ve yine metnin devamında sıklıkla kullandığı *divine nature* (ilahî zât) ile eşanlamlı veya en azından yakın anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Yunanca karşılığı "Tanrının varlığı/özü" ya da "ilahî varlık/öz" olarak çevrilebilecek *ousian theou*'dur. *Divine nature* ile *Godhead* her ne kadar eş veya yakın anlamlı olsa da bunları Türkçe karşılıkların baş harflerini küçük ve büyük yazarak ayırt edeceğiz: "ilahî zât" = *divine nature*; "İlahî Zât" = *Godhead*. Yazar bazen *Deity* sözcüğünü kullanmıştır. *Deity* de *Godhead* ve *divine nature* ile eşanlamlı kullanılmış olabilir, ancak *Deity* yine de "Tanrı" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

¹¹ "Homerik" Homeros veya eserlerine ait/özgü, "Hesiodik" Hesiodos veya eserlerine ait/özgü anlamında kullanılmıştır. (ç.n.)

¹² Diels, PPF, s. 160 vd.

¹³ "Vahiy" olarak çevrilen *apocalypse* sözcüğünün birincil anlamı "kıyamet"tir ki buradaki kullanımda bu anlamın da kısmen mevcut olduğu söylenebilir.

kında şu rivayet anlatılır: Aşağı dünyayı ziyaretinde “Tanrılar hakkında söylediklerinden ötürü, Hesiodos’un ruhunu tunçtan bir sütuna bağlanmış bir hâlde feryat ederken ve onunla birlikte olan Homeros’un ruhunu bir ağaçtan sarkıtılmış ve yılanlarla kuşatılmış bir halde gördü.”¹⁵ Hikâye, Pythagorasçı ilahiyat ve ahlaka sinmiş olan genel ruhla uyumludur ve biz-zat Pythagoras’ın bazı sözlerinin bir yankısını da içeriyor olması muhtemeldir. Herakleitos’un fragmanlarında, genel olarak halkın liderleri ve rehberleri olarak şairlere aşağılayıcı göndermelerin¹⁶ yanı sıra özellikle Homeros ve Hesiodos’a yönelik ağır eleştirilerde¹⁷ bulunur: “Homeros’un yarışmalar-dan atılmayı ve sopalanmayı hak ettiğini söyler dururdu, Arkhilokhos’un da öyle.”¹⁸ Ancak, Yunan edebiyatında ilahi zâtın Homerik anlayışına karşı en kuvvetli ve en vurgulu itiraz için (en azından Platon’un zamanına ulaşıncaya kadar) kendisi de şair olan ve bunun yanı sıra ilahiyatçı ve filozof olan Ksenophanes’e bakmalıyız. Ksenophanes, Olympos ilahiyatının insanbiçimciliğine karşı muhalefeti, bizim için Klemens¹⁹ tarafından korunmuş ünlü satırlarında beyan eder: “İnsanların da Tanrıların da arasında en büyük tek bir Tanrı vardır ki ölümlülere ne biçim ne de düşünce olarak benzer.” “Fakat ölümlüler, Tanrıların doğduğunu ve kendilerinininki gibi giysilere, seslere ve biçimlere sahip olduğunu düşünür.” “Fakat öküzlerin ya da aslanların elleri olsaydı ya da elleriyle çizebilselerdi ve insanlar gibi sanat eserleri yapsalardı, Tanrıların şekillerini atlar at gibi, öküzler öküz gibi çizerdi ve onlara kendi sahip oldukları biçimlere benzer bedenler biçerler-

Yunanca aslı olan *apokalypsis* “açığa çıkarmak” anlamına gelen *apokalyptein* fiiliyle bağlantılıdır ve Helenistik dönemden itibaren dinsel çağrışımla kullanılmaya başlanmıştır. Eski Ahit’in Yunanca çevirisinde (*Septuagint*) ama özellikle de Yeni Ahit’te Tanrının açığa çıkarma eylemi ya da “vahiy” anlamında kullanılır. Her şeyin tam anlamıyla açığa çıkışı kıyametle ilişkilendirildiği için sözcük hem “vahiy” hem “kıyamet” anlamı taşır. (ç.n.)

¹⁴ Dieterich, *Nekyia*, s. 129.

¹⁵ Diog. Laert. 8.21.

¹⁶ Fr. 111 Bywater.

¹⁷ Fr. 35, 43: krş. Diog. Laert. 9.1.

¹⁸ Şentuna çevirisi, s. 422. (ç.n.)

¹⁹ İskenderiyeli (Titus Flavius) Klemens (yak. 150 – yak. 215). (ç.n.)

di.” “Etiyopyalılar Tanrıların siyah ve düz burunlu olduğunu söyler, Trakyalılar onları mavi gözlü ve kızıl saçlı yapar.”²⁰ Yunan filozoflarını hicveden meşhur satırların (*silloi*) yazarı olan hicivci Timon,²¹ Ksenophanes’i “Homeros’un yalanlarının yergicisi”²² olarak tasvir eder. Ksenophanes’in yazılarının diğer fragmanlarında da Tanrılara yanlış bir şekilde ölümsüzlük attettikleri için hem Homeros hem Hesiodos’a yönelik eleştirilerle karşılaşırız. Kendi ifadesiyle: “Homeros ve Hesiodos, Tanrılara hırsızlık, zina ve birbirini aldatma gibi insanlar için rezil ve utanç verici olan her şeyi atfetmiştir.”²³ İlahi zâta ihtilaf ve çekişme atfeden eski efsaneler (Tanrıların Savaşları ve Tanrılar ve Devler Savaşı gibi hikâyeler²⁴) “eskilerin uydurmaları” olarak hızlıca baştan savılır.²⁵

Hıristiyanlığın erken döneminde Kilise Babalarının Paganizme karşı yönelttikleri ağır eleştirileri uzaktan andıran bu ve benzeri eleştiriler, Platon’un bahsettiği felsefe ve şiir arasındaki husumetin esin kaynağının esas olarak *odium theologicum*²⁶ olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bir yanda, (bir Alman yazarının güzel bir şekilde ifade ettiği gibi) “geleneksel inancı ebedi yaratımlarda ölümsüzleştiren” şiir ve diğer yanda, “tam da bu inanç yüzünden, o yaratımları lanetleyen” ve aynı zamanda—ekleyebiliriz ki—ilahi zâtın daha saf ve daha yüksek bir anlayışına yönelik malzeme sağlayan felsefe var.²⁷ Felsefeyle şiir arasındaki bu çatışmanın tarihsel önemi nedir? Dünyanın dinsel tarihi üzerindeki etkisi nedir? Bu sorunun çözümüne dolaylı katkılarda bulunmak, bu dersin amaçlarından biri olacaktır. Bunu daha sonraki dinsel düşün-

²⁰ Diels, *Frag. Vorsokr.*, cilt 1, s. 49 vd.

²¹ Phleiouslu Timon (MÖ 320-235). (ç.n.)

²² Diels, *PPF*, Timon fr. 60.

²³ Diels, *Frag. Vorsokr.*, fr. 11, 12.

²⁴ Yunan mitolojisinde “Tanrılar ile Titanlar Savaşı” *titanomakhia*, “Tanrılar ile Devler Savaşı” *gigantomakhia* olarak bilinir. Yazar burada *theomachies* (Tanrıların Savaşları; Yunanca aslı *theomakhia*) sözcüğünü *titanomakhia*’yı da kapsayan daha genel bir anlamda kullanmış olmalıdır. (ç.n.)

²⁵ Diels, *Frag. Vorsokr.*, fr. 1.22.

²⁶ Latince harfiyen “teolojik nefret” anlamına gelen bu ifade ilahiyat ya da dinle ilgili anlaşmazlıkların doğurduğu nefret ve öfkeyi simgeler. (ç.n.)

²⁷ Krohn, *Der Platonische Staat*, s. 262.

ceye de ara sıra atıf yaparak, Yunan filozofları ve şairlerinin Tanrı, İnsan ve Doğa hakkındaki başlıca tasavvurlarının bir kısmını açıklayarak yapacağız. Yunan şiirinin dinsel öğretisini gözden geçirmemiz elbette, filozofların rakiplerine nadiren tamamen adil olduğunu gösterecektir: Dikkatlerini şiirsel ilahiyatın doğalcı²⁸ özelliklerine sabitler ve onun en başından beri içerdiği ve zaman geçtikçe daha aktif hale gelen ruhanilik ve idealizm öğelerini göz ardı etme eğilimi gösterirler. Fakat şu anda sadece münakaşanın mahiyeti ve bunun nedeniyle ilgileniyoruz; ve karşıtlığın üretildiği koşulları daha iyi anlayabilmemiz için, bu aşamada şiirsel din ve ilahiyatın antik Yunan yaşam ve düşüncesi üzerine sahip olduğu otorite ve etkinin niteliğini ve boyutunu dikkate almak gerekir. Ve şiirsel ilahiyat dediğimde, en başta (söz ettiğim husumette şiirin iki büyük baş kahramanı olan) Homeros ve Hesiodos'un ilahiyatını kastediyorum.

Eski Yunan dini ile ilgili olarak dogmatik ortodoksluk veya heterodoksluk gibi bir şeyden söz etmek elbette ki sözcükleri biraz özgürce ve yanlış bir şekilde kullanmaktır; zira Yunan antik çağında dinsel inançlara yönelik zulüm nispeten azdı. Dinsel kurumlar ve törenler dikkatle korunmaktaydı; fakat dogma bakımından tahammül sınırları çok genişti. Platonik Sokrates'in bir ifadesinden, Atinalıların, başkalarını dinden döndürme girişiminde bulunmadıkça, genel olarak bir insanın inandığı şeyleri umursamadıkları sonucunu çıkarabiliriz.²⁹ Yine de, Tanrıya dair belirli görüşlerin ve Tanrılar ve kahramanlar hakkındaki efsanelerin belirli versiyonlarının onları (terimin belirli ve sınırlı bir anlamında) "ortodoks" olarak nitelendirmemizi haklı kılacak kadar müstesna bir otoriteye sahip olduğunu söylemek doğru olacaktır; ve sözcüğün bu sınırlı anlamında, Yunan ortodoksluğunun temsilcileri Homeros ve Hesiodos'tur. Göreceğimiz gibi, Yunanların kendileri ve onların öğretisine muhalif olanların yanı sıra, Platon'un diyalogundaki Euthyphron gibi, onları çekincesiz ka-

²⁸ "Doğalcı" olarak çevirdiğimiz *naturalistic* sözcüğü, "doğanın yakın bir kopyasını yapmaya çalışan; gerçekçi" olarak anlaşılmalıdır. Aynı cümlede geçen "ruhani" ve "idealizm" sözcükleriyle tezat oluşturur. (ç.n.)

²⁹ *Euthyph.* 3c.

bul edenler tarafından neredeyse evrensel olarak bu şekilde görülüyorlardı.

İyi eğitilmiş sıradan bir Yunan, Homeros ve Hesiodos'a ulusal (yani Panhellenik veya Olympos'a özgü) ilahiyatın kurucuları olarak bakıyordu. Herodotos, "Yunan Tanrılarının soyağacını³⁰ yapan, unvanlarını dağıtan, sahalarını ve sanatlarını ayırt eden ve muhtelif biçimlerini belirtenlerin" Homeros ve Hesiodos olduğunu bize açıkça söyler.³¹ Olympos ilahiyatı elbette ki, Athena'nın Zeus'un başından doğması gibi, Homeros ve Hesiodos'un hayal gücünden kendiliğinden oluşmuş olarak doğmamıştır; Herodotos da bu türden bir şey hayal etmez. Mutlak bir oluşum ya da yoktan yaratılış fikri, Yunan düşüncesine hep yabancı olmuştur. Ve nasıl ki Yaradan'ın kendisi, Platon'a göre, belirsiz ve biçimsiz madde üzerinde kesin matematiksel biçimler yazarak evreni yaratmış veya yapmışsa, Yunanlar tarafından evrensel olarak bir yapıcı olarak kabul edilen şairin³² teolojik anlaşmazlığı ve kargaşayı uyum ve düzene dönüştürerek "Tanrıların bir soyağacını yaptığı" da söylenebilir. Terimin bu anlamında, Herodotos, Homeros ve Hesiodos'un Yunan Tanrılarının soyağacını "yaptığını" iddia ederken, muhtemelen haksız değildir; zira Homerik panteonun³³ unsurları Homeros öncesine ait olma-

³⁰ "Tanrıların soyağacı" olarak çevirdiğimiz *theogony* sözcüğünün Yunanca aslı *theogonia*'dır. Harfiyen "tanrıların doğuşu" anlamına gelen bu sözcük, aynı zamanda Hesiodos'un meşhur eserinin adıdır. (ç.n.)

³¹ Herod. 2.53.

³² Yunanca "şair" ve aynı zamanda "yaratıcı/yapıcı/üretici" anlamına gelen *poiētēs* sözcüğü *poieō* (yapmak, yaratmak, üretmek) fiilinin bir türevidir. Yazar bu bağlamda İngilizcede birincil anlamı "yapmak" olan *make* fiilini ve bunun bir türevi olan *maker* ismini kullanır. Bunları sırasıyla "yaratmak" ve "yaratıcı" olarak çevirmek ve anlamak mümkündür. Ancak, bu anlamlar İngilizcede birincil olarak *create* ve *creator* sözcüklerine aittir ve yazar bu sözcükleri de sıklıkla kullanır. Aralarında pek bir anlam farkı olmasa da, *make* ile *create* ve *maker* ile *creator* arasındaki ayrımı belirtebilmek için, *make* ve *maker*'ın karşılığı olarak "yapmak" ve "yapıcı" kullanılmıştır. (ç.n.)

³³ İngilizceye *pantheon* ve Türkçeye "panteon" olarak geçmiş olan Yunanca *pantheion* sözcüğü *pan* (tüm) ve *theios* (tanrıya ait/özgü, ilahi, kutsal) sözcüklerinin bileşiminden oluşur ve harfiyen "tamamıyla kutsal" veya "tüm tanrılara ortak" anlamı taşır. Sözcüğün zamanla kazandığı ve günümüzde geçerli olan anlamı bir toplulukta "tapılan tanrıların tümü" veya "tanrıların tümüne

sına rağmen, *Ilias* ve *Odysssea*'da belki de ilk kez az çok tutarlı ve organik bir bütün hâlinde bir araya getirilmişlerdir. Önceden var olan efsanelerin ve inancın kargaşasından büyük ölçüde bir düzen meydana getirenin şairin dehası olduğunu; ve tikel kültürde evrensel unsuru yakalayıp dönüştüren, yerel ve taşralı tanrılardan bir Zeus, bir Apollon, bir Poseidon vesaire gibi huşu uyandıran simalar yaratan ve böylece gerçekten ulusal ya da Panhellenik bir ilahiyat olarak adlandırılabilir şeyi oluşturanın şiirin evrenselleştiren içgüdüğü olduğunu düşünebiliriz. Ama her halükarda, kavramamız gereken önemli nokta şudur: Herodotos, dinsel bir sistemin taraftarlarıncı inançlarının kurucularına atfettikleri türden bir otoriteyi Homeros ve Hesiodos'a atfetmektedir. Homeros'un antik çağda Yunan ilahiyatından birincil derecede sorumlu sayıldığı, Yunan edebiyatındaki diğer birçok göstergeden açıktır; ve bu özellikle de Platon'un ilahi zâta dair *Devlet*'te itiraz ettiği yanlış ve değersiz mefhumları ömeklemek için en başta Homeros'u alıntılıdığı gerçeğinden anlaşılmaktadır.

Bu nedenle, Yunan entelektüel yaşamının en verimli döneminde hakim olan ortodoksluk anlayışına göre, Homeros ve Hesiodos'un şiirlerini Yunan ortodoksluğunun başlıca edebi eserleri olarak görebiliriz. Profesör Butcher'ın dediği gibi, "Yunanların da, Yahudiler gibi, kutsal kitapları vardı. Milattan önce yedinci yüzyılda bile, Delos şenliğinde ve Yunan dünyasının diğer pek çok yerinde, ozanların Homerik şiirleri okumasını duymak için bir araya gelirlerdi. Altıncı yüzyıldan itibaren Atina'da, Panathenaik şenliğinde her dört yılda bir Homeros'un halka açık bir okuması düzenlenirdi. Bu, yasanın her yedi yılda bir Çardak Bayramı'nda tüm İsrail'in duyabileceği şekilde okunmasını gerektiren Yahudi hükmüne benziyordu."³⁴ Modern okuyucu, Homeros'a sadece bir şair olarak bakmaya o kadar alışmıştır ki Homeros'un, aynı zamanda, büyük bir din öğretmeni olduğunu ve İlahi Zât ve

adanan tapınak"tır. Bu anlamı muhtemelen Roma İmparatorluğu döneminde Roma'da inşa edilen Pantheon tapınağı aracılığıyla kazanmıştır. "Homerik panteon" ile kastedilen Homeros'un eserlerinde bahsi geçen tanrıların tümüdür. (ç.n.)

³⁴ *Harvard Lectures*, s. 105.

onun niteliklerine dair tasvirlerinin Yunanların yaşam ve davranışları üzerinde pratik bir etkisi olduğunu fark etmesi zordur. Ama eğer kendimizi eski Yunan yaşamının atmosferine taşıyacak olursak, Homeros'un bu tür bir otoriteye sahip olmasının sadece doğal değil, kaçınılmaz olduğunu görürüz. Birincisi, Yunanlar şairi neredeyse her zaman bir öğretmen olarak düşünmüştür. "Şairler," (der Platon) *Lysis*'te, "bizim bir nevi zihinsel babalarımız ve rehberlerimizdir."³⁵ Aristophanes'in şair ideali de esasen aynıydı, ama pratiği ikrarının gerisinde kalmıştı. *Kurbağalar*'da, antik gerçekçiliğin Euripides'in belki problem-oyunları diyebileceğimiz oyunlarında sıklıkla karşımıza çıkan belli özelliklerine dair şu yargıda bulunur: "Phaidra'ya dair yazdığım bu hikâye doğru değil midir?"³⁶ Ama tiyatro için uygun bir konu değildir. Bilhassa bir şair kötü olanı gözden saklamalı ve ne sahnede sergilemeli ne de öğretmelidir. Zira çocukların onlara açıklaması için öğretmenleri olduğu gibi, yetişkinlerin öğretmeni de şairdir."³⁷ Platon'un *Devlet*'inin ikinci kitabında Aristophanes'in düşüncesinin bir yankısı mevcuttur: Filozof, küçük çocukların kendi öğretmenleri tarafından sadece ahlaki açıdan saf ve sağlıklı olan masallar ve efsaneler öğretilmesi gerektiği konusunda ısrar eder; ayrıca çocuklar büyüdükçe şiirin onlar için benzer türden masallar yapması gerekli kılınmalıdır.³⁸ Pindaros ve Aiskhylos gibi yazarların yüce peygamber-vâri tonunu bir ölçüde açıklayan şey şairin ahlaki ve dini bir öğretmen olarak tasavvurudur. Platon'un Yunan şiirine yönelik tüm saldırısının altında yatan varsayımın şiirin Yunanistan'ın evrensel olarak kabul gören öğretmeni olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Suçlamanın can alıcı noktası, şiirin bir şey öğretmemesi değil, (en azından Platon'un inancına göre) öğretilerinin çoğu zaman ahlak bozucu ve yozlaştırıcı olmasıdır.

³⁵ 214a.

³⁶ Soruyu soran karakter Euripides, yanıt veren karakter Aiskhylos'tur. Yazarın alıntısında sehven "Phaidra ve Hippolytos" yazılmıştır. *Hippolytos*, Euripides'in Theseus'un eşi Phaidra'nın hikâyesini anlattığı tragedyanın adıdır. (ç.n.)

³⁷ 1052 vd.; krş. 1032 vd.

³⁸ 378c, d.

Aristophanes ve Platon'un, olgun Yunanistan'ın öğretmenleri olarak şairlerden söz ettiklerini gördük; ama bir başka ve daha gerçek anlamda da gençlerin öğretmeniydiler. Platonik Protagoras şöyle der: "Çocuklar okumayı öğrenip de yazılanları anlamaya başladıkları zaman, sıralarında otururken, öğretmenleri önlerine okumaları için iyi şairlerin şiirlerini koyar ve onları bunları ezbere öğrenmeye zorlar; zira bu şiirler, eski kahramanlara dair birçok anlatı, övgü ve methiye içerir. Bunun amacı çocuğun kahramanlara imrenerek onları taklit etme ve onlar gibi olma isteğini uyandırmaktır."³⁹ Hatip Aiskhines, "şairlerin sözlerini yetişkinliğimizde kullanabilmek için onları gençliğimizde öğreniriz" der.⁴⁰ Platon'un bir başka pasajından, şairlerin bilgeliğini genç zihinlere naksetme amacıyla bazen şiir antolojilerin yapıldığını öğreniyoruz;⁴¹ ve Yunan oyun yazarlarının en güzel fragmanlarının bir çoğunu bu türden daha geç bir antolojiye, Stobaios'un antolojisine,⁴² borçluyuz. Gençlerin eğitiminde baş rol oynayan şairler Homeros ve Hesiodos'un yanı sıra gnomik⁴³ şairler denilenler ve özellikle de Theognis'tir. Ne denli iyice özümsemiş oldukları, bu şairlerin ve özellikle de Homeros'un, Yunan edebiyatının tüm tarihi boyunca alıntılандıkları ve gönderme yapıldıkları sıklıkta görülebilir. Grote şöyle der: "Savunacak bir kanaati olan çoğu adam, (aynı Kutsal Kitap'ın metinlerinin modern zamanlarda alıntılanması gibi) kanaatini Homeros'un bazı pasajlarıyla (iyi ya da kötü açıklanmış bir şekilde) destekleyebilmeye ya da kabul ettirmeye can atardı."⁴⁴ Özellikle Homeros'la ilgili olarak, elimizde Homeros adına en abartılı iddiaların Platon'un zamanında "Homerosoğulları"⁴⁵ diye ad-

³⁹ Prot. 325e.

⁴⁰ Ktesiphon'a Karşı 135.

⁴¹ Yas. 811a.

⁴² Ioannes Stobaios (MS 5. yy.) (ç.n.)

⁴³ "Kehanetler ve gnomik şiir, büyük ölçüde bulmacalar ve atasözleri gibi popüler ve çoğunlukla şifahi malzemelerin kullanıldığı didaktik-kalıplaşmış bir türün iki farklı tezahürü ya da tarzı olarak görülebilir"; bkz. Lopez-Ruiz, *Tanrılar Doğduklarında*, s. 86. (ç.n.)

⁴⁴ Grote, *Plato*, cilt 1, s. 455.

⁴⁵ Türkçeye "Homerosoğulları" olarak çevirdiğimiz *Homeridae* sözcüğünün Yunanca aslı *Homēridai*'dir. Khios (Sakız Adası) merkezli bir ozan (*rhapsodos*)

landırılan Homeros müritleri tarafından öne sürüldüğünü gösteren önemli miktarda kanıt var. Onu genel olarak Yunanistan'ın eğitici olarak tasvir etmekten memnun olmayan Homerosoğulları, bazen devlet adamlığı, savaş, din ve ahlak üzerine derslerin tamamının Homeros'ta yer aldığını ve iyi yaşamak için tek ve vazgeçilmez olan şartın bu şairi tam olarak bilmek olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmekteydi.⁴⁶ İddia aslında *Ilias* ve *Odysseia*'nın insan bilgisinin toplamını içerdiği ve insan yaşamının her alanında insanın tüm vazifesinin bir tür ilham yoluyla vahyi⁴⁷ olduğuydu. Tıpkı Tertullian'ın, Yeni Ahit'teki Hristiyan vahyinin tüm meşru merakı karşıladığını ve daha fazla araştırma gerekliliğini hükümsüz kıldığını öne sürmesi gibi, bu tutkunların bakış açısına göre de, (eğer Platon'un onlara dair yaptığı tasvire güvenebilirsek), Homeros'ta olmayan her şey ya gereksiz ya da yanlıştır. Homeros şiirlerinin ahlaki ve dini öğretilerinin açıklaması, Platon zamanındaki birçok yazarın mesailerini meşgul etmekteydi. Homeros'un metninin açık ve lafzi anlamının istenmeyen bir dersi ilettiği ortaya çıktığında, Homeros'un din ve ahlak öğretmeni kimliğini korumak adına gizli veya şifreli bir anlam (*hyponoia*) olduğu varsayımına başvuruluyordu. Heraklides'in daha sonra dediği gibi, "elbette eğer alegorilerle konuşmuyorsa, Homeros tamamen küfre düşmüştür."⁴⁸ Ancak, bu alegorik yorumlama yöntemi, hiçbir şekilde lafzi bir yorumun Tanrılara sahtekârlık ve ahlaksızlık atfedeceği pa-

loncası olan ve Homeros'un soyundan geldiklerini iddia eden Homerosoğulları halkın önünde icra ettikleri Homeros şiirleri üzerinde verasete dayalı mülkiyet iddiaları taşımaktaydı. (ç.n.)

⁴⁶ Plat. *Dev.* 10.606e.

⁴⁷ "Vahiy" olarak çevirdiğimiz *revelation* "açığa çıkarmak" anlamına gelen *reveal* fiilinin isim halidir. Bu açıdan "açığa çıkarma" olarak da anlaşılabilir. (ç.n.)

⁴⁸ *Allegoriae Homericae*, başlarda. [*Homērika Problēmata* (Homerik Meseleler) olarak da bilinen bu eserin yazarının, günümüzde, Platon'un öğrencisi Pontuslu Heraklides (MÖ 4. yy.) değil, muhtemelen MS 1. yy. sonlarında yaşamış olan Herakleitos adında bir yazar olduğu kabul edilmektedir. Alıntı için bkz. Heraclitus, *Homeric Problems*, s. 2-3. "Küfre düşmek" olarak çevirdiğimiz sözcüğün aslı *asebeō* fiilidir. Harfiyen kutsala ya da tanrıya karşı saygısızlık anlamı taşır.]

sajlarla sınırlı tutulmadı; ve zamanla yorumcuların kendi inandıkları her türlü ahlaki, politik, dini ve hatta metafizik öğretileri Homeros'a yüklemenin bir aracı oldu. "Kâh," diyor Seneca, "Homeros'u bir Stoacı, kâh bir Epikurosçu, kâh bir Aristotelesçi, kâh bir Platoncu yapıyorlar."⁴⁹

Homeros'u alegorik olarak yorumlama alışkanlığı, *Ilias* ve *Odysseia*'nın yanı sıra kutsal kimliğine ilginç bir tarıklıktır; zira alegori eğilimi neredeyse her zaman belli bir kutsallığın yüklendiği yazıların açıklamasında er ya da geç ortaya çıkar. Söz konusu yöntem, Yunan edebiyat eleştirisinde çok erken başladı. Homeros hakkında kitap yazan ilk kişi olduğu söylenen Rhegionlu Theagenes tarafından milattan önce altıncı yüzyılın sonunda uygulanmıştı.⁵⁰ Beşinci yüzyılda, Anaksagoras'ın, Homeros şiirinin konusunun esasen erdem ya da doğruluk olduğunu öne sürdüğünü görüyoruz.⁵¹ Ve aynı yöntem, öğrencisi Lampsakoslu Metrodoros'un elinde yeni bir gelişme göstermiştir: Metrodoros, Homerik Hera, Athena ve Zeus'u fiziksel ilkeler olarak yorumlayarak Stoacıların habercisi olmuş ve Homerik kahramanları fiziksel ve diğer ideaların bütünüyle sembolik temsilleri olarak tasavvur etmiştir.⁵² Agamemnon'un esir, Akhilleus'un güneş, Helene'nin yeryüzü, Aleksandros'un⁵³ hava, Hektor'un ay anlamına geldiğini söyler. Tanrıça Demeter karaciğerin alegorik bir temsilidir,⁵⁴ Dionysos ve Apollon ise dalak ve safranın simgesidir.⁵⁵ Demokritos da *Tritogeneia* adında bir kitap yazdı: Burada Homerik Pallas⁵⁶ bilgelikle özdeşleştirilir, çünkü insanlığın tüm esenliğinin bağlı olduğu üç bileşen unsurun anasıdır: aklını iyi kul-

⁴⁹ *Ahlaki Mektuplar* 88.5. (Grote'den alıntı, *Plato*, cilt 1, s. 455).

⁵⁰ Diels, *Frag. Vorsokr.*, s. 510.

⁵¹ Diog. Laert. 2.11.

⁵² Zeller, *Phil. der Gr.*⁵, cilt 1, s. 1019.

⁵³ Paris'in bir diğer adı. (ç.n.)

⁵⁴ "Eski tıpta, insan vücudunu ve mizâcını meydana getirdiği ve insan sağlığının bunların dengesine bağlı bulunduğu kabul edilen" dört unsur (ahlât-ı erbaa) kan, balgam, sevdâ ve safradır. Dalak, sevdâ ve neşenin, karaciğer safranının merkezi sayılırdı (Kubbealtı Lugatı). (ç.n.)

⁵⁵ Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 326, fr. 4.

⁵⁶ Athena. (ç.n.)

lanma, kusursuz konuşma ve doğru davranış.⁵⁷ Daha az önem taşıyan diğer Sokrates öncesi yazarlar ve öğretmenler aynı yöntemle bağımlıydı; ve hatta o kadar akılcı bir düşünür olan Sokrates'in kendisi bile bu yorum silahını bazen kullanır, gerçi sadece şaka ve ciddiyetle karışık bir tarzda.⁵⁸

Sokrates'in ilk öğrencilerinden ve Kinizmin kurucusu olan Antisthenes, Homeros üzerine bir dizi eser yazmıştır: Bu eserlerde *Odyseia*'nın Kirke ve Kikloplar gibi çeşitli bölümlerine alegorik yorum yapmış olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹ Platon'un *İkinci Alkibiades*'inde, şiirin alegorik teorisinin mükemmel bir tasvirini buluruz. Bir miktar alışlagelmiş ironisiyle Platonik Sokrates şöyle der: "Ama güzel dostum, Homeros bilmecelerle konuşur ve sadece o değil, neredeyse diğer tüm şairler de. Zira şiir sanatının tümü, doğası gereği esrarengizdir ve sokaktaki adamın anlayabileceği bir şey değildir; dahası, şiirin doğal olarak esrarengiz karakterine ek olarak, [ilham perisi] kıskanç bir eğilimde olan ve hikmetini bize göstermek yerine mümkün olduğunca gizlemek isteyen bir adamı ele geçirdiğinde, her bir şairin aklındaki düşünceyi anlamak muazzam derecede zor bir iş olarak karşımıza çıkar."⁶⁰ Sadece Homeros'un mülhem olduğunu değil, aynı zamanda, onun gerçek anlamını anlayacaklarsa, yorumcularına da bir miktar ilhamın gerekli olduğunu varsaymamızı gerektiren bir edebi eleştiri teorisiyle uğraştığımız açıktır. Ve yine burada, Hristiyanlık tarihi ve Hristiyan dogması tarafından sunulan çarpıcı benzerlik dikkatimizi çeker. Böyle bir ilham teorisinin ana hatları aslında Platon tarafından *İon*'da verilmiştir.⁶¹ Bu diyalogda Homeros'un, onun yorumcusunun ve dinleyicinin bir nevi manyetik halkalar zinciri oluşturduğu ve bu halkalardan ilkinin şair, ikincisinin ozan,⁶² üçüncüsünün ise dinleyici ol-

⁵⁷ Zeller, a.g.e., s. 930, not 4. [Bkz. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, cilt 1, s. 634-35.]

⁵⁸ Ksenophon, *Anılar* 1.3.7; krş. *Şölen* 3.6.

⁵⁹ Diog. Laert. 6.17 vd.

⁶⁰ 147b vd.

⁶¹ 533d vd.

⁶² "Ozan" olarak çevirdiğimiz *rhapsodist* (Yunanca aslı *rhapsodos*), cümlelerin başındaki "yorumcu" (*interpreter*) sözcüğüne denk gelir. Örneğin, *İon* diyalogunda Sokrates'in konuştuğu *İon* bir *rhapsodos*'tur. (ç.n.)

duğu ortaya atılır. Bu halkalar aracılığıyla, der Platon, “Tanrı insanların ruhunu istediği yere çeker, gücünü zincirin her bir halkasından bir diğeri aktarır. Bir şair bir Musa’ya, diğeri bir başkasına bağlanır; ve biz bu olaya *kendini kaptırma* ya da *ilhamla dolma* deriz.”⁶³

Alegorik eleştiri yönteminin daha sonraki tarihi, insan düşünce tarihinde öğretici bir bölüm oluşturur. Homerik tanrılar ve efsanelerin ahlak, doğa felsefesi ve metafizik hakikatlerinin yalnızca sembolik ifadeleri olduğunu göstermeye çalışan Stoacılar böylelikle bu yöntem büyük bir itici güç vermişti. Yahudi Helenistlerin ve özellikle de Yahudi Philon’un⁶⁴ elinde, aynı yöntem, Eski Ahit’in yorumlanmasında uygulanır: Philon Eski Ahit’in büyük bir kısmını, Platonculuğun ya da daha doğrusu (erken Hristiyan öğretisinin gelişimi üzerinde büyük etkisi olan) Platon’un Stoacılık ile o eklektik kaynaşmasının şifreli ya da ezoterik bir sunumu olarak yorumlar. Eski Ahit’in alegorik açıklamaları, Aziz Pavlus’un Mektupları’nda da, örneğin, Galatyalılara Mektup’ta bulunur. ⁶⁵ Alegorik yöntem daha sonra kutsal ve aynı zamanda kutsal olmayan yazıları açıklamada sürekli kullanan Hristiyanlığın erken savunucuları arasında favori bir silah hâline geldi. Platon’un sadece “Attika Yunancası konuşan Musa” (*Mōusēs attikizōn*) olduğu en sevdikleri tezlerini büyük ölçüde bu keyfi ve elastik yorumlama ilkesi aracılığıyla savunmaya çalıştılar. Yeni-

⁶³ Yazarın İngilizce çevirisi metne çok sadık kalmamıştır. İlgili pasajın (533e3-8) bir başka çevirisi şöyledir: “*Mousa* da böyle esinler şairleri ve şairlerin esinlerini başkalarına aktarmalarıyla bir esinlenmişler zinciri meydana gelir. Büyük epik şairlerin tümü, o güzel şiirleri sanatla değil, tanrısal esinle, tanrısal telkinle yaratırlar” (Bozkurt çevirisi, s. 219-220). Platon son cümlede Türkçeye “ilham/esin almış” veya eski tabirle “mülhem” anlamına gelen iki sözcük kullanır: *entheos* ve *katekhomenos*. İlki harfiyen “içi tanrıyla dolmak” veya “tanrı tarafından ele geçirilmek” anlamına gelen *enthousiazō* fiilinden, ikincisi yine “ele geçirmek” anlamına gelen *katekhō* fiilinin türevidir. Yazarın bunlar için kullandığı İngilizce karşılıklar *possession* (kendinden geçme) ve *inspiration*’dır (ilhamla dolma/esinlenme). Türkçe “esime,” “vecd” ve “coşku(nluk)” gibi karşılıklar da *enthousiazō*’nun isim hali olan *enthousiasis* için uygun karşılıklardır. Bu sözcükler Yunan kültüründe şiir ve dinsellik arasındaki derin ilişkiyi anlatan en önemli sözcüklerdir. (ç.n.)

⁶⁴ İskenderiyeli Philon (yak. MÖ 20 – yak. MS 50) olarak da bilinir. (ç.n.)

⁶⁵ 4.21-31.

Platoncular da sadece Homeros'un değil, aynı zamanda Platon'un eserlerinde de alegoriler aramaktan asla yorulmaz: Hem bir sembolizm perdesi bulmayı bekleyebileceğimiz Platon'un mitlerinde hem de çok daha hevesli ve yorulmak bilmez bir şekilde *Parmenides* gibi diyalektik diyaloglarının ciddi soyutlamalarında. Tora⁶⁶ gibi bir istisnayı saymazsak, profesyonel alegoristin elinde herhangi bir edebi yazının Platon'un diyalogları kadar çok şiddetli çile çekip çekmediğinden kuşku duyulabilir. Kaldı ki Platon'un kendisi bu tür eleştiri tarzına belli bir miktar ironi olmaksızın nadiren gönderme yapar ve aslında *Protagoras*'ta bu okulun yazarları tarafından kullanılan şiddetli ve keyfi yorumlama kuralları üzerine uzun ve karmaşık bir hicvi bize sunar.⁶⁷

Ama şimdi Homeros'a dönme zamanı. Sunduğum karutlar, antik Yunan'da şiirsel edebiyatın ve özellikle de Homerik şiirlerin ahlaki ve dini etkisine dair bir fikre sahip olmamızı sağlayacaktır; fakat Homeros ve Hesiodos'un yazılarının insanların yaşamları üzerindeki pratik etkisini anlayabilmek için, bu şairlerin öğretilerine belirli bir davranış çizgisini tavsiye etmek ya da savunmak için başvurulduğu Yunan edebiyatındaki pasajların bir kısmını ele almak yerinde olacaktır. Aiskhylos'un *Eumenides*'inde, Apollon Orestes'e Zeus'un emirlerine itaat ederek annesini öldürmesini söyledikten sonra, Erinys'ler şöyle yanıt verir: "Sözlerine göre, Zeus bir babanın başına gelen kötülüğe dikkat ediyor; ama buna rağmen kendi yaşlı babası olan Kronos'u zincire vurdu."⁶⁸ Orestes'in babasının katli, Zeus'un kendi örneğiyle mazur görülür ya da yatıştırılır. Benzer bir şekilde, Platon tarafından tutarlı ve kendinden memnun ortodoksluğun kişileştirmesi olarak temsil edilen Atinalı Euthyphron, babasına karşı kendi vefasız davranışını Zeus'un Kronos'a muamelesini gerekçe göstererek savunur. Daha öğretici bir örnek, Aristophanes'in *Bulutlar*'ı tarafından verilir. Bu oyunun sahnelerinden biri Adil ve Gayriadil Argümanlar arasındaki bir müsabakayı tasvir eder:

⁶⁶ Yani Kutsal Kitap'ın ilk beş kitabı. (ç.n.)

⁶⁷ 339a vd. Krş. *Phaidr.* 229c vd. Antik çağda alegorik yorumlama yönteminin ilginç bir açıklaması için okuyucu Stewart'ın *Myths of Plato* adlı kitabında s. 230-58'e bakabilir.

⁶⁸ 643 vd.

Sahneye getirilirler ve insanlığın sadakatine dair Ahlaklılık ve Ahlaksızlığın rakip iddiaları üzerine bir tartışma yürütürler. "Adalet Nerede?" diye sorar Ahlaksız Argüman. "Tahtı gökte" yanıtını alır. "Eğer Adalet varsa, nasıl olur da Zeus babasını hapsediği için idam edilmemiştir?"⁶⁹ Ve aynı oyunun daha sonraki bir pasajında, Gayriadil Argüman şu yaşam kuralını formüle eder: "Doğanın dürtülerini izle; neşeli ol ve gül; hiçbir şeyin utanç verici olduğunu düşünme: zira zina yaparken yakalanırsan, günah işlemediğini iddia edebilirsin; Zeus örneğine başvurabilir ve onun da aşkın ve kadının kölesi olduğuna dikkat çekebilirsin; ve yalnızca bir ölümlü olan sen nasıl bir Tanrıdan daha güçlü olabilirsin?"⁷⁰ Bu, tam da Euripides'in *Hippolytos*'undaki dadının hanımını günah işlemeye teşvik ettiği zaman başvurduğu güdüdür; ve gerçekten de, Euripides hep ahlaksızlığa Tanrıların örneği tarafından sağlanan teşvikte ısrarcıdır. Yunan şairlerinin en putkırıncı olanının yazılarında yer alan Tanrılara yönelik birçok şiddetli saldırıdan belki de en şiddetli olanını bir örneği olarak vermek uygun olacaktır. Kendi adını taşıyan oyundaki genç İon, Apollon'a sitem etmektedir:

Ama Phoibos'u⁷¹ uyarmalıyım — Onun sorunu ne? Kızlara tecavüz ediyor ve sonra onları yüzüstü bırakıyor! Gizli doğan çocukların ölümünü umursamamak! Yok hayır! Böyle yapma. Hayır, güce sahip olduğuna göre, erdemli yolu takip et. Bütün kötü adamlar tanrılar tarafından cezalandırılır. Öyleyse, kendinizin insanlara koyduğu yasaları çiğnemek siz tanrılar için nasıl adil olabilir? Ama eğer — burada olmayacak bir şeyi varsayıyorum — bu dünya üzerinde kadınlara yaptığımız haksızlıklar için hesap verecek olsaydınız, siz Apollon, Poseidon ve gökten yöneten Zeus, cezalarınızın bedelinin ödenmesinin tapınaklarınızın içini boşalttığını görürdünüz, çünkü düşüncesizce hazzın peşinden koşarak haksızlık yapıyorsunuz. Ve şimdi, tanrıların onayladığı şeyleri insanların taklit etmesi durumunda, kötü olanların insanlar değil, bu şeyleri insanlara kendi örnekleriyle öğretenler olduğunu söylememiz adaletin gereğidir.⁷²

⁶⁹ 903 vd.

⁷⁰ 1078 vd.

⁷¹ Apollon'un "parlak" veya "nur" anlamına gelen bir diğer adı. (ç.n.)

⁷² 436 vd.

Euripides diğer tüm Yunan şairlerinden daha fazla kuşanın duygu ve düşünce akımlarını yansıtır; ve dolayısıyla bu şekilde tartışan Yunanların çok olduğunu varsaymak mantıklıdır. Sıkı bir şekilde ortodoks olan görüş, aslında, daha sonra göreceğimiz gibi, Tanrıların sadece yalnızca emirle öğretmesini gerektirdi, yoksa bunun yanı sıra örnekle değil; ve bu nedenle, Aristophanes'in oyununda, ahlaksızlık için bir mazeret olarak Tanrıların davranışına başvuran Gayriadil Argümandır; ama insanlar ilahiyatlarının ahlaki önemi üzerine düşünmeye başladıklarında, bunun onların yaşamlarını etkilemeye başladığından emin olabiliriz. Eğer bu tür efsaneler tamamen boş ve etkisiz olsaydı, Euripides ve Platon asla onlara bu kadar büyük bir şiddetle saldırmazdı. Aslına bakılırsa, tam da Homerik ilahiyat karakter üzerinde yozlaştırıcı ve alçaltıcı bir etki yaptığı için Platon *Devlet*'te ve başka yerlerde onunla çatışır. Platon, bu tür hikâyeleri tamamen reddetmek dışında hiçbir seçeneğin olmadığını ilan eder. "Uranos, Hesiodos'un ona atfettiği eylemleri yapmamıştır," der. "Kronos'un da bu yüzden babasından öç aldığı doğru değildir; ve Kronos'un eylemlerine ve oğlunun elinden çektiklerine gelince, doğru olsalar bile, aklı ermeyen gençlere bu kadar kolay anlatılmamalı diye düşünüyorum... Genç bir dinleyiciye en büyük suçları işlerse yeni veya tuhaf bir şey yapmamış olacağını, sadece Tanrıların ilk ve en büyük olanının ondan önce yaptığı bir şeyi yapmış olacağını söylememeliyiz."⁷³ Aynı şekilde Platon, Tanrıların arasındaki kavgaları ve savaşları anlatan Homerik ve Hesiodik hikâyeleri, *Devlet*'inin⁷⁴ yurttaşlarını birbirleriyle kavga etmeyi hafifsemeye teşvik etmesin diye yasaklar. Daha derin veya gizli bir anlam olduğuna dair teori burada bize yardımcı olmayacaktır; zira Homeros alegoriler ile konuşsa bile, çocuklar gerçek ve alegori arasında ayrım yapamaz, der Platon. Onlar kaçınılmaz olarak simgeyi hakikat olarak alırlar.⁷⁵ Platon'a göre, tüm gerçek dinin hedefi, in-

⁷³ *Dev.* 2.377e vd.

⁷⁴ Yazar, bunu diyalogun ismi değil diyalogda kurulan *polis* (kent/devlet) veya *politeia* (*rejim*) anlamında kullanır.

⁷⁵ 378d.

san için “mümkün olduğu kadar, Tanrıya öykünmek”tir.⁷⁶ Bu nedenle, insanlık için ahlaki bir ideal sunması gerekliliği onun ilahi zât tasavvurunun önemli bir parçasıdır. Homeros’un ilahiyatı, ona göre, böyle bir ideal sağlamamakta ve dolayısıyla atılmalıdır.

Şu ana kadar söylenenlerden sonra, bir yanda felsefe ile diğer yanda eski Homerik ve Hesiodik dinsel fikirler arasındaki husumetin, Yunan dinsel gelişiminin en çarpıcı özelliklerinden biri olduğu rahatlıkla kabul edilecektir. Bu açıdan bakıldığında, Yunanistan’daki teolojik ve dinsel düşüncenin evrimi, Yunan edebi eserlerinde bizim için somutlaşmış hâliyle, ortodoksi ve muhalefet olmak üzere iki rakip ilkenin eylem ve etkileşiminin bir sonucu olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, şiirsel ilahiyatın kendisinin durağan kaldığını sanmaktan kaçınmalıyız. Gerçek şu ki, Euripides’in zamanına kadar şiirsel ve felsefi olmak üzere çoğunlukla birbirinden ayrı ve bağımsız bir seyir izleyen iki ana gelişim akımı vardır. Bir yandan şairler, özellikle de Pindaros, Aiskhylos ve Sophokles, eski Homerik insanbiçimciliğinden vazgeçmeden, Homerik şiirlerde yer alan dinsel idealizmin unsurlarını kademeli olarak arındırdılar ve ruhanileştirdiler. Aynı zamanda, Homerik ve Hesiodik ilahiyatların daha kaba özelliklerinin arka plana çekilmesine (ancak tamamen gözden kaybolmadan) izin verdiler. Yunan şiiri adına bu hareketin doruk noktasını temsil eden Sophokles’tir: Yunanistan’ın geleneksel inancında ilahi ve ebedi olan her şeyi diğer tüm Yunan şairlerinden çok daha fazla yakalamış gibi görünür ve Hellenik dehanın en mükemmel somut hâli olan o eşsiz tiyatro oyunlarında onu tüm zamanlar için kutsar. Öte yandan, Sokrates öncesi filozoflar, fiziksel düşünceleri sayesinde, Homerik Tanrılara yer bırakmayan bir evren görüşüne giderek daha fazla yönelmiş ve muhalif görüşlerini Yunan düşüncesinin çok erken bir döneminden itibaren ifade etmeye başlamışlardır. Şiirsel gelişimin Sophokles’te doruğa çıkması gibi, felsefi gelişim (şu an sadece Sokrates öncesi felsefeden bahsediyorum) Anaksagoras’ta doruğa çıkar: Onun dünyayı oluşturan *Nous*

⁷⁶ *Theait.* 176b.

öğretisi, Platon ve Aristoteles'in daha sonra geliştireceği türden doğanın ereksel yorumunu bir vaat olarak içerir. Eskilerin "sahnenin filozofu"⁷⁷ olarak adlandırmaktan hoşlandıkları Euripides'te, iki eşzamanlı akım birbirine yaklaşıyor ve buluşuyor: Euripides öncesi ilahiyat ve ahlakta, bu olağanüstü adamın yazılarının bir yerinde yeniden ifade bulmayan birinci derecede önemli bir fikir—ister popüler, ister şiirsel, ister felsefi olsun—neredeyse hiç yoktur. Fakat Euripides tiyatrosunun geleneksel inançlar üzerindeki etkisi genel olarak yıkıcıydı; ve Yunan dinsel gelişiminin bir incelemesinde, şiirsel yorumcusunun kendisi olduğu Aydınlanma diye adlandırılan dönemle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Sokrates ile yeni bir dönem başlar ve bu noktadan itibaren Yunanistan'daki dinsel düşüncenin ilerlemesi sadece felsefe ile gerçekleşir.

İncelememizin izleyeceği yol ana hatlarıyla böyledir. Önce Homeros'tan Sophokles'e uzanan şiirsel gelişimi ve daha sonra da Thales'ten Anaksagoras'a uzanan felsefi gelişimi ele almalıyız. Ardından sofistlerin ve Euripides'in öğretilerine bakalım; ve derslerin geri kalanı Sokrates ve Platon'a ayrılacak.

⁷⁷ Metinde "*the philosopher upon the stake*" ifadesi geçmektedir. Ancak kastedilen "*the philosopher of the stage*" olmalıdır. Yunanca aslı *ho skēnikos philosophos*'tur. Örneğin bkz. Sext. Emp. Adv. Math. 1.288.3. (ç.n.)

İkinci ve Üçüncü Dersler

Homeros

Önceki dersin sonunda önerilen plana uygun olarak, şimdi Homerik dinin başlıca özelliklerini ele almalıyız. Son arkeolojik araştırmalar, elbette, Homeros'un Yunan tarihinin başlangıcında durmak yerine, nispeten geç bir döneme ait olduğunu göstermiştir; ama bu derslerin ilgilendiği konu Yunan edebiyatının sınırları içinde dinin evrimi olduğu için, Homerik şiirlerin bize tasvir ettiği çağın ötesine geçmeye çalışmayacağım.

Yanıtlamaya çalışacağımız üç ana soru şudur: İlk olarak, ilahi zâtın Homerik tasviri nedir? İkinci olarak, insanın Tanrılara karşı vazifesinin Homeros'taki tasavvuru nedir? Ve üçüncü olarak, Homeros ahiret yaşamını nasıl tasavvur eder? Tanrı, insanın Tanrıya karşı yükümlülükleri ve ölümsüzlük — bunlar dini inancın üç büyük köşe taşıdır ve bunları bu sırayla ele alacağım.

Bütün insanlar, der Homeros, Tanrılara muhtaçtır (*pantes de theōn khateous' anthrōpoi*).¹ Diğerlerinin yanı sıra Melanchthon'un² üzerinde durmaktan hoşlandığı —bunun Homeros'taki en güzel dize olduğunu söylerdi—bu derin ve unutulmaz cümlede, şair yalnızca dinsel içgüdünün evrenselliğini değil, aynı zamanda dinin her yerde dayandığı temeli ifade eder: İnsanın kendi kişiliğinden daha yüksek kişilik ya da kişiliklere bağımlı olduğu bilinci. Bu söz özellikle Homeros'un dini için nihai bir metin veya düstur olarak kabul edilmelidir; zira inancındaki en çarpıcı ve karakteristik özellik, hem insan hem de doğanın göksel güçlere ne kadar bağımlı olduğudur. İnsan, Homeros'ta, nereye dönerse dönsün, kendisini ilahi zâtla temas hâlinde bulur, zira tanrılar her

¹ Od. 3.48.

² Philip Melanchthon (1497-1560) Alman Lutherci Protestan lideridir. (ç.n.)

yerdedir; Thales'in dediği gibi, "her şey Tanrılarla doludur" (*panta plērē theōn*).³ Ve hiçbir şey Homeros'a, insan yaşamının ve tarihinin tüm faaliyetlerini ve dışsal doğa olaylarının tümünü doğrudan ve dolaysız ilahi faillığe atfetme gerekliliğinden daha makul ve aşıkâr görünmez. "Antik çağın popüler dinlerinin yanı sıra onların sağladığı toprak üzerinde yetişen şiiri miras aldığımız bu dönem," der C. O. Müller, "kendimizi sadece hayal gücünün anı bir sıçramasıyla taşıyabileceğimiz bir dönemdir ve içinde yaşadığımız çağdan çarpıcı bir özellik ile ayırt edilir: Düşünsel yaşamın her biçimini ve hatta tüm biçimleriyle yaşamın kendisini, bireysel güçlerin ve nedenlerin değil, daha yüksek doğaüstü güçlerin aralıksız işleyişi olarak; ve insanı büyük ölçüde bu aktif güçlerin buluştuğu ve kendisini insanlığa gösterdiği odak olarak görmekteydi."⁴

Homeros'un tavrı ile kendi tavrımız arasındaki farkı, fırtınalı ve sakin denizi düşünmenin Homerik ve modern zihin üzerinde yarattığı etkiyi karşılaştırarak belki gösterebiliriz. Eli kulağında bir tehlikeden kurtuluşa duyulan minnetin ya da doğanın kudretli kuvvetleri karşısında insanın zayıflığı hissini tetiklediği derin dinî duygu anları dışında, fırtınada genellikle Tanrının sesini duymayız ya da dalgaların durulmasındaki elini görmeyiz; ikincil ve tali nedenler aklımıza gelir; ve dinsel bilinç doğadan doğanın Tanrısına yükseldiği zaman bile, Tanrı, uzakta durur: Her şeye kadir iradesiyle dalgaları harekete geçirir ve yatıştırır, fakat hareket ettirdiği kargaşanın içinde (şiirsel bir söz sanatının dışında) kendi şahsıyla mevcut değildir.

Öte yandan, Homeros'un görüşüne göre, atmosfer koşulları gerçek anlamda fırtınanın nedeni değildir; ikincil ve tali nedenleri nadiren kabul eder: Tek neden, rüzgârın ve dalgaların itaat ettiği tanrının kişisel eylemidir.

³ Arist. *Ruh* Üz. 1.5.411a8.

⁴ Bu alıntının kaynağı belirtilmemiştir. İlgili yazar Yunan mitolojisi ve dini üzerine çalışmaları olan Alman klasikçi Karl Otfried Müller'dir (1797-1840). (ç.n.)

Yanıküzlüler ülkesinden dönen Poseidon o ara
gördü onu Solymos Dağı tepesinden,
ilişti gözüne denizde yüzen sal,
yeri sarsan Tanrı öfkeleni yüreğinde adamakıllı,
söylendi kendi kendine, sallaya sallaya başını:
“Odysseus için verilmiş kararı tanrılar
ben Yanıküzlüler’deyken değıştirdiler demek!
Phaiakların toprağına yanaşacak neredeyse,
Orda kurtulacak başına gelen belalardan.
Ama ben daha bir sürü bela getirebilirim onun başına.”
Böyle dedi, yığdı bulutları üst üste,
Bir anda allak bullak etti denizi,
Üçlü yabasını tutuyordu elinde,
salıverdi çeşitli yellerin kasırgalarını tekmi, l,
toprağı, denizi kapladı bulutlarla,
karanlıklar boşandı göklerden.⁵

Hıristiyan şair şöyle dediğinde, dil, sadece okuyucu tarafından değil, şairin kendisi tarafından da mecazi olarak algılanır; veya en azından, Homeros’taki benzer ifadelerden çok daha fazla mecazidir: “Denize ayak izlerini eker. Ve fırtınaya biner.” Ya da başka bir örnek vermek gerekirse: “O’nun derin fırtına bulutları gazap arabalarını oluşturur! Ve fırtınanın kanatları üzerinden izlediğı yol karanlıktır.”⁶ Homeros’a göre, böyle bir tasvir sadece şiirsel ve mecazi anlamda değil, lafzi anlamda da doğrudur; zira Homeros’ta, hakikat şiirdir ve şiir de hakikattir. Böylece Poseidon’un “ünlü bir evi vardı Aigai’da, denizin dibinde, tekmi, l altındandı bu ev, pırıl pırıl, hiç eskimezdi, yok olmazdı.” O, denizin içkin, denizin içinde ikamet eden hükümdarıdır; ve arabasına binip dalgaların üzerinde gezindiğinde, “altında deniz canavarları sevindiler,

⁵ Od. 5.282 vd. [Bu ve bundan sonraki Homeros alıntılarının Türkçesi, Erhat Kadir’in manzum olarak yapılmış çevirilerinden aktarılmıştır. Kalabalık yapmaması için dizeler arası geçişler eğik çizgiyle belirtilmemiştir, ancak okuyucu çeviri metnin düzyazı olmadığını dikkate alarak bu alıntıları okumalıdır. Çeviriye tarafımdan bazı değışiklikler yapılmış ve önemli görülen değışiklikler belirtilmiştir. Yazarın alıntı yaptığı pasajlarda atladığı bazı sözcük veya satırlar bütünlük kaybolmasın diye dahil edilmiştir.]

⁶ İlk alıntının yazarı William Cowper (1731-1800), ikincisinin yazarı Robert Grant’tır (1779-1838). (ç.n.)

hopladılar, tanımışlardı efendilerini.”⁷ Ve deniz hakkında söylediğimiz şeyler, yeryüzü, hava ve gökyüzü için de aynı derecede doğrudur. İlahi olan, kalabalık mevcudiyetiyle, evrenin tüm çerçevesine nüfuz eder ve ona tüm parçalarında yaşam verir; kendisini sadece doğal olayların tekdüze ve düzenli ardışıklığında değil, aynı zamanda, daha sonraki çağların mucize olarak hükmettiği, doğal yasanın istisnai ve keyfi kesintilerinde açığa çıkarır. Belli bir anlamda Homeros’ta mucizeler çağının, geçmiş olmaktan çok, henüz başlamamış olduğunu bile söyleyebiliriz; zira mucize kavramının varsaydığı anlaşılan doğal ve doğaüstü ayrımı, her doğal olayın ilahi olanın bir tecellisi olarak görüldüğü bir dünyada yok denecek kadar azdır. Bu açıdan Homeros’taki en büyük mucizeler, modern okuyucuya bile tamamıyla doğal ve doğru olarak görünür. Akhilleus’un atı başını eğdiğinde ve efendisine hitap ettiğinde, tatmin oluruz, çünkü onu dile getiren Ak kollu Tanrıça Hera’dır⁸ ve *theoi de te panta dunantai* (“ama yeterdi her şeye tanrıların gücü”).⁹ Athena’nun şafağı geciktirmesi¹⁰ de bizi şaşkınlığa uğratmaz: Bu, Homerik bakış açısı ile mükemmel bir uyum içinde görülür. Eski Ahit’te Yehova’nun “bir insanın sesini işittiğini” ve “güneşin bütün gün boyunca göğün ortasında durduğunu ve batmakta geciktiğini” okuduğumuzda, mucizevi olanın çok daha farkındayızdır.¹¹

Gerçek şu ki, ilahi zâtın aynı anda her yerde bulunması ve yakınlığı, Homeros’ta Eski Ahit’in Mezmurlar’ından daha az göze çarpmamaktadır. Bu öğretiyeye uygun olarak, Homerik Yunan yüz otuz dokuzuncu Mezmur’un yazarıyla birlikte şöyle diyebilirdi: “Göklere çıksam, oradasın, ölümler diyarına yatak sersem, yine oradasın.”¹² Ancak ilahi olanın her yerdeki

⁷ Il. 13.21 vd.

⁸ Il. 19.404 vd.

⁹ Od. 10.306. (ç.n.)

¹⁰ Od. 23.243 vd.

¹¹ Yeşu 10.13, 14.

¹² Mezmurlar 139:8. Mezmurlar daha yaygın olarak “Zebur” adıyla bilinen kitaptır. Türkçe çeviri Kitab-ı Mukaddes Şirketinin “Yeni Çeviri”sinden (2009) alınmıştır. Bundan sonraki Kutsal Kitap çevirilerinde Yeni Çeviri’nin yanı sıra yine Kitab-ı Mukaddes Şirketinin “Kitab-ı Mukaddes” (1941) çevirisi de kullanılacaktır. Çevirilere yer yer küçük değişiklikler yapılacaktır. (ç.n.)

mevcudiyetinin Homeros'taki tasavvuru, Homeros'un çoktanrıcılığı nedeniyle tamamen farklı ve çok daha az ruhani bir karakterdedir. Her şeyi kucaklayan "göklerin göklerine bile sığmayan"¹³ tek bir Tanrının yerine, her biri kendine ait alana, niteliklere ve haklara sahip ve her biri kendi amaçlarının ve hedeflerinin peşinden giden çok sayıda ayrı kişilik buluyoruz. Göreceğimiz gibi, bu çok sayıda tanrıda zâti açıdan belirli bir birlik veya aynılık vardır; fakat bunun dışında Homerik çoktanrıcılık açıksözlü ve dizginsizdir.

Elbette ki, belirli bir Tanrının iradesinin, Zeus'un kendisinin bile boyun eğmesi gereken Kader ya da Yazgının karşı konulmaz kararlarıyla engellendiği doğrudur. "Çok yazık," diye bağırır Zeus, "insanlar arasında en sevdiğim Sarpedon'a! Menoitiosoglu Patroklos'un elinden ölmek onun kaderi."¹⁴ Ve kaçınılmaz olana boyun eğdiğinde, "kan damlaları akıttı yer-yüzüne, bir saygıydı bu ölecek olan oğluna, sevgili oğlunu Patroklos yok edecekti, bereketli Troya toprağında, uzakta vatanından."¹⁵ Fakat Kader kavramı Homeros'tan açık olmaksızın o kadar uzaktır ki, diğer yerlerde Zeus'un kendi takdirinden ayırmaz;¹⁶ ve hatta Kader Tanrıların üzerinde bir güç olduğu yerde bile, karşı konulmaz bir hüküm ya da yasa olarak kalır ve her şeye muktedirlik dışında ilahi niteliklerin hiçbirine sahip değildir.

Dolayısıyla, Homeros'taki kader mefhumuna tektanrı bir değer atfetmek kabul edilemez. Söyleyebileceğimiz en fazla şey şudur: Tanrıların ve insanların aynı şekilde boyun eğmeleri gereken bir güç olarak kabul edilen Kader'in Homerik tasavvuru, kendisini genellikle çoktanrılı dinlerde ortaya koyan o birleşme içgüdüsünün bir tür bilinçsiz nişanesidir. Homeros'tan sonra, Kader'in tanrı yorumuyla zaman zaman şiirde karşılaşırız, ama Stoacılar önce Yunan düşüncesinde hiç de yaygın değildir. Homerik Zeus'un işgal ettiği konumda

¹³ 2 Tarihler 6:18. (ç.n.)

¹⁴ Il. 16.438 vd.

¹⁵ Il. 16.459 vd.

¹⁶ *Dios aisa, dios moira* vs. [*Aisa* ve *moira* "kısmet/nasip," "kader/yazgı" gibi anlamlar taşır. "Zeus" anlamına gelen *Dios* ile birlikte kullanıldıklarında "Zeus'un takdiri/isteği/iradesi" gibi bir anlam taşırlar.]

tektanrıcılığa bir yakınlık bulan görüş lehine söylenecek daha çok şey vardır. Göksel krallık bir anarşi durumu değildir, fakat iyi düzenlenmiş bir devlettir. Örnek aldığı yeryüzü devletlerinde olduğu gibi, burada da hükümdarın kendisi hakimdir. Yeryüzü prototipinde olduğu gibi, Göğün Kralı da denkleleriyle istişare eder, fakat hiçbir şekilde onların görüşüyle bağlı değildir: Nihai karar tamamen kendisine aittir ve diğer Tanrılar ister beğensinler ister beğenmesinler (ki çoğu zaman beğenmezler) razı olmalıdır. "Ama," der Hermes, "hiçbir tanrı çıkamaz buyruğundan kalkanlı Zeus'un, hiçbir tanrı karşı koyamaz onun isteğine."¹⁷ Ve hatta şerefte Zeus'a eşit olduğunu iddia eden Poseidon bile, "bıraktı Akha ordu-sunu, gitti daldı denize,"¹⁸ Zeus ona savaşa ve dövüşe son vermesini ve "girsin Tanrıların arasına ya da Tanrısal denize" emri verdiğinde.¹⁹ Homerik Zeus'un egemenliğinde (bu nihai kertede hak yerine güce dayanmasına rağmen), tektanrıcılığın bir türüne dönüşebilme kapasitesi olan bir nüveye sahibiz; zira tek bir kral altında Tanrıların düzenli bir dünyası olduğu tasavvuru tüm dinlerde bir nevi "çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa giden yolda bir istasyondur."²⁰

Aslına bakılırsa, "Tanrıların ve insanların babası"nın Homerik tasavvuru, Zeus düşüncesi Stoacı Kleanthes'in ağzından belki de antik edebiyatın tüm yelpazesindeki dini hayranlığın en soylu övgüsünü çıkarana kadar, şiir ve felsefe tarafından yavaş yavaş arındırılmış ve yüceltilmiştir: "Ölüm-süzlerin en şanlısı, pek çok isimle anılan, ilelebet her şeye kadirdir, ey Zeus, doğanın yaratıcısı ve efendisi, her şeyi yasaya göre yöneten."²¹ Dinsel sanatın etkisi de aynı yönde işlemiştir. Antik Yunan'ın dini duygularını arındırmada, ilahi güzelliğin, merhametin ve dinginliğin yüce bir somutlaşması olan Olympia'daki ünlü Zeus heykelinin etkisini tahmin etmek imkânsızdır. "Ruhunda ağır yükler taşıyan," der Dio Chrysostom, "yaşamında birçok talihsizlik ve üzüntü yaşamış ve

¹⁷ Od. 5.103 vd.

¹⁸ Il. 15.218 vd.

¹⁹ Il. 15.160 vd.

²⁰ Höffding, *Philosophy of Religion*, s. 156.

²¹ Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, cilt 1, 537.2-3. (ç.n.)

tatlı uykuları kaçmış biri bile, inanıyorum ki, bu görüntünün karşısında duracak olursa, insan yaşamında başa gelen tüm felaketleri ve sıkıntıları unutacaktır.”²² Ancak Homeros’ta, Zeus, Tanrıların ve insanların kralı olmasına rağmen, daha küçük tanrıların yetki sahasına nadiren müdahale eder ve hatta Olympos’taki otoritesi bile meydan okunmaz değildir. Dolayısıyla, uygun bir şekilde ileri sürülebilecek şey en fazla şudur: Homerik Zeus, sonraki Yunan düşünürlerinin dinsel bilincinde tektanrıcılığa benzer bir şeyin daha sonra evrimleştiği bir nüveyi içinde barındırır.

Buna uygun olarak, Homerik dünyayı, daha sonraki bir çağda Stoacıların iddia ettiği gibi, yalnızca bir ilahi özün farklı yönleri veya tezahürleri olarak değil, (özgürlükleri Zeus ve Kader tarafından sınırlandırılmaları dışında) her biri kelimenin tam anlamıyla özgür ve bağımsız birey olan, çok sayıda tanrıyla dolu olarak düşünmeliyiz. Şimdi şu soruyu ele alalım: “Homeros’un, (kendi içinde düşünülecek olursa) ilahi zâta dair fikri nedir? ‘Tanrı’ adından anladığı şey nedir?” Buna Lukianos’un²³ Herakleitos’a söylettiği sözden daha iyi bir yanıt verilemez: “İnsanlar nedir? Ölümlü Tanrılar. Tanrılar nedir? Ölümsüz insanlar.”²⁴ Eski Ahit’te insanın Tanrının suretinde yapıldığı gibi, Homeros’ta Tanrının insanın suretinde yapıldığı sözü, basmakalıp olsa da doğru bir sözdür. Homerik çok-tanrıcılık en üst seviyede insancıdır.²⁵

Olympos’un politik örgütlenmesinin, yeryüzündeki beşeri devletlerin ilahi ve göksel karşılığı olduğunu daha önce görmüştük; ve Tanrıların bütünü için doğru olan şey, münferit tanrı için dair daha açık bir şekilde doğrudur. Tanrılar gerçekten ölümsüzdür ve bu ölümsüzlük, ebedi gençlik ve güzelliği, ideal görkem ve gücü ima eder; ama bu ölümsüzlük bile, daha sonraki düşüncenin bakış açısına göre, tartışmalıdır; zira zaman içinde yaratılmışlardır ve zamanın yarattığı şeyi nihayetinde yok edeceği, Ksenophanes’ten itibaren Yunan felsefe-

²² *Orationes* 12.51.

²³ Samsatlı Lukianos (MSyak. 120-180). (ç.n.)

²⁴ *Vitarum auctio* 14.17-20.

²⁵ Bu konuda bkz. Caird, *The Evolution of Religion*, cilt 1, s. 264 vd.

sinde neredeyse bir aksiyom olmuştur. Ve diğer açılardan, Homerik Tanrıların insanbiçimciliği fevkalade naif ve lafzidir. Eski Ahit "Tanrının eli, kolu, ağzı, dudakları ve gözlerinden bahsederken; Tanrı kutsal kolunu sıvadığında, uluslara eliyle işaret verdiğinde, Medlerin başında ordularını toplarken ve savaş çılgılığı duyulduğunda, tüm bunlar"²⁶ Profesör A. B. Davidson'a göre, "sadece Onun varlığının, Onun zekâsının, Onun yönettiği uluslar üzerindeki faaliyeti ve evrensel gücünün canlı bir tasavvurudur... Kullanılan dil sadece yazarların dini duygularının sıcaklığına ve yoğunluğuna tanıklık eder."²⁷ Tanrının İbrani tasvirleri için doğru olan her ne olursa olsun, biz *Ilias* ve *Odyseeia*'nın insanbiçimciliğini yalnızca dinsel veya şiirsel coşkunun dikte ettirdiği bir konuşma tarzı olarak yorumlama özgürlüğüne sahip değiliz. Daha sonraki bir çağda bile, ilahi zâtın daha ruhani bir tasavvurunun uzun zaman filozoflar ve şairler tarafından öğretilmesinin ardından, Tanrıya cismani şekil ve biçim atfetmek hâlâ yaygın bir alışkanlıktı. İlahi bir varlığın popüler mefhumundan bahseden Platon, *Phaidros*'ta şu tespitte bulunur: "Tanrıyı ne gözlerimizle görmüş, ne de aklımızla yeterince kavramış olsak da, Onu ruh ve bedene sahip ve sonsuza dek bunların bileşiminden oluşan ölümsüz bir canlı olarak hayal ediyoruz."²⁸ Ve özellikle Homeros'a göre, Tanrının insanbiçimci görüşü kaçınılmazdı ki bu ona özgü kişilik tasavvurundan ötürüdür: Bu tasavvurda, daha sonra görüleceği gibi, beden ruhtan daha az önemli bir role sahip değildir. Bunun alternatifi (yani Tanrının kişiliğini feda etmek), başkalarına görüldüğü gibi, Homeros'a da sadece ateizm olarak görünürdü.

Ancak, insan doğasının nitelikleri Homerik Tanrılarda neredeyse sınırsız bir ölçüde yeniden üretilmiş olsa da, şu gözlemi yapmazsak Homeros'a haksızlık etmiş oluruz: İnsanbiçimciliğin daha kaba eğilimleri *Ilias* ve *Odyseeia*'nın tamamında güçlü bir ahlaki ve dini idealizm akımıyla sık sık dengelenir ve etkisizleştirilir. Şu söz ideal ve gerçek arasındaki bu

²⁶ Bkz. Yeşaya 52:10, 49:22, 13:4. (ç.n.)

²⁷ Hastings, *Dictionary of the Bible*, cilt 2, "Tanrı" maddesi, s. 198.

²⁸ 246c.

mücadelenin varlığı (dinsel bilincin maddeciliğin esaretinden daha özgür ve daha ruhani bir atmosfere sürekli kaçmaya çalışması) yüzünden söylenmiştir: “Homeros’un insanları Tanrılar hakkında layık olduklarından daha iyi düşünür.”²⁹ Bu sözün son derece doğru olduğu bir anlamı var: Her çağda insan kalbinin arzuladığı Tanrının daha yüksek ve saf bir tasavvurunun yanı sıra bunun karşısında duran daha aşağı tasavvurun Homerik şiirlerde ifade bulunduğunu varsaymaktan kaçınmalıyız. “Yalancı düşü” Agamemnon’a gönderen Zeus,³⁰ elbette Homerik kahramanların sıkıntı ve tehlike anlarında kurtuluş için dua ettikleri Tanrı değildir; ancak, Tanrının böyle kötü niyetli kişileştirmeleriyle birlikte, Homeros, savaşta elini kalkan olarak uzatan kurtarıcı Kronosoğlu’nun³¹ daha ilahi bir tasvirini önümüze koyar.³²

Bu iki karşıt akımın (doğalcılık ve idealizmin veya maddecilik ve ruhaniliğin) etkileşiminin izleri, Homerik Tanrıların fiziksel, zihinsel ve (belki de daha az, ama yine de, sanırım, dikkate değer bir ölçüde) ahlaki özelliklerinde bulunabilir. Tabii ki, bu üç tür nitelik arasındaki bilinçli bir ayrımı Homeros’a atfetmemeliyiz: Sokratik çağda bile kişiliğin ahlaki ve düşünsel unsurları nadiren ayırt edilmekteydi: Ama netlik ve açıklama kolaylığı adına, (daha geç ve daha eleştirel bir bakış açısını Homeros’a yükleme pahasına bile olsa) farklı nitelikleri ayrı ayrı incelememiz gerekmektedir. Bu kayıtlarla, Homeros şiirlerinde tasvir edildiği şekliyle, ilahi zâtın başlıca fiziksel, düşünsel ve ahlaki özelliklerini sırayla ve mümkün olduğu kadar kısaca gözden geçireceğim ve Homeros’un ilahiyatının daha kaba özelliklerini Tanrının Homerik tasavvurunda da bir yer bulabilen daha yüce ve daha saf unsurlardan ayırt edeceğim.

²⁹ Bu söz için referans verilmemiştir, ama Aziz Augustinus, *Tanrı Devleti*’nin dokuzuncu kitabının başında buna yakın bir şey söyler. (ç.n.)

³⁰ *Il. 2.1* vd. [Erhat-Kadir çevirisinde *oulos* “uğursuz” olarak çevrilmiştir. *Oulos*’un bir anlamı “yıkıcı” veya “kötücül”dür; ancak ikinci bir anlamı da “karışık”tır ve muhtemelen bu anlamına dayanarak İngilizceye *lying dream* olarak çevirenler vardır.]

³¹ Yani Zeus’un. (ç.n.)

³² *Od. 14.184*.

Homerik Tanrıların daha az ruhani yönüne göre, onların yalnızca dışsal biçim ve özellikler açısından değil, aynı zamanda bedensel varlıktan ayrılmaz olan fiziksel zaruretler ve kısıtlar açısından da insanlığa benzediğini düşünmeliyiz. İnsanlar gibi, onlar da maddi besine ve uykuya ihtiyaç duyarlar ve güneşin ışığı altında sevinirler: “Güneş güzelim gölün içinden çıktı, tunca boyalı gökte ısıdı ölümsüzlere, bereketli toprak üstünde ölümlülere ısıdı.”³³ Ayrıca, daha az ölçüde olsa da, insanlar gibi mekânın zaruretlerine tabidirler: Olympos’ta bulunan yerel bir yaşam alanına sahiptirler ya da evrenin ona tahsis edilmiş bir bölümünü yöneten Poseidon gibi, kontrol ettikleri unsurda ikamet eden tanrılar söz konusudur. Başka zamanlarda da tapınaklarını ziyaret ederler veya gökssel devletin başkenti olan Olympos’ta ciddi toplantılarda bir araya gelirler: Her birinin, Olympos dağının kıvrımlarında, “ünlü total Hephaistos’un usta elleriyle yaptığı” bir evi vardır.³⁴ Otorite ve güç itibarıyla, ölümlülerden çok daha üstündürler; ama Homeros, bir kural olarak, onları her şeye kadir yapmaz ve bazen rahatsızlık ve acı çekerler.

Öte yandan, Homerik Tanrılarda (Wordsworth’ün “azametinin mevcudiyeti ve gücü” olarak adlandırdığı) insanüstü bir ihtişam ve yücelik unsuru vardır: Bununla, dinsel hürmete³⁵ ilham vermek, hatta belki de bir huzur ve barış hissi yayarak tasavvurun daha kaba ve daha maddi kısımlarını bir anlığına unutmamız hedeflenir; ve bazen ilahi zâtın fiziksel özellikleri arka plana çekilir ve Zeus’un sadece ruhani yönünün farkında oluruz. Mesele, sadece Tanrıların görünmezliğinin (Epikuros ilahiyatının *perlucidi perflabiles dei*’sini³⁶ hatırlatarak) bedenlerinin daha mükemmel³⁷ şeylerden yapıldığını ima etmesi; damarlarında kan yerine ikhor akması; nektar ve amb-

³³ *Od.* 3.1 vd.

³⁴ *Il.* 11.76 vd.; 1.607.

³⁵ Veya “tapınmaya” (*veneration*). (ç.n.)

³⁶ Epikuros’un tanrılara (*dei*) dair görüşünün “saydam” (*perlucidi*) ve “rüzgâra açık” (*perflabiles*) olarak alaycı tanımlaması için bkz. *Cic. Keh.* Üz. 2.40.2-3. (ç.n.)

³⁷ Veya “ince” (*fine*). Kastedilen, “nur/ışık” gibi, maddenin sahip olduğu “kabalığın” tersidir. (ç.n.)

rosia ile beslenmeleri; insanlığa güzellik, boy pos ve güçte üstün olmaları ve bazen de her şeye kadir (*theoi de te panta dunantai*: “Ama yeterdi her şeye tanrıların gücü”)³⁸ olduklarının söylenmesi değildir. Mesele, sadece Olympos’un Homerik resmini kopyalayan Lucretius’un *intermundia*’sı³⁹ gibi, içinde yaşadıkları kentin,⁴⁰ acı ve tasa anlarında düşüncesi kalbi yatıştırmaya ve sakinleştirmeye hizmet eden bir huzur ve dinginlik merkezi olması da değildir.

Gök gözlü Athene böyle dedi, çıktı Olympos’a.
Tanrıların temelli yurdu derler oraya,
dokunmaz Olympos’a rüzgâr falan,
ne kar düşer, ne yağmur yağar,
bulutsuz gökyüzü yayılır masmavi,
ak ışınlar dolanır çepeçevre.
Orada geçirirler tanrılar mutlu günlerini.⁴¹

“Homerik bir Yunan için,” der Höffding, “Olympos, bu yaşamın acıları ve mücadeleleri arasında hareket etmeden ve hareket ettirilmeden ebedi netlikte duruyordu.... Bu muhteşem resimde Yunanlar, değerli olanın ebedi gerçekliğinin ifadesini gördüler ve onun ihtişamında kendi yaşamlarının gölgesini unuttular; ya da Olympos ve yeryüzü arasındaki farkı olması gereken bir şey olarak üzüntü ve tevekkülle kabul ettiler.”⁴² Burada, Platon’da İdeaların “göküstü yeri”⁴³ ile var

³⁸ Od. 10.306; krş. 4.237 ve 14.445.

³⁹ *Intermundia* “dünyalar arasındaki boşluk” anlamına gelir. Cicero bu terimi *Tanrıların Doğası* 1.8.18’de Epiküros için kullanır. Epiküros’taki Yunanca karşılığı *metakosmia*’dır (*Pythokles’e Mektup* 89). Bir Epikürosçu olan Lucretius *intermundia* terimini kullanmaz, ancak *metakosmia*’ya gönderme yapar (*Evrenin Yapısı* 5.146-155). (ç.n.)

⁴⁰ Yazar, *city* (kent) sözcüğünü “devlet” olarak da anlaşılabilir Yunanca *polis* sözcüğünün yerine kullanır ve aşağıda da kullanmaya devam eder. Daha önce de *commonwealth* ve *state* sözcüklerini “politik örgütlenme” anlamında kullanmıştı. Her ne kadar *city/polis* için “kent” ve *commonwealth/state* için “devlet” karşılıkları kullanılsa da, hepsinin aynı gerçekliğe denk düştüğü unutulmamalıdır. (ç.n.)

⁴¹ Od. 6.41-46.

⁴² Höffding, *Philosophy of Religion*, s. 230.

oluş ve yok oluş dünyası arasında görünen karşıtlığın bir benzeri söz konusudur ve her iki durumda da esasen aynı dinsel ihtiyaç ("kalıcı bir kent" arzusu) tatmin olur. Aynı zamanda şunu da belirtmeliyiz: Belirli bir Tanrı bir seferde sadece bir yerde olabiliyorsa, hem zaman hem mekân hareketlerinin çabukluğuyla neredeyse ortadan kalkar. Hera atlarını kamçılar ve "dünyayla yıldızlı gök arasında uçtu atlar seve seve. Şarap rengi denize bir tepeden bakan adam, ne kadar görebilirse uzağı, o kadar yol alıyordu atlar bir sıçramada."⁴⁴ Bu ve bu gibi diğer pasajlar kendi başlarına, Olympos ilahiyatının en kaba unsurlarını etkisiz hale getiren idealizme tanıklık ederler, fakat Tanrıyı ruhanileştirmeye teşebbüs etmezler; Yunanistan'daki daha sonraki teolojik gelişmeler ışığında, [Homeros'ta] Zeus'un zihninin ya da amacının herhangi bir alet ya da araç kullanmadan uzaktan faaliyet gösterdiği yerler olduğunu gözlemlemek daha önemlidir. Teukros'un elinden ok atan Zeus sadece görünmez değil, aynı zamanda uzaktır,⁴⁵ ve Tanrının kendisinin eşit derecede uzak olduğu diğer iki durumda, tek başına etkiyi yaratan "Kalkanlı Zeus'un zihni"dir.⁴⁶ Zeus tasavvurunu (zira bu şekilde tasvir edilen sadece Tanrıların ve insanların kralıdır) ruhanileştiren bu istemsiz eğilimde, Aiskhylos'ta karşılaştığımız daha yüce "her şeye kadir Baba" görüşünün başlangıcını tespit edebiliriz. "Bir baş sallamayla neyin olmasına hükmederse Zeus, o iş yere sağlam düşer, sırt üstü kalmaz. Zihninin yolları gür ve zifiri karanlık uzanır, görmesi mümkün değildir. Ölümlülerin yükselere çıkan umutlarını deler ve onlara son verir. Ancak silahlı bir şiddete başvurmaz. Tanrılar çabalamak nedir bilmez: Oturduğu kutsal tahtından kalkmasa da, niyetini gerçekleştirir."⁴⁷

Fizikselden düşünsel alana geçerse, Tanrının aşağı ve yüksek tasvirleri arasında benzer bir karşıtlık buluruz. Bu bağlanmada bizi öncelikle ilgilendiren özellik her şeyi bilme-

⁴³ "Göküstü yer" olarak çevirdiğimiz *supra-celestial region* ifadesinin Platon'daki aslı *hyperouranios topos*'tur; bkz. *Phaidr.* 247c3. (ç.n.)

⁴⁴ *Il.* 5.768 vd.; krş. 15.80 vd.

⁴⁵ *Il.* 15.461 vd.

⁴⁶ *Il.* 15.242; *Od.* 24.164.

⁴⁷ *Yak.* 90-103.

dir. Homeros'taki Tanrılar, gördüğümüz gibi, ideal olarak her şeye kadirdir; fakat şair, ilahiyatını o kadar yüksek bir seviyede tutamaz ve Tanrıların her şeye kadirlikleri anlattığı olayların çoğuyla çelişir. Benzer bir şekilde, ilahi zât ideal bakış açısıyla her şeyi bilendir: *theoi de te panta isasin* ("bilir tanrılar her şeyi").⁴⁸ Sadece geçmiş ve şimdiki zaman değil, gelecek de onun bilgi alanına girer: "Çünkü bir o bilirdi ölümlülerin iyi ve kötü talihlerini,"⁴⁹ ve bazen de insanları yaklaşan kaderleri hakkında uyarır.⁵⁰ Nägelsbach'ın⁵¹ ferasetle gözlemlediği gibi, Homeros'un kâhine⁵² attettiği peygamberlik yeteneği, Tanrıların geleceği görme gücüne tanıklık eder: Zira sonraki Yunan düşünürleri ve özellikle de Stoacılar tarafından geliştirilecek olan Homerik görüşe göre, kâhin bir *entheos anēr*, yani Tanrının yaşayan bir kehaneti olup, geleceği önceden bilme gücünü içinde ikamet eden Tanrıdan başka bir kaynaktan almaz. Sanıyorum ki Homerik Yunan'ın en derin dini duygularını uyandıran şeyin, ilahi zâtın herhangi bir sakat ve biçimsiz tecessümü değil, bu her şeye kadir ve her şeyi bilen Tanrı olduğuna emin olabiliriz; bununla birlikte, *Ilias* ve *Odyssseia*'da ilahi zâtın her şeyi bilmesi ile bağdaştırılamayacak çok sayıda olay olduğu doğrudur; ve ölümsüzlerin enerjisinin hiç de az olmayan bir kısmı aslında Zeus'u kurnazlıkla alt etmeye hasredilmiştir. Platon'un Homerik Tanrıların ahlaksızlığını göstermek için atfı yaptığı Zeus'un Hera tarafından kandırılma olayı, aynı ölçüde onların her şeyi bilme yeteneklerinin aleyhinedir.⁵³ Ve ilahi zekânın Homeros'taki hâkim tasavvurunun, daha sonra Pindaros'ta ulaştığı düzeyin çok altında ol-

⁴⁸ *Od.* 4.379, 468.

⁴⁹ *Od.* 20.75 vd.

⁵⁰ *Od.* 1.37 vd.

⁵¹ Karl Friedrich von Nägelsbach (1806-1859) Alman klasikçi. İlgili eseri şudur: *Die Homerische Theologie in ihrem Zusammenhange*, Nürnberg, 1840. (ç.n.)

⁵² "Kâhin" olarak çevirdiğimiz ve "görmek" anlamına gelen *to saē* fiilinden türemiş olan *seer*, Türkçeye "bilici" veya "gören" olarak da çevrilebilir. Nitekim Eski Ahit'in Türkçe çevirilerinde İbranice *rôēh*, Yunanca *blepōn*, Latince *videns* ve İngilizce *seer*'ın karşılığı olarak kullanılmıştır (örn. 1 Tarihler 29:29, 1 Samuel 9:9). Az önce atfı yapılan Eski Ahit ayetlerinin ikincisinde İbranice *rôēh* sözcüğünün eskiden *nabi* (peygamber) için kullanıldığı da belirtilir. (ç.n.)

⁵³ *Il.* 14.294 vd.; *Plat. Dev.* 3.390b.

duğu elbette kabul edilmelidir. Pindaros Apollon'dan şu şekilde söz eder: "Her şeyin mukadder gayesini ve ona giden tüm yolları bilirsin: İlkbaharda topraktan yeşeren tüm yapıların sayısını, şiddetli dalga ve rüzgârların deniz ve nehirlerde oraya buraya savurduğu kum tanelerinin sayısını, gelecekte olacakları ve nereden geldiklerini—bunların tümünü çok iyi görürsün."⁵⁴

Önceki gözlemler, Homeros'un dininde (Tanrının fiziksel ve düşünsel nitelikleriyle ilgili olarak) bulunan karşıt unsurlara bir ölçüde örnek oluşturabilir; ve şimdi, ilahi ahlak ya da etiğın alanına ait niteliklerle bağlantılı olarak daha aşağı ve daha yüksek görüşlerin benzer bir karşıtlığına tanuk olmak durumundayız. Konunun bu bölümünde, daha önce ima ettiğim gibi, idealizm damarı çok daha az belirgindir.

Eğer ilk olarak insan doğasının aşağı arzulanıyla bağlantılı alçaltıcı erdemsizlikleri dikkate alacak olursak, Justin Martyr, Tertullian ve erken Hristiyan dönemdeki Olympos ilahiyatının diğerk birçok eleştirmenine hak vermek gerekir: Bu kişiler Homerik şiirlerdeki Tanrı tasavvurunun insanlığı ahlaki bir standart sağlayacak şekilde olmadığını söylemişlerdir. Homeros'ta, Tanrının örnek model yönünün bilincinde olunduğuna dair bir emare olmaması dikkat çekicidir. Tanrıların belli bir davranış biçiminin örnek teşkil ettiğı için önerildiğı, sanırım, sadece tek bir pasaj var ki bunu ileride alıntılایacağız. Yunan düşüncesinde bu fikrin üzerinde ilk kez duran kişinin Xenophanes olduğı anlaşılıyor. Bu mantık gereğince Homeros'un maruz kaldığı eleştiriye, Tertullian'ın pagan ilahiyatına yönelik şiddetli saldırısından örnek verilebilir: "Tanrılara insanlığın belalarını⁵⁵ ve tutkularını atfederek, onların ihtişamını insanlık durumuna tabi kılanın Homeros olduğı kanısındaım: Sempatilerine göre taraf tutan tanrıları gladyatörler gibi birbirine düşürür. Venüs'ü bir insanın elinden çıkan okla yaralar. Mars'ı on üç ay boyunca ölümü beklerken zincire vurur. Jüpiter'i neredeyse göksel bir ayaktakımının elinde benzer bir utanıcı çekerken gösterir; ya da Sarpedon için gözyaşı

⁵⁴ *Pyth.* 9.43 vd.

⁵⁵ Veya "koşullarını."

döktürür; ya da Jüpiter'in aşk kaçamaklarını sayıp dökerek, onu Juno'ya duyduğu şehveti savunurken ve ardından onunla cilveleşirken sunar." "Gülmeli mi kızmalı mı," diye sorar Tertullian, "*tales deos credi, quales homines esse non debeant* (insan olmaya layık olmayan karakterdekilere tanrı olarak inanulmasına)."⁵⁶ Gerçek şu ki, insanlığın daha yüksek içgüdülerinin yanı sıra aşağı içgüdüleri de Homeros Tanrılarında sadece yeniden ortaya çıkmakla kalmaz, aynı zamanda ilahi zâta aktarılmadan önce aslında yoğunlaştırılmış ve güçlendirilmiş gibi görünür. Homeros'ta Tanrının İbrani tasavvurunda öne çıkan özelliklerden kutsallık ve saflıktan da görünüşe göre bir iz yoktur. Homerik Tanrılar, daha aşağı ve daha yüksek nitelikleri bakımından, abartılmış insanlardır.

İlahi karakterin yine bu şekilde yetersiz bir tasavvuru, Homeros'un Tanrı ve insan ilişkileri tasvirlerinde kendini gösterir. Tanrı insanlık için fiziksel acı ve kötülüğe neden olurken, buna rağmen iyi olabilir mi? Bu soru, ilk defa Platon tarafından açıkça gündeme getirilmiştir,⁵⁷ Platon'un kötülüğün kaynağı ile ilgili açıklamasına daha sonraki bir derste değinilecektir. Bu arada, tamamen iyi olan bir şeyin kendi içinde ve kesinlikle kötü olan bir başka şeyin nedeni olamaz şeklindeki Platonik aksiyomu kabul edecek olursak, bu kıstasla sınıadığımızda, Homerik Tanrılarının ideal iyilik ve ihsan açısından yetersiz kaldığını teslim etmeliyiz: Zira *Ilias* ve *Odyseeia* bela ve musibetin Tanrılarının doğrudan failliğinden kaynaklandığı olaylar açısından zengindir ve bunlarda, görebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir ahlaki gerekçe veya şimdiki ya da ahir dünyada herhangi bir tazminat ihtimali bulunmaz. "Bir tanrı yok, Zeus Baba," der *Odyseeia*'daki Philoitios, "senden katı yürekli, hem yaratırsın insanları, hem acımazsın onlara, yıkıma sürükler, yağdırırsın başlarına korkunç acılar."⁵⁸ Homeros'un görüşüne göre, "iyiliği de, kötülüğü de Zeus dağıtır bize."⁵⁹ Zira "iki tane küp durur Zeus'un eşiğinde, biri kötü,

⁵⁶ *Ad Nationes* 1.10, 2.7.

⁵⁷ *Dev.* 2.379b vd.

⁵⁸ 20.201 vd.

⁵⁹ *Plat. Dev.* 2.379e içinde.

biri iyi bağışlarla dolu. Zeus karıştırır bunları, sunar ölümlülere, iyisinden de, kötüsünden de pay alır insanoğlu. Ama yalnız kötü bağıştan pay alırsa bir adam, yoksul olur, hor görülür, zorlu açlıkla sürünür Tanrısal toprak üstünde, Tanrılar, insanlar dönüp de bakmaz yüzüne.”⁶⁰ Gerek Yunanistan’da gerek Hristiyanlık dünyasında, filozofların ve ilahiyatçıların, dünyada acı ve hüznün varlığı ile Tanrının ahlaki iyilik ve her şeye kadirliğini uzlaştırmaya çalışırken öne sürdükleri sıradan çözümler, Homerik çağın basit gerçekçiliğine yabancısıdır; ve genel olarak, hem birbirleriyle hem de insanlarla olan ilişkilerinde, Olympos Tanrılarının paganizmin altın kuralına sadık kaldığı söylenebilir: “Dostlarınızı sevin ve düşmanlarınızdan nefret edin.”

Tanrının faaliyetinin insan mutluluğu ve erdemini etkilediği ölçüde, Homeros’un Tanrı tasavvurundaki aşağı unsurlara, Homeros ile başlayan, ancak tam gelişimleri Yunan edebiyatının daha sonraki bir dönemine ait olan, ikiz öğretiden örnek verilebilir. İlk olarak “Tanrıların kıskançlığı”na dair yaygın bir inanış hakkında konuşacağım: Bu, dinsel gelişimin belirli bir katmanının özelliği olmakla birlikte hâlâ Hristiyanlığın kendisinin bile bazı popüler yorumlarında varlığını sürdüren bir inanıştır; ikinci olarak, Aiskhylos tarafından şu sözde ifade edilen fikre değineceğim: “Tanrı, ölümlülerin ocağını tamamen söndürmek istediğinde, içlerine suç eker.”⁶¹ Önceki inanışın bir benzeri belki Babil Kulesi hikâyesinde ve Şeytan veya (bir başka açıklamaya göre) Tanrının kendisi Davut’u İsrail ordularını numaralandırmaya sevk ettiğinde, suçu olmayan İsraililere verilen cezalarda bulunabilir.⁶² Bu iki öğretinin hiçbirinin, en azından en kaba ve en ilkel biçimlerinde, son derece iyi ve muhsin bir Tanrıya olan inançla kolaylıkla uyumlu hale getirilemeyeceği açıktır; ve bu yüzden, daha sonra göreceğimiz gibi, nihayetinde Platon tarafından diğer “şiişsel yalanlar” ile birlikte reddedildiler. Homeros’ta “Tanrıların kıskançlığı,” Tanrılar ve insanlar arasındaki güç denge-

⁶⁰ Il. 24.527-532.

⁶¹ Plat. *Dev.* 2.380a içinde.

⁶² 1 Tarihler 21:1 vd.; 2 Samuel 24:1.

sini bozacak herhangi bir şey tarafından uyandırılabilir: Örneğin, bir Tanrıça ile bir ölümlü arasındaki ittifak ya da uzun ve kesintisiz bir esenliğe sahip olan bir insan. Peki denge nasıl geri getirilir? Daha sonra Aiskhylos'ta karşılaşacağımız gibi, herhangi bir ima olmaksızın, sadece güçlüyü koltuğundan indirerek, başarısı için değil, günahları için cezalandırılır kurban. "Amma da kıskançsınız, tanrılar, yazık size!" der Kalyppo, "Çok görürsünüz bir erkekle yatmasını bir tanrıçanın, sevdiği erkeği koca diye almasını, açıkça, gül parmaklı Şafak bir vakitler Orion'u almıştı hani, rahat yaşayan tanrılar, çok gördüydünüz onu da, bereket altın tahtlı kızıoğlanınız Artemis bir gün Ortygie'de öldürdüydü onu tatlı oklarıyla."⁶³ Bellephontes Tanrıların nefretine maruz kalıp Aleion ovasına sürüldüğünde, orada insan uğrağından uzakta kendi kendini yediğinde,⁶⁴ günah işlemiş olduğuna dair hiçbir ima yoktur, eğer ki esenliğin kendisi günah değilse; ve Poseidon'un Phaiakları kıskanma nedeni sürekli "tüm insanlara güvenli bir geçiş sağlamaları"dır (*houneka pompoi apēmōnes eimen apantōn*).⁶⁵

Daha sonraki Yunan edebiyatında, özellikle de tiyatrodan, "Tanrıların kıskançlığı" öğretisi, bazen, daha da trajik bir düşünceyle ilişkilendirilir: Yanlış yapan ölümlülerin günahları doğrudan Tanrıların ilhamından kaynaklanır (*quem deus vult perdere prius dementat*);⁶⁶ ve bu düşüncenin nüveleri de, daha önce belirttiğim gibi, Homeros'ta bulunabilir. Dikkat çekici bir pasajda, Homerik Zeus'un bu kadar zararlı bir isnadı protesto ettiği doğrudur. Aigisthos'un akıbetini aklından geçiren Zeus şöyle der: "Ne diye insanlar tanrılardan bilir birçok şeyi! Sanırlar bütün belalar bizden gelir, oysa kaderin dışında acı yağar başlarına kendi kendileri, kendi taşkınlıkları."⁶⁷ Ancak

⁶³ Od. 5.118 vd.

⁶⁴ Il. 6.200 vd.

⁶⁵ Od. 8.566; ayrıca krş. 23.209 vd. [Erhat-Kadir çevirisinde ilgili kısım atlanmıştır.]

⁶⁶ Latince ifade harfiyen "Tanrı mahvedeceği insanın önce aklını alır" anlamı taşır. Farklı biçimleri olan sözün kaynağı Sophokles'in *Antigone*'si (622-24) gözükmektedir. (ç.n.)

⁶⁷ Od. 1.32 vd.

günahın sorumluluğunun Tanrılara yüklendiği birçok örnek vardır ve Yunan tragedyasında günahın kaynağı olarak görülen o *Atē* veya Gaflet ilkesi için Homeros'un düzenli kullandığı formüllerden biri *phrenas ekseleto Zeus'tur*: "gaflete düş-tüm ve aklımı başımdan aldı Zeus."⁶⁸

"Benim elimden ne gelir ki?" diye feryat eder Agamemnon en sonunda kriminal aptallığın farkına vardığında: "Tanrı getirir, her şeyin sonunu. İnsanları şaşırtan Gaflet büyük kızıdır Zeus'un, uğursuzun inceciktir ayakları, basmaz yere, konar insanların kafalarına, bela olur, onu bunu alır ağrının içine."⁶⁹ Bu tür pasajları, Homeros'un Zeus'un ağzına koyduğu ifadeye rağmen, Tanrıları ya da Kader'i kendi seçtiği günahlar için suçlamak gibi doğuştan gelen insani eğilimin dramatik bir ifadesi olarak göremeyiz; zira *Ilias*'ın dördüncü kitabındaki Troyalılar ve Yunanlar arasındaki antlaşmanın ihlali, şairin kendisi tarafından her şeye kadir Baba'nın kışkırtmasına atfedilir. Athena'ya şu kanatlı sözleri söyledi çabucak: 'Koş git, karış Troyalılara Akhalar arasına. Troyalılar antlarını bozup ilkpeşin onlar saldırırlar mı kibirli Akhalara, bir deneye.'⁷⁰ Homeros'ta, insanın sadece bir *paignion theōn*, Tanrıların ellerinde bir oyuncak ya da kukla olduğunu hatırlamalıyız; "O, ancak kendi gözlerinde yaşıyor ve çalışıyor, ama onların iradesi ne." Bu yüzden, insanlığın acılarının yanı sıra, günahlarından son tahlilde sorumlu olan ve olması gereken Tanrılardır. Başka bir deyişle, Homerik Tanrıların ahlaki ikiliğinin, insan karakterinin ve kaderinin tüm ama sınırsız kontrolünün zorunlu ve kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Homeros'ta suçu üstlenecek bir şeytan yoktur.

Homeros'un Tanrı tasavvurunda bir başka ve daha az olumsuz olmayan bir şey söylemek kalıyor: Yani Tanrıların insanları sahte kılıklar ve yalanlarla kandırmasına dair tasvirlerini kastediyorum. "Tanrıların kıskançlığı" öğretisinde ol-

⁶⁸ Örn. *Il.* 19.137. [İlgili Yunanca ifade Türkçe çevirinin ikinci yarısına denk gelir. İlk yarısındaki *aaō* fiili Erhat-Kadir çevirisinde "çalgınlığa kapılmak" olarak çevrilmiştir. Bu fiil ile bağlantılı olan *atē* de Erhat-Kadir çevirisinde "çalgınlık" olarak çevrilmiştir.]

⁶⁹ *Il.* 19.90 vd.

⁷⁰ *Il.* 4.69 vd.

duğu gibi, burada da, Tanrı düşünceleri henüz insanın daha asil ve derin takdiriyle dönüştürülmemiş ve ruhanileştirilmemiş olan diğer erken ırklarda çok sayıda benzerlik bulabiliriz: Bu ham inancın kalıntıları daha saf ve yüksek ilahiyat türlerinde bulmak kolaydır; örneğin, Yehova'nın Ahab'a gelecekten haber veren peygamberlerin ağzına koyduğu "yalancı ruh" gibi.⁷¹ Ancak Homeros'ta, Tanrının insanları incitmek için kandırdığı durumlar, Eski Ahit'te olduğu gibi, tek tük ve sıradışı değildir; Homerik eleştirmen de kimi modern ilahiyatçıların silahlarını ödünç alarak, bu tür pasajları, (örneğin, Pindaros ve Platon'un örnek teşkil ettiği) Yunanistan'ın daha gelişmiş dinsel bilincinin Tanrıya mükemmel doğruluk atfettiği pasajlarla boş yere uzlaştırmaya çalışmayacaktır. Homerik Tanrılar adına kötü niyetli yaların klasik örneği, Zeus'un Agamemnon'a gönderdiği yalancı düştür;⁷² ancak, Tanrıların kendilerini sınırsız dönüştürme gücü sayesinde insanları kandırarak felaketlerine yol açtıkları daha az şeytani olmayan olaylar da vardır. Belki de en acıklı örnek, Hektor'un akıbeti krizinde, Athena'nın [Hektor'un] kardeşi Deiphobos'un kılığına girerek kahramanın yanında yer alıyor gibi gözükmesi, kardeş yardımı umuduyla onu kandırarak ölüme göndermesi ve [Hektor] düşmanının insafına kaldığında ortadan kaybolmasıdır. "Hektor yüreğinde anladı olup biteni, dedi ki: 'Eyvah! Demek Tanrılar ölüme çağırıyor beni. Yiğit Deiphobos'u ben yanımda sanıyordum, aldatı beni Athene, surların içindeymiş o.'⁷³ Eğer Homerik şiirlerde ilahi zâta dair bu ve benzer ifadelerin sadece şiirsel veya dramatik bir değere sahip olduğunu sanırsak vahim bir hata yaparız. Gerçek olduklarına dair inanç Homerik yaşamın trajedisinin bir parçasıdır. Homeros'un ilahiyatı bu açıdan, Platon'un öğretisinin çok gerisinde kalmaktadır: Tanrı, Platon'a göre, Aziz Yakup'a olduğu gibi, "Nurların Babasıdır; onda ne bir değişkenlik vardır ne de dönekliğin bir gölgesi."⁷⁴

⁷¹ 1 Krallar 22.22 vd.

⁷² II. 2.1 vd. [Erhat-Kadir çevirisinde "uğursuz düş."]

⁷³ II. 22.296 vd.

⁷⁴ Yakup 1:17. Aziz Yakup, İsa'nın on iki havarisinden biridir. "Döneklik" ile kastedilen gök cisimlerinin "dönmesi" olmalıdır. (ç.n.)

Eğer elimizde az önce alıntılardıklarının dışında başka bir pasaj olmasaydı, sanırım, Homeros ilahiyatının Tertullian tarafından mutlak kınamasının haklı olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Fakat Homeros'un başka yerlerinde olduğu gibi, burada da ilahi zâtın daha yüksek ve daha saf tasavvurlarının izleri eksik değildir ki bunlar da Homeros'un dini bakış açısının tarafsız bir değerlendirmesinde dikkate alınmalıdır. Homeric Tanrılar kötülük dağıtıyor olabilir, ama aynı zamanda iyilik de dağıtırlar. "Olymposlu Zeus'tur insanlara mutluluktan pay veren, iyi günü, kötü günü üleştirir dilediği gibi."⁷⁵ Yaşamı arzu edilir kılan her şey, Homeros'un düşünce biçimine göre, ilahi ihsarın dışavurumudur: Tanrılara sadece bedensel ve dışsal iyileri⁷⁶ (güzellik ve sağlık, refah, şöhret ve servet) değil, aynı zamanda ruhsal iyileri de (cesaret, bilgelik ve doğruluk⁷⁷) borçluyuz; kısacası, tanrıların nedeni olmadığı bir nimet yoktur. Ahlaki yasayı kendileri ihlal ediyor ve bazen ölümlüleri günahlara sürüklüyorlarsa da, Homeros yine de onları genel olarak ahlakın ve özellikle de adaletin koruyucuları olarak görür: "Kötü işten hiçbir zaman hayır bekleme"; zira Tanrılar "adaletin ve dürüst işlerin karşılığını bir gün verirler."⁷⁸ Bu açıdan bakıldığında, tüm *Odyseia*, tragedya şairlerinin ilki⁷⁹ tarafından ve Adalet'in nihayetinde Günah'ı nasıl yendiğini göstermek suretiyle "insanlara Tanrının yollarını haklı çıkarmak için"⁸⁰ yazılmış büyük bir drama olarak görülebilir.

*dikē d' hyper hybrios iskei
es telos ekselthousa, pathōn de te nēpios egnō.*⁸¹

⁷⁵ Od. 6.188 vd.

⁷⁶ "İyi" (good) "iyi olan veya olduğu farz edilen şey" anlamında anlaşılmalıdır. (ç.n.)

⁷⁷ Veya "adalet" (righteousness). (ç.n.)

⁷⁸ Od. 8.329, 14.84. [İkinci alıntıdaki *dikē* sözcüğü Erhat-Kadir çevirisinde "doğruluk" olarak çevrilmiştir. Bundan sonraki alıntılarda da "adalet" tercih edilecektir.]

⁷⁹ Plat. *Dev.* 10.607a.

⁸⁰ John Milton, *Kayıp Cennet* 1.26. (ç.n.)

⁸¹ Hes. *İş.* 217 vd. [Eyüboğlu-Erhat çevirisi şöyledir: "Haklı kazanır önünde sonunda, çeke çeke aklı başına gelir budalanın." Ancak, bu çeviride düzeltil-

Homeros'un kendisinin, *Odyseia*'daki nihai felaketin son derece ahlaki yönüne karşı duyarsız olmadığı, Odysseus'un, kana bulanmış bir şekilde ölü bedenler arasında ayakta dururken söylediği şu sözlerden açıkça görülebilir: "Tanrıların kaderidir bunları alt eden ve işledikleri kötülükler, soylu ya da soysuz, kime rastladılarsa onlar, adam yerine koymadılar şu yeryüzünde hiç kimseyi, *sonları da kendi küstahlıkları yüzünden çok kötü bitti.*"⁸² Homeros'un bu dizelerinde, Aiskhylos tiyatrosunun ana teması şimdiden duyulur: "Eden bulur: böyle der kadim atasözü."⁸³

Şimdi Tanrı ve onun niteliklerinin Homeros'taki tasvirine dair mecburen hızlı bir şekilde yaptığımız ve bu nedenle eksik kalan incelememizi tamamladık. Homeros'un ilahi zât tasavvurunda göze çarpan iki özellik, çoktanrıcılık ve insanbiçimciliktir; ve ilahi niteliklerle ilgili olarak, özellikle dikkate değer olan şey, doğalcılık ve idealizmin olağanüstü birliğidir: Bu, kendisini yalnızca Homeros'un Tanrılarına atfettiği fiziksel niteliklerde değil, aynı zamanda ahlaki ve düşünsel niteliklerde de açığa çıkarır. Bu ikiliğin açıklaması her ne olursa olsun—ister ilahi zâtın aslen daha saf olan bir tasavvuru sonradan yapılan eklemelerle bozulmuş olsun; isterse de, daha yaygın inanıldığı gibi, ilahi zâtın daha yüksek görüşü bir grup ilkel batıl inancın üzerine aşılanmış olsun—Homeros birbirine zıt bu iki unsuru birbiriyle uzlaştırmaya çalışmadan yan yana bırakır.

Homeros'un *Ilias* ve *Odyseia*'nın en üstünkörü ve zeki olmayan okuyucusunun bile gözünden kaçmayacağı bir çelişkinin hiç de farkında olmadığı iddiası, böyle büyük başyapıtların yazılması için gereken düşünsel ve şiirsel yeteneğin yeterince ayırıcılığı olan birinin kesinlikle bulunmayacağı bir

mesi gereken önemli bir nokta vardır ki o da şudur: İlk dizede geçen ve Yazarın *Sin* (Günah) olarak çevirdiği *hybris* sözcüğü atlanmışır. Hesiodos "*dike* (hak/adalet) önünde sonunda *hybris*'e galip gelir" demektedir. Erhat bunun hemen öncesindeki dizelerde *hybris*'i "aşırılık" ve "azgınlık" olarak çevirir. *Hybris* bunların yanı sıra "(mütecaviz) kibir/küstahlık" anlamı taşır.]

⁸² *Od.* 22.413 vd. [Son dizenin italik vurgusu yazara aittir. Erhat-Kadir çevirisinde son dizede "küstahlık" anlamına gelen *atasthalia* atlanmışır.]

⁸³ *Ad. Sun.* 312 vd.

iddiadır; ve orada burada mevcut olan işaretler, Homeros'un tezattan tamamen bihaber olmadığını göstermektedir. Euripides ve daha düşünceli bir çağın diğer yazarları gibi, Homerik kahramanlar da, Tanrıların ve insanların babasına acımasızlığı, hainliği ve aldatmacası yüzünden sık sık çıkışır; ve *Ilias*'ın bir pasajında, Menelaos, Zeus'un her şeyi bilen hükümdar olarak ideal tasavvuru ile onun beşeri işleri bilfiil yönetimi arasındaki karşıtlığa kızgınlıkla işaret etmektedir: "Zeus baba, akıldan yana en üstün derler sana, insanlardan da üstün derler, Tanrılardan da, ama bütün bunlar senden kaynaklanıyor; nasıl olur da bu mütecaviz adamlara yardım edersin, her zamanki küstah güçleriyle, denklerin savaşında savaş çığıklarına doymak bilmeyen bu Troyalılara."⁸⁴ Homerik ilahiyata içkin bu ikilik bakış açısından, daha sonraki Yunan şairleri ve düşünürlerinin benimsedikleri tutuma yeri geldiğinde eğileceğiz; ama şu anda konumuzun ikinci bölümüne geçmeliyiz ve, mümkün olduğu kadar kısaca, insanın her taraftan çevrelendiği daha yüksek güçlere karşı vazifesi hakkında Homeros'un görüşünün ne olduğunu açıklamaya çalışmalıyız.

Homeros'ta insanın Tanrıya borçlu olduğu vazifesinin, genel olarak, yaşamın her koşulunda ilahi otoriteye olan bağımlılığını tanıma ve ifade etme zorunluluğu olduğu söylenebilir. Bu tanıma, dinsel ibadetler⁸⁵ veya kült aracılığıyla ve tanrıların belirlemiş olduğu bazı davranış ilkelerine uyma olarak başlıca iki şekilde ifade edilir. Homerik kahramanların Tanrılara olan bağımlılıklarına tanıklık ettikleri dinsel ibadetler çoğunlukla kurban ve duadır; ve bu bağlamda, Platon'un Homerik ortodoksluğun tecessümü olarak tasvir ettiği Platonik Euthyphron'un, bizzat dindarlığı kurban sunma ve dua etme bilgisi olarak tanımlaması kayda değerdir.⁸⁶

Homeros'ta, Zeus'a çok sayıda seçkin kurban kesmek Tanrı korkusu taşıyan bir ruhun işaretiydi.⁸⁷ Tanrıların bakış aç-

⁸⁴ *Il.* 13.631 vd. [Erhat-Kadir çevirisi büyük ölçüde değiştirilmiştir.]

⁸⁵ Veya "tapınma." (ç.n.)

⁸⁶ *Euthyph.* 14b vd.

⁸⁷ *Od.* 19.365 vd. [Erhat-Kadir çevirisinde *hekatombe* burada "seçkin kurbanlar," birazdan alıntılanacak pasajda "yüzlük kurbanlar" olarak çevrilmiştir.]

sından, Homerik kurban tüm hayrın kaynağı olarak hakları olarak talep ettikleri bir tür hediyedir: *to gar lakhomen geras hēmeis*⁸⁸ ve ödemenin herhangi bir şekilde kesintiye uğratılmasının cezası ağırdır. "Altın tahtlı Artemis bela açar başlarına; sunmadı, diye bahçesindeki taze meyveleri, çok içermiştir Oineus'a. Öbür Tanrılar yüzlük kurbanların tadını çıkarır, ulu Zeus'un kızıysa alamaz payını, Oineus ya unutmuş ya da akıl edememiştir, büyük bir gaflete düşmüştür yüreğinde!"⁸⁹ Beşeri bakış açısından, kurban, geçmiş iyilikler için duyulan minnet duygusundan çok, gelecek iyiliklerin umudunu ifade etmeyi amaçlar; ki bu nedenle Homerik dualarda Tanrıya önceki hediyeleri ve adakları hatırlatmak yaygın kullanılan bir formül idi. Böylece Khryses, Apollon'a şu şekilde dua eder: "Ey Khryses'i, kutsal Killa'yı koruyan, gümüş yaylı [...] bir gün sana yaraşır bir tapınak yaptıysam, boğaların, keçilerin yağlı butlarını yaktıysam senin uğruna, şu dileğimi tezelden yerine getiriver."⁹⁰ Kurban ve benzeri adakların Homerik görüşü Yunan düşüncesine derinden kazınmıştır; "Hediyeler," der Hesiodos, "Tanrılar ve ulu kralların aklını çeler"⁹¹ ve aynı minvalde eski bir atasözü de vardı: *peithei dōra kai theous*.⁹² Platon, ibadeti bir tür *emporikē tekhnē*'ye ya da Tanrılar ve in-

Harfiyen "yüz öküz kurbanı" anlamı taşır, ancak Homeros'ta bile kurbanın türü ve sayısı değişkenlik arz eder ve genel olarak "büyük kamusal kurban ayini" anlamına gelir.]

⁸⁸ Il. 4.49. [Yunanca alıntının Türkçe çevirisi şudur: "Zira payımıza düşen şeref hediyesi budur." Erhat-Kadir çevirisi şu şekildedir: "Orada hiçbir armağandan yoksun olmadı sunağım." "Hediye" olarak çevrilen ve Yunanca ifadedeki *geras* sözcüğüne tekabül ettiği anlaşılan *tribute* "saygı/hürmet" ve "haraç" olarak da anlaşılabilir. Özellikle cümlemin devamında "ödemenin kesintiye uğraması durumunda ceza kesildiği" ifadesi, "haraç" anlamını öne çıkarmaktadır. Ancak asimetrik güç ilişkilerinde talep edilen "hediye"nin zaten "haraç" anlamı da vardır.]

⁸⁹ Il. 9.533 vd.

⁹⁰ Il. 1.37 vd.

⁹¹ Fr. 180 Goettling. [Platon bu sözü *Dev.* 390e'de alıntılar: *dōra theous peithei, dōr' aidioiūs basilēas*. Yunanca sözün ilk kısmı yazarın alıntılıdığı atasözüne oldukça yakındır. Yazarın atf yaptığı Goettling edisyonu artık kullanılmadığından, bu atıfların güncel Merkelbach ve West edisyonunda farklı olması durumunda, güncel edisyondaki karşılıklarını da vereceğiz. Örneğin burada: Fr. 361 Merkelbach-West]

⁹² Krş. Eur. *Med.* 964.

sanlar arasında ticaret sanatına indirgediği için, bu öğretiyi hiç tereddütsüz kınar ve Tanrı "kötü bir tefeci gibi hediyelerle ayartılamaz"⁹³ diye şiddetle itiraz eder. "Tanrılar adaletsiz insanlara ve onların adaletsizliklerine göz yumarlar: Yeter ki bu haksızlıklarından onlara da pay çıkarılsın," diyecek biriyle Platon'un işi yoktur: "Sanki kurtlar köpeklerle avlarından küçük bir pay verseler, köpekler sakinleşip sürüyü yağmalamalarına göz yumacaklarmış gibi. Tanrıların kandırılabilindiklerini söyleyenlerin sözü aynı kapıya çıkmıyor mu?"⁹⁴ Fakat Homeros'un kurban tasavvuru, bundan daha yüksek bir yoruma açıktır ve hemen dinsiz hükmü verilerek reddedilmemelidir. Tanrılar ve insanların karşılıklı hak ve yükümlülüklerine sahip tek bir örgütlü toplum oluşturdukları şeklindeki bilindik Yunan düşüncesine dayanır; yeryüzünde *pietas*⁹⁵ olacaksa, gökte *pietas* olmalıdır. Bununla birlikte, Sokrates'in daha sonra telkin ettiği gibi, ibadet eden açısından gerçek adanmışlığın önemine dair çok az ipucu vardır ya da hiç yoktur; Homeros, "Adaleti ve hakkı yapmak, Rabbe kurbandan daha makbuldür" sözünün işaret ettiği daha yüksek dini düzeye daha da az yükselir.⁹⁶

Homeros'un dua tasavvuru, bazı yönlerden kurban tasavvurundan daha ruhani ve rafine olmasına rağmen, Tanrılar ve insanlar arasındaki ilişkiye dair benzer bir benzer teori içerir. Yakaran,⁹⁷ dizlerini eğmez ya da başını örtmez, bunun yerine dik durur ve ellerini göğse açıkça ve korkusuzca kaldırır. Değersizliğinin ve günahının bilincinde olmadan, bir yanıt talep eder ve bunu bir lütuf olarak değil, Tanrıya şimdiye kadar sunduğu ya da sunacağı hizmetlerin karşılığı olarak ister. "Akhaler varınca gemilere durdular, çağırdılar birbirlerini, teknil Tanrıları, büyük adaklar adadılar kaldırıp ellerini. En çok yaşlı Nestor, Akhaların bekçisi adadı, ellerini uzatıp yıldızlı göğse: 'Çok buğdaylı Argos'ta sana, Zeus baba, bir sığının

⁹³ *Euthyph.* 14e; *Alk. II* 149e.

⁹⁴ *Yas.* 906d. [Şentuna-Babür çevirisi]

⁹⁵ Latince "dindarlık." (ç.n.)

⁹⁶ Süleyman'ın Özdeyişleri 21:3.

⁹⁷ "Yakaran" (*suppliant*) tanrı veya tanrılara seslenerek onlara dua eden veya adak adayan anlamında anlaşılmalıdır. (ç.n.)

ya da bir koyunun yağlı butlarını yaktıysak sağ salim dönüşümüze adak olsun diye, sen de işmar ettinse, aldınsa adağı, hatırla bunu şimdi, ey Olymposlu, koru bizi kara günden, bırakma Troyalılar yok etsin Akhaları.”⁹⁸ Bu Homeros duasının alışılmış bir şeklidir; fakat daha yüksek [ruhani] bir tonun sergilendiği örnekler yok değildir ve Tanrıya alıcı olarak değil, geçmişteki faydaların ve nimetlerin bağışlayıcısı olarak seslenilir: “Ey Khryses’i, kutsal Killa’yı koruyan, gümüş yaylı [...] Yakarmalarımı nasıl dinlediysen bundan önce [...] şimdi de tez elden yerine getir şu dileğimi.”⁹⁹ Bazen seslenmenin gerekçesi şudur: “Ey atalarımızın Tanrısı, onların soyunun Tanrısı da ol.”¹⁰⁰ Diomedes şöyle yakarır: “Kalkanlı Zeus’un gücü tükenmez kızı, dinle beni, bir gün babamla bana kızgın savaşta destek olduysan, ey Athene, şimdi de göster kendini.”¹⁰¹ Ve, Tanrı’nın iradesine itaatin duaya en hızlı yanıtı temin ettiğini ima eden en az bir pasaj var: “Tanrılar dinlerler Tanrıları dinleyeni.”¹⁰² “İşte, itaat etmek kurbandan, ve dinlemek koçların iç yağından daha iyidir.”¹⁰³ Geri kalan pasajlar için, Nägelsbach,¹⁰⁴ duaların Homeros’ta nadiren övgü ya da şükran dili ifade ettiği tespitinde bulunur: Neredeyse her zaman sıkıntı ve tehlike dönemlerinde dudaklara kendiliğinden yükselen ricalardır, “çünkü Zeus’a el kaldırıp yakarmak iyi şey, bakarsın Zeus acır bize.”¹⁰⁵ Platon şöyle der: “Biraz olsun akıllı başında olan biri, küçük olsun büyük olsun her işin başlangıcında, daima Tanrı’nın adını anar.”¹⁰⁶ Bu ifade, çabalarının başarılı olması için işin başında duaya gerek duyan Homeric kahramanlar açısından bariz bir şekilde doğrudur. Bu-

⁹⁸ II. 15.368 vd.

⁹⁹ II. 1.451 vd.

¹⁰⁰ İngiliz din adamı Philip Doddridge’in (1702-1751) “O God of Bethel” adlı ilahisinden bir alıntı. (ç.n.)

¹⁰¹ II. 5.115 vd.

¹⁰² II. 1.218.

¹⁰³ 1 Samuel 15:22. Türkçe çeviri “Kitab-ı Mukaddes” (1941) çevirisinden alınmıştır. “Yeni Çeviri” (2009) şöyledir: “İşte söz dinlemek kurbandan, sözün önemsemek de koçların yağlarından daha iyidir.” (ç.n.)

¹⁰⁴ *Homerische Theologie*, s. 212 vd.

¹⁰⁵ II. 24.301.

¹⁰⁶ Tim. 27c. [İlgili pasajda konuşan Timaios’tur.]

nu, Antilokhos'un galip geldiği rakibi hakkında söylediği sözde görebiliriz: "Ama ne diye yakarmadı ölümsüz Tanrılara? Yakarsaydı yarıştta sonuncu gelmezdi."¹⁰⁷ Yunan dinsel gelişiminin daha sonraki bir safhasında, ibadet edenin duasının amacı bazen belirli bir zihinsel tavır ya da ruh hâliydi: diyelim ki, tevekkül ya da erdem. Böylece Ksenophanes, örneğin, insanlara "doğru olanı yapma gücü için dua etmelerini"¹⁰⁸ öğütler ve Platon'un *Phaidros*'u sona erdirdiği dua bütün Sokratik yaşam ve davranış idealini içerir: "Ey sevgili Pan ve burada bulunan diğer tüm tanrılar! İçimde güzel¹⁰⁹ olmamı ve dışsal varlığımın içimdekiyle dost olmasını bahşet. Bilge olanı zengin saymamı ve ancak ölçülü birinin taşıyabileceği ya da götürebileceği kadar altına sahip olmamı sağla."¹¹⁰ Böyle bir duanın benzerleri için Homeros yerine Yeni Ahit'e bakmamız gerektiğini söylemeye gerek yok. Homerik bir yakararın Tanrılara dilekte bulunduğu amaçlar genellikle Homerik çağı toplumundan beklememiz gereken şeylerdir: intikam ve zaferin hazzı ya da zahmet ve tehlikeden kurtuluş, ama henüz kalp ve yaşamın saflığı değil.

Homeros'ta eşsiz olan meşhur alegoriyi alıntılararak konumuzun bu bölümünü sonlandırabiliriz; insanların günahkârlığının zımnen Zeus'un failliğine atfedilmesine rağmen, şair şiirlerindeki herhangi bir pasajdan çok daha fazla gerçek anlamda dinsel olan bir dua görüşünü burada önümüze koyar: "Ulu Zeus'un kızlarıdır Yalvarılar,¹¹¹ topal, yüzleri buruşuk, gözleri şaşı, koşarlar Günah'ın (*Atē*) arkasından dertli dertli, ama güçlüdür, çevik ayaklıdır Günah. Yalvarılardan çok önde koşar, insanlara kötülük ede ede dolaşır yeryüzünü, yalvarılarsa yetişir, kötülüğü düzeltmeye kalkarlar. Dinlerler kendilerine saygıyla yaklaşanları Zeus'un kızları, onlara yardım ederler canla başla. Reddeden ve inatla kulak asmayan olursa, gider yalvarırlar Kronosoğlu Zeus'a, Günah

¹⁰⁷ II. 23.546.

¹⁰⁸ Fr. 1.15 vd. [Bkz. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, cilt 1, s. 103.]

¹⁰⁹ Veya "asil" (*kalos*). (ç.n.)

¹¹⁰ 279b.

¹¹¹ Veya "dualar" (*litai*). (ç.n.)

peşine takılsın, ettiğini bulsun derler.”¹¹² Burada, hiç kuşkusuz ki, öncelikle bir insandan bir başka insana yönelen yalvarılar kastedilmektedir; ama alegoriyi onun öncesinde gelenle bağlantılı okursak,¹¹³ Tanrılara yapılan yalvarıları da eşit şekilde anlayabiliriz.

Öyleyse, Homeros’ta insanın Tanrılara olan bağımlılık hissinin ifade etmesine yarayan tüm dini ibadetlere hayat veren ruhu açıklamak adına bu kadarı yeterlidir. Söylediklerimden, Yunan dinsel gelişiminin bu döneminde, dindarlığın, belki münhasıran olmasa da büyük ölçüde, dışsal şeylerle ilgili olduğunu göreceksiniz. Homeros’un çok sık ve şefkatle üzerinde durduğu Zeus’un babalığına rağmen (“İda’dan hükmeden yüce ve kudretli Zeus baba”¹¹⁴), Homerik şiirlerde Tanrı ve insan arasındaki herhangi bir ruhani ilişki olduğuna dair Lactantius’un gerçek dindarlık tanımında ifade bulan türden çok az ima var: *pietas nihil aliud est quam Dei parentis agnitio* (dindarlık Tanrının ebeveyn olarak tanınmasından başka bir şey değildir).¹¹⁵

Homerik Tanrıların adaletin resmî koruyucuları olduğunu ve *ex cathedra* ¹¹⁶ olarak insanlar arasındaki iyi ve kötü eylemleri dikkate aldıklarını zaten görmüştük. *Odyseia*’nın meşhur bir pasajında şöyle denir: “Uzaktan gelen yabancılara benzetir kendilerini tanrılar, binbir kılığa girer, dolaşırlar kentleri, kutsal yasaları çiğneyen ve onlara uyan insanları gözlemek için.”¹¹⁷ Dolayısıyla, insanın sadece kurban ve dua ibadetleri ile değil, yaşamı ve davranışlarıyla da ilahi otorite ve yönetimi tanıdığını ifade etmesi gereklidir. Belki de, soruya negatif

¹¹² II. 9.502 vd. [Yazarın kullandığı İngilizce çeviride orijinal metindeki *atē* sözcüğü *sin* (günah) olarak çevrilmiştir. Alıntıda parantez içindeki “*atē*” yazar tarafından eklenmiştir. Aynı sözcüğü daha önceki bir pasajda “gaflet” olarak çevirmiştik. Erhat-Kadir çevirisinde önceki bağlamda “çılgınlık,” bu bağlamda “suç” olarak çevrilmiştir. Sözcük aynı zamanda “felaket” anlamı taşır ve özellikle son dizede bu anlam ön plandadır.]

¹¹³ 499-501.

¹¹⁴ II. 24.308.

¹¹⁵ *Divine Institutes* 3.9, sonlara doğru.

¹¹⁶ Kavramsal anlamı “tam yetkiyle” olan, ama harfiyen “kürsüden” veya “koltuğundan” anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

¹¹⁷ *Od.* 17.485. [Erhat-Kadir çevirisinin son dizesi değiştirilmiştir.]

taraftan yaklaşırsak ve günaha dair Homerik bakış açısını anlamaya çalışırsak, insanın Tanrılara karşı olan vazifesinin bu yönünü çok daha kolaylıkla anlayabiliriz. İlk bakışta, belki de, "günah" terimini Yunan edebiyatıyla bağlantılı olarak kullanmak bir anakronizm¹¹⁸ olarak görülebilir. Sık sık "günah"ın Hristiyanlığa ya da Yahudiliğe ve Hristiyanlığa özgü bir fikir olduğu söylenir; ve bu mefhumun antik Yunan dünyasına tamamen yabancı olduğu sıklıkla tekrarlanır. Fakat böyle bir iddia ortaya konduğunda, önyargısız bir araştırmacı duraklayacak ve bir ayırım yapacaktır. "Günah tasavvuru, öznel ve nesnel olmak üzere iki yöne sahip görünmektedir," diyecektir. Öznel yönden, günah düşüncemiz insanın peşini bırakmayan bir ahlaki kusurluluk ve Tanrı'dan yabancılaşma hissi şeklinde bir farkındalık unsuru içerir; nesnel yönden, ahlak veya yasa ihlalinin ya da bu tür bir ihlalin kaynaklandığı ruh hâlinde oluşur. Bizim günah hissi dediğimiz şeyin Yunan edebiyatında nispeten nadir olduğunu kabul etmek gerekir, ancak buna benzer bir şey Aiskhylos'un tiyatro eserlerinde ve ayrıca, belki de, Platon'un *Phaidon*'undaki ahlaki ve dini öğretilerde bulunabilir. Orpheusçu ve Pythagorasçı türden yarı egzotik din kardeşlikleri,¹¹⁹ günah bilincine muhtemelen yeterince aşınaydı; ve Stoacılık da, en azından sonraki bazı gelişmelerinde, bu hisse yabancı değildi. Fakat Homerik kahramanların ne düşünceleri ne de eylemleri, tam olarak bu adla adlandırılabilir bir hissi onlara atfetmemize izin vermez: Onların hepsi de Profesör James'in "sağlıklı zihin" ya da "bir kez doğan" kişilik olarak kutsadığı türden ruhlar sınıfına aittir.¹²⁰ Bununla birlikte, "günah" sözcüğünün nesnel kullanımını dikkate aldığımızda, Homeros'un ahlaki evreninde günahın bir yeri olduğundan pekâlâ bahsedebiliriz; ki bunun kökeni ve doğasının kısa bir incelemesi, Homeros'un insan yaşamı ve kaderine dair soruların bir kısmına karşı tutumuna ışık tutacaktır. Öyleyse, Homeros'a göre, günahı oluşturan

¹¹⁸ "Bir olayın tarihi ve çağı üzerinde yanılma, tarih ve çağları birbirine karıştırma" (Kubbealtı Lugatı). (ç.n.)

¹¹⁹ Veya "birlikleri" (*fraternities*). (ç.n.)

¹²⁰ James, *Varieties of Religious Experience*. (ç.n.)

şey nedir? Homeros'ta bireye açık olan hırs sahasının diğer insanların ve Tanrıların haklarıyla katı bir şekilde sınırlı olduğu yanıtını verebiliriz belki; ve günah, bu şekilde belirlenen sınırların aşılması girişiminden oluşur. Günahın özü *pleoneksia*'dır, kendi çıkarını gözetme ya da kendini öne çıkarmadır: Buna kendine aşırı güvenen bir küstahlık ve kibir eşlik eder ve ne "engin göğü tutan tanrıları, ne de ahir zamanda insanların intikamını" önemser.¹²¹ Günahkâr kör özgüveniyle (Vergilius'un *Aeneas*'ındaki Mezentius gibi) bir *contemptor divum* (tanrıları küçümseyen) olduğunda son aşamaya ulaşılmış olur: "Athene ona çok kızılıyordu, ama ölümden kurtaracaktı onu gene de, ama büyük laf etti Aias, bir suç işledi, çok ağır, kurtuldum, dedi, koca uçurumlarından denizin, tanrılar bana vız gelir, dedi. Öyle de bağırdı ki, Poseidon duydu bu dediğini. Ossaat aldı üç dişli yabasını güçlü ellerine, saldırdı Gyrai kayasına, böldü onu ikiye, bir parçası olduğu yerde kaldı kayanın, bir parçası yuvarlandı denize, Aias bu kayanın üstünde savurmuştu küfrü, kaya sürükledi onu dalgalı engin denize, orada öldü, yuta yuta tuzlu suyu."¹²² Homeros'ta, başka yerlerde olduğu gibi, burada da, daha sonra ağıt ve tiyatro şiirinde daha etraflıca geliştirilecek olan ahlaki ve dini fikirlerin ve özellikle de faniliğimizi hatırlamamızı ve sadece fani arzular beslememizi buyuran öğretinin nüvelerini ayırt edebiliriz; ama bunlar sadece nüvedir ve, elbette, Homerik şiirlerde bundan öte bir şey aramak nafiledir.

Dolayısıyla, asli doğası itibarıyla günah, Homerik görüşe göre, itidal altın yasasının bir ihlali gibi görünmektedir. Bunun birincil nedenini ne olarak düşünmeliyiz? Ve nihai sorumluluk kime aittir? Daha sonraki Yunan düşünürleriyle birlikte Homeros'un da günahın kaynağını, iradenin bozuk bir hâli yerine, gaflete dayandırması, Yunan ahlakının hâkim entelektüel karakterinin bir göstergesidir. Günahkâr bir düzenbazdan ziyade bir aptal ya da delidir: akli bulanır ve ayağı kayar. Günahkârın kendisinin de, bir kural olarak, yıkımının asıl sorumlusu olduğu düşünülmez: O, yalnızca koşulların

¹²¹ *Od.* 22.39 vd.

¹²² *Od.* 4.502 vd.

veya Atē'nin veya Zeus'un istemsiz kurbanıdır. Dışsal ortamın ahlak üzerine etkisi, Yunan yazarların favori bir konusu olmuştur: Sıklıkla sefaletin ahlak bozucu ve refahın insan karakterini geliştirme meylinde olduğunu düşünme eğilimi göstermişlerdir; buna karşın Hıristiyan görüşüne göre insanlar acı çekerek güçlenirler. Örnek olarak, *ponēros* ve *mokhtēros* sözcüklerinin tarihine atıf yapabiliriz: Bunların orijinal anlamları "bitkin," "dertli" iken, klasik Yunancada daha yaygın olarak "ahlakı bozuk" anlamı taşır; ve diğer taraftan, *eu prattein* ifadesinin ikili anlamı ("iyi eylemek" ve "hâli vakti yerinde olmak") bazı Yunanlar tarafından refah ve erdem arasındaki yakın ilişkinin göstergesi olarak düşünülmüştür.¹²³ Diğer açılardan olduğu gibi, bu açıdan da popüler Yunan ahlakının güvenilir bir yorumcusu olan Simonides'e göre, "Kötü olmaması mümkün değildir, başa çıkılmaz bir talihsizliğin yere yıktığı adamın. Zira her adam iyi eylemişse iyi, kötü eylemişse kötüdür: ve çoğunlukla da en iyi olanlar tanrıların sevdikleridir."¹²⁴ Bu görüşün altında yatan ilke, onu daha sonraki Yunan edebiyatında yankı bulan sözlerle ifade eden Homeros kadar eskidir: "Şu yeryüzünde yaşayan insanların ruh hâli, insanların ve tanrıların babası Zeus'un getirdiği gün gibi değişkendir."¹²⁵ Aynı hissiyatın acıklı bir örneğini, *Odysseia*'nın bir diğer pasajında buluruz: "Kölelik günü çıkmeyegörsün bir insanın omuzlarına, engin bakışlı Zeus, erdeminin yansını alır ondan."¹²⁶ Daha önce de gördüğümüz gibi, Homeros, hatta yapan ölümlülerin günahlarının sorumluluğunu Zeus'un en büyük kızı olan Atē'ye ya da Zeus'un kendisine yükleme alışkanlığındadır. Agamemnon şöyle der: "Beni ilk başta kör eden Gaflet'i unutamazdım. Ama kördüm ve Zeus aklımı başımdan almıştı."¹²⁷ Ancak Homeros'ta, en az Aiskhylos'ta ol-

¹²³ Bu konuyu Plat. *Kri.* 47e, *Euthyph.* 3a ve *Prot.* 333d üzerine notlarda ele aldım. [Yazar kendi edisyonlarını kastetmektedir. Bu eserlerin künyeleri Kaynakçada belirtilmiştir.]

¹²⁴ Plat. *Prot.* 344c, 344e, 345c içinde.

¹²⁵ *Od.* 18.136 vd. [Erhat-Kadir çevirisi değiştirilmiştir. İlgili dizelerde insanın değişken bahtı veya "çarkıfelek" anlatılmaktadır.]

¹²⁶ *Od.* 17.322.

¹²⁷ *Il.* 19.136 vd.

duğu kadar, *fons et origo mali*¹²⁸ Tanrılar ya da Kader olmasına rağmen, cezayı çeken günahkârdır; ve cezanın sınırı aşarak suç işlemesinin nihai sorumlusu olan Tanrılardan geliyor olması, akıbetinin trajik ironisini daha da büyütmektedir. Örneğin, Pandaros, yakın zamanda rakip ordular arasında yemin edilerek yapılan antlaşmayı hiçe sayarak Menelaos'a ok attığında, bizzat yeminlerin ve antlaşmaların koruyucusu olan Zeus'un önerisine itaat etmektedir; ama Agamemnon, aynı Tanrının ileride Troyalılardan intikam alacağından emindir: "Yukarılardan hükmeden Zeus, Kronosoglu, günün birinde, kızacak bu hainliğe, örtecek savaş alanını kapkara kalkanıyla."¹²⁹ Homeros da Aiskhylos kadar, günahın kökenindeki neden ne olursa olsun, evrenin ahlaki dengesini bozduğuna derinden ikna olmuştur; ve adaletin koruyucuları olarak Tanrıların işi, günahkârı cezalandırarak dengeyi yeniden kurmaktır. Tanrıların, insanlardan kendilerine yüklediklerinden daha yüksek bir standart talep etmelerinin bir önemi yoktur: Kendilerinin her zaman örnek teşkil ettikleri aşırılıklar için ölümlülere cezalandırmak onların vazifesidir.¹³⁰

Bir Homerik ceza öğretisinden bahsedebildiğimiz ölçüde, şiirlerinde karşımıza çıkan şey intikam teorisidir: Günah karşısında ilahi intikam için en sevdiği ifade *antita erga*'dır ("öç eylemleri," "bedel eylemleri").¹³¹ Ceza, günahkârı tedavi etmeyi amaçlayan düzeltici bir araçtır şeklindeki Platonik görüşün bir imasını Homeros kadar erken bir dönemde bulmayı beklemeyiz; yine de şair Tanrıların öcünü, başkaları üzerindeki etkisi bakımından, bazen düzeltici veya daha doğrusu caydırıcı olarak temsil eder. Örneğin, Paris ile düello öncesinde Menelaos'un duasında: "Kral Zeus, hiç yoktan başıma bela getiren bu adamdan, tanrısal Aleksandros'tan, öcümü alayım, bırak; koy, elimin altında ezeyim onu, kendisini dostça konuklayana kötülük edemesin bundan böyle doğacak insanlar arasında hiç kimse."¹³² Bir bütün olarak bakıldığında, *Ilias* ve

¹²⁸ Latince "Kötülüğün kaynak ve kökeni." (ç.n.)

¹²⁹ *Il.* 4.166 vd.

¹³⁰ Krş. Lang, *Homeric Hymns*, s. 29.

¹³¹ *Öm.* *Il.* 24.213; *Od.* 17.51. (ç.n.)

¹³² *Il.* 3.351 vd. [Aleksandros, Paris'in bir diğer adıdır.]

Odysseia'daki eylemin "eden bulur" yasasını yerine getirdiğini söylemiştim; fakat günah için kefarete olasılığı da dışlanmaz. Homerik Tanrılar amansız değildir: "Gün olur sınırı aşar, günah işler insanlar; tütsüler, yatıştırıcı yeminler ve şarap sunularıyla yalvarırlar, kurban eti dumanlarıyla caydırırlar Tanrıları."¹³³ Eğer günahkâr yaptığı hatayı telafi eder ve rencide olan Tanrılara kurban sunarsa, onların desteğini bir ihtimal yeniden kazanabilir ve sınır aşarak işlediği suçun daha vahim sonuçlarından kaçabilir. Böyle bir kefarete sunusunda, günahkârdan kurbanı bir suçluluk aktarımı olduğuna veya hayvanın vekaleten acı çektiğine dair herhangi bir ima yoktur: Tüm bu kavramlar, Homerik çağın dinsel hissiyatının yabancı olduğu bir günah bilinci derecesine işaret etmektedir. Homeros'ta günah sunusu, diğer kurban biçimleri gibi, Tanrıların düşmanlıklarını dostça bir tavıra dönüştürmek için tasarlanmış bir yemek veya ziyafet biçiminde onlara verilen bir hediye olarak (Platon buna rüşvet diyecektir) düşünülür: "Ateşte damıtılan güzel kokulu öz" (*knisa*) göğe yükselir ve "tatlı lezzet" onların öfkesini defeder.¹³⁴ Ancak günahkâr yalvarıp yakarsa da, kurbanının kabul edileceğine dair bir güvence yoktur; ki Homerik yaşamın üzerine bir melankoli gölgesi düşüren birçok özellik içinde en önemsizi de bu değildir. Nägelsbach'ın sözleriyle, "Günah kesindir ve Tanrıların günahı cezalandıracağı da kesindir; ama affetme, tesadüfi ruh hâline, tanrıların değişken olan asaplarına bağlıdır ve belirsizdir. Homeros'taki insan yaşamı, lütuf¹³⁵ kesinliğinin olmadığı bir yaşamdır."¹³⁶

Homerik ilahiyatın önde gelen özellikleri ve insanlara yüklediği yükümlülükler için bu kadarı yeterlidir. Geriye şairin ölümsüzlük meselesiyle ilgili tavrını incelemek kalıyor.

Homerik psikolojinin ve eskatolojinin ayrıntıları son yıllarda sıklıkla tartışılmıştır, ancak hâlâ belirsiz ve karanlıkta kalan birçok şey bulunmaktadır; ki *Ilias* ve *Odysseia*'nın yazar-

¹³³ *Il.* 9.499 vd.

¹³⁴ *Knisa* son *Ilias* alıntısında "kurban eti dumanı" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

¹³⁵ "Lütuf" (*grace*) Hristiyanlıkta ve özellikle de Protestanlıkta büyük önem taşır. (ç.n.)

¹³⁶ *Homerische Theologie*, s. 355.

ların, ruhun kendisinin ya da öteki dünyada onu bekleyen varoluşun açık seçik ya da tutarlı bir teorisini oluşturmuş oldukları *a priori* olarak olası bir ihtimal değildir ve hatta inanılmazdır diyebilirim. Bununla birlikte, Homerik şiirlerin eskatolojik inancı ana hatlarıyla yeterince açıktır; ve onun genel karakterini kavramak bizim için daha gereklidir, çünkü Orpheusçu ve Pythagorasçı görüşlerin yaygınlığına rağmen, yeraldı dünyasının ortodoks Yunan tasavvuru milattan önce dördüncü yüzyılda bile hâlâ Homeros kaynaklıydı.¹³⁷

Homerik şiirlerde ve aslında genel olarak Yunan edebiyatında, yaşayan insan tek bir bölünmez varlık olarak değil, biri beden, diğeri de ruh olan iki ayrı ve ayrılabilir varlığın birleşmesi olarak kabul edilir. Bu iki bileşenden (ruh ve beden) hangisinin kişilik veya *ego*¹³⁸ olarak adlandırılacak şeyi oluşturduğu sorusuna tatmin edici veya kesin bir yanıt vermek kolay değildir. Bir grup pasaja göre, gerçek benliğin (*autos*) ölümden Hades'e indiği görülmektedir; ve Homeros görünmez dünyaya geçenin genellikle ruh veya *psykhē* olduğunu söylediği için, *ego*'yu ruhla özdeşleştirmeyi cazip buluruz.¹³⁹ Bedenin ruhla açıkça karşılaştırıldığı diğer ve daha çarpıcı örneklerde, "benlik" sıfatı kesinlikle bedene uygulanır: Peleusoğlu'nun ölümcül öfkesi nice yiğitlerin ruhlarını Hades'e gönderdi ve kendilerini, yani bedenlerini, "köpeklerle yem etti";¹⁴⁰ ve yine, "bütün gece talihsiz Patroklos'un ruhu feryat edip ağlayarak başucumda durdu, yapmam gerekeni sayıyordu bir bir bana. Hayret, ne çok da kendisine benziyordu!"¹⁴¹ Bu iki farklı ifade biçimine ve kısmen karşılaştırmalı halkiyatın sağladığı diğer kanıtlara dayanarak, Rohde, Homeros'a çift kişilik inancını atfetmiştir: *Psykhē* yaşayan ve görü-

¹³⁷ Gardner, *New Chapters in Greek History*, s. 331. ["Yeraldı dünyası" (*underworld*) "ölüler diyarı/ülkesi" olarak da bilinen Hades'tir. "Eskatologya" olarak da çevrilen *eschatology* (Yun. *eschatologia*) ilahiyatın bir alanıdır: "Ölümden sonra insanların ve kıyametten sonra âlemin ne olacağını konu edinip âhiret hayatını tasvir eden bilim dalı, ilm-i âhiret" (Kubbealtı Lugatı).]

¹³⁸ *Ego* "ben(lik)" demektir. "Kendi" anlamına gelen *autos* da bu şekilde anlaşılabilir. (ç.n.)

¹³⁹ Bkz. Rohde, *Psyche*², cilt 1, s. 5.

¹⁴⁰ *Il.* 1.1 vd.

¹⁴¹ *Il.* 23.106 vd.

nür bedende görünmez bir konuk gibi mevcut olan bir tür "ikinci kişilik"tir ("*ein anderes ich*"); beden ise bir diğer ve eş "kişilik"tir. Yaşam esnasında, uyanık ve bilinçli olduğumuz sürece, "ikinci kişilik" sessizdir; ama beden uykuya daldığında, ruh uyanır ve çoğu zaman uyanık anlarımızda bizden esirgenen şeyleri gece görüntülerinde açığa çıkarır. Bu ilginç teori, kehanet üzerine antik çağ görüşlerinin temelinde yatar ve sonraki derslerde buna tekrar dönmemiz gerekecek. Bunu yerli Yunan kültürü yerine, Orpheusçu ve Pythagorasçı düşünce biçimleriyle ilişkilendirmek için sebep bulacağız; fakat bu arada, böyle bir görüş, Aristoteles ve Stoacılar şöyle dursun, Pindaros, Aiskhylos ve Platon'a elbette aşına olsa da, onu Homeros'a atfetmek için kanıtın çok az olduğu söylenmelidir. Eğer bireyin gerçek benliği ya da kişiliği olarak adlandırabileceğimiz şeyi üretmede beden ve ruhun nispi paylarının Homeros'taki tasavvuruna ulaşmayı arzu ediyorsak, beden ve ruhun birbiriyle karşılaştırıldığı yerlere en çok ağırlık vermemiz gerekir; ve buralarda, daha önce gördüğümüz gibi, "benlik" olarak adlandırılan ruh değil, bedendir. Homeros'un ifade biçiminde bazen tutarsız olması, bir psikolog değil, nihayetinde şair olduğunu gösterir sadece.

Öyleyse, yaşam olarak adlandırdığımız ruh ve beden birlikteliğinde, kişilik ya da "benlik" unsurunun ruhtan ziyade beden tarafından sağlandığını anlayabiliriz, ki bu Homerik eskatolojinin akıllıca takdir edilmesi için büyük bir önem taşır. Ya da eğer bu sonuç bu kadar ilkel bir çağın psikolojik bakış açısı için fazlasıyla kesin görünüyorsa (ki belki de öyledir), sanırım, en azından Homeros'un kişilik için bedeni ruhtan daha önemli gördüğünü kabul edebiliriz. Yunanistan'da özbiçliliğin gelişmesi ve eleştirel düşüncenin ilerlemesiyle, kişilik tasavvurunun değişmesi gayet doğaldı; ve, daha sonra göreceğimiz gibi, Platon'un felsefesinde insanı oluşturan şey beden değil, her zaman ruhtur ya da, daha doğrusu, zihindir (*nous*) diyelim.

Ama Homeros'a dönecek olursak: Eğer yaşam dediğimiz şey, ruh ve beden birliği ise, ölüm dediğimiz şey onların ayrılığıdır. Ruh, bayılma esnasında olduğu gibi, bir süre için bedeni terk edebilir; bunun için daha sonraki Yunanca sözcük

*lipopsykhein'*dir (*linqui animo*);¹⁴² ama ölümden ortaklık sonunda çözülür. *Psykhē*, nefes veya hava mahiyetinde maddi bir varlıktır ve ağızdan ya da yaradan dışarı çıkar: İnsanın ruhu, der Homeros, "bir kez dişlerinin çitinden çıktığında" bir daha geri gelmez¹⁴³ ve başka bir yerde "canı açık yaradan bir anda uçtu gitti, karanlık kapladı iki gözünü."¹⁴⁴ Şekil olarak, yaşayan insanın bir *eidolon*'u ya da hayaletidir; bir gölge, rüyadaki bir görüntü, bir duman buharı gibidir. Patroklos'un ruhu, Akhilleus'a bir gece görüntüsünde görünür: "Her şeyi benziyordu ona, güzel gözleri, sesi, boyu posu, gene o rubaları giymişti sırtına."¹⁴⁵ Akhilleus "uzattı ellerini sevgiyle, ama hiçbir şey tutamadı eliyle, ruh kaçmıştı bir duman gibi, yerin altına, tiz bir çılgılla."¹⁴⁶ Homeros'a göre, ölümden sonra yaşamaya devam eden sadece bu hayalet, bu imgedir: Ne tür bir varoluşa yol açar, ve nerede? Bu soruların yanıtında Homeros'un tüm ölümsüzlük tasavvuru mevcuttur.

Son ayınlar yerine gelir gelmez, ruh Okeanos nehrini veya belki de yaşayanların toprağını ölümlerinkilerden ayıran Styks nehrini ilk ve son olarak geçer.¹⁴⁷ O zamana kadar, görünüşe göre, yeraltı dünyasının kapısı ile terk ettiği bedeni arasında huzursuzca dolaşan önemli miktarda bir yarı-maddi varoluş parçasını korur. Homeros'ta Erebus olarak bilinen gölgeler diyarı, dünyanın derinliklerinde yatar; ve girişi batıda bir hayli uzakta, Okeanos nehrinin ve güneşin üzerinde asla parıldamadığı, sis ve bulutlarla kaplı Kimmerler ülkesinin ötesindedir.¹⁴⁸ Girişin yakınında, "boş bir kıyı var ve Persephone'nin koruluğu, uzun kavaklar göreceksin, kısır söğütler,"¹⁴⁹

¹⁴² Dolayısıyla, Homeros'ta *ton d' elipe psykhē*, Il. 5.696. [*Linqui animo*, *lipopsykhein'*in Latince karşılığıdır. Homeros'taki ifade de dahil hepsi harfiyen "ruhun/canın terk etmesi" anlamına gelir.]

¹⁴³ Il. 9.409.

¹⁴⁴ Il. 14.518.

¹⁴⁵ Il. 23.66 vd.

¹⁴⁶ Il. 23.99 vd.

¹⁴⁷ Il. 23.73. [Atıf yapılan pasajda nehrin Okeanos mu yoksa Styks mi olduğu belirtilmemiştir.]

¹⁴⁸ Od. 11.13 vd.

¹⁴⁹ Od. 10.508 vd. [Alıntının Yunanca aslında "kıyı" sözcüğüyle ilişkili kullanılan *lakheia*'nın anlamı tartışmalıdır. Yazarın kullandığı İngilizce çeviride

ki bu özellikler Yunanlar için çoraklığa ve kasvete işaret eder. Ölüler diyarı "tüm Tanrıların en nefret edileni" olan Hades ve "ürkütücü" Persephone tarafından yönetilir.¹⁵⁰ İçinde rutubetli ve tüyler ürpertici, Tanrıların bile tiksindiği yerler (*smerdale euroenta, ta te stugeousi theois per*) ve bitkilerin en kasvetlisi olan sarı zambak¹⁵¹ çayırlarının olduğunu okuruz. Bunların yanı sıra Akheron, Pyriphlegeton, Kokytos ve Styks adlı yeraltı dünyasının daha sonraki Yunan tasvirlerinde oldukça önemli rol oynayan nehirleri vardır;¹⁵² Platon'un Homeros'un eskatolojisini kınarken tanıklık ettiği gibi, bu isimleri "hiçbir Yunan ürperti duymadan işitemezdi."¹⁵³ Her şeyden önce Hades'in krallığı sürekli bir gece ülkesiydi, ki antik Yunan için bu belki de en korkunç özelliğiydi: "bir zifiri karanlık diyarı; bir kasvet ve kargaşa diyarı, aydınlığın karanlık gibi olduğu bir yer."¹⁵⁴

Homeros'un bedeninden ayrılmış gölgelere verdiği varoluş, içinde yaşadıkları diyardan belki de çok daha korkunçtur; ya da en azından, Yunanlar gibi yaşamsallık hissi çok fazla olan bir ulusa öyle görünmüş olmalıdır. Rohde, Homeros'ta bir ahiret yaşamından söz etmemizin hatalı olduğunu gözlemlediğinde durumu iyi bir şekilde ortaya koymuş olur: bu, aynadaki görüntümüzünkünden yalnızca biraz daha fazla olan bir yaşamdır.¹⁵⁵ Kendileri sadece yaşayan, nefes alan insanın gölgeleri ya da görüntüleri olan [bedenlerinden] ayrılmış ruhlar yaşam değil, sadece yaşamın soluk ve etkisiz bir gölgesini sürmektedir. Konuşmaları, ses dediğimiz şeyin bir gölgesi ya

waste (boş, kullanılmayan) karşılığı kullanılmıştır. Bir başka ihtimal "alçak" veya "düz" dür. Erhat-Kadir çevirisinde "alçak" kullanılmıştır.]

¹⁵⁰ Il. 9.159, 457.

¹⁵¹ *Asphodel* "çiriş otu" olarak da bilinir. (ç.n.)

¹⁵² Azra Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde bu nehirlerle dair şu bilgileri verir: "İnilti-ler ırmağı anlamına gelen Kokytos ölüler ülkesinde akan ve Akheron'a dökülen bir ırmaktır... Pyriphlegeton adından da belli olduğu gibi (*pyr* ateş demektir) kaynar sulu bir ırmak olduğu halde, Kokytos'un suları buz gibi diye tarımlanır." Okeanos'un kızı olan Styks, Kokytos ile birleşerek Akheron'u oluşturur. Bunların yanı sıra bir de Lethe (Unutkanlık) pınarı vardır. (ç.n.)

¹⁵³ Il. 20.65; Od. 24.13, 10.513 vd.; Plat. *Dev.* 3.387c.

¹⁵⁴ Eyüp 10:22. (ç.n.)

¹⁵⁵ Rohde, *Psyche*?, cilt 1, s. 10.

da hayaletinden başka bir şey değildir: cırtlak ve zayıf bir çığlık (*trizein*), ürkek anlaşılmaz haykırıştır; Homeros, aynı anda birçok hayaletin boğazından çıktığında, rahatsız edildiklerinde ciyaklayan yarasa sürüsüne ve korkuyla kaçışan kuşların gürültüsüne benzetir.¹⁵⁶ Homeros'un dediği gibi, ölü ruhlar "kuvvetsiz kafalar" (*amenēnakarēna*), tamamen elle tutulmaz ve kaçamaktır; etten kemikten değildir, diyaframı (*phrenes*) yoktur ve dolayısıyla zeka veya duyudan yoksundur (*aphrades*); zira yaşayan insanda zekânın fiziksel yeri diyaframdır.¹⁵⁷ *Odysseia*'nın *Nekyia*'sında (bu kuşkusuz şiirin büyük bir kısmından daha sonradır, ama en azından ahiret yaşamıyla ilgili Yunan inancının çok erken bir safhasını temsil eder), sadece yaşlı kâhin Teiresias'ın hayaleti asıl fiziksel varoluşun gerçekliğine ait bir şeyi muhafaza eder: "diğer ruhlar gölgeler gibi oraya buraya uçuşur."¹⁵⁸ Onları bir anlığına bilinçli hale geri getirebilmek için, şair, mutsuz durumlarına çarpıcı bir şekilde güçlü ışık tutan bir araç kullanır. Odysseus şöyle der: "Aldım koyunları, çukurun üstünde kestim, kanlar aktı, tüttü kapkara ve ruhlar üşüştü, Erebos'tan doğru, ölmüşlerin ruhları: Evli kadınlar ve bekâr delikanlılar, çok çekmiş ihtiyarlar, gönülleri yeni yaslı bakire kızlar, ve tunç kargılar altında can vermiş savaş erleri, teknil zırhları hâlâ kan içinde. Çok kalabalıktilar, sürü sürü dolaşıp durdular çukurun üstünde korkunç çığlıklar ata ata."¹⁵⁹ Yaşam veren sıvıyı içmek için hevesle akın etmeleri, tüm dertlerinin kaynağının acıklı bir göstergesidir. Hem canlı, hem de ölüdürler: Fakat ölmüş olduklarını hissedecek kadar canlı olsalar da, canlı olduklarını unutacak kadar ölü değildirler.

Diğer açılardan, bedeninden ayrılmış ruhun yaşamı, yeryüzündeki yaşamının büyük ölçüde sadece bir hayali kopyasıdır. Bir tahtta oturan hayalet Minos, eski zamanlardaki gibi hüküm verirken, Orion, eskiden ıssız dağlarda öldürdüğü hayvanları sarı zambak çayırılarında avlar.¹⁶⁰ Yeryüzünde iş-

¹⁵⁶ *Od.* 24.6 vd., 11.605 vd.

¹⁵⁷ *Od.* 11.29, 476; *Il.* 23.104.

¹⁵⁸ *Od.* 10.493. [*Nekyia*, *Odysseia*'da yeraltı dünyasının tasvir edildiği bölümlere ve özellikle 11. bölüme verilen addır.]

¹⁵⁹ *Od.* 11.35 vd.

