

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>

KAREN ARMSTRONG

BÜYÜK DÖNÜŞÜM



Eksen Çağı ve
Dinsel Geleneklerin
Başlangıcı



“Muhteşem bir kitap... Açık ve okunaklı... Mezhep kavgalarının ve askerî çatışmaların sık yaşandığı bir dünya için ilaç gibi.”

The New York Times

“*Büyük Dönüşüm*, Karen Armstrong’un en iyi hali... karmaşık tarihi net bir üslupla damıtıp anlatıyor. Dinî benliklerimizi şefkate, başkasına yönelik sevgi ve alçakgönüllülüğe yöneltme çağrısı ilham verici.”

The Washington Post

“Belki de bugüne kadarki en iddialı eseri... Dikkatlice araştırılmış ve akıcı.”

The San Francisco Chronicle

“İlgi çekici bir tarih anlatısı... Fevkalade ve hızla okunuyor... Son derece geçerli.”

Julie Wheelwright, Independent

“Armstrong dinler tarihini ne kadar iyi bildiğini gösteriyor.”

Felipe Fernández-Armesto, The Times

“Armstrong alışık olduğumuz şekilde okunaklı ve açık bir biçimde yazıyor. Bu kitaptan birçok şey öğrenmemek için çok çabalamak lazım.”

Diarmaid MacCulloch, Guardian

“Bu kitap defalarca övülmeyi hak ediyor.”

Bryan Appleyard, Sunday Times

Pegasus Yayınları: 2075

Tarih: 15

Büyük Dönüşüm

Karen Armstrong

Özgün Adı: The Great Transformation

Yayın Koordinatörü: Yusuf Tan

Editör: Kemal Küçükgedik

Düzeltili: Halûk Kürşad Kopuzlu

Sayfa Tasarımı: Ezgi Gültekin

Baskı-Cilt: Alioğlu Matbaacılık

Sertifika No: 11946

Orta Mah. Fatin Rüştü Sok. No: 1/3-A

Bayrampaşa/İstanbul

Tel: 0212 612 95 59

1. Baskı: İstanbul, Nisan 2019

ISBN: 978-605-299-670-6

Türkçe Yayın Hakları © PEGASUS YAYINLARI, 2019

Copyright © Karen Armstrong, 2006

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Telif Hakları Onk Ajans Ltd. Şti. aracılığıyla
Felicity Bryan Associates Ltd'den alınmıştır.

Tüm hakları saklıdır. Bu kitapta yer alan fotoğraf/resim ve metinler
Pegasus Yayıncılık Tic. San. Ltd. Şti.'den izin alınmadan fotokopi dâhil,
optik, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla kopyalanamaz,
çoğaltılamaz, basılamaz, yayımlanamaz.

Yayıncı Sertifika No: 12177

Pegasus Yayıncılık Tic. San. Ltd. Şti.

Gümüşsuyu Mah. Osmanlı Sk. Alara Han

No: 11/9 Taksim / İSTANBUL

Tel: 0212 244 23 50 (pbx) Faks: 0212 244 23 46

www.pegasusyayinlari.com / info@pegasusyayinlari.com



pegasusyayinlari



pegasusyayinevi



pegasusyayinlari



Pegasus Yayınları

KAREN ARMSTRONG

BÜYÜK DÖNÜŞÜM

*Eksen Çağı ve Dinsel
Geleneklerin Başlangıcı*

İngilizceden çeviren:
Barış Baysal

PEGASUS YAYINLARI

Büyük Dönüşüm'e Övgü

“Olağanüstü bir kitap... Anlaşılır, okuması kolay... Hâlâ askerî çatışmalar ve mezhepsel nefretlerle dolu bir dünyayı anlatıyor.”

The New York Times

“Armstrong’un kitap boyunca hissedilen ikna yeteneği, tutkusu ve zekâsı kitabın vermek istediği mesajın önemini anlamamızı sağlıyor... Her şeyin ötesinde, bu kitap kendi sorunlu zamanlarımızın gürültüsünü bastırmayı amaçlıyor.”

The Baltimore Sun

“Eksiksiz... *Büyük Dönüşüm* tonlarca bilgiyi ustalıkla harmanlıyor, siyasal ve iktisadi değişimlerin felsefe ile dini nasıl etkilediğini özenle sergiliyor.”

The Boston Globe

“2500 yıl öncesinin bir avuç insanının yaydığı idealler bugünün hoş-görüsüzlük ve savaş ortamını bastırabilir mi? Armstrong o ideallerin işe yarayacağını söylüyor ve uygarlığın bencillikten kurtulmak ve sevgiyle kucaklaşmak için o antik çağrıya kulak vermesi gerektiğini anlatıyor.”

Los Angeles Times

“Tam zamanında ve vazgeçilmez.”

Herald (Londra)

“Tümüyle büyüleyici bir okuma deneyimi... *Tanrı'nın Tarihi* ile birlikte en büyük başarılarından biri.”

Booklist

“Her zamanki ustalıkla tarzıyla bu öyküleri derinlikli ve akılcı bir anlatı eşliğinde aktarıyor... Mükemmel bir başarı.”

Publishers Weekly

İçindekiler

Harita ve Tablo Listesi 9

Teşekkürler 11

Giriş 13

1. EKSEN ÇAĞI HALKLARI (yak. M.Ö. 1600-900)	23
2. RİTÜEL (yak. M.Ö. 900-800)	81
3. KENOSİS (yak. M.Ö. 800-700)	127
4. BİLGİ (yak. M.Ö. 700-600)	177
5. ÇİLE (yak. M.Ö. 600-530)	229
6. EMPATİ (yak. M.Ö. 530-450)	275
7. HERKES İÇİN KAYGILANMAK (yak. M.Ö. 450-398)	331
8. HERKES BİRDİR (yak. M.Ö. 400-300)	387
9. İMPARATORLUK (yak. M.Ö. 300-220)	440
10. ÖNÜMÜZDEKİ YOL	485

Notlar 526

Sözlük 565

Bibliyografi 576

Dizin 595

Yazar Hakkında Not 607

Haritalar ve Tablolar

Aryan Göçleri, yak. M.Ö. 1500-1000: Yedi Nehir Ülkesi	33
Aryanların Doğuya Yayılması, yak. M.Ö. 1000-500	45
Veda Kurban Arenası	47
Çin Shang Hanedanı, yak. M.Ö. 1600-1045	54
Erken Dönem Zhou Egemenliği Altında Çin, M.Ö. 11-9. yüzyıllar	61
Erken Dönem İsrail ve Çevre Ülkeler, yak. M.Ö. 1200	65
Miken Dönemi Yunanistan, yak. M.Ö. 1450-1200	82
Yunan Tanrılarının Soyağacı: Gaia Soyu ve Kaos Soyu	88
İsrail ve Yehuda Krallıkları, yak. M.Ö. 1000-722	94
Asur İmparatorluğu, yak. M.Ö. 744-612	141
Yunan Şehir Devletleri	148
Olimpos Tanrılarının Soyağacı	161
Erken İlkbahar ve Sonbahar Döneminde Çin Prenslikleri ile Çevre Krallıkları	163
Arya Ülkesi, yak. M.Ö. 1000.	181
Geç İlkbahar ve Sonbahar Döneminde Çin Prenslikleri ile Devletleri	216
Kudüs ve Yehuda, M.Ö. 722 Sonrasında	218
Babil İmparatorluğu, M.Ö. 626-539	231
Pers İmparatorluğu	288
Persler Döneminde Yehuda	296
Doğu Ganj Bölgesi M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren	317
Çin'in Yedi Savaşçı Devleti, yak. M.Ö. 485-221	358
Seleukos, Ptolemaios ve Maurya İmparatorlukları	464
Qin İmparatorluğu	486
Han İmparatorluğu	491
Bugünkü Dünya Nüfusu İçinde Eksen Çağı Dinleri	525

Teşekkürler

Her zaman olduğu gibi, temsilcilerim Felicity Bryan, Peter Ginsberg ve Andrew Nurnberg'e, editörlerim Jane Garrett, Robbert Ammerlaan'a ve bu kitap için fikir veren Toby Mundy'ye teşekkür ediyorum. Sürekli destek ve dostlukları her zaman ciddi bir teşvik ve neşe kaynağı oldu. Aynı zamanda Michele Topham, Carole Robinson ve Jackie Head'e Felicity Bryan'ın ofisinde bir yazarın günlük kararsızlıkları içerisinde bana yardım ederken gösterdikleri azim, sabır ve nezaketten dolayı ve Jane ile Toby'ye asistanlık eden Emily Molanphy ve Alice Hunt'a düşünceli yardımları nedeniyle teşekkür etmem gerekiyor. Her zamanki gibi, doğruluk ve güzellik tutkularını vazgeçilmez bulduğum Knopf'taki üretim ekibine de sonsuz şükranlarımı sunmalıyım: Chuck Antony (redaktör), Patrice Silverstein ve Chuck Thompson (düzeltmenler), Claire Bradley Ong (üretim), Anthea Lingeman (tasarımcı), David Lindroth (harita sorumlusu) ve Ellen Feldman (üretim editörü). Ayrıca bu kitaba katkıları daha sonraki aşamalarda gelecek olsa da her zamanki adanmışlıkları ve cömertlikleriyle kitabı tanı-tacaklarını bildiğim tanıtım departmanındaki arkadaşlarımı da unutamam: Sheila Kaye, Francien Schuursma ve Sheila O'Shea. Son olarak, kuzenim Jenny Wayman'ın sevgisi ve pratik desteği olmasa bu kitabı tamamlayamazdım.

Hepsinden öte, bu kitap en içten ve kalpten hissettiğim şükran duygularıyla birlikte, sevgi kelimesinin anlamını çok iyi bilen Mitchell ve Geraldine Bray'e adanmıştır.

Giriş

Muhtemelen her nesil kendisinin tarihin bir kesişim döneminde yaşadığını düşünüyordur ama bizim yüzleştiğimiz problemler fazlasıyla zorlu ve geleceğimiz çok belirsiz görünüyor. Yaşadığımız zorluklar çok daha derin bir ruhani krizin üstünü örtüyor. Yirminci yüzyıl boyunca şiddetin dizginlenemez bir ölçekte arttığına şahit olduk. Ne yazık ki birbirimizi incitme ve yaralama yetimiz, sıra dışı iktisadi ve bilimsel ilerlemelerin gerisinde kalmadı. Saldırganlığımızı zapt etme ve bu yönümüzü güvenli ve uygun sınırlar içinde tutma bilgeliğine sahip değil gibi görünüyoruz. İlk atom bombalarının Hiroşima ve Nagazaki üzerinde patlamasıyla birlikte modern kültürümüzün parlak başarılarının kalbinde nihilist bir öz yıkım açığa çıktı. Çevresel kaos yaratmayı göze alıyoruz çünkü yeryüzünü artık kutsal bir yer olarak değil salt bir “kaynak” olarak görüyoruz. Teknolojik dehamızla birlikte bir tür ruhani devrim yapamazsak eğer, gezegenimizi kurtarma ihtimalimiz yok gibi görünüyor. Tek başına rasyonel bir eğitim yeterli olmayacak. Harikulade bir üniversite ile bir toplama kampının aynı sınırlar içerisinde var olabileceğini anlamak için büyük bir bedel ödedik. Auschwitz, Ruanda, Bosna ve Dünya Ticaret Merkezi’nin yıkımı, her bir insanın kutsal dokunulmazlığı duygusunun yok olması durumunda neler olabileceğini gösteren karanlık örneklerdi.

Bu yaklaşımı geliştirmekte bize yardımcı olacak gibi görünen din de genel olarak çağımızın şiddet ve umutsuzluk ortamını yansıtmakla meşgul. Neredeyse her gün dinsel motivasyonla yüklü terörizm, nefret ve hoşgörüsüzlük örnekleri görüyoruz. Giderek

artan sayıda insan, artık geleneksel dinî öğretileri ve pratikleri gereksiz ve güvenilmez buluyor ve insanların ihtiyaç duyar gibi görüldüğü aşkın deneyimi edinmek için sanat, müzik, edebiyat, dans, spor veya uyuşturucuya yöneliyor. İnsanlığımızı her zamankinden daha fazla yaşadığımızda ve iç dünyamıza derinden dokunulduğunu ve anlık olarak kendimizin ötesine götürüldüğümüzü hissettiğimizde hepimiz heyecan ve kendinden geçme anlarının peşinde koşuyoruz. Bizler anlam arayan yaratıklarız ve diğer hayvanlardan farklı olarak kendi hayatımızda anlam ve değer bulamadığımızda kolayca umutsuzluğa kapılabiliyoruz. Bazıları dindarlığın yeni yollarını keşfetmeye çalışıyor. 1970'lerin sonlarından itibaren dünyanın pek çok yerinde ruhani bir uyanış gerçekleşti ve genelde “fundamentalizm” olarak adlandırdığımız militan dindarlık, post modern aydınlanma arayışımızın tezahürlerinden yalnızca biri.

İçinde bulunduğumuz zor koşullar altında, bence Alman filozof Karl Jaspers'in Eksen Çağı olarak adlandırdığı dönemden ilham almamız mümkün zira bu dönem, insanlığın ruhani gelişiminde merkezi bir öneme sahip.¹ M.Ö. yaklaşık 900'den 200 yılına kadar dört farklı bölgede insanlığı sonradan beslemeye devam edecek büyük dünya gelenekleri oluştu: Çin'de Konfüçyüsçülük ve Taoçuluk; Hindistan'da Hinduizm ve Budizm; İsrail'de monoteizm; Yunanistan'da felsefi rasyonalizm. Bu dönemde Buda, Sokrates, Konfüçyüs ve Jeremiah, *Upanishadlar*, Mensiyüs ve Euripides'in gizemleri ön plana çıkmıştı. Yoğun yaratıcılıkla geçen bu dönem boyunca ruhani ve felsefi dâhiler tamamen yeni bir insan deneyimine öncülük ettiler. Bunların birçoğu anonim kalmış olsa da içlerinden bazıları bizi hâlâ duygulandıran ilham kaynağı kişiler oldular zira bize bir insanın ne olması gerektiğini gösterdiler. Eksen Çağı, bilinen tarihin en ufuk açıcı entelektüel, psikolojik, felsefi ve dinî değişim dönemlerinden biriydi. Şimdiki bilimsel ve teknolojik

Aksi belirtilmedikçe tüm tarihler milattan öncedir.

modernliğimizi yaratan Büyük Batı Dönüşümü'ne kadar bu çağla boy ölçüşecek bir dönem görülmedi.

Peki, o kadar farklı koşullarda yaşayan Eksen Çağı bilgeleri nasıl olur da bizim şimdiki durumumuz hakkında konuşabilir? Neden Konfüçyüs veya Buda'dan yardım isteyelim? Kendi dünyamızın gerçeklerini yansıtan çok daha yenilikçi bir inanç yaratmaya ihtiyaç duyduğumuz bu dönemde bu uzak geçmişe ilişkin bir çalışma hiç şüphesiz ruhani arkeoloji alanında bir egzersiz olarak kalacaktır. Öte yandan, Eksen Çağı'nın aktardığı görüşleri henüz aştığımız da söylenemez. Ruhani ve sosyal kriz dönemlerinde, erkekler ve kadınlar rehberlik için sürekli olarak bu döneme bakıyorlar. Eksen Çağı keşiflerini farklı yorumluyor olabilirler ama onların ötesine asla geçemedikleri de açık. Rabbinik Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, örneğin, hep birlikte orijinal Eksen Çağı'nın modern tezahürleridir. Bu kitabın son bölümünde göreceğimiz gibi, bu üç geleneğin her biri Eksen Çağı vizyonunu yeniden keşfetti ve onu harikulade bir şekilde doğrudan kendi çağlarına hitap eden bir dille aktardı.

Eksen Çağı'nın peygamberleri, gizemcileri, filozofları ve şairleri öyle ileri ufuklu ve öyle radikal görüşlüydü ki sonraki kuşaklar onları ehlileştirmeye çalıştı. Süreç içinde, tam da Eksen Çağı reformcularının kurtulmaya çalıştıkları dindarlık biçimini üretip durdular. Bana göre, modern dünyada da olan budur. Eksen Çağı bilgelerinin bizim çağımıza ilettiği önemli bir mesaj vardı ancak görüşleri bugün kendilerini dindar addeden birçok kişiye şaşırtıcı ve hatta çarpıcı gelecektir. Örneğin, genel olarak inancın belli öğretilerin önermelerine inanmak anlamına geldiğine inanılıyor. Aslına bakılacak olursa, sanki imanının şartlarına rıza göstermek en temel aktiviteymiş gibi, dindar insanlara genelde "mümin" deniyor. Ne var ki Eksen Çağı filozoflarının birçoğu doktrin ya da metafizikle uzaktan yakında ilgili değildi. Bir kişinin teolojik inançları Buda gibi biri için tamamen uzak bir meseleydi. Bazı bilgiler teoloji tartışmalarını kararlılıkla reddediyor, bunun dikkat

dağıtıcı ve zararlı olduğunu iddia ediyorlardı. Bazıları da birçok insanın dinden beklediği mutlak kesinlik türünü aramanın fazlasıyla gelişmemiş, gerçek dışı ve sapkınca olduğunu düşünüyordu.