¹⁶⁰ *Od.* 11.569 vd.

lenen günahlar için aşağı dünyada öç almaya dair Homeros'ta çok az iz vardır. Ölümlüler için ceza içeren bir cehenneme işaret ettiği düşünülebilecek tek delil *Ilias*'tadır: Bu pasajda, bir yerde Erinys denilen bazı Güçlerin yalan yere yemin eden¹⁶¹ insanların ruhlarından öç aldıklarını okuruz.¹⁶² Yalan yere yemin etmenin ölümden sonra neden cezayı gerektirdiğine dair Rohde'nin yaptığı tahmin mantıklıdır: Bunun sebebi yeminini bozan kişinin yeminini bozması durumunda kendi üzerine davet ettiği cezalardır;¹⁶³ ve eğer öyleyse, yalan yere yemininin akıbetini istisnai saymalıyız. Tityos, Tantalos ve Sisypheos'un cezalarına *Odysseia*'dan aşınayızdır;¹⁶⁴ ama bunlar, Tanrılara karşı işledikleri suçları ebedi eziyeti hak eden ve bulan yarı kahraman simalardır; ve onları, insan türü kitle-sindeki arzu, açgözlülük ve kibri bekleyen akıbetin tipik örnekleri olarak görme hakkına kuşkusuz sahip değiliz. Miltoncu cehennemin prototipi olan Tartaros'a gelince: Demir kapıları ve tunç eşigiyle yeryüzü ne kadar göğün altındaysa o kadar yerin altında yatar ve Zeus'un tahttan indirdiği Tanrılar nesline ayrılmıştır.¹⁶⁵ Hades diyarındaki hayalet sâkinler arasında, üst dünyada hâkim olan rütbe ve şeref ayrımları gerçekten de korunur; fakat çoğunluğun talihinin dünyadaki yaşamlarının iyiliği veya kötülüğünden herhangi bir şekilde etkilendiği söylenemez. Gerçek olmayan yaşamın aynı tekdüze gölgeli hayaleti herkes için ayrılmıştır.

İnsanları öbür dünyada bekleyen kaderin Homeros'ta tamamen kasvetli resmedilmediği açıktır. Bariz bir istisna, Homeros'un daha sonraki Yunanların "Mutlular Adası"¹⁶⁶ inancını bir nüve olarak sunduğu *Odysseia*'nın tek pasajında bulunur. Bir deniz ihtiyarı Menelaos'a, ölümlülerin yaygın akıbetinden kaçacağını bildirmektedir:

¹⁶¹ *Epiorkos* "yemin bozan" olarak da anlaşılabilir. (ç.n.)

¹⁶² *Il.* 3.278 vd., 19.259 vd.

¹⁶³ Rohde, *Psyche*², cilt 1, s. 65.

¹⁶⁴ *Od.* 11.576 vd.

¹⁶⁵ *Il.* 8.13 vd., 478 vd.

¹⁶⁶ Bu ifade (*makarôn nesoi*) Türkçeye "Kutsanmışlar/Mübarekler Adası" olarak da çevrilebilir. Ancak daha yaygın olarak "Mutlular Adası" karşılığı kullanılır. Tamlamadaki her iki sözcüğün de çoğul olduğuna dikkat edilmelidir. (ç.n.)

Nasip değil kısırak diyarı Argos'ta ölüp kaderini doldurmak,
Ölümsüz dünyanın ucuna götürecek seni,
Elysion ovasına, kumral Rhadamantys'in yanına,
öyle rahat yaşar ki insanlar orda:
Hiç kış olmaz, ne kar yağar, ne yağmur,
insanları serinletmek için yükselir Okeanos'tan
esen yelleri Zephyros'un tatlı tatlı.¹⁶⁷

Bu resim ne kadar güzel ve Pindaros'un eskatolojisi üzerindeki etkisi açısından ne kadar önemli olsa da, bunun Homeric ölümsüzlük görüşüne dair genel tasavvurumuzu etkilememesi gerektiğini gösteren iki husus vardır. İlk olarak, şairin burada konuştuğu yaşam, yeryüzündeki bir yaşamdır; ve bunun lütfedildiği kişiler kelimenin Homeric anlamında hâlâ canlıdır, yani ruhun yanı sıra bedene sahiptirler. Kısacası, Elysion ovası ölüm dediğimiz şeyden muaf olan birkaç mutlu insanın yaşadığı dünyevi bir cennettir. Ve ikinci olarak, bu mutlu bölgeye giriş, görebildiğimiz kadarıyla, liyakat ile elde edilir, ama sadece ölümsüzlerin lütfuyla. Hanok gibi, Elysion'dakiler de var değildir, çünkü Tanrı onları yanına alır.¹⁶⁸ Menelaos'un, şaire göre, [Elysion'a] nakledilmesinin nedeni, Helen'in kocası olarak, Zeus'un damadı olmasıydı;¹⁶⁹ ve Rhadamanthys'in meşhur adaleti rol oynamış olsa da, nihayetinde babası Zeus idi. Homeros'un Elysion tasviri ile Tanrıların evi olan, rüzgâr, yağmur ya da kardan etkilenmeyen ve ebedi güneş ışığında yıkanan Olympos tasviri arasındaki benzerlik hiçbir şekilde tesadüfi değildir. Bu benzerlik şairin Elysion'u bir tür aşağı cennet olarak tasavvur ettiğini göstermektedir: Sâkinleri, kendiliğinden ve kazanılmamış bir ölümsüzlük ve ebedi gençlik hediyesiyle Tanrıların rütbesine yükseltilmiştir.¹⁷⁰ Bu mutlu krallığın kapıları, liyakat ile değil, lütuf ile açıldığından, Homeric Elysion haklı bir şekilde Epi-

¹⁶⁷ 4.559 vd.

¹⁶⁸ Yazar Yarattığı 5:21'e gönderme yapmaktadır: "Ve Hanok Tanrı yolunda yürüdü, sonra ortadan kayboldu; çünkü Tanrı onu yanına almıştı." (ç.n.)

¹⁶⁹ Od. 4.569.

¹⁷⁰ Ölümsüzlük ve gençlik armağının "kendiliğinden" (*spontaneous*) ve "kazanılmamış" (*unearned*) olması, "liyakat" (*merit*) ile değil, Tanrıların lütfu (*favor*) ile elde edildiğini ima eder. (ç.n.)

kuroşçu bir cennete atfedilebileceğinden daha fazla bir dinsel öneme sahip değıldir.

Şimdi, Homerik şiirlerin en karakteristik ve önemli gördüğüm dinsel fikirlerini önünüze koymuş oldum. Amacım, Homeros'un otoritesinin Yunanlar arasında dağıtma eğiliminde olduğu dinsel atmosferi, daha sonraki Yunan şiirinin sağladığı ilerlemenin yanı sıra [şiire karşı] felsefi isyanın doğasını ve kapsamını daha iyi anlayabilmemiz ve takdir edebilmemiz için mümkün olduğu kadar yeniden yaratmaktı. Bu amacı göz önünde bulundurarak, "Homeros sorunu" olarak bilinen şeye değinmekten kaçındım. *Ilias* ve *Odysseia*'nın aynı yazar tarafından olup olmadığı ve eğer değilse, şiirlerin bugünkü şeklini hangi süreçlerle veya hangi ellerde aldığı? Bu ve benzer sorular burada bizi ilgilendirmiyor, çünkü genel olarak Thukydides'in çağındaki Yunanlar ve muhtemelen daha da öncekiler, Homeros'larını esasen onu şimdi okuduğumuz şekilde okudukları ve her iki şiiri de ayrı elin ürün olarak gördükleri genellikle kabul edilir. Benzer bir nedenle, *Ilias*'ın dini ile *Odysseia*'runki arasındaki farkları göz ardı ettim. Milattan önce beşinci ve dördüncü yüzyıllarda Homeros'un okuyucuları tarafından fark edildiğine dair çok az işaret vardır veya hiç yoktur; ve aslına bakarsanız, ayrıntılarda farklılıklar bulsak da ve Tanrı ile insanlar arasındaki mesafe *Odysseia*'da biraz daha fazla büyüye de ve böylelikle daha sonraki şiirde İlahi Zâtın biraz daha ruhani bir tasavvuruna yol açsa da, genel dinsel bakış açısı değişmez.

Bununla birlikte, Homerik din ve Homerik yaşam görüşü arasındaki ilişkiye dair başka bir soru vardır. *Ilias* ve *Odysseia*'nın bütününde geçen melankoli havası sık sık dile getirilmiştir. Hemen hemen tüm düşünceli pasajlarda bir hüznün mesajı duyulur. "Şu dünyada soluk alan, yürüyen yaratıklar arasında insandan daha acınacak bir yaratık yok."¹⁷¹ "Yeryüzünde yürüyen ve soluk alan yaratıklar arasında insandan daha güçsüz bir yaratık beslemez toprak ana."¹⁷² Bu gibi duyguları örnekleyecek çok sayıda pasaj alıntılanabilir. Home-

¹⁷¹ *Il.* 17.446 vd.

¹⁷² *Od.* 18.130 vd.

ros'ta, elbette, Yunan antolojisinin şairlerinden farklı olarak, acıklı damar kendi kendini tahlil etme veya gösterişin her türlü unsurundan muaftır. Homeros'un melankolisi, ne ölçüde Homerik inancın doğal ya da gerekli bir sonucudur? Elbette, bu türden bir araştırmada neden ve sonuç arasında ayırım yapmak imkânsızdır; ama Homeros'ta insanın nasıl tamamen Tanrıya bağlı olduğunu fark eden hiç kimse, Homeros'un ilahi zât ve ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerinin, onun genel insan yaşamı ve kaderi tasavvuruyla yakından bağlantılı olduğunu inkâr edemez. Gerçekten de Homerik şiirlerde dinin sunduğu asıl hizmetler, büyük ölçüde neşe ve memnuniyet hisleri ile ilişkilidir. Belki de, Yunan duygusunun bu safhasının, Apollon'a ilahiden daha güzel ve karakteristik bir başka ifadesi yoktur; burada, şair, "uzun urbali" İyonyalıların Delos Tanrısı'nın onuruna nasıl toplandığını anlatır: "çocuklarını ve hürmetkâr kadınlarını getirirler yanlarında. Sonra başlanır oyunlara, sana bağlı olanlar gelirler ziyaretine, yumruk, ezgi, dans yarışmaları sunarlar. Onları oyunlarda gören sanır ölümsüzdürler. Sanki onlar için zaman denen şey yok, yaş yok. Kim görse bu erkekleri, bu güzel kuşaklı kadınları, hızlı gemilerini ve bütün varlıklarını kim görse onların, sevinç ve coşkuyla dolar yüreği."¹⁷³ Ve *Ilias*'ta şunu okuruz: "korolarla yatıştırdılar Tanrı'yı, gün boyunca. Koruyucu Tanrıya şükürler edip güzel bir övgü"¹⁷⁴ söyledi Akha delikanlıları. O da duydu bunu, ferahladı, hoşnut oldu"¹⁷⁵ Bununla birlikte, bu tür pasajlarda bile, kaygı verici bir mesaj duyulur. "Dualar ederek böyle konuştu o, ama Pallas Athene yüzünü çevir-

¹⁷³ 147 vd. [Türkçesi için bkz. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 84. İlk dize biraz değiştirilmiştir. İlk dizede kadınları niteleyen *aidios* sözcüğü *aidôs*'un sıfat hali olup "tanrılara karşı hürmette kusur etmeyen" anlamı taşır. "Edepli/saygılı/namussu/ utangaç" olarak da anlaşılabilir. *Aidôs* kavramı aşağıda gündeme gelecek.]

¹⁷⁴ Yunanca aslı *paian* olan "övgü" bir tür *hymnos*'tur (ilahi): "Başlangıçta yalnızca Apollon onuruna söylenen ve çeşitli yönleriyle bu tanrıyı öven şarkılar olan *paian*'ın daha sonraları diğer tanrılar için de söylendiği görülür ... *Paian* sözcüğü, Apollon'a yakarışlarda kullanılan 'İa Paian'dan gelir ve 'ey koruyucu, iyileştirici, yatıştırıcı' anlamındadır"; bkz. Sina, "Antik Yunan'da Koro Li-riği Türleri." (ç.n.)

¹⁷⁵ 1.472 vd.

di.”¹⁷⁶ “Kurban ettim o kuzuyu ben, yaktım butlarını bütün tanrıları yöneten kara bulutlu Kronosoğlu Zeus’a, *ama tanrı kabul etmedi bu adağımı*, boyuna kurup duruyordu kafasında o: Bütün güzelim tekneler nasıl yok edilecekti, onlarla birlikte nasıl yok edilecekti benim sadık dostlarım.”¹⁷⁷

Ve eğer Homeros’un dininin teorik yönünü ele alacak olursak, şiirlerinde alttan alta akan hüznün hiç de sebepsiz olmadığını görürüz. Fiziksel kötülüğün ve ıstırapın varlığı, Homeros tarafından kaçınılmaz bir olgu olarak kabul edilir ve, daha önce gördüğümüz gibi, Tanrıların doğrudan failliğine atfedilir. “Talihsiz ölümlülere Tanrılar şu kaderi dokudu: Yaşayacak insanlar acı içinde. Ama ölümsüzlerin hiçbir kaygısı yok.”¹⁷⁸ Acı çeken kişinin, felaketlerinden bizzat sorumlu olan Tanrılar tarafından nefret edilen bir kişi olarak temsil edilmesi insanın bedbahtlık kupasına ek bir acılık, katılık;¹⁷⁹ Göğün nefretini çeken kişi, insanın duygudaşlığını da bekleyemez. Tanrıların kötülüğün yanı sıra iyilik bağışladıkları doğrudur; ama Zeus’un katında, iyilik için bir küp kötülük için iki küp vardır. Tanrılar bireylerin ve ulusların kaderlerini ve hatta, görünüşe göre, genel olarak insanlığın kaderini kontrol ederler; fakat yönetim ilkeleri ne olursa olsun (ki bu genellikle anın ruh hâli veya tutkusu ile değişir), onların asıl kaygıları, yönettikleri kişilerin iyiliği ya da mutluluğu değildir. Bazen gerçekten de mübarek Tanrıların bir günlük ömrü olan yaratıklar için canlarını sıkmalarına değmezmiş gibi konuşurlar. Apollon Poseidon’a şöyle der: “Aklın başında yok derdin bana, yeri sarsan Tanrı, ölümlüler uğruna savaşa girişseydim seninle, o zavallılıklar, tıpkı yapraklar gibi, bakarsın toprağın yemişini yer yaşarlar taptaze, kimi zaman bakarsın tükenip yok olurlar. Hadi çabuk son verelim bu savaşa, bırakalım kozlarını kendileri paylaşsınlar.”¹⁸⁰ Diğer zamanlarda, favorileri uğruna tenezzül etmeyecekleri bir şey yoktur; ama sempatileri genellikle kişisel menfaat ve kendini beğenme sa-

¹⁷⁶ Il. 6.311.

¹⁷⁷ Od. 9.551 vd. [İtalik vurgu yazara ait.]

¹⁷⁸ Il. 24.525 vd.

¹⁷⁹ Örneğin, Od. 10.74.

¹⁸⁰ Il. 21.462 vd.

ikleri tarafından belirlenir ve hatta Homeros, dinsel idealizminin en üst düzeye çıktığı yerde bile, her şeyin üzerinde olan ve her şeyi insanın iyiliği için yöneten ilahi bir inayet olduğu inancından çok uzaktır; kaldı ki Homeros'un Tanrı fikri tamamen dönüşüme uğramadan böyle bir tasavvur onun için mümkün olamazdı.

Homeros'un benzer bir şekilde tartışılmaz bir gerçeklik olarak kabul ettiği ahlaki kötülük ile ilgili olarak, durum daha da kötüdür; zira Tanrılar adaletin koruyucuları (evrenin ahlaki düzeninin *ex officio*¹⁸¹ savunucuları) olarak tayin edilmiş olsalar da, insanları kasten günaha sürükledikleri için, bizzat kendileri şehvetin kölesi, kıskanç, yalancı ve intikamcıdır: kısacası, daha önce dediğim gibi, kendilerinden aşağı olanlarda cezalandırdıkları tüm aşırılıklardan suçludurlar. İlahi zâtın işlevinin insanlığa ahlaki bir ideal sunması olduğu inancı, Homerik şiirlerde sadece tek bir emaresinin olduğunu düşündüğüm bir inançtır. Phoiniks, Tanrılar bile duayla yumuşar gerekçesiyle Akhilleus'a merhamete gelmesi için yalvarır: *strep-toi de te kai theo autoi*.¹⁸² Nitekim, Homeros'un Tanrılarını örnek alarak, Pythagorasçı "Tanrıyı Takip Et" düsturunu uygulayan biri, Homerik çağda hem Tanrıların hem de insanların aşağılamasına maruz kalırdı. Homerik ahlakın baş etkeni, *imitatio Dei*¹⁸³ değil, Homeros'un *aidōs* adını verdiği şeydir: Bu, "asil utanç" ya da *pudor*¹⁸⁴ ile diğer insanların kanaatini ve belki de ilahi intikam korkusunu hesaba katma anlamlarını birleştiren bir sözcüktür. İnsanın kalbinde konuşarak, neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu söyleyen *aidōs*'un sesidir. Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da, Tanrılar resmî kapasitelerinde kötülüğü nadiren cezasız bıraksalar da, erdemi ödüllendirdiklerini nadiren duyarız. Gerçekten de, *Odysseia*'nın meşhur bir pasajında, şair şöyle der: "Anılırsın her yerde kusursuz bir kral gibi, tanrılardan korkar da hani, kalabalık, soylu bir halkı doğruluk töresince yönetir hiç şaş-

¹⁸¹ "Görevi/vazifesi/makamı gereği" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

¹⁸² Il. 9.497.

¹⁸³ "Tanrıya öykünme/benzeme" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

¹⁸⁴ "Utanma duygusu" anlamına gelen Latince sözcük. (ç.n.)

madan, buğday ve arpa getirir yurdunda ona kara toprak, ağaçlar yemişle dolar, sürüler durmadan ürer, bol balık verir deniz, öyle iyidir ki yönetici, yaşar buyruğunda halk bey gibi.”¹⁸⁵ Fakat bu pasaj, Homeros’ta tam olarak olmasa bile, neredeyse eşsizdir; ve günahın cezalandırılmasının erdemin ödüllendirilmesinden çok daha gerekli görülmesi, onun temsil ettiği bütün dinsel düşünce katmanının karakteristiğidir. Homeros’ta erdemin ödülü büyük ölçüde kendisidir. Şimdiki yaşamın eşitsizliklerinin ve kötülüklerinin öbür dünyada düzeltileceği yönünde bir beklenti de yoktur. Tam tersine, insanoglunun hayal gücünün ortaya çıkardığı tüm gelecek yaşam vizyonları arasında, belki de Homeros’unkinden daha bütünüle ve çaresizce hüzünlü olanı yoktur. Ölü Akhilleus’un feryadında bir dünya dolusu hüzün vardır: “Ballandırma bana ölümü, ey şanlı Odysseus! Bütün geçmiş göçmüş ölümlere kral olacağıma el kapısında kulluk edeydim keşke, varlıksız, yoksul bir çiftçinin yanında ırgat olaydım.”¹⁸⁶ Ve böylece, Gruppe’nin dediği gibi, “Homerik Yunan, şimdi yaşadığını düşündüğü sefaletin ardından, hiç bitmeyecek daha büyük bir sefaletin geleceğini görür.”¹⁸⁷

Eğer Homerik dinin daha karanlık özellikleri üzerinde belki de orantsız bir ölçüde durduysam, felsefi isyanı tetikleyen güdülerini daha kolay anlayabilmemiz ve takdir etmemiz içindir. Ama resmin henüz hiç değinmediğim bir başka yönü daha var; ve bu Homerik insanın ahlaki ihtişamıdır. Bu bakımdan Homeros, şimdiye kadar gördüğümüz gibi, Yunanistan’ın öğretmenini olmayı büyük ölçüde hak etmektedir. Şiirleri dindarlık, itidal ve hakikat dersleriyle doludur; ailevi, toplumsal ve politik yaşamın erdemleri, arkadaşlık ve hayırseverlik, başkalarının haklarına saygı, şövalyelik ruhu ve cesaret birçok ölümsüz örnekte somutlaşmıştır. Homeros’un melankolisi denilen şey de, insan yaşamının acılarına kavuşturulmuş kollarla hayıflanan hareketsiz ve ümitsiz bir karamsarlığa hiç düşmez. Şiirlerindeki hiçbir şey, Theognis’ten beri

¹⁸⁵ *Od.* 19.109 vd.

¹⁸⁶ *Od.* 11.488 vd.

¹⁸⁷ Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, cilt 2, s. 1010.

gelen Yunan şiirinde sıkça duyulan kötümser haykırışlarla kıyaslanamaz: "İnsan için en iyisi hiç doğmamış olmak; ama eğer doğmuşsa insan bir kez, en kısa zamanda ölmek."¹⁸⁸ Tam tersine, Homeros'un kahramanlarını en büyük çabalarına sevk eden şey, insanın zayıflığı ve kırılganlığı ile insan yaşamının kısıllığı ve belirsizliği düşüncesidir. Sarpedon, Glaukos'a şöyle der: "Ey can yoldaşım benim, savaştan kaçmanın sonu ne, yaşlanmadan, ölümsüz yaşamak mı? Bunu bilseydim, ne kendim savaşırdım en önde, ne de seni yollardım erlere ün veren savaşa, neylersin, ölüm Tanrıcaları gözler yolumuzu, bir ölümlü kaçamaz onlardan, kurtulamaz. Hadi gidelim görelim bakalım, biz mi düşmana ün veririz, yoksa düşman mı ün verir bize?"¹⁸⁹ "Burada insanın karanlık kadeiri," Profesör Butcher'ın dediği gibi, "tam da kahramanlığa sevk eden saiktir."¹⁹⁰ En son zamanlara kadar Akhilleus, Yunan şövalye ruhunun idealiydi; ve Akhilleus'un evinde zahmetsiz günlerin uzunluğu yerine kısa ve çetin bir yaşamı seçmesi sadece bu saiktir. Ve her yerde aynı yukarı yönlü dürtü, mükemmellik dağının sert ve dik yokuşuna tırmanma arzusu vardır (*aien aristuein kai hypeirkhon emmenai allôn*).¹⁹¹ Yunan felsefesinin Homerik Tanrılar ile ters düşmesinin bir gerekçesinin olduğu kuşkusuz oldukça doğrudur; ancak, Platon'un Yunanistan'ın eğitimcilerini mahkûm ettiğinde, Homeros'un insanı idealleştirilmesinin büyük ve kalıcı etkisine yeterince önem verip vermediğinden şüphe edilebilir.

¹⁸⁸ Theog. 1.425 vd. [İlgili pasajın harfiyen ve eksiksiz çevirisi şöyledir: "Yeryüzündekiler için en iyisi hiç doğmamış olmak, güneşin göz kamaştırıcı ışığını hiç görmemek olurdu; ama eğer doğmuşsa insan bir kez, en iyisi olabilirdiğince çabuk Hades'in kapılarından geçmek ve büyük bir toprak yığının altında uzanmaktır."]

¹⁸⁹ Il. 12.322 vd.

¹⁹⁰ *Some Aspects of the Greek Genius*, s. 176.

¹⁹¹ Il. 6.208. (ç.n.)

Dördüncü Ders

Hesiodos'tan Bakkhylides'e

Şimdiki derste, ilk önce Hesiodos ilahiyatını incelememiz gerekiyor; ve daha sonra Homeros ve Hesiodos'un başlıca dini fikirlerinin Arkhilokhos'tan Bakkhylides'e kadarki lirik, ağıt¹ ve iambik şiirlerde daha fazla nasıl geliştirildiğini ve genişletildiğini görmeye çalışacağız. Pindaros tartışmak üzere olduğumuz dönem içerisinde kalsa da, önemi o kadar büyüktür ki, onu bundan sonra ayrıca ele almalıyız.

Hesiodos'un incelenmesi gereken şiirleri, *İşler ve Günler* ile *Theogonia*'dır.² *İşler ve Günler*'in büyük bir kısmının Hesiodos'un elinden çıkmış olduğu, genellikle kabul görmüş olarak alınabilir. Nitekim Pausanias, Helikon dağı civarındaki Boiotialıların gerçek kabul ettikleri tek Hesiodik eserin bu olduğunu bize bildirir.³ *Theogonia* hakkında daha fazla şüphe var. *Histoire de la littérature Grecque*'de, M. Croiset, şiirin Hesiodos okulundan çıkmasına rağmen, Hesiodos'tan daha geç olduğunu söyler: Eseri milattan önce yedinci yüzyılın başlarına tarihlendirirken, Hesiodos'un sekizinci yüzyılın ilk yarısına ait olduğunu düşünür.⁴ Yunan edebiyatının diğer tarihçileri, örneğin, Wilhelm Christ, sonradan eklenmiş pasajların varlığını kabul ederken, şiirin büyük bölümünün Hesiodos'a ait olduğunu düşünür; Pausanias'tan alıntılanan tanıklık hariç, Hesiodik yazarlığın antik çağda asla ciddi bir şekilde sorgulan-

¹ Veya *elegiak*. (ç.n.)

² Hesiodos'tan çeviriler için Eyüboğlu-Erhat çevirisi kullanılacaktır. Ancak metinlerin Yunanca asılları ve yazarın kullandığı İngilizce çeviriler dikkate alınarak fazlasıyla serbest bir tarzda yapılmış Eyüboğlu-Erhat çevirisine bazı düzeltmeler yapılacaktır. Bu değişiklikler önemli görüldüğü takdirde belirtilmektedir. (ç.n.)

³ Paus. 9.31.4.

⁴ Cilt 1, s. 509 vd.

madığı görülüyor. Üstelik, hem *İşler ve Günler*'in hem de *Theogonia*'nın milattan önce beşinci yüzyılda Yunanlar tarafından şu anda bulundukları biçimde okunmakta olduğuna inanmak için her türlü sebep vardır. Böylece, iki şiiri de antiklerin Hesiodos ismiyle ilişkilendirdiği dinsel düşünceleri örneklemek için aralarında bir ayırım gözetmeksizin kullanabiliriz.

Theogonia'nın tarih olarak daha sonra olup olmadığı bir yana, *İşler ve Günler*'de karşılaştığımızdan daha önceki bir dinsel düşünce tabakasını temsil ettiğine şüphe yoktur. Şiir aynı anda bir kozmogoni ve bir teogonidir;⁵ fakat ilkel kozmolojik nedenler olarak (Kaos, Toprak⁶ ve Eros) tanrılaştırıldığından, baştan sona bir teogoni görüntüsüne sahiptir. Çoğu olmasa da, soyağaçlarının ve efsanelerin birçoğu, şüphesiz daha önceki ve, bazı durumlarda, Homerik öncesi ilahilerden ödünç alınmışlardır. Şair, mevcut mitolojik ayrıntılar yığını ayıklamayı ve basitleştirmeyi ve bunu bir tür mükemmel olmayan eşgüdümlü bir sistemde somutlaştırmaya çalışır. Orada burada tamamıyla etiolojik bir efsane var gibi görünür;⁷ ve tanrıların çok azı şiirsel kişileştirmelerden daha fazlasıdır. Hesiodos tarafından tasvir edildiği şekliyle, Tanrıların ardıl kuşaklarını takip etmekle, anarşi ve şiddetten düzen ve yasa-yı kademeli bir ilerleme kaydedildiğinin farkında oluruz; ama bunun şiirin baskın düşüncesi olduğunu söylemek çok fazla olurdu, zira yazar, belki de tek bir pasaj dışında,⁸ şiirin ahlaki veya dini öneminin bilincinde olduğunu göstermeksizin, hikâyesini anlatmaktan büyük ölçüde memnundur.

Theogonia'da bizi öncelikle ilgilendiren öğretisi, birbirlerini zamanda takip eden farklı Tanrı hanedanlarıdır; yani Uranos, Kronos ve Zeus hanedanları.⁹ *Theogonia*'nın şairi, bu düşün-

⁵ *Cosmogony* modern anlamda "evrenin doğuşu/oluşu," Yunanca aslı *theogonia* bunun yanı sıra "tanrıların doğuşu/oluşu" anlamına gelir. (ç.n.)

⁶ "Yer(yüzü)" anlamına da gelen Gaia. İngilizce karşılığı *Earth* "toprak" ve "Yer" anlamlarını ayrı karşılamaktadır. (ç.n.)

⁷ Örneğin, 535-557. ["Etiyolojik efsaneler" belli varlıkların kökeni ve oluşumunu açıklayan hikâyelerdir. "Etiyoloji" (Yun. *aitiologia*) "neden" anlamına gelen *aitia* sözcüğünden türemiştir.]

⁸ 881-885.

⁹ 154 vd., 459 vd., 617 vd.

ceye tam ve kesin bir ifade veren ilk Yunan yazardır. Homeros'ta öğretinin sadece birkaç belirsiz izi vardır. *Ilias*, Zeus tarafından devrilen ve Tartaros'ta "toprağın ve ekin vermeyen denizin altına" hapsedilen Kronos'tan bahseder.¹⁰ Ancak Homeros, Kronos'tan önce ve Uranos'un hükümlanlığı altındaki bir Tanrılar hanedanı hakkında hiçbir şey söylemez; ve Sayın Leaf'in de belirttiğı gibi, "Homeros'ta sunulduğu şekliyle, Zeus öncesi bu hanedanlar sorusu, belirli bir çözüme kavuşturmak için çok muğlaktır; Hesiodos'a geldiğimizde, Yunan inancının oldukça farklı bir aşamaya geçtiğini görüyoruz: Muhtemelen hem ırk hem de coğrafya açısından geniş mesafelerle birbirinden ayrılan kaynaklardan gelen tutarsız ve çelişkili efsaneleri uyumlu hale getirme."¹¹ *Theogonia*'nın yazarı bu geçici Tanrıların üstünde ve ötesinde olan ve onların silsilesini belirleyen bir ilke veya güç tanıyor mu? Bu sorunun, Kader ya da Yazgı'da böyle bir ilke bulmuş gibi görünen Aiskhylos tarafından dolaylı olarak ele alındığını daha sonra göreceğiz; Hesiodos'ta da bu fikre dair bir iki öneri vardır.¹² Son olarak şunu belirtmeliyiz: *Theogonia*, ele aldığı konu itibarıyla kaçınılmaz olduğu için, Yunan felsefesinin itiraz ettiği bu kaba doğalcı efsanelerle doludur. Daha sonraki ya da ahlaki açıdan Hesiodos'un bu şiirdeki ilahiyatı, *Ilias* ve *Odysseia*'nın kiyle kıyaslanamayacak kadar kabadır. Grote şöyle der: "Homerik tanrılarda şiddet ve kabalık vardır, ancak Yunan Destanı'nın büyük dehası, Pagan efsanevi anlatısına karşı kalıcı bir kınama olan Uranos ve Kronos hikâyeleri için asla sorumlu değildir."¹³ Tüm şiir boyunca Tanrıların ahlaki varlıklar olarak tasavvuru neredeyse hiç görülmez; Zeus'un kendisinin bile yardımcılarını Adalet değil Şiddet ve Güç'tür;¹⁴ ve kelimenin tam anlamıyla ahlaki derülebilecek güçler sadece *Moirai* ya da Kader Tanrıçalarıdır: "Tanrıların ve insanların her yoldan çıkışını izler onlar, ve kim suç işlerse

¹⁰ 14.204; krş. 8.479 vd.

¹¹ W. Leaf, *Ilias* 8.479 üzerine not.

¹² *Theog.* 464: *houneka hoi peprôto heoi hypo paidi damênai* (kendi oğluna yenilmekti kaderi); krş. 475, 894.

¹³ *History of Greece*, cilt 1, s. 13.

¹⁴ *Theog.* 385 vd.; krş. 551 vd. (Zeus'un insan soyuna düşmanlığı).

kötü bir ceza vermeden ona, yatışmaz Tanrıçaların korkunç öfkeleri.”¹⁵

Şimdi ikinci şiire dönersek, antik çağ edebiyat eserleri arasında, yazarın ahlaki ve dini inançlarını Hesiodos’un *İşler ve Günler*’i kadar sadakatle yansıtan başka bir eser olmadığını düşünüyorum. Tonunun sadeliği ve samimiyeti şairin en azından burada “doğru şeyler”den söz ettiğine dair şüpheyi yer bırakmamaktadır.¹⁶ *Ilias*’ta olduğu gibi, *İşler ve Günler*’de de, insan yaşamın her bağlamında Tanrılara tamamen bağımlıdır.¹⁷ Ölümsüzlerin kralı Zeus, aynı zamanda insanların en yüksek hükümdarıdır: Gözü her şeyi görür, zihni her şeyi bilir (*panta idōn Dios ophthalmos kai panta noēsas*):¹⁸ ama onun düşüncesini zorlukla gözetleyebiliriz:¹⁹ “Yeryüzündeki insanlar arasında kalkanlı Zeus’un zihnini bilecek bir kâhin yoktur.”²⁰ Zeus’un nitelikleri arasında şair en çok Adalet üzerinde durur. Zeus’tan gelir doğru yargılar, der şair.²¹ “Bir bakire vardır, Zeus’tan doğmuş, adı Adalet, Olymposlu tanrılar arasında şan ve şeref sahibidir. Biri namussuzca iftira atarak incitmeye görsün onu, hemen gider oturur dizleri dibine, babası Kronosoğlu Zeus’un, ve duyurur ona insanların haksız düşüncelerini, ki böylelikle ödetsin halka bedelini, çarpık hükümler vererek adaletten ayrılan, kötü niyetli kralların haddini bilmezliklerinin.”²² Adaletin koruyucusu sıfatıyla Zeus’a, görünmez bir *daimon* veya ulak ordusu hizmet eder. “Sayısız-

¹⁵ *Theog.* 220 vd.; krş. 793 vd. (Tanrıların yalan yere yemin etmeyi cezalandırması).

¹⁶ *Theog.* 28.

¹⁷ *İş.* 669.

¹⁸ *İş.* 267.

¹⁹ *İş.* 484.

²⁰ *Fr.* 177 Goettling. [*Fr.* 303 Merkelbach-West]

²¹ *İş.* 36. [İngilizce *straight* ve bunun Yunanca aslı olan *euthus* harfiyen “düz, müstakim” anlamındadır; ancak mecazi olarak “hak” anlamına gelir. “Doğru” her iki anlamı da karşılamaktadır. Zıddı “eğri” veya “çarpık” ve dolayısıyla “sahtekâr/namussuz” anlamına gelen *skolios*’tur. Bu sözcük bir sonraki alıntıda zarf olarak iki kez kullanılmış ve birinde “namussuzca,” diğesinde “çarpık” olarak çevrilmiştir.]

²² *İş.* 256 vd. [“Haddini bilmezlik” olarak çevirdiğimiz *athalasia* “gaflet” olarak da çevrilebilir, zira daha önce bu şekilde çevirdiğimiz *atē* ile bağlantılı bir sözcüktür.]

dır²³ bereketli yeryüzünde Zeus'un ölümlü insanları gözetleyen ölümsüz ulakları. Sislere bürünmüş dolaşırlar tüm dünyayı, kollarlar insanların adil ve kötü işlerini."²⁴ Hesiodos, *daimonia* ya da Tanrılar ve insanların arasındaki varlıklar mefhumunu bulduğumuz ilk Yunan yazardır. Homeros'ta "uzaktan gelen yabancıların kılığında, kentlerde dolaşan ve kutsal yasaları çiğneyen ve onlara uyan insanları gözetleyenler" *daimonia* değil, Tanrıların kendileridir.²⁵ Bu bakımdan iki şair arasındaki fark, Hesiodos zamanında Tanrıların insanlara kahramanlar çağında olduğundan daha uzak hissedildiğine dair birçok göstergeden biridir.²⁶ Tanrılar ve insanlar için ortak bir kökene inanıyor olsa da,²⁷ Origenes tarafından korunan bir fragmanda "ölümsüz Tanrılar ve ölümlü insanların ziyafetleri ve oturdukları yerler ortak" derken aklında olan altın çağdır. ²⁸ Hesiodik tasavvuru, daha sonra Yunan felsefi düşüncesinde öne çıkan bir eğilimin en erken belirtisi olarak görebiliriz: Tanrı ile insan arasında bir nevi iletişim vasıtası görevi gören ara varlıklar sınıfı hipotezi aracılığıyla Yüce Varlığı beşeri işlere doğrudan ve ivedi katılımdan uzaklaştırma eğilimi.²⁹ Ama Hesiodos'ta bu *daimonia* hâlâ Zeus'un görünmez bekçilerinden daha fazlası değildir.³⁰ Daha sonraki popüler Yunan inancının kayıt meleşine benzerler.³¹

Homeros'ta Zeus'un adaletinin en başta müteceviz küstahlık veya günahın cezasında gösterildiğini görmüştük. Hesiodos da bu konu üzerinde oldukça durur.³² Bir yerde, kötü insanlar ülkesinin başına gelen felaketleri sıralar: Kıtık ve salgın hastalık, çoraklık, orduların, surların ve gemilerin tahrip

²³ Harfiyen "otuz bin." (ç.n.)

²⁴ *İş.* 252 vd.; krş. 122 vd.

²⁵ *Od.* 17.485 vd.

²⁶ Krş. *Theog.* 484 ve *fr.* 177.

²⁷ *İş.* 108.

²⁸ *Fr.* 187 Goettling. [*Fr.* 1 Merkelbach-West]

²⁹ Örneğin, bkz. Plat. *Şöl.* 202e. Hesiodik öğretisi Stoacılar tarafından benimsenmişti; bkz. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, cilt 2, s. 320 vd.

³⁰ Ancak bkz. s. 91.

³¹ *Eur. fr.* 506 Nauck².

³² 238 vd., 242 vd., 284 vd., 320 vd., 327 vd.

edilmesi.³³ Adalet gelişini erteleyebilse de, sonunda gelir;³⁴ ve suçlu bireyin yanı sıra başkaları da felakete dahil olabilir.³⁵ Ancak Hesiodos, bu öğretinin tersi üzerinde Homeros'tan daha şefkatlice durur; ve erdemlilere lütfedilen refahın oğullarına da geçtiğini takdir eder.³⁶ Gençleri besleyen barış,³⁷ yöneticileri adil olan bir kentte yer edinir: Sakinleri, kıtlık belasından ve günah kaynaklı dertlerden azadedir ve bol neşenin tadını çıkarırlar: "Toprak bereketli bir hayat sunar onlara, dağda meşenin tepesi palamut dolar, gövdesi cıvı cıvı arı, koyunlar taşıyamaz olur yünlerini, babalarına benzer çocuklar doğurur analar, bolluk içinde yaşar giderler. Uzak denizlere açılmazlar geçinmek için, bırakıp kendi bereketli yurtlarını."³⁸ Bu, Platon'un Yunan şiirinin ahlaksızlığı olarak gördüğü şeyi örneklemek için seçtiği pasajlardan biridir: Erdemin sonuçları için değil, kendisi için övülmesi gerektiğini savunur.³⁹ Hesiodos'un genellikle erdemin seçilmesi ve erdemsizliğin reddedilmesi için yeterli bir neden olarak sonuçlarına işaret ettiğini kabul etmeliyiz: Ama aynı eleştiri, elbette, genel olarak popüler ahlak öğretmenleri ve özellikle Eski Ahit'in birçok bölümü için de geçerlidir.⁴⁰

Hesiodos'ta insanların göksel güçlere karşı yükümlülüklerini ifade etmek için gerekli ibadetler Homeros'takilerle aynıdır: şarap sunusu, kurban ve dua; ancak onlarla ilişkili hisler, çok yüksek düzeyde bir dini duyguya neredeyse hiç ulaşmaz. Şairin ibadet görüşünün en karakteristik tecessümü, Hesiodik ahlakın kendini öne çıkaran doğasını açıkça gösteren bir pasajda yer almaktadır: "Lekesiz kalp ve ellerle kurbanlar kes mümkün olduğunca, görkemli butlar yak ölümsüz tanrılara. Başka zamanlarda da şarap ve tütsülerle gönüllerini al, hem yatarken hem de kutsal şafak ağarınca, böylelikle senden ya-

³³ 242 vd.

³⁴ 213-218, 333 vd.

³⁵ 240 vd., 261 vd., 284 vd.

³⁶ 285; krş. Mezmurlar 25:13, "Onun soyu da toprağı miras alacaktır."

³⁷ Yani gençler savaşta ölmez. (ç.n.)

³⁸ 225 vd.

³⁹ *Dev.* 2.363a vd.

⁴⁰ Örneğin, Levililer 26:3 vd.; Yasa'nın Tekran 28:1 vd.

na olsun yürekleri ve nefesleri. O zaman baba mirasını satmaz, başkasınınkini satın alırsın üstelik.”⁴¹

İnsan ile insan arasında, ilahi olarak belirlenen davranış kuralı “adil ol”dur. Bu, şiir boyunca sürekli yinelenen bir tembihtir.⁴² Platonik *Protagoras*’ta olduğu gibi,⁴³ Hesiodos’a göre de, insan ve ondan aşağı hayvanlar arasındaki ayırt edici özellik adalettir: “Budur Kronosoğlunun insanlara verdiği yasa. Madem hak nedir bilmezler, kemiredursunlar birbirlerini balıklar, yırtıcı hayvanlar, kanatlı kuşlar. Ama Zeus adaleti vermiş insanlara, buysa en değerlisidir verdiklerinin.”⁴⁴ Ne kadar önemi var bilemiyorum, ama eğer bu duyguyu biraz daha ileri götürürsek, onda belli bir evren tasavvurunu görürüz: Buna göre insan dünyaya onunla işbirliği yapmak için değil, hayvanlar aleminin geri kalanında hâkim olan kaba kuvvet yasasına karşı savaşmak için gelmiştir. Bu, bazen Sofistler çağında savunulan “yamyam ahlakı”nın erken bir kınamasıdır: Ve Hesiodos, kendi zamanında “güç haktır” davranış kuralını benimsemiş insanları (*kheirodikai*) açıkça eleştirir.⁴⁵ Yerine getirilmesi gereken vazifeler arasında şair, ricacılar, yabancılara ve yetimlere şefkat, ebeveynler ve evlilik bağına saygı ve dostlara ikram üzerinde durur. Hakkıyla edinilmiş zenginlikleri överken, hâline şükreden bir yoksulluğu alkışlar ve delice servet peşinde koşulmasını kınar.⁴⁶ Şiirde bazıları törensel yükümlülüklerle ilgili olan ve sıklıkla Pythagorasçı *symbola*’yı hatırlatan çok sayıda ek davranış kuralı yer alır.⁴⁷ Ama başka dikkat etmemiz gereken tek bir nokta vardır ki o da şudur: Hesiodos, kötülüğe kötülük, iyiliğe iyilikle karşılık vermekle erdemli insanı hiç de daha az yükümlü kılmaz. “Eğer yoldaşın kötü söyler, kötülük ederse, öcünü iki kat almalısın ondan. Sonradan dostluk kurmak isterse seninle, af dilemeye kalkarsa, kabul et.”⁴⁸ Belki de burada, bazen Pagan

⁴¹ 336 vd.

⁴² Örneğin, 213 vd., 275.

⁴³ *Prot.* 322a vd.

⁴⁴ 275 vd.

⁴⁵ 189, 192; krş. 192 vd. ve atmaca ile bülbül fablı, 203 vd.

⁴⁶ 327-332, 342, 313, 320-326, 40 vd., 686.

⁴⁷ 353-382, 715 vd.

⁴⁸ 709 vd.; krş. 354.

ahlakının en ayırt edici işareti olarak algılanan duygunun Yunan edebiyatındaki ilk ifadesi var: “Dostlarınızı sevin ve düşmanlarınızdan nefret edin.”⁴⁹ Ancak bu düstur, münhasıran Pagan değil, genel olarak ilkel ahlakın özelliğidir; Eski Ahit’teki tarihsel kitaplardan birçok örnek alıntılanabilir.⁵⁰ Yunan edebiyatında Sokrates’in zamanına kadar evrenseldir; gerçi eğer otoritelerimize güvenirsek, erken bir dönemde buna rıza göstermeyen en az bir meşhur Yunan vardı. Mytileneli Pittakos’a şu sözler atfedilir: “Bağışlama, intikamdan daha iyidir” ve “Dostun hakkında kötü konuşma, hatta düşmanın hakkında bile.”⁵¹

Şimdiye kadar Hesiodos’un beşeri işlere dair genel görüşünü dikkate almadan, *İşler ve Günler*’in ahlaki ve dini öğretisini inceledik. Bu, insanlığın beş ardışık çağı efsanesinde bulunur.⁵² Efsanenin birincil kaynakları ne olursa olsun, kökleri insanın doğuştan gelen geçmişini yüceltme eğilimindedir; ve altta yatan düşünce, ilkel bir masumiyet ve saadet hâlinde tamamen kesintisiz olmasa da tedrici bir bozulma olduğudur. Tüm bu yönlerden efsane, düzenin yavaş yavaş kaosa üstün geldiği *Theogonia*’ya tuhaf bir tezat sunar.

Hesiodos’un Kronos’un hükümlerlik dönemine koyduğu altın çağın ana özellikleri, aynı dönemin daha sonraki tasvirlerinde bulduğumuz gibidir.⁵³ İnsanlar ve Tanrılar şimdi olduğundan çok daha yakın bir uyum içinde bir aradaydılar⁵⁴ ve acı ve keder bilinmiyordu. “Tanrılar gibi yaşıyordu insanlar, kaygısız, rahat, acısız, dertsiz. Belalı ihtiyarlık çökmüyordu üstlerine, *kolları bacakları hep aynı (podas kai kheiras homioi)*, sevinip coşuyorlardı gamsız şöenlerde, tatlı uykulara dalar gibi ölüyorlardı.”⁵⁵ Toprak her türlü meyveyi kendiliğinden

⁴⁹ Çok sayıda örnek Nägelsbach, *Die Nachhomerische Theologie*, s. 246 vd.da bulunabilir.

⁵⁰ Bkz. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, s. 73 vd.

⁵¹ Diog. Laert. 1.76, 78.

⁵² *İş.* 109-201.

⁵³ Özellikle bkz. Plat. *Dev. Ad.* 271 vd.

⁵⁴ Krş. *fr.* 187 Goettling, [Fr. 1 Merkelbach-West]

⁵⁵ İtalik vurgu yazara ait. Yazar ilgili dizeyi İngilizceye şu şekilde çevirmiştir: *with hands like feet and feet like hands* (ayaklara benzer elleri ve ellere benzer ayaklarıyla). Ancak bu yorum şüphelidir, zira çoğu otoriteye göre burada

veriyordu ve vejetaryenlik evrensel idi.⁵⁶ Ölümden sonra, altın çağındaki insanlar “yeryüzünde iyi *daimon*’lar, ölümlü insanlara zenginlik verenler” hâline gelirler—anlaşılan o ki bu daha önce bahsi geçenlerden farklı bir ruhlar sınıfıdır.⁵⁷ Platon’un *Şölen*’inde, kadın yaratılmadan önceki insanın anatomik yapısına dair parodi açıklama, yukarıda italik yaptığım muğlak sözcüklere⁵⁸ bir miktar ışık tutabilir belki: O günlerde, insan çift cinsiyetli ve yuvarlaklı, dört kolu ve dört bacağı vardı ve görünüşe göre aynı plana göre inşa edilmişlerdi ve bu uzuvlar bir yerden bir yere perendeler atarak hızlıca hareket etmelerini kolaylaştırmaktaydı.⁵⁹ Her halükarda, Hesiodik altın çağda kadının bilinmediği açıktır: Zira kadınla birlikte kötülükler dünyaya gelmiştir; ve kadınlığın annesi olan Pandora, Kronos’un değil, Zeus’un hükümranlığı döneminde yaratılmıştır.⁶⁰

Altın ve demir çağlar arasındaki üç soydan bahsedecek olursak, konudan çok uzaklaşmış oluruz: Aynı şekilde Hesiodos’un gümüş ve tunç soylar açıklamasında henüz çözülmemiş birçok sorunu da burada tartışmaya çalışamayız. Ancak şu kadarını söylemek yeterlidir: Şairin, tunç çağı ile demir çağı arasına soktuğu kahramanlar çağı, daha yüksek bir türe geri dönüştür ve bu da Yunan yazarlarının Homerik şiirlerde betimlenen yaşamı idealize etme yönündeki neredeyse evrensel dürtüsünden kaynaklanır. Kahramanların nihai kaderiyle ilgili olarak, Hesiodos, bazılarının ölümünden muaf tutulduğunu ve Zeus tarafından dünyanın en uzak sınırlarına gönderildiğini söyler: “Orda, o mutlu adalarda yaşıyor şimdi onlar, engin, derin Okeanos’un kıyılarında. O mutlu yiğitlere yılda üç kez ürün verir tatlı meyveler saçan bereketli topraklar.”⁶¹

kastedilen şey altın çağı insanların elleri ve ayaklarının (veya kolları ve bacaklarının) yaşlılıktan etkilenmediği, hep aynı kaldığıdır. Nitekim dizenin başında “hep” veya “daima” anlamına gelen *aei* vardır. Bu konuda bkz. Mair, *Hesiod*, s. 102-04; ve Sinclair, *Hesiod*, s. 17. (ç.n.)

⁵⁶ İş. 109-120.

⁵⁷ 124-125 numaralı dizeler muhtemelen sahtedir.

⁵⁸ Bkz. İlgili dizeye yapılan açıklama. (ç.n.)

⁵⁹ 189e.

⁶⁰ 70-98; krş. *Theog.* 571-590 ve Paus. 1.24.7.

⁶¹ 170 vd.

Son olarak şairin hayıflandığı kendi mutsuz kaderinin de parçası olduğu demir çağı gelir: "Keşke o soydakilerden biri olmasaydım ben, keşke daha önce ölseydim, ya da *daha sonra doğsaydım!* Çünkü bu beşinci soy demir soyudur. Onlar gündüzleri didinir ve eziyet çekerler, geceleri de kıvrınır dururlar Tanrıların yolladığı türlü dertlerle. Yine de onlar için de iyi şeyler kötü şeylerle karışıktır. Ama Zeus bu ölümlü insan soyunu da yok edecek, *kır saçlarla doğduklarında.*" Ahlak açısından insanlık dibe vuracaktır: Dostluk ve aile bağları çözülecek; ebeveynlere ve Tanrılara saygı kalmayacak; hakikat ve adalet hiçe sayılacaktır; güç hak sayılacak ve sadece kötü işler yapanlar onurlandırılacak, ta ki beyaz harmanilerine sarınan Aidos ve Nemesis, dünyayı terk edip ölümsüzlere sığınana kadar.⁶² Bazıları, Yunan edebiyatının ne gelecekte ne de geçmişte bir altın çağ olduğuna dair bir umut beslemediğini öne sürmüştür. Ancak italik sözcüklerden Hesiodos'un demir çağının diğerleri gibi geçici olacağına inandığı ve bu çağın bitişinin ardından daha mutlu bir dönem gelmesini beklediği açıktır. Son, şaire göre, çocuklar kır saçlı doğduklarında gelecektir. Şimdi, *Revelation of Peter* (Petros'un Vahyi) tartışmasında, Dr. James kutsal bir metinden yaptığı alıntıda bize şunu söyler: Son [kıyamet] işaretleri arasında "yaşlı insanların görünüşünde çocuklar olacaktır: zira doğduklarında, kır saçlı olacaklar."⁶³ Ve efsanenin şimdi incelenen Hesiodik biçimiyle aralarında birçok örtüşme noktası olan *Devlet Adamı*'ndaki efsaneye göre, altın çağ düzensizliğin en kötü olduğu zaman geri döner; ve altın çağda insanlar genç doğup yaşlanmak yerine, topraktan kır saçlarla doğarlar ve orta yaştan, gençliğe ve çocukluğa geçiş yaparlar ve sonra kaybolup giderler.⁶⁴ Bu ve diğer benzerlikler göz önüne alındığında,⁶⁵ Hesiodik beş

⁶² 174-201.

⁶³ Armitage ve James, *The Gospel According to Peter and the Revelation of Peter* içinde, s. 56. [Atf yapılan kutsal metin Koptik Hristiyan geleneğine ait olup, İngilizcede daha çok *Apocalypse of Peter* (Petros'un Kıyameti) adıyla bilinmektedir.]

⁶⁴ *Dev. Ad.* 270e vd.

⁶⁵ Kendi *Devlet* edisyonumda bunlara atf yaptım; bkz. Adam, *Republic of Plato*, cilt 2, s. 296 vd.

çağ hikâyesinin, Empedokles'te bulduğumuz türden, evrenin yaşamındaki mükerrer döngülere dair genel bir teorinin bir parçası olması büyük bir olasılıktır. Her halükarda, gördüğümüz gibi, daha sonraki bir tarihe ait *apokatastasis* (her şeyin geri dönüşü) öğretisinde geliştirilecek olan bir ima içermektedir.⁶⁶

Hesiodos'un demir çağı tasvirinde kendini gösteren karamsarlık, şiirinin en dikkat çekici özelliklerinden biridir. Şöyle der: "Yeryüzü bela doludur, deniz bela dolu (*pleiē men gar gaia kakōn, pleiē de thalassa*), geceler dert doludur, gündüzler dert dolu, salgınlar başıboş dolaşır sessizce ölümlülerin çevresinde, her şeyi bilen Zeus ses vermedi onlara sessizce gelişlerini duymasın diye insanlar."⁶⁷ Tüm bu dertlerin kaynağı nedir? Hesiodos'un yanıtı Prometheus ve Pandora efsanelerinde verilmiştir. Tanrıların ölümlülerle çatıştığı günlerde, insanlığın savunucusu olan Prometheus, kurban sunuları konusunda göklerin kralını aldatmaya çalıştı. Her ne kadar aldatmacanın tam olarak farkında olsa da (tanrının her şeyi bildiğinin nasıl yeniden ima edildiğine dikkat edin⁶⁸), Zeus aldatılmasına izin verir, "zira ölümlü insanlar için kötülükler planlıyordu, başlarına gelecek kötülükleri."⁶⁹ İntikam olarak, insan soyunu ateşten yoksun bırakır, ama Prometheus onu geri çalar.⁷⁰ Bunun üzerine Zeus düşmanını çözülmez zincirlere vurur ve karaciğerini kemirmesi için bir kartal gönderir; zamanı gelince Herakles çıkagelir ve Zeus'un rızasıyla kartalı öldürüp Prometheus'u serbest bırakır. İnsanlık, kadının yaratılmasıyla cezalandırılır. Hephaistos, Tanrıların ve Tanrıçaların içine her türlü cazibe kattığı bir kadın suretine sokar toprak ve suyu; ve Epimetheus ya da "Ardıl görü" onu Hermes'in elinden alır, ama kardeşi Prometheus'un Zeus'tan

⁶⁶ Krş. Verg. *Ecl.* 4.4 vd.: "Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; Magna ab integro saeculorum nascitur ordo" (Cumae/Sibylla şarkısının son çağı şimdi geldi; Büyük bir çağlar silsilesi/döngüsü yeni baştan doğuyor).

⁶⁷ 101 vd.

⁶⁸ Bkz. s. 86.

⁶⁹ *Theog.* 551-552. (ç.n.)

⁷⁰ Efsanenin bu şeklinde insanlar Zeus'un hamlesinden önce ateşe sahiptir. Bu nedenle Prometheus ateşi "geri" çalar (*stole it back*). (ç.n.)

herhangi bir hediye kabul etmesini daha önceden yasakladığını unutmuştur. Kadın, kötülük kutusunun kapağını açar⁷¹ ve insan yaşamının tüm felaketleri dışarı akın eder ve kapağı tekrar kapatana kadar içinde sadece umut⁷² kalır.⁷³

Prometheus efsanesi, sayısız şekilde yorumlanabilir. Tanrı ile insan arasındaki kavga, Prometheus'un ölümlülerin yanında yer alması ve onların uğruna çektiği acılar, Zeus'un oğlu⁷⁴ tarafından nihai kurtuluşu ve insan ile Tanrı arasındaki müteakip uzlaşma: Bunlar üzerinde çok fazla şey söylenebilecek konulardır. Ancak Hesiodos, hikâyesinin ima etmeye uygun olduğu daha derin dinsel düşüncelerin muhtemelen pek bilincinde değildi. Pandora efsanesine gelince: Bu, kısmen de olsa, belki bir alegori olsa da, kadınların yaratılışının insanınkinden daha geç olduğunu⁷⁵ ve onun talihsizliklerini başlattığını ima ettiği açıkça görülmektedir. Yunan edebiyatında kadın düşmanlığı Hesiodos ile başlar.⁷⁶

Homeros'ta olduğu gibi, Hesiodos'ta da insan yaşamının dertleri ölümden sonra daha mutlu bir varoluş beklentisiyle çok az hafifletilmiştir. *İşler ve Günler*'de okuduğumuz yeryüzü cenneti ("mutlu adalar") sıradan ölümlüler tarafından erişilebilir değildir, zira kahramanlık çağından birkaç ilahi gözdeye ayrılmıştır.⁷⁷ Altın çağda bedenlerinden ayrılan ruhların yeryüzünde *daimonia* hâline geldiklerini görmüştük:⁷⁸ Gümüş çağındakiler yeraltı dünyasında bir ölçüde benzer bir pozisyona sahiptir.⁷⁹ Tunç çağı insanları hakkında şöyle denir: "Buz gibi soğuk Hades'in küf kokulu konağına indiler, arkalarında iz bırakmadan."⁸⁰ Hesiodos, demir çağı insanların

⁷¹ Yukarıda bkz. s. 78. Bu tasavvurun benzerleri için bkz. Frazer'ın Paus. 1.24.7 pasajı üzerine görüşleri. [Bkz. J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, cilt 2, s. 319-20]

⁷² Yunan düşüncesinde *elpis*'in (umut) bir kötülük olarak görülmesine dair, bkz. Butcher, *Some Aspects of the Greek Genius*, s. 160.

⁷³ *İş.* 47-105; *Theog.* 512-589.

⁷⁴ Yani Herakles. (ç.n.)

⁷⁵ Krş. Plat. *Dev. Ad.* 271e, *Tim.* 90e vd.

⁷⁶ *Theog.* 590-612.

⁷⁷ *İş.* 166-173.

⁷⁸ S. 91; krş. Plat. *Dev.* 5.469a.

⁷⁹ *İş.* 141 vd.

⁸⁰ *İş.* 153.

gelecekteki durumu hakkında sessizdir, ama muhtemelen onlar da herkese açık Hades'e girmiştir. *Theogonia*'da, ölüm evine girenlerin üzerine çöken Ölüm Evi'nin amansız bekçisi olan köpek Kerberos'u okuruz: Kasvetli konağa girenlere yaltaklanır "ama gireni bir daha bırakmaz dışarı, pusuda bekleyip paramparça eder güçlü Hades ve ürkütücü Persephone'nin kapısından çıkmaya çalışırken yakaladıklarını."⁸¹

Hesiodos'a göre yaşamın dertlerini hafifletmenin tek yolu, sıkı ve aralıksız bir çalışmadır. Boş oturmak ve umut etnek boşunadır.⁸² Umut hep aldatır: Aktif ve meşgul olmalıyız. Hiçbir şey çalışma tembihlerinden daha fazla *İşler ve Günler*'in tipik bir özelliği değildir.⁸³ Emeğin içkin onuru şu meşhur dizede ifade bulur: *ergon d' ouden oneidos, aergein de t' oneidos* (Çalışmak değil, çalışmamaktır ayıp olan).⁸⁴ Herakles, yorucu bir yaşamın ideal örneğini, *ponērotatos kai aristos* (en zahmet çeken ve en iyi insan) olarak adlandırılır.⁸⁵ Hesiodos'ta, çalışma yükümlülüğü, çok fazla ısrar ettiği diğer vazife gibi (adil olma) ilahi emirden onay alır; ve Erdem emeğin ödülüdür. "Kötülüğe kolay ve hatta bolca düşülür, dümdüzdür yolu. Hemen varılır ona, kapı komşumuzdur, oysa Erdemle aramıza alın terini koymuş tanrılar, uzundur, sarptır onun yolu, zor çıkılır tepesine, ama bir de çıktın mı, ne kadar zor da olsa, kolaylaşır her şey."⁸⁶ Hıristiyan duygularını hatırlatırız, "Dar kapıdan girin, zira helâke götüren kapı geniş ve yol enlidir. Bu kapıdan girenler çoktur. Oysa yaşama götüren kapı dar, yol da çetindir. Bu yolu bulanlar azdır."⁸⁷

Öyleyse, Hesiodos şiirinin ahlaki ve dini öğretisi için bu kadarı yeterlidir. Homerik ve Hesiodik şiir arasındaki temel fark, ilkinin genelde ideal olması, ikincisinin genelde pratik ve gerçekçi olmasıdır; *Ilias* ve *Odyseia*'ya gerek *Theogonia*'ın

⁸¹ *Theog.* 769 vd.

⁸² *İş.* 498-501.

⁸³ 298-316, 388 vd., 410-413, 498 vd.

⁸⁴ 311.

⁸⁵ *Fr.* 95 Goettling. [= *fr.* 248 Merkelbach-West]

⁸⁶ *İş.* 287 vd. [Bazı yorumcular "erdem" (İng. *virtue*) olarak çevrilen *aretē*'yi "başarı" (*success*) veya "refah/bolluk" (*prosperity*) anlamında yorumlar.]

⁸⁷ *Matta* 7:13 vd.

gerekse *İşler ve Günler*'in iddia edebileceğinden daha yüksek bir dinsel ve aynı zamanda şiirsel bir değer veren şey idealizmin bu mevcudiyetidir.

Şimdiye kadar incelediğimiz fikirlerin gnomik şiirindeki daha fazla gelişimini düşünmeden önce, en eskisinin tarihi, *İşler ve Günler* ile gnomik şiirin doğuşu arasındaki döneme uzanan ve *Homerik İlahiler* olarak bilinen şiir külliyatı hakkında parantez içinde bir kaç şey söylemeliyiz. Bu ilahilerin en iyi bilineni ve belki de en eskisi olan *Deloslu Apollon'a İlahi*, elimizde bulunan hâliyle, Delphoiu Apollon onuruna yazılmış, daha sonraya ait ve daha düşük kalitedeki bir şiir ile birleşiktir.⁸⁸ Bu ikinci şiir, Hesiodik okuldan bir yazarın elinden çıkmış gibi görünmektedir.⁸⁹ Bu iki şiirin ilkinde, Delos'taki Apollon şenliğinin daha önce alıntılanmış olduğumuz tasviri geçmektedir: İyonyalılar "çocukları ve hürmetkâr kadınları" ile Tanrıyı onurlandırmak için bir araya gelirler.⁹⁰ İlahide Apollon, itibarda Zeus'tan hemen sonra gelir ve Zeus'un insanlığa şaşmaz nasihat peygamberidir. Apollon'a ibadetin Yunanlar arasında genellikle ilham verdiği canlılık ve sevinç duygusu tüm şiire sinmiştir. Dişi Pythia ejderinin Apollon tarafından öldürülmesi ve Delphoi kehanetinin kurulmasıyla ilgili olan sonraki ilahi, insanlığın acılarının ölümsüzlere bir şarkı teması sağlıyor olarak tasvir edildiği ilginç bir pasaj içermektedir. Apollon, toplanan Olymposluların önünde lir çalarken, "tüm *Mousa*'lar bir ağızdan karşılık verir, güzel sesleriyle Tanrıların ebedi armağanlarını ve insanların dertlerini söylerler, onların ölümsüz Tanrıların elinden çektiklerini, zira akılsız ve çaresizce yaşarlar, ölüme çare ve yaşlılığa karşı bir korunma bulamadan."⁹¹

Diğer Homerik ilahiler arasında, Hermes ve Aphrodite'yi kutlayanlar ilahi zâtı çok daha olumlu bir açıdan sergiler. Fakat Demeter ilahisi bir başkadır: Kayıp çocuğunu⁹² arayan Tanrıçanın hikâyesi, şair tarafından antik çağ edebiyatında

⁸⁸ Pythialı Apollon'a ilahi (*hymnos*) olarak bilinir. (ç.n.)

⁸⁹ Bkz. Allen ve Sikes, *Homeric Hymns*, s. 59-69.

⁹⁰ Bkz. s. 77.

⁹¹ 189 vd.; krş. Hom. *Il.* 21.462 vd. (yukarıda s. 78).

⁹² Yani Demeter'in kızı Persephone. (ç.n.)

nadiren aşılın bir şefkat ve saflıkla anlatılır. Bu şiir, Yunan dinsel düşüncesi tarihinde, intisap edenlere öbür dünyada onları daha mutlu bir akıbetin beklediği sözünün verildiği en eski edebi belge olarak dikkat çekicidir.⁹³ Demeter'in öfkesi, kızının yılın iki mevsimi için geri verilmesiyle yatışınca, Eumolpus ve Keleos'a⁹⁴ kutsal ayinlerinin yöntemini gösterir ve gizemlerini öğretir: "Hiç kimsenin ihlal edemeyeceği ya da başkasından duyamayacağı ya da açığa vuramayacağı kutsal gizemlerini öğretir, zira Tanrılara duyulan büyük korku ses edilmesini engeller. Yeryüzünde yaşayan insanlar arasında bu şeyleri görenlere ne mutlu! İntisap etmeyenler, bunlarda payı olmayanlar, küflü karanlık içinde çürürken, asla aynı akıbeta sahip olamaz."⁹⁵ Eleusis gizemlerinin, ölümsüzlük öğretisini açıkça öğretip öğretmediği bir yana (ki Lobeck'ten beri hâkim görüş öğrettikleri pozitif bir öğretinin olmadığıdır), antik çağda yaşayanların kendi tanıklığı terkisin öbür dünyada mutluluğa bilek olduğuna inanıldığını açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁶

⁹³ Bkz. *Demeter'e İlahi* 481-482. "İntisap" Türkçeye "inisi(y)asyon" olarak da aktarılan İngilizce *initiation* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. *Initiation* için "erginleme," "eristirme," "sırta âgâh olma," "sırta girme ayini," "irşat töreni," "sülûk" gibi muhtelif karşılıklar da düşünülebilir. Kastedilen şey, dışarı kapalı bir topluluğun ve bu topluluğun sahip olduğu gizli bilginin bir parçası olmaktır. Azra Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde Eleusis gizemlerine katılanlar için "Demeter erenleri" ifadesini kullanır. Homerik ilahide atf yapılan dizelerde, gizem topluluğu üyeleri yerine, topluluğun dışında kalanları belirtmek için *atelês* sözcüğü kullanılmıştır. Bununla bağlantılı olan Yunanca *teletê*'nin yanı sıra *myês* ve türevleri bu anlamda kullanılan terimlerdir (örn. *mystês* daha sonra alıntılanacak olan Herakleitos'un B14 fragmanında geçer). Bunlardan ilki "tamamlamak," "gerçekleştirmek," "sonuca ulaştırmak" anlamları taşıyan *telein* fiilinden türemiştir ("amaç" veya "son" anlamına gelen *telos* da aynı şekilde ilişkilidir). Bu fiil aynı zamanda "kemale ermek" (mükemmel olmak) anlamı taşır ve "ölmek" anlamı da taşıyan *teleutein* ile aynı kökü paylaşır. Plat. *Dev.* 2.365a2'de "ölüm" (*teleutê*) ile "intisap" (*teletê*) arasındaki ilişki bu sözcüklerin yan yana kullanılması suretiyle gösterilir. Yazar aşağıda bu pasajdan alıntı yapacak ve kitabın son bölümde ilgili terminolojiye değinecektir. (ç.n.)

⁹⁴ Yunan mitolojisinde Eumolpos Poseidon'un oğlu ve Trakya kralı, Keleos efsanevi Eleusis kralı olarak geçmektedir. (ç.n.)

⁹⁵ 474 vd.; krş. Pind. *fr.* 137, aşağıda s. 150, not 119.

⁹⁶ Bkz. Sikes ve Allen'in *Homeric Hymns*, 480 nolu satıra yazdıkları notta atf yaptıkları pasajlar, s. 56.

Şimdi epik şiirden lirik ve ağıt şiirine dönelim ve Homeros ve Hesiodos tarafından atılan temelin üzerine milattan önce yedinci yüzyılda Arkhilokhos'tan beşinci yüzyılda Bakkhyli-des'e kadar onların halefleri tarafından nasıl inşa edildiğini görmeye çalışalım. Malzememiz, çoğu zaman, bir gelişim teo-risi kurmamıza ve her bir şaire dinsel düşüncenin tarihsel ev-riminde kesin bir yer tahsis etmemize izin verecek kadar ye-terli değildir. Bu nedenle önemli konuları tek başına ele ala-cağım ve bunlara dönemin bütününden örnekler vereceğim. Baştan genel bir açıklama yapılabilir: İncelemek üzere oldu-ğumuz şairlerde, din ve ahlak arasındaki bağ, Homeros ve Hesiodos'ta olduğundan daha az yakın değildir. Nitekim, ah-lak yasası bağlayıcı kuvvetini hâlâ Zeus'un örnek davranışla-rından değil, emirlerinden alır.

Bu şairlerin ilahiyatındaki dikkate değer bir özellik, Zeus figürünün yanında diğer tüm ilahi kişiliklerin nasıl küçüldü-ğü ve silikleştiğidir. Homeros'ta aşağı Tanrılar evrenin eko-nomisinde büyük bir rol oynarken ve çoğunlukla yüce Tanrı-nın iradesiyle ters düşerken, artık Olympos'ta bölünmüş na-sihatlerin pek bir izi yoktur ve ikincil tanrılardan nispeten çok az şey duyarız: Doğada ve özellikle insan ilişkilerinde ilahi iş-leyiş genellikle Zeus'un adıyla ilişkilendirilir. "Bilir, oğlum, her şeyin sonunu, koca sesiyle gürleyen Zeus, kafasına göre çözer."⁹⁷ O "her şeyin kaynağı, her şeyin önderi,"⁹⁸ "her şeyin hükümdarı," "en büyük baba"dır (*megistopatôr*) vb.⁹⁹ Zeus'un düzenli olarak Kader'den daha güçlü bir şekilde temsil edil-diğini iddia etmek, kuşkusuz yanlış olur: Bu konuda Yunan düşünürleri nadiren kendileriyle tutarlıdır. Ancak, erken dö-nem lirik ve ağıt şiirlerinde, iki güç arasında bir çatışma ya da karşıtlık örneği olmadığını düşünüyorum; ve şüphesiz, hâkim kural, Kader'i Zeus'un ve ölümsüzlerin hükmü veya yasası-yla özdeşleştirmektir. Homeros gibi, Solon da, Zeus'tan gelen kaderden (*aisa Dios*) söz eder¹⁰⁰ ve Kader'in (*moira*) ilahi takdi-

⁹⁷ Semon. 1.1 vd. ed. Bergk-Hiller. [Alova çevirisi]

⁹⁸ Terpander 1. [= Terpander 2 Page]

⁹⁹ Bakkhyl. *Dith.* 16.66, Ep. 5.199. [*Dith.* 16.66 = *Dith.* 3.66 Irigoin. İlk ifadenin Yunancası şudur: *ho pantôn medeôn.*]

¹⁰⁰ Sol. 2.1 vd.; krş. *theôn moira*, Sol. 12.30; *theou moira*, Semon. 7.104. [Sol. 2.1 = Sol. 4.1 West; Sol. 12.30 = Sol. 13.30 West]

rini, ölümsüzlerin kaçışı olmayan armağanlarına eşdeğer olarak ele alır.¹⁰¹ Bakkhylides'te de, "Zeus'un mukadder hükmü," "Tanrılardan gelen her şeye kadir Kader" gibi ifadelerle karşılaşırız.¹⁰² Zeus, Kader'den yer yer ayırt edildiğinde, Zeus'un uyandırdığı dini hürmetin aynısı onun vekillerine de gösterilir. Anonim, ama Bakkhylides'in zamanında yaşamış olabilecek, bir yazarın dikkat çekici bir fragmanı buna uygun bir örnek sunar. Şair, Zeus'un tahtına tüm diğer Tanrılardan daha yakın duran ve onun iradesini yerine getiren Aisa,¹⁰³ Klotho ve Lakhesis'e, ülkesine hukuk, adalet ve barış nimetlerini getirmeleri için yakarır.¹⁰⁴ Belki Theognis'in ilginç bir şekilde Stoacılığı andıran dilinde de yarı dinsel bir tevekkül izi vardır: "Kader'in yazdığını herkes çekmelidir; ama ben Kader'in yazdığını korkmadan çekeceğim."¹⁰⁵ Bunu Stoacı Kleantes'in sözüyle karşılaştırmamız: "Ey Zeus ve sen ey Kader! Beni nereye layık görürseniz oraya gönderin; sizi çekmeden takip edeceğim, ama kötü biri olup da takip etmek istemesem bile, yine de takip edeceğim."¹⁰⁶

İnsanın Tanrılara tam bağımlılığı, lirik ve ağıt şiirlerinin ortak bir temasıdır. "Hiçbir insan," der Theognis, "ilahi güç olmaksızın mutlu ya da yoksul ya da kötü ya da iyi değildir."¹⁰⁷ Ve Simonides'te şunu okuruz: "Hiçbir şey, ne bir kent ne de bir ölümlü, Tanrılar olmaksızın erdeme ulaşamaz."¹⁰⁸ Onlara güvenmemizi üsteleyen dil çoğu zaman dinî duyguyla yüklüdür: "Tanrılara dua edin: Güç Tanrılarının elindedir; şüphesiz, Tanrılar olmadan insanlara ne kötülük ne de iyilik gelir."¹⁰⁹ *Tois theois tithein hapanta*: "Her şeyi Tanrılara bırakın;

¹⁰¹ Sol. 12.64. [= Sol. 13.64]

¹⁰² Bakkhyl. Ep. 3.25, *Dith.* 16.24; krş. Theog. 1033, "Tanrıların mukadder armağanları." [Bakkhyl. *Dith.* 16.24 = Bakkhyl. *Dith.* 3.24 Irigoin]

¹⁰³ Mitolojideki bir diğer adı Atropos'tur. (ç.n.)

¹⁰⁴ Fr. 80 anonim.

¹⁰⁵ Theog. 1.818: *hotti de morapathein, outi dedoika pathein*.

¹⁰⁶ Fr. 91 Pearson. [Kleantes Kader'e ayak direyen bir kişinin bile Kader'in belirlediği yere gideceğini ifade etmektedir.]

¹⁰⁷ Theog. 1.165 vd. ["İlahi güç" olarak çevrilen ifadenin İngilizcesi *divine agency* (ilahi faillik), Yunanca aslı *daimōn*'dur.]

¹⁰⁸ Simon. 44. [= 526, 1-2 Page. "Kent" olarak çevrilen *city/polis* "devlet olarak da anlaşılabilir.]

¹⁰⁹ Theog. 1.171 vd.; krş. 1.355 vd., 1.556.

çoğu zaman felaketlerin kara toprağa yatırdığı insanları ayağa kaldırmışlardır.”¹¹⁰ Tyrtaios, “Zeus’un henüz boynunu eğmediğini” hatırlatarak Spartalıları cesaretlendirir: Tanrıların Rabbi hâlâ hüküm sürmektedir.¹¹¹ Aynı zamanda, artık ilahi zât ve insanlık arasında Homerik çağda olduğundan daha uzak bir mesafe olduğunu hissederiz. İnsan araştırarak Tanrıyı anlayabilir mi? Solon’un yanıtı olumsuzdur: Ölümsüzlerin zihni insanlardan tamamen gizlenmiştir.¹¹² “Biz insanlar hiçbir şey bilmeden boşu boşuna zannederiz,” diye hayıflanır Theognis, “ama Tanrılar her şeyi kendi kafalarına göre gerçekleştirirler.”¹¹³

Homeros ve Hesiodos’ta olduğu gibi, ağıt şairlerinde de, Zeus her şeyden önce adaletin dağıtıcısıdır. Arkhilokhos’un çarpıcı bir dörtlülüğü onu sadece insanlar arasında değil, aynı zamanda daha aşağı hayvanlar arasında da doğrunun ödüllendiricisi ve yanlışın cezalandırıcısı olarak tasvir eder. “Ey Zeus baba, göklerin efendisi! Sen insanların kötü ve adil işlerini görürsün, vahşi hayvanların da şiddetini ve adaletini gözetirsin.”¹¹⁴ Her zamanki gibi, günahın cezalandırılması üzerinde erdemın ödüllendirilmesinden daha çok durulur. Hem Solon hem de Theognis, eğer haklı bir şekilde elde edilmişse, servetin güvence altında olduğunu ilan eder, fakat kararlı bir şekilde bunun tersi olan ilkeye vurgu yaparlar: Haksız kazanç insanı mahveder.¹¹⁵ Solon’a göre “adalet sessiz dursa da, geçmiş ve şimdiye dair neyin ne olduğunu bilir ve sonunda muhakkak ödeşmeye gelir.”¹¹⁶ Son derece şiirsel bir pasajda Zeus’un öcünü aniden çıkan bir rüzgâra benzetir: Gökteki bulutları dağıtır, denizde ve karada tahribata yol açar ve sonra göğe yükselir ve güneş yeniden parlamaya başlar. Tanrı “her seferinde hemen öfkelenecek ölümlü bir adam değildir: Gü-

¹¹⁰ Arkhil. 53; krş. 71. [Arkhil. 53 = Arkhil. 130; Arkhil. 71 = Arkhil. 122.]

¹¹¹ Tyrt. 9.2: *oupō Zeus aukhena lokson ekhei*; krş. Soph. El. 174. [Tyrt. 9.2 = Tyrt. 11 West]

¹¹² Sol. 16. [= Sol. 17 West]

¹¹³ Theog. 1.141 vd.

¹¹⁴ Arkhil. 84; krş. Aiskh. Ag. 55 vd. [Arkhil. 84 = Arkhil. 177 West]

¹¹⁵ Sol. 12.7 vd.; Theog. 1.197 vd. [= Sol. 13.7 West]

¹¹⁶ Sol. 2.15 vd. [= Sol. 4.15 West]

nahkâr ruhlu birini sürekli gözden kaçırmaz, sonunda muhakkak ortaya çıkarır. Biri bedelini şimdi öder, diğeri daha sonra. İlahi yazgı onları yakalayamazsa, elbette sonunda mutlaka gelir: Masum çocukları ya da sonraki kuşaklar onların yerine bedel öder.”¹¹⁷

Son alıntılanan pasaj dikkatimizi daha çok hak ediyor, çünkü Yunan edebiyatında, babaların günahlarının çocuklarına musallat olacağını söylenen en erken pasajlardan biridir. Bu öğreti, ahlaki bilincin gelişiminde belirli bir aşamaya özgüdür;¹¹⁸ ve İbrani biçiminde Jeremiah ve Ezeziel tarafından şiddetle kınanmış olduğunu hatırlayacaksınız: “O günlerde insanlar artık, ‘Babalar koruk yedi, Çocukların dişleri kamaştı’ demeyecekler. Herkes kendi suçu yüzünden ölecek.”¹¹⁹ Ağıt şairlerinin diğerlerinden çok daha fazla, Theognis, dünyanın ahlaki kaosundan mustariptir; ve o da öğretinin kendisini değil, ama öğretinin ifade ettiği sert gerçekliği kınar: “Ey Kronos’un oğlu! Adaletsiz bir babanın çocukları, gazabından korkarak, düşünce ve eylemde adaleti takip ederse, hemşerileri ile ilişkilerinde adaleti en baştan severse, babalarının suçu için bedel ödemesin! Ama şimdi fail kaçıyor ve cefayı bir diğeri çekiyor.”¹²⁰ Aynı şair bir başka yerde de adaletli ve adaletsizlere aynı muameleyi yaptığı için Zeus’a sitem eder: “Sevgili Zeus, sana şaşıyorum: sen her şeyin efendisisin; büyük bir gücün ve şeref var ve her insanın yüreğindeki düşünceleri iyi bilirsin. O zaman nasıl oluyor da, Kronos’un oğlu, kalplerinin itidale mi mütecaviz küstahlığa mı dönük olduğuna bakmadan, kötüye de adile de aynı payı dağıtmayı uygun görüyorsun?”¹²¹ Kaldı ki, çoğunlukla kötüler zengin olur ve adiller yüzüstü bırakılır: Neden o zaman Tanrılara hürmet edelim?¹²² Bu, Tanrının adaletine inanmayı isteyenler tarafından her zaman hissedilen tanıdık zorluktur. “Ne zaman seninle çekişsem, sen haklısın, ya Rab. Ama adalet konu-

¹¹⁷ Sol. 12.17 vd. [= Sol. 13.17 West]

¹¹⁸ Bkz. Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, s. 49 vd.

¹¹⁹ Yeremya 31.29 vd.; krş. Hezekiel 18.

¹²⁰ Theog. 1.737 vd.

¹²¹ Theog. 1.373 vd.

¹²² Theog. 1.743-752; krş. Sol. 14. [= Sol. 15 West]

sunda seninle tartışmak istiyorum. Neden kötülerin işi iyi gidiyor? Neden hainler tasasızca yaşıyor?”¹²³

Bu alıntılardan, Aiskhylos’un kafasını meşgul eden ahlaki ve dini sorunların milattan önce altıncı yüzyılda ortaya çıkmaya başladığı açıktır. Gerçek şu ki, Yunan tragedyasına özgü öğretilerin bir kısmı gnomik şairlerde görülür. Böylece, örneğin, Theognis insanları günaha sürükleyen, kötüyü onlara iyi ve iyiyi kötü gösteren *daimon*’dan söz eder.¹²⁴ Solon ve Theognis’in fragmanlarında rastladığımız günahın kökeni ve doğasına dair tasavvurun Aiskhylos’ta da birçok benzeri vardır. Hak edilmeyen refah veya servet (*olbos*) *koros* (doygunluk, tokluk veya kibir) üretir; *koros*’tan kaynaklanan *hybris*, itidal yoksunluğu, altın orta yolun ihmali olarak kendini gösterir; ve *hybris*’in çocuğu *atē* ise “felaket” tir.¹²⁵ Bazen, Tanrı tarafından verilen zenginlik ile kötülerin kendi başlarına elde ettikleri serveti ayırt etmek için bir çaba gösterilse de, diğer zamanlarda, günaha yol açan refah aynı ölçüde Tanrılara atfedilir: Böylece nihai sorumluluk insanda değil, Tanrıdadır. *Hybris*, Theognis’e göre, kötülüklerin ilki ve en büyüğüdür; ve Tanrı onun yaratıcısıdır.¹²⁶ Tanrılar yegâne ve evrensel nedenler olarak Yunan düşüncesindeki yerini muhafaza ettikleri sürece, insanlığın günahlarının onlara yüklenmesine devam edilmesi kaçınılmazdı. Aynı zamanda, bu görüş şu anda tartıştığımız dönem boyunca elbette tutarlı olarak savunulmamıştır. Homerik Zeus gibi, Bakkhylides de günahattan ve sonuçlarından insanı sorumlu kılar: “Yükseklerden hükmeden ve her şeyi gören Zeus, ölümlüler için büyük acıların nedeni değildir. Hayır! Kutsal Eunomia’nın ve basiretli Themis’in refakatçisi olan şaşmaz Adalet’e uzanan yol tüm insanlara açıktır: Oğulları onunla birlikte yaşayan ülkelere ne mutlu!”¹²⁷

¹²³ Yeremya 12.1.

¹²⁴ Theog. 1.401 vd.; krş. 1.133 vd., 1.151; Sol. 12.75. [= Sol. 13.75 West]

¹²⁵ Sol. 12.11, 16, 75; 2.7 vd., krş. 35 vd.; 4.3 vd.; Theog. 1.153 vd., 1.605, 1.693, 1.1103 vd. Solon ve Theognis’te *atē* genellikle “felaket” anlamına gelir. *To metron*’un (alın orta yol) övgüsü için bkz. Sol. 7, 15; Theog. 1.220, 1.331, 1.335, 1.401.

¹²⁶ Theog. 1.151; krş. 1.133 vd.

¹²⁷ Bakkhyl. *Dith.* 14.51 vd. [*Dith.* 14.51 = *Dith.* 1.51 West. *Dikē* ve *Eunomia*, *Themis* ile Zeus’un kızlarıdır. *Eunomia*, *Themis* ve *Dikē* burada Tanrıça isim-

Tanrıların kasten insanları yoldan çıkardığına dair Theognis'in görüşü, en azından ilke olarak, Homeros kadar eskidir.¹²⁸ Homerik ilahiyatın diğer olumsuz özelliklerinin, bu dönemin şairlerinde daha az öne çıktığı gözükmemektedir. Yunan ağıt şiirinin fragmanlarının Tanrılara daha kötü ahlaksızlıkları hiç atfetmemesi veya nadiren atfetmesi dikkat çekicidir. Bazen onların aldatıcı ve kıskanç oldukları söylenir.¹²⁹ Belki de "Tanrıların kıskançlığı," aşırı refahın ölümcül olduğu inancında da bir ölçüde ima edilir. Görebildiğimiz kadıyla, ilahi zât hem her şeye gücü yeten hem de her şeyi bilen olarak görülüyor.¹³⁰

Bir iki noktaya daha kısaca değinebiliriz. Bu dönem boyunca dua ve kurban tasavvuru hâlâ genel olarak Homeriktir,¹³¹ ancak lirik şairler bazen daha ruhani bir ton sergilerler.¹³² İnsanlar arası davranış kuralına gelince, "dostlara iyilik, düşmanlara kötülük etmek" düsturunun çok sayıda örneğini buluruz¹³³ ve hiçbirinde daha cömert bir ruhu ima eden bir şey yoktur. Homeros'ta, kötülüğü iradeden çok, zihinsel bir durum olarak görme eğilimine dikkat çekmiştik.¹³⁴ Aynı eğilim Solon'da da görülür;¹³⁵ ve "karakter çevreye bağlıdır" şeklindeki diğer Homerik düstur Arkhilokhos'ta tekrarlanır.¹³⁶

Geriye sadece bu dönemin şiirine yansıyan yaşam ve ölüm görüşüyle ilgili bir çift söz söylemek kalıyor. Melankolinin izi daha da derinleşmiştir.¹³⁷ Tüm gnomik şairler içinde kötümserliğe en az eğilimli olan belki de Solon'dur;¹³⁸ ve şunu yazan

leri olarak kullanılmıştır, ama temsil ettikleri ilkeler kastedilmektedir. Dikē "adalet," Eunomia "iyi yasalara sahip olma" veya "iyi düzen," Themis "ilahi yasa" anlamına gelir.]

¹²⁸ Bkz. yukarıda s. 53.

¹²⁹ Simon. 25; Korinna 3a. [Simon. 25 = Simon. 525 Page; Korinna 3a = Korinna 9 Page]

¹³⁰ Arkhil. 53, 71, 84; Theog. 1.373 vd., 1.1195 vd.; Bakkhyl. 3.57 vd., 16.117 vd.

¹³¹ Örneğin, Theog. 1.773 vd.

¹³² Örneğin, Simon. 22.17 vd. [= Simon. 271.1 Page]

¹³³ Arkhil. 61; Sol. 12.5; Theog. 1.337 vd., 1.343, 1.361 vd., 1.1032 vd.

¹³⁴ Bkz. yukarıda s. 65.

¹³⁵ Sol. 12.69 vd. [= Sol. 13.69 West]

¹³⁶ Arkhil. 66, 67.

¹³⁷ Örneğin, bkz. Semon. 1.

¹³⁸ Bkz. fr. 14, 19.

Solon'dur: "Hiçbir ölümlü insan mutlu değildir; aksine güneşin tepeden baktığı kim varsa hepsi sefildir."¹³⁹ İnsan yaşamının ve mutluluğunun istikrarsızlığı,¹⁴⁰ gençliğin ve hazların hızla uçuşu,¹⁴¹ yoksulluğun¹⁴² ve yaşlılığın¹⁴³ kötülükleri ve ölümün kesin gelişi¹⁴⁴ hakkında çok şey duyarız. Simonides şöyle yazar: "İnsanoğlunun gücü azdır ve çabaları nafilidir; şu kısa ömrü zahmet üzerine zahmetle doludur. Ve herkesin üzerinde kaçınılmaz ölüm asılıdır. İyiler de kötüler de ondan eşit pay alırlar."¹⁴⁵ Theognis, dokunaklı bir şekilde, Tanrıların onları memnun etmek için takip edilmesi gereken yolu insanlara belirtmediğine hayıflanır.¹⁴⁶ İnsan varoluşunun genel sefaletine ilave olarak kendi zamanının ahlaki ve politik kargaşasına tanık olması,¹⁴⁷ onda umutsuzluk hissi yaratmıştır: "En iyisi hiç doğmamış olmak; ama eğer doğmuşsa insan bir kez, olabildiğince çabuk Hades'in kapılarından geçmek."¹⁴⁸ Buna çare olarak çoğunlukla tevekkül yükümlülüğü dayatılır;¹⁴⁹ kimi zaman da çıkarılan ders *carpe diem*'dir.¹⁵⁰ Öbür dünyada tazmin ya da telafi vadeden bir umudu hiçbir yerde göremeyiz. Kahramanca işler ölümsüz şöhretle ödüllendirilir;¹⁵¹ ama kahramanlar ya da korkak tüm insanlar, "karanlık kapıları, kendi isteklerine karşı ruhları kuşatan gölgeli ölüler diyanna" geçer.¹⁵² Orada "Persephone, ölümlü insanlara unutkanlık ve-

¹³⁹ Fr. 13. [= Sol. 14 West]

¹⁴⁰ Örneğin, Alkman 5.37 vd.; Theog. 1.159 vd., 1.659 vd., 1.1075 vd.; Simon. 17, 45.

¹⁴¹ Mimn. 1.4-10, 2.1-16; Theog. 1.985 vd.

¹⁴² Mimn. 2.12 vd., ve özellikle Theog., örneğin, 1.173 vd., 1.267 vd., 1.351 vd., 1.383 vd., 1.621 vd., 1.649 vd.

¹⁴³ Mimn. 4, 5.3 vd.; Theog. 1.527 vd., 1.1007 vd., 1.1131 vd.

¹⁴⁴ Mimn. 2.7; Anak. 32; Simon. 19.

¹⁴⁵ Simon. 20. [= Simon. 520 Page]

¹⁴⁶ Theog. 1.381 vd.

¹⁴⁷ Theog. 1.1135 vd.

¹⁴⁸ Theog. 1.425 vd.; krş. Bakkhyl. Ep. 5.160 vd.

¹⁴⁹ Arkhil. 9.5 vd.; Theog. 1.591 vd., 1.1029 vd., 1.1162 vd., 1.1178.

¹⁵⁰ Alkaios 17; Theog. 1.567 vd., 1.877 vd., 1.983 vd., 1.1191 vd.; Simon. 69.12. [*Carpe diem* "günü yakala" veya "anı yaşa" olarak bilinen Latince sözdür.]

¹⁵¹ Simon. 84, 85; Bakkhyl. 3.90, 12. 30, 168 vd.; krş. Theog. 1.237 vd., 1.867.

¹⁵² Theog. 1.708 vd.; krş. Anak. 32.4 vd.; Simon. 19; Bakkhyl. 5.63 vd.; fr. 87 anonim.

rir ve onları düşünceden mahrum eder" (*blaptousa nooio*).¹⁵³ "Toprak üzerini kaplar ve Persephone'nin konağı olan Ere-bos'a iner inmez, hiç kimse lir ya da flüt sesini duymaktan ya da Dionysos'un armağanlarını tatmaktan hoşlanmaz."¹⁵⁴ Kadın şair Erinna'nın dokunaklı bir fragmanı yeraltı dünyasının sessizliğini ve karanlığını anlatır: *si ga d' en nekhuessi, to de skotos osse katagrei*.¹⁵⁵ Tüm önemli açılardan, gelecekteki öbür dünyadaki yaşamın şiirsel tasavvuru hâlâ Homeros'ta olduğu gibidir.

¹⁵³ Theog. 1.705.

¹⁵⁴ Theog. 1.973 vd.

¹⁵⁵ Fr. 3. [= fr. 1a.2 Diehl. Yazarın alıntı yaptığı Bergk-Hiller edisyonundaki *katagrei*, Diehl edisyonunda *katarrei* olarak düzeltilmiştir.]

Beşinci Ders

Orpheusçu Dinsel Düşünceler

Şu ana kadar, belki Hesiodos'un *Theogonia'sı* dışında, en azından nüveleri genellikle Homerik şiirlerde bulunan, dinsel ve teolojik tasavvurlarla ilgilendik. Pindaros'un durumu, göreceğimiz gibi, biraz farklıdır. Pindaros'un eskatolojik düşünceleri bir dereceye kadar Homeros'tan değil, Homerik olmayan ya da daha doğrusu Homerik karşıtı bir kaynaktan alınmıştır: Kastettiğim, insan ruhunun doğası ve akıbetine dair Orpheusçu öğretiler. Dolayısıyla, dikkatinizi bu konuya çekeceğim bugün.

Orpheusçuluk olarak bilinen olağanüstü dinsel hareket, Yunanistan'da milattan önce altıncı yüzyılda ortaya çıktı. Son yıllarda, Lobeck'in izinden giden, Rohde, Dieterich, Gruppe, Bayan Harrison ve diğer pek çok araştırmacının araştırmaları sayesinde, söz konusu fenomenin az çok tutarlı bir resmini çizebiliyoruz. Ana özellikleri itibarıyla, dinsel bir uyanış veya canlanma görüntüsü sunar; ama hiçbir şekilde dogmatik önem ve değerden yoksun değildi ve Orpheusçu öğretinin ruhla ilgili önemli bir kısmı daha sonra sadece Pindaros tarafından değil, filozoflar, özellikle Pythagoras, Empedokles ve Platon tarafından da özümsemişti. Hareketin nereden çıktığı ya da birkaç merkezden bağımsız olarak ortaya çıkıp çıkmadığı ve hangi sosyal, politik ve ekonomik koşullar tarafından beslendiği ve teşvik edildiği, belki de şimdilik nihai bir yanıt kabul etmeyen sorulardır. Erken Orpheusçuluğun en aktif merkezlerinden biri, daha sonra Pythagorasçı kardeşliğe ev sahipliği yapacak olan İtalya'daki güçlü Kroton kentiydi. Nitekim, Otto Gruppe, Orpheusçu gizemciliğin altıncı yüzyıl boyunca ortaya çıktığı tüm yörelerde, Kroton'daki Orpheusçu topluluğun etkisinin muhtemel olduğuna inanmaktadır.¹ Ati-

¹ Gruppe, *Griechische Mythologie*, cilt 2, s. 1034.

na'da Peisistratos sarayı çevresinde yaşayan üç Orpheusçu temsilciyi duyuyoruz: Tarihte Peisistratos'un emriyle hazırlandığı iddia edilen Homeros'un kritik bir edisyonuyla bağlantılı olarak bilinen Onomakritos; Heraklealı Zopyros; ve Gruppe'nin tahmin ettiği gibi, muhtemelen Orpheusçu öğretiyi Attika toprağına nakletmek için memleketi Kroton'dan çağrılmış olan Orpheus adında biri.² Her halükarda bir sonraki yüzyılda Atina'da büyük miktarda Orpheusçu edebiyatın dolaşımında olduğu kesindir;³ ve bunun üretimi pekâlâ Onomakritos ve arkadaşlarının teşvikiyle gerçekleşmiş olabilir. Ne yazık ki, şimdi ilgilendiğimiz dönemde Orpheusçu toplulukların nasıl örgütlendiklerini gösteren o devre ait bir kanıt yoktur. Sonraki Yunan tarihindeki benzer birlikleri örnek alacak olursak, Platon'un zamanında veliler veya azizler (*hosioi*) olarak bilinen⁴ Orpheusçu müritlerin, kendilerini dini dernekler (*thiasoi*) olarak örgütledikleri muhtemel görünmektedir. Bu derneklerin anayasaları⁵ genellikle içinde kuruldukları kentten kopyalanmaktaydı. Bu dernekler, yönetim ve idare işleri bakımından birbirlerinden bağımsızdı; ancak, ikrar ettikleri eskatolojik ve diğer öğretilerin temelde aynı olduğu kesin olarak kabul edilebilir. Orpheusçu müminlerin Devlet dinine karşı konumları, bazı açılardan modern çağdaki dini muhaliflerinkine benziyor olmalıdır; fakat bir yandan onlar ile yerleşik din şekli arasındaki teorik ayrılık çok daha fazlayken, diğer yandan kentin emrettiği dini şenliklerde ve ibadetlerde yer almaktan kaçındıklarına dair neredeyse hiç işaret yoktur; ve bu bakımdan görevlerini yerine getirdikleri sürece, Devlet, antik Yunan yaşamının karakteristik hoşgörüsüyle, onları yalnız bırakmaktaydı; bunun bir istisnası, Pythagorasçı topluluğun ilk dönemlerinde olduğu gibi, dini örgütlerini politik amaçlara hizmet için kullanmaya kalkışmalarıdır.

Orpheusçuluğun tarihçesi ve gelişimi hakkındaki bilgimiz, belli öğretilerin hangi zamanda revaç bulduğunu kesinlik ile söyleyebilmemiz için yeterli değildir. Yapmaya çalışabileceğim en fazla şey, Orpheusçu öğretinin önde gelen bazı özel-

² A.y.

³ Bkz. aşağıda s. 117.

⁴ *Dev.* 2.363c.

⁵ Veya "yapıları" (*constitution*). (ç.n.)

liklerini milattan önce beşinci ve dördüncü yüzyıllarda olduğu şekliyle anlatmaktır. O devre ait belgelerin yokluğunda, altıncı yüzyıl Orpheusçuluğun genel karakterini, müteakip iki yüzyılda onun hakkında bildiğimiz şeylerden anlamaya çalışmakla yetinmemiz gerekir. Esas olarak dayanacağımız iki otorite, Empedokles ve Platon'dur. Orpheusçu fragmanlara gelince, kuşkusuz, uzak bir antik çağdan gelen pek çok şey içerirler, fakat henüz yeterince ayıklanmamışlardır; ve bu kadar zor ve titizlik gerektiren bir görevin başarılı bir şekilde tamamlanıp tamamlanamayacağından şüphe duyulabilir. Bu nedenle, Abel'in derlemesini⁶ kullanmak pek güvenli değildir; ancak tarihlerini bildiğimiz otoritelerden çıkarabileceğimiz sonuçları örneklemek için kullanabiliriz. Platon'da bile, Orpheus'a ve takipçilerine göndermeler çok yaygın değildir; ama ruh ve ruhun öbür dünyadaki akıbetine dair Orpheusçu tasavvura önemli miktarda ışık tutan arkeolojik bir keşif bu durumu biraz telafi etmektedir. Gördüğümüz gibi, Hellenik dünyada Orpheusçuluğun muhtemel karargahı olan Kroton kentinin meşhur rakibi antik Sybaris kenti yakınlarındaki mezarlarda üzerinde yazıtlar olan altı adet ince altın levha bulunmuştur; bunların yanı sıra, biri Girit'ten ve diğeri Roma civarından olmak üzere iki tablet daha var. Tüm bu tabletlerin tam olarak tarif edildiği ve resmedildiği Bayan Harrison'un *Prolegomena to Greek Religion* adlı eserinden alıntı yapıyorum:⁷ Tüm bu tabletler "şu ortak noktaya sahiptir: Ölümlerle birlikte gömülmüşlerdir ve ölünün aşağı dünyadaki davranışları için talimatlar, ruha nasihatler, tekrarlanması gereken formüller, iman ikrarları ve yerine getirilmesi gereken ibadetler gibi şeyleri içerirler."⁸ Kısacası, aşağı dünyaya bir çeşit *vade mecum*⁹ sağlarlar. Orpheusçu eskatolojiyi ele alırken, en önemlisi muhtemelen milattan önce dördüncü yüzyıla ait, ancak içerdikleri öğreti çok daha eski olan bu yazıtlardan sıkça yararlanacağım.

⁶ Abel, *Orphica*.

⁷ Harrison, *Prolegomena to Greek Religion*, s. 573–600 ve Sayın Gilbert Murray'ın eleştirel eki, s. 660–674.

⁸ S. 573.

⁹ "El kılavuzu" anlamına gelen Latince ifade. "İlmühal" olarak da anlaşılabilir. (ç.n.)

Ancak, Orpheusçuların eskatolojisiyle ilgilenmeye geçmeden önce, teolojik öğretileri hakkında bir çift söz söylemek gerekir. Bu, ardışık Tanrı hanedanları altında dünyanın ardışık evrim aşamalarını tasvir eden çok sayıda ve genellikle grotesk teogonilerde bulunmaktadır.¹⁰ Burada dikkat etmemiz gereken tek nokta, bu teogonik şiirlerdeki tümtanrı unsurudur. Fragmanlardan biri Zeus'u "ilk ve son, baş ve orta, her şeyin yaratıldığı" şey olarak över:

*Zeus prōtos geneto, Zeus hystatos, argikeraunos,
Zeus kephalē, Zeus messa, Dios d' ek panta tetuktai.*¹¹

Efsaneye göre, tüm parçalarıyla evren, Phanes'i yuttuktan sonra (ki Phanes büyük kozmik yumurtanın çocuğu olarak, tüm tohumları ya da "potansiyel güçleri" içinde barındırır) Zeus'un bedeni içinde biçimlendi.¹² Fragmanın geri kalanı, dünyayı, Tanrının bedeni olarak tanımlar: Gökyüzü onun başıdır, güneş ve ay gözleridir, vesaire: Esîr onun zihnidir.¹³ Bu fragmanın tümünün erken döneme ait olup olmadığından pekâlâ kuşku duyulabilir; ama Zeus'un her şeyin "başı ve ortası" olduğu söylenen satır kesinlikle Platon tarafından biliniyordu; ve öğretilerden "kadim bir hikâye" olarak bahseder ki başka yerlerde bu ifadeyi ilkel Orpheusçu inançlar için kullanır.¹⁴ Daha sonra, Aiskhylos'ta ve muhtemelen Pindaros'ta da aynı tür bir tümtanrıçılık örneğini bulacağız.

Sonraki Yunan düşüncesi üzerindeki etkisi açısından çok daha önemli olan, insan ruhunun kökeni ve tarihçesine dair Orpheusçu tasavvurdur. Platon'un *Kratylos*'undaki bir pasaj, incelememiz için uygun bir başlangıç noktası oluşturacaktır.

¹⁰ Abel, *Orphica*'daki fragmanlar, s. 156-209. [Teogoni, "tanrıların doğuşu" anlamına gelir. İngilizce *theogony* için kullanım kolaylığı nedeniyle bu karşılığı kullanacağız.]

¹¹ Abel, *Orphica*, fr. 123. Krş. *Orph. hymn.* 11. [Gerek görüldüğünde, Orpheusçu fragmanların güncel Bernabé edisyonundaki karşılıkları da verilecektir: fr. 243.]

¹² Abel, *Orphica*, fr. 121, 122, 123.

¹³ Fr. 123'ün 19. satırında, *nous ... apseudēs* olarak okuyoruz. [Esîr "kâinattaki bütün boşlukları doldurduğu farz edilen, görülemeyen ve ağırlığı olmayan cevher" (Kubbealtı Lugatı).]

¹⁴ Yas. 715e; krş. *Phaidr.* 70c.

Bu diyalog içinde Sokrates tarafından kökeni tartışılan sözcüklerden biri *sōma*'dır. Üç öneri yapılır. Birincisi, *sōma*'nın *sēma*'dan geldiğidir: Bazıları, der Sokrates, bedenın gerçekte ruhun mezarı olduğunu söyler: *sōma sēma*. İkinci öneri de iki sözcüğü birbirine bağlar, ancak *sēma*'yı "işaret" veya "gösterge" anlamında alır ve bedeni, ruhun söylemek istediğı şeyi işaret etmesine ya da göstermesine yarayan vasıta olarak kabul eder. Sokrates bize kendisinin üçüncü bir açıklamayı tercih ettiğini söyler. *Sōma* sözcüğünün icadını Orpheus ve takipçilerine (*hoi amphi Orphea*) atfeder; ve bedeni bu adla adlandırmalarının sebebi, inançlarına göre, ruhun günahlarından ötürü tecessüme mahkûm edilmiş olması ve bedenın ruhu sınıksız tutan bir mahfaza (*peribolos*) ya da hapisane (*desmôtērion*) olarak görev yapmasıdır. Sokrates bu şekilde *sōma*'yı *sōzō*'dan türetir ve, muzaffer bir edayla, tek bir harf bile değiştirmenin gerekli olmadığını ekler.¹⁵ Bu türetmelerin ikincisi bizi ilgilendirmez; fakat birinci ve üçüncüsünün temelinde yatan teoriler birbiriyle yakından ilişkilidir; ve dünyadaki yaşamı boyunca ruhun hapsedilmesi, Orpheusçuların bir akidesiydiyse, nihayetinde aynı inancı kimi zaman daha vurgulu bir şekilde "beden mezardır" diyerek ifade etmiş oldukları çıkarımını yapmak mantıksız değildir. Bu çıkarım, Platon'un *sōma sēma* öğretisinin en geniş açıklamasını verdiği *Gorgias*'ın iyi bilinen pasajı tarafından desteklenir. Platon şöyle yazar: "Euripides, 'Yaşamın ölüm, ölümün de yaşam olup olmadığını kim bilir?' derken hakikati konuşuyorsa buna şaşırman. Yani aslında belki de ölüyüzdür; nitekim kendim bilge birinin, şu anki yaşamda ölü olduğumuzu ve bedenimizin mezar olduğunu söylediğini duydum."¹⁶ Milattan önce beşinci ve dördüncü yüzyıllarda Orpheusçu düşünce tarzının temsilcilerinin "bilge adamlar" veya "bilgeler" olarak tasvir edildiğine inanmak için sebep var;¹⁷ ve dolayısıyla Platon'un

¹⁵ *Krat.* 400c; Abel, *Orphica*, fr. 221. [= fr. 430 Bernabé. *Sōzō* "muhafaza etmek" anlamına gelir. Sokrates'in yorumunda *sōma*, *sōzō*'dan türemiş olduğu için "muhafaza eden" anlamına gelir. *Sōma*'yı *sēma*'dan türeten diğer iki önerinin aksine, burada herhangi bir harf değişikliği yapmaya gerek yoktur.]

¹⁶ 492e vd.

¹⁷ Bu önermenin kanıtlarını kendi *Devlet* edisyonumda belirttim; bkz. Adam, *The Republic of Plato*, cilt 2, s. 379.

bu pasajda Orpheusçu öğretiyi düşünüyor olması muhtemeldir.

Eğer Platon'a güvenebilirsek, Orpheusçu çevrelerde beden hapishane ve hatta belki de ruhun mezarı olarak tasavvur edildiğini ve ruhun bedende hapsedilmesinin nedeninin doğum öncesi işlenen günahlar olduğuna inanıldığını varsayabiliriz. Philolaos'un bir fragmanından alıntı yapan Klemens şöyle demektedir: "Eski ilahiyatçılar ve kâhünler ruhun belli günahlardan ötürü bir mezara gömülür gibi bedene gömüldüğüne tanıklık eder."¹⁸ Orpheusçu dini disiplininin başlangıç güdüsünü ya da noktasını sağlayan şeyin bu inanç olduğu görülüyor. Budizm ve Hristiyanlık gibi, Orpheusçuluğun bir kurtuluş (*lysis*), bir selamet dinidir: Müminin haykırışı, Aziz Pavlus'un ki gibi, "Bu ölüm bedeninden beni kim kurtaracak?" idi.¹⁹

Bedenin ruhun kabri ya da hapishanesi olduğuna dair bu karakteristik Orpheusçu düşünceye sık sık dönme fırsatı bulacağız; ve bundan sonra Platon'un bu düşüncüyü, ahlaki amaca ilişkin olarak *Phaidon*'da önümüze koyduğu o son derece derin dinsel görüşün temeli hâline nasıl getirdiğini göstermeyi ümit ediyorum; ama bu arada bu düşüncenin Orpheusçu öğretinin geri kalanıyla olan bağınyı anlamaya çalışalım. Ele almamız gereken en önemli sorular üç tanedir. İlk olarak, ruhun tecessümünden önceki hâline dair Orpheusçu öğreti nedir? İkinci olarak, ruhun beden hapishanesinden nihai kurtuluşu (eğer varsa) hangi yollarla sağlanacak? Ve üçüncü olarak, hapishanesinden kaçtıktan sonra ruhu bekleyen akıbet nedir?

Bu sorulara, bir Orpheusçu ruhun yaşam tarihçesini ana hatlarıyla çizerek, mümkün olduğu kadar yanıt vermeye çalışacağım; ama bir yandan pek çok ayrıntı zorunlu olarak eksik iken, diğer yandan, önümüze koyacağım her şeyin milattan önce altıncı yüzyılın başları gibi erken bir tarihte Orpheusçu dinde bir yeri olduğunu kesin bir şekilde ileri sürmek aceleci olacaktır. Yine de dikkatinizi çekeceğim farklı düşünceler arasındaki aile benzerliği ortak bir ataya sahip oldukları iddiası-

¹⁸ Diels, *Frag. Vorsokr.*, cilt 1, s. 245, fr. 14. [= fr. 430 Bernabé]

¹⁹ Bkz. Romalılar 7:24. (ç.n.)

nı haklı çıkarmak için yeterlidir; ve bu durumda, ebeveynin karakterini, çocuklarınkinden çıkarmaktan tatmin olmalıyız.

Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, Orpheusçu görüşe göre, ruhun göksel kökenli ve ilahi olmasıdır. Ruh *particula divinae aerae* dir: Saf göksel tözün veya esîrin bir parçacığdır. "Ama soyum gökseldir, bunu siz de biliyorsunuz" —bedeninden ayrılan ruhun yeraltı dünyasının Tanrılarına hitap ettiğı dil böyledir; ve yine, "çünkü ben de sizin mübarek soyunuzdan olmaktan iftihar ediyorum." İnsan "yeryüzü ve yıldızlı gökyüzünün çocuğudur";²⁰ bedeni yeryüzüne aittir, ama ruhunun kökleri, geç döneme ait bir Orpheusçu satırın ifade ettiğı gibi, esîrde yatar (*ap' aitheros errizôtai*).²¹ İlk kez bir bedeni mesken²² tutmadan önce, her tikel ruhun Tanrılar toplumu içinde yaşamış olduğı ve gerçekte bir Tanrı olduğı anlaşılmaktadır. Empedokles, bedene bürünmüş ruhlardan kutsanmışların yurdundan zorunluluğun hükmüyle uzaklaşıp gezinmeye zorlanan *daimonia* olarak söz eder: Kendisinin de "Tanrılardan bir sürgün ve gezgin" (*phugas theothen kai alêtês*) olduğunu söyler.²³

Orpheusçuların ruhun bedene inişini hangi şekilde tasavvur ettikleri açık değildir. Gruppe'ye göre,²⁴ süreci fiziksel ve maddi bir şey olarak resmediyorlardı. İlahi esîrin bazı parçacıkları, Empedokles'in dediğı gibi, "garip bir et kıyafetine" büründükleri yeryüzüne doğru aşağı batarlar.²⁵ Aristoteles, Orpheusçu olarak adlandırılan dizelerde ruhun rüzgârlar tarafından taşındığını ve solunum ile bedene girdiğinin söylen-diğinden bahseder.²⁶ Eğer burada, doğum anı kastediliyorsa (ki öyle gözüküyor), ruhun, çektiğimiz ilk nefesle girdiğine inanıldığı anlaşılmaktadır: Bu yüzden burada bazen *pansper-*

²⁰ Diels, *Frag. Vorsokr.*, s. 495, fr. 17, 18. [= fr. 476, 488 Bernabé.]

²¹ Alıntı için bkz. Gruppe, *Griechische Mythologie*, s. 1035. [= fr. 436 Bernabé]

²² "Mesken" olarak çevirdiğimiz *tabernacle* Eski Ahit kaynaklı bir sözcük olup, seyyar çadır veya tapınak gibi bir anlam taşır. Burada kullanılan *corporeal tabernacle* "bedensel çadır" olarak da anlaşılabilir. Kastedilen düşünce, beden ruh için geçici bir konaklama yeri olduğudur. (ç.n.)

²³ Diels, *Frag. Vorsokr.*, fr. 115.

²⁴ Gruppe, *Griechische Mythologie*, s. 1035.

²⁵ Diels, *Frag. Vorsokr.*, fr. 126.

²⁶ Arist. *Ruh Üz.* 1.420b27 vd.; krş. Abel, *Orphica*, fr. 241.

mismus olarak adlandırılan teorinin erken bir örneğine sahibiz: Her yerde solunum başlar başlamaz bedene akın etmeye hazır ruh-tohumları kaynamaktadır. Ancak ruhun bedene inişi nasıl olursa olsun, ruhun inişine yol açan neden günahıdır; ve bedende hapsedilmesinin cezai bir amacı vardır. Göğün engin atmosferinden yeni gelmiş biri için, yaşadığımız dünya gökyüzü çatısı altında bir mağara, *antron hypostegon*, olarak görünür; bu, Platon'daki Mağara benzetmesinin habercisi olan bir ifadedir.²⁷ Empedokles şöyle der: "Alışık olmadığım yeri görünce ağlayıp feryat ettim. Cinayet, nefret ve diğer bir sürü belanın, yakıcı hastalıkların, çürümelerin ve akıntılı rahatsızlıkların *Atē*'nin çayırırlarını karanlık içinde dolayıp durdukları kasvetli bir yer."²⁸

Hapishanenin kapıları etrafını çevreler çevrelemez, ruh, geldiği yere dönebilmesi için önce katetmesi gereken uzun ve yorucu bir doğum ve ölüm döngüsüne girmiştir. Orpheusçular bunu çeşitli şekillerde adlandırırlar: "çember," "doğuş çarkı," "zaruret çemberi."²⁹ Bu döngünün, Empedokles'e ve onunla mutabık olan Platon'un *Phaidros*'undaki efsaneye göre, olağan süresi on bin mevsimin üç katıdır, ki bununla şair muhtemelen on bin yılı kastetmektedir.³⁰ Şair başa gelen olayların çarpıcı bir resmini çizer. Sürgün "kutsanmışların yurdundan göç eder, her türlü ölümlü biçimde doğar, zahmetli bir yaşamdan bir diğerine geçer. Zira kudretli Esîr onu Deniz'e doğru kovalar, Deniz onu kuru toprağa tükürür, Dünya onu yakıcı Güneş'in ışığına fırlatır ve Güneş onu Esîr'in girdaplarına fırlatır. Biri onu diğerinden alır ama hepsi ondan

²⁷ Diels, *Frag. Vorsokr.*², Empedokles *fr.* 120.

²⁸ Diels, *Frag. Vorsokr.*², *fr.* 118, 121. [*Atē* "felaket/gaflet" anlamına gelir. "Akıntılı rahatsızlıklar" olarak çevirdiğimiz *erga te rheusta*'nın tam olarak ne anlama geldiği tartışmalıdır. Yazarın kendi çevirisi *running sores*'tur (akıntılı/cerahatli ağrılar).]

²⁹ Gruppe, *Griechische Mythologie*, s. 1040. *Trokhos tēs genesaōs* ifadesi Yakup 3:6'da da (farklı bir anlamda) geçmektedir; bkz. J. B. Mayor'ın ilgili pasaja yorumu. [Mayor, "doğa döngüsü/çemberi/çarkı" olarak anlaşılabilecek bu ifadeyi "yaşam dairesi" olarak yorumlar. Kitab-ı Mukaddes çevirisinde (1941) "tabiatın devranı," Yeni Çeviride (2009) "yaşamımızın gidişi" olarak çevrilmiştir.]

³⁰ Diels, *Frag. Vorsokr.*², Empedokles *fr.* 115.6; Plat. *Phaidr.* 248e

nefret eder. Ben de bunlardan biriyim, Tanrılardan bir sürgün ve gezgin.”³¹ Çeşitli tecessümlerinde, ruh, şairin canlı tahayyülüne güvenilebilirsek, doğada ziyaret etmedik yer bırakmaz: Yerdeki, gökteki ve denizdeki akıbetine katlanır. “Şimdiye kadar,” der şair, “ bir delikanlı, bir kız, bir çalı, bir kuş ve denizde dolaşan pullu bir balık oldum.”³²

Dolayısıyla, bedende iken, ruh, günahları için kefarete eden düşkün bir melektir. Nihai amacı zincirlerinden kurtulmak ve kaybettiği mirası geri kazanmaktır. Hapishane demirleri nasıl kaldırılabilir? Özgürlüğümüzü günah yüzünden kaybettiğimizden, leke temizlenene kadar geri kazanmayı ümit edemeyiz. Orpheusçu dilde, ruhun *arı* hale getirilmesi gerekir. “Anlık” ve “anınma” mefhumu, Orpheusçu edebiyattaki en yaygın ve en karakteristik fikirlerden biridir; ve bu tasavvuru Platon’da (özellikle *Phaidon*’da) bulduğumuzda, genel olarak bir Orpheusçuluğun altyapısı üzerine inşa ettiğine inanmak için bir sebep vardır. Orpheusçu müminlerin “anılar”³³ (*katharoi*) ya da “azizler” (*hosioi*) olarak adlandırıldığından daha önce bahsetmiştim. Nitekim söz ettiğim İtalyan levhaların ikisinde, bedeninden ayrılmış ruh Persephone’ye şu sözlerle hitap eder: “Ey yeraltı sâkinlerinin kraliçesi! Anılardan an olarak geliyorum.”³⁴ Orpheusçu inancın daha adanmış takipçilerinin sadece dışsal veya törensel bir anlığı arzuladığını varsayma hakkına sahip değiliz; zira, okullarının ilkelerine göre, bedenin kirliliğinden içsel olarak temizlenmeden ruhun nihai bir kurtuluşa ulaşması mümkün değildir. Sayın Harrison’ın dediği gibi, “Kutsal olma” (*hosiotēs*), yani ilahilik doğuran kusursuz bir anlık, Orpheusçu inancın ana teması ve Orpheusçu ritüelin hedefidir.”³⁵

Orpheusçuların kendilerini “an” hale getirmeye çalıştıklarını yollardan biri, belirli bir yaşam tarzını takip etmektir. Platon’un dediği gibi,³⁶ “Orpheusçu yaşam,” *Omophagia* veya

³¹ Fr. 115.6 vd.

³² Fr. 117.

³³ “An” “sal” anlamındadır. (ç.n.)

³⁴ Diels, *Frag. Vorsokr.*, s. 495. [= fr. 488, 489 Bernabé]

³⁵ Harrison, a.g.e., s. 478. [“Kutsal olma” (*consecration*) “ilahî olma” olarak, “kutsallık” da (*divinity*) “ilahîlik, tanrısalık” olarak anlaşılabilir.]

³⁶ *Yasalar* 782c.

"Çiğ Et Şenliği" gibi bazı kutsal şenlikler dışında,³⁷ hayvansal besinlerden uzak durma³⁸ gibi birçok perhiz kuralıyla ayır-
ediliyordu. Empedokles bu ilkeyi, Sophokles'te okuduğumuz
ebedi yasaları andıran evrensel bir yükümlülük yasası düze-
yine yükseltir;³⁹ ve aynı zamanda onu, Orpheusçu ruhgöçü
öğretisine bağlar: "Bu rezil katliama bir son vermeyecek mi-
siniz? Düşüncesizce birbirinizi yediğinizi görmüyor musu-
nuz?"⁴⁰ Orpheusçu dinde birçok tabu olduğunu duyarız: Bun-
ların arasında fasulyeye karşı yasak vardır ki bunun antik
çağda her türlü yorumu mevcuttu. Yumurta yenmesinin de
yasaklanmış olduğu görülüyor: Ve Herodotos'tan, Orpheus-
çuların ölümlerini yün giysiler içinde gömmelerinin yasaya ay-
kırı olduğunu öğreniriz.⁴¹ Bununla birlikte, genel olarak, Yu-
nanistan'daki çileciliğin, Orpheusçu ve Pythagorasçı düşünce
okulları arasında bile, Hindistan'daki gibi bir boyuta ulaşma-
dığı açıktır. Rohde'nin işaret ettiği gibi, Orpheusçular arasın-
da "çileci yaşama" (ki bunu eğer böyle adlandıırabilirsek)
büyük ölçüde sembolizm hâkimdir. Mümin olmayanın kayıt-
sız kaldığı belirli kullanımlara ve nesnelere yapay bir değer
eklenirdi; ve mümin bunlardan uzak dururdu, çünkü "pis"
oldukları ve bu nedenle arandılan kurtuluşu geciktirdikleri
varsayılırdı.⁴²

Orpheusçu kardeşliklerin "anlık" peşinde giderken itaat
ettikleri yaşam kurallarına ek olarak, bu süreci hızlandırmak
için tasarlanmış çok sayıda ayin ve tören de vardı. Daha önce
sözü edilen levhaların birden fazlasında bahsi geçen bir for-
mülde, bu türden arındırıcı mahiyette olan bir törenin ima
edildiği anlaşılmaktadır: "Bir çocuk, süte düştüm."⁴³ Orp-

³⁷ Bkz. Harrison, a.g.e., s. 479 vd.

³⁸ Plat. a.y.; Eur. *Hipp.* 952 ve başka yerler.

³⁹ Fr. 135.

⁴⁰ Fr. 136; krş. 137.

⁴¹ Herod. 2.81; bkz. Rohde, *Psyche*², cilt 2, s. 125 vd.; Harrison, a.g.e., s. 509 vd.

⁴² Rohde, a.y.

⁴³ Tartışma için bkz. Harrison, a.g.e., s. 595 vd. [Bu sözün anlamı tartışmalı ol-
sa da bazı uzmanlar "süte düşme"nin Orpheusçular için ölümden sonra vaat
edilen mutluluğu simgelediği düşüncesindedir. Bir başka levhada "bir çocuk,
süte düştün" şeklinde geçmektedir. Her iki levhanın bir önceki dizisinde,

heusçuluğun bu yönüyle bağlantılı olarak, Platon'un zamanında, birçok dini edebiyat türü duyarız: Kurban ayinleri (*thuēpolika*), arınmalar, sihirli sözler, intisaplar, vesaire; tüm bunlar ayrıntılı ve karmaşık bir ritüelin varlığına işaret etmektedir.⁴⁴ Rohde, ârafta bulunan ruhlara yeryüzünde yapılan törenlerle yardımcı olabileceğini ima eden bir Orpheusçu fragmana dikkat çeker; ancak bunun daha sonraki bir gelişme olup olmadığı konusunda şüphe duyulabilir.⁴⁵ Bu kadar çok törenselliğin, Orpheusçu müritlerin dinlerinin içsel anlamını gizlemiş olması muhtemeldir. Orpheusçuluğun ruhani yönüne Platon'dan daha çok sempati duyan başka bir Yunan düşünürü olmamıştır; ama Platon bile Orpheusçu ritüel ile ilişkili alçaltıcı hurafeler ve uygulamalar karşısında öfke ve horgöründen başka bir şey duymaz. *Devlet*'te, bu tür salt törensel ve dışsal yöntemlerle günahın kefarete edilebileceği ve kurtuluşa ulaşılabilceği düşüncesini teşvik ederek, gençlerin zihninde uyandırdığı etkiden şikayet eder: "Dilenci rahipler, falcılar zenginlerin kapısına gidip onları, kendilerinin veya atalarının işlediği bir haksızlık varsa, bu haksızlığı tanrıların armağanı olan bir kudret sayesinde, şenliklerde, bayramlarda kurbanlarla, büyülerle affettirebileceklerine inandırırılar... Selene'den, Mousa'lardan doğdukları söylenen Musaios'la Orpheus'un bir yığın kitabını gösterirler, din törenlerini onlara göre yaparlar ve yalnız fertleri değil, devletleri de, işlenen haksızlıklardan kurtulmanın, temizlenmenin bu yaşamda, hayatta öldükten sonra bile mümkün olduğuna kandırırlar. Bunlara irşat töreni denir; bu törenler bizi öbür dünyada acılardan kurtarırmış, ihmal edilirse, bizi korkunç cezalar beklermiş."⁴⁶Platon'un burada bahsettiği profesyonel rahip ya da keşiş, milattan önce

Orpheusçu müridin artık bir ölümlü değil, bir tanrı olduğu veya olacağı yazılıdır.]

⁴⁴ Plat. *Dev.* 2.364e; krş. *Phaid.* 108a.

⁴⁵ Fr. 208 Abel. Rohde'nin Platon'dan alıntılıdığı pasajların tam olarak bu inancı içermediği düşüncesindeyim.

⁴⁶ *Dev.* 2.364b vd. [Erhat ve diğerleri çevirisi. "Selene" Ay tanrıçasıdır. "İrşat töreni" olarak çevrilen sözcük daha önce "intisap" olarak çevrilen *teletē*'dir. Demirhan çevirisinde "sırta girme ayini" kullanılmıştır. "Falcı" olarak çevrilen sözcük daha önce "kâhin" karşılığının kullanıldığı *mantis*'tir (İngilizcede *seer* veya *soothsayer*).]

dördüncü ve üçüncü yüzyıllarda tanındık bir simaydı. Theophrastos, batıl inançlı insanın özelliklerinden biri olarak şunu belirtir: “Gizemlere katılmak için her ay karısı (kadının işi varsa dadısı) ve çocuklarıyla birlikte Orpheus gizemcilerine gider.”⁴⁷ Orpheusçu gizemlerin bazen yol açtığı esrik taşkınlıkların din ve ahlaka zarar dışında bir şey verebileceğine inanmak zordur; ancak elbette bu gizemlerin ruhani bir teselli ve umut verdiği birçok kişi vardı.⁴⁸

O halde yaşam süresince arınılan arınmanın yollarına dair bu kadarı yeterlidir. Bedeni terk ettikten sonra, ruh, ödül veya cezaları içeren bir ârafa girer. *Devlet*’in eskatolojik mitinde, insan ömrü yüz yıl olarak alınmak suretiyle bu devrenin süresi bin yıl olarak verilir: Bunun altında yatan düşünce, yaşamımızın her iyi ya da kötü eyleminin on kat cezalandırıldığı veya ödüllendirildiğidir. Bu hesaplamada Pythagorasçı etkinin izi açıkça görülebilir.⁴⁹ Erken Orpheusçu ve Pythagorasçı eskatolojilerin aynı derecede hassas olduğunu ileri sürmek aceleci olacaktır; ama yine de aşağı dünyanın tasvirini (en azından kısmen) Orpheusçu kaynaklardan alan Vergilius’ta “bin yıllık çark” ile tekrar karşılaştığımızdan,⁵⁰ burada erken dönemden bir Orpheusçu kıyamete ait bir kalıntıya sahip olmamız ihtimal dışı değildir.⁵¹ Dieterich ve diğerlerinin araştırmaları, Yunanistan’da Platon’un zamanından önce önemli miktarda kıyamet edebiyatının olduğunu göstermiştir. Özellikle “Hades’e İniş” (*katabasis eis Aidou*) adında ve Ps.-Orpheus’un görünmez dünyaya haccında gördüğü şeyleri anlattığı anlaşılan erken döneme ait eskatolojik bir şiiri duyarız.⁵² Bu ya da bu tür diğer yazılarda, daha sonraki Yunan kı-

⁴⁷ Kar. 16. [Şentuna çevirisi, s. 65. Theophrastos’un bu sözleri, çevirmenin çevirisine yazdığı notta ifade ettiği gibi, “muzip bir gözlemcinin” sözleri olarak anlaşılmalıdır.]

⁴⁸ Daha olumlu bir görüş için bkz. Harrison, a.g.e., s. 479 vd.

⁴⁹ Plat. *Dev.* 10.615a vd.

⁵⁰ *Aen.* 6.748.

⁵¹ “Burada” ile kastedilen, atf yapılan Platon’daki pasajdır. “Orpheusçu kıyamet” (*Orphic apocalypse*) ile kastedilen ahiret ve kıyamete dair Orpheusçu görüşler veya bu görüşleri içeren edebiyattır. Aşağıda “kıyamet”in tek başına kullanımları da bu şekilde anlaşılmalıdır. (ç.n.)

⁵² Dieterich, *Nekyia*, s. 128; Abel, *Orphica*, fr. 153 vd. [“Ps.-Orpheus”: “Orpheus” tarafından yazılmış gibi görünen bir metnin yazarı.]

yametlerinde ortaya çıkan özelliklerin birçoğu kesinlikle tasvir edilmiştir: Örneğin, ölülerin yargılanması, yeraltı dünyasının nehirleri ve gölleri, Hatırlama ve Unutkanlık pınarları, sağda mutluların ve solda lanetlilerin meskenlerinin yanı sıra Hades'te ruhlara dağıtılan farklı ödüller ve cezalar.

Adil insanları bekleyen mutluluğa dair, görünüşe göre erken bir Orpheusçu şiirin bir fragmanı şöyle der: "Güneş ışınları altındaki yaşamlarında arı olanlar, öldüklerinde, derinden akan Akheron'un etrafındaki güzel çayırlarda, daha hoş bir akibete sahip olacaklar."⁵³ Bu, muhtemelen, Orpheusçu iştiyakın nihai hedefi olan tanrı ile yeniden birleşmeye değil, ârafa atıfta bulunmaktadır; ancak çoğu zaman, erdemi bekleyen mutluluğa dair Orpheusçu tasvirlerin ârafı mı yoksa ruhun nihai zaferini mi anlattıklarını söylemek zordur. Kıyame- te dair yazılarda genellikle olduğu gibi, kötülerin sefilliği üzerinde, iyilerin mutluluğundan daha fazla ve daha canlı bir hayal gücüyle durulduğu görülmektedir. Orpheusçu ârafa dair Yunan edebiyatında en çok bahsedilen özellik, sürekli akan çamur denizidir. Platon biraz horgörüyle karışık şöyle der: "Kutsala ve adalete aykırı bir yaşam sürmüş olanları bir tür çamurun dibine batırırlar."⁵⁴ Konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışmadan, genel olarak şu kadarını söylemek yeterlidir: Görebildiğimiz kadıyla, öbür dünyadaki cezanın amacı, Orpheusçuların yaşam boyu sürekli göz önünde bulundurdukları şeydir: bedenden arınma.⁵⁵

Yolculuklarının sonuna ulaşmış olduklarından daha fazla tecessümden mutlu bir şekilde muaf olan ruhlara ve muhtemelen diğerlerine bir uyarı olarak Tartaros'ta kalan iflah olmaz günahkârlar hariç,⁵⁶ diğerleri onlara tayin edilen zamanda tekrar bedenlere geri dönerler. Erken dönem Orpheusçu eskatolojilerin, *Devlet*'te Platon'un belirttiği gibi,⁵⁷ "yaşam tercihlerine" izin verip vermedikleri bir yana, şundan şüphe duyamayız: Her bir ruha dünyadaki kariyerinin her yeni aşama-

⁵³ Fr. 154 Abel. [Fr. 340 Bernabé]

⁵⁴ Plat. *Dev.* 2.363d; *Phaid.* 69c ve diğer yerler.

⁵⁵ Krş. fr. 224 Abel.

⁵⁶ Bkz. aşağıda s. 152.

⁵⁷ 617d vd.

sında tahsis edilen varoluş tarzı, yeniden tecessüm anında sahip olduğu "arılık" veya kutsallık derecesiyle belirlenmekteydi. Pindaros, Empedokles ve Platon'daki pasajların karşılaştırılmasından,⁵⁸ Orpheusçuların muhtelif yaşam türlerini "arılık" ölçüsüne göre kademeli bir seri ya da ölçekte düzenlemiş olmaları muhtemel görünmektedir. Empedokles, insandan aşağı hayvanlar arasında aslanın ve bitkiler arasında defnenin en yüksek mertebeye sahip olduğunu düşünmekteydi.⁵⁹ Başka bir fragman, kurtuluş saatine yaklaşanlara dair şöyle der: "En sonunda yeryüzündeki insanlar arasında peygamberler,⁶⁰ ozanlar, hekimler ve önderler hâline gelirler: Daha sonra Tanrılar olarak filiz verirler, şerefte en yüce; diğer ölümsüzlerle aynı ocağı ve masayı paylaşırlar, insanların dert ve tasalarından azade bir şekilde."⁶¹ Empedokles'in kendisi bu mesleklerin çoğunu birleştirmişti; ve *Arınmalar*'ın açılış dizelerinde "artık ölümlü değil, ölümsüz bir Tanrı" olduğunu iddia eder.⁶²

Doğum ve ölüm çemberi döngüsünü tamamlayıp nihayetinde kurtuluşa erdiğinde, günden gün ötürü kaybettiği mirasa yeniden başlar: "Acı dolu keder döngüsünden kaçtım: Hevesle ayaklarımı özlemi çekilen halkanın içine soktum. Yeraltı dünyasının Hanımı ve Kraliçesinin kucağına atladım."⁶³ Bu, daha önce sıkça atfı yaptığım levhalarda, muzaffer ruhun kurtuluşunu ilan ettiği dildir. Yanıt olarak kendisine şöyle seslenilir: "Ey mutlu ve mübarek, bir ölümlü yerine bir Tanrı olacaksın": "Selam olsun sana! Çektiğin acılar geride kaldı... Bir insandın, şimdi bir Tanrı olarak doğdun... Selam olsun sana! Selam olsun sana! Sağdaki yoldan Persephone'nin kutsal çayırı ve korularına doğru yürü."⁶⁴ Bu satırlarda, ruhun

⁵⁸ *Phaidr.* 248d. Pindaros için, bkz. aşağıda s. 147/148.

⁵⁹ *Fr.* 127.

⁶⁰ Veya "kâhinler" (*prophets*). (ç.n.)

⁶¹ *Fr.* 146, 147 (*apokêroi* olarak okuyorum). [Yazar *fr.* 147'deki ilgili sözcüğü *apoklêroi* (paysız) yerine *apokêroi* (azade) olarak okur.]

⁶² *Fr.* 112.

⁶³ Diels, *Frag. Vorsokr.*, s. 495, *fr.* 18. *Stephanos* belki de mutlular ülkesini kuşatan hayali halka veya dairedir (Dieterich, *De Hymnis Orphicis*, s. 35). [= *fr.* 488 Bernabé. *Stephanos* (İng. ring) "halka" olarak çevrilen sözcüktür. Daha yaygın anlamı "taç" veya "çelenk"tir.]

⁶⁴ Diels, *Frag. Vorsokr.*, s. 495, *fr.* 18, 20. [= *fr.* 487 Bernabé]

evrensel varlık denizinde kişisel varoluşunu yitirdiğine dair bir imanın olmadığını görürsünüz. Bireysellik ve bireycilikle güçlü bağları olan klasik⁶⁵ ve klasik öncesi dönem Yunanlara, kendini kaybetme⁶⁶ fikri hiçbir zaman pek hoş gelmemiştir. Orpheusçu ve Budist sistemler arasında örtüşen birçok nokta vardır, ama Orpheusçu cennet en azından Nirvana değildir. Bunun yerine, artık beden tarafından engellenmeyen ruhun Tanrılarla birlikte bir Tanrı yaşamı sürdüğü bir mutlu bilinçlilik hâlidir.

Orpheusçu müminlerin daha iyi sınıfının sahip olduğu cennet mefhumu hakkında, belki sahte-Platonik diyalog *Aksiokhos*'ta verilen açıklamaya bakarsak bir fikir edinebiliriz. Kabul etmek gerekir ki, bu, Orpheusçu ilhama çok şey borçlu olan bir diyalogdur. Matthew Arnold, *Literature and Dogma* (Edebiyat ve Dogma) adlı eserinde, *Mirza'nın Görüşü*'nden alıntı yaparak, insanın gelecek yaşamdaki hâlinin popüler İngiliz tasavvurundaki şekli olduğunu düşündüğü şeyi şöyle ifade eder: "Şarkı söyleyen kuşlar, yukarıdan aşağı düşen sular, insan sesleri ve çalgılarla karışık bir armoninin ortasında, başlarında çelenklerle şahane elbiseler giyinmiş kişiler, ağaçların arasından geçmekte, fıskiyelerin yanında uzanmakta ya da çiçek yataklarında dinlenmektedirler."⁶⁷ *Aksiokhos* da, içine birkaç hafif zihinsel ve dinsel hazzın katılmış olduğu, aynı türden huzurlu ve kırsal bir yaşam vaat eder. Aşırı sıcak ve soğuktan uzak, güneşin yumuşak ışıklarıyla yıkanan, içinde arı sular akan nehirlerin, çiçekli çayırların ve her zaman mey-

⁶⁵ Yunan tarihinde Klasik dönem Pers Savaşları'nın sonu (MÖ 480) ile Büyük İskender'in ölümü (MÖ 323) arasındaki dönemi kapsar. (ç.n.)

⁶⁶ Veya "fenâ" (absorption). (ç.n.)

⁶⁷ S. 223. [*The Visions of Mirza* (1711; Mirza'nın Görüşleri) İngiliz şair ve yazar Joseph Addison'un (1672-1719) kısa bir alegorik yazısıdır. Addison yazının başına eklediği açıklamada bu yazıyı Kahire'de edindiği Doğu kaynaklı bir elyazmasından bulup çevirdiğini belirtmiştir. Ancak bu iddia şüphelidir ve muhtemelen şairin bir "sanat oyunu"dur. Yazı sadece "birinci görüş"den ibaret olduğu ve varlığı meçhul diğerleri Addison tarafından vaat edilmiş olmasına rağmen yayımlanmamış olduğu için, daha çok tekil bir "görüş" ve İngilizceye uyarlanmış "Mirza" adıyla, yani *Vision of Mirza* (Mirza'nın Görüşü) olarak, bilinmektedir. Nitekim Matthew Arnold'un alıntısında bu şekilde geçmektedir.]

ve taşıyan ağaçların olduğu, sonsuz bir bahar yaşayan mutlu bir diyarı okuruz. Eğlence olarak sâkinler felsefi tartışmalara, tiyatrolara, dairesel koro ve konserlere, zarif ziyafetlere ve benzeri şeylere sahiptir; ve yeryüzünde sevdikleri dinsel ibadetler cennette tekrarlanmaktadır.⁶⁸ Bu, gerekli değişiklikler yapılmak kaydıyla, “Kudüs, Mutlu Yurdum”da⁶⁹ bulduğumuz resim ile neredeyse aynıdır:

Ey Azizlerin mutlu limanı!⁷⁰
Ey tatlı ve hoş toprak!
Sende hiçbir üzüntü bulunmaz,
Ne keder, ne tasa, ne zahmet.⁷¹

Şehvet ve akçe ikamet etmez,
Orada hasedin hükmü yoktur;
Açlık, sıcak ya da soğuk yoktur.
Ama her türlü haz vardır.⁷²

Bahçelerin ve görkemli yolların
Sürekli yeşildir;
Orada tatlı ve hoş çiçekler yetişir,
Başka hiçbir yerde görülmemiş.⁷³

⁶⁸ Aks. 371c vd.

⁶⁹ “Jerusalem, my Happy Home” geçmiş 16. yüzyıl İngiltere’sine uzanan ve farklı biçimleri olan anonim bir ilahidir. Burada bir kısmı alıntılanmıştır. (ç.n.)

⁷⁰ Krş. Orpheuşçu *hosioi*, *euageis*. [*Hosioi* daha önce “azizler” olarak çevirdiğimiz sözcüktür. Yazarın kullandığı İngilizce karşılık *saints*’tir. “Kutsal” anlamına gelen *hosios* aynı zamanda “kutsal yasaya uygun davranan” anlamı taşır ve bu anlamda İngilizce *pious* (dindar) karşılığı da kullanılır. *Euageis*, “an olanlar” veya “anılar” (“anılmak” anlamına gelen *euagein*’den türemiştir) anlamı taşır. Yine aynı anlamı taşıyan *katharoi* daha çok yeryüzündeki anıma sürecindekiler için kullanılırken, Orpheuşçu cennete ulaşanlar metafizik bir anlığı simgeleyen *euageis* statüsüne kavuşmuş olur. *Euages*, bu açıdan bir ölçüde “mutlu” anlamına gelen *eudaimon*’un eşanlamlısıdır; bkz. Petrovic ve Petrovic, *Inner Purity*, s. 239, 261]

⁷¹ Aks. 371c vd.daki *alypia* (acı ve kederden uzak olma).

⁷² *Akêratos alypia kai êdeia daïta; oute gar kheima sphodron oute kalpos engignetai, all’ eukratos aer vesaire*; a.y. [Yunanca ifade Aks. 371d3-5’te geçmektedir. Anlam olarak ikinci kıtanın son iki dizesine yakındır.]

⁷³ *Pantoioi de leimōnes anthesi poikilois earizomenoi*; a.y. [Yunanca ifade Aks. 371c8-9’da geçmektedir. Anlam olarak üçüncü kıtanın son iki dizesine yakındır.]

Sokaklarında, gümüş sesiyle,
Yaşam seli akar;⁷⁴
Her iki yakasında
Yaşam ağaçları büyür.

Ancak, Platon'un kendisinde çok farklı bir hikâye buluruz. Erdemi kendisi için değil, sadece sağladığı ödüllerden ötürü övdükleri için Homeros ve Hesiodos'u eleştirdikten sonra, şöyle devam eder: "Musaios da oğlu da adil insanlara tanrılar adına bunlardan da gösterişli nimetler bağışlarlar. Onları Hades denilen yere götürürler, dinibütünler için hazırladıkları şölen sofrasında onlara yer verirler, başlarına çelenkler takar, şarap içirirler. Bütün vakitleri böyle geçer: sanki erdemin ödülü ebedi sarhoşlukmuş gibi" — *methē aiōnios*.⁷⁵ Övgü ya da yergide asla yarım ağız olmayan Platon'un *praefervidum ingenium*'u için her türlü anlayışı gösterdikten sonra,⁷⁶ çizilen resmin gerçek yaşamdan alındığına inanmalıyız. Orpheusçu rahipler ve onların yozlaşmış uygulamalarına dair tasviri ile uyumludur. Orpheusçu eskatolojik öğretinin daha saf şekli *Aksiokhos*'tan anlaşılabilir.

Ruh şimdi yelken açtığı limana geri dönmüştür. Her şeye rağmen, bu son mudur? İlk başta sürgün edilmesine neden olan şartlar tekrar tekrar yinelenmez mi? "Her şeyin geri dönüşü" (*apokatastasis pantōn*) öğretisi kesinlikle Pythagorasçıdır ve Pythagorasçılık ve Orpheusçuluk arasındaki sıkı ilişki göz önüne alındığında, sonraki Orpheusçu öğretilerde bir yerinin olduğunu gördüğümüz gibi, pekâlâ erken Orpheusçu öğretilerde de bir yeri olabilir.⁷⁷ Aristoteles'in öğrencisi olan Eudemos,

⁷⁴ *Pēgai de hydatōn katharōn rheousi*; a.y. [Yunanca ifade Aks. 371c8'de geçmektedir. Anlam olarak dördüncü kıtaran ilk iki dizesine yakındır.]

⁷⁵ *Dev.* 2.363c. [Küçük değişikliklerle Erhat ve diğerleri çevirisi. Burada "dinibütün" olarak çevrilen sözcük daha önce bahsettiğimiz *hosios*'tur. *Methē aiōnios* "ebedi sarhoşluk"tur.]

⁷⁶ *Praefervidum ingenium* "ateşli zihin/deha" anlamına gelen Latince bir ifadedir. İskoç tarihçi George Buchanan (1506-82) ulusal İskoç karakterini tanımlamak için bu ifadeyi kullanmıştır. Bu dersin verildiği ve yazının aynı zamanda mezunu olduğu Aberdeen Üniversitesi İskoçya'dadır. Yazının kendisi de Aberdeen'li bir İskoçtur. (ç.n.)

⁷⁷ Rohde, *Psyche*², cilt 2, s. 123, not 2. [Yazının *apokatastasis* için kullandığı sözcük *restoration* birincil olarak "ihya/yenileme," "geri getirme" gibi anlamlar

bir dersinde dinleyicilerine, Pythagorasçılara güvenecek olursak, onu bir sonraki kozmik devirde tekrar dinleme ayrıcalığına sahip olacaklarını söyler: "Orada oturuyor olacaksınız ve elimde bu küçük sopayla size anlatıyor olacağım ve diğer her şey aynı olacak."⁷⁸ Bundan, ruhun zaman içerisinde gezintilerine yeniden başlaması ve dönen "doğuş"⁷⁹ çemberini"ni son-suza dek tekrar tekrar katetmeleri gerektiğini anlamalıyız. Böyle bir öğretinin görünüşteki umutsuzluğu ve dehşet verici kaderciliği, bunu dini bir tarikata atfetmeyi reddetmek için kendi başına yeterli bir sebep değildir. Daha sonraki bir dönemde, Stoacılar aynı teorik dogma ile insan yaşamı ve vazifesine dair oldukça dini bir tasavvuru başarıyla birleştirmiştir; ve deneyim çoğu zaman dinin kadercilik toprağında büyüye-bileceğini ve gelişebileceğini göstermiştir.⁸⁰

Ruhun kökeni ve akıbeti ile ilgili bazı fikirlerin milattan önce altıncı yüzyılda Yunan dünyasında kök salmaya başladığı artık şüpheyi yer bırakmamaktadır; ve eski Homerik inancın otoritesini ve prestijini zayıflatmış olmaları gerektiği de aynı ölçüde açıktır. Nitekim bütün temel açılardan, Homerik ve Orpheusçu yaşam görüşleri birbirine karşıttır. Homeros'ta ilgi odağı çok çeşitli neşeleri ve üzüntüleriyle bu dünyadır; ve bedeninden ayrılmış ruhu bekleyen varoluş gölgeli, soğuk ve rahatsızdır; oysa Orpheus'un takipçisi gözlerini geleceğe diker ve bizim ölüm dediğimiz şeye hapishaneden kaçabileceği ve nihayetinde Tanrıların toplumuna yeniden katılabileceği bir kapı olarak bakar. Homeros ve Hesiodos'ta yaşam çoğunlukla kasvetli renklerle resmedilir. "Yeryüzü" der Hesiodos, "dertlerle dolu ve deniz de öyle." Ama sonuçta bu ölüm değil, yaşamdır; ve Homeros'ta, en azından, zahmet içe-

taşır. Yunanca terim için *renewal* veya *return* gibi İngilizce karşılıklar da kullanımdadır. Yazarın daha sonra değineceği gibi, Stoacı ve Hristiyan düşünürler de bu terimi kullanmıştır. Tek bir karşılık bulmak zor olsa da, yazarın az sonra Eudemos'tan yapacağı ve Nietzsche'nin "ebedi dönüşü"nü andıran alıntının gösterdiği gibi, "geri dönüş" karşılığı mevcut Pythagorasçı/Orpheusçu bağlama uygundur.]

⁷⁸ Diels, *Frag. Vorsokr.*, s. 277, § 34.

⁷⁹ Veya "oluş" (*generation*). (ç.n.)

⁸⁰ "Her şeyin geri dönüşü" Yunan öğretisi Büyük Yıl astronomi teorisiyle bağlantılıdır. Bu konuda bkz. Adam, *Republic of Plato*, cilt 2, s. 302 vd.

ren bir yaşam üstesinden geldiği zorluklara sevinir. Orpheus-çular arasında, Homerik melankoli, bu yaşam söz konusu olduğunda, daha derin bir tona bürünür; zira bedendeki yaşam artık yaşam değil, ölümdür: gerçek yaşam, bunun öncesinde ve sonrasında yatar.

Ve yine ruhun ölümsüzlüğü öğretisi Yunanistan'da ilk defa ahlaki bir saik olarak kullanılır. Âraftaki akıbetimiz şimdiki karakterimize ve davranışlarımıza bağlıdır: günah cezalandırılır ve doğruluk ödüllendirilir: ve döngüyü tamamlamak için geçilmesi gereken birbirini izleyen tecessümlerde, görünen o ki, ulaştığımız aralık derecesine göre varoluşun ölçeğinde yükselir ve düşeriz. Bu nedenle müminin amacı, ruhunu sadece ayin ve törenlerle değil, daha çok "günahtan oruç" (*nēsteusai kakotētos*) ile temizlemektir.⁸¹ Bedenin kirliliğinden olağanüstü derecede arınırsa, doğum döngüsünün onun durumunda kısılmasını ümit etmek için bir sebep vardır. Genel olarak, gördüğümüz gibi, bu döngünün belki on bin yıl sürmesi bekleniyordu, ki bu süre, en azından Platonik görüşe göre, on ayrı yaşam içerir ve bunların her biri de kendi ödül veya ceza dönemine sahiptir.⁸² Ancak *Phaidros* efsanesinde, üç kez arka arkaya "gerçek felsefe" yaşamını seçenler, üç bin yıl içinde geldikleri yere geri dönerler.⁸³ Pindaros için de, "ölümün her bir yakasında üç kez" günahtan kaçınmak Mutlular Adası'na alınmış bir geçiş belgesidir.⁸⁴ Bu iki yazarın böyle bir noktada anlaşması, olağanüstü dindarlığın bu şekilde ödüllendirildiği yönünde erken Orpheusçu döneme ait bir inanca işaret ediyor gibi görünmektedir. Herodotos da üç bin yıllık bir döngünün Orpheusçulukta bir yeri olduğunu ima ediyor gibi görünüyor.⁸⁵

⁸¹ Empedokles *fr.* 144. Bunu, 1897'de keşfedilen *Logia*'nın (Sözler) ikincisiyle karşılaştırm: "dünyaya yönelik oruç tutmadığımız takdirde" (*ean mē nēsteusēte aon kosmon*). [Yazarın atf yaptığı Mısır'daki keşif, günümüzde *Oxyrhynchus* papirüsleri olarak bilinen belgeler arasındadır. Alıntılanan ifadenin geldiği papirüsün daha sonra kanonik olmayan İncillerden biri olan Thomas İncili'nin bir parçası olduğu anlaşılmıştır. Atf yapılan ifade Thomas İncili'ndeki 27. Sözdür (*Logion* 27).]

⁸² *Phaidr.* 248e; krş. *Dev.* 10.615a.

⁸³ *Phaidr.* 249a.

⁸⁴ Bkz. aşağıda s. 148.

⁸⁵ Herod. 2.123; krş. 81.

Günahın Orpheusçu tasavvuru da Homerik şiirlerdekinden daha az farklı değildir. *Ilias* ve *Odysseia*'da günah, daha önce işaret ettiğim gibi, daima nesnel olarak görülür ve altın itidal yasasını ihlal etmeyi ve (ister diğer mahlukların olsun ister Tanrıların olsun) başkalarının haklarına tecavüz etmeyi amaçlayan küstahlık veya kibir ruhuyla özdeşleştirilir. Günah, iradeden ziyade zihnin bir hatasıdır; zira entelektüel körlükten veya gafletten kaynaklanır; ve nihai sorumluluk genellikle Tanrılara yüklenir. Orpheusçu dinde ise, günahın öznel yönü daha belirgin hale gelir. Doğum öncesi hâlimizde kirliliğe yakalandığımız için, Cennet toplumundan sürgün olmuşuzdur; ve ruh, bedende iken, bu gerçeğin tamamen bilincindedir. Sorumluluğu başka bir yere kaydırmaya yönelik bir teşebbüs yoktur; suç bizimdir ve sadece biz kefaret ödemeliyiz. Yolculuğunu tamamladığında ruh şöyle konuşur: "Adil olmayan işlerimin bedelini ödedim ... ve şimdi anı Persephone'nin huzuruna bir yakarıcı olarak geliyorum; eğer lütuf gösterirse beni anılar yurduna göndermesi için yalvanyorum."⁸⁶

Ancak Yunan düşüncesi üzerinde en büyük etkiye sahip olan Orpheusçu öğreti, göksel köken ve ruhun doğasıdır. Bu, daha sonra göreceğimiz gibi, Pindaros tarafından benimsenmiştir ve bu zamandan itibaren neredeyse tüm Yunan felsefesine o veya bu şekilde sinmiştir. İnsanın Tanrı ile akrabalığına olan inanç, Homeros ve Hesiodos'un dinsel bilincine hiçbir şekilde yabancı değildi. Zeus, Tanrıların ve insanların babası olmakla kalmayıp, tam da insanbiçimci ilahiyatın doğasında ima edilir: Tanrı insana benzediğinden, insan da Tanrıya benzer. Kısacası, insanbiçimcilik tanrıbiçimciliği içerir. Ancak, insanın Tanrı ile olan ilişkisinin Orpheusçu yorumu, ruha yaptığı vurgudan dolayı, bu fikre tamamen yeni bir anlam kazandırır. İlahi olan yalnız ruhtur; bedene gelince, bu sadece gerçek benliğin hapsedildiği bir zindandır. Homeros'un ruh olarak adlandırdığı hissiz, gölgeli hayaletler ortadan kaybolmaya başlar ve onun yerine ilahi esîri bir öz⁸⁷ gelir; ve yanı

⁸⁶ Diels, *Frag. Vorsokr.*, s. 495, fr. 19. [= fr. 489 Bernabé]

⁸⁷ "İlahi esîri öz"ün İngilizcesi *divine ethereal essence*'tır. *Aether* (Yun. *aither*) daha önce "esîr" olarak çevrilmişti. Buradaki sıfat halidir. (ç.n.)

başındaki ölümlü beden nispeten pek bir önemi yoktur. Ruhun ilahiliğinin Orpheusçu öğretisi sadece Tanrı ve insanın hem yeni hem de daha ruhanî bir tasavvurunu ortaya çıkararak kalmaz; aynı zamanda, daha sonra göreceğimiz gibi, ölümsüzlüğe olan inanç için bir temel sağlar.⁸⁸

Bu inancın ahlaki önemi de daha az dikkate değer değildir. Yunan şiiri her zaman ayrı tembihi yineler: "Bir ölümlü olduğunu unutma!"; "yalnızca fani arzular besle!" Öte yandan, Orpheusçu dine göre, ruhun kendisi düşkün olsa da, yine de bir Tanrıdır; ve Orpheusçu disiplininin amacı ve hedefi, ruhun öz doğasını lekeleyen ve saklayan bu kir ve kabuklardan onu kurtarmaktır. "Dikkat et," der Pindaros, "Tanrı olmaya çalışma." Orpheusçu düstur ise "Zaten bir Tanrısın"dır; "Tanrılara yeniden kavuşmaya çalış!"⁸⁹ Bu iki yaşam ve vazife idealleri arasındaki karşıtlığın tüm önemi Platon'un şu sözleriyle anlaşılır: "İlahi koroda hasede yer yoktur." Aristoteles'in meşhur sözleri bunu tüm zamanlar için ifade eder: "elinden geldiğince kendini ölümsüz kıl" (*eph' hoson endekhetai athanatizein*).⁹⁰

Orpheusçu din kuşkusuz batıl ve insanı alçaltıcı çok şey içeriyordu. İnsanın göksel kökenli olduğu öğretisi bile, hep hayali ve bazen de acayip bir mitoloji kitlesiyle yüklüydü. Anlatılan o ki, kötü Titanlar Zeus ve Persephone'nin oğlu Dionysos-Zagreus'un üzerine çullanıp onu parçalayıp yutmuşlardır; bunun üzerine Zeus onları yıldırımlarıyla yok etmiştir ve onların küllerinden insan soyu yükselmiştir.⁹¹ Doğamızın ilahilik ve gaddarlık karışımından oluşmasının nedeni budur; aşağı unsurları Titanlardan, daha yüksek olanları yiyip yutukları Tanrıdan alırız. Yine Orpheusçuların *Omophagia*⁹² gibi ilahi olanla birleştirmeye çalıştığı kutsal ayinler ve diğer dinsel törenler, bazen son derece gaddarlık içermekteydi. Orpheusçuların dinsel coşkuya eşlik eden ahlaki tehlikelerden her zaman kaçabildikleri de açık değildir. Tüm bu kusurlara

⁸⁸ Bkz. s. 144.

⁸⁹ Krş. Harrison, a.g.e., s. 477 vd.

⁹⁰ Plat. *Phaidr.* 247a; Arist. *Nik. Et.* 10.7.1177b33.

⁹¹ Rohde, a.g.e., s. 119.

⁹² Harrison, a.g.e., s. 479 vd.

rağmen, inançlarının merkezî öğretisinin önemini abartmak kolay değildir: İnsan ruhunun aslen ve özü itibarıyla ilahi olduğu ve bunun bir sonucu olarak, şimdi bile, Tanrı ile olan akrabalığımızın farkına varmak gerektiği öğretisini kastediyorum. Bu önemli fikrin gelişimini tamamlamasından önce, ona hâlâ ayak bağı olan ritüel ve mitolojiden kurtarılması ve duygusal düzlemden ussal⁹³ düzleme yükseltilmesi gerek-mektedir. Kısacası, ussallaştırılmalıydı. Bu inancın ussallaştırılması, sonradan göreceğimiz gibi, Platon tarafından gerçekleştirildi.

⁹³ Veya "zihinsel" (*intellectual*). Hemen devamında kullanılan ilgili fiil ve fiilimsi de aynı şekilde "zihinselleştirme(k) olarak anlaşılabilir. (ç.n.)

Altıncı Ders

Pindaros

Şairleri inceleyişimize devam ederek, şimdi Pindaros'u ele almamız gerekiyor. Muhtemelen Sophokles'in dışında, yazıları özü itibarıyla daha dinsel olan başka bir Yunan şairi olup olmadığı konusunda şüphe duyulabilir. Hiç kuşkusuz, Pindaros'un övgü şiirlerinin bu ayırt edici özelliği, kutladıkları vesileden kaynaklanmaktadır. Büyük Olympia ve Delphoi¹ Pan-Hellenik oyunları, kökeni ve doğası itibarıyla Zeus ve Apollon şerefine düzenlenen şenliklerdi; ve oyunlarda bir zaferi kutlamak için yazılan bir şiir, zorunlu olarak, bir anlamda şenliğe başkanlık eden Tanrıya övgü ilahisiydi. Ancak Pindaros'un dini düşünceleri, zafer şiirlerinin² profesyonel bir yazarı olarak dile getirdiği salt geleneksel ifadelerden ibaret değildir. Bunlar doğrudan kalpten gelir; ve birçoğu Bakkhyrides'in övgü şiirlerinde bulunmayan kişisel bir mesaj vardır. Doğumunun Pythia oyunlarının bir kutlamasıyla çakışması,³ şaire, kendisini her zaman seçilmiş aracı ve peygamberi olarak gördüğü Tanrı ile onun arasında sürecek yakın ilişkinin mutlu bir işareti gibi görünmüştü. Delphoi geleneği, birden fazla efsaneden anlaşılabilceği gibi, Pindaros ve Apollon'u ilişkilendirmeye devam etti. Pausanias, Pindaros'un Delphoi'u özel olarak onun kullanımına ayrılmış bir demir sandalyede düzenli olarak ziyaret ettiğini ve Apollon'a ilahileri söylediğini anlatır; ve Pindaros'un hayat hikâyesinde şöyle yazar: Apollon şairi o denli severmiş ki, kendisine yapılan sunulara katılmasına izin verirmiş ve sunudan sorumlu rahip

¹ Delphoi'da düzenlenen oyun ve şenlikler daha çok Delphoi'un bir diğer adı olan Pythia adı altında bilinir. (ç.n.)

² Pindaros'un *epinikia*'sı Türkçeye "zafer şarkıları" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

³ Fr. 193 Bergk.

kurban günü yüksek sesle "Gel, Pindaros, Tanrının şölenine katıl!" dermiş.⁴

Pindaros'un dini öğretisinin anafikrini *Nemea* şiirlerinin altıncısında buluruz: "Bir insanların ve bir de Tanrıların soyu vardır, ama ikimiz de bir anadan nefes alırız. Ama ayrı güçler bizi tamamen farklı kılar; zira insan soyu hiçbir şeydir, oysa göğün tunçtan tahtı ilelebet sağlam ve bakidir. Ölümsüzlere yüce aklımızla veya en azından fiziğimizle biraz benzesek de, kaderin gece gündüz koşmamız için bize çizdiği yolu bilemeyiz."⁵ Göksel köken ve ruhun doğasıyla ilgili Pindarik öğreti ile ilgili olarak yine bu pasaja değinmemiz gerekecek; ama şu anda bizi ilgilendiren şey sadece şunu gözlemlemek: Pindaros, her yerde ulusal Yunan dininin karakteristiği olan Tanrıların insanbiçimci tasavvuruna hâlâ genel olarak bağlıdır. Tanrılar ölümsüzdür ve insanlardan daha güçlüdür; ama onlar da bizim gibi Yeryüzü'nün, evrensel anarın,⁶ çocuklarıdır ve zihin ve beden olarak bize benzerler. Pindarik şiirlerde yer alan efsaneler, Tanrıları bedensel varoluştan ayıramaz olan arzu ve zaruretlere tabi olarak serbestçe tasvir eder. Onlar da yer ve içerler, dans ve şarkılardan keyif alırlar ve insan doğasının daha aşağı tutkularından bile hiçbir şekilde muaf değildirler.

Bununla birlikte, Pindaros, geleneksel insanbiçimciliğinin daha kaba tüm özelliklerini kabul etmekten uzaktır. Kimi zaman, layık görmediği bir efsanenin herhangi bir kısmını, "Zeus'un hoşuna gitmeyi, unutulmaya terk etmeye mecburum"⁷ ilkesine sadık kalarak, kesin bir biçimde göz ardı eder. Başka zamanlarda, dine ve kutsala aykırı olduğu için bazı efsanelere karşı açıkça itiraz eder. Tantalos efsanesinin mevcut hâline göre, kahraman,⁸ oğlu Pelops'u öldürür ve etini bir şölenle ölümsüzlere yedirir. Hikâyenin bu kısmına Pindaros şiddetle muhaliftir. "İnsana yakışan Tanrılara dair güzel şeyler söylemektir, çünkü bunda ayıplanacak şey azdır. Ve sen,

⁴ Paus. 10.24.5; von Christ, *Vita Pindari*, s. xv.

⁵ *Nem.* 6.1-7.

⁶ Yani Gaia. "Toprak (Ana)" olarak da çevrilir. (ç.n.)

⁷ *Fr.* 81.

⁸ Yani Tantalos. (ç.n.)

ey Tantalos'un oğlu, senin hakkında benden öncekilerden daha farklı konuşacağım.... Mübarek Tanrılardan birine obur demeye yeltenemem."⁹ Efsanenin Pindarik düzeltmesinin bizi oyalamasına gerek yok; modern bakış açısından bunun bir düzeltme olmayışıyla da oyalanmamalıyız;¹⁰ dikkat etmemiz gereken tek şey, bir efsanenin Pindaros'a Tanrıların itibarını lekeliyor gibi görünmesi durumunda, bunu kendi dini duygularıyla daha uyumlu bir hale getirmesidir. Başka bir örneği, Pindaros'un Tanrılar hakkındaki Homerik ve Hesiodik efsaneleri kabul etmeyi reddettiği dokuzuncu *Olympia* şiirinin ünlü bir pasajında buluruz: "Ey benim ağzım, bu hikâyeyi benden uzağa at: Tanrılara kara çalmak menfur bir sanattır ve zamansız övünme çılgınlığa denktir. Böyle şeyleri zırvalama! Savaş ve kavgayı ölümsüzlerden uzak tut"(*ea polemon makhan te pasan khōris athanatōn*).¹¹

Pindaros, Yunanistan'ın geleneksel ilahiyatını bu gibi yollarda arındırmaya çalışır. Pozitif yönüyle, öğretisi Homerik panteonun daha asil ve daha ideal özelliklerini öne çıkarır. Tanrılar "ne hastalık ne yaşlılık ne de zahmet bilirler: Onlar gürültülü Akheron boğazından kaçtılar."¹² Onlar "Olympos'ta yaşayan mübareklerdir":¹³ Bunlar gelip geçici ve sorunlu bir dünyada ebediliğin ve sakinliğin simgeleridir. Güç açısından her şeye kadirdirler; ve Doğada tasarımlarını gerçekleştirdikleri hızın bir benzeri yoktur. "Tanrıların gücü," der şair, "yemin ve ümidi aşan şeyleri kolaylıkla gerçekleştirir."¹⁴ "Tanrıların gerçekleştirdiği hiçbir şaşırtıcı şey bana inanılmaz gelmez."¹⁵ "Karanlık gecedен pırl pırl ışık uyandırmak ve günün saf parıltısını kara bulutlarla örtmek Tanrının elindedir."¹⁶ "Aceleleri olduğunda, Tanrılar, amaçlarını hızlıca ve

⁹ *Olym.* 1.35 vd.

¹⁰ Yazarın "düzeltme" ile kastettiği şey, Pindaros'un efsanedeki rahatsız edici meseleyi "yamyamlık" yerine "oburluk"muş gibi ifade etmesi veya bunun yanı sıra "yamyamlık" iddiasının asılsız olduğunu ima etmesidir. (ç.n.)

¹¹ *Olym.* 9.35 vd.

¹² *Fr.* 143.

¹³ *Fr.* 87.

¹⁴ *Olym.* 13.83.

¹⁵ *Pyth.* 10.49.

¹⁶ *Fr.* 142.

kısa yollardan elde ederler.”¹⁷ Belki de şairin ilahi zâta dair düşüncelerinin en ünlüsü ikinci *Pythia*’dır: “Tanrı her şeyde muradına erer: Kanatlı kartalları bile geçen, denizdeki yunusları geride bırakan, pek de gururlulara diz çöktüren, diğerlerine ise ebedi şan kazandıran Tanrı.”¹⁸

Pindaros, Tanrıların insanların başına gelen her türlü iyi ve kötü şeyin yaratıcısı olduğunu okurlarına hatırlatmaktan usanmaz. “Zeus bunu ve onu dağıtır; her şeyin efendisi olan Zeus.”¹⁹ “Tanrıdır,” der şair, “ölümlüler için her şeyi yaratan.”²⁰

Tanrılardan gelir,
Ölümlülerin tüm başarılarının araçları.
Bilgeliklerinin de,
Kuvvetli kollarının da,
Tatlı dillerinin de kaynağı onlardır.²¹

Klemens’in koruduğu bir Pindarik fragman Tanrıyı “her şey” ile özdeşleştirir: *ti theos; hoti to pan* (Tanrı nedir? Her şey).²² Eğer bu söz gerçek ise, Euripides’in ağzında ifade bulan türden bir şiirsel tümtanrıcılığın kastedilmiş olması pek muhtemel değildir. Pindaros için muhtemelen Tanrının evrensel neden olduğu anlamına gelmekteydi.²³

Kader ve Tanrı arasındaki ilişkiye dair felsefi soru şairde şaşkınlık uyandırmaz. Fragmanların birinde, “yasa herkesin kralıdır, hem ölümlülerin hem ölümsüzlerin”²⁴ der ki bunu bazıları Tanrıların kendilerinin de boyun eğmesi gereken bir Güç olarak yorumlamıştır; fakat bu sadece, Pindaros’a göre, Tanrılar ve insanlar tarafından evrensel olarak riayet edilen

¹⁷ *Pyth.* 9.67.

¹⁸ *Pyth.* 2.49 vd.

¹⁹ *Isthm.* 5.52 vd. *Ta te kai ta* (bunu ve onu) = “iyi ve kötüyü.”

²⁰ *Fr.* 141.

²¹ *Pyth.* 1.41 vd.; krş. *fr.* 108.

²² *Fr.* 140. [*To pan* “bütün” veya “evren” olarak da çevrilebilir.]

²³ Bununla birlikte, bu söz Orpheusçu tümtanrıcılıktan esinlenmiş olabilir; bkz. yukarıda s. 110.

²⁴ *Fr.* 169. Bkz. Plat. *Gorg.* 484b. [“Yasa” olarak çevrilen *nomos* aynı zamanda “âdet” anlamına gelir.]

belirli bir davranış kuralıdır. Pindaros, insanlar söz konusu olduğunda, çoğu zaman Kader'in kaçınılmazlığında ısrar eder. "Kaderin hükmünden (*to morsimon*) kaçılmaz": "kader (*moira*) ölümlüler soyuna önderlik eder": "efendimiz Kader (*potmos*) bana ne başarı nasip ettiyse, iyi biliyorum ki, ilerleyen zaman içinde gerçekleşecektir."²⁵ Ancak Pindaros, kırımca, Kader'in Zeus'un iradesini geçersiz kılabileceğini nâdiren ima eder;²⁶ ve Zeus'un iradesinin kendisini Kader olarak tasavvur ettiği pasajlar vardır. "Zeus'un mukadder hükümü," "ilahi kader"²⁷ gibi ifadeleri okuruz. Aynı zamanda, şair Klotho, Lakheisis ve Talih'e (*Tukhē*) müşfik ve acımasız olmayan tanrıçalar olarak dua ettiğinde, bu Kader'in dinî yorumuyla uyumludur: "Dostumun asil dualarına kulak vermele-ri için yüksek tahtında oturan Klotho'ya ve onun kız kardeşi Kaderlere yakarıyorum."²⁸ Ve yine: "Ey kurtarıcı Zeus'un kızı! Korumucu Talih! Yalvarırım güçlü Himera'ya mukayyet ol: Zira açık denizde hızlı gemilere, karada da ani savaşlara ve istişare toplantılarına yol gösteren sensin."²⁹ Talih Tanrıçasının bu tasavvuru ile daha sonraki dönemlere hâkim olan (armaganlarını gözü kapalı dağıtan, bütünüyle keyfi ve sorumsuz bir güç olarak tasvir edildiği) tasavvur arasındaki farka dikkat çeken bir Alman bilgini bu konuda haklıdır.³⁰ Herodotos'un bazen bahsettiği "ilahi talih" (*theiē tukhē*) Pindaros'ununkine benzer bir tasavvurdur.³¹

O halde, Pindaros'a göre, evrenin ve insanın en yüksek kontrolünün kör veya amansız bir kadere değil, "Tanrılar" adıyla andığı belli kişisel varlıklara ait olduğunu kabul ederiz. Şimdi bu varlıklara, daha önce bahsettiğimiz gücün dı-

²⁵ *Pyth.* 12.30; *Nem.* 11.42, 4.41 vd. [Son alıntıda "başarı" olarak çevrilen *aretē* "yetenek," "ün/şan," "erdem," "mükemmellik" gibi farklı şekillerde de anlaşılabilir. Yazarın çevirisinde *excellence* (mükemmellik) karşılığı kullanılmıştır.]

²⁶ Böyle bir örnek için bkz. *Isthm.* 8.33 vd.; krş. *Hes. Theog.* 886 vd.

²⁷ *To morsimon Diothen peprōmenon*, *Nem.* 4.61; *theou moira*, *Olym.* 2.21; krş. *Pyth.* 5.76; *Olym.* 9.26, 28.

²⁸ *Isthm.* 6.16 vd. [Klotho'nun kardeşleri Atropos ve Lakheisis'tir.]

²⁹ *Olym.* 12.1 vd.

³⁰ Buchholz, *Sittliche Weltanschauung des Pindaros und Aeschylos*, s. 15.

³¹ Örneğin, Herod. 1.126. Bkz. Stein'in *Tarih* 1.62 üzerine görüşü.

şında, hangi nitelikleri atfettiğini inceleyelim. İlk olarak, her şeyi bilir ve her şeye kadirler. Bu noktaya Pindaros özellikle vurgu yapar: “Eğer bir insan yaptığını Tanrıdan saklayabileceğini sanıyorsa, yanılıyor demektir.”³² Başka bir yerde Apollon’un “her şeyi bilen aklını” “ne bir Tanrının ne de bir ölümünün, eylem veya niyetiyle kandırabileceğini” okuruz.³³ Apollon’a şu sözlerle seslenir: “Her şeyin mukadder gayesini ve ona giden tüm yolları bilirsin: İlkbaharda topraktan yeşeren tüm yaprakların sayısını, şiddetli dalga ve rüzgârların deniz ve nehirlerde oraya buraya savurduğu kum tanelerinin sayısını, gelecekte olacakları ve nereden geldiklerini— bunların tümünü çok iyi görürsün.”³⁴ Her ne kadar Homeros da Tanrılara her şeyi bilme niteliğini atfetse de, *Ilias*’taki bazı bölümler böyle bir görüş ile tamamen tutarsızdır.³⁵ Pindaros’un ilahiyatı, diğer birçok bakımdan olduğu gibi, bu bakımdan da belirgin bir ilerlemeyi işaret etmektedir.

İkinci olarak, Tanrılar adildir ve adaletlerini hem burada hem de öbür dünyada erdemi ödüllendirip erdemsizliği cezalandırarak gösterirler. Bu konuya birazdan değineceğim; fakat bu arada şunu belirtebiliriz: Erdemin ödülü olarak gösterildiğinde, Tanrının adaletinin bazen adil insanları izleyen bir tür İlahi Takdir olarak görüldüğü söylenebilir. Pindaros’a göre, adil olanlar Tanrının özel ilgisine mazhardır.³⁶ “Elbette Zeus’un büyük zihni sevdiği kişilerin yazgısına yön verir (*kubernai*).”³⁷ Aynı metafor, şair tarafından başka yerlerde, Tanrının toplumlara veya devletlere rehberlik etmesini ifade etmek için kullanılır. “Bir kenti³⁸ yerinden oynatmak zayıflar için bile kolay bir şeydir; ama Tanrı birden dümene geçip (*kubernatēr genētai*) yöneticilere yardım etmediği sürece, onu tekrar yerine koymak gerçekten zordur.”³⁹ Herakleitos’un ilahi aklın işleyişini bu metafor aracılığıyla tasvir etmiş olduğunu

³² *Olym.* 1.64.

³³ *Pyth.* 3.29 vd.

³⁴ *Pyth.* 9.44 vd.

³⁵ Bkz. yukanda s. 49.

³⁶ *Mala men andrōn dikaiōn perikadomenoi*; *Nem.* 10.54.

³⁷ *Pyth.* 5.122 vd.

³⁸ Veya “devleti” (*polis*). (ç.n.)

³⁹ *Pyth.* 4.272 vd.

ileride göreceğiz: “Yalnızca tek bir hikmet var: Her şeyi her şey aracılığıyla idare eden (*kubernatai*) zihni bilmek.”⁴⁰ Her iki durumda da yazarların zihnindeki düşünce, bizim İlahi Takdir dediğimiz şeye yakındır; ancak Herakleitos, İlahi Takdir’i felsefi bir ilke olarak düşünürken ve yetki alanına doğanın yanı sıra beşeri alanı da dahil ederken, bu, şair için daha dar, daha kişisel ve bu nedenle, belki de daha dini bir tasavvurdur ve bu açıdan Platonik Sokrates’in şu görüşüyle kıyaslanabilir: “İyi bir adama ne yaşarken ne öldükten sonra hiçbir kötülük gelemez, tanrılar hiç göz ardı etmezler onun işlerini” (*oude ameleitai hypo theōn ta toutou pragmata*)⁴¹

Pindaros, üçüncü olarak, ilahî zâtın doğruluğuna vurgu yapar. Hakikat, Zeus’un kızıdır: *Thugatēr Alatheia Dios*.⁴² “Tanrıların soyu inançlıdır.”⁴³ Apollon’a dair, özellikle, “yalana hiç el sürmez” diye okuruz.⁴⁴ Pindaros’un bu niteliği Tanrılara atfetmesinden gayet doğaldır, zira insanlarda değer verdiği daha yüksek bir şey yoktur. Fragmanlardan biri Hakikati erdemin temeli yapar: *Arkha megalas aretas, ōnass’ Alatheia*,⁴⁵ ve doğruluk vazifesi Pindaros tarafından özel yaşamın yanı sıra kamusal alanda da tembih edilir: “Her rejimde doğru sözlü olan kişi en iyisidir; gerek bir tiranlıkta, gerek şiddetli çokluğun hakimiyetinde, gerekse de bilgelerin kente göz kulak olduğu zaman.”⁴⁶ Tanrının aldatmaya muktedir olduğuna inanmayı reddeden Pindaros Homeros’tan ayrılır ve Platon’un ilahiyatına yaklaşır.

İlahî zât, sonuç olarak, her şeye kadir olma, her şeyi bilme, adalet ve hakikat niteliklerine sahiptir. İnsan kaderinin hakemleri Tanrılardır: Adillerin yaşamları ve talihleri üzerine inayetli bir ilgiyle eğilirler ve kötülerini günahları için cezalandırırlar. Pindaros’ta tektanrıcılığa dair herhangi bir ima var mıdır? Bazıları, doğaüstü olandan bahsederken, *theos, daimōn*

⁴⁰ Fr. 19 Bywater. [“Zihin” olarak çevirdiğimiz *gnōmē* “irade” olarak da anlaşılabilir.]

⁴¹ Sokrates’in Savunması 41d.

⁴² Olym. 10.3 vd.

⁴³ Nem. 10.54.

⁴⁴ *Pseudeōn d’ oukh haptetai*; Pyth. 3.29.

⁴⁵ Fr. 205.

⁴⁶ Pyth. 2.86 vd.

ve benzeri sözcükleri sıkça tekil kullanımın tek Tanrı inancını ima etmese de, tektanrıcılık yönünde atılmış bir adım olduğu düşüncesindedir. Böyle bir ifade tarzının, ilahi olanı her zaman insandan ayıran belirli ortak niteliklerin varlığını, istemeden de olsa, tanıdığını kabul edebiliriz; fakat [Pindaros'un kullanımı] hiçbir şekilde, örneğin, Ksenophanes'in Tanrının birliğini ileri sürmüş olduğu anlamda, İlahi Zâtın sayısal olarak bir olduğunu ima etmez; ve Pindaros'un çoktanrıcılığı, Homeros'unkinden daha az açık sözlü ve samimi değildir. Gildersleeve'in dediği gibi, "neredeyse her şiir tanrılarla doludur."⁴⁷ Pindaros, elbette, aşağı Tanrıları, yüce Varlığın özel isimleri ya da yönleri olarak yorumlamaya yönelik felsefi eğilimden habersizdir. Bununla birlikte, Platon'un, çoktanrıcılığın gerekli bir sonucu olarak gördüğü, farklı Tanrılar arasında menfaatlerin çeşitliliği ve birbirine rakip iradelerin çatışması,⁴⁸ Pindaros'ta yok denecek kadar azdır. Tanrıların Savaşları'na dair geleneksel efsaneleri ilahi haysiyete bir hakaret olarak gördüğü için bunları reddettiğini daha önce belirtmiştim. Açıkça olayların gidişatını şekillendiren tek bir ilahi niyetin olduğunu düşünür: Zeus'un niyeti. "Ey Baba Zeus, her iş sende gerçekleşir": *pan de telos en tin ergôn*.⁴⁹ En yüksek saygıyı "şimşek ve yıldırımların derin sesli efendisi"ne göstermemiz istenir:⁵⁰ ve Pindaros'un arzusu onun rızasını kazanmaktır: *eiē, Zeu, tin eiē andanein*.⁵¹

Pindaros'un, Tanrıların kıskançlığı öğretisine yönelik tavrı nedir? Bu soruyu yanıtlamaya çalışmadan önce, bu öğretinin tüm diğer yazarlardan önce özellikle Herodotos'ta bulduğumuz geleneksel biçimini biraz daha net bir şekilde açıklamak gerekir. Bu konuya dair en bilinen pasaj, tarihçinin Yunanistan'ı istila etmemesi için yeğeni Kserkses'i ikna etmeye çalışan Artabanos'a söylediği konuşmadır. "Görmüyor musun ki, Tanrı başkalarından büyük olanların büyüklük taslamasına izin vermez, onları yıldırımla çarpar? Ama küçüklere bir

⁴⁷ S. xxix.

⁴⁸ *Euthyph.* 7a vd.

⁴⁹ *Nem.* 10.29 vd.

⁵⁰ *Pyth.* 6.23 vd.

⁵¹ *Pyth.* 1.29.

şey olmaz. Ve görmüyor musun ki, yapıların ve ağaçların en yüksekleri, her zaman yukarının gazabına uğrarlar? Zira Tanrı çizgiyi aşanları budamaktan hoşlanır (*phileei gar ho theos ta hyperekhonta panta kolouein*). Ve öyle getirir ki, bakarsın bir avuç insan koskoca bir orduyu bitirir; kıskanç Tanrının, içine korku ya da başına bir yıldırım salması yeter, o zaman layık olmadığı bir felakete uğrar. Zira Tanrı, gururu kendisinden başkasına bırakmaz.”⁵²Herodotos’un düşüncesi, aşırı refahın günahı doğurduğu ve günahın da Tanrıları öfkeye kışkırttığı değildir: Onun düşüncesi sadece sanki kendi konumu tehlikeye düşüyormuş gibi Tanrının kıskanç olduğudur. Polykrates hikâyesinin altında yatan da tam olarak aynı tasavvurdur. Amasis tarafından kendisine gönderilen uyarı mektubunda şu sözler yer alıyor: “Amasis Polykrates’e der ki, bir dostun başarılarını öğrenmek tatlı bir şeydir. Ama senin bu büyük mutluluğun hoşuma gitmiyor, zira Tanrıları tanırım ve ne kadar kıskanç olduklarını bilirim. Kendim için ve sevdiklerim için aralıksız bir mutluluktansa, bir başarılar ve başarısızlıklar karışımını yeğ tutarım ve insan ömrünün böyle nöbetleşe bir talihle sona ermesini dilerim; çünkü girdiği her işten başarıyla çıkan bir kimsenin talihi zamanla ters döner, sonu fena gelir; bunun başka türlüsünü hiç duymadım. Onun için sen de bana inanırsan eğer, başarıların karşısında şöyle yap: Senin için en kıymetli ve kaybetmekten en çok üzüleceğin şey nedir? Bunu seç ve uzaklara at, o kadar uzağa ki, bir daha kimsenin gözüne gözükmesin. Ondan sonra talih dönmediği ve sana yâr olduğu sürece hep bu dediğim şeyi yap, kendini kurtar.”⁵³ Devamında, elbette ki çare başarısız olur; fakat çarenin mahiyetinden açıkça anlaşılmaktadır ki Amasis, dostuna ahlaki bir eğiklik atfetmemektedir. İçgüdüsel olarak, bu kadar zenginliğin Tanrıların insan türüne biçtikleri sınırı veya ölçüyü aştığını hisseder: Bu, *mēden agan*’ın⁵⁴ (Aşırılıktan kaçın!) bir ihla-

⁵² Herod. 7.10.48 vd. [Ökmen çevirisi]

⁵³ Herod. 3.40.1 vd. [Ökmen çevirisi. Yazarın yaptığı alıntıda Türkçe çevirideki ilk cümle dahil edilmemiştir, ancak anlam bütünlüğü olması için tarafımızdan eklenmiştir.]

⁵⁴ Apollon’a adanmış Delphoi tapınağında yazılı bu söz harfiyen “Hiçbir şeyden çok fazla değil” anlamına gelir, ancak “Her şey kararında” olarak da çevrilebilir. (ç.n.)

lidir: Hatayı düzeltmenin yolu, Polykrates'in, en çok sevdiği şeyi gönüllü olarak kurban ederek, kendini sınırların içine yeniden çekmesidir.⁵⁵

Yunanlar arasında "tanrıların kıskançlığı" (*phthonos theōn*) öğretisi, popüler düzeyde inanıldığı şekliyle, böyle görünmektedir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Aiskhylos, Tanrıların "kıskançlığını" insanın ahlaki yasayı ihlal etmesi karşısında duydukları adil gücüne hissi olarak temsil ederek, bu batıl inanca bazen ahlaki bir anlam katar. Akla gelen soru şudur: Öğretinin Pindarik biçimi popüler görüşe mi yoksa Aiskhylos'ununkine mi daha yakındır? Pindaros'un bu konuya açıkça değindiği pasajların sayısı üçtür.⁵⁶ On üçüncü *Olympia*'da, Korinthos kentini övdükten sonra, "Olympia'nun egemen efendisi"ne bu övgü dolu sözlerin "kıskançlığını" uyandırmasına izin vermemesi için seslenir: *hypat' euru anassōn Olympias, aphthonētos epeisin genoio khronon hapanta, Zeu pater*.⁵⁷ Yine bu minvalde, onuncu *Pythia*'da, Aleuad ailesinin ilahi hoşnutsuzluğu üstüne çekmeden başarılı olmaya devam etmesi için dua eder: "Hellas'ın neşeli şeylerinin hiç de azı nasip olmamıştır. Kıskanç Tanrıların elinde bunun tersine dönmemesi için dua ediyorum."⁵⁸ Ve son olarak, yedinci *Isthmia*'nın dikkat çekici bir pasajında şair kendisi hakkında şöyle yazıyor: "Saçlarıma taç koyup şarkı söyleyeceğim. Ama her günün getirdiği neşenin peşinden gidiyorum ve sakince yaşlılığım ve mukadder ömrümün sonuna yaklaşıyorum diye, yalvarırım, ölümsüzlerin kıskançlığı huzurumu bozmasın. Zira yaşamdaki kısmetlerimiz farklı olsa da (*daimōn d' aīsos*) hepimiz ölürüz. Eğer biri uzaktakine gözünü dikerse, Tanrıların tunç döşeli konağına ulaşmak için çok zayıftır. Nitekim kanatlı Pegasos, efendisi Bellerophon göğün meskenine gelip Zeus'un meclisine katılmak istediğinde, onu sırtından attı. Adil olmayan zevkleri bekleyen son oldukça hazindir."⁵⁹ Bu üç pasajın ilkinde, Herodotos'ta bulduğumuz Tanrıların kıs-

⁵⁵ Ayrıca bkz. Herod. 1.31, 32; 7.46, sona doğru.

⁵⁶ Ayrıca krş. *Olym.* 1.60-64.

⁵⁷ *Olym.* 13.24 vd.

⁵⁸ *Pyth.* 10.19 vd.

⁵⁹ *Isthm.* 7.39 vd.

kançlığının sıradan biçiminin ötesine geçen hiçbir şey yoktur. Aynı şey, ikincisi için de doğrudur; tabii eğer şairin duası Al-euad ailesine yönelik küstahlık ve kibre karşı üstü kapalı bir uyarı iletmiyorsa, ki belki de durum budur. Ama üçüncü pa-sajdaki durum farklıdır. Şairin zihnindeki fikir silsilesi açıkça şudur: Haddini bilmez gûnahtan kaçınarak, "Tanrıların kıs-kançlığından" kaçmama izin verin, çünkü *adil olmayan zevk-ler* hazinle sona erer. Aiskhylos, kendi adına, bu inancı tam da bu şekilde yeniden yorumlamaya çalışır.

Pindaros'un günah kavramı, Yunan şiirinde daha önce karşılaştığımız görüşlerle genel olarak uyumludur. Günah bencilliktir, kendini öne çıkarmadır, *pleoneksia'*dır: Bireyin hem diğer insanlarla hem de Tanrılarla olan ilişkilerinde ona tayin edilen sınırları aşmasıdır. Kendini geri çekme vazifesi ve kibir ve küstahlığın tehlikeleri, şairin sürekli olarak üze-rinde durduğu temalardır. Neredeyse tüm övgülerinde bir uyarı mesajı duyulur: "Zeus olmaya çalışma; eğer bu nimet-lerden payına düşen olursa, her şeye sahip olmuş olursun. Bir ölümlüye fani şeyler uygun düşer": *thnata thnatoisi prepei*.⁶⁰ Bir ölümlü olduğunu unutma; Tanrı olmaya çalışma: Bu, Pin-daros'un tembihlerinde sürekli tekrarladığı bir nakarattır.⁶¹ "Ama servet sahibi biri fiziğiyle diğerlerini geçiyorsa ve mü-sabakalarda kuvvetini sergileyerek şampiyon olmuşsa, üzeri-ne kıyafet giydiği uzuvların ölümlü olduğunu ve nihayetinde üzerine giyeceği kıyafetin toprak olacağını unutmasın."⁶² Ve bu şekilde, örneğin sık tekrarlanan Herakles'in sütunlarının ötesine geçilmemesi uyarısı gibi, bazen yanı kâhin veya pey-gamberi andıran çok çeşitli formüllerde bu nakaratı görürüz. "Erkekçe cesaretleriyle evlerinden uzak Herakles sütunlarına dokundular. Ama kimse bunun ötesinde bir başarı için uğ-raşmasın."⁶³ Pindaros, *mēden agan'*ı savunurken tam anlamıy-la bir Yunandır. Lampon'u, "aklıyla orta yoldan giden ve ona bağlı kalan" biri olarak över: *metra men gnōmai diōkōn, metra de kai katekhōn*.⁶⁴

⁶⁰ *Isthm.* 5.14 vd.

⁶¹ *Olym.* 5.24; *Pyth.* 3.61 vd. ve diğer yerler.

⁶² *Nem.* 11.13 vd.

⁶³ *Isthm.* 4.11 vd.; krş. *Olym.* 3.43 vd.; *Nem.* 3.20 vd.

⁶⁴ *Isthm.* 6.71.

Günahın nihai sorumluluğuna ilişkin soru Pindaros tarafından doğrudan gündeme getirilmez; fakat genellikle suçu, Zeus ya da Kader'e değil, ihlali yapanın üzerine yüklüyormuş gibi görünüyor. Böylece İksion'a dair açıklamasında şöyle der: "Kronos'un lütufkâr çocukları arasında tatlı bir yaşam elde ettiğinde, büyük refahına (*olbos*) katlanamadı... ama Kibir (*hybris*) onu, aşırı aptallığa (körlük, gaflet, *Atē*) sürükledi; derhal görülmemiş bir sefaletle düşerek, layığını buldu."⁶⁵ Burada, *fons et origo mali*'nin⁶⁶ dışsal bir kötücül güç olduğunu öne sürecek hiçbir şey yoktur; ancak daha derin bir tahlil günahı doğuran refahtan belki Zeus'u sorumlu tutabilir. Pindaros'ta *olbos hybris*'in, *hybris koros*'un⁶⁷ ve *koros* da felaketin (*atē*) anasıdır; ama Pindaros açıkça, servet ve zenginliğin ayartmalarına karşı direnme gücümüz olduğunu ima eder. "Eğer talihin şanlı ödülleri veya büyük servet kazandırdığı bir adam yüreğindeki doymak bilmez aç gözlülüğü (*aiānē koron*) bastırırsa, kendi hemşerilerinin övgülerini kazanmaya layık olur."⁶⁸ Bununla birlikte, bazen insanın doğaüstü bir güç veya *daimon* tarafından günah işlemeye ayartıldığı popüler inancına dair bir ima buluruz.⁶⁹ Buchholz'a göre,⁷⁰ Pindaros bütün meseleyi şöyle bir şekilde tasavvur etmiş olabilir: İnsan, kendi karakterini inşa etme gücüne sahip özgür bir ahlaki faildir. Kendi özgür iradesiyle *hybris* içeren bir eylemde bulunur ve bunu yaparak kendini ilahi intikama maruz bırakır. İlk sınır

⁶⁵ *Pyth.* 2.25 vd. Ancak, burada *auatan*'ın, Pindaros'ta başka yerlerde olduğu gibi, muhtemelen "felaket"ten başka bir anlamı yoktur; örneğin, *Nem.* 9.21; *Olym.* 1.56; *fr.* 42. [Alıntının içinde parantez içindeki ifadeler yazara aittir. "Körlük, gaflet, *Atē*" eki "*folly*" (aptallık) olarak çevrilen *auatan*'ı açıklamaya yöneliktir. *Auata*, *atē*'nin Aeolik lehçesindeki karşılığıdır.]

⁶⁶ "Kötülüğün kaynağı ve kökeni" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

⁶⁷ *Olym.* 13.10. Herodotos'un *Tarih* 8.77'de alıntılıdığı bir kehanette de böyledir (Buchholz, a.g.e., s. 93). Yunan ağıt şiiri öğretisiyle karşılaştırmak (yukarıda, s. 102). [*Koros*, birincil olarak "doygunluk/tokluk" ve ikincil olarak bu doygunluk hissinin uyandırdığı "kibir," "küstahlık," "aşırılık," "açgözlülük" anlamları taşır. Doygunluğun yol açtığı "doyumsuzluk" olarak da anlaşılabilir. Yazarın Dördüncü Ders'te bahsettiği üzere, Solon ve Theognis'te *hybris koros*'un değil, *koros hybris*'in anası olarak tasvir edilir.]

⁶⁸ *Isth.* 3.1 vd.

⁶⁹ *Pyth.* 3.34 vd.; krş. *Olym.* 7.30 vd., 45 vd.

⁷⁰ Buchholz, a.g.e., s. 92.

aşımından sonra, Tanrılar müdahale eder ve mütecavizi kötülük ya da gaflete (*atē*) düşürür ve bunun sonucunda mütecaviz, en sonunda mahvolana kadar, günaha daha derinlemesine batar. Bu, daha sonra göreceğimiz gibi, Aiskhylos'un teorisidir; ancak, Pindaros'un bu kadar net ve kesin bir görüşe sahip olduğu sonucunu haklı çıkaracak delil hiç de yeterli değildir.

Pindaros'a göre, Tanrıların adaletinin ya da doğruluğunun hem kötülük yapanların cezalandırılmasında hem de erdemlilere verilen ödüllerde tezahür ettiğini daha önce söylemiştim. Günahın cezalandırılmasıyla ilgili olarak, Pindaros'un görüşleri, Yunan ağıt şiiri öğretisiyle uyumludur; ancak Pindaros burada olduğu kadar öbür dünyadaki cezalandırmadan da bahseder. Bu dünyada bazen suçluyla birlikte suçsuzun da acı çekmesini, ilahi adalete olan inancımızın böyle bir ilahi takdirle nasıl uzlaşabileceği sorununa değinmeksizin, deneyimin tanıklık ettiği bir hakikat olarak görür. Koronis, Apollon'a karşı günah işler ve Tanrı "dayanılmaz öfkesinin hışmıyla" intikam almak için kız kardeşini⁷¹ gönderir. "*Komşularının çoğu onun kötü akıbetini paylaştı ve onunla birlikte yok oldu: Dağda küçük bir kıvılcımdan çıkan yangın büyük bir ormanı yok eder.*"⁷² Theognis'in biraz benzer bir durumda, babaların günahlarının bedelinin masum çocuklarına ödetilmesinin adil olmayacağı gerekçesiyle, evrenin ahlaki idaresini sorguladığını hatırlayacaksınız; ama bu gibi itirazlar Pindaros'a dinsizlik gibi görünürdü. Kanımca, şair genel olarak erdemsizliğin cezalandırılmasından çok, erdemin ödüllendirmesi üzerine düşünmekten keyif almaktadır: Tanrının dindarların dualarına kulak verdiğini⁷³ ve kalıcı refahın Zeus'a hürmet gösterenlere ait olduğunu duyurur.⁷⁴

Bir yazarın dini bakış açısının, yalnızca Tanrı ve Tanrının insanlarla olan ilişkileri hakkındaki düşüncelerine değil, aynı zamanda genel yaşam bakışına da yansiyabileceği düşünüle-

⁷¹ Yani Artemis'i. (ç.n.)

⁷² *Pyth.* 3.32 vd.

⁷³ *Olym.* 8.8.

⁷⁴ *Isth.* 3.5 vd.

bilir. Pindaros'un şiirlerini bu bakış açısıyla ele alırsak, insan yazgısının hüznü ve kasvetli yönlerine verilen önem dikkatimizi çeker. Geleceğin belirsizliği, Talih'in oynaklığı ve ölümün kaçınılmazlığı: Bunlar Yunan melankolisi olarak adlandırılan şeyin tanınmış belirtileridir; ve Pindaros bunları sürekli kulaklarımıza fısıldar. Bilemeyiz, der şair, tek bir günü kalıcı bir nimetle huzurlu bir şekilde bitireceğimizi: "İnsanların üzerinden zaman zaman sevinç ya da dert getiren çeşit çeşit dereler akar."⁷⁵ "İnsanların kafalarının etrafında sayısız hatalar asılıdır; ve bir insanın hem şimdi hem de sonunda kazanması için en iyisinin ne olduğunu bulmak imkânsızdır."⁷⁶ "İnsanların beklentileri kibirli hayal dalgalarını yarıdıkça bir oraya bir buraya yuvarlanır; ve yeryüzünde hiç kimse yoktur ki ileride olacıklara dair Tanrıdan güvenilir bir işaret bulmuş olsun: İnsanın geleceğe dair görüşü kördür" (*tôn de mellontôn tetuphlontai phradai*).⁷⁷ Ve bu minvalde daha birçok şey vardır: insanın zayıflığına dair düşünceler, hayaller ile ulaşılanlar arasındaki fark, yaşamın kısalığı, vesaire. Eski Homerik formül bile ("iki küp kötülük ile bir küp iyilik"⁷⁸) Pindaros'ta yer bulur. Patronu Hieron'a seslenerek şöyle der: "Bilirsin eskilerin ne öğrettiğini: Ölümlülere her bir nimet için iki bela dağıtır ölümsüzler."⁷⁹ Bütün mesele ünlü ve sık alıntılanan şu sözlerde özetlenir: "İnsanın neşesi hızla büyür ve hızla yere düşer, ters bir kararla sarsılarak. Bir günlük yaratıklar! İnsan nedir? Ne değildir? Bir gölgenin düşüdür insan" (*skias onar anthrôpos*).⁸⁰ "Biz dünkü adamlarız ve bir şey bilmeyiz, çünkü günlerimiz yeryüzünde bir gölgeden ibarettir."⁸¹

Dikkatimizi bu ve benzeri pasajlarla sınırlandıracak olursak, Pindaros'un üslubunun ağırlıklı olarak melankolik, hatta kötümser olduğunu sanabiliriz. Ama gerçekte durum tam

⁷⁵ *Olym.* 2.32 vd.

⁷⁶ *Olym.* 7.24 vd.

⁷⁷ *Olym.* 12.5 vd.; krş. *fr.* 61: "Ölümlü bir zihinle Tanrıların niyetini keşfetmek mümkün değildir."

⁷⁸ Bkz. *Il.* 24.527 vd. (ç.n.)

⁷⁹ *Pyth.* 3.80 vd.

⁸⁰ *Pyth.* 8.92 vd.

⁸¹ *Eyüp* 8.9.

tersidir. Hiçbir Yunan şairi yaşamdaki neşeli şeylerin daha bilincinde değildir: Gençliğin ve erkekçe cesaretin, servetin, iyi talihin ve ünün, doğa ve sanatta yüce ve güzel olan her şeyin övgüleri sürekli olarak dudaklarındadır. Ve düşüncüleri daha kasvetli bir tonda olsa bile, şair genellikle parçanın sonuna gelmeden daha mutlu bir nota çalar. İnsan bir gölgenin düşünden başka bir şey değildir; "ancak," diye ekler Pindaros, "Zeus'un gönderdiği bir ihtişam geldiğinde, insanın üzerine parlak bir ışık doğar ve tatlı bir yaşamı olur."⁸² Her şeyden önce, Pindaros'un zafer şiirleri karşılaşılan ve üstesinde gelişen zorluklardan doğan sevinçlerle doludur: "Eğer zahmet varsa, o zaman onu takip eden sevinç de o kadar büyük olur" (*ei ponos ēn, to terpon pleon pederkhetai*).⁸³ Homeros'ta olduğu gibi, ölümün kesinliği de bir ilham kaynağı olur: "Ölmek zorunda olduğumuza göre, neden karanlıkta boş boş oturalım, neden asil işlerde payımız olmadan yaşlılığımızı kös kös geçirelim?"⁸⁴ Güzel işler başaran kişi, ölümü unuttur.⁸⁵

Aslında, küstahlığa karşı şiirindeki çok sık uyarılara rağmen, doğamızın yapısı gereği mükemmellik için çabalamak ve ona ulaşmaya çalışmak zorunda olduğumuz inancından daha karakteristik başka bir özellik yoktur Pindaros'ta: "Zeus'tan ölümlülere kesin bir işaret eşlik etmez; ama yine de, büyük şeylere kalkışırız ve birçok işe heves ederiz: Çünkü olayların akışı öngörümüzün ötesinde olsa da, bedenlerimiz doyumsuz bir umuda kapılmıştır."⁸⁶ Pindaros'un şiirinin bu ayırt edici özelliğini insanın ilahi kökeni ve Tanrılara yakınlığına dair inancıyla ilişkilendirmek çekici görünmektedir: "Bir insanların ve bir de Tanrıların soyu vardır, ama ikimiz de bir anadan nefes alırız."⁸⁷ Eğer insan doğası esasen ilahiyse, doğuştan bize ait olan mirası elde etmeye çalışarak varoluşumuzun amacına en iyi ulaşırız. Ancak, böyle bir düşünce silsi-

⁸² *Pyth.* 8.96 vd. Krş. *Olym.* 2.19 vd.

⁸³ *Nem.* 7.74.

⁸⁴ *Olym.* 1.82 vd.; krş. yukarıda s. 78.

⁸⁵ *Olym.* 8.72.

⁸⁶ *Nem.* 11.43 vd.

⁸⁷ *Nem.* 6.1 vd. (ç.n.)

lesini Pindaros'a atfetmek için bir dayanak yoktur. Ruhun Tanrıdan inışı, gördüğümüz gibi, Orpheusçu inancın ana noktasıydı; ve Pindaros öğretiyi büyük bir ihtimalle bu kaynaktan almıştır. Ancak Orpheusçular arasında nihai hedef ilahi olan ile yeniden birleşme iken, Pindaros'un sık tekrarlanan uyarısı "Zeus gibi olmaya çalışma," "Tanrı olmaya çalışma"dır. İnsanın göksel kökenine dair Orpheusçu inancı ödünç alsa da, bu inancın sonuçlarından uzak durur. *Thnata thnatoisin prepei*: "Sen bir ölümlüsün; sadece fani arzular besle." "Ölümsüz yaşamı arzulama, ey ruhum!"⁸⁸ Nasihati, düşüncelerimizin yükselmesine izin vermemiz gerektiğidir, ama sadece Göğün emirlerinin çizdiği sınırlar içinde; ve bu bakımdan sıradan Yunan ahlakının temel ilkelerine sadıktır.

Şimdi, Pindaros'un dini öğretisinin en dikkat çekici ve ayırt edici kısmının incelemesine geçiyorum. Ölümsüzlük tasavvuru, eski Yunan şairlerinden tamamen farklıdır. İlk olarak, gelecekteki bir varoluşa inanç için iddia ettiği gerekçeleri sorgulayalım. Burada şu şekilde tercüme edilebilecek oldukça ilgi çekici bir fragmanla ilgileniyoruz:

Hiçbir insanın bedeni ölümün güçlü pençesinden kaçamaz;
ama yine de yaşamın bir hayali kalır, zira ilahi olan sadece budur.
Uzuvlar uyanık olduğunda o uyur; ama birçok rüyada, uyanlara,
acı ve neşeli şeylere dair yaklaşan bir kararı gösterir.⁸⁹

Bu satırlarda Homerik ve Orpheusçu fikirlerin ilginç ve karakteristik bir birleşimi gözlemlenebilir. "Yaşamın hayali" ile, yani yaşayan insanın hayaliyle, Pindaros ruhu kasteder; ve buraya kadar Homeros ile uzlaşır. Ama pasajın geri kalanı hiç de Homerik değildir. Beden uyanırken ruhun uykuda olduğu söylenir; ve tersine, beden uykudayken, ruh uyanır ve ilahi olanla yakınlığı nedeniyle, daha sonraki bir kararı önceden görür. Aynı minvalde, Aristoteles, bir fragmanında şöyle der: "Ruh uykuda kendi başına olduğu zaman, gerçek doğa-

⁸⁸ *Pyth.* 3.61.

⁸⁹ *Fr.* 131.

sını geri kazanır,” ki bu elbette ruhun göksel doğasıdır, “ve gelecekte olacakları önceden görür ve söyler.”⁹⁰ Burada beden-
nin, bir ölçüde ruhun kabri olarak görüldüğü açıktır: Ölüm’ün ikiz kardeşi olan Uyku buradan bir tür yarı-diriliş gerçekleştirir: Dolayısıyla, açık bir şekilde, Orpheusçu zemin üzerindeyizdir. Fakat şimdi bizi asıl ilgilendiren şey, ruhun ilahi kökeni nedeniyle ölümsüz olduğunun (*to gar esti monon ek theōn*) söylenmesidir. Dolayısıyla, Pindaros’ta, bazen Platon’da olduğu gibi, ölümsüzlük, insanın Tanrı ile olan ilişkisinin Orpheusçu tasavvuruna dayanır.⁹¹

Öyleyse, Pindaros’un öne sürdüğü ölümsüzlük nasıl bir şeydir? Metin olarak, ikinci *Olympia*’da, iyi ve kötüler için öbür dünyada ayrılan akıbetlerin ünlü tasvirini alacağım. “Ölenlerin suçlu ruhları,” der Pindaros, “hemen burada yeryüzünde bedel öder: Zeus’un buradaki krallığında işlenen günahlar için, onları yeraltında yargılayan ve hasmane bir zorunlulukla hüküm veren biri vardır. Ancak iyiler, gece ve gündüzün sürekli eşit olduğu günlerde, zahmetsiz bir yaşam elde eder: Kıt kanaat geçinmek için toprağı ya da deniz suyunu kol gücüyle karıştırmazlar. Yaşamları esnasında yeminlerini tutmaktan keyif alanlar, şerefli Tanrılar arasında gözyaşsız bir yaşam sürer; ama diğerleri bakması korkunç acılar çeker. Yine de ölümün her bir tarafında üç kez yaşama katlanan ve kendilerine hâkim olup ruhlarını adaletsiz işlerden tamamen uzak tutanlar, Zeus’un yolundan Kronos’un kulesine yolculuk ederler: Burada okyanus rüzgârları Mutlular Adası etrafında eser; bazıları karada görkemli ağaçların üzerinde, diğerleri de su ile beslenen altından çiçekler ateş gibi parıldar; bunlarla kollarına bilezikler, başlarına taçlar takarlar.”⁹²

Pindaros bu tasvirdeki malzemeyi hangi kaynaktan veya kaynaklardan almış olursa olsun, öbür dünyaya dair sıradan Yunan tasavvurundan tamamen farklı olduğu apaçıktır. Şairin tasvirinin eskatolojik arka planı yeniden kurmaya çalış-

⁹⁰ Fr. 12. Krş. Plat. *Dev.* 9.571d vd.

⁹¹ Pindarik fragmanı *Cambridge Praelections*’ta (1906), s. 29-67’de uzun uzadıya tartışım ve örneklemedim.

⁹² *Olym.* 2.57 vd.

şırsak, aklında üç anafikir olduğunu belki söyleyebiliriz. Birincisi ruhgöçüdür (*metempsychōsis*) veya daha doğrusu “yeniden doğuş” (*palingenesia*) diyelim; ikincisi, öç ve ödül; üçüncüsü, tecessüm döngüsünden nihai olarak kurtularak Mutlular Adası’na yerleştirilme umudu gibi görünmektedir. Bu dersi, Pindaros’ta göründükleri şekliyle, bu üç öğretinin her biriyle ilgili bazı açıklamalar yaparak sonlandıracağım.

İlk olarak, o halde, *palingenesia* ile başlayalım. Bu öğreti en açık bir şekilde Platon tarafından korunan bir fragmanda ifade edilir: “Persephone, eski acılarının kefareтини kabul ettiği ruhları, dokuzuncu yılda yeniden yukarıya, güneş ışığına çıkarır. Bu ruhlardan, şanlı krallar, kuvvette atik ve bilgelikte büyük adamlar ortaya çıkar ve insanlar arasında bundan böyle kutsal kahramanlar olarak anılırlar.”⁹³ Şunu belirtmekte fayda var: Ödül, yeraltı dünyasının karanlığından yukarı dünyaya çıkarılmakta değil, tekrar bedene geri döndüklerinde arınmış ruhlara tahsis edilen yaşam türündedir. Yeryüzünde krallar ve önderler olurlar. Daha önce değindiğimiz gibi, Empedokles’e göre, doğum döngüsünden kurtarılacak olan ruhlar “yeryüzündeki insanlar arasında peygamberler,⁹⁴ ozanlar, hekimler ve önderler hâline gelirler.” İki pasaj arasındaki benzerlik, Pindaros’un burada Orpheusçu ve Pythagorasçı geleneklere dayandığını kuvvetle muhtemel kılmaktadır.⁹⁵ Pindaros’un ruhgöçü tasavvuru en azından ilginç ve görünüşte yeni bir özellik sunuyor. Muhtemelen Empedokles ile ve elbette Platon’la birlikte,⁹⁶ insan ruhunun, bir yarısı yaşam ve öteki yarısı ölüm olan bir dairenin çevresini sürekli olarak dolaştığını düşünüyor; ve yaşamı temsil eden yarım daire içinde yaptığımız kötülüğün kefareti, diğer yarım daire içinde ödenmektedir. Ancak Pindaros’ta tersi de geçerlidir: Ruhun bedenden ayrı iken yaptığı kötülüklerin kefareti dünyadaki yaşamında ödenir. Mezger’in şu sözlerle dair açıklaması bu şekildedir: “Ölenlerin suçlu ruhları hemen burada

⁹³ *Meno*. 81b vd.; fr. 133 Bergk.

⁹⁴ Veya “kâhinler” (*prophets*). (ç.n.)

⁹⁵ Bkz. s. 120.

⁹⁶ *Phaid*. 72a vd.

yeryüzünde bedel öder”;⁹⁷ ve bildiğim başka bir açıklama Yunancasının hakkını daha iyi vermez.⁹⁸ Bu şekilde, Gildersleeve’in ifadesiyle, Yeryüzü ve Hades “karşılıklı Cehennemler” hâline gelir; veya daha doğrusu, karşılıklı Cehennemler ve karşılıklı Cennetler: Zira eğer şu anki acılarımız ârafta⁹⁹ işlenen günahların cezalandırılması ise, aynı şekilde şu anki mutluluğumuzun da doğum öncesi liyakatin ödülü olduğunu varsayabiliriz. Orpheusçulara göre, ruh, cennetten kovulmadan önce, erdemin yollarını terk etmiş ve bedende hapsedilerek cezalandırılmıştır.¹⁰⁰ Müteakip tecessümlerin her birinde diğer dünyada işlenen günahlar için acı çektiğimiz şeklindeki Pindarik fikri, bu Orpheusçu inanç vermiş gibi görünüyör.

İki tecessüm arasındaki aralıkta, ruh, yeryüzünde işlediği kötülükler için kefareti öder.¹⁰¹ Pindaros, mevcut eserlerinin hiçbir yerinde, cezayı ârafta¹⁰² gerçekleştiriyor olarak tasvir etmez, ama muhtemelen bu şekilde düşünmüş olmalıdır. Bununla birlikte, Pindaros’un bazı şiirlerinde bir Cehennem’in açık izlerini buluruz. Sonsuz karanlık kusan kara gecenin uyuşuk¹⁰³ nehirleri Cehennem’e ait görünmektedir. İflah olmaz günahkâr sınıfının örnekleri olarak,¹⁰⁴ şair, *Odyseia* ile mutabakat içinde,¹⁰⁵ Tantalos, İksion, Sisypheos ve Tityos’a atıfta bulunur; hepsi de, büyük suçlarının bedeli olarak “son-

⁹⁷ Hemen yukarıda *Olym.* 2.57 vd.dan yapılan alıntının ilk cümlesi. (ç.n.)

⁹⁸ Rohde, *Psyche*², cilt 2, s. 208, not 3’te farklı bir görüş öne sürer. Fakat *Olym.* 2.68’teki *estris ekaterothi* (her iki tarafta da üç defa) Mezger’in yorumunu destekler.

⁹⁹ “Âraf” olarak çevirdiğimiz *intermediate state* ruhun nihai kurtuluşa ulaşmadan önce, doğum ve ölüm döngüsü içindeki hâlidir ve bu dünyadaki bedensel yaşamı da öbür dünyadaki bedensiz yaşamı da kapsar. “Arada” (*intermediate*) olarak nitelendirilmesinin sebebi geldiği kaynak ile ulaşacağı kaynak arasında kalmasıdır. (ç.n.)

¹⁰⁰ Bkz. s. 112 vd.

¹⁰¹ *Fr.* 133.

¹⁰² Yazar burada Hristiyan inancındaki “âraf” (*purgatory*) anlayışına bir gönderme yapmaktadır. Yazarın demek istediği şudur: Pindaros cezayı *purgatory* gibi tasavvur etmiş olsa da, bunu tam olarak bu ifadelerle dile getirmemiştir. (ç.n.)

¹⁰³ *Fr.* 130, sona doğru.

¹⁰⁴ *Hoi aniatōs ekhontes* (iflah/ıslah olmazlar), *Plat. Phaid.* 113e.

¹⁰⁵ Bkz. s. 74.

suz acı içeren ümitsiz bir yaşama" katlanırlar.¹⁰⁶ Bunlar ve muhtemelen başkaları¹⁰⁷ için de bir ümit yoktur; ancak, durumları onlarınkinden daha az ümitsiz olanlar için uyarıcı örnekler (*paradeigmata*) olarak yararlı bir hizmet görürler. İksion hakkında şunu okuruz: "Derler ki İksion kanatlı çarkı üzerinde dönüp dururken Tanrıların emriyle bu mesajı ölümlülere bildirir: *Gidin ve size iyilik edene yumuşak iyiliklerle karşılık verin.*"¹⁰⁸ Sıradan insanlara bir uyarı olması amacıyla, iflah olmaz kötülerin sonsuza kadar acı çektiği fikri, Platon ve Vergilius'un efsanelerinde de geçer.¹⁰⁹ Bunu her üç durumda da muhtemelen erken Orpheusçu eskatolojilerin etkisine atfedebiliriz.

Daha önce gördüğümüz gibi, şimdiye kadar Yunan edebiyatında "Mutlular Adası" henüz ölümün elinin değmediği, Tanrıların bazı gözdelelerine tahsis edilmiştir. Pindaros'ta tüm bunlar değişir. "Ölümün her iki tarafında üç kez" — Yani müteakip üç tecessümle birlikte öbür dünyada bunlara karşılık gelen dönemler sırasında — "kendilerine hâkim olup ruhlarını adaletsiz işlerden uzak tutanlar, Zeus'un yolundan¹¹⁰ Kronos'un kulesine¹¹¹ yolculuk ederler; burada okyanus rüzgârları Mutlular Adası etrafında eser." Orada, muhtemelen Platon'un *Phaidon*'unda "felsefeyle kendilerini arındırmış ruhlar" gibi, "gelecek tüm zamanda bedenleri olmadan," doğum döngüsünden nihayet kurtulmuş olarak yaşarlar.¹¹²

İkinci *Olympia*'nın yanı sıra, Plutarkhos tarafından *Apollo-nios'a Teselli*'de korunan bir fragmanda, kutsanmışların yaşamına dair bir başka nefis tasvir daha görürüz:¹¹³ "Aşağıda

¹⁰⁶ *Olym.* 1.55 vd.; *Pyth.* 2.21 vd.

¹⁰⁷ *Hypo zeuglais aphyktois kakôn* (kaçınılmaz eziyetlerin boyunduruğu altında), fr. 132; ancak fragman muhtemelen sahtedir. Bkz. Rohde, *Psyche*², cilt 2, s. 213, not 3.

¹⁰⁸ *Pyth.* 2.21 vd.

¹⁰⁹ *Plat. Dev.* 10.616a, *Gor.* 525a vd.; *Verg. Aen.* 6.618 vd.

¹¹⁰ *Olym.* 2.68 vd.; krş. *Plat. Phaidr.* 246e.

¹¹¹ Krş. Hes. İ.ş. 169, *toisin Kronos embasileuei* (Onların arasında Kronos kraldır/yönetir). [Otoritelerce sahte olduğu düşünülen ilgili ifadenin doğru satır numarası 173a'dır.]

¹¹² *Phaid.* 114c.

¹¹³ Bölüm 35; fr. 129 Bergk.

güneş tüm gücüyle onlara ışık saçarken, burada¹¹⁴ gecedir; ve kentlerinin önündeki kıvılcık çiçek çayırıları akgünlük ağaçlarının gölgesiyle ve altın meyvelerle doludur. Kimisi ata biner ve atletik oyunlar oynar, kimisi dama oynar ve arp çalar ve böylece keyifli vakit geçirirler; ve aralarında tam bir mutluluk¹¹⁵ yeşerir ve gelişir. Nefis topraklar boyunca hoş kokular yayılırken, her türlü tütsü tanrıların sunakları üzerinde uzaklardan görülen ateşle birbirine karışır." Bu, elbette Orpheusçu fikirlerle dolu olan sahte Platonik *Aksiokhos*'ta çizilen resimle neredeyse aynıdır.¹¹⁶ Geri kalan insanlar için, sadece şu kadarını belirtmek yeterlidir: Aristoteles'ten öğrendiğimize göre, Yunanistan'da yaygın olan bir inanca uygun olarak,¹¹⁷ Pindaros'ta, bedenlerini terk etmiş ruhlar az da olsa yeryüzündeki torunlarının talihine ilgi gösterir: "Ölümler bile," der Pindaros, "usulüne uygun olarak sunulan kurbanlardan pay alırlar; ve toz toprak, akrabalarının değerli başarılarını onlardan gizlemez." "Belki yeraltındaki zihinleriyle, taşkın eğlence şarkılarının altında, onun yumuşak çiyile ıslanmış büyük başarılarını¹¹⁸ bir şekilde duyarlar; kendi mutluluklarını ve oğulları Arkesilas'ın haklı olarak ortak oldukları şanını."¹¹⁹

Bu şair-peygamberin Tanrılar ve Tanrıların insanlık ile olan ilişkilerine dair söylediği şarkıların çoğu, seleflerinin öğretilerinin daha saf ve daha ruhani bir biçimindedir; ancak, ölümsüzlük tasavvuru Platon'a gelene kadar edebiyatta neredeyse benzersizdir. Çünkü incelediğimiz şairin bu açıdan gerçek halefi Platon'dur. Pindaros'un gelecek yaşamda erdemi bekleyen mutluluk tasvirinin bir benzerini bulmak için Platonik mitlere dönmemiz gerekir: *Phaidros*'un göküstü dünyasına ve *Phaidon*'un dünyevi cennetine. Ayrıntılarda ısrar etmemeliyiz; diğer din öğretmenleri gibi, Pindaros da "aşkın bir his"

¹¹⁴ Yani yeryüzünde. Tasvir edilen "Mutlular Adası" Hades'te, yani yeraltındadır. (ç.n.)

¹¹⁵ Bu sözcük daha önce "zenginlik" olarak çevrilen *olbos*'tur. Mutluluk, saadet, bolluk, esenlik, refah gibi anlamları vardır. (ç.n.)

¹¹⁶ Bkz. s. 123/124.

¹¹⁷ *Nik. Et.* 1.11.

¹¹⁸ Veya "erdemlerini" (*aretē*). (ç.n.)

¹¹⁹ *Olym.* 8.77 vd.; *Pyth.* 5.98 vd.

uyandırmak için duyulara hitap eden bir imgelem kullanır. Hiç kimse, şairin söylediklerinin tam olarak ne kadarına inandığını ve ne kadarının sadece şiirsel hayal gücü olduğunu belirleyemez. Bizim için önemli olan düşünce şudur: Bu fikirler, alındıkları kaynak her ne olursa olsun (Homerik, Orpheusçu, Eleusisçi)¹²⁰ ve birbirleriyle her ne kadar uyumsuz olurlarsa olsunlar, Pindaros'un şiirlerinde mevcuttur ve Yunan düşüncesi üzerinde etkili olmuşlardır. Platon tarafından korunan bir fragmanda, şair nasıl "ihtiyar yılların dadısı ve can yoldaşı olan tatlı umudun, dindarlık ve adalet içinde yaşayan birinin ruhunu beslediğini" anlatır.¹²¹ Pindaros şiiri bu "tatlı umut"la doludur ve kaynaklarından biri ölümsüzlük umududur.

¹²⁰ Fr. 137, "Ne mutludur onları [gizemleri] gördükten sonra yerin altına inen! Yaşamın sonunu bilir o ve Tanrı (Zeus) vergisi başlangıcı da (*diosdoton arkan*)."

¹²¹ Dev. 1.331a; fr. 214.

Yedinci Ders

Aiskhylos

Kökeninde olduğu gibi, tarihinin en gelişkin döneminde de, Yunan draması din hizmetleriyle yakından ilişkiliydi. Tragedyanın doğduğu tohum, Dionysos onuruna *dithyrambos* veya koral ilahi idi;¹ ve tragedya sanatı Atina'da olgunluğuna eriştikten sonra bile, oyunlar hâlâ sadece Dionysos'un resmî şenliklerinde sergileniyordu. Bu nedenle bir tragedyanın temsili, tam ve doğru anlamıyla, Devlet tarafından bir Tanrısına sunulan bir kamu ibadeti etkinliği idi.² Eğer Yunan tiyatrosunun ruhu her şeyden önce dini ise, kökenini ve tarihini incelemekten öte bir şey zaten beklenemez. Fakat özellikle Aiskhylos örneğinde, zihninin güçlü bir dini önyargı kazanmasına çocukluk ve gençlik yıllarının koşullarının katkıda bulunduğunu pekâlâ varsayabiliriz. Aiskhylos milattan önce 525'te Eleusisli soylu bir ailenin oğlu olarak doğmuş ve bir süre Delphoi'daki Apollon tapınağının yarı sıra tüm Yunan tapınakları içinde en çok saygı duyulan Demeter-Kore³ (Eleusis gizemlerinin koruyucu Tanrıçaları) tapınağı yakınlarında yaşamıştır. Gençliğinde, Atina'nın kahramanca çabalarıyla Yunanistan'dan geri püskürtülen barbarlık akınına tanık olmuş; ve Marathon, Salamis ve Plataia'da bizzat savaşmıştır. Aiskhylos'un böyle büyük bir kurtuluşa Tanrıların elini görmüş olması gayet doğaldır; ve *Persler*, şairin, Kserkses'in yenilgisini Tanrının dünyaya hükmettiği adalet yasasının devasa ölçekli bir örneği olarak yorumladığını gösteren bir anıt olarak kalır.

¹ "Koral" (*choral*) "koroya ait veya koroyla icra edilen" anlamı taşır. "Koral ilahi" burada *dithyrambos*'un açıklaması olarak kullanılmıştır. (ç.n.)

² Croiset, *Litterature Grecque*, cilt 3, s. 52.

³ "Kız" anlamına gelen *korê*, Demeter'in kızı Persephone'nin bir diğer adıdır. (ç.n.)

Daha önce gördüğümüz gibi, Pindaros'a özgü olan yüce peygamberlik tonu aynı şekilde Aiskhylos'a da özgüdür; fakat bu ton, tragedya yazarında, (Pindaros'un şiirlerinin konusunun veya dehasının kendine özgü niteliğinin izin verdiğinden) daha büyük bir ahlaki amaç yoğunluğunun yanı sıra ahlaki ve dini sorunların daha derin ele alınışıyla birleşmiştir. Aiskhylos'un ilahiyatının arka planında yatan tasavvur, Tanrıların müteakip hanedanlarının eski Hesiodik hikâyesidir. Bu tasavvur diğer oyunlarda zaman zaman ortaya çıkar⁴ ve özellikle *Zincire Vurulmuş Prometheus*'ta eylemin etrafında döndüğü eksen oluşturur. Bu tragedyada, Kronos ve müttefikleri Tartaros⁵ uçurumuna atılmış ve bir tehlike ihtimali dışında, Zeus tahtına sağlam ve ilelebet oturmuş gibi görünmektedir. İnsanlıkla olan dostluğu nedeniyle Zeus'un gazabına uğrayan Prometheus, iktidara yeni gelen tiranı seleflerinin akıbetine maruz kalmaktan kurtaracak olan biricik sırı saklamaktadır.

Görürsünüz bir gün gelecek, Zeus
Ne kadar inatçı olsa da kırılacak kibri,
Çünkü girmeye hazırlandığı yatak
Gücünden, tahtından edip yıkacak onu.
Böylece tam yerine gelmiş olacak
Babası Kronos'un ettiği lanet,
Bunca zaman oturduğu tahttan düşerken.
Bu beladan kurtulmanın yolunu
Hiçbir tanrı gösteremez ona benden başka:
Yalnız benim, olacağı ve çaresini bilen.⁶

Prometheus inatla sırı vermeyi reddettiği için inatla uzun süren bir işkenceye maruz kalmıştır. Ancak, [Prometheus'a] hükmü bildirirken bile, ilahi haberci⁷ nihai kurtuluş umudu verir:

⁴ Örneğin, *Ag.* 178 vd., (Uranos, Kronos, Zeus); *Eum.* 644 ve diğer yerler. [Yazarın atfı yaptığı satır numaraları güncel edisyonlardan farklı olması durumunda özellikle alıntısı yapılan pasaj numaraları G. Murray edisyonundan (1955) verilecektir.]

⁵ Tartaros Hades'in en derin yeridir. (ç.n.)

⁶ *Prom.* 907 vd. [Küçük değişikliklerle Erhat-Eyüboğlu çevirisi]

⁷ Yani Hermes. (ç.n.)

Bu işkencenin sonu da gelmez, bilesin,
Bir tanrı geçmedikçe senin yerine,
Katlanmadıkça senin çektiğin acılara,
İnmedikçe ışıksız Hades ülkesine,
Kapkara derinliklerine Tartaros'un.⁸

Devamında, *Kurtulmuş Prometheus*'ta anlatıldığı üzere,⁹ Zeus'un oğlu Herakles, Kader'in hükmü uyarınca ve babasının iradesiyle, kahramanı¹⁰ serbest bırakmıştır. Muhtemelen çektiği acıdan ders alan Prometheus, ¹¹ sırrı açıklar ve bunun sonucunda bir uzlaşma gerçekleşir ve Zeus tehdit altında olduğu tehlikeden kaçır.

Eski efsanenin Aiskhylosçu biçimi ana hatlarıyla bu şekildedir. Modern bir okurun ilgisi esasen Prometheus figürü üzerinde toplanır; ama üçlemenin diğer iki bölümü günümüze ulaşmış olsaydı, bütünü bir arada tutan düşüncenin, muhtemelen evrenin yönetiminde İhtilaf ve Şiddetin yerine Uyum ve Adalet'in ikame edilmesi olduğunu görürdük. Orpheusçu antropolojiye göre insan bileşik, yani bir yandan Titanların bir unsurunu ve diğer yandan Tanrıların bir unsurunu bir araya getiren yarı-hayvani ve yarı-ilahi bir yaratıktır; ve ilerlemenin yolu, Titanik unsurun açlığa mahkûm edilmesinde ve ilahi unsurun beslenmesinde ve geliştirilmesinde yatar. Prometheus üçlemesi, teolojik düşünceleriyle ilgili olarak, biraz benzer bir tasavvurdan esinlenmiş gibi görünmektedir. Orpheusçu dinin birey için ideal olarak temsil ettiği şey, burada göğün hanedanlığında olmuş gibi temsil edilir. Zeus'un devirdiği Titanlar, cebir ve terörün hükümrانlığının tanrılaştırılmış kişileştirmeleridir. Zeus'un tahta çıkmasıyla yeni bir çağ başlamak üzeredir, burada bilgelik ve adalet kör cebrin yerini alır. *Zincire Vurulmuş Prometheus*'taki Zeus'un önceki dönemin

⁸ *Prom.* 1026 vd. [Erhat-Eyüboğlu çevirisi]

⁹ Krş. *Prom.* 206 vd.

¹⁰ Yarı Prometheus'u. *Kurtulmuş Prometheus*, Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'un devamı olarak yazdığı düşünülen bir tragedyadır. Bu ikisiyle birlikte *Ateş Taşıyan Prometheus* bir üçleme oluşturmaktadır. Bunlardan günümüze büyük ölçüde ulaşan sadece üçlemenin birinci oyunu olan *Zincire Vurulmuş Prometheus* olmuştur. Diğer ikisinden fragmanlar mevcuttur. (ç.n.)

¹¹ Krş. 528-29 ile *Ag.* 186 vd.

birçok özelliğini sergilediği doğrudur. Hizmetkârları Şiddet ve Güç'tür; ve insanlığı yok etmenin ve yeni bir ölümlü soyu kurmayı tasarlamıştır. Fakat bu oyunda bile, şerden hayır çıkarmaya yönelik gizli bir amacın olduğuna dair işaretler eksik değildir. Gezintileri sona erdikten sonra, su perisi İo, Zeus tarafından insan suretine geri getirilir ve Prometheus'u serbest bırakan ve böylelikle insanlık üzerinde paha biçilmez bir iyilik bahşeden Herakles'in içinden çıktığı bir ırkın kurucusu olur.¹² Ve *Zincire Vurulmuş Prometheus*'un sadece eski çağdan yeni çağa geçişi temsil ettiğini hatırlamalıyız. Prometheus ile uzlaşma sağlanarak, Zeus'un imparatorluğu nihayet kurulduktan sonra, hükümdar asası artık Cebir yerine Adalet olmuştur.

Prometheus'un bütününde, Kader'in Zeus'tan daha güçlü olduğu ima edilir.

Prom.: Hayır, her işi bitiren Kader
O günleri bana göstermekten uzak henüz:
Sonsuz acılar, kahrılar bekliyor beni.
Bu zincirlerden kurtulacağım günden önce,
Olaçağın karşısında ne hüner göstersem boş.

Koro: Olaçağı yöneten kim?

Prom.: Üç Moira'lar ve unutmak bilmez Erinys'ler.¹³

Koro: Zeus onlar kadar güçlü değil mi?

Prom.: O da olaçağın elinden kurtulamaz.¹⁴

Bu pasajdan, Aiskhylos'un zaman zaman aşkın bir ilke tasavvur ettiği sonucunu çıkarabiliriz: Bu ilke hem Tanrılardan önce hem de onlardan üstündür ve hanedanlarının silsilesini ve sürelerini belirler. Hesiodos'un *Theogonia*'sı, daha önce gördüğümüz gibi, daha az açık bir biçimde olsa da, aynı fikri içerir. Ancak *Prometheus* dışında, Aiskhylos, Zeus ve Kader

¹² *Prom.* 787 vd., 874 vd.

¹³ *Moirai*, sözcük olarak, "kader/yazgı" anlamına gelir. İlk satırdaki "Kader" in Yunanca aslı da Kader Tanrıçası *Moirai*'dır. Buradaki satırda çoğul (*Moirai*) kullanılmıştır. Kast edilen üç Kader Tanrıçası Klotho, Lakheze ve Atropos'tur. *Erinys*'ler "öç/intikam tanrıcaları/perileridir." "Olaçak" olarak çevrilen sözcük zorunluluk anlamına gelen *anankē*, "hüner" olarak çevrilen sözcük sanat anlamına gelen *tekhnē*'dir. (ç.n.)

¹⁴ *Prom.* 511 vd. [Erhat-Eyüboğlu çevirisi]

arasındaki ilişki konusunda seleflerinden daha tutarlı değildir. Her ne kadar iki güç arasında sık sık ayrım yapsa da ve bazen onları çarpıtırırsa da,¹⁵ bir bütün olarak dramasının eğilimi şüphesiz Zeus'un otoritesini yüceltmek ve Kader'i ya Zeus'un yardımcısı ya da sadece onun verdiği hüküm yapar. *Eumenidler*'in kapanışında, "her şeyi gören Zeus" ve Kader mükemmel bir uyum içindedir;¹⁶ ve *Yakarıcılar*'ın bütününde, Kader, Zeus'un iradesinden başka bir şey değildir.

Mukadder olan muhakkak olacaktır;
Zeus'un iradesi, kudretli, yenilmezdir,
Geçit vermezdir.¹⁷

Zeus'un baskınlığı, gerçekten de, Aiskhylosçu ilahiyatın başlıca ayırt edici özelliklerinden biridir. Zeus "kralların kralı, mübarekler arasında en mübareği, mükemmel güçlerin en mükemmeli," "her şeyi gören," "her şeye kadir baba,"¹⁸ her şeyin sebebi ve gerçekleştircisi (*panaitios*, *panergetēs*, *pantelēs*, *teleios*),¹⁹ iradesi olmaksızın insanın başına iyi ya da kötü bir şey gelmeyen.²⁰ İnsanların yaşamın farklı ilişkilerinde Her şeye kadir Baba'ya bağımlı olduğunu göstermek için, hemen hemen tüm oyunlardan başka birçok sıfat ve hissiyat alıntılanabilir; fakat Aiskhylos'un Zeus tasavvuru, belki de antik çağ edebiyatındaki en gerçek dini şiirlerden biri olan *Yakarıcılar*'da, en yüksek noktaya çıkmış olabilir. Hiçbir şey bize, şairin dinî düşünceleri hakkında, o oyundaki korolardan daha canlı bir izlenim sunamaz. Ve Sayın Morshead'in takdire şayan çevirisiyle iki tipik pasajı önünüze koymaya çalışacağım:

Daha adil işler için ondan başka hangi Tanrıya
Yalvarabilirim makul bir şekilde?
Soyumuz ondan gelir; O, Yaradan ve Rab,

¹⁵ Örneğin, *fr.* 199; *krş.* *Eum.* 173 vd.

¹⁶ *Eum.* 1046 vd. *Krş.* *Ad. Sun.* 305 vd.

¹⁷ *Yak.* 1047 vd. *Krş.* 681, 829 vd.; *Pers.* 94 (*theothēn moira*: tanrıdan gelen kader); *Ag.* 1010 vd. ["İrade" (İng. *will*) olarak çevrilen *phrēn* "zihin" olarak da anlaşılabilir.]

¹⁸ *Yak.* 524 vd., 139; *Eum.* 917.

¹⁹ *Ag.* 1487; *Yedi.* 111; *Ag.* 964.

²⁰ *Ag.* 1488 vd.

Kadim hikmet ve kudretiyle soyumuzun mimarı,
Her işi, her çareyi rast getirendir.
Altında oturduğu, ondan kudretli bir güç yoktur,
Yukarısında oturan, hürmet ettiği bir güç yoktur.
İşi de sözü gibi hemen elinin altındadır,
Zihnindeki karanı hemen yerine getirir.²¹

Zeus'un arzusunun izini sürmek kolay değildir:
Aslında her yerde parlar, hatta karanlıkta bile,
Belirsiz bir kismetle insanın yüzüne.
Bir baş sallamayla neyin olmasına hükmederse Zeus,
Yere sağlam düşer, sırt üstü kalmaz o.
Zihninin yolları gür ve zifiri karanlık uzanır,
Görmesi mümkün değildir.
Yükseğe çıkmış umutlarını deler,
Ve sonunu getirir ölümlülerin.
Ancak silahlı bir şiddete başvurmaz.
Tanrılar çaba bilmez:
Oturduğu kutsal tahtından kalkmadan,
Düşüncesini yine de gerçekleştirir.²²

Bu iki şiirin yanı sıra tiyatro oyunları başka yerlerinde de, şair açıkça ilahi amacın (dünyada tezahür ettiği şekliyle) özsel birliğini kabul eder. Yine de, Aiskhylos'un kelimenin tam anlamıyla bir tektanrıci olduğunu varsaymak bir hata olur. Sürekli olarak çok sayıda Tanrıyı tanır; ve hâkim çoktanrıçılığa karşı hiçbir yerde mücadele etmez. Aslında birden fazla Tanrının varlığını inkâr ettiği görülen tek bir fragman vardır: "Zeus esîrdir, Zeus yerdir, Zeus göktür: Zeus aslında her şeydir ve her şeyden ötedir."²³ Burada antik çağ şairleri arasında özellikle Vergilius'a ve modern şairler arasında özellikle Wordsworth ve Tennyson'a özgü bir özellik olan yarı-şairane, yarı-felsefi tümtanrıçılığın ilginç bir öngörüsü var.

Güneş, ay, yıldızlar, denizler, tepeler ve ovalar:
Bunlar, ey Ruh, hüküm süren O'nun Görüntüsü değil midir?²⁴

²¹ Yak. 595 vd.

²² Yak. 87 vd.

²³ Fr. 70. [Esir "kâinattaki bütün boşlukları doldurduğu farzedilen, görülemeyen ve ağırlığı olmayan cevher" dir (Kubbealâhı Lugatı).]

²⁴ Tennyson, *The Higher Pantheism*.

Fakat Aiskhylos'ta başka hiçbir pasaj tam olarak bu tınıyı vermez; ve eğer fragman hakiki ise, muhtemelen Orpheusçu türden bir tümtanrı öğretiye gönderme yapmaktadır.²⁵

Aiskhylosçu tektanrıcılığa dair haklı bir şekilde söyleyebileceğimiz en çok şey şudur: Aiskhylos'ta Zeus'un şahsı tüm aşağı Tanrıların şahsını eskisinden çok daha büyük ölçüde gölgede bırakır; ve Zeus'un ait olduğu Tanrılar hanedanlığında, tek bir amaç, tek bir yönetici irade vardır: Zeus'un kendi iradesi. Bu nedenle, şaşkınlık ve tehlike anlarında, koronun düşünceleri kendiliğinden Zeus'a yönelir:

Ey Zeus! Her kimse O...
Seviyorsa eğer böyle seslenilmeyi,
Öyle sesleneceğim kendisine.
Her şeyi tartsam da,
Bulamam bir eşi benzerini,
Bir tek Zeus, dökmem gerekiyorsa gerçekten
Yüreğimdeki bu boş yükü.
(...)
Ama haykırarak şevkle kutlayan
Zeus'un zaferini şarkılarla,
Her şeye akli erer.²⁶

Tüm ilahi nitelikler arasında, Aiskhylos'un en çok vurguladığı nitelik Adalet'tir. Adalet, Zeus'un kızıdır: *Dios kora*'dan (Zeus'un kızı) yerinde bir şekilde *Dike* olarak adlandırılır.²⁷ Zeus, Aiskhylos'un her yerinde, Adalet'i savunur ve öcünü alır. Şair, Adalet'in müşfik yönünü hiçbir şekilde göz ardı etmez. Eğer Zeus günahın cezalandırıcısı ise, aynı zamanda erdemin de ödüllendiricisidir: "İyilere nimet, kötülere bela" (*adika men kakois, hosia d' ennomois*) dağıtır.²⁸ Adil olanların tohumları, *Agamemnon*'daki Koronun dediği gibi, kutsanacak-

²⁵ Bkz. s. 110.

²⁶ *Ag.* 160 vd.

²⁷ *Ad. Sun.* 949; *krş.* *Yedi.* 649.

²⁸ *Yak.* 404. [Daha harfiyen bir çeviri şöyle olabilir: "Kötülere (*kakois*) adil olmayan şeyler (*adika*), [kutsal] yasaları gözetenlere (*ennomois*) kutsal şeyler (*hosia*)" dağıtır.]

tır.²⁹ Fakat Aiskhylos'ta bu türden her bir pasaj için, günahın cezalarını bildiren on veya daha fazla pasaj vardır; ve Aiskhylosçu dramaya büyük ayırt edici özelliğini veren şey, şairin bu tema üzerindeki eşsiz ve neredeyse korkunç vurgusudur. Her şeyden önce, intikamcı adaletin³⁰ peygamberidir: Kardeşlerine sadece adil ve dindar olmalarını söyler: Zira insan eylemi geri döndürülmezdir ve günahın kefareti her zaman acı çekerek ödenmelidir.

Aiskhylos'un günahın doğası, gelişimi ve tarihçesi hakkındaki görüşü nedir? Bu konu *Persler'*de Darius'un gölgesinin ağzından çıkan bir beyitle çok kısaca ifade edilir:

*Hybris gar eksanthous ekarpōse stakhun
atēs, hothēn panklauton eksamai theros.*

Küstahlık çiçek açtığında
Bir Gaflet meyvesi olgunlaşır,
Ve tek hasadı gözyaşı olur.³¹

Günah *hybris*'tir: Kendisini dışarıdan başkalarının veya Tanrıların haklarına tecavüz etme teşebbüsü olarak gösteren mağrur bir kibir ya da küstahlık. Aiskhylos'a göre, günahkârın ruhuna yapışan bir tür hastalık ya da çılgınlıktır.³² Aklını bulandırır ve böylece doğru ve yanlış arasında ayrım yapamaz. Günahkâr *mataios*, yani boş sanrıların kölesidir: Uçan bir kuşun peşinde koşan bir çocuk gibi, o da ulaşamaz olanı elde etmek için boşuna çabalar.³³ Aiskhylos'ta günahın gelişimini ve sonuçlarını olağanüstü derecede ateşli ve güçlü tasvir eden birçok pasaj vardır. Burada tek bir örnek alıntılanmak yeterlidir:

²⁹ Ag. 758 vd.; krş. 767 vd.; Eum. 538 vd.

³⁰ Veya Türkçede daha bilindik ifadesiyle "denkleştirici adalet" (*retributive justice*). Ancak "denkleştirme" ifadesi "intikam/öç" (*retribution*) sözcüklerinin verdiği ve yazarın vurguladığı "korkutucu" hissi uyandırmaktan uzaktır. (ç.n.)

³¹ 821 vd. ["Gaflet" (İng. *delusion*) olarak çevrilen *atē* "felaket" olarak da anlaşılabilir.]

³² *Nosos phrenōn* (akıl/zihin hastalığı), *Pers.* 750.

³³ Eum. 338; Ag. 404.

Tezgâhlar kuran *Atē*'nin dayanılmaz çocuğu,
Sefil *Peitho* onu akıbetine sürüklüyor.³⁴
Çaresi yok. Saklı değil,
Apaçıktır, uğursuz parlıtısıyla fesat;
Mihenک taşına sürtölüp vurulan adı bir bronz gibi,
Denendiğinde tıynetinin karartısını gösteriyor,
Uçan kuşun peşindeki bir çocuk gibi,
Tüm kentine dayanılmaz bir leke bulaştırıyor.
Kulak asmaz hiçbir Tanrı yakarılarına;
Mahveder bunlara yönelen gayriadil adamı.³⁵

Bu ve bu gibi diğer pasajlarda, Solon'un öğretisinin ötesi-
ne geçen pek bir şey yoktur, ancak Aiskhylos'ta daha fazla
ayrıntı ve peygamberlere özgü bir ateş buluruz. Ancak, bizim
açımızdan esas olarak düşünülmesi gereken soru, Aiskhylos'a
göre, günahın ilk tohumunun veya nüvesinin bireyin içine
kendi eylemiyle mi, yoksa kendi kontrolü dışındaki doğaüstü
bir fail tarafından mı ekildiğidir. Oyunlardan bireyin bu ko-
nuda özgür bir fail olmadığı ve bir ilahi güç tarafından yol-
dan çıkarıldığı görüşünü destekleyecek birtakım pasajlar alın-
tılanabilir. *Persler*'in açılış korusu, bu inancın açık bir ifadesini
içermektedir:

Ama ah! Hangi ölümlü kaçabilir
Bir tanrının kurnaz tuzağından?
Var mı o kadar çevik ayaklı
Bir sıçrama kralı?
Başta tatlı dili ve işvesiyle,
Düşürür ağına avını *Atē*;

³⁴ "İkna" anlamına gelen *Peithō*, *Atē*'nin (gaflet/felaket) kızıdır. Yazarın kul-
landığı İngilizce çeviride *Temptation* (ayartma) olarak çevrilmiştir. *Peithō* tara-
fından sürüklenen kişi, Agamemnon'un eşi Helene'yi Troya'ya kaçırان Paris'tir. (ç.n.)

³⁵ Ag. 385 vd. Özellikle krş. *Eum.* 552 vd. [Son dizinin öznesi genellikle "her-
hangi bir Tanrı" olarak anlaşılır; ancak özneyi öncesinde bahsedilen "gü-
nahkâr" (bu örnekte Paris) olarak yorumlayanlar da vardır; bkz. Raeburn ve
Thomas, *The Agamemnon of Aeschylus*, s. 113. Bu durumda, "günahkâr onun
yakarılarına kulak veren gayriadil bir adamı kendisiyle birlikte mahveder"
anlamı çıkar. Charles J. Blomfield son dizedeki *phōt' adikon* yerine *phōta Dika*
önermiştir: Bu durumda "günahkârla ilişkisi olan adamı Adalet (Tanrıçası)
mahveder" gibi bir anlam çıkar.]

Ve sonra hiçbir ölümlü
Kaçıp kurutulamaz elinden.³⁶

Ve bir başka yerde, kötü bir *daimon* ya da *Alastör*'un insanların duyularını şaşırttıklarını ve izlerini sürerek onları mahvettiklerini duyarız.³⁷ *Niobe*'nin bir fragmanı, daha önce de gördüğümüz gibi,³⁸ "Tanrı, ölümlülerin ocağını tamamen söndürmek istediğinde, onların içine suç eker" demektedir.³⁹ Ancak dramatik bir şair söz konusu olduğunda, bu türden bir soru, birçoğu şairin açıkça kınanamadığı istediği karakterler tarafından söylenen münferit hislerin dökümüyle belirlenemez. Aiskhylos'un öğretisinin genel yönelimini göz önünde bulundurmalıyız: Bu, oyunlarında felaketle sonuçlanan olaylarda görülür ve zaman zaman *Agamemnon*'daki koro ve *Persler*'deki Darius gibi dramatik durumun ahlaki dersine işaret eden konuşmacılar tarafından açık bir şekilde ifade edilir. Böyle bir kriteri benimsediğimiz takdirde, Aiskhylos'un bu konuya ilişkin tutumunun Yahudi ilahiyatına benzediği sonucuna ulaşacağımızı düşünüyorum. "Eski Ahit'in hiçbir bölümünde Tanrının, insanlarda kötü düşüncelerin veya eylemlerin ana müsebbibi olarak temsil edilmediği; Tanrı eğer insanları kötülüğe kışkırtıyorsa, daha öncesinde işledikleri kötülüğün cezalandırılması ya da ağırlaştırılması içindir."⁴⁰ Benzer bir ifade Aiskhylos'un draması için de geçerlidir. Aiskhylos, günahın ilahi bir fail tarafından yaratıldığı fikrini, önceki ve çağdaş düşüncenin derinlerine kök salmış olarak bulmuştur.⁴¹ Bu fikirden tamamen kopmaz; ama günahkârın kariyerinde iki anı ya da aşamayı birbirinden ayırır: Birincisi ilk ihlali yapması, diğeri de kötülüğünde ısrar etmesidir.

İlk adımı atmaktan kaçınmak bireyin gücündedir; ama ihlali yapar yapmaz, Tanrılardan gelen gaflet bunu takip eder ve feci akıbeti mühürlenir. Bu, Darius'un hayaletinin Persle-

³⁶ *Pers.* 107 vd.

³⁷ Örneğin, *Pers.* 353 vd., 725.

³⁸ Bkz. s. 52.

³⁹ *Fr.* 156.

⁴⁰ Hastings, *Dictionary of the Bible*, cilt 1, s. 96^b.

⁴¹ Örneğin, bkz. s. 102; ve Nägelsbach, *Die Nachhomerische Theologie*, s. 55 vd.

rin çöküşüne dair çıkardığı ahlaki dersin yer aldığı satırın anlamıdır: Kendi özgür irademizle günaha koştuğumuzda, Tanrı bizzat müttefikimiz olur (*all' hotan speudēi tis autos, khō theos synaptetai*).⁴² Bu, Profesör Butcher'ın dediği gibi, "Tanrı kendilerine yardım edenlere yardım eder" sözünün karanlık tersi" dir.⁴³ Aristoteles'in *Etik*'inde, bu tasavvurun dikkat çekici bir benzerini buluruz. Filozof, erdemsizlikte bir hayli yol katetmiş olanın artık erdemli olamayacağını kabul eder. Ama erdemsiz alışkanlığı ortaya çıkaran ilk eylemlerin tamamen kendi gücü dahilinde olduğunu iddia eder; ve bu nedenle onu, mevcut hareket tarzından farklı bir şekilde hareket edemese bile, özgür iradesiyle hareket eden bir fail olarak görmeliyiz. "Evet, karakterini şimdi değiştiremezsin, ama ilk başta kötü olmamak senin elindeydi ve dolayısıyla isteyerek kötü-sün."⁴⁴ Aiskhylos'taki ahlaki özgürlük görünüşte aynı temele sahiptir.

Kendimi, şu ana kadar, Aiskhylos'un (bireyin yaşamında görüldüğü şekliyle) günaha dair görüşüyle sınırladım; ama en güçlü tragediyalarının teması, suçla lekelenmiş bir ailenin müteakip nesillerinde açığa çıkan günahın tarihçesidir. İki kraliyet ailesi (Labdakoslar ve Pleisthenesler) ile bağlantılı efsaneler, şaire bu konuyla ilgili malzeme sağlar. Labdakoslar durumunda, birincil gaflet ya da suç (*prōtarkhon atēs*),⁴⁵ Apollon'un arkasında evlat bırakmadan ölmesine yönelik mükerrer uyarıları karşısında, Laios'un inatçı itaatsizliği idi; Pleisthenesler'de ise Agamemnon'un babası olan Atreus'un Thyestes'e sunduğu kutsalı hiçe sayan ziyafetti. *Thebai'a Karşı Yediler*'in son oyun olduğu üçlemede, Aiskhylos, Laios'un ihlalinin korkunç sonuçlarını muazzam bir güçle resmetmiştir. Apollon'un uyarılarına kulak asmayan Laios'un babası olduğu çocuk babasını öldürmüş ve annesiyle evlenmiştir: Bu, atasal suçun ilk nüksedişidir. Korkunç gerçek ortaya çıktığında, Oidipus, çaresizliğin cinneti içinde, gözlerini oyar ve sonunda

⁴² *Pers.* 744 vd. Krş. *fr.* 22, 395.

⁴³ *Aspects of the Greek Genius*, s. 118.

⁴⁴ *Nik. Et.* 3.7.1114a19.

⁴⁵ *Ag.* 1192.

iki oğlu, Eteokles ve Polyneikes, lehine tahttan çekilir. Çocukları tarafından uğradığı aşağılamadan rencide olan Oidipus, zaman içinde birbirleriyle savaşa tutuşup birbirlerinin elinde ölümü tatınaları için dua eder. Bu duanın yerine gelmesi *Thebai'a Karşı Yediler*'in konusunu oluşturur; ve tüm oyun boyunca, her yeni gelişmenin sadece bir nevi atasal günah gövdesinin sürdüğü taze bir filiz olduğunun bilincindeyizdir. *Oresteia* üçlemesine de aynı fikir hâkimdir. Atreus'un ailesine getirdiği ilk lanet, Klytaimnestra'nın Agamemnon'u öldürmesinde ve Orestes tarafından öldürülmesinde yeniden ortaya çıkar; ve sadece Apollon ve Athena'nın müdahalesiyle kâbus en sonunda diner. *Adak Sunucular*'ın son korosunda, tüm trajik tarihçe şu şekilde özetlenir:

Kralın evinin üzerinde esen ve sona eren
Üçüncü büyük fırtınaydı bu.
İlk başta gelen korkunç acı çocukların yenilmesi idi.
Sonra banyoda katledilen kralın faciası,
Akhaların başkumandanı.
Ve şimdi bir yerden çıkıp gelen bir üçüncü,
Bir kurtarıcı, yoksa felaket mi desem buna?
Nerede sona erecek bu?
Nerede durup dinecek *Atē*'nin öfkesi?⁴⁶

Böyle bir felaket ağında, ahlaki seçim yapmaya izin verecek herhangi bir alan görmek zordur. İlk ihlal isteyerek yapılmış olsun ya da olmasın, ikinci nesildekiler için gerçek bir umut olmadığı görülmektedir. Aiskhylos'un, atasal suçun kurbanını her zaman kendi hesabına da bir günahkâr yaptığı doğrudur. Günahkâr bir zihniyetin bilindik özellikleri (inatçılık, bencillik ve dinsizlik) kızının kurban edilmesini kabul ettiği anda Agamemnon'a atfedilir.

Fakat Zorunluluğun boyunduruğuna soktuğunda kendini,
Esti yüreğinde dinsiz bir değişim rüzgârı,
Kirli, kutsala aykırı; kaydı niyeti
Bundan sonra aşırı cüretkâr düşüncelere.⁴⁷

⁴⁶ *Ad. Sun.* 1065 vd.

Ve benzer bir şekilde Eteokles, kaderinin kriz anında, aceleci ve akılsız tutkuya yenik düşer.⁴⁸ Ancak bu tutkunun kendisi, aileden intikam alan *daimon*'unun iş başında olduğunun bir işaretidir. Agamemnon'da, günahın çocuksuz ölmediğini, çok sayıda yavru yaptığını okuruz. "Ölümlülerin kötülüklerinde, er ya da geç, tayin edilen saat geldiğinde, eski Küstahlık (*hybris*), babalarına benzeyen yeni bir Küstahlık doğurmayı sever: İntikam ruhu (*daimona*), karanlıkta çalışan,⁴⁹ karşı konulmaz, yenilmez, kutsala aykırı Pervasızlıkla (*thrasos*) eve kara bir felaket getirir."⁵⁰ Sorumluluğun eylemin failine değil, her zaman uyanık olan ve suçun ilk tohumu ekildiği andan itibaren suça bulaşmış soyun peşini bırakmayan *Alastör* veya *Erinyes*'lere ait olduğunu hissetmekten kendimizi alamayız. Koro, katledilen Agamemnon'un cesedi başında, ailenin kötü *daimon*'unun uğursuz bir zafer şarkısını söylediğini hayal eder.⁵¹ Klytaimnestra da, intikamın ilk coşkusu dindikten sonra, kanlı eyleminin tüm sorumluluğunu reddetmek ister:

Bunu benim yaptığımı iddia ediyorsun:
Ama Agamemnon'un eşi olduğumu düşünme.
Şu cesedin karısı kılığına giren,
O korkunç ziyafetin ev sahibi Atreus'un
Eski ve amansız öç alıcı ruhu,
Ondan aldı intikamını,
Çocuklara karşılık yetişkin bir kurban.⁵²

Savunmanın haklılığı Koro'nun verdiği yanıtta kısmen kabul edilir:

Bu cinayette suçun olmadığına
Kim tarıklık edebilir?

⁴⁷ Ag. 218 vd.

⁴⁸ Yedi. 679 vd.

⁴⁹ Dr. Headlam ile birlikte *bathyskoton* olarak okuyorum. [*Bathys* = "derin"; *kotos* = "hınç, kin, garez, öfke." Yazar bu iki sözcüğün bileşiminden oluşan *bathyskoton*'u *working in darkness* (karanlıkta çalışan/işleyen) olarak çevirir.]

⁵⁰ Ag. 763 vd.; krş. 718 vd. ve *Eum.* 935 vd.

⁵¹ Ag. 1473 vd.

⁵² Ag. 1497 vd. ["Öç alıcı ruh" olarak çevrilen sözcük *alastör*'dur. Bir sonraki alıntıda geçmektedir.]

Nasıl olur bu? Ama belki babasından gelen
Öç alıcı ruh suç ortağın olabilir.⁵³

Ancak, sorumluluk Kader’de olsa bile, acı çekmesi gereken
hâlâ faildir. Klytaimnestra’nın intikam aldığı kılıcın sorumlu-
luğundan kaçınırken söyledikleri boşunadır:

hē moira toutōn, ō teknon, paraitia.

Bu suçta Kader’in de payı var, çocuğum.

Orestes’in yanıtı ona kaçacak yer bırakmaz:

kai tonde toinun moir’ eporsynen moron.

O halde bu akıbet de Kader’in işi.⁵⁴

Bu tür durumlar elbette zaten yeterince trajiktir; fakat tra-
jedi sıklıkla, bireyin işlediği suçun ahlaki bir yükümlülüğün
yerine getirilmesi olarak tasvir edilmesiyle büyütülür. Gerçek
trajik çatışmanın “doğru ve yanlış arasında değil, doğru ve
doğru arasında” olduğu söylenir. Bu açıklama Aiskhylos için
geçerlidir. Agamemnon’dan kızını öldürmesi istendiğinde, iki
çatışan vazife arasında seçim yapmak zorundadır: Ailesine
borçlu olduğu vazife ile ülkesine borçlu olduğu vazife.⁵⁵ Birini
yerine getirirken, zorunlu olarak diğerini ihlal eder; ve seçtiği
seçenek ne olursa olsun, felaket kesindir. *Thebai’a Karşı Yedi-
ler*’in sonunda, Antigone, benzer bir ikilem içinde bulur ken-
dini. Ya Devlet fermanına meydan okumalı ya da ölüye cena-
ze töreni yapılmasını emreden daha yüksek yasaya itaatsizlik
etmelidir. Ancak, bu rakip yükümlülükler çatışması antik
çağdakilere olmasa bile, en azından bize, en güçlü biçimde
Adak Sunucular ve *Eumenidler*’de hitap eder. Bir yandan, Apol-
lon tarafından Orestes’e babasının ölümünün intikamını alma
vazifesi yüklenir; diğer yandan, bir anneye olan hürmet var-
dır. Eğer Apollon’a itaat ederse, akraba kanı dökenleri takip

⁵³ Ag. 1505 vd.

⁵⁴ Ad. Sun. 910 vd.

⁵⁵ Özellikle bkz. Ag. 215 vd.

eden Öç Perilerinin⁵⁶ intikamına maruz kalacaktır. İtaatsizlik durumunda, Tanrı daha da korkunç acılarla tehdit eder. En kritik anda tereddüt eder; ama Apollon'un emri galip gelir.⁵⁷

Şu sorulabilir: Aiskhylos bu karanlık soruna herhangi bir çözüm sunuyor mu? Evrenin ahlaki yönetimini varsayacak olursak, Adalet'in hak iddiaları ile bireye ait gözüken hak iddialarını uzlaştırmada herhangi bir yerde başarılı oluyor mu?

Bu ahlaki zorluğun şair tarafından çözüldüğünü düşünmüyorum. Orestes örneğinde, *Eumenidler*'in, bir çözüm olmasa da, bir tür açıklama sunduğu doğrudur. Kaçak, Areopagos mahkemesinde yargılanır. Daha yeni ve daha iyicil bir teokrasiyi temsil eden Apollon, Tanrıların daha eski, daha az insan-cıl nesline ait olan öfkeli Öç Perilerine karşı onun savunucusu olur; ve Athena'nın müdahalesiyle aklanır ve lanetten kurtulur. Aynı zamanda, Öç Perileri, onlara Atina'da bir tapınak verilerek, yatıştırılır ve bundan böyle Zeus hanedanının sadık destekçileri olarak yerlerini alırlar. Burada ahlaki bir çözüm-den ziyade mitolojik bir çözüm olduğu açıktır. Ahlaki ilkele-rin çatışması, Khthonik⁵⁸ ve Olymposçu güçler arasındaki karşıtlığa atfedilir ve bunlar uzlaşmaya varır varmaz, çatışma ortadan kaybolur. C. O. Müller şöyle yazar: "Aiskhylos, bu eski düzenler ile mevcut dünyayı yöneten güçler arasındaki çatışmanın sadece belirli bir dönem için var olan geçici bir kriz ve sadece daha yüksek bir gelişim için bir hazırlık olduğuna inanır. Ona göre, Olympos Tanrıları'nın dünyası orijinal güç-lerle mükemmel bir uyum içindedir ve onlara göre bir nevi bir ilerleme olmaktan öteye gitmez."⁵⁹ Bu kuşkusuz doğrudur; ama Orestes'in Öç Perilerinin intikamını üzerine çekme-sine neden olan ana katlinin Apollon tarafından emredildiği-ni; ve ahlaki açıdan bakıldığında, nihai aklanmasının yaşadığı acılar için yeterli bir telafi sağlamadığını hatırlamak gerekir.

⁵⁶ "Öç/İntikam Perileri/Tanrıçaları" *Erinyes*'lerdir. (ç.n.)

⁵⁷ *Yedi*. 1017 vd.

⁵⁸ *Khthonos*, "yer" veya "toprak" anlamına gelir. "Khthonik" sıfatı, yer ya da yeraltı tanrı(ça)larının (örn., Demeter, Persephone, Hades) yanı sıra Yer Tanrıçası Gaia'nın çocukları olan ve Zeus tarafından yeraltında yaşamaya mahkûm edilen Titanlar ve onların temsil ettiği "karanlık" unsurlarla ilgili olarak kullanılır. (ç.n.)

⁵⁹ *Dissertations on the Eumenids*, s. 184.

Diğer durumlarda, görünen o ki, Aiskhylos hiç bir çözüm sunmaz. Eteokles ya kardeşine karşı savaşmalı ya da yöneticisi olduğu krallığa karşı vazifesini ihmal etmelidir.⁶⁰ Şeref ve vatanseverlik iddiaları galip gelir ve daha önce belirttiğim gibi, Aiskhylos, kendisinin de tutkunun etkisi altında kaldığı izlenimini verir; sonuç olarak da Oidipus'un laneti kardeşlerin karşılıklı katli ile gerçekleşir. Benzer şekilde, İphigeneia'nın Agamemnon tarafından kurban edilişi (ki bu Yunan filosuna komuta etme hakkından vazgeçmek dışında kaçamayacağı bir vazifedir), felaketine katkıda bulunan bir neden olarak tasvir edilir. Belki, bu tür durumları bireylerin haklarının yanı sıra Adalet'in taleplerinin tatmin edileceği bir çözüm önerisi için kullanmak yerine, acıma ve korku duygularımızı arındırmak için kullanmak, trajik şairin işlevidir (ki bu kesinlikle Yunan tragedyasının işlediği en gözde alandı); ama her halükârda, sanırım, Aiskhylos'un gündeme getirdiği büyük sorunları çözdüğünü iddia edemeyiz.

Hem bireyin hem de ailenin yaşamı üzerindeki etkisi açısından, Aiskhylosçu günah tasavvurunu anlamamıza izin verecek yeterince şey söyledik; şimdi, şairin açıkladığı şekliyle, ceza yasasını incelemeye geçiyorum. Başka yerlerde olduğu gibi,⁶¹ Yunan edebiyatında da, iki tür ceza tasavvuru görürüz: İntikamcı⁶² ve düzeltici. Birinci teorinin ilkesi şu Hesiodik satırda ifade edilir: *ei ke pathoi, ta t' erekse, dikē k' itheia genoito* (Eğer yaptıklarını çekerse, o zaman adalet düzelecektir).⁶³ Bu sadece *jus talionis*'tir.⁶⁴ Fail başkalarına yaptığını kendi şahsında çekmelidir. Cezanın düzeltici görüşü, daha sonraki bir medeniyet aşamasında ortaya çıkar. Günahı bir tür ruhsal hastalık ve cezayı bunun için tayin edilmiş tedavi olarak tasavvur eder. Aiskhylos'ta ceza elbette çoğunlukla intikamcıdır. *Oresteia* boyunca tekrar tekrar bu ilkeyi güçlü bir şekilde ilan eder:

⁶⁰ Yedi. 660 vd., 670, 704.

⁶¹ Bkz. Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, s. 80 vd.

⁶² Veya "denkleştirici" (*retributory*). (ç.n.)

⁶³ Fr. 217 Goettling.

⁶⁴ *Jus talionis* Latince "kisas hakkı" anlamına gelir. Daha çok *lex talionis* (kisas yasası) olarak bilinir. (ç.n.)

Nefret dolu dile karşı nefret dolu dil ödensin;
Böyle haykırır gür sesiyle Adalet,
Her işe uygun bir ceza ödeterek.
Kanlı vuruşa karşı kanlı vuruş ödensin!
Eden bulsun.
İşte böyle buyurur üç kat yaşlı söz.⁶⁵

Yasadır
Yere dökülen kan damlalarının,
Yeni kan talebi.
Kükreler Erinyes'e Cinayet;
Evvelce katledilenlerin felaketine,
Katmasını yeni felaketleri.⁶⁶

İphigeneia'nın kanı, döküldüğü yerden, Agamemnon'un ölümünü talep eder ve Orestes'in kılıcını Klytaimnestra'nın bağrına sokan katledilmiş olan Agamemnon'dur.⁶⁷ *Adak Sunucular*'da trajik paralelliği tamamlamak için eksik bir unsur yoktur. Orestes, her şeyi gören güneşin huzurunda kendini savunmak için, babasının içine düşürülüp katledildiği ağı yerde ölü yatan Klytaimnestra ve aşığının başucuna koyar:

Bak bu alete, ey bu suçları duyan,
Zavallı babamın tuzağına!
Ellerini ve ayaklarını bağladılar bununla.
Yayın ve bir halka oluşturun etrafında⁶⁸
Gösterin üzerinden atamadığı örtüyü.
Ki Baba, hayır benimki değil,
Tüm bu olup biteni izleyen, Güneş,
Görsün anamın yaptığı kirli işleri.
Böylece, ileride bir gün yargılanacak olursam,
Benim yanımda dursun ve tanık olsun
Anamı ölümle haklı olarak cezalandırdığıma.⁶⁹

⁶⁵ *Ad. SUn.* 309 vd.; *krş. Ag.* 537 vd., 1317 vd., 1322 vd., 1337 vd., 1431, 1561; *Ad. Sun.* 144; *Eum.* 264 vd.; *Pers.* 815 vd. ["Üç kat yaşlı söz" olarak çevrilen ifadenin Yunanca aslı *trigerôn mythos*'tur. Tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği tartışmalı bir ifadedir; bkz. Clay, "Aeschylus' Trigeron Mythos." Yazar hemen aşağıda bunu Olympos Tanrılarından da eski "kadim/ezeli bir kural/emir" (*immemorial precept*) olarak yorumlar.]

⁶⁶ *Ad. Sun.* 400 vd.

⁶⁷ *Ad. Sun.* 926.

⁶⁸ Orestes bunu hizmetkârlarına hitaben söyler. (ç.n.)

Bu pasajların hiçbirinde, ilahi adaletin suçlunun çıkarlarını göz önünde bulundurduğuna dair herhangi bir iz yoktur; fakat şair, birçok kez, daha hafif ve daha çok Sophoklesçi olan inancı ifade eder: Acı çekme, Tanrının insanları bilgiye ulaştırma şeklidir. “Acı çekerek öğreniriz” (*pathos mathos*), “Bilgelik acı çekerek gelir”⁷⁰ — bu düşüncenin büründüğü dil bu şekildedir. “Zeus’tur bilgeliğe giden yolda ölümlülere yol gösteren, ‘acı çekerek öğreniriz’ düsturunu geçerli kılan. Damlar kalplerinin önüne acı dolu hatıraların kederi uykuda ve gelir bilgelik onlara ister istemez.”⁷¹ Eyüp Kitabında tam olarak aynı düşünceyi buluruz: “Çünkü insan onu anlamasa da, Tanrı şu ya da bu yolla konuşur. Rüyada, gece rüyetinde, insanlar üzerine ağır uyku bastığı zaman, yatağın üzerinde uyuklarken; insanların kulağını o zaman açar ve onları uyarılarla⁷² korkutur; onları yaptıkları kötülükten döndürmek, gurdan uzak tutmak, canlarını çukurdan, hayatlarını ölümünden kurtarmak için.”⁷³ Aiskhylos’un *pathos mathos* yasasını Zeus’a atfettiği özellikle gözlenmelidir. İntikam ilkesi (*drasanti pathein*: eden bulur), Olympos hanedanından da eski olduğunu varsayabileceğimiz, kadim bir kuraldır (*trigerôn mythos*).⁷⁴ Bunun Aiskhylos’taki savunucuları Öç Perileri ve Kader Tanrıçalarıdır.

⁶⁹ *Ad. Sun.* 980 vd. [West, *Helios* (Güneş) sözcüğünün ve devamındaki dizinin (986) sonradan yapılmış bir ekleme olduğuna ve metinde adı verilmeden kasdedilen Tanrının *Helios* değil, “Zeus” olması gerektiğine işaret eder; bkz. West, *Studies in Aeschylus*, s. 262.]

⁷⁰ *Eum.* 521. [Bu öğretisi daha çok *pathei mathos* olarak bilinir.]

⁷¹ *Ag.* 176 vd.; *krş.* 261 vd. [“Bilgelik” (İng. *wisdom*) olarak çevrilen sözcükler *to phronein* ve *to sôphronein* “aklı başına gelme” olarak anlaşılmalıdır. İkincisi “itidal/ölçülülük” olarak çevrilen *sophrosyne*’nin master halidir. M. West, G. Murray, A. Sommerstein gibi bazı çevirmen ve editörler 179 nolu satırdaki *en th’ hypnôi* (uykuda) ifadesini *anth’ hypnou* (uykunun yerine) olarak düzeltir. Yazarın çevirisinde “uykuda” ifadesi geçer.]

⁷² Veya “görüntülerle.” Bu sözcüğün içinde geçtiği yan cümle (“onları uyarılarla korkutur”) tartışmalıdır. Bu hâli belli uzmanlarca düzeltme yapılmış şeklidir. Metnin aslı ve yazarın kullandığı İngilizce çeviri de dahil olmak üzere bazı çevirilerdeki şekli şöyledir: “Onlara öğretilen şeylere mühür basar.” Alıntının çevirisi kısmen Yeni Çeviri’den (2009) kısmen Kitab-ı Mukaddes (1941) çevirisinden alınmıştır. (ç.n.)

⁷³ *Eyüp* 33.14 vd.

⁷⁴ *Krş.* *Ag.* 1563 (*thesmion gar*: yasa çünkü).

Şimdi Aiskhylos'un "Tanrıların kıskançlığı" geleneksel öğretisini nasıl yorumladığını incelememiz gerekiyor. Genel Yunan inancına göre, kutsal kıskançlığın bir insanın başarıyla (ona herhangi bir günahkâr eylem veya arzu isnat etmeden) uyandırıldığını daha önce belirtmiştik; ve aynı zamanda, bunun çok değer verilen bir varlığın gönüllü olarak kurban edilmesi ile önlenebileceğini görmüştük.⁷⁵ Agamemnon'daki korolardan biri, bu fikirlerin ikincisini hatırlatır. Şair, refah peşinde koşmanın bir sınırı olmadığını söyler; ama bedbahtlık başarının yakın komşusudur.⁷⁶ Düz bir rota takip ederken, aniden gizli bir kayalığa vurur da korkuyla yükün bir kısmı denize atılırsa, ne tüm ahali aşırı yük nedeniyle batır, ne de teknenin gövdesi denize gömülür.⁷⁷ Başka bir yerde de şunu okuruz: "Çok fazla övgü tehlikelidir: Dağların zirveleri Zeus'un gözlerinden savrulan yıldırımlarla dövülür."⁷⁸ Kserkses'in yenilgisini ileten haberci, bunu "Tanrıların kıskançlığı"na bağlar, fakat Darius felaketi farklı bir nedene atfeder:⁷⁹ "Kibirli düşünceleri" nedeniyle Zeus'un Kserkses'e öfkesi,⁸⁰ ki bu elbette şairin kendi görüşüdür. Aiskhylos'un "Tanrıların kıskançlığı"nın popüler yorumuna inanmadığı, yalnızca oyunun genel havasından değil, aynı zamanda geleneksel inançlara açıkça meydan okuduğu nispeten az sayıda ki yerlerden birinde, öğretiye karşı yaptığı bilinçli itirazdan da bellidir.

Meşhur bir atasözü der ki:
Beşeri refah olgunlaştığında, ürür
Ve ölmez çocuksuz asla;
Ve iyi talihin o bahçesinde hep
Doyumsuz acılar yetişir!
Ama benim bildiğim başka:

⁷⁵ Bkz. s. 137.

⁷⁶ "Refah" ve "bedbahtlık" olarak çevirdiğimiz sözcükler *prosperity* ve *misfortune* dur. Ag. 1002-03'te bunlara karşılık gelen sözcükler *hygieia* (sağlık) ve *nosos*'tur (hastalık). Ancak bu sözcükler gerek oyunda gerekse yazar tarafından maddi refah bağlamında kullanılır. (ç.n.)

⁷⁷ Ag. 1001. Krş. Yedi. 754 vd.

⁷⁸ Ag. 474 vd.; krş. 912, 937.

⁷⁹ Pers. 365.

⁸⁰ Pers. 829 vd. Krş. Ag. 136 vd.

Benim bildiğimce,
Günahkâr bir iş,
Kendinden olduğu belli,
Bir başka kötülüğü doğurur!
Haktan ayrılmayan evlere ise
Hep güzel çocuklar nasip olur!⁸¹

Aiskhylos'a göre, hıncın hedefi esenlik değil, günahtır; böylece "Tanrıların kıskançlığı," esenliğin kibreye yol açtığı kişilere yönelmiş ilahi Nemesis⁸² için kullanılan bir ifadedir sadece. *Zincire Vurulmuş Prometheus*'ta, Zeus'un tüm insan soyunu kıskanıyormuş gibi tasvir edildiği doğrudur.⁸³ Ama diğer açılardan olduğu gibi, bu açıdan da, *Prometheus* ayrı bir yerde durur. İnsanın savunucusu⁸⁴ ile Zeus arasında daha sonra sağlanan uzlaşmanın aynı zamanda Zeus ve insan arasındaki bir uzlaşma olduğu konusunda emin olabiliriz.

Aiskhylos, ilahi zâta yalancılık atfeder mi? Thetis'in Apollon'u hileyle suçlamasına sebep olduğu için, Platon onu şiddetle kınar. Tanrıça düğününde şarkı söyleyen Apollon için şunları söyler:

Analık mutluluğumu övdü benim.
Çocukların gülbüz, uzun ömürlü olacak, dedi.
Ve benim için tanrı nimetleri sayıp döken
Şanlı şarkısı sevinçle doldurdu yüreğimi.
Ben de yalansızdım sandım, ne bileyim,
Kehanet pınarı olan kutsal ağzını.
Ama sanki o değilmiş, o şarkıyı söyleyen,
Soframıza oturan, iyilikler dileyen,
Sonunda yine o öldürdü oğlumu!⁸⁵

⁸¹ Ag. 750 vd. [Küçük değişikliklerle Onay çevirisi]

⁸² Azra Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde Nemesis'e dair şu bilgiyi verir: "Kavram olarak Nemesis tanrısal öcü simgeler, kimi zaman *Erinyes*'lere karışır, ama çokluk insanlarda ölçsüzlüğü, kendine ve talihine aşın güveni cezalandıran varlık olarak gösterilir. *Ate* ile *Hybris*'in hemen ardından gelir. Bu nitelik de tragedyada büyük bir rol oynar" (s. 215).

⁸³ *Prom.* 11, 28 vd.

⁸⁴ Yani Prometheus. (ç.n.)

⁸⁵ Plat. *Dev.* 2.383b içinde. [Demirhan çevirisi. Thetis'in "oğlu" Akhilleus'tur.]

Ancak bu pasajın sadece dramatik bir değeri olduğu açıktır. Öte yandan *Prometheus*'ta şöyle denir: "Zeus'un ağzından yalan çıkmaz, ne derse tam dediği gibi olur."⁸⁶ Ve *Thebai'a Karşı Yediler*'de, Apollon'un ya sessiz kaldığı ya da yerinde konuştuğu söylenir.⁸⁷ Öte yandan, Hermes, her zamanki gibi, Aiskhylos'ta hâlâ hile Tanrısıdır:⁸⁸ Ve iki fragmana göre, Tanrı "adil hile"ye karşı değildir.⁸⁹ Doğruluğun, Aiskhylosçu kolların çoğunda bulduğumuz Zeus tasavvurunun zorunlu bir parçası olduğu açıktır; ama şairin özellikle ısrar ettiği bir özellik değildir. Şair, Platon'un Tanrılara hile ve yalan atfeden efsanelerle aynı kategoride saydığı tanrısal dönüşümleri⁹⁰ anlatan eski hikâyeler üzerinde sanatını kullanmakta da bir beis görmemiştir.⁹¹

Aynı şey, Tanrıları kösnül arzulara tabi olarak tasvir eden efsanelere ilişkin söylenebilir. Aiskhylos, bu efsaneleri bir kenara atmak konusunda Pindaros'tan daha ileri gitmez. Ama içerdikleri her türlü kabalığı perdeler; ve *Yakarıcılar*'da Zeus'un İo'ya yönelik tutkusu, dinsel duyguların derinliği ve saflığı açısından Aiskhylos'ta bir benzeri daha olmayan bir koro teması sağlar. Size şiiri Sayın Morshead'in çevirisinden vereceğim:

Ve sonra dolanıp duran, atsineğinden mustarip
Zavallı İo'yu sakinleştiren kimdi?
Zeus, ebedi zamanın efendisiydi...
Zarar vermeyen gücüyle ve ilahi nefesiyle,
Durdurdu onu.
Ve o da mahzun utanç gözyaşları döktü.
Tam anlamıyla Zeus'un yüküne gebe kaldı;
Kusursuz bir çocuk doğurdu,
Bahtı açık ve uzun ömürlü.
Ve bu yüzden tüm yeryüzü bağırır:

⁸⁶ *Prom.* 1032 vd.

⁸⁷ *Yedi.* 619. Krş. *Pers.* 802 vd.; *Eum.* 618; *Ad. Sun.* 557.

⁸⁸ *Ad. Sun.* 808 vd.

⁸⁹ *Fr.* 301, 302.

⁹⁰ Yazar "tanrısal dönüşümler" (*divine transformations*) ile tanrıların kılık değiştiğini kast ediyor olmalıdır. (ç.n.)

⁹¹ Bkz., örneğin, *fr.* 99. Krş. *Ad. Sun.* 305.

'Yaşamı doğuran Zeus'un
Soyundandır hakikaten;
Başka kim son verebilirdi
Düzenbaz Hera'nın lanetine?'⁹²

Aiskhylos'un elinde bu efsane, tanrı ve insan arasındaki birliğin bir tür sembolik ifade biçimi olarak yarı-ruhanileştirilmiştir: Bu, daha sonra göreceğimiz gibi, Platonculuğun temel düşüncelerinden biridir ve bizzat Hristiyanlığın kökeninde yatmaktadır.

İncelememiz gereken konuların sonuncusu ölümsüzlüktür. Aiskhylos, yaşamın acı ve kederinden kurtaran ölümden "hiç bitmeyen bir uyku"⁹³ olarak söz eder. *Philoktetes*'in bir fragmanı şu şekildedir:

Ey kurtarıcı Ölüm, dönme bana yüzünü ve yetiş!
Sensin yalnızca şifası olmayan dertlerin hekimi;
Zira ölüye elini sürmez hiçbir acı.⁹⁴

Bu tür düşünceler, ölümsüzlüğe olan inançla şüphesiz uyumludur; ve Aiskhylos, gelecek yaşama dair sık sık gönderme yapar. *Adak Sunucular*'da Koro şöyle der: "Ah çocuk, kor ateşin dişleri, ölünün ruhunu zapteder mi hiç!"⁹⁵ Pindaros'un, ruhun ilahi ve dolayısıyla ölümsüz olduğuna inandığını görmüştük.⁹⁶ Aiskhylos da, birden fazla pasajda, ruhun

⁹² Yak. 571 vd. [İo'nun Zeus'tan gebe kaldığı çocuğun ismi Epaphos, ismin anlamı ise "dokunuş"tur, yani Zeus'un dokunuşu. Argos prensesi ve Hera'nın rahibesi İo hakkındaki şu bilgi alıntının anlaşılmasına yardımcı olacaktır: "Zeus, İo'ya aşık olur ve Hera'nın aşırı kıskançlığından kurtarmak için İo'yu beyaz bir ineğe çevirir. Hera, İo'ya el koyar ve başına yüz gözlü canavar Argos'u diker. Hermes, Zeus'un isteğiyle Argos'u öldürür. Ama İo serbest kalamaz. Çünkü Hera, İo'ya bir at sineği musallat eder. İo bu sinekten kurtulmak için denizler ve kıtalar aşar ve bazılarına adını verir: İon Denizi, İstanbul Boğazı (Bosporos 'inek geçidi' demektir). Uzun süre dolaştıktan sonra Mısır'a gelir ve burada Epaphos'u doğurur. İo, Mısır'da bir tanrıça olur ve İsis adını alır. Kocalarını öldüren elli kızıyla birlikte Danaidler Argos'a sığınan Danaos, İo'nun soyundan gelmektedir" (Carlier, *Mitolojiler Sözlüğü*, cilt 1, s. 479).]

⁹³ Ag. 1452 vd.

⁹⁴ Fr. 255.

⁹⁵ Ad. Sun. 324 vd.

⁹⁶ Bkz. s. 145.

ilahiliğine dair Orpheusçu ve Pythagorasçı öğretiyi aşına olduğunu gösterir. Zihin gözünün uykuda açıkça gördüğünü, ancak insanların gündüzleri geleceği göremeyeceklerini söylediğinde,⁹⁷ Pindarik paralel ışığında,⁹⁸ ruhun Tanrı ile akrabalığı sayesinde geleceği öngördüğünü haklı olarak varsayabiliriz. Ruhun ilahi kökenine olan inanç da Tanrının uykuda öğrettiği düşüncesinde bir ölçüde ima edilmektedir.⁹⁹ Aiskhylos'un rüyalar ve gece rüyetlerine¹⁰⁰ attettiği önem aynı minvaldedir; ve ruh, beden uyanırken bile (Kassandra'nın şahsında tasvir ettiği gibi) peygamberce coşku anlarında ve Argos yaşlılarını boğan o kaygı verici önsezilerde, Tanrılarla olan akrabalığını gösteriyor gözükmektedir. Fakat Aiskhylos, Pindaros gibi, öğretiyi ölümsüzlükle ilişkilendirmez. Aiskhylos'un yeraltı dünyası tasviri bazen Homeros'un kine benzer. Kharon'un "kara yelkenli, Apollon tarafından ayak basılmamış, güneşsiz, görünmez, herkesi misafir eden kıyıya götüren tekne"sini okuruz.¹⁰¹ Darius'un hayaleti, yeraltındaki güçlerin bırakmaktan ziyade, yakalamakta çok daha becerikli olduğunu belirtir:¹⁰² Hades ülkesine dönmeden önce söylediği sözlerde de tek bir umut ışığı yoktur:

Bana gelince, dönüyorum Yeraltı gölgelerine
Ta en dibe, siz de ey Erenler, Tanrıya ısmarladık.
Böyle mutsuzluklarla sarılmış olsanız da
Kapamayın yüreğinizi günlük sevinçlere,
Ölümlere zenginlik kâr etmiyor.¹⁰³

Başka yerlerde, hazza da acıya da duyarsız, "ne güce ne de içinden kan akan damarlara sahip" "cansız ölümler"den bahsedildiğini görürüz.¹⁰⁴ Aiskhylos ayrıca Hades'teki merteye de-

⁹⁷ *Eum.* 104 vd.

⁹⁸ *Bkz.* s. 144.

⁹⁹ *Bkz.* s. 168.

¹⁰⁰ Örneğin, *Pers.* 179 vd., 521 vd.; *Ad. Sun.* 521 vd.

¹⁰¹ *Yedi.* 857 vd.

¹⁰² *Pers.* 691 vd.

¹⁰³ *Pers.* 840 vd. [Dilmen çevirisi]

¹⁰⁴ *Fr.* 229, 230, 266.

recelerine de gönderme yapar.¹⁰⁵ Diğer zamanlarda şair birçok Homerik olmayan özelliği kabul eder. *Oresteia* boyunca ölümler artık "pörsümüş insanların hayaletleri" değildir; hislerini, akıllarını ve iradeleri korurlar ve yaşayan insanlara yardım edebilir veya zarar verebilirler.¹⁰⁶ Agamemnon'un gölgesi, katillerinden intikam almak için Orestes ve Elektra ile işbirliği yapmaya çağırılır.¹⁰⁷ Ancak, eskatoloji açısından, Homeros ile Aiskhylos arasındaki en önemli fark, Pindaros ve Orpheuşçular gibi, Aiskhylos'un da öbür dünyada yargılama ve cezalandırma olduğunu kabul etmesidir.

Oradan bakıp başka ölümlülere de göreceksin,
Tanrılara, konuğuna, dostuna, ya da kendisini
Dünyaya getirenlere kötülük etmiş ölümlülere:
Ve hepsinin layık olduğu cezaları da göreceksin.
Çünkü yeraltındaki tüm ölümlülerin
Yüce yargıcı Hades'tir.
O her şeyi görür
Ve kaydederek yüreğinin defterine.¹⁰⁸

Dr. Headlam, Aiskhylos'ta bir çeşit Âraf'a dair bir imaya işaret etmiştir.¹⁰⁹ Ama görünüşe bakılırsa, oyunlarında adil insanlar için bir Elysium olduğuna dair hiçbir iz yoktur; ve sonuç olarak, eskatolojisi tam olarak umarsız bir kasvete bürünmüştür.

Sonuç olarak, Aiskhylos'un büyük bir ahlak ve din öğretmeni olarak kabul edilmesi için kendine özgü iddiasının ne olduğunu sorduğumuzda, yanıtımızın şu olması gerektiğini düşünüyorum: Aiskhylos, belki de diğer tüm antik çağ yazarlarından çok daha büyük bir vurguyla, dünyanın adaletle yönetildiğini beyan etmektedir. Adalet "her şeyi amacına yönelir."¹¹⁰ Bu, gerek ailelerin, gerek bireylerin, gerekse de ulusla-

¹⁰⁵ *Pers.* 693; *Ad. Sun.* 355 vd.

¹⁰⁶ *Ad. Sun.* 39, 322 vd.; *Eum.* 94 vd.; krş. *Pers.* 223 vd.

¹⁰⁷ *Ad. Sun.* 130 vd.; krş. 477 vd.

¹⁰⁸ *Eum.* 269 vd.; krş. 340; *Yak.* 236 vd., 421. [Küçük değişikliklerle Onay çevirisi]

¹⁰⁹ *Ad. Sun.* 61'de. Bkz. Headlam, *Classical Review* 16. s. 348.

¹¹⁰ *Ag.* 780.

rın tarihlerinden çıkardığı bir büyük derstir. Özellikle ilahi adaletin cezai yönü üzerinde durması, kısmen işlemek için seçtiği konuların mahiyetinden ötürü olabilir. Ancak şairin erdemi bekleyen ödüllerden çok, günahı bekleyen intikamdan emin olduğu izlenimini edinmeden, Aiskhylos dramasını incelemek mümkün değildir. Aiskhylos'a karamsar demek, gerçeğin gülünç bir saptırması olurdu. Karakterleri, elbette, insanın kırılğanlığı ve insan yaşamının sıkıntılarına dair basmakalıp Yunan düşüncülerine bazen bulaşırlar.¹¹¹ Ancak şair, dünyanın yönetiminde Zeus'un elini, umutsuzluğa kapılmasına izin vermeyecek kadar açık bir şekilde görür.

Her şeyi tartsam da,
Bulamam bir eşi benzerini,
Bir tek Zeus, dökmem gerekiyorsa gerçekten
Yüreğimdeki bu boş yükü.¹¹²

Bununla birlikte Aiskhylos'un günah ve acı çekme sorunları ile sürekli olarak meşgul olması, öğretisini onun büyük halefini karakterize eden huzurlu dinginlikten mahrum bırakır. Sempatik bir yazarın halefi hakkında söylediği şu sözler yerindedir: "Aiskhylos'un dramalarının altında yatan ilahi intikam motifinin Sophokles'te ilahi bir şefkatin yankısına dönüştüğü görülür; ve biz de 'günah ve hüznün' kasvetinden daha parlak bir günün doğuşuna doğru ilerleriz: Burada güç zayıflıkta kemale ermiştir."¹¹³

¹¹¹ Örneğin, *Ag.* 1326 vd.; *Ad. Sun.* 1016 vd.; *fr.* 401.

¹¹² *Ag.* 163 vd.

¹¹³ Abbott, *Hellenica*, s. 66.

Sekizinci Ders

Sophokles

Aiskhylos'tan Sophokles'e geçerken, Yunan dramasının ruhunda bir değişim olduğunun hemen farkına varırız. Aiskhylos tragedyasının baskın özelliği, şairin, birey, aile ve Devlet üzerindeki etkileri de dahil olmak üzere gûnalun kökeni ve yayılması gibi din ve yaşamın en derin sorunlarıyla boğuşurken sergilediği olağanüstü güçtür. Belki Euripides hariç diğer tüm antik çağ şairlerinden daha etkili bir biçimde, insanın kaderini belirleyen rakip güçleri fark etmemizi sağlar; ve Zeus'un adilliğine olan kendi derin inancı, bizde uyandırdığı şüpheleri bertaraf etmeye yetmez. Öte yandan, Sophokles, hiçbir şekilde insan yaşamı ve kaderindeki uyumsuz unsurlardan habersiz olmasa da, onda hâkim olan tını uzlaş, uyum ve barış, özetle, *euphēmia*'dır. Şiirini bir yandan Aiskhylos dramasının fırtına ve coşkusundan; ve öte yandan, dünyanın ilahi yönetimindeki görünürdeki çelişkilerin dinsizlik olmasa da en azından Yunanistan'ın geleneksel inancına düşmanlık şeklinde güçlü bir akım doğurduğu Euripides dramasından ayıran şey budur.

Sophokles'in yaşamı ve karakteri hakkında bildiğimiz her şey ilhamının ruhuna uygundur. Öldükten hemen sonra üretilen bir komedide, çağdaş bir şair mezar yazıtını şöyle yazar: "Mübarek Sophokles! Uzun bir yaşamın ardından, çok güzel tragedyalar yazmış, mutlu ve yetenekli bir adam olarak göçüp gitti. Bir kötülüğe maruz kalmadan huzura kavuştu."¹ Aristophanes, meşhur bir satırında, onu "dünyadaki gibi Hades ülkesinde de neşeli" olarak tanımlar.² Sophokles'in yaşam hikâyesine göre, öyle büyümlü bir karaktere sahipti ki her yer-

¹ Phrynikhos, *Musae* 1 Meineke.

² *Kurbağalar* 82.

de herkes onu severdi ve diğer tüm insanların ötesinde Tanrılar tarafından sevilirdi (*theophilēs, hōs ouk allos*).³ Sör Richard Jebb şöyle der: “Uzlaşma unsurları bulmak için etrafına bakınmak, uğursuz olarak gördüğü güçlere savaş açmak yerine, yumuşak ve arabulucu etkileri uyandırmak onun mızacı idi: Kendi oyunlarından biri için söylenen, onun için de söylenebilir: “Sevgi için doğmuşum ben, nefret için değil” (*outoi sunekhethein, alla symphilein ephyn*).”⁴

Önceki bir derste, tüm büyük Yunan şairleri içinde, belki de en dindar olanın belki de Sophokles olduğunu söylemiştim. Sıradan Yunan ahlakında, sıkça gördüğümüz gibi, en temel kavram itidal ya da öz-denetimdir (*sōphrosynē*). Sophokles için ise dindarlıktır (*eusebeia*). Dronke’nin belirttiği gibi, insan erdemini tüm erdemin kaynağı ve çeşmesi olduğuna inandığı din ile ilişkilendirerek insan erdemine daha yüksek bir kutsanmışlık sağlar.⁵ Hürmeti,⁶ tanrılaşmış Herakles, diğer tüm vazifelerin üzerinde en yüksek vazife ilan eder (*eusebein ta pros theous*)

Tanrılara hürmet edin! Babam Zeus’un nezdinde bunun dışında her şey ikinci sırada gelir. Zira dindarlık insanlarla ölmez; onlar ölse de kalsa da, o hep bâki kalır.⁷

Şimdi Sophokles dramasının özgün dinsel karakterini borçlu olduğu anlaşılan unsurları mümkün olduğunca keşfetmeye gayret edelim.

İlk olarak, Sophokles’in ilahi zâtın ortodoks tasvirlerini reddetmeye meyilli olmadığını görürüz. Hiçbir şekilde Euripides gibi bir putkıran değildir; ne kadar yakışmaz olsalar da, çağının ve ulusunun dinsel bilincinde hâlâ bir hükmü olan İlahi Zât tasavvurlarının hiç biriyle kesin olarak bağını ko-

³ 39 vd. Dindorf.

⁴ OT’ye Önsöz, cilt 1, s. xxvii; *Ant.* 523. [Dilmen çevirisi]

⁵ Dronke, *Die relig. u. sittlichen Vorstell., d. Aesch. u. Sophokles*, s. 66.

⁶ Yazar Yunanca *eusebeia* için İngilizce *piety* ve *reverence* sözcüklerini eşanlamlı olarak kullanır. Bunlar için sırasıyla “dindarlık” ve “hürmet” karşılıkları kullanılacaktır. “Hürmet” ile kastedilen, genel olarak, kutsal olana (yasalara, kurallara, vb.) hürmettir. (ç.n.)

⁷ *Phil.* 1441 vd. Krş. *Ant.* 1348 vd.; *Ai.* 127 vd.

parmaz. Bir iki kez onları eleştiriyor gibi görünür, ama hepsi bu.⁸ Sophokles'te, her şeye kadir Tanrılar hâlâ kötülüğün de iyiliğin de kaynağıdır:⁹ Sophokles, Aiskhylos ya da Pindaros'tan daha fazla, Tanrılara ahlaki bir saflık atfetmez;¹⁰ ve Tanrının yok etmeyi düşündükleri kişiye kötüyü iyi gösterdiklerine dair eski atasözün doğruluğunu inkâr etmekle ilgilenmez.¹¹ Sophokles'in bu ve benzer kaba fikirleri, bir kural olarak, daha yüksek bir şeye rafine etmeye ya da ruhanileştirmeye teşebbüs etmeden, daha saf ve daha aydın görüşlerin yanı başında konumlarını sürdürmelerine izin vermesi, onun tüm tavrıyla uyum içindedir. Bu tasavvurlar ulusal dinin bir parçasıydı ve onun da bunlardan kopmak gibi bir arzusu olmadığı gibi, oyunlarında onları kullanmaktan çekinmez. Sophokles'in, geleneksel ilahiyatın tüm aşağı unsurlarına gerçekten inanıp inanmadığı başka bir sorudur. Böyle bir soru, bir bütün olarak dinsel öğretisinin ışığında düşünülmelidir ki yanıt muhtemelen olumsuz yönde olacaktır. Ancak her halükarda, Sophokles'in dininin gerçekten karakteristik ve temel özellikleri için başka bir yere bakmamız gerekir.

Sophokles'te bulunacak dinsel düşüncelerin en kayda değer ve en önemlilerinden biri, kökeni de yaptırımı da ilahi olan değişmez ahlaki düzen ya da yasa düşüncesidir. Bu öğretinin en açık ifadesi, *Kral Oidipus*'un bir korosunda bulunur; Profesör Jebb tarafından şu şekilde çevrilmiştir:

Nasip etsin Kader bana, sözde ve işte,
Yüce yasaların koyduğu
Hürmetkâr arılıktan ayrılmayayım.
Göğün en üst katında doğmuştur bu yasalar,
Olympos'tur onların babası,
Herhangi bir ölümlü değil;
Hiçbir nisyan onları uyutamaz.
Büyüktür içlerindeki ilahi güç (*megas en toutois theos*)
Ve hiç yaşlanmaz (*oude gēraske*).¹²

⁸ Fr. 103 (eğer sahıhse); krş. *Phil.* 446 vd.

⁹ *Trakh.* 1266 vd.

¹⁰ Örneğin, *Trakh.* 500 vd.; *Ant.* 944 vd.

¹¹ *Ant.* 621 vd.

¹² *KO* 863 vd. Krş. *El.* 1093 vd.; *Ai.* 1130 vd., 1343 vd.

Sophokles, ilahi olarak konmuş bu ilkeleri, yükümlülük itibarıyla, her insan yasasından önce olarak tasvir eder; ve bunların sadakatimize yönelik en yüksek hak iddialarını, belki de tüm oyunları içinde en güzeli ve dokunaklı olanı *Antigone*'de göstermiş ve tembih etmiştir. Bu dramının tüm eylemi, Tanrının yasası ile insan yasası arasında bir çatışma olduğu düşüncesi etrafında döner. Rakip ilkeler, her iki taraftaki baş aktörlere trajik sonuçlarla birlikte, mümkün olan en keskin çarpışmaya girer; ancak, şair Vazifenin ne yöne işaret ettiği konusunda bizi tereddütte bırakmaz. *İtiraf*lar'ının dikkat çekici bir pasajında, Aziz Augustinus şöyle der: "Tanrı, herhangi bir Devletin yasasına veya sözleşmesine karşı yapılması gereken bir şeyi emrettiği zaman, orada hiç yapılmamış olsa bile, yapılması gerekir; eğer durmuşsa, devam ettirilmelidir; eğer daha önce hiç emredilmemişse, emredilmelidir."¹³ Sophokles'in oyunu bu sözün mükemmel bir örneğidir. Bir yanda, kökeni yüksekler olan o yazılmamış yasaların savunucusu Antigone durur; öte yanda, toplumsal ve politik yaşamın istikrarının bağlı olduğu ilkeyi (otoriteye tabi olma ve Devletin yasalarına ve hükümlerine sorgusuz itaat) temsil eden Kreon. Antigone, erkek kardeşinin üzerinde bir tutam toprak serpmek suretiyle, kraliyet fermanını bilerek ve kasıtlı olarak ihlal ettiğini inkâr etmez; ama aksi takdirde Zeus'un kendisi tarafından emredilen yüksek yasaya itaatsizlik etmesi gerekecekti diye kendisini savunur.

Evet öyle; zira bu fermanı bildiren Zeus değildir,
Ne de yeraltındaki tanrılarla yaşayan Adalet Tanrıçası
Koymuş böyle bir yasayı insanlara.
Senin buyruğunun da bir ölümlüye
Tanrıların evvel ve ahiri olmayan
Yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine
İnanmıyorum.
Yazıya geçmemiştir onlar
Dünden bugüne değişen emirler değil
Ne zamandan kaldıklarını kim söyleyebilir?¹⁴

¹³ *İtiraf*lar 3.8.2.

¹⁴ *Ant.* 450 vd. [Bazı değişikliklerle Dilmen çevirisi]

Bu dramanın müteakip seyri, Antigone'nin burada yalnızca içinde bulunduğu duruma uygun bir hissiyatı değil, şairin kendi inancını ifade ettiğini kesin olarak gösterir. Gerçekten de, Sophokles'in Antigone'yi tamamen haklı taraf olarak temsil etmeyi amaçlamadığı sıklıkla düşünülmüştür. Daha yüksek Tanrının yasasına itaat ilkesinin yanı sıra devlet yasasının otoritesi de tanınmayı hak etmektedir; böylelikle, Antigone'yi mahveden felaket daha aşağı olan yasanın, Kreon'un cezalandırılması da daha yüksek yasanın doğrulaması olarak görülebilir.¹⁵ Fakat daha sonra göreceğimiz gibi, acı çekmenin mutlaka suçu varsaydığı şeklindeki Aiskhylosçu öğretisi, Sophokles tarafından artık savunulmamaktadır; ve Sör Richard Jebb, Antigone'nin hem şairin kendisi hem de izleyiciler tarafından suçsuz bulunacağını açıkça göstermiştir. Thebai yaşlılar Korosunun, Kreon'un fermanını onaylamamalarına rağmen, ilk başta Antigone'yi fermana itaatsizlik ettiği için kınamaya meyilli oldukları doğrudur.

Sınırını bilmedin,
Doruğuna çıktın cüretin,
Adaletin yüce tahtına çarptın.
Ve düştün işte kızım,
Acınası bir düşüşle.

(...)

Hürmetkâr bir iş¹⁶ elbet dine uygundur:
Ama gücü elinde tutan
İzin vermez gücüne karşı gelinsin.
Seni dik kafalılığın mahvetti.¹⁷

Fakat Koronun tutumu oyun sırasında tam bir dönüşüme uğrar; ve şairin kahraman hakkındaki kendi yargısını temsil edenin şairin önceki değil, sonraki görüşleri olduğunu düşünmeliyiz.¹⁸ Atinalı izleyiciler şairle aynı görüşte olurdu. Zira bir yandan, Kreon onlara tebaasının itaatini hak etmeyen anayasa dışına çıkmış bir yönetici veya tiran olarak görünür-

¹⁵ Örneğin, bkz. Collins, *Studies in Shakespeare*, s. 161.

¹⁶ "Hürmetkâr iş" (*sebein*) ile kastedilen Antigone'nin erkek kardeşi için cenaze ayını gerçekleştirmesidir. "Dine uygun" olarak çevrilen *eusebeia*'dır. (ç.n.)

¹⁷ *Ant.* 852 vd., 872 vd. [Bazı değişikliklerle Dilmen çevirisi]

¹⁸ 1091 vd., 1270, 1349 vd.

dü; ve öte yandan, Antigone'nin "Yunan dininin tanıdığı en kutsal ve en önemli vazifelerden birini yerine getirdiğini" hissederlerdi.¹⁹ Ölülere gömülmeden bırakmak, sadece onların değil, aynı zamanda Tanrıların da onurunu lekelemektir.²⁰ Antigone "suçunda günahsız" (*hosia panourgesasa*)²¹ olduğunu iddia ederken, sanırım, bizzat şairin yanı sıra her izleyicinin doğru olduğuna inandığı şeyi ifade ettiğine emin olabiliriz.

Buna göre, Sophokles'in bakış açısında, tüm geçici insan yasalarının ötesinde ve üstünde olan ebedi bir yasa vardır göklerde. Birbirleriyle ölümcül bir çatışmaya girdiklerinde, Devlet yasasına karşı isyan etmenin bireysel vicdanının bir hakkı ve hatta vazifesi olduğunu doğrular. İnsandan ziyade Tanrıya itaat etmeliyiz. Bu Sokrates'in uğruna öldüğü ilkedir.²² Şairin Zeus'un ebedi yasası dediği şeyin, felsefede Doğa yasası olduğunu da belirtmeliyiz. Aristoteles şöyle der: "İnsanlar kendi aralarında bir ortaklık ya da anlaşma yapmamış olsalar bile, *doğal* ve evrensel bir hak ve haksızlık vardır; ve hatta bu doğal hak içgüdüsel olarak herkes tarafından kavranır (*ho manteuontai pantes*).” Ve hemen şunu ekler: "Sophokles'in Antigone'sinin, Polyneikes'in gömülmesinin yasağa rağmen haklı bir eylem olduğunu söylerken kastettiği şeyin bu olduğu görülmektedir: Bunun *doğaya göre* haklı olduğunu kastetiyor; zira söz konusu yasa 'bugün ya da düne ait değil, ezelden beri yaşar ve hiç kimse bilmez ne zaman doğduğunu.'"²³ Bu pasajdan, şunu görürüz: Herhangi bir toplumun veya Devletin emirlerinin üstünde ve doğrudan bireysel vicdana hitap eden, ilahi olarak tayin edilmiş bir yasanın varlığına dair Sophoklesçi öğretisi, müteakip ilahiyatta önemli rol oynayan bir düşünce biçimine aittir. Aslında, "doğal din" olarak adlandırılan şeyin temeli budur, zira insanın kalbinde Tanrı ya da Doğa tarafından yazılmış bir vahiy düşüncesini içerir.²⁴

¹⁹ Jebb, cilt 3, s. xxv.

²⁰ *Ant.* 76 vd.; *krş. Ai.* 1129, 1343 vd.

²¹ *Ant.* 74. *Bkz.* Jebb, cilt 3, s. xxii–xxvii.

²² *Plat. Sav.* 37e.

²³ *Ret.* 1.13.1373b6 vd.

²⁴ *Krş.* Aziz Pavlus, Romalılar 2:15 (Sanday ve Headlam'ın şerhi ile birlikte, s. 58–60).

Sophokles dramasının kendine özgü dinsel karakteri, Sophokles insan yaşamında acının yerine dair takındığı görüşten belli olacaktır diye düşünüyorum. Aiskhylos'un acı çekmeyi sürekli günaha bağlayarak tasvir ettiğini gördük; böylelikle, seçkin bir eleştirmenin ifadesiyle, "gerçeklerin pahasına Tanrının adaleti"ni kurtarmıştır.²⁵ Sophokles'te daha makul bir tutum hâkimdir. Elbette, tüm şairler gibi, felaketin en sık ve üretken kaynaklarından birinin günah olduğunu kabul eder. Böylece, Aias'ın düşüşüne yol açan şey onun küstah kibri ve özgüvenidir. Aias "hiçbir gücü olmayan biri bile, Tanrıların yardımıyla zafer kazanabilir; ama ben kendi başıma muzaffer olacak kadar güçlüyüm" diye bağırır.²⁶ Athena, ahlaki dersi Odysseus'a şu sözlerle işaret eder:

Şu şeylere bak ve unutma:
Asla tanrıların önünde küstahça övünme,
Ne de güçte veya zenginlikte ağır bastığın için böbürlen.
Sadece bir gün insanı indirebilir de
Geri çıkarabilir de.
Tanrılar mutedil olanı sever
Ve kötülük edenlerden nefret eder.²⁷

Benzer şekilde, *Antigone*'de, Kreon'a ve hanesine gelen felaket, Göğün yazılı olmayan yasalarına karşı işlediği günahın doğrudan sonucudur. Fakat diğer zamanlarda şair, büyük acıların kurbanın masumiyetiyle uyumlu olduğunu açıkça ortaya koyar. Antigone, gördüğümüz gibi, tamamen masumdur. Daha da çarpıcı bir örneği belki de tüm Yunan dramasının en dokunaklı ve acıklı figürü olan Deianeira'nın hikâyesinde buluruz. Hem Herakles'e hem de kendisine getirdiği yıkım, Antigone örneğindeki gibi, ilahi olarak konmuş bir yasağa bağlılıktan kaynaklanmaz. Deianeira'yı harekete geçiren güdü, daha yumuşak ve insanidir: Sadakatsiz bir kocanın sevgisini geri kazanma arzusu; ama yine de Sophokles onu suçsuz çıkarır. "İşin özeti şu: İyi bir şey yapmak isterken hata

²⁵ Abbott, *Hellenica*, s. 65.

²⁶ Ai. 767 vd.

²⁷ Ai. 127 vd.

yaptı (*Hapan to khrēm', hēmarte khrēsta mōmenē*)":²⁸ Hyllōs²⁹ böyle yalvarır ve dolayısıyla yazarın da buna inandığı konusunda emin olabiliriz. Fragmanların birinde şunu okuruz: "İstemedenden hata yapan hiç kimse kötü değildir" (*akōn d' hamartōn outis anthrōpōn kakos*).³⁰ Kasıtlı bir ihlalin yanı sıra istemsiz hata bazen geniş kapsamlı acı ve sıkıntı sonuçlarıyla doludur; ancak fail, Sophokles'e göre, bu sonuçlardan ahlaki açıdan sorumlu tutulmamalıdır. Aynı ders, Oidipus'un şair tarafından *Kral Oidipus* ve *Oidipus Kolonos'ta* oyunlarında dramatize edilen tarihçesinden de öğrenilebilir. Bazıları, Sophokles'in Oidipus'u işlediği korkunç işler aracılığıyla törensel bir lekenin yanı sıra ahlaki bir leke kapmış olarak temsil etmeyi amaçladığını ileri sürmüştür; ancak şairin böyle bir amacı olmadığını kanıtlamada Dronke'nin başarılı olduğunu sanıyorum.³¹ *Kral Oidipus*'un kapanışında kahramanın kendi kendini kınamaları ve kendisine verdiği acımasız ceza ona ahlaki suçluluk atfetmemizi haklı çıkarmaz; aksine bunlar onun dindarlığına delalet eder: Bir dindar şahsın, kutsallığa sığınmayan böylesi eylemlerin bilinçsiz aracı olmaktan hissettiği dehşetin göstergesidirler. Ancak, bu sorunun tam bir çözümünü *Oidipus Kolonos'ta* oyununda aramalıyız. Bu oyunda, Oidipus nihayet Göğün nezdinde masum olduğundan emin olur. O, günahkâr olmaktan daha çok kendisine karşı günah işlenmiş bir adamdır (*ta g' erga mou pepnthot' esti mallon ē dedrakota*).³² Ve hatta Sör Richard Jebb'in de belirttiği gibi bundan da fazlasıdır: "Kendisini Tanrıların iradelerini göstermek için seçilmiş bir kişi, yani kutsal olarak, görmeye başlar."³³ Sophokles oyunun büyük bölümünde ve özellikle de dünyadan gizemli bir şekilde ayrıldığı sahnede onu bu yönüyle temsil eder.

²⁸ *Trakh.* 1136.

²⁹ Hyllōs, Deianeira ve Herakles'in oğludur. Deianeira istemedenden kocası Herakles'in ölümüne yol açmıştır. (ç.n.)

³⁰ *Fr.* 604.

³¹ Dronke, *Die relig. u. sittlichen Vorstell., d. Aesch. u. Sophokles*, s. 72.

³² *OK* 266 vd.

³³ Jebb, cilt 2, s. xxi.

Yaktıkları

Ağıt sona erince, huçkınlardan sesleri çıkmaz oldu
ve bir sessizlik sardı etrafı.

Birden Oidipus'u çağırın bir ses duyuldu,

Korkudan tüylerimiz diken diken oldu.

Bir tanrıydı duyduğumuz ve birkaç kez

şöyle seslendi: "Oidipus, Oidipus
geç kalıyoruz. Neden oyalanıyorsun?"

(...)

Ama yaşlı adamın nasıl öldüğünü

Theseus'tan başka kimse anlatamaz.

Ne denizde kopan bir fırtına, ne de Tanrının

alevler saçan yıldırımındı canını alan.

Ya tanrılar birilerini gönderip aldırıldı ya da

Hades'in acımasız karanlığı şefkatle

açılarak içine çekti onu. İnleyerek, acıyla

kıvrınarak değil, diğer ölümlülerden

farklı, başı dimdik geçti karşı tarafa.³⁴

Dolayısıyla, Sophokles için, acı çekmenin mutlaka günahın varlığını ima etmediği sonucuna varabiliriz. Ancak bu durumun bizi yeni bir güçlkle yüz yüze getirdiği açıktır. Tanrıların adaletini masumların başına gelmesine bazen izin verdikleri felaketlerle nasıl bağdaştırabiliriz? Bu sorunun Sophokles'in zihnini bazen meşgul ettiğine inanmak durumundayız; ve meşgul ettiğini düşünmek için daha iyi bir nedenimiz var, çünkü Sophokles, Adalet'in Tanrının tahtının yanı başında oturduğundan Aiskhylos kadar emindir.³⁵ İnsandan umut kesildiğinde dahi, Tanrının adil olduğu ve adil insanların intikamını alacağı düşüncesi yeni umut ve cesarete ilham verir; örneğin, Koro Elektra'yı şu sözlerle avutur: "Metin ol, evladım, etkin ol! Her şeyi gözetin ve yönetin büyük Zeus hâlâ hüküm sürer gökte" (*Tharsei moi, tharsei, teknon; eti megas ouranōi Zeus, hos ephorai panta kai kratunei*).³⁶ O halde, masumların acı çekmesi hakkında ne söylemeliyiz? Sophokles dramı, hak edilmemiş felakete dair bir açıklama öne sürer mi?

³⁴ OK 1623 vd. [Çokona çevirisi]

³⁵ OK 1382; *El.* 1064; krş. KO 274; OK 278 vd., 1536 vd.; *fr.* 11.

³⁶ *El.* 173 vd.; krş. KO 881, *theon ou lēksō pote prostatan iskhōn* (Tanrıya daima hamimiz olarak sıkı sıkı tutunacağım).

Aiskhylos'ta acıların bazen bir öğrenim olarak görüldüğünü gördük. "Acı çekerek öğreniriz": *pathos mathos*. Benzer şekilde, Oidipus, acı ve zaman tarafından öğretildiğini iddia eder;³⁷ ve yalvaran oğlunu reddettiği sahneye rağmen,³⁸ Oidipus'un Kolonos'ta Thebai'daki Oidipus'tan farklı bir varlık olduğunu hissederiz. Yumuşamamışsa da, en azından aklı başına gelmiş ve aydınlanmışır.³⁹ "Felakete gömülen ruh çok şeyler görür."⁴⁰ *Oidipus Kolonos'ta* oyunundaki Theseus'tan Sophokles'teki "mükemmel bir karakter" olarak söz edilmiştir: "Mükemmel bir centilmen için tüm zamanların ideali, Shakespeare'in 5. Henry'sine eşlik eden bir portredir, ama ondan son derece daha rafine bir mizaca sahiptir":⁴¹ Ve Theseus'un merhamet ve hayırseverlik dersini öğrendiği yer zorluk okuludur. Başka zamanlarda, dengenin ahirette düzeltileceğine dair bir ümit ifade edilir, ama bu ümit olmaktan öteye geçmez.⁴² Yaşamını Tanrıların yazılı olmayan yasaları için feda eden Antigone, öbür dünyada Tanrıların ona hakkını vereceklerine inanmak ister. Hades'te, belki de yaptığı iş kutsal sayılır; ve yeraltındaki Tanrıları yeryüzündeki Tanrılardan daha uzun bir süre memnun etmesi gerekecektir.⁴³

Ama güçlü ümitler besleyerek gidiyorum,
Oraya vardığımda, sevinecek babam ve canım anam,
Sevinecek sevgili karındaşım.⁴⁴ Çünkü öldünüz,
Sizleri ben yıkadım yudum, sardım kefene,
Gömütlerinizin üstüne ben döktüm
Akıcı adakları elimle.
En son da senin cenazeni
Kaldırdığımı için, Polyneikes,
Böyle bir ödüle layık görüldüm.⁴⁵

³⁷ OK 7.

³⁸ OK 1348 vd.

³⁹ Butcher, *Aspects of the Greek Genius*, s. 128.

⁴⁰ Fr. 600. ["Ruh" olarak çevrilen *thymos* "yürek" veya "can" olarak da anlaşılabilir.]

⁴¹ Collins, *Studies in Shakespeare*, s. 167.

⁴² OK 560 vd.

⁴³ Ant. 74 vd., 521. [Yani Hades'te daha uzun bir süre geçireceği için.]

⁴⁴ Yani Eteokles'i. (ç.n.)

Ama Sophokles çoğunlukla gözlerimizi bireyin acı çekmesinden kaldırıp İlahi Takdir'in böylece gerçekleştirmeye çalıştığı gizli amaca yöneltmeye davet eder bizi, ki dramasının özündeki dinsel ruhun en iyi görüldüğü yer burasıdır. *Trakhisli Kadınlar*'ın eylemi geliştikçe, Deianeira'nın istemsiz hatasının, tüm trajik sonuçlarıyla birlikte, Zeus'un iradesi uyarınca, Herakles'in zahmetli yaşamından kurtarılması ve ölümsüzlüğe ulaşması için tayin edilen vasıta olduğu görülür.⁴⁵ Philoktetes'in uzun şehitliği, Troya'nın vaktinden önce düşmemesi için, Tanrılar tarafından önceden takdir edilmiş olarak tasvir edilir: İlahi idarenin daha büyük amaçlarına hizmet etmektedir. Neoptolemos, her yerde İlahi Takdir'in elini görür.

Benim anladığım, onun çektikleri
Tanrıların iradesi.
Vahşi tanrıça Khryse'nin işi.
Tanrıların düzeni olmalı
Böyle yoldaşsız, tek başına kalışı
O yenilmez oklarını
Troya'ya göndermesin diye.
Troya'nın o oklarla yıkılma vakti
Gelmeden önce.⁴⁷

Ve oyunun kapanışında, Philoktetes, yüksek kaderini yarım bırakarak, evine dönmek için yola çıkmak üzereyken, artık tanrısal olmuş olan Herakles onu uyarmak için gökten çıkıp gelir: O Zeus'un tasarımında Troya'nın düşmesi için seçilmiş bir araçtır. Tahammül ettiği acılar, gelecekteki şanınun artmasına hizmet edecektir:

Şunu iyi bil ki,
Senin şanlı geleceğin,
Hayatının acılarından doğacak.⁴⁸

⁴⁵ *Ant.* 897 vd. [Bazı değişikliklerle Dilmen çevirisi]

⁴⁶ *Trakh.* 1159 vd.; krş. 1270 (Jebb'in notuyla birlikte) ve *Phil.* 1418 vd.

⁴⁷ *Phil.* 192 vd. [Yücel çevirisi, s. 21.]

⁴⁸ *Phil.* 1421 vd. [Küçük değişikliklerle Yücel çevirisi, s. 78.]