Eksen Çağı'nda geliştirilmiş tüm gelenekler insan bilincinin sınırlarını genişletti ve insan varlığının merkezindeki aşkın boyutu keşfetti. Ne var ki bunu her zaman doğaüstü olarak görmediler ve büyük kısmı bunu tartışmayı bile istemedi. Tam da bu deneyimin tarif edilemez olmasından dolayı, tek doğru yaklaşım saygılı bir sessizlikti. Bilgeler elbette kendi nihai gerçeklik bakışlarını diğer insanlara dayatmaya çalışmadılar. Tam tersine, onlara göre hiç kimse dinî öğretileri ikinci elden almamalı ve kör bir inançla onlara bağlanmamalıydı. Her şeyi sorgulamak ve her öğretiyi kendi kişisel deneyimlerimize göre ampirik olarak test etmek önemliydi. Aslında daha sonra göreceğimiz gibi, ne zaman bir peygamber veya filozof zorunlu doktrinler hakkında ısrarcı olmaya başlasa, bu genelde Eksen Çağı'nın kendi momentumunu kaybettiğinin bir işareti olmuştu. Buda veya Konfüçyüs'e Tanrı'ya inanıp inanmadıkları sorulmuş olsaydı, muhtemelen hafiften ürker ve -büyük bir nezaketle- bunun uygun bir soru olmadığını açıklarlardı. Birileri tek bir Tanrı'ya inanan Amos veya Hezekiel'e "monoteist" olup olmadıklarını sormuş olsaydı, onlar da aynı oranda allak bullak olurlardı. Mesele monoteizm değildi. İncil'de monoteizme ilişkin pek az dolaysız iddia bulunuyor ama -ilginçtir ki- bu doktrinsel beyanların bazılarında bulunan sert ifadeler Eksen Çağı'na özgü ruhtan tam bir kopuş sergiliyor.

Mesele neye inandığın değil, nasıl davrandığındı. Din seni kökten değiştiren şeyler yapmakla ilgiliydi. Eksen Çağı'ndan önce, dinî arayışın merkezinde ritüeller ve hayvan kurban etme ayinleri bulunuyordu. Kutsal dramalarda, bugünkü teatral deneyimlere benzer şekilde sizi bir başka varoluş seviyesine götüren bir ilahilik hissediyordunuz. Eksen Çağı bilgeleri bunu değiştirdiler. Ritüeller yine önemliydi fakat ona yeni bir etik anlam kazandırdılar ve ruhani yaşamın merkezine ahlaki yerleştirdiler. "Tanrı", "Nirvana",

GİRİŞ

“Brahman” veya “Yol” olarak adlandırdıklarıyla karşılaşmanızın tek yolu sevgiyle dolu bir yaşam sürmektir. Aslında, din sevgi *idi*. Bugün genelde dinî bir yaşam tarzı benimsemeden önce kendimize “Tanrı” veya “Mutlak”ın var olduğunu ispatlamamız gerekiyor. Bu iyi bir bilimsel pratik: Önce bir prensip oluşturuyorsunuz ancak bundan sonra onu uygulayabiliyorsunuz. Eksen Çağı bilgeleri ise bunun, atı arkaya arabayı ise öne koymak gibi olduğunu söyleyeceklerdir. Önce kendinizi etik yaşama adamalısınız, sonrasında metafizik inanış değil disiplinli ve sürekli iyilik, size aradığınız aşkınlığın ipuçlarını verecektir.

Bunun için değişime hazır olmalıydınız. Eksen Çağı bilgeleri takipçilerine, sonrasında yenilenmiş yaşama gücüyle her zamanki öz merkezci yaşamlarına dönebilecekleri tadımlık bir manevi yükseliş hazzı vermekle ilgilenmiyorlardı. Onların amacı tamamen farklı bir insan türü yaratmaktı. Tüm bilgiler empati ve sevgiyle dolu bir ruhaniliği salık veriyordu. İnsanların bencillik ve kibirden, şiddet ve kabalıktan kurtulmaları gerektiğini öğütüyorlardı. Bir başka insanı öldürmek şöyle dursun, düşmanca bir söz söylemeye veya kaba bir davranış sergilemeye bile hakkınız yoktu. Dahası, neredeyse tüm Eksen Çağı bilgeleri iyilikseverliğinizi yalnızca kendi çevrenizdeki insanlarla sınırlı tutamayacağınızı da fark etmişlerdi. Bir şekilde tüm dünyaya karşı düşünceli olmanız gerekiyordu. Aslında insanlar ufuklarını ve sempatilerini sınırlamaya başladıkları andan itibaren Eksen Çağı da sona yaklaşmıştı. Her bir gelenek kendi Altın Kuralı’nı formüle dönüştürmüştü: Kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma. Eksen Çağı bilgelerine göre, tüm varlıkların kutsal haklarına saygı -ortodoks inanç değil- dinin ta kendisiydi. İnsanlar nezaket ve cömertlikle hareket ederek dünyayı kurtarabilirlerdi.

Eksen Çağı değerler sistemini yeniden keşfetmemiz gerekiyor. Küresel köyümüzde, artık dar görüşlü veya dışlayıcı bir vizyonu kaldıramayız. Kendi ülkemizden uzakta yaşayan insanların da en az bizim kadar önemli olduğunu düşünerek yaşamalı ve ona göre

hareket etmeliyiz. Eksen Çağı bilgeleri kendi sevgi etiklerini güllük gülistanlık bir ortamda yaratmadılar. Her bir gelenek daha önce görülmemiş seviyede şiddet ve savaşla yıkıma uğramış bizimki gibi toplumlarda gelişti. Aslında dinî değişimin ilk katalizörü, bilgelerin çevrelerinde şahit oldukları saldırganlığı prensipli bir şekilde reddetmeleriydi. Ruhun sahip olduğu şiddetin sebeplerini aramaya başladıklarında, Eksen Çağı filozofları kendi iç dünyalarına girdiler ve keşfedilmemiş bir insan gerçekliğinin dehlizlerinde gezinmeye başladılar.

Eksen Çağı'ndaki uzlaşma, insan ırkının ruhani arayışındaki fikir birliğinin açık bir kanıtıdır. Eksen Çağı halkları sevgi dolu etiğin işe yaradığını gördüler. Bu dönemde yaratılan tüm büyük gelenekler merhamet ve iyiliğin vazgeçilmez önemi hakkında hemfikirler ve bu bize insanlık hakkında önemli bir şeyler söylüyor. Kendi inancımızın başkalarıyla derinden uyum içinde olduğunu görmek teşvik edici bir deneyimdir. Dolayısıyla, kendi geleneğimizden ayrılmadan, bize özgü empatik yaşam arayışımızı güçlendirmek için diğerlerinden de öğrenebileceğimiz şeyler var.

Daha önce neler olduğunu öğrenmedikçe Eksen Çağı'nın kazanımlarını anlayamayız, o nedenle Eksen Çağı öncesi erken antik dönem dinini bilmemiz gerekir. Bu dinin Eksen Çağı için tümüyle önemli olan belli ortak nitelikleri vardı. Örneğin, birçok toplum ilk zamanlarda genelde Gök Tanrı olarak bilinen Yüce Tanrı'ya inanıyordu zira onun cennetle bir ilişkisi vardı.² Oldukça erişilmez olduğundan dinî bilinçten silinmeye başladı. Bazıları onun öylece "kaybolduğunu", bazıları ise yerine daha genç ve dinamik bir tanrılar kuşağının mecburen geçtiğini söylediler. İnsanlar genelde kutsal şeyleri etraflarındaki dünyada ve kendi içerisinde içkin bir varlık olarak yaşarlardı. Bazıları tanrıların, erkeklerin, kadınların, hayvanların, bitkilerin, böceklerin ve kayaların hep birlikte aynı ilahî yaşamı paylaştığına inanırlardı. Bunların tümü her şeyin varlığını sürdürmesini sağlayan üstün bir kozmik düzene tabiydi. Tanrıların bile bu düzene uyması gerekiyordu ve

onlar da kozmosun ilahî enerjilerinin korunması için insanlarla işbirliği yapıyordu. Bu enerjiler yenilenmediğinde dünya ilkel bir boşluğa düşebilirdi.

Hayvan kurban etmek, antik dünyada evrensel bir dinî ibadetti. Bu, dünyanın varlığını sürdürmesini sağlayan tükenen güçlerin yeniden kazanılması için bir yoldu. Yaşam ile ölümün, yaratıcılık ile yıkımın ayrılmaz şekilde iç içe olduğuna dair güçlü bir inanış vardı. İnsanlar, sırf diğer yaratıkların kendi yaşamlarını onlar için feda etmesi sayesinde hayatta kaldıklarına inanıyorlardı, bu nedenle kurban edilen hayvan kendini kurban ettiği için onurlandırılıyordu.³ Bu ölümler olmasa yaşam da olamayacağı için bazıları dünyanın zamanın başlangıcında bir kurban sayesinde oluştuğuna kanaat getirmişti. Bazı insanlar da bir yaratıcının kaostan düzen yaratmak adına bir ejderhayı -biçimsizlik ve aynılığın yaygın bir sembolü- öldürmesine ilişkin hikâyeler anlatıyorlardı. Bu mitsel olayları ayinlerinde canlandıran ibadet eden kişiler kendilerinin kutsal zamana gönderildiğini hissediyorlardı. Kendi kırılğan ölümlü faaliyetlerine bir ilahî güç havası katmak adına orijinal kozmogoniyi yeniden tasvir eden bir ritüel aracılığıyla yeni bir proje başlatmış gibi oluyorlardı. Bu şekilde “canlandırılmayan” ya da bir “ruh” ile ödüllendirilmeyen hiçbir şey ayakta kalamazdı.⁴

Antik din, kadim felsefe diye bilinen kavrama dayanıyordu çünkü bu kavram bir şekilde birçok modern öncesi kültürde yer alıyordu. Yeryüzündeki her bir kişi, nesne veya deneyim ilahî dünyadaki bir gerçekliğin taklidi -soluk bir gölgesi- idi.⁵ Dolayısıyla kutsal dünya, insan varlığının prototipiydi ve daha zengin, daha güçlü ve dünyadaki her şeyden daha dayanıklı olduğu için erkekler ve kadınlar delicesine bu dünyaya katılmak istiyorlardı. Kadim felsefe bugün bazı yerli kabileleri için hâlâ önemli bir faktör. Örneğin, Avustralyalı Aborijinler Rüyazamanı'nın kutsal âlemini somut dünyadan daha gerçek bir şekilde yaşarlar. Uykuda veya görü anlarında Rüyazamanı'ndan kısa anlar yakalarlar. Bu anlar zamandan bağımsızdır ve “her zamandır.” Ölüm, akışkanlık, ke-

sintisiz değişimle sürekli zayıflatılan sıradan yaşam için bunlar sağlam bir zemin oluşturur. Bir Avustralyalı avlanmaya gittiğinde, davranışlarını İlk Avcı'nın davranışlarına benzetmeye çalışarak onunla tamamen bütünleşmiş, onun daha yetkin gerçekliğine geçmiş gibi hisseder. Daha sonra, o ilkel zenginlikten geri döndüğünde zamanın onu yutacağından ve kendisini ve her şeyi hiçliğe indirgeyeceğinden korkar.⁶ Antik dönem insanların yaşadığı da böyle bir şeydi. Yalnızca tanrıları ritüellerde taklit ettiklerinde ve dünyevi yaşamlarının yalnız ve kırılgan bireyselliğinden vazgeçtiklerinde gerçek manada var oluyordular. Sadece kendileri olmayı bırakıp diğerlerinin hareketlerini tekrar ettiklerinde insanlıklarını tamamlıyorlardı.⁷

İnsan türü son derece yapaydır.⁸ Durmaksızın doğamızı geliştirmeye ve bir ideale yaklaştırmaya çalışıyoruz. Kadim felsefeden vazgeçtiğimiz bu çağda bile insanlar modanın dayattıklarını körü körüne takip ediyor ve mevcut güzellik standardını yeniden üretmek adına yüzlerine ve bedenlerine şiddet uyguluyor. Ünlülerin el üstünde tutulduğu kült gösteriyor ki “üst insanlığı” örnekleyen modellere hâlâ saygı duyuyoruz. İnsanlar kimi zaman idollerini görmek ve onların varlığında olmanın heyecan verici coşkusunu hissetmek için uzun yollar katediyorlar. Onların giyim kuşam ve davranışlarını taklit ediyorlar. Öyle görünüyor ki insanların modellere ve paradigmaya karşı doğal bir eğilimi var. Eksen Çağı bilgeleri, bu ruhaniliğin çok daha orijinal bir versiyonunu geliştirmişler ve insanlara kendi içlerindeki ideal modeli aramayı öğretmişlerdi.

Eksen Çağı o kadar da mükemmel değildi. Başlıca problemlerinden biri kadınlara karşı kayıtsızlığıydı. Bu ruhani düşünceler neredeyse bütünüyle askerî güç ve saldırgan ticari faaliyetlerin hâkim olduğu, kadınların kırsal ekonomide sahip oldukları statüyü yitirdikleri kentsel bir çevrede gelişti. Bir tane bile kadın Eksen Çağı bilgesi yok. Yeni inanışta aktif bir rol üstlenmesine izin verilen kadınlar ise genelde arka plana itiliyorlardı. Bunun sebebi

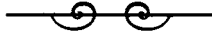
Eksen Çağı bilgelerinin kadınlardan nefret etmesi değil, büyük oranda onları fark etmemeleriydi. “Büyük” veya “aydınlanmış” insandan söz ettiklerinde kastettikleri “erkekler ve kadınlar” değildi. Ancak sorulsaydı, birçoğu kadınların da bu özgürleşmeyi gerçekleştirebileceklerini kabul ederdi.

Kadın sorununun Eksen Çağı için fazla ikincil planda olması sebebiyle, bu konudaki ısrarcı tartışmaların dikkat dağıtıcı olduğunu düşünüyorum. Ne zaman bu sorunu ele almaya kalksam, sanki araya fazladan bir konu katmışım gibi geliyor. Bunun tamamen kendine özgü bir çalışmayı hak ettiğinden şüpheliyim. Bu, Eksen Çağı bilgelerinin örneğin bazı kilise babaları gibi su katılmamış misojinistler olduğu anlamına gelmiyor. Bunlar kendi çağının adamlarıydı ve kendi hemcinslerinin saldırganlığıyla öyle meşgullerdi ki nadiren kadınlara ayrıca kafa yoruyorlardı. Eksen Çağı reformcularını körü körüne takip edemeyiz. Hiç şüphesiz, bu şekilde davranmak, bu türden bir benzeşmenin insanları bayağı ve olgunlaşmamış bir özde sıkıştıracağını savunan Eksen Çağı ruhunu temelden sarsacaktır. Yapabileceğimiz şey, Eksen Çağı'nın herkes için kaygılanma idealini kadınları da kapsayacak şekilde genişletmektir. Eksen Çağı bakışını yeniden yaratmaya giriştiğimizde modernitenin en iyi taraflarını da tartışmalıyız.

Eksen Çağı halkları tek tip bir gelişme göstermediler. Her biri kendi hızında gelişti. Bazen gerçekten Eksen Çağı'na yakışır bir görüşe eriştiler ama sonra geri adım attılar. Hint halkları her zaman Eksen Çağı ilerlemesinin yanındaydı. İsrail'de peygamberler, rahipler ve tarihçiler altıncı yüzyılda Babil'e sürülene dek gelişigüzel bir şekilde bu idealin peşine düştüler ve kısa fakat yoğun bir sıra dışı yaratıcılık dönemi geçirdiler. Çin'de ta ki Konfüçyüs altıncı yüzyılda ilk tam teşekküllü Eksen Çağı ruhaniliğini geliştirene kadar yavaş ama giderek hızlanan bir süreç söz konusuydu. En başından itibaren Yunanlar diğer halklardan tamamen farklı bir yol izlediler.

Jaspers, Eksen Çağı'nın eş zamanlı bir süreç olduğunu düşünüyordu ancak işin aslı böyle değildi. Ona göre örneğin Buda, Laozi, Konfüçyüs, Mozi ve Zerdüşt aşağı yukarı aynı dönemde yaşamışlardı. Modern akademisyenler bu tarihlemeyi düzelttiler. Zerdüşt'ün altıncı yüzyılda değil, daha erken bir dönemde yaşadığı bugün artık kesin. Bu hareketlerden bazılarını, özellikle de tarihle hiç ilgilenmeyen ve tam kronolojik kayıt tutma geleneği olmayan Hindistan'dakileri tam olarak tarihlemek oldukça zor. Örneğin bugün birçok Hintbilimci Buda'nın daha önce düşünüldüğünden tam yüz yıl önce yaşadığından emin. Taocu bilge Laozi ise Jaspers'in düşündüğünün aksine altıncı yüzyılda yaşamadı. Konfüçyüs ve Mozi'nin çağdaşı olmak yerine, büyük olasılıkla üçüncü yüzyılda yaşamını sürdürdü. Bu konuda en yakın tarihli akademik tartışmalara bağlı kalmaya çalıştım ancak bu tarihlerin birçoğu bugün sadece spekülatif olabilir ve belki de hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecektir.

Öte yandan, tüm bu zorluklara karşın Eksen Çağı'nın genel gelişimi bu önemli idealin ruhani evrimine ilişkin bize birtakım bakış açıları vermektedir. Bu süreci kronolojik olarak izleyip dört Eksen Çağı halkının ilerleyişini takip edecek, yavaş yavaş kökle-nen, hızı giderek artan ve nihayetinde üçüncü yüzyılın sonunda yok olmaya yüz tutan bu yeni vizyonu izleyeceğiz. Öte yandan, hikâyenin sonu böyle değil. Eksen Çağı'nın öncüleri başkalarının üzerinde yükselebilecekleri temeller kurmuşlardı. Her bir nesil bu orijinal bakış açılarını kendi özel koşullarına uyarlamayı deneyecektir ve bu bizim bugünkü görevimiz olmalıdır.