Sophokles'in acı çekmenin insan yaşamundaki yeriyle ilgili tutumu, sanırım Herakleitos tarafından bir ölçüde öngörül-
müştür. Herakleitosçu görüşe göre, "Tanrı bütünü uyumu-
nu dikkate alarak her şeyi gerçekleştirir." "İnsanlar," der He-
rakleitos, "bazı şeyleri doğru ve diğerlerini yanlış sayar; ama
Tanrı için her şey güzel, iyi ve doğrudur."⁴⁹ Sophokles'in bu
fikri Herakleitos'tan ödünç aldığı elbette öne sürmüyorum:
Bu, birçok din düşünürünün bağımsız olarak ulaştığı bir fi-
kirdir. Sadece Herakleitos fragmanının, Sophokles'in dünya-
nın inayetli yönetimi hakkında öğrettiği şeyi zaten ifade edi-
yor gibi gözüktüğünü söylüyorum. Matthew Arnold sonesini
yazdığından beri, Atinalı oyun yazarının "yaşamı dengeli ve
bir bütün olarak gördüğünü"⁵⁰ söylemek basmakalıp olmuş-
tur. Sophokles, sanırım, Browning'in dizelerini onayladı:

Zira bu dünyada insan yaşamı dediğimiz şeyi,
Ruhun buradaki bu başarılar dizisini,
Şöyle düşünmek kanımca yerinde olur:
Nihayetinde büyük bir bütün olarak,
Parçalarına ayrıştırılmış olarak değil,
Her parçanın bütünle olan ilişkisiyle birlikte,
Görülmesi amaçlandığına göre, —
Tam olduğu ilan edilen belli bir parça,
Bir diğer parça tarafından silinmesine
Nasıl katlanabilir?⁵¹

Ama şairin bu şekilde gördüğü sadece bireyin yaşamı de-
ğildir. Bakışı, insan yazgısının tüm hareketini kapsar ve orada
tek bir amacın gerçekleşmesini görür, ki bu Zeus'un iradesin-
den başka bir şey değildir. Herakleitos, daha sonra gösterile-
ceği gibi, evrenin uyumunun sadece uyumsuzluğa izin ver-
mediğini, ancak aslında temelinin onda olduğunu savunur.
Sophokles elbette işi böyle aşırı bir görüşe vardırılmazdı; ama

⁴⁹ Fr. 61 Bywater. [= B102 Diels-Kranz]

⁵⁰ Alıntının orijinali şudur: "saw life steadily, and saw it whole." *Steadily*, "den-
geli," "sabit" ve "sürekli" gibi anlamlar taşır. Burada bir fotoğrafçının fotoğ-
raf çekerken kamerasını oynatmayarak sabit bir görüş elde etmesine benzer
bir düşünce kastediliyor olmalıdır. (ç.n.)

⁵¹ Browning, *Cleon*.

aynı zamanda evrensel uyumun kısmi uyumsuzluklarla bağdaştığını kabul ediyor gibi görünüyor ve bunların arasında, anlaşılan o ki, bazen masumların başına gelen felaketleri hesaba katmamız gerekiyor. Ancak Sophokles, sanırım, şunu derdi: Şeyleri bir nevi evrensel bakış açısından (*sub specie aeternitatis*) görebilseydik, bu uyumsuzlukların bile Tanrının uyumunu teşvik ettiğini anlardık. Profesör Butcher şöyle der: "Hak edilmemiş acı Sophokles'te çeşitli şekillerde sergilense de, her zaman adil ve uyumlu evrenin bir şartı olarak izin verilen kötülüğün bir parçası olarak görünür."⁵²

Sophokles'in her şeyi kapsayan bir plana ya da amaca göre dünyanın yönetildiği inancına dair akla gelen bir başka soru da doğal olarak şudur: Eğer bir amaç birliği varsa, aynı zamanda bir güç birliği olması gerekmez mi? Erken dönem Hıristiyan din savunucularının⁵³ birden fazlasında, Sophokles'e atfedilen Tanrının birliğinin kesin olarak onaylandığı bir fragman ile karşılaşırız:

Hakikatte tek bir Tanrı vardır:
Göğü ve koca yeri,
Denizin azgın dalgalarını ve güçlü rüzgârları
Yaratan.
Fakat biz ölümlülerin çoğu kalbimizde yanılığa düşeriz:
Dertlerimizin bir tesellisi olarak
Tanrıların taştan veya tahtadan heykellerini,
Ya da altından veya fildişinden suretlerini dikeriz.
Ve şereflerine kurbanlar sunduğumuzda,
Anlamsız bayramlar düzenlediğimizde,
Kendimizi böylelikle dindar sayarız.⁵⁴

Fakat bu fragman uzun zamandır sahte olarak kabul edilmektedir. Bu fragman, Şehit Justinus tarafından Sophokles'e atfedilen bir başka fragmanla uyumludur: Bu diğer fragman-

⁵² Butcher, *Aspects of the Greek Genius*, s. 127.

⁵³ "Savunucu" olarak çevirdiğimiz *apologist* bir nevi "avukat" gibi bağlı olduğu dini meşrulaştırmaya çalışan ilahiyatçıdır. Bu örnekte, söz konusu Hıristiyan din adamlarının arasında Şehit Justinus (yak. 100 – yak. 165) ve İskenderiyeli Klemens (yak. 150 – yak. 215) vardır. (ç.n.)

⁵⁴ Fr. 1025 (Justinus vs. ile birlikte *ē kalkeōn* (tunç) yerine *te kai ksulōn* (tahta), *stephontes* (taçlandırmak) yerine *teukhontes* (düzenlemek) olarak okuyorum).

da dünyanın ateşle yok olması şeklindeki Stoacı ve Hıristiyan düşüncesi ifade edilir.⁵⁵ Bu iki pasaj da muhtemelen bu dönemde Yunan felsefesi ve şiirinin İncil'in yolunu hazırladığı şeklindeki favori patristik⁵⁶ mefhumu yerleştirmek amacıyla ortaya atılan çok sayıdaki uydurmalar arasındadır. Daha yakın zamanlarda ve daha kuvvetli bir gerekçeyle, Sophokles'in çoktanrıcılığının "kâğıt üstünde olmasa da, en azından pratikte tektanrıcılık" olduğu iddia edilmiştir. Daha önce atıf yaptığım "Sophokles ve Shakespeare" makalesinde, Sayın Churton Collins şöyle demektedir: "Bizi ilgilendiren şey şudur: Şair Zeus'u Yasa'nın Babası konumuna yüceltmıştır: O, Adalet, Doğruluk ve Anlığın ebedi, değişmez savunucusudur ve Pythialı Apollon onun peygamberidir; ve diğer tüm tanrılar onun simgesel işlevleri veya yardımcıları konumundadır; Göğün her şeyi yöneten Rabbi (*pantarkhos theōn*), her şeyi gören Biri (*panoptas*), kralların Kralı ve rablerin Rabbi, Aristoteles'in bütün doğayı içeren İlahi Gücü (*to theion periekhon tēn holēn physin*) olmuştur. Böylelikle "Tanrılar" ve "Tanrı" eş anlamlı olur: Böylelikle, Sophokles'in çoktanrıcılığı kâğıt üstünde olmasa da, en azından pratikte tektanrıcılık olur."⁵⁷ Şairin Zeus için kullandığı muhtelif sıfatlarda da tektanrıcılığı bir tür "hazırlık" bulunmuştur: Örneğin, *herkeios* (aile ocağının Tanrısı), *hikesios* (yakarıcıların koruyucusu), *tropaios* (zafer getiren),⁵⁸ vb. Bunların hepsi de tek bir Yüce Varlığın belirli yönlerini veya kendisi ile insanlık arasındaki belirli ilişkilere işaret eder. Ama bu kullanımda Sophokles'e özgü bir şey yoktur ve asıl mesele de şudur: Şairin Zeus dışında söz ettiği Tanrılar (ki Homerik Panteon'un en önemli üyelerinin tamamı Sophokles'te bulunur), sadece ve sadece Zeus'un "simgesel işlevleri" ve "simgesel yardımcıları" mıdır? Bana göre, belki Aphrodite dışında (ki Sophokles en dikkat çekici fragmanlarının birinde⁵⁹ Aphrodite'yi, Lucretius'un *Aeneadum genetrix*'i gibi,⁶⁰

⁵⁵ Fr. 1027.

⁵⁶ "Patristik" Hıristiyanlığın yayıldığı dönemlerde bunun için uğraş vermiş Kilise Babalarına özgü/ait demektir. (ç.n.)

⁵⁷ Collins, *Studies in Shakespeare*, s. 158.

⁵⁸ *Tropaios*'un ikinci bir anlamı "kötülükleri kovan"dır. Yazarın verdiği İngilizce karşılık birinci anlamıdır. (ç.n.)

⁵⁹ Fr. 855. Ancak bazı eleştirmenler bu fragmanı Euripides'e atfeder.

tüm doğaya sirnemiş bir aşk ilkesine ussallaştırır), tüm Sophoklesçi Tanrılar, İlahi Zâta ait olan özelliklerin yanı sıra, kendilerine ait özellikleri olan kişisel varlıklar olarak tasavvur edilirler. Homeros'un çoktanrıcılığı ile Sophokles'in çoktanrıcılığı arasındaki temel fark, Sophokles'te, göksel hiyerarşi içinde herhangi bir irade çatışmasının olmamasıdır: Zeus'un otoritesi sadece yüce değil, aynı zamanda sorgusuzdur. Bu açıdan, Sophokles'in ilahiyatı şüphesiz tektanrıcılığa işaret eder ve tektanrıcılık belki de onun mantıksal sonucudur; zira "uyumsuzluğun olmadığı yerde, çoğulluk bir birlik biçimidir." Fakat yine de, şairin daha sonra Stoacılar tarafından uygulanan bilinçli bir alegorileştirme yapabileceğini varsaymıyor isek, Apollon, Athena ve diğer tanrılara birbirinden farklı ve ayrı kişilikler olarak inandığına inanmamız gerekir.

Sophokles üzerine yazarlar bazen, Sophokles'in (önceki Yunan şiirine kıyasla) dinsel hissiyatının belirgin ruhani karakterine vurgu yapmışlardır.⁶¹ Gerçek dinin dışa dönük işlerden değil, ruhun arılığı ve sadakatinden oluştuğunu öne sürüyor görünmektedir. Tanrılar için makbul olan sıddık kalptir (*psykhē eunous*). Bu düşüncenin en kayda değer ifadesi Oidipus'un iki kızından birinden, yaşamının yükünü bırakmak üzere olduğu tapınakta Eumenidler'e kendi adına adak sunmasını istemesidir: "Ben bunları tek başıma yapamam. Görme yetisi ve tâkat, ikisi birden terk etti beni. İkinizden biri gidip yapsın. Saygıyla yaklaşmak şartıyla (*ên eunous parêi*) tek bir can bile on binlercenin yapacağı ibadeti yapabilir."⁶² "On binlerce yerine tek bir can/ruh" (*anti muriôn mian psykhē*) şeklindeki dokunaklı ve güzel ifade, Hristiyan "birçokları için rehine" (*lytron anti pollôn*) ifadesine benzediği için, sık sık bir *testimonium animae naturaliter Christianae* olarak anılmıştır.⁶³

Sophokles'in hiçbir zeki okuyucusu, onunla büyük selefi

⁶⁰ Lucretius'un *De Rerum Natura*'sının hemen başında Tanrıça Venüs için kullandığı ve "Aeneas'ın soyunu doğuran" anlamına gelen Latince bir ifade. (ç.n.)

⁶¹ Dronke, a.g.e., s. 85 vd.

⁶² OK 495 vd. Krş. fr. 97. [Küçük değişikliklerle Çokona çevirisi]

⁶³ Matta 20:28; Markos 10:45. [Latince ifade ilk Kilise Babaları'ndan Tertullianus'a (doğ. yak. 155/160) ait olup "doğal olarak Hristiyan olan ruhun tanıklığı" anlamına gelir.]

arasındaki en azından bir bariz karşıtlığı göz ardı edemez: Sophokles'in şiirinin genelinde kendini hissettiren insanın zayıflığına yönelik sempati tınısını kastediyorum. Teiresias şöyle der:

Yanılmak insana vergi (*anthrōpoisi gar tois pasi koinon esti touk-samartanein*);

Ama yanılıp da başına işler açan kişi,
Onarırsa bunu inatçılık etmeden,
Ona ne akılsız ne de sefil denebilir.⁶⁴

Diğer tüm vazifeler gibi bağışlayıcılık vazifesi de dini bir onaya sahiptir: Adaletin yanı sıra Merhamet Zeus'un tahtının yanı başında oturur. Tanrıların [insan davranışları için] örnek oluşturmalarına Platon'dan önceki ahlakçılar tarafından nadiren başvurulduğunu daha önce belirtmiştim:⁶⁵ "Tanrıya öykünme" ilk defa Platon'la birlikte ahlaki bir amaç olur. Bununla birlikte, *Oidipus Kolonos'ta* oyununda dokunaklı bir örnek vardır: "Ama Zeus'un tahtını paylaşan Merhamet, herkeşe yaptığı gibi senin de yanında durmalı baba."⁶⁶ Bunun bir Hıristiyan benzeri olarak Aziz Pavlus'un şu tembihini buluruz: "Birbirinize karşı iyi yürekli, şefkatli olun. Tanrı sizi Mesih'te bağışladığı gibi, siz de birbirinizi bağışlayın."⁶⁷

İnsan yaşamının acıları ve günahları, Sophokles'i acımaya sevk eder. Sophokles'in melankolisi benzer bir dile bürünse de, sanırım, diğer Yunan yazarlarınınkinden farklıdır: Daha sessiz ve daha bastırılmıştır; daha çok, Vergilius'un *pathos'u* gibidir, ki Vergilius Sophokles ile başka açılardan da birçok ortak yönü olan bir şairdir. "*Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*."⁶⁸ İnsan sadece bir nefes, bir gölgedir (*anthrōpos esti pneuma kai skia monon*).⁶⁹ Sadece Tanrılar dertten muaftır.⁷⁰

⁶⁴ Ant. 1023 vd. [Küçük değişikliklerle Dilmen çevirisi]

⁶⁵ Bkz. yukarıda s. 79.

⁶⁶ OK 1267 vd. Krş. Hom. II. 9.497.

⁶⁷ Efesliler 4:32.

⁶⁸ Verg. *Aen.* 1.462'den meşhur bir alıntı: "Eşyanın doğasında gözyaşı vardır ve ölümlü şeyler ruhumuza dokunur." (ç.n.)

⁶⁹ Fr. 12, 859. Krş. Ai. 125 vd.

⁷⁰ Fr. 860.

Tüm insanlara hüznü ve neşe sırayla gelir,
Döner, gökteki
Ay'ın bükülen yolları gibi.⁷¹

Birden fazla pasajda, şair eski bir Yunan atasözüne atıf yapar: "Ölene kadar kimseye mutlu demeyin."⁷² Doruk noktasına, *Oidipus Kolonos'ta* oyunundaki bir koroda ulaşılır:

Hiç doğmamak her halükârda en iyisidir;
Ancak gördükten sonra bir kez günüşüğünü insan,
İkinci en iyi, mümkün olduğunca çabuk
Dönmesidir geldiği yere.⁷³

Ama bu kasvetli düşüncelerin karşısına (ki sonuncusu, hâlâ talihin örselemekte olduğu Oidipus manzarası karşısında Koro'nun ağzından dökülür), büyük bir kısmı insanın isteksiz doğayı fethini kutlayan bir zafer şarkısı olan *Antigone*'deki "insana ilahi" konmalıdır. [İnsan] "bir çaresi olmadan,⁷⁴ gelecek hiçbir şeye yaklaşmaz" (*aporos ep' ouden erkhetai to mellon*): Sadece Ölüm'e karşı boş yere uğraşır.⁷⁵ Euripides'in melankolisi bazen umutsuzluğa gömülür; ama Sophokles'te, bu duygu yaşamımızı şekillendiren İlahi Takdire inanç ile akıllanmış ve bastırılmıştır. En karanlık anda bile, Tanrının hâlâ hüküm sürdüğü bilinci asla uzak değildir: *eti megas ouranōi Zeus*. "Gözlerinizi Tanrılara dikin ve sizden yerleşik ahlakın dışına (*eksō dikēs*)⁷⁶ çıkmanızı isteseler de, o yöne yürüyün: Zira Tanrıların rehberlik ettiği hiçbir şey çirkin olamaz (*aiskhron gar ouden hōn hyphēgountai theoi*)."⁷⁷

Son olarak, Sophokles dramasının ölümsüzlük⁷⁸ sorusuna dair tutumunu incelemeliyiz. Bu, farklı bilginler tarafından

⁷¹ *Trakh.* 129. ["Ayı" ile Büyükayı takımyıldızı kastediliyor.]

⁷² *Trakh.* 1 vd.; *KO* 1529 vd.; *fr.* 588.

⁷³ *OK* 1225 vd.

⁷⁴ Veya "yolu/aracı olmadan." (ç.n.)

⁷⁵ *Ant.* 360 vd.

⁷⁶ "Yerleşik ahlak" olarak çevirdiğimiz *dikē*'nin olağan anlamı "hak/adalet"tir, ancak bağlam gereği "yerleşik/geleneksel ahlak" anlamına gelmektedir. (ç.n.)

⁷⁷ *Fr.* 226.

⁷⁸ Yani "ruhun ölümsüzlüğü." (ç.n.)

çok farklı görüşlerin öne sürüldüğü bir konudur. Dronke'ye göre, ölümsüzlük, Sophokles dininin doğal tacı ve tepe taşıdır ve bu nedenle ona bu inancı atfetmek zorundayız.⁷⁹ Öte yandan Sayın Churton Collins, Shakespeare'de olduğu gibi, Sophokles'te de, ölümsüzlüğe inanıp inanmadığı konusunda, "ihtimalin terazinin hangi tarafına meylettiğini söylemek oldukça imkânsızdır."⁸⁰

Sophokles'in ölüme ve onun sonrasına gönderme yaptığı pasajları incelersek, sanırım, üç sınıfa ayrıldıklarını görürüz. Birincisinde ölümden, "ebedi uyku veren" (*ho aienupnos*), "herkesi uykuya yatıran Tanrı" (*ho pankoitēs*) gibi alışıldık şekillerde söz edilir.⁸¹ Bu ve benzeri sıfatlardan hiçbir meşru çıkarımın yapılamayacağını söylemek gereksizdir. İkinci grup pasaj, neredeyse Homerik Hades'i tasvir etmektedir. Ölüler diyarı, Homeros'un Erebos'u gibi, uzak batıda⁸² ya da yerin altında⁸³ yatmaktadır: Hades ve gelini Persephone'nin yönetimi altında,⁸⁴ karanlık geceye sarmalanmış bir krallık.⁸⁵ Diğer Epik özellikler, Akheron gölü,⁸⁶ Styks salonlarının kapıları önünde çömelmiş yatan Hades'in amansız bekçi köpeği Kerberos'tur.⁸⁷ Hermes, *psykhopompos* (ruhların kılavuzu) kapasitesinde⁸⁸ gölgeleri bu topraklara yönlendirir. Sophokles, İksion'un işkencelerini⁸⁹ tasvir ederken, kâhin Amphiaraios'a diğer gölgelerin sahip olduğundan daha fazla bir varlık atfederken hâlâ Homerik zemin üzerinde durmaktadır.⁹⁰ Üçüncü kategoriye, bizi Homerik ahiret tasavvurunun ötesine taşıyan pasajları koyabiliriz. Bunların en kayda değer, Antigone'nin

⁷⁹ Dronke, a.g.e., s. 88 vd.

⁸⁰ Collins, *Studies in Shakespeare*, s. 171.

⁸¹ OK 1578; *Ant.* 804. Krş. *Trakh.* 1173 ve fr. 518.

⁸² KO 177.

⁸³ OK 1563.

⁸⁴ *El.* 110; *Ant.* 893 vd.

⁸⁵ *Ant.* 879. *Ennukhiōn anaks* (Gece diyarında ikamet edenlerin kralı: ölülerin kralı) olarak Hades için bkz. OK 1559.

⁸⁶ *El.* 138; *Ant.* 812; fr. 480.

⁸⁷ OK 1568 vd.

⁸⁸ *El.* 111, 1395 vd.

⁸⁹ *Phil.* 676 vd.

⁹⁰ *El.* 841, *pansykhos anassei* (ruhunun tüm gücüyle hükmeder).

akrabalarının onu öbür dünyada sevgiyle karşılayacağı umudunu ifade ettiği yerdir:

Ama güçlü ümitler besleyerek gidiyorum,
Oraya vardığımda, sevinecek babam ve canım anam,
Sevinecek sevgili karındaşım.⁹¹

Ahiretten söz ederken, şairin, başka hiçbir yerde böylesine bireysel ve kişisel bir tını verdiğini düşünmüyorum. Konuyla ilgili sözlerinin geri kalanı için, önceki Yunan şiirinde paralellikler her zaman bulunabilir. *Elektra*'da ölenlerin ruhlarının, Platon'un diyebileceği gibi, hem *dynamis* hem de *phronēsis*'e sahip olduğu birçok kez ima edilir: Yarı yaşayanların talihini etkileme gücü ve torunları tarafından kendilerine yöneltilen dua ve yakarları anlama kapasitesi.⁹² Bu, Aiskhylos'un *Oresteia*'sında sürekli bulduğumuzdan daha fazla değildir; ve Pindaros gizemlere gönderme yapan bu fragmanı öngörmüştür:

Bu ayinleri görerek Hades'e geçen ölümlüler üç kez kutludur: Öte tarafta yaşayanlar sadece onlardır; gerisi her türlü acıya sahiptir.⁹³

Gönderme yapılan gizemler elbette Orpheus'un adıyla ilişkilendirilmiş olan yetkisiz ve gayri resmî olanlar değil, Eleusis gizemleridir. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, ölümden sonraki bir yargılamadan söz eden fragman dışında,⁹⁴ Sophokles dramasını Orpheusçu ve Pythagorasçı unsurlardan uzak tutar. Oyunlarında ya da fragmanlarında, sanırım, Orpheusçu ahlak ve eskatolojinin tanıdık özelliklerine (ruhun bedende gömülü olması, ruhgöçü ve doğum döngüsü, ara durumda ârafı andıran cezalandırma) belirli bir gönderme yoktur.

⁹¹ *Ant.* 897 vd.

⁹² Örneğin, 417 vd., 453, 459, 482, 1066. Krş. *OK* 91 vd., 787 vd.; *Ant.* 65 vd., 89; *Trakh.* 1201 vd. ve diğer yerler.

⁹³ *Fr.* 753; krş. *fr.* 805 ve *fr.* 137, yukarıda, s. 150 not 119.

⁹⁴ *Fr.* 703; krş. *fr.* 480 (Akheron kıyılarında ağlaşma ve dövünme).

Bunlar, o zaman, Sophoklesçi dramada gelecekteki bir duruma dair en karakteristik ve önemli referanslardır. Eğer dramatik şiirin doğasını ve koşullarını göz önünde bulunduracak olursak, bu türden münferit pasajların gücüne dayanarak Sophokles'e ölümsüzlük inancı atfetmekte temkinli davranırız. Ne de böyle bir öğretinin, herhangi bir oyunun dramatik eyleminde ya da çözümünde bulunduğu söylenebilir diye düşünüyorum. Dronke, gerçekten de, Sophoklesçi İlahi Takdir tasavvurunun, bu yaşamın eşitsizliklerini ve orantısızlıklarını telafi edebilecek gelecekteki bir varoluşa olan inancı zorunlu olarak taşıdığını iddia eder.⁹⁵ Şairin fikirlerini bu kadar tutarlı bir şekilde geliştirdiğini düşürmemize gerek olduğunu sanmıyorum; ve aslına bakarsanız, öbür dünyada ödül ve ceza mefhumu Sophokles'te Pindaros'tan çok daha az belirgindir. Ancak bizzat Sophokles'in bu konuda neye inandığı sorusu, yanıt verilmesi imkânsız olduğu gibi önemsizdir de. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, önemli olan düşünce, dogmatik bir inançtan kaynaklanıyor olsun olmasın, kendi içinde bir değeri olan belirli fikirleri şiirinde ifade edip etmediğidir. Her halükârda, ölümsüzlük düşüncesinin çoğu zaman Sophokles'in aklında olduğunu söyleyebiliriz ve en azından bir yerde, Antigone'nin konuşmasında, yeni ve (görülen o ki) karakteristik bir biçime bürünmüştür. Sophokles dramasının dinsel öğretisini diğer herhangi bir pasajdan çok daha fazla ifade eden şu satırlardaki ölümsüzlük iması da muhtemelen daha az karakteristik değildir: "Tanrılara dindarlığınızı göstermeyi unutmayın! Babam Zeus'un nezdinde diğer her şey ikinci sırada gelir. Zira dindarlık insanlarla ölmez; onlar ölse de kalsa da, o hep bâki kalır (*ou gar hēusebeia sunthnēiskei; kan zōsi kan thanōsin, ouk apollytai*)."⁹⁶

⁹⁵ Dronke, a.g.e., s. 88 vd.

⁹⁶ *Phil.* 1441 vd. [Bu pasaj bu bölümde daha önce de alıntılanmıştı. Orada ilk cümlesi (*eusebein ta pros theous*) "Tanrılara hürmet edin!" olarak çevrilmişti, zira İngilizce çeviri *Revere the gods* şeklindeydi. Yazar burada *eusebein* fiili için *show piety* karşılığını kullanır.]

Dokuzuncu Ders

Thales'ten Ksenophanes'e

Yunan edebiyatında Euripides'in zamanına kadar yansıdığı kadarıyla, Yunanistan'daki teolojik ve dinsel düşüncenin kademeli evriminin, büyük ölçüde birbirinden farklı ve bağımsız iki yol izlediğini daha önce görmüştük. Bir yandan, Sophokles'in dramasıyla doruk noktasına çıkan şiirsel gelişim; ve diğer yandan, en yüksek noktasına belki de Anaksagorasçı *Nous* öğretisinde ulaşan felsefi gelişim vardır.¹ Buraya kadar kendimizi neredeyse sadece şairlerle sınırladık; ama şimdi, *Mousa*'ları Felsefe için terk etmeliyiz.²

Ele almamız gereken ilk üç düşünür, milattan önceki altıncı yüzyılda Milet'te yaşamış olan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'tir. Bizi ilgilendiren öğretilerinin genel karakteri değildir. Her birinin evreni tek bir kozmogonik³ ilkedен yola çıkarak açıklamaya çalıştıklarını hatırlatınak yeterli olacaktır: Thales bu ilkeyi suyla, Anaksimandros sonsuz genişlikteki maddi bir varlık olan "sınırsız" veya "Sonsuz"la ve Anaksimenes de havayla özdeşleştirmiştir. Ahlaki sorulara hiç değinmezler; ve Tanrının ahlaki varlığı ve nitelikleri gibi konular araştırmalarının kapsama alanının dışında kalır. Fakat yine de, bazı teolojik ya da yarı-teolojik inançlar onlara mal edilir: Bunlar hem kendi başlarına hem de, bazı örneklerde, daha sonraki ve daha ileri düzeydeki tasavvurları öngörüyor veya önceden haber veriyor göründükleri için dikkate değerdir;

¹ *Nous*, "zihin" veya "akıl" olarak anlaşılabilir. İngilizce karşılığı genellikle *mind* veya *intellect*'tir. Yazarın *Nous*'u kullanması durumunda, bu çevrilmeden bırakılacak, *mind/intellect* için çoğunlukla "zihin," bazen de "akıl" karşılığı kullanılacaktır. (ç.n.)

² Yani şiire ilham veren perileri/tanrıçaları (*Mousa*'lar) ya da genel olarak şiiri. (ç.n.)

³ Yani "evrenin ortaya çıkışı veya doğuşuyla ilgili; evrendoğumsal." (ç.n.)

şimdi bunları ya da bunların en önemlilerini incelememiz gerekiyor.

Thales ile başlayalım. Thales'e atfetmekte haklı görüldüğümüz tek teolojik öğreti, "Her şey Tanrılarla doludur" sözüyle ifade edilir.⁴ Ne yazık ki, bu sözün Thales'in kozmolojik görüşleriyle herhangi bir ilişkisinin olup olmadığına; yoksa Profesör Burnet⁵ ve Sayın Bovet'in⁶ düşündüğü gibi, filozofun fiziksel öğretisiyle herhangi bir organik bağı olmadan, sadece "sıradan bir özdeyiş," "Thales'in dinî hissiyatının bir ifadesi" olup olmadığına karar vermek mümkün değildir. Bu söz, bazı dostlarını oturduğu odaya girmeye davet ederken, Herakleitos'a atfedilen sözlere tuhaf bir benzerlik taşır: "Burada bile," der Herakleitos, "Tanrılar vardır."⁷ Aristoteles'in tahminine göre,⁸ ki bu tahminden fazlası değildir, Thales'in aklında olan şey, evrenin yapısı ile karışmış, onun içinde ikamet eden bir ruhun felsefi tasavvurudur; ve bu tahmin belki *Ruh Üzeri-ne*'nin başka bir pasajından biraz destek alır: Aristoteles, Thales'in "Miknatis taşı bir ruha sahiptir, çünkü demiri hareket ettirir" dediğine inanıldığını belirtir.⁹ Aristoteles'in tahmini doğruysa, her şeyi sürdüren ve hareket ettiren Dünya-ruhu'na¹⁰ dair Platoncu ve Stoacı inancın nüveleri Thales kadar eskidir; ve Thales'e atfedilen öğretinin en olgun biçimini Stobaios'un şu sözlerinde buluruz: "Thales, Tanrının dünyanın zihni (*nous*) olduğuna; evrenin hem canlı hem de ruhlarla dolu olduğuna; ve ilahi bir gücün temel unsurlara özgü neme nüfuz ettiğine ve onu hareket ettirdiğine inanırdı."¹¹ Stoacı

⁴ Arist. *Ruh Üz.* 1.5.411a8

⁵ Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 45.

⁶ Bovet, *Le Dieu de Platon*, s. 88.

⁷ Arist. *HK* 1.5.645a17 vd. Krş. Diog. Laert. 9.7.

⁸ Arist. *HK* a.y.

⁹ *Ruh* 1.2.405a19 vd.

¹⁰ "Dünya" veya "âlem" (*world*) "evren" (*kosmos*) olarak anlaşılmalıdır. Yabancıca "her şey" anlamına gelen ve genellikle "evren/kâinat" (İng. *universe*) olarak Türkçeye çevrilen *to pan* ile dünyayı da kapsayan ve içinde olduğumuz evren anlamındaki *kosmos* arasında yapılabilecek bir ayrım bu noktada o kadar da önemli değildir. İngilizce çeviri dikkate alınarak *world* için "dünya," *universe* için "evren," *cosmos* için "kozmos" karşılıkları kullanılacak olsa da, bunların eşanlamlı olabileceği göz önüne alınmalıdır. (ç.n.)

¹¹ Diels, *Dox. Graec.*, s. 301b.

etkinin burada iş başında olduğunu kimse inkâr etmeyecektir; ama Aristoteles'in tahmini biraz farklı bir temele dayanmaktadır; ve Thales'in mıknağa bir ruh attığı doğruysa, genel olarak hareketin yaşamın ya da ruhun bir sonucu olduğuna inanmış olabilir, ki Aristoteles inandığı kanaatindedir.¹² Bu, evreni canlı sayan erken İyonyalı canlı maddecilik öğretisinin genel karakteriyle de uyumludur, zira canlı maddecilerin evreni inşa etmek için başvurdukları su, hava gibi temel unsurlar maddi nedenin yanı sıra fail neden işlevini de yerine getirir ve dolayısıyla belli bir anlamda kendileri de enerji ve yaşam ile donatılmışlardır. Ancak, Thales'in sözlerinin, kendi başına ve Aristoteles'in açıklamasından ayrı olarak alındığında, sadece dindar bir his gibi görüldüğü kabul edilmelidir; ki felsefe tarihçileri günümüzde bu söze herhangi bir felsefi önem atfetmekten genellikle kaçınmaktadır.

Anaksimandros'un *apeiron* ya da "Sonsuz"u, esas olarak, fiziksel bir kavramdır ve dünyanın üretildiği en temel töz olarak gördüğü sonsuz ya da sınırsız maddeden başka bir şey değildir. Bir kozmosun oluşumuna doğru ilk adım, belli zıt çiftlerin (sıcak ve soğuk, kuru ve nemli, vs.) *apeiron*'dan ayrılmasıdır.¹³ Anaksimandros'un "Sonsuz"dan söz ederken, aklında ne tür bir madde olduğunu, filozofun kendisi hiçbir yerde bize söylemez; ve buna dair birçok farklı teori öne sürülmüştür.¹⁴ Kesin olarak teyit edebileceğimiz tek şey, "Sonsuz"u dört unsurdan herhangi biriyle özdeşleştirmedir. Bu derslerde bizi ilgilendiren tek soru, Anaksimandros'un kavramının ilahiyatla herhangi bir ilişkisi olup olmadığıdır. İlk olarak, o zaman, sadece ölü bir madde değil, canlı bir tözdür: Ebedi harekete sahip ve kozmosu ortaya çıkaran o ayrışma süreci için sadece kendisine borçludur; ve ikinci olarak, Anaksimandros bunu "ölümsüz ve yok edilemez," "ebedi ve yaşlanmayan," "her şeyi kuşatan ve yönlendiren," "tüm dünyaları kapsayan" olarak tasvir eder.¹⁵ Eğer Sonsuz'un Anaksimandros'a nihai nedeni temsil ettiğini ve ölümsüzlüğün

¹² Krş. Plat. Yas. 899b.

¹³ Diels, *Frag. Vorsok.*², cilt 1, s. 13, §§ 9, 10.

¹⁴ Bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 52 vd.

¹⁵ Diels, *Frag. Vorsok.*², cilt 1, s. 14, § 15; s. 13, § 11.

Yunanlarca daima İlahi Zâtın bir niteliği olduğuna inanıldığı-
nı hatırlarsak, bu tasvirlerde Sonsuz'u Tanrı ile özdeşleştirme
eğilimini görebiliriz; ve öyle görülüyor ki Aristoteles, Anak-
simandros'un Sonsuz'unun aslında "ilahi olan" (*to theion*) ile
aynı olduğunu düşünmektedir.¹⁶ Bu yoruma göre, Aristote-
les'in, doğru ya da yanlış olarak, Thales'e atfettiği evrenin
tümtancı tasavvurunun aynısını Anaksimandros'a atfetme-
liyiz; ve sanırım bu sonucu başka kanıtlarla destekleyebiliriz.
Tanrıların Doğası'nın Anaksimandros'un ilahiyatı bağlamında
çok tartışılan bir pasajında, Cicero şöyle der: "Anaksimand-
ros'a göre, Tanrılar sayısız dünyalardır: Yaratılmışlardır ve
uzun aralıklarla ortaya çıkar ve yok olurlar."¹⁷ "Sayısız dün-
yalar," kanımca Profesör Burnet'in kanıtladığı gibi, "yaratılış-
tan bozunuma" hızlı bir şekilde birbirini takip eden bir dünya
dizisi veya zinciri değil, birlikte ya da kısmen birlikte var
olurlar. Profesör Burnet'in "uzun aralıklar"ın zaman değil,
uzam aralıkları olduğu şeklindeki önerisi, kanımca, Anaksi-
mandros'un dünyalar arası mesafeler (*intermundia*) konusunu
ele aldığını gösteren Stobaios'taki bir pasaj tarafından destek-
lenir gibi görünüyor.¹⁸ Fakat daha özel olarak ilgilendiğimiz
nokta, farklı bir biçimde Platon'un *Timaios*'unda tekrarlanan,
"yaratılmış Tanrılar" öğretisi ile ilgilidir. Platon'da "yaratıl-
mış Tanrılar" ifadesi, onların babası ve doğurarı olan tek ve
yaratılmamış Tanrıya zıt olarak kullanılır; ve Anaksimand-
ros'un da doğurulmuş veya yaratılmış sayısız dünyalar der-
ken aklında olan şeyin benzer bir zıtlık olduğu sonucundan
kaçamayız. O zaman Anaksimandros'un yaratılmamış Tanrı-
sını nerede aramalıyız? Mümkün olan tek yanıt, yaratılmış
Tanrıların doğdukları ve ölümlerinde tekrar ona döndükleri
Sonsuz ya da sınırsız olanda. Dolayısıyla, en azından, Anak-
simandros'un "Sonsuz"u tanrısalılaştırmış olması muhtemel-
dir.

¹⁶ Diels, a.y.

¹⁷ *Tan. Doğ.* 1.25. Anlaşılan o ki Cicero Philodemos'u ya da dayandığı otorite-
yi takip ediyor. Bkz. Diels, *Dox. Graec.*, s. 121 vd., 531. [Philodemos (yak. 110
– yak. 40) yaşamının ileriki dönemlerini Atina ve Roma'da geçiren Suriye kö-
kenli Epikürosçu bir filozoftur.]

¹⁸ Diels, *Dox. Graec.*, s. 329b1 vd.

Son olarak, Anaksimandros'un Adalet'i kozmik bir fail ya da güç ışığında temsil ederek Herakleitos'un habercisi olduğu söylenmelidir. "Var olan şeyler yok olurken, olması gerekene göre, doğdukları kaynağa geri dönerler: Çünkü haksızlıkları için, zamanın hükmüne göre, ceza ve bedel öderler."¹⁹ Burada mefhum, gözlemleyeceğimiz gibi, *apeiron*'dan ayrılmış "zıtlar"ın birbirinin dairesine tecavüz etmeye eğilimli oldukları ve geri emilenerek ceza ödedikleridir.

Anaksimenes, Anaksimandros'tan farklıdır ve dünyayı dört unsurdan birinden türetmesi itibarıyla, Thales'i andırır. Temel maddenin miktar olarak sonsuz ve ebedi hareket ya da yaşama sahip hava olduğunu ilan etmiştir: Hareketi sayesinde, hava, seyreltme ve yoğunlaşma aracılığıyla kozmosa dönüşür.²⁰ Cicero, Anaksimenes'in havayı bir Tanrı olarak ifade ettiğini (*aera deum statuit*) söyler;²¹ ve eğer Anaksimenes, eski-lerin inandığı gibi, Anaksimandros'un bir öğrencisi veya dostu idiyse, bu ifade daha güvenilirdir. Milattan önce beşinci yüzyılın sonlarına doğru, Anaksimenes'in fiziksel teorisi, hava unsurunu kesin olarak tanrısalılaştırmış olan Apolloniali Diogenes tarafından yeniden canlandırıldı; ama sonraki düşünürden önceki düşünüre dair akıl yürütme hiç de caiz değildir, çünkü Diogenes burada, felsefesinin diğer bölümlerinde olduğu gibi, Anaksagorasçı dünya-şekillendirici ve dünya-destekleyici bir *Nous* kavramından etkilenmiş olabilir. Bununla birlikte, "yaratılmış Tanrılar" öğretisinin argümanı Anaksimandros için olduğu kadar Anaksimenes için de geçerlidir; zira Anaksimenes de bu öğretiyi benimsemiştir.²²

Anaksimenes'in kitabının günümüze ulaşan fragmanlarından biri, insandan yola çıkarak evrene dair meşhur akıl yürütmenin Yunan felsefesindeki en eski örneği olarak dikkat çekicidir. Fragman şu şekildedir: "Nasıl ki hava olan ruhumuz bizi bir arada tutar, nefes (*pneuma*) ve hava da tüm evre-

¹⁹ Diels, *Frag. Vorsok.*², cilt 1, s. 13, § 9. Krş. Herakleitos, *fr.* 29.

²⁰ Diels, *Frag. Vorsok.*², cilt 1, s. 18, § 5.

²¹ *Tan. Doğ.* 1.26; krş. Diels, *Dox. Graec.*, 302b6; 531b2.

²² Diels, *Frag. Vorsok.*², cilt 1, s. 19, § 10.

ni kuşatır.”²³ Dünya, gözlemleyeceğimiz üzere, insan bedeni gibi yaşayan, nefes alan bir bütün olarak tasavvur edilir; ve ruhumuzu oluşturan nefesi dışarıdan içimize çektiğimiz gibi, dünya da çevreleyen havadan nefes alıp verir. Anaksimenes’in argümanının yönteminin yanı sıra içeriği de dikkate alınmayı hak ediyor; çünkü filozof açıkça daha sonraki Dünya-ruhu tasavvuruna benzer bir şeyi tasavvur etmektedir.²⁴

Bu noktada sizi durmaya ve geriye bakmaya davet edeceğim. Üzerinde gezdiğimiz bir nebze çorak araziye incelediğimizde, dikkatimizi çeken iki özellik ortaya çıkıyor. İlk olarak, bu üç düşünürün her biri, dünyayı kendine yeterli tek bir nedenden türetmektedir: Bu neden, yaratılmamıştır ve yok edilemezdir; ve hem maddi hem de ruhani veya daha doğrusu canlıdır; ve ikinci olarak, bu nedeni Tanrı ile özdeşleştirme eğilimi vardır. Bu önermelerin ikincisi, “tam anlamıyla konuşacak olursak, Platon’dan önceki herhangi bir felsefi sistemde Tanrı düşüncesinin yeri yoktur” görüşünü savunan Sayın Bovet tarafından kesin bir dille reddedilmiştir.²⁵ Burada her şeyin “tam anlamıyla konuşma”nın ne olduğuna bağlı olduğu açıktır. Daha sonraki Platon öncesi düşünürler şöyle dursun, Anaksimandros ve Anaksimenes’in temel ilkelerini ilahi olarak gördüklerine dair pozitif kanıtlar bana göre daha fazla incelemeyi hak ediyor; ama her halükârda (ki bu bizim için en önemli noktadır), sonradan Tanrıya atfedilen muhtelif nitelik ve işlevleri kesinlikle temel unsurlarına atfederler. Kendisi yaratılmamış ve ölümsüz olan tek bir dünya-yaratıcı ilkesine olan inanç, Tanrının yaratıcı ve ebedi, ama aşkın olmayan, aksine dünyaya içkin olan bir Varlık olarak tasavvurunun belli bir ölçüde habercisidir. Bu düşüncenin tam gelişimi henüz gelmemiştir; fakat Yunan felsefesinin en baştan onu Yunan çoktanrıcılığıyla çatışmaya sokacağı kesin olan ve aynı zamanda sözde “Yunanların Kutsal Kitabının”²⁶ sunduğu ilahiyattan çok daha kapsamlı ve derin bir ilahiyata dönüşme ka-

²³ Fr. 2 Diels². [“Evren” Yunanca aslında *kosmos*’tur.]

²⁴ *Periekhei*’i (çevrelemek) belki Plat. *Tim.* 36e (*perikalypsasa*: çepeçevre örten) ile karşılaştırabiliriz.

²⁵ Bovet, *Le Dieu de Platon*, s. 177.

²⁶ Yani Homeros. (ç.n.)

pasitesine sahip bazı unsurları içerdiğini gözlemlemek önemlidir.

Homeros'un otoritesine karşı böyle bir isyanın yolu, Orpheusçu dini fikirlerin milattan önce altıncı yüzyılın ikinci yarısında yayılmasından geçmekteydi. Bu konuyu önceki bir derste ele almıştım ve şu anda sadece Orpheusçu disiplininin ayırt edici özelliklerinin neredeyse tümünün Homeros'un dini ile uzlaşmaz olduğunu hatırlatmam yeterli olur: Örneğin, az çok açık olan tümtanrıçılık, bedenin ruhla kıyaslanarak aşağılanması, günah duygusu ve arınma ve kurtuluş özleminin yanı sıra yeni bir ölümsüzlük tasavvurunun sonucu olarak ahlaki ağırlık merkezinin bu dünyadan öbür dünyaya kayması. Bir bakıma Orpheusçuluğun hazırladığı bir toprağa, Pythagoras, onun adıyla ilişkilendirdiğimiz o felsefe ve dinin dikkat çekici bileşimini ekti. Pythagoras Samos'un bir yerlisi idi; ancak, yaklaşık MÖ 530'da, muhtemelen Polikrates tiranlığının bir sonucu olarak, Orpheusçu disiplininin bu zamanda artık yerleşmiş olduğu görülen Kroton'a göç etti.²⁷ Yurt edindiği ülkesinde kendi okulunun çekirdeğini oluşturmuş olabilecek bir Orpheusçu topluluğa bağlanmış olması makul bir tahmin olacaktır, ama bu tahminden fazlası değildir.²⁸ Her halükârda, zamanla politikada bir rol oynamaya başlayan yarı dinsel, yarı bilimsel bir kardeşliğin kurucusu oldu; en nihayetinde işlerin idaresini elde ettiğinde, beşinci yüzyılın ikinci yarısında bir devrimle devrilene kadar aristokratik menfaat lehinde hükmetti. Orijinal kuruluş bastırılmış olsa da, Pythagorasçılık yaşamaya devam etti; ve Tarikatın hayatta kalan üyelerinin dağılması, ilkelerinin sadece Güney İtalya ve Sicilya'da değil, aynı zamanda anakara Yunanistan'da da yayılmasına yol açtı.

İamblikhos ve diğerleri, erken dönem Pythagorasçı kardeşlik örgütlenmesini ve üyelerinin günlük yaşamlarını çok ayrıntılı olarak anlatmışlardır;²⁹ ancak çekici ve ayrıntılı anla-

²⁷ Samos Adası, Türkçede Sisam Adası olarak bilinir. Kroton Sicilya'da kurulmuş bir Yunan kentidir. (ç.n.)

²⁸ Khioslu İon, Pythagoras'ın bazı "Orpheusçu" şürleri ürettiğini söylemiştir (Diog. Laert. 8.8).

²⁹ Bkz. İamblikhos, *Vita Pythagorae* 96-99.

tıları tarihsel açıdan pek değerli değildir. Hem topluluğun kurucusunu hem de ana kuruluşun kendisini idealize etme eğilimi, Yunanistan'daki Pythagorasçılığın başlangıcını neredeyse tamamen gizleyen çok sayıda masal ve destan üretmiştir. Bununla birlikte, Platon'un "Pythagorasçı yaşam tarzı" olarak adlandırdığı şeyin,³⁰ ruhun kurtuluşunu kolaylaştırmak için talep edilen o perhiz kuralları itibarıyla, Orpheusçu yaşam tarzına genel bir benzerlik taşıdığı açıktır.³¹ Pythagorasçı psikolojiye dair günümüze ulaşmış az sayıdaki sahih fragmanlar da bu türdendir. Bazı Pythagorasçıların görüşüne göre, der Aristoteles, güneş ışığında dans ettiğini gördüğümüz tozlar ruhtur;³² ve başka bir yerde filozof, "Pythagorasçı efsanelerde" belirli bir bedenle belirli bir ruh arasındaki bağın keyfi ve tesadüfi olduğundan şikayet eder: "herhangi bir ruh herhangi bir bedene girebilir."³³ Üçüncü bir pasaj bize, Pythagorasçılara göre, gök gürültüsünün amacının cehennemdekileri korkutmak olduğunu bildirir.³⁴ Erken dönem Pythagorasçı eskatolojisinin bu tuhaf parçası, Platon'un aklına Er efsanesindeki olaylardan birini getirmiş görünüyor: Tartaros'un, iflah olmaz günahkârların biri dışarı çıkmaya kalkıştığında kükremesi.³⁵

Bütün bu münferit gözlemlerin Orpheusçu görüşlerle mümkün mertebe uyumlu olduğu açıktır.³⁶ *Phaidon*'daki bir pasajda, Platonik Sokrates,³⁷ Pythagorasçıların "gizli öğreti"sine göre, insanın intihar yoluyla hapisane kapısının kilidini açma hakkına sahip olmadığını ifade eder;³⁸ bu pasaja dayanarak, erken Pythagorasçıların "ruhun zindanı olan beden" şeklindeki Orpheusçu tasavvuru paylaşmış olduklarına genellikle inanılır; ve muhtemelen, Pythagoras, ruhun günah-

³⁰ *Dev.* 10.600b.

³¹ Ayrıntılar için bkz. Rohde, *Psyche*², cilt 2, s. 163 vd.

³² *Ruh* 1.2.404a17 vd.

³³ *Ruh* 1.3.407b20 vd.

³⁴ *İA* 2.11.94b33 vd.

³⁵ *Dev.* 10.615e.

³⁶ Bkz. s. 118 vd.

³⁷ "Platonik Sokrates," Platon'un karakteri Sokrates olarak anlaşılmalıdır. (ç.n.)

³⁸ *Phaid.* 62b.

ları nedeniyle bir nevi bedene gömüldüğünü düşünen ilkel ilahiyatçılardan biridir.³⁹ Ruhgöçü öğretisi ve “zorunluluk döngüsü” şüphesiz Pythagoras’ın kendisine atfedilebilir. Bu minvalde en eski ve ilginç kanıt Ksenophanes’e aittir, zira bu hicivli satırlarda ima ettiği Pythagoras’tır:

Rivayet odur ki bir gün bir köpek yavrusuna
kötü muamele edildiğini görmüş ve acıyarak şöyle demiş:
“Bırak vurmayı; zira o bir dostumun ruhu,
ağlamasını duyduğumda onu tarudım!”⁴⁰

Son olarak, daha önce gördüğümüz gibi, eğer daha önce-
sinde değilse bile, en azından Eudemos zamanında, Pythago-
rasçılar daha sonra Stoacılar tarafından anlaşıldığı şekliyle
“her şeyin geri dönüşü” öğretisine inanıyordu.⁴¹

Eğer bunlar erken Pythagorasçılık hakkında teyit edebil-
diğimiz her şey olsaydı, onu sadece Orpheusçu disiplinin ve
inancın bir filizi olarak görmemiz gerekirdi. Ancak, orijinal
Pythagorasçı topluluğun, kurucularının yaşam düzenine bağ-
lılığı, bilgi sevgisiyle bir dereceye kadar birleştirdiği en yük-
sek derecede muhtemeldir. Herakleitos’un kanıtı açıkça bu
yöne işaret ediyor; zira Pythagoras’a dair küçümseyici gön-
dermesinde, bahis konusu yapmak için peygamberin dini
çoşkusunu değil, özellikle filozofun bilgisini (*polymathie*) se-
çer.⁴² Büyük bir ihtimalle, Döring’in göstermeye teşebbüs et-
tiği gibi,⁴³ meseleyi şöyle bir şekilde tasavvur etmeliyiz: Orijinal
Pythagorasçı kardeşliğin en büyük amacı, Orpheusçu top-
luluklarıinkiyle aynıydı: Ahlaki kurtuluş veya “serbest kalış”
(*lysis*). Fakat Orpheusçular bu amacı esas olarak çilecilik ve
törensel ayinlerle elde etmeye çabalarlarken, Pythagoras, bilgi
arayışının da ruhsal özgürleşmeye katkıda bulunabileceğini

³⁹ Bkz. s. 112.

⁴⁰ Fr. 7 Diels. Krş. Herod. 2.123 ve Diog. Laert. 8.14.

⁴¹ Bkz. s. 123-124.

⁴² Fr. 16, 17 Bywater. Krş. Empedokles, fr. 129 ve Herod. 4.95. [Herakleitos fragmanlarının Diels-Kranz edisyonundaki numaraları, sırasıyla, B40 ve B129’dur.]

⁴³ Döring, *Archiv f. Gesch. d. Phil.*, cilt 5, s. 503 vd.

savundu. Daha sonraki bir zamanda, *amor intellectualis*'in⁴⁴ ahlaki ve düşünsel doğayı dönüştürme gücü, Platon tarafından tam olarak tanındı; bu, aslında, onun eğitim teorisinin ana etkenidir. Zaman geçtikçe, Pythagorasçı okulda ortaya çıkan bilimsel enerji, orijinal güdü pek çok durumda gözden kayboluncaya kadar, giderek daha da güçlendi ve ahlaki kurtuluş arzusu farkında olunmadan düşünsel hakikat arayışına dönüştü.

Peki o zaman Pythagoras'ın bilimsel öğretisi neydi? Aristoteles'in Pythagorasçı fizik açıklamasındaki bir iki noktanın kısa bir incelemesi, bu soruya en azından tahmini bir yanıt vermemizi sağlayabilir. Aristoteles, matematiksel çalışmalarla yetiştirilen Pythagorasçıların, matematiksel varlıkların unsurlarının aynı zamanda evrenin unsurları olduğunu düşündüklerini söyler. Şimdi "doğal olarak ilk" ve matematiksel varlığın en basit şekli sayıdır; ve sayının unsurları tek ve çifttir; bunlardan ilki "sınırlı" ve ikincisi "sınırsız" dır. Pythagorasçıların neye dayanarak tek sayıyı sınırlı ve çift sayıyı sınırsız ilan ettiklerini şu anda soruşturmamıza gerek yok;⁴⁵ amacımız için sadece şu kadarını belirtmek yeterli olacaktır: Sınır ve Sınırsız tasavvuruna, görünüşe bakılırsa, bu şekilde ulaştıktan sonra evreni bu iki ilkedен türetmeye yöneldiler. Dolayısıyla, kozmolojileri son derece ikici idi; Aristoteles de sonraki yazarlarda karşılaştığımız Pythagorasçılığın tekçi yorumuna herhangi bir destek vermez. Aksine, açıkça, Pythagorasçıların dünyayı zıtlardan türettiklerini açıkça belirtir (*tanantia arkhai tōn ontōn*).⁴⁶

Bu nedenle bir yandan Sınır (*peras*) ilkesine sahibiz, diğer yandan da Sınırsız (*apeiron*) ilkesi var. Hangi yollarla birbirleriyle ilişki içine girerler? Aristoteles, Pythagorasçıların bu konuya yeterince ışık tutmamış olmalarından şikayet eder: "Varsayılan tek şey Sınır ve Sınırsız ya da Tek ve Çift olduğunda, hareketin nasıl olabileceği ya da, hareket ve değişim olmaksızın, varoluş ve yokoluşun ya da göksel cisimlerin ha-

⁴⁴ "Düşünsel/entelektüel sevgi/aşk" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

⁴⁵ Bkz. Zeller, *Phil. d. Gr.*⁵, cilt 1, s. 351, not 2.

⁴⁶ *Met.* 1.5.985b23-986b3.

reketlerinin nasıl ortaya çıkabileceği hakkında hiçbir şey söylemezler.”⁴⁷ Başka bir yerde, Pythagorasçı kozmogonide, “Bir’in⁴⁸ bir araya geldiği anda ... Sınırsız’ın en yakın kısmının Sınır tarafından hemen çekilmeye ve sınırlandırılmaya” başladığını bildirir.⁴⁹ Burada Aristoteles’in bahsettiği Bir muhtemelen Evren’in merkezi ateşi ile özdeşleştirilmelidir; bu, Pythagorasçılara göre kozmosun evriminde şekillenen ilk nesnedir;⁵⁰ ama bizi ilgilendiren tek nokta şudur: Bu pasaja göre, Sınır’ın aktif veya şekillendirici bir ilke rolü oynadığı görülürken, sadece Sınır tarafından çekilmekte ve tanımlanmakta⁵¹ olan Sınırsız salt pasif bir şeydir. Anlaşılan o ki, sonsuz genişlikte bir varlığı⁵² tasavvur etmemiz gerekiyor: Belli bir zamanda, bunun gibi ebedi olan Sınır ilkesi bunun üzerinde çalışmaya başlıyor, ancak bunun tam olarak nasıl ve neden olduğunu Pythagorasçılar açıklamaya çalışmamıştır. Sınırsız’ın giderek daha fazla bir kısmı Sınır’ın etkisi altına getiriliyor ve dünyayı oluşturacak olan Sınırsız’ın belirli bir kısmı düzene konduğu an, kozmos tamamlanmış oluyor. Fakat ismiyle müsemma Sınırsız, dünyanın dışında hâlâ sonsuzluğa doğru uzanır; ve erken dönem Pythagorasçılar bazen onu Evrenin soluduğu hava veya nefes olarak temsil etmiştir.⁵³ Bu tasavvurda, Anaksimenes’te daha önce bulduğumuz Makrokozmos ve Mikrokozmos arasındaki kıyas, kesin olarak teyit edilir.⁵⁴

Sınırsız’ı kullanarak evreni oluşturan yaratıcı fail olarak kabul edilen Pythagorasçı Sınır ilkesinin, teolojik bir yorumlamaya elverişli olduğu açıktır; ama Aristoteles sonrasına kadar bu şekilde hiç yorumlanmamıştır. Sonraki yazarlar, temel karşılığı Tanrı ve Madde veya Birlik ve Belirsiz İkili gibi tarif

⁴⁷ Met. 1.8.990a8 vd.

⁴⁸ Yunancası *hen*. (ç.n.)

⁴⁹ Met. 14.3.1091a15 vd.

⁵⁰ Zeller, a.g.e., s. 412.

⁵¹ Bu bağlamda “sınırlandırılmak” (*being limited*) ve “tanımlanmak” (*being defined*) ayrı şeydir: Sınırlandırılan şey tanımlanmış olur. (ç.n.)

⁵² Yani “Sınırsız” (*apeiron*). (ç.n.)

⁵³ Arist. Fiz. 3.4.203a7; Aetius, *De Placita Philosophorum*, 2.9.1 (Diels, *Dox. Graec.*, s. 338).

⁵⁴ Bkz. s. 201-202.

etme alışkanlığındaydı. Böylece *Placita*'da Pythagoras'ın iki orijinal ilkeye inandığı söylenir: "Birim,⁵⁵ Tanrı ya da İyi, Bir'in doğası, *Nous*'un⁵⁶ kendisidir; öte yandan, belirsiz ikili, Kötü Ruh⁵⁷ veya Kötü'dür ve bununla bağlantılı olan maddi çokluk (*to hylikon plēthos*) vardır."⁵⁸ Bu kadar katı bir ikiciliği kabul etmeyi reddeden diğerleri, öyle görünüyor ki, zıt ilkele-
rin türediği daha yüksek bir birlik öne sürdüler ve adını "Yü-
ce Tanrı" (*ton hyperanō theon*) koydular.⁵⁹ Ama tüm bunlar, dediğim gibi, Pythagorasçıları daima ikici olarak gören Aristoteles'ten sonradır.

Aristoteles hiçbir yerde Pythagorasçı felsefeyi Pythagoras'a atfetmez; bu bağlamda onlardan sürekli "Pythagorasçı-
lar" olarak söz eder. Ancak, Pythagoras'ın kendisinin bir tür ikici olduğunu varsaymadığımız takdirde, sonraki Pythagorasçı düşünceye nüfuz etmiş ikiciliği açıklamak zordur. Pythagoras'ın, tahmin edildiği üzere, Anaksimandros'un "Son-
suz"dan ayrılmış karşıtların savaşı öğretisinden etkilenmiş olması mümkündür.⁶⁰ Ancak, bizim için, Pythagoras'ın asıl önemi, (eğer vardıysa) fiziksel teorisinde değil, Yunan dünyasına getirdiği yeni felsefe anlayışındaydı. Felsefi selefleri, görebildiğimiz kadarıyla, insanların yaşamlarını düzenlemeye çalışmaksızın, kendilerini doğayla ilgili düşünmeyle sınırlamıştı. Öte yandan, Pythagoras, felsefeyi sadece bir yaşam biçimine dönüştürmekle kalmadı, aynı zamanda, bütün insanlarca bilinen ve okunan⁶¹ ilkelerinin canlı bir uygulaması ola-

⁵⁵ Burada kullanılan terim Türkçede de kullanılan ve "tek" veya "birim" anlamına gelen *monad*'dır (Yun. *monas*). Bunun "bir" olarak çevirdiğimiz *hen* ile ilişkisi kanşıktır, ama bu alıntıda *monad*ın *hen*'in doğası olduğu belirtilir. (ç.n.)

⁵⁶ "Zihin/Akıl." (ç.n.)

⁵⁷ "Kötü Ruh" olarak çevrilen *Evil Spirit*'in Yunanca aslı *daimon*'dur. (ç.n.)

⁵⁸ *Dox. Graec.*, s. 302a6 vd. [Bazı elyazmalarında "maddi çokluk"un hemen ardından "görünür dünya" (*horatos ho kosmos*) ifadesi mevcuttur.]

⁵⁹ Simplicios, *Physica* 181.10. vd. Diels (Ritter ve Preller⁸ § 70).

⁶⁰ Bkz. Burnet, a.g.e., s. 106 ve yukarıda, s. 201.

⁶¹ Yazar "bütün insanlarca bilinen ve okunan" (*known and read of all men*) ifadesiyle 2. Korintliler 3:2 ayetine örtük bir gönderme yapmaktadır. Aziz Pavlus'un Korint cemaatine seslendiği bu mektupta ilgili ayetin tamamı şöyledir: "Bütün insanlarca bilinen ve okunan, yüreklerimize yazılmış mektubumuz sizsiniz." (ç.n.)

rak bir kardeşlik kurdu. Takipçilerinin politik faaliyetlerine onay verip vermediğini söylemek mümkün değil. Eğer vermişse, felsefe için bireyin davranışının yanı sıra devletin politikasını belirleme hakkı talep ettiğini varsaymamız gerekir; fakat her halükârda, Pythagoras kardeşliğinin Kroton'daki yönetimi, felsefe ve politika arasındaki birliğin Yunan tarihindeki en eski örneğidir ve Platon bunu daha sonra dünya için tek kurtuluş umudu olarak ilan etmiştir. Gerçek şu ki, Pythagoras'ın yorumladığı şekliyle felsefe, bizim dine atfetmeye alışkın olduğumuz birçok işlevi yerine getirmekteydi; ve Pythagorasçı kardeşlik bu nedenle bir tür yarı-dinsel cemaat ya da kilise olarak görülmelidir. Pythagoras adının takipçileri arasında gördüğü hürmeti ancak bu bakış açısından anlayabiliriz. İamblikhos'un Aristoteles'ten alıntı yaptığı bir Pythagorasçı sınıflandırma örneğinde, "rasyonel hayvan" cinsinin üç tür içerdiği söylenir: Tanrılar, insanlar ve Pythagoras gibiler.⁶² Daha sonraki yazarlar, Pythagoras'ı ilahi kökenli, Apollon'un oğlu, hatta Hyperboreli⁶³ Apollon'un kendisi olarak tanımlamış ve ona peygamberlere özgü mucizevi muhtelif güçler atfetmişlerdir. Pythagoras'ın müritleri için sadece dünyanın kökeni ve yapısı hakkında yeni gerçekleri keşfeden biri değil, yeni bir dinin ilhamlı ve yarı-ilahi temsilcisi olduğunu fark edersek, bunların tümü kolaylıkla anlaşılabilir.

Şimdi, erken Yunan felsefesinin en büyük figürlerinden biri olmasa da, en ilginçlerinden biri olan Kolophonlu Ksenophanes'e dikkatinizi çekmek istiyorum. Ksenophanes, kişiliği hakkında belirgin ve canlı bir izlenim oluşturabildiğimiz ilk Yunan filozofudur. Yaklaşık MÖ 570'te Küçük Asya'da bir

⁶² *Vita Pythagorae* 31 (Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 24).

⁶³ Azra Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde Hyperbore'liler hakkında şu bilgiyi verir: "Efsaneye göre, Boreas, yani kuzey rüzgânının ötesinde Hyperboreoi denilen bir boy oturur. Dünyanın kuzey ucundaki bu ülkede güneş hiç batmaz, yıl boyunca ılık ve yumuşak bir hava eser, insanlar mutluluk içinde yaşar, ölüm ve hastalık nedir bilmezler. Yemyeşil ormanlarda, çimenli ovalarda ömürlerini türkü söylemek, hora tepmekle geçirirler. Bu yüzdendir ki, tanrı Apollon bu cennet ülkesini kendine yurt edinmiş, her fırsatta oraya girmeye bakar. Güzün soğuklar başlayınca beyaz kuğuların çektiği bir arabaya binip Hyperbore'liler ülkesine uçar, kışı orada geçirir." (ç.n.)

İyon kolonisi olan Kolophon'da doğmuş ve Yunan kolonilerinin Persler tarafından zaptedilmesine kadar Asya'da kalmış gibi görünmektedir. Daha sonra Sicilya'ya gitmiş; ve nihayetinde, görünüşe bakılırsa, kendi şiirlerini okuyarak kendini desteklediği Yunanistan boyunca yaptığı çeşitli gezintilerden sonra,⁶⁴ Foça'nın İtalya'daki Elea kolonisine yerleşmiş ve burada Eleacı okulun kurucusu olmuştur.⁶⁵ İleri bir yaşa kadar yaşamıştır ve bir rivayete göre, öldüğünde yaşı yüzün üstündedir.⁶⁶

Ünlü bir otobiyografik fragmanda, Ksenophanes, yirmi beş yaşında, daha sonra Yunanistan'da iyi bilinen bir eser yayımladığını ima ediyor gibi görünüyor: "Düşüncelerim Hellas ülkesinde altmış yedi yıldır dolaşıp duruyor; ve bunlara ilave olarak doğumumdan beri yirmi beş yıl geçti, eğer bu konularda doğru konuşmayı biliyorsam."⁶⁷ Eğer fragmanın anlamı buysa, söz konusu eserin Homeros ve Hesiodos ilahiyatına bir saldırı olduğunu varsaymak hiç de yanlış olmaz. İyonyalı hemşerilerinin lükse ve rahatlarına düşkünlükleri ve onların yanı sıra birçok komşu koloninin Pers boyunduruğuna kolaylıkla boyun eğmesi, Ksenophanes'i Yunan yaşamının dini ve ahlaki temellerini incelemeye sevk ettiği; ve bu şekilde doğan putkırıncı ruhun, Yunanistan'daki gezintileri esnasında çağdaş standartlar ve idealler hakkında daha fazla şeyler öğrendikçe, daha güçlü ve yoğun bir şekilde büyüdüğü öne sürülmüştür.⁶⁸ Öneri ilginç ve hatta doğru olabilir de; ancak putkırıncılığın ilham veren her ne olmuş olursa olsun, fragmanları okuyan hiç kimse putkırıncılığın samimiyetini ve derinliğini sorgulamayacaktır. Üstelik ağır eleştirilerinin tek hedefi Homeros değildir. "Mor giysiler içinde,⁶⁹ kendini beğenmiş bir şe-

⁶⁴ Diog. Laert. 9.18.

⁶⁵ Zeller, a.g.e., s. 522, 544 notlar.

⁶⁶ Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 35, § 7.

⁶⁷ Fr. 8. *Phrontida* sözcüğünün, Bergk'in tahmin ettiği gibi, edebi bir esere gönderme olduğunu düşünüyorum. Genel olarak fragmanı krş. Theog. 1.19-22 ve özellikle 1.247 (*kath' Ellada gên strôphômenos êd ana nêsous*: Yunanistan anakarası ve adalarında sürekli dolaşıp duracaksın).

⁶⁸ Gomperz, *Greek Thinkers*, cilt 1, s. 157 vd.

⁶⁹ Mor renkli giysiler statü simgesi idi. (ç.n.)

kilde, güzel görünen saçlarıyla gösteriş yaparak, güzel kokulu yağlara bürünmüş" bir vaziyette pazaryerine giden Asyalı hemşerilerine karşı daha az sert değildir;⁷⁰ ve halkın nezdinde atletik becerilerin düşünsel becerilere tercih edilmesini protesto eder, ki bu açıdan tuhaf bir şekilde, devlete herhangi bir Olimpiyat şampiyonundan çok daha yararlı olduğu gerekçeyle, Sokrates'in kamu kaynaklarından desteklenme talebini andırır.⁷¹ Ksenophanes, aslında, Herakleitos gibi, yaşamdan uzak durup, düşüncenin doruklarından insan aptallığı aleyhinde verip veriştirmez; ama hâkim tavrı yine de protesto ve muhalefettir; ve o kadar uzun ömrü boyunca zulümden kaçmış olması, çağdaşlarının hoşgörüsünün yanı sıra şahsının basit ve yapmacık olmayan asaletinin güzel bir ifadesidir.

Ksenophanes'in daha önce tartıştığımız Orpheusçu hareketten ne kadar etkilendiğini tahmin etmek zor. Freudenthal'ın işaret ettiği gibi, teolojik öğretisi Orpheusçu tüm-tanrıcılıkla dikkat çekici bazı ortak noktalar içerir.⁷² Her şeyin içinde var olduğu İlahi Birlik olarak Zeus'un Orpheusçu tasavvuru, Ksenophanes'in Bütün⁷³ olan "tek Tanrı"ya açık bir benzerlik taşır.⁷⁴ Fakat Orpheusçuluk Ksenophanes'in öğretisinin ve özellikle de Homeros'un otoritesine karşı isyanının kuşkusuz yolunu yapmış olsa da, ilahiyatını bu kaynaktan aldığını düşünmek için daha az sebep vardır, çünkü diğer açılardan Orpheusçu ve Pythagorasçı fikirlere sempati duymaz. Ruhgöçüne inandığı için Pythagoras'ı küçümsediğini görmüştük; aynı zamanda, Orpheusçu arındırıcı rahiplerin öncülerinin en büyüklerinden biri olan Epimenides⁷⁵ ile de ters düştüğü söylenir.⁷⁶ Orpheusçu çilecilik, neşeli yazara hiç de cazip gelemezdi: İyi düzenlenmiş bir şölenin klasik tasvirin-

⁷⁰ Fr. 3.

⁷¹ Fr. 2. Krş. Plat. Sav. 36b vd.

⁷² Freudenthal, *Über die Theologie des Xenophanes*, s. 29.

⁷³ Veya "Her Şey" (*the All*). Aşağıda alıntılanacak olan fr. 24'te geçen orijinal terim *holos*'tur. (ç.n.)

⁷⁴ Bkz. s. 110.

⁷⁵ Girit doğumlu olan Epimenides Yunanlarca MÖ yedinci veya altıncı yüzyıl civarında ve çok uzun süre yaşadığına inanılan yanı efsanevi bir peygamber, şair ve yasa koyucudur. (ç.n.)

⁷⁶ Diog. Laert. 9.18.

de, misafirlere Tanrıyı “kutsal hikâyeler ve anımsız sözlerle” övmeleri ve sonra da bir yardımcı olmadan eve gidebilecek kadar içmeleri telkininde bulunur; ve ardından düşünceli bir şekilde ekler: “tabii eğer çok yaşlı değilseniz.”⁷⁷

Ksenophanes, eserlerinden ilk elden görüşlerini tespit etmemizi sağlayacak yeterli sayıda fragmanın kaldığı en eski Yunan filozofudur. Tanrının varlığına ve niteliklerine dair başlıca fragmanları önünüze koyarak başlayacağım ve daha sonra ifade ettikleri anlaşılan öğretiyi tartışmaya geçeceğim.

Homeros ve Hesiodos, Tanrılara hırsızlık, zina ve birbirini aldatma gibi insanlar için rezil ve utanç verici olan her şeyi atfetmiştir.⁷⁸

(Homeros ve Hesiodos) Tanrıların kutsal yasaya aykırı birçok işini anlatmışlardır: hırsızlık, zina ve birbirini aldatma.⁷⁹

Fakat ölümlüler, Tanrıların doğduğunu ve kendilerinininki gibi giysilere, seslere ve biçimlere sahip olduğunu düşünür.⁸⁰

Fakat öküzlerin ya da aslanların elleri olsaydı ya da elleriyle çizibilselerdi ve insanlar gibi sanat eserleri yapsalardı, atlar Tanrıların şekillerini at gibi, öküzler öküz gibi çizirdi ve onlara kendi sahip oldukları biçimlere benzer bedenler verirlerdi.⁸¹

Etiyopyalılar Tanrıların siyah ve düz burunlu olduğunu söyler, Trakyalılar onları mavi gözlü ve kızıl saçlı yapar.⁸²

Bunlar, polemik ya da yıkıcı fragmanlardır. Şimdi yapıcı olanları ele alalım.

İnsanların da Tanrıların da arasında en büyük tek bir Tanrı vardır ve ölümlülere ne biçim ne de düşünce olarak benzer.⁸³

⁷⁷ Fr. 1.5 vd.

⁷⁸ Fr. 11.

⁷⁹ Fr. 12. [“Homeros ve Hesiodos” yazarın eklemesidir.]

⁸⁰ Fr. 14.

⁸¹ Fr. 15.

⁸² Fr. 16.

⁸³ Fr. 23.

O (yani Tanrı) her şeyi görür, her şeyi düşünür, her şeyi duyar (*oulos horai, oulos de noei, oulos de t' akouei*).⁸⁴

Hep aynı yerde durur, hiç hareket etmez; ne de bir oraya bir buraya gitmesi ona yaraşır.⁸⁵

Ama hiç çaba göstermeden zihnindeki niyet ile her şeyi yönetir.⁸⁶

Şimdi bu fragmanlarda teyit edilen ya da ima edildiği anlaşılan en önemli öğretileri inceleyelim.

1. "İnsanların da Tanrıların da arasında en büyük tek bir Tanrı." Bu bir tektanrıcılık ikrarı mıdır? Bu satır, fragmanı borçlu olduğumuz İskenderiyeli Klemens tarafından bu şekilde anlaşılmıştır;⁸⁷ ve son yirmi yılda neredeyse her bilim insanı tarafından bu şekilde yorumlanmıştır. Ancak 1886'da, daha önce atıf yaptığım monografide, Freudenthal tarafından geleneksel görüşe güçlü bir saldırı yapılmıştır; Zeller ya da Diels'i ikna etmede başarısız olsa da, çağdaş bilim insanlarının en büyüklerinden biri olan Theodor Gomperz'de güçlü bir destekçi bulmuştur. Gomperz, "Ksenophanes'in iddia edilen tektanrıcılığı tek seferde ve sonunda tek bir dizayla, *eis theos en te theoisi kai anthropoisi megistos*, çürütülmüştür" diyerek,⁸⁸ bu dizeyi (bana göre) tam olarak doğru olmayan bir şekilde şöyle çevirir: "*Ein Gott ist der grösste, so unter Göttern als Menschen*."⁸⁹ Tanrının birliğini teyit etmesi gereken tam da bu satırdaki çoğul *theoisi*'nin (tanrılar) varlığı, (ona göre) varsayımın yanlış olduğunu kanıtlamaktadır. Gomperz şöyle der:

⁸⁴ Fr. 24. ["Yani Tanrı" yazının eklemesidir.]

⁸⁵ Fr. 26.

⁸⁶ Fr. 25. (Freudenthal ile birlikte *kratunei* olarak okuyorum. Krş. *Orph. hymn.* 3.11; 64.8.). [Yazar "sallamak" anlamına gelen *kradainei* sözcüğü yerine, "yönetmek" anlamına gelen *kratunei* sözcüğünü tercih ettiğini belirtiyor.]

⁸⁷ *Stromata*, kitap 5, s. 714.

⁸⁸ *Greek Thinkers*, cilt 1, s. 551.

⁸⁹ Almanca edisyonda, s. 130. İngilizce çevirisi şöyledir: "*there is a greatest god among gods as well as among men*" (a.g.e., s. 158). Bu çeviri *eis*'i (bir) tamamen göz ardı eder. Gomperz *eis*'i çevirir, ama *eis<esti>theos, megistos* yerine *theos esti megistos* olarak, bana göre yanlış, yorumlar. Ksenophanes'in sözlerinin doğru yorumunun ilki olduğunu düşünüyorum.

“Buradaki göndermeyi, insanlığa olduğu kadar alt tanrılara da üstün olan yüce bir tanrıya yapılmış olarak kabul etmeyi tercih ediyoruz.”⁹⁰ Bu yoruma göre, Ksenophanes tektanrıci değil, “henoteist”tir: Yani, Freudenthal’ın bu sözcüğü kullanmasına göre, en yüksek tek bir Tanrıya bağlı olan birçok Tanrıya inanan kişi; en yüksek tek Tanrı böylelikle tam da İlahi Zât olarak sayılmaya elverişlidir.⁹¹

Bu şekilde gündeme gelen soru, incelememiz için açıkça önemlidir. Ksenophanes fragmanlarında, *theos* adını üç kez tekil olarak buluruz;⁹² bunun yanı sıra üç pasajda tekil bir fiile ikmal edilecek öznedir.⁹³ Böylelikle Tanrının birliğini ilk bakışta destekleyen toplam altı yer vardır. Bu altı örnekten ikisi Yunan dilsel kullanımının tekil veya çoğula izin verdiği bir kategoriye ait olduğundan, dışarıda tutulmalıdır.⁹⁴ Dolayısıyla, *eis theos* diye başlayan fragmanın yanı sıra bu üç örnek vardır: “O her şeyi görür, her şeyi düşünür, her şeyi duyar”; “Hep aynı yerde durur, hiç hareket etmez; ne de bir oraya bir buraya gitmesi ona yaraşır”; ve “ama hiç çaba göstermeden zihnindeki niyet ile her şeyi yönetir.” Bu ifadelerin her birinin, Ksenophanes’in yazdığı diğer birçok şey gibi, kasıtlı olarak Homerik ilahiyatı hedef aldığını gözlemleyeceksiniz. Homeros’un Tanrıları teorik olarak kendilerine ait olan her şeyi bilmede sıklıkla yetersiz kalırlar; zahmet ve acıdan tamamen muaf değildirler; hareketsiz ya da değişmez olmaktan çok uzaktırlar; ne de bir yerde kalırlar, bunun yerine sürekli gökle yer arasında gelip giderler ve “uzaktan gelen yabancılara benzetir kendilerini tanrılar, binbir kılığa girer, dolaşırlar kentleri, kutsal yasaları çiğneyen ve onlara uyan insanları gözlemek için.”⁹⁵ Benzer şekilde, “tek Tanrı” hakkındaki ifadeyi, Ksenophanes’in yıkmak istediği ilahiyatın ışığında yorumlamak durumunda olduğumuzu düşünüyorum: Özellikle de hemen bir sonraki satırda (“insana ne biçim ne de zihin

⁹⁰ S. 551.

⁹¹ Freudenthal, a.g.e., s. 33, not 2.

⁹² 1.13; 23.1; 38.1.

⁹³ 24.1; 25.1; 26.1, 2.

⁹⁴ 1.13; 38.1.

⁹⁵ *Od.* 17.485 vd.

olarak benzer") kesinlikle Homerik dininin ikinci büyük özelliğine, yani insanbiçimciliğine saldırdığını dikkate alırsak.

Şimdi satırın Gomperz tarafından yapılan açıklamasına göre, Yüce Tanrının konumuyla ilgili olarak Homeros ve Ksenophanes arasında gerçek bir fark yoktur. Homeros "insanların yanı sıra tanrıların arasında en büyük bir Tanrı" olduğunu kabul edecek ilk kişi olurdu: Bu ifade gerçekten de tam olarak Homerik Zeus'u tanımlar. Asla kabul etmeyeceği ya da edemeyeceği şey, gökte ve yerde en büyük olan yalnızca tek bir Tanrının varlığıdır. Ve eğer dilsel hususları dikkate alırsak, gerçekten vurgulanan sözcüğün *megistos* (en büyük) değil, *eis* (bir) olduğunu hissetmekten kendimizi alamayız. Vezin vurgusu, cümlelerin vurgusuyla birleşerek Tanrının birliğinin okuyucunun dikkatine gelmesini sağlar; ve haklı olarak, zira Homeros burada ciddi olarak farklı fikirdedir. Tıpkı Yahudilerin "Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rabdir"⁹⁶ sözlerini gündelik olarak tekrar ederken, Profesör Sanday'a göre, "putperestlerin tanrılarına karşıtlığı belirtmek için" vurguyu "tek" üzerine koymaları gibi;⁹⁷ *eis theos en te theoisi kai anthro-poisi megistos*'ta Ksenophanes, kendi İlahi Zât tasavvuru ile Homeros'un arasındaki farkı vurgulamak için, vurgunun *eis* üzerine düşmesini amaçlamış olmalıydı. Öyleyse "İnsanların da Tanrıların da arasında en büyük" ifadesini nasıl açıklayacağız? Ksenophanes'in Tanrısını "gökte ve yerde en büyük" olarak tasvir ederek en makul cevabı şimdiden öngörmüş oldum. Bu sözler, "Tanrının mutlak olarak en büyük olduğu fikrinin popüler bir ifadesi"dir;⁹⁸ ve bütün evrende onun bir benzeri yoktur. Bunlar sadece kalıplaşmış bir formül ya da deyimdir ve savunduğum görüşün savunucuları Homeros ve diğer Yunan yazarlarından bir takım benzer pasajlar toplamışlardır.⁹⁹ "İnsanlar arasında en büyük" olan bir Tanrının varlığına dair yavan ifadeyi Ksenophanes'e isnat etmeksizin, bu ifadeye bir üleştirme değeri atfedemeyiz. Ksenophanes'in,

⁹⁶ Yasa'nın Tekrarı 6:4. (ç.n.)

⁹⁷ Hastings, *Dictionary of the Bible* içinde "Tanrı" maddesi, cilt 2, s. 206.

⁹⁸ Zeller, a.g.e., s. 530.

⁹⁹ Zeller, a.y., not 3. Krş. Diels, *PPF*, s. 42.

yalnızca böyle bir deyimi kullandığı için çok sayıda Tanrıya inandığını varsaymak, günümüzde birinin Yaradan'ına "Tanrılarının Tanrısı, Rablerin Rabbi" diye seslendiği için onu çoktanrıcılıkla suçlamak kadar saçma olurdu.¹⁰⁰

Bu sebeplerden ötürü, Ksenophanes'in kesinlikle Homerik çoktanrıcılığa karşı Tanrının birliğini onaylamayı amaçladığına inanıyorum. Nihai kaynağı Theophrastos'un "Doğa Filozoflarının Görüşleri Üzerine" adlı eseri olan Eusebios'un koruduğu dikkate değer bir ifadede bazı teyit edici karutlar bulunmuştur: "Ksenophanes, Tanrılar arasında bir hegemonyanın¹⁰¹ olmadığını ilan etmiştir; çünkü bunların herhangi birinin bir efendiye tabi olduğunu varsaymak kutsala aykırıdır; ve hiçbir Tanrının bir diğerine ya da genel olarak herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur."¹⁰² Bu beyanın güvenilir olduğunu, bildiğim kadarıyla, hiç kimse inkâr etmemiştir; ve Freudenthal'ın Kenophanes'in "henoteist" yorumu ile bunun uzlaştırılamayacağına parantez içinde dikkat çekebiliriz. "*En büyük tek Tanrı,*" diğer tüm Tanrılarının üzerinde elbette haki-miyet kurmalıdır. Ama aslına bakılırsa, Zeller'in gösterdiği gibi,¹⁰³ Ksenophanes'in göksel toplumda hegemonya olduğunu reddetmesi, bütünüyle bir çoktanrıcılığın reddiyle eşdeğerdir; zira herhangi bir mertebe farkı olmayan, tamamen bağımsız Tanrılar topluluğu Yunan zihni için düşünülemezdi. Yunan çoktanrıcılığında karşılaştığımız tek düzen unsurunu, tüm insanlar içinden, Ksenophanes'in bir kenara atması inanılmaz bir şeydir.

Bununla birlikte, filozofun çoğul olarak Tanrılara değindiği başka pasajlar vardır. Bazen, elbette, yalnızca ilahiyatını protesto ettiği Homeros'un, Hesiodos'un ve *profanum vulgus*'un¹⁰⁴ Tanrılarına atıfta bulunur;¹⁰⁵ ama örneklerin üçü farklı bir türdendir. "Tanrıları her zaman dikkate almak iyi-

¹⁰⁰ Zeller, a.g.e., s. 532, not 1.

¹⁰¹ Veya "hiyerarşinin." (ç.n.)

¹⁰² Diels, *Dox. Graec.*, s. 580.14 vd.; krş. Zeller, a.g.e., s. 526 vd. Euripides ayrı düşünceyi *Herakles* 1341 vd.da tekrarlar.

¹⁰³ A.y.

¹⁰⁴ "Cahil/eğitimsiz halk" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

¹⁰⁵ 11.1; 12.1; 14.1; 15.4.

dir." "Aslında tanrılar ölümlülere her şeyi başlangıçtan üstü kapalı işaret etmemişlerdir, ama araştırdıkça zamanla daha iyi olanı keşfederler."¹⁰⁶ Bu, açıkça çoktanrıcılığın dilidir. Böyle bir dili, filozofun başka yerlerde ikrar ettiği tektanrıcı öğretiyle nasıl uzlaştıracakız? Belki bu tür pasajların üçüncü ve sonuncusu bir yanıt önerebilir. "Tanrılar ve her şeye ilişkin söylediklerime dair açık ve kesin bir *Bilgiye* sahip biri asla olmamış ve asla olmayacaktır; gerçekleşen şeyler hakkında kazara isabetli konuşsa da biri, kendisi *Bilgi* sahibi değildir; fakat *Kanaat* her şeye bakar."¹⁰⁷ Bu zor ve çok tartışılan fragmanda iki nokta bence nettir. Biri, Bilgi ve Kanaatin birbirine karşıt olması; diğeri ise, Ksenophanes'in "Tanrılar ve her şeye ilişkin" söylediği her şeyin onun tarafından Bilgi değil, Kanaat meselesi olarak ilan edilmesidir. "Bu meseleler hakkında hiç kimse bilgi sahibi olmayacaktır" der, ki bu ifade başkalarının yanı sıra kendisi için de geçerli olmalıdır; sadece kanaat ve daha fazlası değil. Şimdi antik çağda Ksenophanes'in öğrencisi olarak kabul edilen Parmenides'e bir an için dönelim.¹⁰⁸ Bilgi ve Kanaat arasındaki aynı karşıtlık, Parmenides'in felsefesini iki keskin tezat oluşturan ve karşılıklı olarak uzlaşmaz parçaya böler: "Hepsini öğrenmen gerekir: Hem inandırıcı Hakikat'ın sarsılmaz kalbini hem de içinde hakiki inandırıcılığın olmadığı fanilerin kanaatlerini";¹⁰⁹ ve ardın-

¹⁰⁶ 1.24; 18.1. [Veya "daha iyi keşfederler."]

¹⁰⁷ Fr. 34. *Epi pasi tetuktai* ifadesini, krş. Plat. *Dev.* 511e, 534a. [Son satırdaki *epi pasi* "her şeye" yerine "herkese" olarak da anlaşılabilir ki bazı uzmanlar bunun daha mantıklı olduğunu düşünür: "herkesin payına düşen kanaattir." Yazarın İngilizce çevirisinde "her şey" olarak geçer: *Opinion presides over all things.*]

¹⁰⁸ Bkz. Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 107, § 6.

¹⁰⁹ Fr. 1.28 vd. (*eupitheos* olarak okuyorum). [Yazar *alētheia* (hakikat/gerçeklik) sözcüğünü niteleyen sıfatı *eupitheos* (inandırıcı) olarak okuduğunu belirtmektedir. Farklı elyazmalarında üç farklı sözcük mevcuttur. Proklos'un aktardığı metinde *euphengeos* (iyice aydınlanmış); Plutarkhos ve Klemens'in aktardıkları metinde *eupitheos*; Simplikios'un aktardığı metinde *eukykleos* geçmektedir ve Hermann Diels'in onayladığı terim de bu sonuncusudur. *Eukykleos* İngilizceye genellikle *well-rounded* olarak; Türkçeye de "iyice yuvarlanmış" veya "yusuvarlık" olarak çevrilir. *Eukykleos*'un "ansiklopedi" sözcüğünün kökenindeki *enkyklios* gibi "çepeçevre" veya "kuşatıcı" anlamı olduğu da düşünülebilir. "Dengeli" veya "tutarlı" olarak da yorumlanabilir.]

dan, ilk olarak kendi Hakikat felsefesini, sonra da "aldatıcı dizeler dizisi" olarak adlandırdığı şeydeki Kanaat felsefesini gözler önüne sermeye geçer.¹¹⁰ Parmenides'in Hakikat felsefesi, Ksenophanes'in teolojik birliği yerine metafizik bir birliği (yani Varlığın birliğini) koyar ve burada hem çoktanrıcılık hem tektanrıcılık aynı şekilde dışlanır; Parmenides'in kendisinin yanıltıcı olduğunu bildirdiği Kanaat felsefesi, dünyanın kökenine dair fiziksel bir açıklama sunar ve bu esnada çok sayıda Tanrıdan bahsedilir.¹¹¹ Şimdi, tesadüfe bakın ki, Ksenophanes'in de fiziksel bir teorisi vardır: Her şey iki maddi unsurdan, toprak ve sudan doğar. "Her şey topraktan¹¹² [gelir] ve her şey toprağa döner." "Doğup büyüyen her şey toprak ve sudur." "Çünkü hepimiz toprak ve sudan doğduk."¹¹³ Nasıl ki Parmenides'in fiziksel hipotezi onun metafizik Varlık kavramı ile bağdaştırılmaz ise, bu teori de Ksenophanes'in tek bir değişmez Tanrı inancıyla bağdaştırılmaz; ki Ksenophanes'in fiziksel spekülasyonlarının da kendisi için "Bilgi" değil, sadece "Kanaat" olduğu açıktır. "Her şey"e ilişkin teorisi hakkında yalnızca kanaatin mümkün olduğunu söylerken, "doğup büyüyen her şey toprak ve sudur" şeklindeki fiziksel teorisine gönderme yaptığına inanıyorum. Bu konudaki ifadeleri, başka bir satırdan çıkarsama yapabileceğimiz gibi, sadece "hakkati andıran kanaatler"dir.¹¹⁴ Ve aynı şekilde, Tanrılar hakkında (yani Tanrıların çoğul olması hakkında, zira çoğul önemlidir) söylediklerinin de bilinemez olduğunu ve bunlara dair sadece kanaat sahibi olunabileceğini belirtirken, Parmenides'in "aldatıcı dizeleri"ndeki çoktanrıcılığın onun Hakikat Felsefesi'nin bir parçası olmayışı gibi, Ksenophanes'in çoktanrıcılığının onun Hakikat İlahiyatı'nın bir parçası olmadığına işaret ettiğini düşünüyorum. Dolayısıyla, Ksenophanes'in "gerçek ilahiyatı"nın "insana ne beden ne düşünce olarak benzeyen" "tek bir Tanrı" tasvirinde bulunduğu; ve çoktanrı-

¹¹⁰ Fr. 8.52.

¹¹¹ Fr. 13.

¹¹² Veya "yer" (*gaia/ge*). "Dönmek" olarak çevrilen *teleutaō* harfiyen "ömrünü tamamlamak," "ölmek," "sona ermek" anlamı taşır. (ç.n.)

¹¹³ Fr. 27, 29, 33.

¹¹⁴ Fr. 35.

cı dili kullandığında, Bilgi'nin değil, Kanaat'in bakış açısından konuştuğu sonucuna varıyoruz.

2. Ksenophanes fragmanlarında ima edilen ikinci teolojik öğreti, Tanrının yaratılmamış olmasıdır. Bu çıkarımı, doğrulmuş Tanrılara inandıkları için hemşerileriyle alay ettiği saptırdan pekâlâ yapabiliriz. Aristoteles, filozofun aynı minvaldeki tali bir sözünü korumuştur: "Tanrıların doğduklarını söyleyenler, öldüklerini söyleyenler kadar dinsizdir; zira her ikisi de aynı kapıya çıkar: Tanrıların olmadığı bir zaman vardır."¹¹⁵ Ksenophanes, İlahi Zâtın adeta o zamana kadar yarım çizilmiş ebediyet çemberini tamamlar ve içerdiği kötü örnek teşkil eden efsanelerle birlikte (her türlü yamyamlık, sakat bırakma, tanrı savaşları hikâyeleri), Yunanistan'ın teolojik edebiyatında geniş bir yer tutan, Hesiodik veya Orpheusçu, tüm ilkel teogonileri zımnen reddeder: Tanrıların doğduğunu reddeden Ksenophanes böylelikle eski zamanlardan kalma bu tür batıl inançların tümünü yasaklamış olur. Bunlar sadece "eski insanların hayal ürünleri" dir (*plasmata tön proterôn*).¹¹⁶

3. Dikkat etmemiz gereken üçüncü nokta, Tanrının ahlaklılığını ve doğruluğunu Ksenophanes'in zımnen onayladığıdır. Homeros ve Hesiodos'u, insanlar arasında "hırsızlık, zina ve birbirini aldatma" gibi rezil ve utanç verici ne varsa Tanrılara atfettikleri için ayıplar. Hırsızlığa belirtirken, hiç şüphesiz, hırsızlığın ve yalan yere yemin etmenin koruyucu Tanrısı Hermes'i¹¹⁷ düşünmektedir: Hermes'in kendisi Homerik İlahi'de bu şekilde tasvir edilir: "binbir düzenli, kurnaz, bir harami, bir sığır yürütücüsü, hırsızların elebaşı, bir gece gözcüsü, kapıları gözetleyen."¹¹⁸ Ksenophanes'in suçlamasındaki

¹¹⁵ Ret. 2.23.1399b6 vd.; krş. 1400b5 vd.

¹¹⁶ 1.22.

¹¹⁷ Od. 19.396.

¹¹⁸ 13 vd. (*ēgētorā phōrōn* olarak okuyorum). [Yazar "rüyaların rehberi/önderi" olarak çevrilebilecek *ēgētor' oneirōn* yerine Alman filolog Albert Gemoll'un önerisi olan ve "hırsızların elebaşı/önderi" anlamına gelen *ēgētorā phōrōn* ifadesini tercih eder. "Sığır yürütücüsü" (*elatēra boōn*) ifadesindeki "yürütmek" hem "çalmak" hem "sürmek" anlamındadır. Yunan mitolojisinde henüz yeni doğmuş bir bebek iken canı et çeken Hermes Apollon'un sığırlarını çalar; bunu öğrenen Apollon önce Hermes'e kızsada daha sonra sığırlarıyla ilgilenme işini ona bırakır. Dolayısıyla, bu ifade "sığırta" olarak da anlaşılabilir.]

ikinci maddeye¹¹⁹ Epik şiirden kolaylıkla birçok örnek verilebilir; ve üçüncüsü için, *Dios apatē*'de (Zeus'un Hera tarafından kandırılması) kötü şöhretli bir örneğini buluruz.¹²⁰ Bu hikâyenin asıl amacı her ne olsa da, Ksenophanes'in zamanındaki Homeros okurlarının çoğunluğu için sembolik değil, düz bir anlam taşıdığından şüphe edilemez. Ancak, Ksenophanes'in kınamasının altında yatan ilke, kınamadan daha önemlidir. Tanrının karakterinin ve davranışının insanlığa ahlaki bir standart sunacak şekilde olması gerektiğini açıkça varsayar. Adeta şöyle demektedir: "Tanrıların ahlaki açıdan bizden aşağı olması doğaya aykırı ve yanlıştır; nasıl ki güçte bizden üstünseler, erdemde de bizi geçmeleri gerekir; ve onların örneklerini izleyerek, hemcinslerimizin yergilerini değil, övgülerini hak etmeliyiz."¹²¹ Ksenophanes, inanıyorum ki, Tanrıların sadece emirlerle değil, örneklerle öğretmesini talep eden en eski Yunan yazardır.¹²²

4. Ksenophanes'in Tanrı hakkında yaptığı dördüncü önerme, Tanrının "ne beden ne de düşünce olarak insana benzemediğidir." Bu ve diğer fragmanlardan açıkça anlaşılmaktadır ki, Ksenophanes, ilahi zâtın tüm insanduygucu¹²³ ve insanbiçimci tasvirlerini tamamen reddetmiştir.

Böyle bir protestonun devrimci karakteri üzerinde durmak gereksizdir. Bir Yunana, sanırım, en azından filozofa atfetmek için bir sebep olduğunu gördüğümüz tektanrıci öğreti kadar devrimci gözükmüş olmalıydı. Ksenophanes'in bu bakımdan kendi hemşerilerinin dini duygularını ne kadar ihlal ettiğini tam olarak kavrayacak olursak, Tanrının birliğine inanan biri olduğuna dair geleneksel görüşü sorgulamak için daha az istekli oluruz.

¹¹⁹ Yani "zina"ya. (ç.n.)

¹²⁰ *Il.* 14.294 vd.

¹²¹ Bu Ksenophanes'ten bir alıntı değil, yazarın onun düşüncelerini kendi sözcükleriyle ifadesidir. (ç.n.)

¹²² Bkz. s. 79. Bu talebin dinin gelişimindeki önemi için bkz. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, cilt 1, s. 105 vd.

¹²³ *Anthropopathy* (insanduyguculuk), *anthropomorphism* (insanbiçimcilik) gibi, insan olmayan bir şeye (bu örnekte, tanrıya veya tanrılara) insana ait bir şeyi (bu örnekte, duyguları) atfetmektir. (ç.n.)

5. Ksenophanes'in insanbiçimciliği reddetmesinin pozitif karşılığı, son üç fragmanda yer almaktadır. "O her şeyi görür, her şeyi düşünür, her şeyi duyar." "Hep aynı yerde durur, hiç hareket etmez; ne de bir oraya bir buraya gitmesi ona yaraşır. "Ama hiç çaba göstermeden zihnindeki niyet ile her şeyi yönetir." Tam ve düz anlamıyla alındığında, filozofun sözleri Tanrının uzayda yayılmış olduğu anlamına gelir: İnsanlarda olduğu gibi, oraya buraya hareket edeceğine ve bilişsel ve duyusal yetileri özel organlarla sınırlı olacağına, hareketsiz bir şekilde hep aynı yerde durduğu, bütün cismiyle duyduğu, gördüğü ve düşündüğü söylenir. Doksografik gelenek, Ksenophanes'in tasavvurunu daha kesin olarak tanımlamamıza olanak tanıyan bazı yeni noktalar ekler. Hippolytos'tan şunu öğreniyoruz: Ksenophanes'e göre, "Tanrı ebedi ve birdir ve her yönden aynıdır, [uzam olarak] sonlu ve küreseldir ve tüm parçalarıyla algılar";¹²⁴ ve Diogenes Laertios'ta şu açıklamayı buluruz: "Tanrının varlığı küreseldir ve insana hiçbir benzerlik taşımaz: Her yeri görür ve her şeyi duyar, *ancak nefes alıp vermez*."¹²⁵ Bilim insanlarının çoğu Ksenophanes'in burada Pythagoras'ın (Evrenin onu çepeçevre saran sonsuz nefes veya boşluğu sürekli içine çekip dışarı verdiği şeklindeki) öğretisine karşı çıktığı konusunda hemfikirdir.¹²⁶ Buradan, Ksenophanes'in "gökte ve yerdeki en büyük tek Tanrı"sının içinde yaşadığımız dünya olduğu sonucu çıkar. Aristoteles'in dediği gibi, gözlerini Evrene çevirmiş ve "Bir [olan] Tanrıdır" demiştir.¹²⁷

Dolayısıyla, Ksenophanes'e göre, Dünya, eşi ve benzeri olmayan, görünür, mücessem bir Tanrıdır. Bu Tanrıyı kişisel bir varlık olarak tasavvur etmiş midir?

Hangi kişilik olursa olsun, insanbiçimcilik ile eşanlamlı değildir; ve Ksenophanes'in sırf popüler dininin insanbiçimci unsurlarını reddettiği için, Tanrının kişiliğini reddettiğini varsaymaktan çekinmeliyiz. Şiirlerinde Dünya-Tanrı'ya kişi-

¹²⁴ *Dox. Graec.*, s. 565.25 vd.

¹²⁵ *Diog. Laert.* 9.19.

¹²⁶ Bkz. s. 207.

¹²⁷ *Met.* 1.5.986b24. [*To hen einai ton theon* ifadesinde özne "Bir" (*to hen*), nesne "Tanrı"dır (*ton theon*).]

lik atfediyor gibi görünen birçok ifade vardır. Homeros'un ilahiyatıyla mücadele ederken bile, Ksenophanes Tanrıdan asla Parmenides'in "Varlığı" gibi felsefi bir soyutlama olarak değil, kelimenin tam anlamıyla, bir bedenin yanı sıra bir ruha sahip, gören, duyan, düşünen ve her şeyi zihnindeki niyet ile yöneten yaşayan bir kişi olarak söz eder. Filozofun şairlere karşı getirdiği insanbiçimcilik suçlamasına maruz bırakmış olabilecek böyle bir dil karşısında, Ksenophanes'in tek Tanrısının (bize nasıl görünürse görünsün) ona göre kişisel bir Tanrı olduğunu inkâr etmek bana riskli görünmektedir. Gerçek şu ki, doğanın çok çeşitli güçlerini kişileştirme eğilimi Helenik mizacın içine öyle işlemiştir ki, eğer Ksenophanes, kişilik düşüncesi ile içinde şeylerin gerçek ve zorunlu birliğini bulduğu her şeyi kuşatan ve her şeyi yöneten tek bir Güç kavramını ilişkilendirdiyse, buna şaşırmamız gerekir. Zira, nasıl ki Yunan çoktanrıcılığı, en azından kısmen, doğal güçlerin bir tanrılaştırmasıydı, Ksenophanes'in tektanrıcılığı da, pratikte doğanın bir tanrılaştırmasıdır. Tanrı onun için:

Büyüyen her şeyin sonu ve başlangıcıdır;
Kendisi ne bir son ne bir başlangıç bilir;
Görmek için gözleri, duymak için kulakları yoktur;
Yine de görür ve duyar ve baştan aşağı göz ve kulaktır.¹²⁸

Ksenophanes, belli bir ölçüde, daha sonra Kleanthes'in ilahisinde karşılaştığımız tuhaf bir şekilde kişisel olan tüm-tanrıcılık türünü öngörür; ve bu, Yunan çoktanrıcılığına karşı olan polemiği ile birlikte, Yunanların din öğretmeni olarak kabul edilmesi için başlıca iddiasını oluşturur. Şiirleri, Tanrının insan ile olan ilişkisi hakkında çok az şey içerir. Kehanetin etkinliğini tamamen reddettiği söylenir: *divinationem funditus sustulit* (kehaneti kökten reddetti).¹²⁹ Duaya dair, felsefi fragmanlarında hiçbir şey bulamıyoruz; fakat *Şölen'*de duanın uygun nesneleri hakkında bir öneride bulunur ki ondan önceki Yunan edebiyatında buna benzer bir şey yoktur. Sadece

¹²⁸ Giles Fletcher (Harrison, *Platonism in English Poetry*, s. 102'de alıntılanmıştır).

¹²⁹ Cic. *Keh. Üz.* 1.5.

“doğru olanı yapma gücü” için dua etmeliyiz; yoksa, bunun antitezi olduğunu varsayabileceğimiz, dünyevi onurlar ve refah için değil.¹³⁰ Ksenophanes’in burada verdiği mesajı Sokrates ve Platon’un dini öğretisinde sık sık duyarız. Son olarak, Ksenophanes’e, dinsel tarihe özel uygulamasında, tedrici veya ilerlemeci bir vahiy tasavvurunun bilinçsiz olarak habercisi olan bir hissiyatı borçluyuz: Bu sayede insanın sürekli Tanrıyı araması onun nitelikleri ve şahsının daha derin bir bilgiyle ödüllendirilecektir: “Tanrılar ölümlülere her şeyi başlangıçtan üstü kapalı işaret etmemişlerdir, ama araştırdıkça zamanla daha iyi olanı keşfederler.”¹³¹

¹³⁰ Fr. 1.15. vd. [“Dünyevi onurlar ve refah için dua etmemeliyiz” kısmı yazarın çıkarımıdır.]

¹³¹ Fr. 18. [Veya “daha iyi keşfederler.” İngilizce/Yunanca metin bu noktada belirsizdir. “Üstü kapalı işaret etmek” olarak çevirdiğimiz *hypodeiknumi* “vahyetmek” (İng. *to reveal*) olarak da çevrilebilir. Yazarın bir önceki cümlede kullandığı *revelation* (ve aynı şekilde alıntıda kullandığı *to reveal*) bu bağlamda hem “vahiy” hem “açığa çıkarma” anlamı taşır. Yazar bu fragmanı aynı zamanda kitabın başına koymuştur.]

Onuncu ve On Birinci Dersler

Herakleitos

Efesli Herakleitos, Sokrates'e gelene kadar, Yunan felsefi düşünürlerinin tartışmasız en dikkate değer simasıdır; ve Stoacılık ve Yahudi Philo aracılığıyla Hristiyan ilahiyatı ile olduğuna inanılan ilişkisi, öğretisini biraz ayrıntılı ele almamızı gerekli kılar. Yaşamına dair ya da kitabından günümüze ulaşan kısımlarından çıkarılabileceklerin ötesinde zihnini ve karakterini şekillendiren etkiler hakkında kesinlikle doğru olan çok az şey biliyoruz. Üyeleri Efes'in kurucusunun soyundan geldiğini iddia eden eski ve muteber bir aileye aitti; ve aile kentteki Demeter ayinlerini denetleme görevini üstlenmişti.¹ Evin en yaşlı temsilcisinin, Roma'daki *rex sacrorum* gibi muhtemelen dini bir sıfat olan, sembolik "kral" unvanına sahip olduğu anlaşıyor. Herakleitos'un bu unvanı, beraberrindeki ayrıcalıklar ve görevler ile birlikte, kardeşine bıraktığı söylenir; ve Diogenes, bunu filozofun tanındığı yüce horgörünün bir örneği olarak anlatır.²

Fragmanların çoğu, Herakleitos'un hemşerilerine karşı duyduğu küçümseyici antipatiye tanıklık eder. Platon gibi, genel olarak demokrasi ilkesini sevmiyordu: "Bir kişi benim için on bin kişidir," der, "eğer en iyisi ise";³ ve özellikle Efes demokrasisini dostu Hermodoros'u sürgün ettiği için şiddetle azarlar. "Efeslilere yakışan şey, bütün yetişkinlerin kendini asması ve kenti çocuklara terk etmesidir, onlar ki içlerindeki

¹ Diog. Laert. 9.6, krş. Strab. 14.1.3.

² Diog. Laert. 9.6.

³ Fr. 113 Bywater. [= B49 Diels-Kranz. Bywater edisyonu artık kullanılmadığından fragmanların güncel Diels-Kranz edisyonundaki karşılıkları verilmiştir. Bu ve bundan sonraki Herakleitos çevirileri çoğunlukla Şar-Yıldız çevirisindendir, ancak çevirilere küçük değişiklikler yapılmıştır. Yer yer Çakmak çevirisini de kullanacağız.]

en değerli adam olan Hermodoros'u 'bizlerden hiçbirisi en değerli olmasın, eğer olursa başka bir yerde başkalarıyla birlikte olsun' diyerek sürdüler."⁴ Ama Herakleitos'un insansevmezliği hemşeri halkasının ötesine uzanır. Selefleri içinde az da olsa kibar olduğu tek kişi, Prieneli Bias, gibi (Bias'ın *Logos*'u, der, diğer insanlardan daha çoktu),⁵ Herakleitos, insanların "çoğunlukla kötü" olduğunu söyler: Sığır sürüsü gibi tıknurlar; ne dinlemesini ne de nasıl konuşmasını bilmeyen aptallar ve körler; köpekler gibi tanımadıklarına⁶ havlarlar; eşekler gibi samanı altına tercih ederler.⁷ Hemşerilerinin putperestlik ve kanla arınma gibi dini uygulamalarını şiddetle kınar.⁸ Şairlere ve filozoflara da *profanum vulgus*'tan⁹ daha fazla saygıyla muamele etmez. Bir fragmanda, Homeros ve Arkhilokhos'un yarışmalardan kovalanmayı ve sopalanmayı hak ettiklerini söyler.¹⁰ Hesiodos, Ksenophanes ve Pythagoras'ın öğrenim sahibi olmalarına müsaade eder, fakat bilgi sahibi olmalarına etmez.¹¹ "Hesiodos," der, "pek çoklarının öğretmenidir. Onun çok şeyi bildiğini sanırlar, halbuki kendisi gündüzü ve geceyi tanımazdı; çünkü onlar birdir."¹² Pythagoras'ın bilgeliğini, tamamen yaramaz ilan eder. "Mnesarkhos'un oğlu Pythagoras bütün insanlardan daha fazla araştırma yaptı ve bu çalışmalardan seçtiği yazılarla kendi bilgeliğini," —gözlemleyeceğiniz gibi, bu evrensel *Logos* değil, özel ve tikel bir bilgeliktir— "bilgiçliğini ve şarlatanlığını oluşturdu."¹³ Herakleitos,

⁴ Fr. 114. [= B121]

⁵ Fr. 112. [= B39]

⁶ Veya "bilmediklerine" (*mē gignōskōsi*). *Gignōskō* fiili "tanımak" veya "bilmek" olarak anlaşılabilir. Herakleitos'un her iki anlamı da kastettiği açıktır: köpeklerle atfen "tanımak," insanlara atfen "bilmek." (ç.n.)

⁷ Fr. 111, 6, 115, 51. [= B29, B19, B97, B9]

⁸ Fr. 126, 130. [= B5]

⁹ "Cahil/eğitimsiz halk" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

¹⁰ Fr. 119. [= B42]

¹¹ Fr. 16. [= B40]

¹² Fr. 35. [= B57]

¹³ Fr. 17; krş. 16. [fr. 17 = B129; fr. 16 = B40; B129 Diels'in sahte kabul ettiği fragmanlar arasında yer alır, ancak Diels edisyonun sonraki editörü Walther Kranz da dahil birçok çağdaş uzman bu fragmanı sahih olarak kabul eder. Uzmanlar "bu çalışmalar" ifadesini genellikle "başkalarının çalışmalarını" olarak anlamıştır. Dolayısıyla, Herakleitos Pythagoras'ı bir nevi "intihal" ile suç-

daha önceki bir düşünüre herhangi bir borcu olduğunu kabul etmez: Kendisini araştırmak suretiyle hakikate ulaştığını iddia eder: *edizēsamēn emeōuton* (kendimi araştırdım).¹⁴ Aziz Augustinus'un nasihatı ile karşılaştırabiliriz: *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas* (Dışarı gitme, kendi içine dön. Hakikat insanın içinde yatar).¹⁵

Efesli filozofun kendini araştırmasının sonuçlarını barındıran kitap, muhtemelen milattan önce beşinci yüzyılın ilk on yılında yazılmıştır.¹⁶ Antiklerin çok azı tarafından biliniyordu; fakat en azından milattan sonra üçüncü yüzyıla kadar ulaştı: Bu tarihte Portus Romanus piskoposu Hippolytos,¹⁷ sapkın Noetos'un¹⁸ Mesih'ten ziyade Herakleitos'un bir takipçisi olduğunu göstermek için ondan bolca alıntılar yapmıştır.¹⁹ Eğer fragmanları bir an için birbirleriyle öğretisel ilişkilerine bakmadan ele alırsak, onların antik çağ edebiyatında etkileyicilik ve kuvvet açısından neredeyse benzersiz olduklarını kabul etmemiz gerekir. Profesör Diels, haklı bir şekilde, "Herakleitos'un sözlerini bir kez duyan kişi, ömrü boyunca onları bir daha unutmaz" demiştir.²⁰ Güçlerinin sırrı kısmen düşünceye, ama bir ölçüde de üsluba dayanır. Herakleitos, "tüm zamanı ve tüm varoluşu" düşünmeyi arzulayan peygamberlik ruhuna sahip kişilerden biridir. Gomperz'in takdire şayan bir biçimde söylediği gibi, Herakleitos sürekli "doğal ve ruhani yaşam arasında köprüler" kurar, daima "in-

lamış olmaktadır. Fragmanın sonunda yer alan *polymathia* harfiyen "çok şey bilme" veya "hezarfenlik," *kakotekhnia* ise harfiyen "kötü sanat" anlamı taşır. Her ikisi de Herakleitos tarafından uydurulmuş sözcüklerdir. "Şarlatanlık" olarak çevirdiğimiz *kakotekhnia* için Şar-Yıldız çevirisinde "sahtekârlık," Çakmak çevirisinde "kötü sanat" karşılıkları kullanılmıştır. Diogenes Laertios'un aktardığı bu fragmanın çevirisinde, Candan Şentuna "kurnazlık" karşılığını kullanmıştır.]

¹⁴ Fr. 80. [= B101]

¹⁵ *De vera religione* 39.72.

¹⁶ Diels, *Herakl.*, s. vii.

¹⁷ Portus Romanus = Roma Limanı. (ç.n.)

¹⁸ Muhtemelen Efesli olan Noetos MS 1. yy. sonları ile 2. yy. başlarında İzmir'de (Smyrna) yaşamıştır. Noetos'un "sapkınlığı" teslis inancıyla ilgilidir. (ç.n.)

¹⁹ Bkz. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, cilt 1, s. 74 vd.

²⁰ Diels, *Herakl.*, s. vii.

san bilgisinin her iki alemini de, bir nevi güçlü bir ilmkle, bir araya getiren,” ve biz de geçmiş, şimdiki zamanı ve geleceği tek bir kapsayıcı bakışta kucaklayan diye ekleyebiliriz, “genellemeleri” inşa eder.²¹ Günümüze ulaşan fragmanların üslubu aynı derecede dikkat çekicidir. Bağlaçsızlığı ve kısalığı, yan cümlelerin özenli dengesi; yarı-kehanetvari ifade ve sözcükleri, tezadı, oksimoron ve cinası tercih etmesi; iğneli ironi ve keskin alayın sık çakışları: Bunlar üslubunun başlıca özelliklerinden bazılarıdır; fakat hepsinden çok Herakleitos’un üslubuna ayrıcalık veren bir özellik, güçlü ve düşündürücü kıyasları, benzetmeleri ve imgeleri sürekli kullanmasıdır; ancak bunlar yine de heybetlidir çünkü bazen üstü kapalıdır.²²

Zira “Karanlık Herakleitos’un felsefesi, antik çağın ve modern zamanların oybirliğiyle şikâyet ettiği kadar karanlık değildir”²³ diyen Profesör Diels’in hükmüne rağmen, çoğu zaman gizemli ve karanlık olduğu itiraf edilmelidir. Rivayet odur ki kitap Sokrates’i bile hayrete düşürmüştür. Euripides ona bir nüsha vermiş ve bir gün ne düşündüğünü bilmek istemiş. Sokrates şu yanıtı vermiş: “Anladıklarım mükemmel; herhalde anlamadıklarım da öyledir; ancak Deloslu bir dalgıç gerektirir.”²⁴ Herakleitos’un muğlaklığı çeşitli gerekçelerle açıklanmıştır. Bazılarına göre, son derece hor gördüğü cahil kalabalıktan kasıtlı olarak anlamını gizlemeye çalışmıştı; diğerlerine göre, Yunan dilinin kaynakları fikirlerini daha basit ve daha az mecazlı düzyazıyla ifade etmesine henüz izin vermemiştir. Üçüncü bir düşünce, bence, bu ikisinden de daha önemlidir. Efesli bilgiyi doğru bir şekilde değerlendirmek için, kendisini daima bir vaiz ve bir peygamber ışığında gördüğü akılda tutulmalıdır. Çoğu fragmanın tonu kendi Sibylla tasvirini anımsatır: “köpürmüş ağzıyla tanrı aracılığıyla binlerce yıla yayılan sesiyle gülmeyen, süssüz, kaba saba

²¹ Gomperz, *Greek Thinkers*, cilt 1, s. 63.

²² Veya “karanlık/muğlak” (*obscure*). Yunancası *skoteinos* olan bu sıfat yazılının anlaşılmasından ötürü antik çağdan itibaren Herakleitos için kullanılmaya başlanmıştı. Türkçeye genellikle “karanlık (olan)” olarak çevrilir. (ç.n.)

²³ A.g.e., s. iii.

²⁴ Diog. Laert. 2.22. [Şentuna çevirisi]

şeyler söyler.”²⁵Bu peygamberlik misyonuna olan sağlam inancı, belki yarı-bilinçli olarak, ama aynı zamanda yarı-bilinçsiz olarak, tasavvurlarını kehanetvari ve ezoterik²⁶ kıyafete sokmasına yola açar. Böylelikle, fragmanların birinde Apollon’dan şöyle bahseder: “Kehaneti Delphoi’da olan efendi ne söyler ne de gizler, sadece işaret eder” (*sēmainet*);²⁷ ve başka bir yerde “doğa gizlenmeyi sever” der.²⁸ Bu heybetli örneklerle, Herakleitos hiç kuşkusuz görevlendirildiği mesajı kısmen gizleyen ve kısmen açığa çıkaran sembolizm perdesini insanlığa haklı göstermeyi amaçlar.

Herakleitos’un gerek filozof gerek sıradan hemcinslerini bu şekilde mahkûm edişi, kendi inanışına göre, kendisinin o zamana kadar hiç şüphelenilmemiş bir hakikatin sahibi veya, neredeyse diyebiliriz ki, insan ve doğaya dair yeni bir vahyin yarı ilhamlı vasıtası olduğunu ima eder: Ki bu vahiy salt araştırma ve incelemenin keşfetmeye ve kavramaya muktedir olmadığı bir vahiydir. Herakleitos’un gençliğinde hiçbir şey bilmediğini ileri sürdüğünü, ancak yetişkin olduktan sonra kendisini her şeyi bilen biri ilan ettiği söylenir.²⁹ Eğer hikâye doğruysa—ki Herakleitos her zaman bilinçli ve kendinden emin bir şekilde her şeyi biliyormuş edasıyla konuşur—Profesör James’in *Varieties of Religious Experience* (Dinsel Deneyimin Çeşitleri) eserinde çok ilginç örneklerini topladığı ahlaki ve dini aydınlanmalara benzeyen arı bir düşünsel keşif ya da aydınlanmaya işaret eder gibi görünür. Her halükârda, Herakleitos’un hakikati arı bir ilham ışıyla ya da başka bir şekilde görüp görmediği bir yana, onu görmüş *olduğuna* derinden inanmaktadır; ve bu hakikat her ne olursa olsun, onun peygamberi olduğunu iddia eder.

²⁵ Fr. 12. [= B92]

²⁶ “Ezoterik” olarak çevirdiğimiz sözcük orijinali Yunanca *hierophantikos* olan *hierophanti*’tir. İsim hali *hierophantēs* antik Yunan’da Eleusis gibi gizem ayinlerini yöneten başrahip için kullanılır ve harfiyen “kutsalı açığa çıkaran” anlamı taşır. Yazarın sözcüğü bu işlevsel anlamda kullandığı anlaşılıyor. “Ezoterik” sözcüğün tam karşılığı olmasa da ona oldukça yakındır. (ç.n.)

²⁷ Fr. 11. [= B93]

²⁸ Fr. 10. [= B123]

²⁹ Diog. Laert. 9.5.

Herakleitos'un kitabının girişi korunmuştur ve tartişmamızın doğal başlangış noktasını oluşturmaktadır. İlk cümlesi şöyledir:

Bana değil ancak *Logos*'a kulak verenler için her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir.³⁰

İkincisi şu şekildedir:

Logos daima var olduğu hâlde, insanlar anlayışsız bir hâdedir, hem işitmeden önce hem de ilk kez işittiklerinde. Çünkü her şey *Logos*'a göre meydana geldiği hâlde, onlar bu türden sözleri ve işleri denemiş olsalar da, onun acemisi gibidirler; öyle ki ben her bir şeyi doğasına göre birbirinden ayırarak ve ne durumda olduğunu belirterek gözler önüne seriyorum. Tıpkı uyurken unuttukları gibi, diğer insanlar da (yani muhtemelen Herakleitos'un dışındaki herkes)³¹uyanukken yaptıkları şeyi göz ardı ediyorlar.³²

Herakleitos'un burada ve başka yerlerde söz ettiği bu *Logos* nedir? İlgilenmemiz gereken ilk ve en önemli soru budur. İlk olarak, Herakleitos'un *Logos* ile kendisini açıkça ayırt ettiğini gözlemlemiş olacaksınız: "Bana değil ancak *Logos*'a kulak verenler": Yani "içimde ve benim kanalımla konuşan ben Herakleitos değil, *Logos*'tur: Ben *Logos*'un sözcüsüyüm ve bu yüzden size beni değil onu işitmeye çağırıyorum." Ancak, bazı seçkin bilim insanları tarafından, buradaki ve Herakleitos'un başka yerlerinde bulunan *Logos*'un, filozofun kendi argümanı, eseri ya da söyleviden başka bir şey olmadığı öne sürülmüştür. Fragmanların ilki ile ilgili olarak, bu yorum benim düşünceme göre yanlış bir karşıtlık üretecektir. Bir yazar ve eseri arasında gerçek bir karşıtlık yoktur: Dolayısıyla, "beni değil, 'argümanımı,' 'konuşmamı' veya 'söylevimi' dinleyin" bir kitap için oldukça zayıf ve yavan bir giriş olacaktır.

³⁰ Fr. 1. *Logon*, Bernays'in *dogmatos* (Herakleitos sonrasına ait bir sözcük) yerine yaptığı genel kabul gören düzeltmesidir. Patin'in (*Heraklits Einheitslehre*, s. 64 vd.) sunduğu gerekçelerden ötürü, bu fragmanı ilk sıraya koymak konusunda Bywater'a katlıyorum. [Fr. 1 = B50]

³¹ Parantez içindeki ifade yazara aittir. (ç.n.)

³² Fr. 2. [= B1]

Ancak ikinci fragmanın, Herakleitos'un *Logos*'u açıklayacağını beyan etmesine rağmen, *Logos*'un kendisinin bir şey ve onun açıklamasının bir başka şey olduğunu açıkça ortaya koyduğunu düşünüyorum. İlk olarak, *Logos*'un "daima var olduğunu" iddia eder. *Logos*'un söylev anlamına geldiği teorisine göre, bu "söylevim her zaman doğrudur," "ilelebet doğrudur" anlamına gelecektir;³³ ama hakikat zamandan bağımsızdır ve sözcükleri boşa harcamak Herakleitos'un yapacağı bir şey değildir.³⁴ İfadenin doğal anlamı, *Logos*'un ebedi olduğu, başlangıcı ve sonunun olmadığıdır, ki nitekim bu düşüncüyü *Zeus'a İlahi*'sinde tekrarlayan Kleantes tarafından bu şekilde anlaşılmıştır.³⁵ İkinci sırada Herakleitos'un hemcinslerine yönelik eleştirisinin anlamını düşünün. "Onlar bu türden sözleri ve işleri denemiş olsalar da," her şeyin ona göre meydana geldiği *Logos*'a dair *sanki hiçbir deneyimleri yokmuş gibi davranırlar (apeiroisin eoikasi)*. Yazar açıkça okuyucularının *Logos*'u deneyimle öğrenme fırsatına sahip olduklarını ve bu yüzden *Logos*'u ondan işitmeden önce anlamamış oldukları için onları suçladığını ima ediyor. "Hem işitmeden önce hem de ilk kez işittiklerinde bunu anlayamıyorlar." Eğer *Logos* sadece filozofun kendi söylevi olsaydı, bunu bir kınama meselesi yapmak saçma olurdu; ve nitekim ikinci fragmanın bütünü, *Logos*'un kendisini sözün yanı sıra diğer şekillerde açığa çıkardığını açıkça ortaya koymaktadır. Herakleitos adeta şunu demektedir: Ders, günlük yaşamımızda ve konuşmamızda mevcuttur ve koşturan biri onu okuyabilir; ama insanlar ruhani ve düşünsel bir uykuya dalmışlardır: "Tıpkı uyurken unuttukları gibi, uyanırken ne yaptıklarını bilmiyorlar." Başka bir yerde şikayet ettiği gibi, "çoğunluk karşılaştığı şeyleri anlamaz, öğrendiğinde dahi bilgi sahibi olmaz, sadece olduğunu zanneder."³⁶ Kısacası, kendi deneyimlerini yorumla-

³³ Bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 133, not 13.

³⁴ Yazar burada Herakleitos'un "söyleceklerim daima doğrudur" gibi bir şey söylemesinin gereksiz olduğunu, zira bunun zaten varsayılması gerektiğini ve Herakleitos'un sözcüklerini boşa harcayacak bir yazar olmadığını belirtmektedir. (ç.n.)

³⁵ *ōsth' ena gignesthai pantōn logon aien eonta* (hepsi için bir ebedi *Logos* olsun diye), 5.21. [Kleantes MÖ 3. yüzyılda yaşamış bir Stoacı filozoftur.]

³⁶ *Fr. 5 (hoi polloi olarak okuyorum)*. [= B17]

maktan acizdirler; zira "barbar ruhlu insanlar için gözler ve kulaklar kötü tanıklardır."³⁷

Herakleitos'un, *Logos*'tan bahsederken, sadece kendi söylevini düşündüğü görüşü, sözcüğün teknik Herakleitosçu anlamda kullanıldığı anlaşılan diğer iki pasaj için çok daha az geçerli olacaktır. Bir fragmanda insanların "en çok, sürekli beraber oldukları her şeyi yöneten *Logos*'tan ayrıldıklarını"³⁸ ve başka, ki bizim için belki de hepsinden önemli olan, bir fragmanda "*Logos* evrensel olsa da (*tou logou d' eontos ksynou*), çoğunluk sanki kendilerine ait özel bir akıl varmış gibi yaşar."³⁹ Bu pasajların sonuncusunda *logos*'un Herakleitos'un söylevi anlamına gelemeyeceği açıktır. Bu, özdeşleştirmenin destekleyicilerinden biri⁴⁰ buna öylesine inanmıştır ki *logou* sözcüğünü sahte ilan etmiş ve yerine *phroneein* koymuştur: Ancak metin su götürmezdir, ki daha sonra *Logos*'un evrenselliğinin Herakleitos'un temel bir öğretisi olduğunu göreceğiz.

Şimdiye kadar tartıştığımız fragmanların pozitif içeriği, üç önermede ifade edilebilir. İlk olarak, *Logos* sonsuzdur: Kse-

³⁷ Fr. 4. [= B107]

³⁸ Fr. 93 (Diels, *Herakl. fr.* 72, s. 18 ile birlikte *homilousi logoi* olarak okuyorum). [fr. 93 = B72]

³⁹ Fr. 92. [= B2; "evrensel" olarak çevrilen *ksynos* Attik lehçesinde kullanılan *koinos*'un İyonik lehçesindeki karşılığıdır. Her ikisi de "ortak/genel/kamusal" olarak da çevrilebilir, ancak yazarın alıntısında *universal* karşılığı kullanılmıştır. *Idios* (özel) *ksynos* veya *koinos*'un karşıtıdır. "Akıl" olarak çevirdiğimiz *phronēsis* "anlama/düşünme yetisi"dir (Şar-Yıldız ve Çakmak çevirilerinde "düşünce" olarak çevrilmiştir). Yazarın kullandığı karşılık *intelligence*'tir, ki bu Türkçeye genellikle "zekâ" veya "akıl" olarak çevrilir. Yazarın aşağıdaki yorumlarından *phronēsis* ile *Logos* arasında yakın bir ilişki gördüğü anlaşılmaktadır. Yazarın birazdan bahsedeceği *to phroneein* (İyonik lehçede) *phronēsis*'in mastar halidir.]

⁴⁰ Yani Herakleitos'un kullandığı *logos* sözcüğünün Herakleitos'un kendi argümanı, kitabı veya söylevine karşılık geldiğini savunanlardan biri. Bu görüşteki klasikçilerin önde geleni John Burnet'tir, ki yazarın kastettiği kişi de Burnet'tir. Burnet, *Early Greek Philosophy* adlı eserinin ilk edisyonunda (Londra, 1892, s. 140), B113 fragmanını (*ksynon esti pasi to phroneein*: düşünmek herkes için ortak) dikkate alarak, B2'ye yazarın söz ettiği değişikliği önermiştir (bu arada *phroneein* ve *phronēsis*'i *wisdom* (hikmet/bilgelik) olarak çevirmiştir). Ancak Burnet sonraki edisyonlarda bu görüşünü yumuşatmıştır ve nitekim bu görüş günümüzde pek kabul görmemektedir. İlgili tartışma için bkz. Johnstone, "On 'Logos' in Heraclitus." (ç.n.)

nophanes'in Dünya-Tanrı'sı gibi ezeli ve ebedidir. İkinci olarak, her şey *Logos* aracılığıyla gerçekleşir: Yani, "her"⁴¹ sözcüğünün tam anlamıyla, hem maddi hem de ruhani dünyadaki her şey. Otoritesi insan faaliyetleri alanıyla sınırlı değildir, aynı zamanda kozmik bir ilkedir, "ortak" veya "evrensel" (*ksynos*). Ve üçüncü olarak, insanın görevi bu evrensel *Logos*'a itaat etmektir ve böylelikle kendini doğanın geri kalanıyla uyumlu hale getirmektir; ama çoğu insan günlük olarak evrensel etkileşim içinde olsa da, onu ne görür ne de duyar ve sanki özel bir akla sahiplermiş gibi davranırlar: Bir nevi, dünyayı yöneten *Logos*'tan ayrı ve farklı, kendilerine ait bireysel bir *Logos*. "Evrensel olanı takip etmeliyiz" düşüncesi, Herakleitos tam olarak bu sözcükleri kullanmamış olsa da, kesinlikle Herakleitosçadır.⁴²

Öyleyse, Herakleitos'un *Logos*'unu, Doğanın değişmez bir şekilde uyduğu ve dünyanın ekonomisinde ona biçilen rolü oynayacaksa insanın da takip etmesi gereken egemen bir emir veya yasa olarak mı düşünmeliyiz? Bu, hemen hemen Heinze'nin Yunan felsefesindeki *Logos* öğretisi üzerine olan öğretici eserinde sunduğu yorumdur.⁴³ Bununla birlikte, Herakleitos, az önce tartıştığımız pasajların birinde, evrensel *Logos*'u bir tür özel aklın karşısına koymaktadır: "*Logos* evrensel olsa da, çoğunluk sanki kendilerine ait özel bir akıl varmış gibi yaşar." Bu kadar belirgin bir karşıtlıktan, geçici olarak Herakleitosçu *Logos*'un kendisinin akıllı olduğu çıkarımını yapabiliriz; ki bu çıkarım, *Logos*'a yapılan göndermenin yanılgıya yer bırakmayacak kadar açık olduğu başka iki fragmanın tarafından desteklenir. "Çünkü bilgelik tektir, her şeye her şey aracılığıyla yön veren bilgiyi (*gnōmēn*) bilmektir."⁴⁴ Daha önce gördü-

⁴¹ Veya "tüm/bütün" (*all*). (ç.n.)

⁴² *Dei hepesthai tōi ksynōi* (Evrensel/ortak olanı takip etmek gerekir). Krş. fr. 92. Patin, a.g.e., s. 83 bu sözcükleri Herakleitos'a atfetme eğilimindedir. Krş. fr. 91, 93. [Uzmanların büyük kısmı yazarın işaret ettiği B2 fragmanın başındaki bu sözcüklerin, fragmanı aktaran Sekstos Empirikos'a ait olduğu düşüncesindedir.]

⁴³ Heinze, *Die Lehre vom Logos*, s. 28 vd.

⁴⁴ Fr. 19. [= B41; *gnōmē* yazar tarafından *knowledge* (bilgi), Şar-Yıldız ve Çakmak çevirilerinde "düşünce" olarak çevrilmiştir.]

ğümüz gibi, *Logos* her şeyin onun aracılığıyla⁴⁵ meydana geldiği güçtür ve dolayısıyla her şeyi yönlendiren bilgiyle özdeş-tir: Bunun sonucunda, *Logos* "bilir" (*gignōskei*). İki fragmanın ikincisi de aynı derecede kesindir: "Akıl (*to phroneein*) her şeye ortaktır (*ksynon*). Anlayışla (*ksyn noōi*)⁴⁶ konuşanlar, yasasına bağlı bir kente olduğu gibi, her şeye ortak olana güçlü bir şekilde bağlanmalıdır ve hatta daha da güçlü bir şekilde. Çünkü bütün insani yasalar tek bir ilahi yasadan beslenir; çünkü bu ilahi yasa istediği gibi üstün gelir, her şeye yeter ve üstelik artar da."⁴⁷ Tek bir ilahi yasanın her şeye ortak olanla aynı olduğu ve her şeye ortak olanın, daha önce gördüğümüz gibi, *Logos* olduğu açıktır. Ve ayrıca, bu pasaja göre, her şeye

⁴⁵ *Kata* (göre, aracılığıyla, yoluyla), *fr.* 2. Krş. *kat'erin* (çatışmaya göre veya çatışma aracılığıyla/yoluyla), *fr.* 62. Herakleitos'ta *eris* (çatışma, kavga) kesinlikle bir etkin kuvvettir. [*fr.* 2 = B1; *fr.* 62 = B80]

⁴⁶ *Ksyn noōi* ve *ksynōi* arasındaki söz oyununun kendisi, "ortak olanın" akıl (*rationality*) olduğunu ima eder. [*Ksynōi* (ortak) sözcüğü B114'ün ilk cümlesinde *ksyn noōi* ifadesinin ardından gelir.]

⁴⁷ *Fr.* 91. [= B113 ve B114; Yazarın takip ettiği Bywater edisyonunda Diels-Kranz'da ayrı olan bu iki fragman tek bir fragman olarak verilmiştir. B113'te geçen *pasi* yazar tarafından *all things* (her şey), Şar-Yıldız ve Çakmak çevirilerinde "herkes" olarak çevrilmiştir. Bu bağlamda her iki anlama da gelebilecek olan *pas* İngilizceye genellikle *all* olarak çevrilir. Yazarın kullandığı Bywater edisyonunda da böyle olduğunu dikkate alırsak, yazarın *all things* karşılığını bilinçli bir tercih olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz *to phroneein* Şar-Yıldız ve Çakmak çevirilerinde "düşünmek" olarak çevrilmiştir. Yazarın tercihi, daha önce olduğu gibi, "akıl" olarak çevirdiğimiz *intelligence*'tir. B114'teki *noos* (*nous*'un İyonik lehçedeki karşılığı) için yazar *understanding* (anlayış, anlama yetisi) karşılığını kullanmıştır. Yazarın çevirisini dikkate alarak B114'ün Şar-Yıldız çevirisine önemli değişiklikler yaptığımız için, Şar-Yıldız çevirisinin aslını vermek uygun olacaktır. "Akıllarıyla söz söyleyenler yasalara uyan bir kent-devletinde olduğu gibi herkesin ortak yararını güçlendirmelidir ve daha da güçlü hâle getirmelidir. Çünkü bütün insani yasalar tek bir tanrısal yasadan beslenir; çünkü bu tanrısal yasa istediği gibi üstün gelir, her şeye yeter ve her şeyin üstesinden gelir." Bu fragmanın ilk cümlesi Çakmak çevirisinde şöyledir: "Akla uygun konuşmak isteyenler, yasasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sanılmalıdır." Çakmak çevirisinin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır, zira Herakleitos kastettiği "akıllı" insanların kentin ortak yararını güçlendirmele-rini söylememektedir. "Yasasına bağlı kent'i bir benzetme olarak kullanır ve akıllı insanların ortak/evrensel olana (yani *Logos* veya *to phroneein*'e), yasasına bağlı bir kentin yasasına sıkı sıkıya bağlılığı gibi, bağlanmalarını ve hatta daha da kuvvetli bir şekilde bağlanmalarını öğütlemektedir.]

ortak olan şey akıldır; dolayısıyla, Herakleitos'un *Logos*'u sadece "nesnel akıl"⁴⁸ değildir; bizzat kendisi akla sahiptir ve hatta aklın kendisidir ve düşünür.⁴⁹ Daha sonraki yazarlarda bu görüşün teyidini bol miktarda göreceğiz; bu arada bir nokta daha ekleyeyim. "Tek bir ilahi yasa" *Logos* ile aynı olduğuna göre, Herakleitos'un *Logos*'u ilahi olarak kabul ettiğini varsayabiliriz. Buraya kadar, Herakleitosçu öğretiyeye Stoacılık unsurları bulaştırmış olma şüphesinden mümkünse kaçmak için, kendimi Herakleitos'un *ipsissima verba*'sıyla⁵⁰ sınırladım. İncelememizden şimdiye kadar elde ettiğimiz sonuç, Herakleitos'un *Logos*'unun, hemen hemen, doğada ve insanda içkin olan ilahi akıl olduğu gerçeğidir. Bu görüşe karşı, erken dönem Yunancasında *logos*'un asla akıl⁵¹ anlamına gelmediği öne sürülmüştür bazen; ama bu itirazda elbette bir tür *petitio principii*⁵² var. Bu anlamdaki kullanım Herakleitos'un kendisinden kaynaklanıyor olamaz mı? Aslında sözcüğü bu anlamda kullanıp kullanmadığına karar vermenin tek yolu, yapmaya çalıştığım gibi fragmanların karşılaştırmalı bir incelemesidir, ki bunun sonucunda görülen şudur: Herakleitosçu *logos* "akıl" ile tam olarak eşanlamlı değilse bile, esas doğası rasyonellik, zekâ veya düşünce olan bir şeydir.⁵³ Bu kadar anlam dolu bir sözcüğü hangi İngilizce karşılıkla çevirmeye çalışmamız gerektiği başka bir meseledir. Tek bir terim seçmek zorunda kalırsak, en son editör olan Profesör Diels'i takip etmeli ve "Reason" (Akıl) yerine "The Word" (Söz/Kelam) olarak söz etmeliyiz diye düşünüyorum. Bu çeviriyle iki avantaj elde ederiz. İlk olarak, bir İngilizce okuruna, *Logos*-öğretisinin, Herakleitos'tan Philo'ya, Aziz Yuhanna ve Şehit Justinus'a kadar, Yunan toprağındaki tüm tarihi boyunca, sürekliliğine

⁴⁸ Heinze'nin ifadesi, a.g.e., s. 28. Krş. Schuster, *Heraklit von Ephesus*, s. 19 vd.

⁴⁹ "Nesnel akıl" olarak çevrilen ifade *objective reason*'dır. Cümlemin devamında "akıl" olarak çevrilen sözcük yine *intelligence*'tir. Bu bağlama "zekâ" olarak da anlaşılabilir. (ç.n.)

⁵⁰ "Birebir sözleri" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

⁵¹ İng. *reason*. (ç.n.)

⁵² "Fasit daire" veya "kısır döngü" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

⁵³ Bu cümlede birbirine yakın anlamlara sahip sözcüklerin asılları şöyledir: akıl = *reason*; rasyonellik = *rationality*; zekâ = *intelligence*; düşünce = *thought*. (ç.n.)

dair tarihsel gerçeği hatırlatır. Ve ikinci olarak, aslına bakarsanız, “Söz” çevirisinin Herakleitos’un *Logos* tasvirinde en az bir önemli özelliği ortaya çıkardığını düşünüyorum. Bunu, hem dışarıdan hem de içeriden insanlara *konuşan* bir rasyonel ilke, güç veya varlık olarak tasavvur ediyor gibi görünüyor; işiten kulakları olan kişiler için gerek doğada gerek keni kalplerinde işitilebilir olan evrensel Söz, kısacası, ilahi olanın sesi. “Bana değil ancak *Logos*’a kulak verenler için her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir.” Herakleitos kadar erken bir zamanda *logos* teriminin böyle bir kullanımında mümkün olmayan bir şey yoktur: Çünkü düşünce zaten Homeros tarafından ruhun dili olarak tasvir edilmişti.⁵⁴ Ancak sözcüğün en uygun İngilizce ifadesi her ne olursa olsun, Herakleitos’un günümüze ulaşmış fragmanları, *Logos*’unun her yerde mevcut, rasyonel ve ilahi bir birlik olduğunu ortaya koyduğunu düşünüyorum. “Görünür ışıktan,” der Klemens, “belki kaçmayı başarabiliriz; fakat akledilir olandan kaçmak imkânsızdır: ya da Herakleitos’un dediği gibi, biri asla batmayandan nasıl kaçabilir? (*to mē dynon pote an tis lathoi?*)”⁵⁵

Şimdi Herakleitos *Logos*’unun tamamen ruhani bir öz mü, yoksa düşünce özelliği taşıyan maddi bir töz olup olmadığını incelememiz gerekiyor. Şimdiye kadar incelenen fragmanlar *Logos*’un bedensizliği ile mümkün merteye tutarlıdır; fakat diğer fragmanlardan, Herakleitos’un felsefesinde, ruhani olanın maddi olandan henüz ayrılmadığı açıktır. Hâlâ tam anlamıyla bir canlı maddecidir, ancak temel töze sadece yaşam değil, aynı zamanda rasyonalite veya düşünce bahşederken Miletli düşünürleri çok geride bırakır. Herakleitos *Logos*’un bir nevi gövdesini oluşturan belirli madde türünün Ateş olduğuna inanır. Ateş’i ele aldığı fragmanların bazılarını *Logos*’u tasvir ettiği diğer fragmanlarla karşılaştırmak suretiyle özdeşleştirmeyi kanıtlamak kolaydır. Ateş’in “daima-canlı” olduğunu söyler: “Hep vardı, vardır ve var olacaktır”; ve “her

⁵⁴ Il. 11.407, *alla tiē moi tauta philos dieleksato thymos* (Ama ne diye tartışır durum bunu yüreğimde?). [Erhat-Kadir çevirisi]

⁵⁵ Bkz. Herakleitos, fr. 27, Bywater’ın notuyla birlikte. [= B16; “akledilir” olarak çevrilen sözcüğün Yunanca aslı *noētos*, İngilizce karşılığı *intelligible*’dır. Şar-Yıldız çevirisinde “düşünülür” olarak çevrilmiştir.]

şeyi yıldırım yönlendirir (*oiakizei*)” (yarı-kehanetvari bir sözcük olan “yıldırım” daha sonra Kleantes⁵⁶ tarafından ödünç alınmıştır): Aynı şekilde biz de *Logos*’un da ebedi olduğunu ve “her şeye her şey aracılığıyla yön verdiğini” görmüştük.⁵⁷ *Oiakizei* (yönlendirmek) sözcüğü, akıllı bir dümenciye ima eder, ki *Logos*’un böyle olduğunu da görmüştük; ve aklın kuru ve sıcak olan ateş unsuruyla ilişkisi, tüm Herakleitos’un fragmanları içinde en bilindik olanınca teyit edilir: “kuru ruh en bilge ve en iyidir.”⁵⁸ “Ruhlar için ıslanmak neşe vericidir”⁵⁹ der ve açık bir şekilde kuru olmanın daha iyi olduğunu ima eder: “Bir adam sarhoş olduğunda ruhu ıslak olduğu için, sakalı bitmemiş bir çocuk tarafından düşe kalka götürülür, bilmez nereye yürüdüğünü.”⁶⁰ Herakleitos’un bu gözlemleri onun dünya-olusturucu Ateş’ine akıl atfetmeyi destekler niteliktedir; ve daha sonraki otoriteler bu görüşte hemfikirdir. Dikkatinizi, özellikle “çevreleyen unsurun”⁶¹ rasyonalitesinin Herakleitos’un bir dogması olarak beyan edildiği ve bu unsurun *Logos* ile özdeşliğinin açıkça gösterildiği, Sekstos’taki⁶² çok dikkat çekici bir pasaja çekmek istiyorum.

Filozof, bizi kuşatan şeyin akıllı ve zihin sahibi (*phrenēres*) olduğu görüşündedir.⁶³ (...) Herakleitos’a göre, solunum yoluyla bu ilahi aklı (*theion logon*) içimize çektiğimizde, zihnimiz harekete geçmeye başlar (*noeroi ginometha*). Uykuda unutkan oluruz, ama uyandığımız zaman aklımız geri gelir. Zira uyku sırasında, algı kanalları kapalı olduğunda, içimizdeki zihin⁶⁴ çevreleyen unsurla olan bağlantısından ayrılır, sadece solunum yoluyla oluşan birlik bir tür kök olarak korunur; ve böylece ayrılan zihin,

⁵⁶ *Hymn* 5.10.

⁵⁷ *Fr.* 20, 28. [= B30, B64]

⁵⁸ *Fr.* 74. [= B65]

⁵⁹ *Fr.* 72. [= B77]

⁶⁰ *Fr.* 73. [= B117]

⁶¹ Yani (Herakleitos’a göre) ateş.

⁶² Sekstos *Empeirikos* MS. 2. yy.’da yaşamış kuşkuculuk okuluna mensup bir filozoftur. (ç.n.)

⁶³ Bu cümlede birbirine yakın anlamdaki sözcüklerin Yunanca asılları ve İngilizce karşılıkları şöyledir: *logikos* = *rational* = akıllı; *phrenēres* = *possessed of intelligence* = zihin sahibi. (ç.n.)

⁶⁴ Yun. *noos*; İng. *mind*. (ç.n.)

daha önce sahip olduğu hafıza gücünü yitirir. Fakat uyanıkken, zihin sanki pencerelerden kafasını çıkarır gibi, algı kanallarından geçerek çevreleyen unsurla temas ettiğinde, aklın gücüne bürünür (*logiken endyetai dunamin*).⁶⁵ Nasıl ki közler ateşin yakınına konduğu zaman değişir ve korlaşır, fakat oradan ayrıldığında söner, aynı şekilde, çevreleyen unsurun bedenimizde misafir edilen parçası ayrıldığında, akılsız hale dönüşür, fakat [algı] kanallarının çoğu aracılığıyla bütünle doğal bir birlik sağladığında, onunla türdeş hale gelir.⁶⁶

Sekstos, Herakleitos'un eserini ilk elden biliyor görünmüyor; ve burada Hıristiyanlığın ilk zamanlarında yaşamış olan Kuşkucu Aenesidemos⁶⁷ tarafından verilen açıklamayı takip ediyor. Alıntının içerdiği bazı fikirler kesinlikle Herakleitos'tan sonradır; ama korlaşan közler benzetmesi açıkça Herakleitosçu bir tınıya sahiptir; ve çevreleyen unsurun rasyonel olduğunu kabul etmediğimiz takdirde, benzetme anlamını yitirir. Soluduğumuz ateş, için için yanan aklımızı alevlendirmeye yetecek kadar aktif bir düşünce düzeyinde sürekli tutulmalıdır; ve dolayısıyla bu sadece "her şeye fazlasıyla yeten" "evrensel Logos," "tek bir ilahi yasa" olabilir.⁶⁸

Bu nedenle, *Logos*'un maddi ya da cismani yönünden bakıldığında Ateş; ve Ateş'in ruhani ya da düşünsel yönünden bakıldığında *Logos* olduğu sonucuna varıyoruz. Bu iki tasavvurun özdeşliğini veya birbirinin yerine geçebilirliğini akılda tutarak, şimdi *Logos* ile İlahi Zât arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışalım.⁶⁹

Herakleitos'un teolojik fragmanlarının en önemlileri şunlardır:

⁶⁵ Yani zihin aktifleşir. *Dunamin*'i (güç) krş. Plat. *Dev.* 6.508e.

⁶⁶ Sekst. *Emp. Adv. Math.* 7.127 vd. Bu pasajı s. 131'de tartışılan Pindaros fragmanıya farklılığı açısından karşılaştırmaya değer.

⁶⁷ Girit doğumlu ve MS 1. yy.'da yaşamış olan Aenesidemos, Platon'un Akademisi'nde bulunmuş ve İskenderiye'de ders vermiştir. Elisli Pyrrho'nun (MÖ 4.-3. yy.) kuşkuculuk ekolünü canlandırmış ve bir nevi Sekstos Empeirikos'un da mensup olduğu Pyrrhonist Kuşkuculuk okulunun ikinci kurucusu olmuştur. (ç.n.)

⁶⁸ *Fr.* 91. [= B114]

⁶⁹ Krş. Heinze, a.g.e., s. 24, "er ist materiell gefasst das Feuer, und das Feuer vergeistigt ist der Logos" (Ateş maddi olarak tasavvur edilmiştir ve *Logos* ruhanileştirilmiş Ateştir).

Sadece tek bir bilgelik vardır, o da Zeus'un adıyla anılmayn hem ister hem istemez.⁷⁰

Herkes için aynı olan bu *Kosmos*'u ne tanrılardan ne de insanlardan biri yaratmıştır, fakat ölçülere göre yanan ve ölçülere göre sönen daima-canlı olan ateş hep vardır, vardır ve var olacaktır.⁷¹

Tann gündüz ve gecedir, kış ve yazdır; savaş ve barıştır, tokluk ve açlıktır. Ancak başkalaşır; tıpkı farklı tütsülerle karıştığında, her birinin rayihasına göre adlandırılan <ateş> gibi.⁷²

Bu fragmanlara, Tanrıların Troya'ya bakarken birbirlerinin şerefine altın kadehler kaldırdıklarından söz eden *Ilias*'nın bir dizisine dair bir *skholiast*'ın (müfessir) sözleri eklenmelidir.⁷³

İnsanlar, savaşları seyretmenin Tanrıları memnun etmesinin yakışık almadığını söyler. Fakat yakışksız değildir; soylu işler memnun eder. Ayrıca, savaşlar ve muharebeler bize korkunç gözükür, ama Tanrıya bunlar bile korkunç değildir. Çünkü Tanrı her şeyi bütünüün uyumunu dikkate alarak gerçekleştirir. Herakleitos'un dediğı gibi: *Tanrı için her şey güzel, iyi ve adildir; insanlar ise bazı şeyleri adaletsiz bazı şeyleri ise adil sayarlar*.⁷⁴

Bir kısmı çok büyük tartışmalara yol açan bu dört pasajdan, en az üç sonuç çıkarabiliriz: Birincisi, Tanrı birdir; ikincisi, bir bakış açısından *Logos* ve bir diğerinden Ateş ile özdeşdir; ve üçüncü sonuç ise, Tanrının bütün zıtların uzlaştığı birlik olduğudur.

Tanrının bir ve *Logos* ile özdeş olması, alıntıladığım ilk fragmandan çıkarılabilir. "Tek Bilgelik" açık bir şekilde *Logos*, yani "her şeye her şey aracılığıyla yön veren düşünce"dir; Zeus olarak adlandırılmak ister, çünkü insanların bu isim altında cahilce ibadet ettikleri hakiki nesnel gerçekliktir; öte yandan, Herakleitos'un Homeros ile ters düşmesine neden

⁷⁰ Fr. 65. [= B32]

⁷¹ Fr. 20. [= B30]

⁷² Fr. 36, Diels, *Herakl.*, s. 16 ile birlikte *hokösper* <pyr> (tıpkı <ateş> gibi) olarak okuyorum. [= B67]

⁷³ Il. 4.4.

⁷⁴ Fr. 61. [= B102]

olan sebepler yüzünden bu ismi reddeder.⁷⁵ *Logos*, Homerik Zeus'a ait insanbiçimci özelliklerden hiçbirine sahip değildir. Aynı zamanda, Herakleitos, çoktanrıci dili kullanmaktan kaçınmaz;⁷⁶ ve Bir'i zorunlu olarak çokluk olarak da gördüğü için, onun tam da ilahi Birlik tasavvurunun bir tür çoktanrıcilik içerdiğini daha sonra göstereceğiz.

İskenderiyeli Klemens, "Efesli Herakleitos Ateş'in Tanrı olduğuna inanıyordu" der.⁷⁷ Ateş, gördüğümüz gibi, maddi bir şey olarak tasavvur edilen *Logos*'tur sadece; dolayısıyla ifade şüphesiz doğrudur. Sayın Bovet'e göre, Ateş'in tanımlanması yalnızca bir metafor gibi görünüyor; ama felsefe tarihçilerinin çoğu bunu ciddiye alır.⁷⁸ Bu nedenle, Herakleitosçulukta Ateş kavramının oynadığı rolü biraz düşünmemiz gerekir. Yukarıda alıntılan fragmanların ikincisinde, Herakleitos, Kozmos'u bu unsurla özdeşleştirir: "Bu *Kosmos* ... ölçülere göre tutuşan ve ölçülere göre sönen daima-canlı olan Ateş hep vardı, vardır ve var olacaktır." Elbette, harfiyen alındığında, bu sözler bir çelişki içerir. Ateş söndüğünde, artık var olmamalıdır; ve eğer artık var olmuyorsa, daima var olduğunu haklı bir şekilde söyleyemeyiz. Fakat Herakleitos Ateş'in söndüğünü söylerken, onun yalnızca başka bir şeye dönüştüğünü kasteder; ve Herakleitos'un Ateş'in dönüştüğü diğer tözlerin kendilerinin bu unsurun belirli biçimleri veya tezahürleri olduğunu beyan ettiğini varsaymalıyız. Başka bir ifadeyle, Herakleitos, her şeyin Ateş olduğunu, çünkü Ateş'in her şeye dönüştüğünü öne sürmüştür.⁷⁹ Herakleitos'a göre, Ateş, sürekli değişen tek gerçek tözdür. Değişimin yönünü "yukarı ve aşağı yol" olarak adlandırır.⁸⁰ Ateş su aracılığıyla toprağa iner; ve toprak tekrar su aracılığıyla Ateş'e yükselir.⁸¹ "Su olmak ruhlara ölümdür; toprak olmak ise suya ölümdür; ancak topraktan su ve sudan ruh doğar."⁸² Bu şekilde farklı

⁷⁵ Fr. 119. [= B42]

⁷⁶ Fr. 20, 44, 102, 126; krş. 11. [= B30, B53, B24, B5; krş. B93]

⁷⁷ *Protreptica*, s. 55 Potter.

⁷⁸ Bovet, *Le Dieu de Platon*, s. 102.

⁷⁹ Fr. 22. [= B90]

⁸⁰ Fr. 69. [= B60]

⁸¹ Ayrıntılar için bkz. Burnet, a.g.e., s. 153 vd.

⁸² Fr. 68. Ruh burada Ateş ile eşanlamlı; krş. Zeller, a.g.e., s. 676. [= B36]

tözler—ateş, su ve toprak (zira Herakleitos ayrı bir hava unsuru kabul etmiyor gibi görünüyor⁸³) —hep birbirini tüketir. Modern bir fizikçi, radyumun keşfinin öğrettiği en önemli dersin “maddenin değişkenliği” ve “elementlerin dönüşümü”⁸⁴ olduğunu öne sürmüştür, ki bu Herakleitosçuluğun temel bir ilkesidir. Değişmez unsurlar teorisi ilk kez Empedokles tarafından formüle edilmişti; öte yandan Herakleitos’ta, temel tözler sürekli birbirlerine dönüşür ki Evrenin yaşamı onların sürekli dönüşümlerine bağlıdır. Durağanlık sadece ölümün bir diğer adıdır; dünyanın, bir karışım ya da *posset* gibi sürekli karıştırılmazsa, ayrışacağını söyler.⁸⁵ Bununla birlikte, bu sürekli salınan denizde bir kargaşa olduğunu hayal etmemeliyiz. Baştan aşağı düzen ya da *kosmos*’tur: Temel Ateş uygun bir ölçüde yanar ve söner. Herakleitos’un Güneş hakkındaki gözlemleri, tüm savaşı unsurlara uygulanabilir: “Güneş ölçülerini aşmayacaktır; aşarsa, Adalet’in yardımcıları olan İntikam Tanrıçaları onu yakalayacaktır.”⁸⁶

Aristoteles’ten itibaren antiklerin neredeyse hemfikir olan tanıklığı Herakleitos’a nihai bir büyük yangın öğretisini atfeder:⁸⁷ Bu öğretiye göre, Ateş unsuru belli düzenli aralıklarla

⁸³ Fr. 25’teki hava bahsi muhtemelen Stoacı bir tahriftir; bkz. Diels, a.g.e., s. 18, not. [= B76]

⁸⁴ Sör Oliver Lodge, *Radium and its meaning* (Radyum ve Anlamı) başlıklı derste, *Times*, 6 Ocak 1904. [İngilizce *element* sözcüğü başka yerlerde (özellikle toprak, su, ateş ve havaya gönderme yapmak için kullanıldığında) “unsur” olarak çevrilmiştir. Türkçeye “öge” olarak da çevrilir. Sıfat hali olan *elementary* için ise “temel” karşılığı kullanılmıştır. “Unsur”un Yunanca karşılığı *stoikheion*’dur.]

⁸⁵ Fr. 84. [= B125; *Posset* İngilizcede “tedavi amacıyla kullanılan şarap veya bira ile kestirilmiş baharatlı sıcak süt” için kullanılan bir sözcüktür. Fragmanda, arpa unu, su, şarap ve rendelenmiş peynir içeren bir içecek olan *kykeon* geçmektedir. Fragmanda bahsedilen şey, yoğurt yaparken “sütün kesmesi” gibi bir durumdur, ancak kesmesi için yoğurdun karıştırılmaması gerekirken, söz konusu içeceğin kesmesi için karıştırılması gerekmektedir.]

⁸⁶ Fr. 29. [= B94; “İntikam Tanrıçaları” *Erimys*’lerdir.]

⁸⁷ Türkçeye genellikle “büyük/evrensel yangın” olarak çevrilen İngilizce *conflagration* ve Yunanca aslı *ekpyrōsis*, evreni sona erdiren bir tür kıyamet anlamına gelir. Bu görüş Herakleitos’un fragmanlarının aktarımında muhtelif yazarlar tarafından ona atfedilse de, bir kısım çağdaş uzman bunun Stoa kökenli olduğu ve Stoacılar tarafından Herakleitos’a dayandırıldığı görüşündedir. İlgili fragmanlar şunlardır: A1; A5; B65; C5. (ç.n.)

tek başına evrensel bir hakimiyet kurar ve sonra tekrar aşağı yolu tutarak sonsuz dünya zincirinde bir başka halka oluşturur. Herakleitos'un, her şeyin sonunda tekrar Ateş'e döndüğü Büyük Yılın kesin süresini belirleyecek kadar ileri gittiği söylenir, ancak otoritelerimiz sayı konusunda farklılık gösterir: Bazıları 18.000, bazıları 10.800 yıl der.⁸⁸ Bu iddiaların ne kadar hakikat içerdiği ya da herhangi bir hakikat olup olmadığı, çok tartışılan bir sorudur. Bence, düzenli aralıklarla tekrarlanan bir büyük yangına atıfta bulunduğu düşünülen Herakleitos fragmanlarının çoğunun, kendi başlarına ve antiklerin onlar hakkında söylediklerinden ayrı olarak ele alındığında, muğlak ve yetersiz olduğunu kabul etmek gerekir. Herakleitos, daima-canlı Ateş'in tutuşması ve sönmesiyle,⁸⁹ muhtemelen var olan dünyadaki unsurların dolaşımını kastediyordu; aynı şey şu cümle için de söylenebilir: "Ateş'in her şeyle ve her şeyin Ateş'le değiş tokuşu, tıpkı altının mallarla ve malların altınla değiş tokuş edilmesi gibi."⁹⁰ Üçüncü bir fragman şöyle der: "[Toprak] deniz olarak erir ve [deniz] toprak olmadan önceki aynı oranına göre (*eis ton auton logon*) ölçüsünü bulur"⁹¹; yani, Zeller'in yorumuna göre,⁹² toprağın Ateş'e dönme zamanı yaklaşırken, bir ara aşama olur: Bu aşamada, toprak, dünyanın başladığı zamanda içinden çıktığı suyla tam olarak aynı miktarda olan suya geri çözünür. Bu açıklama doğruysa, mesele kesin olarak hallolmuştur; ama yine burada gönder-

⁸⁸ Diels, *Dox. Graec.*, s. 364b5 vd.; Censorinus, *De die natali* 18.11.

⁸⁹ Fr. 20. [= B30]

⁹⁰ Fr. 22. [= B90]

⁹¹ Fr. 23. [= B31; Bu cümle ilgili fragmanın bir kısmıdır. Fragmanın hemen başında şu cümle yer alır: "Ateşin dönüşümlerinden ilki deniz, denizin yansı toprak yansı yakıcı soluktur." Çakmak çevirisi de şöyledir: "Ateş önce denize dönüşür; denizin yansı toprağa, yansı yakıcı buhara." Yukarıda alıntılanan çeviri Zeller'in yorumuna göre düzenlenmiştir. Şar-Yıldız çevirisi tam olarak şöyledir: "<Toprak> deniz olarak erir ve önceden varolduğu ya da toprak olduğu gibi aynı *Logos*'a [oran] göre ölçüsünü bulur." Çakmak çevirisi ise şöyledir: "Deniz toprak olmasından önceki orana göre çeşitli şekillerde boşalarak aynı ölçüsünü bulur." Şar-Yıldız çevirisinde ve Zeller'in yorumuna göre, cümlelerin başındaki "toprak" (*gē*) sözcüğü kesin değildir. Yazar birazdan özneyi "toprak" yerine "deniz" olarak farklı bir yorum getirecektir.]

⁹² Zeller, a.g.e., s. 690 not 1.

me, doğanın olağan seyrinde toprağın suya geçişi⁹³ olabilir. Bununla birlikte, fragmanın başka bir yorumu da mümkündür. Belki Herakleitos şunu demek istemiştir: "Deniz, daha önceden böyle kabul ediliyordu" (yani aynı Yangın), "Deniz, yaratılmadan önceki hâlinde olduğu aynı *Logos*'a (yani aynı *Ateş*'e) dökülür ve onunla ölçülür."⁹⁴ Bana çok akla yatkın görünen bu görüşe göre, filozofun dünyanın sonuna gönderme yaptığı neredeyse kesindir. Dördüncü bir pasaj ("Ateş gelecek ve her şeyi yargılayıp mahkûm edecek"),⁹⁵Gomperz⁹⁶ tarafından belirleyici görülür; ki gelecek zaman, kesinlikle gelecek olan bir felakete işaret ediyor gibi görünmektedir. Ayrıca, Hippolytos'a göre, "ihtiyaç" (*khērēsmosynē*) ve "tokluk" (*koros*) sözcükleri, Herakleitos tarafından, sırasıyla, dünyanın oluşumu ve Ateş'le sona ermesi için kullanılmıştır.⁹⁷ Aynı zamanda, daha önce alıntılıdığımız teolojik fragmandaki "tokluk" ve "açlık" sözcüklerinin de aynı anlamı taşımasını muhtemel görüyorum.⁹⁸ Herakleitos'un öğretisinin geri kalanında da, sonsuza dek birbirini izleyen dünyalar düşüncesine yönelik benzetmeler eksik değildir. Her sabah yeni bir güneşin yaratıldığını savunur.⁹⁹ Bu sadece sembolik bir ifade değildir: Dünkü güneşin gece söndüğünü ve bugün yeni bir güneşin tutuştuğunu kasteder. O halde güneş örneğinde gerçekleşen olay dünya tarihinde neden gerçekleşmesin? Bana öyle geliyor ki Herakleitos'un hayal gücü, (bugün gördüğümüz gibi) tüm evrenin ona, içerdiği her parçacığın sürekli birbirine dönüştüğü, ebedi bir değişim okyanusundaki bir zerre olarak görüldüğü yüksekliklere çıkmıştır. Dünya-yaratan ruh, der, oyun oynayan bir çocuk gibidir: *aiōn pais esti paizōn, pesseuōn; paidos hē basilēiē*.¹⁰⁰ *Pesseuōn* (dama) sözcüğüne rağmen, He-

⁹³ Herakleitos "su" yerine "deniz" kullanır; krş. fr. 21. [= B31]

⁹⁴ Gē'yi (Eusebios ile birlikte) dahil etmiyorum. Bu Heinze'nin açıklamasıdır (a.g.e., s. 25 vd.).

⁹⁵ Fr. 26. [= B66; Çakmak çevirisi.]

⁹⁶ Gomperz, *Greek Thinkers*, cilt 1, s. 536.

⁹⁷ Fr. 24, Bywater'ın notu ile birlikte. [= B65]

⁹⁸ Bkz. s. 239. [Yazarın ahf yaptığı fragman B67' dir.]

⁹⁹ Fr. 32. [= B6]

¹⁰⁰ Fr. 79. [= B52; Şar-Yıldız çevirisi şöyledir: "Ömür, oyun oynayan bir çocuk-tur, yani bir dama oyunu; çocuğun krallığıdır o." Çakmak çevirisi de şöyle-

rakleitos'un bu cümleyi yazarken, Homeros'un deniz kıyısında kumdan kaleler yapıp yıkan keyifli çocuk tasvirini aklından geçirmediğine inanmak zordur.¹⁰¹ Aynı şekilde, belki de, Ebedi Ruh dünyayı yapar ve yıkar.

Stoacılar gibi, Herakleitos'un da dünyanın düzenli aralıklarla Ateş'le sona ermesine inandığı hipotezi olmaksızın, bu pasajların bir kısmının açıklanmasının zor olduğu, sanırım, açıktır. Mevcut kozmosun yaratılmamış ve dolayısıyla da zımnen ebedi olduğunu ilan ettiğinde, söylediği şeyi, kozmosu "daima-canlı Ateş" ile özdeşleştirmesi ışığında anlamalıyız;¹⁰² böylelikle dünya, *ekpyrosis*'e rağmen, ebedi kalır; zira şu anda Ateş ise, *ekpyrosis* geldiğinde şüphesiz daha az Ateş olmayacaktır. Fakat bu öğretiyi Herakleitos'a atfetmenin temel nedeni, neredeyse tüm antik çağ otoritelerin ve özellikle de Stoacıların bunu yapmasıdır: Stoacıların bu öğretiyi kendileri için icat etmiş ve Herakleitos dışında başka bir kaynaktan almış olması pek olası değildir. Ateş'in düzenli aralıklar hakimiyet kurmasının Ateş'in "uygun bir ölçüde yanması ve sönmesi" ifadesiyle bağdaşmadığı iddia edilmiştir. Böyle bir durumda Ateş açıkça payından daha fazlasını almış olur ve Adalet yardımcılarının "onu yakalamasını" beklememiz gerekir.¹⁰³ Ancak, Herakleitos'a göre, unsurların birbirlerinin hakkını gasp etmesi her zaman mümkündür, eğer ki, Profesör Burnet'in dediği gibi, "bir yöndeki gasp, daha sonra, bir başka yöndeki bir gasp ile telafi edildiği takdirde."¹⁰⁴ Ve eğer öyleyse, Ateş'in topyekûn iktidarını, öncesinde veya sonrasında, diğer unsurlardan birinin tahakkümü izlediği sürece, neden Ateş düzenli aralıklarla tam bir hakimiyet kurmasın? Bu tür bir teori, dünyanın belli aralıklarla ateşin yanı sıra suyla yok

dir: "Yaşam, taşları ileri geri sürerek oynayan çocuktur. Krallık çocuğundur." Fragmanın ilk sözcüğü olan *aiôn* "yaşam," "zaman," "ömür," "çağ," "sonsuzluk" gibi muhtelif anlamlara gelmektedir. Yazarnın daha önce de kullandığı ifade *world-creating spirit*'tir (dünya-yaratan ruh). Hemen devamında aynı anlamda *Eternal Spirit* (Ebedi Ruh) ifadesini kullanır.]

¹⁰¹ Il. 15.362 vd. Ayrıca Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, cilt 1, s. 58.

¹⁰² Fr. 20. [= B30]

¹⁰³ Gönderme B94'te bahsi geçen "İntikam Tanrıçaları"na (*Erinys*'ler). (ç.n.)

¹⁰⁴ Burnet, a.g.e., s. 162. Profesör Burnet'in kendisi *ekpyrosis* öğretisinin Herakleitos'a atfedilmesine şiddetle itiraz eder.

olduğunu öne süren Stoacılar tarafından benimsenmiştir;¹⁰⁵ ve Herakleitos, bizzat evrensel yangına, suyun önceki gaspı karşısında Ateş'in telafi gaspı olarak bakmış olabilir, ki "yukarı ve aşağı yol"a göre suyun gaspı evrensel yangından önce gelmiş olmalıdır.¹⁰⁶

Bu görüşü kabul edersek, Herakleitos'taki İlahi Zât, belirli aralıklarla kendini bir dünyaya dönüştüren ve zamanla her şeyi tekrar emen yaratıcı Güç veya Tözdür. Dünya devam ettiği sürece, unsurların durmaksızın dönüşü, dünyanın bir bütün olarak yaratıldığı ve yok olduğu süreci doğanın tüm alanında sürekli ve ayrıntılı olarak yeniden üretir. Evrenin her bir parçasının yanı sıra kendisi de "yukarı ve aşağı yolu" katetmelidir. Fakat Herakleitos, yukarı ve aşağı yolun bir ve aynı olduğunda ısrar eder (*hodos anō katō mia kai hōutē*);¹⁰⁷ ve son olarak İlahi Zâtı bu ve diğer her karşıtlığı aşan nihai bir uyum olarak incelemeliyiz.

Herakleitos'a göre, dünya, birbirlerine karşı sürekli ve öldürücü bir husumet içinde olan karşıt güçlerin devasa bir savaş alanıdır. "Bilmelisiniz ki," der, "savaş evrenseldir"; "her şey çatışma sonucunda meydana gelir"; "savaş her şeyin babası ve kralıdır."¹⁰⁸ Çatışmanın Tanrıların ve insanların arasından kaybolması için dua eden Homeros kınanmalıdır; zira onsuz evren silinip giderdi.¹⁰⁹ Akış öğretisi (*panta rhei*) bu evrensel savaşı ifade etmenin başka bir yoludur. Hiçbir yerde aynı kalan bir şey yoktur: Dünya hiç bitmeyen bir hareket hâlindeki engin bir denizdir. "Güneş her gün yenidir."¹¹⁰ "Aynı ırmağa iki defa giremezsin."¹¹¹ Bu öğretinin etkisi Herakleitos'un ardından gelen büyük antik çağ düşünürlerinin çoğunda izlenebilir; ve popüler hayal gücüne, onun felsefesinin diğer kısımlarından çok daha fazla çekici geldi. Komedi sahnesinde parodisi yapılmak suretiyle onurlandırılan ilk fel-

¹⁰⁵ Bkz. Kleanthes, *fr.* 24 üzerine Pearson'ın görüşü.

¹⁰⁶ Krş. *fr.* 23, yukarıda, s. 242. [= B31]

¹⁰⁷ *Fr.* 69. [B60]

¹⁰⁸ *Fr.* 62, 46, 44. [= B80, B8, B53]

¹⁰⁹ *Fr.* 43 ve Bywater *ad loc.* [= A22]

¹¹⁰ *Fr.* 32. [= B6]

¹¹¹ Plat. *Krat.* 402a içinde.

sefi öğretidir.¹¹² Ancak Herakleitos'un kendisinde, son söz, çokluk ya da uyumsuzluk değil, birlik ve uyumdur. Philo'nun kayda değer bir pasajı, karşıtların birliğini Herakleitosçuluğun köşe taşı olarak tasvir eder: "Her iki karşıttan oluşan şey birdir ve bu 'bir' kesilip açıldığında, karşıtlar ortaya çıkar. Bu, Yunanların büyük ve meşhur filozofu Herakleitos'un, felsefesinin başına en önemli kısmı olarak koyduğu ve yeni bir keşifmiş gibi övündüğü şey değil midir?"¹¹³ Karşıtlar, der Profesör Burnet, Herakleitos'ta, "dünyayı yöneten düşünce olan ateşin iki yüzü"nden başka bir şey değildir.¹¹⁴ O halde, bu, Herakleitos'un kendisini peygamberi olarak gördüğü vahiymiş gibi görünmektedir; ve adeta kitabının açış cümlesinde tebliğ eder: "Bana değil ancak Logos'a kulak verenler için her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir."¹¹⁵ "Görünmeyen uyum görünenden daha iyidir" der.¹¹⁶ İnsanlar bu uyumu algılamazlar ve böylece yanlışa düşerler. "Farklı olanın kendisiyle nasıl uyuştuğunu anlamıyorlar: Ondaki karşılıklı gerilimden doğan bir uyumdur, tıpkı yay ve lirdeki gibi."¹¹⁷ Karşıtlığın işbirliği olduğu söylenir (*to antiksoun symp-heron*): "en güzel uyum farklılıklardan doğar": "[müzikte] ince ve kalın [notalar] olmasaydı uyum olmazdı."¹¹⁸ Bizzat kar-

¹¹² Epikharmos, *fr.* 170. 12-18 Kaibel. Bkz. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, cilt 1, s. 109 vd. daki oldukça ilginç tartışma. [Epikharmos MÖ 6. yy. ortaları ile 5. yy. ortaları arasında yaşamış bir Yunan komedyaya yazar ve filozofudur. Diog. Laert. 8.78'de, Epikharmos'un Kos (İstanköy Adası) doğumlu ve Pythagoras'ın öğrencisi olduğunu bildirir. Platon'un *Theaitetos*'unda, Sokrates Epikharmos'tan "komedyanın ustası" olarak söz eder ve "tragedyanın ustası" olarak söz ettiği Homeros ile karşılaştırır.]

¹¹³ Philo, *Quis rerum divinarum heres sit* 213.5 vd. (Bywater *fr.* 2'ye ilişkin olarak atıf yapmıştır). [*Fr.* 2 = B1]

¹¹⁴ Burnet, a.g.e., s. 145.

¹¹⁵ B50. (ç.n.)

¹¹⁶ *Fr.* 47. [= B54]

¹¹⁷ *Fr.* 45 (*palintonos* olarak okuyorum); krş. 56. [B51; Yazar fragmandaki *palintropos* ("karşıt dönüşlerin," "kendine-dönen") yerine *palintonos* (karşılıklı gerilim) koyarak okuduğunu belirtmektedir. Kendisi de *palintonos*'u tercih eden Cengiz Çakmak bu fragmanın çevirisine düştüğü notta terminoloji hakkında şu bilgiyi verir: "Hippolytos'tan alıntı yapılan fragmanda kullanılan terim *palintropos*'tur. Plutarkhos'un aktardığı fragmanda (*De Iside et Osiride*, 369b) ise *palintonos* terimi kullanılır."]

¹¹⁸ *Fr.* 46, 43. [= B8, A22]

şıtların birbirleriyle olan değişimi, aynı şeyin yalnızca farklı tezahürleri olduklarının bir kanıtıdır.¹¹⁹ Bütün meselenin özünü şu cümle içermektedir: “Bütün ve bütün olmayanı, hemhal olan ve olmayanı, ahenkle söylenen ve söylenmeyeni bir araya getirin: *Her şeyden bir ve birden her şey gelir (ek pantōn hen kai eks henos panta)*.”¹²⁰ Şimdi aynı anda çok olan bu Bir nedir? Tüm karşıtları barındıran bu Uyum nedir? Herakleitos’un kendisi, daha önce alıntılarladığımız iki fragmanda yanıtı açıkça vermektedir. “Tanrı gündüz ve gecedir, kış ve yazdır; savaş ve barıştır, tokluk ve açlıktır.”¹²¹ “Tanrı için her şey güzel, iyi ve adildir; insanlar ise bazı şeyleri adaletsiz bazı şeyleri ise adil sayarlar.”¹²² *Intellectual System of the Universe* (Evrenin Entelektüel Sistemi) adlı kitabında, Cudworth, “Evrendeki şeylerin Çeşitliliğini ve Karşıtlığını son derece Hayranlık Uyandırıcı ve Güzel Bir uyumda uzlaştıran” Tanrıdan söz eder.¹²³ Bu tam olarak Herakleitos’un İlahi Zât görüşünde söz konusu olan şeydir.

Özetlemek gerekirse: Herakleitos’taki üç tasavvur (*Logos*, Ateş ve Tanrı) temelde aynıdır. *Logos* olarak bakıldığında, Tanrı, her şeyi yönlendiren ve her yerde bulunan Bilgeliktir; fiziksel veya maddi yönüyle, yani Ateş olarak bakıldığında, Tanrı, dünyayı yaratan, onu ayakta tutan ve sonunda belki kendi içine geri emen tözdür; ve bu iki yönün her ikisinde de, O, sürekli değişen ama hep aynı kalan ve tüm çokluğu içeren birliktir. *Ek pantōn hen kai eks henos panta*: “Bir Her Şeydir ve Her Şey de Birdir.”¹²⁴

Herakleitos genellikle bir tümtanrı olarak adlandırılır; ve

¹¹⁹ Fr. 78, aşağıda s. 251-252. [= B88]

¹²⁰ Fr. 59. [= B10; Bu fragmanı yazarın İngilizce çevirisini dikkate alarak çevirdik. Şar-Yıldız çevirisi şöyledir. “Bağlantılar: Bütün ve bütün olmayan, bir araya gelen ve ayrılan, birlikte söylenen ve ayrı söylenen, her şeyden bir ve birden her şey.” Çakmak çevirisi ise şöyledir: “Bağlanışlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir araya duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden bir, bir’den her şey.”]

¹²¹ *Koros* (tokluk) ve *limos*’un (açlık) anlamı hakkında bkz. yukarıda, s. 243. [= B67]

¹²² Fr. 61. [= B102]

¹²³ Cudworth, *Intellectual System of the Universe*, s. 207.

¹²⁴ B10. (ç.n.)

şüphesiz, öyle idi. Fakat tümtanrıncılık, kötü şöhretli elastik bir sözcüktür; ve Herakleitos'un tümtanrıncılığı, Ksenophanes'inkinden tamamen farklıdır. Ksenophanes'in Dünya-Tanrı'sının, tamamen hareketsiz ve farklılaşmamış Bir olduğunu gördük. Diğer yandan, Herakleitos'a göre, çokluk ve hareket Tanrı ile özdeşleştirdiği Birlik düşüncesi için aslıdır. Bunun sonucu olarak, tümtanrıncılığı her yerde yaşam ve canlılıkla doludur; aslında bir çeşit panzoizmdir.¹²⁵ "Her şeyin ruhlar ve tinlerle (*daimones*) dolu" olduğunu ilan ettiği söylenir.¹²⁶ Herakleitos'un ilahiyatında, ebedi varlığa ait olan ilahilik, sanki bu varlığın kendini duyularımıza açığa vurduğu gelip geçici biçimlerin kaleydoskopik silsilesine dağılmış gibi görünür. Antik Yunan tümtanrıncılığı, popüler dinin Tanrılarına yer açmak için, onları sık sık Dünya-Tanrı'nın farklı yönleri olarak saymayı becermiştir; fakat Herakleitosçuluğun en karakteristik özelliği olan birlikteki çokluk, çok sayıda gücü sadece onaylamakla kalmıyor, aynı zamanda her biri ebedi Bir'in geçici bir şekli olan bu güçleri zorunlu kılıyor gibi görünmektedir. Bu tür bir öğretinin görünüşte karanlık ve çokça tartışılan şu cümle içinde yer aldığı anlaşıyor: "Tanrı ... ateşin yaktığı bir tütsüden yayılan ve herkesin kendince ad verdiği koku gibi başkalaşır."¹²⁷ *Numina sunt nomina*¹²⁸ Stoacıların favori bir teorisiydi: Tanrı, içinden geçtiği farklı madde türlerine göre çeşitli isimlerle çağrılır. Az önce alıntılanan fragman, başka yerlerde olduğu gibi burada da, Stoacılığın Herakleitos'a borçlu olduğunu muhtemel kılmaktadır.

O halde, kurucusunun felsefesinde gözüktüğü şekliyle, *Logos* öğretisi için bu kadarı yeter. Şimdi Herakleitos'un kita-

¹²⁵ Günümüzde pek yaygın olmayan *panzoizm* (harfiyen "tümcancılık") tüm evrenin canlı veya ruha sahip olduğu görüşüdür. "Canlı maddecilik" olarak çevirdiğimiz *hylozoizm*'e benzer, ama yazara göre muhtemelen aynı şey değildir; akdi takdirde yeni bir terim ortaya atmak yerine, daha önce kullanmış olduğu bu terimi tercih ederdi. (ç.n.)

¹²⁶ Diog. Laert. 9.7; krş. yukarıda s. 198. ["Tinler" olarak çevirdiğimiz sözcük *spirit*'in çoğul halidir. Yazar bunu *daimones*'in karşılığı olarak kullanır. Şentuna çevirisinde "daimonlar" olarak çevrilmiştir.]

¹²⁷ Fr. 36, yukarıda, s. 239. [= B67]

¹²⁸ İsimlerin ilahi güce sahip olduğu anlamına gelen ve *nomina sunt nomina* olarak da bilinen Latince ifade. (ç.n.)

birün günümüze ulaşan fragmanlarında ifade ettiğı ahlaki ve eskatolojik fikirleri incelememiz gerekiyor. Herakleitosçu ahlakın teorik temeli, insan ruhunun evrensel *Logos* ile doğal olarak bir olduğı öğretisidir. *Logos*, gördüğümüz gibi, ilahi Ateş'tir; ve insan ruhunda, Zeller'in ifadesiyle, "ilahi Ateş, daha saf hâliyle kendini korumuştur... Bu Ateş ne kadar anı ise, ruh o kadar mükemmeldir."¹²⁹ Sekstos Empeirikos, daha önce alıntılanan pasajda,¹³⁰ insani ve ilahi akıl arasındaki bağlantıyı açıkça ortaya koyar; ve bu bağlantı Epikharinos'a atfedilen (ancak aslında MÖ 5. yüzyılın sonundan kalma) kayda değer bir beyitte daha kesin olarak teyit edilir: "İnsan akla sahiptir ve Tanrı da öyle; fakat insan aklı ilahi akıldan doğar."¹³¹ Herakleitos'un, "insanın karakteri onun kaderidir" anlamına geldiğı varsayılan meşhur sözü, *ēthos anthrōpōi daimōn*, muhtemelen ruhun ilahiliğine dair bir iddiadır;¹³² ve ruhu ilahi yapan, tam da *Logos*'la olan birliğidir. Bu nedenle, düşünce ve sözün yanı sıra eylemde de, amacımız bu birliğı tanımak ve gerçekleştirmek olmalıdır. Çoğı insan bunu tamamen görmezden gelir ve kendi hayali hükmetini takip eder.¹³³ Tek kelimeyle, vazifemiz evrensel olanı takip etmektir: *dei epesthai tōi ksynōi*.¹³⁴

Belki, Herakleitos'un bu ilkeyi tam olarak nasıl uygulamış olabileceğı hakkında kaba bir fikir oluşturmak mümkündür. *Logos*'un dünya genelindeki idaresinin her zaman ölçüye veya yasaya göre olduğunu sıklıkla gördük. Daima-canlı Ateş, öl-

¹²⁹ Zeller, a.g.e., s. 704 vd.

¹³⁰ Bkz. s. 237-238.

¹³¹ Diels, *Frag. Vorsokr.*, cilt 1, s. 98, § 57. Bu, belki de Yunan edebiyatında Herakleitos'un *Logos* öğretisine en eski atıftır. [Alıntılanan fragmanda "akıl" anlamında kullanılan sözcükler (insan bağlamında) *logismos* ve (tanrı bağlamında) *logos*'tur. Diels, bunları Almancaya Kant'ı andıran bir şekilde, sırasıyla, *Verstand* ve *Vernunft* olarak çevirir. Kant'ta bunlardan ilki insanın aklını kullanma, anlama/düşünme yetisine (anlık) denk gelirken, ikincisi aşkın akıl yetisini (us) temsil eder.]

¹³² *Fr.* 121; *ēthos* için krş. *fr.* 96 ve *daimōn* için krş. *fr.* 97. Plutarkhos bu sözü bu anlamda anlamıştır; bkz. Bywater *ad loc.* [*fr.* 121 = B119; *fr.* 96 = B78; *fr.* 97 = B79]

¹³³ *Fr.* 92. [= B2]

¹³⁴ Bkz. s. 233. Krş. Pythagorasçı "Tanrıyı takip et" kuralı.

çölü bir şekilde yanar ve söner; ve Güneş kendi ölçüsünü aşamaz. Herakleitos, aynı ilkenin insanların hem özel hem de kamusal yaşamında yönetici konumda olması gerektiğini düşünür. “*Hybris*” (yani, ölçünün ihlali) “bir yangından daha çok söndürülmelidir.”¹³⁵ İnsan yasaları ilahi yasa tarafından beslenir; ve dolayısıyla, “halk yasayı kentin surlarını savunur gibi mücadele ederek korumalıdır.”¹³⁶ Fakat *Logos* sadece itidal ve yasalara uyma konusundaki örnek oluşturmaz: Aynı zamanda kendi içinde bir uyum ve hatta uyumsuzluktan doğan bir uyumun sonucudur. Bu bakış açısından, acı ve kötülüğün insan yaşamında iyunin gerekli ve ayrılmaz refakatçileri olduğunu kabul ettiğimizde, “evrensel olanı” takip ettiğimiz söylenebilir belki: Bu, sabır ve tevekkül üreten bir ruh hâlidir. “İnsanların her arzu ettiklerini elde etmesi daha iyi değildir. Hastalık sağlığı, açlık tokluğu, yorgunluk dinlenmeyi hoş ve iyi kılar.”¹³⁷ Herakleitos, Browning’in sözlerine katılırdı:

Tip karşıt tipe muhtaçtır:
Gecenin gündüze, ışığın gölgeye muhtaç olduğu gibi, öyleyse iyi
Kötüye muhtaçtır: yoksa nasıl anlaşılırdı merhamet
Acı olmadan?¹³⁸

En yüksek bakış açısından, düzen ve güzellikten başka bir şey olmadığını hatırlamalıyız. “Tanrı için her şey güzel, iyi ve doğrudur”: “Tanrı bütünün uyumunu dikkate alarak her şeyi gerçekleştirir.” Bu derin dinsel hissin Sophokles dramasında nasıl resmedildiğine daha önce dikkat çekmiştim; fakat Yunan edebiyatındaki en yüksek ifadesi, Kleanthes’in doğrudan

¹³⁵ Fr. 103. [= B43; *hybris* Şar-Yıldız çevirisinde “kibir,” Çakmak çevirisinde “densizlik” olarak çevrilmiştir. Çakmak çevirisine düştüğü notta şu açıklamayı yapar: “*Hybris*, ‘bir varlığın *moira* (kader) tarafından belirlenmiş sınırlarını aşması, doğasına aykırı davranması’dır. İnsan kendini çok güçlü sandığında yasanın (*nomos*), adaletin (*dike*) belirlediği sınırları aşmak ister. *Hybris*, yani densizlik, bir insanın tutkularının esiri olması ve her türlü sınır ve ölçüyü aşmasıdır.”]

¹³⁶ Fr. 100. [= B44; Çakmak çevirisi]

¹³⁷ Fr. 104. [= B110 ve B111]

¹³⁸ Francis Furini.

Herakleitos'un kitabından esinlenerek yazdığı *Zeus'a İlahi'* dir.

Ama bilirsin sen aykırı olanı düzeltmesini,
Ve düzensizliği düzene sokmasını;
Sevimsiz olan sana sevimlidir.
Çünkü her iyi olanı kötü olanla birleştirdin,
Hepsi için bir ebedi *Logos* olsun diye.¹³⁹

Hiçbir şey Herakleitosçuluğu bu satırlardan daha iyi ifade edemez. Fakat belki de Herakleitos'un "evrensel olanı takip et" tembihinin en büyük önemi, her türden bireyciliğe karşı yaptığı itirazda yatmaktadır. Alois Patin'in ifadesiyle, "Herakleitos'ta kalıcı *ego* diye bir şey yoktur. İnsan ruhu, tek bir rasyonel yaşamın bir parçası olarak ve kendine ait bağımsız varoluşu olmaksızın, evrensel değişim sürecine maruzdur. Ve dolayısıyla, öyle gözükmüyor ki, Herakleitos, tek bir sözcük ile çeşitli anlamları ifade etme karakteristik eğilimiyle, kendisi ve diğer tüm öğretmenler arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı, öğretisinin tüm nevi şahsına münhasırlığı, başka bir deyişle, *ego* inkârını, tam da kitabına başladığı şu sözcüklerle işaret etmek istemiştir: 'Bana değil, *Logos*'a kulak verin': *ouk emou, alla tou logou*."¹⁴⁰

Herakleitos'un eskatolojik fragmanları, doğrusu, diğerlerinden daha karanlıktır ve sonsuz çeşitlilikte yorumlanmıştır.¹⁴¹ "Gece vakti yakılan bir ışık gibi," der Herakleitos, "yanar ve söner insan."¹⁴² Bununla birlikte, fragmanların bir kısmı, ruhun ölümden sonra hâlâ var olduğunu ima eder; ve bunların çoğunun ilk bakışta Orpheusçuluk ile bir bağı vardır. "Aynı şeydir canlı ve ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı; çünkü öncekiler değiştiğinde diğerleri, diğerleri değişti-

¹³⁹ 5.18 vd. [Yazar son dizedeki *logos*'u İngilizceye *Word* (söz/kelam) olarak çevirmiştir.]

¹⁴⁰ Patin, a.g.e., s. 100.

¹⁴¹ Farklı yorumların bir kısmı Schäfer, *Die Phil. d. Heraklit von Ephesus*, s. 109 vd.da sıralanmıştır.

¹⁴² Fr. 77. [= B26; Yukarıdaki çeviri yazarın çevirisine göre yapılmıştır. Şar-Yıldız çevirisi şöyledir: "İnsan geceleyin ışık yakar kendine görme gücü tükendiğinde." Çakmak çevirisi ise şöyledir: "Geceleyin gözün ışığı söndüğünde, insan bir kandil yakar kendine."]

ğinde öncekiler olur.”¹⁴³ Bu, Platon’un daha sonra geliştirdiği ve döngüsel ölümsüzlük kanıtı olarak adlandırılan görüştür;¹⁴⁴ ve Platon’un dayandığı kıyaslardan biri, uyku ve uyanıklık hâli, görünüşe bakılırsa, aklına Herakleitos’tan gelmiştir. Canlıların ölümlerden doğduğu teorisini, Platon, “kadim bir hikâye” (*palaios logos*) olarak adlandırır¹⁴⁵ ve bu ifadeyi bazen Orpheusçu öğretilere atıf yapmak için kullanır; kaldı ki teorisinin Orpheusçu olduğuna da şüphe yok.¹⁴⁶ Ruhların Hades’te koku duyusunu koruduğu hakkındaki ilginç açıklama da muhtemelen aynı kaynaktan gelir.¹⁴⁷ Platon’a göre, bazı hazlar “arı” iken, diğerleri değildir. Bédensel hazların çoğunun arı olmadığını, ancak kokuyla ilgili hazların diğer sınıfa ait olduğunu düşünür. Şimdi, “arı” olmak veya olmamanın karakteristik olarak Orpheusçu fikirlere ait olduğunu daha önce görmüştük; ve başka bir yerde Platon’un arı olan ve olmayan hazlara dair teorisinin, beden tarafından kirlenen her şeyin arı olmadığı şeklindeki Orpheusçu inanç tarafından ima edildiğini tahmin etmiştim.¹⁴⁸ Eğer öyleyse, “ruhların Hades’te koku alması”nın sebebi, artık bedende hapis olmamalarıdır. Arı ruhların arı hazların tadını çıkarması beklenebilir. Bir başka fragman, nihai büyük yangını öte dünyadaki yargılamaya dair Orpheusçu öğreti ile ilişkilendiriyor gibi görünüyor.¹⁴⁹ “Ölümsüz ölümlüler, ölümlü ölümsüzler: Ölümsüzlerin ölümünü yaşarlar ve ölümsüzlerin yaşamını ölürlər”:¹⁵⁰ Bu gizemli sözde, belki de, bedenin ruhun mezarı olduğu şeklin-

¹⁴³ Fr. 78. [= B88]

¹⁴⁴ Phaid. 71v vd.

¹⁴⁵ Phaid. 70c.

¹⁴⁶ Bkz. s. 119-120.

¹⁴⁷ Fr. 38. [= B98]

¹⁴⁸ Plat. Dev. 9.584b not.

¹⁴⁹ Fr. 26; belki krş. 118, 122. [fr. 26 = B66; fr. 118 = B28; fr. 122 = B27]

¹⁵⁰ Fr. 67. [= B62; Yukarıdaki çeviri yazarın çevirisine göre yapılmıştır, ancak yazarın çeviride sehven bir hata yapmış olması kuvvetle muhtemeldir: Sonda *dying the immortals’ life* (“ölümsüzlerin yaşamını ölürlər”) yerine *dying the mortals’ life* (“ölümlülerin yaşamını ölürlər”) demek daha mantıklı olurdu. Şar-Yıldız çevirisi şöyledir: “Ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüz; yaşayanlar diğerlerinin ölümüdür, ölümlüler ise diğerlerinin yaşamıdır.” Çakmak çevirisi ise şöyledir: “Ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüz. Biri diğerinin ölümünü yaşar, diğeri de ötekinin yaşamını ölürlər.”]

deki tanıdık tasavvuru tanıyabiliriz. En azından bazı antik çağ yazarları fragmanı bu anlamda anlamıştır; zira Sekstos tarafından şöyle ifade edilir: “Hem yaşayan hem de ölen yaşamımızda ve ölümümüzde mevcuttur; zira yaşadığımız zaman, ruhlarımız ölüdür ve içimize gömülüdür, ve öldüğümüzde, ruhlarımız yeniden canlanır ve yaşarlar.”¹⁵¹ Ve son olarak ölenlerin bir kısmının dirileceği ve “yaşayanların ve ölümlerin uyanık bekçileri” olacağı tahmini var.¹⁵² Hippolytos, kendi alışıldık tarzında, bunda bedensel bir diriliş öğretisine açık bir gönderme bulur; ancak Herakleitos, şüphesiz Hesiodos’un ölümlü insanları gözettiğini söylediği altın çağın bedenlerinden ayrılan ruhlarını düşünmektedir. Bununla birlikte, Profesör Diels’e göre, Orpheusçu gizem ayinlerine de bir gönderme vardır.¹⁵³

Eğer bu fragmanlar Herakleitos’un mücadele ettiği belli görüşleri değil de kendi inandığı şeyleri ifade ediyorsa,¹⁵⁴ eskatolojik inançlarının felsefesinin geri kalanıyla pek uzlaştırmayacağını kabul etmemiz gerekir diye düşünüyorum. Tekerrür eden yaşam ve ölüm döngüsüne, her şeyin ateşten doğuşu ile bunların tekrar ateşte ayrışması arasında gidip gelen dünyanın yaşam tarihçesinde belli bir kıyas bulunabilir belki. Fakat Herakleitos’un yaşamın içinde bile bireyin kalıcılığını neredeyse inkâr ettiğini dikkate aldığımızda, onda bireysel ölümsüzlük öğretisi için bir yer yoktur. Orpheusçuluğa sempati besleyen fragmanlarında da farklı bir işaret göremiyoruz. Aksine, Herakleitos “gece gezginleri, büyücüler, bakkhalar, Dionysos rahibeleri ve gizemlere erenler” hakkında kötü konuşur, ve “insanların arasında yaygın olan gizemler kişiyi sadece kutsal olmayana katılmış kılar” der.¹⁵⁵ Ama her halükârda, Herakleitos ölümsüzlüğe inanmış olsun ya da olmasın, onun din tarihindeki önemi tamamen *Logos* öğretisine dayanır. Herakleitos’ta, gördüğümüz gibi, *Logos* Tanrıdır ve dünya olan daima-canlı Ateş ile özdeştir. Herakleitosçu *Logos*

¹⁵¹ *Pyr.* 3.230. Krş. *fr.* 77 Diels. [= B77]

¹⁵² *Fr.* 123. [= B63]

¹⁵³ Diels, *Herakl.*, s. 16 not.

¹⁵⁴ Krş. Patin, a.g.e., s. 13 vd.

¹⁵⁵ *Fr.* 124, 125. Krş. *The Wisdom of Solomon* 12.4; 14.23. [*fr.* 124, 125 = B14]

kavramı Stoacılar tarafından daha da geliştirildi, ancak tüm-tanrı ve maddeci unsurlar hâlâ kaldı. Öğreti Stoacılar tarafından Philo'ya geçti ve Philo, Platonik etki altında, *Logos*'u yüce Tanrıdan açıkça ayırarak, tüm-tanrıncılığın yerine tanrıculığı geçirdi. Aynı zamanda *Logos*, Sayın Purves'in de belirttiği gibi, "sıklıkla Mesih'in Yeni Ahit tasvirlerine çarpıcı bir benzerlik taşıyan" ifadelerle kişileştirilmiş ve tasvir edilmiştir.¹⁵⁶ Bu tür çok sayıdaki tasvirden birkaçını alıntılarlamak gerekirse: Philo'da *Logos*, İlahi Söz, Tanrının ilk doğan oğlu, Tanrının sureti, Tanrının dünyadaki vekili, peygamberi ve müfessiri, tüm dünya için Tanrıdan şefaet dileyen başrahip, Tanrı ile insan arasındaki aracı, aynı anda her ikisinin de doğasını paylaşan.¹⁵⁷ Ardından, büyük ve kararlı adım geldi ki bunun yolunu, ahlaki ideali kişileştirme konusundaki giderek artan eğilimi ile, bizzat Yunanistan'daki Aristoteles-sonrası felsefe öğretisi hazırlamıştı. Yunan felsefesi ile Hristiyan düşüncesi arasındaki bağlantı, *Logos*'un İsa Mesih'te tecessüm etmiş olduğunu ilan eden Dördüncü İncil'in yazarı tarafından böylelikle kesin bir şekilde kuruldu. *Ho logos sarks egeneto kai eskênōsen en hēmin*: "Ve Kelâm beden olup ... aramızda sakin oldu."¹⁵⁸ Hristiyan mistisizmiyle ilgili derslerinde Sayın Inge, Eusebios'ta alıntılanan Amelios'un bir pasajına dayanarak,¹⁵⁹ şu öneride bulunur: "Efes'ten yazan havari" girişte bilinçli olarak "Efesli büyük idealistin yüce öğretisine" atıf yapmaktadır.¹⁶⁰ Bundan kesinlikle emin olamayız; fakat her halükârda, Herakleitos'un "Mesih'ten önceki Hristiyanlar" arasında sayılmasını sağlayan şey onun *Logos* öğretisidir. "*Logos* ile birlikte (*meta logou*) yaşayanlar," der Şehit Justinus, "ateist sayılsalar bile, Hristiyanıdır. Ve, Yunanlar arasında, Sokrates ve Herakleitos böyleydi."¹⁶¹

¹⁵⁶ Hastings, *Dictionary of the Bible*, "Logos" maddesi, s. 135a.

¹⁵⁷ Heinze, a.g.e., s. 204-297.

¹⁵⁸ Yuhanna 1:14. [Yukarıdaki çeviri Kitab-ı Mukaddes Çeviri'sindendir. Yeni Çeviri şöyledir: "Söz, insan olup aramızda yaşadı."]

¹⁵⁹ *Praep. Evang.* 11.19.

¹⁶⁰ Inge, *Christian Mysticism*, s. 47 not. Krş. Norden, *Antike Kunstprosa*, cilt 2, s. 473. [Kastedilen havari/elçi Aziz Pavlus'tur.]

¹⁶¹ *Savunmalar* 1.46.

On İkinci Ders

Parmenides'ten Anaksagoras'a

Elealı Parmenides, bugün tartışmamız gereken filozofların ilkidir. Platon'un güvenilir gibi görünen tanıklığına göre, yaklaşık MÖ 515 ila 449 arasında veya biraz daha sonrasına kadar yaşamıştır.¹ Antik çağ yazarlarına göre Ksenophanes'in öğrencisi idi; ki felsefesi, en kolay bir şekilde Ksenophanes'in (kendisi dünya olan) tek Tanrıya dair öğretisinin metafizik bir gelişimi olarak anlaşılır.

Parmenides'in doğa teorisini ortaya koyduğu şiir iki bölüme ayrılır: "Güvenilir söylev, hakikat hakkındaki düşünce"² olarak adlandırdığı bir bölüm ve "bütünüyle güvenilmez bir yol"³ olarak adlandırdığı ve "fanilerin kanaatlerini" içeren ve "hakiki inandırıcılığı olmayan"⁴ ikinci bölüm. Felsefe tarihçileri, Parmenides'in kendisinin "Kanaat Yolu"na ne değer atfettiği konusunda hemfikir olmaktan çok uzaktır; ama bu türden vurgulu ifadeler karşısında, kum zemine ev inşa etmedeki güdüsü ne olursa olsun, "Kanaat Yolu"nu aldatıcı ve yanlış dışında bir şey olarak görmek mümkün görünmüyor. Şiirinin ikinci bölümüne geçmek üzereyken, "bu noktadan sonra," der, "fanilerin düşüncelerini öğren ve aldatıcı sözler dizisine kulak ver."⁵

Parmenides'in şeylerin kökeninin izini Işık ve Karanlık'a

¹ Bkz. Burnet, a.g.e., s. 180'deki tartışma.

² Fr. 8.50 vd.; krş. 4.4; 1.29. [Yazar Parmenides fragman numaraları için Diels'in ikinci edisyonunu kullanmıştır. Güncel Diels-Kranz edisyonunda birkaç fragman numarası farklıdır: Fr. 2 = B4; Fr. 3 = B5; Fr. 4 = B2; Fr. 5 = B3. Bunları yazarın müteakip dipnotlarında da köşeli parantez içinde belirteceğiz.]

³ Fr. 4.6 (*panapeitheia* olarak okuyorum). [= B4]

⁴ Fr. 1.30; krş. 8.51 vd.

⁵ Fr. 8.51 vd.

sürdüğü "Kanaat Felsefesi" denilen şey, teolojik tasavvurlardan kesinlikle yoksun değildi. Dünyanın merkezine kurulmuş ve "her şeyin seyrini yönlendiren" bir Tanrıça veya *Daimon*'u okuruz.⁶ Parmenides'in çeşitli şekillerde "Adalet," "Zorunluluk" ve "Anahtar-Tutan" olarak adlandırdığı bu *Daimon*, Eros'un anası, Tanrıların en eskisidir; ve "ruhları kâh görünürden görünmeze gönderir, kâh görünmezden görünürre geri gönderir."⁷ Burada Orpheusçu ve Pythagorasçı zeminde olduğumuz açıktır; ve nitekim Parmenides'in şiirinin ikinci bölümü hakkındaki teorilerden biri, "çağdaş Pythagorasçı kozmolojinin bir özetinden başka bir şey" olmadığıdır.⁸ Ancak her halükârda, eğer Parmenides'in kendi inandığı şeye kulak verecek olursak, "düşüncelerimizi bu araştırma yolundan geri tutmalı,"⁹ bizi tek başına Hakikate görürebilecek bilgi yolunu göz önünde bulundurmalıyız sadece.

"Hakikat Yolu"na göre, varoluş,¹⁰ çokluk ve değişime olan inanç, sadece aldatıcı bir yoldur: Bu yolda "hiçbir şey bilmeyen faniler yollarını şaşırır ve her iki yöne aynı anda bakakalırlar; zira başıboş zihinlerini yüreklerindeki tam bir çaresizlik yönlendirir: Hem sağır hem kör olan, varlık ve yokluğun aynı şey olduğunu ve aynı şey olmadığını, her şeyin kendine geri döndüğünü (*pantôn de palintropos esti keleuthos*) sanan, ayırt etme becerisinden yoksun sürüler, bu yolu şaşkınlık içinde aşındırıp dururlar."¹¹ Parmenides, her şeyin sürekli katettiği "yukarı ve aşağı yol" şeklindeki Herakleitosçu öğretiyi böylesine güçlü bir dille reddediyor. Parmenides'in görüşüne göre, "var olmayan"¹² olarak adlandırdığı şey yoktur, zira ne düşü-

⁶ Fr. 12.3.

⁷ Diels, *Frag. Vorsokr.*, cilt 1, s. 111, § A37 (krş. fr. 1.14; 10.6); ayrıca fr. 13.

⁸ Burnet, a.g.e., s. 197.

⁹ Fr. 1.33.

¹⁰ "Varoluş" *existence* değil, *generation* veya *becoming* (meydana geliş, oluş) olarak anlaşılmalıdır. Yazar *generation* karşılığını kullanır. (ç.n.)

¹¹ Fr. 6.4 vd. (*plazontai* olarak okuyorum). [6.13'teki fiil bazı elyazmalarında *plattontai*, diğerlerinde *plazontai* olarak geçmektedir. Her ikisi de aynı fiilin (*plazō*) farklı halleri olup, "yoldan çıkma/sapma," "yolunu şaşırma/kaybetme," "başıboş dolaşma" veya genel olarak "yanılma" anlamları taşır. Hemen devamındaki *planktos* (başıboş, sarsak) bunun sıfat halidir.]

¹² Parmenides'in genellike *mē einai* (İng. *not-being* veya *non-being*) olarak ifade ettiği düşünce. (ç.n.)

nülebilir ne de isimlendirilebilir; varoluş ve yokoluş, hareket ve değişim boş sözcüklerdir; gerçekte Varlıktan başka bir şey yoktur.¹³

Varlık, Parmenides'e göre, yaratılmamış ve yok olmaz tek bir bütündür, hareketsiz ve değişmezdir. Ne var olmuştur ne de var olacaktır, sadece *vardır*.¹⁴ Parmenides'in bu kavramla ilgili diğer nitelendirmeleri Varlık'ı maddi bir töz olarak kabul ettiğini göstermektedir. Uzamda sürekli ve bölünmez olduğunu ilan eder; zira her yerde türdeştir ve hiçbir parçada bir diğerinden daha fazla yoktur, aksine her şey onunla doludur ve Varlık her yerde kendi ile temas hâlinindedir. Ayrıca, sonsuz değil, sonludur; her yanda merkezden eşit uzaklıktadır, yusuvarlak bir küre şeklindeki bir kütleyi andırmaktadır.¹⁵ Bu nitelendirmelerin birçoğu, Ksenophanes'in "sürekli aynı yerde duran ve hiç hareket etmeyen" Dünya-Tanrı'sı tasvirinden etkilenmiş görünüyor; ancak Parmenides'in hiçbir yerde Varlık'a herhangi bir psişik nitelik veya işlev atfetmediğini gözlemlemek önemlidir. Ksenophanes'in "her şeyi gören, her şeyi düşünen, her şeyi duyan" Dünya-Tanrı'sı ile kıyaslandığında, Parmenides'in Varlık'ı, sadece "hareketsiz, maddi, dolu bir uzam" olarak görünmektedir. Bu yüzden, Parmenides'in "idealizmin babası" olmak şöyle dursun, "maddeciliğin babası" olarak doğru bir şekilde adlandırılabilceği savunulmuştur, zira "tüm maddecilik onun gerçeklik görüşüne dayanmaktadır."¹⁶ Aynı zamanda, inandığı gerçeklik açıkça maddi bir şey olsa da, duyular tarafından değil, sadece düşünce ile kavranır;¹⁷ bu gerçeklik, çoğulluğun ve değişimin aldatıcı görünümü ile bizden gizlenen değişmez birliktir. Bu ölçüde, Parmenides felsefesinin idealizm ile bir yakınlığı vardır; kaldı ki, örneğin, Demokritos gibi aynı anlamda bir maddeci olsaydı, Platon ona o kadar hürmet etmezdi. Ancak, teolojik düşüncelerin öğrencisi için, Parmenides ve onun Elea okulundaki halefleri çok az önemlidir veya tamamen önemsizdir. Tanrı kavramı, onlar için, Varlık'ta kaybolur.

¹³ Fr. 4.5 vd.; 8.8 vd., 38 vd. [Fr. 4 = B2]

¹⁴ Fr. 8.3 vd.

¹⁵ Fr. 2; 8.22-49. [Fr. 2 = B4]

¹⁶ Burnet, a.g.e., s. 194 vd.

¹⁷ Fr. 1.35 vd.; krs. 8.34.

Bu nedenle, bir yandan, gerçekliğin daima değiştiğini şiddetle öne süren Herakleitos ve onun takipçileri; diğer yandan, gerçekliğin daima değişmez olarak aynı kaldığını aynı şiddetle ilan eden Parmenides vardır. Bu, Yunanistan'da Empedokles öncesi felsefenin temel karşıtlığıdır; Parmenides sonrası hemen hemen her felsefi sistem, bu iki karşıt görüşü uyarlamak veya uzlaştırmak yönünde bir çaba olarak görülebilir. Kendisini Yunan düşünürlerine öneren ilk çözüm şu şekilde ifade edilebilir: Varlık'ın, kelimenin tam anlamıyla, zorunlu olarak yaratılmamış, yok olmaz ve değişmez olduğu konusunda Parmenides'e katılırlar; Varoluşu¹⁸ ise Varlık ile özdeşleştirdikleri ebedi ve değişmez unsurların birleşim ve ayrışması olarak açıklarlar. Yoktan bir yaratılış yoktur ve hiçliğe yokoluş söz konusu değildir: unsurlar sadece birleşir ve ayrışır. Şimdi incelemeye geçeceğimiz Empedokles'in sözleriyle, hiçbir şey doğmaz veya ölmez; "karışma ve karışanların ayrışması—hepsi bu; doğum insanların onlara verdikleri isimden başka bir şey değildir."¹⁹

Sicilya'daki Akragas kentinden olan Empedokles, milattan önce beşinci yüzyılın başlarında doğmuştur. Ömrü boyunca sahip olduğu şöhretin ya da daha sonra onun adıyla ilişkilendirilen çok sayıdaki efsanelerin üzerinde durmak gereksizdir; ne de, ilahiyatıyla bağlantılı olmadıkları sürece, fiziksel öğretisinin ayrıntılarıyla ilgileniyoruz. Empedokles'e göre, Evrenin dört "kökü" Ateş, Hava (veya bunun için genellikle kullanıldığı "Esîr"), Su ve Topraktır.²⁰ Bu unsurlar, yaratılmamıştır, yok olmaz ve kendi içinde hareketsizdir; böylece, eğer bir araya gelip bir kozmosu oluşturacaklarsa, bu, yalnızca onlardan ayrı ve bağımsız bir hareket ettirici gücün faaliyetiyle mümkün olabilir. Felsefe, tekçilik²¹ bakış açısını terk eder etmez, etkin ve maddi neden (*hyph' hou* ve *eks hou*) arasındaki ayrım kaçınılmaz olmuştur; ve Empedokles, felsefi düşüncenin yanı sıra teolojik düşünce tarihinde oldukça önemli olan

¹⁸ Veya "Oluş"u (*Becoming*). (ç.n.)

¹⁹ Fr. 8; krş. 11, 12.

²⁰ Fr. 6.

²¹ Veya "bircilik/vahdetiye" (*monism*). (ç.n.)

bu ayrımın ortaya çıkmaya başladığı ilk Yunan filozofudur. Ancak, unsurlar yalnızca "doğuş" olarak adlandırılan şeyle veya varoluşla birbirleriyle birleşmekle kalmayıp, aynı zamanda "ölüm"le ayrıştıkları için, Empedokles tek bir hareket ettirici nedenle yetinmez: Biri unsurların birleşimini ve diğeri ayrışmasını açıklamak üzere, iki nedenin gerekli olduğuna inanır. Bir ve aynı failin her iki işlevi de yerine getirdiğini varsaymak, onun türdeşliğini ve değişmezliğini, dolayısıyla gerçekliğini veya varlığını feda etmek olacaktır; zira, Parmenides'in öğrettiği gibi, değişmezlik *var olanın* asli bir niteliğidir. Unsurları birleştirerek şeyleri oluşturan güce, Empedokles, "Sevgi" ya da "Dostluk" der; karşıt veya ayrıştırıcı gücü ise "Kavga" ya da "Nefret" olarak adlandırır.²² Bu iki rakip güç, tüm doğa genelinde birbiriyle mücadele eder. Empedokles şöyle der: "Bazen bedenın payına düşen tüm uzuvlar, gürbüz yaşamın zirvesinde, Sevgi ile birleşir; bazen de, nefret dolu çatışmayla koparak, yaşam dalgalarının kıyısında (*perirhēgmini bioio*), kendi başlarına başıboş dolaşırlar. Çalılar, sudaki balıklar, dağdaki vahşi hayvanlar ve kanatlı kuşlar için de aynıdır."²³ Sevgi ve Kavga elbette hareket ettirdikleri unsurlar gibi ebedidir; böylece Empedokles aslında altı ham ilkenin varlığını onaylar: Sevgi ve Nefret'in yanı sıra Ateş, Hava, Su ve Toprak.²⁴ Kendi sözleriyle, "sadece bunlar vardır; birbirleriyle iç içe geçerek, farklı zamanlarda farklı şeyler olurlar, ama kesintisiz bir şekilde hep aynadırlar."²⁵

Bu nedenle, doğum ve ölüm, varoluş ve yokoluş dediğimiz olaylar, Empedokles'e göre, Sevgi ve Nefret'in etkisi altında, ateş, hava, su ve toprağın birleşmesinden ve ayrışmasından başka bir şey değildir. Ayrıca bu iki gücün her birinin dönüşümlü olarak diğeri hâkim olduğuna inanır. Dünyanın yaşamı, Empedokles tarafından hayal edildiği şekliyle,

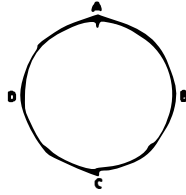
²² Birleştirici ilke olan *philotēs* "aşk" veya "şefkat" olarak da çevrilebilir. "Kavga" olarak çevrilen karşıt ilke *neikos*'tur (İng. *strife*). Empedokles aynı anlamda bazen *kotos* (nefret, kin; İng. *hatred, rancor*) sözcüğünü de kullanır. (ç.n.)

²³ Fr. 20.

²⁴ Arist. *OB* 1.1.314a16 vd.

²⁵ Fr. 17.34 vd.; krş. 21.13 vd.; 26.3 vd.

içinde belirgin dört aşama olan dairesel bir seyir izler. ABCD dairesinde, A noktası, dört unsurun Sevgi ile birlikte, Empedokles'in Küre olarak adlandırdığı ayırt edilemez bir bütünde, birbirine karıştığı dönemi temsil edecek şekilde alınabilir.



A = Birlik Dönemi
C = Ayrılık Dönemi

AC = Ayrılık Dönemine Geçiş
CA = Birlik Dönemine Geçiş

"Orada ayırt edilmez Güneş'in çevik uzuvları, ne de Toprak'ın yoğun kuvveti, ne de Deniz. Bu şekilde Uyum'un sıkı örtüsüyle bağlı durur, yuvarlak Küre neşeli yalnızlığının keyfini çıkararak."²⁶ Unsurlar tamamen karışmış iken, hiçbir türde bireysel bir varlık olamaz; yalnızca her şeyi kucaklayan Bir vardır. Sevgi bu dönemde tartışmasız bir hakimiyet kurar ve rakip ilke geçici olarak bastırılır. Fakat zamanla, Nefret "Küre'nin uzuvları içinde"²⁷ kuvvetini artırır ve bir mücadele başlar; bu mücadele esnasında Sevgi²⁸ kademeli olarak üstünlüğü elde eder. Muazzam kütlede bir sarsıntı meydana gelir: "Tanrının tüm uzuvları" der Empedokles, "sırayla sallandı";²⁹ ve sonra unsurlar ayrışmaya başladı. Bir süre için Sevgi, parçalanmayı sınırlı tutmak için hâlâ yeterince güçlüdür. Uyum ve Kavga arasındaki çatışmanın sonucu ilk olarak kozmosu yaratır; ve B noktasına ulaşıldığında, savaş görünüşe göre tükenmektedir ve Evren zirve noktasındadır. Bu aşamada, çözümlenme ve bozunma başlar: Nefret, giderek daha fazla Sev-

²⁶ Fr. 27 (*perigēthei* olarak okuyorum). Güneş Ateş ile, Uyum da Sevgi ile eşanlamlıdır. [Yazar yalnızlığı niteleyen sözcüğü *periēgei* (daireysel) yerine *perigēthei* (neşeli) olarak okuduğunu belirtmektedir.]

²⁷ Fr. 30.1.

²⁸ Yazar, Empedokles'te olduğu gibi, Kavga (*Strife*) ve Nefret'i (*Hatred*) eşanlamlı kullanmaktadır. (ç.n.)

²⁹ Fr. 31.

gi'nin alanını gasp eder, ta ki C noktasında unsurların ayrışması tamamlanana ve bu sefer de Sevgi asayı rakibine verene kadar. Burada yine, tüm bireysel varoluş durur; zira unsurlar birleşmeyi reddeder. C'den A'ya dönüş yolculuğunda, süreç tersine döner: Sevgi, bir kez daha Küre'de birliğe ulaşılana kadar, Kavga aleyhine genişler. Bu, Empedokles'e göre, sonsuza dek aralıklarla kendini tekrarlayan evrenin tarihidir. Sevgi ve Nefret, der, "şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da olacak; ne de, bence, sonsuz zaman bu ikisinden asla yoksun olacak. Daire döndükçe, sırayla hakimiyet kurarlar, birbirlerinin önünden çekilirler ve, mukadder sıraları geldiğinde, tekrar büyürler."³⁰

Empedokles'in fizik kuramının bu hızlı taslağında, İlahi Zât hakkında söyleyeceklerini anlayabilmemiz için gerekli olan asgari detayı verdim; fakat Empedoklesçi döngüler öğretisinin kendisi de dinsel düşünce ile oldukça ilgilidir. İlk olarak, görünüşte Orpheusçu dinde daha önce gördüğümüz "her şeyin geri dönüşü"ne (*apokatastasis*) aynı türden bir inancı içerir;³¹ zira daire bir kez tamamlandığında, dünyanın, bir önceki devirdeki seyrinin tam olarak aynısını izleyeceği tahminini makul bir şekilde yapabiliriz; her halükârda Empedokles herhangi bir değişiklik olduğunu belirtecek hiçbir şey söylemez. Ve ikinci olarak, Empedokles Küre'yi tanrılaştırdığı için,³² onun teorisine göre, tüm bireysel varlıkların nihayetinde, sadece bir süreliğine de olsa, Tanrıya massedildiği söylenebilir; ki bu açıdan Herakleitos'taki ilahi Ateş'in, dünya tarihinde her bir ardışık dönemin sona ermesiyle, her şeyi kendini içine almasına benzer.

Artık Empedokles ilahiyatı değerlendirilecek bir konuda bulunuyoruz. Teolojik fragmanların en çarpıcısı şunlardır:

Tanrıyı gözümüzle göreceğ ya da elimizle tutacak şekilde yakınumıza getiremeyiz: İnsanın zihnüne giden en geniş ikna yolları.³³

³⁰ Fr. 110-113 Stein; Diels, *Frag. Vorsokr.*², fr. 16, 26.1 vd.

³¹ Bkz. s. 123.

³² Fr. 31.

³³ Fr. 133. ["Zihin" olarak çevirdiğimiz *phrên* "kalp" olarak da çevrilebilir.]

Uzuvlarının üzerinde bir insan kafası bulunmaz, ne de sırtından iki kol çıkar; ayakları, çevik dizleri, kılı bir üreme organı yoktur: O, tüm dünyaya hızlı düşüncelerle yetişen sadece kutsal ve ifade edilemez bir zihindir (*alla phrên hierē kai athesphatos epleto mounon, phrontisi kosmon hapanta kataissousa thoëisin*).³⁴

Bu olağanüstü fragmanların ikincisi, Ksenophanes'in ne beden ne de düşüncede insana benzeyen, evreni sadece düşünceyle yöneten "tek Tanrı" tasvirinden esinlenmiş görünmektedir; ve Empedokles'in burada, felsefesinde Kolophonlunun³⁵ Dünya-Tanrı'sının en yakın benzeri olan Küre-Tanrı'yı düşünmekte olduğu varsayımını cezbedici buluruz. Bu açıklama hem antik çağda hem de modern zamanlarda sunulmuştur;³⁶ ama son iki dizeden — "tüm dünyaya hızlı düşüncelerle yetişen sadece kutsal ve ifade edilemez bir zihin" — kozmosun oluşumunda zorunlu olarak çözülen unsurların o geçici birleşimi kolaylıkla anlaşılamaz. İki fragmanın daha uzun olanını borçlu olduğumuz Ammonios, şairin öncelikle Apollon'a, ikincil olarak da ilahi zâtın bütününe atıfta bulunduğunu söyler bize; ve Zeller ve Diels'in desteklediği bu yorumun doğru olması daha muhtemel görünüyor.³⁷ Yunan dinsel düşüncesi, daha önce gördüğümüz gibi, doğal olarak Apollon'u ruhanileştirmeye yöneldi. Empedokles'te bu dürtü son derece güçlü olmuş olabilir; zira kendi peygamberlik misyonundan kesin olarak emindi ve Apollon kehanet Tanrısıydı. Her halükârda, bu satırlarda, Tanrının ruhani doğasının, Yunan felsefesinde şimdiye kadar gördüğümüzden daha açık bir savunusunu buluyoruz.

Unsurların diğer bileşikleri arasında, yaratılmış ve yok olabilir "uzun ömürlü Tanrılar"ı (*theoi doliksaïōnes*)³⁸ duyarız: Unsurların Sevgi ya da Kavga tarafından kaynaştırıldığı ya da ayrıştırıldığı her Büyük Yılın sonunda, bunların da kade-

³⁴ Fr. 134.

³⁵ Yani Ksenophanes'in. (ç.n.)

³⁶ Bkz. Diels, *Frag. Vorsokr.*, fr. 29; ve krş. Karsten, *Emp. Carmina*, s. 505 ve Burnet, a.g.e., s. 269.

³⁷ Bkz. Diels, a.y. ve cilt 1, s. 157, § 23; Zeller, *Phil. d. Gr.*⁵, cilt 1.2, s. 815, not 2.

³⁸ Fr. 21.12; krş. 23.8.

rinde dağılmak vardır. Anaksimandros'ta, daha önce belirttiğim gibi, "yaratılmış Tanrılar," "sayısız dünyalar" ile özdeşleştirilmelidir;³⁹ ama Empedokles'in "uzun ömürlü Tanrılar"ı, sıradan Yunan çoktanrıcılığındaki Tanrıların onun fiziksel teorisinin ışığında yorumlanmış şekilleri gibi görünüyor.⁴⁰ Başka bir yerde, Empedokles, "mübarek Tanrılar hakkında iyi bir söylev" ortaya çıkarırken, kendisine yardım etmesi için Musa'ya seslenir.⁴¹ Buradan, sadece ilahiyatı uzun uzadıya ele aldığı değil, aynı zamanda (Apollon hakkında daha önce alıntılanan pasajda olduğu gibi) kendini İlahi Zâtın hâkim tasavvurunu yeniden şekillendirmeye ve arındırmaya adanmış olduğu açıktır. Bununla birlikte, Ksenophanes'in aksine, hiçbir yerde Tanrının bir olduğunu söylemez; ki ilahi birliğe olan inanç fiziğinin çoğulculuğuyla pek iyi uzlaştırılamaz.

Küre-Tanrı'ya ve yaratılmış Tanrılara ek olarak, Empedokles aynı zamanda iki fail nedenle birlikte dört unsuru da tanımladı.⁴² İonyalı seleflerinden bazıları temel tözlerini zaten ilahi olarak tasavvur etmişti; ancak Empedokles hareket ettirici nedeni hareket ettirilen şeyden ilk defa ayırmaya çalıştığı için, Sevgi ve Nefret'e ilahilik atfettiğinde, yeni bir teolojik düşüncenin söz konusu olup olmadığını incelemek gerekir. Aristoteles'in görüşüne göre, Empedokles'in hedeflediği tasavvur, kendisi yeterince açık ifade etmese de, şudur: Dostluk⁴³ iyinin, Kavga ise kötünün nedenidir; böylece, bir anlamda, İyilik ve Kötülük'ü bağımsız ilkeler olarak tanıyan ilk kişi olmuştur; zira iyinin nedeni İyilik, kötünün nedeni Kötülük olmalıdır.⁴⁴ Empedokles'e göre, Sevgi açıkça iyicil ve Nefret ise kötücüdür: "Kusursuz Sevgi'nin iyi niyetli ölümsüz

³⁹ Bkz. s. 200.

⁴⁰ Krş. Zeller, a.g.e., s. 813.

⁴¹ Fr. 131.4. Krş. fr. 132. ["Ortaya çıkarmak" olarak çevirdiğimiz *reveal* aynı zamanda "vahiyle bildirmek" olarak anlaşılabilir. Yazarın vurguladığı Empedokles'in peygamberlik misyonu ışığında bu karşılık daha uygun bile olabilir. Yunancası harfiyen "görünür kılmak" ya da "ayna tutmak" anlamına gelen *emphainō* dur.]

⁴² Fr. 59.1; krş. Arist. OB 2.6.333b12.

⁴³ Yazar "Dostluk" (*Friendship*) sözcüğünü "Aşk" ile eşanlamlı kullanmaktadır. (ç.n.)

⁴⁴ Met. 1.4.985a4 vd.

akını”ndan⁴⁵ söz eder; Kavga için kullandığı sıfatlar ise “la-netli” ve “ölümcül”dür;⁴⁶ ve altın çağda, Sevgi’nin tek başına hüküm sürdüğünü söyler. Bununla birlikte, Sevgi, Kötülük ilkesine karşı savaşıyor iyi huylu bir Tanrı olarak görülse de, gerçek veya kalıcı bir ilerleme gerçekleşmez; zira Sevgi’nin Nefret ile mücadelesinde kazandığı zemin her ne kadar olursa olsun, bunu zaman içinde rakibine teslim etmek zorundadır. Bu koşullarda, doğanın ereksel⁴⁷ bir yorumu imkânsızdır; nitekim Empedokles de gerek dünyanın yapısında gerekse canlı yaşamın evriminde herhangi bir tasarım izini kabul etmiş gibi görünmemektedir.⁴⁸

Empedokles’in, Yunan felsefe tarihinde ilk kez, etkin nedeni maddi nedenden (veya, daha doğru bir şekilde söylememiz gerektiği gibi, hareket ettirici ilkeyi hareket eden şeyden) ayırma girişiminde bulunduğunu söylemiştim. Fakat yapmakta başarılı olduğu ayırım tamamlanmış olmaktan çok uzaktır. Bir yandan, Sevgi ve Nefret’i hâlâ bedensel olarak tasavvur eder ve onları, bu açıdan, şeylerin dört kökü ile aynı düzleme koyar.⁴⁹ Bazı ifadeleri açıkça, hareket ettirici ilkelerin yarattıkları bileşiklerde fiziksel olarak mevcut olduğunu ima eder;⁵⁰ ve diğer ifadeleri, aynı açıklıkla hem Dostluk hem de Kavga’nın uzayda uzam sahibi olduğunu gösterir.⁵¹ Bunun sonucunda, Aristoteles, Empedokles’i Sevgi’yi sadece etkin değil, aynı zamanda maddi bir neden olarak ele almasından ötürü suçlar: “Onu karışımın bir parçası yapıyor,” der Aristoteles.⁵² Ve öte yandan, Sevgi ve Nefret’in yanı sıra, dört unsurun her biri, Empedokles’e göre, algısal ve bilişsel güce sahiptir. “Toprakla toprağı, suyla suyu, havayla parlak havayı, ateşle yıkıcı ateşi, Sevgi ile sevgiyi ve zehirli Kavga ile kavgayı görürüz.”⁵³ Empedokles’in “kalbin etrafındaki kan insanın

⁴⁵ Fr. 35.13; krş. 17.23.

⁴⁶ Fr. 20.4; 17.19.

⁴⁷ Veya “teleolojik” (*teleological*). (ç.n.)

⁴⁸ Fr. 59 tasarımı neredeyse inkâr eder.

⁴⁹ Fr. 17.27 vd.

⁵⁰ Fr. 17.22 vd.; ve özellikle fr. 109.

⁵¹ Fr. 17.19 vd.

⁵² Met. 12.10.1075b3 vd.

⁵³ Fr. 109. [Yazarın *love* (aşk, sevgi) olarak çevirdiği sözcüğün Yunanca aslı “şefkat” anlamına da gelen *storgē* dir. Fragmanda *aithēr* (esîr) “hava” ile eşan-

düşüncesidir” sözü de ayrı kapıya çıkar;⁵⁴ zira unsurların en mükemmel olarak kanda birbirine karıştığını düşünür. ⁵⁵ Bu düşünceler, Empedokles’in İyonyalı seleflerinin canlı maddeciliğinden kopamadığını açıkça ortaya koymaktadır; ama dünyanın oluşumundaki aktif ve pasif bileşenler arasında çizdiği yetersiz ayırım bile, Anaksagoras’ın ikiciliğine doğru bir adımdır.

Empedokles, zihnin tamamen onu oluşturan maddi tözle- re bağlı olduğuna inanır.⁵⁶ Theophrastos’tan, muhtelif zihin- sel bünye türleri için onlara uygun fiziksel açıklamaları iti- nayla öne sürmüş olduğunu öğreniyoruz. Örneğin, unsurla- rın (birbirlerinden çok uzak, çok küçük veya çok büyük ol- maksızın) eşit veya neredeyse eşit oranlarda karışmış olduğu kişilerin en akıllı kişiler olduğunu düşünmüştür vs.⁵⁷ Bu, Aristoteles’in Empedokles’in ruha dair açıklaması sayıp say- madığını yerinde bir şekilde sorduğu o “oran” veya *logos tēs mikseōs*’tur.⁵⁸ Fakat gerçek şu ki, Empedokles’in, bedenden ay- rı olarak ruha dair felsefi bir teorisi yoktur; ve bizzat unsurla- rın algılayabileceğini düşündüğü ölçüde, her bir karışımın bir tür ruh doğuracağını varsaymış olmalıdır. Aslına bakılırsa, bitkilere yalnızca zekâ, arzu ve his atfetmekle kalmamış, aynı zamanda açık seçik bir şekilde “her şeyin hikmet sahibi oldu- ğu ve düşünceye katıldığı” şeklinde bir açıklama da yapmış- tır.⁵⁹ Unsurların ilahi olduğunu hatırlayarak, bu düşünceyi mantıksal sonucuna götürecek olursak, tümtanrıçılığa ulaşı- rız; nitekim bazıları Empedokles’in gerçekten bir tümtanrı

lamlı kullanılmış olsa gerek, zira yazar *air* (hava) olarak çevirmiştir. Yazar *aithēr*i tanımlayan *dios*’u *bright* (parlak) olarak çevirmiştir, ancak “göksel” veya “ilahi” olarak da anlaşılabilir. “Görmek” olarak çevrilen *see* ve Yunanca aslı *horaō* “algılamak” olarak da anlaşılabilir.]

⁵⁴ Fr. 105.3.

⁵⁵ Theophr. *Duy.* Üz. 10; krş. fr. 98.5.

⁵⁶ Fr. 105, 106, 108, 109. Krş. Parmenides, fr. 16 (“Kanaat Yolu”nda).

⁵⁷ Theophr. *Duy.* Üz. 11.

⁵⁸ Arist. *Ruh* Üz. 1.4.408a20.

⁵⁹ Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 164, § 70; fr. 110.10. [“Hikmet” (*wisdom*) ve “düşünce” (*thought*) olarak çevrilen sözcüklerin Yunanca asılları, sırasıyla, *phronēsis* ve *noēma*’dır. Her ikisini de farklı şekillerde çevirmek mümkündür, ancak yazarın İngilizce çevirisine sadık kaldık.]

olduğunu ileri sürmüştür. Karsten, Küre-Tanrı'nın yalnızca evrenin uyumu için kullanılan bir ifade olduğunu düşünür ve onu "tüm dünyaya hızlı düşüncelerle yetişen sadece kutsal ve ifade edilemez bir zihin" ile özdeş sayar; ve unsurlar ile hareket ettirici ilkeleri evrensel zihnin sadece belirli yönleri veya tecessümleri olarak yorumlar. Böylece Empedokles'in sisteminin doğanın tanrılaştırılması olduğu ("est, ut ita dicam, naturae apotheōsis")⁶⁰ ve Vergilius'un şiirsel tümtanrıclığıyla karşılaştırılabileceği sonucuna varır:

*deum namque ire per omnes
terrasque tractusque maris caelumque profundum.*⁶¹

Empedokles felsefesinde tümtanrıci unsurlar olduğu açıktır, ancak Karsten'in görüşü, *Doğa Üzerine* şiirini bir alegori olarak kabul etmeye hazır olmadığımız sürece, kabul edilemez; ki bu türden bir şey olduğunu varsaymak için hiçbir nedenimiz yok. Gerçek şu ki, Empedokles feraset ve ilham parıltılarına sahip olsa da, öğretisini tutarlı ve uyumlu bir bütün hâline getirmekte başarısız olur.

Empedokles'in dini ve ahlaki öğretisine, Orpheusçulukla ilişkisi bağlamında daha önce değinmiştik. *Arınmalar* adlı şiirin fragmanlarında, önde gelen Orpheusçu öğretilerinin çoğuyla karşılaşırız: Günahın sonucu olarak Cennet'ten sürgün,⁶² ruhgöçü, hayvan eti yemekten kaçınma vazifesi ve son olarak, arınma tamamlandığında Tanrılar ile yeniden birleşme. Empedokles'in Orpheusçu dini arıtmak veya ussallaştırmak için herhangi bir şey yapıp yapmadığı teyit edilemez; ne de kişisel ölümsüzlük ve önceki varoluş konusundaki dini inancını, Sevgi ve Kavga aracılığıyla unsurların birleşimi ve ayrışması hakkındaki felsefi öğretisi ile uzlaştırmak mümkündür.

Şimdi daha sağlam ve güçlü bir düşünür olan Klazome-

⁶⁰ Karsten, *Emp. Carm.*, s. 391; krş. s. 503–506.

⁶¹ Verg. *Çift.* 4.221 vd. [Latince dizelerin Türkçesi şöyledir: "Çünkü Tanrı hepsine sinmiştir, / yeryüzüne, engin denize ve gökyüzünün derinliklerine."]

⁶² Veya "Gök'ten sürgün." Ancak Orpheusçulukta "Gök" bir tür "Cennet"tir. (ç.n.)

naili Anaksagoras'ın görüşlerini incelememiz gerekiyor, ki Aristoteles onun için şöyle der: Kozmosun nedeni olarak *Nous*'u ilan ederken, seleflerinin gelişigüzel sözlerinin yanında ayık bir insan gibi görünür.⁶³ Her ne kadar Empedokles'ten yaşça biraz daha büyük olsa da, öyle anlaşıyor ki, Anaksagoras kitabını Empedokles'in şiiri dünyanın huzuruna çıktıktan sonra yazmış ve yayımlamıştır.⁶⁴ Anaksagoras'ın adıyla ilişkilendirilen iki temel öğreti vardır: Asli parçacıklar veya tohumların sonsuzluğu ve çok daha ünlü dünya-yaratan ve dünya-yöneten zihin veya *Nous*. İlahiyat öğrencisi için önemli olan bu tasavvurların ikincisidir; ve ilkinde sadece *Nous* öğretisini anlamamızı sağlamak için gerekli olduğu ölçüde değineceğim.

Anaksagoras, yoktan yaratılışı (*haplē genesis*) reddetmek konusunda Empedokles ile hemfikirdir. "Yunanlar," der, "varoluş ve yokoluştan doğru bir şekilde söz etmezler; çünkü hiçbir şey [yoktan] var olmaz ve [vardan] yok olmaz. Sadece mevcut şeylerin birleşmesi ve ayrışması vardır." Ve ardından ekler: "Varoluşu birleşme, yokoluşu ayrışma olarak adlandırırsalar daha iyi yaparlar."⁶⁵ Peki, o halde, şeyleri oluşturan yaratılmamış ve yok edilemez tözler nelerdir? Empedokles, gördüğümüz gibi, onları dört unsur (ateş, hava, su ve toprak) olarak tanımlamış ve karışımın oranının (*logos tēs mikseōs*) farklı durumlarda farklı olduğunu söyleyerek şeylerin çeşitliliğini açıklamıştı. Kemik, örneğin, iki parça topraktan, dört parça ateşten, bir parça sudan ve bir parça havadan oluşur; et ise, öyle anlaşıyor ki, dört unsurun her birinden eşit miktarlarda oluşur.⁶⁶ Öte yandan, Anaksagoras, niteliksel olarak belirlenmiş cisimleri daha orijinal ve Empedoklesçi unsurları diğer şeyler kadar bileşik olarak görür; ve böylelikle sonsuz çeşitlilikte ve sayıda unsuru ya da, daha doğrusu, "tohum"

⁶³ Met. 1.3.984b15 vd.

⁶⁴ Met. 1.3.984a11 vd.

⁶⁵ Fr. 17.

⁶⁶ Empedokles, fr. 96; ayrıca bkz. Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 166, § A78. [Yazar "kemik" konusunda sehven bir hata yapmış görünmektedir. A78'te kemiğin dört parça ateş, iki parça su ve iki parça topraktan oluştuğu söylenmektedir.]

olarak adlandırdığı şeyleri varsayar. Empedokles ve Anaksagoras'ın, örneğin, bir kereste parçasının bileşimini açıklamaya çalıştıklarını varsayalım. Empedokles, kerestenin ateş, hava, su ve toprağın belirli bir bileşiği olduğunu söylerdi; Anaksagoras ise çok sayıda kereste tohumu veya parçacığının bileşiminden oluştuğunu söylerdi; ama aynı zamanda (ki dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da budur) ahşap parçasının sadece ahşap değil, aynı zamanda diğer her nesnenin de parçacığını içerdiğini eklemeye dikkat ederdi. Eğer buna ahşap diyorsak, bunun nedeni sadece içindeki ağaç parçacıklarının baskın olmasıdır;⁶⁷ içindeki ateş parçacıkları baskın olduğu anda, ona ateş deriz; ama ateşte de ahşap parçacıkları ve aslında diğer her şeyden parçacıklar vardır. Bu teoriye göre, evrendeki her nesnenin minyatür bir tür dünya olduğunu göreceksiniz. "*Nous* hariç her şeyde her şeyden bir parça vardır."⁶⁸

Anaksagoras'ın madde teorisi kısaca böyledir. Bu kadar fantastik bir hipotezi eleştirmek için durmadan, zihin teorisiyle nasıl bağlantılı olduğunu görmeye çalışalım. Dünyanın mevcut hâlinde, tüm bu sonsuz çeşitlilik ve sayıdaki parçacıklar, düzenli evreni veya kozmosu oluşturan farklı canlı ve cansız bileşikler boyunca dağılmıştır. Ama dünya başlamadan önceki dönemde, bir tür sahte birlik içinde, tamamen birbirine karışmışlardı: Bu, Empedokles'in Küre'sinin Anaksagoras'taki eşleniğidir. "Her şey," der filozof, "bir aradaydı (*homou panta khrēmata ēn*), hem sayı hem de küçüklük açısından sonsuz idiler; zira küçük de sonsuz idi. Ve her şey bir arada olduğunda, hiçbir küçüklüğünden dolayı ayırt edilemezdi."⁶⁹ Bu ilksel "karışım" ya da kaos tamamen hareketsizdir ve kendi başına bir kozmos hâline gelemmez. Bunu yapabilmesi için hareket ettirici bir neden gereklidir; ve Anaksagoras bunu Akıl'da bulur. Dünyanın oluşum zamanı geldiğinde, Akıl, devreye girer ve karışımın belirli bir noktasında (muhtemelen, bazılarınca tahmin edildiği gibi, tamamlanmış evrende, kutup olarak adlandırdığımız noktaya karşılık gelen

⁶⁷ Fr. 12, sona doğru.

⁶⁸ Fr. 11; krş. fr. 4.

⁶⁹ Fr. 1.

noktada),⁷⁰ bir dönme hareketi başlatır. Bu hareketin zaman içinde tedrici olarak uzaması bir dizi aşama sonucunda kozmosu meydana getirir; ki bu aşamaları saymak amaçlarımız için gereksizdir.

O halde, Anaksagoras'ın *Nous* öğretisi onun fizik teorisiyle bu şekilde bağlantılıdır; ve şimdi onun en meşhur kavramını ayrıntılı olarak incelemek kalıyor; bunun teolojik önemi ilerledikçe ortaya çıkacaktır.

İlgili fragmanlar şöyledir:

Nous hariç her şeyde her şeyden bir pay vardır; ve içinde *Nous*'un da olduğu bazı şeyler vardır.⁷¹

Diğer şeyler her şeyden bir pay alırken, *Nous* hiçbir şeyden pay almaz;⁷² kendinden başka efendisi yoktur (*autokrates*), hiçbir şeyle karışmış değildir, aksine kendi başına yalnızdır. Zira kendi başına olmasaydı da başka bir şeyle karışmış olsaydı, her şeye katılırdı, eğer herhangi bir şeyle karışmış olsaydı⁷³ (zira, daha önce dediğim gibi, her şeyde her şeyden bir pay vardır). Ve [bu durumda] onunla karışmış olan şeyler ona engel olurdu ve o şimdi olduğu gibi (kendi başına yalnız olarak) onlar üzerinde hiçbir güce sahip olamazdı. Çünkü *Nous* her şeyin en ince ve en safıdır ve dahası, her şeyin bilgisine ve en büyük kudrete sahiptir. Ve büyük küçük canlı her şeyin üzerinde *Nous*'un gücü var-

⁷⁰ Dilthey'e göre böyledir; Zeller, *Phil. d. Gr.*⁵, s. 1001, not 1 içinde alıntılanmıştır. [Kastedilen şey, dünyanın Kuzey Kutbudur. Zeller'in yaptığı atıf şöyledir: William Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cilt 1, s. 205 not.]

⁷¹ Fr. 11. ["Pay" olarak çevrilen ve aynı zamanda "kader" anlamı taşıyan *moira*, "parça" olarak da çevrilebilir. Bu durumda "pay almak" (*moiran metekhei*) "parça içermek" olarak anlaşılabilir. Bu, bir sonraki fragman için de geçerlidir.]

⁷² *Apeiron* belki *apeiron pantos* (Lat. *expers omnium*; her şeyden yoksun) demektir. Zeller, *Phil. d. Gr.*⁵, s. 992, not 1 ya *amoiron* (paysız, parçasız) veya tercihen *haploon* (yalın) önerir (krş. Arist. *Ruh Üz.* 1.2.405a16). [Yazar ilgili kısımdaki ifadeyi "*Nous* sonsuzdur (*apeiron*)" yerine yukarıdaki çeviride olduğu gibi okuduğunu belirtmektedir.]

⁷³ Aynı cümle içinde "başka bir şeyle karışmış olsaydı" ve "herhangi bir şeyle karışmış olsaydı" ifadeleri birbirinin tekrarı gibi gelmektedir, ancak fragmanın aslında da böyledir. Aradaki fark, vurgunun ilkinde "başka bir şey," ikincisinde "herhangi bir şey" üzerinde olmasıdır. (ç.n.)

dır. Ve *Nous*'un tüm dairesel dönüş⁷⁴ üzerinde gücü olmuştur ki böylelikle [dairesele dönüş] başlangıçta dönmeye başlamıştır. İlk başta küçük bir yerden dönmeye başlamıştır, ama şimdi daha kapsamlı dönmektedir ve daha da kapsamlı dönecektir. Ve *Nous* birbirine karışan, birbirinden ayrılan ve ayrışan her şeyi bilir.⁷⁵ Ve *Nous* neler olacaktı ise onların ve önceden olup da şimdi olmayanların ve şimdi olanların ve sonra olacakların hepsini düzene koymuştur. Ve *Nous* birbirinden ayrılan şeylerin şimdi döndükleri bu dairesel dönüşü de düzene koymuştur: yıldızlar, güneş, ay, hava ve esir. Ve bu dairesel dönüş ayrılmaya neden olmuş ve yoğun seyrekten, sıcak soğuktan, aydınlık karanlıktan, ve kuru yaştan ayrılmıştır. Fakat çoğu şeyde birçok şeyden pay vardır; ve *Nous* hariç hiçbir şey tamamen birbirinden ayrılmaz veya ayrışmaz. Ve tüm *Nous* aynıdır, hem daha büyük hem daha küçük;⁷⁶ oysa başka hiçbir şey bir başkasıyla ayrı değildir, aksine her bir şey açıkça en çok içerdiği şeydir ve şey idi.⁷⁷

Ve *Nous* şeyleri harekete geçirmeye başladığında, hareket eden her şeyden ayrılma gerçekleşmiş ve *Nous*'un harekete geçirdiği her şey ayrılmıştır; ve şeyler harekete geçip ayrıştıkça, dairesel dönüş onların çok daha fazla ayrışmasına neden olmuştur.⁷⁸

Ebedi olan *Nous*, şüphesiz şimdi bile, diğer şeylerin olduğu yerde, çevreleyen kütlerde, ayrılmış ve ayrılmakta olan şeylerde mevcuttur.⁷⁹

⁷⁴ Yani dünyayı yaratan [dönüş].

⁷⁵ "Ayrışma" (*diakrinein*) "ayrılma"nın (*apokrinein*) ileri bir evresi (yani "parçalanma" veya "dağılma") olarak anlaşılmalıdır; bkz. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, s. 36-37. (ç.n.)

⁷⁶ "Hem daha büyük hem daha küçük" (*kai ho meizōn kai ho elattōn*) ifadesi "ya daha büyük ve daha küçük canlılardaki *Nous*'a ya da daha büyük ve daha küçük *Nous* kuvvet veya yoğunluklarına gönderme yapıyor olabilir: (büyük) kozmik *Nous*'a karşı canlılardaki (küçük) *nous*" (Curd, *Anaxagoras*, s. 64). (ç.n.)

⁷⁷ Fr. 12.

⁷⁸ Fr. 13.

⁷⁹ Fr. 14 (*proskritheisi* yerine *apokritheisi* ve *apokekrimenois* yerine *apokrinomenois* olarak okuyorum). [Yazarın yaptığı düzeltmeler fragmanın sonundaki "ayrılmış (*apokritheisi*) ve ayrılmakta olan (*apokrinomenois*) şeyler" ile ilgilidir. Bu kısım genellikle "bir araya gelmiş (*proskritheisi*) ve ayrılmış (*apokekrimenois*) şeyler" anlamına gelecek şekilde okunmaktadır.]

Bazı seçkin yazarlar, Anaksagoras'ın *Nous*'unun ruhani ve bedensiz bir öze sahip olmak şöyle dursun, aslında yalnızca belirli bir madde biçimi olduğunu iddia etmemişlerdir. Profesör Windelband, gerçekten de, Anaksagoras'taki sözcüğün doğru çevirisinin "Zihin" ya da "Düşünce" değil, "Düşünce-maddesi" (*Denkstoff*) olduğunu öne sürecek kadar ileri gitmiştir.⁸⁰ Anaksagoras'ın kendi sözlerinin aşırı lafzi yorumuyla, *Nous*'u bedensel bir şey olarak tasavvur ediyor görüldüğü oldukça doğrudur. *Nous*'un niceliksel farklılaşmayı imkân verdiğini düşündürtüyör: "Tüm *Nous*," der, "aynıdır, hem daha büyük hem daha küçük"; uzayda uzam sahibi gibi görünüyor, zira bir dünya meydana getirdiği karışımın yanı sıra ayrılan şeylerin içinde mevcuttur; ve üçüncü olarak, *Nous*'un "her şeyin en ince ve en safı" olduğunu söyler. Ancak, bu ifadelerin lafzi anlamda anlaşılmasının kastedilmiş olduğu hiçbir şekilde açık değildir. Ruhani olanı tamamen negatif bir dil dışında tasvir etmeye çalıştığımız anda, neredeyse kaçınılmaz olarak (ruha bedene ait nitelikler atfediyor görünme pahasına) az ya da çok mecazi ifadeler kullanmak zorunda kalırız.⁸¹ Ruhun Platonik açıklaması buna bir örnektir. Anaksagoras'ın daha büyük ve daha küçük bir Akıl (ki bununla, kuşkusuz, dünyayı oluşturan *Nous* ile hayvanlarda ve bitkilerde görüldüğü şekliyle *Nous*'u kastetmektedir) tanınması gibi, Platon da farklı akıl dereceleri tanır. Tanrılar, der, akıldan pay alırlar; ve insanlar da öyle, ama onlar sadece küçük bir ölçüde.⁸² Platon'un *Timaios*'unda dünya ruhu kesinlikle bedensizdir; buna karşın, dil ona tasvirleriyle uzamsal genişlik atfeder; zira Tanrının, Evrenin bütün bedeni boyunca uzandığı ve onu dünya etrafında bir manto gibi sarmaladığı söylenir.⁸³ Teolojik dü-

⁸⁰ Windelband, *Gesch. d. alten Phil.*, s. 165. [Windelband'ın kullandığı ifade *Denkstoff* tur (İng. *Thought-stuff*).]

⁸¹ "Negatif," başka yerlerde olduğu gibi, burada da "kötüleme" anlamında değil, "olumsuzlama" yani bir şeyin (örn. Tanrının) şu ya da bu (örn. insan biçiminde) olmadığını öne sürme olarak anlaşılmalıdır. "Pozitif" ise bunun tersi olarak bir şeyin özüne ya da niteliklerine dair belirli önermeler yapmakla ilgilidir. Yazar bu tür önermeler yaparken, ancak mecazi ifadelerin kullanabileceğini belirtmektedir. (ç.n.)

⁸² *Tim.* 51e.

⁸³ *Tim.* 34b.

şüncenin daha sonraki tarihi, dilin bu içkin yetersizliğinin birçok örneğini sunar. Anaksagoras üzerine bir Alman yazar şöyle sorar: "Anselm, Tanrıyı *id quo maius cogitari nequit* olarak tasvir ediyor diye, Tanrının bedenselliğine inandığını mı varsaymalıyız?"⁸⁴ Descartes'a göre, iki tür uzam vardır: *vera extensio* (gerçek uzam) ve *extensio per analogiam* (mecaz gereği uzam): ilki bedene, ikincisi zihne veya ruha aittir; ve her ne kadar Tanrının özü ya da varlığı gereği mekânla bir ilgisi olmasa da, *kudreti* gereği her yerde aynı anda mevcuttur.⁸⁵ Bu ayırım Anaksagoras'a önerilmiş olsaydı ve *Nous*'un birbirinden ayırdığı karışımında hangi anlamda var olduğunu düşündüğünü söylemeye davet edilseydi, sanırım, *extensio per analogiam* lehine bildirimde bulunurdu. Anaksagoras'ta *Nous* her zaman bir güce sahip olandır: "Canlı her şeyin üzerinde güce sahiptir" ve kaostan kozmosu meydana getiren "tüm dönüşün üzerinde gücü olmuştur."

Nous'un her şeyin "en incisi" (*leptotaton*) "en safı" olduğu önermesi, *Nous*'un bedensiz olduğu varsayımıyla o kadar kolay açıklanamaz. *Khrēmata* (şeyler) sözcüğüne gelince, gerçek bir zorluk yoktur: İngilizcede olduğu gibi, Yunancada, maddi varlıklar kadar ruhani varlıklar da "şeyler" olarak adlandırılabilir. Ve *Nous*'un zaten tamamen yalnız ve kendi başına olduğu, başka herhangi bir şeyle karışmış olmadığı söylendiğine göre, "her şeyin en safı" ifadesi pekâlâ "mutlak saf" anlamına gelebilir, yani her türlü yabancı bileşenden tamamen azade. Bununla birlikte, incelik niteliğinin (*leptotaton*) bedenselliği düşündürdüğü kabul edilmelidir. Bu argümanı karşılamak için, "ince bir zekâ" (*leptē mētis*), "ince bir zihin" (*leptos nous*) gibi şeylerden söz eden Homeros ve Euripides'ten benzerlikler gösterilmiştir. Bu zorluğun başka bir çözümü belki daha olasıdır. Şimdiye kadar hiç bir Yunan düşünürü, zihin ve maddeyi ayırt etmeye çalışmamıştı; ve bu yüzden, ayırımın ifade edilebileceği bilindik bir felsefi terminoloji yoktu. Yeni düşüncesini okuyucularına anlamlı kılmaya çalışan Anaksa-

⁸⁴ Arleth, *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, cilt 8 içinde, s. 461. [Latince ifade "kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey" anlamına gelir.]

⁸⁵ Arleth, a.g.e., s. 462.

goras'ın, zamanının maddeci dilini kullanmaktan başka bir seçeneği yoktu. Herakleitos, antiklerin unsurların en seyregi olarak gördüğü şeyi (yani ateşi) alıp zekâ veya düşünce ile donatmıştı; Anaksagoras gerçekten madde ve zihni ayırmak istemiş olsaydı, yazdığı zamanda, amacını şu seçeneğin dışında daha açık hale getirmesinin kolay olduğundan şüphe duyarım: *Nous*'un ateşle bile özdeş olduğunu zımnen inkâr etmek ve incelik ya da seyreklik olarak diğer tüm şeyleri aştığını öne sürmek. Bizzat Aristoteles'in "incelik" düşüncesini (*to lepton*) bazen bedensizlikle ilişkilendirdiği dikkate değerdir. Örneğin, havanın sudan daha ince ve daha bedensiz; ve "ateşin en ince" (*leptomerestaton*) ve "unsurların içinde en bedensiz olanı" olduğunu belirtir.⁸⁶ "Her şeyin en incesi ve en safı" ifadesi Anaksagoras'ın çağdaşlarına, maddi olmayan mefhumunu, kullanabileceği diğer sözcüklere göre daha yakından iletmış olmalıydı.

Şimdi soruyu başka bir açıdan düşünelim. Farz edelim ki Anaksagorasçı *Nous* gerçekten, Grote'nin öne sürdüğü gibi, "diğerleri arasında bir töz ya da madde biçimidir, ama hepsinden daha ince, hatta ateş ya da havadan bile daha incedir";⁸⁷ bu durumda hangi belirli madde biçimiyle özdeşleştirilmelidir? Bu tuhaf *Denkstoff*'un (Düşünce Maddesi), sadece (her şeye kadirlik ve her şeyi bilme de dahil) kendi nitelikleri değil, ama aynı zamanda doğası itibarıyla, diğer her türlü tözden tamamen farklı olması gerekirdi; zira mutlak olarak saftır ve karışmamıştır, oysa diğer tüm tözlerde her şeyden bir parça vardır. Öyleyse ne olabilirdi? Gomperz, "son derece rafine ve hareketli bir maddiliği olan," "tuhaf bir akıl yürüten sıvıdan" belirsiz bir şekilde söz eder;⁸⁸ ancak fragmanlarda böyle bir görüşü haklı çıkaracak hiçbir şey yoktur ve Aristoteles açıkça Anaksagoras'ın *Nous*'unu hareketsiz ve saf olarak düşündüğünü ima eder.⁸⁹ *Phaidon*'un meşhur bir pasajında, Platon, Anaksagoras'tan şikayet eder, çünkü dünyanın yapı-

⁸⁶ Fiz. 4.8.215b5; Ruh 1.2.405a 6.

⁸⁷ Grote, *Plato*, cilt 1, s. 57.

⁸⁸ Gomperz, *Greek Thinkers*, cilt 1, s. 216 vd.

⁸⁹ Fiz. 8.5.256b24.

sını açıklarken büyük ilkesini⁹⁰ çok az veya hiç kullanmamıştır; buna karşın “hava, esîr, su ve diğer birçok saçmalıklara” başvurmuştur.⁹¹ Platon’un burada bir yandan *Nous* ile diğer yandan maddi tözler arasında kurduğu karşıtlık, en azından onun Anaksagorasçı *Nous*’u bedensiz olarak kabul ettiğini göstermektedir. Anaksagoras’ın *Nous* öğretisi, Platon’un yanı sıra Aristoteles tarafından, Yunan felsefe tarihinde bir dönüm noktası sayılmıştır. Eğer *Nous* sadece düşünceye sahip bir madde türü olsaydı, kesinlikle bu olmazdı; zira Herakleitos’un daima-canlı ateşinin akıllı olduğunu ve düşündüğünü daha önce görmüştük. Yoksa Anaksagoras’ın yalnızca İyonik canlı maddeciliği, (biri irrasyonel ve ölü, diğeri canlı ve rasyonel olan) iki madde biçimiyle değiştirdiğini mi söyleyelim? Böylesine açıktan maddeci bir ikiliğin, Platon ve Aristoteles’e gerçek bir ilerleme olarak gözükmesi pek mümkün görünmüyor. Herakleitosçu birliğin Anaksagoras tarafından Zihin ve Maddenin iki ayrı ve birbirini dışlayan ilke olarak karşı karşıya durduğu bir ikiliğe çözüldüğünü varsaymak kesinlikle daha basit ve, bana göre, daha makul bir hipotezdir.⁹²

Bu gerekçelerle, Anaksagoras’ın *Nous*’unun maddi değil, ruhani bir töz olduğu konusunda Heinze, Arleth ve diğerlerine katılma eğilimindeyim. Şimdi *Nous*’un muhtelif niteliklerini ve dünyanın oluşumu ve yönetiminde oynadığı rolü inceleyelim.

İlk olarak, *Nous* her şeyi bilir. “Her şey hakkında tam bilgi sahibidir”: “birbirine karışan, birbirinden ayrılan ve ayrışan her şeyi bilir.” Anaksagoras, Empedokles’e karşı, bir şeyin benzeri tarafından değil, ona benzemeyen şey tarafından bulunduğunu öne sürer.⁹³ Bu, diğer şeylere azıcık bile benzer olduğu takdirde, evrensel bilginin *Nous*’a ait olamayacağı sonucunu doğurur: Böylece *Nous*’un her şeyi bilmesi onun bedensizliğinin bir başka göstergesidir.

İkinci olarak, *Nous* aynı zamanda her şeye gücü yeten ve

⁹⁰ Yani *Nous*’u. (ç.n.)

⁹¹ *Phaid.* 98b vd.

⁹² Krş. Arleth, a.g.e., s. 67.

⁹³ Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 310, § A92.

yüce görünür. "Kendisinden başka efendisi yoktur" ve "kudreti en büyüktür": "Canlı olan her şey üzerinde güç sahibidir" ve dünyayı yaratan "tüm dairesel dönüşün üzerinde gücü" vardı.

Üçüncü olarak, *Nous* Evrenin yaratıcısıdır, yani kaostan kozmosu meydan getirmiştir. Zaten kozmogonik dönüşü başlattığını görmüştük; ve Anaksagoras, "neler olacaktı ise onların ve önceden olup da şimdi olmayanların ve şimdi olanların ve sonra olacakların hepsini düzene koymuştur" diye ekler. Anaksagoras dünyanın yaratılması için, *autokrates* sıfatının ima ettiğinin dışında, başka bir özel saik atfetmiyor gibi görünüyor. Zihin kendi kendisinin efendisidir ve dairesel hareketi kendi özgür iradesiyle başlatır.⁹⁴ Ancak *Nous*'un kendisi hareketsiz olsa da, ilksel kaosa hangi yolla hareket ilettiğini sormak aklına gelmemiştir. Aristotelesçi "hareket etmeyen ilk hareket ettirici" dünyanın arzusunun nesnesi olmak suretiyle hareketin nedenidir: *kinei hōs erōmenon*. Bu tasavvurdan bir iz Anaksagoras'ta yoktur; insan zihninin bedeni hareket ettirmesi ve yönetmesi gibi, yaratıcı zihnin evreni hareket ettirdiğini ve yönettiğini varsaymaktan muhtemelen memnundu; fakat ister beşeri ister kozmik olsun, maddi olmayan zihin, maddeyi nasıl etkileyebilir? Onun her ikici felsefe sisteminin bu temel zorluğu ile uğraşmış olması pek mümkün görünmüyor.

Anaksagoras, yaratıcı hareket bir kez başladıktan sonra *Nous*'a bir rol biçiyorsa bu nedir? Platon ve Aristoteles'in fark ettiği gibi, Anaksagorasçı tasavvur kendi başına, antik çağın en büyük iki filozofunda karşılaştığımız gibi, doğanın ereksel bir görüşünü içerir. Evrensel bilgi ve en büyük kudrete sahip olan *Nous*'un, Doğa'nın tüm alanında belirli bir amaç ile çalıştığı pekâlâ düşünülebilir. Ve aslına bakılırsa, Anaksagoras'ın bazen kendini bu minvalde ifade ettiği anlaşılıyor.⁹⁵ Bununla birlikte, Platon ve Aristoteles tarafından ona yöneltilen eleştirilerden,⁹⁶ Anaksagoras'ın doğal olayların ayrıntılı açıklama-

⁹⁴ Krş. Arleth, a.g.e., s. 80 vd.

⁹⁵ Arist. *Ruh Üz.* 1.2.404b1 vd. Krş. Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 318, sahr 16 vd., 21 vd.

⁹⁶ Plat. *Phaid.* 98b vd.; Arist. *Met.* 1.4.985a18 vd.

sında *Nous*'tan nadiren yararlandığı açıktır. En fazla salt fiziksel bir açıklama icat etmenin zor olduğu durumlarda, zihne bir tür *deus ex machina* olarak başvurmuştur.⁹⁷ Çoğunlukla, her bir olayın dünyanın nihai tasarımcısının amacını nasıl gerçekleştirdiğini göstermeye çalışmaksızın, Platon'un "yardımcı nedenler" (*synaitia*) diyebileceği şeyleri aramaktan memnundu; ancak Platon'un eleştirilerine yanıt olarak, bu ikincil nedenlerin gerçekte *Nous*'un çalışırken kullandığı araçlar olduğunu ve erken doğmuş ve *a priori* ereksel hipotezler yerine, Doğa yasalarının sabırlı bir çalışmasıyla, yaratıcı zihin hakkında uzun vadede daha fazla şey öğreneceğimizi söyleyebilirdi. Anaksagoras, aslında, günümüzün oldukça ortodoks bilim insanının konumunu işgal eder: Böyle bir kişi, bir yandan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı varsayımı olmaksızın, kozmosun kökeninin ve sürekliliğinin açıklanamaz olduğunu savunur; ve diğer yandan, bu ilkeyi bir kez onayladıktan sonra, bilimsel sorgulamalarını herhangi bir teolojik önyargı olmaksızın sürdürür. Bu bağlamda Platon'un Yunan filozofuna karşı getirdiği hemen hemen aynı itirazların daha sonra Descartes ve Newton'a karşı ve hemen hemen aynı gerekçelerle yöneltildiğini gözlemlemek ilginçtir.⁹⁸

Doksografik gelenek, Anaksagoras'ın *Nous*'u Tanrı ile özdeşleştirdiğini ileri sürer.⁹⁹ Sayın Bovet'e göre ise, Tanrının Anaksagoras'ın sisteminde hiç yeri yoktur;¹⁰⁰ ve günümüze ulaşan fragmanlarında Tanrı ya da Tanrılardan hiç bahsetmediği oldukça doğrudur. Ancak, büyük bir kısmı yok olmuş bir kitabın içeriği hakkında ahkâm kesme hakkımızın olmadığı açıktır; ve Tanrının adı eserin başından sonuna kadar bir kez bile geçmemiş olsaydı, Sayın Bovet'in önermesi, bence, yine de yanıltıcı olurdu. Tarihsel açıdan önemli olan nokta, Anaksagoras'ın *Nous*'a Tanrı deyip demediği değil, *Nous*'a,

⁹⁷ Arist. a.y. [Kısaca "makineyle indirilmiş bir tanrı" olarak çevirebileceğimiz *deus ex machina* "bir roman ya da tiyatro oyununda kahramanın tepeden inme ve doğaya aykırı şekilde son anda tehlikeden veya ölümden kurtulması"dır (Tureng Sözlük).]

⁹⁸ Bkz. Grote, *Plato*, cilt 2, s. 177 not.

⁹⁹ Diels, *Dox. Graec.*, s. 302b11.

¹⁰⁰ Bovet, *Le Dieu de Platon*, s. 106.

daha sonraki zamanların ilahiyatına göre, Tanrıya ait olan nitelik ve işlevleri ne ölçüde atfettiğidir. Bu yaratılmamış ve yok olamaz zihnın ruhanı olduğunu ve bedensel bir öz olmadığını; her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olduğunu; ve dünyayı (ama *ex nihilo*¹⁰¹ değil, daha önce var olan bir kaostan ve, görünüşe göre, mutlak özgürlüğünün bir sonucu olarak) yarattığını görmüştük. Ve bunlar İlahi Zâtın tanrıca¹⁰² tasavvurundaki en önemli unsurlar olduğuna göre, Heinze¹⁰³ ve Arleth¹⁰⁴ ile birlikte, Anaksagoras'ın (*Nous*'unu Tanrı ile açıkça özdeşleştirip özdeşleştirmedigine bakmaksızın) Batı dünyasında tanrıcılığın kurucusu olduğu iddiamızda tamamen haklı oluruz.

Anaksagoras'ın ölümsüzlük konusunda ne düşündüğünü gösteren çok az kanıt mevcuttur. Doğanın bize ölüm üzerine iki ders¹⁰⁵ sunduğunu bildirmiştir: Biri doğmadan önceki zaman, diğeri ise uykudur.¹⁰⁶ Bu söz, eğer sahih ise, ölümden sonra bilincin varlığını sürdürmesini açıkça reddeder. Daha açık bir ifadeyi *Placita*'da buluruz: Anaksagoras, ruh ve bedenin birbirinden ayrılmasının, yalnızca bedenin değil, aynı zamanda ruhun ölümünü de içerdiğine inanır (*einai de kai psikhēs thanaton ton diakhōrismon*);¹⁰⁷ ve bireysel ölümsüzlük gibi bir şeye Anaksagoras sisteminin hiç yer bırakmadığı açıktır. Bu düşünürün ilahiyat öğrencisi için eşsiz önemi onun *Nous* öğretisinde yatmaktadır; ki bu konuyu uzun uzadıya ele almamın gerekçesi de budur.

¹⁰¹ "Yoktan" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

¹⁰² Yani "teist." (ç.n.)

¹⁰³ Heinze, *Über den nous des Anax.*, s. 41.

¹⁰⁴ Arleth, a.g.e., s. 205.

¹⁰⁵ Yazarın *object-lessons* olarak çevirdiği *didaskalia* "prova(lar)" olarak da çevrilebilir. (ç.n.)

¹⁰⁶ Stob., Diels, *Frag. Vorsokr.*?, cilt 1, s. 300, § A34 içinde.

¹⁰⁷ Diels, *Dox. Graec.*, s. 437.11.

On Üçüncü Ders

Sofistler Çağı

Bir önceki derste dikkatimizi çeken başlıca konu, Anaksagorasçı *Nous* kavramıydı. Anaksagoras'ın düşündüğü şekliyle, Aklın öncelikle kozmik bir fail veya güç olduğunu gördük. Anaksagoras, insanlarda görüldüğü şekliyle, Akıl ile henüz ilgilenmez; zira kendisine belirlediği hedef, insandan ziyade Doğa'yı açıklamaktır; ki bu Sofistlerden önceki Yunan felsefesinin genel eğilimiyle elbette uyumludur. Yine de, bir kozmik zihin tasavvuruna, zihnin insan ilişkilerinde oynadığı rolü incelemesinin sonucu olarak varmış olması muhtemeldir. Şöyle düşünmüş olduğu görülmekte: Eğer zihin Mikrokoz'm'daki düzenleyici ilkeyse, aynı zamanda Makrokoz'm'daki düzenin de nedeni olmalıdır: Nitekim, tüm zihnin, "hem daha büyük hem daha küçük" (yani kozmik ve beşeri) zihnin, aynı olduğunu açıkça söyler. Dolayısıyla, bu açıdan baktığımızda, Anaksagoras'ın ünlü öğretisi, Felsefe'nin kısa bir süre sonra yapmak üzere olduğu yeni yön değişikliğinin bir ölçüde habercisi olarak görülebilir. Ancak, hümanizmin¹ yükselişi ve gerçekleştirdiği felsefi yenilenmeyi ele almaya geçmeden önce, Platon öncesi doğal felsefe üzerine yaptığımız araştırmayı, çok farklı çapta ve kültürde iki düşünüre kısaca bakarak tamamlamak uygun olacaktır: MÖ beşinci yüzyılın ikinci yarısında Atina'da yaşadığı anlaşılan Apollonialı Diogenes ve çok daha ünlü bir isim olan Abderalı Demokritos.

Diogenes, evrendeki tüm farklı nesnelerin gerçekte bir ve aynı tözün biçimleri olduğu kuralını koyarak başlar: Aksi takdirde, şeylerin karışımını, etkileşimini ve doğuşunu açıklamamanın mümkün olmadığını düşünür.² Bu birincil tözü in-

¹ "Hümanizm" (*humanism*) terimi Sofistlerle başlayan ve Sokrates ile devam eden insan odaklı düşünce/felsefe akımı olarak anlaşılmalıdır. (ç.n.)

² Fr. 2.

sanların Hava dediği şey olarak tasavvur eder;³ ve Hava'nın seyreltme ve yoğunlaşma yoluyla şeylere dönüştürdüğünü varsayar.⁴ Buraya kadar, esasen Anaksimenes'e bağlıdır; ancak Anaksagoras'ın etkisi şimdi görünmeye başlar. Hava'nın "büyük ve kudretli, ebedi, ölümsüz ve çok şey bilen" olduğunu söyler.⁵ Zekâsı sayesinde, Hava unsuru, "her şeyin ölçüsünü korur: Kış ve yazın, gece ve gündüzün, yağmur ve rüzgârın ve güneşli havanın." Ve ardından ekler: "[Bunlar üzerine] düşünmeyi seçen biri, diğer tüm şeylerin mümkün olan en iyi şekilde düzenlenmiş olduğunu görecektir."⁶ Hava, Diogenes'e göre, "her şeyi⁷ yönlendirir ve her şeye hâkimdir. Zira sadece bu şey bana Tanrı⁸ olarak gözüküyor ve her şeye ulaştığıru, her şeyi yoluna koyduğunu ve her şeyde var olduğuna inanıyorum; ve ondan pay almayan hiçbir şey yoktur. Yine de, hiçbir şey ondan bir diğeriyle aynı şekilde pay almaz, ama hem Hava'nın hem de zekânın birçok şekli vardır; zira Hava birçok şekilde değişir: daha sıcak veya daha soğuk, daha kuru veya nemli, daha durağan veya daha hızlı... Ve tüm canlıların ruhu aynıdır: Yani dışımızda bizi saran havadan daha sıcak, ancak güneşin etrafındaki havadan çok daha soğuk olan Hava. Fakat bu sıcaklık herhangi iki canlıda benzer değildir, ne de iki farklı insanda benzerdir: Her zaman farklıdır, ama büyük ölçüde farklı olmadığını kabul ediyorum; birbirine benzerlikleriyle uyumlu olacak kadar. Farklılaşan hiçbir şey bir başkasına tıpatıp benzeyemez: Bunun için onunla aynı olması gerekir. Ve farklılaşma birçok şekilde olduğu için, birçok farklı türde ve sayıda canlı vardır: Farklılaşmaların çokluğundan dolayı, birbirlerine ne görünüşte, ne yaşam biçiminde, ne zekâda benzerler, ama yine de hepsi aynı şey sayesinde yaşar, görür ve işitir; ve hepsi de zekâlarının geri kalanını aynı kaynaktan alır."⁹

³ Fr. 4, 5.

⁴ Diels, *Frag. Vorsokr.*², s. 329, § A5.

⁵ Fr. 8.

⁶ Fr. 3.

⁷ Schorn ile birlikte *panta* olarak okuyorum.

⁸ Theos, Usener'in *ethos* için yaptığı düzeltmedir.

⁹ Fr. 5.

Bu fragmanın büyük bir kısmını tercüme ettim, çünkü Diogenes'in oldukça kapsamlı tümtanrıcılığını çok iyi gösteriyor. Bu bakımdan zamanından önce doğmuş bir Stoacı gibidir. Diogenes'in birincil tözüne zekâ atfetmesinin sebebinin, her şeyin "mümkün olan en iyi şekilde düzenlenmiş oluşu"nın olması ayrıca dikkat çekicidir: Bu ifadede, doğadaki tasarımın, Yunan felsefesinde şimdiye dek bulduğumuzdan çok daha net bir tasdikini görürüz. Fakat fiziği hakkında, bu ilkeyi detaylı bir şekilde uygulayıp uygulamadığına; ya da Anaksagoras gibi kendini doğal olayların tamamen mekanik bir açıklamasıyla kısıtlayıp kısıtlamadığına karar vermemize izin verecek kadar yeterince şey bilmiyoruz. En azından insan damarlarını tasvir eden fragmanda hiçbir ereksellik izi yoktur.¹⁰

Diogenes'in ruhun yok olmaz olduğunu belirttiğini gösteren doksografik tanıklıklarımız var.¹¹ Bu ifadeyi hangi anlamda kastetmiş olması gerektiğini tahmin etmek zor değildir. Ruhumuzu oluşturan hava, Diogenes'in Tanrı ile özdeşleştirdiği, her şeye nüfuz eden unsurun bir parçası ve aslında "İlahi Zâtın bir parçası"dır (*mikron morion tou theou*)¹² ve sonuç olarak ilahî olana ait ölümsüzlüğü paylaşır. Daha sonra tartışılacak olan Euripides'in kayda değer bir pasajında,¹³ Euripides'in bazen Zeus ismiyle andığı her şeyi kucaklayan unsura, ölümden sonra, geri massedilme fikri ile karşılaşırız. Şair başka düşüncelerinde olduğu gibi, burada da, Diogenes'ten etkilenmiş görünmektedir.

Aristoksenos, Platon'un bir keresinde Demokritos'un mevcut eserlerinin kopyalarını toplayıp yakmak istemiş olduğunu rivayet eder.¹⁴ Hikâye, uydurma olsun ya da olmasın, antik çağda Demokritos'un maddeciliğin başrahibi olarak kabul edildiğini gösterir. Her şeyden önce bir bilim adamıydı: Doğu'nun hükümdarı olmaktansa, nedenler zincirindeki tek

¹⁰ Fr. 6.

¹¹ Diels, *Dox. Graec.*, s. 392, sona doğru.

¹² *Dox. Graec.*, s. 511.13.

¹³ Bkz. s. 321.

¹⁴ Diog. Laert. 9.40.

bir halkayı keşfetmeyi yeğlediğini beyan ettiği söylenir.¹⁵ Ona atfedilen az sayıdaki teolojik ya da anti-teolojik düşüncelerin bizi uzun süre alıkoyması gerekmiyor.

Demokritos'a göre, Zihin (*nous*) ve Ruh (*psykhē*)—ki Aristoteles bunlar arasında herhangi bir ayırım yapmadığını bildirir—ateş atomlarını andıran maddi atomlardan oluşuyordu.¹⁶ Bu atomların Evrenin yapısındaki dağılım oranlarına göre, Evren ruh ve canlılık sahibidir. Cicero, Demokritos'un zihin atomlarından (*principia mentis*) Tanrılar olarak söz ettiğini öne sürer;¹⁷ Doksografik yazarlar ona bazen tek bir dünya-ruhu veya Tanrı öğretisi (ki bu, dünyadaki ateşli atomların toplamı ile aynı görünmektedir) atfeder.¹⁸ Ancak Zeller'in işaret ettiği gibi, Demokritos bu bağlamda ilahi olandan söz ederken, "kişisel bir varlığı veya hatta tek bir varlığı" kastediyor olamazdı. "Bir ruh değil, sadece ruh-maddesini"¹⁹ kasteder: Bunlar, yaşam ve hareket üreten ve daha büyük oranlarda toplandıkları zaman akıl üreten ateş atomlarıdır; fakat bu, Anaksagorasçı *nous* ya da Platonik dünya-ruhu gibi Evreni hareket ettiren tek bir güçten tamamen farklıdır." Bizim akıl ya da ruh dediğimiz şey, diğer maddeciler için olduğu gibi, Demokritos için de, yalnızca "maddenin en mükemmel hâli"dir.²⁰ Demokritos, ona dünyanın yaratılışında veya yönetiminde kendine özgü bir rol ya da alan atfetmez ve Anaksagoras'ın öğretilerine açıkça itiraz ettiği söylenir.²¹ Kendisinin, dünya-yaratıcı hareketi açıklamak için özel bir ilkeyi varsaymaya ihtiyacı yoktur, çünkü hareket atomik varlıkların içkin ve vazgeçilmez bir özelliğidir.

Öyleyse, Demokritos'un fiziksel teorisi, doğanın seyrini yönlendiren ve kontrol eden bir Zihin hipotezi olmaksızın

¹⁵ Euseb. *Praep. evang.* 14.27.4 içinde = Diels, *Frag. Vorsokr.*², fr. 118.

¹⁶ Arist. *Ruh Üz.* 1.2.405a9 vd.

¹⁷ *Tan. Doğ.* 1.120. Bkz. Zeller, *Phil. d. Gr.*⁵, cilt 1.2. s. 908 vd.

¹⁸ Diels, *Dox. Graec.*, s. 302.

¹⁹ Zeller'in kullandığı Almanca terim *Seelenstoff*, yazarın kullandığı İngilizce karşılık *soul-stuff* tur. Zeller bu terime düştüğü notta, Cicero'daki Latince karşılığın *principia mentis* ve Yunanca aslının *arkhai noera* olduğunu belirtir. (ç.n.)

²⁰ Zeller, a.g.e., s. 907, 909.

²¹ Bkz. Diog. Laert. 9.35.

tamamlanmış görünmektedir. Yaşadığı çağın alışıldık bir uygulamasını takip ederek, bazen ulusal Tanrıları yalnızca ahlaki veya fiziksel düşüncelerin alegorik ifadeleri olarak temsil ediyordu.²² Ya da dinin kökenini, bazı Sofistler gibi, şimşek, gök gürültüsü ve güneş tutulması gibi hayret uyandırıcı doğa olayları karşısında insanın duyduğu korkuya atfediyordu.²³ Yine de, daha sonraki dönemlerde takipçisi Epikuros gibi, Demokritos'un kendisi, Tanrıların değilse bile, Tanrılara benzeyen bir şeyin varlığına gerçekten inanmış gibi görünüyor. Atmosferde var olan belli devasa büyüklükte insanbiçimci imgelerden (*eidōla*) söz ettiğini Sekstos'tan biliyoruz: Bunlar yok olmaz değildir; aksine Empedokles'in uzun ömürlü Tanrıları gibi, yavaş yavaş yok olurlar. Bu imgelerin iki tür olduğunu söyler: iyicil ve tersi; bu yüzden Demokritos "müşfik imgeler" ile karşılaşmak için dua eder. Zaman zaman insanlara görünüp gelecekte haber verdiklerini söylediğinde, kuşkusuz, rüya yoluyla vahiy şeklindeki ortak Yunan inancını düşünmektedir. Sekstos'a göre, Demokritos'un kabul ettiği Tanrılar sadece bu imgelerdi.²⁴ Konu oldukça karanlık; fakat Zeller'in söz konusu "imgelerin" uzun ömürlü olan, ama ölümsüz olmayan sıradan Yunan *daimon*'larını temsil ettiği görüşü için söylenecek çok şey var. Eğer Zeller haklıysa, "Çoktanrıcılığın Tanrılarını *daimon*'lara indirgemek şeklindeki daha sonraki dönemlerde sıkça izlenen yola ilk girenin" Demokritos olduğunu varsaymalıyız.²⁵

Demokritos "Hades Üzerine"²⁶ adlı bir kitap yazmıştı. Bu kitapta, ölümlerin canlandırılması hakkında antik çağda yaygın olan sayısız efsaneyi toplamış ve görünen o ki eleştirmişti. Kitabın başka ne içerdiğini bilmiyoruz; ama ahiret yaşamının popüler tasavvurlarını olumsuz bir şekilde ele almış olması muhtemeldir. Stobaios'un Demokritos'a atfettiği dikkat çekici bir fragmanda şöyle denir: "Ölümlü doğamızın çözünmesini anlamayan, fakat insan yaşamındaki kötülüklerin bilincinde

²² Diels, *Frag. Vorsokr.*², fr. 2; krş. fr. 25 ve fr. 30.

²³ Diels, *Frag. Vorsokr.*², s. 365, § A75.

²⁴ Sekst. Emp. *Adv. Math.* 9.19, 9.42.

²⁵ Zeller, a.g.e., s. 939 vd.

²⁶ *Peri tōn en Haidou*, Diels² fr. 0^c.

olan bazı insanlar, ömürlerini kafa karışıklığı ve korkuyla harcayarak, öldükten sonraki zaman hakkında yalanlar uydururlar.”²⁷ Demokritos, ruhu oluşturan atomların ölüm anında parçalara ayrıldığını açıkça iddia etmiştir.²⁸ Ruhun ölümsüzlüğünü açık bir dille inkâr eden ilk Yunan düşünürüdür.²⁹

Demokritos’un yaşamı MÖ dördüncü yüzyıla kadar uzanmış ve genellikle “Tenvir Çağı” veya “Aydınlanma” olarak bilinen dönemi büyük ölçüde kapsamıştı. *Devlet*’in kayda değer bir pasajı o çağın önde gelen özelliklerini aklımıza getirmeye yardımcı olabilir. Platon, bireyin aklın ışığında geleneksel inançları incelemeye başladığı zaman, bunun bazen bireyin üzerinde yarattığı etkinin canlı bir resmini çizer. Hepimizin, der, bazı kanaat ve inançları vardır ki, bunlar bizim bir nevi düşünsel ana babamız gibidir: Onların bakımı altında gençliğe veya yetişkinliğe ulaşırız. Zaman içinde belki bu inançların akılcı gerekçelerle meşrulaştırılamayacağını keşfederiz; diyalektik, şerefli ve adil olarak düşünmemizin öğretildiği şeylerin belli durumlarda aşağılıktan daha şerefli ve adletsizden daha adil olmadığını gösterebilir; ve sonra ahlaki yapımızın tahrip olması gibi bir tehlike ortaya çıkar. Gelenek ve otoritenin, yasa ve uzlaşımın, doğal insanın meşru dürtülerini ve haklarını kontrol etmek için sadece yapay araçlar olduğu sonucuna aceleyle koşar ve kural tanımazlığa düşeriz.³⁰ Platon’un, bireyin yaşamı ile bağlantılı olarak tasvir ettiği olgu, şimdi Atina halkının kurumsal tarihinde gerçekleşmeye başlamıştı. “Başlamıştı” diyorum; zira MÖ beşinci yüzyılın sonlarında ve hatta daha sonra, geçmişin politik, eğitimsel ve dinsel ideallerine tutunan ve kendilerini akılcılık dalgasının ilerlemesini engellemeye adanmış büyük bir Atinalı kitlesi mevcuttu. Devlet adamları arasında Nikias’tan, yazarlar arasında Ksenophon’dan, şairler arasında Aristophanes’ten söz etmek yeterlidir. Atina halkının eski inançları henüz terk etmemiş olduğu, Anaksagoras, Protagoras ve Sokrates’e yapı-

²⁷ Fr. 297.

²⁸ Stob. *Anth.*, cilt 1, s. 384.18 Wachsmuth.

²⁹ Rohde, *Psyche*², cilt 2, s. 192.

³⁰ Plat. *Dev.* 7.537d-539a. [“Kural tanımazlık” olarak çevrilen *antinomianism* “yasasızlık” olarak da anlaşılabilir. İslam geleneğinde *ibaha* olarak bilinir.]

lan suçlamalardan açıktır. Fakat akılcı hareket hiçbir şekilde evrensel olmamakla birlikte, hoşgörü erdemi için göze çarpan bir toplumda bu kadar şiddetli bir düşmanlık uyandırması gücünün ve etkisinin bir kanıtıdır; ve birincil öneme sahip olan şey, yetenekli ve cevval genç erkeklerin neredeyse hepsinin bu yeni dürtüden güçlü bir şekilde etkilenmiş olduğudur. Platonik bir benzetmeyi ödünç alacak olursak, dönemin genç erkeklerinin, babalarının yetiştirildiği politik ve dini ilkeleri diyalektik dişleri ile parçalayıp kopardıklarını söyleyebiliriz. İnsanlar açıkça kehanete ve hatta Tanrıların varlığına dair inançsızlıklarını ifade etmeye başladıklarında, Nikias tarzında bir ortodoks muhafazakâra, kent-devletinin temelleri sarsılıyormuş gibi görünmüş olmalıydı. Gelecek, putkırıların elinde görünüyordu.

Atinalıların tarihinde "Sofistler" diye adlandırılan kişiler bu krizde ortaya çıkmıştı. Sofistlerin yöntemi ve öğretilerinin Yunanistan'ın ahlaki ve dini gelişimi üzerine nasıl bir etkisi oldu? Yaşadıkları dönemin ayırt edici bir özelliği olarak belirttiğimiz inanç ve akılcılık arasındaki bu çekişmede hangi görüşü benimsediler? Bu meseleyi tartışırken (ki bu derslerde ilgilendiğimiz tek soru budur) bu sınıfın çeşitli temsilcilerine herhangi bir kolektif öğreti atfetmeye karşı uyanık olmak gerekir. Grote'nin zamanına kadar, Sofistler genellikle bir tür yarı-felsefi mezhep ya da okul, az çok ahlak dışı karakterde belli ortak ilkeleri benimsemiş ve bunlar aracılığıyla kendilerini toplumun ve devletin temellerini zayıflatmaya adanmış insanlar olarak muamele görüyorlardı: Ve Platon'un haklı ya da yanlış bir şekilde, belirli bir Sofiste atfettiği herhangi bir anti-sosyal ya da kural tanımaz öğreti, hemen okulun tamamının üzerine yamanmaya çalışılıyor ve buna uygun olarak, Atina karakterinde iddia edilen bozulmadan sorumlu oldukları için haddinden fazla kınanıyorlardı (ki Grote bu bozulmayı kendi adına kesinlikle inkâr eder).³¹ Atinalıların beşinci yüzyılın ikinci yarısında yozlaşmış olup olmadığı burada incelememiz gereken bir soru değildir; fakat bugün, Sofistlerin hiçbir şekilde bir akide birliği etrafında toplanmış bir mezhep ya da

³¹ Grote, *History of Greece*, bölüm 67 (özellikle cilt 8, s. 174).

okul olmadığı evrensel kabul görmektedir: Sadece Yunanistan genelinde ve özellikle Atina'da yüksek öğrenim için artan talebin ortaya çıkardığı birbirlerinden bağımsız öğretmenlerin meslek birliği söz konusudur. *Protagoras*'ta ve diğer yerlerde, Platon, yalnızca Sofistlerin farklı konuları öğrettiğini değil, aynı zamanda mesleğin farklı üyeleri arasında rekabet ve kıskançlıkların hiç de eksik olmadığını ortaya koyar. Bu yüzden, Gomperz'in belirttiği gibi, "bir sofist zihni, bir sofist ahlakı, bir sofist şüpheciliği gibi şeylerden söz etmek saçma olmasa da gayrimeşrudur".³² Bu kayda değer insanların Yunan düşüncesinin seyrinde yaptıkları etkinin mahiyetini tahmin etmeye teşebbüs etmeden önce, münferit Sofistlerin ilgili fragmanlarını ele almalı ve bunları kendi başlarına bağımsız olarak incelemeliyiz.

Tüm Sofistlerin en erken ve belki de en tanınmış olanı Abderalı Protagoras idi. Adıyla anılan Platonik diyalogda, muhtemelen öğretmeyi vaat ettiği konunun doğru bir açıklamasını buluruz. Protagoras şöyle der: "Benim öğrencim olmakla, özel işlerinin yanı sıra devlet işleri hakkında öğrenecek. Ona kendi evini en iyi şekilde nasıl idare edebileceğini öğreteceğim; ve kamusal yaşamda eylemde bulunmak ve konuşmak için tamamen yetkin olacak." "Demek istediğini doğru anlıyor muyum?" der Sokrates. "Sanırım politika sanatından bahsediyorsun ve erkekleri iyi yurttaşlar hâline getirmeyi vaat ediyorsun?" "Evet, vaat ettiğim şey tam olarak bu."³³ Eğer Protagoras faaliyetini bu sınırlar içinde tutmuş olsaydı, onu neredeyse göz ardı edebilirdik; yine de, "söz sanatı"nu öğrettiği yöntemin kaçınılmaz olarak öğrencilerindeki putkırıcılığa yönelik itkiyi teşvik etmiş olması gerektiğini belirtmek zorunda olurduk. Akla gelebilecek her konuda mümkün olan her argümanın bir diğer argümanla karşılanabileceğini ilan eden ilk kişi oydu;³⁴ ve eğer Aristoteles'e güvenecek olursak, açık bir şekilde, insanlara "daha zayıf bir argümanı daha güçlü kılma"sını (*ton hētto logon kreittō poiein*) öğretmeyi vaat edi-

³² A.g.e., s. 415.

³³ 318e vd.

³⁴ Diog. Laert. 9.51.

yordu: Bu, daha sonra, genel olarak Sofististlere serbestçe atılan bir suçlamaydı.³⁵ Fakat Protagoras sadece gençliğin öğretmeni değildi; aralarında "Tanrılar Üzerine" ve "Hakikat Üzerine" adlı eserler de olan çok sayıda kitap yazdı; ve edebi fragmanlarının en ünlüsü, bir öğretmen olarak mesleğini icra ederken bile göze batacak bir zihinsel alışkanlığı ifade eder.

Bu fragmanların ilki, kötü şöhrete sahip *homo mensura*'dır.³⁶ "İnsan her şeyin ölçüsüdür: Var olanların olduğunun, var olmayanların olmadığının [ölçüsüdür]."³⁷ Bazı modern eleştirmenlere göre, "insan" sözcüğü burada genel olarak anlaşılmalıdır: Gönderme "türün bu ya da o örneğine, herhangi bir Tom, Dick ya da Harry'ye değil, evrensel insanadır."³⁸ Eğer bu açıklama doğruysa, önümüzde, Protagoras zamanında hızla öne çıkmakta olan dünyanın insanmerkezci görüşünün sadece güçlü bir iddiası durmaktadır. Ama antikler, bu sözü başka bir anlamda anladılar. İstisnasız, "insan"ı tür olarak değil, birey olarak yorumladılar. Platon'a göre, Protagoras şunu demek istemiştir: Benim için her şey bana görüldüğü gibidir, senin için her şey sana görüldüğü gibidir: Zira sen de ben de "insan"a dahiliz.³⁹ Başka bir deyişle, mutlak hakikat diye bir şey yoktur; ya da daha doğrusu "hakikat" ifadesi yanlış bir isimdir ve kesinlik adına "doğru" yerine "bana-göre-doğru," "sana-göre-doğru" gibi ifadeleri koymalıyız. Metnin Platonik açıklamasını takip etmediğimiz takdirde, Platon'un *Theaitetos*'un büyük bir bölümünde bir gölge ile

³⁵ Arist. *Ret.* 1402a23 vd.

³⁶ Kısaca "ölçü insandır," daha uzun olarak "her şeyin ölçüsü insandır" anlamına gelen Latince ifade. (ç.n.)

³⁷ Fr. 1 Diels. [Protagoras'ın fragmanını muhtelif şekillerde anlamak ve çevirmek mümkündür. Türkçeye daha önce yapılan bazı çeviriler şu şekildedir: "Her şeyin ölçüsü insandır: Var olanların var oldukları ve var olmayanların var olmadıkları konusunda" (Diog. Laert., s. 441); "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için" (Kranz, *Antik Felsefe*, s. 194). Bir başka kaynakta fragmanın ilk kısmının (*pantôn khrēmáton metron anthrôpon einai*) yorum-çevirisi şu şekildedir: "İnsan ve insanın ihtiyaçları her şeyin ölçüsüdür, her şeyden önce insanın ihtiyaçları dikkate alınmalıdır" (Ahmet, *Yunanca-Türkçe Arkaik Sözlük*, s. 366).]

³⁸ Gomperz, a.g.e., s. 452.

³⁹ *Theait.* 152a.

kavga ettiğini varsaymamız; ve ayrıca Platon ve Aristoteles'ten Sekstos Empeirikos'a kadar tüm antiklerin, Protagoras'ın öğretisini ya yanlış anlamış ya da kasıtlı olarak karalamış olduğuna inanmamız gerekir.⁴⁰ Bu yüzden Zeller ve diğerlerine geleneksel yorumu destekleme konusunda katılmamam mümkün değil: Bu yoruma göre, Protagoras, her insanın kendisinin doğru ya da yanlışın ölçüsü olduğunu kastetmiştir. Böyle bir teorinin ahlak ve yurttaşlık yaşamı için ahlaki ve politik uygulamaları itibarıyla yıkıcı görüneceğini gözlemlemek daha fazla önem taşımaktadır. Protagoras'ın düsturundan, her kişinin kendi gözünde doğru olanı yapabileceği meşru bir çıkarımdır; ve Euripides'in kötü şöhretli bir satırında, çıkarının açıkça ifade edilmektedir:

ti d' aiskhron, ēn mē toisi khrōmenois dokēi;

Hiçbir şey utanç verici değildir, yapana öyle görünmedikçe.

Rivayet odur ki, Platon şu satırla sert yanıt vermiştir:

aiskhron to g' aiskhron, kan dokēi kan mē dokēi.

Utanç verici şey utanç vericidir, öyle görünse de görünmese de.

Platonik ve Protagorasçı bakış açıları arasındaki karşıtlık daha açık bir şekilde gösterilemezdi.⁴¹

Söz konusu iki fragmandan ikincisi, (Yunan agnostik yazıların en eskisi olan) Tanrılar üzerine kitabın başında geçmektedir. "Tanrılar hakkında var olduklarını ya da olmadıklarını bilemem; zira birçok şey bilmeyi engelliyor: belirsizlik ve insan yaşamının kısılalığı."⁴² Protagoras'ın kitapçığını Euripides'inde evde okumuş olduğu söylenir; ki, göreceğimiz gibi, Euripides'in oyunları benzer düşüncelerle doludur. Protagoras'ın tutumunun ilginç bir habercisi, Cicero'nun şair Simonides hakkında anlattığı bir hikâyede ortaya çıkar: Syra-

⁴⁰ Gomperz'in savunduğu görüşün mükemmel bir eleştirisi Nestle, *Euripides*, s. 406, not 12'de bulunabilir.

⁴¹ Eur. fr. 19, Nauck'un notuyla birlikte.

⁴² Diog. Laert. 9.51.

kusai tiranı Hiero, Simonides'ten bir keresinde ona Tanrının varlığı ve doğasını açıklamasını ister. Şair düşünmek için bir günlük süre rica eder ve soru ertesi gün tekrarlandığında, iki ek gün daha ister ve sonra dört gün derken, tiran beklemekten sıkılana kadar, gün sayısı böyle katlanarak artar. Tuhaf davranışı için bir sebep göstermeye davet edildiğinde, o da "üzerinde düşündükçe, daha büyük bir belirsizlik görüyorum" demiş.⁴³ Protagoras'ın agnostikliği daha açıktır. Tanrıların varlığını onaylama ya da reddetme konusunda aciz olduğunu itiraf eder ve bu düşünceyi kitabının en başına koyar. Kitabın devamında bunu nasıl geliştirdiğini bilmiyoruz; fakat kitabın genel eğiliminin dine karşı hasmane bulunduğunu, kitabın halkın önünde yakıldığına ve yazarın dinsizlik suçlamasıyla kovuşturmaya uğramaktan kaçmak için Atina'yı terk etmek zorunda kaldığına dair teyitli hikâyeden çıkarılabilir.⁴⁴

Leontinoilu Gorgias, özellikle üslup tarihi bağlamında önemlidir. Ünlü ve ünsüz ses yinelenmeleri,⁴⁵ dikkatle dengelenmiş yan cümleler, çarpıcı ve kimi zaman fantastik benzetmelerin yanı sıra kulağa hoş gelen ama yakından incelendiğinde çürük olduğu görülen tezatlar: Bunlar, üslubunun ayırt edici özellikleri arasındadır. Platon, *Devlet*'in belagat dolu bir pasajında, bu tür sanatları mahkûm eder, çünkü insanları yapmacıklığa razı olmaya teşvik ederler;⁴⁶ Platon'un hükmünü onaylamadan Gorgias'ın edebi öğrencilerinin en seçkinlerinden olan İsokrates'i okumak zordur. Gorgias'ın, "Var Olmayan Üzerine" adlı kitabında üç önermeyi kanıtlamaya çaba gösterir: Birincisi, hiçbir şey yoktur; ikincisi, eğer bir şey varsa, bilinemez; ve son olarak, bir şey varsa ve bilinse bile, bunun bilgisi bir insandan bir başkasına iletilemez.⁴⁷ Gorgias'ın zamanına kadar fiziksel ve metafiziksel araştırmanın amacı,

⁴³ *Tan. Doğ.* 1.60.

⁴⁴ *Cic.*, a.g.e., 1.63.

⁴⁵ Ünsüz ses yinelenmesi veya "aliterasyon": "Şiirde veya nesirde aynı seslerin söze güzel bir âhenk verecek şekilde tekrarlanması." Ünlü ses yinelenmesi veya "asonans": "Kafiye yapılan hecelerde sâdece bâzı harflerin benzeşmesine dayanan hafif ses benzerliği, yarım kafiye." (Kubbealtı Lugatı). (ç.n.)

⁴⁶ *Dev.* 6.498e.

⁴⁷ *Fr.* 3 Diels.

şeylerin altında yatan gerçekliği keşfetmekti; ve muhtemelen Gorgias'ın inkâr etmeyi amaçladığı şey görüngülerin ötesindeki bu gerçeklik veya varoluştur.⁴⁸ Uygulamaya dönük bir retorikçi olarak, öğrencileri uygulama içeren bir kariyere hazırlamakla ilgilenen Gorgias'ın, önceki dönemin *a priori* halüsinasyonlarına karşı hiçbir sempatisi yoktur. Gorgias'ın üçlü tezi doğrudan ilahiyatı ilgilendirmese de, "var olmayan" ve "bilinemez" kategorilerinin, İlahi Zâtın popüler tasavvurunun yanı sıra felsefi tasavvurunu da kapsayacağı açıktır.

Protagoras'ın kendi adına temkinli bir agnostisizm ile kendisini sınırladığını görmüştük; ancak diğer Sofistler, Tanrıları ussallaştırarak onları tamamen ortadan kaldırmış gibi görünüyorlar. Bunların başında, daha sonraki zamanlarda ahlaken itiraz edilir bir yanı olmayan *Herakles'in Seçimi* hikâyesi ile bilinen Keoslu Prodikos gelir.⁴⁹ Cicero'nun belirttiği gibi, Prodikos Tanrı olarak adlandırılan şeylerin yalnızca tecrübeyle insan yaşamına faydalı bulunan nesnelerin kişileştirmeleri olduğunu ilan ettiğinde, bu tam bir din reddine denkti.⁵⁰ Ona göre, Demeter sadece ekmek, Dionysos şarap, Poseidon su, Hephaistos ateştir, vb. Bu, Demokritos ve diğer Sofist öncesi filozofların alegorileştiren akılcılığını hatırlatır bize; fakat Prodikos'un özel amacı, inancın hatalı olduğu varsayımıyla, Tanrılara inancın kökenini açıklamaktır. "İlkel insan," der, "güneşi ve ayı, nehirleri ve pınarları, kısacası, yaşamımıza faydası dokunan her şeyi, faydalarından ötürü, Mısırlıların Nil'i tanrılaştırması gibi, tanrılaştırmıştır."⁵¹ Benzer bir saik, Aydınlanma döneminin bir başka dikkat çekici ve oldukça karakteristik bir fragmanına ilham verir. Yazarı, çağın putkırıcı ruhuyla ondan daha fazla iç içe geçmiş başka birini bulamadığımız kötü şöhret sahibi Kritias'tır. Medeniyet başlamadan önce, kaba kuvvetin hüküm sürdüğünü söyler. Ardından yasanın keşfi ve toplumsal düzenin başlangıcı izlemiş; ancak yasa, açık adaletsizliği bastırır da, gizli suçu önleme konu-

⁴⁸ Krş. Pfeleiderer, *Sokrates und Plato*, s. 12.

⁴⁹ Ksen. Ant. 2.1.21 vd.

⁵⁰ Tan. Doğ. 1.118, *quam tandem religionem reliquit?* (geride hangi dinsel inancı bıraktı ki?). [Menzilcioğlu çevirisi]

⁵¹ Sekst. Emp. Adv. Math. 9.18 içinde.

sunda başarısız olmuştur. Bunun üzerine, Kritias devam eder, bilge bir adam imdada yetişmiş ve adına Tanrılar dediği her şeyi duyan, her şeyi gören ve her şeyi bilen güçler düşüncesini tasavvur etmiştir; ve insanların zaten o kadar korktuğu göksel olayların onların işi olarak görülebilmesi için onları göğe yerleştirmiştir. Dolayısıyla, Tanrılar “hakikati yalanla karartan” (*pseudei typhlōsas tēn alētheian logōi*) tarih öncesi bir devlet adamının kurnaz bir aygıtıdır.⁵²

Daha önceki Sofist edebiyatından kalmış birkaç kalıntı da bir çift sözü hak ediyor. Sofist Antiphon, kendisinden kehanet sanatının (*mantikē*) bir tanımı istenince, şöyle yanıt vermiştir: “Bilge bir insanın tahminidir.”⁵³ Burada yine Euripides bir paralel sağlamaktadır: “En iyi kâhin, en iyi tahmin edendir.”⁵⁴ Kehanetlere ve kehanet sanatına güvensizlik, en azından eğitilmiş çevrelerde, zamanın özelliklerinden biriydi. Thrasy-makhos şöyle yakınlr: “Tanrılar insanların işlerini gözetmezler; aksi takdirde, en büyük nimet olan adalet erdemini göz ardı etmezlerdi. Zira insanların bunu kullanmadığını görüyoruz.”⁵⁵ Sahte Platonik Aksiokhos’ta Prodikos’un şu minvaldeki bir sözü aktarılır: Ölüm yaşayanlara da ölümlere de dokunamaz; yaşayanlara dokunamaz, çünkü onlar hâlâ hayattadır; ölümlere dokunamaz, çünkü onlar artık yoktur.⁵⁶ Cümlelerin şekli, ölüm korkusuna karşı en sevilen Epikürosçu yatıştıncıya şüpheli bir benzerlik taşımaktadır: “biz olduğumuz zaman, ölüm yoktur; ve ölüm olduğu zaman, biz yokuz.”⁵⁷ Ancak, Prodikos’un ve adını verdiğim diğer Sofistlerin ölümsüzlük konusunda agnostik olduklarına hiç şüphe yoktur. Protagoras’ın yazdığı söylenen Hades üzerine kitap (*Peri tōn en Haidou*) hakkında hiçbir şey bilinmiyor.

Bahsetmemiz gereken Sofistlerin sonuncusu, belki de hepsinden çok yönlü ve yetenekli olan Elisli Hippias’tır. Edinim-

⁵² Kritias, *fr.* 1.26 Nauck², s. 771.

⁵³ Diels, s. 552, § A9.

⁵⁴ *Fr.* 973 Nauck².

⁵⁵ *Fr.* 8 Diels.

⁵⁶ *Aks.* 369b.

⁵⁷ Diog. Laert. 10.125.

leri arasında "Sanatlar"⁵⁸ diye adlandırılan Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomi'ye ek olarak Filoloji, Mitoloji, Tarih, Arkeoloji ve Edebiyat vardır; aynı zamanda bir bellek destekleyici sistemin yazarı ve epik, trajik ve dithyrambik tarzda üretken bir şairdi; ve mekanik sanatlarla tanışıklığı o kadar genişti ki, "bir Olimpiyat festivalinde, ayağındaki sandaletlerden, belini saran kıvrımlı kuşağa ve parmaklarındaki yüzüklere kadar giysilerinin her bir parçasını kendi elleriyle imal etmiş olarak insanların karşısına çıkmıştı."⁵⁹ Belki de medeni topluluklara özgü uzmanlaşma ilkesini pratik bir şekilde protesto etme isteğindeydi; zira Doğa ve Uzlaşım'ın⁶⁰ görece değerine dair favori tartışmada tamamen Doğa'nın tarafında yer almış görünmektedir. İlahiyata dair görüşleri hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; ama az önce söz ettiğim *physis* (doğa) ve *nomos* (uzlaşım) arasındaki karşıtlık, dönemin edebiyatında o denli önemli bir rol oynamıştı ki bunu biraz daha ayrıntılı olarak incelememiz gerekir.

Ahlaki tasavvurlar alanında *nomos* ve *physis* karşıtlığını ilk uygulayan kişi, Anaksagoras'ın öğrencisi ve (denilen o ki) Sokrates'in hocası Arkhelaos idi. Arkhelaos, doğru ve yanlışın doğada hiçbir varlığa sahip olmadığını, ancak yalnızca uzlaşım ya da yasalar yoluyla var olduğunu beyan etti: *to dikaion einai kai to aiskhron ou physei, alla nomoi*.⁶¹ Onu bu sonuca götüren sebepleri bilmiyoruz, ama ne olduklarını tahmin etmek zor değil. Perikles çağının politik faaliyetinin yanı sıra edebi faaliyeti, Yunanları yabancı kurum ve âdetlerin pek çok özelliği ile tanıştırmıştı; ve insanların, farklı ırkların ahlak ve beğeni ölçülerindeki aşırı çeşitliliği ve hatta aralarındaki karşıtlığı düşünmeye başladıklarını gösteren kanıtlar vardır.⁶² Arkhelaos'un, ahlaki tasavvurların genel olarak varlık ve otorite-

⁵⁸ Bkz. Plat. *Prot.* 318e, *Dev.* 6.511c.

⁵⁹ Gomperz, a.g.e., s. 431: krş. Plat. *Küç. Hipp.* 368b vd., ve *Büy. Hipp.* 285b vd.

⁶⁰ Veya "uylaşım" (*convention*). (ç.n.)

⁶¹ Diog. Laert. 2.16. ["Doğru" olarak çevrilen *right*'ın Yunancası *to dikaion* "adil" olarak da çevrilebilir. Aynı şekilde "yanlış" olarak çevrilen *wrong*'un Yunancası *to aiskhron* "çirkin" "utanç verici" ya da "alçak/aşağılık" olarak da çevrilebilir.]

⁶² Bkz., örneğin, Herod. 3.38.

lerini doğaya değil (zira Yunan düşüncesinde, doğal olan şey evrensel olandır), sadece modaya, uzlaşma veya yasaya (*nomos*) borçlu olduğunu beyan ettiğinde, aynı olgu tarafından etkilendiğini pekâlâ varsayabiliriz. Herodotos halihazırda *nomos*'un her şeyin efendisi olduğunu söyleyen Pindaros'u alkışlamıştı.⁶³

Şimdi, doğal ve pozitif yasa arasındaki bu içkin karşıtlık teorisinin, Doğa'nın ebedi ve evrensel emri karşısında yerleşik kurum ve inançlara yalnızca yerel ve geçici bir değer atfederek, onların otoritesini zayıflatmaya meyletmiş olması gerektiği açıktır. Platon'un *Yasalar*'da konu hakkında ne söylediğine bakalım: "Bunlar her şeyden önce tanrıların doğanın değil, sanatın ve birtakım yasaların ürünü olduğunu söylüyorlar, sevgili dostum, bu yasaları da insanların üzerinde anlaştıkları şekilde her yerde başka başka çıkardıklarını söylüyorlar; özellikle de doğaya göre güzel başka şeydir, yasaya göre güzel başka şeydir, adalet ise kesinlikle doğal değildir, tersine insanlar bir ömür boyu durmadan bunun üzerinde tartışır ve değiştirirler; değişiklik, doğaya göre değil, sanat ve yasaya göre ortaya çıktığı halde, yapıldığı anda geçerli olur. İşte bunlar, dostlarım, düzyazı ve şiir eserlerinde bir şeyin zorla kabul ettirilmesini en büyük adalet diye tanımlayan, gençlerin bilge gözüyle baktığı insanların düşünceleri. Gençler arasında, yasanın inanmak gerekir diye ortaya sürdüğü tanrılar yokmuş gibi, dinsizliğin kol gezmesi buradan kaynaklanıyor."⁶⁴

Bu nedenle, negatif yönüyle, Doğa ve Yasa arasındaki temel bir karşıtlık olduğu öğretisinin, şu anda tartıştığımız dönemin ahlaki ve dini rahatsızlığına katkısı hiç de az olmuş olmamalıdır. Pozitif içeriği ile ilgili olarak, öğreti, Yasa'yı değil, Doğa'yı takip etmemizi önerir. Nitekim, "doğaya dönüş" arzusu, bu zamanın edebiyatında sıklıkla dile getirilmektedir.⁶⁵ Böyle bir idealin ahlaki değeri elbette Doğa sözcüğüne verdiğimiz yoruma bağlı olacaktır. Doğayı "dişleri ve pençe-

⁶³ A.y.

⁶⁴ Yas. 889e vd. [Şentuna-Babür çevirisi]

⁶⁵ Bazı örneklere *The Republic of Plato*, cilt 1, s. 354 vd.da atf yaptım.

leri kana bulanmış ve yırtıcı⁶⁶ olarak tasavvur edebiliriz; ya da tüm insanlığın müşfik anası olarak düşünebiliriz. Bu görüşlerin ilkinin benimsersek, “doğaya göre yaşam” bizi “güç haktır,”⁶⁷ “gücü olan almalı, gücü yeten tutmalı”⁶⁸ gibi sözlerde somutlaşan “yamyam ahlakına” götürecektir. İkinci yoruma göre, ırk ve milliyet, inanç ve renk ve toplumsal konum ayrımlarına önem vermeyeceğiz: Çabalarımız insan kardeşliğinin, dünya federasyonunun gerçekleştirilmesine yönelik olacaktır.

Doğacı idealin bu farklı yorumları, söz konusu zamanda destekçiler bulmuş gibi görünüyor. Platon’un *Devlet*’indeki Thrasymakhos ve *Gorgias*’ındaki Kallikles, “Güç Haktır” ve “Adalet daha güçlü olanın menfaatidir” şeklindeki anti-sosyal görüşü güçlü bir şekilde savunur; ve Platon onların görüşlerinde yalnız olmadıklarına özellikle dikkat çeker: “Aynı hikâyeyi dört bir yanda duyuyorum,” der Glaukon, “Thrasymakhos’tan ve başka sayısız kişiden, ve kulaklarım bunla çınılıyor.”⁶⁹ Atina’nın müttefiklerine yönelik muamelesi bir yönetim kuralı ya da ilkesi olarak buna sürekli örnek oluşturmaktaydı. Thukydides’teki konuşmacılar öğretiye sıkça atıfta bulunur: “Zayıfın daha güçlü tarafından zorlanmasını ebedi bir yasa olarak görüyoruz,”⁷⁰ vesaire. Meloslu ve Atinalı temsilciler arasındaki meşhur diyalogda, Meloslular, Göğün hakkı savunacağına dair kendinden emin bir ümit ifade ettikten sonra, Atinalılar şöyle yanıt verirler: “İnanıyoruz ki Tanrılar ve eminiz ki insanlar, *doğanın zorunlu yasası* gereği güçlerinin yettiği yere hükmederler. Bu yasayı biz koymadık ya da konduktan sonra onu kullanan ilk biz değiliz: Onu miras al-

⁶⁶ İngiliz şair Alfred Lord Tennyson’ın “In Memoriam” (1850) adlı şiirinden bir alıntı. (ç.n.)

⁶⁷ “Güç haktır” (*might is right*) sözü “güçlü olan haklıdır” olarak da anlaşılabilir. (ç.n.)

⁶⁸ İngiliz şair William Wordsworth’ün “Rob Roy’s Grave” (1807) adlı şiirinden bir alıntı. Wordsworth bu şiirini Fransız Devrimi’nin içine düştüğü korku ve şiddet ortamı, Napolyon’un tiranlığı ve bunun ardından gelen kanlı Avrupa savaşları üzerine kara kara düşündüğü bir dönemde yazmıştır; bkz. Baker, *Browning and Wordsworth*, s. 132. (ç.n.)

⁶⁹ *Dev.* 2.358c. *Krş. Dev.* 1.343a vd. ve *Gorg.* 482e vd. []

⁷⁰ Thuk. 1.76.2.

dık, bizden önce de vardı, bizden sonra da ve sonsuza dek var olacak. Yaptığımız tek şey, bu yasayı kullanmak ve biliyoruz ki, bizimle aynı güce sahip olsaydınız, siz ya da diğerleri de aynısını yapardınız.”⁷¹ Böylece, Platon’un ifadesiyle, “Doğa’ya göre adalet tanımı” (*ho physei horos tou dikaïou*),⁷² Atina imparatorluğunda tezahür ettiği şekliyle mutlakiyetçiliğin teorik bir meşruiyetini sunmaya başladı. Bağımsız kent-devletini tek meşru biçimi olarak kabul eden bir ulusun gözünde, Atina’nın emperyal yönetimini başka bir argümanla meşrulaştırmaya çalışmak bile mümkün değildi. Yunan bakış açısından, Atina imparatorluğu aslında bir tiranlıktı; ve tiranlık kurumunun kendisi de bazen tam olarak aynı gerekçelerle savunulmaktaydı. Bir insan ile diğeri arasındaki “doğal” ilişkinin “savaş” olduğu öne sürülüyordu: Yasa ona kafa tutacak kadar güçlü hiç kimsenin uymayacağı yapay bir anlaşma ya da sözleşmeden ibarettir.⁷³ Bu tamamen anti-sosyal öğreti, Platon’un *Gorgias*’ında Kallikles tarafından açıkça beyan edilir. Güçlünün zayıftan daha fazlasına sahip olmasını Doğa’nın kendisinin doğru bulduğu söylenir: Zira tüm hayvan krallığı bu ilke ile yönetilir. Medeniyet, tılsımları ve büyüleriyle, güçlüyü zincire vurmaya ve köleleştirmeyi amaçlamaktadır: Ancak “bütün bu bağları sarsıp koparacak ve böylece onlardan kurtulacak güçte bir insan çıkarsa ortaya, eminim ki, yazılı yasalarımızı, gözbağcılığımızı, büyülerimizi ve de doğaya uymayan bütün yasaları çiğneyerek başkaldırır, ve kölemiz iken efendimiz olur; işte o zaman da Doğa’nın adaletinin tüm gücüyle parladığını görürüz.”⁷⁴

İnsanların doğal olarak düşman değil, akraba olduklarına dair Doğa’nın öteki ve daha insani tasavvurun ilginç bir izini, Platon’un *Protagoras*’ta Hippias’a ifade ettirdiği düşüncede buluruz: “Hepimizin yasa icabı değil, doğa icabı hısımlar, akraba ve hemşeri olduğuna inanıyorum; zira doğa icabı benzer olanlar hısımdır, ancak insanların tiranı olan yasa birçok şeyi

⁷¹ Thuk. 5.105.

⁷² Yas. 714c.

⁷³ Plat. *Dev.* 2.358e vd.; Yas. 626a.

⁷⁴ *Gorg.* 483d vd. [Küçük değişikliklerle Rifat-Rifat çevirisi.]

doğaya aykırı zorlar.”⁷⁵ Sofistlerin bir meclisine hitap eden bu sözler evrensel kardeşlik fikrini değil, (bilge insanlardan oluşan Stoacı topluma bir derece benzeyen) eğitilmiş ve kültürlü insanlar arasında bir kardeşlik düşüncesini iletmektedir. Fakat ifade ettikleri düşünce, Stoacıların da kendi sistemlerine dahil ettiği daha geniş ideal yönünde en azından bir adımdır: Stoacılar insanın kardeşliğini Tanrının evrensel babalığına dayandırarak, bu düşünceye aynı zamanda dini bir önem vermiştir.⁷⁶ Aristoteles’ten biliyoruz ki kölelik kurumu bazılarınca “doğaya aykırı” ilan edilmiş ve bu yüzden kınanmıştı.⁷⁷ Gorgias’ın bir öğrencisi, “Tanrı tüm insanların özgür olmasını amaçlamıştır: Doğa hiç kimseyi köle yapmamıştır.”⁷⁸ Köleliğe karşı bu saldırı için öne sürülen gerekçeler, günümüzde aşına olduğumuz fikirler halkasına aittir; ve saldırının kendisinin de Sofistlerin çağına uzanması ihtimal dışı değildir.

Şimdi Sofist olarak adlandırılan kişilerin ahlaki ve dini düşünceleri bağlamında dikkate almamız gereken temel fikirleri gözden geçirmiş olduk. Euripides’ten söz ettiğimizde, bu fikirlerin bazılarıyla tekrar ilgilenmemiz gerekecektir; fakat bu arada, gerçek bir öğreti birliği olmadığını gördüğümüz bu saydığımız farklı teorilerde, en azından ortak bir eğilimin olup olmadığını görmeye çalışalım. Sofistlerin, Yunan ahlakı, politikası ve dininin geleneksel ilkelerini körü körüne kabul etmeyi reddetmede büyük ölçüde hemfikir oldukları emin bir şekilde söylenebilir. Belli bir ölçüde akılcılık, hepsinin bir özelliğidir. Din alanında, kendini bazen agnostizm olarak, bazen (Prodikos örneğinde olduğu gibi) tam bir ateizm olarak gösterir; politika ve ahlak alanında, ya toplumun temellerini tahrip edecek kadar aşırı bir bireycilik şeklinde, ya bundan daha az anti-sosyal olmayan “Güç Haktır” biçiminde görünür; ya da istemsizce eski kent-devleti tasavvurunun yerine, sadece bir Panhelenik değil, aynı zamanda evrensel bir devlet hayali koyma eğilimindedir. Kent-devletin eski kavramını ye-

⁷⁵ Prot. 337c vd.