EKSEN ÇAĞI HALKLARI

(yak. M.Ö. 1600-900)

Eksen Çağı ruhaniliğini ilk deneyenler kendilerine Aryan adını veren ve Güney Rusya steplerinde yaşayan pastoralistlerdi. Aryanlar ayrı bir etnik grup olmadığı için bu terim de ırksal bir terim değildi. Aksine gurur belirtiyordu ve “soylu” ya da “saygı-değer” gibi bir anlam ifade ediyordu. Aryanlar ortak bir kültüre sahip olsalar da gevşek bağlarla bağlı bir kabile ağına sahiplerdi. Birtakım Asya ve Avrupa dillerinin temelini oluşturacak bir dil konuştukları için Hint-Avrupalılar olarak da anılıyorlar. Yaklaşık 4500 yılına kadar Kafkas steplerinde yaşamışlardı ama üçüncü milenyumun ortalarında bazı kabileler bugünkü Yunanistan, İtalya, İskandinavya ve Almanya’ya ulaşana değin giderek uzaklara doğru yayılmaya başladılar. Aynı esnada, steplerde kalan Aryanlar yavaş yavaş ayrıldılar ve orijinal Hint-Avrupa dilinin farklı biçimlerini konuşan iki ayrı halk oldular. Biri Avesta diyalektini, diğeri Sanskritçenin eski bir formunu kullanıyordu. Öte yandan hâlâ temas halindeydiler çünkü bu aşamada dilleri hâlâ çok benzerdi ve 1500’lü yıllara kadar barış içinde bir arada yaşayarak aynı kültürel ve dinî gelenekleri paylaşmaya devam ettiler.¹

Bu sakin ve sessiz bir varoluştı. Aryanlar çok uzaklara gide-miyordu çünkü at henüz evcilleştirilmemişti. Bu yüzden ufukları steplerle sınırlıydı. Topraklarını sürdüler, koyun, keçi ve domuz

yetiştirdiler ve istikrar ve devamlılığa önem verdiler. Savaşçı bir ruha sahip değillerdi, birbirleriyle veya rakip gruplarla girdikleri ufak çatışmalar haricinde düşmanları da yoktu, yeni topraklar fethetme arzuları da. Dinleri basit ve barışçıldı. Diğer kadim halklar gibi Aryanlar da kendi içlerinde ve gördükleri, işittikleri ve dokundukları her şeyde görünmez bir gücün varlığını hissediyorlardı. Fırtınalar, rüzgârlar, ağaçlar ve nehirler kişiliksiz, akılsız fenomenler değildi. Aryanlar onlara karşı bir yakınlık hissediyor ve onlara ilahî bir saygı gösteriyorlardı. İnsanlar, tanrısal varlıklar, hayvanlar, bitkiler ve doğa güçleri hep aynı ilahî “ruh”un tezahürüydü. Buna Avestalar *mainyu*, Sanskritçe konuşanlar *manya* diyordu. Hepsini o canlandırmış, korumuş ve bir araya getirmişti.

Zaman içinde Aryanlar daha resmî bir panteon geliştirdi. Çok erken bir dönemde Dyaus Pitr adlı dünyanın yaratıcısı bir Gök Tanrı'ya tapıyorlardı.² Ama diğer yüksek tanrılar gibi Dyaus da öyle mesafeliydi ki sonunda yerini tamamen doğal ve kozmik güçlerle tanımlanan daha erişilebilir tanrılar aldı. Varuna evrenin düzenini koruyordu, Mithra fırtına, şimşek ve hayat veren yağmurun tanrısıydı, Mazda adalet ve bilgelik tanrısıydı, güneş ve yıldızlarla ilişkilendirilmişti, Indra ise tanrısal bir savaşçı olarak Vritra adlı üç başlı ejderhayla savaşmış ve kaostan düzen yaratmıştı. Uygar toplum için vazgeçilmez olan ateş de bir tanrıydı ve Aryanlar ona Agni diyorlardı. Agni sadece ateşin koruyucusu değil, aynı zamanda her bir evin ocağında yanan ateşin kendisiydi. Hatta Aryan şairlere ilham veren halüsinojenik bitki de Avesta dilinde Haoma, Sanskritçede Soma olarak anılan bir tanrıydı ve insanları açlığa karşı koruyan ve sığırlarını gözetten tanrısal bir rahipti.

Avesta Aryanları, tanrılarına *daeva*'lar (“ışıldayanlar”) ve *amesha*'lar (“ölümsüzler”) derken, Sanskritçede bu terimler *deva* ve *amrita* olarak geçiyordu.³ Öte yandan, bu tanrısal varlıkların hiçbirisi bizim bugün “tanrılar” olarak adlandırdıklarımıza benzemiyordu. Bunlar her şeye gücü yeten ve tüm evren üzerinde nihai kontrole sahip varlıklar değillerdi. İnsanlar ve tüm doğal

güçler gibi evreni bir arada tutan kutsal düzene uymak zorundaydılar. Bu düzen sayesinde mevsimler birbiri ardına geliyor, yağmur doğru zamanda yağıyor ve ürünler her yıl doğru ayda yetişiyordu. Avesta Aryanları bu düzene *asha* derken, Sanskritçe konuşanlar *rita* olarak adlandırıyordu. Bu düzen yaşamı olası kılıyor, her şeyi doğru yerinde tutuyor ve neyin doğru ve düzgün olduğuna karar veriyordu.

İnsan toplumu da bu kutsal düzene bağlıydı. İnsanlar otlatma hakları, sığırların güdülmesi, evlilik ve mal değiş tokuşu için sağlam, bağlayıcı anlaşmalar yapmak durumundaydı. Sosyal terimlerle ifade etmek gerekirse, *asha/rita* düzenin koruyucusu Varuna ve yardımcısı Mithra'nın temsil ettiği sadakat, doğruluk ve saygı ideallerini anlatıyordu. Bu tanrılar kutsal bir yeminle mühürlenmiş tüm karşılıklı anlaşmaları denetliyordu. Aryanlar ağızdan çıkan söze çok önem verirdi. Tüm diğer fenomenler gibi konuşma da bir tanrı, bir *deva* idi. Aryan dini fazla görsellik barındırmıyordu. Bildiğimiz kadarıyla Aryanlar tanrılarının tasvirini yapmıyordu. Bunun yerine, dinleme eyleminin onları kutsal olana yaklaştırdığını keşfetmişlerdi. Anlamından oldukça uzak biçimde, bir şarkının tam da sesi kutsaldı; tek bir hece bile ilahî olanı sarımlayabilirdi. Aynı şekilde, bir söz de bir kez ağızdan çıktığında sonsuza dek bağlayıcı olurdu ve yalanlar katıksız kötülüktü zira söylenen sözün içerdiği kutsal gücü kirletmiş olurdu.⁴ Aryanlar mutlak doğruluğa olan bağlılıklarını hiçbir zaman kaybetmediler.

Aryanlar tanrılarının dünya düzenini korumak için yaddıkları enerjileri tazelemek amacıyla onlara kurbanlar sunarlardı. Bu ayinlerin bazıları oldukça sadeydi. Kurban eden kişi, Agni'yi beslemek için ateşe bir avuç tahıl, lor veya yakıt atardı ya da soma saplarını ezerek su tanrıçalarına bunun lapasını sunar ve kutsal bir içki hazırlardı. Aryanlar sığır da kurban ederdi. Aryanlar ihtiyaçlarını karşılayacak kadar ürün yetiştirmedikleri için hay-

Bir bitkiden elde edilen sarhoş edici bir içecek. (ç. n.)

van öldürmek hayatlarının trajik bir gereksinimiydi ama yalnızca ayin eşliğinde ve insani bir şekilde öldürülen hayvanları yerlerdi. Bir hayvan ayin eşliğinde tanrılara verildiğinde onun ruhu yok olmaz, evcil hayvanı temsil eden Geush Urvan'a (Boğa'nın Ruhu) dönerdi. Aryanların sığırlarıyla bağları çok sıkıydı. Bu şekilde kutsanmamış bir hayvanın etini yemek günahı çünkü saygısızca öldürme fiili onu sonsuza dek mahveder ve dolayısıyla tüm yaratıkları akraba kılan kutsal yaşamı kirletirdi.⁵ Aynı şekilde, Aryanlar "ruh"a ilişkin diğerleriyle paylaştıkları bu köklü saygıyı hiçbir zaman tümüyle yitirmediler ve bu, Eksen Çağı'nın başlıca prensiplerinden biri haline geldi.

Herhangi bir varlığın canını almak, hafife alınmaması gereken ürkütücü bir eylemdi ve bu kurban töreni, Aryanları bu katı varlık yasasıyla yüzleşmeye zorladı. Kurban töreni kültürlerinin başlıca sembolü haline geldi ve bu özelliğini korudu. Bunun sonucunda Aryanlar dünyayı ve toplumlarını onun üzerinden açıklamaya başladılar. Aryanlar evrenin kendisinin bir kurban sonucunda ortaya çıktığına inanıyorlardı. Başlangıçta, ilahî düzene itaat eder şekilde çalışan tanrıların dünyayı yedi aşamada meydana getirdikleri söyleniyordu. Önce devasa yuvarlak bir kabuk şeklindeki taştan *Gök*'ü yarattılar. Sonra kabuğun temelinde toplanan *Su*'yun üzerinde düz bir tabak gibi duran *Yeryüzü*'nü. Yeryüzünün merkezine tanrılar üç yaşayan yaratık yerleştirdiler: Bir *Bitki*, bir *Boğa* ve bir *İnsan*. En son *Ateş*'i, yani *Agni*'yi yarattılar. Önce her şey durağan ve cansızdı. Dünyanın canlanması için tanrılar üç kurban ayini gerçekleştirdiler: Bitki'yi ezdiler, Boğa'yı ve İnsan'ı öldürdüler. Güneş gökyüzünde hareket etmeye başladı, mevsimler oluştu ve üç kurban kendi türlerini ortaya çıkardı. Ezilmiş Bitki'den çiçekler, ürünler ve ağaçlar yeşerdi; Boğa'nın cesedinden hayvanlar ortaya çıktı ve ilk İnsan'ın cesedinden insan ırkı doğdu. Aryanlar kurban ayinini her zaman yaratıcı bir eylem olarak görürlerdi. Bu ayinden hareketle, kendi hayatlarının başkalarının ölümüne dayalı olduğunu anladılar. Üç ana yaratık başkalarının

yaşayabilmesi için kendi hayatlarından vazgeçmişti. Kendini feda etmeden maddi veya manevi olarak bir ilerleme olamazdı.⁶ İşte bu, Eksen Çağı'nın prensiplerinden biri haline geldi.

Aryanların karmaşık mabetleri veya tapınakları yoktu. Kurban töreni yerleşim yerinden bir saban iziyle ayrılmış küçük, düzlük bir arazide açık havada yapılırdı. Bu alanda yedi orijinal yaratığın tamamı sembolik olarak temsil edilirdi: Toprakta Yeryüzü, kaplarda Su, ocakta Ateş, çakmaktaşıdan yapılmış bıçakta Gökyüzü, ezilmiş soma saplarında Bitkiler, kurbanda Boğa ve rahipte ilk İnsan. Tanrıların da orada olduğu düşünülürdü. Liturjik şarkıların ustası olan *hotr* rahibi *deva*'ları şölene davet etmek için bir ilahi söylerdi. Kutsal alana girdiklerinde tanrılar adak taşının etrafındaki yeni biçilmiş çimlere oturur, bu övgü ilahilerini dinlerlerdi. Bu coşkun notalardan çıkan sesler de bir tanrıydı. Zira şarkının notaları havaya yayılarak insanların beynine ulaştıkça orada toplananlar bir ilahilikle sarmalandıklarını hissederdiler. En sonunda kadim kurban ayini tekrar edilirdi. Sığır kesilir, soma sapları ezilir ve rahip kurbanın en güzide kısımlarını ateşe yerleştirirdi. Böylece Agni bu etleri tanrıların ülkesine ulaştırırdı. Ayin kutsal bir komünyonla tamamlanırdı. Rahip ve cemaati şenlikli bir yemeği tanrısal varlıklarla paylaşırlar, kutsanmış eti yiyerek arındırıcı soma suyunu içerlerdi. Bunun onları başka bir varlık boyutuna taşıdığını düşünürlerdi.⁷

Kurban ayininin pratik faydaları da vardı. Bu ayin, *deva*'ların davetini kabul edip kurban ayinine katılmasının gelecekte ona fayda sağlayacağını uman bir toplum üyesi tarafından düzenlenirdi. Her türden davette olduğu gibi, ayin tanrısal varlıkların nezaketen katılmasını gerektirirdi ve *hotr* onlara davet sahibinin ailesini, ürünlerini ve sürüsünü korumaları gerektiğini hatırlatırdı. Kurban ayini, davet sahibinin toplumdaki yerini de pekiştirirdi. Tanrılar gibi, insan davetliler de ona borçlu kalır ve davet sahibi şölen için sığır bağışlayarak ve rahiplere hatırı sayılır hediyeler vererek kendi yüce gönüllülüğünü ispatlamış olurdu.⁸ Dinin faydaları salt

maddi ve dünyevi idi. İnsanlar tanrıların onlara sığır, zenginlik ve güvenlik sağlamasını isterlerdi. Başlangıçta Aryanlarda bir öteki yaşam inancı yoktu ama ikinci binyılın sonlarına doğru bazıları çok kurban bağışlayan varlıklı kişilerin ölümden sonra cennette tanrılara katılacağına inanmaya başladılar.⁹

Aryanların modern teknolojiyi keşfetmesiyle birlikte bu sakin, sessiz yaşam sona erdi. 1500 civarlarında Kafkaslar'ın güneyinde Mezopotamya ve Ermenistan'daki daha gelişmiş toplumlarla ticaret yapmaya başladılar. Ermenilerden bronz silah yapımını öğrendiler ve yeni taşımacılık biçimlerini keşfettiler. Önce öküz arabaları edindiler, ardından savaş arabaları. Steplerin atlarını ehlileştirmeyi ve arabalarına koşumlamayı öğrendikten sonra hareketli bir yaşam başladı. Hayat artık eskisi gibi olmayacaktı. Aryanlar savaşçı bir topluma dönüşmüştü. Artık uzun mesafeleri kısa sürelerde katedebiliyorlardı. Üstün silahlarıyla komşu yerleşimlere ani baskınlar gerçekleştirebiliyor ve onların sığır ve ürünlerini çalabiliyorlardı. Bu, hayvancılıktan daha heyecanlı ve kazançlıydı. Gençlerden bazıları güneyli krallıklarda paralı askerlik yapmaya başladı ve arabalı savaşta uzmanlık kazandı. Bunlar steplere geri döndüklerinde yeni yeteneklerini uygulamaya geçirerek komşularının sığırlarını çalmaya başladılar. Öldürdüler, soydular, yağmaladılar ve afallamış, korkmuş ve tümüyle altüst olmuş, hayatlarının mahvolacağı hissine kapılmış muhafazakâr Aryanları dehşete düşürdüler.

Steplerde şiddet daha önce hiç olmadığı kadar tırmanışa geçmişti. Kendi halinde kalmak isteyen daha gelenekçi kabileler bile kendilerini savunmak için yeni askerî teknikleri öğrenmek zorunda kalmıştı. Bir kahramanlık çağı başlıyordu. Güçlü olan haklıydı: Liderler kazanç ve zafer peşindeydi; ozanlar saldırganlığa, gözü karalığa ve askerî hünerlere methiye düzüyordu. Eski Aryan dini karşılıklılık, öz fedakârlık ve hayvanlara karşı nezaketi öğütüyordu. Bu öğütler sığır hırsızlarına, bulutların üzerinde arabasını süren dinamik ejderha avcısı İndra'yı kahraman görenlere artık çekici gelmiyordu.¹⁰ İstilacıların özendiği ilahî model artık İnd-

ra'ydı. "Soylu atlarıyla savaşmaya heves eden kahramanlar, seçkin savaşçılar, dövüşürken beni çağırın," diye haykırır İndra. "Ben, eli açık İndra, çatışmayı alevlendiririm, tozu dumana katarım, ben emsalsiz coşkunun efendisiyim!"¹¹ Dövüşen, öldüren ve soygun yapan Aryan savaşçılar kendilerini dünyayı silahların gücüyle kuran İndra ve diğer saldırgan *deva*'larla bir tuttular.

Öte yandan, daha gelenekçi Avesta dili konuşan Aryanlar İndra'nın dizginsiz şiddetinden dehşete kapıldılar ve *daeva*'lar hakkında endişelenmeye başladılar. Acaba hepsi mi şiddet düşkünü ve ahlaksızdı? Yeryüzündeki olaylar her zaman cennetteki kozmik olayların bir yansımasıydı, o nedenle onlara göre bu ürkütücü saldırıların da bir ilahî yansıması olmalıydı. İndra bayrağı altında dövüşen sığır hırsızları o tanrının dünyevi dengi olmalıydı. Peki ama cennette saldırganlık yapan *daeva*'lar hangileriydi? Varuna, Mazda ve Mithra gibi düzenin koruyucusu olan en önemli tanrılara "Efendi" (*ahura*) unvanı verilmişti. Adalet, dürüstlük ve yaşam ile mala saygıyı öğütleyen barışçı *ahura*'lar belki de bizzat İndra ve daha saldırgan *daeva*'ların saldırısı altındaydı. Bu fikir, 1200 civarında Ahura Mazda'nın steplere düzeni getirmesi için kendisini görevlendirdiğini söyleyen kâhin rahibe aitti.¹² Onun adı Zerdüşt'tü.

İlahî görevini üstlendiğinde, yeni peygamber otuzlu yaşlardaydı ve Aryan inancına derinden bağlıydı. Muhtemelen yedi yaşından itibaren rahiplik eğitimi almıştı ve geleneğe öyle bağlıydı ki kurban ayini sırasında tanrılara doğaçlama ilahiler okuyabiliyordu. Öte yandan, Zerdüşt sığır hırsızlıklarından fazlasıyla bunalmıştı ve eğitimini tamamladıktan sonra bir süre başka rahiplerle istişarelere girişti ve probleme bir çözüm bulmak adına ritüeller üzerine düşünüp taşındı. Bahar festivalinin kutlandığı bir sabah Zerdüşt şafak vakti uyandı ve günlük kurban için su bulmak üzere nehre yürüdü. Su içinde yürürken kendini saf elemente batırdı ve geri çıktığında nehir kenarında parıldayan bir varlığın durduğunu gördü. Bu varlık Zerdüşt'e adının Vohu Manah ("İyi

Amaç”) olduğunu söyledi. Zerdüşt’ün iyi niyetinden emin olduktan sonra onu *ahura*’ların en yücesinin huzuruna götürdü: Bilgelik ve adalet tanrısı Mazda’nın etrafında eşlikçisi yedi nurlu tanrı vardı. Mazda, Zerdüşt’ten terör ve şiddete karşı halkını kutsal bir savaşa sokmasını istedi.¹³ Hikâye yeni bir başlangıç vaadiyle parlıyordu. Yeni bir çağ başlıyordu: Tanrılar ve insanlar, yani herkes bir karar vermek zorundaydı. Düzenin mi yoksa kötünün mü yanında duracaklardı?