⁷⁶ Örneğin, Kleanthes’in İlahisi’nde (*ek sou gar genos esmen: senin soyundanız çünkü*).

⁷⁷ Pol. 1.3.1253b21 vd.

⁷⁸ Skhol. Arist. Ret. 1373b18.

rine koymak, sadece bir Panhelenik değil, evrensel bir ortaklığın hayalidir. Belki Hippias tarafından belli belirsiz tasavvur edilmiş olan bu kozmopolit ve hümanist idealin dışında, Sofistlerin öğretisinde pek de yapıcı bir şey yoktur: Yok ettiler, ama büyük ölçüde yeniden inşa etmediler. Eğer eski okuldan ortalama bir Atina yurttaşı, onlara gençlerin yozlaştırıcıları olarak baktıysa, onun bakış açısından, bu suçlamayı desteklemek adına söylenebilecek şeylerin olduğunu kabul etmeliyiz. Ancak daha sonraki felsefi gelişimin ışığında, Sofistlerin adıyla ilişkilendirdiğimiz hareketin, daha önce ortaya çıkmış olan herhangi bir felsefeden hem daha akılcı hem daha ruhani olan bir felsefeye ulaşmak için insan aklının geçmesi gereken zorunlu bir aşama olduğu görülür. Zeller'in sözlerini alıntılatacak olursak: "Sofistlerin ait olduğu zamanın karışıklığı, yüzeyle çok bulanık ve saf olmayan maddeler getirdi, ancak Yunan aklının Sokratik bilgeliğin berrak aşamasına erişmeden önce bu karışıklıktan geçmesi gerekiyordu; ve nasıl ki Almanlar Aydınlanma Dönemi olmadan bir Kant'a sahip olamayacaklarsa, Yunanlar, Sofistler olmadan bir Sokrates'e ve bir Sokratik felsefeye sahip olamayacaktı."⁷⁹

⁷⁹ Zeller, a.g.e., s. 1156: İngilizce çevirisinde, cilt 2, s. 506.

On Dördüncü ve On Beşinci Dersler

Euripides

Euripides'teki felsefi unsuru aydınlatmak için çok uğraş vermiş bir Alman araştırmacı şunu der: "Çağını karıştıran neredeyse tek bir önemli sorun, onun yaşam süresince veya öncesinde Yunan felsefesinde neredeyse tek bir teori yoktur ki Euripides dikkate almamış olsun."¹ Erkek ve kadın karakterleri sürekli olarak "Aydınlanma" döneminin dilini konuşurlar; ve Euripides özellikle Sofistler çağının şiirsel yorumcusu olarak Yunan dinsel düşüncesinin bir incelemesinde dikkatimizi talep eder.

İlk olarak şu soruyu yanıtlamaya çalışalım: Euripides, Yunanistan'ın tanınan Tanrılarına ilişkin genellikle hangi görüşü benimser?

Belki de bu konuya yaklaşmanın en iyi yolu, Euripides'in bir ya da iki en karakteristik oyununda Tanrıların oynadığı rolü ele almaktır. *Hippolytos* ve *Herakles'in Çılgınlığı* amacımıza en iyi şekilde hizmet eder. Bu tragedyaların ilki MÖ 429'da sahneye konmuştur. İkincisinin tarihi belirsizdir; ancak bilim insanları, şairin son dramalarından olmasa da, *Hippolytos*'tan çok sonra olduğu konusunda hemfikirdir.

Hippolytos'un konusu, Tanrıça Aphrodite'nin, oyunun adını aldığı kahramandan aldığı intikamdır. Öndeyişte, Aphrodite bakir Hippolytos'un hem davranışlarıyla hem sözleriyle kendisini nasıl aşağıladığını ve Phaidra'nın yanı sıra onu da mahvedecek bir komployla ondan intikam alma niyetini açıklar.² Hemen sonra, büyük ve asil bir karakter olan Phaid-

¹ Nestle, *Untersuch. üb. d. philos. Quellen des Eur.*, s. 560.

² Yunan mitolojisinde, Hippolytos, Theseus'un evlendiği Amazon kraliçesinden oğludur; eşinin ölümünün ardından Theseus'un evlendiği (Girit kralı Minos'un kızı) Phaidra'nın ise üvey oğludur. (ç.n.)

ra, Aphrodite'nin entrikası sonucunda kendi üvey oğlu için istemeyerek içinde beslediği tutkulardan ötürü utanç ve pişmanlık duyarak sahneye çıkar. Dadısı, hanımının sırnını ortaya çıkardıktan sonra, Tanrıları örnek göstermek suretiyle onu baştan çıkarmaya girişir.

Eski zamanların resimlerine,
Bakanlar, edebiyatla ilgilenenler,
Semele'nin yatağına kavuşmak için
Zeus'un nasıl yanıp tutuştuğunu Eos'un, o harika
Sabah kızılığını, Kefalos'un aşkından nasıl
Çaldığını bilirler. Bu Tanrılar hâlâ gökteler
Ve Tanrılar çevresinden kovulmuş değiller.³

Ölümsüzlerin boyun eğdikleri yerde, ölümlülerin direnmesinin, aptallıktan daha fazlası, bizatihi günah (*hybris*) olduğunu tembih eder.⁴ Phaidra kararlı kalır; ancak Aphrodite'ye dua ederek sahneyi terk eden baştan çıkarıcı, Hippolytos'a sessiz kalması için yemin ettirmesinin ardından gerçeği ifşa eder. Öfke ve dehşete kapılan genç, ettiği yemine rağmen, ilk başta skandalı açıklamakla tehdit eder;⁵ ancak devamında, sözünden dönmeden sürgün ve ölüme teslim olur. Sırnının açığa çıktığını duyduğunda, Phaidra ölmeye karar verir. Bir sonraki sahnede, neşe tanrısı Apollon'un tapınağına hacca gitmiş olan Theseus, sahneye gelir ve eşinin intihar haberiyle karşılaşır. Hemen sonra, ölü olan Phaidra'nın elinde bir mektup gözüne ilişir: Phaidra'nın üvey oğlunu babasının yatağına sadakatsizlikle yalan yere suçlaması ilahi planın bir parçasıdır. Heyecanla mektubu alır ve okur. Dehşete düşen Theseus, Tanrı Poseidon'a, ona daha önce vaat etmiş olduğu üç lanetten birini Hippolytos'un başına getirmesi için yakarır.⁶ Bir

³ *Hipp.* 451 vd. [Küçük değişikliklerle Onay çevirisi. Çevirmen, alıntıda adı geçen kişilikler hakkında şu bilgileri verir: "*Semele*: Tanrı Zeus'un genç bir delikanlı kılığına girerek tanıştığı sevgilisi. Şarap Tanrısı Dionysos'un annesi. *Eos*: Şafak Tanrıçası. *Kefalos*: Kendisine olan aşkı nedeniyle Şafak Tanrıçası Eos tarafından Suriye'ye kaçırılır, orada onunla evlenir."]

⁴ *Hipp.* 473 vd.

⁵ *Hipp.* 612.

⁶ Mitolojiye göre, Poseidon Theseus'a ömrünün geri kalarında dilediği üç laneti onun için yerine getireceğini vaat etmiştir. (ç.n.)

sonraki sahnede, Hippolytos masumiyetini iddia eder, ama nafile; babası tarafından süresiz sürgüne mahkûm edilir. Son kısa bir süre sonra gelir. Poseidon, kahramanın atlarını mucizevi bir şekilde denizden gönderdiği bir canavar tarafından korkutur; ve ağır yaralanan Hippolytos ölmek üzere evine getirilir. Eve varışından önce, Hippolytos'un yaşamını adadığı bakire Tanrıça Artemis görünür; ve Theseus'a gerçeği söyler. Son iki sahne sonsuz duygu doludur. Ölmekte olan Hippolytos babasını affeder; Artemis'e ise ölümüne kadar sadıktır.

Ah! Tanrısal bir koku alıyorum. Ağrılar arasında onun Yakınlığını hissediyorum. Carumun acısı hafifliyor.⁷

Fakat kaderinin adaletsiz olduğunun gayet farkındadır.

Hades'e adım atmak üzere,
Yerle bir edilmiş durumdayım!
Boşuna hürmet ettim Tanrıya
*Ve boşunaydı insanlara adaletim.*⁸

Bu güçlü oyunun başlıca fikri ne olursa olsun, yazarın Tanrıları olumsuz bir ışıktaki temsil etme niyetinde olduğu gerçeği inkâr edilemez. Sona doğru, Euripides, tüm Olympos panteonunun temelinde yattığını ima ettiği ilkeyi gizli bir şekilde sorgular. Büyük bir Fransız eleştirmen şu haklı tespiti yapar: "Artemis'in ölmekte olan Hippolytos'un yanı başında iken, gözyaşı dökmek istemesi ve tanrısallığının buna engel olmasına hayıflanması, kapanış sahnesine, başka yerde bu-

⁷ Hipp. 1391 vd.

⁸ Hipp. 1366 vd. [Türkçe çeviri, yazarın kullandığı İngilizce çeviri dikkate alınarak yapılmıştır. Metrin Yunanca aslında "Tanrı" ve "adalet" sözcükleri geçmez. "Tanrı" yerine sadece *eusebeia* (dindarlık) kullanılmıştır. "Adalet" yerine "insanlara yönelik çabalar"dan bahsedilmiştir. İngiliz klasikçi Frederick Paley 1857 tarihli çalışmasında bu satırları şu şekilde yorumlar: "İnsanlara karşı adil davranarak boşuna birçok zahmete katlandım." Ayrıca, ne pahasına olursa olsun sadık kaldığı yeminine gönderme yapıldığını belirtir; bkz. Paley, *Euripides*, cilt 1, s. 228). Onay çevirisi şöyledir: "Şimdi / Yerle bir edilmiş durumdayım. Mezarım / Önümde, hiç kimse dindarlığım ve / Masumiyetim nedeniyle takdir etmedi beni."]

lunmayan bir ideal asalet ve dinsel yücelik niteliği verir.”⁹ Yine de dinsel zorluk kalır. Artemis Hippolytos’u çok sevmesine rağmen, neden onu kurtarmak için araya girmedir? Bu noktada Euripides’in gözünden kaçmaz; ve Artemis’e verdirdiği yanıt şöyledir:

Aphrodite’nin iradesi, öfkesini dindirmek için
Böyle uygun görmüş ve biz tanrılarda âdettir:
Bir Tanrının isteği önünde başka bir Tanrı durmaz;
O ne yaparsa yapsın, öteki kenarda durur.
Yoksa ben, şundan emin ol ki,
Korkmasaydım Zeus’tan,
Yaşamazdım bu utancı,
Tüm dünyada en çok sevdiğim adamın
Ölmesine izin vermezdim asla.¹⁰

Olympos’un dayandığı ilke buysa, bazı şeylerin yanlış gitmesine şaşırmmalı. Euripides’in ima etmek istediği ahlaki ders muhtemelen budur. Bu satırların ruhu ile Sophokles’in *eti megas ouranōi Zeus’u* arasında dağlar kadar fark vardır: “Metin ol, evladım, metin ol! Her şeyi gözetten ve yöneten büyük Zeus hâlâ hüküm sürer gökte.”¹¹ *Herakles’in Çılgınlığı*, Hera’nın üvey oğluna zulmünü anlatır. Kahraman, yeraltı dünyasına Kerberos’u getirmek için yola çıkmadan önce, eşi ve çocukları ile birlikte babası olarak bilinen Amphitryon’u¹² kayınpederi olan Thebai kralı Kreon’un korumasına emanet etmiştir. Herakles’in yokluğu sırasında Euboialı Lykos Thebai’ı işgal etmiş, Kreon’u öldürmüş ve tahtını gasp etmiştir; daha sonra, Herakles’in kaybolmuş olduğu inancıyla ve Herakles’in oğullarının büyüdüklerinde dedelerinin öldürülmesinin intikamını almaları korkusuyla, anneleri Megara ve Amphitryon ile birlikte onları yok etmeyi planlamıştır. Bu noktada oyunun olayı başlar. Amphitryon ve diğerleri [Zeus’un kendi] oğlunun¹³ çocuklarını kurtaracağı inancıyla

⁹ Decharme, *Euripide et son théâtre*, s. 388 vd.

¹⁰ *Hipp.* 1327 vd.

¹¹ *Soph. El.* 173 vd. (ç.n.)

¹² Herakles’in asıl babası Zeus’tur. (ç.n.)

¹³ Yani Herakles’in. (ç.n.)

Kurtarıcı Zeus'un sunağına sığınır. Oyunun ilk yarısı üzerinde durmamıza gerek yok: Sadece Megara ve çocuklarının kefenlerine bürünmek üzere sunağı terk etmelerinin ardından, Amphitryon'un Zeus'a sitem ettiği karakteristik bir pasaja atıf yapmak yeterlidir.¹⁴ Herakles'in görünüşe göre İlâhi Takdir gereği varışı, bu suçlamaların haksız ya da zamansız olduğunu göstermektedir. Gaspçı öldürülür ve Koro, Zeus'un sağladığı kurtuluş için bir şükran şarkısı söyler. Kısa bir süre için her şey iyi görünür; ama aniden, Göğün habercisi İris ile birlikte Lyssa'nın (Cinnet) korkunç görüntüsü sarayın üzerinden görünür. Şimdi Herakles'in işleri tamamlanmış olduğu için, Zeus korumasını geri çekmiş ve Hera'nın iradesini yerine getirmesine izin vermiştir. İris'in açıklamasına göre, cinai bir delirme nöbetinde, baba¹⁵ yeni kurtardığı çocukları katledecektir. Lyssa'nın kendisinin [İris'ten] merhamet dilemesi boşunadır. İris'in lütfettiği tek yanıt şudur:

Aklını kendine sakla! Hera'nın ve benim planlarıma karışma!¹⁶

Herakles'in çılgınlığını ve mutsuz karısının ve çocuklarının kaderini tasvir eden konuşmasında şair, alışlagelmiş gücünden bile daha fazlasını sergiler; ama bizim için önemli olan, kahramanın, (Euripides'in kutsala saygısız elinden kaçan neredeyse tek Tanrı olan) Pallas'ın merhametli müdahalesiyle daldığı uykudan uyandığı noktada yeniden başlar. Talihsizliğinin bütün boyutunu duyduğunda, Herakles intiharı düşünür; ama amacını yerine getirme fırsatı yakalayamadan, Atina kralı Theseus sahneye gelir. Umutsuzluğa kapılmış ve dostuna kirlilik bulaştırmaktan endişeli bir şekilde, Herakles, neden olduğu harabenin ortasında sessizce çömelmiş oturmaktadır. Sonunda, cesaret ve teselli veren dokunaklı sözlerle, kendi kendini yok etme amacından yavaş yavaş vazgeçirilir ve Atina'nın misafirperver topraklarına gitmek üzere Theseus'a eşlik etmesi sağlanır; orada kan lekesinde temizlenecek ve ilelebet bir kahraman olarak saygı görecektir.

¹⁴ *Hipp.* 339 vd.

¹⁵ Yani Herakles. (ç.n.)

¹⁶ *Hipp.* 855.

*Tantaene animis caelestibus irae?*¹⁷ Bu, eylemini özetlediğim oyun boyunca zihnimizde uyandırılan düşüncedir. Şair bize dramının her aşamasında insanlığın büyük velinimetinin¹⁸ hak edilmemiş acılarından tek başına sorumlu olanın sözde Tanrıça Hera olduğunu hatırlatır. Pindaros ya da Aiskhylos'un yapacağı türden efsaneyi arındırma girişimi yoktur. Tüm çıplak pisliğiyle önümüze konur ve yapmamız beklenen çıkarım nedir? Basitçe, Yunan mitolojisinin Hera'sı gerçek bir Tanrı değildir ve insanlık tarafından tapınılmayı hak etmemektedir.

*Kim dua edecek böyle bir Tanrıçaya şimdi?
Bir kadının yatağına giren Zeus'u kıskanıp,
Mahvetti Hellas'ın velinimetlerini,
Hiçbir suçları olmamasına rağmen!*¹⁹

Zeus'u temize çıkarmak da eşit derecede imkânsızdır: Şair de bunu yapmaya teşebbüs etmez: Aslında oyunda Göğün Kralı'na gölge düşüren birçok pasaj vardır.²⁰ Şairin efsanevi Hera'ya olduğu gibi efsanevi Zeus'a ve kısacası Tanrılara ah-laksızlık ve kusur atfeden tüm efsaneler halkasına açık bir şekilde inanmadığı, oyunu bitiren Herakles'in unutulmaz bir konuşmasından da anlaşılabilir. Theseus, Tanrılarının bile günah işlediğine ve acı çektiğine işaret ederek, dostunun kendine olan saygısını tekrar kazanmasını sağlamaya çalışır.²¹ Fakat Herakles bu teselliye kabul etmez; peki neden? Çünkü tüm bu efsaneler tamamen uydurmadır.

*İnanmıyorum Tanrıların aşk peşinde koştuklarına,
Kutsal yasaya rağmen,
Ya da ellerini ayaklarını zincire vurduklarına,
Bir Tanrının başka bir Tanrının efendisi olarak doğduğuna.
Hiç yakıştıramamışımdır, ne de inanırım.*

¹⁷ Vergilius'tan bir alıntı: "Göksel ruhlarda böyle bir öfke olur mu?" (*Aen.* 1.11). (ç.n.)

¹⁸ Yani Herakles'in. (ç.n.)

¹⁹ *Hipp.* 1307.

²⁰ *Hipp.* 212 vd., 339 vd., 498 vd., 1127, 1265.

²¹ *Hipp.* 1314 vd.

Zira gerçek bir Tanrı ise eğer, muhtaç değildir
Hiçbir şeye: Ozanların sefil masallarıdır bunlar.²²

Kimse Euripides'in burada kendisinin konuştuğuna itiraz edemez.

Şair, Tanrıların kötü niyetli oluşunu, dramatik durum sayesinde belki de en etkili bir şekilde bu iki oyunda görmemizi sağlar; ancak diğer dramaların hepsi olmasa da çoğu zaman onları çirkin bir şekilde sergiler. *İon*'daki Apollon, yalancı ve baştan çıkarıcı olarak görünür ve insanlara kötü örnek olduğu için adamakıllı azarlanır.²³ *Andromakhe*, Apollon'un acımasızlığının dikkat çekici bir örneğini anlatır. Akhilleus'u öldüren oku yönlendiren Apollon idi; keder ve öfkenin acısıyla Neoptolemos, Delphoi'a gider ve babasının ölümü için şerefini korumak adına hesaplaşmayı talep eder.²⁴ Yıllar sonra, tapınağı tekrar ziyaret eder ve küstah günahı için af diler; ama Apollon, tam yalvarışı esnasında onun öldürülmesine izin verir.²⁵ Hikâyeyi anlatan habercinin yorumu her zamanki Euripides tarzındadır:

Böylece dünyaya kehanetler veren,
Tüm insanlar için hakkın yargıcı,
Akhilleus'un oğlundan intikam aldı.
Evet, kötü bir adam gibi hatırladı,
Çok eski bir husumeti!
O zaman nasıl bilge olacak o!²⁶

Elektra'da ve daha çok da *Orestes*'te, Klytemnestra'nın öldürülmesinin ve bunun sonuçlarının tüm sorumluluğu Apollon'a yüklenir.²⁷ Dramatik düğüm tamamlandığında, Apollon'un kendisinin ortaya çıkıp düğümü kestiği doğrudur; fakat ne burada ne de başka bir yerde Euripides, kendi oyunla-

²² *Hipp.* 1341 vd.

²³ *İon* 436 vd.

²⁴ Delphoi Apollon'un tapınağıdır. Dolayısıyla, Akhilleus'un oğlu Neoptolemos Apollon'a meydan okur. (ç.n.)

²⁵ *Andr.* 1112 vd.

²⁶ *Andr.* 1161 vd.

²⁷ *El.* 1190 vd.; *Or.* 591 vd.

rında sıkça gündeme getirdiği ahlaki ve dini güçlükleri çözmek için en sevdiği *deus ex machina* (makineyle indirilmiş bir tanrı) aygıtı ile bir girişimde bulunmaz. Tanrı büyük ölçüde, yalnızca, karakterleri gelecekte bekleyeni önceden bildirerek parçanın sondeyişini ilan eder; tıpkı eylemin doğru bir şekilde anlaşılması için, öndeyişin genellikle gerekli olduğu kadarıyla önceki tarihi anlatması gibi.²⁸ Eğer Tanrı diğer Tanrıların davranışları hakkında bir açıklama yaparsa, şairin oluşturmamızı istediği olumsuz yargı genellikle onaylanır; ya da o kadar yüzeysel bir savunma sunulur ki hiç kimse Euripides'in bunu cidden kastettiğini düşünemez. Böylece *Hippolytos*'taki Artemis²⁹ ve *Elektra*'daki Kastor ve Polloks,³⁰ şairin birinde Aphrodite'yi ve diğerinde Apollon'u kınamasını onaylar: Ve Athena'nın *Ion*'da Apollon için yaptığı profesyonel savunma, Apollon'u gülünç olduğu kadar aşağılık gösterme etkisi yaratır.³¹

Euripides'in Yunan mitolojisinin Tanrılarına karşı yaygın tavrını daha fazla örneklemek gereksizdir; ama onun putkırıcılığının tam boyutunu anlamaya gayret etmeliyiz. Aiskhylos ve Sophokles gibi, Olympos dininin çirkin özelliklerini görmezden gelmek ya da küçültmek ve daha yüksek ve daha saf unsurlarını geliştirmekle yetinmez: Aşağılık herhangi bir şey yapan bir Tanrının hiç Tanrı olmadığını iddia eder: *ei theoi ti drōsin aiskhron ouk eisin theoi*.³² Nestle'nin belirttiği gibi,³³ bu kötü şöhretli dize, Euripides'in Yunan çoktanrıcılığına karşı tüm saldırısının *Grundgedanke*'sini³⁴ içerir; ve kendisi ile selefi arasındaki karşıtlık, bu satırın karşısına Sophokles'in satırını koymanın dışında daha canlı bir şekilde ifade edilemez: "Tanrıların insanlara önderlik ettiği hiçbir şey çirkin değildir" (*aiskhron gar ouden hōn hyphēgountai theoi*).³⁵ Alman eleştirmen

²⁸ Bkz. Decharme, a.g.e., s. 384 vd.

²⁹ *Hipp.* 1327.

³⁰ *El.* 1302 ve diğer yerler.

³¹ *Ion* 1553 vd.

³² *Fr.* 292.7.

³³ Nestle, *Euripides*, s. 126.

³⁴ Almanca "temel düşünce/ilke." (ç.n.)

³⁵ Bkz. s. 193.

şöyle der: “Her iki şair de Tanrı ve günahın birbirini karşılıklı olarak dışladığını varsaymaktadır. Fakat bu varsayımdan zıt sonuçlar çıkarırlar. Sophokles şu çıkarımı yapar: ‘O halde Tanrıların yaptığı her şey iyidir’: ve şüpheyi yer bırakmamak için ekler: ‘doğru olanın ötesine geçmemizi isteseler dahi.’ Euripides’in sonucu ise farklıdır: ‘Bu durumda, Yunan mitolojisinin günahkâr Tanrıları yoktur.’”³⁶

Şimdiye kadar söylenen hiçbir şey, elbette, Euripides’in yerleşik dine sürekli ve sistematik olarak ters düştüğünü öne sürmek amacı gütmek. Bazı dramalarında yıkıcı bir eğilim çok azdır ya da hiç yoktur: Örneğin, *Alkestis* ve özellikle de *Yakarıcılar*. Dahası, sıradan Yunan dini duygularının bir antolojisini yapmak isteyen biri, şairin geri kalan oyunlarında ve fragmanlarında bile bol miktarda materyal bulabilir. Euripides’in kendisinin yarattığı karakterler tarafından konuşulduğunda, bu duyguları her zaman onaylamayacağını varsaymak gereksizdir. Kuşkusuz Yunan dininin daha saf yönlerini tam olarak tanıdığı anlar vardır; ki bir şaire (hele ki dramatik bir şaire) bu tür konularda tutarlılık atfetme hakkına sahip değiliz. Şu ana kadar öne sürülen şey şudur: Euripides dramasının gerçekten ayırt edici özelliği (onu dinsel bakış açısından Aiskhylos ve Sophokles dramalarından farklı kılan özellik), bu putkırı ruhtur; ve şairin baskın duygudurumu için, diğer dramatistlerle ortak olana değil, onlardan ayıran şeylere bakmalıyız. Atinalıların muhafazakâr kesiminin, Euripides’i bir inançsız olarak gördüğüne şüphe yok. Aristophanes, onu kendi dinini yaymaya çalışan bir ateist olarak temsil eder. *Thesmophoriazousai*’ın eğlenceli bir sahnesinde, büyük tragedyalarda insanları Tanrıların olmadığına ikna ettiği için, Euripides’i geçiminden mahrum bıraktığı suçlayan bir dulu (kurban törenleri için bir çelenk yapıcısıdır) sahneye çıkarır.³⁷

Ancak, bu derslerin amacı için önemli soru şudur: “Eğer varsa, Euripides’te reform ilahiyatına yönelik katkı olarak ne buluruz?” Yunanistan’ın Tanrılarını inkâr ederek, ilahi güçlerin varlığını tamamen inkâr eder mi? Yoksa Protagoras gibi

³⁶ Nestle, a.y.

³⁷ Aristoph. *Thes.* 443 vd.

sadece bir agnostik mi? Ya da, son olarak, kendi adına yaptığı olumlu bir önerisi var mı?

Euripides'in oyunlarında ve fragmanlarında, sadece Yunan mitolojisinin Tanrılarını değil, herhangi bir Tanrının varlığını bile inkâr ettiğini ya da sorguladığını çağrıştıran pasajlar vardır. Bunların en kötü şöhretlisi, Şehit Justinus tarafından *Bellerophon*'dan alıntılanan bir pasajdır. Bağlamı bilmiyoruz, ama sözcükler kendi başına yeterince vurguludur.

Gökte Tanrılar vardır diyen biri var mı?

Hayır, hiç yoktur.³⁸

Euripides zamanında, Meloslu Diagoras'ın kötülerin refah içinde yaşadıkları ve iyilerin başına felaketler geldiği için ateist olduğu söylenir. Bu fragmanın ateizmine de benzer düşünceler sebep olmuştur; aynı sonucu çıkarmasa da, Theognis'in çok uzun zaman önce aynı güçlükten rahatsız olduğunu daha önce belirtmiştim.³⁹ Başka yerlerde pozitif inançsızlıktan ziyade, şaşkınlık ve şüphe uyandıran birçok düşünceyle karşılaşırız. "Birçok kez aklımdan şu düşünce geçti: Bir insanın kaderini yönlendiren Talih mi, yoksa başka bir ilahi güç mü?"⁴⁰ Protagoras gibi, şair, Tanrıların varoluşu ve doğasıyla bağlantılı her soruyu çevreleyen belirsizlik yüzünden duyduğu şaşkınlığı itiraf eder. *Helene*'deki Koro, hiç kimsenin Tanrının ne olduğunu, ya da ne olmadığını ya da bunların arasında ne olduğunu keşfetmediğinden şikayet eder: *ho ti theos ē mē theos ē to meson*.⁴¹ Benzer bir agnostisizm "Zeus, her kimse Zeus" (*Zeus, hostis ho Zeus*)⁴² formülünde ve son derece karakteristik şu satırda kendini gösterir:

Tanrılara köleyiz biz—her ne ise Tanrılar.⁴³

³⁸ Fr. 286.

³⁹ Bkz. 1 vd., s. 101 vd. Ayrıca krş. Eur. *El.* 583 vd., 434. 832.

⁴⁰ Fr 901. Krş. *Hek.* 488 vd.

⁴¹ *Hel.* 1137 vd.

⁴² *HÇ* 1263; krş. *fr.* 480.

⁴³ Or. 418, *ho ti pot' eisin hoi theoi*.

Tanrının yollarının bilinemez oluşu, Euripides'in favori düşüncelerinden biridir.⁴⁴ Kehanet O'nu açığa çıkaramaz:

Bu kahinlerin ilminin,
Ne kadar kötü, ne kadar yalan dolu
Olduğunu şimdi görüyorum.
(...)
Kuşların insanlara yardımcı olabileceğini
Hayal etmek bile tam bir saçmalık.⁴⁵

Tanrının iradesini keşfedebileceğimiz başka emin ve kesin bir yol da yoktur.

Bu şekilde kısaca örneklediğim türden düşünceler, tragedya sahnesindeki iki büyük selefine kıyasla Euripides'te çok daha sıktır; ve daha önemlisi, en güçlü oyunlarından bazılarını okuduktan sonra aklımızda kalan genel izlenim ile uyumludurlar. Dramatik şiirin kurallarını ihlal etmeksizin, Euripides'in bazen yalnızca geleneksel Yunan ilahi zât tasavvurundan değil, belki de dünyanın herhangi bir anlamda inayetle yönetildiğinden bile şüphe duymaya meyilli olduğunu makul bir şekilde düşünebiliriz sanırım. Her halükârda, bu ve benzeri pasajlar, Euripides'in saldırdığı ilahiyattan daha yüksek bir şeye dönüşebilecek pozitif bir öneri içermez. Şimdi böyle bir düşünceyle oyunlarının başka bir yerinde karşılaşp karşılaşmadığımıza bakalım.

O halde, başlangıçta, Euripides'in Yunanistan'ın Tanrılarına yönelik suçlamasının, İlahi Zâtın gerçek doğasıyla ilgili belirli varsayımlar üzerinde ilerlediğini gözlemliyoruz. Bunlardan en önemlisi, ahlaki iyiliğin ilahi zâta ait olması gerektiğidir. Bu ilkenin vurgulu bir ifadesi *Herakles'in Çılgınlığı*'ndan daha önce alıntılanmıştı;⁴⁶ *İphigenia Tauris'te* adlı oyunda, İphigeneia, zorunlu olarak rahibesi olduğu Taurisli Artemis'ten bahsederken haykırır:

Zeus'un karısı Leto'nun böyle bir aptallığı
Doğurmuş olması mümkün değil.

⁴⁴ Örneğin, HÇ 62, IT 476 vd.

⁴⁵ *Hel.* 744 vd. Krş. *IA* 957 ve *fr.* 795, 973.

⁴⁶ Bkz. s. 304.

Hayır, inanılmaz buluyorum kendi adıma,
Tantalos'un Tanrılara verdiği ziyafeti:
Sanki Tanrılar bir çocuğun etini afiyetle yiyebilirmiş!
Ki katil olan bu insanların kendi günahlarını
Tanrıça'ya yıktıklarını düşünüyorum ben;
Zira hiçbir Tanrının kötü olduğuna inanmıyorum.⁴⁷

İnsanların kendi ahlaksızlıklarını Tanrılara atfettikleri fikri, Aphrodite'nin insanın kendi aptallığının tanrılaştırmasından başka bir şey olmadığının ima edildiği *Troyalı Kadınlar*'da daha da ileri götürülür.⁴⁸ Fakat Euripides ilahî olanın bu tür düşük tasavvurlarının kaynağını genellikle dert etmez; onu ilgilendiren şey, hemşerilerini uydurma olduklarına ikna etmektir; ve bu işlev itibarıyla Ksenophanes'in başlattığı ve Platon'un tamamına erdirdiği işi devam ettirir. Bir başka açıdan da Ksenophanes'in halefidir; zira Tanrılarının sadece emirle değil, örneklerle öğretmesi gerektiğinde ısrar eder.

Nasıl adil olsun,
İnsanlar için yasa koyarken
Kendinizin yasa tanımazlıktan suçlu olması?
(...)
Haksızlıktır insanlara kötü demek,
Taklit ettiklerinde Tanrıların günahlarını:
Asıl kötü bize bunu öğretenlerdir.⁴⁹

Tanrıların insanlık için ahlaki bir standart sunmasını şart koşarken, Euripides'in ahlaki amaca dair Platonik öğretinin (Tanrıya öykünme; *homoiōsis theōi kata to dunaton*) yolunu hazırladığını görmemek mümkün değildir.⁵⁰ Herakles'in konuşmasında iki nokta daha dikkate değerdir.

⁴⁷ IT 385 vd. ["Titanlardan Koios'la Phoibe'nin kızı Leto, başta Zeus'la birleşerek Apollon'la Artemis'in anası olur" (Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 194). Tauris bugünkü Kırım Yarımadası'dır. "Aptallık" veya "cehalet" (*amathia*) ile kastedilen Artemis veya daha doğrusu Taurisli Artemis kültüdür. İnsanların ve özellikle de karaya vuran insanların kurban edilmesi kültün bir parçasıydı. Alıntıda gönderme yapılan şey bu âdettir.]

⁴⁸ Tro. 987 vd. *Aphrosynē* den (aptallık) *Aphroditē*, 989.

⁴⁹ İon 442 vd.

⁵⁰ Theait. 176b.

Ellerini ayaklarını zincire vurduklarına,
Bir Tanrının başka bir Tanrının efendisi olarak doğduğuna.
Hiç yakıştıramamışımdır, ne de inanırım.
Zira gerçek bir Tanrı ise eğer, muhtaç değildir
Hiçbir şeye: Ozanların sefil masallarıdır bunlar.

Başka bir deyişle, Tanrılar arasında bir hiyerarşi yoktur; ve İlahi zât kendi kendine yeterlidir. Bu iki öğretinin ilki, daha önce de gördüğümüz gibi, muhtemelen Ksenophanes'ten gelir.⁵¹ Açıkça tektanrıcılık yönünde işaret eder; zira hiç kimse Euripides'in (Ksenophanes'ten daha fazla) saf ve katışıksız bir anarşi olmadığı gerekçesiyle Yunan çoktanrıcılığıyla ilgili kusur bulabileceğini düşünemez. Tanrının, eğer gerçekten Tanrıysa, hiçbir şeye muhtaç olmadığı öğretisi hakkında çok fazla şey söylenebilir. Bu, bu zamandan itibaren, Yunan dinsel teorisinin neredeyse basmakalıp bir görüşü hâline gelir ve Aziz Pavlus'un Areopagos'un önünde yaptığı konuşmada Helenik düşünceyi çağrıştıran çok sayıdaki şeyden biridir; ki belki de Yunan edebiyatının Hristiyanlığın yolunu hazırladığı görüşünün temelini aslında bu konuşma atmıştır. "Bir şeye muhtaç imiş gibi O'na insan eliyle hizmet edilmez."⁵² Burada, bu konuşmaya ilginç bir başka benzerliğin de, İskenderiyeli Klemens tarafından Euripides'ten alıntılanan bir fragmanda geçtiğine dikkat çekilebilir.

Ustaların ellerinden çıkmış hangi ev,
İlahi sureti duvarlarıyla kapsayabilir?⁵³

Elçilerin İşleri'nde şunu okuruz: "Tanrı, elle yapılmış tapınaklarda oturmaz."⁵⁴ Nauck, fragmanı sahte ilan eder: "Bunları Hristiyan bir şair yazmış olmalı; Euripides yazmış olamaz" (*Christianus poeta haec scribere potuit, non potuit Euripides*). Yunanca ve şiir tekniği açısından dizeler kusursuzdur; ki düşüncenin pekâlâ Euripides'in dile getirebileceği bir şey olduğu, şimdi tartışacağımız pasajlardan ortaya çıkacaktır.⁵⁵

⁵¹ Bkz. s. 216.

⁵² Elçilerin İşleri 17:25.

⁵³ Fr. 1130.

⁵⁴ Elçilerin İşleri 17:24. (ç.n.)

⁵⁵ Way, fragmanı sahih kabul eder (cilt 2, s. xxxvii); ve keza Nestle, *Euripides*, s. 118.

Euripides'in Yunan çoktanrıcılığına saldırısında yer aldığı görünen dinsel düşünceye pozitif katkılar için bu kadarı yeterlidir. Browning, hatırlayacağınız gibi, Euripides'e şöyle dedirtir:

Felsefeyi şiirleştirme eğilimindeyim;

ve şimdi şairin dinsel fikirleri bağlamında görüldüğü şekliyle, bu eğilimin dikkate değer örneklerini incelemeliyiz. Tartışmamızın metni olarak, Euripides'in *Troyalı Kadınlar*'da Hekabe'ye söylediği (Menelaos'un ifadesiyle) "tuhaf dua"yı alalım. Duanın sözleri şöyledir:

Ah, dünyayı taşıyan, tahtı dünyanın üzerinde olan sen,
Kim olursan ol, hikmetinden sual olmaz,
Zeus, ister doğanın yasası ol, ister insanın zihni,
Sana sesleniyorum işte.
Nasıl da sarıyorsun yumağını sessizce.
Ve hükmediyorsun dünyaya, kendi adaletinle!⁵⁶

Euripides'in Hekabe'si Atina'da okula gitmiştir; ve dediğini incelersek, dersini iyi öğrenmiş olduğunu görürüz. Duanın tümü, Euripides'in çağının felsefesiyle doludur. Bahsedildikleri sıraya göre birçok konuyu açıklamaya ve örneklemeye çalışacağım.

İlk olarak, Zeus'un, aynı anda dünyayı taşıyan ve ona yaslanan şeyle özdeşleştirilmesini buluruz. Şimdi, Anaksimenes'e göre, "nasıl ki hava olan ruhumuz bizi bir arada tutar, nefes (*pneuma*) ve hava da tüm evreni kuşatır."⁵⁷ Ve dahası, dünyanın kendisi (yine Anaksimenes'in öne sürdüğü gibi) hava tarafından taşınır (*epokheitaî tōi aeri*).⁵⁸ Muhtemelen, o halde, Euripides "dünyayı taşıyan, tahtı dünyanın üzerinde olan" ile Hava veya Esir'i kasteder: Hangi terimi kullandığımızın bir önemi yok, zira bu zamanlarda sözcükler her zaman açıkça ayırt edilmezdi.⁵⁹ Ancak, şairin burada ilk olarak

⁵⁶ *Tro.* 884-888. [Küçük değişikliklerle Onay çevirisi, s. 38.]

⁵⁷ Bkz. s. 201-202.

⁵⁸ Bkz. Diels, *Frag. Vorsokr.*², cilt 1, s. 18, § A6.

⁵⁹ Krş. Rohde, *Psyche*², cilt 2, s. 257, not 2.

Anaksimenes'ten çok, Apolloniali Diogenes'e borçludur. Diogenes'in Hava'yı tanrılaştırdığını ve ondan her an her yerde hazır ve nazır olarak söz ettiğini görmüştük: "Sadece bu şey bana Tanrı olarak gözüküyor ve her şeye ulaştığını, her şeyi yoluna koyduğunu ve her şeyde var olduğuna inanıyorum."⁶⁰ Euripides'in Zeus'a tümtannı bir yorum verdiği tek pasaj bu değildir. Fragmanların birçoğu bu minvaldedir. Bunların en ünlüsünü alıntılarlamak yeterli olacaktır:

Orada yukarıda uçsuz bucaksız,
Dünyayı nemli kollarıyla sarıp sarmalayan
Esîr'i görüyor musun?
İşte senin Zeus diye inandığın, Tanrı saydığın budur.⁶¹

Euripides'in bu Zeus ya da Esîr'in belki de Doğa'nın Zorunluluğu ya da Yasası (*anankē physeos*) olarak kabul edilebileceğini öne sürdüğü zaman aklında belirli bir felsefi teori olup olmadığı çok açık değildir. Belki de, Doğa'nın tüm faaliyetlerini Zorunluğun işleyişine atfetmiş olan Atomcuları düşünüyordur; ancak onlar elbette bu ilkeyi tanrılaştırmayı bir an için bile düşünmemişlerdir.⁶² Fakat ikinci yan cümle ("Zeus, ister Doğanın Yasası, ister *insanın zihni*") bizi tekrar Diogenes'e götürür. Diogenes'in görüşüne göre, Tanrı olarak kabul ettiği Hava unsuru, canlıların ruhunu ve zihnini (*psykhē kai noēsis*) oluşturur.⁶³ Böylece "insanın zihni" "Tanrının küçük bir parçası"dır.⁶⁴ Görünüşe göre iki alternatif önerinin ("ister Doğanın Yasası, ister insanın zihni ol") gerçekte birbirini dışlamak niyetiyle yapılmadığını varsayabilirsek (ki bu türden bir pasajda, şairin onları çelişik saydığını varsaymak kılı kırk yarmak olurdu), bu düşüncelerin genel anlamını, Tanrıyı sonsuz, her şeyi kapsayan ve her şeye nüfuz eden ve Doğada Yasa, insanda Zihin olarak kendini gösteren bir töz olarak temsil ettiğini söyleyerek ifade edebiliriz belki. Euripi-

⁶⁰ Bkz. s. 279-280.

⁶¹ Fr. 941; ayrıca krş. 877, 839, 487.

⁶² Leukippos, fr. 2 Diels.

⁶³ Diogenes, fr. 4.

⁶⁴ Bkz. s. 281.

desçi tasavvur, Aiskhylos'ta bir izini bulmuş olduğumuz yarı-şiişsel, yarı-felsefi türden bir tümtanrıçılık ile benzerlik taşır;⁶⁵ ve ayrıca Wordsworth'ün tasavvuruyla karşılaştırılabilir:

Batan güneşlerin ışığında,
Çepeçevre okyanusta ve canlı havada,
Masmavi gökyüzünde ve insanın zihninde yaşayan
Çok daha derinden kaynaşmış bir şeyin yüce hissi:
Düşünen ve düşünülen her şeyi harekete geçiren,
Her şeyin içinden dolanan bir hareket, bir ruh sanki.⁶⁶

Sayın Way, bu satırları Euripides'in dünyaya nüfuz eden akli öven güzel fragmanı ile ilişkilendirmekle iyi yapar.

Ey kendinden doğan,
Göksel bir dönüşle her şeyin doğasını ören,
Etrafında ışığın, parıltılı karanlık gecenin,
Ve de sayısız yıldız sürüsünün
Hiç durmadan dans ettiği sen!⁶⁷

Fakat Euripides'in Hekabe'sinin en çok vurguladığı nokta şudur: Zeus her ne olursa olsun ve yetilerimiz onu kavramaya yetmese bile, en azından tüm fani şeyleri adaletle uygun olarak yönlendirdiğinden (*kata dikēn ta thnēt ageis*) emin olabiliriz.

Dolayısıyla, Euripides üzerine yeni yazarların en yetkin ve en bilgili olanlarından biri, şairin Tanrı hakkında gerçekten inandığı şeyi dünyayı yöneten bir Adalet kavramında bulduğunu düşünür. Nestle'ye göre,⁶⁸ Euripides, Adalet'i yarı-kişisel bir varlık (*Weltgeist* veya *Weltvernunft*)⁶⁹ olarak somutlaştırır: Bu, ruhani olduğu kadar maddi alanda ve insan kadar doğada faaliyet gösteren, aşkın ama içkin olmayan bir varlıktır. Fiziksel açıdan bakıldığında, söz konusu olan ilke, her şeyi

⁶⁵ Bkz. s. 157.

⁶⁶ *Tintern Abbey* (1798; Tintern Manastırı).

⁶⁷ Fr. 593. Bu fragmanı Kritias'a değil, Euripides'e atfetmek konusunda Nauck'a katılıyorum.

⁶⁸ Nestle, *Euripides*, s. 145 vd.

⁶⁹ Almanca sırasıyla "dünya ruhu" ve "dünya aklı" anlamına gelir. (ç.n.)

kapsayan Esîr'den başka bir şey değildir; ruhani nitelikleri bakımından, Diogenes'in Hava'sı gibi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Ve eğer Euripides'in İlâhi Zâtını bir yerde bulacaksak, tam da burada buluruz. Şimdi bu teorinin ne içerdiğini ve kabul edilmeyi hak edip etmediğini biraz düşünelim.

Adalet kavramı Euripides'in dramasında elbette önemli bir rol oynar. Adalet hakkında oyunlara ve fragmanlara dağılmış pek çok akılda kalıcı düşünceden hiç biri, belki de, insanların günahlarının Zeus'un kitabına bir kayıt meleği tarafından yazıldığına dair yaygın bir inancın inkâr edilmesinden daha çarpıcı değildir. Aksine, der Euripides, hakikat şu ki Adalet yanı başımızda, burada ve şimdidir:

Sanıyormusun ki kötü ameller
Tanrılara kanatlarıyla uçar
Ve sonra yazar biri onları Zeus'un tablet levhalarına
Ve Zeus kayda bakıp hüküm verir?
Hayır, göğün tüm genişliği yetmezdi
Yazsaydı Zeus insanların günahlarını oraya;
Ne de her bir kişiye cezasını yollayabilirdi
Böyle bir denetimden. Adalet yeryüzünde,
Burada, bizim yanı başımızda,
Eğer insanlar görmek isterse.⁷⁰

Adalet'in gözünün karanlıkta bile gördüğü söylenir; ve bazen gecikse de, sonunda asla gelmemezlik etmez.⁷¹ *Hekabe*'nin dikkat çekici bir pasajının, ilk bakışta Yasa'yı Tanrıların ve insanların aynı şekilde itaat ettiği bir yüce hükümdar olarak kişileştirdiği görünüyor:

Ancak Tanrılar güçlüdür, onların yöneticisi Yasa da keza;
Zira biliyoruz ki bu Yasa ile Tanrılara inanır, yaşar
Ve hak olanı ve olmayanı ayırt ederiz.⁷²

⁷⁰ Fr. 506; krş. fr. 151, 255. Bu inancın Yunan ve diğer antik çağ ırkları arasında görüldüğü şekli üzerine, bkz. Nestle, a.g.e., s. 452, not 12.

⁷¹ Fr. 555, 223, 979, 835; El. 954 vd.

⁷² Hek. 799 vd.

Bununla birlikte, şairin burada Sofist “uzlaşım” (*nomos*) ve “doğa” (*physis*) karşıtlığını düşünüyor olmasından şüphe duyulabilir: Son satır kesinlikle Adalet ve Nomos’u birbirinden ayırır ve (sofistlerin tarzında⁷³) ilkinin ikincisinden türetir. Fakat bu özel pasajın açıklaması ne olursa olsun, Euripides’in, diğer tragedya şairleri gibi, Adalet’in (özellikle cezai adaletin) hem bireyin hem de ailenin yaşamında işleyişi hakkında söyleyecek çok şeyi vardır.

Öte yandan, ister kısa deyişlerine ister oyunlarının sonucuna bakalım, “Adalet her şeyi amacına yöneltir” inancının, Euripides’e Aiskhylos kadar özgü olmadığını görürüz. Acı çekmenin her zaman günahın cezası ve refahın her zaman erdemnin ödülü olduğunu bir an için bile düşünmeyecek kadar fazlasıyla gerçekçi ve hemcinslerine sempati duyuyordu. Öyleyse, insanın yazgısının seyrini ve genel olarak dünyanın gidişatını yönlendiren, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Adalet’in varlığıyla, bireyin görünüşte hak edilmemiş acı çekişini herhangi bir şekilde uzlaştırmak mümkün müdür? Bu soruya Nestle, Euripides’in gerçekte bir Herakleitosçu olduğunu söyleyerek yanıt verir. Herakleitos’un görüşüne göre, “hem maddi hem de ahlaki, tüm dünya, karşıtların karşılıklı oyunundan oluşur; ancak tam da bu nedenle, hiçbir mutlak değeri yoktur.”⁷⁴ Eğer şeylere en yüksek noktadan göz gezdirebilirsek, bizim sınırlı bakış açımızdan, kötülük dediğimiz şey *Logos* olan evrensel uyuma ya da Euripides’in tercih ettiği ifadeyle *Dikē*’ye, Adalet, (ki bunda da Herakleitos’u takip eder) katkıda bulunduğunu görmemiz gerekir.

Dolayısıyla, eğer Nestle haklıysa, Euripides’in yaşam bilmesecine şu Herakleitosçu düşüncede bir çözüm bulduğu görülecektir: “Tanrı bütünü uyumunu dikkate alarak her şeyi gerçekleştirir.” Böyle bir inancın Sophokles’in dramasında yaygın olduğuna inanmak için neden bulmuştuk; fakat Euripides’i okurken, evrensel uyumdan çok kısmi uyumsuzlukların farkında oluruz. Birçok oyununda (örneğin, *Hippolytos* ve

⁷³ Bkz. Plat. *Dev.* 2.358e vd.

⁷⁴ Nestle, a.g.e., s. 151.

Herakles'in Çılgınlığı'nda) bu türden⁷⁵ herhangi bir çözüm önermeksizin, bireylere yönelik muamelelerinde Tanrıların adaletini sorguladığı kesindir. Kendi adıma, şairin *Hippolytos*'taki koroların birinden aşağıdaki pasajda kendini daha gerçek bir şekilde ortaya koyduğunu düşünüyorum:

Tanrıların inayeti aklıma her geldiğinde,⁷⁶
Alıp götürür acılarımı çokça.
Ama bunu bilme ümidi beslediğimde,
Ve insanların yazgısına ve işlerine baktığımda,
Öylece donup kalırım.
Çünkü bir öyle, bir böyle,
Durmaksızın değişir insanların kaderleri.⁷⁷

Euripides'in "hümanizmi" hakkında çok şey yazılıp söylenmiştir. Kendisini birçok şekilde gösterir: Yoksul ve boynu büküklere sempatisinde, yüce kadınlık idealinde ve bir nevi dünya yurttaşlığı ve insan kardeşliğine dair zaman zaman yaptığı imalarda.⁷⁸ Stoacıların hümanizmi, ilahi aklın bir parçasının her insanda içkin olduğuna dair yarı-felsefi, yarı-dini öğretiyeye dayanıyordu: Kleanthes'in dediği gibi, "senin soyundanız çünkü" (*ek sou gar genos esmen*);⁷⁹ bu, insan aklının ilahi aklın bir "parçası" olduğu anlamına gelir.

Euripides'te benzer bir öğretinin izlerini bulduk; ancak, bildiğim kadarıyla, bunu hiçbir yerde insan kardeşliği ve insanın acıma duygusu düşünceleriyle ilişkilendirmez. Bu düşüncenin Euripides'in dinsel bakışında herhangi bir etkisi olduğu ölçüde, Tanrılara saldırmak için bir silah görevi görür. İnsan iyiliğinin Tanrıların kötü niyetiyle kasten karşılaştırıldığı izlenimi veren pasajlar hiç de az değildir. *Hippolytos*'taki Aphrodite affedici değildir ve Artemis soğuktur: Bir Tanrıça olarak ağlayamaz ya da kapanuş sahnesini bekleyemez:

⁷⁵ "Bu türden" = Herakleitosçu. (ç.n.)

⁷⁶ Veya "yüreğime her doğduğunda." (ç.n.)

⁷⁷ *Hipp.* 1102 vd.

⁷⁸ Örneğin, *fr.* 777, 902, 1047.

⁷⁹ Kleanthes'in *İlahisi* 4.

Ve şimdi, elveda. Ölmekte olan bir insanı
Gözlerimin görmemesi gerek, çünkü ölümün
Soğuk nefesi, görüşümü kirletir.
Ve şu anda yazık ki ona çok yakınsın!⁸⁰

Tragedyadaki insan oyuncular ne kadar farklıdır!

Hipp. Kendimden çok senin hatana yanıyorum.
Thes. Ah, evladım, ölen sen değil ben olsaydım keşke!⁸¹

Herakles'in Çılgınlığı'nda da, Tanrıların vurdumduymaz ilgisizliği ile insanların kardeşçe sevgisi arasında canlı bir tezat vardır. Herakles, Zeus tarafından terkedildiğinde, onun umutsuzluğunu erkekçe ama yumuşak teselli edici sözlerle hafifleten bir insan dostudur. *Hippolytos'taki* Artemis'ten farklı olarak, yalnızca bir insan olan dostu Theseus, bir kirlilikten korkmaz:

Dosttan dosta hiçbir lanet geçmez.⁸²

Gerçek şu ki, Euripides, Tanrılarda bulamadığı ideal için insanlığın kendisine bakmış gibi görünüyor. Dramaları zaman zaman ideal erkek tipleri ve belki de daha sıklıkla ideal kadın tipleri sunar. Euripides'in Theseus'u, şövalye ruhlu cesaretin yanı sıra nezaket ve insani iyiliğin; Hippolytos lekesiz saflığın; Alkestis evlilik bağlılığının ve anne sevgisinin ideal tipidir; vatanseverlik ve ölümü göze alan fedakârlık için sayısız meşhur örnek vardır: Menoikos, Makaria, İphigeneia, Polyksene ve günümüze sadece fragman olarak ulaşmış oyunlarda diğer birçokları. Belki de şair, yeni ve daha derin insanlık yorumuyla dine hizmet etmiştir.

Euripides'in dinsel öğretisine dair şimdiye dek yapmış olduğum açıklamada, *Bakkhalar'a* hiç bir atıfta bulunmadım. Bunun sebebi, şüphesiz, söz konusu oyunun, sıklıkla şairin eserleri arasında tamamen eşsiz bir konuma sahip olması gerektiğinin sanılmasıdır. Yaşamının sonlarına doğru, Ati-

⁸⁰ *Hipp.* 1437 vd. [Küçük değişikliklerle Onay çevirisi]

⁸¹ *Hipp.* 1409 vd.

⁸² *Hipp.* 1234.

na'dan tamamen farklı bir atmosferde yazılmış olan bu oyun, daha önceki dramaların çoğundan daha dindar bir ruh soluyor gibi görünür; ve birçok bilgin bunu, geçmişte şairin öz-gürce dile getirdiği kuşkucu fikirlerin bir geri alınışı olarak yorumlamıştır. *Bakchalar*'ın görünüşe göre istisnai karakteri, bu olağanüstü dramanın dinsel öğretisini kendi başına kısaca düşünmemizi cazip kılar; ama bunu yapmaya geçmeden önce, ilk olarak Euripides'te karşılaştığımız ölümsüzlüğe dair farklı fikirleri inceleyelim.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da, şair önümüze sürekli değişen ve çözünen görüşler koyar. Bazen sorunun çözümsüz olduğunu kabul eder:

Eğer bu yaşamdan daha iyisi varsa bile,
Karanlıkla kaplı, bulutların altında saklıdır!
Ve biz bu yaşama düşkünüz delice,
Çünkü gösterir parlıtlı yüzünü bu dünyada.
Ama hiç kimse bilmez diğer yaşamı,
Yerin altından görünmez hiçbir şey,
Savruluruz oradan oraya boş hikâyelerle.⁸³

Sadece cehaletimizdir, der Euripides, ölümden korkmamıza neden olan. "Yaşamın ne olduğunu biliriz, ama ölüme dair bir tecrübemiz yoktur; ve bu yüzden korkar tüm insanlar gürüşüğünü terk etmekten."⁸⁴ Ancak, ölümün, her ne olursa olsun, Doğa yasasının bir ihlali değil, gerçekleşmesi olduğu düşüncesinde teselli vardır. "Doğa'nın geçmemizi gerektirdiği bir şey üzerine neden üzülelim? İnsanların çekmesi gereken hiçbir şey gerçekten korkulacak bir şey değildir" (*deinon gar ouden tōn anankaiōn brotois*).⁸⁵ Bu sözlerde neredeyse Sophoklesçi bir sakinlik ve tevekkül izi vardır. Başka bir yerde, ölümün rüyasız bir uyku, doğmadan önceki zamanın hiçliğine dönüş olarak alışıldık görüşünü buluruz.⁸⁶ Bu ışıktaki bakıldığında, mutsuzlar için ölüm, tüm hastalıkları tedavi eden hekimdir.⁸⁷ Ve

⁸³ *Hipp.* 192 vd.

⁸⁴ *Fr.* 816.10 vd.

⁸⁵ *Fr.* 757.7 vd.

⁸⁶ *Tro.* 631. Krş. yukarıda s. 277.

⁸⁷ *Fr.* 833.

yine de ölümün son olmadığı korkusundan kendimizi kurtaramayız. Öyle olsaydı ne iyi olurdu! Yunan tragedyasında, bakire-şehit Makaria'nın bu düşünceyi ifade ettiği konuşmadan daha dokunaklı başka bir şey bulunmadığına eminim.

Hiç yalnız bırakmadım seni,
Hep yanı başında durdum senin,
Zira soyum için öldüm.
Hazinem bu olacak:
Doğmamış çocuklar ve bakirelik yerine,
Eğer ki toprağın altında bir şey varsa.
Ama lütfen olmasın! Çünkü ölecek olan
Biz ölümlülerin orada da kaygıları olacaksa
Nereye dönmeli bilmiyorum: Çünkü ölüm
Acılar için en büyük çare sayılır.⁸⁸

Yine diğer Yunan şairleri gibi, Euripides de, öteki dünyayı bazen her zamanki Homerik renklerde, sonsuz bir gecenin neşesiz bir diyarı olarak boyar.⁸⁹ Diğer pasajlarda, ölümlerin ruhlarının hayatta kalan akrabalarına sempati duyması ve onlarla işbirliği yapması beklenir, ki bu daha eski iki dramatistte bulduğumuz bir tasavvurdur.⁹⁰ Bizim için biraz daha fazla önem taşıyan iyi bilinen şu fragmandır: "Kim bilir yaşamın ölüm olmadığını, aşağı dünyadaki ölümün yaşam sayılmadığını?"⁹¹ Burada elbette, Euripides, ruhun ölüm onu özgür bırakana kadar bedende gömülü yattığı şeklindeki Orpheusçu öğretiye değinmektedir. Ölümsüzlüğe dair bu kadar fikir verici bir görüşün şairin dikkatinden kaçması garip olurdu; ama bu, konuyla ilgili pek çok düşüncesinden yalnızca biridir ve Euripides, her ne olursa olsun, kesinlikle Orpheus'un hevesli bir takipçisi değildi.⁹² Eleusis gizemlerine, Euripides, nadiren gönderme yapar.⁹³

Şimdiye kadar, Euripides'in eskatolojik düşüncelerinde

⁸⁸ *Heracl.* 588 vd.

⁸⁹ Örneğin, *fr.* 533.

⁹⁰ *El.* 677, *Or.* 1231 ve diğer yerler.

⁹¹ *Fr.* 638; *krş. fr.* 833.

⁹² Bkz. Nestle, a.g.e., s. 145.

⁹³ *HÇ* 613, *Hipp.* 25.

daha eski Yunan şairlerinden benzerliklerin gösterilemeyeceği pek bir şey yoktur. Şimdi geriye karakteristik Euripidesçi felsefe ve şiir kaynaşmasını gösteren küçük bir pasaj grubunu incelemek kalıyor. Bu pasajların biri Euripides'in oyunlarının en ortodoks olanında geçer: *Yakarıcılar*'ı kastediyorum:

Şimdi izin verin ölüler toprağa saklansın;
Ve ışığa nereden çıktıysa her parça,
Oraya geri dönsün: *Nefes havaya*,
Beden toprağa; zira yaşamımız sürdükçe
Sahip oluruz bedene.⁹⁴

Kendi başlarına düşünüldüğünde, bu dizeler kuşkusuz, Potidaia'da savaşarak ölen Atinalıların beşinci yüzyıl mezar yazıtında ifade edilen duyguyu tekrarlamaktadır: "Esir ruhlarını, toprak bedenlerini aldı: Potidaia'nın kapıları önünde öldüler."⁹⁵ Ancak Euripides'in (gördüğümüz gibi, Apolloniali Diogenes ile hemfikir olarak), her şeye nüfuz eden Hava ya da Esîri içkin ve her yerde bulunan İlahi Zât ile özdeşleştirdiğini hatırladığımızda, şairin sözleri, insan ruhunun ölümle birlikte geldiği evrensel ruh veya zihne geri dönüşü gibi bir şeyi önermektedir. Böyle bir öğreti, *Helene*'nin bazı eleştirmenlerin (bence haksız yere) sahihliğini tartıştığı kayda değer bir pasajında açıkça onaylanır:

Yaşamasa da ölülerin zihni,
Ölümsüz esîre düştüğünde
Kavuşur ölümsüz bilince.⁹⁶

Bu satırların altında yatan genel tasavvur belki şu şekilde ifade edilebilir: İnsan ruhu veya daha doğrusu, ruhta mevcut olan akıl; zira kullanılan sözcük *Helene*'de olduğu gibi, *psykhē* değil, *nous*'tur—insan aklı, o halde, göksel esîrin bir kısmı ve-

⁹⁴ *Yak.* 531 vd. ["Nefes" (*pneuma*) "ruh" anlamındadır. "Hava" olarak çevrilen *air*'in Yunanca aslı *aither*'dir (esîr). Bir sonraki alıntının aslında da *aither* geçmektedir.]

⁹⁵ C. I. A., cilt 1, s. 442. Krş. Epikharmos (?), *fr.* 245, 265 Kaibel.

⁹⁶ *Hel.* 1014 vd. (Way'in çevirisi; "ruh"un yerine "zihin" koyuyorum)

ya parçasıdır;⁹⁷ ve ölüm geldiğinde ve beden geldiği toprağa geri döndüğünde, akıl da benzer şekilde kaynağı ve pınarı olan esîr unsuruyla yeniden birleşir. Bu şekilde, insanın aklı kısmı ölümsüzdür ve bedenden ayrılmasından sonra ölümsüz bir bilince ya da bilgiye sahip olur;⁹⁸ ama sözcüğün genel olarak kabul edildiği anlamıyla yaşamaz: Yani, muhtemelen, bireysel bir varoluşu yoktur, ama sadece, Aristoteles ve Stoacılar da okuduğumuz gibi, bir tür kozmik ölümsüzlük varsayılabilir. Şairin fragmanlarının en olağanüstü olanlarından birinin, yine aynı ilahi olan ile nihai birleşme düşüncesinden esinlendiğini başka bir yerde öne sürmüştüm: "Sırtımda altın kanatlar, ayaklarıma Sirenlerin kanatlı sandaletleri takılmış: Zeus'la birleşmek için esîr gökkubbeye çıkacağım."⁹⁹ Euripides'in buradaki "Zeus" ile bazen Tanrıyı özdeşleştirdiğinin görüldüğü "ölümsüz esîr"i kastediyor olması muhtemeldir.¹⁰⁰

Euripides'in oyunlarında ve fragmanlarında yer alan ölümsüzlük konusundaki temel düşünceleri şimdi saymış oldum. Şairin kendisinin en fazla sempati duyduğu görüş, muhtemelen az önce incelediklerimizdir; fakat eskatolojik görüşlerinin sabit ya da kesin olduğunu varsaymak bir hata olur. Ölümsüzlük üzerine düşünceleri, ilahiyatı bağlamında tanık olduğumuz aynı açık görüşlülük ve tereddüt ruhunu gösterir. Her iki durumda da, sadece ahlaki ve dini özlemlerini değil, aynı zamanda aklının taleplerini de tatmin edebilecek kalıcı ve emin bir inanca ulaşmış gibi görünmüyor. Ki dramalarının birçoğunu, özellikle de *Hekabe*, *Andromakhe*, *Troyalı Kadınlar* ve *Herakles'in Çılgınlığı*'nı karartan ve bazen umutsuzluğun sınırında olan karamsarlık gölgesini, kısmen de olsa, açıklayan bu düşüncedir. İnsanlığın Tanrılar ve Kader ile eşit olmayan mücadelesinde gösterdiği kahramanlık ve tevekkül haricinde, her şeye nüfuz eden kasvet neredeyse hiç bir ışık demetiyle hafifletilmez. Euripides'in karamsarlığının samimiyeti ve derinliği, dramalarını süsleyen çok sayıda-

⁹⁷ Bkz. s. 113.

⁹⁸ *Gnōmēn* (bilinç/bilgi). *Mnēmēn* düzeltmesi fragmana Euripides'in hiç de onay vermeyeceği bir düşüncüyü katar.

⁹⁹ Fr. 911.

¹⁰⁰ Adam, "The Doctrine of the Celestial Origin," s. 47.

ki kısa deyişlerle gösterilebilir. Yunan melankolisinin alışıldık duygularının neredeyse tümünü defalarca tekrarlar ve bunlara, Yunan edebiyatında tamamen yeni olmasa da, en azından Attik sahnesinde yeni olduğu anlaşılan başkalarını da ekler. Herodotos, belirli bir Trakya kavminin yeni doğan bebeklere ağıt yakma alışkanlığında olduğunu, ancak cenazede ölüm sayesinde kurtuldukları tüm üzüntüleri düşünerek eğlendiklerini anlatır.¹⁰¹ Aynı minvalde, Euripides'in bir fragmanında şunu okuruz:

Ağıt yakmalı hep beraber yeni doğmuşa,
Acı dolu bir yaşama karşılamak için:
Ama ölümün dertlerinden kurtardığını,
Uğurlamalı evine neşe ve övgü dolu şarkılarla.¹⁰²

Bununla birlikte, Yunan şairlerinin "en trajik" olanını karakterize eden bir düşünce eğiliminin örneklerini çoğaltmamıza gerek yok. Sadece Euripides'in karamsarlığının, bütünüyle yaşadığı dönemin (örneğin, Thukydides'in Korkyra'daki rejim değişiklikleri üzerine düşüncelerinde resmettiği¹⁰³) politik ve toplumsal karışıklıklara bağlanamayacağını belirtmek isterim. Sophokles de aynı olayları yaşamıştır, ama demir asla ruhuna işlememiştir;¹⁰⁴ ve keza Sokrates, ömrü boyunca boyun eğmez bir iyimserdi. Her iki düşünür de, ne kadar yontsak da akıbetlerimizi kabaca, onları [nihayetinde] şekillendiren bir İlâhi Takdir olduğu inancını beslemekteydi.¹⁰⁵ Eğer Euripides ara sıra aklından şu düşünceyi geçirdiyse bile:

¹⁰¹ Herod. 5.4.2.

¹⁰² Fr. 449.

¹⁰³ Thuk. 3.82 vd. [Korkyra = Korfu Adası]

¹⁰⁴ "Demir asla ruhuna işlememiştir" veya "girmemiştir" = *the iron never entered into his soul*. Harfiyen çevirdiğimiz bu deyim, kısmen Mezmurlar 105:18'e bir göndermedir. Bu deyim, İbranice Kutsal Kitap'ın Latince çevirisinde (Vulgata) ilgili ayetin bir kısmının yanlış çevrilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Ayetin ilgili kısmının aslı şu anlam gelir: "Demir halka geçirdiler boyuna" veya "Onu demire vurdular." İfadenin yanlış çevirisi daha sonra, burada olduğu gibi, sıkıntılar karşısında insanın ruhen teslim olması şeklinde mecazi bir anlam kazanmıştır. (ç.n.)

¹⁰⁵ Yazar burada kullandığı ifadesiyle *Hamlet* 5.2'ye gönderme yapmaktadır. (ç.n.)

Yalanın üzerinde hakikat emin bir şekilde yatar,
Çirkinliğin üzerinden güzellik ışık saçar.¹⁰⁶

sürekli olarak o kadar yüksek bir dinsel inanç seviyesinde devam etmeye alışkın değildi; ve daha önce de belirttiğim gibi, Euripides dramasındaki güçlü karamsarlık akımı kısmen bu nedenden ötürüdür. Her halükârda, oyunları içinde tam anlamıyla en iyimser olanının (Theseus'un, insan yaşamında kötünün iyiyi ikiye bir geçtiğini söyleyen Yunan atasözünü reddettiği oyun¹⁰⁷), kuşkucu ve dine aykırı duygu ve imalardan neredeyse tamamen uzak olduğu dikkate değer bir gerçektir.

Şimdi geriye sadece Euripides'in *Bakkhalar*'ının sunduğu problemi incelemek kalıyor. Şairin en son ya da hemen hemen en son oyunlarından olan bu harika tragedya, Makedonya kralı Arkhelaos'un sarayında yazılmış ve başta bu ülkede sahnelenmesi amaçlanmıştı; Atina sahnesine ise yazarın ölümünden sonra çıkmıştır. Burada bu oyunun aşkın şiirsel erdemleriyle ilgili değiliz. *Bakkhalar*, klasik Yunan edebiyatında, insanın Doğa'ya yakınlığı esrik hissinden doğan, tutkulu bir düşünce ve dil coşkusu itibarıyla eşsizdir. Bununla birlikte, dinsel düşünceler öğrencisi için, dramanın önemi çok tartışılan şu soruda yoğunlaşır: Bu oyun, ortodoksiye bir tepkiyi mi, önceki düşüncelerinden bir çeşit vazgeçiş mi ya da eğer vazgeçiş değilse bile en azından bir *eirēnikon*'u mu,¹⁰⁸ yani şairin ölmeden önce kamuoyu önünde kendini düzeltme girişimini mi temsil eder? Antik çağ şairleri içinde en felsefi olanının terk etmiş olduğu inanca son yıllarında geri döndüğü teorisinde belli bir *a priori* çekicilik vardır: Platon'un dediği gibi, fırtına ve kargaşada değil, sükûnet içinde ölmeliyiz (*en euphēmiai khrē teleutan*).¹⁰⁹ Bununla birlikte otoritesi tanınmış yazarlar konu hakkında karşıt görüşler savunmuş ve hâlâ da savunmaktadır. Sayın Pater'e göre, örneğin, "Euripides, Yu-

¹⁰⁶ Alıntı İngiliz şair Robert Browning'in *Aristophanes'in Savunması* adlı şiirindendir. (ç.n.)

¹⁰⁷ *Yak.* 195 vd.

¹⁰⁸ *Eirēnikon* "barış çubuğu" olarak anlaşılabilir. (ç.n.)

¹⁰⁹ *Phaid.* 117e.

nan dinine ilişkin olarak geleneksel görüşe ters düşen pek çok şey söylemişti veya öyle görünüyordu; ve şimdi, ömrünün sonunda, barış yapmak ister—bu en azından insanlarla bir barış olacaktır. Kabullenmeye veya hatta tekzibe hazırdır.”¹¹⁰ Öte yandan, Sayın Gilbert Murray’a göre, *Bakkhalar*’ın “ortodoksi lehine gerici bir manifesto olduğu görüşünü çürütmeye bile değmez.”¹¹¹ Şimdi oyunun dinsel önemini kısaca inceleyelim.

Bakkhalar’da, şairin dine aykırı görüşlerinin bir çeşit geri alışıru bulan teori, yeni Tanrı Dionysos’un dünyadaki misyoner ilerleyişinde, onu takip etmek için evlerini terk eden Bakkhos kadınları korosunun sözleri ile esasen desteklenir. Koro şarkıları akılcılığı tekrar tekrar şiddetle eleştirir.

Oysa sakın bir yaşam ve düşünme
Sarsılmadan kalır
Ve evleri bir arada tutar.
Zira çok uzaklarda gökte yaşasalar da
İnsanları gözetir Tanrılar.
Kurnazlık bilgelik değildir,
Ölümlü gibi düşünmemek de öyle.¹¹²

Bu satırların ahlaki öğretisi (ve aynı minvalde birçok başka pasaj vardır¹¹³), Pindaros ya da Sophokles’teki her şey kadar karakteristik Yunandır. Özellikle, “kurnazlık bilgelik değildir” (*to sophon d’ ou sophia*) sözleri, nazari araştırmanın esasen dine aykırı ve küfür olarak reddedilmesi gibi görünür. Bilginin değersizleştirilmesine orantılı olarak, dindarlığın ve sorgusuz sualsiz inancın övülmesi de dikkat çeker:

Basit kalabalık ne ediyor, neye inanıyorsa
Ben de onu benimsemek isterim!¹¹⁴

¹¹⁰ Bkz. Pater, “The Bacchanals of Euripides,” Tyrrell edisyonu içinde, s. lvi. Krş. Gomperz, *Greek Thinkers*, cilt 2, s. 14.

¹¹¹ Murray, *Greek Literature*, s. 272. Ayrıca bkz. Nestle, a.g.e., s. 74 vd.

¹¹² *Bakkh.* 388 vd.

¹¹³ Örneğin, *Bakkh.* 427 vd., 883 vd., 1005 vd.

¹¹⁴ *Bakkh.* 430 vd.

Dramatik eylemin gelişimi de bir ölçüde aynı dersi iletir. Pentheus'un, şiddet ve kendini düşünen inatçılığıyla yavaş yavaş sempatiimizi yitirdiği doğrudur; ama yine de akıl ve akılcılığın savunucusudur. Sadece Dionysos kültüne karşı duruşuyla değil, aynı zamanda Dionysos'un bir Tanrı olduğunu kabul etmeyi reddetmesiyle, zira [Dionysos'un] annesinin yasak bir aşkın meyvesini Zeus'a yamayarak kasıtlı olarak kendi zaafını perdelemeye çalıştığını öne sürer.¹¹⁵ Pentheus'un yıkımından sonra, yaşlı Kadmos ahlaki dersi şu sözlerle işaret eder:

Tanrıları küçümseyen biri varsa
Bu adamın ölümünden ibret alsın
Ve onları saysın.¹¹⁶

Öte yandan, Koro'nun *to sophon'a* (kurnaz) itirazlarına rağmen, şairin bizzat Dionysos tasavvuru açık bir şekilde akılcıdır. Zira Koro'nun böylesine tutkulu bir şekilde yüceltiği bu yeni Tanrı, Euripides açısından, kim veya nedir? Kişisel bir Tanrı mı yoksa sadece bir ilkenin kişileştirmesi midir? *Bakchalar'*daki Dionysos'un Euripides tarafından kişisel bir Tanrı olarak düşünülmediği, sanırım, şairin Pentheus'un muhalefetine üstesinden gelmeye çalışan kâhin Teiresias'a söylediği satırlardan anlaşılabilir:

İki güç vardır, genç adam, insanlığın eline baktığı:
Birincisi Tanrıça Demeter, Toprak Ana.
Sen onu dilediğin adla çağır.
İnsanları kuru gıdayla besleyen odur.
Ardından gelen Semele'nin oğludur.
İlkinden hiç de aşağı kalmaz:
Üzümün akıcı özünü o bulup insanoğluna getirdi.
Dertli insanların acılarını dindirir şarap.
(...)
Tanrıların şerefine toprağa akıttığımız Tanrının kendisidir,
Onun sayesinde insanlar erişirler dünya nimetlerine.¹¹⁷

¹¹⁵ *Bakch.* 243 vd.

¹¹⁶ *Bakch.* 1326 vd.

¹¹⁷ *Bakch.* 274 vd. [İtalik yazara ait]

Bazı yazarlar, Euripides'in burada kendi fikrini ifade etmediğini ileri sürmüştür; ama Teiresias, Yunan dramasında, genellikle otorite ile konuşur ve daha da önemlisi, kâhinin konuşmasında temsil edilen görüş, bütün oyunun ele aldığı sorun üzerine ışık tutuyor gibi görünmektedir. Sofist Prodikos, daha önce de gördüğümüz gibi, Dionysos'un sadece üzümün, Demeter'in mısırın, Poseidon'un suyun vb. tanrılaştırması olduğunu öne sürmüştür.¹¹⁸ Az önce alıntılanan satırlarda, Teiresias aynı görüştedir; fakat konuşmanın geri kalanından ve oyundaki diğer işaretlerden de anlaşılacağı gibi, şairin kendisi için Dionysos yalnızca alkolik bir coşkunun değil, genel olarak coşku ilkesinin tecessümü olduğu açıktır. Platon *Phaidros*'ta bu ilkeyi çok güçlü bir şekilde tasvir etmiştir: Bu diyalogdaki Platonik Sokrates, iki tür delilik biçimi arasında bir ayırım yapar: sağlıklı olan ve zararlı olan. Sağlıklı deliliğin dört çeşidini sayar: aşk; kehanet; arınmalar ve gizemler yoluyla günahtan kurtulma yolunu açan bir ilham türü; ve son olarak "yumuşak ve bakir ruhları ele geçiren ve onlarda Bakkhosçu bir coşku uyandıran" (*ekbakkheuousa*) delilik lirik ve diğer ölçüleri doğurur.¹¹⁹ Bunlardan ilkiyle (Platon'un *Şölen*'de resmettiği sevgilinin coşkusu) Euripides burada ilgili değildir; ama şu satırlarda bunun Dionysos ile bağıntı tanır:

Şarap yoksa, Aşk da yoktur;
Ne de insana neşe veren başka bir şey.¹²⁰

Şair oyun boyunca diğer "sağlıklı delilik" çeşitlerinin tam olarak hakkını verir. Platon'un şiirsel delilik ile ne kastettiğini *Bakkhalar* kadar iyi gösteren, yazarın kendisinin gerçekten "ele geçirilmiş"¹²¹ olduğu başka bir Yunan şiiri yoktur. Kâhin deliliği, yine, Teiresias tarafından kesin bir şekilde Tanrı ile ilişkilendirilir.¹²² Dinsel "ele geçirilme"¹²³ biçimine gelince: Bu,

¹¹⁸ Bkz. s. 290.

¹¹⁹ *Phaidr.* 245a vd.

¹²⁰ *Bakkh.* 773 vd.

¹²¹ Yazarın burada kullandığı *possessed* sözcüğü "mecnun" anlamına gelir, ancak *to possess* fiilinin "ele geçirmek" ya da "sahip olmak" anlamı önemlidir. (ç.n.)

¹²² *Bakkh.* 298 vd.

Bakkhosçu kadınlar korusu tarafından temsil edilir ve koro şarkılarında sürekli olarak örneklenir. Mümkün olan pek çok örnekten, önünüze Sayın Murray'ın zarif çevirisinden açılış ilahisinin bir parçasını koyacağım:

Ne mutludur onlar,
İyi bir bahtla, ilahi gizemleri bilen,
Anı bir yaşam süren,
Ruhen mest alayına giren,
Dağlarda kutsal anımlarla,
Bakkhos ayinlerini kutlayanlar;
Ve ne mutludur onlar,
Yüce Kybele Anamızın
Cümbüşlerinin hakkını verenler,
Başlarında sarmaşık çelenkleriyle
Asalarını havalarda savurup
Dionysos'a hizmet edenler.
Koşun Bakkhalar koşun,
Getirin Frigya dağlarından
Tanrı oğlu tanrı Bromios'u evine
Geniş sokaklarına Hellas'ın.¹²⁴

Dolayısıyla, *Bakkhalar*'daki Dionysos, şair için, kişisel bir Tanrı değil, sözcüğün eski Yunan anlamında coşku ruhunu temsil eder.¹²⁵ Ve eğer öyleyse, oyunun eyleminin öne sürdüğü ana sorun, bazen sanıldığından daha geniştir. Bu, inançsız-

¹²³ Yazar burada "delilik" anlamında *possession* sözcüğünü kullanır. İki önceki dipnotta bahsedilen konu bunun için de geçerlidir. (ç.n.)

¹²⁴ *Bakkh.* 73 vd. ["Bromios" Dionysos'un bir başka adıdır. Azra Erhat'ın Bakkhalara dair şu açıklaması alıntının anlaşılmasına yardımcı olacaktır: "Tanrı Dionysos-Bakkhos'un dinsel törenlerini kutlayan kadınlar alayı. Tıpkı tanrının kendisi gibi çıplak bedenlerini nebris denilen benekli ceylan postlarıyla örter, başlarına sarmaşık çelenkleri sarar ve ellerinde *thyrsos*, ucunda bir çam kozalağı bulunan sarmaşık ve asma yaprakları sarı uzun değnekleri ve Prometheus'un insanlara ateşi taşıdığı nartheks kamışıyla tanrının peşinden koşarlar, geceleri dağda, bayırda, ormanlarda kendilerinden geçerek tanrıya karşırlar" (*Mitoloji Sözlüğü*, s. 71).]

¹²⁵ Yazarın kullandığı *enthusiasm* sözcüğünün Yunanca aslı *enthousiasmos* "içi tanrıyla dolma" veya "tanrı tarafından ele geçirilme" anlamı taşır. Bu sözcüğün diğer İngilizce karşılıkları olarak *possession* (kendinden geçme) ve *inspiration* (ilham), Türkçe karşılıkları olarak "esrime" ve "vecd" sayılabilir. (ç.n.)

lığa karşı bir ortodoksluk meselesi değildir: Daha çok insan yaşamındaki aklın ve coşkunun göreceli değeridir. Euripides, *Bakkhalar*'ı yazdığı zaman, açıkça coşkunun yanındaydı: "Ah, bilgiyle Bilgelik elde edilmez" (*to sophon d' ou sophia*).¹²⁶ Oyunun ana dersi budur. İnsan yaşamında akıldan daha güçlü ve daha büyük bir şey vardır. Hiç şüphesiz oyunun yazıldığı özel koşullar da bir ölçüde dikkate alınmalıdır. Makedonya, Dionysos kültünün yurduydı ve Euripides'in Makedon izleyicisine yönelik bir oyunda, şiirsel konu olarak Dionysos kültünü seçmesinden daha doğal bir şey olamazdı. Ancak, şair baştan sona oldukça coşkulu bir şekilde söylediği şeyleri sanki derinden hissediyormuş gibi yazmaktadır. Oyunun büyük bir kısmı, yeni bir keşif ya da aydınlanmaya eşlik eden keyifli bir coşkuyla doludur. Euripides, bütün ömrü boyunca, din ve sanat meselelerinde Atina muhafazakârlığına karşı verdiği savaştan yeni kaçmıştır ve âdeta Makedon dağlarının havası ruhunu ele geçirmiş gibi yazmaktadır. Başka hiçbir antik şiir, insan ve doğa arasındaki akrabalık hissini bu kadar coşkunun bir şekilde vermez. Bizzat tepeler Tanrının çılgın müritlerine sempati duyarak "kendilerinden geçmiş bir heyecanla dolar."¹²⁷ Dionysos'un hem canlı hem cansız tüm doğayı titreştiren ve evreni canlı, nefes alan bir bütün hâline getiren bir güce dönüştüğünü hisseder ve bizi çepeçevre saran gizemle yeni bir birleşme hissiyle heyecan duyarız. Profesör James şöyle der: "eğer din bizim için belirli bir şeyi ifade edecekse,... onu bu ilave duygu boyutu olarak, yani ahlakın en iyi ihtimalle boynunu büküp kabullenmek zorunda kaldığı alanlardaki bu coşkulu benimseme duygusu olarak anlamamız gerekir. Din, bizim için özgürlüğe yeni bir erişimden başka bir anlama gelemez: Mücadele sonra ermiş, kulaklarımızda evrenin ana notası çalmakta ve ebedi mülkiyet gözlerimizin önüne serilmiştir."¹²⁸ Bana öyle geliyor ki, Euripides'in *Bakkhalar*'ında bu "ilave duygu boyutu"nu, bu "özgürlüğe yeni erişim"i bulu-

¹²⁶ *Bakch.* 395. [Yazar aynı düzeyi yukarıda biraz farklı çevirmişti, ama genel anlam aynıdır.]

¹²⁷ *Bakch.* 726.

¹²⁸ James, *Varieties of Religious Experience*, s. 48.

ruz; ve eğer din gerçekten bu anlama geliyorsa, *Bakkhalar*'ın "ortodoksi lehine gerici bir manifesto" olmasa da, dinsel bir drama olduğunu makul olarak söyleyebiliriz. Ayrıca unutmamalıyız ki, Atina draması görünüşte Tanrı Dionysos'a bir saygı sunuşu idi. Şairin, hizmetinde çok ağır bir yaşam sürdüğü Tanrıya dair kendi yorumunu bize sunarak kariyerini sonlandırması gayet yerindedir.

Dolayısıyla, genel sonucumuz şudur: *Bakkhalar*'ın başlıca amacı,¹²⁹ Dionysos'a övgüdür ve Dionysos hem doğada hem de insanda coşku ya da ilham ilkesini temsil etmektedir.¹³⁰ Coşkuyla kıyaslandığında, akıl ve akılcılık alt bir konuma düşürülmüştür. Yeni dürtü kalıcı olur muydu olmaz mıydı? Bu başka bir konudur, ama olacağını düşünmek için daha az sebebimiz var, çünkü Euripides burada bile, oyunun kapanışına doğru, eski putkırıncı tarzına yine geri döner. Agaue ile Dionysos arasındaki diyalog, *İon*'un yanı sıra başka yerlerde daha önce karşılaştığımız, Euripides'e özgü akılcılıkla aynı minvaldedir.

Agaue. Dionysos, yalvarıyoruz sana, haksızlık ettik.

Dionysos. Beni tanımakta geç kaldınız. Gerektiğinde beni bilmediniz.

Agaue. Bunu şimdi anlıyoruz ama senin cezan da çok ölçüsüz.

Dionysos. Benim tanrılığımı hiçe saydınız.

Agaue. Bir tanrıya hiç yakışmıyor öfkesinde insanlara benzmek.

Dionysos. Babam Zeus bunları çok eskiden buyurmuştu.¹³¹

Sonuç olarak, Euripides'in din ve dinsel düşüncenin gelişimi üzerindeki etkisini tahmin etmeye çalışırsak, öğretisinin negatif ve pozitif yönleri arasında ayırım yapmalıyız. Euripides'in draması, eleştirel ya da yıkıcı yönüyle, eski Homerik inancın çözünmesine güçlü bir itici güç vermiştir; çok daha

¹²⁹ Veya "motifi" (*motive*). (ç.n.)

¹³⁰ *Enthusiasm* (coşku) ve *inspiration* (ilham) eşanlamlı kullanılmıştır. (ç.n.)

¹³¹ *Bakch.* 1345 vd. [Elyazmalarına (veya elyazmalarına sonradan yapılmış eklemelere) göre, oyunun sonunda Kadmos ile Dionysos arasında geçen bu konuşma, modern editörlerin büyük bir kısmına göre, Agaue ile Dionysos arasında geçiyor olmalıdır. Ancak konu tartışmalıdır.]

önce Ksenophanes'in saldırılarının habercisi olduğu bu çözümüm, şimdi milattan önce beşinci yüzyılın ikinci yarısında Atina'da iş başında olan birçok putkırıcı düşünce akımı tarafından hızla gerçekleştirilmekteydi. Platon dışında, başka hiçbir Yunan yazarı bu doğrultuda bu kadar çok katkı yapmamıştır. Pozitif ya da yeniden inşa edici yönüyle, görebildiğim kadarıyla, hiçbir baskın ilkesi olmaksızın çok sayıda öneri buluruz. Sophokles ile kıyaslandığında, sanırım, Euripides'in ahlaki ve düşünsel doğasını nihai ve tam birleşimini asla gerçekleştirmediğini söyleyebiliriz. Platonik bir ifadeyi ödünç alacak olursak, Euripides hiç bir zaman *eis ek pollōn* değildi.¹³² Fakat Euripides'in yazılarını dinsel düşünce öğrencisi için böylesine üstün bir değere dönüştüren tam da bu özelliğidir. İnsanların her zaman sorduğu ve asla tam olarak yanıtlayamayacağı neredeyse tüm temel soruları gündeme getirir. Perikles için, hatipliğinin arkada duyanların içinde her zaman bir mahmuz ya da iğne bıraktığı söylenmiştir. Aynı şey Euripides için de söylenebilir. O, (Matthew Arnold'un ifadesiyle) "insanlığın makinelere tapınmasında tam zamanında rahatsız edenlerden" biridir.¹³³ Hiç kimse, daha güçlü dramalarını düşünmek zorunda kalmadan okuyamaz; ve bu büyük düşünür ve daha da büyük şair, herhangi bir pozitif öğretiden ziyade, uyarıcı veya doğurtucu¹³⁴ etkisiyle, Yunanistan'ın din öğretmenleri arasında sayılmayı hak eder. Aristophanes, Euripides ölür ölmez, şiirinin de onunla birlikte öldüğünü ilan etmiştir. Bundan daha saçma bir yanlış hesap asla olmamıştır. Antik çağda, kısa sürede tüm oyun yazarları içinde en çok bilinen ve sevilen oldu; ve günümüzde, birçokları için, neredeyse bir kült olarak nitelendirilebilecek kadar coşkulu bir hayranlık nesnesidir.

¹³² *Dev.* 4.443e. [Yunanca ifade "çokluktan birlik" oluşturma anlamı taşır.]

¹³³ Arnold, *Culture and Anarchy* (1901 edisyonu; Kültür ve Anarşi), s. 69.

¹³⁴ "Doğurtucu" olarak çevirdiğimiz *maieutic* Sokrates'in kendisi için kullandığı "ebe" benzetmesi (*Theait.* 149a) anlamındadır. (ç.n.)

On Altıncı ve On Yedinci Dersler

Sokrates

Önceki derslerde, Sokrates öncesi dinsel düşünce akımının Felsefe ve Şiir olmak üzere iki eşzamanlı kanalda yol izlemesine tanık olduk. Bu noktadan sonra, sadece Felsefe ile ilgileneneceğiz; zira Euripides'ten sonra hiçbir şair Yunanların din öğretmeni olarak nitelendirilme konusunda kayda değer bir iddiaya sahip değildir. Adım atmak üzere olduğumuz dönem, dinsel düşünce öğrencisi için son derece ilgi çekici ve önemlidir. Sokrates ile yeni bir düşünsel ve ruhani dönem başlar. Kilise Babaları Yunan felsefesinden İncil için bir hazırlık olarak söz ettiklerinde, akıllarında esasen Sokrates ve Platon vardı; ki Sokratik ve Platonik düşünceye dair incelememiz, sanırım, bu görüşün belli bir ölçüde doğru olduğunu gösterme eğiliminde olacaktır. Özellikle, sonradan görüleceği üzere, Platonculuğun temel dinsel düşünceleri, Hıristiyanlığınkilerle birçok ortak noktaya sahiptir.

Profesör James, karakteristik bir biçimde şöyle demiştir: “üstün bir akıl ve psikopat bir mizaç aynı kişide birleştiğinde, ki insan yetilerinin sonsuz dizilim ve bileşimlerinde yeterince sık birleşmek durumundadırlar, biyografik sözlüklere giren türden etkili bir deha için mümkün olan en iyi koşula sahip oluruz.”¹ Eğer biraz netameli sıfat olan “psikopat” yerine “aşkın” sözcüğünü kullanırsak, az önce alıntılanan cümle, Sokrates'in karakterindeki iki karşıt kutbun adil bir tasvirini verir. Bir yandan, İlahi Zât ile özgün bir ilişki içinde olduğuna ve kendi hemşerilerine yönelik ilahi bir misyonla görevlendirildiğine dair sabit ve değişmez bir inanç; ve öte yandan, aklın savunamayacağı hiçbir şeye boyun eğmeyi reddeden fevkalade net ve keskin bir akıl: Bunlar, onun iki baskın özelliğidir.

¹ James, *Varieties of Religious Experience*, s. 28.

Peygamber ve akılcının birliğı deneyimimizde o kadar nadirdir ki, Sokrates üzerine yazarlar çoğı zaman karakterinin iki yönünden birini diğlerinin pahasına gerektiğinden fazla vurgulamışlardır. Yaklaşık bir asır önce, eğilim onu bir vaizden fazlası olarak saymamaktı; şimdi sarkaç karşı uça savrulmuştur. Örneğın, seçkin bir Alman bilginin bakış açısına göre, Sokrates pozitif nasihatlerden tamamen uzak durmuş ve insanların zihinlerini yoklayıp bilgiye dair yanlış inançlarından arındırmakla yetinmişti.² Fakat, Sokrates'in kişiliğinin bu iki yönünün her birinin, iki ana otoritemiz olan Ksenophon ve Platon tarafından doğrulandığında ısrar etmeliyiz; bununla birlikte, Ksenophon, kendine özgü dinsel zihin tipinden beklememiz gerektiğı gibi, birini ve Platon (her halükârda diyaloglarında) diğlerini daha fazla vurgular.

Sokrates'teki aşkıncılık damarı olarak adlandırmaya teşebbüs ettiğim şey, özellikle, kendilerini hemcinslerine ilahi bir mesajla görevlendirilmiş olduklarına inananların birçoğı ile ortak paylaştığı bir özellikle ilişkili olarak kendisini gösterir. Elbette onun "doğüstü işareti"ne (*daimonion sêmeion*) atf yapıyorum. Platon'un diyaloglarında "ilahi işaret," Sokrates'in yaşamı boyunca çocukluktan itibaren sık sık duyduğu bir "ses" olarak tasvir edilir. Platon'a göre bu işaretin işleyişi hep önleyici idi; herhangi bir davranış şeklini asla pozitif bir şekilde önermez ya da buyurmaz; ve kural olarak, yalnızca niyet edilen eylemin, ahlaki açıdan yanlış olmaktan ziyade, zararlı ya da yararsız olacağı durumlarda müdahale eder. Yine de, Platon'un söz ettiğı en azından bir örnekte, zamanında uyarısı Sokrates'in dini bir görevi yerine getirmesini sağlar.³ Ayrıca, sesin bazen çok önemsiz vesilelerde duyulduğunu söyler; ancak, eğer Platon'a güvenilebilirse, yinelenen engellemelerinin etkisi önemsiz değildir; zira bir yerde, ilahi işaretin muhalefetinin, Sokrates'in politikaya katılmasını engellediğini ve başka bir yerde, sesin ona, takipçi çevresine kimi alıp kimi almaması gerektiğini işaret ettiğini okuruz.⁴ Bu gi-

² Schanz'ın Platon'un *Savınma'sı* edisyonu, s. 104 vd.

³ *Phaidr.* 242b vd.

⁴ *Sav.* 31d; *Theait.* 151a.

zemli habercinin Sokrates'in yaşamında ne kadar önemli bir rol oynamış olması gerektiği, Platon'un *Savunma*'sının son bölümlerinden bellidir. Sokrates mahkûm edilir edilmez, düşünceleri içsel gözlemciye döner ve yargılamanın başından sonuna kadarki onaylayıcı sessizliğinden, ölümün onun için kötü değil, iyi olduğu sonucunu çıkarır.⁵ Platon'un tasvir ettiği şekliyle *daimonion*, kısaca, sahibinin insanlık tarihinde tamamen olmasa bile, neredeyse eşsiz olduğuna inandığı bir tür içsel kehanettir. Platonik Sokrates "benden önce yaşamış olanların çok azına verilmiş ya da hiç birine verilmemiştir" demektedir.⁶ Ksenophon'un tanıklığı, Platon'unkiyle genel olarak uyumludur; ancak *daimonion*'a negatif emirlerin yanı sıra pozitif emirler de atfeder ve farklı olarak faaliyet alanını genişletir: Sokrates'in yalnızca kendisi için değil, dostları için de kullandığı bir peygamberlik yetisi veya yeteneği olarak temsil eder. Ksenophon şöyle der: "Çevresindekilerin birçoğuna da, *daimonion* ona önceden yol gösterdiği için, yapmaları ve yapmamaları gereken şeyleri öğütlüyordu; onu dinleyenler kazançlı çıkıyor, dinlemeyenler ise pişman oluyordu."⁷ Sadece şunu eklemeliyiz: Platon, fenomeni bir "ses" (*phônē*) olarak adlandırdığında, sözcük muhtemelen mecazi değil, lafzi anlamda anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, Sokrates'in, işitme duyusunun bir halüsinasyonuna tabi olduğunu varsaymak durumundayız. *Phaidros*'ta "bir ses işitmiş gibi oldum" der.⁸ *Daimonion* üzerine yazarlar, benzer halüsinasyonların diğer açılardan mükemmel rasyonalite ile uyumlu olduğunu gösterme eğiliminde olan pek çok örneği aktarmıştır; ve tabii ki, anormal dinsel hallerin tanıdık bir refakatçisidir. *Mystik der alten Griechen* (Antik Yunan'ın Mistikleri) adlı eserinde, Sokrates'in *daimonion*'unu aşkın psikolojide bir sorun olarak tartışan Du Prel, Campanella'nın (kendi açıklamasına göre) sık sık işittiği seste tuhaf bir benzerini bulur. Campanella şöy-

⁵ *Sav.* 40a-c.

⁶ *Dev.* 6.496c.

⁷ Ksen. Anı. 1.1.4. [*Memorabilia*'dan (Anılar) tüm alıntılar Şentuna çevirisindendir, ancak yazarın İngilizce çevirisi dikkate alınarak yer yer küçük değişiklikler yapılmıştır.]

⁸ *Phaidr.* 242c.

le yazar: "Kötü bir şey bana kendini gösterdiğinde, uykuda da olsam uyanık da olsam, bir ses işitirim: Bana oldukça net bir ifadeyle, 'Campanella, Campanella!' diye seslenir. Bazen başka sözcükler de işitirim; ve konuyla hemen ilgilensem de, hiçbir şey göremem, ne de kim olduğunu anlayabilirim. Şüphesiz, eğer Melek değilse, en azından bir Daemon veya Ruh ya da Sokrates'e eşlik eden bir Cin olmalıdır."⁹

Bu olağanüstü fenomenin gerçek psikolojik temeline dair soru çok ilgi çekicidir ve son zamanlarda sıklıkla tartışılmıştır. Geniş ve genel olarak konuşursak, sunulan açıklamaların belki iki sınıfa ayrıldığını söyleyebiliriz: Biri fenomeni "sıradan psikolojik nedenler"e bağlar, diğeri ise anormal ve psikopatik değilse bile, aşkın ve paranormal bir şey olarak tasvir eder.¹⁰ Ancak bizim için Sokrates'in karakterini anlamaya çalışırken, önemli nokta *daimonion*'unun gerçekte ne olduğu değil, bizzat Sokrates'in olduğuna inandığı şeydir. Sokrates'in onu, Tanrılardan gelen özel ve tümüyle eşsiz bir vahiy olarak gördüğüne hiç şüphe yok. Hiç kimse aklın davasına ondan daha iyi hizmet etmemiş olsa da, Sokrates'in hiçbir şekilde saf ve basit bir akılcı olmadığını görebileceğimiz başka özellikleri de vardır. Ksenophon'un tanıklığına göre, Sokrates genel olarak kehanetler ve kehanet sanatı konusuna büyük bir saygı duyuyordu ve Platon'dan da Sokrates'in gece düşleri ve görüşlerine sıklıkla doğaüstü bir önem verdiği sonucunu çıkarabiliriz.¹¹

Sokrates'in kendisini Atina'ya ilahi bir şekilde atanmış bir elçi olarak tasavvur ettiği, Platon'un *Savunma*'sından açıkça anlaşılmaktadır. *Savunma*, amacı itibarıyla ve bilfiil, fırsat, sempati ve içgörüsü sayesinde ustasını tam olarak anlamaya yetkin tek öğrenciye görüldüğü şekliyle, tarihsel Sokrates'in bir tasviridir; ve bu asil konuşmanın tamamı boyunca, yükseklerden verilmiş bir misyonun bilinci solur. "Tanrı budur," diyor Sokrates: "Bana bu görev tanrı tarafından verildi; keha-

⁹ Alıntı için bkz. Du Prel, *Mystik der alten Griechen*, s. 153

¹⁰ Örneğin, bkz. bir yandan Riddell, *Apology of Plato*, s. 114, ve öte yandan Myers, *Human Personality*, cilt 2, s. 96, 103.

¹¹ *Sav.* 33c, *Kri.* 44a, *Phaid.* 60e; krş. *Ksen. Anı.* 4.3.12 ve diğerleri.

netlerle, düşlerle, tanrısal yazgının herhangi bir insanın bir şey yapmaya görevlendireceği bütün yollarla.”¹² “Bunun için, ey Atina erleri, şimdi savunmamı herhangi birinin aklına gelebileceği gibi sadece kendim için yapmıyorum, daha çok mahkûmiyetime oy vererek, tanrının size verdiği armağanlara karşı bir günah işlemeyin diye sizin adınıza yapıyorum... Anytos’un sözünü dinleyip beni bir çırpıda öldürebilirsiniz. Sonra da tanrı sizin için kaygılanacak başka birini göndermediği sürece hayatınızın geri kalanını pinekleyerek tamamlarsınız.”¹³ Ve yine: “Belki birisi şöyle söyleyebilir: Ey Sokrates, susup sessizliğini koruyarak, bizden uzaklara gidip yaşayamaz mısın? İşte hepsinin en zoru da bu konuda bazılarınızı ikna edebilmek. Bunun tanrıya itaatsizlik etmek olduğunu ve bu nedenle sessiz kalamayacağımı söylesem, ironik konuşuyor diyerek bana inanmayacaksınız.”¹⁴ “Ey Atina erleri: Eğer ... ölüm ya da başka herhangi bir şeyin korkusuyla, Tanrının yerleştirdiği görev yerimi terk etmiş olsaydım, işte o zaman korkunç¹⁵ bir iş yapmış olurum; zira tanrı ... *felsefe yaparak yaşamamı, kendimi ve diğerlerini sınamamı* emrediyor.”¹⁶

Apollon’la olan bu özel ilişki (zira Apollon Sokrates’in burada ve başka yerlerde hizmetkârı olduğunu iddia ettiği Tanrıdır¹⁷) Sokratik öğretinin genel karakteri ve eğilimine ilişkin olarak belli bir önem taşır. Mesele sadece Sokrates’in öğretisinin temeli yaptığı “kendini tanı” (*gnōthi seauton*) ilkesinin Apollon tapınağının duvarlarına kazınmış olması değildir; ne de onun dinsel kült ve ayin sorularına olan tavrının, Pythia rahibesinin “Tanrılara kentinizin geleneklerine göre ibadet edin” sözüne sınımış olan cömert ve hoşgörülü ruhla uyum içinde olmasıdır.¹⁸ Sokrates, Apollon’un başka bir anlamda elçisiydi. Delphoi kehaneti, herhangi bir Yunan kentinin, hatta

¹² Sav. 33c. [*Savunma*’dan tüm alıntılar Gören çevirisindendir, ancak yazının İngilizce çevirisi dikkate alınarak yer yer küçük değişiklikler yapılacaktır.]

¹³ 30d vd.

¹⁴ 37e.

¹⁵ Veya “tuhaf” (*deinos*). (ç.n.)

¹⁶ 28e.

¹⁷ Bkz. özellikle *Phaid.* 84e vd.

¹⁸ *Ksen. Anı.* 1.3.1; 4.3.16.

Hellas'ın¹⁹ bütününün mülkiyetinde değildi; Livius'un ifade-
siyle, barbar veya Yunan, tüm insanlık için bir tür dinsel mer-
kezdi ("*commune humani generis oraculum*").²⁰ Ve Sokrates'in
yaşam ve öğretisinin, insan kardeşliğinin dinsel yönünün,
Yunan düşünürlerin o zamana kadar hayal ettiğinden daha
mükemmel bir şekilde gerçekleşmesine öneyak olduğu ke-
sindir.

Sokrates'in misyonunu nasıl yerine getirdiğini anlatmaya
çalışırken, Platon'un *Savunma*'da ona atfettiği sözleri hatırla-
tarak başlayacağım: "Gencini, ihtiyarını ne bedenlerine özen
göstermeye, ne para peşine düşmeye, yalnızca ruhlarını
mümkün olduğunca iyi hale getirmeleriyle ilgilenmeye ikna
etmek için çevrenizde dolaşıp durmaktan başka hiçbir şey
yapmıyorum. Paranın erdemi değil, erdemin parayı getirdi-
ğini söylüyorum size, hem de insanlar için özel olsun, kamu-
sal olsun nimetlerin hepsini de."²¹ Bu sözler tuhaf bir biçimde
"İnsan bütün dünyayı kazanıp da kendi ruhunu ziyan ederse,
ne kâr eder?"²² metnine benzemektedir, fakat şimdi onları
alıntılama sebebim Sokrates'in misyoner çalışmasını incele-
mek için uygun bir bakış açısı sağlamalarıdır. Sokrates kendi-
ni öncelikle "ruh hekimi veya şifacısı" (*iatros tēs psychēs*) ola-
rak görür. Amacı Atinalıların "ruhlarını mümkün olduğunca
iyi hale getirmelerine" yardımcı olmaktır.²³ Şimdi bu işe nasıl
koyulduğuna bakalım.

Bir hekimin ilk görevi, belli ki, hastalığın nedenini keşfet-
mektir. Şimdi, Sokrates'in çağında, geçmişin ahlaki ve dini il-
kelerini sorgulama yönünde yaygın bir eğilim olduğunu
görmüştük. Akıl inancın otoritesini zayıflatmaya başlamıştı,
ancak hak iddia ettiği krallığı yönetmek için kendisi çok za-
yıftı; ve bu içsel ayaklanmanın—ki en azından Sokrates ve
Platon'a öyle görünmüştür—sonuçları Atina'nın sosyal ve po-
litik yaşamında apaçık idi. Dolayısıyla, politik bedenin hasta-
lığını hâkim şüpheciliğe bağlamak mantıklı görünebilirdi; ve

¹⁹ Yani antik çağdaki Yunan coğrafyası veya Yunanistan. (ç.n.)

²⁰ Livius, *Roma Tarihi* 38.48.2.

²¹ 30a vd.

²² Markos 8:36.

²³ Krş. *Phaid.* 89a, *hōs eu hēmas iasato* (bizi nasıl iyileştirdi).

kamuoyunun muhafazakâr kesimi şüphesiz bu görüşü benimsedi. Sokrates ise farklı bir teşhis koydu. Ona göre, etrafında gördüğü kötülüklerin sorumlusu inanç değil, bilgi eksikliği idi. Sokrates'i bu sonuca götüren düşünceler neydi? İlk olarak, sağlıksız bulunduğu toplumun neredeyse her kesimine, cehalet hastalığının en kötü şeklinin sirayet etmiş olduğunu gördü ya da gördüğünü düşündü: bilmeden bildiğini sanma kibri. Dahası, endüstriyel sanatlar, marangozluk, ayakkabıcılık ve benzeri alanlarda, doğru eylemin bilgiden, yanlış eylemin cehaletten kaynaklandığını gözlemledi; ve aynı şeyin yaşam sanatı için de geçerli olması gerektiği sonucuna vardı. Fakat bu ve benzeri argümanlar muhtemelen kendi karakterinin bilinçsiz tarıklığından daha az önem taşır. Sokrates'in ilk yıllarında kendine hâkim olmak için bir mücadele döneminden geçip geçmediğini kesin olarak bilmiyoruz. Tek başına, bu kadar dolu ve güçlü bir doğaya sahip birinin tutkunun gücünü deneyimlemiş olması ihtimal dışı değildir; ve bu yönde bazı hafif kanıtlar mevcuttur. Kişinin yüzünden zihin yapısını okumakla övünen belli bir Zopyros, bir keresinde Sokrates'in çehresine yansıyan ahlaki kusurları sıraladığı söylenir. Orada hazır bulunanların çoğu buna katılmaz; ancak Sokrates şöyle der: "Adam haklı: Kusurlar var; ancak akıl onları tahttan indirdi."²⁴ Fakat bu anekdot doğru da olsa yanlış da olsa, Ksenophon ve Platon'da okuduğumuz daha olgun Sokrates'te, arzu ve iradenin tamamen aklın denetimi altında olduğunu herkes kabul etmelidir. Ksenophon şöyle der: "kendini o kadar iyi denetlerdi ki, daha zevkli diye hiçbir şeyi iyiye yeğlemezdi." "Ama sözlerinden çok hareketleriyle iradeli olduğunu kanıtlıyordu: Nitekim, beden zevklerine ege-men olmakla kalmıyor ... para tutkusunu da bastırıyordu."²⁵ Sokrates için görevini bilmek onu gerçekleştirmek idi; ve kendisi için doğru olanın, diğerleri için de geçerli olmasını bekliyordu.

Dolayısıyla, Sokrates'in görüşüne göre, ahlaki sapkınlık cehaletten kaynaklanır; ve hatta erdemsizliğin cehalet *olduğu*-

²⁴ Cic. *Tusc.* 4.80.

²⁵ Ksen. *Ani.* 4.8.11; 1.5.6.

nu ve cehaletin erdemsizlik olduğunu öne sürecektir kadar ileri gitti. Sokratik öğretinin ilk ilkesi budur; ve şimdi bunun teorik ve pratik ahlaka bir katkı olarak önemini ve değerini anlamaya çalışmalıyız.

İlk olarak, teorinin aşırı zihinciliği²⁶ dikkatimizi çeker: Bu, somut insan doğasıyla tamamen temas hâlinde olan birinde belki de daha dikkat çekicidir. Yunanların en baştan beri ahlakta güçlü bir zihinsel unsur tanıma eğiliminde olduğuna daha önce işaret etmiştik. Homeros ve Herodotos'ta,²⁷ lirik şiir ve dramada, hâkim olan günah tasavvuru günahı zihinsel bir körlük ya da sapma biçimi olarak ele alır. Bununla birlikte, Yunan düşüncesinin bu içkin eğilimi, Sokrates tarafından, bize paradoksal bir aşırılık gibi görünen bir noktaya taşınır. Tüm özgül erdemleri bilgi türlerine indirgemekle kalmaz, aynı zamanda ruhun akıldışı bir parçası yokmuş gibi konuşur sürekli. Sokrates'e göre, meşhur *video meliora proboque, deteriora sequor* sözü,²⁸ tamamen anlamsız olurdu: Doğru olanı bilen, onu yapar ve bunun üzerine söylenecek başka bir şey yoktur. Aristoteles, erdemin bilgiyle özdeşleştirilmesinin, nefsine hâkim olamama (yani daha iyiyi bilen, ama daha kötüyü seçen zihin durumu) olasılığının reddi anlamına geldiğini belirtir;²⁹ ve eleştiri bir ölçüde yerindedir. Fakat daha yakından bakacak olursak, Sokratik tez, Sokrates'in kendine özgü bilgi tasavvurundan dolayı, görüldüğünden daha az paradoks içerir. "Bilgi" sözcüğünün Sokrates için ne anlama geldiğini, onun görüşünü tanınmış bir piskoposunkiyle karşılaştıracak olursak, açık bir şekilde görürüz. Yakın bir zamanda bir okul meclisine hitaben yaptığı konuşmasında şöyle dediği rivayet edilir: "Devlet okullarımızda üretilmesini istediğimiz malzeme, ilk olarak dürüst karakter, ikinci olarak bencil olmayan karakter, dini inancı savunmak için cesaret ve sebat ve son

²⁶ Pek zarif olmasa da "zihincilik" olarak çevirdiğimiz sözcük *intellectualism*'dir. "Akılcılık" olarak da anlaşılabilir, ancak yazar bu anlamda başka yerlerde *rationalism* sözcüğünü kullanır. (ç.n.)

²⁷ Yazar "Hesiodos" yerine sehven "Herodotos" demiş olmalıdır. (ç.n.)

²⁸ "İyi olanı görür ve tasvip ederim, ama kötü olanın peşine takılırım" anlamına gelen Ovidius'a ait bir söz; bkz. *Dönüşümler* 7.20. (ç.n.)

²⁹ *Nik. Et.* 7.3.1145b25 vd.

olarak bilgidir.” Burada, bilgi muhtemelen karakterle çok az ilişkili ya da tamamen ilişkisiz olarak tasavvur edilmiştir; aksi takdirde ölçeğin sonuna ve en altına yerleştirilmezdi. Konuşmacı belli ki bilginin olguların zihinde biriktirilmesinden başka bir şey olmadığını düşünüyor. Şimdi, Sokrates’in bilgi ile kastettiği şey kesinlikle bu değildir. Saf bilim diyebileceğimiz şeye karşı sempatisi çok azdı ya da hiç yoktu. Ksenophon şöyle der: “Her şeyi yararlı olduğu noktaya kadar yanındakilerle araştırıyor ve onlara açıklıyordu.”³⁰ Geometriyi, orijinal “arazi ölçümü” (*geōmetria*) anlamında, yaşama faydalı bir yardım olarak görüyordu; fakat “anlaşılmaz şekillerin çalışılması” olarak adlandırdığı şeyi kesinlikle kınamaktaydı.³¹ Astronomi ve fiziğe yönelik tutumu, Cowper’in sözleriyle ifade edilebilir:

Asla kastetmemiştir Tanrı, insanın Gökleri
İnsan bilgeliğinin adımlarıyla arşınlamasını.³²

Gerçek şu ki, Sokrates tarafından anlaşıldığı şekliyle, bilginin karakterle mümkün olduğunca yakın bir ilişkisi vardır. Bilgi, öncelikle zihni, ancak zihin aracılığıyla da tüm kişiliği ele geçiren, irade ve duyguları kendisi ile mutlak bir uyum içinde biçimlendiren ve terbiye eden belli bir egemen ilke ya da güçtür: Cesaret, ıtidal, adalet ve diğer her erdem kaçınılmaz olarak ondan doğar. Sokrates’e korkunç bir şey olarak görünmüştür, der Aristoteles, bilgi sahibi bir insanın başka bir dürtüye yenik düşmesi ve onun tarafından köle gibi bir oraya bir buraya savrulması.³³ Düşündüğü gibi, bilginin insan yaşamında zorunlu olarak meyve vermesi gerektiği ölçüde, Sokrates’in bilgi tasavvuru, Hristiyan inanç tasavvurunun zihinsel muadilidir. Sokrates’in, ahlaksız veya adaletsiz birinin bilgi sahibi olabileceğini inkâr edeceğinden emin olabili-

³⁰ Ksen. Anı. 4.7.8.

³¹ An. 4.7.3.

³² *Task*, kitap 3. [İngiliz şair William Cowper (1731-1800). “*The Task*” adlı şiiri altı bölüm (kitaptan) oluşmaktadır.]

³³ *Nik. Et.* 7.3.1145b vd.

riz. “Onları meyvelerinden tanıyacaksınız”³⁴ ve başka hiçbir şeyden değil.

Bu açıdan bakıldığında, erdemin ve bilginin özdeşleştirilmesi bir paradoks olmaktan çıkmakta ve bir idealin ifadesi hâline gelmektedir. Gerçekte, içsel birliği sağlamaya yönelik bir tembihtir: Ruhun tüm farklı unsurları, Sokrates ve Platon’a göre insan yetilerinin en yükseği olan akılla uyumlu hale getirilmelidir. Bu, inanıyorum ki, öğretinin tam ve uygun anlamıdır; ve bu anlamda, daha önce de belirttiğim gibi, Sokrates’in kendisi öğrettiği şeyin canlı bir örneği idi. Ancak, erdemsizliğin cehalet olduğu öğretisi, ilk bakışta ne kadar tek taraflı gözükse de, bazen unutmaya tehlikesi altında olduğumuz bir başka dersi de aktarır. İnsan kötülüğü ve sefaletinin, katı ahlakçıların bazen sandığından daha büyük bir oranı, şüphesiz cehalet ürünüdür. Örgütlü topluluklar bu gerçeği göz ardı etme eğilimindedir, çünkü bireyin ahlaki sorumluluğu gibi zor bir soruyu gündeme getirdiği görülmektedir. Eğer erdemsizlik cehaletten başka bir şey değilse, kasıtlı olarak yanlış yapmanın var olmadığı öne sürülebilir: Sokrates’in dediği gibi, “hiç kimse isteyerek yanlış yapmaz” (*oudeis hekōn hamartanei*): Dolayısıyla, yanlış yapma cezalandırma hakkımız yoktur. Gerçek olup olmadığını şu an sorgulamamıza gerek olmayan bu güçlüğü, Sokrates düşünmemiş gibi görünüyor; ama kesinlikle Platon’un aklına gelmişti ve sunduğu çözüm tamamen ustasının öğretisinin ruhuyla uyum içindedir. İnsanlar cehalet yüzünden günah işledikleri için, bundan hiçbir şekilde, Platon’a göre, cezadan kurtulmamız gerektiği sonucu çıkmaz: Uygun çıkarım, cezanın amacının ve karakterinin, kinci veya intikamcı değil, eğitici veya düzeltici olması gerektiğidir. Platon, “kötü birini cezalandırırken amacımız onu daima daha iyi hale getirmek olmalıdır” (*ton kakon aei dei kolazein, hin’ ameinōn hēi*) der.³⁵ Yargıç, kelimenin doğru ya da ideal anlamıyla, ruhani bir hekimdir: Görevi ruhtaki kötülük hastalığını tedavi etmektir.³⁶ Önceki Yunan edebiyatında, ör-

³⁴ Matta 7:16. (ç.n.)

³⁵ Yas. 944d.

³⁶ Dev. 3.409e vd.; Gorg. 478d ve diğerleri.

neğin, Aiskhylos'un "acı çekerek öğreniriz" (*pathos mathos*) öğretisinde, bu nispeten insancıl ceza tasavvurunun birçok öngörüsüyle karşılaşmıştık; ve *dikaïoun* ve *sōphronizein* gibi sözcüklerin tarihçesi (ilk başta "adil yapmak," "mutedil yapmak" anlamlarına gelirken, daha sonra "cezalandırmak" anlamına gelmişlerdir), bu tür bir görüşün, antik çağın ceza yasasında nadiren tanınsa da, sıradan Yunan bilincine yabancı olmadığını açıkça göstermektedir. Ancak, cezarın düzeltici teorisi, Platon'da geçtiğinde, muhtemelen Sokratik cehalet ve erdemsizlik özdeşleştirmesinden yapılmış kasıtlı ve bilinçli bir çıkarımdır.

Sokrates'in erdem ve erdemsizlik öğretisi ile ilişkin olarak, hiçbir şey bu öğretinin insan doğasının asli iyiliğine dair sergilediği inançtan daha dikkate değer değildir. Eğer bir insan yanlış yaparsa, istemeden, cehalet yüzünden yanlış yapar: Dolayısıyla, kişi işlediği günah eyleminde bile günah işlemek istemez. Diğer bir deyişle, insanlar her zaman ve her yerde iyiyi arzularlar (*boulontai*): Başka hiçbir düşünce Sokratesçiliğe bundan daha karakteristik değildir. Bu düşünce Sokrates'in ağzında ne anlama gelmekteydi? "İyi" sözcüğü bize belirsiz gözükür: Sokrates bununla ahlaki açıdan iyi ve doğru olanı mı, yoksa sadece yararlı ve kullanışlı olanı mı anlıyordu? Yanıt, sözcüğü aynı anda her iki anlamda da anladığıdır: zira, onun görüşüne göre, ahlaki olarak doğru olan, yararlı olandır (*ōphelimon*): Yalnızca bu bağlamda "yararlı" ile her zaman ruha yararlı veya sağlıklı olanı kasteder ve erdemi içsel insanın sağlığı olarak tasavvur eder. Sokrates sadece "günah" yerine "cehalet" sözcüğünü koyarak, Aziz Pavlus'un kendisi için söylediği şeyi insanlığa uygulayabilirdi: "İstediğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum. Fakat eğer istemediğimi yapıyorsam, bunu yapan artık ben değil, içimde yaşayan günahtır."³⁷ "Hiç kimse isteyerek kötü değildir" (*oudeis ekōn ponēros*) şeklindeki Sokratik öğreti, bütün insanlarda doğruluğa yönelik bir açlık ve susuzluk olduğunu kabul eder; ve bunu uyandırmak ve tatmin etmek

³⁷ Romalılar 7:19 vd.

öğretmenin görevi ve ayrıcalığı hâline gelir.³⁸ Böyle bir akide-
de umutsuzluğa yer yoktur; ne de Sokrates, yaşamında ve öğ-
retisinde, en ufak bir karamsarlık belirtisi göstermiştir. Yeni
bir müjdenin³⁹ peygamberi olarak sayılması önemli bir iddia-
sıdır ve söylediği her söz yılmaz cesaret ve sarsılmaz umutla
doludur.

Şimdi bu ruh hekiminin, insanları nasıl bilgi yoluna yön-
lendirmeye çalıştığını incelemek kalıyor. Ve her şeyden önce
öğretisinin içeriği ile değil, yöntemiyle ilgiliyiz.

*Devlet'*te, Platon, iyi bir öğretmenin temizleme veya arın-
dırma süreciyle başlayacağını söyler,⁴⁰ ki tarihsel Sokrates bu
kuralı sürekli gözetmiştir. Öğrencinin zihni nadiren ya da asla
bir *tabula rasa*⁴¹ değildir: Aksine, neredeyse her zaman, gerçek
bir ilerleme kaydedebilmek için atılması gereken hatalı dü-
şünce ve önyargılarla doludur. Sokrates bu önyargıların top-
lamını "bilmeden bildiğini sanma kibri" olarak adlandırmak-
taydı. Bu engeli ortadan kaldırmaya nasıl çalıştı? "*Elenk-
hos*'un⁴² negatif kolu" yani Platon'un Sokratik diye adlandırıl-
an diyaloglarında çok fazla örneğini bulduğumuz yıkıcı veya
çürütücü diyalektik ile. Sokratik yöntemin bu ön aşaması
üzerinde, genel karakterini size hatırlatmaktan öte, durmak
gereksizdir. Görünüşe göre gündelik bir konuşma, anlamını
genellikle kanıksamış olduğumuz bilindik ahlaki kavramlar-
dan birinin gündeme gelmesine neden olur; ve Sokrates mu-
hatabını kavramı tanımlamaya davet eder. Nihayet bir giri-
şimde bulunulduğunda, Sokrates, tanımın geçerli olmayacağı
bireysel vakaları alıntılamağa geçer: Bunu başka tanımlar iz-
ler, ancak onlar da aynı kaderi paylaşır ve sonunda, *elenk-
hos*'un talihsiz kurbanı genellikle kendi ağzından kendisiyle
çelişir. Elbette ki, Sokrates'in "incelenmemiş yaşam yaşamaya

³⁸ "Öğretmen" ile Sokrates kastediliyor. (ç.n.)

³⁹ Veya "incilin" (*evangel*). (ç.n.)

⁴⁰ *Dev.* 6.501a.

⁴¹ "Boş tahta/levha" anlamına gelen bu Latince ifade, John Locke'un zihin ve
epistemoloji konularındaki görüşleriyle özdeşleşmiştir. (ç.n.)

⁴² Yazar burada orijinal Yunanca terimin (*elenkhos*) İngilizceye geçmiş halini
(*elenchus*) kullanır. Türkçeye kısaca "çürütme" olarak çevrilebilir. Aynı an-
lamda kullanılan *cross-examination* "sorgulama" olarak çevrilecektir. (ç.n.)

değer değildir" ilkesine sadık kalarak, zamanlı zamansız, her türlü insana uyguladığı bu sorgulamanın etkisinin, kaçınılmaz olarak kullanıldığı kişilerin özelliklerine göre değişmiş olması gerektiği açıktır. Öz saygıyla şişmiş ve başkalarının alkışlarıyla daha da şişirilmiş insanlar, rahatsızlıklarının hem Sokrates hem de takipçilerine belli bir haz verdiğini (ki en azından takipçileri bunu gizlemeye çalışmıyordu) fark ettiklerinde, Sokratik sorgulamayı daha da çileden çıkarıcı bulmuş olmalıdır. Kendisini bilge sanan, ama gerçekte ahmak olanların foyasının açığa çıkmasına tanık olmak için, "tabii bu da hoş gitmeyen bir şey değil hani" (*esti gar ouk aēdes*) der Sokrates *Savunma*'da.⁴³ Orada bulunanlar arasında, kuşkusuz, [Sokrates'e] düşmanlığı daha derin ve daha az kendini düşünen saiklerden kaynaklanan başkaları da vardı. Her çağda tartışmadan nefret eden ve korkan bir tür zihin vardır: Kısım belki entelektüel iktidarsızlıktan, kısmen de samimi ve bazen sadece korkudan ibaret "aman gençler bozulmasın" kaygısından kaynaklanır. Perikles Atina'sının kuşkucu atmosferinde bile bu türden insanlar yaygındı: İstisnasız tüm muhafazakârlar ve bazen de Sokratik *elenkhos*'un yıkıcı gücünü anlamak için yeterli zekâyâ sahip olan, ancak pozitif ya da yeniden inşacı tarafını takdir edemeyen vatanseverler. Sokrates, bu iki sınıfta düşmanlık ve muhalefeti kıskırtabilirdi, ama onlara iyilik yapmayı umamazdı. O da çok daha büyük bir gayretle gerçek mesleğine girişti: genç erkeklere peygamberlik. Sahte bilgi kibri, belki de hiçbir yerde, bu çevrede olduğundan daha yaygın değildir; ancak hekimin becerikli olması koşuluyla, başka hiçbir dönemde de tedaviye daha yatkın değildir. Ve, daha önce, gençlerle ilgilenme sanatının Sokrates'ten daha büyük bir ustası olmamıştır. Şaşırtıp sersemletirken bile kendisine çeken, tanımlanması zor, yarı manyetik bir güce eşsiz miktarda sahipti; ve karakteristik ironisine (*eirōneia*) ya da kendini değersiz göstermesine rağmen veya daha doğrusu bu yüzden, yarayı açan elin aynı zamanda iyileştirebileceği izlenimini bırakmakta nadiren başarısız oldu. Fakat öğretisinden nihayetinde faydalananacak olanlarda, Sok-

⁴³ *Sav.* 33c.

rates'in hazırlayıcı ve arındırıcı diyalektiğinin yarattığı ilk etki, aşırı şaşkınlık ve sıkıntıydı, ki bu Sokrates'e göre bilgi yolunda gerekli bir aşamaydı. Sokratik okulda *aporia*⁴⁴ olarak adlandırılan bu zihin hâline dair, Platon'un kaleminden birçok ve Ksenophon'dan en azından bir tasvire sahibiz. *Elenchos*'un biraz sert bir uygulamasından sonra, *Anılar*'daki Euthydemus kendini şu sözlerle ifade eder: "Ama Sokrates, tanrılar adına, erdemli olmaya can atan bir insan için uygun eğitim olarak düşündüğüm felsefeyle uğraştığımı sanıyordum; oysa şimdi, bunca çabadan sonra, özellikle bilmem gereken sorulara karşılık veremediğimi görünce, cesaretimin ne kadar kırıldığını bilemezsin! Üstelik, daha iyi yetişmek için hangi yoldan gideceğimi de bilmiyorum."⁴⁵ Benzer ancak çok daha güçlü ve etkileyici bir etkiyi, Platon'un *Şölen*'de Alkibiades'e söylediği itirafta buluruz.

Örneğin başka birini, oldukça iyi bir hatip de olsa, söylevlerini verirken dinlediğimizde hemen hemen hiçbirimiz umursamayız. Ama ne zaman seni dinlesek ya da senin söylevlerini başka birinin ağzından duysak, bu kişi gerçekten beceriksiz bir konuşmacı da olsa, kadın, erkek, delikanlı hepimiz hayretler içinde kalır, kendimizden geçeriz... Çünkü onu ne zaman dinlesem hezeyan hâlindeki Korybant'lardan çok daha çılgın hallere düşerim, kalbim küt küt atar ve gözyaşı döktürür bana bu adamın konuşmaları. Daha nice nice insanların aynı duygulara kapıldığını görüyorum. Perikles'i veya güzel konuştuklarına inandığım diğer usta hatipleri dinlerken böyle bir duyguya kapılmadım hiç; ne ruhum sarsıldı ne de hayıflandım kölece yaşayışıma. Oysa bu Marsyas çok defalar beni öyle hallere düşürdü ki yaşadığım hayatın hiç de yaşanması bir hayat olmadığını düşünür oldum. Bunlar da hakikat değil diyemezsin Sokrates. Şimdi de ona kulak vermek geçse içimden hiç dayanamam, yine aynı duygulara kapılırım. Çok iyi biliyorum bunu. Çünkü birçok şeyden yoksun olmama rağmen hâlâ kendimle ilgilenmeyip Atinalıların işleriyle ilgilendiğimi kabul etmek zorunda bırakıyor beni. Onun için bu-

⁴⁴ *Aporia*'nın lâfzi anlamı ileri gidecek yol veya geçişin (*poros*) olmamasıdır. Sokratik bağlamda düşünsel şaşkınlık veya tıkanıklık gibi bir anlamı vardır. (ç.n.)

⁴⁵ Ksen. *Anı*. 4.2.23.

rada bu adamın yanında oturup yaşlanmayayım diye Seiren'lerden kaçır gibi kulaklarını tıkayarak güç bela kaçır uzaklaşıyorum... Kaç defa onun bu dünyadan göçüp gittiğini gönül rahatlığıyla bir bilsem dedim. Yine de böyle bir şey olursa eğer, çok daha büyük dertlere düşeceğimden eminim. Açıkçası nasıl başa çıkacağım bu adamla bilmiyorum. ⁴⁶

Sokrates'in takipçileri üzerindeki olağanüstü etkiyi, gerçek konuşmalarının kayıtlarından bile daha fazla, bu türden tanıklıklardan en iyi anlayabiliriz. Ancak, şu anda bizi öncelikle ilgilendiren şey, *elenkhos*'un arındırıcı uygulamasının üretmeyi amaçladığı *aporia*'nın tam doğasını anlamaktır. Cehaletin, günahın Sokratik karşılığı ve bilginin, bazı açılardan, Sokratik inancın karşılığı olduğunu gördük; ve Alkibiades'in bu kadar güçlü bir biçimde tasvir ettiği bu şaşkınlık hâlinde, çoğu zaman daha iyi bir yaşamın ön aşaması olan ahlaki ve ruhani uyanışın zihinsel karşılığını buluruz. "Zihinsel karşılığı" diyorum, çünkü burada esas olarak etkilenen zihindir, oysa dinsel deneyimlerde daha çok duygular ve iradedir; ama Sokratik *aporia* zihinsel olmanın yanı sıra ahlaki idi. Alkibiades, "yaşadığım hayatın hiç de yaşanması bir hayat olmadığını düşünür oldum" (*pollakis dē houtō dietethēn hōste moi doksai mē biōton einai ekhonti hōs ekhō*) der.

Sokrates'in diyalektik yönteminde ikinci veya pozitif aşamayı ele almadan önce, içinde çalıştığı sınırları açıkça anlamamız gerekir. Matematiksel veya fiziksel çalışmalara pek bir ilgisi olmadığını daha önce belirtmiştik. İkincisi ile ilgili olarak, tutumunu, Sokrates öncesi kozmolojik araştırmanın karşılıklı yıkıcı teorileri hakkında alaycı gözlemlerle savunmuştur.⁴⁷ Sokrates yalnızca insanla ilgilenmiştir: Birey olarak insan, bir toplum veya devletin bir üyesi olarak insan ve Tanrı-

⁴⁶ Şöl. 215d vd. [Küçük değişikliklerle Çoraklı çevirisi. Korybantlar Frigya kökenli ana tanrıça Kybele'nin rahipleridir. Marsyas Frigyalı bir satyrostur. Satyroslar kırlarda dolaşan, belden üstü insan, belden aşağısı keçi veya at görünüşlü yaratıklardır ve Dionysos ile ilişkilidirler. *Odyssieia*'da geçen Seirenler kadın gövdeli, kuş kanatlı ve güzel sesli yaratıklardır.]

⁴⁷ Ksen. Anı. 1.1.13 vd. [Yazar "karşılıklı yıkıcı teoriler" (*mutually destructive theories*) ifadesiyle Sokrates öncesi düşünürlerin birbiriyle çatışan teorilerini kastediyor olmalıdır.]

larla olan ilişkisinde insan; ve bu, elbette, Cicero'nun, Sokrates'in felsefeyi gökten yere indirdiğini söylerken kastettiği şeydir. Ancak, tamamen insani işler ve kaygılar dairesi içinde bile, gizli ya da belirsiz dediği şeyler (*ta adēla*) ile aklımızın hem yetkin hem de gerekli olduğu bazı diğer konular arasında keskin bir ayrım çizmekteydi. Bu kategorilerin ilkinde, geleceğe atıfta bulunmaları nedeniyle her zaman bir belirsizlik unsurunun içine girmesi gereken sorular bulunur: Örneğin, herhangi bir özel teşebbüsün veya girişimin başarısı veya başarısızlığı, insan yaşamının değişiklikleri vb. hakkında Sokrates'in ne söylediğine bakalım. "Tarlasını güzelce süren ürünü kimin toplayacağını bilemez, güzel bir ev yapan içinde kimin oturacağını bilemez, komutan sefere çıkarken zafer kazanıp kazanamayacağını bilemez, devlet adamı yönetim başına geçerken başarılı olup olmayacağını bilemez... Bu gibi konuların tanrılara bağlı olduğuna inanmayıp, her şeyin insan aklına bağlı olduğunu düşünen, aklını yitirmiştir."⁴⁸ Sokrates işlerin bu tarafını tümünden Tanrıların kendilerine ayırdıklarına ve insan aklından esirgediklerine inanır; ama onu bu yüzden tamamen göz ardı etmemeliyiz. Bu gibi konularda görevimiz, tayin edilmiş iletişim kanalları (yani kehanet merkezleri ve kehanet sanatı) aracılığıyla Tanrılara danışmaktır. "İnsan için karanlık olan konuları ise kehanet aracılığı ile tanrılardan öğrenmeye çalışmalıdır, çünkü tanrılar lütufta bulundukları insanlara işaret ederler."⁴⁹ Dolayısıyla: "evini ve devletini doğru düzgün yönetmeye kalkışanların kehanet sözüne gereksinimleri vardı."⁵⁰ Ksenophon'un, başka yerlerde olduğu gibi burada da, kendi aşırı dindarlığını Sokrates'e atfettiği bazen düşünülmüştür; ama biri akılla erişilebilir ve diğeri akılüstü olan bu iki daire arasındaki ayrım, akılcılığın ve aşkıncılığın özgün bileşiminin doğal bir sonucudur, ki bu bileşimin Sokrates'e özgü olduğunu görmüştük. Aynı zamanda, Sokrates iki alanı

⁴⁸ An. 1.1.8 vd. [Şentuna çevirisinde "tanrılara bağlı" olarak çevrilen sözcüğün aslı *daimonion*'dur (harfiyen "ilahî"). Yazarın İngilizce çevirisinde kullanılan sözcük "olağan/doğa/insan üstü/ötesi" anlamına gelen *preternatural*'dır.]

⁴⁹ An. 1.1.9.

⁵⁰ An. 1.1.7.

ayırdıktan sonra, tayin edilen rehberimizin (ona göre) Vahiy değil, Akıl olduğu alana şevkle yönelir. Ahlak ve davranış sorunlarıyla ilgili olarak, tanrılara danışmak az önce saydığım durumlarda onlara danışmamaktan daha az saçma olmazdı. Bizim işimiz, tüm bu sorunları sadece ve sadece akıl yürütme yoluyla belirlemektir.⁵¹

O halde, Sokrates takipçilerinde ahlak için pozitif bir temel oluşturmaya nasıl koyuldu? Aristoteles, iki keşfin haklı olarak ona atfedileceğini söyler: tümevarımcı akıl yürütme ve tanımlama sanatı.⁵² Sokrates'in bu iki silahı konuşmalarında nasıl kullandığını örneklemek bizi çok uzağa götürürdü; genel olarak, amacının değişmez bir şekilde bir *logos*'a veya aklın kabul edebileceği bir ilkeye varmak ve daha sonra bu ilkeyi, belirli durumlarda, yapılması gereken veya yapılmaması gerekenin bir ölçütü olarak uygulamak olduğunu söylemek yeterlidir. Tüm eylemlerini bu yöntemle yönetti,⁵³ ve öğrencileri için daha iyi bir kural düşünemezdi. Sokratik *Logos* hakkında mistik veya aşkın hiçbir şey yoktur; Herakleitos'un kiyle, adı dışında hiçbir ortak noktası yoktur. Bu sadece, sözgelimi, adaletin, cesaretin ya da itidalin genel ideası, tanımı ya da kavramıdır: Buna, her zaman temsili olmayan örneklerin karşılaştırmasıyla ulaşılır ve örneklerin seçilme şekli Sokrates'in bazen, diğer ahlak vaizleri gibi, öncüllerini önceden düşünülen sonuca uyacak şekilde ayarladığı izlenimini uyandırır.

Sokratik tümevarımın dikkate değer bir özelliği, malzemesinin ne ölçüde günlük yaşam sahnelerinden çıkarıldığıdır. Bazı çağdaşları hep aynı şeyi hep aynı tarzda söylemesini eleştiri meselesi yapmıştı: Platon'un *Gorgias*'ındaki Kallikles sürekli "ayakkabıcılar, çırpıcılar, aşçılar ve hekimler" üzerine konuşup durduğunu söyler.⁵⁴ Sokrates'i daha iyi bilenler, verdiği avam örnekler ile bu örneklerle vermek istenilen dersler arasındaki zıtlığı çekici bulmaktan kaçınmazdı: Bu zıtlık, kendisinin neredeyse grotesk dış görünüşü ile onun gizlediği

⁵¹ An. 1.1.9.

⁵² Met. 13.4.1078b27 vd.

⁵³ Plat. Kri. 46b.

⁵⁴ 491a. Krş. Ksen. Anı. 1.2.37.

ruh arasındaki zıtlığa benzemekteydi. "Onun konuşmaları," der Platonik Alkibiades, "içi açılan Silenos'lar gibidir. Eğer birisi Sokrates'in konuşmalarını dinlemek isterse, bunlar başta gülünç gelir ona; tıpkı vahşi bir Satyros'un postu gibi dışarıdan böyle tuhaf kelime ve ifadelere büründürülürler. Ne de olsa semerli eşekleri, demircileri, ayakkabıcıları ve dericileri düşürmez dilinden ve aynı şeyleri hep aynı sözlerle anlatır görünür. Sonuçta görgüsüz, kafasız her insan gülüp eğlenebilir onun sözleriyle. Ama açıldıklarında birisi görürse bunları ve nüfuz ederse içlerine, her şeyden önce yalnız bu konuşmaların içlerinde bir anlam taşıdıklarını; sonra da kendilerinde ne tannısal, ne çok erdem tasviri barındırdıklarını ve bunların pek çok konuyla, daha çok da iyi-güzel olmak isteyen bir insan için görülmesi uygun ne kadar şey varsa hepsiyle ilgili olduklarını keşfedecektir."⁵⁵

Sokrates'in eğitim yönteminin bir başka karakteristik özelliği bilhassa dikkate değerdir. Sokrates, öğretmen unvanını açıkça reddeder ve kendini ortak-araştırmacı, bilgi arayışında ve erdemli yaşamda⁵⁶ bir yoldaş olarak temsil etmeyi tercih eder. Denilene göre, düsturu *docendo discimus* (öğreterek öğreniriz) idi; hakikat tek başına tefekkürle değil, zihnin bir başka zihinle teması aracılığıyla açığa çıkar. Bu tavrın pratik sonucu, kendisi ve takipçileri arasında kişisel samimi bir ilişki kurmaktı: Platonik Sokrates bu ilişkiyi tutku ifadelerinden ödünç aldığı dille eğlenceli bir şekilde tasvir eder. Platon'da bu tasavvur, İngiliz okurlarının Elizabeth çağıının Platon'a öykünen şairlerinden aşına oldukları bir biçimde görünür: Yüce düşüncelerin ve asil eylemlerin doğması için iki ruh arasında bir tür ruhani birlik ya da, Shakespeare'in ifadesiyle, "hakiki zihinlerin evliliği" olarak. Ancak, fikrin nüvesi Sokrates'e Platon tarafından aktarılmıştı; aynı şey, muhtemelen, Sokrates'in takipçilerinin en büyüğünün⁵⁷ eğitim teorisinde

⁵⁵ Şöl. 221e vd.

⁵⁶ Yazarın burada kullandığı ifade (*the search for knowledge and the virtuous life*) "bilgi ve erdemli yaşam arayışında" olarak da anlaşılabilir. (ç.n.)

⁵⁷ Yani Platon'un. Yazar "fikrin nüvesi Sokrates'e Platon tarafından aktarılmıştı" (*The germ of the idea was, however, transmitted to Socrates by Plato*) derken tarihsel Sokrates'i değil Platonik diyaloglarda geçen Sokrates'i kastediyor

büyük bir rol oynayan buna yakın bir başka kavram için söylenebilir. Platon *Theaitetos*'ta,⁵⁸ daha önce bir tür entelektüel doğurma biçimi olarak söz ettiğim *aporia* veya "şaşkınlık"ı tasvir eder; böylelikle öğretmen, öğrencinin zihnünün doğurma aşamasında olduğu düşünceleri ve sezgileri ortaya çıkartan bir nevi doğum uzmanı olur. Dışarıdan bilgi sokmaya çalışmaktan çok, bilgiyi içeriden çıkarır.⁵⁹ Bu eğitim görüşünün sonuçları, geniş kapsamlı bir öneme sahiptir, ancak şimdi bunları tartışmak için erken olacaktır; zira bu tasavvuru geliştiren Sokrates değil, Platon'dur ve göreceğimiz gibi, Platon, ruhun asli ve bozulmamış doğası itibarıyla ilahi olduğu öğretisiyle, bu tasavvura daha derin bir anlam vermiştir.

Şimdiye dek söylenenlerden, Sokratik yöntemin ayırt edici özelliklerine dair ve daha özel olarak da bu yöntemin ahlaki ve zihinsel bir canlanma üretmeyi tasarladığı yola dair bir fikir oluşturabiliriz belki: Platon buna *periagogē* veya bütün ruhun döndürülmesi adını verir. Şimdi Sokrates'in öğretisinin özünü veya içeriğini incelemeliyiz. Daha önce de belirtildiği gibi, münhasıran ya da neredeyse münhasıran insanla ilgilidir: İnsan faaliyetleri dairesi içinde bile, kendisini büyük ölçüde yaşam ve davranış üzerinde pratik bir etkiye sahip olan sorularla sınırlar. Neredeyse tüm sorgulamasının amacı "nasıl yaşamamız gerektiğini" (*pōs biōteon*) belirlemektir: Ve sürekli olarak ısrar ettiği ilk büyük ilke, Delphoi düsturu olan "Kendini bilmeyi öğren" (*gnōthi seauton*) idi. *Anılar*'da şunu okuruz:

- Söyle bana, Euthydemos, hiç Delphoi'a gittin mi?
- Hem de iki kez.
- Tapınağın üstünde bir yerlerde "kendini tanı" yazan yazıtı fark ettin mi?
- Evet.

olabilir. Ancak, büyük ihtimalle, "fikrin nüvesi Platon'a Sokrates tarafından aktarılmıştı" diyecekken, sehven bir hata yapmıştır. (ç.n.)

⁵⁸ *Theait.* 149a vd.

⁵⁹ "Çıkartmak" olarak çevirdiğimiz ve aynı zamanda "geliştirmek" anlamına gelen *educē*, İngilizcede *education* (eğitim) sözcüğünün kökenidir. Yazarın bu bağlamda kullanımı bilinçlidir. (ç.n.)

—Bu yazıt aklını hiç kurcalamadı mı, yoksa dikkate alıp kendini incelemeye ve kim olduğunu bulmaya çalıştın mı?

—Zeus hakkı için, hayır. Bunu zaten bildiğime emindim; çünkü kendimi tanımasam, başka hiçbir şeyi bilemezdim.⁶⁰

Şimdi bir an için Sokrates'in bu metni nasıl yorumladığını düşünelim. Bunu, örneğin, biten bir günün ardından, kendilerine şöyle sorma alışkanlığında olan sonraki Pythagorasçılarının uyguladığı türden bir kendini inceleme uygulamasına davet olarak görmüyordu: "Nasıl bir günah işledim? Hangi görevi aksattım?" Böyle bir kendini inceleme Sokrates'e akıldışı ve hastalıklı görünürdü. Ne de yakın bir zamanda keşfedilmiş olan "İsa'nın Sözleri"nin birinde (ki bu sözler, Yunan fikirlerinin görece erken bir tarihte Hristiyanlığa girişinin önemli bir örneğidir) yer alan derin dinsel önemin herhangi bir izini bulmuştur Dephoi tembihinde: Göklerin egemenliği içinizedir;" —Grenfell ve Hunt'ın restorasyonunu takip ediyorum— "kendini bilen onu bulacaktır. Kendinizi bilmek için (gayret edin o zaman?) ve (her şeye gücü yeten?) Baba'nın oğulları olduğunuzu fark edersiniz."⁶¹ Bu fragmanın öğretisi-

⁶⁰ Ksen. Anı. 4.2.24.

⁶¹ *New Sayings of Jesus* (1904), s. 15. [1897'de Mısır'da keşfedilen ve günümüzde Oxyrhynchus papirüsleri olarak bilinen belgelere daha önce atıf yapılmıştı. Yunanca olan bu metin, günümüzde Thomas İncili olarak bilinmekte ve otoriteler tarafından MS 2.-3. yüzyıllara tarihlenmektedir. Yukarıda atıf yapılan ifade 3. Söz'dendir (Logion 3). Papirüslere yazılı olan metinde yer yer boşluklar mevcuttur. Yazar bu metni ilk inceleyenler arasında yer alan B. P. Grenfell ve A. S. Hunt'ın tahminlerine göre boşlukları doldurmuştur. 1945'te yine Mısır'da Nag Hammadi'de aynı metnin Koptik dilinde yazılmış bir başka elyazması daha keşfedilmiştir. Koptik elyazması, metnin muhtemelen Yunanca olan (ama günümüzde mevcut olmayan) aslının bir çevirisi gibi görünmektedir. Bununla birlikte, mevcut Yunanca Oxyrhynchus elyazması ile Koptik Nag Hammadi elyazması arasında bazı farklar mevcuttur. Koptik elyazmasında alıntılanan kısım şu şekilde geçmektedir: "Ancak egemenlik içinizde ve dışınızdadır. Kendinizi bildiğinizde, o zaman bilineceksiniz ve yaşayan Baba'nın oğulları olduğunuzu anlayacaksınız." Yunanca elyazmadaki ilgili kısım Koptik elyazmasının ışığında günümüzde şu minvalde anlaşılmaktadır: "Ancak göklerin egemenliği içinizde ve dışınızdadır. Kim kendisini bilirse, onu bulacaktır ve kendinizi bildiğinizde, yaşayan Baba'nın oğulları olduğunuzu bileceksiniz." Bkz. Gathercole, *The Gospel of Thomas*, s. 207]

ne, Platon ve Kleanthes'ten örnek gösterilebilir,⁶² ancak Sokrates'ten pek gösterilemez; gerçi "kendini bilme"⁶³ ifadesinin nihai olarak Sokrates'ten kaynaklandığına kuşku yoktur. Sokrates'in ağzında, Delphoi kuralı, "Kendi kapasitelerinin, eğilimlerinin ve güçlerinin ölçüsünü almayı öğren"den başka bir şey ifade etmiyordu. Sokrates şöyle der: "Açık değil mi? İnsan kendini tanımakla pek çok iyilik bulur, kendini aldatmakla da pek çok kötülüğe uğrar: Kendini tanıyan insanlar kendilerine uygun olanı bilirler, neyi yapıp yapamayacaklarını ayırt ederler; bildikleri şeyi yapmakla da gereksinimlerini karşılarlar ve başarılı olurlar (*eu prattousin*); bilmedikleri şeyden uzak durmakla da hata yapmazlar ve başarısız olmaktan kurtulurlar (*diapheugousi to kakōs prattein*)."⁶⁴ Sokratik kendini bilme öğretisinin metafizik ya da batınî bir içeriği olmadığı açıktır: İnsanların hakikatını çoğu zaman üzüntü verici deneyimle öğrendikleri bir ilkenin oldukça pratik bir beyanıdır.

Eğer birinden Sokrates'in öğretisinin toplamını ve özünü tek bir sözcükle ifade etmesi istenseydi, "Nookrasi"den daha iyi bir şey bulmak zor olurdu.⁶⁵ Bireyin kendisiyle olan ilişkisine ilişkin olarak, daha önce belirttiğim gibi, aklın yönetimi altında ruhun tüm güçlerinin ve yetilerinin uyumunu kurmaya çalıştı ve bu ideali bir davranış kuralı olarak olduğu kadar bizzat örnek olarak da aşıldı. Bununla birlikte, Sokrates'in Kinik takipçilerinin (hayal ettikleri gibi) yaşamlarında aklın yönetimini benimsemeye çalışırken başvurdıkları türden bir çileciliğe herhangi bir sempati duyacağını sanmamalıyız. Sokrates'in kendisi ve başkaları için istediği içsel özgürlük, kendini inkârdan değil, "kendine saygı, kendini bilme, özdenetim"den gelen bir şeydi; çileciliğin güçten ziyade bir za-

⁶² Kleanthes'in *İlahisi* 4, *ek sou gar genos esmen* (senin soyundanız çünkü). Platon için bkz. s. 367 ve krş. *Alk.* I 133b vd.

⁶³ Yazarın kastettiği ifade muhtemelen az sonraki Ksenophon alıntısında geçen *to eidenai heautous*'tur. Şentuna çevirisinde "kendini tanımak" olarak geçmektedir. (ç.n.)

⁶⁴ *An.* 4.2.26. Yunan edebiyatında birçok yerde olduğu gibi, burada da, *eu prattein* doğru ya da erdemli davranış ile mutluluk düşüncelerini birleştirir. Krş. Plat. *Kharm.* 173d ve Arist. *Nik. Et.* 1.8.1098b20 vd.

⁶⁵ Nookrasi = *Noocracy* = *Nous*'un (zihnin) iktidan. (ç.n.)

yıflık işareti olduğunu varsaymak onun öğretisinin ruhuyla gayet uyumlu olurdu. Platon'un şölen'inde, Alkibiades, Sokrates'in askerlik görevini yaparken, askeri seferin, açlık, soğuk ve benzeri güçlüklerine katlanmakta asker arkadaşlarından ne kadar daha güçlü olduğunu anlatır; buna karşın, bir şölende, keyif almayı bilen tek kişi o görünmektedir: İki içmek istemez, ama diğerlerinin baskısıyla içmek zorunda kaldığında, kimse ona ayak uyduramaz; gerçi kimse onu hiç sarhoş görmemiştir.⁶⁶ Sokrates'in nookratik idealinin dünyadan el çekmesini gerektirmediği ya da buna izin vermediği açıktır. Manastır yaşamı ona bir çeşit tembellik, hatta ihanet gibi görünebilirdi. şu an üzerinde durduğumuz ilkenin politik uygulaması (Sokrates'e göre, Atina demokrasisinin en tehlikeli özelliği olan) cehaletin egemenliğinin doğrudan ve bilinçli bir karşıtı olarak bilgi aristokrasisine yönelik bir talep biçimini alır. Yönetimin talihli bir ilham işi değil, kaptanlık, ayakkabıcılık sanatları gibi bir sanat ya da bilim olduğunu yinelemekten asla bıkmaz; kendi menfaatlerinin peşinde koşan politikacıların foyalarını açığa vurduğu acımasız mantığın yanı sıra Atina devletinin en çok saygı duyulan kurumlarına karşı açık kınamaları, mevcut yasalara şaşmaz bağlılığına rağmen, ona birçok güçlü düşman kazandırdı. Bu sadakatin ne kadar mkemmek olduğunu göstermek için yeterince çok kanıt var. nl bir olayda, halkın öfkesine karşı yasaların savunucusu olarak öne çıkmıştı; ve bir başka olayda ise Otuzlar tiranlığına karşı; ve yaşamının sonunda, mahkûmiyetinin haksızlığını tam olarak bilmesine rağmen, Platon'un yargı kararlarının uygulanmasını gerektiren yasa dediği şeyi ihlal etmemek için, kaçma teklifini reddetmişti.⁶⁷ Kabul edilmelidir ki, Sokrates'in öğretisi her ne kadar saf Helenik ideali istemeden yıkma eğiliminde olmuş olsa da, Atina, en azından pratikte, asla ondan daha iyi bir yurttaşa sahip olmamıştır.

Popüler Yunan ahlakının iyiliğe iyilikle olduğu kadar kötülüğe kötülükle karşılık vermeyi bir yükümlülük olarak gördüğünü sıklıkla gördük. Sokrates'in bu konudaki görüşü

⁶⁶ şl. 220a; krş. 223c.

⁶⁷ Plat. Sav. 32b vd.; Kri. 50b.

neydi? Platon'un *Devlet*'inin ilk kitabında,⁶⁸ sıradan Yunan görüşü ilk kez, biçim ve özü itibarıyla tarihsel Sokrates'in kulanmış olabileceği argümanlar tarafından saldırıya uğramıştır. Nasıl bir ata ya da köpeğe zarar vermek onları, uygun oldukları iş açısından, daha elverişsiz hale getirmekse, hangi koşul altında olursa olsun insana zarar vermenin onu insan mükemmelliği ya da erdemi açısından daha kötü hale getirmek olduğu ileri sürülür; ve buradan, iyi insanın, dost ya da düşman olsun, kimseye asla zarar vermeyeceği sonucuna varılır. *Gorgias* ve *Kriton* aynı dersi verir. Platon, böyle bir öğretinin geleneksel Yunan inancına doğrudan karşı olduğunu iyi bilir. "Bütün dünya seninle hemfikir olsa da," der Sokrates *Gorgias*'ta, "ben tek başıma kalsam da, sana katılmıyorum" (*egō soi eis ōn oukh homologō*) diye haykırır.⁶⁹ *Kriton*'da şunu okuruz: "Haksızlığa haksızlıkla yanıt vermemeli ve bize ne yapmış olursa olsun hiçbir insana kötülük etmemeli."⁷⁰ Bu cümlede neyin söz konusu olduğunu tam olarak anlayan herhangi biri bunun yalnızca insani görevin değil, aynı zamanda insanlığın kendisinin de yeni bir tasavvurunun önünü açtığını reddetmeyecektir: Bu, esasen İsa Mesih'in Dağdaki Vaaz'ındaki tasavvurun aynısıdır. Bazıları, yeni sapmanın, takipçisi Platon'un değil de, gerçekten Sokrates'in işi olup olmadığı konusunda şüphe duymuştur. Bana göre açıkça Sokrates'in işidir; zira Sokrates hem kamu hem de özel yaşamını sürekli bu ilkeyle düzenlemiştir. Ksenophon şöyle der: "Sokrates kentte ne bozgunla biten bir savaşın, ne bir ayaklanmanın, ne bir ihanetin ne de başka bir kötülüğün sorumlusu olmadı; hiçbir zaman hiç kimseyi kişisel olarak iyilikten yoksun bırakmadı, kötülüğe de bulaştırmadı; hiç kimse dediğim şeylerden onu suçlamadı."⁷¹ Ve *Savunma*'nın kapanışında, Platon ona yargıçlarını affettirir: "Benim mahkûmiyetime oy vermiş olanlara hiç kızgın değilim" der.⁷²

Ruhun ölümsüzlüğü sorunu üzerine, Sokrates'in neye

⁶⁸ *Dev.* 335a vd.

⁶⁹ *Gorg.* 472b.

⁷⁰ *Kri.* 49c.

⁷¹ *An.* 1.2.63.

⁷² *Sav.* 41d.

inandığını belirlemek hiç de kolay değildir. Konu üzerine düşündüğüne dair elbette güçlü bir *a priori* olasılık var. Jowett'in gözlemlediği gibi, "insanlığın en büyük dinsel merakının, yaşamını bir kehanetin emirlerini yerine getirerek geçiren ve insan ve doğada İlahi bir planı tanıyan bir kişi tarafından tamamen göz ardı edilemeyeceği haklı bir şekilde öne sürülebilir."⁷³ En azından bir şey açık: Sokrates misyonunu ifa ederken, şimdiki yaşamda dindarlık ve erdemin bir güdüsü olarak ölümsüzlük umudu üzerinde durmamıştır: Aksi takdirde *Anılar'* da öğretinin bazı izlerini bulmamız gerekirdi. Bulabildiğim tek ipucu, insan ruhunun ilahi olandan pay aldığı (*tou theiou metekhei*) ifadesinde yer alır.⁷⁴ Platon'un ölümsüzlüğe olan inancının temelini oluşturan şey insan ruhu ve ilahi olan arasındaki akrabalıktır. Ama *Anılar'*ın hiçbir yerinde bu öneri geliştirilmez. Bununla birlikte, *Kyros'un Eğitimi*, Ksenophon'un ölmekte olan Kyros'a şu yönde bir eğilim ifade ettirdiği dikkate değer bir pasaj içerir: İnsanın *nous'u* ya da aklı ölüm anından sonra yaşamını sürdürür ve bedenden ve onun yüklerinden kurtulduğunda, bedende hapsi esnasında olduğundan çok daha büyük bir zekâ ölçüsüne ulaşır.⁷⁵ Ksenophon'un argümanı ile Platon'un *Phaidon'*unun bir iki pasajı arasındaki benzerlik o kadar yakındır ki, ortak ustalarının bazen bu şekilde akıl yürütmüş olduğunu makul bir şekilde varsayabiliriz.⁷⁶ Aynı zamanda Kyros konuyla ilgili kesin bir dille konuşmaktan sakınır; son sözleri şöyledir: "Kötülüğün erişemeyeceği güvenli bir yerde olacağım, Tanrı ile (*tou theiou*) de olsam veya yok olmuş da olsam."⁷⁷ Platonik Sokrates'in *Savunma'*da benimsediği görüş tam da budur; sadece orada olası (ya da belki bunun yerine muhtemel demeliyiz) olarak tasavvur ettiği ölümsüzlüğün önde gelen özelliği, kötünün yokluğu değil, iyinin pozitif varlığıdır. *Savunma'*da iki ihtimal olduğu ve başka bir şey olmadığı söylenir. Ölüm ya yok olma ya da başka bir yaşam biçimi olmalıdır: Ve bu seçe-

⁷³ Plato, cilt 2, s. 191.

⁷⁴ Ksen. Anı. 4.3.14; krş. 1.4.8.

⁷⁵ Ksen. Kyros. 8.7.19 vd.

⁷⁶ Phaid. 66a-67e, 79b vd.; krş. Dev. 9.572a, 10.611e.