Zerdüşt gördüklerinin ardından, Ahura Mazda’nın büyük *ahura*’lardan biri olmakla kalmayıp aynı zamanda En Büyük Tanrı olduğuna ikna olmuştu. Zerdüşt ve takipçileri için Mazda artık doğal dünyaya içkin değildi, aşkın olmuştu ve tüm diğer ilahî varlıklardan farklıydı.¹⁴ Bu aslında tek bir benzersiz tanrıya inanç şeklindeki tektanrıcılık değildi. Mazda’nın etrafındaki yedi nurlu varlık da -Kutsal Ölümsüzler- tanrıydı: Her biri Mazda’nın bir niteliğini ifade ediyordu ve geleneksel biçimde yedi orijinal yaratımın biriyle bağlantılıydı. Öte yandan, Zerdüşt’ün bakışında tektanrıcı bir eğilim de vardı. Ahura Mazda, Kutsal Ölümsüzler’i yaratmıştı. Bunlar onunla “aynı zihin, aynı ses ve aynı harekete” sahiplerdi.¹⁵ Mazda tek tanrı değildi fakat ilk var olandı. Zerdüşt bu noktaya, başlangıçta bir bitki, bir hayvan ve bir insan bulunduğunu iddia eden yaradılış hikâyesi üzerine kafa yorarak ulaşmış olabilirdi. En başta tek bir tanrı olduğunu düşünmek yalnızca mantıki bir sonuçtu.¹⁶

Öte yandan Zerdüşt teolojik spekülasyonla o kadar da ilgilenmiyordu. Tek derdi steplerin barışçıl dünyasını mahveden şiddet konusuydu ve umutsuzca buna bir son vermenin yolunu arıyordu. Zerdüşt’e atfedilen on yedi ilahiden oluşan Gathalar perişan bir zavallılık, güçsüzlük ve korku hisleriyle doluydu. “Neden güçsüz olduğumu biliyorum, Mazda”, diye ağlıyordu peygamber. “Çok az sığırım ve çok az adamım var.” Toplumu, “yaşamı yok etmek için şeytani işlere bulaşmış” saldırganlar tarafından terörlere ediliyordu. Şeytan İndra’nın emri altında dövüşen acımasız

savaşçılar barışsever, kanunperver toplumların üzerine çökmüştü. Yerleşim yerlerini sırasıyla yakıp yıkıyor, köylüleri öldürüyor ve boğa ve ineklerine el koyuyorlardı.¹⁷ Saldırganlar İndra'nın yanında savaşan kahramanlar olduklarını düşünseler de Gathalar bize kurbanlarının bu kahramanlık çağını nasıl gördüğünü bütün açıklığıyla gösteriyor. İnek bile Ahura Mazda'ya yakarıyor: "Beni neden yarattın? Öfke ve saldırganlık, gaddarlık ve kudret beni ele geçirdi." Ahura Mazda, kendisinin öğretilerini dinleyen tek Aryan olan Zerdüşt'ün onu koruyacağını söylediğinde ise inek bundan pek etkilenmiyor. Zerdüşt de kimmiş? O daha etkili bir yardımcı istiyor. Gathalarda yüksek sesli bir adalet arayışı var. Kutsal Ölümsüzler, *asha*'nın koruyucuları nerede? Ahura Mazda ne zaman kurtarmaya gelecek?¹⁸

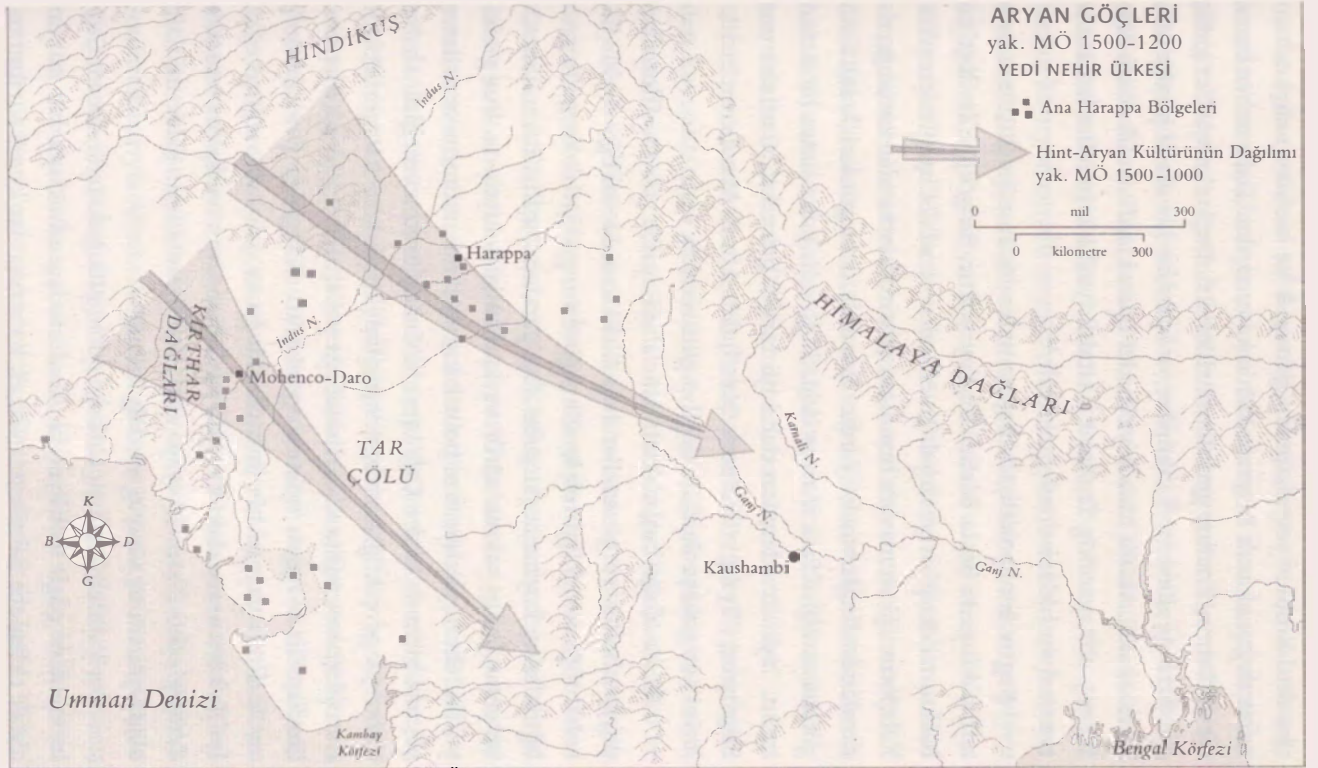
Halkının çektiği acılar ve içinde bulundukları çaresizlik Zerdüşt'ü kopuk ve çatışmalı bir dünya bakışına sürüklemişti. Dünya birbirleriyle uzlaşmaz iki ayrı kampa bölünmüş gibiydi. İndra ve sığır hırsızlarının Ahura Mazda'yla bir işleri olmadığından, onlara farklı bir *ahura* ile ittifak yakıştırılmalıydı. Nazik ve iyi olan her şey için tek bir ilahî kaynak varsa eğer, Zerdüşt'e göre saldırganları gaddarlığa yönlendiren bir başka kötücül ilahî varlık daha olmalıydı. Ona göre bu Düşman Ruh (*Angra Mainyu*), güç olarak Ahura Mazda'yla eşitti ama onun karşıtıydı. Başlangıçta "iki ana ruh, çatışmaya mecbur ikizler" vardı. Bunların her biri bir seçim yapmıştı. Düşman Ruh şansını *druj* yani yalandan yana denedi ve şeytanın simgesi oldu. *Asha*'nın, doğru ve haklı olan her şeyin ebedî düşmanıydı. Öte yandan Ahura Mazda iyiliği seçti ve Kutsal Ölümsüzler'i yarattı. İnsanları da yaratarak kendine müttefik kıldı. Artık her bir erkek, kadın ve çocuk *asha* ve *druj* arasında aynı seçimi yapmak zorundaydı.¹⁹

Kuşaklar boyunca Aryanlar İndra ve diğer *daeva*'lara ibadet etmişlerdi ama artık Zerdüşt *daeva*'ların Düşman Ruh'un yanında savaşmaya karar vermiş olduğu sonucuna varmıştı.²⁰ Sığır hırsızları da onların dünyevi dengiydi. Steplerdeki benzeri görülmemiş

şiddet, Zerdüşt'ün kadim Aryan panteonunu iki düşman gruba bölmesine neden olmuştu. İyi adamlar ve kadınlar artık İndra ve *daeva*'lara kurban sunmak zorunda değildi. Onları artık kutsal bölgeye davet etmemeleri gerekiyordu. Bunun yerine, kendilerini tamamen Ahura Mazda'ya, onun Kutsal Ölümsüzleri'ne ve tek başlarına barış, adalet ve güvenlik sağlayacak olan diğer *ahura*'lara adamaları gerekiyordu. *Daeva*'lar ve onların iblis yandaşları sığır hırsızları, tümünden yenilmeli ve yok edilmeliydi.²¹

Yaşamın tamamı artık herkesin bir rol üstlendiği bir savaş alanıydı. Kadınlar ve hizmetkârların bile değerli bir katkısı olabiliirdi. Ayinlerin işleyişini düzenleyen eski saflık yasaları artık yeni bir anlam kazanmıştı. Ahura Mazda, takipçileri için tamamen temiz ve kusursuz bir dünya yaratmıştı ama Düşman Ruh yeryüzünü işgal etmiş ve onu günah, şiddet, sahtelik, toz, kir, hastalık ve yıkımla doldurmuştu. İyi erkek ve kadınlar bu nedenle yakın çevrelerini kir ve pislikten uzak tutmak zorundaydı. Saf olanı kirli olandan, iyiyi kötünden ayırarak dünyayı Ahura Mazda için özgürleştirebilirlerdi.²² Günde beş kez dua etmeleri gerekiyordu. Kış mevsiminde *daeva*'lar yükselişe geçiyordu. Bu yüzden bu dönem boyunca tüm erdemli insanlar *druj* tehdidi üzerine düşünerek bunların etkisine karşı koymalıydı. Kötü ruhların yeryüzünde dolaştığı gece vakitlerinde uyanarak ateşe tütsü atmalı ve kötülere karşı savaşta Agni'yi güçlendirmelilerdi.²³

Öte yandan, hiçbir savaş sonsuza dek süremezdi. Eski barışçıl dünyada yaşam döngüsel gibiydi: Mevsimler birbirini izliyor, günlerin ardından geceler geliyor ve ekimin ardından hasat başlıyordu. Ne var ki Zerdüşt, bu doğal ritimlere artık inanmıyordu. Dünya hızla bir felakete doğru sürükleniyordu. Takipçileriyle birlikte, giderek kızıışan ama sonu gelecek bir kozmik savaş döneminde yaşıyordu ve bir süre sonra iyyinin zaferine ve karanlık güçlerin mağlubiyetine tanıklık edeceklerdi. Korkunç bir savaşın ardından Ahura Mazda ve Ölümsüzler erkek ve kadınların dünyasına inecek ve onlara kurban sunacaklardı. O zaman büyük bir hesaplaşma



olacaktı. Kötüler yeryüzünden silinecek ve bir alev nehri cehen-neme doğru akarak Düşman Ruh'u kavuracaktı. Daha sonra evren ilk mükemmel haline geri döndürülecekti. Dağlar ve vadiler geniş bir düzlüğe dönüşecek, tanrılar ve insanlar bir arada yaşayacak, sonsuza dek Ahura Mazda'ya ibadet edeceklerdi. Artık ölüm diye bir şey olmayacaktı. İnsanlar hastalık, yaşlılık ve ölümden azade tanrısal varlıklara dönüşeceklerdi.²⁴

Bugün bu apokaliptik bakışa aşınayız ama Zerdüşt'ten önce antik dünyada buna benzer bir şey yoktu. Bu görüş, Zerdüşt'ün halkının çektiği acıya duyduğu öfkeden ve adalet isteğinden çıktı. Kötülerin, iyi ve masum insanlara çektiirdikleri acılar karşılığında cezalandırılmalarını istiyordu. Zamanla, son günleri kendisinin göremeyeceğini fark etmeye başladı. Kendisinden sonra bir üstün insan, "iyi bir adamdan daha iyi biri"²⁵ gelecekti. Gathalar ona Saoshyant ("İyiliği Getirecek Olan") der. Ahura Mazda'nın birliklerini son savaşa Zerdüşt değil o götürecekti.

Eksen Çağı başladıktan sonra -yüzyıllar sonra- filozoflar, peygamberler ve gizemciler hep birlikte şiddetsizliğe dayalı bir ruhaniliği destekleyerek kendi çağlarının gaddarlık ve saldırganlığına karşı koymaya çalıştılar. Öte yandan Zerdüşt'ün travmatik vizyonu yakıp yıkma, terör ve katliamla doluydu ve kin güdü-yordu. Onun yaşamı bize politik karmaşanın, zulmün ve acıların şaşmaz biçimde Eksen Çağı tarzı bir inanç üretmeyeceğini, aksine karmaşık gerçekliği aşırı basitleştirilmiş iyi ve kötü kategorilerinde kutuplaştıran militan bir dindarlığa yol açabileceğini hatırlatıyor. Zerdüşt'ün vizyonu kökten agonistikti. Kavganın ("rekabetin") antik dinin yaygın bir unsuru olduğunu daha sonra göreceğiz. İyi ile kötü arasındaki kavgayı verdiği mesajın merkezine oturtan Zerdüşt eski ruhani dünyaya aitti. Kendi zamanının şiddetini ilahî olana yansıtmiş ve onu mutlak kılmıştı.

Öte yandan Zerdüşt, tutkuyla dolu etik bakışıyla, Eksen Çağ-larını dört gözle bekliyordu. Yeni savaşçı *ethos*'una bir miktar ahlak eklemeye çalışmıştı. Gerçek kahramanlar kendi türünü te-

rörize etmez, sadece saldırganlığa karşı koyardı. Kutsal savaşçı kendini barışa adamıştı. Ahura Mazda için savaşmayı seçenler sabırlı, disiplinli, cesur kişilerdi ve tüm iyi yaratıkları kötülerin saldırılarından koruyacak kadar çeviklerdi.²⁶ Düzenin (*asha*) koruyucuları *ashavan*'lar çevreyi korurken Kutsal Ölümsüzler'i örnek almalıydı. Örneğin nehir kenarında Zerdüşt'e görünen "İyi Amaç", ineğin koruyucusuydu ve *ashavan*'lar sığırları otlaklarından süren, arabalara bağlayan, öldüren ve uygun ritüeller olmaksızın yiyen haydutları değil onu örnek almalıydı.²⁷ İlahî adaletin sembolü "İyi Hâkimiyet" taş Gök'ün koruyucusu olduğu için *ashavan*'lar yoksul ve güçsüzleri korumak için yalnızca taş silahlarını kullanmalıydı.²⁸ Zerdüştler korunmasız insanları koruyup onların sığırlarına özenle baktıklarında ve doğal çevrelerini koruduklarında Ölümsüzler'le bir oldular ve onların Düşman Ruh'la savaşına katıldılar.

Her ne kadar Zerdüşt'ün bakış açısı kadim Aryan geleneğinden kaynaklanıyor olsa da mesajı büyük düşmanlık yaratmıştı. İnsanlar bu bakış açısını fazla zorlu bulmuştu: Bazıları kadın ve köylülere vaazlar vermesi ve herkesin -sadece seçkinlerin değil- cennete girebileceği inancı karşısında şaşkınlığa uğramıştı. Onun *daeua*'ları reddediyor olması birçoklarının başını derde sokabilirdi: İndra intikam peşine düşebilir miydi?²⁹ Kabilesine yıllarca verdiği vaazların ardından Zerdüşt yalnızca bir kişiyi ikna edebildi, o yüzden köyünü terk ederek Vishtaspa'da bir koruyucu buldu. Bu kişi Zerdüşt inancını kendi bölgesinde yerleştiren bir başka kabile reisiydi. Zerdüşt yıllar boyunca Vishtaspa'nın egemenliği altında yaşadı, acı ve şiddet dolu bir sona erişinceye değin kötülere karşı savaştı. Bir anlatıya göre onun eski dini reddetmesine öfkelenen düşman rahipler tarafından öldürüldü. Ölümünden sonraki Zerdüştlük tarihi hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. İkinci binyılın sonları itibarıyla Avesta Aryanları güneye göçmüş ve Zerdüştlüğün ulusal inanç haline geldiği Doğu İran'a yerleşmişlerdi. Bu inanış büyük oranda bir İran dini olarak kaldı. Hayli ilginçtir ki niha-yetinde *ahimsa*, yani şiddetsizlik ilkesine dayalı ilk kalıcı Eksen

Çağı dinini kuracak olanlar da Zerdüş'tün lanetlediği Aryan sığır hırsızları olacaktı.

Sanskritçe konuşan Aryanların bir kısmı steplerde kargaşa yaratırken diğerleri güneye göçmeye başlamış, küçük gruplar halinde Afganistan üzerinden geçerek en sonunda Pencap'ın bereketli topraklarında İndus Nehri'nin kolları arasında kendilerine yerleşim yeri bulmuşlardı. Yeni memleketlerine Sapta-Sindhu, yani "Yedi Nehir Ülkesi" adını vermişlerdi. Hindistan'daki Aryan yerleşimi hakkında çok fazla tartışma dönmüştür.³⁰ Bazı akademisyenler bu dönemde Pencap'ta gelişen medeniyeti yaratanların Hindistan'ın yerli halkı olduğunu iddia ederek bu olayın hiç gerçekleşmediğini söylemektedir. Aryanlardan geriye Hindistan'da bu döneme ilişkin tek bir arkeolojik kanıt bile kalmamıştır. Onlar göçebe bir toplumdur ve insanlar açıkta veya geçici kamplarda kalıyorlardı. Elimizdeki tek bilgi kaynağı Sanskritçe yazılan ve hep birlikte Vedalar ("Bilgi") olarak bilinen ayin metinleridir. Vedaların dili Avesta diline çok benzer ve kültürel varsayımları Gathalara öyle yakındır ki bir Aryan metni olduğu tartışmaya çok açık değildir. Bugün pek çok tarihçi ikinci binyıl boyunca steplerden gelen Aryan kabilelerinin İndus Vadisi'ni kolonileştirdiğini kabul eder. Ancak bu ne kitlesel bir hareket ne de askerî bir işgaldir. Savaş, direniş veya yaygın bir yıkıma ilişkin bir kanıt mevcut değildir. Bunun yerine bölgeye uzun bir dönem boyunca farklı Aryan grupları tarafından sızılmış olma olasılığı vardır.

İlk Aryanlar geldiklerinde İndus Vadisi'nde geçmiş bir medeniyetin kalıntılarını görecektirler.³¹ Güç ve başarısının zirvesindeyken (yak. 2300-2000) bu antik Hint imparatorluğu Mısır'dan ya da Mezopotamya'dan daha büyüktü. İki muazzam başkenti vardı: Bugünkü Sind'deki Mohenjo-Daro ve iki yüz elli mil kadar doğudaki Harappa. Ayrıca İndus Nehri kıyısında sekiz yüz mil ve Arap kıyısında yine sekiz yüz mil boyunca hep aynı yerleşim yapısına sahip yüzlerce başka kasaba da gün yüzüne çıkarıldı. İndus Vadisi medeniyeti, Mezopotamya'ya altın, bakır, kereste, fil

dişi ve pamuk ihraç eden ve bronz, kalay, gümüş, lapis lazuli ve sabun taşı ithal eden gelişmiş ve güçlü bir ticari ağıdı.

Ne yazık ki Eksen Çağı'nın ardından çok önem kazanmış bazı dinsel kültlerin İndus Vadisi medeniyetinden alınmış olma ihtimaline ilişkin ciddi ipuçları olsa da ne Harappalılar ne de dinleri hakkında pek bir bilgiye sahibiz. Arkeologlar tarafından bir Ana Tanrıça'nın figürleri, taş lingamlar ve etrafı hayvanlarla çevrilmiş halde yogi pozisyonuna benzer şekilde oturan bir figürü gösteren üç damga bulundu. Tanrı Şiva mıydı bu? Klasik Hinduizm'de, Şiva hayvanların hükmedicisi ve büyük bir yogidir ama Aryan tanrısı değildir, Sanskrit Vedalarında da adı hiç geçmez. Sağlam bir kanıt olmadığı için bunun sürekliliğini kanıtlayamıyoruz. İlk Aryanlar bölgeye vardıklarında Harappa İmparatorluğu fiilen yok olmuştu ama harap şehirlerde birtakım yerleşimciler olabilirdi. O süreçte dönemsel olarak kesişmeler ve karşılıklı değişimler olmuş olabilir ve bazı Aryanlar yerel inançların unsurlarını benimseyerek kendi inançlarıyla kaynaştırmış olabilir.

Aryan göçmenlerin antik kentleri yeniden inşa etme ya da imparatorluğu yeniden canlandırma gibi bir niyetleri yoktu. Sürekli hareket halinde olduklarından yerleşik yaşamın sağladığı güvenliği önemsememişlerdi ve bir akının başlangıcında atlarını arabalara "bağlamak" anlamına gelen *yoga*'yı tercih ediyorlardı. Zerdüşterden farklı olarak sessiz, huzurlu bir varoluşla ilgilenmiyorlardı. Savaş arabalarını ve sağlam bronz kılıçlarını seviyorlardı. Onlar komşularının hayvanlarını çalarak geçinen sığır çobanlarıydı. Hayatları sığır çalmaya dayandığından bu iş onlar için bir spordan fazlası, ona ilahî bir güç katan ritüellerle birlikte kutsal bir faaliyetti. Hint Aryanlar dinamik bir din istiyordu. Kahramanları piyade savaşçılar ve arabalı dövüşçülerdi. Zerdüş'tün tapındığı *asura*'ları sıkıcı ve pasif buluyorlardı. Gökteki sarayında oturup güvenli bir

İngilizcesi: "yoking" (ç. n.)

Avesta dilindeki *ahura* Sanskritçede *asura* olmuştur.

mesafeden dünyaya emirler yağdırmaktan başka bir şey yapmayan Varuna gibi bir *asura* nasıl ilham verici olabilirdi ki? Onlar daha çok, “*asura*’lar evlerinin salonlarında otururken, arabalarla dolu-dizgin giden” maceraperest *deva*’ları tercih ediyorlardı.³²

Pencap’a yerleştikleri dönemde baş *asura* Varuna kültü çoktan kan kaybetmişti ve İndra onun yerine Üstün Tanrı makamına yerleşiyordu.³³ Yabanıl, uzun sakalı, somayla dolu midesi ve savaş tutkusuyla, İndra tüm savaşçıların imrendiği tipik Aryan’ı temsil ediyordu. Zamanın başlangıcında yeryüzünün kuraklıktan kavrulması için yaşam kaynağı suların akışını kesen üç başlı ejderha Vritra’nın üstüne parıltılı, ölümcül şimşeklerini yağdırıyordu. Dolayısıyla İndra, Varuna gibi evinin rahatlığından taviz vermeden değil, karşı konulmaz güçlere karşı savaşarak dünyayı yaşanılır bir hale getirmişti. Veda metinlerinde, Varuna’ya atfedilen bütün nitelikler -düzenin yöneticisi, doğrunun koruyucusu ve yanlışlığın cezalandırıcısı- İndra’ya geçer. Öte yandan, tüm o şaşaasına karşın rahatsız edici olan, İndra’nın Vritra’yı yalan ve hileyle yenmeyi başarabilmiş bir katil oluşuydu. Bu, durmaksızın umutsuz bir savaş halinin içine çekilen şiddet dolu ve sorunlu bir toplum vizyonuydu. Veda ilahilerinde bütün evren dehşetli çatışmalar ve hırslı düşmanlıklarla dolu bir şekilde tasvir ediliyordu. Aryanlar yeryüzünde hayatta kalmak için dövüşürken *deva*’lar ve *asura*’lar cennette birbirleriyle savaşıyorlardı.³⁴ Bu bir kıtlık çağıydı ve Aryanların İndus Vadisi’nde yerleşik olabilmelerinin tek yolu, cennette evlerinde oturan *asura*’ların dünyevi dengi olan yerli yerleşik toplumların sığırlarını çalmaktı.³⁵

Aryanlar hızlı yaşayan, sıkı içen, müzik, kumar ve şarap seven insanlardı. Öte yandan, bu çok erken dönemde bile ruhani dehalarını göstermişlerdi. Pencap’a varmalarından çok kısa süre sonra eğitilmiş bir seçkin tabakası Veda yazıtlarının en prestijli bölümü olan Rig Veda’nın (“Şiir Halinde Bilgi”) ilk ilahilerini derlemeye başlamıştı. Tamamlandığında ortaya on kitaba bölünmüş 1027 ilahi çıktı. Bu şarkı antolojileri, mantralar (ritüellerde kullanılan kısa

nesir formülleri) ve bunların okunması için talimatlardan oluşan geniş bir literatürün sadece bir kısmıydı. Bu metinler ve şiirler hep vahiy edilmişti. Bunlara *shruti*, yani “duyulmuş olan” deniyordu. Antik dönemin büyük kâhinlerine (*rishi*) ifşa edilen bu metinler kesin olarak buyurgan, insanların düzeltmesine maruz kalmamış, ilahî ve ebediydi.

Rig Veda’nın bazı ilahileri çok eski de olabilir çünkü Aryan kabilelerinin Hindistan’a vardığı dönemde bile ilahilerde kullanılan dil hâlihazırda arkaikti. Şiirler, her biri kendi “telifli” koleksiyonuna sahip yedi rahip ailesine aitti ve bu aileler ilahileri kurban ritüellerinde seslendiriyorlardı. Aile üyeleri ilahileri ezberliyor ve sözlü olarak bir sonraki kuşağa aktarıyorlardı. Rig Veda milattan sonra ikinci binyıla kadar yazıya aktarılmadı. Okuryazarlığın gelişmesiyle birlikte ezber yeteneklerimiz köreldi ve insanların bu kadar uzun metinleri nasıl ezberleyebildiklerini şu anda anlayamıyoruz. Veda metinleri arkaik Sanskritçenin neredeyse anlaşılmasız hale gelmesinden sonra bile mükemmel bir kusursuzlukla aktarıldı ve bugün hâlâ uzun zaman önce yok olmuş, orijinal dilin tam tonlu aksanları ve çekimleri ile ritüellerde kullanılan el ve kol hareketleri korunmuş durumda. Ses Aryanlar için her zaman kutsaldı. Bu kutsal metinleri dinlediklerinde insanlar ilahî bir güçle dolmuş gibi hissediyorlardı. Bunları ezberlediklerinde zihinleri kutsal bir varlıkla doluyordu. Veda “bilgi” olgusal bilgilerin kazanımı değil, ilahi iradenin hissedilişi anlamına geliyordu.

Rig Veda’nın şiirlerinde tanrılar hakkında bütünlüklü hikâyeler anlatılmamış ya da kurban ritüellerine ilişkin net talimatlar verilmemiş, aksine bunlar örtülü ve anlaşılmasız bir şekilde toplumun zaten bildiği mitler ve efsanelerin içine gizlenmişti. İfade etmeye çalıştıkları doğrular açık ve mantıklı bir söylemle aktarılamazdı. Şair bir *rishi*, yani kâhindi. Bu ilahileri o uydurmamıştı. Başka bir dünyadan gelir gibi görünen görüler aracılığıyla ona ilan edilmişlerdi.³⁶ *Rishi* doğruları görebilir ve sıradan insanlara malum olmayan bağlantıları kurabilirdi ancak bunları dinlemeyi

bilen kişilere aktarması için tanrılar tarafından bahşedilmiş bir yeteneğe sahipti. Bu vahiy edilen şiirin güzelliği dinleyenleri öyle bir huşu, merak, korku ve haz içine sürüklerdi ki doğrudan ilahî bir gücün kendilerine dokunduğunu hissederlerdi. Veda'nın kutsal bilgisi salt kelimelerin semantik anlamlarından değil, kendisi de bir *deva* olan sesin kendisinden gelirdi.

Rig Veda'nın ileri görüşlü doğruluğu, paradoksların gizli anlamını ve birbirleriyle tamamen alakasız görünen şeyleri bir araya getiren ilahilerdeki tuhaf ve anlaşılmaz göndermeleri, dikkatle dinleyenleri sarıp sarmalardı. Dinledikçe dünyayı bir araya getiren gizemli kudretle temas kurduklarını hissederlerdi. Bu güç, insan diline tercüme edilmiş ilahî düzen, yani *rita* idi.³⁷ *Rishi* kutsal notaları fiziksel olarak seslendirdikçe *rita* ete kemiğe bürünür ve Pencap'ın çatışmalı ve harap dünyasında aktif, canlı bir gerçekliğe dönüşürdü. Dinleyenler, birbirlerini düzenli olarak takip etmesini, yıldızların yerlerinde kalmasını, ürünlerin büyümesini sağlayan ve insan toplumunun farklı unsurlarını tutarlı bir bütüne dönüştüren güçle iletişim kurduklarını duyumsarlardı. Dolayısıyla, metinlerde kavramsal olarak anlaşılabilircek bilgiler aktarılmaz, aksine yaşamın görünen ve görünmeyen boyutlarını birleştiren köprü niteliğinde çok daha sezgisel bir bakış açısı kazandırılırdı.

Rishi'ler kendilerini dışarıdan gelirmiş gibi görünen ama bir yandan da bir iç ses olarak da duyulan vahiyleri almak için sürekli olarak hazır vaziyette tutarlardı. Hâlihazırda bilinçaltını harekete geçirmelerini sağlayan yoğunlaşma teknikleri de geliştirmeye başlamış olabilirler. Her zamanki dikkat dağıtıcı meşguliyetlerinden kurtuldukları takdirde “zihnin kapılarının açılabilceğini”³⁸ ve güzel konuşmanın piri, dünyanın ışığı Agni'nin onları bir tanrıyla aynı şekilde görmeye sevk ettiğini keşfetmişlerdi. *Rishi*'ler Hint Eksen Çağı'nın temellerini atmıştı. Bu çok erken dönemde deneysel bilginin ötesine geçmek ve daha derin ve köklü bir doğrunun izini sürmek için bilinçli bir çaba harcamışlardı.

Öte yandan, *rishi*'ler Aryan toplumunun sadece küçük bir azınlığını temsil ediyordu. Savaşçılar ve yağmacılar tamamen farklı bir ruhani dünyada yaşıyorlardı. Yaşamları köy (*grama*) ve orman (*aranya*) arasında ikiye ayrılmıştı. Muson yağmurlarında, geçici ve eğreti kamplarda *asura* benzeri bir hayat sürmek zorunda kalıyorlardı. Kış gündönümünden sonra ise atlarını ve öküzlerini boyunduruğa koşuyor ve toplumlarının varlığını tazelemek için yaban bölgelere doğru yeni bir yağma döngüsüne giriyorlardı. Köy ve orman ayrımı Hindistan'da toplumsal ve ruhani bir paradigma halini almıştı.³⁹ İkisi birbirini tamamlıyordu. Yerleşik toplumun sakinleri savaşçıların ihtiyaç duyduğu ürünü sağlıyor ve sığırları yetiştiriyordu ama bir yandan da toplumun kıyı bölgelerinde dolanan sığır yağmacılarının saldırılarından sürekli korkuyorlardı. Savaşçıların yiğitliklerini kanıtladığı ve bilinmeyeni keşfettiği yer tropikal ormanlardı. Daha sonraları, Eksen Çağı'nda keşişler de ruhani gerçekliğe doğru yol almak için ormanda inzivaya çekileceklerdi. Dolayısıyla, Aryanlar *aranya*'da hem şiddeti hem de dinsel aydınlanmayı tecrübe ediyorlardı. Bu çok erken dönemden itibaren bu ikisi ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş kavramlar olmuştu. Bir savaşçı, bir *rishi* gibi sabırla zihnini ve kalbini arındırmayı beklemektense, görülmeye ve içgörülere giden yolun savaşmaktan geçtiğini biliyordu.

Steplerde yağmalara girişmeye başladıklarından beri, Aryanlar günlük varoluşlarının kavgacı mahiyetini yansıtacak şekilde ritüellerinin yapılış şekillerini değiştirmişlerdi. Çok fazla detay vermemiş olsa da Zerdüşt, sığır yağmacılarının yeni kurban ayinlerinden fazlasıyla rahatsız oluyordu. Sonraki dönemlere ait bir Hint ritüel metninde, "Tanrıların en başta yaptıklarını yapmalıyız," diyordu.⁴⁰ Bir başkasında, "Tanrılar yaptıysa, insanlar da yapmalı," yazıyordu.⁴¹ Yağma ve savaşlarında, Aryan savaşçılar *deva*'lar ile *asura*'lar arasındaki ilahî savaşları yeniden canlandırıyorlardı. Dövüştüklerinde, daha fazla kendileri oluyor ve İndra'yla bütünleşmiş hissediyorlardı. Bu ritüeller onların savaşçılığına bir

“ruh” kazandırıyor ve dünyevi savaşlarını ilahî arketipleriyle bağlantılandırarak savaşlarını kutsal kılıyordu.

Dolayısıyla kurban, Hindistan’daki Aryan toplumunun ruhani merkezi olmasının yanı sıra ekonominin de vazgeçilmeziydi. Step-lerin eski huzurlu ayinleri artık çok daha saldırgan ve rekabetçi olmuştu ve sığır yağmacılarının tehlikeli yaşamlarını yansıtır hale gelmişti. Aryan kurban töreni, artık Kuzeybatı Amerika yerlilerinin kazandıkları ganimeti gururla sergiledikleri ve görkemli kurban ziyafetleri vermek için sayısız hayvanı katlettikleri *potlatch* festivaline benziyordu. Bir toplum ihtiyaç duyduğundan fazla hayvan ve ürün biriktirdiyse bu fazlalıklar yakılıp yok edilmeliydi. Sürekli yollarda olan göçebe bir toplumun bu malları depolaması imkânsızdı ve *potlatch* toplumun zenginliğini yeniden bölüşmenin pratik bir yoluydu. Ritüel ayrıca şefin ne kadar başarılı olduğunu sergiliyor ve prestijine prestij katıyordu.

Hindistan’da *raja* (“şef”) benzer bir ruhla kurban ayini düzenlerdi.⁴² Kabilesinin yaşlılarını ve bazı komşu kabileleri özel bir kurban arenasına davet eder, burada ganimetinden kalanları -sığır, atlar, soma ve ürünler- sergilerdi. Bu malların bazıları tanrılara kurban edilir ve şamatalı, gösterişli sofralarda yenirdi. Geri kalanlar ise diğer *raja*’lara hediye olarak verilirdi. Bu hediyeler ev sahibinin konuklarının omzuna bu iyiliklere karşılık verme sorumluluğu yüklerdi ve *raja*’lar birbirleriyle hep daha gösterişli ayinler düzenlemek konusunda yarışırlardı. Tanrılara ilahiler söyleyen *hotr* rahibi de ev sahibine övgüler düzer, cömertliğinin ona çok daha büyük zenginlikler getireceğini vadederd. Dolayısıyla, ev sahibi bir yandan tanrılarla iyi geçinmeyi ve kendisi de ölçüsüz bir ev sahibi ve kurban adakçısı olan İndra’yla özdeşleşmeyi amaçlarken bir yandan da övgü ve saygı kazanmaya çalışırdı. Dünyevi özbenliğini geride bırakıp ilahî dengiyle bir olmasının beklediği bir yerde aynı zamanda ölçüsüzce kendini göstermeye çabalırdı.