⁷⁷ Ksen. Kyros. 8.7.27.

neklerin her biri (Sokrates'in yaşam boyu sürdürdüğü iyimserliği burada nasıl ortaya koyduğunu gözlemleyin) iyidir: Birinde, sıkıntının sona ermesi, uyanıklığı bilmeyen rüyasız bir uykudur; diğerinde, Orpheus, Musaios, Hesiodos ve Homeros gibi muazzam ölümlerle dostluktur. Tanrının onu burada görevlendirdiği hizmeti, diğer dünyada devam ettirmekten daha büyük mutluluk ne olabilir: Eski zamanların kahramanlarını, Agamemnon'u ya da Odysseus'u ya da Sisypheos'u incelemek, hangisinin bilge, hangisinin kendince bilge ama aslında aptal olduğunu görmek; yani bir nevi hapishanedeki canlılara misyonerlik? Ama son söz, belirsizdir: Ancak Tanrı bilir (*adēlon panti plēn ē tōi theōi*).⁷⁸

Sokrates'in mahkûmiyeti ile ölümü arasında geçen ay boyunca, belki de ölümsüzlük umudu daha da güçlenmiştir: Platon'un *Phaidon*'unun tarihsel temeli yaygın olarak varsayıldığından daha fazla olabilir. Bununla birlikte, Sokrates'e göre, bir şeyden emin olabiliriz. Ruh yok olabilir ya da yaşamını sürdürebilir; ama iyi insan için ne yaşamın ne de ölümün korkuları vardır: Menfaatleri Tanrı ile güvendedir.⁷⁹ "Vakitlerimiz Onun elindedir; Tanrıya güvenin, yılmayın."⁸⁰

Sokrates'in ölümsüzlük hakkındaki görüşlerine dair incelememiz, bizi doğal aşamalardan geçirerek konumuzun son bölümüne getirdi. Sokrates Tanrılar ve insanın Tanrılara karşı görevi hakkında ne öğretmiştir? Sokrates'in teolojik görüşlerini açıklama iddiasında olan *Anılar*'ın pasajları ile ilgili olarak yakın zamanlarda gündeme getirilen kritik soruları burada tartışmaya çalışamam. Sadece şu kadarını söylemek yeterli: Gomperz ile hemfikir olarak, bunların gerçekten Ksenophon tarafından yazıldığına inanıyorum, ama Gomperz'den daha ileri giderek, Ksenophon'un ustasının bazı gerçek sohbetlerini tekrarladığını düşünüyorum. Son zamanlardaki bazı

⁷⁸ Sav. 40c vd.

⁷⁹ Sav. 41d. Krş. Romalılar 8:28.

⁸⁰ İngiliz şair Robert Browning'in "Rabbi Ben Ezra" (1864) adlı şiirinden bir alıntı. Browning'in dizeleri Kutsal Kitap'a göndermeler içerir: "Vakitlerimiz/Hayatım senin elindedir; kurtar beni düşmanlarımdan pençesinden, ardıma düşenlerden." (Mezmurlar 31:15); "Tanrı kurtuluşumuzdur. O'na güvenecek, yılmayacağız" (Yeşaya 12:2). (ç.n.)

eserlerin eğilimi, tarihsel Sokrates'in öğretisinin ilk ve en güvenilir kaynağı olarak Ksenophon'dan ziyade, Aristoteles'e bakmak olmuştur.⁸¹ Fakat bu varsayımın etkisi (ki buna bir varsayımdan fazlası denemez) sadece öğretmeni değil, aynı zamanda insanın kendisini de, günlük muhabbetinde olduğu kişilere görüldüğünden farklı bir ışıktaki temsil etmektir. Onlar için Sokrates, ilk olarak, Aristoteles için olan şey, yani "tümevarımcı akıl yürütme ve tanımlamanın" kurucusu, değildi; bunun yerine, daha önce birçok tanıklıktan gördüğümüz gibi, ruhani bir rehber, filozof ve dosttu. Ve aslına bakılırsa, Sokrates'in ilahiyatının aldığı özel biçim, eğer Ksenophon'a inanacak olursak, tam da öğretisinin geri kalanından beklememiz gereken şeydi: Sürekli olarak bireyde ve devlette Akıl yönetimini vaaz eden kişi, Tanrıyı da pekâlâ dünyayı yöneten Akıl olarak tasavvur edebilir.

Tüm Doğa, tasarımın izini taşıyor olarak görünüyordu Sokrates'e. Oliver Wendell Holmes'un "Anatomistin İlahisi"ni (elbette, ayrıntıda olmasa da) kapsam ve amacı itibarıyla öngörerek, insan bedeninin yapısında görülen araçların amaçlara uyumu hakkında ayrıntılı konuşur, bunun tesadüf eseri olamayacağını, ancak yarattığı yaratıkları seven bilge bir ustanın işi (*sophou tinos dêmiourgou kai philozōou*) olabileceğini savunur.⁸² Ve ayrı dersin, insanın ruhsal doğasıyla ilgili bir çalışma ile daha açık bir şekilde öğretildiğini öne sürer.

Bireyin ve türün güvenliğini sağlayan istemsiz içgüdüler: üreme dürtüsü, ebeveynlerin çocuklarına sevgisi, yaşama yönelik doğal sevgimiz ve ölümden nefret etme; tek başına toplumu, medeniyeti ve hukuku mümkün kılan konuşma yetisi; tüm bunlar insanın varoluşunu ve mutluluğunu tasarlayarak planlamış bir Varlık varsayımı dışında nasıl açıklanacak? Yine insan ırkının dinsel yeteneğini düşünün. İnsan, Tanrıların varlığını kavrayabilen tek hayvan ve onlara hizmet etme ayrıcalığına sahip tek yaratıktır. Ya da akıl yetisini düşünün: Bu sayede algıladığımız şeylerden sonuçlar çıkarır ve iyiye sahip

⁸¹ Örneğin, bkz. Joël'in bilgili ve kapsamlı incelemesi, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 1893-1901.

⁸² An. 1.4.7.

olmak ve kötüyü kovmak için araçlar tasarlanır. Şüphesiz, tüm bunda insanlığın menfaatleri için düşünen yaratıcı bir zekânın en güçlü kanıtını buluruz. Ve eğer insandan dış doğaya dönersek, görünüm tam olarak aynıdır. Sokrates göksel cisimlerin hareketleri üzerine, güneş ışığının kutsanmış armağanı üzerine, dinlenmeye davet edercesine tasarlanmış gece saatlerinin sessizliği üzerine ayrıntılı konuşur: Mevsiminde meyvesini veren toprağa, diğer unsurların cömert işleyişine işaret eder; ve evrensel doğanın insan ihtiyaçlarına uyumu konusunda çok güçlü bir şekilde ısrar eder: Euthydemos, Tanrıların insanlara bakmak dışında başka bir işlerinin olup olmadıklarından şüphe duyma eğilimi gösterir, ta ki diğer hayvanların da bu faydaların birçoğuna katıldığını hatırlayana kadar. Doğru, der Sokrates; ancak aşağı hayvanların kendileri de insanlar için, onlara yiyecek ve iş gücü gibi şeyler sağlamak için yaratılmışlardır. Ve nihayet, insan aklının hiçbir işe yaramadığı geleceği ilgilendiren konularda, Tanrılar, kehanetler ve kehanet sanatı aracılığıyla yardım etmeye hazır ve isteklidirler. Sokrates'in tüm bu görünen tasarım örneklerinden yaptığı çıkarım, görünmez, her yerde mevcut, her şeyi bilen ve tamamen müşfik, hiçbir şeye muhtaç olmayan, daima hem bireysel hem de toplu olarak insanlar için çalışan, insanda olduğu gibi doğanın içinde yaşayan bir zekâ veya zihin (*hē en tōi panti phronēsis*) olduğudur. Bu, Ksenophon'un tasvir ettiği şekliyle, Tanrının Sokratik tasavvurudur; ve Sokrates ayrıca insan zihninin kendisinin sadece evrensel veya kozmik zihnin bir taşması veya parçası olduğunu ileri sürer: Bu, Yunan düşüncesinde daha önce karşılaşmış olduğumuz bir teodir.⁸³

Bu şekilde kısaca özetlenen iki konuşma,⁸⁴ ilkel ve basit bir biçimde, tanrıculüğün tarihinde çok büyük bir rol oynayan fiziksel-teolojik argümanı temsil eder. Bu kanıtın yaratıcısı olarak Sokrates'i görmek kuşkusuz doğrudur: Yani akıllı ve müşfik bir Tanrının varlığını kanıtlamak amacıyla, doğada bir tasarımın *a posteriori* izlerini kasten kullanan ilk kişi olduğu

⁸³ An. 1.4.8.

⁸⁴ An. 1.4. ve 4.3.

anlamında. Ancak, her şeyi kontrol eden ve yönlendiren yüce bir zekâ öğretisi elbette yeni bir şey değildi. Şairler, özellikle de Pindaros, Aiskhylos ve Sophokles, Zeus'un evrensel bir yönetici olduğunu ve niteliklerinden birinin Akıl olduğunu sürekli olarak hatırlatır bize. Filozoflar arasında, Ksenophanes, Dünya-Tanrı'dan "zihnindeki niyet ile her şeyi yönetir" diye söz eder: Herakleitos'un her yerde var olan *Logos*'unun ilahi ve akıllı olduğunu görmüştük: ve Anaksagoras'a göre, Dünya-düzeninin nihai nedeni *Nous*'tur.⁸⁵ Sokrates'in erekselliği, ilk bakışta Anaksagoras'ın doğurgan önerisini geliştirmek yönünde kusurlu bir girişim gibi görünür; ama akıl yürütmesi, Anaksagorasçı kavramın yeterli bir yorumu olarak görülmeyi hak etmeyecek kadar insanmerkezcidir. Bunun için Platon'a ve belki daha çok da Aristoteles'e bakmalıyız. Sokrates'in bu konudaki söylemleri, bunun yerine, Herodotos'un dikkate değer bir pasajı ile karşılaştırılmalıdır: Burada ilahi takdirin (*tou theiou hē pronoie*) bir göstergesi olarak, tavşan gibi ürkek ve yenilebilir hayvanların doğurgan olduğundan, aslan, zehirli ve kanatlı yılan gibi insan için tehlikeli ve gıdaya uygun olmayanların çok nadir ürediğinden bahsedilir.⁸⁶ Veya Euripides'in, belki de Sokrates'in kendisinden ilham alan ve Tanrıya borçlu olduğumuz nimetleri sıralayan satırlarıyla karşılaştırabiliriz:

Kargaşa ve vahşetten çıkararak
Yaşamlarımızı düzene koyan Tanrı

Euripides sırasıyla akıl armağanı,⁸⁷ konuşma yetisi, yeryüzünün cömert ürünü gibi şeyler üzerinde durur ve tıpkı Sokrates gibi, Tanrıların insan aklının göremediği şeyleri onun aracılığıyla açığa vurdukları kehanet sanatına gönderme yaparak bitirir.⁸⁸ Gerçek şu ki, öncelikli amacı ve niyeti itibarıyla, Sokrates'in ilahiyatı felsefi olmaktan ziyade tembihleyici niteliktedir. Aynı zamanda, Tanrıyı dünyanın içkin akı ola-

⁸⁵ "Dünya-düzeni" (*World-order*) ile *Kosmos* kastediliyor. (ç.n.)

⁸⁶ Herod. 3.108.

⁸⁷ Veya "akıl yeteneği" (*gift of reason*). (ç.n.)

⁸⁸ Eur. *Yak.* 201 vd.

rak temsil ederek ve doğada araçların amaçlara uyumu konusunda az da olsa ısrar ederek, Cicero'nun *Tanrıların Doğası* eserinin ikinci kitabında görülebileceği gibi,⁸⁹ sonraki teolojik düşünceye önemli bir etkiye bulunmuştur.

Geriye Sokrates'in dinsel öğretisini pratik açıdan kısaca ele almak kalıyor. Platon, *Euthyphron*'da, Sokrates'e sevdiğimiz her nimetin Tanrıların armağanı olduğunu söyler.⁹⁰ Bu yüzden, Sokrates'e göre, ibadetin amacı, Tanrıların desteğini kazanmak ya da onların öfkesini dindirmek değil, sadece şükranlarımızı ifade etmektir. Tanrıların saygımıza ihtiyaçları olmayacak kadar yüce oldukları öne sürülecek olursa, Sokrates şu yanıt verir: "İhtiyaçlarımızla ilgilenen güç ne kadar yüce olursa, ona o kadar çok hürmet borçlu oluruz."⁹¹ O zaman Tanrılara nasıl hürmet etmeliyiz? Dışsal biçimler ve törenler söz konusu olduğunda, Delphoi kehanetine itaat etmeliyiz ve ülkemizin yasası veya geleneğine göre (*nomoi poleos*) Tanrıya ibadet etmeliyiz.⁹² Ksenophon, Sokrates'in bu ilkeyi her zaman bir davranış kuralı olarak olduğu kadar kendi örneğiyle de uyguladığı konusunda bizi temin eder; ki Platon'un kanıtı da aynı minvaldedir.⁹³ "Kentinizin geleneğine göre Tanrıya ibadet etmek" buyruğunun iki yönlü bir anlam taşıdığını düşünüyorum.⁹⁴ Bir yandan tüm insanların, farklı isimler altında ve farklı biçimlerde ve törenlerle de olsa, aynı Tanrıya ibadet ettiklerini ima ediyor gibi görünüyor. Benzer bir ders, Tanrıların kendileri tarafından, millet ya da ırk ayrımı olmaksızın, tüm insanlığın vicdanlarına yerleştirilen ebedi yasalar ya da ilkeler öğretisiyle dolaylı olarak öğretilir; ve Ksenophon'dan, Sokrates'in bu inancı benimseyenlerden biri olduğu sonucuna varabiliriz.⁹⁵ İkinci olarak, Delphoi buyruğu, gerçek dinin

⁸⁹ Özellikle § 73 vd.

⁹⁰ *Euthyph.* 14e. *Skholiast* bu pasaja dair şu benzer alıntıyı yapar: "Her nimet, her mükemmel armağan yukarıdan gelir" (Yakup 1:17).

⁹¹ *An.* 1.4.10.

⁹² *An.* 1.3.1.

⁹³ *An.* 1.3.1. Krş. *Plat. Phaid.* 118a ve *Dev.* 1.327a.

⁹⁴ "Kent" (*polis/city*) aynı zamanda "devlet" anlamı taşır. İki önceki cümlede "ülke" (*country*) olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

⁹⁵ *An.* 4.4.19 vd. Bkz. s. 179 vd.

özünün ibadet ve ayinlerden oluşmadığını ima eder. Nasıl veya hangi ibadet ile ibadet ettiğimizin önemi nispeten küçüktür: Devlet tarafından tayin edilen din biçimini kabul etmeli ve bu yüzden fazla kaygı etmemeliyiz. Asıl önemli olan, kurban keserken ve dua ederken bunu hangi ruhla (zihin ve ruhumuzun içsel karakteri) yaptığımızdır. Sokrates'in kurbanına dair görüşünden söz eden Ksenophon şöyle yazar: "Dar olanaklarıyla küçük kurbanlar kesenin, geniş olanaklarını kullanıp çok sayıda büyük kurban sunanlardan hiç de aşağı kalmadığını düşünüyordu. Çünkü küçük kurbanlar yerine büyük kurbanlardan hoşlanmak tanrılara yakışmazdı; yoksa iyilerin sunduklarından çok kötülerin sundukları kurbanlardan hoşlanır olurlardı; iyilerin sunularındansa kötülerin sunularından hoşlansalardı, o zaman insanlar için yaşamaya değmezdi; onun düşüncesine göre, tanrılar en dindar insanların gösterdiği saygılardan özellikle hoşlanıyordu. Şu sözü de beğeniyordu: 'Ölümsüz tanrılara gücüne göre kurban kes.'"⁹⁶ Dua için ise, Ksenophon şöyle der: Sokrates "neyin iyi olduğunu en iyi Tanrılar bilir diye, Tanrılara sadece iyilik vermeleri için yalvarıyordu."⁹⁷ Alkibiades'in adını taşıyan iki Platonik diyalogun ikincisinde, Sokrates eski bir Sparta duasını onaylayarak alıntılar: "Ey Kral Zeus, onun için dua etsek de etmesek de bize iyilik ihsan eyle; ve onun dua etsek bile, bizden kötülüğü esirge."⁹⁸ Kusursuz inanç ve kendini bastırması ile, duanın bu Sokratik formülü Yunandan çok Hıristiyanıdır.

Sokrates'in öğretisi üzerinde o kadar uzun süre durdum ki takipçileri üzerindeki etkisinin sırrının ne öğrettiğinden çok, ne olduğunda yattığını unutmaya tehlikesinde olabiliriz belki. Bu hataya düşmemek için, size Ksenophon'un *Anılar*'ı sona erdirdiği sözleri hatırlatmama izin verin: "Bana gelince, onun nasıl bir insan olduğunu anlattığım kadarıyla, o kadar dindar bir insandı ki, Tanrıların görüşünü almadan hiçbir şey yapmazdı; o kadar adaletli idi ki, hiç kimseye küçük bir zarar

⁹⁶ An. 1.3.3. Hes. İ.ş. 336. Krş. Eur. fr. 946, "Her kim Tanrılara dindar kalple kurban sunarsa, kurban küçük de olsa, kurtuluşa erer."

⁹⁷ An. 1.3.2.

⁹⁸ Alk. II 143a.

bile vermezdi; yanındakilere hep yararı dokunurdu; kendini o kadar iyi denetlerdi ki, daha zevkli diye hiçbir şeyi iyiye yeğlemezdi; o kadar akıllı idi ki, iyi ile kötüyü ayırmada hiç yanılmazdı; başkalarına ihtiyacı yoktu, bu ayrımı kendi başına yapabiliyordu; mantık yürütmede ve böyle şeyleri tanımlamada ustaydı; başkalarını sorgulamada, hatalarını bulup onları erdeme ve mükemmelliğe yönlendirmede ustaydı: Bu hâliyle bana en üstün ve en mutlu insan olarak görünüyor-
du.”⁹⁹ Bu açıkça samimi ve yürekten ifade edilen tanıklık, bize yaşayan Sokrates’in takipçilerine ne olduğunu gösterecektir; ama söylenecek bir şey daha var.

Yaşamının etkisi büyük olduğu kadar, ölümüyle yaptığı etki bundan daha az değildi. Yunanların içinde en ahlaki ve dini olanının, gençleri yozlaştırma ve yeni Tanrılar getirme çifte suçundan mahkûm edilmiş olması, Kader’in ironisinin çarpıcı bir örneğinden başka bir şekilde görünemez. Yine de Sokrates’in şehitliğine yol açan nedenleri anlamak zor değil. Kısmen, şüphesiz, kişisel kin ve düşmanlık rol oynamıştı; *Savunma*’da, mesleğinin icrasında az düşman edinmediği söylenir.¹⁰⁰ Aristophanes’in *Bulutlar*’ı ile zirveye ulaşan komedyacı yazarlarının mükerrer saldırıları da, sözde sofist kültürün önde gelen savunucusu olarak temsil ettikleri kişiye karşı, kamu zihninde bir önyargı oluşturmak ve teşvik etmeye yönelik belli bir katkı yapmış olabilir. Fakat bu iki neden (eğer bu şekilde adlandırılabilirlerse), en fazla tali idi; aksi halde Sokrates zulümden bu kadar uzun süre kaçamazdı. Gerçekten de, Atina demokrasisinin ve devlet adamlarının bu kadar açık sözlü bir eleştirmeninin hukuk mahkemesiyle ilk tanışıklığını yetmiş yaşında yapmış olması, hemşerilerinin hoşgörüsünün çarpıcı bir ifadesidir.¹⁰¹ Dolayısıyla, neden o belirli zamanda yargılandığını açıklamak için daha özgül bir karaktere sahip koşulları aramalıyız. Tarih, demokrasinin yeniden tesis edilmesinden dört yıl sonra, MÖ 399 idi. Resmi bir af ilan edilmesine rağmen, Otuzlar yönetimi silinmesi kolay olmayan acı

⁹⁹ An. 4.8.11.

¹⁰⁰ Sav. 22 e vd.

¹⁰¹ 17d.

hatıralar bırakmıştı. Sokrates'in kendisi, Atina'nun sarsıldığı rejim değişikliklerinin hiçbirinde yer almamıştı; ancak dostlarının çoğunluğunun oligarşik sempati besleyen adamlar olduğu ve kendisinin, davranışlarında ne kadar sadık olsa da, kuraya dayalı seçim kurumunu mahkûm ettiği ve sıklıkla anti-demokratik yapıdaki diğer düşünceleri dile getirdiği unutulamazdı. Her şeyden önce, nefret edilen Kritias bir zamanlar Sokratik çevreye aitti; ve keza Alkibiades: Her ikisi de ülkelerine onulmaz zarar vermişti. Sokrates'in yargılanması ve mahkûmiyetindeki en güçlü etkenin Alkibiades ve Kritias ile olan bu erken yakınlığı olduğuna hiç şüphe yoktur. Hatip Aeskhines, anayasayı¹⁰² deviren Otuzlardan biri olan Kritias'ın hocası olduğu için, Atinalıların Sokrates'i ölüme mahkûm ettiklerini açıkça söyler.¹⁰³ Bu güdüyle karışık, hiç şüphesiz, gelecek için bir endişe hissi vardı. Daha önce olan şey tekrar olabilirdi; zira Sokrates'in gençlik üzerindeki gücü hiçbir şekilde azalmamıştı ve hâlâ "söz sanatı"nı uygulamaya devam ediyordu. Dolayısıyla, artık bastıran güçlü cumhuriyetçi tepkide, Sokrates'in bazıları tarafından devlete karşı bir tehlike kaynağı olarak görülmüş olmasına şaşırmamak gerekir; ve aslına bakılırsa, üç suçlayıcı içinde en tehlikelisi, günün önde gelen bir politikacısı ve demokrasinin yeniden kurulmasında Thrasybulos ile işbirliği yapanlardan biri olan Anytos idi. Fakat Sokrates'in mahkûmiyetinin en yakın nedeni politik idiyse bile, söz konusu olan meseleler son derece daha büyüktü. Sokrates'in yargılandığı gün, iki yaşam ideali, iki din tasavvuru, insanlığın bağlılığı için rakip olarak öne çıkmıştır. Biri, bir yandan, kendi-merkezli münhasırlığı ve izolasyonu ve diğer yandan, dar vatanseverlik ve belirli bir milliyetin Tanrılarına bağlılığı açısından güçlü eski Helenik kent-devleti tasavvuruydu: Diğeri ise hümanizm idi; ve köle ve özgür, barbar ve Yunan arasında ayırım yapmayan, tüm insan soyu üzerinde inayetli gözetimini icra eden bir Tanrıya ibadet idi. Eski ideal, Euripides'in ve Sofistlerin öğretileri ile zaten zayıflatılmıştı; gelecek açıkça yeninin yanındaydı. Yeni

¹⁰² Veya "rejimi" (*constitution*). (ç.n.)

¹⁰³ *In Timarchum* 173.

idealin zaferi çok sonraydı: Belki de ve hatta şüphesiz şimdi bile nihai zaferine ulaşamamıştır: Ancak, Sokrates'in ölümü, ilerlemesini engellemek şöyle dursun, ona taze bir hayat ve canlılık kazandırmıştır. *Savunma*'da, Sokrates, başlamış olduğu işi sürdürmek için başkalarının ortaya çıkaracağı zıtlıklar konusunda Atinalıları uyarır: "İnsanları öldürerek, doğru düzgün yaşamadığınız, doğru dürüst niyetler taşımadığınız için başkalarının sizi azarlamasını engelleyebileceğinizi sanıyorsanız, böyle bir kurtuluş yolu ne mümkün ne de asildir. Ancak en asil ve en kolay yol, başkalarını bastırmak değil, kendinizi mümkün olduğunca iyi yapmaktır."¹⁰⁴ Kehanet, eğer bu sözleri kullandıysa, Sokrates'in öngörebileceğinden çok daha derin bir anlamda gerçekleşti. Sokrates'in yarı bilinçli peygamberi ve en erken şehidi olduğu ideal, daha sonra hiçbir Yunan düşünürü tarafından asla gözden kaçırılmamıştı. Diğer herhangi bir Yunandan çok daha fazla, Platon, bu idealin Hristiyanlıktaki kısmi gerçekleşmesinin yolunu hazırladı: Ve Sokrates'in yaşamı ve ölümü olmadan, *Devlet*'e ve *Phaidon*'a asla sahip olamazdık. Ayrıca, takipçilerine nasıl yaşayacaklarını öğrettikten sonra, nasıl öleceklerini öğretmek için de Sokrates'e izin verilmiş olması önemliydi. "Nitekim," der Ksenophon, "hatırlanan insanlar içinde hiç kimsenin ölümü ondan daha soylu karşılamadığını herkes kabul ediyor. Karardan sonra otuz gün daha yaşamak zorunda kaldı, çünkü Delos şenlikleri zamanıydı ve yasa kutsal heyet Delos'tan dönünceye kadar idamlara izin vermiyordu; ve bu süre içinde bütün dostlarının tanık olduğu gibi, eskisinden hiç de farklı bir yaşam sürmedi. Zaten eskiden de herkes onun sakın ve şen yaşayışına şaşardı."¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Sav.* 39d.

¹⁰⁵ *An.* 4.8.2.

On Sekizinci Ders

Platon: Kozmolojik Öğreti

İncelememizin konusuyla ilgili olarak nispeten az öneme sahip küçük Sokratesçi okulları atlayarak, kalan dersleri Platon'a ayırmayı öneriyorum.

Diogenes Laertios, Sokrates'in Platon ile ilk karşılaşmasından hemen önceki gece, genç bir kuğunun dizlerinin üzerinde bir an için dinlendiğini ve sonra aniden, tatlı bir ses çıkararak, kanatlarını açıp uçtuğunu düşlemiş olduğunu anlatır.¹ Hikâye, Platon'un dehasının sadece kendine özgü karakterini değil, aynı zamanda çok sevdiği ve saygı duyduğu ustasıyla olan ilişkisini de göstermek için takdire şayan bir şekilde tasarlannmıştır. Platon'un yaşamının en güçlü düşünsel ve ahlaki dürtüsü, ona Sokrates tarafından aktarılmıştı; fakat Platon Sokratesçilik temelinden başladığı halde, Sokrates'in asla düşünmediği dinsel ve şiirsel idealizmin zirvelerine yükselmiştir. Platon, başka bir şekilde daha gençlik öğretmeninden farklıdır. Sokrates'in yalnızca insanla ilgilendiğini görmüştük: Fiziksel nazariyeleri reddetmişti ve kesin bilimler denilen şey ona işe yaramazdan daha kötü görünmekteydi. Platon'un düşünsel ufku çok daha geniştir. Kendi ve önceki nesillere ait tüm kültürü tanıyordu. Her şeyden önce bir hümanist olmasına ve doğayı her zaman antropoloji ışığında yorumlama eğiliminde olmasına rağmen, hem insanın hem de insanın içinde yaşadığı evrenin açıklamasına izin verecek bir felsefe sistemi kurmayı amaçlamıştır. Bu felsefenin ruhu, belli başlı öğretilerinden bazılarını inceleyerek göstermeye çalışacağım gibi, belirgin derecede dindardır. Bu kadar geniş bir konu kendi başına bir ders serisini gerektirecektir, ancak gücüm ve

¹ Diog. Laert. 3.5.

imkânlarını yettiği ölçüde, Platon'un düşüncesinin genel dinsel önemini açıklamaya çalışacağım.

Devlet'in ünlü Mağara alegorisinin, araştırmamız için uygun bir başlangıç noktası olduğunu düşünüyorum. Altıncı kitabın sonunda, Platon, bir yandan duyum ve kanaat nesneleri ile diğer yandan görünmez bilgi ya da akıl nesneleri arasında keskin bir ayrım yapar. Yedinci kitabın başındaki Mağara benzetmesi, Platon'un görünür ve görünmez olan arasında var olduğuna inandığı ilişkiyi daha açık bir şekilde anlamamızı sağlamayı amaçlar. Benzetmenin yorumlanmasında kullanılması gereken oran şu şekildedir: Mağaranın görünen dünyayla olan ilişkisi, görünen dünyanın görünmeyen ebedi dünyayla olan ilişkisi gibidir.

İlk olarak uzun ve gittikçe eğimli bir yeraltı haznesine hapsedilmiş bazı tutsaklar tasvir etmemiz istenir. Kafa ya da uzuvlarını hareket ettiremeyecek kadar sıkı sıkıya bağlıdır; kendilerine ya da birbirlerine ait hiçbir şey görmezler, içinde bulundukları durum onları daima mağaranın sona erdiği duvara bakmaya zorlar. Tutsakların belli bir mesafede arkasında ve yukarısında bir ateş yanmakta ve onlarla ateş arasında, alçak bir duvarla çevrili enine bir yol uzanmaktadır. Bu yol boyunca taşıyıcılar başlarının üstünde her türlü imal edilmiş aletler ve suretler (insan ve diğer hayvanların ahşaptan, taştan ve her çeşit malzemeden yapılmış heykelcikleri) ile sürekli olarak geçmektedir. Yolun kenarındaki duvar, kuşkusuz, taşıyıcıların gölgelerini engeller, ancak onların taşıdığı nesneler duvarın boyunu aşar ve gölgeleri ateşin ışığıyla zindanın uç duvarına yansır. Dolayısıyla, tutsaklar yalnızca hiç durmadan "gelip giden gölge şekiller" dizisi görürler ve başka hiçbir şey görmedikleri için, doğal olarak bu hareketli hayatların tek gerçek olduğunu varsayarlar. Ne gölgeleri yansıyan suretler hakkında ne de bu suretlerin taklidi olduğu asıllar hakkında hiçbir fikirleri yoktur. "Doğrusu garip bir manzara, tutsaklar da garip!" der Glaukon. Yanıt "bize benziyorlar"dır (*homoious hēmin*).²

² *Dev.* 515a. [Bu ve bundan sonraki Platon alıntıları Demirhan çevirisindendir. Çeviriye yer yer küçük değişiklikler yapılacaktır.]

Benzetmenin bir sonraki bölümü, bir tutsağın esaretten kurtulmasıyla ilgilidir. Zincirleri çözüldüğünde ve birdenbire dik durmaya, geriye dönmeye, yürümeye ve gözlerini ışığa doğru kaldırmaya zorlandığında, ilkin gözleri kamaşır ve şaşırır (*aporei*) ve şaşkınlığı esnasında hâlâ, daha önce gördüğü gölgelerde, şimdi baktığı asıllardan daha fazla ışık ve hakikat olduğu yanılgısını memnuniyetle besler. Nihayet, [kurtulan tutsağın] rehberi onu "mumu güneş olan fenerden"³ gerçek güneş ışığına doğru üst dünyaya sürüklemeyi başarır. Gözleri yavaşça parlaklığa alışır. İlk başta, bu dünyada gerçek olarak adlandırdığımız şeylerin gölgelerini ve suretlerini ayırt eder; daha sonra, bunların geldiği asıllara bakabilir ve bu şekilde giderek daha yukarıya doğru bakmaya devam eder, ta ki en sonunda Güneş'e bakmaya katlanana ve onu kendi alanı içinde olduğu gibi seyredene kadar. "Ve sonra," der Platon, "mevsimleri ve yılları yapanın, görünen dünyada her şeyi yönetenin (*epitropeuōn*) ve arkadaşlarıyla birlikte mağarada gördüğü bütün şeylerin nedeninin bir bakıma güneş olduğu sonucuna varır."⁴

Bu aşamada alegorinin içerdiği öğretiyi formüle etmeye çalışmak çok erken olurdu: Bunu açıklama ilerledikçe daha iyi anlayacağız. Bu arada, dikkatimizi alegorinin öğretmeyi amaçladığı ana derse yoğunlaştıralım. Platon şunu kasteder: Nasıl ki Mağara görünen dünyanın bir suretidir, görünen dünya da görünmez olanın bir suretidir. Tutsaklar, Güneş ile karşılaştırıldığında, sadece bir suretten daha fazlası olmayan bir ışık tarafından üretilen suretlerin gölgelerini görürler. Aynı şekilde, çevremizde gördüğümüz görünmez gerçekliğin görünür suretidir; Güneş tarafından yaratılmıştır; ve Güneş'in

³ Yazarın burada kullandığı *sun-illuminated lantern* ifadesinin yanı sıra bir önceki paragrafta "gelip giden gölge şekiller" olarak çevrilen ifade, Ömer Hayyam'ın bir rubaisinin meşhur Edward Fitzgerald çevirisindendir. Rubaide tasvir edilen alet çok eski zamanlardan beri Hindistan'da kullanılan "fânûs-ı hayal"dir: "Üzerine yapılmış resimleri, içinde yanan ışık etkisiyle büyütüp aksettiren döner fener" (Kubbealtı Lugatı). Ayıca "fanus" ve "fener" sözcüklerinin kökeni de Yunanca "lamba" anlamına gelen *phanos*'tur, ki bu da Mağara alegorisi bağlamında sıkça geçen ve "görünmek," "göstermek," "parlamak" gibi anlamlara gelen *phainō* fiiliyle ilişkilidir. (ç.n.)

⁴ *Dev.* 516b.

kendisi de bir surettir: Platon'un dediği gibi, her şeyin Babası olan İyî'nin çocuğudur (*engonos*).⁵ Hakiki gerçeklik (hep *var olan*), Platon'a göre, görünmez, mükemmel, ebedi olandır; duyu ve kanaat dünyası geçici ve kusurludur: En iyi ihtimalle yalnızca "hakiki olanın örnekleri"nden (*antitype tōn alēthinōn*);⁶ Aziz Pavlus'un dediği gibi, "aynadaki silik görüntü gibi gördüğümüz" şeylerden (*blepomen gar arti di' esoptrou en ainigmati*) oluşur.⁷ Platon ilhamını görünmez olandan alıyordu: Aziz Pavlus'la birlikte şöyle diyebilirdi: "Gözlerimizi görünen şeylere değil, görünmeyenlere çeviriyoruz. Çünkü görünenler geçicidir, görünmeyenlerse sonsuza dek kalıcıdır."⁸ Platon'un dünyaya verdiği mesajın özü, Aziz Pavlus'un sözlerinden daha doğru bir şekilde ifade edilemez: "Yukarıda olan şeyleri arayın, yeryüzünde olan şeyleri değil, yukarıda olan şeyleri düşünün" (*ta anō zēteite, ta anō phroneite, mē ta epi tēs gēs*).⁹ Devlet'in sonunda şöyle der: "Her zaman yukarı çıkan yolu tutacağız (*tēs anō odou aei eksometha*), her şeyde bilgelik ve adaleti takip edeceğiz."¹⁰ Tüm felsefesinin amacı, ruhu yukarı baktırmak (*anō horan*), bizi görünen şeylerden görünmeyen şeylere götürmektir (*apo tōn enthende ekeise*),¹¹ ki böylelikle "zihnimizi ölümsüz ve ilahi olan şeylere verelim."¹² Yeni Ahit'ten bu benzerlikleri alıntılama teşebbüs ettim, ki bunun sebebi kısmen Platon'un kendi yazılarının dışında anlamını iletmek için daha uygun bir dil bulmanın imkânsız olması ve kısmen de, Platon ve Aziz Pavlus arasındaki gerçek (ve olduğu kadarıyla, bence, aydınlatıcı olan) düşünce akrabalığına dikkat çekmektir.

Şimdi benzetmemize dönersek, nihayetinde karanlıktan aydınlığa getirilen tutsağın kariyerinde üç farklı aşamayı ayırt etmeliyiz. Öncelikle serbest bırakılmadan önceki dönem vardır; daha sonra serbest bırakılışın kendisi ve "kaba ve dik yo-

⁵ Dev. 507a vd.

⁶ İbraniler 9:24.

⁷ 1 Korintliler 13:12.

⁸ 2 Korintliler 4:18.

⁹ Koloseliler 3:1-2.

¹⁰ Dev. 621c.

¹¹ Dev. 529a.

¹² Tim. 90c, *phronein athanata kai theia*.

kuş"tan gün ışığına müteakip yolculuk; son olarak hedefe ulaşma. Bu üç aşamayı kendi doğal sıralarıyla Platon'un diyaloglarından açıklamak ve örneklemek suretiyle, Platonculuğun dinsel yakınlıklarına dair bir fikir oluşturabileceğiz.

O halde, ilk olarak, hâlâ bir tutsak iken, ruhun konumunu incelemeliyiz. Islah edilmemiş hâliyle ruhu bağlayan zincirler nelerdir?

Belki de *Timaios*'u rehber edinerek bu sorunun yanıtına kolayca ulaşabiliriz; ki bu diyalogun önde gelen felsefi ve dini fikirlerinin kısa bir araştırması da kendi başına gereklidir. *Timaios*'ta, Platon, bize dünyanın ve insanın yaratılışının bir açıklamasını sunar. Bu açıklamanın tamamının ya da herhangi bir kısmının mitsel olup olmadığı ve, eğer varsa, hangi bölümün öyle olduğu, Platon'un öğrencisini her yönden çeviren kalıcı sorulardan biridir. Belki de hiç bir zaman nihai olarak çözülemeyecek bir sorudur, çünkü insanlar o denli farklı yaratılışlıdır ki, birinin sadece şiirsel tahayyül (Zeller'in dediği gibi, sadece "mecazi kılık") olarak gördüğünü, bir diğeri lafzi anlamda alır. Benzer güçlükler, elbette, Eski Ahit'in ve bu türden diğer yazıların yorumlanması bağlamında da ortaya çıkar. Kendi adıma, Platon'un dünyanın yaratılışı—ki bununla kaosun düzene konmasını kasteder¹³—ile ilgili vurgulu ifadesinin mecazi olarak değil, lafzi anlamda anlaşılması gerektiğini düşünüyorum; ancak, açıklamanın ayrıntıları, sözcüğün Platoncu anlamında mitsel ya da *eikōs mythos*'tur;¹⁴ yani, belki *Phaidon*'dan öğrenebileceğimiz gibi, hakkında "bu ya da bunun gibi bir şey doğrudur"¹⁵ diyebileceğimiz bir hikâyedir. Dolayısıyla, bir *Timaios* eleştirmenin işi, temel ilkeleri veya fikirleri ifade edildiği özgül biçimden ayırmak olmalıdır; ve bu derslerin konusuyla ilgili olarak, bu işi ifa etmek için elimden geldiğince çaba göstereceğim.

"Dünya," der Platon, "Zorunluluk ve Aklın birleşiminden kaynaklanan karma bir yaratılıştır."¹⁶ *Timaios*'taki açıklamaya

¹³ *Tim.* 28b; krş. 53b.

¹⁴ *Tim.* 29d.

¹⁵ Bkz. *Phaid.* 114d.

¹⁶ *Tim.* 47e vd. ["Dünya" (İng. *world*; Yun. *kosmos*) "kozmos" veya "alem/evren" anlamındadır. Bu bağlamda "yaratılış" (İng. *creation*) olarak çevrilen *genesis* "(var)oluş," "doğuş," "ortaya çıkış" anlamları taşır.]

göre, Tanrı, üzerinde çalışması gereken malzemenin inatçı doğasından ötürü kaçınılmaz olarak engellenir. Yaratıcı'nın dünyayı güzel ve iyi hale getirme çabalarından söz ederken, Platon sürekli olarak niteleyici bir ifade ekler. Bir pasajda şunu okuruz: "Her şeyin mümkün olduğu kadar (*kata dunamin*) iyi olmasını, kötü olmamasını isteyen Tanrı..."¹⁷ Bir başka pasajda, Tanrının, bu maddi töze "kabul ettiği ölçüde birçok oran kattığı" söylenir.¹⁸ Ve benzer şekilde diğer durumlarda: *Malista, hoti malista, ta pleista* gibi neredeyse hep bir uyarı ya da böyle bir ifadeyle karşılaşırız.¹⁹ Bu ifadelerin boşuna olmadığını, Tanrının kendi doğasına ait olmayan bir Zorunluluğun varlığına işaret ettiğini, Platon'un daima Tanrıya atfettiği iyilik niteliğinden çıkarız.

Platon, zorunlu olan ile iyi olan arasındaki temel karşıtlığı daha önce *Devlet*'te vurgulamıştı;²⁰ dolayısıyla, *Timaios*'ta çok önemli bir rol oynayan Zorunluluk ilkesi, Tanrıdan tamamen ayrı bir şey olmalıdır: Aksi takdirde İlâhi zâtın birliği bozulur. Zorunluluğun, *Timaios*'un öğretisine göre, Tanrının iradesine büyük ölçüde boyun eğdiği elbette doğrudur. Böylece, yaratılış sürecinde, "Aklın, yaratılan şeylerin çoğunu en iyiye yönlendirmesi için Zorunluluğu ikna ederek ona hükmettiğini" okuruz.²¹ Ancak, Jowett'in gözlemlediği gibi, "Platon'daki Yaratıcı hâlâ tamamen üstesinden gelemeyeceği bir Zorunluluk kalıntısına tabidir."²² Platon açıkça, *Zorunluluğun* isteyerek ikna olup, *izin verdiği ölçüde*, Tanrının dünyayı mükemmel yaptığını ifade eder.²³ Ve başka bir yerde şunu okuruz: "kötülük asla yok olamaz... ne de Tanrıların arasında yerleşmesi mümkündür; ama zorunlu olarak, ölümlü doğamıza ve bu dünyaya musallat olmuştur."²⁴

Dolayısıyla, bu, Platonik çalışmaların tartışmalı sorunla-

¹⁷ *Tim.* 30a.

¹⁸ *Tima.* 69b.

¹⁹ Örneğin, 29e, 30d, 32d, 48a.

²⁰ *Dev.* 6.493c.

²¹ *Tim.* 48a.

²² *Plato*, cilt 3, s. 391.

²³ *Tim.* 56c.

²⁴ *Theait.* 176a.

rından bir diğeri olsa da, *Timaios*'un kozmolojisinin ikici olduğu görünmektedir. Anaksagoras şöyle demişti: "Her şey bir aradaydı: Sonra Akıl geldi ve onları düzene koydu." Tam olarak aynı minvalde, sadece teleolojik düşüncenin karakteristik genişletilmesiyle, Platon şöyle yazar: "Görünen her şeyi kargaşa içinde, uyumsuz ve düzensiz hareket ederken bulan Tanrı, düzensizlikten çıkardı ve düzene koydu, bunun her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek."²⁵ Kendi başına, *theion gennêton* ya da "İlahi Yavru" (zira Platon *Devlet*'te Evreni böyle adlandırır²⁶) insan yavrusu gibi beden ve ruhtan oluşur. Platon, dünyanın bedeninin oluşumunu tasvir ederek başlar. Yaratıcı, ilksel maddeyi ele alır ve Zorunluluğun izin verdiği ölçüde, kendi zihnindeki mükemmel modele uygun olarak şekillendirir. Anlatının ayrıntıları bizi ilgilendirmez: Neredeyse tamamen *a priori*, şiirsel veya hayalidirler. Ancak, Platon'un kozmolojisine, baştan sona, önemini her fizikçinin tanıması gerektiği büyük bir düşünce sinmiştir: Yani dünyanın matematiksel ilkeler üzerine inşa edilmiş olduğu düşüncesi. Bu, "biçimler ve sayılar," yani matematiksel biçimler ve matematiksel sayılar aracılığıyla, Plutarkhos tarafından korunan meşhur Platonik metne göre, daima matematikçi rolünde olan Yaratıcı (*theos aei geōmetrei*), kaostan düzen yaratmıştır.²⁷ Tanrının dünyanın bedenini oluşturduğu dört unsur, orijinal belirsiz maddenin belli kısımları ile Yaratıcı tarafından üzerine yazılan belirli matematiksel biçimler arasındaki birleşimden kaynaklanır.²⁸ Şiirsel ve dinsel yönleriyle, başka bir yerde işaret ettiğim gibi,²⁹ Platonik tasavvur, Yeşaya'daki ünlü pasajla karşılaştırılmalıdır: "Avucunun çukuru içinde suları ölçen, ve karışla gökleri ölçen, ve yerin toprağını ölçeğin içine sığdıran, ve dağları kantarla, ve tepeleri terazi ile tartabilen var mı?"³⁰ Ya da belki de Yeşaya'nın ilham verdiği Milton'un dizeleriyle karşılaştırabiliriz:

²⁵ *Tim.* 30a.

²⁶ *Dev.* 8.546b.

²⁷ *Plut. Quaest. conv.* 8.2.718; *Tim.* 53b. [Yunanca söz "Tanrı daima geometri yapar" anlamına gelir.]

²⁸ *Tim.* 53b ve 53c vd.

²⁹ *The Republic of Plato*, cilt 2, s. 163.

³⁰ Yeşaya 40:12.

Takip etti Onu bütün maiyeti parlak kafilelerle,
Seyretmek için Yaratılışı
Ve Onun kudretinin harikalarını.
Sonra durdurdu ateşli çarkları,
Ve aldı eline altın pergelleri,
Hazır duran Tanrının ebedi deposundan,
Çevresini çizmek için bu Evrenin ve yaratılmış her şeyin.
Koydu bir ayağını merkeze, döndürdü diğerini
Engin belirsiz derinliğin etrafında,
Ve dedi ki, işte buraya kadar uzansın sınırların,
Bu olsun senin tam çeperin, ey Dünya!³¹

Platon'un mefhumunun bilimsel önemi, Kepler'in Yasalarını "Kepler'in keşfettiği, Doğada ilahi işleyişin üç Yasası" olarak tanımlayan modern bir yazar tarafından tam olarak ifade edilir; bu ifade, teolojik bağlamı dışında, sanırım ki, bilim insanları tarafından kabul edilecektir. Daha sonra, Tanrının Doğa içinde işleyişinin aracı olarak bu matematik tasavvurunun, Platon'un matematiksel çalışmalara verdiği büyük önemi açıklamaya nasıl yardımcı olacağını göreceğiz. Eğer Evren, Tanrı tarafından matematiksel yasalara uygun olarak inşa edilmişse, onu ve onun Yapıcı'sını anlamanın yolunun matematiği incelemek olduğu açıktır. Bunun, Platon'un Akademi'sinin kapısında şu sözlerin yazılmasının sebeplerinden biri olduğunu düşünebiliriz: *Ageōmetrētos mēdeis eisitō* (Geometri bilmeyen içeri girmesin).

Platon öncesi Pythagorasçılıkta mevcut olan bu temel ilkenin yanı sıra, Platon'un kozmolojisiyle bağlantılı olarak özellikle dikkate değer bir başka nokta daha var. Zorunluluktan, dünyadaki kötülük ve kusurlardan sorumlu olan güç olarak söz etmiştim. Ancak, Zorunluluğun Tanrının ikna etmesine boyun eğmesine orantılı olarak, kötücül etkisinin kontrol altında tutulduğunu dikkatlice gözlemlemeliyiz. Ya da aynı ifadeyi başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, ilksel kaos matematiksel belirlenime boyun eğdiği ölçüde, ona ait içkin çirkinlik ve kötülük kontrol altına alınır. Elbette, daha önce dikkat ettiğimiz gibi, Zorunluluk bazen inatçıdır ve bu kusur

³¹ *Kayıp Cennet* 7.221 vd. [İlk dizede kastedilen "O" İsa Mesih'tir.]

yaratılmışların en güzeline bile daima yapışır. İdealistin karakteristik *praefervidum ingenium*'u ile,³² *Devlet*'in dikkat çekici bir pasajında, Platon, yıldızlı gökleri küçümser: Görünür ve maddi bedenlere sahip oldukları için güneş ve yıldızların hareketlerinde tekdüze veya kusursuz olabileceğini hayal etmek saçmadır. Gerçek bir astronomi bilgini görünür yıldızları bir kenara bırakacak (*ta d' en tōi ouranōi easomen*) ya da en azından onları, kusurlu bir şekilde yeniden ürettikleri mükemmel matematiksel hareketleri örnekleyen bir model olarak kullanacaktır, ki gerçek astronomi bilimi sadece bu hareketlerle ilgilidir.³³ Buna karşın, Platon zihnine göklerin ihtişamının tadını çıkarmasına izin verdiğinde, insanın yeryüzündeki yaşamının aksine, göksel cisimlerin uyumlu ve düzenli hareketlerini düşündüğünde, özellikle son eserleri olan *Timaios* ve *Yasalar*'da, eşit ya da daha büyük bir coşkuyla karşıt yönde yazar. *Yasalar*'da, bizzat gezegen ya da "gezgin yıldız" adının kutsala karşı bir saygısızlık olduğunu beyan eder;³⁴ ve *Timaios*'ta tam olarak Aklın gökteki hareketlerini seyredebilmemiz ve kendi akıllarımızın benzer hareketlerini onlara benzete-bilmemiz için Tanrının bize görüş yetisini bahşetmiş olduğu söylenir.³⁵ Hiçbir antik çağ yazarı Evrenin güzelliğinin ve ihtişamının daha canlı bir bilincine sahip değildir: Bu bilinç, Platonik yazılarda, özellikle de *Phaidros*, *Phaidon* ve *Devlet*'teki mitlerde tekrar tekrar kendini gösterir; ama tüm güzellik, tüm iyilik Tanrıya aittir: kötücül ve çirkin ne varsa Zorunluluktan gelir.

Platon'un Tanrının Dünyanın bedenini yaratmasına dair açıklamasıyla ilgili olarak dikkat edilmesi gereken başlıca noktaların bunlar olduğunu düşünüyorum. Konumuz açısından çok daha önemli olan, onun Dünya-ruhu teorisidir. Platon, anlatısında bedenın yaratılışını ilk sırada tasvir etse de,

³² Yazarın daha önce de kullandığı *praefervidum ingenium* ifadesi Latince "ateşli zihin/deha" anlamına gelir. (ç.n.)

³³ *Dev.* 7.529c-530 c.

³⁴ 7.821c vd. [*Yasalar*'ın ilgili pasajında, gök cisimlerine verilen "gezegen" (*planetos*) ismi gelişgüzel dolaşımı çağrıştırdığı için, "kutsala aykırı" bulunur: "Bunların ve bunlarla birlikte 'gezegen' adını verdiğimiz başka birtakım yıldızların hiçbir zaman aynı yoldan gitmediklerini söylüyoruz."]

³⁵ *Tim.* 47b vd.

ruhun gerçekte bedenden daha yaşlı olduğuna işaret etmeye dikkat eder. "Doğuş ve erdem açısından," der, "Tanrı ruhu bedenin itaat etmesi gereken sahibesi ve yöneticisi olması için, bedenden önce ve daha yaşlı yapmıştır."³⁶ Dünya'ya can veren bir Platonik ruh öğretisinin makrokozmos ve mikrokozmos arasındaki eski benzerliği nasıl yeniden canlandırdığını gözlemlemek ilginçtir; fakat Platon'un Dünya-ruhu'nun varlığı için verdiği gerekçe ilahi iyilikten başka bir şey değildir.

"Tanrı iyiydi ve iyi olan biri asla herhangi bir şeye kıskançlık duyamaz: Kıskançlıktan azade, her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzer olmasını istedi."³⁷ "En iyi olanın en güzel dışında bir şey yapmasına hiçbir zaman izin verilmemiştir ve verilmez de. Yaratıcı düşündü ve doğası gereği görünür olan şeyler içinde, akıldan yoksun hiçbir şeyin bir bütün olarak, akla sahip bir şeyin bütününden daha güzel bir eser olamayacağı; ve ayrıca hiçbir şeyin ruha sahip olmadan akla sahip olamayacağı sonucuna vardı. Böyle düşünerek, evreni şekillendirirken, ruha akı ve bedene de ruhu koydu, ki böylelikle doğası gereği mümkün olan en güzel ve en iyi eserin yapıcısı olsun."³⁸

Dolayısıyla, Platon'a göre, dünya ilahi mükemmellik nedeniyle yaşar; peki Tanrı bu kozmik ruhu hangi unsurlardan yapmıştır ve onun özellikleri nelerdir?

Bu sorulardan ilkinin ayrıntısına girmeye gerek yok. Dünya-ruhu'nun üç unsuru olduğunu söylemek yeterli olacaktır: Aynılık, Farklılık ve Farklı ile Aynı'nun karışımından oluşan töz.³⁹ Bu üç bileşen, Yaratıcı tarafından ilk olarak bir birlik ya da bütün olarak birleştirilir; ve bunu daha sonra, Pythagorasçı astronomi ve armoni sistemlerinden ödünç alınan ya da uyarlanan belirli sayısal oranlara göre, böler ve yeniden birleştirir. Evrenin bedenini ve ruhunu şekillendirirken, gözlemleyeceğimiz gibi, Tanrı hâlâ bir matematikçidir (*theos aei geōmetrei*).

³⁶ *Tim.* 34c.

³⁷ *Tim.* 29e.

³⁸ *Tim.* 30a vd. ["Akıl" olarak çevrilen sözcük *nous*'tur.]

³⁹ Aynılık ve Farklılık'ı "bölünmez" ve "bölünebilir" ile neredeyse eş anlamlı olarak görüyorum (*Tim.* 35a). ["Farklılık" olarak çevirdiğimiz *heterotês* "öteki" olarak da çevrilebilir.]

Bir sonraki ve sondan bir önceki aşama, Dünya-ruhu tözünü iki yarıya bölmektir; ve son olarak, burada tasvir etmemiz gerekmeyen müdahaleler vasıtasıyla, iki yarımdan biri dış veya dış taraftaki hareket, yani sabit yıldızlar dairesinin hareketi yapılı; yedi ayrı daireye ayrılan diğer yarım ise, güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketini sağlar. Her gün Doğudan Batıya dönen en dış daireyi, Platon, Aynı daire olarak adlandırır; gezegenlerin Batıdan Doğuya hareketini temsil eden yedi iç daire ise, toplu olarak Farklı daireyi oluşturur, ancak, aynı zamanda, Aynı'nun hareketi tarafından "kapsanır." Bu, Platon'un gök cisimlerinin gökkubbe ile birlikte Doğudan Batıya görünür günlük hareketlerini açıklama yöntemidir.⁴⁰

Kozmik ruha ait özellikler hareket ve zekâdır. Bu özelliklerden ilkinde, gezegenlerin hareketlerinde ortaya çıktığı ölçüde, az önce değindim; ancak bir iki noktaya daha dikkat çekilmesi gerekmektedir. *Yasalar'*da öne sürülen bir tanıma göre, ruh "kendi kendini hareket ettirebilen hareket türü"dür (*hē dunamenē autē hautēn kinein kinēsis*).⁴¹ Ruhun temel niteliği kendi kendine harekettir: Yani hiçbir dış kaynaktan elde edilmeyen, kendiliğinden içten başlayan bir hareket.⁴² Ruhun sadece kendisini hareket ettirmediği, aynı zamanda hareket eden diğer her şeyin hareketinin de nedeni olduğu gözlenmelidir; ve "hareket" (*kinesis*) sözcüğüne, Platon, genelde bizim verdiğimizden çok daha kapsamlı bir anlam verir. *Yasalar'*da, on farklı hareket türü sayar: Bunların arasında sadece çeşitli biçimlerdeki mekânsal hareket değil, aynı zamanda ayrılma ve birleşme, büyüme, çürüme ve çözünme de yer alır; kısacası, fiziksel değişim adı altında kapsanan her şey.⁴³ Dolayısıyla, fiziksel dünyada meydana geldikleri sürece, bu hareketlerin her birinin ve tümünün nedeninin Dünya-ruhu olduğu varsayılabilir. Evrenin tüm yaşam ve enerjisi ondan ileri gelir.⁴⁴

⁴⁰ Ayrıntılar için, bkz. Adam, *Republic of Plato*, cilt 2, s. 448 vd. ["Daire" (İng. *circle*) olarak çevrilen *kyklos* "dairese devinim" (İng. *revolution, circular motion*) veya "yörünge" (İng. *orbit*) olarak da çevrilebilir.]

⁴¹ *Yas.* 10.896a.

⁴² Krş. *Phaidr.* 245c.

⁴³ *Yas.* 10.893b vd.

⁴⁴ Krş. *Yas.* 10.896e vd.

İkinci özellik, yani zekâ ya da Akıl oları, ile ilgili olarak: Sözcüğü mümkün olan en dar anlamıyla anlayacak olursak, bunun Dünya-ruhu'nun bileşimindeki Aynı unsur ile örtüş-tüğünü kabul etmemiz gerekir; zira Akıl, Platon'a göre, kav-radığı şey gibi, her zaman istikrarlı ve tekdüzedir. O halde, geri kalan iki bileşenin (Farklılık ve Farklılık ile Aynılık'ın karışımı) öneminin ne olduğunu düşünmeliyiz? Farklılık niteli-ği, duyu ve kanaat dünyasına aittir; zira Aynılık'ın birlik ve süreklilik ilkesi olması gibi, Farklılık da çokluk ve değişim il-kesidir. Dolayısıyla, Farklılık unsuru sayesinde, Dünya-ruhu duyulur varlıklar dünyasını kavrayacaktır; ve *Timaios*'un bir pasajında, bunu yapacağı söylenir: Sadece Platon, onun ka-naat ve inançlarının her türlü hatadan münezzeh olduğuna dikkat çekmeye özen gösterir, ki bu ölçüde, onlara belki akılcı diyebiliriz.⁴⁵ Dünya-ruhu'nun yapısındaki ara unsurun (Fark-lılık ve Aynılık'ın karışımı) işlevine dair Platon'un bir açıkla-masını herhangi bir yerde bulamadım. Simetri gereği, Dünya-ruhu'nun aynı anda (bir anlamda) hem Aynı hem Farklı olan belli nesneleri duyumsamasını bu bileşenin sağlaması gerekir gibi gözükmektedir. Belki de, Platon'un tasavvur ettiği şekli-yle matematiğin gerçekleri, gerekli olanı sağlar. Baştan şunu belirtmek gerekir: Tahtaya çizdiğimiz şekillerden farklı ola-rak, matematiksel çalışmanın gerçek nesneleri olan mükem-mel üçgenlere, dairelere, karelere, vesaireye, Platon tarafın-dan kendi başlarına tözsel bir varlık verildiği açıktır. Bunlar, daha önce gördüğümüz gibi, Tanrının dünyayı yaratışında sınırsız olana sınır katmasının vasıtalarıdır. Şimdi bu mate-matiksel gerçeklikler (Aristoteles'in ifadesiyle, *ta mathēmatika*) aynı anda Aynılık ve Farklılık'tan pay alıyor gibi görünürler. Aynılık nitelikleri sayesinde, görüngüler ile aralarında bağ-lantı halkası oluşturdıkları aşkın İdealar gibi, ebedi ve de-ğişmezdirler; fakat Farklılık unsuruna, görünen dünyayla or-tak paylaştıkları çoğulluğu atfetmeliyiz: Zira Platon, eğer onu doğru anlıyorsam, tek bir İdeal Üçgen olmasına rağmen, bir-çok "matematiksel üçgen" in var olduğunu düşünür; kaldı ki hiç kimse, Aristoteles'in böyle bir görüşü ustasına atfettiğini

⁴⁵ *Tim.* 37b. İnsan ruhunun *alogos aisthēsis*'ini karşılaştıran, 69d.

inkâr edemez.⁴⁶ Eğer bu tahmîn kabul edilirse, Dünya-ruhu'nun, onu oluşturan üç unsur (Farklılık, Farklılık ile Ayrılık'ın karışımı, ve Ayrılık'ın kendisi) aracılığıyla, hakikatin üç ardışık aşamasını (yani, Duyulur varlıklar, Matematiksel gerçekler ve İdealar) kavradığını varsaymalıyız. Sadece şunu eklemek gerekir: *Timaios*'ta anlatıldığı şekliyle Dünya-ruhu, öfke ve arzu ilkeleri (*thymoeides* ve *epithymêtikon*) ile hiçbir benzerlik taşımaz; oysa bunlar Platon'a göre, insan ruhunun oldukça büyük ve çalkantılı bir kısmını oluşturur. Dolayısıyla, bu negatif anlamda ve aynı zamanda zekâsı sayesinde, Dünyanın ruhu akılcıdır.

Dünyanın ruhu ve bedeninin tamamlanmasının ardından, Tanrı

ruhu bedenın merkezine yerleştirdi ve onu bütün beden boyunca gerdi ve hatta bütün bedeni ruhun bir örtüsüyle sardı ve onu dairesele olarak dönen bir küre hâline getirdi: Yalnız bir ihtişam içinde tek bir Evren, ama mükemmelliği sayesinde kendisiyle muhabbet içinde ve başka hiçbir şeye veya kişiye muhtaç olmayan, tanudık ve dost ağısından kendine yeterli.⁴⁷

şimdi, Platon'un Dünya-ruhu ağıklamasının teolojik önemi kısaca düşünelim. İlk olarak, Dünyayı "Yapıcı'sının su- retinde, biricik-evlat" (*eikôn tou poiêtou, monogenês*) olarak adlandırdığında dikkat edilmelidir. Aralarında Baba ve Oğul ilişkisi vardır.⁴⁸ İkinci olarak, Dünyanın kendisi bir Tanrıdır:

⁴⁶ Bu konuyu kendi *Devlet* edisyonumda daha kapsamlı ele aldım; bkz. Adam, *Republic of Plato*, cilt 2, s. 159-162. Ancak, birçok seçkin eleştirmenin, Platon'un kendisinin *mathêmatika*'yı İdealar ile duyulur varlıklar arasında aracı olarak görmediğini düşündüğünü söylemek doğru olacaktır: örn., bkz. Caird, *The Evolution of Theology*, cilt 1, s. 164; ve J. Cook Wilson, *Classical Review*, cilt 18, s. 251 vd. Yukarıda geliştirilen görüş Ueberweg'inki gibidir, *Gesch. d. Philosophie*, cilt 1, s. 180.

⁴⁷ *Tim.* 34b.

⁴⁸ *Tim.* 92c; krş. 37c. [92c7'deki sözcük bazı elyazmalarında *poiêtou* (Yapıcı), bazılarındada ise *noêtou* (akıllı, rasyonel) olarak geçmektedir. Günümüzdeki uzman görüşü daha çok ikincisinden yanadır. *Monogenês* "eşsiz" veya "biricik" anlamına gelir, ancak yazarın kullandığı İngilizce karşılık (*only-begotten*) ve birazdan yapacağı ağıklama "biricik-evlat" karşılığını daha uygun kılmaktadır.]

Ksenophanes'in Dünya-Tanrısı gibi "algılanabilir bir Tanrı"dır (*theos aisthētos*).⁴⁹ Dahası, Yaratıcı işini bitirdiğinde, "kendi doğasında kaldı" der Platon,⁵⁰ ya da *Devlet Adami*'ndaki mite göre, kendi kulesine çekilmiştir,⁵¹ görünüşe göre, inayetsel işlevlerini doğurduğu Tanrıya devrettikten sonra. Bu bakış açısından, Dünya-ruhu'nu, Yaratıcı'nın ya da En Yüksek Tanrının daima Evrende bulunan kâhyası ya da vekili olarak görebiliriz. *Timaios*, iki Tanrı arasında açık bir ayrım yapar, ki bu ayrımı, Platon'un Dünya-ruhu'nu belki Yunan felsefesindeki en dikkat çekici benzeri gözükten Herakleitos'un *Logos*'uyla karşılaştırarak, en kolay şekilde anlayabiliriz. Herakleitos'un *Logos*'u akılcı ve ilahi olarak tasavvur ettiğine inanmak için sebep bulmuştuk; kısacası, onu içkin ve her yerde bulunan İlahi Zât ile özdeşleştirir; ve bu ölçüde Platonik Dünya-ruhu'na karşılık gelir; gerçi Herakleitos'un *Logos*'u maddi bir şey olmasına rağmen, Platon, Dünyanın ruhu ile bedeni arasında ayrım yapar. Ancak dikkat edilmesi gereken önemli nokta şudur: *Timaios*'un İlahi Zâtında, deyim yerindeyse, iki kişi vardır, Herakleitos'ta ise sadece bir. Platonik Yaratıcı aşkın bir şeydir ve Anaksagoras'ın dünyaya düzen veren *Nous*'unu andırır, ki bunun belki tamamen olmasa da büyük ölçüde aşkın olduğunu bulmuştuk; Platonik Dünya-ruhu içkindir ve yalnızca Herakleitos'un *Logos*'unu değil, aynı zamanda "evrende yaşayan Bilgelik" (*hē en tōi panti phronēsis*) olarak Tanrının Sokratik tasavvurunu hatırlatır. Platon'un İlahi Zâtın varlığına getirdiği ayrım, Philo'nun ilahiyatının yolunu hazırlamıştır. "Tanrının sureti" (*eikōn theou*) gibi, Philo'nun *Logos*'a atfettiği sıfatların birçoğu Platon'dan alınmadır. *Logos*'u "ikinci bir Tanrı" (*deuteros theos*) olarak adlandırdığında, *Timaios*'un birebir sözlerini olmasa da, tam olarak anlamını yeniden üretir. Aynı zamanda, Platon, birlikte farklılığın yanı sıra farklılıkta birliği de kabul eder; zira Dünyanın kendisi ilahidir ve yüce Tanrıdan ileri gelen bir ruha sahiptir. İlahi zaâtın farklılaşmış bir birlik olarak bu tasavvurunda,

⁴⁹ *Tim.* 92c.

⁵⁰ *Tim.* 42e.

⁵¹ *Dev. Ad.* 272e.

Baur ile birlikte, Hristiyan Üçleme öğretisine belli bir benzerlik görebiliriz, ancak elbette on yedinci yüzyıl Cambridge Platoncularının "Platon'daki Üçleme" konusu üzerine abartılı nazariyelerini onaylamadan.⁵²

Timaios ilahiyatında ilginç ve önemli bir özellik, en yüksek Tanrıyı dünyadan ve insandan sonsuz bir mesafe ile ayıran Yeni-Platonculuğa özgü eğilimin habercisi olmasıdır. "Bu Evrenin yapıcısı ve babasını keşfetmek zor iştir," der Platon, "keşfedilmiş olsaydı bile, onu herkese bildirmek mümkün değildir."⁵³ Platon, *Devlet*'te de benzer şekilde, hem bilginin hem de varoluşun üstünde İyi İdea'sını yüceltir, ama yine de onu her ikisinin nihai nedeni olarak görür. En Yüksek Olan'ın aşkınlığına (*hyperousiotes*) olan bu inanç, sonsuz ve sonlu arasında bir veya daha fazla ara halkayı varsaymayı gerekli kılmıştır; ve Platon'da bu halkaların en önemlisi Dünya-ruhu'dur. Dr. Caird'in dediği gibi, "birleşmesi gerçekten imkânsız kılan iki terimi birbirine bağlayan bir nevi köprü" katkısı yapar.⁵⁴

Dünya-ruhu konusundan ayrılmadan önce, şu zorlu soruya değinmek gerekiyor: "Platon, onu yaratılmış olarak tasvir ederek ne demek istiyor?" Şunu belirtmek gerekir: Evrenin yaratılmış olduğu tezi için verilen gerekçe (yani görünür, cisimsel ve somut oluşu), Dünyanın ruhu değil, sadece bedeni için geçerlidir.⁵⁵ Bununla birlikte, Evrenin bedeninin Yaratıcı tarafından zamanın başlangıcında inşa edilmiş olduğunu düşünmekte haklı olduğumuzu varsayarsak, ruhunun da bir anlamda yaratılmış ya da "doğurulmuş" olduğu sonucundan kaçamayız, ki Platon ondan kesinlikle bu şekilde söz eder.

Ama hangi anlamda? Dünya-ruhu'nu, yaratıcı zihnin bir tür "gücü" ya da bir suduru olarak görmekten başka bir seçe-

⁵² Baur, "Sokrates und Christus," s. 301 vd. "Platon'un Üçlemesi" için bkz. Morgan, *An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus*. Plotinos'un Üçlemesi için bkz. Caird, *Evolution of Theology*, cilt 2, s. 258 vd. Ayrıca bkz. Harrison, *Platonism in English Poetry*, s. 167 vd.

⁵³ *Tim.* 28c.

⁵⁴ Caird, *Evolution of Theology*, cilt 2, s. 266.

⁵⁵ *Tim.* 28b.

nek yok gibi görünüyor.⁵⁶ Bu hipoteze göre, tüm meseleyi şu şekilde tasavvur etmeliyiz: Zamanın başlangıcında, Tanrı Evreni yarattı. Ondan bir ruh ya da can çıktı ve matematiksel formları ilksel madde üzerine nakşederek kaostan kurtardığı bedeni mesken tuttu.

Kesinlikle felsefi ya da bilimsel bakış açısından, *Timaios*'un kozmolojisi zorluklarla doludur, ama diğer tüm dinsel ya da şiirsel kozmoloji de öyledir; tabii eğer İskenderiye Helenizmi'nin Yaratılış'ın ilk bölümüne uyguladığı türden bir alegorik yorumlamaya sığınmazsak; ve hatta o durumda bile sadece bir dizi zorluğu bir başkasıyla değiştirmiş oluruz. *Timaios*'a dair doğru görüş, onu "Evrenin ilahisi" olarak nitelendiren retorikçi Menandros tarafından ifade edilmiştir.⁵⁷ Fizik bilimine bir katkı olarak düşünüldüğünde, milattan önce üçüncü yüzyıldan bir Platoncunun koyduğu düsturu ihmal ederek hata yapar: "Fiziksel araştırmada, yasa koymamalı, doğadaki şeyleri araştırmalıyız."⁵⁸ Ancak Mesih'in doğumundan önceki bir buçuk yüzyıl süresince ve ayrıca Hristiyan dönemin ilk yüzyıllarında diyalogun dinsel düşünce ve nazariye üzerinde yaptığı etkiyi abartmak zordur. *Timaios*, içinden Hristiyan ilahiyatın büyük bir kısmının çıktığı Helenizm ve İbranilik kaynaşımını kolaylaştırma ve teşvik etmede, diğer herhangi bir edebi başyapıttan çok daha fazlasını başarmıştır. Diyalogun dinsel tarih öğrencisi açısından eşsiz ilgisi ve önemi budur. Bu büyük harekete katkıda bulunma şekli, Grote tarafından şöyle açıklanmıştır: "Kozmos öncesi bir *Demiourgos*⁵⁹ fik-

⁵⁶ *Dunamis* (güç) sözcüğünün bu kullanımı *Timaios*'ta en azından bir pasajda ima edilir: *mimoumenoi tēn emēn dunamin peri tēn hymeteran genesin* (sizi yaratırkenki gücümü taklit edin), 41c.

⁵⁷ Bkz. Grote, *Plato*, cilt 3, s. 245. [Denizli yakınlarındaki Laodikyalı Menandros MS 3. yy.'da yaşamıştır. "İlahi" "övgü" olarak anlaşılmalıdır.]

⁵⁸ Attikos'tan alıntı için bkz. Grote, a.g.e., s. 270 not.

⁵⁹ *Demiourgos* "zanaatkâr/sanatkâr" anlamı taşır. Bu bağlamda söz konusu olan ilahi sanatkârdır ve yazarın bazen "Yaratıcı" (*Creator*) bazen "Yapıcı" (*Maker*) olarak söz ettiği aşkın varlığa denk gelir. Bununla birlikte, yazarın alıntı yaptığı George Grote bu konuda şöyle der: "Platon'un *Demiourgos*'u bir Yaratıcı (*Creator*) olarak değil, bir Yapıcı (*Constructor*) ya da Sanatkâr (*Artist*) olarak tasavvur edilmiştir. Mutlak Yaratılış mefhumu tüm Yunan ve Roma antik çağına olduğu gibi Platon'a yabancıydı" (Grote, a.g.e., s. 248 ve not q). (ç.n.)

ri, Hıristiyan döneminden önceki Yunan felsefe okulları arasında pek rağbet görmemesine rağmen, Aristobulos'tan (MÖ 150) Philo'ya kadar, İskenderiye'deki Yunan kültürüne aşina Yahudiler arasında büyük bir memnuniyetle karşılanmıştı. Helenik ve Yahudi nazariyeleri arasındaki uygun bir irtibat noktası oluşturmuştu. Platon'un *Demiourgos* ile inşa edilmiş ya da yaratılmış Kozmos ve onun içinde yaşayan Tanrılar arasında çizdiği belirgin ayrım, Yahudilerin Yüce Tanrısı için uygun bir yer açmış ve ona kıyasla Pagan Tanrıları aşağıya indirmişti. *Timaios*, Yaratılış kitabıyla karşılaştırılmış ve hatta Platon'un ondan kopyaladığı ileri sürülmüştü. [Platon] Attikalılaşmış⁶⁰ Musa unvanını almıştı: Yani Attika Yunancasında yazan Musa. Platonik *Timaios*, böylelikle, Yunanistan'ın ilk çağlarında felsefe görevi gören Çoktanrı ilahiyattan, (Hıristiyan döneminden sonra felsefenin tabi kılındığı) her şeye kadir Tektanrıclığa geçiş aracı olmuş oldu."⁶¹

⁶⁰ *Atticising Moses* ifadesi daha basitçe "Atinalı Musa" olarak çevrilebilir, ancak devamında gelen açıklamaların ışığında, Atina'nın parçası olduğu Attika'yı ve sözcüğün fiil halini vurgulamak daha uygundur. (ç.n.)

⁶¹ Grote, a.g.e., s. 284.

On Dokuzuncu Ders

Platon (devam): Çilecilik ve Gizemcilik Unsurları

Son derste özellikle dikkatimizi çeken konu, Platon'un dünyanın yaratılışına dair "muhtemel hikâyesi" idi. Bugün Makrokozmdan Mikrokozma (Evrenden İnsana) geçiyoruz. Burada yine *Timaios* en uygun başlangıç noktasını sağlar; ama önce biraz geriye gitmeli ve insan bedenini ve ayrıca, önemli bir parçası dışında, insan ruhunu şekillendirme görevi verilen küçük ya da yaratılmış Tanrılar hakkında neler söylendiğini kısaca incelemeliyiz.

Demiourgos'un ya da Yaratıcı'nın *Timaios*'ta birinci ya da en yüksek Tanrı, evrensel Baba olarak ve Dünyanın onun ilahi oğlu olarak temsil edildiğini ve rütbe ve şerefte ikinci sırada durduğunu gördük. Dünyanın kendisinin yanı sıra, Platon birçok ast ya da "yaratılmış Tanrılar" tanımaktadır. İlk olarak, topluca Zamanın yaratıcıları olan Güneş, Ay ve Gezegenler gelir. Platon'un "Sonsuzluğun hareketli sureti" olarak tasvir ettiği Zaman Henry Vaughan'ın dizeleriyle örneklenebilir:

Sonsuzluğu gördüm evvelsi gece,
Saf ve tükenmeyen ışıktan büyük bir çember gibiydi,
Parlak olduğu kadar dingin;
Ve altında dönen, Zaman, saatler, günler, yıllar olarak,
Kürelerce sürüklenir,
Hareket eden büyük bir gölge gibi; Dünya
Ve bütün maiyetinin içine fırlatıldığı.¹

¹ *The World*; alıntı için bkz. Harrison, *Platonism in English Poetry*, s. 208. [Henry Vaughan (1622-95) İngiliz-Galli bir şair ve mistiktir. İlk üç dizenin çevirisi için bkz. Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, s. 181. "Dördüncü dizede "dönen" olarak çevrilen *round* sözcüğü ile "çepeçevre" anlamı da kastedilmiş olabilir. Bu durumda *And round beneath it* ifadesi "Ve çepeçevre altında" olarak çevrilebilir.]

Belki Platonculukta Zaman ile Sonsuzluk arasındaki ilişkinin tikel ile İdea arasındaki ilişkinin aynısı olduğunu söyleyebiliriz. Platon'un bahsettiği yaratılmış Tanrıların bir sonrakisi sabit yıldızlardır; ve son olarak, ironik bir kabullenmeyle, Panteonuna şiirsel kozmolojilerin Tanrılarını kabul eder: Yer (Gaia) ve Gök (Uranos); ve onların Okeanos ve Tethys'ten aşağıya doğru çok sayıdaki çocuğu.² Bu üç sınıfın sonuncusuna yer açarken, Platon, devletin geleneğine göre Tanrıya ibadet etmek şeklindeki Delphoi ve Sokrates'e özgü kuralı göz önünde bulundurur.³ Fakat edası bir inançsızın edasıdır. Öte yandan, birinci ve ikinci sınıflarla ilgili olarak, hemşerilerinin geri kalanı ile ortak olarak, göksel cisimleri gerçekten "görünen tanrılar" olarak gördüğüne hiç şüphe yoktur; ve bazı erken dönem Hristiyan Babaların da görünüşe göre bu inancı paylaştığı dikkate değerdir.⁴

Bu küçük tanrılar ile ilgili olarak bizi özellikle ilgilendiren şey, insanlığın yaratılışında yerine getirdikleri görevdir. *Demiourgos* onların görevlerini şu sözlerle tayin eder:

Üç tür ölümlü varlığın hâlâ yaratılması gerekiyor" (yani karada, suda ve havada yaşayan canlılar).⁵ "Bunlar olmadan Evren eksik olacaktır; zira tamamlanmış olması için, sahip olması gereken her tür canlıya sahip olmalıdır. Ancak, bunlar benim tarafından yaratılacak ve canlarını benden alacak olurlarsa, Tanrılara eşit olurlardı.⁶ O halde, ölümlü olmaları ve bu Evrenin de gerçekten tam olması için, doğaya göre, canlıların yaratılışı işini üstlenin ve benim sizi yaratırkenki gücümü taklit edin. Onlarda ölümsüzlerin adını taşımaya layık olan, adına ilahi denilen ve her zaman adaleti takip etmeye istekli olanlarda yönetici konumunda olan bir parça var: Bu parçanın tohumunu ben ekeceğim ve sonra siz başladığınız işi devralacaksınız. Geri kalan için ölümlülükle ölümsüzlüğü birbirine geçirin, canlı yaratıkları yapın ve onları doğurun; onlara büyümeleri için besin verin ve öldüklerinde onları tekrar geri alın. Bu şekilde konuştuktan sonra, daha önce içinde Evren'in

² Tim. 37c-41a.

³ *Epomenous tõi nomõi* (âdeti takip edelim), 40e.

⁴ Örneğin, Origenes. Bkz. Inge, *Christian Mysticism*, s. 29 not.

⁵ Parantez içindeki ifade yazarın açıklamasıdır. (ç.n.)

⁶ Krş. Yaratılış 3:4, 3:22.

ruhunu karıştırıp harmanladığı ayrı kabın içine, unsurların geri kalanını döktü, onları aynı şekilde karıştırdı, ama artık eskisi kadar saf değil, bir iki derece daha az saf olarak. Ve tüm bileşik hazzı olduğunda, onu yıldızların sayısına eşit olarak ruhlara böldü ve her ruhu bir yıldıza atadı. Daha sonra onları savaş arabasına koyar gibi yıldızlara yerleştirdi ve onlara Evrenin doğasını gösterdi ve Kader'in yasalarını anlattı: Hiç kimsenin onun elinden haksızlığa uğramaması için, ilk doğumlarının herkes için nasıl aynı şekilde belirlendiğini; ve her birini zamanın araçlarına ektikten sonra, nasıl canlıların içinde Tanrıdan en çok korkarı olarak doğmaları gerektiğini.⁷

Burada Platon'un ifade ettiği ana fikir, her insanın ruhunda yüce Tanrının kendisinden gelen ilahi bir unsurun var olmasıdır. Yunan edebiyatındaki ruhun göksel doğumu ve akrabılığı öğretisiyle, özellikle Orpheusçu ve Pythagorasçı görüşlerden etkilenen yazarlar arasında, daha önce defalarca karşılaşmıştık; ama Platon'da tam olarak ilahi olan şey ruh değil, onun sadece akılcı parçasıdır. "İçimizdeki ruhun egemen parçası ile ilgili olarak, bunun bedeninin en tepesinde yaşadığını ve bizi yeryüzünden akraba olduğumuz göklere doğru yükselttiğini, zira dünyevi değil, göksel bir bitki (*phyton ouk engeion, alla ouranion*) olduğumuzu söylersek çok doğru konuşmuş oluruz. Tanrının bunu her birimize bir *daimōn* olarak bahşettiğine inanmalıyız."⁸ Yani yaşamlarımızı yönlendiren bir tür cin veya koruyucu melek olarak. *Devlet*'te, Platon, Akıldan "ilahi, ölümsüz ve ebedi olan"la akraba, "ruhun gözü" olarak bahseder.⁹ *Phaidon*'a da baştan sona aynı inanç nüfuz etmiştir;¹⁰ ve gerçekten de Platon'un ölümsüzlüğe olan inancı herhangi bir pozitif argümandan çok, bu inanca dayanır. İlahilik niteliğini tam anlamıyla *Nous* veya Akıl ile sınırlandırarak, bu eski öğretiyi akılcılaştırmakla kalmaz; aynı zamanda *Devlet*'in birden fazla pasajında, bizi gerçekten ve özellikle insan kılan şeyin sadece bu ilahi unsurun varlığı ol-

⁷ *Tim.* 41b-42a.

⁸ *Tim.* 90a.

⁹ *Dev.* 7.518c, 540a, 611e.

¹⁰ Özellikle bkz. *Phaid.* 79a vd., 80a-b ve krş. *Yas.* 10.899d.

duğunu ima eder.¹¹ İçimizdeki en iyi şeyin hakiki ve asli doğamızı oluşturduğuna kesin olarak inanıyordu; dolayısıyla, duyu ve duyuşal şeyleri takip etmek kendimizi aldatmak, kendimize ait olmayan bir yaşamı sürmektir: Aksine, bizim görevimiz, akla dayalı bir yaşam sürerek, ölümsüzlük mirasımıza, mümkün olduğu ölçüde şimdi bile, adım atmaktır: *eph' hoson endeketai, athanatizein*.

Fakat *Timaios*'a dönecek olursak, hikâye şöyle devam eder:

[Tanrı] onların ileride işleyebilecekleri kötülükler için sorumlu olmamak için tüm bu yasaları koyduktan sonra, bazılarını yeryüzüne, bazılarını aya ve bazılarını zamanın diğer araçlarına ekli. Ve ekimin ardından, ölümlü bedenleri şekillendirmeleri için onları genç Tanrılara devretti ve insan ruhunun hâlâ eklenmesi gereken geri kalanını ve bunlara eşlik eden her şeyi yapmalarını sağladı. Bu ölümlü canlıyı yönetme ve (onun kendi başına yol açtığı kötülükler dışında) mümkün olan en asil ve iyi bir şekilde yönlendirme görevini onlara verdi.¹²

Yaratılmış Tanrıların görevi ikilidir: Fani bedeni ve fani ya da ölümlü ruh türünü şekillendirmek (*to tēs psychēs thnēton genos*).¹³ Evrenin bedeninden bir miktar toprak, su, hava ve ateş ödünç alarak (tekrar geri dönmeleri gerektiği anlayışıyla), Baba tarafından yaratılan ve onlara devredilen ölümsüz ilkeye ev sahipliği yapsın diye onları ölümlü bedenler olarak birleştirdiler. “Evrenin küresel şeklini taklit ederek,” der Platon, “Tanrılar iki ilahi dönüşü, şimdi kafa dediğimiz küre şeklinde bir bedene hapsettiler: Bu, içimizdeki en ilahi ve en egemen parçadır.”¹⁴ Bedenin geri kalanını ölümsüz unsurun vasıtası veya savaş arabası (*okhēma*) yaptılar;¹⁵ ve aynı zamanda “bedene ölümlü ve içinde korkunç ve karşı konulmaz tutkular olan başka bir ruh inşa ettiler: [Bu tutkular] öncelikle, kötülüğün en çekici yemi olan haz; sonra, iyiden uzaklaştıran

¹¹ *Dev.* 6.501b, 9.589a-d.

¹² *Tim.* 42d-e.

¹³ 69e.

¹⁴ 44d.

¹⁵ 69c.

acı; ayrıca iki aptal danışman olan cüretkârlık ve korku; ve bunların yanı sıra yatıştırması zor öfke ve bizi kolayca kandıran umuttur. Bunları akılsız hislerle ve her şeye cüret eden erosla karıştırarak, zorunluluğun kısıtlaması altında, ölümlü ruhu inşa ettiler.”¹⁶ Bu aşağı ruhta da yine daha yüksek ve daha aşağı bir kısım vardır. *Timaios*’a göre, göğüste bulunan daha yüksek olan kısım, Platon’un *Devolet*’te *thymoeides* olarak adlandırdığı öfke, hırs ve cesaretin kaynağıdır. Daha asil olan insanlarda bu unsur, üçüncü ve en alt kısma karşı akıl ile ittifak yapar: *Epithymētikon* (kösnül) adı verilen bu kısım diyaframın altındaki bölgede yer alır ve arzunun kaynağıdır.¹⁷ *Timaios*’a göre, fani ruhun bedendeki yaşama eşlik ettiğine ve tecessüm döngüsü başlayana kadar var olmadığına dikkat edilecektir; fakat Platon onu ölümlü olarak adlandırırsa da, her bir bedensel ölümden mutlaka yok olduğunu farz etmemeliyiz: Sadece ruhun ölümsüz kısmı geldiği yere geri dönmeden önce ölmek zorundadır.¹⁸

Hikâyeyi, Platon’un çeşitli ayrıntılara ne kadar dogmatik bir önem atfedeceğini düşünmek için durmadan, onun anlattığı gibi anlattım. Ancak, bazı sofist-öncesi antropolojik nazarîyelerin ışığında, insanların henüz var olmadığı bir zaman olduğuna inandığı bana daha muhtemel görünmektedir; ve eğer Dünya-ruhu ilahi zihinden bir sudur olarak görülmeliyse, Platon’un her bir ölümsüz ruhu daha sonra aynı kaynaktan sudur etmiş olarak tasavvur ettiğini varsaymak için başka bir zorluk yoktur. Fakat Platon’un ahlaki ve dini öğretisini doğru değerlendirmek için, ruhun yaratılışına dair açıklamasının mitsel veya başka bir şekilde anlaşılması gerekip gerekmediği sorusu çok az önem taşır; asıl önemli olan, bedende mevcut iken ruhu etkileyen ikiciliğin doğasını ve anlamını kavramaktır. Bir an için ruhun ara ya da “asabi” kısmını (*to thymoeides*) görmezden gelecek olursak, elimizde bir yandan bizi ölümsüz ve ilahi olana bağlayan akıl ve öte yandan, tüm akıldışı tutkular ve arzular var: Platon bunları bazen kösnül

¹⁶ 69c, d.

¹⁷ 69e-70a

¹⁸ Krş. *Phaid.* 81b vd.

kısmı, bazen *Phaidon*'da olduğu gibi, doğrudan bedene ve daha aşağı veya hayvani yaratılışla ortak olarak paylaştığımız şeylere atfeder. Böylelikle, Platon'a göre, insan ölüm ve ölümsüzlüğün bir bileşimidir.

Bir eliyle göğe, diğeriyle yere dokunuyor.¹⁹

Şu ana kadar söylenenlerden, mağaradaki tutsağın bağlı olduğu zincirlerin, insandaki daha aşağı akıldışı veya hayvani doğayı simgelemeyi amaçladığı belli olacaktır. Çocukluk ve gençlik döneminde, Platon'un ima ettiği gibi,²⁰ Aklın faaliyeti arzulatoryı unsurun talepleri tarafından kısıtlanır; ama yaşlandıkça, eğitim ile takviye edildiği takdirde, Akıl, gerçek yerini geri kazanabilir. Platon'un, Wordsworth ve diğer Platon'dan esinlenmiş şairlerin çocukluk ve olgunluk arasında kurmak istediği ilişkiyi tersine çevirdiği sıklıkla dile getirilmiştir. Ne "Gökler çocukluğumuzda yalan söyler" gibi bir şeye inanır; ne de yetişkinlik geldiğinde, göksel nur "ölür ve sıradan bir gün ışığına karışır."²¹ Aksine, Platon'un düşünce tarzına göre, gençlikten ziyade yetişkinlikte Göğe daha yakın olmalıyız; zira Akıl ancak yaşlandıkça doğum öncesi görüşe inen perdeyi kaldırır. Fakat, elbette, ruhun prangaları, pek çok durumda, yıllar geçtikçe gevşetilmek ve ortadan kaldırılmak yerine, kişinin rahatına düşkünlüğü ve sapmış hırslı davranışlarıyla daha sıkı bir şekilde perçinlenir. *Timaios*'ta, bir insanın sürekli hırs ve arzu nesnelere gömüldüğünde, ölümsüzlüğe ait yitirilebilecek her şeyi yitirmesi gerektiğini, çünkü doğasının yalnızca ölümlü kısmını sevmiş olduğunu okuruz.²² *Devlet*'te, Platon insanın aşağı dürtülerini kurşun ağırlıklara benzetir: Açgözlülük ve diğer kösnül eğlencelerle bir nevi ruhla bütün-

¹⁹ George Herbert, *Man's Medley*. [Herbert (1593-1633) Galli bir şair ve din adamıdır.]

²⁰ *Tim.* 43a vd.

²¹ Wordsworth'ün "Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood" (1807) adlı şiirinden dizeler. Wordsworth, "yalan söyleme" ile doğumla birlikte ruhun göksel kaynağının unutulmasına gönderme yapmaktadır. (ç.n.)

²² *Tim.* 90b.

leşir ve onun görüşünü aşağıya döndürürler.²³ Ve içten gelen kötücül etkilerin yanı sıra, kötü yönetimin, kötü eğitimin ve özel ve kamusal yaşamda dile getirilen kötü ilkelerin yozlaştırıcı etkisi de vardır; bu yüzden, Felsefenin ruhun kurtuluşunu gerçekleştirme çabalarının çoğu zaman hayal kırıklığına uğramasına şaşırmalıdır.²⁴

Konumuzun, tutuklu ruhun zincirlerden kurtulma ve ışığa doğru götürülme şeklini ele alacağımız bir sonraki bölümüne geçmeden önce, insan tasavvurları açısından, Platon ve Aziz Pavlus arasındaki benzerliğe dikkat çekmek yerinde olacaktır. Aziz Pavlus, *pneuma* ya da "tin" adı altında, bilindiği üzere, insan doğasında İlahi Tin'e karşılık gelen ve O'nun faaliyetlerinin alanı olmaya uygun bir unsuru kabul eder.²⁵ Bu en yüksek parçamız, yani *pneuma*, "varlığını Tanrıya olan yakınlığına borçludur";²⁶ ve bu ölçüde, Platonculuktaki *Nous*'a karşılık gelir, ancak elbette Platonik *Nous* "tin"den çok, öncelikle "akıl"dır. Ancak, Pavlus, terminolojisinde Platon'dan daha katı değildir; ve zaman zaman daha yüksek ilkeyi Platonik terim ile adlandırır: Zira görünen o ki, Aziz Pavlus'ta *nous*, "İlahi şeylere yönelik bir bilgi yetisi olarak işleyen *pneuma*"dan başka bir şey değildir.²⁷ "Ama bedenimin uzuvlarında bambaşka bir yasa görüyorum: Aklımın (*tou noos mou*) onayladığı yasaya karşı savaşıyor ve beni bedenimin uzuvlarında günah yasasına tutsak ediyor." "Sonuç olarak ben aklımla (*tôi men noi*) Tanrının Yasası'na, ama benliğimle günahın yasasına kulluk ediyorum."²⁸ Bir başka benzerlik, Aziz

²³ *Dev.* 7.519a vd., krş. 10.611c vd. Ayrıca krş. 7.533d ve *Phaid.* 83c vd.

²⁴ *Tim.* 87b.

²⁵ H. B. Swete, Hastings, *Dictionary of the Bible*, cilt 2, s. 409 içinde "Holy Spirit" maddesi. [Yunanca *pneuma* aynı zamanda "nefes" anlamı taşır ve "tin" in yanı sıra "ruh" veya "can" olarak da Türkçeye çevrilebilir. İngilizce karşılığı olan *spirit* Türkçeye genellikle "ruh" olarak çevrilse de (örn. *Holy Spirit* = Kutsal Ruh), bu bağlamda yine "ruh" olarak çevrilen *soul*'dan farklı olduğu dikkate alınmalıdır. Bu ayrımı belli etmek için başka yerlerde "ruh" karşılığı kullanılmış olsak da (örn. *spiritual* = ruhani), bu bağlamda *pneuma/spirit* için "tin," *spiritual* için "ruhani" yerine "tinsel" karşılıklarını kullanıyoruz.]

²⁶ Sanday ve Headlam, *Romans*, s. 196.

²⁷ Findlay, Hastings, a.g.e., cilt 3, s. 720b içinde.

²⁸ Romalılar 7:23, 7:25.

Pavlus'un insan doğasının aşağı yanına dair tasavvurunu incelediğimizde kendini gösterir. Bu onun tarafından genellikle tarafından "ten" (*sarks*)²⁹ olarak adlandırılır; "ruhani" ve "doğal insan" (*pneumatikos* ve *psykhikos*) arasındaki karşıtlıktan bahsettiği birkaç pasajda, *psykhē* (ruh) olarak ortaya çıkar: Yani hayvanla ortak varoluşumuz, yalnızca hayvan yaşamı ve bunun yanı sıra, şehvet ve tensellik iması. Platon'un *Phaidon*'unda kullanılan sözcük *psykhē* (ruh) yerine *sōma* (beden) olsa da, beden ile akıl arasındaki karşıtlık, Aziz Pavlus'taki ten ve tin karşıtlığından daha az çarpıcı değildir. "Ten," der elçi, "Tin'e, Tin de tene aykırı olanı arzular: Zira bunlar birbirine zıttır."³⁰ Bu cümle, eğer "tin" yerine "zihin," "ten" yerine "beden" koyarsak, *Phaidon*'un ahlaki kısmı için bir düstur işlevi görebilir. Benzer şekilde, Pavlus'un *psykhikos*'u *pneumatikos*'a tezat olarak kullanımı, Yunan felsefesi öğrencisinin aklına, Platon'un ruhun fani olarak adlandırılan kısmı (ya da bunun alt parçası³¹) ile akıl arasında yıkıcı bir husumet olduğunu getirmemesi mümkün değildir. İki düşünürün kendi ikiciliklerini farklı şekillerde geliştirmiş olmaları, nihayetinde gerçek bir düşünce yakınlığı olan şeyi gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır.

Şimdi sıra tutsağın serbest bırakılmasının hangi yollarla sağlandığını incelemeye geldi: Nasıl "yukarı çıkmalı, hayvandan kurtulmalı, maymun ve kaplanın ölmesini sağlamalı."³² Platon'un konu hakkında söylediği her şeyi tutarlı bir dogmatik teoriye sokmaya çalışmayacağım; ruhun Varlık alemine yükselişi tasvirindeki en karakteristik yönleri art arda incelersek, Platon'un kastettiğini daha iyi anlayabiliriz.³³ Özellikle ele alacağımız üç diyalog, *Phaidon*, *Şölen* ve *Devlet*'tir.

²⁹ Türkçeye "beden" olarak da çevrilir. (ç.n.)

³⁰ Galatyalılar 5:17.

³¹ Yani *epithymētikon* (kösnül). Üst parçası *to thymoeides*'tir (asabiyet). (ç.n.)

³² İngiliz şair Alfred Lord Tennyson'ın "In Memoriam" (1850) adlı şiirinden bir alıntı. Dizelerde kullanılan emir fiil kipi yazarın kurduğu cümleye uyması için hafifçe değiştirilmiştir. (ç.n.)

³³ *Tou ontos ousan epanodon, hēn dē philosophian alēthē phēsomen einai* (varlığa yükseliş: gerçek felsefe sadece budur diyeceğiz), *Dev.* 7.521c.

Phaidon boyunca Platon, kötülüğü ruhun alt kısmına değil, bedene atfeder ve nitekim bu diyalogda *psykhē* (ruh) insandaki göksel unsur olan *nous* (zihin) ile neredeyse eşanlamdır. Orpheusçu ve Pythagorasçı görüşler ile uyumlu olarak, beden ruhun alıkondduğu bir hapisane olarak görünür.³⁴ Felsefe “duyular aracılığıyla incelemenin aldatıcı olduğunu” göstererek onu bu zindandan kurtarmaya çalışır (*lyein epikheirei*): “Felsefe, ruhu kesin ihtiyaç duymadığı sürece duyulardan uzak durmaya, kendisinden başka kimseye güvenmemeye ve kendi başına var olan gerçek varlıkları sadece kendisinin kavrayabileceğine güvenmeye ikna ederek dikkatini toplamasını, kendi içine yoğunlaşmasını teşvik eder.” Ruhun, duyuların yardımı olmadan kendi başına kavradığı şey dışında hiçbir şey gerçek sayılamaz: Başka bir deyişle sadece akledilebilir³⁵ ve görünmez olan gerçektir. Felsefenin amacı böylelikle bizi görünenden görünmeyene, zamansal olandan ebedi olana götürmektir; ve bunun farkına vararak, “bilgeliliği gerçekten seven birinin ruhu,³⁶ kendisini hazzardan, tutkulardan, acı ve korkulardan mümkün olduğunca uzak tutar” ve bunlara dair her yeni müsamahanın kurtulmak istediği zincirlere ekleneceğini bilir.³⁷ Böylece gerçek filozof, ruh uğruna bedeni öldüren kişidir: Nitekim tüm yaşamı ölümün bir çalışması veya daha doğrusu provasından (*meletē thanatou*) ibarettir.

Şimdi Platon’un, kendisinden önce Yunan edebiyatında bunun tam bir benzerinin olmadığı bu ünlü düşüncüyü nasıl geliştirdiğini görelim; ancak elbette beden ruhun mezarı olduğu şeklindeki Orpheusçu öğretisi ile yakından ilişkilidir.³⁸

³⁴ *Phaid.* 62b, 82e.

³⁵ “Akledilebilir” ile kastedilen “akıl yoluyla anlaşılabilir”dir ve İngilizce *intelligible* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılacaktır. Platon’daki karşılığı *noēton*’dur. “Bilinebilir” olarak çevirebileceğimiz *gnōston* da Platonik diyaloglarda eşanlamlı olarak kullanılır. Kitabın geri kalanı için oldukça önemli olan *noēton* kavramı için şu açıklama faydalı olacaktır: “Düşünülür[olan], düşünmenin konusu; akılla kavranılabilir, akledilebilir olan; aklın konusu, mukul, aklî/akılsal, (*aisthetōn*’un [duyulur-olanın veya duyusal-olanın] karşıtı)” (Hünler, s. 238). (ç.n.)

³⁶ Veya “gerçek bir filozofun ruhu” (*hē tou hōs alethōs philosophou psykhē*). (ç.n.)

³⁷ *Phaid.* 83a vd. [Küçük değişikliklerle Çokona çevirisi]

³⁸ Bkz. yukarıda s. 111.

Yakın zamanda yazan bir yazar şöyle demektedir: “Psikoloji, ruh ve bedeni ayıran, bedeni ruha yalnızca mevcut duyu dünyasında gerekli bir şeymiş gibi gören ve Profesör James’in ‘Platon’dan esinlenen klasik Pazar okulu anlayışı’ dediği şeyi bir kenara bırakmıştır.”³⁹ Her halükârda, Profesör James’in tasviri tam olarak *Phaidon* için geçerlidir: Bu diyalog boyunca, belli bir ruhun belli bir bedenle geçici birlikteliğinin yaşamı oluşturduğu ve ölümün bu iki unsurun ayrışması (*lysis kai khōrismos psychēs apo sōmatos*) olduğu öne sürülür.⁴⁰ Platon’un “ölümün provası” olarak Felsefe tanımında, “ölüm” sözcüğü bu anlamı taşır. Bilgeliği seven biri, bedensel hazlardan ve duyuların dikkati dağıtan ve yanıltan temsillerinden uzak durmak suretiyle, ruhunu mümkün olduğu kadar bedenle olan birlikteliğinden “ayırmaya” çalışır,⁴¹ ki bu yüzden hakikaten yaşadığı her gün öldüğü söylenebilir. Felsefi yaşamı “arınma” (*katharsis*) süreci olarak adlandırmak, aynı dersi iletmenin başka bir yoludur; zira Platon’a göre, bu kadim şifrenin gerçek anlamı, Tanrı nihayet kurtuluşumuzu gerçekleştirene kadar, kendimizi bedenin kirletmesinden arı tutmamız gerektiğidir.⁴²

Platonik *meditatio mortis*⁴³ bu nedenle sadece teorik bir dogma değil, pratik bir davranış kuralıdır. Elçi Pavlus gibi, biz de “her gün ölmeliyiz”: Yani, bedene ve onun tutkuları ve şehvetlerine ölmek. Ancak, bedenin ruhun mezarı olduğu öğretisinin (*sōma sēma*) ışığında düşündüğümüzde, bu kural yeni bir önem kazanır. Eğer bedendeki yaşam ruhun ölümüye ve bedenin ölümü ruhun yaşamıysa,⁴⁴ Platon’un söz ettiği *me-*

³⁹ Mellone, “Present Aspects of the Doctrine of Immortality,” s. 733 vd. [“Profesör James” ile psikolog William James, “Pazar okulu” (*Sunday-school*) ile Pazar günleri çocuklara Kutsal Kitap öğreten dersler kastedilmektedir. “Platon’dan esinlenmek” ifadesi İngilizcede bir fiil olarak mevcut olan *to platonize*’nin karşılığıdır. “Platon’u çağırıştırın” olarak da anlaşılabilir.]

⁴⁰ *Phaid.* 67d ve diğer yerler.

⁴¹ 64e.

⁴² 67a vd., 69c vd., 82d vd.

⁴³ *Phaidon*’daki *meletē thanatou* (ölüme hazırlanma, ölümün provası) ifadesinin Seneca tarafından Latince çevirisi. Latince *meditatio* “prova” anlamının yarı sıra “tefekkür” anlamı da taşıdığı için, bu ifade “ölümün tefekkürü” olarak da anlaşılmıştır. (ç.n.)

⁴⁴ Krş. *Gorg.* 493a; yukarıda, s. 111’de alıntılanmıştı.

letē thanatou, consuetudo moriendi olmaktan çıkar ve daha çok bir *consuetudo vivendi* olur:⁴⁵ Kelimenin tam anlamıyla *yaşam* pratiği ya da alışkanlığıdır; yani ruhani ya da Platon'un diyebileceği gibi, noetik (zihinsel) yaşam, doğamızın ölümsüz ve ilahi kısmının yaşamı. Ayrıca, *sōma sēma* teorisine göre, ölümün ruhun yeniden dirilişi olarak görülebileceği açıktır. Bundan da gerçek filozofun *meditatio mortis*'inin aslında yaşam esnasında ruhani dirilişin bir yolu olduğu sonucu çıkar: Yani ruhun ölümden elde etmeyi umut ettiği bedensel mezar-dan tam bir kurtuluşun başlangıcı.

Şimdi Pavlus'un Mektupları'na dönelim ve *Phaidon*'un öğretisiyle hangi benzerlikleri sunduğunu görelim. Elçi, bedeni bazen neredeyse bir tür hapishane olarak tasvir ediyor gibi görünür. Ona "dünyevî çadır evimiz" der ve bu "çadırdaki yaşayan bizler ağır bir yük altında inleriz (*stenazomen baroumenoi*)."⁴⁶

Platonik *meletē thanatou*, aynı zamanda Aziz Pavlus'taki pek çok tembihe çarpıcı bir şekilde benzerdir: "Yeryüzündeki uzuvlarınızı bu nedenle öldürün" (*nekrōsate oun ta melē ta epi tēs gēs*).⁴⁷ "Bedenime eziyet çektirip onu köle ediyorum."⁴⁸ "Tene göre yaşamak için tene borçlu değiliz; çünkü eğer tene göre yaşarsanız, öleceksiniz; fakat eğer tenin işlerini Tin ile öldürürseniz (*tas prakseis sōmatos thanaoute zēsesthe*), yaşayacaksınız."⁴⁹

Bu tür pasajların, sözcük seçiminin yanı sıra öğretisi olarak da, bize *Phaidon*'un öğretisini çağrıştırdığı inkâr edilemez; ancak diğer farkların yanı sıra, Pavlusçu *Nekrosis* (ölüm) tasavvuru, dini aynı anda felsefeden ayırt eden yeni ve özgün bir unsur içerir. Bu yeni unsurun özeti ve önemi, Matthew Ar-

⁴⁵ *Consuetudo moriendi* = ölme pratiği; *consuetudo vivendi* = yaşama pratiği. (ç.n.)

⁴⁶ 2 Korintliler 5:1-4. Ancak, çok daha Platonik olan, Aziz Pavlus'un burada aklında olduğu anlaşılan şu cümledir: "Zira fani beden ruhu ağırlaştırır ve bu dünyevi çadır düşünceli zihne yük olur" (*phtharton gar sōma barunei psychēn, kai britei to geōdes skēno noun polyphrontida*) (Süleyman'ın Bilgeliliği 9:15). Krş. Romalılar 7:24.

⁴⁷ Koloseliler 3:5.

⁴⁸ 1 Korintliler 9:27.

⁴⁹ Romalılar 8:12, 8:13.

nold'un sözlerinden daha açık ya da özlü bir şekilde ifade edilemez: "Mesih'le birlikte tenin yasasına ölmek, Mesih'le birlikte zihninin yasasını yaşamak."⁵⁰ Aynı yazar Aziz Pavlus'ta "yaşam" ve "ölüm" sözcüklerinin genellikle "sıradan fiziksel yaşam ve ölüm"den farklı bir şey ifade ettiğini belirtmiştir. Ölüm, onun için, tene göre yaşamak, günaha itaat etmektir; yaşam, tenin işlerini tene öldürmek, doğruluğa itaat etmektir. Dolayısıyla, yeniden diriliş, esas anlamıyla, Pavlus için, görünen dünyevi varoluş dairesi içinde, bu anlamdaki ölümden, bu anlamdaki yaşama yükselmektir."⁵¹ Sōma sēma öğretisinin ışığında yorumladığında, Platonik *meditatio mortis*'in, bu ruhsal diriliş fikrini nüve olarak içerdiğine işaret etmiştim; fakat Platonculuk, elbette, günaha ölmek suretiyle, onun yaşamında yaşadığımız tanrısal ama insani kişiliğin güdüsel gücüne sahip değildir. "Sokrates sınırsız sevgi ve saygıya ilham kaynağı oldu; ama akıl ve vicdanın ilhamı, ondan gelen ve bizi onun gibi doğru şekilde yaşamaya iten tek ilhamdır. Akıl ve görevin ilhamını güçlendiren, sevginin, sempatinin, acımanın, hürmetin nüfuzlu bir coşkusu Sokrates'te yoktur. İsa'da ise durum farklıdır. Bu noktada tartışmak gereksizdir; tarih kanıtlamıştır."⁵²

Şimdi *Phaidon*'dan *Şölen*'e geçiyoruz. *Şölen*, tutsağın negatif olarak değil, pozitif olarak kurtuluşunu tasvir eder; ve yüzünden göğe tırmanacağımız merdiven olarak, çileciliği ve kendini bastırmayı değil, Güzellik ve İyilik aşkını vurgular. Eğer *Phaidon*, Platonculuğun yarı çileci yanını temsil ediyorsa, *Şölen*, diğer tüm diyaloglardan çok, hatta *Phaidros*'tan bile fazla, onun yaratıcı ve sanatsal ve belki de diyebiliriz ki düşünsel yanını temsil eder.

"Felsefe en yüksek Müziktir" (*philosophia megistē mousikē*) sözünde *Phaidon* ve *Şölen* arasında bir irtibat noktası bulabiliriz.⁵³ Daha geniş anlamıyla, "Müzik" sözcüğü bir Yunan entelektüeli için, kültür veya daha doğrusu, olabilecek tek kültür

⁵⁰ Arnold, *St. Paul and Protestantism*, s. 51.

⁵¹ A.g.e., s. 57.

⁵² Arnold, a.g.e., s. 53.

⁵³ *Phaid.* 61a.

anlamı taşıyordu ve bu yalnızca aklın değil aynı zamanda karakterin kültürüydü; bu terimi Platon burada bu geniş anlamda kullanır.

Düşüncenin tam olarak ne anlama geldiği, “müzik eğitimi güzelin aşkıyla sonuçlanmalı” (*dei de pou teleutan ta mousika eis ta tou kalou erōtika*) denilen *Devlet*’ten öğrenebiliriz.⁵⁴ *Şölen*’deki hâkim düşünce budur; ve Ruh, Güzelliğin peşinde aşamalı olarak yükselerek, doğumunda kaybettiği özgürlüğü yeniden kazanmayı başarır.

Şimdi *Şölen* öğretisini biraz daha ayrıntılı olarak ele alalım. Aşk Tanrısını öven bir dizi konuşma yapılır. Diyaloğun en önemli bölümü için, elbette, Platonik Sokrates’in Diotima ile yaptığını iddia ettiği sohbete bakmalıyız; ama daha önceki konuşmaların bazıları, Diotima’nın rapsodisini hazırlayan fikirler ve öneriler içerir. Diyaloğun tam anlamıyla başladığı Phaidros’un konuşmasında, Aşk, fiziksel güzelliğin görülmesiyle uyanan tutkulu bir bağlanma duygusu olarak temsil edilir. Aynı zamanda, esas olarak vurguladığı şey, bu duygunun bize kahramanlık ve fedakârlık eylemlerine yönelik ilham verme gücüdür: Böylece Aşk en baştan itibaren idealleştirilir.

“Aşk Tanrısı,” der Phaidros, “sadece Tanrıların en eski ve en saygını değil, aynı zamanda hem yaşarken hem de ölümden sonra insanların erdem ve mutluluk elde etmesinde en etkilisidir.”⁵⁵ Phaidros’un ardından gelen Pausanias, Aşk’ı tek bir farklılaşmamış mefhum olarak ele aldığı için selefini suçlar. Eros adıyla adlandırılan biri dünyevi ve diğeri göksel olmak üzere iki farklı Tanrının var olduğunu öne sürer. Göksel Eros’un ayırt edici özelliklerinden biri, müritlerinin ruh güzelliğini beden güzelliğinden daha çok sevmesidir: Böylece, tarihsel Sokrates’in öğretmen ve öğrenci arasında kurmak istediği ilişkiye benzer bir şekilde, erdemin yetişmesi için bir tür entelektüel birlik yaratılır. Bu noktaya kadar Aşk, yalnızca insan doğasını etkileyen bir ilke olarak görülmüştür, ancak Eryksimakhos sözcüğün çağrışımını genişletir; ve Aşk şimdi evrensel ya da kozmik bir ilke hâline gelir veya daha doğrusu

⁵⁴ *Dev.* 3.403c.

⁵⁵ *Şöl.* 180b.

biri kötülük diğeri iyilik olmak üzere iki kozmik ilkeyi temsil eder; zira iki tür Aşk hâlâ ayrı tutulur. Aristophanes'in abartılı ve tam anlamıyla Aristophanesçi konuşmasının altında yatan düşünce, Aşk'ın, insanın kibirli hırsı yüzünden kaybettiği mutluluk hâline geçici olarak geri döndürmesidir. Aristophanes'in konuşması, Diotima'nın daha sonra Sokrates ile diyalogunda ortaya koyduğu Eros'un ruhani tasavvurunun kaba maddeci bir tarzında bir tür ön parodisidir. Agathon'un konuşması, herhangi bir felsefi öneme sahip olmayan, Prodikos'un tarzında, zarif bir skolastik egzersizdir; ve şimdi Diotima'nın konuşmasına dönebiliriz.

Kadın peygamber, Eros'un bir Tanrı olduğuna dair sıradan Yunan görüşüne itiraz ederek başlar. Aşk, güzellik arzusu olduğu için, der Diotima, Eros'un kendisinin arzu ettiği güzelliğe sahip olduğu söylenemez; ve dolayısıyla, kesin konuşulacak olursa, Eros ilahi değildir: Zira ilahi olan her zaman güzeldir. Öte yandan, Aşk sadece ölümlü bir doğaya da sahip değildir. Gerçek şu ki, ölümlü ve ölümsüz arasında orta bir yerde durur. Tanrılar ve insanlar arasında haberci olarak işlev gören, insanların göğе dualarını ve kurbanlarını ileten ve gökten Tanrıların emirlerini, ödöl ve cezalarını getiren, bir nevi, insanı ilahi olandan ayıran mesafeyi kapsayan *daimon*'lar veya bizim deyimimizle, melekler ya da cinler kategorisine aittir.⁵⁶ Aşk, dolayısıyla, sonluyu sonsuza bağlayan bir tür altın zincir olarak kabul edilebilir.

Benzer şekilde, Aşk ne tamamen bilge, ne de tamamen aptaldır; fakat bilgi ve cehalet arasında bir ara konumdadır. Sadece bir *daimon* değil, Tanrı olsaydı, zaten bilge olurdu. Şu anki hâliyle, *philosophos*'tur: Bilgelik arayışında olan biri. "Zira Bilgelik," der Platon, "en güzel şeydir; ve Aşk da güzelliğın aşkıdır; bu yüzden Aşk'ın bir filozof ya da Bilgelik sevdalısı olması gerekir."⁵⁷ Bu şekilde Platon, Aşk'ı felsefi dürtü ile öz-

⁵⁶ Şöl. 201e-203a.

⁵⁷ Şöl. 203e-204b. [Diyalogda bunu söyleyen kişi, bir açıdan Sokrates ile konuşan Diotima, bir açıdan da onun sözünü içinde bulunduğu meclise aktaran Sokrates'tir. Alıntının aslında "ya da Bilgelik sevdalısı" (or lover of Wisdom) ifadesi yoktur. Yazar bunu *philosophos* (filozof) sözcüğünü açmak için eklemiştir.]

deşleştirmektedir: Ruhun asli varlığının bir parçası olduğunu düşündüğü *Drang nach Wahrheit*.⁵⁸ Süleyman'ın Bilgeliği'ndeki Platon'u çağrıştıran pek çok pasajdan birini karşılaştırabiliriz: "Gençliğimden beri onu çok sevdim ve aradım; onun karım olmasını arzuladım ve onun güzelliğine hayran kaldım (*erastēs egenomēn tou kallous autēs*)."⁵⁹

Başka bir bakış açısından, Aşk, (Diotima devam eder), ölümsüzlük arzusudur. Her insan iyiye sahip olmayı ve hatta ona sonsuza kadar sahip olmayı arzular; dolayısıyla ölümsüzlük, sözcüğü ölümden muafiyet olarak tam etimolojik anlamında alırsak, Aşk'ın arzuladığı nesneler arasındadır. Bu içgüdüsel ölüm nefreti ve yaşam arzusu (ölümlülüğün doğuştan gelen bu ölümsüzlük özlemi) içinde, Diotima, Aşk'ın Doğanın tüm sathındaki olağanüstü gücünün anahtarını bulur. Ölümlü yaratıklar, aslında, kendi şahıslarında ölümsüz hale gelemeyen; ama üreme yoluyla ölümsüzlüğe ulaşabilirler: Zira baba hâlâ çocuklarında ve çocuklarının çocuklarında yaşar. Bununla birlikte, ölümsüzlüğün bir başka ve daha yüksek bir biçimi vardır: Bu, ruhani çocukların doğurulmasından, yani çağdaşlara ve gelecek kuşaklara şöhret ve nüfuz ölümsüzlüğü getiren türden şanlı eylemler ve erdemli söz ve düşüncelerden kaynaklanan bir ölümsüzlük. Diotima'nın tasvir ettiği gibi, bu çocuklar iki zihin arasındaki bir çeşit ruhani birlikteliğin yavrulandır;⁶⁰ bu, hakikat ve erdem için ortak bir arayış içinde birleşmiş olan öğretmen ve öğrenci şeklindeki Sokratik mefhumun yüceltilmiş ve dönüştürülmüş bir şeklidir.⁶¹

Bu noktaya kadar, Diotima'nın küçük gizemler olarak ima ettiği şeyleri tasvir ettik;⁶² şimdi daha yüksek olanlara adım

⁵⁸ Goethe'nin *Faust*'unda (Vorspiel 193) geçen Alınanca *Drang nach Wahrheit* ifadesi "hakikat dürtüsü/arzusu" anlamına gelir. (ç.n.)

⁵⁹ 8.2. [Süleyman'ın Bilgeliği MÖ 1. yy. sonları ya da MS 1. yy. başlarında, İskenderiyeli bir Yahudi tarafından yazıldığı tahmin edilen, Yunanca bir metindir. Kutsal Kitap'ta yer alsa da "apokrif" (sahte) olarak kabul edilmektedir.]

⁶⁰ *Tokos en kalōi* (güzelde doğurma), 206b.

⁶¹ 206a-207a.

⁶² Diotima, birazdan yapılacak alıntıların hemen öncesinde, 210a1'de, *myein* (gizeme/sırta ermek/girmek) fiilini kullanır: "Aşk'la ilgili bu sırlara belki sen de ermişsiniz Sokrates" (Çoraklı çevirisi). (ç.n.)

atıyoruz. Diotima'nın konuşmasının bu bölümünün ana teması Milton'ın şu sözleriyle ifade edilebilir: "Aşk ... merdivendir / İlahi Aşk'a yükselebileceğin."⁶³

Özellikle bizi ilgilendiren bölümleri çevireceğim:

Bu işte [yani güzellik arayışında]⁶⁴ dosdoğru yol alan bir kişi, daha gençliğinde güzel bedenlere yönelmeye başlamalı, eğer rehberi hakkıyla öğretmişse, öncelikle güzel bir bedene aşık olmalı ve bunda güzel söylemler üretmeli (*entautha gennan logous kalous*),⁶⁵ ondan sonra bu kişi herhangi bir bedendeki güzelliğin başka bir bedendekiyle kardeş olduğunu kavrayacak ve eğer biçimce güzel olanın peşine düşmek istiyorsa bütün bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu akıl etmemesi büyük aptallık olacaktır; bunu idrak ettiğinde tüm güzel bedenlerin aşığı olacak, bir tanesine beslediği bu şiddetli duyguyu küçümsediği ve önemsiz saydığı için de ondan kurtulacak, bundan sonra ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünecek, sonuçta çiçeği sararıp solmuş da olsa temiz ruhlı bir kişiye aşık olmak, özen göstermek, onda gençlerin iyi olmalarını sağlayan böylesi düşünceler aramak ve doğurmak yetip de artacak ona, böylece törelerde ve yasalarda güzel olan her şeyi temasha etmek ve her şeyin aynı soydan olduğunu görmek zorunda kalır, beden güzelliğinin çok da önemli olmadığını anlar; bilgilerin güzelliğini kavramak için de törelerden sonra bilgilere yönelecek; böylece artık gözünün önünde bunca güzel varken ... âdetâ köle gibi bir güzele kul olarak sıradan ve önemsiz biri hâline gelmeyecek, aksine başını çevirip güzelliğin o engin denizini temasha ederek birçok güzel ve görkemli sözler ve düşünceler doğuracak felsefenin cömertliğiyle. Sonunda kabarıp büyüyen bir istekle belirli bir bilgiyi, birazdan değineceğim güzelliğin bilgisini idrak edecek.⁶⁶

Serimlemenin bu aşamasında, planımıza sıkı sıkıya bağlı kalmak, burada bırakmamızı gerektirirdi; zira Diotima'nın bunun ardından söz edeceği Güzellik, aşkın Güzellik ideası-

⁶³ *Kayıp Cennet* 8.589 vd.

⁶⁴ Köşeli parantez içindeki ifade yazarın eklemesidir. (ç.n.)

⁶⁵ *Entautha* (orada) = *en toutôi* (bunda). Krş. *tiktein en* (-de doğurma), 210d; *to-kos en tõi kalôi* (güzelde doğurma), 206e.

⁶⁶ Şöl. 210a-210d. [Küçük değişikliklerle Çoraklı çevirisi]:

dır; ki ideaları daha sonra ele alacağız. Ancak, burada tasvir edilen yukarı doğru ilerlemeyi sonuna kadar takip etmedikçe, bunun dinsel önemini pek iyi anlayamayız; ve başka gerekçelerle de, ruhun şimdi yolculuk ettiği toprağın ön incelemesini yapmak arzu edilir olacaktır. Diotima şu şekilde devam eder:

Aşk'la ilgili konularda buraya kadar eğitilen kişi güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine vardığında birden doğası gereği eşi benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne. İşte Sokrates, daha önceki tüm çabalar da hep bu amaç uğrunaydı. Bir defa o ezeli ve ebedidir, ne var olur ne yok olur, ne büyür gelişir ne de zeval bulur; sonra kısmen güzel kısmen çirkin, kimileyin güzel kimileyin çirkin, bir bakıma güzel bir bakıma çirkin, bir yerde güzel bir yerde çirkin, kimilerine göre güzel kimilerine göre çirkin değildir; yine bu güzel şey ne bir yüz, el kol ya da bedeninin diğer parçaları şeklinde görünecek onun gözüne; ne bir söz veya bir bilgi olarak ne de hayvan gibi başka bir varlığın içinde yer alan veya yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka herhangi bir yerde bulunan bir varlık olarak. Tersine her zaman kendi başına, kendisiyle yekpare bir varlık olarak görünecek. Diğer tüm güzel şeyler de ondan şu şekilde pay alırlar, öyle ki bu şeyler bir var olup bir yok olurken onda ne bir artma, ne bir azalma meydana gelir ne de o bir etkiye maruz kalır.⁶⁷ [...] Bir düşünelim, eğer bir insan güzelin kendisini olanca saflığı, temizliği, katışıksızlığı, insan tenine, rengine ve başka birçok ölümlü kırıntısına bulanmamışlığı içinde görme şansına erse, tek başına bizzat o tanrısal güzelliği idrak edebilse ne olur? Gözlerini oraya diken ve uygun bir araçla onu temaşa eden, onunla hemhal olan bir insanın basit bir hayatı olduğunu mu düşünürsün? Ya da bir insanın, güzeli görünür kılan bir gözle baktığında, hayali değil hakikati kavrayacağı için, erdemin boş hayallerini değil de hakikatlerini doğurması ancak burada mümkün olacaktır; insan hakiki bir erdem doğurmakla ve onu besleyip büyütmeyle tanrıların dostluğunu kazanabilir ve eğer bir insana ölümsüz olma yolu açılsa bu kişi ancak o olabilir diye geçirmez misin aklından? ⁶⁸

Yakın zamanda verdiği Gifford Dersleri'nde, Dr. Caird

⁶⁷ 210e-211b. [Çoraklı çevirisi].

⁶⁸ 211d-212a. [Çoraklı çevirisi].

şöyle der: "Eğer Plotinos'tan sonraki düşüncenin gelişimine bakacak olursak, esas olarak o ve ondan etkilenen Aziz Augustinus aracılığıyla, Gizemciliğin Hristiyan ilahiyatına geçtiğini ve Orta Çağ'ın ve modern dünyanın dininde önemli bir unsur hâline geldiğini görebiliriz."⁶⁹ Bu ifade, şüphesiz, tarihsel olarak doğrudur; fakat az önce çevirdiğim pasaj, Hristiyan gizemciliğinde yakın benzerlerinin olduğu birtakım fikirler içerir ve bu benzerliklerin bazılarını kısaca dikkatinizi çekeceğim.⁷⁰

İlk olarak, Platon'a göre, İlahi ya da İdeal Güzelliğin sadece aşkın değil, aynı zamanda dünyaya içkin olduğu görülecektir; zira bu, Güzellik İdea'sına "katılarak," yani İdeal Güzelliğin onlardaki "mevcudiyeti" ile, güzel olan her şey güzel kılınır. Bu öğretinin Hristiyan düşünürlerde ortaya çıktığı biçim, Aziz Augustinus'un ifadesiyle gösterilebilir: "Güzel olan her şey, en yüksek Güzellikten, yani Tanrıdan gelir."⁷¹ On yedinci yüzyılın son Cambridge Platoncularından biri olan John Norris'in "Seraphic Love" (Meleksi Aşk) başlıklı bir şiirinde şöyle denir:

Ölümlü güzelliğin tamamı bir ışıdır,
Onun aydınlık, sürekli parlayan gününden;

ve Tanrı açıkça şu şekilde tanımlanır:

Nurun aslı,
Güzelliğin kaynağı.

Başka yerlerde olduğu gibi, burada da, Platonculuğun Hristiyanlığın üzerine aşılandığı açıktır.

Şölen ve Hristiyan gizemciliği arasındaki bir başka temas noktası, gizemcinin⁷² nihai hedefi olan ilahi olanla birliğe

⁶⁹ Caird, *Evolution of Theology*, cilt 2, s. 210.

⁷⁰ Takip eden bölümün büyük ölçüde Sayın Inge'nin Bampton Derslerine ve ayrıca Sayın Harrison'ın *Platonism in English Poetry* kitabına borçlu olduğu görülecektir.

⁷¹ Alıntı için bkz. Inge, *Christian Mysticism*, s. 130.

⁷² "Gizemler" (*mysteries*) sözcüğüyle uyumlu olması için, Türkçeye "mistik" olarak da çevrilen *mystic* "gizemci" olarak kullanılacaktır. (ç.n.)

ulaşmak için ruhun seyahat etmesi gereken bir merdiven veya *scala perfectionis* (mükemmellik merdiveni) mefhumudur. Sayın Inge'nin belirttiği gibi,⁷³ Plotinos'u takip eden Aziz Augustinus, yükselen merdivende üç Güzellik mertebesi ayırt eder: "cismani, ruhani ve ilahi." Platonik sınıflandırma neredeyse aynıdır: İlk olarak, bedensel güzellik, sonra ruhun ve ruhani şeylerin güzelliği ve son olarak, ilahi ya da İdeal Güzellik. Hristiyan görüşüne göre, "yukarı doğru yoldaki rehberimiz, Tanrının gizemlerinin gerçek müfessiri, aşktır."⁷⁴ Elbette, Yeni Ahit'in aşk tasavvuru ile Platon'un Eros'u arasında dağlar kadar fark vardır; ancak, bu durumda, benzerliklere bakmalıyız, erken dönem Hristiyan öğretmenlere değil,⁷⁵ Michael Angelo'nun sonelerine ve kendi ülkemizde on altıncı ve on yedinci yüzyılın Platon'dan esinlenen şairlerine, özellikle de "Hymnes" (İlahiler) adlı şiiri "Platonik teori ışığında, aşkın İngilizcedeki en kapsamlı ifadesi" olarak adlandırılan Spenser'a bakmalıyız.⁷⁶

Aşk kanatlar takar ruha ve buyurur ona kazanmasını
Yükseklere uçuşunu ve asla dünyaya alçalmamasını;
Bu ilk adımdır onu götüren, içinde yanan
Susuzluğu gideren O'nun tapınağına.⁷⁷

Platon'daki Aşk'ın sadece *philokalos* (güzellik sevdalısı) değil, aynı zamanda *philosophos* yani bilgelik (*sophia* veya *phronēsis*) sevdalısı olduğunu gördük. Benzer şekilde, daha sonraki dinsel düşüncede, İlahi Bilgelik, insanın tutkulu tapınması ve aşkının nesnesi olarak sıklıkla kişileştirilir. Daha önce Süleyman'ın Bilgeliği'nden bir örnek vermiştim.⁷⁸ On

⁷³ A.g.e., s. 129.

⁷⁴ Inge, a.g.e., s. 8.

⁷⁵ "Erken dönem Hristiyan öğretmenler" (*earlier Christian teachers*) ile muhtemelen Hristiyanlığı Yunan felsefesinden ayırmaya ve ona üstün kılmaya çalışan Kilise Babaları kastediliyor. (ç.n.)

⁷⁶ Harrison, a.g.e., s. 122.

⁷⁷ Michael Angelo, Sone 53. Krş. Spenser'ın "Hymnes in honour of Heavenly Love and Heavenly Beautie," muhtelif yerlerde. [Michel Angelo (1476-1564) meşhur Rönesans heykeltıraşıdır. İngiliz şair Edmund Spenser (1552-99) Kraliçe Elizabeth döneminde yaşamıştır.]

⁷⁸ Bkz. s. 399.

dördüncü yüzyılda gizemci Suso'ya ilham veren bu göksel Bilgelik görüşüydü;⁷⁹ ve Spenser, "Hymne of Heavenly Beautie" (Göksel Güzelliğe İlahi) şiirinin bir kısmını, onun övgüsüne ayırır, ki kullandığı dil aklından geçen bazen *Logos* olduğunu düşündürür. *Faerie Queene* (Periler Kraliçesi) alegorisindeki Una figürü de, Sayın Harrison'ın işaret ettiği gibi,⁸⁰ bir çeşit mücessem Platonik Bilgeliktir. Aynı yazar, *Şölen*'de yer alan bir öğretinin Spenser tarafından ilginç ama biraz hayalperest kullanımına dikkat çekmiştir: Spenser, Tanrıyı En Yüce Güzellikle özdeşleştirir ve aynı zamanda İlahi Zâtın Aşk olarak Hıristiyan tasavvurunu Platonik görüşle, yani Aşk'ın güzelde baba olma arzusu (*tokos en tõi kalõi*) ile birleştirir; bununla birlikte, Spenser'a göre, "Yüce Ebedi Güç" kendi güzelliğine duyduğu aşkla, önce Oğul'u, sonra Melekleri ve en sonunda İnsanı doğurur.⁸¹ Ancak Platonik ve Hıristiyan gizemcilik arasındaki en önemli benzerlik, ruhun ilahi olanla birleştiği son aşamaya ilişkindir.

Platon'da, gördüğümüz gibi, göksel kökene ve doğaya sahip *Nous* ya da ruhun akıllı parçası, *Devlet*'te Varlık ve *Şölen*'de Güzellik olarak adlandırılan arzu ve düşüncenin nihai nesnesine "yaklaşır ve onunla evlenir."⁸² Ancak o zaman ruh yaşam bulur—gerçek yaşam ve besin.⁸³ Evlilik simgesi halihazırda Aziz Pavlus'ta müminin ruhunun ilahi olanla ilişkisini ifade etmek için bir iki kez kullanılmıştır;⁸⁴ ama çoğunlukla bu benzetmeyi yalnızca Mesih ile Kilise arasındaki gizemli birlikten söz ederken kullanır.⁸⁵ Sonraki Hıristiyan gizemciliği, ruhun ilerleyişinde genellikle üç ana aşama tanıdı: arındırıcı, aydınlatıcı ve birleştirici.⁸⁶ Sonuncusu bazen, özellikle de on yedinci yüzyıl dinsel şiirinde, ruh ile Tanrı arasında bir tür ruhani evlilik olarak temsil edilir. Sayın Inge, söz konusu

⁷⁹ Bkz. Inge, a.g.e., s. 172 vd.

⁸⁰ A.g.e, s. 2.

⁸¹ "Hymne of Heavenly Love," 29 vd.

⁸² *Dev.* 6.490a vd.

⁸³ *Dev.* a.y. Krş. *Şöl.* 211d vd.

⁸⁴ 1 Korintliler 6:17; ayrıca belki 4:15 (krş. *tiktein en, Şöl.* 210d).

⁸⁵ Bkz. Inge, a.g.e., Ek D.

⁸⁶ Inge, a.g.e., s. 9 vd.

benzetmenin Hristiyan düşüncesine, belki İskenderiye Yahudiliği vasıtasıyla, gizemlerden geldiğini düşünmektedir.⁸⁷ Platon'un da belli bir etkide bulunmuş olması bana ihtimal dışı görünmüyor; ancak Platon, dinsel sembolizminin diğer kısımlarında olduğu gibi, burada da, şüphesiz Eleusis gizemlerine bir şeyler borçludur.⁸⁸

Şölen'de tasvir edilen ruhani yükselişe geriye dönüp baktığımızda, birbiriyle uzlaşması pek de kolay olmayan iki özelliği bir araya getirdiği gözümüzden kaçamaz. Diotima'nın konuşması, bir yandan akılcılığa karşı güçlü bir temayül ortaya koymaktadır. Söz ettiği Aşk, öncelikle bir *amor intellectualis*'tir (akla dayalı sevgi) ve *Nous* ile onun en yüksek nesneleri arasında bir birleşmeyi gerçekleştirmeye çalışır: Bu birleşmenin çocukları Hakikat ve Akıl veya, daha doğrusu, Akılın etkin kullanımı, Akılın *noēis* olarak gerçekleşmesidir ve bunların yanı sıra gerçek erdemdir, ki Platon bununla "kannaat" ya da inanca değil, bilgiye dayalı erdemi kasteder.⁸⁹

Rapsodisinin doruk noktasında, Diotima, İdeal Güzelliğin belirli bir bilim vasıtasıyla öğrenilmesi gerektiğine dikkat çeker, ki sonradan görüleceği gibi, bu Diyalektiktir; ve En Yüksek Güzelliğin keşfinin en yakın aşaması, bilimlerin güzelliğidir. Öyleyse, buraya kadar, sadece bilgiye yönelik bir tür karşı konulmaz şevk var gibi görünmektedir; belki de Jowett'in dediği gibi, "akılın tutkusu," "tüm bir kuşakta bir ya da iki kişiye ait olabilir ve hakikat ışığı onlarda arzusunun sıcaklığından mahrum olmayabilir."⁹⁰ Öte yandan, Diotima'ya can veren coşkunun, en azından bilimsel bir ilham kadar dinsel bir ilhamdan kaynaklandığını hissetmeden edemeyiz.

Platon'un Diotima'yı bir kadın peygamber yapması ve söylevinin çekirdeğini Eleusis gizemlerinden ödünç alınmış bir çerçeveye sokması sebepsiz değildir. Aydınlanmanın anı karakteri, kutlu görüşün kendisi,⁹¹ değişmez ve Ebedi Güzeli-

⁸⁷ A.g.e., s. 369.

⁸⁸ Bkz. s. 436.

⁸⁹ Dev. 6.490b; Şöl. 212a.

⁹⁰ Jowett, *The Dialogues of Plato*, cilt 1, s. 533.

⁹¹ "Kutlu görüş" olarak çevirdiğimiz *beatific vision* Latince aslı *visio beatifica*'dır. Türkçeye "mutlandıncı görüntü/temaşa," "kutsal görme/görüş," "rü-

lik ile olan gizemli birlik ve bundan kaynaklanan erdem ve bu sayede Tanrının velileri olmamız ve ölümsüzlüğe ulaşmamız: Bunların hepsi bilimsel değil, dinsel tasavvurlar olarak adlandırmamız gereken şeylerdir. Fakat gerçek şu ki, Platon'un bakış açısına göre, dinin coşkusu ve bilimin coşkusu arasında temel bir fark yoktur. Platon'un sürekli üzerinde durduğu *philosophia* ya da bilgi aşkı, yalnızca bilginin aracını değil, aynı zamanda bilginin nesnesini görme şeklinden ötürü, zorunlu olarak ve ilk andan itibaren dinsel bir özlemdir. Duyulur varlıklar dünyası (Hiçliğin karanlığı ile Varlığın ışığı arasında kalan alacakaranlık diyarı) asla bilinemez; görülen ve geçici olanın bilgisi yoktur; onlara dair en iyi ihtimalle "kanaat" olabilir; bilebileceğimiz tek şey, görünmeyen, ebedi, ilahi olandır; ve son aşamada, daha sonra göreceğimiz gibi, İyi İdeası ya da Tanrıdır. Böylelikle, Platon'daki bilgi sevdalısı kaçınılmaz olarak Tanrıyı arayan biri olur.

yetullah," Tanrının cemalini görme" gibi muhtelif şekillerde de çevrilmiştir. (ç.n.)

Yirminci Ders

Platon (devam): Eğitim Teorisi

Bir önceki derste esas olarak kısmen çileci ve kısmen de Platonculuğun gizemci unsurlarıyla meşgul olduk. *Phaidon*'un *meditatio mortis*'inin (ölüm provası) ve *Şölen*'in *intellectualis amor*'unun (akla dayalı sevgi) bir ve aynı fikirden ilham aldığını gördük. Nihai amaç, ruhun ya da, daha doğrusu, ruhun akıllı kısmının akraba olduğu ebedi ve görünmeyen gerçekliklere ulaşmaktır. Platon'un *Devlet*'te ideal kentinin koruyucuları için tasarladığı eğitim planı da aynı amaca dönüktür ve bu nedenle, Platonik felsefenin dinsel düşünce tarihindeki konumunu anlamaya yönelik herhangi bir girişimde ele alınması gerekir.

Platon, belki de, hiçbir şeye eğitime verdiğinden daha fazla önem vermez. Oldukça uzun ve zahmetli bir yaşam boyunca enerjisinin büyük bir kısmını bir eğitimci olarak uygulamaya adanmıştı. Kurduğu Akademi, bir Kolej¹ veya Üniversite adını vermemiz gereken en eski örnektir ve onu izleyen tüm felsefi okulların ilk tipi ve modeli olmuştur. Grote şöyle der: "Çağdaşları arasında, okulu aracılığıyla yazılarından daha fazla etkide bulunmuş olmalıydı."² Yaşayan sözle kıyaslandığında, yazılı söylemin değerinin düşürüldüğü *Phaidros*'un iyi bilinen pasajından şu çıkarımı yapmak mantıklı olacaktır: Platon'un kendisi edebi eserlerinin, öğretmen olarak başarmak için çaba gösterdiği işten daha az önem taşıdığını düşünmekteydi. Sözlü tartışma ve münazara yoluyla aklın ve eşzamanlı olarak karakterin gelişimi; dilsiz ve sağır kitaplar gibi ara bir vasıta olmadan, öğretmenin zihninin doğrudan öğrencinin

¹ İngiltere bağlamında, "Kolej" (*College*) bir Üniversite (*University*) çatısı altında bağımsız bir eğitimi birimi olarak anlaşılmalıdır. (ç.n.)

² Grote, *Plato*, cilt 1, s. 216.

zihnine etki etmesi: Bu, *Phaidros*'a göre, eğitimcinin ana işidir. Kitapların yazılması masum bir eğlence olarak ya da yaşın getirdiği unutkanlığa karşı sözlü tartışmaların kayıtlarını tutmak veya daha sonra aynı yolu takip edenlere rehberlik etmek için yararlı olabilir; ancak edebiyat, söylenen sözlerden çok daha az etkili bir eğitim aracıdır.³

Tüm bunlar, Platon'un eğitim meselelerine dair sadece bir teorisyen ve başka bir şey olmadığı fikrine karşı önlem almak için söylemeye gerek görüldü. Yaşamının ana eserinin Akademi öğrencilerini eğitmek olduğunu; ve yazılarında karşılaştığımız eğitim teorilerinin birçoğunu muhtemelen öncesinde deneyerek test etmiş olduğunu unutmamalıyız.

Şimdi, *Devlet*'te ortaya çıktığı şekliyle, Platon'un eğitim öğretisini incelemeye geçelim.

Devlet iki söylev ya da bilimsel tez içerir: Biri çocukluk ve gençlikte karakterin ön eğitimiyle, diğeri gençlik ve yetişkinliğin ilk yıllarında aklın ve dolayısıyla, ikincil olarak, karakterin eğitimiyle ilgilidir. Bizi esasen ilgilendiren bu iki tezdten ikincisidir; fakat ilk eğitim planının ikincisini hazırlaması amaçlandığı için ve bu plan kendi başına Platon'un ahlaki ve dini öğretisi açısından önemli bazı fikirler içerdiğinden, buna da hak ettiği incelemeyi vermeliyiz.

Platon, "müzik" eğitimini iki ana başlık altında tartışır: İlki içerikle, ikincisi ise öğretilecek şeylerin biçimiyle ilgilenir. Derslerimizin konusunu ilgilendirdiği ölçüde, tartışma esnasında açığa çıkan başlıca ilkeleri incelemek yeterli olacaktır.

İlahi Zâtın varlığına ilişkin olarak, Platon'un gençlerin öğretmenlerinin rehberliği için öngördüğü temel kural, Tanrının daima olduğu gibi temsil edilmesi gerektiğidir.⁴ Şimdi, ilk olarak, Tanrı iyidir; ve iyi olan şey asla kötülüğün nedeni olamayacağından, dünyadaki tüm kötülük Tanrıya değil, başka bir şeye bağlanmalıdır. Buradaki görüş, *Timaios* ve *Yasalar*'ın ikiciliğiyle uyumludur: Kötülük, bu diyalogların ilkinde Zorunluluğa, diğerinde kötü niyetli bir Dünya-ruhu'na atfedilir;⁵ fakat *Devlet*'te, Platon, kötülüğün gerçekte geldiği

³ *Phaidr.* 275d-277a.

⁴ *Dev.* 2.379a.

⁵ Bkz. s. 372 vd., ve *Yas.* 10.896d vd.

ilkenin mahiyetini belirlemekten çok, Tanrıdan gelmediği şeklindeki negatif görüşü onaylamakla ilgilenir. Ancak, acı çekme sorunu ile ilgili olarak, alternatif bir açıklama kabul edilir. Acı çekme, acı çeken kişiyi ıslah etmek ve ona yardım etmek amacıyla Tanrı tarafından tasarlanmış bir ceza biçimi olarak da görülebilir.⁶

Platon'un eğitimin ilk aşamalarında bir inanç maddesi olarak telkin ettiği ilahi iyilik öğretisi, metafizik İyi İdeasının zihinsel kavrayışına yol açar: Doğru kanaatin yerine bilgi konduğunda, Platon'un kentinin koruyucuları nihai olarak ona ulaşmayı umar. Benzer bir ifade Platon'un burada üzerinde durduğu ikinci öğreti için de geçerlidir: Tanrının değişmezliği öğretisi; zira İdea'nın kendisi aslında yekpare ve değişmezdir. Platon'un, Tanrının değişmezliğini, kusursuzluğunun bir sonucu kıldığı özellikle gözlenmelidir. Şöyle denir: Eğer Tanrı değişime uğruyor olsaydı, bu değişimin nedeni ya onun dışında bir şey ya da kendi özgür iradesi olmalıdır. İlk seçenek kabul edilemez; zira kıyas şeylerin kötülükleri oranında değişme eğiliminde olduklarını gösterir, ancak Tanrı'da hiçbir kötülük yoktur. Ne de Tanrı kendini değiştirmeyi arzu edecektir, zira en iyi olan şeyin tek değişim olasılığı daha kötüye doğru olacaktır; ve ister Tanrı ister insan olsun hiç kimse, isteyerek önceden olduğundan daha kötü olmayı seçmez. Dolayısıyla, şu sonuca ulaşırız: Tanrı "hiç değişmeden hep kendi biçiminde kalır (*menei aei haplōs en tēi heautou morphēi*)."⁷ Ne de, İlahi Zâtın kendisi değişmez kalırken, sahte ve gerçek olmayan görünüşlerle ya da sözle ifade edilen bir yalanla, insanları kandırmaya eğilimli olacağı düşünülebilir. İlahi zâta herhangi bir yalan lekesi kesinlikle yoktur.⁸

Bu iki dogma (Tanrının iyiliği ve değişmezliği) şairlerin dini öğretilerine karşı şiddetli ve sıklıkla haksız bir saldırı sırasında Platon tarafından formüle edilir. Ksenophanes tarafından uyandırılan Felsefe ve Şiir arasındaki husumet, *Devlet*'te yeniden patlar ve her zamankinden daha fazla bir şid-

⁶ *Dev.* 2.379a-380c. Krş. s. 453 vd.

⁷ 2.381c.

⁸ 2.380d-383c.

detle köpürür. Platon'un şiirsel ilahiyat eleştirisindeki hâkim düşünce, İlahi Zâtın karakterinin insanlara zorunlu olarak ahlaki bir ölçü sağlaması gerektiğidir: Zira, daha önce gördüğümüz gibi, Platon'un tasavvuruna göre, ahlaki amaç "Tanrıya öykünmektir (*homoiōsis tōi theōi*)."⁹ Homeros'un sürekli olarak Tanrıları ve kahramanları nefesine hakimiyet erdeminde yoksun, itaatsizliğe yatkın, şehvetli, paragöz, intikamcı, obur ve adi olarak temsil ettiğini belirtir. Bu ve benzeri tasvirlerin kaçınılmaz etkisi (Platon'a göre) gençlerde aynı erdemsizlikleri teşvik etmektir. Tanrıların ve onların soyundan gelenlerin ahlaksızlığa örnek teşkil ettiğine inanan biri, kendi kötülüklerini görmezden gelmek dışında bir şey yapmayacaktır.¹⁰ Bu sebepten ve ayrıca dine ve hakikate aykırı olmalarından ötürü, bu tür efsanelerin yasaklanması gerekir.

Öyleyse, Platon'un çocukluk ve ergenlik döneminde koruyucularına nakşetmek istediği teolojik inançlar için bu kadarı yeterli. Yunanistan'ın geleneksel ilahiyatından çok, Hıristiyan düşüncesiyle daha uyumlu oldukları açıktır. Daha sonra, gençliğe verilecek eğitimin biçimini değerlendirmeye geçen Platon, yine kendi görüşlerini Yunan şiirine yönelik bir saldırı üzerinden geliştirir. Konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almadan, Platon'un Şiir ve Sanatın ne olması gerektiğine dair kendi tasavvurunun mahiyetini kavramakla yetinmeliyiz. Platonik teoriye göre, güzellik ve çirkinliğin iki uzlaşmaz ilkesi, iyi ve kötü, bizi her yönden kuşatır; kendilerini doğanın ve insanın eserlerinde açığa çıkarırlar ve onları insan karakteri ve davranışında da ayırt edebiliriz. İster şair, ressam, heykeltıraş, mimar olsun, ister kendini taklidin alt alanlarına adanmış olsun, sanatçının işi, tamamen güzel olmayanı ve aşağılık olanı yok sayarak, güzel ve iyi olanı aramak ve sadece bunu üzerinde çalıştığı malzemede cisimleştirmektir. Böylece, "gençlerimiz, sağlıklı bir yerde yaşayanlar gibi, çevrelerindeki her şeyden yararlınsınlar, sağlıklı yerlerden sağlık getiren bir rüzgâr gibi, güzel sanat eserlerinden gözlerine, kulaklarına dolan etkilerle ta çocukluktan aklın güzelliğini sevmeye, ona benzeme-

⁹ Bkz. s. 34-35; *Theait.* 176b.

¹⁰ 3.391e.

ye, onunla uyum içinde olmaya farkına varmadan yönelsinler.”¹¹ Bu şekilde zihin, “tüm güzel biçimler için bir konak,” bellek ise “tüm tatlı sesler ve armonilerin ikamet ettiği bir yer” hâline gelir.¹² Fakat güzeli ve iyiyi sadece taklitçi sanatta değil, aynı zamanda bu eserlerin kopyası olduğu asıllarında fark edinceye kadar, müzik eğitiminin nihai sonuna ulaşılmaz. Şiir ve Sanat, genç zihni, ister fiziksel dünyada ister insanların yaşamlarında olsun, güzellik ve iyilik ilkelerinin kendilerini gösterdikleri her yerde, onları kavramaya ve kavramak suretiyle özümsemeye götürmelidir. Dolayısıyla, Platon’a göre, müzik eğitimi “ahlak dünyasında okumayı öğrendiğimiz” araçlardır: Müzik eğitiminin amacı ancak içimizde güzele yönelik kalıcı bir tutku doğurduğumuzda gerçekleşebilir: Elbette Antik Yunan’da *kalon* (güzel, asil) sözcüğüne atfedilen kapsamlı anlamda, yani maddi nesnelerin güzelliğinin yanı sıra ahlaki ve ruhani güzellik.¹³

Sayın Nettleship, iyi düzenlenmiş bir devlette, Şiirin gerçek görevi ve işlevine dair Platonik tasavvuru, Milton’dan daha görkemli ve etkileyici bir dilde ifade eden hiç kimsenin çıkmadığını belirtir: Milton, ünlü bir pasajında, kendi adına konuşurken, ardında “sonraki kuşakların isteyerek ölüme terk etmeyecekleri yazılar” bırakmayı umduğunu ifade eder. Şairlerin yetenekleri, der Milton, “nerede bulunursa bulunsunlar, Tanrının ilham verdiği armağanlardır, nadiren bahşedilirler, ama yine de her millette kimilerine [bahşedilirler] (gerçi çoğu bunları suistimal eder); ve vaiz makamının yanı sıra onların da şunları yapmaya gücü vardır: Büyük bir halkta erdem ve kamusal medeniyet tohumlarını doğurmak ve beslemek, zihnin tedirginliklerini yatıştırmak ve duyguları doğru bir şekilde ayarlamak; görkemli ve yüce ilahiler ile Tanrının kudretinin tahtını ve donanımını ve yaptıklarını kutlamak ... Son olarak, dinde kutsal ve yüce olan ne varsa, erdemde sevecen veya ciddi olan her şeyi, dışarıdan talih denilen şeyin

¹¹ Dev. 3.401c. [Küçük değişikliklerle Demirhan çevirisi]

¹² İngiliz şair William Wordsworth’ün *Tintern Abbey* (1798; Tintern Manastırı) adlı şiirinden dizeler. (ç.n.)

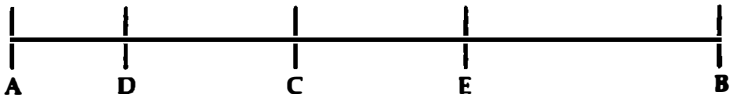
¹³ Dev. 3.401a-403c.

tüm değişimlerinde acı veren ya da hayranlık uyandıran ne varsa, ya da içeriden insan düşüncelerinin kurnaz inceliklerini ve geri çekilmelerini; bütün bu şeyleri güvenilir ve anlaşılabilir bir pürüzsüzlük ile resmetmek ve tanımlamak.”¹⁴ Tüm ana özellikleri itibarıyla, Platon’un Şiirin ne olması gerektiğine dair görüşü tam olarak budur.

Bu dersin başlangıcında, eğitimin nihai amacının, Platon’un tasavvuruna göre, ruhu zamansal ve görünür olandan, kendisinin doğuştan ait olduğu görünmez ve ebedi Varlık’ın dairesine yükseltmek olduğunu belirtmiştik.

Ancak, hazırlayıcı disiplin kendi başına, ruhu gerçeklikle doğrudan temasa sokmaz ve sokamaz. Eğer Platonik çizgi benzetmesini kısaca ele alırsak, hazırlayıcı disiplinin genel karakterini ve etkinliğini ve onun müteakip entelektüel disiplinle olan ilişkisini daha iyi anlayabiliriz, ki şimdi çizgi benzetmesine diğer nedenlerle de eğilmemiz yerindedir.

Devlet’in altıncı kitabının sonunda, Platon, (daha iyi bir sözcük yokluğundan) belki “kavranan dünya” diyebileceğimiz şeyin bir sınıflandırmasını sunar: Bununla sahip oldukları aydınlık veya hakikat derecesine göre en düşükten en yükseğe doğru yükselen bir ölçekte düzenlenmiş hem görüngüsel hem de ideal dünyaların tüm içeriğini kasteder. AB çizgisini alıp onu C noktasında eşit olmayan iki parçaya böleceğiz; ardından, AC ve CB parçalarının her birini, orijinal bölümlerin oranına göre bölecek, böylece AD’nin DC’ye oranı ile CE’nin EB’ye oranı, AC’nin CB’ye oranıyla aynı olacak.



Platon’un bu özel oranlar üzerinde durmaktaki amacının ne olabileceğini şimdi araştırmamıza gerek yok; çizginin farklı bölümlerinin neyi simgelemeyi amaçladığını anlarsak, bu amacımız için yeterlidir.

İki büyük bölümden AC, duyumsama ve kanaat ile kav-

¹⁴ *The Reason of Church Government urged against Prelacy*, 2. Kitap.

radığımız şeylerin sınıfını temsil ederken, CB bilgi nesnelerini simgeler ve bunları kavramak Akıl ya da akıl yürütme yetisinin yetki alanına girer. Başka yerlerde olduğu gibi, burada da, Platon'un Duyum Dünyası ile Bilgi Dünyası arasında net ve keskin bir ayırım yaptığını gözlemleyeceksiniz. Duyular ya da kanaat alanındaki bölümlerden ilkinde, yani AD'ye, içinde en az ışık ve hakikatin bulunduğu "imgeler" (*eikones*) girer. Platonun verdiği örneklerin tümü (gölgeler, sudaki yansılar ve benzerleri), görünen dünyadan alınmıştır; ancak, AC'nin sadece duyu nesnelerini değil, aynı zamanda kanaat nesnelerini de içerdiğini defalarca söylediğinden; ve başka yerlerde "kanaatler"i, dayandıkları akılcı gerekçelerin bilimsel bilgisi olmaksızın alıştırma ya da otorite ile aşılana ahlak ve beğeni gibi şeylerin kurallarını veya ölçülerini belirtmek için kullandığından; çizginin en alt kısmında, duyulur şeylerin yanı sıra kanaat getirilebilir şeylerin yansılarını ya da taklitlerini bulmakta haklı oluruz. Şimdi, duyulur varlıkların gölgeleri arasında, Platon'un taklitçi olarak adlandırılan sanat eserlerini dahil ettiğine şüphe yok; zira Platonik teoriye göre, resim ve heykel doğrudan yaşamdan kopyalar, yani insanların cahilce gerçek dediği görünür ve somut şeyleri taklit eder: Ancak, bunların kendilerinin tek ve nihai gerçeklik olan görünmez ve somut olmayan Öz'ün taklitleri olduğunu unuturlar. O halde, kanaat getirilebilir şeylerin gölgelerini veya yansılarını nerede aramalıyız? Muhtemelen bunlar, şair ve retorikçi gibilerin yazılarında ve konuşmalarında ifade bulan ya da somutlaşan kurallar ya da kanaatlerden başka bir şey değildir, çünkü bu kurallar ya da kanaatler, ister doğru olsun ister yanlış, çoğunluğun gerçek inançlarını ya da diğer inançları ve "görünüşleri" yansıtır ve taklit eder.¹⁵ Sanat kadar Şiir de Platon tarafından kendisi de hakikatin taklidi olan şeyin taklidi olarak kabul edilir; dolayısıyla, Nettleship ve diğer Platon öğrencileriyle mutabık olarak, Şiirin yaratımlarını, çizginin en alt bölümüne ayrılan "imgeler" arasına dahil edersek, haksızlık yapmış olmayız. Kavranan varlıkların bu sınıfıyla ilişkilendirilen zihinsel durum ya da hâl, Platon tarafından *eikasia* olarak ad-

¹⁵ Bkz. Adam, *Republic of Plato*, cilt 2, s. 158.

landırılır: Bu, normalde Yunanca "tahmin"¹⁶ anlamına gelen, fakat bu özel pasajda yeni ve yarı-teknik bir anlam kazanan bir sözcüktür ve *eikones* (imgeler) üzerinden bir söz oyunuyla birlikte kullanılır; ve imgeleri kabullenip onları tek hakikat olarak kabul eden zihin durumunu, nesneleri insan zihninin yönelebileceği en düşük şeyler olduğu için, zihinsel hallerin en aşağısını belirtir.

Çizginin ikinci bölümü, yani DC, ilk aşamada kopyalanan veya yansıtılan asıllardan oluşur. Burada yine Platon'un bahsettiği örnekler, duyulur varlıklar dünyasına aittir: Esasen her türlü üretilmiş nesnelerin yanı sıra canlılar ve diğer Doğa eserlerinden söz eder. Ancak, daha önce olduğu gibi, şimdi de, bu kategoriyi sadece duyulur varlıkları değil, aynı zamanda kanaat getirilebilir olanları da kapsayacak şekilde görmekte haklı oluruz; ve bu şekilde görüldüğünde, elbette dört derecenin en aşağısına atfetmek için sebep bulmuş olduğumuz yansıtılmış kanaatlerin asıllarını da içerecektir. Başka bir deyişle, Aklın ışığına göre yaşamayan, otoritelere ya da bilinçdışı alışkanlıklara itaat ederek yaşayanların sözleri ve eylemlerinde örneklenen kuralları veya ölçüleri içerecektir: Bunlar, daha önce gördüğümüz gibi, Şiir ve diğer dil aracılığıyla taklit biçimlerinde yansıtılan kurallardır.

Platon'un, görünmez dünyaya nüfuz etmeyi reddederek, görünen ve kanaat getirilebilir olan şeyleri hakikat olarak kabul eden zihinsel duruma verdiği isim "inanç" ya da "iman" anlamına gelen *pistis*'tir: Bu, daha sonraki dinsel düşüncede çok önemli bir rol oynayacak olan bir sözcüktür. "Ümit edilen şeylere itimat, görünmeyen şeyleri imtihan eden (*pragmatōn elenkhos ou blepomenōn*)," Platon'da, İman değil Bilgi'dir.¹⁷ Platonik *pistis*, *eikasia*'dan (tahmin) daha yüksek bir netliğe sahip olmakla ve nesneleri Şiir ve Sanat'ın "imgeleri"nden daha fazla ışık ve hakikat içermekle birlikte, hâlâ görünen ve kanaat getirilebilir şeylerle ilgilidir.

Yukarıdaki serimlemenin doğru olması durumunda, *Devlet*'teki eğitimin hazırlık aşamasının baştan sona, çizginin iki

¹⁶ Veya "varsayım" (*conjecture*). (ç.n.)

¹⁷ İbraniler 11:1.

alt bölümünde yer alan nesnelerle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Bu disiplinin amacı, bilgi değil, doğru “kanaat” veya “inanç” üretmektir; ancak, koruyucular örneğinde, doğru kanaatler elbette bilgiye dönük bir basamak taşı olacaktır. Öğrencilerimiz, Platon’a göre, önce Aklın güzelliğiyle *bilinçdışı* bir uyum içinde şekillendirilmelidir, ki böylelikle Akıl geldiğinde, ona yakınlıkları sayesinde onu sevinçle karşılayabilsinler.¹⁸ Arıtılmış bir Sanat ve Şiir biçiminin rehberliğinde, önceki disiplini özümsemiş olan öğrenci, bir tür içgüdüsel ve bilinçli olmayan bir hisle, (doğa ve insan dünyasında kendilerini gösterdikleri şekillerde) doğru ve yanlış, güzel ve çirkin arasında ayırım yapabilme kapasitesine ulaşır; ancak hâlâ Varlık’ın görünmez dünyasıyla değil, “oluş”un görünen ve kanaat getirilebilir alanıyla ilgilidir; ve edindiği erdem, bilgi yerine “doğru kanaat” temeline dayandığı ölçüde, (Platon’a göre) yalnızca gerçek ya da felsefi erdemin bir “taslağıdır” (*hypographē*).¹⁹ Eğer eğitim gerçek ve nihai amacına ulaşacaksa (yani gözlelimizi gölgelerden gerçeğe, karanlıktan aydınlığa yükselteceksek), başka bir disiplin gereklidir; ve bu başka disiplin, çizginin kalan bölümleriyle temsil edilir (CE, EB). Ruh, akledilebilir dünyanın doruğuna ulaşır İyi İdeasını görene kadar yolculuğundan vazgeçmez. Sayın Adamson’un dediği gibi, “Platon’un eğitim teorisi, ilahi varlığın açığa çıkmasıyla, başladığı yerde sona erer.”²⁰

İlk olarak, *Devlet*’te tanımlanan ikinci eğitim programının, önceki eğitimi alanların küçük bir azınlığıyla sınırlı olduğunu belirtelim. Diğerleri, dar bir entelektüelizm ruhuyla değil, birçok kişinin “doğru kanaatten” bilgiye yükselmekte doğal olarak aciz olduğu inancından ötürü dışlanmışlardır. Koruyucuların sadece en yüksek kısmı, yani kentin gelecekteki yöneticileri, tartışmak üzere olduğumuz müfredata ulaşır. Platon, filozof kralının daha belirgin doğal niteliklerini sıralayarak başlar. Felsefi mizacın ana noktasının, Bilgelik ya da Hakikat aşkı olduğunu ilan eder: Hakikatin şu ya da bu kısmının değil, her

¹⁸ *Dev.* 3.402a.

¹⁹ *Dev.* 6.504d.

²⁰ Adamson, *Education in Plato’s Republic*, s. 246.

yerde ve her zaman olan, tüm Hakikatin aşkı. Filozof, "tüm zaman ve tüm varoluşu" düşünmeyi arzulayan kişidir. Kısmi ya da tikel olanı kabullenmeyerek, yorulmak bilmez aklı sürekli evrensel olana yükselir, beşeri ve ilahî olan şeylerin bütünlüğünü kavramaya çalışır (*tou holou kai pantos, theiou te kai anthrōpinou*).²¹ Hakikat ve bilgiye yönelik bu yanıp tutuşan tutkudan, Platon'un gerçek anlamda felsefi bir yaradılışa atfettiği tüm ahlaki erdemler doğar: Cesaret ve yüce ruhluluk, itidal, adalet, nezaket ve diğerleri.²² Başka diyaloglarında olduğu gibi,²³ burada da, kendisine göre, insan karakterinin nasıl olması gerektiğine dair bir portre çizer; ve nitekim *Devlet*'in filozof-kralı, mükemmel düzeyde adil ve doğru insanın bir resmi olarak amaçlanmıştır. Zihinsel ve ahlaki ideali, Aristoteles sonrası okullarda "bilge insan" olarak bilinecek olan, hayali bir kişilik biçimi altında tanımlama eğilimi, Platon'dan çıkmış gibi görünmektedir.

Platon şöyle devam eder: Devletin yönetimini, onları eğitim yoluyla mükemmelleştirdikten sonra, bu yeteneklerle donanmış karakterlere emanet edeceğiz.²⁴ O halde, "Hades'ten Tanrılar katına çıktığı söylenenler gibi," onları ışığa doğru nasıl yükseltmek gerekir?²⁵ Platon'un entelektüel disiplininin genel karakteri, kısmen, zihnin yolculuk etmesi gereken hedefe dair tasavvuru ve kısmen de zihnin kendi doğası hakkındaki görüşüyle belirlenir. Hedef elbette İdea ve nihai olarak İyi İdeasıdır. İyi İdeası, Nettleship'in ifadesiyle, "aynı anda bilginin kilit taşı ve davranışın kutup yıldızı"dır. "Renksiz, biçimsiz, ele gelmez ve gerçekten var olan, yalnızca ruhun kılavuzluğundaki *Nous* ile görülebilen"²⁶ Platonik İdealar hakkında bir sonraki derste konuşacağız; bu arada Platon'un *Nous* öğretisi ile ilgili bazı önemli noktaları hatırlatmama izin verin. Platon'a göre, *Nous*'un insan doğasının Tanrı ile ilişkili olan parçası olduğunu görmüştük; ve hatta, özümüz itibarı-

²¹ *Dev.* 6.486a.

²² 485a-486e.

²³ Krş. *Theait.* 173c vd.

²⁴ *Dev.* 6.487a.

²⁵ *Dev.* 7.521c.

²⁶ *Phaidr.* 247c. [Küçük değişikliklerle Akar çevirisi]

la bizi ilahi kılarak, gerçek ve özgün anlamda insan yapan şey budur.²⁷ Dahası, *Nous* yetisi (Platon'a göre) her insanda en baştan beri mevcuttur. Ruhun gözünü (*omma psikhēs*) oluşturur ve ruhun gözü görme gücünü asla yitiremez. Tanrı ile olan yakınlığı sayesinde, insanın Akli, bedende iken bile, yu-
karı doğru bir dürtüyü korur ve varlığının pınarına doğru doğal ve kendiliğinden bir özlem hisseder. Fakat eğitim yar-
dımına gelene kadar, ruhi içgörümüz, içinde yaşadığımız ha-
pishanenin karanlığınca gölgelenir. Ruhun gözü, doğaya ay-
kırı bir şekilde aşağıya dönmüş, yalnızca dünyaya ait olanı,
dünyevi olanı görmektedir; en iyi ihtimalle, hakikatin gölge-
sinden daha iyi olmayan şeylere bakar. Ve böylece ruh, "dün-
yevi değil, göksel bir bitki" olsa da, besinini hakkı olan gök-
ten değil, dünyadan elde eder.

Şimdi ruhun doğası ve durumuyla ilgili bu düşüncelerin Platon'un eğitimin kapsamı ve yöntemi hakkındaki görüşünü nasıl belirlediğini görelim. Bunlardan, Platon'a göre, şu sonuç çıkar:

Eğitim hiç de bazıların ileri sürdüğü şey değildir. Çünkü onlar bilgisiz bir ruha bilgi sokmak isterler, tıpkı kör gözlere gö-
rüş vermeye kalkışmak gibi. Oysa bu konuşmamız gösteriyor ki herkeste öğrenme gücü ve bu işe yarayan araç vardır. Nasıl ka-
ranlıktan ışığa dönmek isteyince göz ancak bütün vücutla birlik-
te dönebilirse, onun gibi, bu araç da oluş dünyasından varlık dünyasına bütün ruhla birlikte dönmeli, öyle ki sonunda öze ve varlığın en ışıklı yanına bakmaya dayanabilir hale gelmeli. Bu öze de İyi diyoruz, değil mi? Eğitim de işte bu amaca, ruhun iyi-
ye dönmesi (*tēs periagōgēs*) amacına yönelen ve buna varmak için en kolay, en etkili yolları araştıran sanattır; yoksa ruhtaki öğren-
me aracına görüş kazandırma sanatı değildir. Çünkü o görüş on-
da zaten vardır; ama iyi yöne çevrik olmadığı ve gereken yana bakmadığı için, eğitim bu görüşü iyi yöne çevirmeye çalışır.²⁸

Dolayısıyla, Platonik görüşe göre, eğitim, ruhun alakasız olgu ve dogmalar kütlesiyle doldurulmasından ibaret değil-

²⁷ Bkz. s. 387-388 vd.

²⁸ *Dev.* 7.518b-d. [Demirhan çevirisi]

dir; "Cram"²⁹ olarak bilinen şeyle, Platon'un kendi zamanındaki profesyonel sofistlerin bazılarına atfettiği eğitim yöntemi saçmalığıyla hiçbir ilgisi yoktur. Tam tersine, Sayın Adamson'un güzel bir şekilde söylediği gibi, "Eğitimin işinin, verili bir şeyi, bir kişiliğin nüvesini, olgunlaştırıp geliştirmek olduğu, yoksa ona dışarıdan bir şeyler nakşetmek olmadığı, Platon'un öğretisinin temelini ve ruhunu oluşturur. 'Her bireyin ruhunda,' der Platon, 'korunması bin gözden daha fazla önem taşıyan bir yeti, bir organ vardır.' (...) Öğretmen, kendini silikleştirmek ve bir kenara çekilmekle yetinmeli. Onun işi, malzemenin sunumunu denetlemek ve öğrencilerine düzenli bir özümseme için rehberlik etmektir. Ancak, öğrencilerinde ikinci bir doğa hâline gelmesi için, kendi "düşünce tarzını" onlara nakşetmek kesinlikle onun işi değildir. Bilgi adını hak eden her bilgi parçası, onu edinen bireyin özel işaretini taşır."³⁰ Bunlar, Platon'un ilkelerinin değerini zihinsel ve ahlaki disiplinin erken aşamalarında deneyimle test etmiş pratik bir öğretmenin sözleridir. Platonik tasavvurun temel anlamını, başka bir yerde, heykel tarihinden bir örnek ile açıklamaya çalıştım. Kendisi de şu dizelerde ifade ettiği büyük Platonik düşüncenin, hem şiirde hem de heykeltıraşlıkta, müfessiri olan Michael Angelo şöyle der:

Gök doğumlu ruh göksel bir yol tutmalı;
Görünen dünyanın ötesine yükselir, aramak için
(Zira duyulara hoş gelen yanlış ve zayıftır)
İdeal formu, evrensel kalıbı.³¹

Michael Angelo, "her bir mermer parçasının bir heykel içerdiğini ve heykeltıraşın 'insanın ilahi cemali'ni gizleyen fazlalıkları ortadan kaldırarak onu gün ışığına çıkardığını" söylerdi. Benzer şekilde, Platon'a göre, insanın ilahi *ruhu* bütün bakir zarafeti ve saflığı içinde ortaya çıkana kadar, öğren-

²⁹ Birincil anlamı "tıkıştırmak," bununla bağlantılı ikincil anlamı sınav için kısa sürede yoğun bir şekilde çalışmaktır. İkincil anlamın Türkçe karşılığı "ezberlemek" veya argo tabirle "ineklemek"tir. (ç.n.)

³⁰ Adamson, *Education in Plato's Republic*, s. 78-81.

³¹ Wordsworth'ün çevirisi.

cinin ruhunun gerçek doğası gizleyen doğal olmayan yumur ve kabukları budamak öğretmenin işidir.”³²

Platon’un eğitim teorisinin ayırt edici karakterini vurgulamak için kullandığı mecazi ifadelerden bazıları, daha sonraki dinsel düşünceye ilişkin olarak önemli bir ilgi ve öneme sahiptir. Bazen bu süreç ruhun Varlık alemine yükselmesi (*epanodos*), gözlerin yükseslere kaldırılması (*thea tōn anō*), “yukarıda olanın tefekkürü” olarak resmedilir.³³ Didaktik sanat bazen de bir çeşit arınma veya arındırma olarak görünür: Etkisi, ruhu beden ve duyuların kirliliğinden temizlemek, ruhu aşağıya doğru sürükleyen kurşun ağırlıklardan onu hafifletmektir.³⁴ Veya, yine, bir kurtuluş (*lysis*) yolu, zincirlerden kurtulma; ya da ruhani görüşün canlanması ve alevlenmesidir (*anazōpyreisthai*). Yeni Ahit’te bu ifadelerin birçoğuna ilginç benzerlikler mevcuttur; ama en çarpıcı benzerlik, Platon’un eğitim sürecini ruhun “dönüşümü” (*periagōgē*) olarak tanımlamasıyla ortaya çıkar. Platon, ruh gözünün karanlıktan ışığa döndürülmesini (*pros to phanon ek tou skotōdous*),³⁵ gece kadar karanlık bir gündüzden gerçek gündüze geçmesini (*ek nykterinēs tinos hēmeras eis alēthinēn*) ima eder.³⁶ Bu dönüşüme katılan sadece akıl da değildir; karakter de dahildir: Zira Platon açıkça dönüşümün bütün ruhu kapsadığını (*syn holēi tēi psikhēi*) söyler.³⁷ Pavlus’ta nasılsa, Platon’da da öyledir: Dönüşüm, “iradeyi dönüştüren ve yeni bir ahlaki yaşamın kaynağı olan yeni bir zihinsel bilinçliliğin” doğuşudur.³⁸ Öğrencinin bütün kişiliği dönüşmeli, yeniden doğmalıdır;³⁹ hakika-

³² Adam, *The Republic of Plato*, cilt 2, s. 98.

³³ Krş. Koloseliler 3:1, 2 (bkz. s. 369-370 vd.).

³⁴ Krş. İbraniler 12:1, *onkon apothemenoi panta*, “her yükü üzerimizden sıyrıp atalım.”

³⁵ Dev. 7.518c. Krş. Elçilerin İşleri 26:18, *epistrepsai apo skotous eis phōs* (onları karanlıktan ışığa döndürmek).

³⁶ 521c.

³⁷ 518c.

³⁸ Alıntı için bkz. Sanday ve Headlam, *Romans*, s. 165. [Alıntının birincil kaynağı T. H. Green’in *The Witness of God* (1883) vaazıdır.]

³⁹ Krş. *Theait.* 168a, *hin’ alloi genomenoi apallagōsi tōn hoi proteron êsan* (Bambaşka kişilere dönüşerek önceki hallerinden kurtulmayı ümit ederler). [Akar çevirisi]

tin ışığı ruhunda giderek daha net bir şekilde parladığında, "içteki insan" (Platon'un deyiimiyle, *ho entos anthrōpos*)⁴⁰ İyi veya Tanrı ideasına göre bilgide yenilenir; ta ki, insan doğası izin verdiği ölçüde, Tanrıya öykünme tamamlanana kadar (*homoiosis theōi kata to dunaton*).⁴¹

Ancak, Platon'un koruyucularını görünen dünyanın karanlığından akledilebilir dünyanın aydınlığına götürmeyi umduğu çalışmaların gerçek müfredatını düşünmenin zamanı geldi. Çizgi benzetmesine geri dönersek, duyu alemiyle İdealar alemi arasında kalan kısım olan CE'nin içeriğinin ne olduğunu sormalıyız. Platon'un bu soruya yanıtı, *Devlet*'in bu bölümünde anlatılan müfredatın ilkesini açıklayan biraz ayrıntılı bir tartışma ile ortaya konur. Düşünme ya da düşüncenin başlangıç nedeni, belirli duyumsamaların kendisiyle çelişen karakteri olarak ilan edilir. Bu nedenle, örneğin, ayrı nesneyi hem ağır hem hafif olarak algılayız: Yani daha hafif bir nesneye kıyasla ağır, daha ağır bir nesneye kıyasla hafif. Çelişki, duyuların gidermekte çaresiz kaldığı bir şaşkınlık hissi (*aporia*—bilindik Sokratik terim) yaratır; ve bunun sonucunda akıl onların yardımına çağırılır. Şimdi duyular tarafından çağrıldığında, aklın nasıl işe koyulduğunu gözlemleyin: Duyusal izlenimi bileşenlerine ("ağır" ve "hafif") ayırdıktan sonra, bu iki niteliğin her birini içinde bulundukları maddi tözden soyutlar ve onları, her türlü duyumsama ve cisimsellik unsurundan bağımsız olarak, genel mefhum veya tasavvur olarak adlandırmamız gereken şeyler olarak inceler. Artık soru "Bu tikel nesne ağır mı hafif mi?" olmaktan çıkmıştır ve ağırlığın ve hafifliğin özsel doğasıyla (*ousia*) ilgili tamamen akli bir araştırmaya girmişizdir. Böyle bir araştırma bir kere iyice başladıktan sonra, bizi görünen dünyadan giderek uzaklaştıracak ve Platon'un düşünce tarzına göre, bu ve diğer her sorunun çözümünü sunan görünmez İdealara yaklaştıracaktır.⁴²

⁴⁰ *Dev.* 9.589a. Krş. Romalılar 7:22; Efesliler 3:16.

⁴¹ *Theait.* 176b. [Yazar burada Aziz Pavlus'un Koloseliler 3:10'daki sözünü düşünüyor olmalı: "Ve kendini yaratarın suretine göre bilgi için yenilenen yeni yaradılışı giyirmiş olduğunuzdan..."]

⁴² 7.523a-524c.

Öyleyse, Platon tarafından belirlenen özel çalışmalar nelerdir?

İlk olarak, sayı teorisi (*arithmētikē*) gelir. Platon'a göre, akıl olsa olsa burada, kendisiyle çelişen algıların şokuyla uyarılır; zira sayı birimlerin toplamıdır ve birlik, asla çokluktan ayrı olarak görülmez: Örneğin, bir koruluk, ama birçok ağaç algı-
larız; bir ağaç, ama birçok dal algılarız, vesaire. Ancak, akıl tam anlamıyla uyandırıldıktan sonra, algısal çelişkilerin uyarıcı etkisinin pek bir önemi kalmaz; ve ruhun yolculuk ettiği hedefin ışığında, önemli olan, Platonik aritmetik bilimin uğraştığı iddiasında olduğu sayıların doğasını anlamamızdır. Gerçek bir aritmetikçi, Platon'a göre, örnek olarak bir at, iki masa, üç sandalye gibi somut sayıları kullansa da, aslında hiç de bu maddi sayıları çalışıyor değildir: Sadece soyut matematiksel sayılar 1, 2, 3, 4, vesaire ile ilgilidir. Bu matematiksel sayılara, düşüncesinin her zamanki eğilimi uyarınca, Platon, sadece kavramsal değil, tözsel bir varoluş atfetmiş gibi görünmektedir. Aritmetikçi birimlerini "bölünmez ve hepsi birbirine eşit"⁴³ diye tanımladığında, söz ettiği şey bir "*Unding*"⁴⁴ değil, gerçek varlıklardır. Onlarla kıyaslandığında, onların görünür muadilleri kusurlu ve hayalidir: Hiçbir iki maddi ve somut birim, bölünemez ya da birbirinin tam bir eşiti değildir. Matematiksel şekillerin yanı sıra matematiksel sayılar, *Timaios*'ta okuduğumuz üzere, "ebedi varlıklardan gizemli ve fevkalade bir şekilde şekillendirilmiş taklitler"e dahil görünmektedir.⁴⁵ Görünüşe bakılırsa, DC'deki görünür sayılar ile EB'deki sayıların idealleri arasında bir tür bağlantı halkası oluşturmaktadırlar. Bir yandan, çok oldukları ve bir olmadıkları ölçüde, görünür olanlara benzerler: Örneğin, çok sayıda matematiksel birim varken, ancak yalnızca bir İdeal birim vardır. Öte yandan, İdealar ile, değişmezlik ve ebedilik niteliklerini paylaşırlar.⁴⁶

Sayıların çalışılması, Platon'a göre, bu minvalde yürütülürse, ruhu duydu bölgesinden uzaklaştırıp, farkında olmadan

⁴³ 7.526a3-4. (ç.n.)

⁴⁴ Almanca "saçmalık/anlamsızlık." (ç.n.)

⁴⁵ *Tim.* 50c.

⁴⁶ *Dev.* 7.524c-526c. Ancak, bkz. s. 379, not 46.

bilginin bulunduğu bölgeye doğru yükseltecektir. Bir sonraki sırada Geometri gelir. Geometricinin, her zaman *var olanla* (*to aei on*), ebedi ve zorunlu hakikat ile uğraştığı söylenir. Lafzi olarak, şüphesiz, tahtaya çizdiği görünen ve yok olabilir üçgenden bahseder; ama her zaman hakiki matematiksel üçgeni düşünür ve bunun özelliklerini açıklamaya çalışır.⁴⁷ Eğer Platon’u doğru bir şekilde anlıyorsam, matematiksel üçgenlerin, dairelerin, karelerin, vesairenin, gerçek ya da tözsel bir varoluşa sahip olduğuna ve (onlara göre şekillendirildikleri) İdealar ile (modeli oldukları) görünür biçimler arasında ara bir konumu işgal ettiğine inanmaktadır. Başka sebeplerin yanı sıra bu sebeple de, Geometri çalışması “ruhu, mutlaka seyretmesi gereken o en mutlu varlığın bulunduğu yere doğru dönmeye zorlar.”⁴⁸ Ancak Geometri, sadece teorik minvalde çalışılmadıkça böyle bir sonuca sahip olmayacaktır; ki Platon’un geometrik alet ve model kullanımını şiddetle küçümselediği ve Eudoksos’u ve diğerlerini bu kusur nedeniyle azarladığı söylenir: “Yukarı doğru yükselerek, sürekli onlarla meşgul olduğu için Tanrıyı ilahi kılan, maddi olmayan, ölümsüz imgeler kavranacağına, duyulur şeylere geri sığınarak, geometride iyi olan her şey böylelikle yitirilmiş ve bozulmuş olur.”⁴⁹

Platon’un duyumsamaya yönelik güvensizliği, Düzlem Geometrisi ile uğraştığımız sürece yeterince anlaşılabilir; zira matematikle eğitici bir disiplin olarak, öğrenciyi gözlerine güvenmek yerine akıl yürütme yetilerini kullanmaya ve dü-

⁴⁷ *Dev.* 7.526c-527c.

⁴⁸ *Dev.* 7.526e.

⁴⁹ *Plut. Quaest. conv.* 8.2.718f. Son yan cümle Platonik *theos aei geōmetrei* (Tanrı daima geometri yapar) sözüne gönderme yapmaktadır. [Yazarın “son yan cümle” ile kastettiği “Tanrıyı sürekli onlarla meşgul olması itibarıyla ilahi kılan” ifadesidir, ki bu ifade de hemen hemen *Phaidr.* 248c6’dan yapılmış bir alıntıdır. Plutarkhos’un *Quaest. conv.* 8.2’de tartıştığı soru da zaten Platon’un *theos aei geōmetrei* sözüyle ne demek istemiş olduğudur. Önemli bir gökbilimci ve matematikçi olan Knidoslu (Datça) Eudoksos (yak. 390 – yak. 340) Platon’un yakın dostlarından Pythagorasçı Arkhytas’ın öğrencisi ve ayrıca Platon’un da Akademi’den öğrencisi ve meslektaşısıdır. Plutarkhos’un cümlesinde Platon’un eleştirdiği kişiler arasında Eudoksos’un yanı sıra Arkhytas da vardır.]

şünmeye zorlama aracı olarak ilgilendiğini hatırlamamız gerekir. Uzak Geometri problemlerinin de benzer minvalde nasıl ele alınabileceğini anlamak zor değildir;⁵⁰ gerçi öğrenci belki burada görünür yardımcı aletlerden o kadar kolay bir şekilde vazgeçemez. Platon'un *Devlet*'i yazdığı zamanlarda, Uzak Geometri çalışmasının Akademi'de aniden popüler hale gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Platon bundan müthiş büyüleyici bir konu olarak bahseder ve müfredatında üçüncü sıraya koyar. Fakat saf matematik bölgesinden ayrılp, beş hazırlık çalışmasının son ikisini oluşturan somut Astronomi ve Armoni bilimine geldiğimizde, Platon'un tutumunu savunmanın daha zor olduğunu kabul etmek gerekir. Bu iki konunun her birini neredeyse tamamen Geometri açısından ele alır. İlki ile ilgili olarak, belki de haklı olarak, kendi zamanının astronomisinin çok fazla ampirik olduğunu ima eder. Platon'un kendisi ise karşıt uca uçar. Görünmez ve gerçek olan ile ilgilenmeyen bir çalışmanın ruhu yükselttiğini kabul etmeyi reddederek, gerçek astronominin nesnelerinin görünen göksel hareketlerden farklı olduğunda ısrar eder: "Gerçek hareketler, özsel hızın ve özsel yavaşlığın gerçek sayıdaki ve bütün gerçek şekillerdeki, gerek birbirleriyle ilişkili, gerek kendi içlerindekiyle birlikte olan hareketleridir. Bunlar yalnız akıl ve düşünceyle kavranır, görmeyle değil."⁵¹ Bu cümlelerin dili, zihnimizde Geometrideki aşkın üçgene benzer bir aşkın gök resmini çağırıştırır. Bundan şu sonuç çıkar: Geometricinin görünen üçgeni salt örnekleme amacıyla kullanması gibi, görünen gök de taklit ettikleri üst-göksel hareketleri kavrayışımızı kolaylaştırmak için hareketli bir şekil ya da model olarak kullanılmalıdır. Gerçek bir astronom, "yıldızlı gökleri bir kenara bırakacak" (*ta en tōi ouranōi easomen*) ve astronomiyle problemler aracılığıyla ilgilenenecektir: Ancak bu şekilde, Platon ekler (ki bu sözü tüm müfredatının amacı ve hedefi açısından son derece önemlidir), "ruhunun kavrayan yönünü yararsızken yararlı hale getirebilir."⁵² Bu, *Devlet*'in kabul ettiği tek

⁵⁰ "Uzak geometri" ile "üç boyutlu cisimlerin geometrisi" ya da aşağıda kullanılacağı üzere "stereometri" kastedilmektedir. (ç.n.)

⁵¹ *Dev.* 7.529c.

⁵² *Dev.* 7.530c.

“fayda” türüdür. Yedinci Kitabın başka yerlerinde olduğu gibi, burada da, Platon’un duyulara ve onların nesnelere duyduğu hoşnutsuzluk son derece gerçektir; zaten başka türlü de olamazdı, zira Platonculukta, Hakikat ötede, İdealar aleminde yatar.

Astronomi, Pythagorasçılar tarafından Müzik veya Armoninin kardeş bilimi olarak görülmekteydi. Bu görüşe Platon da katılır; fakat onun Armoni tasavvuru, Pythagorasçıların tasavvurundan tamamen farklıdır ve her açıdan kendi Astronomi tasavvuruna benzerdir. Platon’un zamanında iki müzik okulu vardı: *Mousikoi* olarak adlandırılanlar, Sayın Monro’nun dediği gibi, “tüm aralıkları sesin katları ya da kesirleri olarak ölçmekte” ve ölçü birimi olarak çeyrek sesi (*diesis*) almaktaydılar;⁵³ ve uyum veya uyumsuzluğu belirleyen matematiksel oranları araştıran Pythagorasçı veya matematikçiler okulu. Bu iki sınıfın ilkinin, Platon, “telleri inleyen, burgularını burup onlara işkence eden” sadece ampiristler olarak hor görerek, bir kenara bırakır.⁵⁴ İkinci ya da Pythagorasçı teorisyen okuluna daha fazla saygı duyar; ama onlar da temel bir hata-dan suçludur, zira sadece duyulabilir uyumsuzlukların oranlarını incelerler; oysa, problemlere başvurmalı, hangi üyelerin gerçekten uyumlu veya uyumsuz olduğunu sorgulamalı ve her durumda nedenlerini sormalıdırlar. Platon’un tasavvurunu ayrıntılı olarak takip etmek zordur; ancak belli matematiksel oranları, kendi başlarına, uyum niteliğine sahip saydığını açıkça görebiliriz: İşitilebilir uyumlar sadece duyuyla algılanabilir olduğundan, bu aşkın oranların yetersiz tecessümüdürler; ve yıldızların görünen hareketleri gibi, sadece örnekleme amacıyla faydalıdır. Platon’a göre, gerçek müzisyen, “ötedeki armoni dünyasına” nüfuz eden biridir.

Öyleyse, Varlık alemine yükselişi (*epanodos tou ontos*) oluşturan beş hazırlık çalışması için bu kadarı yeterli. Onları tesis sıralarına göre sıraladım: Sayı teorisi, Geometri, Stereometri,⁵⁵ Astronomi ve Müzik teorisi; fakat önceki her çalışmanın yeni

⁵³ Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, cilt 2, s. 193.

⁵⁴ *Dev.* 7.531b.

⁵⁵ Uzay Geometri. (ç.n.)

bir çalışma başlar başlamaz bırakıldığı varsayılmamalıdır. Sonuncusu hariç, ilerledikçe karmaşıklığın arttığı gözlemlenecektir: Zira Armoni bilimi Astronomiden daha karmaşık görünmüyor; gerçek şu ki, bu ikisi aynı konunun (yani hareketin akledilebilir karşılığının) iki tamamlayıcı tarafıdır: Birinde görünen hareketin, diğerinde işitilen hareketin.⁵⁶ Sayı teorisinde, muhtemelen tek bir boyutla uğraşıyoruz, zira Antik çağda sayı genellikle bir çizgi ile temsil edilirdi: Geometri ikinci bir boyut ekler, Stereometri üçüncü bir boyut; ve Astronomide ayrıca hareket unsuru vardır. Akıl üzerine olan talep her aşamada artar, özellikle de tüm bu bilimler tamamen soyut (belki de aşkın demeliyiz) bir bakış açısından ele alınacağından.

Platon'un *quadrivium*'unun⁵⁷ (zira Stereometri Geometrinin bir dalı olarak görülebilir) Avrupa'daki liberal eğitimin tarihsel prototipi olması dikkate değerdir. Pythagorasçıların Aritmetik, Müzik, Geometri ve Astronomiyi kapsayan bir müfredat programı kurmuş olduğuna inanmak için bazı sebepler var; ve daha önce gördüğümüz gibi, MÖ beşinci yüzyılın sonlarına doğru, Sofist Hippias "Sanatlar" adı altında bu dört konuyu öğretmekteydi, ki Platon'un hazırlayıcı çalışmalarına verdiği ad da budur. İsokrates'te "günümüzde verilen eğitim"e yönelik bir gönderme aynı müfredata atıfta bulunur.⁵⁸ Eğer Platon bu konudaki bir şeyi seleflerine borçluydu ise (ki bu olasılık dışı değildir), muhtemelen konuları açık bir şekilde tasarlanmış bir plana göre düzenleyen ilk kişi oydu ve onların tümüne kesinlikle kendi yorumunu vermiştir. Diyalektikle birlikte "Sanatlar"ı kendi Akademi veya Üniversite'sinde (zira Akademi gerçek anlamda bir Üniversite idi) yerleştirdiğinde Orta Çağ boyunca Üniversite eğitiminin neredeyse kurucusu olmuştur. Orta Çağ'ın *quadrivium*'u bu dört konuyu içermekte ve Dilbilgisi, Diyalektik ve Retorikten iba-

⁵⁶ Dev. 7.530d.

⁵⁷ Ortaçağ üniversitelerinde öğretilen dört bilime (Aritmetik, Geometri, Astronomi, Müzik) verilen toplu isim. Bunun öncesinde öğretilen Mantık/Diyalektik, Dilbilgisi ve Retorik de *trivium* olarak bilinir. *Quadrivium* "dört yol ağzı," *trivium* "üç yol ağzı" anlamına gelir. (ç.n.)

⁵⁸ *Panathēnaikos* 26.

ret *trivium* ile birlikte yedi *liberales artes*'i (liberal sanatlar) oluşturmaktaydı; bundaki yeterlilik *artium baccalaureus* (sanat lisansı) derecesi ile ödüllendirilmekteydi.

Bir dil öğrencisi için, "matematik" adının kendisi Platon'a işaret eder. Akademi'sinde matematiksel uğraşlara tahsis ettiği konum sonucunda, bunlar özel ve özgün anlamda "çalışmalar"⁵⁹ ya da *mathēmata* olarak bilinir hale gelmişti: Nitekim Platon'un kendisi de onları birçok kez bu şekilde adlandırır. Böylece *Yasalar*'ın bir pasajında şöyle yazar: "Özgür insanlara uygun üç çalışma vardır (*tois eleutherois esti tria mathēmata*)—başka bir deyişle, bizim ifademizle, üç "liberal çalışma"—"Biri Hesaplama ve Aritmetik, ikincisi uzunluk, yüzey ve hacim ölçme (*metrētikē*) bilgisi"—elbette Düzlem ve Uzay Geometrisini (*geōmetria*) kastediyor—; "üçüncüsü de, yıldızların dönüşü ve bu doğal harekette birbirleriyle olan ilişkileridir."⁶⁰ Aristoteles'in zamanında *mathēmata*'nın matematik anlamında kullanımı tam olarak yerleşmiştir: "*Mathematics*" (matematik) sözcüğü de *ta mathēmatika*'nın harfiyen bir çevirisidir ve bu anlamda "öğrenim" konuları anlamına gelen *ta mathēmatika*'nın daha dar ve kısıtlı anlamıdır.⁶¹ Eğitiminizi geçmişe bağlayan bağlantılar bu denli yakındır.

Sonuç olarak, hazırlık disiplini matematikten oluştururken, Platon'un *Timaios*'ta açıklanan ilkelere sadık kaldığını hatırlamanızı isterim. O diyaloga göre, Platon'un düşüncesinde, daima geometri yapan Yaratıcı, gerek Evren gerek insanın ruh ve bedenini matematiksel oranlar ve biçimler aracılığıyla inşa eder. Belli bir anlamda matematik bilimi, Platon'un bakış açısıyla, Tanrının vahyidir.⁶² Ancak öğrencinin onu nihai olarak kabul etmesine izin verilmemelidir. Öğretmeni, hazırlık dönemine tek başına anlam ve değer veren ötedeki şeyi asla gözden kaçırmamalıdır. Yıllarca süren sabırlı

⁵⁹ "Çalışmalar" (*studies*) olarak çevirdiğimiz *study* "incelemeler / araştırmalar," bilimler" olarak da çevrilebilir. (ç.n.)

⁶⁰ 7.817e. [Küçük değişikliklerle Şentuna-Babür çevirisi]

⁶¹ İngilizce *mathematics* sözcüğü Yunanca *ta mathēmatika* gibi çoğul bir addır. Türkçeye harfiyen çevirisi "matematikler" olurdu. (ç.n.)

⁶² "Vahiy" olarak çevirdiğimiz *revelation* "açığa/ortaya çıkma" olarak da anlaşılabılır. (ç.n.)

bir çabanın ardından, nihayet seyahat ettiğimiz yolun kuşba-
kışı görünümünü elde edebileceğimiz bir yüksekliğe eriştiği-
mizde, farklı çalışmaları karşılıklı ilişkilerinde kavramak ve
ilkinden sonuncusuna kadar ilerleyişimizin sürekliliğini fark
etmek suretiyle, İdealar çalışmasına girmeye hazır bir duru-
ma gelmişizdir: Ancak, nihai amaç olan İyi İdeası hâlâ çok
uzaktır. Şimdiye dek öğrenmiş olduğumuz her şey, Platon'a
göre, diyalektik şarkının sadece peşrevidir. Kalan derslerdeki
görevimiz bu şarkının müziğini yorumlamaya çalışmak ola-
caktır.

Yirmi Birinci ve Yirmi İkinci Dersler

Platon (son): İdealar Teorisi

Son derste meşgul olduğumuz eğitim disiplini, Platon tarafından, ruhu “Varlık dünyasında en iyi olan şey”in yani İyi İdeasının tefekkürüne hazırlamak için tasarlanmıştı. Bugün ruhun intisabının bu en yüksek ve nihai aşamasıyla ilgileneceğiz.

Eğer Aristoteles’in öğretinin tam anlamıyla felsefi önemi olduğunu düşündüğü şeyi anlattığı pasajdan başlarsak, Platon’un İdealar Teorisi ile ne demek istediğini anlamak için kendimizi en iyi konuma konuşturmuş oluruz. Aristoteles’in açıklamasına göre, İdealar Teorisi, Herakleitosçuluk ile Sokratesçiliğin birliğinden doğmuştu.

Aristoteles’e göre, Platon, bütün algılanabilir şeylerin “sürekli akış hâlinde” olduğu ve bunun sonucunda bilinemez olduğu konusunda Herakleitos ile tamamen hemfikirdir: Zira bilgi nesnesinin mutlaka sabit ve değişmez olduğunu varsaymaktaydı. Aynı zamanda, Sokrates’in tanım ve tanımın ilgili olduğu evrensellere atfettiği önemden ötürü haklı olduğuna inanıyordu.¹ Öyleyse genel terimin ifade etmeyi çalıştığı bu evrensel ya da sabit unsur nedir? Algılanabilir bir şey olamaz, zira algılanabilir şeyler asla sabit değil, sürekli değişim hâlinindedir. Kalıcı ve evrensel olduğuna göre, duyulur varlıklardan tamamen farklı bir şey olmalıdır. Platon, İdealar veya Formlar öğretisine bu şekilde ulaşmıştı, ki bunlar bizim genel kavramlarımızın nesnel eşlenikleridir; ve ayrıca, her bir grup duyulur varlığın kendi İdeasından ayrı olduğunu, ama aynı zamanda ondan pay aldığını ve onun adıyla anıldığını belirtmişti.²

¹ “Evrensel” olarak çevirdiğimiz *universal* “tümel” olarak da çevrilebilir. (ç.n.)

² *Met.* 1.6.987a29-b10.

Aristoteles'in bu şekilde kuru bir biçimde özetlediği akıl yürütme, antik çağda "bilgi argümanı" (*hoi logoi hoi ek tōn epistēmōn*) olarak biliniyordu. Bu argümana göre, İdealar Teorisi'nin, sadece Parmenides'ten itibaren Yunan düşünürlerini meşgul eden soruna Platon'un yanıt olduğunu gözlemleyeceksiniz.

Herakleitos, çokluk ve değişimin, Parmenides kalıcılığın ve birliğin savunucusuydu; düşüncenin zıt kutuplarında durmaktaydılar: Birinin şiddetle onayladığını, diğeri o denli şiddetle inkâr etmekteydi. Onların halefleri, Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos, bu görüşlerin her birinin bir hakikat payı içerdiğini kabul ederek, bir uzlaşma sağlamak için çaba sarf ettiler: Değişim ilkesini birleşme ve çözünme ile ve birlik ya da kalıcılık unsurunu, belli değişmez cisimsel tözlerle, dört temel unsurla ya da eş parçacıklar³ veya son olarak, Demokritos örneğinde, *individua corpora* veya atomlarla özdeşleştirdiler. Aristoteles'e göre, Platon, görünen dünyayla ilgili olarak Herakleitosçu akış öğretisini çekincesiz kabul ederken, aynı zamanda Sokratik evrenselleri İdealar olarak adlandırdığı cisimsel olmayan, değişmez belli gerçekliklere yükseltmek suretiyle, karşıt ilkenin hakkını vermiştir. "Bilgi argümanı," sanırım, Platon'un kendi yazılarında karşılaştığımız İdeal teoriyi savunan tek resmi argümandır.⁴ Platonik diyaloglar boyunca, Sokrates'in konuştuğu kişiler, çoğu kez, İdeaların varlığını tartışmasız bir hakikat olarak ve hatta Sokrates'in kendisinin görüldüğünden çok daha istekli, tereddütsüz bir şekilde kabul etmeye hazır ve isteklidirler.

Şimdilik, Aristoteles'in kanıtlarını sadece İdealar Teorisini açıklamaya yardım ettiği ölçüde (yoksa haklılaştırdığı ölçüde değil) düşünmenizi isteyeceğim. Aristoteles'in netleştirdiği ilk nokta, Platon'un Sokratik evrensellere sadece kavramsal değil, aynı zamanda kendi başlarına tözsel bir varoluş atfederek, onları somutlaştırdığıdır; ikinci olarak, İdeaların aynı an-

³ "Eş parçacıklar" olarak çevirdiğimiz *homoeomeries* (Yun. *homoiomereia*) Anaksagoras'a göre maddenin birbirleriyle aynı olan temel taşlarıdır. Hemen öncesindeki "dört temel unsur" (yani toprak, su, hava ve ateş) Empedokles'in görüşüdür. (ç.n.)

⁴ *Dev.* 5.476a vd. *Krş. Tim.* 51d vd.

da hem aşkın hem içkin, yani tikellerden hem ayrı hem de onlarda mevcut olduğunu öğreniriz: Zira Aristoteles her bir grup duyulur varlığın kendi İdeasından pay aldığını söylediğinde, sadece Platon'un bazen bu şekilde ve bazen de *parousia* (mevcudiyet) ile ifade ettiği şeyi tekrar etmiş olur: İdea, Platon'un dediği gibi, onun adını taşıyan görüngülerde mevcuttur. Bu aşkınlık ve içkinlik birliği, İdeal Teorinin büyük zihinsel paradoksunu oluşturur. Bu paradoksun önemi hakkında birazdan konuşacağız; ama bu arada İdeaları her şeyden önce aşkın yönleriyle inceleyelim.

Platon'un, gerek duyulur tikellerden gerekse de bilen zihinden bağımsız olarak, İdealarına ayrı bir varlık atfetmiş olması—bu ilk bakışta sıradışı görünen olgu, Platonculuk çalışmasına saf ve salt felsefe yönünden yaklaşanların önüne çoğu zaman bir engel olarak çıkmıştır. Görünüşe göre, Evrenin birbirini dışlayan iki yarıküreye yarılmadaki felsefi zorluk, o kadar ciddi bir şekilde hissedilmiştir ki, birçok yorumcu İdeaların aşkınlığını Platonculuğun gerçek bir parçası olarak görmemiş, sadece diyalogların dar ve anlayışsız ve hatta mekanik ve sıkıcı bir şekilde çalışılmasından kaynaklanan bir yanlış anlama olarak görmüştür.

Kendi adıma, bizzat Platon'un ifadelerinin, İdeaları aşkın bir biçimde gördüğüne inanmak dışında bize başka bir seçenek bırakmadığını düşünüyorum; ne de Aristoteles'in kendisinin hiç de katılmadığı bu dogmayı ustasına atfettiğini kimse inkâr eder.⁵ Böyle bir durumda bir yorumcunun görevi, Platon'un sözüne güvenmek ve onu böyle bir hipoteze başvurmaya iten saikleri anlamaya çalışmak gibi görünmektedir. Aristoteles, kendi adına, İdeal Teoriyi sadece bilgi için sağlam bir temel bulma girişiminden kaynaklanıyormuş gibi tasvir eder; fakat bizzat Platon'un diyaloglarını okuduğumuzda, başka ve neredeyse aynı derecede kuvvetli dürtülerin iş başında olduğunu hissetmekten kendimizi alamayız; ve belki de İdealara atfettiği farklı özelliklerden bazılarını incelersek, bu dürtülerin neler olabileceğini tahmin edebiliriz.

⁵ Profesör Gomperz, Platon'un "ana öğretisi bakımından Aristoteles tarafından yanlış anlaşılması" gerektiğini "ucube bir varsayım" olarak ilan eder (*Greek Thinkers*, cilt 3, s. 328).

Platon'un akledilebilir dünya tasvirinin, genellikle, ima edilen antitezi üzerinden hemen iki dünya arasındaki temel karşıtlığı akla getiren bir dille aktarılması, akledilebilir dünyayı duyulur dünyadan ayırması ile uyumludur. Bununla birlikte, bu, İdeaları salt bir olumsuzlama olarak tanımladığını söylemekle eşdeğer değildir: Tam tersine, görüngüler kendi başlarına İdealardan daha az gerçek olduğu için, Platon'un olumsuzlama olarak adlandıracağı şey, İdeal Dünya açıklamasına kıyasla, görüngüler dünyasına dair açıklamasında çok daha fazla vardır. Her şeyden önce, o halde, her bir İdea çok değil, birdir: Örneğin, Güzel'in iki İdeası olamaz, aksi takdirde, bu ikisinde ortak olan unsuru açıklamak için daha yüksek bir İdeayı varsaymamız gerekirdi: Böyle bir durumda, gerçekte var olan Güzel iki alt İdeanın hiçbirinden değil, daha yüksek İdeadan ibaret olurdu.⁶ Bu birlik niteliği sayesinde, Platonik İdea, içine atılmış olduğumuz çokluk denizinden barınacak bir limana yönelik insan doğasının kaçınılmaz talebine bir tür yanıt vermektedir.

İkinci olarak, İdealar değişmez ve ebedidir. Platon İdeal Dünya'nın bu iki niteliğini vurgulamaktan asla usanmaz: Bunlar, İdea'yı "her daim olan" ve "asla meydana gelmeyen" şeklindeki tasvirinde ve ayrıca sık sık tekrar ettiği "hiç değişmeden hep aynı" (*aei kata tauta hōsautōs ekhonta*) ifadesinde yer alır. *Şölen'*de Güzellik İdeası'na isnat edilen şeyleri diğer İdealara uygulayacak olursak, şunları söyleyebiliriz: Her İdea her daim vardır, ne yaratılmıştır ne de yok olabilir; her zaman ve her yerde, her ilişkide ve her açıdan olduğu şeydir: Kısaca, haddi zatında kendisidir, kendisiyle birliktedir ve her daim yekparedir (*auto kath' hauto, meth' hautou monoeides aei on*); ve İdea, aynı zamanda onun adıyla anılan tikelerde "mevcut" olsa da, bu "mevcudiyet" öyledir ki, tikelerin ortaya çıkıp yok olması İdea'da azalma, artma veya başka bir tür değişikliğe yol açmaz.⁷ İdeal Dünya'nın bu ve benzeri tasvirlerinde, egemen saikin bir bilgi teorisi için ciddi bir akılcı temel sağlamak olmadığı açıktır: Daha ziyade, yeryüzündeki değişimin

⁶ *Dev.* 10.597c.

⁷ *Krş.* s. 439 vd.

ve çürümenin ortasında onu düşünerek huzur bulacağımız, “kalıcı bir kente,” “sarsılmaz bir krallığa” (*basileia asaleutos*) yönelik zihnin içgüdüsel özlemini tatmin etmek olduğu açıktır.

İdeaların üçüncü niteliği ve Platon’un onları ayrı bir dünyaya yerleştirme sebeplerine en fazla ışık tutarı, onların mükemmelliğidir. Sokratik tanım, yalnızca, tanımlanan nesnenin en iyi ihtimalle her zaman eksik kalan bir tümevarım aracılığıyla öğrendiğimiz niteliklerini ifade ederken; Platonik İdea, onları bilelim bilmeyelim, söz konusu olan şeyin tüm özsel özelliklerinin toplamı ve tözüdür ve dolayısıyla genel kavramlarımızın sadece kusurlu bir kopya olabileceği mükemmel ve eksiksiz gerçekliği temsil eder.

Bu şekilde, İdea, başkanlık ettiği belirli görüngüler grubu için mutlak veya ölçüt hâline gelir. Bununla birlikte, Platon’un Mutlaklar (ya da bazen adlandırdığı gibi, “doğada kurulmuş modeller”)⁸ teorisini desteklemek için kullandığı farklı örneklerin hepsinin aynı derecede ikna edici olmadığını kabul etmek gerekir. Örneğin, kullandığımız yatakları veya masaları üretirken marangozun baktığı gerçekten var olan Yatak ya da Masadan bahsederken onu takip etmekte zorlanırsınız;⁹ ki antik ve modern eleştirmenler bazen, yapay nesneler söz konusu olduğunda, Platon’un, aşkın bir Formun varlığını cidden öne sürmek isteyip istemediğinden şüphe duymuştur. Ancak, burada bile, üretilen nesnenin her zaman kusurlu olduğunu hissederiz: asla yeterince ve tamamıyla olması gerektiği şey değildir. Doğanın hem canlı hem de cansız yaratımlarıyla bağlantılı olarak benzer bir his ediniriz: İdeal tipin asla tamamıyla gerçekleşmediğini hissederiz.

Zihnindeki bu Mükemmel tipi
Doğada hiçbir yerde bulamaz,

Tennyson’ın bu dizelerde ifade ettiği düşünce,¹⁰ Platon’a

⁸ *Parm.* 132d.

⁹ *Dev.* 10.596a vd. Krş. *Krat.* 389a vd.

¹⁰ *The Two Voices.*

tam olarak uygundu. *Phaidon*'da işaret ettiği görünen ve maddi şeylere baktığımızda, sık sık idealden aşağı kaldıklarını hissederiz. "Şu anda görmekte olduğum şey başka bir şeye benzemeye meylettiği halde, bazı eksiklikleri yüzünden ondan aşağı kalıyor." "Bütün bunlar, eşitlik kavramının öngördüğü şekilde eşit olmak istiyorlar, ama onunla kıyaslandıklarında ondan aşağı kalıyorlar."¹¹ Fakat mutlak ve değişmez bir ölçüte dair Platonik tasavvurun, insanlığın idealist dürtülerine en güçlü biçimde hitap ettiği ve insan düşüncesi üzerinde en büyük etkiyi yaptığı alan sanat ve ahlak olmuştur.

Kim diyor yalnızca kurguda ve takma saçtan
Şiir olacağını? Hakikatte hiç güzellik yok mu?
Tüm iyi yapı bir döner merdivende mi?
Boyali bir sandalye yerine, hakikisine
Hakkını veren bir dize sayılmaz mı?¹²

Bu dizelerin yazarı olan George Herbert'in burada, ister haklı olsun ister olmasın, her halükârda doğamızın derinliklerinde kök salmış olan bir duyguyu ifade ettiği kabul edilecektir. Yapımız gereği, tamamen **özel** bir güzel ve çirkin ölçütünü kabullenmeyi reddederiz; nitekim, böyle bir hipoteze göre, Sanat eleştirisi imkânsız hâle gelir ve bu hipotezi teorik olarak savunanlar, başkaları bir beğeni noktasında onlardan ayrıldıklarında, hipotezi pratikte yalanlama eğilimi gösterirler. Aynı zamanda Platon'un "her yerde, her zaman ve her ilişkide güzel olan" aşkın bir Güzellik ölçütüne dair vizyonunun, birçok kuşakta sanatçıların hayal gücünü ateşlediği tarihsel bir gerçektir; ve özellikle de Michael Angelo'nun sanatının ilham verici dürtüsü olmuş ve onun yaşam süresinde, Floransa'daki ünlü Akademi, Platonculuğu yeniden canlandırmıştır. Ve eğer estetik meselelerde, sadece özel ya da uzlaşımsal bir ölçütten öte bir şey olduğu ve olması gerektiği hissedilirse, ahlakla ilgili konularda bu his daha da güçlenir. Sokrates'in neredeyse sadece ahlaki kavramlarla ilgilendiğini

¹¹ *Phaid.* 74e vd. [Çokona çevirisi]

¹² *Jordan.*

dikkate alırsak, Sayın Waddell'in kendi *Parmenides* edisyonunda önerdiği üzere,¹³ bizzat İdealar Teorisi'nin Adalet, İyilik ve benzeri şeylerin somutlaştırılmasıyla başladığı ve daha sonra, İdeal alanın kapsamını diğer sakinlerini de içerecek şekilde genişlediği olasılık dışı değildir. Her halükârda, ahlaki ölçütün nesnel gerçekliğini ileri sürme ihtiyacı Platon'a, Sofistlerin öğretileri nedeniyle, daha büyük gözükmüş olabilir. Aydınlanma Çağı'nın hâkim eğilimlerinden birinin, Adalet ve diğer ahlaki kavramlara, (alışlagelmiş formüle göre) doğa değil, uzlaşım tarafından belirlenmiş (*physei* değil, *thesei*) olarak bakmak olduğunu daha önce görmüştük: Bunlar sadece insanlar arası uzlaşım meselesidir ve hiç bir nesnel ya da sözde "doğal" gerçekliğe karşılık gelmez. Protagoras, eğer düşurunun antik yorumunu benimseyecek olursak, daha da ileri gitmiş ve bireyin tek başına, kendisi için ve kendisine göre, her şeyin tek "ölçüsü" ya da ölçütü olduğunu iddia etmiştir. Ahlaktaki öznelliğin bu aşırı gelişimine karşı, Platon'un İdealar teorisi, şiddetli bir yanıtıdır. *Kratylos*'ta, İdeaların kendi başlarına istikrarlı bir varlığa sahip olduğunu beyan ettiğinde çürütmeye çalıştığı kişi Protagoras'tır: İdeaların varlığı bize göre değildir, bize göründükleri şekilde bizim tarafımızdan oraya buraya çekilmezler; bağımsızdırlar ve kendi varlıklarına göredirler ve bu ilişkileri (Doğanın antitezi olarak tahmin edebileceğimiz) Uzlaşımın değil, Doğanın takdiridir.¹⁴ Şu ana kadar incelediğimiz üç özellik (birlik, değişmezlik ve mükemmellik) göz önüne alındığında, Platon'u İdealarını duyum aleminden "ayırmaya" ve onlara bağımsız aşkın bir varoluş atfetmeye iten güdülerini takdir etmemiz, en azından bir ölçüde, kolay olmalıdır. Uzay ve zaman dünyasında, çoğulluk olmaksızın birlik, kalıcı olan bir şey, kendi türünün mükemmel bir örneği yoktur; oysa ki, her şey bize kendilerine ait olmayan bir mükemmelliği işaret eder. Nasıl ki Hristiyanın aradığı miras, "çürümez, lekesiz, solmaz bir miras,"¹⁵ bu dünyaya ait değildir; aynı şekilde, Platon'a göre, Ruhun geç-

¹³ Waddell, *Parmenides of Plato*, s. xxix.

¹⁴ *Krat.* 386e. Krş. s. 432-433.

¹⁵ 1 Petrus 1:4. (ç.n.)

mişinde gördüğü ve ileride tekrar görmeyi umduğu ebedi ve değişmez gerçeklikler mutlaka "ötede"dir (*eker*). Aşkın olmak yerine yalnızca içkin olsalardı, oldukları şey, yani İdeal, olmaktan çıkarlardı; zira ideal daima ötede olmalıdır—

İnsanın başının üstünde bir dünya, görebilmesi için
Ruhunun ufuklarının ne kadar sınırsız olabileceğini,
Ne kadar engin, ama ne kadar net ve şeffaf!?¹⁶

Buraya kadar, o halde, öyle gözüküyor ki, Platon'un İdeaları aşkın bir model veya arketipler dünyası oluşturmaktadır: Bu, doğa, sanat, ahlak ve bilim dairelerinin tümünde mükemmellik hayallerimize tekabül eden gerçek anlamda var olan gerçekliktir. Platon'un dini, zihnin, Ruhun gerçek doğası itibarıyla akraba olduğu bu mükemmellik alemine doğru tutkulu yükseltilmesinden ibarettir. Aziz Pavlus ve Aziz Petros'un, Hristiyan inancının ruhani gerçeklerini önden haber verdikleri imgelem için, gizemleri haraca bağladıkları sıklıkla dile getirilmiştir. Tam olarak aynı şekilde Eleusis gizemleri, Platon'un İdeal dünya tasviri için mecaz ve tabirler sağlar. *Phaidros*'taki "göküstü yer" in açıklamasına,¹⁷ Eleusis ayinlerinin havası sinmiştir. Anlatıya çizilen çerçeve (Tanrıların ve henüz düşmemiş olan ruhların ayinle sonuçlanan haccı¹⁸) Atina'dan Eleusis'teki Demeter tapınağına giden kutsal yol boyunca tören alayına işaret eder: Ve birçok ayrıntıda şenliğin gerçek kutlamalarına bir gönderme bulabiliriz. Ruhun besini (*trophē*) olarak İdea tasavvuru: intisap törenine gönderme yapan ifadelerin kullanımı— örneğin, *teletē* (gizem), *myeisthai* (intisap etmek), *artitelēs* (yeni müntesip), *neotelēs* (yeni müntesip), *epopteuein* (seyretmek), *teleios* (kâmil) ve belki de *holoklēros* (tam): kutlu görüşün coşkusu tasvir etmek için *makar* (kutlu), *eudaimōn* (mutlu), *eupathein* (mest olmak) gibi sözcüklerin kullanımı: içinde kutsal görülerin (*phasmata*) sergilendiği

¹⁶ Matthew Arnold, *A Summer Night*.

¹⁷ *Hyperouranios topos* (göküstü yer), *Phaidr.* 247c.

¹⁸ "Ruh bütünüyle kanatlandırdığı zaman göğün üstüne yükselir ve bütün evreni dolaşır; kanatları döküldüğündeys e cisimsel bir şey yakalayınca de k baş aşağı düşer" (*Phaidr.* 246c; Akar çevirisi). (ç.n.)

saf ışığa (*augē kathara*) gönderme—bu özelliklerin her birinde Platon’un ilham kaynağını kolayca tanıyabiliriz.¹⁹

Gizemlerin Yunan yaşamındaki rolünü anlayan hiç kimse, İdeal Dünya’nın böyle bir tasvirinin, hem dini hem de felsefi coşku uyandırmayı amaçladığını inkâr etmeyecektir. Dolayısıyla, Platon İdea’ya ilahi dediğinde, bu mecazdan daha fazlasıdır: insan kurumlarının örnek alması gereken ilahi model (*paradeigma*).²⁰ Ebedi ve görünmez Formlar, gerçekte Tanrıların Platonik eşdeğeridir; ve bu açıdan bakıldığında, Sayın Pater İdeal Teoriyi “bu soyut dünyada çoktanrıcılığın nüksetmesi” olarak tasvir ederken haklıdır.²¹ Aynı yazarın ifadesiyle, İdealar Platon için “sadece tözsel kendinde şeyler olmanın ötesinde, neredeyse yaşayan kişilerden farkları yoktur: İnsanların birbirini tanıdığı gibi bir yakınlıklar sistemiyle, eski Eleatik kurala göre *homoion homoiōi* (benzeri benzerle), bilinirler—bu kişiler birlikte genel, ebedi, entelektüel bir dünya, bir tür ilahi aile ya da hiyerarşi oluşturur ve bireyin zihni akıllı olduğu ya da gerçekten bildiği kadarıyla, onunla paylaşım ya da iletişim halindedir.”²²

Buraya kadar, İdeaların sadece aşkınlığını düşündük. Platon’un onları tikellerden “ayrık” hâle getirmesinin nedeninin, İdeal’in ya da Tip’in her zaman aşkın olma gerekliliği olduğunu öne sürmeye çalıştım: Yani İdea ne doğa tarafından ne de insan tarafından tam olarak gerçekleştirilir. İdeaların bu yönünün bir dinsel benzerini, “bu dünyanın üzerinde ve zamanın ötesinde, yalnızca gökte değil, aynı zamanda dünyanın ötesinde” ve ruhani güzellik, iyilik ve hakikate yönelik tüm özlemlerimizin nihai hedefi olan Hristiyan cennet tasavvu-

¹⁹ *Phaidr.* 246a vd., özellikle 250. [*Phaidr.* 250e1’de *mē neotelēs* (“yeni olmayan” yani “eski” müntesip) olarak geçer. Akar çevirisinde ilgili terimlerin karşılıkları şöyledir: *teletē* (250b8) = “sır”; *myeisthai* (250c4) = “tanıklık etmek”; *mē neotelēs* = “sırlara epeyi eskiden tanıklık etmiş”; *artitelēs* (251a2) = “sırlara yakın zamanda tanıklık etmiş”; *epopteuein* (250c4) = “seyretmek”; *teleios* (249c9) = “mükemmel”; *holoklēros* (250c1) = “kusursuz”; *makar* (250b6) = “kutlu”; *eudaimōn* (250c3) = “mutlu”; *eupathein* (247d4) = “haz duymak”; *phasmata* (250c3) = “görünümler”; *augē kathara* (250c4) = “saf ışık.”]

²⁰ *Dev.* 6.500e.

²¹ Pater, *Plato and Platonism*, s. 153.

²² A.g.e., s. 138.

runda bulduk.²³ Şimdi Platon'un, mükemmel Formlar alemi ile içinde yaşadığımız dünya arasında var olduğunu düşündüğü ilişkiyi incelemeliyiz. İdeal Teorinin amaçlarından biri, şeyleri olduğu gibi anlamamızı sağlamaktır; ve zaman ve mekân dünyasıyla nedensel ve zorunlu bir bağlantıya sokulmadığı sürece, ikinci bir evrenin, (bazen dendiği gibi) bir tür arketip "müze"nin yaratılmasının böyle bir sonucu ortaya çıkarmaktan çok uzak olduğu ve sadece açıklanması gereken olguları çoğalttığı açıktır. İdea ile tikel arasındaki ilişki, Platon'un sık sık üzerinde durduğu bir konudur; ama Evrenselin bireysel şeylerle olan birliğinin tutarlı bir teorisini geliştirmekten çok, Evrenselin gerçekliği üzerinde ısrar etmeye dönük kaygısı onun dehasının bir özelliğidir. Aynı zamanda, sanırım, Sonsuzun sonluyla temasa geçme şekline dair Platon'un genel tasavvurunun yanı sıra konuyu ele alırken kullandığı terminolojinin (felsefi düşünce öğrencisi için olmasa da) dinsel düşünce öğrencisi için önem taşıdığını keşfedeceğiz.

Tartışmamızın temeli olarak Platonik Sokrates'in entelektüel gelişiminin hikâyesini anlattığı *Phaidon*'un meşhur pasajının bir parçasını ele almak uygun olacaktır. Sadece ikincil nedenlerin araştırılmasının zihnini nasıl tatmin etmediğini açıkladıktan sonra, az çok şu şekilde devam eder:

Sana, bunca üzerinde durduğum nedenin ne olduğuna dair düşüncelerimi açıklamaya kalktığımda, binlerce kez tekrarlanan savlara dönerek İdealardan başlayacağım: Güzel, İyi, Büyük ve benzeri kavramlar kendiliklerinden var olduğunu varsayıyorum. Bana bunları teslim edersen, bunlardan hareketle sana nedensellik ile ne kastettiğimi göstereceğimi umuyorum... Bence mutlak güzel dışında bir güzel varsa, söz konusu güzel başka bir neden yüzünden değil, İdeal Güzel'i *paylaştığı* (*metekhei ekeinou tou kalou*) için güzeldir... Bana bir şeyin renginin canlılığı, şeklinin ya da herhangi başka bir özelliğinin güzelliği yüzünden güzel olduğunu söylediklerinde, aklımı karıştırmaktan başka işlevleri olmayan bu açıklamaları reddediyorum. Basit, kaba ve belki de safça bir düşünce yürüterek, bir şeyin, sadece İdeal Güzel'in

²³ S. D. F. Salmond, *Hastings, Dict. of the Bible*, cilt 2 içinde, s. 323b.

mevcudiyeti (*parousia*) sayesinde, ona katılımıyla (*koinōnia*) ya da İdea'nın bir şekilde eklenişiyle güzel olabileceğine inanıyorum.²⁴ Güzelliğin nasıl iletiildiği konusunda fazla ısrarcı değilim, ancak söylemek istediğim şudur: Güzel şeyler İdeal Güzel sayesinde güzel olurlar.²⁵

Katılım (*koinōnia*), pay alma (*metheksis*, *metalambanein*, *metalepsis*), mevcudiyet (*parousia*)—bunlar, o halde, Platon'un, kendiliğinden var olan ebedi İdea ile tikeller ilişkisini ima etmek için kullandığı her zamanki terimlerdir ve İdea ile tikeller ilişkisinin tam mahiyeti her ne olursa olsun, Platon tikellerin nedeninin İdeadan başka bir şey olmadığına inanır. Şimdi, eğer tikel İdea ile iletişim kurar ya da ondan pay alırsa, İdea'nın tikelde olduğunu söylemeye hakkımız olduğu gibi, tikelin de İdeada olduğunu söylemeye hakkımız vardır. Sonlu ve Sonsuz arasındaki katılımı ifade etmenin bu iki yolunun her biri için, dinsel dil birçok benzerlik sunmaktadır;²⁶ ama Platon'un kendisini sadece birinci formülle sınırladığını düşünüyorum. İdea, tikelde "mevcut" ya da ona "sahip"tir (*katekhei*).²⁷ Tasavvurun dinsel yakınlıklarını işaret etmesi açısından, Platon'un Yunanların geri kalarıyla ortak olarak, ilham olgusunu "mevcudiyet"e (*parousia*), yani ilham veren Tanrı'nın mevcudiyetine atfetmesi dikkate değerdir. İlham almış olan *entheos*'tur: Onun içinde bir Tanrı vardır ya da bir Tanrı tarafından ele geçirilmiştir (*katokōkhē*). Aynı şekilde, daha önce gördüğümüz gibi, akıl yetisi, Platon'a göre, insanın içindeki ilahi unsurdur; ancak, "Tanrıdan pay almak" (*metaskhein theou*) ifadesi *Phaidros*'ta geçmesine rağmen,²⁸ diyaloglarda insan ruhunun "Tanrıda" olabileceği mefhumuna dair hiçbir iz bulamadım.

Bu nedenle, aşkın olduğunu bulduğumuz İdeanın aynı zamanda içkin olduğu ortaya çıkıyor; ve, daha önce de belirttiğim gibi, Platon'un İdealizminin paradoksunu teşkil eden

²⁴ (Elyazmalarıyla birlikte) *prosgenomenē* (ekleniş) olarak okuyorum.

²⁵ *Phaid.* 100b vd. [Küçük değişikliklerle Çokona çevirisi]

²⁶ Örneğin, "Bende yaşa, ben de sende."

²⁷ Örneğin, *Phaid.* 104d.

²⁸ *Phaidr.* 253a.

şey İdeanın tam da bu aşkın içkinliğidir. Hiç kimse, böyle bir tasavvura özgü zorlukların, en azından harfiyen yorumlandığı sürece, Platon'dan daha fazla farkında değildi. *Parmenides*'te, İdealar teorisinin aldığı en keskin eleştiriyi, kıdemli Elealı filozofa söyletir ve bu eleştirinin önemli bir kısmı bu noktaya yöneliktir. Parmenides sorar: İdeanın bütünüünün her bir tikelde mi ya da sadece onun bir parçasında mı mevcut olduğunu varsaymamız gerekiyor? İki seçenekten biri doğru olmalı. Her iki durumda da, İdeanın bütünlüğünü feda ederiz: Zira tüm İdea her bir farklı şeyin içinde yer alıyorsa, İdea artık bir değil, çoktur; ve eğer her bir tikel sadece İdeanın bir kısmına sahipse, o zaman İdea bölünebilirdir; oysa Birlik bölünemezdir.²⁹ Ve daha az ilgili ve isabetli olmayan bir dizi itiraz yöneltilir: Platon (görebildiğim kadarıyla) bu itirazları asla çürütmeyi başaramamıştır, ama sonuna kadar İdeaların içkinliğinin yanı sıra aşkınlığını da savunmuş görünmektedir. Öyle görünüyor ki, Platon, teorik zorluğa rağmen, Sonsuzun sonlunun aynı anda üzerinde ve ötesinde olması gerektiğine ikna olmuştu; ve burada yine Platonculuk ile "Tanrının dünyadaki içkinliğine olan inancı ve Tanrının dünyanın üzerindeki aşkınlığına olan inancı aynı istikrarla" savunan Hristiyan ilahiyatı arasındaki benzerliği fark ederiz.³⁰ Bu iki öğretiden³¹ hiçbirini geri adam atmaz, ancak Hristiyan düşünürler onları uzlaştırma zorluğunu Platon'dan daha az hissetmemiştir. Böylece, örneğin, Aziz Augustinus ilahi içkinlikten bahsederken, bize kuvvetle *Parmenides*'i hatırlatan bir ifadeyle şu gözlemi yapar: "Her şeyi doldururken, hepsini Kendinle mi doldurursun? Ya da her şey Senin tümünü içermeyeceğinden, Senin bir parçanı mı alır ve her şey aynı anda aynı parçayı mı alır? Ya da her bir şey kendi parçasını mı alır, daha büyük şeyler daha büyük parça, daha küçük şeyler daha küçük bir parça mı? Bu durumda, Senin bir parçan daha büyük, bir diğeri daha küçük müdür? Yoksa Sen tamamen her yerde misin, ancak Seni bütünüyle alan hiçbir şey yok mudur?"³²

²⁹ *Parm.* 130e vd.

³⁰ Chase, *Credibility of the Acts*, s. 227.

³¹ Yani içkinlik ve aşkınlık. (ç.n.)

³² *İtirazlar* 1.3.

Öyleyse, Platon, aşkın ideanın aynı zamanda nedeni olduğu tikellerde mevcut olduğunu söylerken ne demek ister? Belki iki örnek (diyelim ki Güzel ve Adil) ele alırsak ve bu "mevcudiyet" (*parousia*) mefhumunun onlara ilişkin ne ifade edeceğini düşünersek, ne demek istediğini daha iyi anlayabiliriz. Şu açıktır: Mükemmel Güzellik İdeali'nin güzel bir resimde yer aldığı ancak o resmin İdeal'e *benzemesi* oranında söylenebilir, ki Platonik ilkelere göre resmin güzelliğinin nedeni Güzellik İdeali'dir; ve benzer şekilde İdeal Adalet veya Doğruluk, bir ruhun amaçladığı mükemmelliğe katıldığı ölçüde, o insan ruhunda "mevcut"tur. Başka bir deyişle, İdeanın tikeldeki "mevcudiyeti" tikelin İdeasına benzemesi anlamına gelir; ve aslına bakılırsa, Platon bu ilişkiyi sürekli olarak bu şekilde ifade eder: Ve yalnızca İdeanın paradigmatik tasavvurunun baskın olduğu daha sonraki diyaloglarda değil, ama aynı zamanda *Phaidon* ve *Devlet*'te, katılım ya da içkinlik teorisiyle yan yana ifade eder, ki gerçekten de, benzerlik teorisi yalnızca bunun üzerine bir çeşit açıklayıcı şerhtir.³³ İdeaların görüngülerin katıldığı tipler (*paradeigmata*) olduğu görüşü, şiirsel bir benzetmeden başka bir şey değil (*kenologeîn esti kai metaphoras legeîn poiêtikas*) diye Aristoteles tarafından eleştirilmiştir.³⁴ Kaldı ki Platon'un kendisi de, bunun sonlu ve Sonsuz arasındaki ilişkinin tatmin edici bir felsefi açıklamasını sunduğunu varsaymaz.

Fakat öğretinin dinsel potansiyelini anlamak istiyorsak, daha önce olduğu gibi, Yeni Ahit'e bakmalıyız. Aziz Yuhanna İncili'nde ve Aziz Pavlus'un Mektupları'nda, Platon'un (hatırlayacağınız gibi) ilahi olarak söz ettiği İdeal Doğruluk,³⁵ İsa Mesih'te tecessüm etmiştir: "Ve Kelam bedene bürünüp aramızda sakin oldu."³⁶ Dolayısıyla, haklı olarak şunu söyleyebiliriz: Mesih'in şahsı, bu iki yazarda, Platon'daki Doğruluk

³³ Bkz. *Parm.* 132d.

³⁴ *Met.* 1.9.991a21 vd.

³⁵ *Theait.* 176e ve diğer yerler. ["Doğruluk" olarak çevrilen *righteousness* (Yun. *dikaïosynē*) "adalet" veya "adalet erdemi" olarak da çevrilebilir. Ancak yazarın eşanlamlı kullandığı *righteousness* ve *justice* terimlerinin ilki için "doğruluk," ikincisi için "adalet" kullanıyoruz.]

³⁶ Yuhanna 1:14. (ç.n.)

İdeası'nın işgal ettiği aynı göreceli konumu işgal eder. Dolayısıyla, müminin ruhu ile Mesih arasındaki ilişki Yeni Ahit'te pay alma ya da katılım formülü ile tasvir edildiği zaman bu sadece sözel ya da yüzeysel bir mecazdan daha fazlasıdır: "İlahi zâtın paydaşları" (*theias koinōnoi physeōs*), "Rabbimiz İsa Mesih'in paydaşlığı (*koinōnia*)," "bizim paydaşlığımız (*koinōnia*) Baba ve Oğlu iledir," "İsa Mesih'in vaadinin ortakları (*symmetokha*)," "Kutsal Ruh'un paydaşları," "göksel çağrının katılımcıları (*metokhoi*)."³⁷ Ve eğer *koinōnia* (paydaşlık) düşüncesi yaygınsa, "içkinlik" daha da yaygındır. Platon'un genel olarak ilişkiyi ifade ettiği *parousia* (mevcudiyet) sözcüğü, Yeni Ahit'te şüphesiz farklı bir anlam taşır: Birkaç istisna dışında Rabbimiz'in ikinci gelişine ve başlamış olan doğruluk ege-menliğinin tamamlanmasına atıf yapar. *Parousia*, Platon'da, kısmi, tamamlanmamış erişim anlamına gelir; Hıristiyanlıkta, çoğu kez, nihai tamamlamaya işaret eder. Dil söz konusu olduğunda, bariz fark budur; ama mesele sadece kelimeden ibaret değildir. Asıl mesele şudur: Sonlunun içinde Sonsuz'un mevcudiyeti anlamında *parousia* öğretisi, Aziz Pavlus'un Mektupları'nın yanı sıra Aziz Yuhanna'nın İncili ve Mektupları'nın en derin dinsel öğretisinin temelini oluşturur; ve elbette ilahi İdea'nın ilahi ama insan şahsiyetinde tecessümüyle yeni bir canlılık ve güce ulaşmış olarak. Platon'un kendisi içkin İdea dışında herhangi bir neden tasavvur edemediğini beyan eder; bizi doğru kılan şey ruh içinde mevcut olan Doğruluk İdeası'ndan başka bir şey değildir. Tam olarak ayrı şekilde, Yeni Ahit'e göre, içte ikamet eden Mesih, "içindeki Mesih," Hıristiyan ya da Mesih-benzeri bir karakter yaratır.³⁸ Başka bir neden yoktur ve olamaz da. "Yaşamın ekmeği Ben'im." "Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar ve *ben de onda*." "Anlayacaksınız ki, ben Babam'dayım, siz bendesiniz ve *ben de sizdeyim*." "Sizde olan, dünyada olandan üstündür." "Mesih'i Rab olarak *yüreklarinizde* kutsayın." "İzzet ümidi olan Mesih *içinizdedir*." "Çünkü kendisini hoşnut edeni hem

³⁷ 2 Petrus 1:4; 1 Korintliler 1:9; 1:1 Yuhanna 1:3; Efesliler 3:6; İbraniler 6:4, 3:1.

³⁸ Bu cümlede *Christian* (Hıristiyan) sözcüğünün *Christ-like* (Mesih-benzeri) ile neredeyse eşanlamlı kastedildiğine dikkat etmek gerekir. (ç.n.)

istemeniz hem de yapmanız için sizde etkin olan Tanrıdır.” “Artık ben yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor.” “Mesih sizde suret buluncaya dek sizin için yine doğum ağrısı çekiyorum.”³⁹ Elçilerin Mesih ile özdeşleştirdikleri yaşayan ve yaşam veren ilke sadece müminin ruhunda da ikamet etmez. Daha sonra Philo’nun tek *Logos* kavramında özetlediği İdealar evreni, Platon’da, nasıl dünyanın içkin gerçekliğini oluşturursa, Dördüncü İncil’de⁴⁰ ve Aziz Pavlus’ta da Mesih, var olan her şeyin içsel yaşamı ve hakikati, kozmik bir güç ve insan yaşamlarında işleyen bir etkidir. Yuhanna İncili’nin yazarı şunu yazarken bu büyük düşünceyi kastetmek istemiştir: “Meydana gelen [her şey] onda yaşam buldu” (*ho gegonen, en autōi zōēn ēn*).⁴¹ Canlı ve cansız bütün evren Mesih’te yaşar. “Dünya, Baba’nın yüceliğine dair Kelam’ın şiiridir: Tanrının ebedi olarak O’nun içine koyduğu tüm zenginlikleri zaman içinde dünyanın içinde ve dünya aracılığıyla gösterir.”⁴² Aynı düşünce ile Koloselilere Mektup’ta karşılaşıyoruz: “Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey O’nda yaratıldı... ve bütün şeyler onda kaimdir (*ta panta en autōi synestēken*).”⁴³

Öyleyse, Platon’un *Parousia* öğretisinin dinsel önemi için bu kadarı yeterli. İdeanın aşkın içkinliği genel sorusuna bir an için geri dönersek, konuyu şu şekilde özetleyebiliriz: İdea nasıl ki aşkınlığı sebebiyle hiçbir zaman tikelde tam olarak gerçekleşmez ve sürekli bir özlem ve arzu nesnesi olarak ayrı durursa, içkinliği sebebiyle de tikelin ona yaklaşmasıyla orantılı olarak her zaman gerçekleşir.

Şimdi İdeal Dünya’da herhangi bir birleştirici ilke olup

³⁹ Yuhanna 6:48, 6:56, 14:20; 1 Yuhanna 4:4; 1 Petrus 3:15; Koloseliler 1:27; Filipileliler 2:13; Galatyalılar 2:20, 4:19.

⁴⁰ Yani Yuhanna İncili’nde. (ç.n.)

⁴¹ Yuhanna 1:3. 1897’de yayımlanan *Logia*’dan (Sözler) birinde İsa şöyle der: “Taşı kaldırın, orada Ben’i bulursunuz; odunu kesin, orada Ben olacağım.” [Yuhanna 1:3’te yer alan *ho gegonen* (meydana gelen) bazı yorumcular tarafından bir önceki cümleyle bağlantılı olarak şu şekilde okunur: “Her şey O’nun aracılığıyla meydana geldi ve meydana gelen hiçbir şey O’nsuz meydana gelmedi. Yaşam onda idi.”]

⁴² Inge, *Christian Mysticism*, s. 47. [“O” = Kelam = Mesih]

⁴³ Koloseliler 1:16. Krş. Inge, a.g.e., s. 66.

olmadığını incelemeliyiz. Her bir münferit İdeanın, içinde bulunduğu görüngüler grubunun özsel birliğini oluşturduğunu daha önce belirtmiştik;⁴⁴ ancak, çeşitli İdeaları birbirine bağlayacak ve aralarında koordinasyon sağlayacak bir şey yoksa, adına ne dersek diyelim, daha yüksek Varlık, Potansiyel ya da Güç gibi onları kavrayacak⁴⁵ bir şey yoksa; aslında çokluktan kaçmadığımız açıktır. Platon böyle bir yüce ve nihai Birlik'i, İyilik İdeası'nda bulur; ve şimdi görevimiz Platon'un tüm felsefesinin kapak taşı (*thrinikos*)⁴⁶ olan ve felsefi olduğu kadar dini bir önem taşıyan bu tasavvuru incelemektir.

Platon'un zamanında, esasen Sokrates'in yaşamının ve öğretiminin etkisine bağlı olarak, "İyi nedir?" sorusu Ahlakın temel sorunu hâline gelmişti; ve bu şekilde genellikle *Devlet*'ten daha erken olduğu düşünülen küçük Sokratik diyaloglarda tekrar tekrar ortaya çıkar. Konunun *Devlet*'te daha kapsamlı bir şekilde ele alınışına yönelik bir hazırlık olarak, bu ve diğer diyalogların öğretisinin takdire şayan bir açıklaması için, sizi Sayın Nettleship'in *Lectures and Remains* (Dersler ve Kalıntılar) kitabına yönlendirebilirim;⁴⁷ fakat İyi'nin metafizik ve dinsel yönünün en yeterli tasviri *Devlet*'te verildiği için, öncelikli olarak bu diyalogdaki tartışmayla ilgileniyoruz.

Nasıl ki Güneş görünen dünyanın Kralıdır, der Platonik Sokrates, İyi İdeası da akledilebilir dünyanın.⁴⁸ Yüce İdea'yı kendi içinde tasvir etmeye teşebbüs etmez: *Timaios*'ta okuduğumuz gibi,⁴⁹ Baba'yı ve her şeyin Yaratıcı'sını keşfetmek zordur ve keşfedilse bile, herkese bildirilmesi mümkün değildir. İyi'yi, çocukları (*engonos*) aracılığıyla, yarı Güneş ile kavramakla yetinmeliyiz; zira görünen dünyada Güneş ile görme ve görmenin nesneleri arasındaki ilişki ne ise, akledi-

⁴⁴ İdea, görüngüler grubunun içinde değil, görüngünün (*phenomenon*) içinde bulunmaktadır. (ç.n.)

⁴⁵ "Kavramak" (*comprehend*) hem "kapsamak" hem "anlamak" olarak anlaşılmalıdır. (ç.n.)

⁴⁶ *Dev.* 534e'de İdealarla ilgilenen diyalektik filozofların öğreneceği konuların *thrinikos*'u olarak bahsedilir. İfade hem "tamamlama" hem de "en üstte yer alma" olarak anlaşılmalıdır. (ç.n.)

⁴⁷ Nettleship, *Lectures and Remains*, cilt 1, s. 237-336.

⁴⁸ *Dev.* 6.509d.

⁴⁹ *Tim.* 28c.

lebilir dünyada İyi ile Akıl ve Aklın bildiği nesneler arasındaki ilişki odur. Kısacası, İyi, İdeal Dünyanın bir nevi Güneşidir: Bu, Platon'un serimlemesinin tamamında geçen başlıca düşüncedir.⁵⁰

Kısaca özetlediğim bu pasajda, Platon'un yüce İdea'ya gösterdiği hürmetin bir miktarını görünen alemdeki çocuğuna da gösterdiğini gözlemleyeceksiniz. Genel olarak Yunan dininde olduğu gibi Platon'da da güneş tapıncının izleri vardır;⁵¹ ama burada "tüm ışığın berrak Tanrısı ve hamisi,"⁵² İyi İdeasının simge ve vekili olarak, dinsel duygulara ilham verir. "Platon'un," der Sayın G. R. Benson, "bu imgeleme kazara denk gelmediğini hissetmiş olması olasıdır.... Muhtemelen, deyim yerindeyse, güneşin işlevinin bir parçasının bir tür iyi sunmak olduğunu düşünmüştü."⁵³ Dante'nin eserlerinde de benzer bir tasavvur sık geçer. Böylelikle *Şölen*'de şunu okuruz: "Tüm duyulur dünyada, Tanrının bir imgesi olmak için, güneş kendisinden daha layık bir şey yoktur; güneş görünen ışıyla önce kendisini sonra tüm göksel ve dünyevi cisimleri aydınlatır; aynı şekilde Tanrı zihinsel ışıla önce Kendisini ve sonra göksel ve diğer zeki varlıkları aydınlatır."⁵⁴

Şimdi Platon'un kendi adına karşılaştırmayı nasıl geliştirdiğini görelim. Güneş, der Platon, ışığın Efendisidir ve ışık aracılığıyla görme yetimizin görmesini ve görme yetimizin nesnelerinin görülmesini sağlar. Hiçbir ışığın parlamadığı yerde hiçbir şey görmeyiz; ama ışığın olduğu yerde, görürüz. Aynı şekilde, İyi (ışığın ruhani benzeri olan) Hakikatin Efendisidir ve Hakikat aracılığıyla, ruhun gözü olan Aklın bilmesini sağlar. Akıl, Hakikatin aydınlattığı şeye çevrildiği (*apereisētai*) zaman, faaliyete geçer ve bilir; ama şeylerin ortaya çıkıp yok olduğu görüngüler dünyasının karanlığına baktığında, hiçbir şey bilmez, sadece kanaat geliştirir ve kanaatin rüzgânıyla bir o yana bir bu yana savrulur. Hakikate demirle-

⁵⁰ *Dev.* 6.506d vd.

⁵¹ Örneğin, *Tim.* 40a; *Şöl.* 220d.

⁵² Shakespeare'in "Venüs ve Adonis" adlı sonesinden bir dize. Kastedilen "Güneş"tir. (ç.n.)

⁵³ Alıntı için bkz. Nettleship, *Lectures and Remains*, cilt 2, s. 235, not 2.

⁵⁴ Dante, *Şölen* 3.12.4; krş. *Araf* 7.26 (*l'alto Sol che tu disiri*); *Cennet* 9.8, 76 ve diğer yerler.

nene kadar ruh için huzur yoktur.⁵⁵ Dolayısıyla, İyi, Platon'a göre, Bilginin nihai nedenidir; diğer tüm İdeaların bilinmesini sağlayan şeydir. İkinci olarak, İyi ayrı şekilde Varlığın nihai nedenidir: Zira tıpkı Güneşin görme yetimizin nesnelere yalnızca görülebilme kapasitesi değil, aynı zamanda doğuş, büyüme ve beslenme kapasiteleri vermesi gibi, İyi de Bilginin nesnelere sadece bilinme gücü değil, aynı zamanda Varoluş (*ousia*) sağlar. Diğer İdealar, İyi sayesinde *vardır*.⁵⁶

Bu şekilde İyi İdeası, Platon'da, hem Bilgi hem Varoluşun kaynağına dönüşür. Platon, nasıl ki görme yetisi Güneş ile özdeşleştirilmemeliyse, Bilginin de İyi'ye benzemesine rağmen, onunla özdeş olmadığına dikkat çeker. İyi'nin Bilgiden daha yüksek ve hatta daha güzel bir şey olduğunu söyler.⁵⁷ Aynı zamanda Varoluştan daha yüksektir (*epekeina tēs ousias*),⁵⁸ nedeni olduğu tüm diğer İdeaların üstünde ve ötesindedir: En Yüce'nin aşkınlığının bazen daha sonraki felsefi ve dini düşüncede tasvir edildiği ismi kullanmak gerekirse, *hyperousion*'dur (varlık-üstü). Bilginin kaynağı olarak İyi, kendi başına, deyim yerindeyse, yaklaşılmaz ışıktaki yaşar (*phōs oikōn aprositon*)⁵⁹ ve "her şeye ışık verir" (*to pasi phōs parekhon*);⁶⁰ dolayısıyla, sadece Bilgi değil, aynı zamanda çizgi benzetmesinde sayılan aşağı zihinsel ya da yarı zihinsel mertebelerde, ışık ya da hakikat adına hâlâ kalan şeyler O'ndan kaynaklanır. Yine, Varlığın kaynağı olarak düşünüldüğünde, İyi, her biri onun özel bir belirlenimi olan tüm alt İdeaların yaratıcısıdır; ve onlar aracılığıyla da matematik gerçeklerinin ve bunların yanı sıra, varoluş ve yokoluş dünyasına ait gerçekliğin yansımaları ya da suretinin (yani maddi şeyler ve gölgeler olmak üzere iki kategorinin her birinin) yaratıcısıdır. Kısacası, Aristoteles'in dediği gibi, Evren ve Doğanın dayandığı ilkedir (*arkhē aph' hēs ertētai ouranos kai ē physis*).⁶¹

⁵⁵ Dev. 6.508a-d.

⁵⁶ 6.509b.

⁵⁷ 6.508e.

⁵⁸ 6.509b.

⁵⁹ 1 Timoteos 6:16.

⁶⁰ Dev. 7.540a.

⁶¹ Bkz. Met. 1.7.1072b14. Krş. Dante'nin Tanrı tasvirini (*Cennet* 28.41 vd.): *da quel punto Dipende il cielo, e tutta la natura*.

Yukarıdaki tartışma boyunca, ara sıra, İyi'nin Platon'un felsefi Tanrı tasavvurunu temsil ettiğini ima eden bir dil kullandım. Bu özdeşleştirme sık sık sorgulanmıştır; fakat başka herhangi bir hipotezde yer alan zorluklar aşılmaz görünmektedir. Eğer denklığı inkâr edersek ve aynı zamanda Platon'un Tanrı kavramını kendi felsefesinden dışlamadığını düşünersek, üç görüşten birini benimsemeliyiz: İyi İdeasının Tanrıya tabi olduğunu; ya da bunun tersini, Tanrının İyi İdeasına tabi olduğunu; ya da birbirlerinden tamamen bağımsız olduklarını, İdea'nın bir nevi model (*paradeigma*) olduğunu ve Yaratıcı'nın, Zorunluluğun izin verdiği ölçüde, Evreni onun suretinde şekillendirdiğini savunmalıyız. Bu çözümlerin ilki Platon'un üzerinde ısrarla durduğu İyi'nin egemenliği ile tutarsızdır; ve ikincisi de *Timaios*'ta "her şeyin Yapıcısı ve Babası" tasviriyle uyuşmaz, ne de *Devlet*'teki Tanrının ikincil ya da türev İdeaların yaratıcısı olduğu önerisiyle.⁶² Üçüncü hipotez, bazı seçkin eleştirmenler tarafından savunulsa da ve ilk bakışta *Timaios* tarafından desteklense de, *Devlet*'te açıkça İyi İdeasına verilmiş olan yaratıcı işlevi yadsır. Ya da dördüncü bir çözümü benimseyerek şöyle mi demeli: "Bir yanda din ve Tanrılar, diğer yanda felsefe ve İdealar, insanın iki farklı ihtiyacına yanıt veren, dünyanın iki tasavvurudur ve zihnin iki ayrı yetisi ile geliştirilir" ve Platon "dindar bir kişi olsa da ve zamanının saygın insanları gibi Tanrılara inansa da, İdeal Teori yerinde durduğu sürece, Laplace gibi 'O hipoteze hiç ihtiyaç duymadım' diyebilirdi"?⁶³ Bu, Sayın Bovet'in *Le Dieu de Platon* (Platon'un Tanrısı) üzerine incelemesinde ileri sürdüğü teoridir,⁶⁴ ancak Platon din ve felsefe arasında böyle bir ayrılığı, *Timaios* ve *Yasalar*'ı yazdığı dönemden daha aşağı kalmayacak şekilde *Devlet*'i yazdığı dönemde de şiddetle reddederdi. İnsandaki ilahi unsurun, insanı bir nevi Tanrıya bağlayan bağlantının, duygu değil, akıl olduğu öğretisi, "geç" Platonculuk olarak adlandırılan döneme ait olduğu gibi, "orta" Pla-

⁶² *Dev.* 10.597b.

⁶³ Fransız matematikçi Pierre-Simon, Marquis de Laplace'ın (1749-1827) kitabını hediye ettiği Napoleon Bonaparte'in kitapta neden Yaratıcı'nın bahsi geçmediğini sorması üzerine bu sözü söylediği rivayet edilir. (ç.n.)

⁶⁴ Bovet, *Le Dieu de Platon*, s. 76.

tonculuk olarak adlandırılan döneme de aittir;⁶⁵ ve bu inancı benimsemiş hiç kimsenin, dinini ve felsefesini birbirinden sıkı sıkıya ayrı iki bölmede tutması mümkün olamazdı. Platon'a böyle bir şeyi atfetmenin, Platonculuğun gerçekte ne anlama geldiğine dair topyekûn bir yanlış anlamayı içerdiğini düşünmeden edemem.

İkinci olarak, özdeşleştirmenin bazı pozitif gerekçelerini dikkate alın. Öncelikle, *Devlet*'in baştaki ve sondaki kitapları arasında tam olarak beklememiz gereken türden bir uyum kurar. İkinci kitapta, Platon'un, gençlerin din öğretimi için koyduğu ilk ve en önemli kural, Tanrının iyi olduğu idi. Şimdi, hazırlayıcı eğitim programının daha sonraki ve daha ileri eğitim programının önünü açmayı amaçladığını daha önce görmüştük: Bunu, daha sonra, inanç yerine akıl yürütme yoluyla kendilerinde kavranacak olan felsefi gerçeklerin bir nevi yansıması kategorik ya da dogmatik bir biçimde aşılıp yapacaktır. Buna göre, İyi İdeası, zihinsel gelişimin daha önceki bir aşamasında verilmiş olan ilahi iyilik öğretisinin felsefi tamamlanması olarak görülecektir.

İki tasavvuru (Tanrı ve İyi İdeası) eşit saymak için bir başka gerekçe de, *Devlet*'teki İyi'nin konumu ile *Timaios*'taki Yaratıcı'nın konumu arasındaki benzerliktir. Platon tarafından her ikisine de aynı özellikler ve faaliyetler atfedilir. *Timaios*'ta İlahi Zât "en iyi olarak adlandırılır":⁶⁶ *Devlet*'te İyi, "varlıkların arasında en iyisidir" (*to ariston en tois ousin*).⁶⁷ *Timaios*'a göre, Yaratıcıyı keşfetmek zordur ve keşfedilse bile, herkese bildirilmesi mümkün değildir.⁶⁸ Tam olarak aynı minvalde, *Devlet*'teki Sokrates, İyi'yi ancak bir imge üzerinden tasvir edebileceğini beyan eder.⁶⁹ Ve teyit edici kanıt olarak, Yunan yazarlarının birçok kez En Yüce Tanrıyı, hikmetinden sual olunmaz, adı kolayca ağza alınmaması gereken olarak temsil

⁶⁵ Yazar burada "Platonculuk" (*Platonism*) ile Platon'un kendi kariyerini kasetmektedir. (ç.n.)

⁶⁶ *Tim.* 29a, 29e, 37a. Bu paragraf boyunca Biehl'i yakından takip ettim; bkz. *Die Idee des Guten*, s. 65.

⁶⁷ *Dev.* 7.532c.

⁶⁸ *Tim.* 28c.

⁶⁹ *Dev.* 6.506e.

ettiklerini hatırlamaya değer.⁷⁰ İyi İdeasının “evrenin başlangıcı ya da kaynağı” (*arkhē tou pantos*),⁷¹ görünen güneşin ve onun aracılığıyla içinde yaşadığımız dünyanın yaratıcısı ya da ebeveyni olduğunu okuruz. Benzer şekilde, *Timaios*’taki Tanrı “her şeyin Yapıcısı ve Babası”dır;⁷² ve Platon güneşin ve diğer “göksel Tanrılar”ın yaratıcılığını açıkça ona atfeder. Zorunluluktan farklı olarak, kendisi son derece iyi olan Yaratıcı, yarattığı dünyada iyi olan her şeyin tek nedenidir⁷³ ve bu da onları mümkün olduğunca kendisine benzer kılar. Yine aynı amaçla, *Devlet*’te, İyi İdea’sının bütün şeylerde doğru ve güzel olarak ne varsa hepsinin nedeni olduğu konusunda temin ediliriz.⁷⁴ Bunlar, alıntılatabileceğimiz benzerliklerden bazılarıdır; ama aslında, *Timaios*’un bütünü, sadece *Devlet*’in yüce İdea’ya atfettiği işlevlerden birinin (etkin ya da yaratıcı neden) bir tür açıklamasıdır.

Yine *Devlet*’in onuncu kitabındaki İdeal teorinin serimlemesinden başka bir argüman çıkarılabilir. Platon, taklidi sanatın İdeadan iki kat uzakta olduğu inancının gerekçelerini açıklamaya çalışır. Burada, diyelim ki, ressam tarafından yapılmış bir yatak resmi var. Gerçeklik ölçeğinde ondan bir derece üstte, marangozun yaptığı ve ressamın kopyaladığı sözde gerçek veya somut yatak gelir. Hepsinin üstünde *auto ho esti klinē*, yani “Yatak İdeası,” “doğada kurulu model” gelir ve bu da marangozun az çok kusurlu bir benzerini ürettiği orijinaldir. O zaman İdeanın yapıcısı kimdir? Sokrates şöyle yanıt verir: “Bence onu yalnız Tanrı yapabilir; başka kim yapabilir ki?”⁷⁵ Bu pasaja dayanarak, sanırım, şunu savunmakta haklı oluruz: Platonik Sokrates alt veya türev İdeaların her birinin ve tümünün kaynağını aynı nedene atfederdi; ve eğer öyleyse, Tanrı, *Devlet*’in altıncı kitabında her şeyin yaratıcısı sayılan Yüce İdea, yani İyi, ile eşanlamlıdır.⁷⁶ Nasıl ki resim gerçeklik-

⁷⁰ Eur. Tro. 885. Krş. Plat. *Euthyph.* 12a.

⁷¹ *Dev.* 6.511b.

⁷² *Tim.* 28c.

⁷³ *Tim.* 68e ve diğer yerler.

⁷⁴ *Dev.* 7.517c.

⁷⁵ *Dev.* 10.597b.

⁷⁶ *Dev.* 6.509b.

ten üç derece uzaktadır, Platon'un aynı zamanda ressamın da "Kraldan ve Hakikatten üç derece uzakta olduğunu" söylediğine dikkat edilmelidir.⁷⁷ Bu zor ifadede, "Hakikat" elbette ressamın iki kat uzakta kopyasını yaptığı İdeaya atıfta bulunur; ve dolayısıyla, "Kral"ın İdea'nın yaratıcısı Tanrıyı temsil etmesi gerekir. Altıncı kitapta İyi İdeasının akledilebilir dünyanın "kralı" olarak görüldüğü hatırlanacaktır.⁷⁸ Bunlar, Platon'un İyi İdeasını onun İlahi Zât tasavvuruyla özdeşleştirmekte bizi haklı çıkarıyor gibi görünen sebeplerden bazılarıdır. Modern bir okuyucunun özdeşleştirmeye ilgili hissedeceği en büyük zorluk, belki şu şekilde ifade edilebilir: "İyilik" ya da "İyi" gibi, görünüşe göre, soyut ve gayrişahsi bir ilke, Tanrı gibi bu kadar şahsi bir kavramla nasıl eşitlenebilir? Bu zorluğun kısa bir incelemesi kendi başına arzu edilirdir ve arzı olarak Platon'un İyi öğretisine biraz daha ışık tutacaktır.

İyi İdeasının, *Devlet*'te tasvir edildiği şekliyle, tamamen gayrişahsi ve soyut bir şey olduğunu söylemek doğrudur. Hiç şüphesiz, *to agathon* (iyi) ifadesi şahsiyete dair bir ima taşımamaktadır. Aynı zamanda, ilke⁷⁹ sıklıkla kişileştirilir ve dinsel duygunun nesnesi hâline gelir. Platon, ondan şu şekillerde söz eder: Baba ve "kral,"⁸⁰ görünür ışık aleminde ebeveyn ve ışığın efendisi, efendisi olduğu akledilebilir alemde hakikat ve bilginin yaratıcısı,⁸¹ her şeye ışık veren,⁸² Varlığın en parlak ve en kutlu kısmı,⁸³ ki onu (deyim yerindeyse, kutlu görüşte) tefekkür eden ruh nihayet huzur bulur.⁸⁴ Tüm bu ifadelerin içinde belli bir dini duygu katkısı olduğunu hissederiz. An-

⁷⁷ *Dev.* 10.597e. ["Yatak İdeası—yatak—yatak resmi" örneğinde, "Yatak İdeası" birinci sırada sayıldığında "yatak resmi" üçüncü sırada olmaktadır. Bu, Yunanların bir serinin ilk üyesini de hesaba katmalarından ileri gelmektedir. Günümüzün yaklaşımıyla, iki kez/kat uzak denebilir ki yazar da zaten paragrafın başında ve bir sonraki cümlede resim ve İdea ilişkisini bu şekilde belirtir.]

⁷⁸ *Dev.* 6.509d.

⁷⁹ Yani "iyi ilkesi/ideası." (ç.n.)

⁸⁰ 6.506e, 509d.

⁸¹ 7.517c.

⁸² 7.540a.

⁸³ 7. 518c, 526e.

⁸⁴ 7. Krş. 525a, 532b, c, e, 540a.

cak, asıl, egemen İdea'nın işlevlerini ele aldığımızda, Platon'un İyi'yi salt cansız bir soyutlamanın ötesinde bir şey saydığını düşünmek zorunda olduğumuzu görürüz. İyi'nin hem duyu hem düşünce dünyasında yüce yaratıcı ilke olduğunu görmüştük. Bu şekilde, ruh ya da yaşamdan ayrılamaz: O, yaşayan her şeye yaşam ve devinim ileten kendi kendine devinen harekettir.⁸⁵ Ve ruh, en gerçek ve en öz doğası itibarıyla, Platon'a göre, *Nous*'tur;⁸⁶ böylece Akıl niteliği yüce İdea'ya ait olmalıdır. İyi'nin mükemmelliği de aynı sonuca işaret eder; zira akıllı olan, Platon'un düşünce tarzına göre, her zaman akılsız olandan daha iyidir. Bu gerekçeyle, *Sofist*'te, mükemmel Varlık'ın (*to pantelōs on* — ki bununla elbette İdeaları kasteder) yaşam, ruh ve zekâdan yoksun olamayacağını beyan eder.⁸⁷ Ve yazılarının en az bir pasajında, Platon, kesinlikle yüce İyi'nin "hakiki ve ilahi zihin" (*ton theion kai alēthinon noun*) ile özdeşliğine işaret eder.⁸⁸ *Devlet*'i daha sonraki diyaloglar aracılığıyla yorumlama hakkına sahip değiliz diye itiraz edilirse, aynı özdeşleştirmenin, *Devlet* ile aynı döneme ait olduğu neredeyse evrensel olarak kabul edilen diyalogların birinde yer aldığını söyleyebiliriz. *Phaidon*'daki Sokrates, Anaksagorasçı dünya-yaratıcı Akıl öğretisini, İyi dışında gerçek bir neden olmadığı öğretisinin dengi olarak memnuniyetle karşılar;⁸⁹ ve tam da Anaksagoras çığır açan keşfini bu sonuca ulaşacak şekilde geliştirmede ve bunun yerine bir dizi ikincil "nedenler"le yetindiği için (ki bu nedenler Platon'a göre yanlış bir şekilde bu adla anılırlar), Platon onun ilkelerine sadık kalmadığına hükmeder. Son olarak, Dante'de belirgin bir edebi benzerlik bulunduğu dikkat çekilebilir: İyi bir yandan evrensel arzunun nesnesi olarak uyandırdığı sevgi vasıtasıyla dünyanın tüm yaşamını ve hareketini başlatır ve sürdürür, diğer yandan her şeyi en iyiye yönlendiren egemen Zekâ ya da Zihindir.⁹⁰

⁸⁵ Bkz. *Phaidr.* 245c; *Yas.* 10.895e vd.

⁸⁶ Bkz. *Dev.* 10.611b.

⁸⁷ *Sof.* 249a.

⁸⁸ *Phileb.* 22c.

⁸⁹ *Phaid.* 97c. (ç.n.)

⁹⁰ Bkz. *Cennet* 8.97 vd., 24.130 vd.

Öyleyse, bu ebedi ve değişmez İyilik ilkesi en yüce Tanrının Platonik tasavvurunu temsil etmektedir: Platon bunu *Devlet*'te İyi İdeası, *Timaios*'ta "her şeyin yapıcısı ve babası" olarak adlandırır: Yani var olan her şeyin en üstünde, bilgi ve varoluşun kaynağı, her iyinin başı ve sonu.⁹¹ "Her şeyden üstün, her şeyle ve her şeyde olan herkesin Tanrısı ve Babası birdir" (*eis theos kai patēr pantōn, ho epi pantōn kai dia pantōn kai en pasin*).⁹²

Şimdi, üzerinde durduğumuz öğretilerden çıkabilecek en önemli felsefi ve dini sonuçları anlamaya çalışalım.

Eğer İyi, Varlığın tek nedeni ise, ilk olarak, Doğanın tümünün, gerçekten var olduğu ölçüde, Tanrının bir vahyi olduğu sonucu çıkacaktır. Bu, Platon'un dünyayı ilahi bir evlat, "yapıcısının suretinde, algılanabilir bir Tanrı, en kudretli ve en iyi, en güzel ve en mükemmel" olarak temsil ettiği *Timaios*'ta işlemeye çalıştığı bir düşüncedir.⁹³ Kıskançlıktan tamamen azade Yaratıcı, her şeyin mümkün olduğu kadar kendisine benzer yapılmasını istedi.⁹⁴ Dolayısıyla, doğanın öğrencisi, incelediği görüngülerde İyi'nin işleyişinin izini sürmeye çalışması kaydıyla, Tanrıyı arayan biridir. Sokrates'in, doğanın yalnızca insanın ihtiyaçlarına uyarlanmış olması üzerinde durarak dindarlık aşılama çalıştığını görmüştük. Platon'un erekselliği artık insanmerkezci değildir. Her bir organizmanın yerine getireceği tayin edilmiş bir işleve sahip olduğuna ve işlevi gerçekleştirdiği ve ilahi akıl tarafından yaratıldığı amaca ulaştığı ölçüde iyi olduğuna inanır. Ama aynı zamanda bütün bu farklı amaçlar nihai ya da mükemmel amaç olan bütünün iyiliği için bir arada çalışırlar. Bu tam anlamıyla Platonik olan öğretinin en kuvvetli iddiası, *Yasalar*'ın meşhur bir pasajında geçer: "Evreni gözetken varlık, bütünün kurtuluşu ve mükemmelliği için her şeyi düzenlemiştir; bunların her bir parçası da içindeki güce uygun olarak etken ve edilgen bir durumdadır... Nitekim her hekim, her usta el sanatçısı her şeyi

⁹¹ Dante, *Cennet* 8.87, *la 've ogni ben si termina e s' inizia* (her iyinin başı ve sonu).

⁹² Efesliler 4:5.

⁹³ *Tim.* 92c.

⁹⁴ *Tim.* 29e.

bütünü göz önüne alarak yapar; ortak iyiyi gözeterek, parçayı bütün için gerçekleştirir, bütünü parça için değil.”⁹⁵

İkinci olarak, eğer İyi varoluşun tek nedeniyse, iyi olmadığı sürece hiçbir şeyin var olmadığı zorunlu bir çıkarsama gibi görünecektir. Kötülük ya da kusurluluk dediğimiz şey bu nedenle saf ve mutlak olumsuzlama olacaktır. Kötülüğe dair böyle bir görüş, Platon’un duyular ve kanaatler dünyasını Varlık ve Yokluk arasında bir ara konum olarak tanımladığı *Devlet*’in bir başka pasajında açıkça görülür.⁹⁶ Ara konumun sahip olduğu Varlık unsuru, içkin İdeadan gelir; kötülük diyebileceğimiz geri kalanı, dünyanın iyiden aşağı kalmasına yol açtığı için, kesinlikle var olmayan (*mē on*) bir şeydir. Bu biraz skolastik akıl yürütmeye, Platon’a ikici değil, tekçi bir sistem atfetmek için bir argüman öne sürülebilir; ve *Devlet*’te İyi’yi ele alışında, diyaloglarının geri kalanına kıyasla, evrenin tekçi bir bakış açısına çok daha fazla yaklaştığı kabul edilebilir. Aynı zamanda, İyi’ye direniş gösteren bazı gizli güçler olmadıkça, tikelin İdeaya benzerliğinin neden her zaman kusurlu olması gerektiğini açıklamak imkânsızdır; zira bu kusuru İyi’ye, onun özsel iyilik niteliğinden feda etmeden, atfedemeyiz. Kimileri şöyle diyebilir: İdea kendisini asla zaman ve mekân içinde tam olarak gerçekleştiremez, “kötülük (her ne ise) eşyanın doğasına az çok içkindir, asla tamamen ortadan kaldırılamaz” ve sınırlı varoluşa “kaçınılmaz olarak eşlik eder.”⁹⁷ Bunları söylediğimiz takdirde, tam da bu kaçınılmazlık ilkesinde, İyi’nin boyun eğmesi gereken bir rakip yaratmış oluruz. Gerçek şu ki, Platon, kötülüğün varlığının tümtannıcı reddini kabullenmeyecek kadar, dünyanın şu anki hâlinde hem fiziksel hem de ahlaki kötülüğün etkilerinden son derece emindi. Bize birden fazla kez, insan yaşamında iyiden çok kötülük olduğunu söyler; ve hiç kimse, aktif kötülüğün ve erdemsizliğin canlı bir tecessümü olan tiranın *Devlet*’teki olağanüstü güçlü tasvirini,⁹⁸ ahlaki kötülüğün, Platon için, her ha-

⁹⁵ Yas. 10.903b vd. [Küçük değişikliklerle Şentuna-Babür çevirisi]

⁹⁶ 5.477a vd.

⁹⁷ Bkz. Archer-Hind, *Timaeus of Plato*, s. 92.

⁹⁸ 9.571a-580a.

lükârda sadece iyinin yokluğu ya da bulunmayışından daha fazla bir şey olduğunu hissetmeden okuyamaz.

Buraya kadar Yüce İdea'dan etkin veya yaratıcı bir neden (*di' ho*) olarak söz ettim; ama Platon'da nihai neden (*di' hou ta panta*) olarak da temsil edilir. Platon konuyla ilgili açıklamasına İyi'nin bu tasavvuruyla başlar; ve onu diğerlerinden daha temel olarak gördüğünü düşünüyorum. İyi'nin "her ruhun ardında koştuğu, uğrunda her şeyi yaptığı, ama sadece varlığını sezip (*apomanteuomenē ti einai*) gerçekte ne olduğunu şaşkınlığı içinde yeterince kavrayamadığı" şey olduğunu söyler.⁹⁹ Bu en yüksek amaca ulaşmak için, aslında, yalnız insan değil, Doğanın tamamı sürekli can atar — Pavlus'un tuhaf Platonik dilini ödünç almak gerekirse, "birlikte inleyip doğum ağrısı çeker" (*systemaksei kai synōdinei*);¹⁰⁰ fakat özel bir anlamda, insan eyleminin ve gayretinin amacıdır; insanın kendini ve kendisinden şekillendirmesi istenebilecek kurumları benzetmeyi hedeflemesi gereken idealdir. Mükemmel kentin koruyucuları, zorunlu eğitim süresini tamamladıktan sonra, "ruhlarının gözünü her şeye ışık dağıtan varlığa çevirecek (*tēn tēs psychēs augēn*)" ve "İyi'nin kendisini seyrettikten sonra, bunu örnek tutup, ölünceye kadar nöbetleşe olarak kenti, yurttaşları ve kendilerini düzene sokacaklar."¹⁰¹ Ve yine, İyi İdeasını, aşkın değil, içkin yönüyle ele alacak olursak, onu dünyada kötülüğe yönelmiş kuvvetlere karşı sürekli çalışan bir güç olarak görebiliriz; böylece insan, hem kendi içinde hem de yeryüzünde göklerin egemenliğini kurma girişiminde Tanrının bir meslektaş olma fırsatına sahip olur. Platon, *Yasalar*'ın çarpıcı bir pasajında bu düşünceye tipik bir dinsel ifade verir; Jowett tarafından şu şekilde çevrilmiştir: "Mademki gökyüzünün birçok iyilikle, birçok da kötülükle dolu ve kötülüklerin daha fazla olduğu konusunda kendi aramızda uzlaştık, diyebiliriz ki, bu savaşım ölümsüzdür ve olağanüstü bir uyanıklık gerektirir; ve tanrılarla *daimon*'lar da yanımızda

⁹⁹ 6.505e. Krş. Dante, *Cehennem* 17.127 vd. "Ruhunun dinleneceği bir iyi tasarlar her insan ve onun peşinde koşar; ona erişmek için çaba harcar." [Küçük değişikliklerle Teksoy çevirisi]

¹⁰⁰ Romalılar 8:22.

¹⁰¹ 7.540a. Krş. s. 410 (*homoiōsis tōi theōi*: tanrıya öykünme).

olacaklardır (*symmakhoi de hēmin theoi te hama kai daimones*), kaldı ki bizler tanrılarla *daimon*’ların malıyız.”¹⁰² Böylelikle Platonik ikiciliğin ahlak için sağlam bir temel sunması dikkate değerdir. Ahlakın burada altında sunulduğu kılıf savaştır; ve savaşı mümkün kılan şey tam da kötülüğün varlığıdır.

Kötülüğün alt edilebilmesi için orada olduğunu kabul etmeliyiz. Bu, Platon’un zaman zaman söz ettiği gerçek “Olimpiyat zaferi” dir.¹⁰³ “Her zaman yukarı çıkan yolu tutarız, tüm gücümüzle doğruluk ve bilgeliğe uyarız. Böylece, gerek bu dünyada yaşarken, gerekse yarışı kazanıp ödülleri alan atletler gibi erdemini ödülünü aldığımız zaman, kendimizle de, Tanrılarla da dost oluruz.”¹⁰⁴ Ve en azından birey söz konusu olduğunda, İyi’nin nihayetinde galip geleceğine dair umut vardır. Nihai zaferin (Platon’un insan gayretinin hedefi yaptığı mükemmel derecede “Tanrıya öykünme”), *Phaidon*’da tasvir edildiği üzere, “kendilerini iyice felsefeyle arındırıp, kalan zamanlarını tamamen bedensiz olarak geçiren” ve dünyevi cennetin konaklarından daha güzel olanlarda yaşayanlar tarafından nihayetinde elde edilebileceğini varsayabiliriz.¹⁰⁵ Bununla birlikte, Platon’un bireyin yanı sıra dünyada İyilik ilkesinin nihai zaferini aklından geçirdiğini düşünmüyorum. *Yasalar*’da Tanrının, Evrenin birçok parçasını kötülüğün bü-tündeki yenilgisini ve İyilik’in bü-tündeki zaferini mümkün olduğunca temin edecek şekilde düzenlediğinin söylendiği doğrudur.¹⁰⁶ Fakat burada kötülüğün nihai olarak ortadan kaldırılmasını ima eden hiçbir şey yoktur; “mümkün olduğunca” şeklindeki sınırlayıcı ifade, böyle bir düşüncenin önüne geçmektedir;¹⁰⁷ ve *Theaitetos*’ta, kötülüğün asla yok olamayacağı, ölümlü doğamıza ve bu dünyaya zorunlu olarak musallat olduğu söylenir.¹⁰⁸ Platonculuk, Aziz Pavlus’un Romalılara Mektup’ta önceden haber verdiği o kozmik yeniden do-

¹⁰² 10.906a. [Küçük değişikliklerle Şentuna-Babür çevirisi]

¹⁰³ *Dev.* 5.465d.

¹⁰⁴ *Dev.* 10.621c. Krş. s. 419. [Küçük değişikliklerle Demirhan çevirisi]

¹⁰⁵ *Phaid.* 114c. [Küçük değişikliklerle Çokona çevirisi]

¹⁰⁶ 10.903b. Krş. 897c.

¹⁰⁷ Ackerman’ın sandığı gibi (*Das christliche in Plato*, s. 320).

¹⁰⁸ 176a.

ğuşa benzer gerçek bir kıyas sunmaz;¹⁰⁹ kötülüğün görünür ve maddi olanla ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu düşündüğü sürece, Platon için böyle bir umudun nasıl mümkün olduğunu görmek de kolay değil.

Geriye şu soru kalıyor: "İyi'nin tam ya da kısmi bilgisine hangi yolla ulaşınız?" Platon'un yanıtı, "diyalektik yoluy-la" dır. Glaukon bu bilimin karakter ve içeriğini açıklamasını rica ettiğinde, Sokrates tereddüt eder; ve verecek bir hazır yanıtının olmadığını ileri sürenler olmuştur. Ancak, aslına bakılırsa, *Devlet*'in içerdiği imalar, en büyük diyalogunu yazdığı zamanda Platon'un anladığı şekliyle, bu bilimin genel kapsam ve karakterinin makul derecede net bir tasavvurunu oluşturmamıza imkân vermektedir.

Diyalektiğin doğasını açıklamaya çalışmadan önce, İdeal Dünya'da hâkim olan hiyerarşi konusuna bir nebze geri dönersek, anlaşılabilirlik adına faydalı olacaktır. Mağara benzetmesinde, tutsağın yeraltı dünyasından çıkıp hazırlayıcı yolculuğun daha yüksek aşamalarını simgelediği anlaşılan bir alış-tırma dönemini tamamlamasının ardından, beşeri canlılara ve diğer somut şeylere bakarak başlayacağı ve bunun ardından geceleyin gözlerini göğe kaldırıp, nihayetinde güneşi seyredecek hâle gelene kadar, ay ve yıldızları göreceği söylenir: ve sonra güneşin görünür olan her şeyin kâhyası (*epitropeuōn*) ve bir bakıma mağaradaki gölgelerin ve görüntülerin bile nedeni olduğunu düşünecek ve anlayacaktır.¹¹⁰ Artık özgürlüğüne kavuşmuş tutsakların bakışlarını yönelttiği ardışık nesnelerle (önce dünyevi şeyler, ardından göksel şeyler), Platon, göksel alemin üstünde bir İdealar derecelendirmesinin bulunduğu ima etmeyi amaçlar. Bu arada şunu belirtebiliriz: Yukarı doğru egemen İyi İdeasına giden bir İdealar sıralaması ya da merdiveni tasavvuru, Aziz Pavlus'un Koloseliler'de atfettiği göksel "hükümlerlikler, prenslikler ve güçler" in patristik ve ortaçağ teorilerine genel bir benzerlik gösterir.¹¹¹ Lightfoot şöyle der: "Origenes'te şu sırayla yükselen bir sıralamada beş

¹⁰⁹ 8.21.

¹¹⁰ 7.516a-b.

¹¹¹ Koloseliler 1:16.

takım verilir: (1) melekler (*sancti angeli, taksis angelikē*); (2) yönetimler (*principatus, dunamis arkhikē, arkhai*); (3) hükümlerlikler (*potestates, eksousiai*); (4) tahtlar (*throni vel sedes, thronoi*); (5) egemenlikler (*dominationes, kyriotētes*).¹¹² Tasavvur, sonraki Hristiyan nazariyelerinde oldukça geliştirilmiştir; örneğin, Dante’de,¹¹³ “tüm alemin saran, ötesinde hiçbir şeyin bulunmadığı, Evrenin en yüce yapısı”na, yani “Yüce Tanrının tek başına mükemmel bir şekilde Kendini seyrettiği” onuncu ya da Göğün en üst katına yükselen ve her biri üçer rütbe içeren üç ayrı ruhani varlık takımı buluruz.¹¹⁴ Dante şöyle der: “Yukarıya bakarlar bu melekler, aşağıdakileri de etkiler, hepsini yukarıya Tanrıya çekerler.”¹¹⁵ Platon, ayrısını İdealar için söyleyebilirdi; zira her bir tikel benzerlik gösterdiği İdeayı arzular ve her bir İdea da varlığını İyî’den ya da Tanrıdan alır. Platon’un hiyerarşisindeki düzenlemenin belirleyici genel il-

¹¹² Lightfoot, *St. Paul’s Epistles*, s. 219 not. [Yazar parantez içinde çevirisi yapılan ifadelerin Latince ve Yunanca karşılıklarını vermiştir]

¹¹³ Şöl. 2.5. Ayrıca bkz. *Cennet* 28.98 vd.

¹¹⁴ Şöl. 2.3. [“Göğün en üst katı” (Arş-ı a’lâ) olarak çevrilen ifade *Empyrean heaven*’dir. *Empyrean* sözcüğü Orta Latince *empyreus* üzerinden Yunanca *empyros* sözcüğünden kaynaklanır. “Ateş” (*pyr*) kökünü taşıyan *empyros*, antik Yunan kozmolojisinde saf ateş içeren göğün en üst katı için kullanılmaktaydı. Dante’nin *Şölen* 2.5’te sunduğu Göksel Hiyerarşi yerden göğe yükselen sırayla ve kullandığı İtalyanca terimlerle şöyledir: I. Takım: 1. Melekler, 2. Başmelekler, 3. Tahtlar; II. Takım: 4. Hükümlerlikler, 5. Yönetimler, 6. Egemenlikler; III. Takım: 7. Güçler, 8. Kerubiler, 9. Seraflar. Bu sıralama Büyük Gregorius’un (540-604) *Moralia*’da yaptığı sıralamadır. Dante, *Cennet* 28.98’de Yeni-Platoncu Ps.-Dionysios Areopagites’in (MS 5.-6. yy.) sıralamasını kullanır: I. Takım: 1. Melekler (*Angeli*), 2. Başmelekler (*Arcangeli*), 3. Egemenlikler (*Principati*); II. Takım: 4. Güçler (*Podestati*), 5. Yönetimler (*Virtuti*), 6. Hükümlerlikler (*Dominazioni*); III. Takım: 7. Tahtlar (*Troni*), 8. Kerubiler (*Cherubini*), 9. Seraflar (*Serafini*). Dante, yine *Şölen* 2.5’te, bu dokuz rütbenin (İt. *ordini*) göğün dokuz katına (felek) denk geldiğini ve her bir rütbenin denk geldiği katın hareket ettirici ya da yöneticisi olduğunu belirtir. Örneğin, ilk kattaki Ay’ı hareket ettiren Meleklerdir. Dante’nin iki eserinde kullandığı sıralamaların farklılığı akademik tartışma konusudur. Dokuz rütbenin beşinin ismi Aziz Pavlus’un Mektupları’ndan (Romalılar 8:38 [Vulgata], Efesliler 1:21, Koloseliler 1:16), diğerleri Kutsal Kitap’ın diğer bölümlerinden alınmıştır; bkz. Dante, *Paradiso*, 28. Kanto’nun 130-135 nolu satırlarına yönelik çevirmen notu. “Yönetimler” olarak çevrilen *virtues* (İt. *virtudi*) aynı zamanda “erdemler” anlamı taşır, ancak bu bağlamda diğerleri gibi “otorite” anlamı ön plandadır.]

¹¹⁵ *Cennet* 28.127 vd. [Küçük değişikliklerle Teksoy çevirisi]

kelerini kolaylıkla çıkarabiliriz. Yüksek ideaların her birinin, hemen altında olan ideadan daha geniş bir kapsama sahip olduğunu ve ayrıca, İyi'ye daha yakın olduğu için, ondan daha mükemmel olduğunu varsayabiliriz; fakat Platon hiçbir yerde bu konuyu sistematik bir şekilde ele almaya çalışmaz: Belki de, onun zamanında, akledilebilir varlıkların değişken karşılıklı bağımlılık ve öncelik derecelerini içeren tam bir sınıflandırmasını yapmak erken olacaktı; nitekim bu, insanın keşfe-decek bir şeyi kalmayana kadar, gerçekten de hep erken olmalıdır. Gözlemlememiz gereken önemli nokta şudur: Platon, elbette, inancını nihai olarak kanıtlayabileceği tek yöntemle (yani doğanın hiçbir parçasını keşfedilmeden bırakmayan bir tümevarımla) onu doğrulayamazdı; ancak buna rağmen, akledilebilir evreninin tek bir organik bütün oluşturduğunu ve her bir parçasının diğerleriyle ilgili ve böylelikle birini mükemmel bir şekilde bilmenin hepsini bilmek olduğunu kesin olarak düşünmekteydi. Bir pasajda şunu sorar: "Bütünün doğasını anlamamışken ruhun doğasını hakkıyla anlamak sana olanaklı görünüyor mu?"¹¹⁶ *Menon*'da da şunu okuruz: "Doğanın bütünü kendisine benzer."¹¹⁷

Şimdi, Platon'un mükemmel kentinde yöneticilerin İdeal Dünya'nın müteakip yüksekliklerine tırmanacağı yöntemi anlamaya çalışalım. Bu zamana kadar, hazırlayıcı müfredatta yer alan farklı matematiksel çalışmalara kapsamlı ve toplu bir bakışla bakmayı öğrendiler; ve bu kendi başına diyalektik için yararlı bir plandır, zira diyalektik her şeyden önce bir *synoptikos*'tur: "Şeyleri bir arada görme" yeteneğine sahip olan ve birçok dağınık ve görünüşte münferit fenomeni tek bir bakış açısı altında toplayan biridir.¹¹⁸ Ancak diğer yönlerden matematiksel yöntemlerden memnun kalmışlardır; ve matematiksel yöntemler terk edilinceye kadar daha fazla ilerleme imkânsızdır. Matematikçi, kare, daire, üçgen, vesaireye dair sözde tanımlarını içeren bir dizi hipotezle başlar; ve bu hipo-

¹¹⁶ *Phaidr.* 270c. [Akar çevirisi]

¹¹⁷ *Meno.* 81c.

¹¹⁸ *Dev.* 7.537c; *Phaidr.* 265d vd. ["Toplu" olarak çevrilen İngilizce *synoptic* sözcüğünün kökeni Yunanca *synoptikos*'tur. Harfiyen "bir arada gören" anlamı taşır.]

tezlerin hiçbirini için kanıt sunmaz, ki salt matematikçi olarak sunamaz da: Onları kabul edeceksek, güven zemininde kabul etmeliyiz. Hipotezleri teslim edildiği anda, matematikçi duyulur imge ve şekillerin yardımıyla tamamen tümdengelimci bir akıl yürütmeye, Platon'un dediği gibi, gerçekte hipotezlerde örtük olarak mevcut olmayan hiçbir şeyi ifade etmeyen bir sonuca doğru iner; ne de, argüman sürecinde, çalışmasının konusunu başka bir düşünce alanıyla bağlantılı hâle getirir. Şimdi bu, kelimenin tam anlamıyla, Platon'un "bilgi" dediği şey değildir. Matematikçi ilkelerine açıklama getirmez; ve "başta kabul edilen ilke bilinmeyen bir şey olunca ve gerek sonuç, gerek aradaki önermeler bilinmeyen şeylere dayanınca, böyle bir uyumun bilim hâline gelmesi hiç mümkün müdür?"¹¹⁹

Peki diyalektikçi nasıl ilerler? Hatırlayacağınız gibi, diyalektikçinin amacı akledilebilir varlıkların dünyasını kavramaktır ve akledilebilir varlıklar dünyası, mükemmel bir şekilde derecelenmiş bir sıralamada yüce İyi İdeasına yükselen ve hepsi ona dayanan, birbiriyle bağlantılı İdeaların organik bir sistemidir. Matematik öğrencisi gibi, diyalektikçi de bir hipotezden başlar; ama hipotezini nihai olarak görmez; tam tersine, hipotezi onun için tamamen geçici bir şey, daha yüksek bir şeye sadece bir atlama taşıdır (*epibasis te kai hormē*). Dolayısıyla, hipotez öne sürülür sürülmez, hipotezin götürdüğü sonuçlarla onu sınamaya geçer. "Eğer bu sonuçlar çürükse, orijinal hipotez iptal edilir veya kaldırılır (*anaireitai*) ve onun yerini aynı kaderi paylaşmak üzere yeni bir öneri alır. Süreç art arda tekrarlanır, ta ki en sonunda her sınama karşısında ayakta kalacak bir ilkeye (*arkhē*) ulaşana kadar."¹²⁰ Diyalektikçi, der Plato, "sanki savaştaymış gibi, görüşünü her türlü sınamaya tabi tutmadan, onu görünenle değil var olanla sınamaya hazır olmadan, tüm bunları ayağı kaymayan bir akıl yürütmeye yürütüp sonuca ulaşmadan" tatmin olmamalıdır.¹²¹ "Böylece birbirini izleyen her hipotez yükseldiğimiz

¹¹⁹ Dev. 7.533c. [Küçük değişikliklerle Demirhan çevirisi]

¹²⁰ Bkz. Adam, *Republic of Plato*, cilt 2, s. 176.

¹²¹ Dev. 7.534c.

merdivende bir sonraki basamak işlevi görür ve tam da diyalektikçi onu terk etmeye ve daha yükseğe çıkmaya istekli olduğundan onun için faydalı olur. Platon'un Altıncı ve Yedinci Kitaplarda taslağını çizdiği diyalektiğin tamamlanmış hâlinde, gerek Doğa gerek İnsan dairesindeki bilinebilir varlıklar krallığının bütününe bu yöntemle araştırılıp haritalandırıldığını varsaymaya davet ederiz... Sonuç, birtakım gerçek ve inkâr edilemez ilkelerdir ve bunlar sadece karşılıklı tutarlılıkları ve karşılıklı bağımlılıkları içinde değil, aynı zamanda yüce İdea ile olan ilişkilerinde kavranır; ki yüce İdea'nın kendisi, zirveye tırmandığımızda, artık bir hipotez değil, 'varsayımsal olmayan bir ilk ilkedir,' çünkü tüm akledilebilir varlıkların tüketici incelemesi, düşünce ve şeylerin Evreninin tüm gerçekliğini İyi'den aldığını göstermiştir."¹²²

Platon diyalektiğinin bu özet açıklamasında, açıklama ve bahsi gerektiren bir iki nokta vardır.

Aklımıza gelebilecek ilk soru şudur: Diyalektikçinin hipotezleri ile İdealar arasındaki ilişki nedir? Yanıt şu gözükmektedir: Diyalektikçinin atmak zorunda olduğu geçici, kusurlu ya da tamamen yanlış hipotezler, İdeal Formlara kusurlu bir şekilde ya da hiç tekabül etmese de, sonunda ayakta kalanlar, az önce bahsettiğim "gerçek ve inkâr edilemez ilkeler" İdeaların mükemmel karşılıklarıdır; tabii elbette diyalektikçinin yükselişini tamamlamış ve nihayet İyi'nin ışığında hepsini ayarlamış olması kaydıyla. Bir dağa tırmanırken, manzaranın değişen şekilleri gibi, hipotezler de sonuna kadar değişiklik ve ayarlamalara tabi tutulurlar.

İkinci olarak, bu hipotezler yoluyla işlem yönteminin bilimsel değerini biraz düşünelim. Platon'a göre, ilerlemenin temel koşulu, hipotezimizi yetersiz olduğu kanıtlanır karutlanmaz bırakmaya istekli ve hazır olmamız gerektiğidir. Bunu düşünecek olursak, bu, sadece ve sadece hakikatin keşfini amaçlayan herhangi bir tartışmanın veya münazaranın yürütülmesinde zorunlu olarak kullanılması gereken ilkedir. Platon, diyaloglarının büyük çoğunluğunun sadece böyle bir tartışmayı temsil etmesini amaçladı; yazıları boyunca sürekli

¹²² Bkz. Adam, *Republic of Plato*, cilt 2, s. 176.

olarak “hipotezlerin iptali” (*to anairein tas hypotheseis*) dediği sürecin örnekleriyle karşılaşırız.¹²³ Ve kapsamımızı genişletecek olursak, hipotezlerin terk edilmesinin, beşeri araştırmaların her alanında ilerleme için önemli bir ilke olduğunu görürüz. Tüm araştırmalarımızda, birbirinden ayrı olgular topluluğuyla başlarız ve bunları açıklamak için geçici bir genelleme veya hipotez oluştururuz; yeni olgular ışığında, genellememizin kusurlu ya da hatalı olduğu anlaşıldığında, onu bir diğeri lehine atarız ve böylece, olguların ufku genişledikçe, hipotezimizin menzil ve içeriği artar; ancak fenomenlerin hepsi harmanlanıp düzenlenene kadar, nihai bir kesinlik yoktur. Herhangi bir hipotezi nihai olarak kabullendiğimiz an, artık filozof ya da “hakikat arayışındaki biri” olmayı bırakır ve dogmatist oluruz ve ilerleme sona erer. Düşüncenin hangi alanında olursa olsun araştırma ve keşif tarihi, bu çok sık unutulan gerçeğin bol kanıtını sunar. Bir yandan, bilimin her zaman seyahat ettiği yola vakitsiz genellemelerin yıkıntıları saçılmıştır, daha doğrusu, tüm yol bu yıkıntılardan inşa edilmiştir. Öte yandan, keşifte en büyük durgunluk dönemleri, güçlü örgütlenmelerin ve hâkim düşünürlerin, bir nevi, kendi başlarına nihai hipotezlere dönüştüğü ve nazariyenin onların ötesine seyahat etmeye isteksiz olduğu veya bundan korktuğu dönemler olmuştur. Kiliseciliğin Aristotelesçilikle birleşmesinin Orta Çağ’ın bilimsel yaşamına yaptığı felç edici etki bunun bir örneğidir. Rönesans’ın başlayabilmesi için bu hipotezlerin her ikisinin de terk edilmesi veya en azından gözden geçirilmesi gerekmişti. Bu yüzden, gerek bireyin gerek insan ırkının ahlaki ilerleyişinde olduğu gibi zihinsel ilerleyişinde de olması gereken budur—daima “ölü benliklerimizden oluşan basamak taşlarına basarak daha yüksek şeylere yükselmeliyiz.”¹²⁴

Platon, koruyucularının İyi’nin bilgisine az önce kısaca belirttiğim yöntemle ulaşmasının mümkün olduğuna inanıyormuş gibi ümitvar bir şekilde konuşur; fakat diyalektiğinin,

¹²³ A.g.e., cilt 2, s. 177.

¹²⁴ İngiliz şair Alfred Lord Tennyson’ın “In Memoriam” (1850) adlı şiirinden bir alıntı. (ç.n.)

kavramaya çalıştığı nesneler gibi, gerçekte bir İdeal olduğu açıktır. Bu itibarla, bilginin asli birliğini güçlü bir şekilde onaylaması ve bilginin daha sonra ilerlediği ana hatların önceden habercisi olması nedeniyle kendi başına bir değere sahiptir.

Ancak, bireysel araştırmacı söz konusu olduğunda, başka iki husus daha dikkate alınmayı hak etmektedir. Platon'a göre, insan zihninin ilahi zihin ile benzeşmesi ölçüsünde, sezginin, diyalektikçinin araştırma süresince kullandığı analitik ya da istidlâlî aklın yardımına geldiği varsayılabilir. Dahası, Platon'un ölümsüzlük öğretisi, hedefe nihayet ulaşana kadar, ardışık yaşamlar boyunca sürekli bir bilgi artışı imasını içerir. *Phaidon*'da şunu okuyoruz: "Ruh Hades'e inerken, eğitimi ve yetiştirme terbiyesi dışında hiçbir şeyi yanında götürmez."¹²⁵

Sonuç olarak, Platon'un ölümsüzlük teorisinin toplamı ve özü olarak görünen şeyi birkaç cümlede belirtmek iyi olabilir. Sanırım, şuna inanıyordu: Suçları affedilemez (hemcinslerine telafi edilemez yanlışlıklar yapmış) olanlar dışında, Tanrıdan gelen ruh, gezinmeleri tamamlandıktan ve arınma işlemi başarıldıktan sonra, tekrar ona geri döner. Evrensel zihin ile böyle bir yeniden birleşmenin, bireysel benliğin, Euripides'in şu satırlarda tasvir ettiği türden kozmik bilince massedilmesini veya dönüştürülmesini içerdiği belki iddia edilebilir.

Yaşamasa da ölülerin zihni,
Ölümsüz esîre düştüğünde
Kavuşur ölümsüz bilince.¹²⁶

Bu konudaki fikrimiz, zorunlu olarak, "ben" veya "ego"yu oluşturan şeye dair görüşümüze bağlı olacaktır; fakat en azından Platon'un, ilahi olanla yeniden birleşme ile öz kişiliğimizin yok olmayacağını savunacağı açıktır; ve *Phaidon* ve diğer yerlerde ölümsüzlük kanıtlaması teşebbüslerinin hemen hemen tümünden çıkardığı sonucun, münferit insan ruhuna, senin ruhuna, benim ruhuma atıfta bulunduğu görülebilir.

¹²⁵ *Phaid.* 107d. [Çokona çevirisi]

¹²⁶ Bkz. s. 321.

Platon'a göre, gerçek ve öz "ego," doğamızın akli ve ruhani parçası, *Nous* olarak adlandırdığı şeydir;¹²⁷ ve dolayısıyla, şimdi bile içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımıza sahip olduğumuz, her şeyi kucaklayan, her şeyi besleyen zihin ya da tinle birleşmek suretiyle, mükemmel bireyliğimizi kaybetmeyeceğimizi, aksine yeniden kazanacağımızı düşünecektir. Platon'un ruhun nihai yazgısına dair görüşünün böyle olduğunu tasavvur ediyorum; ve diğer filozoflar da kısmen benzer bir teoriyi savunmuşlardır.¹²⁸ Böylelikle, Platon'a göre, ölümsüzlük dinsel yaşamın tacı ve kemalidir.

¹²⁷ Krş. *Phaid.* 64a vd.

¹²⁸ Örneğin, bkz. Profesör Royce'un Ölümsüzlük Üzerine Ingersoll Dersi.

Kısaltmalar

Dipnotlarda verilen yazar ve eserlerin bir kısmı kısmen Türkçe, kısmen Yunanca, kısmen de geleneksel Latince yazılışlarına göre aşağıdaki gibi kısaltılmıştır.

Aiskh.	Aiskhylos
Ad. Sun.	Adak Sunucular
Ag.	Agamemnon
Eum.	Eumenidler/Merhamet Tanrıçaları
Pers.	Persler
Prom.	Zincire Vurulmuş Prometheus
Yak.	Yakarıncılar
Yedi.	Thebai'a Karşı Yediler
Anak.	Anakreon
Arist.	Aristoteles
Fiz.	Fizik
HK	Hayvanların Kısımları Üzerine
İA	İkinci Analitikler
Met.	Metafizik
OB	Oluş ve Bozuluş Üzerine
Nik. Et.	Nikomakhos'a Etik
Pol.	Politika
Ret.	Retorik
Ruh Üz.	Ruh Üzerine
Aristoph.	Aristophanes
Thes.	Thesmophoriazusae
Arkhill.	Arkhillokhos
Bakkhyl.	Bakkhylides
Dith.	Dithyrambos
Ep.	Epinikion
C. I. A.	Corpus Inscriptionum Atticarum, cilt I (1873)
Cic.	Cicero
Keh. Üz.	Kehanet Üzerine

<i>Tan. Doğ.</i>	<i>Tanrıların Doğası</i>
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculum Tartışmaları</i>
Diels	
<i>Dox. Graec.</i>	<i>Doxographi Graeci</i> (1879)
<i>Frag. Vorsokr.</i>	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> (1903)
<i>Frag. Vorsokr.²</i>	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> (1906)
<i>Herakl.</i>	<i>Herakleitos von Ephesos</i> (1901)
PPF	<i>Poetarum Philosophorum Fragmenta</i> (1901)
Diog. Laert.	Diogenes Laertios
Eur.	Euripides
<i>Andr.</i>	<i>Andromakhe</i>
<i>Bakhh.</i>	<i>Bakhhalar</i>
<i>Hek.</i>	<i>Hekabe</i>
<i>Hel.</i>	<i>Helene</i>
<i>Herakl.</i>	<i>Herakles'in Çocukları</i>
<i>HF</i>	<i>Herakles'in Çılgınlığı</i>
<i>Hipp.</i>	<i>Hippolytos</i>
<i>IA</i>	<i>İphigenia Aulis'te</i>
<i>IT</i>	<i>İphigenia Tauris'te</i>
<i>Med.</i>	<i>Medea</i>
<i>Or.</i>	<i>Orestes</i>
<i>Tro.</i>	<i>Troyalı Kadınlar</i>
<i>Yak.</i>	<i>Yakarıcılar</i>
Euseb.	Eusebius
<i>Praep. evang.</i>	<i>Praeparatio evangelica</i>
Herod.	Herodotos
Hes.	Hesiodos
<i>İş.</i>	<i>İşler ve Günler</i>
<i>Theog.</i>	<i>Theogonia</i>
Hom.	Homeros
<i>Il.</i>	<i>Ilias</i>
<i>Od.</i>	<i>Odysseia</i>
Ksen.	Ksenophon
<i>Kyros.</i>	<i>Kyros'un Eğitimi</i>
<i>Anı.</i>	<i>Anılar</i>
Mimn.	Mimnermos
Paus.	Pausanias

Pind.	Pindaros
Isth.	Isthmia (Isthmia Zaferleri)
Nem.	Nemea (Nemea Zaferleri)
Olym.	Olympia (Olympia Zaferleri)
Pyth.	Pythia (Pythia Zaferleri)

Plat.	Platon
Aks.	Aksiokhos
Alk.	Alkibiades
Büy. Hipp.	Büyük Hippias
Dev.	Devlet
Dev. Ad.	Devlet Adamı
Euthyph.	Euthyphron
Gorg.	Gorgias
Kharm.	Kharmides
Krat.	Kratylos
Küç. Hipp.	Küçük Hippias
Meno.	Menon
Parm.	Parmenides
Phaid.	Phaidon
Phaidr.	Phaidros
Phileb.	Philebos
Prot.	Protagoras
Sav.	Savunma
Sof.	Sofist
Şöl.	Şölen
Theait.	Theaitetos
Tim.	Timaios
Yas.	Yasalar

Plut.	Plutarkhos
Quaest. conv.	Quaestiones Conviviales

Sekst. Emp.	Sekstos Empeirikos
Adv. Math.	Adversus Mathematicos
Pyr.	Pyrrhoniae hypotyposes

Semon.	Semonides

Simon.	Simonides

Sol.	Solon

Soph.	Sophokles
Ai.	Aias
Ant.	Antigone
El.	Elektra

KO	<i>Kral Oidipus</i>
OK	<i>Oidipus Kolonos'ta</i>
Phil.	<i>Philoktetes</i>
Trakh.	<i>Trakhisli Kadınlar</i>

Stob.	Stobaios
Anth.	<i>Anthologion</i>

Strab.	Strabon

Theog.	Theognis

Theophr.	Theophrastos
Duy. Üz.	<i>Duyular Üzerine</i>
Kar.	<i>Karakterler</i>

Thuk.	Thukydides

Tyrt.	Tyrtaios

Verg.	Vergilius
Aen.	<i>Aeneas</i>
Çift.	<i>Çiftçilik Sanatı</i>
Ecl.	<i>Eclogae</i>

Zeller, Phil. d. Gr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cilt 1.2, 5. ed (1892)

Kaynakça

A. Yazarın Atf Yaptığı Kaynaklar

- Abbott, Evelyn, ed. *Hellenica: A Collection of Essays on Greek Poetry, Philosophy, History, and Religion*. Londra: Rivingtons, 1880.
- Abel, Eugen. *Orphica*. Leipzig: Sumptibus Fecit G. Freytag, 1885.
- Ackerman, C. *Das christliche in Plato und in der platonischen Philosophie*. Hamburg: F. Perthes, 1835.
- Adam, James. "The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato." *Cambridge Praelections*. Cambridge, 1906, s. 27-67.
- — —. *Platonis Apologia Socratis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1891.
- — —. *Platonis Crito*. Cambridge: Cambridge University Press, 1888.
- — —. *Platonis Euthyphro*. Cambridge: Cambridge University Press, 1890.
- — —. *Platonis Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.
- — —. *The Republic of Plato*. 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
- Adamson, John E. *The Theory of Education in Plato's Republic*. Londra: Swan Sonnenschein, 1903.
- Allen, Thomas W. ve E. E. Sikes. *The Homeric Hymns*. Londra: Macmillan, 1904.
- Archer-Hind, R. D. *The Timaeus of Plato*. Londra: Macmillan, 1888.
- Arleth, Emil. "Zu Anaxagoras." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8.4 (1895): 461-465.
- Armitage, Joseph ve Montague R. James. *The Gospel According to Peter and the Revelation of Peter*. Londra: Clay & Sons, 1892.
- Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*. New York: Macmillan, 1901.
- — —. *Literature and Dogma*. Londra: Smith, Elder & Co., 1900.
- — —. *St. Paul and Protestantism*. Londra: Smith, Elder & Co., 1892.
- Baur, Ferdinand C. "Sokrates und Christus." *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*. Ed. Eduard Zeller. Leipzig: Fues's Verlag, 1876.
- Bergk, Theodor ve Eduard Hiller. *Anthologia Lyrica*. Leipzig: Teubner, 1890.
- Bergk, Theodor. *Poetae Lyrici Graeci*, cilt 1: *Pindari Carmina*. 5. Baskı. Ed. W. O. Schroeder. Leipzig: Teubner, 1900.
- Bernays, Jacob. *Gesammelte Abhandlungen*. 2 cilt. Berlin: W. Hertz, 1885.
- Biehl, Wilhelm. *Die Idee des Guten bei Platon*. Graz, 1870.
- Bovet, Pierre. *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des Dialogues*. Cenevre: H. Kündig, 1902.

- Buchholz, Eduard. *Die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Aeschylos*. Leipzig: Teubner, 1869.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. Londra: Adam & C. Black, 1892.
- Butcher, S. H. *Harvard Lectures on Greek Subjects*. Londra: Macmillan, 1904.
- — —. *Some Aspects of the Greek Genius*. Londra: Macmillan, 1904.
- Bywater, Ingram. *Heracliti Ephesii Reliquiae*. Oxford: Clarendon, 1877.
- Caird, Edward. *The Evolution of Religion*. 2 cilt. Glasgow: Maclehose, 1894.
- — —. *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. 2 cilt. Glasgow: Maclehose, 1904.
- Chase, Frederic H. *The Credibility of the Book of the Acts of the Apostles*. Londra: Macmillan, 1902.
- Collins, J. Churton. *Studies in Shakespeare*. Westminster: A. Constable, 1904.
- Croiset, Alfred ve Maurice Croiset. *Histoire de la littérature Grecque*. 5 cilt. Paris: E. Thorin, 1896-1900.
- Cudworth, Ralph. *Intellectual System of the Universe*. Londra, 1678.
- Decharme, Paul. *Euripide et l'esprit de son théâtre*. Paris: Garnier, 1893.
- Diels, Hermann. *Doxographi Graeci*. Berlin: G. Reimer, 1879.
- — —. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 1. Baskı. Berlin: Weidmann, 1903.
- — —. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2. Baskı. 2 cilt. Berlin: Weidmann, 1906.
- — —. *Herakleitos von Ephesos: Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901.
- — —. *Poetarum Philosophorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1901.
- Dieterich, Albrecht. *De Hymnis Orphicis capitula quinque*. Marburg: Elwert, 1891.
- — —. *Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*. Leipzig: Teubner, 1893.
- Döring, August. "Wandlungen in der pythagoreischen Lehre." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5.4 (1892): 503-532.
- Dronke, Gustav. *Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophokles*. Leipzig: Teubner, 1861.
- Du Prel, Carl. *Mystik der alten Griechen*. Leipzig: E. Günther, 1888.
- Freudenthal, Jacob. *Ueber die Theologie des Xenophanes*. Breslau: Koebner, 1886.
- Gardner, Percy. *New Chapters in Greek History*. London: John Murray, 1892.
- Gildersleeve, Basil L. *Pindar, The Olympian and Pythian Odes*. New York: American Book Company, 1885.
- Goettling, Karl Wilhelm. *Hesiodi Carmina*. Gotha, 1843.
- Gomperz, Theodor. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. 4 cilt. Londra: J. Murray, 1905-1913.
- Grote, George. *Plato and the Other Companions of Socrates*. 2 cilt. Londra: John Murray, 1865.
- Gruppe, Otto. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. 5 cilt. Münih: Beck, 1906.
- Harrison, Jane Ellen. *Platonism in English Poetry of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Columbia University Press, 1903.
- — —. *Prolegomena to Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

- Hastings, James, ed. *Dictionary of the Bible*. 2 cilt. Edinburgh: T. & T. Clark, 1898.
- Headlam, Walter. "Tucker's Choephoroi of Aeschylus." *Classical Review* 16.7 (1902): 347-354.
- Heinze, Max. *Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie*. Oldenburg: F. Schmidt, 1872.
- Homer. *The Iliad*. Ed. Walter Leaf. 2 cilt. 2. Baskı. Londra: Macmillan, 1900.
- Höfding, Harald. *Philosophy of Religion*. Çev. B. E. Meyer. Londra: Macmillan, 1906.
- Inge, William Ralph. *Christian Mysticism*. Londra: Methuen, 1899.
- James, William. *Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, 1902.
- Jebb, Richard C., çev. ve ed. *Sophocles: Plays and Fragments*. 7 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1883.
- Joël, Karl. *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Berlin: R. Gaertner, 1893.
- Jowett, Benjamin. *The Dialogues of Plato*. 5 cilt. 3. Baskı. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- Kaibel, Georg. *Comicorum Graecorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1899.
- Karsten, Simon. *Empedoclis Agrigentini Carminum reliquiae*. Amsterdam: Sumptibus J. Müller, 1838.
- Krohn, August A. *Der Platonische Staat*. Halle: Verlag Von Richard Mühlmann, 1876.
- Lang, Andrew. *The Homeric Hymns*. Londra: George Allen, 1899.
- Lightfoot, J. B. *St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon*. Londra: Macmillan, 1875.
- Mayor, J. B. *The Epistle of St. James*. Londra: Macmillan, 1897.
- Mellone, S. H. "Present Aspects of the Doctrine of Immortality." *The Hibbert Journal* 2 (Temmuz 1904): 722-740.
- Mezger, Friedrich. *Pindars Siegeslieder*. Leipzig: Teubner, 1880.
- Morgan, Cæsar. *An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judæus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.
- Murray, Gilbert. *A History of Ancient Greek Literature*. Londra: Heinemann, 1897.
- Müller, Karl Otfried. *Dissertations on the Eumenids of Aeschylus: With the Greek Text and Critical Remarks*. 2. Baskı. Cambridge: J. Deighton, 1853.
- Myers, Frederic W. H. *Human Personality: And Its Survival of Bodily Death*. 2 cilt. Londra: Longmans, 1903.
- Nägelsbach, Karl Friedrich. *Homerische Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt*. Nürnberg: C. Geiger, 1840.
- — —. *Die Nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander*. Nürnberg: C. Geiger, 1857.
- Nauck, Augustus. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. 2. Baskı. Leipzig: Teubner, 1889.
- Nestle, Wilhelm. *Euripides: der Dichter der griechischen Aufklärung*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1901.
- — —. *Untersuchungen Ueber Die Philosophischen Quellen des Euripides*. Leipzig: Dieterich, 1892.
- Nettleship, Richard L. *Philosophical Lectures and Remains*. 2 cilt. Londra: Macmillan, 1897.

- Norden, Eduard. *Antike Kunstprosa*. Leipzig: Teubner, 1898.
- Pater, Walter. *Plato and Platonism*. Londra: Macmillan, 1901.
- Patin, Alois. *Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches*. Programm des Königlichen Ludwigs-Gymnasiums für das Schuljahr 1884/85. Munich: F. Straub, 1885.
- Pausanias. *Pausanias's Description of Greece*. 6 cilt. Çev. J. G. Frazer. Londra: Macmillan, 1898.
- Pearson, Alfred C. *The Fragments of Zeno & Cleanthes*. Londra: Clay & Sons, 1891.
- Pfleiderer, Edmund. *Sokrates und Plato*. Tübingen: H. Laupp, 1896.
- Riddell, James. *The Apology of Plato*. Oxford: The Clarendon Press, 1867.
- Ritter, Heinrich ve Ludwig Preller. *Historia philosophiae graecae: testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt*. 8. Baskı. Gothae: Sumptibus Friderici Andreae Perthes, 1898.
- Rohde, Erwin. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2 cilt. Düzeltilmiş 2. Baskı. Leipzig: Mohr, 1898.
- Royce, Josiah. *The Conception of Immortality*. Boston: Houghton, Mifflin, 1900.
- Sanday, William ve Arthur C. Headlam. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1902.
- Schäfer, Georg T. *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforschung*. Leipzig: F. Deuticke, 1902.
- Schanz, Martin, ed. *Sammlung ausgewählter Dialoge Platos mit deutschem Kommentar*. Cilt 3: *Apologia*. Leipzig: Tauchnitz, 1893.
- Schuster, Paul. *Heraklit von Ephesus*. Leipzig: Teubner, 1872.
- Smith, William vd., ed. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. 2 cilt. 3. Baskı. Londra: J. Murray, 1890.
- Stein, Heinrich. *Empedoclis Agrigentini fragmenta disposuit*. Bonnae: Apud A. Marcum, 1852.
- — —. *Herodotos, erklärt von H. Stein*. 5 cilt. Berlin: Weidmann, 1881-1901.
- Stewart, John A. *Myths of Plato*. Londra: Macmillan, 1905.
- Stobaios. *Ioannis Stobaei anthologium*. 5 cilt. Ed. Curt Wachsmuth ve Otto Hense. Berlin: Apud Weidmannos, 1894.
- Tiele, Cornelis P. *Elements of the Science of Religion*. 2 cilt. Edinburgh: Blackwood, 1897-99.
- Tyrrell, Robert Y., çev. ve haz. *Euripides: The Bacchae*. Londra: Macmillan, 1892.
- Ueberweg, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 3 cilt. Ed. Max Heinze. Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1903.
- Von Arnim, H. *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 cilt. Leipzig: Teubner, 1905.
- Von Christ, Wilhelm. *Pindari Carmina cum deperditorum fragmentis selectis*. Leipzig: Teubner, 1882.
- Waddell, William W. *The Parmenides of Plato*. Glasgow: J. Maclehose, 1894.
- Way, Arthur S. *The Tragedies of Euripides in English Verse*. 3 cilt. Londra: Macmillan, 1894-1898.
- Westermarck, Edward. *The Origin and Development of Moral Ideas*. Londra: Macmillan, 1906.
- Wilson, J. Cook. "On the Platonist Doctrine of the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί." *The Classical Review* 18.5 (1904): 247-260.

- Windelband, Wilhelm. *Geschichte der alten Philosophie*. M n h: C. H. Beck, 1894.
- Zeller, Eduard. *A History of Greek Philosophy*. 2 cilt. Londra: Longmans, 1881.
- — —. *Philosophie der Griechen*. 5. Baskı. Leipzig: Reisland, 1892.

B.  evirmenin Atf Yaptığı Kaynaklar

- Ahmet, İbrahim Kela a, haz. *Yunanca-T rk e Arkaik S zler ve Eylemsiler S zl    *. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Aiskhylos. *Aeschyli tragoediae*. Ed. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, 1955/1960.
- — —. *Oresteia: Agamemnon, Adak Sunucular, Eumenidler*.  ev. Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos-Boyut, 2010.
- — —. *Persler*.  ev. G ng r Dilmen. İstanbul: Mitos-Boyut, 2014.
- — —. *Zincire Vurulmu  Prometheus*.  ev. Azra Erhat ve Sabahattin Ey bo lu. İstanbul: T rkiye İ  Bankası K lt r Yayınları, 2000.
- Baker, John Haydn. *Browning and Wordsworth*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2004.
- Bernab , Alberto. *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta*. Pars II, Fasc. 1-3. Leipzig: Teubner: 2004-2007.
- Carlier, Jeannie. " o."  ev. Lale Arslan. *Mitolojiler S zl    *. 2 cilt. Ed. Yves Bonnefoy. Haz. Levent Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.
- Clay, Diskin. "Aeschylus' Trigeron Mythos." *Hermes* 97 (1969): 1-9.
- Cicero. *De Natura Deorum: Tanrıların Do ası*.  ev.  i dem Menzilio lu. İstanbul: Kabalca, 2012.
- Curd, Patricia. *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia, a Text and Translation with Notes and Essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- Dante, Alighieri. *İlahi Komedya*.  ev. Rekin Teksoy. İstanbul: O lak Yayıncılık, 1998.
- — —. *Paradiso*.  ev. Robert Hollander ve Jean Hollander. New York: Anchor Books, 2008.
- Diehl, E. *Anthologia Lyrica Graeca*. Cilt 1.4. Leipzig: Teubner, 1936.
- Diels, Hermann ve Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 cilt. 6. Baskı. Berlin: Weidmann, 1951.
- Diogenes Laertios. * nl  Filozofların Ya amları ve   retileri*.  ev. Candan  entuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Erhat, Azra. *Mitoloji S zl    *. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Euripides. *Hippol tos*.  ev. Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos-Boyut, 2015.
- — —. *Troyalı Kadınlar*.  ev. Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos-Boyut, 2014.
- Gathercole, Simon. *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*. Leiden: Brill, 2014.
- Graham, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Heraclitus. *Homeric Problems*. Der. ve  ev. Donald A. Russell ve David Konstant. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

- Herakleitos. *Fragmanlar*. Çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa, 2014.
- — —. *Fragmanlar*. Çev. Güvenç Şar ve Erdal Yıldız. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Herodotos. *Tarih*. Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Hesiodos. *Theogonia - İşler ve Günler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Homerios. *İlyada*. Çev. Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 1984.
- — —. *Odysseia*. Çev. Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 1984.
- Hünler, Hakkı, haz. ve çev. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Yaz. Francis E. Peters. İstanbul: Paradigma, 2004.
- Johnstone, Mark A. "On 'Logos' in Heraclitus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Cilt 47. Ed. Brad Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. Çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- Ksenophon. *Sokrates'ten Anılar*. Çev. Candan Şentuna. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Lopez-Ruiz, Carolina. *Tanrılar Doğduklarında: Yunan Kozmogonileri ve Yakınoğu*. Çev. Hamide Koyukan. İstanbul: İthaki, 2012.
- Mair, A. W. *Hesiod: The Poem and Fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Merkelbach, R. ve M. L. West. *Fragmenta Hesiodica*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Page, D. L. *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press, 1962/1967.
- Paley, Frederick A. *Euripides: With an English Commentary*. 3 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Petrovic, Andrej ve Ivana Petrovic. *Inner Purity and Pollution in Greek Religion, Cilt I: Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Pindaros. *Bütün Zafer Şarkıları*. Çev. Erman Gören. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Platon. *Devlet*. Çev. Hüseyin Demirhan. Ankara: Palme Yayıncılık, 2007.
- — —. *Devlet: Politeia I-II*. Çev. Azra Erhat ve diğerleri. 2. Baskı. İstanbul: Maarif Matbaası, 1946.
- — —. *Gorgias*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- — —. *İon*. Çev. İlhan Bozkurt. İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.
- — —. *Sokrates'in Savunması*. Çev. Erman Gören. İstanbul: Kabcı, 2006.
- — —. *Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- — —. *Phaidros*. Çev. Birdal Akar. Ankara: BilgeSu, 2014.
- — —. *Şölen*. Çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa, 2015.
- — —. *Theaitetos*. Çev. Birdal Akar. Ankara: BilgeSu, 2016.
- — —. *Yasalar*. Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2007.
- Raeburn, David ve Oliver Thomas. *The Agamemnon of Aeschylus: A Commentary for Students*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Semonides ve Altı İambos Şairi. *Şiirler - Bütün Fragmanlar*. Çev. Erdal Alovera. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

- Sina, Ayşen. "Antik Yunan'da Koro Liriji Türleri." *Littera Edebiyat Yazıları* 19 (2006): 133-160.
- Sinclair, Thomas Alan. *Hesiod: Works and Days*. Londra: Macmillan, 1932.
- Sophokles. *Antigone*. Çev. Güngör Dilmen. İstanbul: Mitos-Boyut, 2014.
- — —. *Filoktetes*. Çev. Şükran Yücel. İstanbul: Mitos-Boyut, 2008.
- — —. *Oidipus Kolonos'ta*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Theophrastos. *Karakterler*. Çev. Candan Şentuna. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Urgan, Mina. *İngiliz Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich. "De tragicorum Graecorum fragmentis commentatio." *Index scholarum aëstivum*. Gottingae, 1893.
- West, Martin L. *Iambi et Elegi Graeci*. 2 cilt. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- — —. *Studies in Aeschylus*. Stuttgart: Teubner, 1990.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

ANTİK YUNAN'IN DİN ÖĞRETMENLERİ

JAMES ADAM

Platon diyaloglarının ünlü çevirmeni ve klasikler uzmanı James Adam'ın verdiği derslerden oluşan bu eser, eski Yunan'ın ilk şairleri Homeros ve Hesiodos'tan tragedya yazarları Aiskhylos, Euripides ve Sophokles'e, Sokrates öncesi filozoflardan Platon'a ve Sofistlere uzanan antik Yunan din geleneğinin gelişimini izler. Adam, özellikle dinsel düşüncelerin ilerlemesinde o dönemin şairleri ve filozofları arasındaki gerilimlerle ilgilenir. Şiir ve felsefe arasındaki bu çatışmayı inceleyerek çatışmanın tarihsel önemini ve daha genel olarak dini gelenekler üzerindeki etkisini okura açıklamaya çalışır.

ISBN : 978-605-9460-73-6



60 ₺



🏠 pinhanyayincilik.com
📱 [/pinhanyayincilik](https://www.facebook.com/pinhanyayincilik)
🐦 [/pinhankitap](https://twitter.com/pinhankitap)