Kuzey Amerika yerlilerine özgü geleneksel bir festival. (ç. n.)

Antik ritüellerdeki bu paradoks, Eksen Çağı reformcularının birçoğu için sonradan bir mesele haline gelecekti.

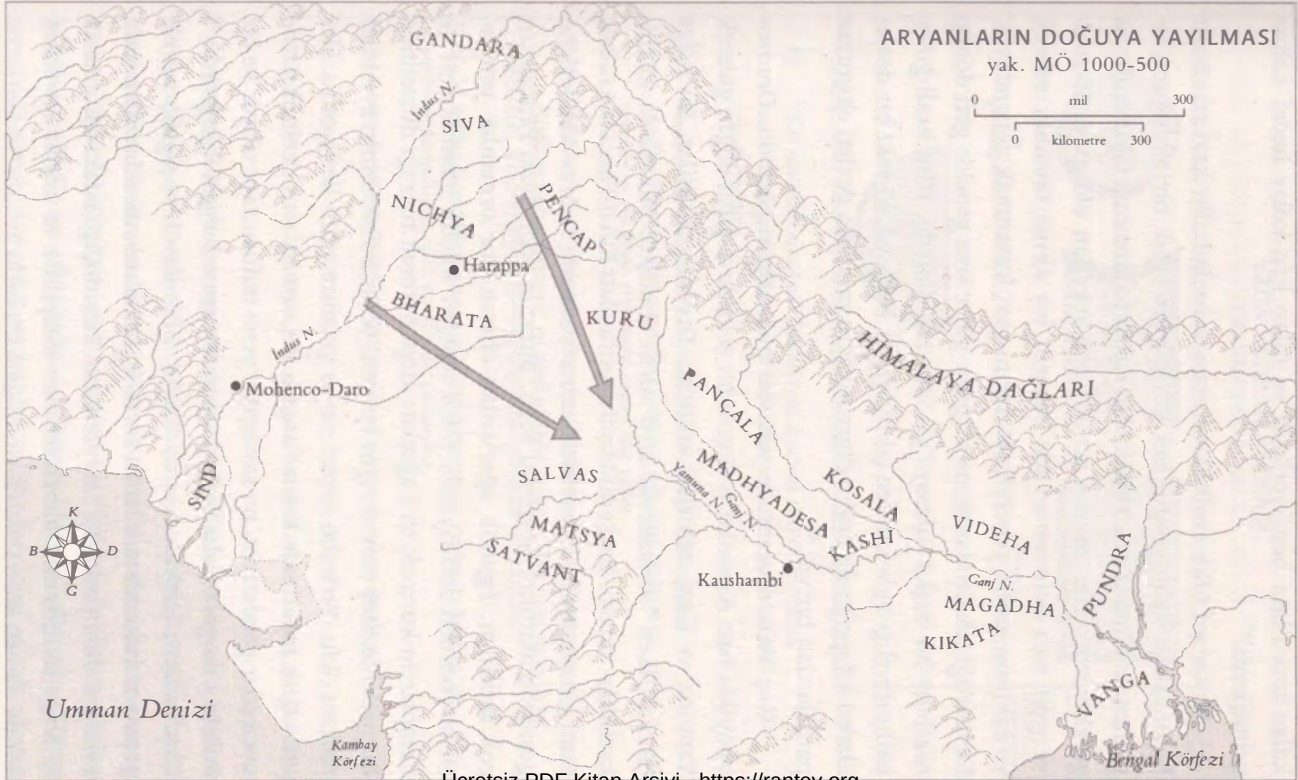
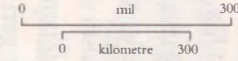
Kurban ayinleri, dinde zaten yaygın olan şiddeti de artırdı. Ayin bittikten sonra geriye hiç sığır kalmamış oluyordu ve zenginliğin yenilenmesi için yeni bir yağma serisinin başlatılması gerekiyordu. Bu kurban ayinlerine ilişkin elimizde çağdaş bir tasvir yok ama sonraki dönemlerde yazılan metinlerde orada neler olduğuna dair birtakım fikirler veren parçalı referanslar bulabiliyoruz. Ayin kutsal bir olaydı ama aynı zamanda kalabalık, şaşılaştıran bir karnavalıydı. Çok miktarda şarap ve soma tüketildiği için insanlar sarhoş ya da en azından çakırkeyif olurdu. Organizasyonu yürüten *raja* himayesindeki köle kızlarla gelişigüzel seks yapılır, canlı ve saldırgan yarışmalar düzenlenirdi: araba yarışları, atış müsabakaları ve savaş oyunları. Dansçı, şarkıcı ve udi ekipleri birbirleriyle yarıştırdı. Yüksek bahisler için zar oyunları oynanırdı. Savaşçı grupları savaş oyunları düzenlerdi. Bunlar eğlenceli ama tehlikeliydi. Bu aşırı rekabet ortamında, hepsi ün ve prestije aç profesyonel savaşçılar arasındaki savaş oyunları bir anda gerçek savaşa dönüşebiliyordu. Bir *raja* zar oyununda ineğini ortaya koyabiliyor ve tüm ahırını kaybedebiliyordu. Ortamın heyecanına kendini kaptırıp “düşmanına”, yani onunla iyi geçinmeyen veya onunkıyla boy ölçüşebilecek bir kurban ayini düzenlemekte olan komşu bir *raja*’ya karşı bir saldırı emri verebiliyordu. Metinlere göre, *deva*’lar ve *asura*’lar sıkça birbirlerinin kurban ayinlerine burunlarını sokuyor, talana ve rehin almalara sebebiyet verebiliyordu. Bu ifadeler, bu türden bir şiddet gösterisinin dünyada da yaygın olduğunu gösteriyor.⁴³ Bir ritüele davet edilmeyen *raja* aşağılanmış sayılırdı. Düşman kampına saldırmak ve ganimet toplamak onun için bir onur meselesine dönüşürdü. Ayinlerin sebep olduğu bu saldırılarda insanlar öldürülebiliyordu.

Kurban ayini, abartılı ve törensel bir ortamda Aryan kahramanlık kurallarının zafer ve terörünü yeniden canlandırıyor.⁴⁴ Savaşçıların bütün hayatı ölümle sonuçlanabilecek bir mücadele,

ölümcül ve tehlikeli bir yiyecek ve zenginlik kavgasıydı. Steplerde yaşamaya başladıklarından beri Aryanlar içlerinden en iyi ve en varlıklı olanların cennette tanrıların arasına katılacağına inanıyorlardı. Bir savaşta ölen savaşçının doğrudan tanrılar dünyasına gittiğinden eminlerdi. Dolayısıyla, kahramanlık kurallarında, aydınlanma ile şiddet dolu bir ölüm ayrılmaz ikiliydi. Antik bir öykü bunu açıklığa kavuşturuyor. Bir grup savaşçı uzun ve özenli bir kurban ayini için bir araya gelmişti. Ne var ki sıkça görüldüğü gibi, düşman bir kabile tarafından etrafları sarıldı ve çetin bir dövüş başladı. Liderleri Sthura trajik bir şekilde öldürüldü. Her şey bittiğinde, kabile üyeleri daire şeklinde oturmuş, liderlerinin ardından ağlarken içlerinden biri bir imgelem gördü. Sthura ayin alanından geçerek kutsal ateşe yürümüş ve cennete doğru yükselmişti. Yoldaşlarına şöyle seslendi: “Ağlamayın, yasını tuttuğunuz adam sunak ateşinin bağrından göğe yükseldi ve cennete girdi.”⁴⁵ Sthura tehlikeli bir ritüelin ortasında öldürüldüğü için tanrılara katılmıştı. Yoldaşı ise bu yüce sahneyi görmüştü çünkü lideri zamansızca ve anlamsızca öldürülmüştü.

Savaşçıların bazıları kahramanlık etiğini gereksiz buluyordu. Rig Veda’nın sonraki dönem şiirlerinden bazılarında yeni bir bıkkınlık ve karamsarlık belirtisi var. İnsanlar kendilerini yorgun hissediyorlardı. “Sefalet, çıplaklık ve yorgunluk beni eziyor,” diye yakınıyordu *rishi*, “zihnim bir kuş gibi çırpınıyor. Farelerin dokumacı iplerini kemirmesi gibi, kaygılarım beni tüketiyor.”⁴⁶ Bu korunmasızlık hali karmaşa dolu bir toplumsal değişim dönemi olan geç Veda dönemini başlattı.⁴⁷ Onuncu yüzyılda eski eşitlikçi kabile yapıları çatırdamaya başladı ve *kshatriya*’lar (“güçlüler”) adıyla bilinen bir savaşçı aileleri aristokrasisi egemen hale geldi. Daha az soylu kanı taşıyan *vaishya*’lar, yani kabile üyeleri yağmacılığı bırakıp çiftçiliğe başladılar. *Kshatriya*’lar yeni yağma sezonunun başında atlarını arabalara koşarken *vaishya*’lar köyde kalıyorlardı. Aryan olmayan *shudra*’lar gibi onlar da artık evlerinin salonunda

ARYANLARIN DOĞUYA YAYILMASI yak. MÖ 1000-500

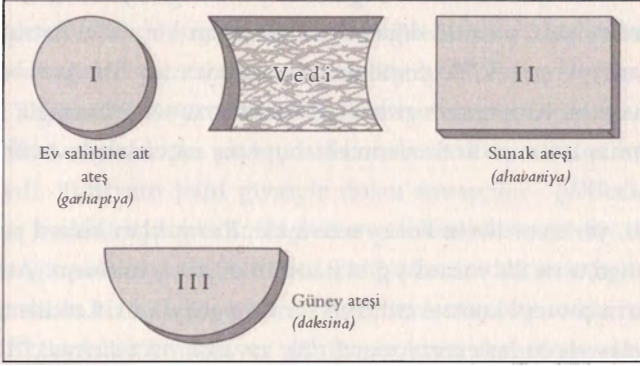


kalan *asura*'lara benziyorlardı ve talan için kolay hedef haline gelmişlerdi.⁴⁸

Birkaç şef ufak krallıklar kurmaya başladı. Bir kral asla ömür boyu tahtta kalmıyordu. Her yıl, göreve layık biri olduğunu ispatlamak adına takdis ritüeli olan *rajasuya* sınavına tabi tutulması gerekiyordu. Her zaman birileri ona meydan okumaya hazırды ve eski *raja* ayin esnasında başarılı bir akına öncülük ederek ve rakibini zarda yenerek iktidarını geri kazanmak zorundaydı. Kaybettiği takdirde ormana sürgüne gider ama genelde geri dönüp rakibine bir başka *rajasuya*'yla meydan okurdu. Hint krallığının istikrarsızlığı öyle içinden çıkılmaz bir haldeydi ki eski bir devlet idaresi kitapçığında kralın düşmanı aynı zamanda devleti oluşturan parçalardan biriydi.⁴⁹

Geç Veda döneminde yeni bir göç dalgası görüldü. Onuncu yüzyılda bazı Aryanlar istikrarlı bir şekilde doğuya doğru giderek Yamuna ve Ganj nehirleri arasında Doab'a yerleştiler. Bu bölge "Arya Ülkesi" anlamında *arya varta* olmuştu. Burada da küçük krallıklar türedi. Başkenti Hastinapura olan Kuru-Pançala kralları Ganj düzlüğünün kuzeybatı ucuna yerleşti. Yadava kabilesi ise güneyde Mathura bölgesini seçti. Buranın coğrafyası Pencap'tan çok farklıydı. Egzotik ağaçlardan oluşan gür ormanlar yemyeşil bir cenneti andırıyordu fakat öncüler küçük kaşabalarını ve kamplarını kurmak için ağaçları ateşe vererek toprağı düzlediler. Bu nedenle, ateş tanrısı Agni bu yeni yerleşim evresinin ayrılmaz parçası oldu. Yerleşim süreci yavaş ve adım adım ilerliyordu. Her yıl soğuk mevsimde Kuru-Pançala sık ormanların derinliklerine savaşçılar gönderiyor, bu savaşçılar yerel nüfusu zapt ediyor ve bir önceki yıla göre daha doğuda yeni bir sınır bölgesi kuruyordu.⁵⁰ *Shudra*'ların çiftliklerine saldırıyor, ürünlerini ve sığırlarını ele geçiriyor ve kendi tarlalarını sürmek için muson mevsiminden önce evlerine dönüyorlardı.⁵¹ Aryanların Eksen Çağı'ndaki sistematik iç bölge fetihlerinin habercisi olan disiplinli ve azimli bir süreç içinde Aryan sınırı yavaş yavaş genişliyordu.

VEDA KURBAN ARENASI ÜÇ KUTSAL ATEŞ



- I) “Ev sahibine ait ateş” (*garhapatya*), kurban törenine yemek hazırlamak için kullanılır. Yeryüzünü temsilen yuvarlak bir sunağı vardır.
- II) Hazırlanan sunuların konduğu, Sunak ateşi” (*ahavaniya*). Göğün dört yönünü temsilen kare bir sunaktır. Adaklar, topraktan (I) göğe (II) Agni sayesinde gider.
- III) “Güney ateşi” (*daksina*). Büyük ritüellerde pek kullanılmaz. Kötü ruhları defetmek ve özel adaklar içindir. Yeryüzü ile göğün arasındaki atmosferi temsilen yarım daire şeklinde bir sunaktır.

Vedi, kullanılmadıkları zaman güçlerini korumak amacıyla kurban ve aletlerin konulduğu otla çevrili bir çukurdur.

Sunaklar genellikle kum, toprak, çakıl ve ağaç parçalarındandır.

Doğuya doğru bu aşama aşama gidişi kutsayan yeni ritüeller ortaya çıkmıştı. Hareketlilik hâlâ kutsal bir değerd: Kutsal ayın alanı sadece bir kez kullanılıyordu ve törenin ardından her zaman terk ediliyordu. Kurban ayini alanının batı ucunda bulunan sazdan kulübe yerleşik ev sahiplerinin salonunu temsil ediyordu. Tören sırasında savaşçılar ciddiyet içinde kulübeden ateşi alarak alanın

doğu ucunda açık havaya kurulmuş ocağa getiriyorlardı. Ertesi gün biraz daha doğuya doğru yeni bir ayın alanı kuruluyor ve tören tekrarlanıyordu. Tören Agni'nin yeni coğrafyadaki zafere doğru ilerleyişini, sonraki dönemlerde yaşayan bir ritüel katılımcısının tarifiyle şu şekilde yeniden canlandırıyordu: "Bu Ateş bize alan açmalı; bu Ateş önden gitmeli, düşmanlarımızı fethetmeli; bu Ateş düşmanlarımızı hızla yenmeli; bu Ateş mücadelede ödüller kazanmalı."⁵²

Agni, yerleşimcilerin koruyucusuydu. Kurdukları koloni yeni bir başlangıçtı ve ilk yaratılış gibi kaostan düzen yaratmıştı. Ateş, savaşçıların çevreyi kontrol etme yetisini simgeliyordu. Kendilerini ateşle fazlasıyla özdeşleştiriyorlardı. Bir savaşçı, bir *vaishya* çiftçisinin ocağından ateş çalabilirse, sığırlarını da arkasında götürebilirdi çünkü sığırlar her zaman ateşi takip ederdi. Sonraki dönem metinlerinden birinde şöyle yazıyor: "Düşmanın evindeki parıl parıl yanan ateşi almalı. Böylece onun varlığını, mallarını da almış olur."⁵³ Savaşçıların gücünü ve başarısını simgeleyen ateş, onların alter -önemli bir nokta- egosuydu. Yeni ateş yakabilir, ateşi kontrol edebilir ve kullanabilirdi. Ateş oğlu gibiydi; ölüp yakıldığında kutsal bir kurban haline geliyordu ve Agni onu tanrıların ülkesine taşıyordu. Ateş onun en iyi ve en derin benliği idi (*atman*)⁵⁴ ve ateş Agni olduğu için bu benlik de kutsal ve ilahiydi.

Agni her yerdeydi ama gizliydi. Güneşte, şimşekte, fırtınada ve yeryüzüne ateşi getiren yıldırımdaydı. Göllerde ve nehirlerde, nehir kenarlarındaki çamurda ve ateşin yakılabileceği bitkilerdeydi.⁵⁵ Agni, bu gizli yerlerden saygıyla alınmalı ve insanlığın hizmetine sunulmalıydı. Yeni bir yerleşim kurulduğunda, savaşçıları Agnicayana Bayramı'nı kutlarlar, bu bayramda törenler eşliğinde Agni için yeni bir tuğla sunak yaparlardı. Önce çamur toplamak için Agni'nin gizlendiği nehir kenarına giderler, yeni topraklarının mülkiyetini ritüeller eşliğinde üstlenirlerdi. Bu işgale direnen yerel sakinlerle savaşp onları öldürmek zorunda kalabilirlerdi. Tören alanına döndüklerinde, muzaffer savaşçıları sunaklarını Agni'nin

simgelerinden olan kuş şeklinde yaparlardı ve yeni ateş yandığında Agni kendini gösterirdi.⁵⁶ Ancak bundan sonra yeni koloni bir gerçekliğe dönüşürdü: Sonraki dönem metinlerinden birinde şöyle deniyordu: “Kişi, ateş sunağını yaptığında bir yerleşimci olur ve ateş sunağının yapımcıları yerleşmiş sayılır.”⁵⁷

Yağmacılık Aryan ritüellerinde kendine yer bulmuştu. Soma ritüelinde, kutsal içki, savaşçıları tanrıların dünyasına yükseltiyor gibiydi. Tanrının ilahî gücüyle dolan savaşçılar “gökleri ve bu uçsuz bucaksız yeryüzünü aştıklarını” hissederdiler. Bir ilahinin başlangıcında şöyle diyor: “Bu, işte bu benim kararımı, bir inek kazanmak, bir küheylan kazanmak: Ben soma suyundan içmedim mi?”⁵⁸ Soma ritüelinde, ev sahibi ve konuklar tören alanından ayrılıp ayin için sığır ve soma bulmak üzere yakındaki bir yerleşimi yağmalamak zorundaydı. *Rajasuya*’da yeni kral soma suyu içtikten sonra akına gönderilirdi. Zaferle dönerse görevli rahipler krallığını tanırlardı: “Sen, Ey Kral, sen *brahman*’sın!”⁵⁹

Geç Veda döneminde, Aryanlar yüce gerçeklik anlamına gelen *brahman* fikrini geliştirdiler. Brahman bir *deva* değildi ama tanrılardan daha yüksek, daha derin, daha sade, evrenin tüm ayrıık unsurlarını bir arada tutan ve parçalanmalarına engel olan bir güçtü.⁶⁰ Brahman her şeyin güçlenmesini ve genişlemesini sağlayan temel prensipti. Yaşamın kendisiydi.⁶¹ Brahman tanımlanamaz, tarif edilemezdi çünkü her şeyi kapsayıcıydı: İnsanlar ondan dışarı çıkamaz ve onu nesnel olarak göremezdi. Ancak ritüelde hissedilebilirdi. Kral çıktığı akından savaş yaralarıyla sağ salim geri döndüğünde brahmanla bir olurdu. Artık krallığını bir araya getirecek ve onu zenginleştirip genişletecek tekerleğin eksen, merkeziydi. Brahman ayrıca sessizlikte hissedilebilirdi. Ritüeller genelde brahmanın gizemini anlatan sözlü bir formül bulmak adına *brahmodya* yarışmasıyla biterdi. Bir kişi zor ve karmaşık bir soru sorar ve rakibi aynı derecede ustalıkla bir yanıt verirdi. Oyun, taraflardan biri yanıt veremeyene dek sürerdi. Sessizliğe gömülen kişi teslim olmak zorunda kalırdı.⁶² Brahmanın aşkınlığı, konuşa-

mamanın acizliğiyle ortaya çıkan çarpıcı bir gerçekliğe sürükleyen yanıtlanamaz soruların gizemli çarpışmasıyla hissediliyordu. Kısa bir süreliğine yarışmacılar yaşamın bütününe bir arada tutan gizemli güçle bir olmuş gibi hissederdiler ve kazanan kendisinin brahman olduğunu söyleyebilirdi.

Onuncu yüzyıl itibarıyla, bazı *rishi*'ler yeni bir teolojik söylem oluşturmaya başladılar. Geleneksel *deva*'lar artık yetersiz ve çığ görünüyordu ve kendilerinden öte bir şeylerin önünü açmaları gerekiyordu. Rig Veda'daki birkaç geç dönem ilahide ibadet etmeye daha yaraşır bir tanrı arayışı vardı. Rig Veda'nın onuncu kitabındaki 121. ilahide *rishi*'lerden biri şöyle soruyordu: "Sularımızla hangi tanrıya tapınacağız?" İnsanların ve sığırların gerçek tanrısı kimdi? Karlı dağlar ve uçsuz bucaksız denizler kime aitti? Tanrılardan hangisi gökleri yerinde tutabilirdi? Bu ilahide, şair Hint Eksen Çağı'nın çığır açıcı mitlerinden biri haline gelecek bir yanıt bulmuştu. Başlangıçtaki kaostan çıkan yaratıcı bir tanrı vizyonu, brahmanın kişileştirilmiş bir hali tasvir ediliyordu. Bu tanrının adı Prajapati idi: "Bütün." Prajapati evrenle birdi; onu ayakta tutan yaşam gücü, bilinç tohumu ve bilinçsiz maddenin sularından türeyen ışıktı. Prajapati aynı zamanda doğa kanunlarını belirleyebilen evren dışı bir ruhtu. İçkin ve aşkın Prajapati tek başına "tanrıların tanrısıydı ve eşi benzeri yoktu."

Ne var ki bu başka bir *rishi*'ye fazla net gelmişti.⁶³ Başlangıçta, ona göre, hiçbir şey yoktu. Ne varlık ne yokluk, ne ölüm ne ölümsüzlük; yalnızca ama yalnızca "gelişigüzel kaos" vardı. Bu kargaşa nasıl oldu da düzenli ve sürekli bir nitelik kazandı? Şair bu sorunun bir yanıtı olmadığına karar vermişti:

Kim gerçekten bilir ve söyleyebilir, bu yaratılışın
ne zaman doğduğunu ve ne zaman olduğunu?

Tanrılar bu dünya olduktan sonra geldiler. Kim bilir
o halde dünyanın ilk ne zaman olduğunu?

O, bu yaratılışın ilk tohumu, o mu yaptı her şeyi yoksa

yapmadı mı,

Kimin gözleri kontrol ediyor bu dünyayı en yüce göklerden,
o gerçekten biliyor

bunu - ya da belki de bilmiyor.⁶⁴

Bu şiir bir *brahmodya* idi. *Rishi* ardı ardına cevaplanamaz sorular sormuştu, ta ki kendisi ve dinleyenleri bilmemenin sessizliğine gömülene dek.

Nihayetinde, meşhur Purusha İlahisi'nde, bir *rishi* Aryanların kadim yaratılış hikâyesinden hareketle Hindistan Eksen Çağı'nın temellerini attı.⁶⁵ İlk insanın kendini feda etmesiyle insan ırkının meydana geldiğini hatırlattı ve bu kadim Kişi'nin (*Purusha*) kendi özgür iradesiyle kurban alanına yürüyüşünü, taze çimenliğin üzerine uzanışını ve tanrıların onu öldürmesine razı gelişini tarif etti. Bu feda eylemi kozmosu harekete geçirdi. Purusha evrenin kendisiydi. Her şey onun cesedinden türemişti: kuşlar, hayvanlar, atlar, sığırlar, insan toplumunun sınıfları, gökyüzü ve yeryüzü, güneş ve ay. Yüce *deva*'lar Agni ve İndra bile onun bedeninden türemişti. Öte yandan, Prajapati gibi o da aşkındı: Varlığının yüzde yetmiş beşi ölümsüzdü, zaman ve ölümden etkilenemezdi. Savaşçıların şiddet dolu ritüellerinin aksine, bu kurban töreninde çatışma yoktu. Purusha kendini hiç mücadele etmeksizin feda etmişti.

Purusha ve Prajapati, gelişmiş bir mitolojiye sahip olmayan belirsiz, uzak figürlerdi. Haklarında söyleyecek çok şey yoktu. Hatta Prajapati'nin asıl adının bir soru olduğu da söyleniyordu: "Kim?" (*Ka?*) Eksen Çağı'nın başlarında Hindistan'ın kâhinleri kavramlar ve sözcüklerden uzaklaşarak anlatılamazlığın sessizce kabulüne doğru gidiyorlardı. Öte yandan, Purusha İlahisi'nde de görüleceği gibi, hâlâ kadim ritüelin etkisi altındaydılar. Ayinler tehlikeli ve şiddet dolu olsa da Hindistan'daki büyük dönüşümün esin kaynağı olmayı sürdürüyorlardı. Onuncu yüzyılın sonu itibarıyla, *rishi*'ler ilk büyük Eksen Çağı ruhaniliğini yaratacak semboller kompleksini kurmuşlardı.

On altıncı yüzyıldan itibaren Sarı Nehir Vadisi'ni yöneten Shang hanedanının Çinli kralları, Tanrı'nın oğulları olduklarına inanıyorlardı. Genelde insanlarla hiçbir teması olmayan çok güçlü tanrı Dî'nin Çin'in büyük ovasına koyu renkli bir kuş gönderdiği söylenirdi. Bu kuşun bıraktığı yumurta bir kadın tarafından yenmişti. Zaman içinde bu kadın Shang krallarının ilk atasını doğurdu.⁶⁶ Di ile benzersiz ilişkisi sebebiyle kral, Yüce Tanrı'ya doğrudan yaklaşabilen tek kişiydi. Dî'ye kurbanlar sunarak halkının güvenliğini tek başına sağlayabilirdi. Kâhinlerinin yardımıyla, bir askerî sefere çıkmak ya da yeni bir yerleşim yeri kurmak gibi konularda Dî'ye danışabilirdi. Hasadın iyi olup olmayacağını Dî'ye sorabilirdi. Kral meşruiyetini bir kâhin ve aracı olarak sahip olduğu güçten alıyordu fakat daha dünyevi bir boyutta üstün bronz silahlarına da güveniyordu. İlk Shang şehirleri bronz silahlar, savaş arabaları ve Shang hanedanının kurban ayinlerinde kullandığı parıltılı aletlerin yapımında başı çeken usta zanaatkârlar tarafından kurulmuş olabiliyordu. Yeni teknolojinin gücü, kralların binlerce köylüyü zorla çalıştırmasını veya savaşa sürüklemesini sağlıyordu.

Shang hanedanı kendilerinin Çin'in ilk kralları olmadığını biliyorlardı. İktidarı Xia hanedanının son kralından aldıklarını iddia ediyorlardı (yak. 2200-1600). Xia hanedanına ilişkin herhangi bir arkeolojik veya belgesel kanıt yok fakat üçüncü binyılın sonu itibarıyla büyük düzlüklerde muhtemelen bir tür krallık mevcuttu.⁶⁷ Medeniyet Çin'e yavaş ve acılı bir şekilde gelmişti. Büyük düzlükler, çevrelerindeki bölgelerden yüksek dağlar ve yaşamın barınamayacağı bataklık alanlarla ayrılıyordu. İklim çok zorluydu. Yazlar kavurucu sıcaklarla geçerken buz gibi kışlarda yerleşim yerleri kumlarla yüklü dondurucu rüzgârlara maruz kalıyordu. Sarı Nehir tekneler için çok elverişli değildi ve sellere sebep olabiliyordu. İlk yerleşimciler bataklık araziye kurutmak için kanallar açmak ve sellerin ürünlere zarar vermesini önlemek için hendekler kazmak zorunda kaldılar. Çinlilerin antik dönemlerdeki bu işleri

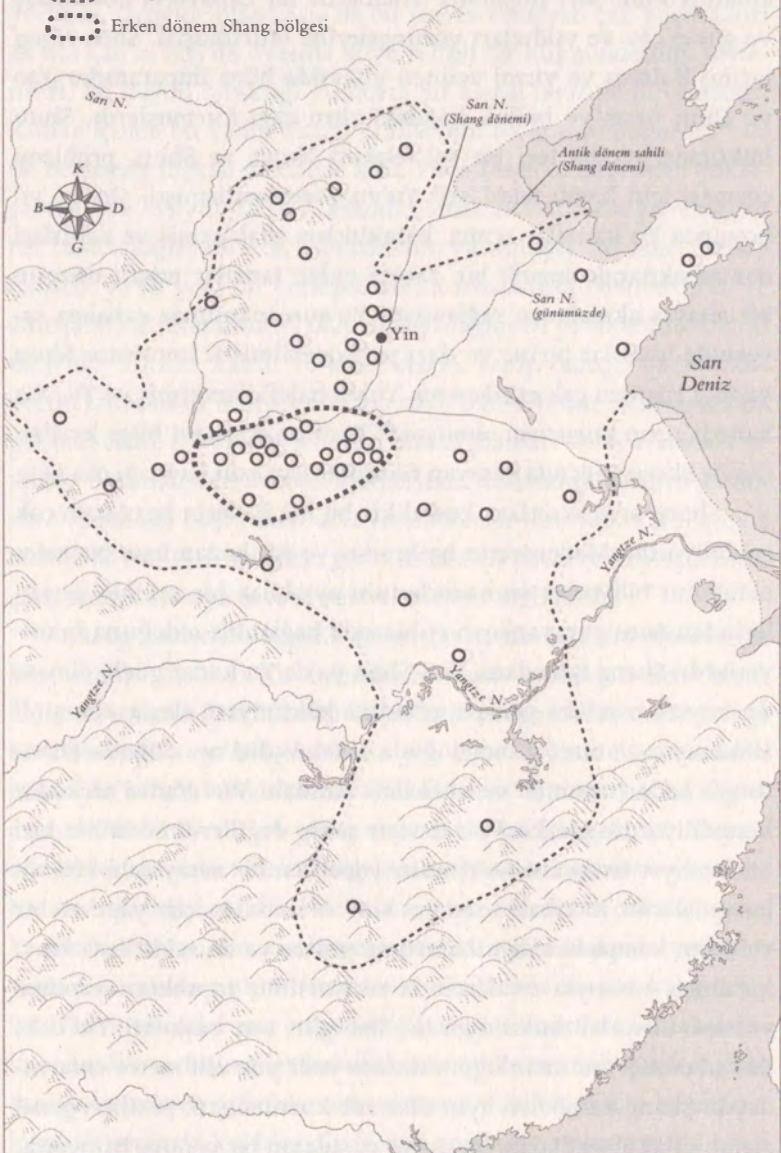
kimlerin yaptığına dair herhangi bir tarihsel anısı yoktu ancak Xia hanedanı öncesinde Çin İmparatorluğu'nu yöneten ve bu kırsal alanları yaşanabilir hale getiren feodal krallara ilişkin hikâyeler anlatılıyordu. Sarı İmparator Huang-Di bir canavarla dövüşmüş ve güneş, ay ve yıldızları yörüngelerine oturtmuştu. Shen Nong tarımı bulmuş ve yirmi üçüncü yüzyılda bilge imparatorlar Yao ve Shun barış ve bolluk içindeki altın çağı kurmuşlardı. Shun hükümdarlığında feci bir sel felaketi olmuş ve Shun, problemi çözmesi için kamu işleri şefi Yu'yu görevlendirmişti. On üç yıl boyunca Yu kanallar açmış, bataklıkları ıslah etmiş ve nehirleri denize akıtarak önemli bir davete giden tanrılar misali düzgün bir sırayla akmalarını sağlamıştı. Yu'nun inanılmaz çabaları sayesinde insanlar pirinç ve darı yetiştirebilmişti. İmparator Shun yaptığı işlerden çok etkilenerek Yu'yu halefi ilan etmiş ve Yu, Xia hanedanının kurucusu olmuştu.⁶⁸ Tüm bu efsanevi bilge krallar, Çin'in Eksen Çağı'nda yaşayan filozoflar için esin kaynağı olacaktı.

Shang aristokratları, kesinlikle bu hikâyelerin bazılarını çok iyi biliyordu. Medeniyetin istikrarsız ve zor kazanılmış bir zafer olduğunu biliyorlar ve kaderlerinin ayrılmaz bir şekilde kendilerinden önce yaşayanların ruhlarıyla bağlantılı olduğuna inanıyorlardı. Shang hanedanı, Yao, Shun ya da Yu kadar güçlü olmasa da büyük ovadaki geniş toprakları hâkimiyeti altına almıştı.⁶⁹ Hâkimiyet alanları güneydoğuda Huai Vadisi'ne, doğuda Shantung'a kadar uzamıştı ve nüfuzları batıdaki Wei Vadisi'ne kadar hissediliyordu. Merkezî bir devlete sahip değillerdi fakat her biri bir kraliyet temsilcisi tarafından yönetilen bir saray şehirleri ağı kurmuşlardı. Kasabalar sadece kral ve tebaası için yapılan bir yerleşim kompleksinden ibaretti ve sellere ya da saldırılara karşı korunma amacıyla etraflarında sıkıştırılmış topraktan yapılmış yüksek duvarlar bulunuyordu. Shang'ın son başkenti Yin'deki duvarların çevre uzunluğu yalnızca yedi yüz elli metre civarındaydı. Shang kasabaları aynı düzende kurulmuştu. Şekilleri genel olarak dikdörtgendi. Her bir duvar pusulanın bir yönüne bakıyordu

yak. MÖ 1600-1045

yak. MÖ 1600-1045

-



ve tüm evler güney cepheliydi. Kralın sarayında ritüel ve politik etkinlikler için üç avlu ve bir izleyici bölümü bulunurdu. Sarayın doğusunda atalar için kurulmuş mabet olurdu. Pazar, kralın evinin kuzeyindeydi ve zanaatkârlar, araba yapımcıları, ok ve yay imalatçıları, nalbantlar ve çömlekçiler şehrin güneyinde kraliyet yazıcıları, din görevlileri ve ritüel üstatlarıyla birlikte yaşırdı.

Toplum eşitlikçi değildi. Shang, sonradan Çin medeniyetinin sacayaklarından biri haline gelecek olan hiyerarşi ve ast üst düzenine fazlasıyla bağlıydı. Di'nin oğlu kabul edilen kral, feodal piramidin en üstünde kendine ait bir sınıf içindeydi. Onun ardından farklı Shang kentlerinin yöneticileri olan kraliyet ailesine mensup prensler gelirdi. Onların altında sarayda mevki sahibi olan büyük ailelerin reisleri ile şehir surlarının dışındaki bölgelerden elde ettikleri gelirlerle yaşayan baronlar bulunurdu. Feodal piramidin en altında ise savaşçı sınıfa mensup sıradan beyler yer alırdı.

Şehir, kendi içinde küçük bir aristokrat yerleşim yeri idi. Shang soyluları zamanlarını tümüyle din, savaş ve avlanmaya ayırırlardı. Askerî koruma karşılığında yerel köylülerin tarım ürünlerinden bir pay alırlardı. Öte yandan, bu dönemde bölgenin çok az kısmı tarım için kullanılıyordu. Sarı Nehir Vadisi'nin büyük kısmı hâlâ yoğun orman ve bataklıklarla kaplıydı. Shang döneminde filler, gergedanlar, bufalolar, panterler ve leoparlar, geyikler, kaplanlar, yaban öküzleri, ayılar, maymunlar ve av hayvanlarıyla birlikte ormanlarda gezinirlerdi. Hayvanlar zararlı da olabilecekleri için av bir zevk işi olduğu kadar bir görevdi de. Kralın şehre muzaffer bir şekilde dönüşünün ardından kurbanlar kesilir ve devasa, kalabalık, içkili sofralarda tüketilirdi.

Savaş ile avlanma arasında çok fark yoktu. Savaş, silah ve savaş arabası sahibi olmalarına izin verilen aristokratlara özgü bir faaliyetti. Tipik bir askerî sefer yüz kadar savaş arabasıyla yapılan vasat bir aktiviteydi. Arkadan yayan gelen köylüler savaşta yer almaz, eşlikçi, hizmetçi ve hamallık gibi işleri görür ve atlara bakarlardı. Shang hanedanının büyük toprak arzuları yoktu.

Yalnızca isyancı şehirleri yola getirmek için savaşır ve mahsul, sığır, köle ve zanaatkâr gibi değerli mallara el koyarlardı. Kimi zaman Shang yerleşimlerinin civarında, hâkimiyet alanının içinde ya da dışında yaşayan ama henüz Çin kültürü tarafından asimile edilmemiş “barbarlara” karşı seferler düzenlenirdi. Bunlar Shang hanedanından etnik olarak farklı değildi ve nihayetinde asimile olduklarında Çin medeniyetine kendi katkılarını yapacaklardı. Hâkimiyet alanı içinde, barbarlar Shang’le iyi ilişkiler içindeydi ve malları ile karılarını onlarla değiş tokuş ederlerdi. Hâkimiyet alanına bitişik topraklarda yaşayan barbarlar ise genelde Shang hanedanıyla müttefikti. Uzak bölgelerde yaşayan barbarlarla nadiren temas kurulurdu.

Shang soylularının kent yaşamı ile toprağı süren köylü toplumlarının kent yaşamı arasında en ufak bir benzerlik yoktu. Aristokratlar onları pek de insan olarak görmüyordu fakat köylülerin de barbarlar gibi Çin kültürü üzerinde uzun soluklu bir etkisi olacaktı. Köylüler toprakla yakın bir ilişki içindeydi ve köylü toplumu doğanın sürekli tekrar eden ritmine kendisini teslim etmişti. Köylü yaşamı kış ile yaz arasındaki ayrımla belirleniyordu. Baharda çalışma mevsimi başlıyordu. İnsanlar köyden çıkıyor ve hasat sezonu boyunca tarlalardaki kulübelerde yaşıyor, karılarının kendilerine yemek getirdikleri zamanlar haricinde karılarından ve kızlarından ayrı yaşıyorlardı. Hasat sonrasında toprak dinlenmeye bırakılıyor ve erkekler evlerine geri dönüyorlardı. Kapılarını kapatıyor ve kış boyunca evde kalıyorlardı. Bu onların dinlenme ve nekahet zamanıydı fakat yaz boyunca pek bir iş yapmayan kadınlar için çalışma dönemi başlıyordu: örgü, eğirme ve şarap yapımı. Bu görev değiş tokuşu, Çin *yin* ve *yang* konseptine katkıda bulunmuş olabilir. Yin, gerçekliğin dişil kısmıydı. Köylü kadınlar gibi Yin’in mevsimi yazdı; bu faaliyetler kapalı ve karanlık yerlerde yapılırdı. İşin erkek kısmı olan Yang, yazın ve gün ışığında aktifti. Dışarıda sürdürülen bir güçtü ve ürünleri boldu.⁷⁰

Shang soylularının tarıma pek ilgisi yoktu ama toprağı ruhsal manada zengin bir şey olarak görürlerdi. Dağlar, nehirler ve rüzgârlar hep birlikte önemli tanrılardı, dört ana yönün efendileriydi. Bu doğa tanrıları, Gök Tanrı olan Di'nin ilahî dengi olan Yeryüzü'ne aitti. Hasada etki ederler, kurbanlarla ikna olur ve memnun kalırlardı. Öte yandan, daha da önem taşıyan bir diğer unsur ise Shang dininin merkezindeki kültün sahibi kraliyet sarayının atalarıydı. Yin'de (günümüzdeki Anyang) yapılan kazılarda dokuz kralın mezarı gün yüzüne çıkarıldı. Krallar ortada bir platformda tabutlarında yatıyordu, etraflarında ise onların cenazelerinde kurban edilen askerlerin kalıntıları bulunuyordu. Ölümünden sonra bir kral ilahî statü kazanırdı. Di'yle cennette yaşar ve yeryüzündeki yakınları için ondan yardım isteyebilirdi.⁷¹

Shang halkı, hanedanın kaderinin ölen kralların iyi niyetine bağlı olduğuna inanıyordu. Di'nin kendine ait bir kültü ya da doğa tanrılarına ait ritüeller yoktu fakat atalar her zaman büyük törenlerle anılırdı. Her biri için ayrı bir ritüel takvimi vardı. Krallar bu törenleri düzenler, kendi "atalarını" ağırlandardı (*bin*). Kraliyet ailesi mensupları ölen akrabaları gibi giyinirler, kılığına girdikleri ataları tarafından ele geçirilmiş gibi hissediler ve saraya girdiklerinde kral onların önünde eğilirdi. Doğa tanrıları şölene katılım için saray bahçesine çağrılırdı ve burada sayısız hayvan kesilir ve yenirdi. Ardından tanrılar, atalar ve insanlar hep birlikte ziyafete gömülürdü.

Öte yandan, bu şatafatlı ritüelin ardında derin bir endişe yatardı.⁷² Di, kasaba ve şehirlerin koruyucusuydu. Yağmur ve rüzgârlara hükmeder, tıpkı Shang kralının kendi adamları ve askerlerine verdiği gibi doğa tanrılarına emirler yağdırırdı. Di'nin sağı solu belli olmazdı. Durmaksızın kuraklık, sel ve afete neden olurdu. Atalara dahi güven olmazdı. Shang halkı, ölü ruhların tehlikeli olabileceğine inandığı için ölenler kalın ahşap tabutlarda gömülür, cesetleri yeşim taşıyla kaplanır, ağızları tikanır ve ruhun kaçarak yaşayanlara musallat olması önlenirdi. Ritüellerin amacı

problem yaratma ihtimali olan bir hayaleti yardımsever, iyi bir varlığa dönüştürmektir. Ölen kişiye yeni bir isim verilir ve artık topluma karşı iyi davranacağı umuduyla ona özel bir ibadet günü belirlenirdi. Zaman içinde atalar daha da güçlendi ve ritüeller yeni ölenlerin yüce atalara insanların isteklerini götürmesi için ikna edecek şekilde tasarlandı. Nihayetinde yüce atalar da kendi adlarına Di'den yardım talep edebilirdi.

Shang hakkındaki bilgilerimizin büyük çoğunluğu kraliyet din görevlilerinin Di, doğa tanrıları ve atalara sorular sormak için kullandıkları hayvan kemikleri ve kaplumbağa kabuklarından geliyor.⁷³ Arkeologlar bu yazılı kehanet kemiklerinden yüz elli bin kadarını gün yüzüne çıkardılar. Bu kemiklere göre, krallar gerçekleştirdikleri tüm aktivitelerini bu güçlerin dikkatine sunuyor, bir av, hasat ve hatta bir diş ağrısı hakkında tavsiyelerini alıyorlardı. Prosedür basitti. Kral veya din görevlisi özel olarak hazırlanmış bir kaplumbağa kabuğu veya sığır kemiğine sıcak bir demir saplayarak bir isteği dillendirirdi. "Darı hasadı yapacağız," ya da "Jia atamız [on yedinci Shang kralı] iyi hasat için sana yakarıyoruz," gibi şeyler söyleyebilirdi.⁷⁴ Ardından, kabukta oluşan çatlakları inceler ve kehanetlerin gerçekleşme ihtimalini belirlerdi. Daha sonra kraliyet kâtipleri söz konusu isteği kabuğun ya da kemiğin üzerine kazırdı. Kimi zaman tanrıdan veya söz konusu atalardan gelen tahmini ve -ara sıra da- sonuçları not ederlerdi. Bunun akılcı bir süreç olduğu söylenemez ancak din görevlileri açık bir şekilde sahici kayıtlar tutmaya özen gösteriyorlardı. Örneğin içlerinden bazılarında, kralın önce karısının doğum işinin "iyi" sonuçlanacağını söylediği (yani bir erkek doğuracağını) fakat daha sonra bir kızın doğduğu ve kralın günleri şaşırdığı yazıyordu.⁷⁵

Shang krallarının ruhani dünyayı kontrol altına alma girişimleri genelde başarısız oluyordu. Atalar sıkça kötü hasat ve kötü şans gönderiyordu. Di, bazen bereketli yağmurlar gönderiyordu ama kehanet şöyle diyebiliyordu: "Hasadımıza zarar veren Di'nin kendisidir."⁷⁶ Di, güvenilir bir askerî müttefikti. Shang'e "destek

verebilir" veya düşmanlarına esin kaynağı olabilirdi. Kehanette, "Fang bize saldırıyor ve zarar veriyor," diyordu. "Bizim için bir felaket olmalarını [onlara] emreden Di'dir."⁷⁷ Etkisiz ve güvenilir Di, zaman içinde Gök Tanrı'nın akıbetine uğradı ve yavaş yavaş silinmeye başladı. Shang ondan yardım istemek için rutin bir liturji geliştirmede, on ikinci yüzyıl itibarıyla ona doğrudan seslenmeyi bıraktı ve yalnızca atalara ve doğa tanrılarına seslenmeye devam etti.⁷⁸

Shang toplumu gelişmişlik, çok yönlülük ve barbarlığın tuhaf bir karışımıydı. Çevrenin güzelliğini takdir ediyordu. Karmaşık ve yenilikçi bir sanat anlayışı vardı ve bronz ritüel kaplarında yaban hayvanları ile sığırlar, öküzler ve atların yakın tasvirleri görülmüyordu. Koyun, gergedan veya baykuş şeklinde harikulade ayaklı vazolar yapmışlardı. Öte yandan, hayli güzel tasvir ettikleri hayvanları katletmek konusunda bir hassasiyetleri yoktu. Kimi zaman tek bir kurban ayini için yüz kadar hayvan öldürebiliyorlardı. Kraliyet avı esnasında Shang hanedanı hiç umursamadan yaban hayvanlarını öldürüyor ve tek bir şölen veya cenazede yüzlerce evcil hayvan tüketebiliyordu. Krallar ve soylular çiftlik hayvanı, maden, ürün ve av eti anlamında çok büyük zenginlik elde ediyordu. Çevreleri vahşi yaşamla doluydu ve köylüler sonsuz tahıl ve pirinç veriyordu. Kaynakları tükenmez gibiydi. Yarın için biriktirme düşünceleri hiç olmadı.⁷⁹

Sonraları, Eksen Çağı filozoflarından Mozi, görgüsüzlük ve savurganlıktan ve talihsiz hizmetkâr ve uşakların törenlerle katledilmesinden açıkça tiksinişmiş bir halde, "Cennetin oğulları" olan Shang kralları için düzenlenen müsrif cenaze törenlerini şöyle anlatacaktı:

Bir prens öldüğünde ardiyeler ve hazineler boşaltılır. Altın, yeşim ve inciler cesedin üzerine serpilir. İpek kumaş topları ve atlarıyla birlikte at arabaları mezara gömülür. Bunların yanı sıra cenaze odası için bolca kumaşın yanı sıra üç ayaklı

vazolar, fiçılar, masalar, çanaklar, buz kapları, savaş balta-ları, kılıçlar, tüylü sancaklar, fil dişleri ve hayvan derileri de gerekir. Tüm bu kıymetli şeyler merhuma eşlik etmezse kimse memnun kalmaz. Onu takip etmeleri için kurban edilen kişilere gelince, merhumun Cennetin Oğlu olması için onlarca veya yüzlerce kişiyle birlikte gitmesi gerekir. Ölen kişi üst rütbeli bir yetkili veya bir baron ise ona da onlarca kişi eşlik eder.⁸⁰

Shang dininde zulüm ve şiddet vardı ve nihayetinde, Çinli-lerin gözünde çok az ahlaki sorumluluk duygusuna sahip Di'nin bile bu hanedana karşı sabrı tükenmişti.

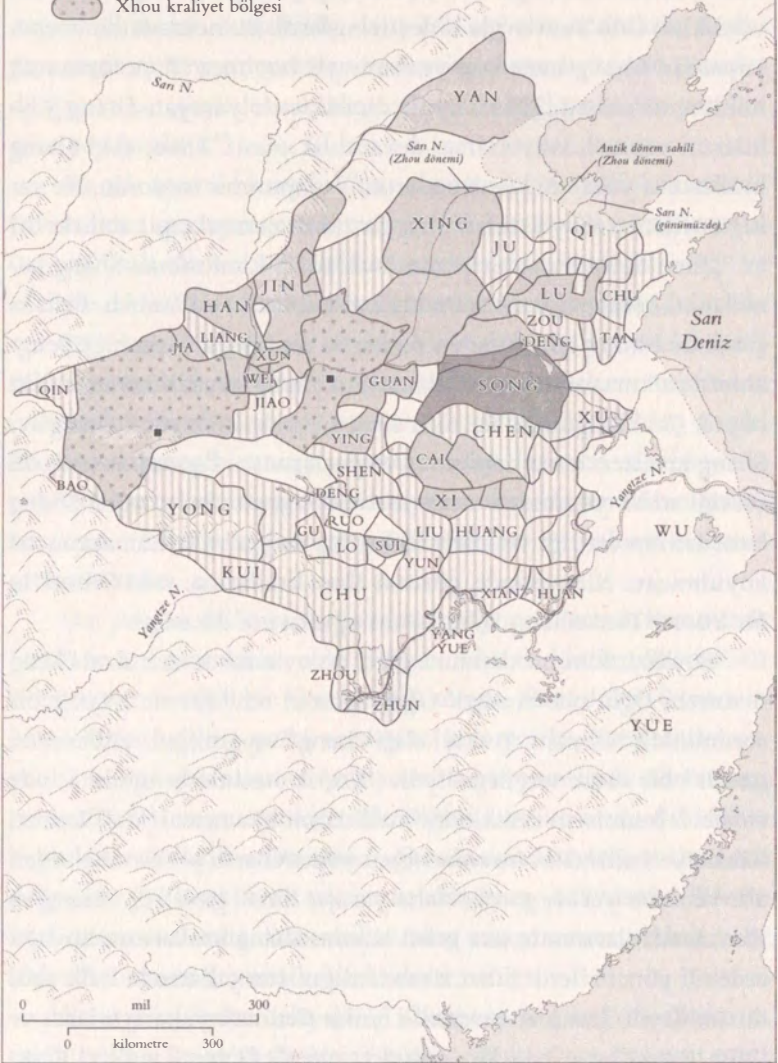
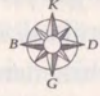
1045'te, Wei Vadisi'nde bir prensliği yöneten Zhou halkının Kralı Wen, kralın başkentten ayrıldığı esnada Shang topraklarını işgal etti. Trajik bir şekilde Kral Wen savaşta öldürüldü fakat oğlu Kral Wu, Shang topraklarına ilerleyişi sürdürdü ve Sarı Nehir'in kuzeyindeki Mu-Ye Savaşı'nda Shang ordusunu bozguna uğrattı. Shang kralının başı vuruldu ve Zhou halkı Yin'i ele geçirdi. Kral Wu daha sonra toprakları bölüştürdü. Kendisi eski Zhou başkenti Wei Vadisi'nde kalırken oğlu Cheng'i Yin'in başına geçirdi ve diğer Shang şehirlerinin yönetimini son Shang kralının oğlu Wu-Keng'e verdi. Kral Wu, bölüşümün ardından Wei Vadisi'ne döndü ve kısa süre sonra öldü.

Ölümünden sonra Shang prensi, Zhou hâkimiyetine başkaldırma fırsatı yakaladı. Ne var ki genelde Zhou dükü olarak bilinen Kral Wen'in kardeşi Dan isyanı bastırdı ve Shang hanedanı merkezdeki toprakların kontrolünü kaybetti. Prens Cheng yeni kral oldu fakat kendisi hâlâ çocuk olduğundan, Zhou dükü kral naibi görevini üstlendi ve feodal sisteme benzer bir sistem kurdu. Prensler ve Zhou mütteliklerinin her birine kişisel bir derebeylik olarak bir şehir verildi ve Zhou hanedanı topraklarının doğu bölgelerinde varlığını sürdürmek amacıyla yeni bir başkent inşa etti. Buraya yeni kralın onuruna Chengzhou adı verildi.

ERKEN DÖNEM ZHOU EGEMENLİĞİ ALTINDA ÇİN

MÖ 11-9. yüzyıllar

- Zhou başkentler
-  Zhou kraliyet ailesi yurtlukları
-  Shang kraliyet ailesi
-  Diğer ailelerin yurtlukları
-  Xhou kraliyet bölgesi



Birçok açıdan, Zhou hanedanı Shang hanedanının izinden gidiyordu. Tıpkı Shang gibi, avcılık, okçuluk, araba yarışı ve savurgan partilerden hoşlanıyorlardı. Şehirlerini eski Shang modeline göre inşa etmişlerdi, doğa tanrılarına ve atalara tapıyorlardı ve kehanetlerde bulunuyorlardı. Di'ye tapınmaya devam etmişlerdi fakat -antik dine özgü bir şekilde- Di'yi Tian ("Cennet") adını verdikleri Gök Tanrısı'yla birleştirmişlerdi. Bu noktada bir zorluk yaşadılar. Shang hanedanı yüzlerce yıl boyunca Di'ye tapınarak hüküm sürmüştü. Hâlâ büyük düzlüklerde yaşayan Shang soylularını yenmek istiyorlarsa, devamlılık esastı. Zhou, eski Shang krallarının yanı sıra kendi atalarına da tapınmak istiyordu. Ne var ki hanedanlarını yıktıkları Shang ruhlarına nasıl tapınabilirlerdi?

Zhou dükü buna bir çözüm buldu. Di, kimi zaman Shang hanedanını cezalandırmak için düşman kabileleri kullanırdı. Belli ki şimdi de bunun için Zhou'yu seçmişti. Yeni doğu başkenti Chengzhou'nun kutsanması sırasında dükün yaptığı önemli konuşma altı büyük Çin klasiğinden biri olan *Shujing*'de aktarılmıştır.⁸¹ Ona göre, Shang kralları tirana dönüşmüş ve yozlaşmıştı. Cennet, insanların çektiği acılar yüzünden merhametle dolmuştu, bu yüzden Shang hanedanına verdiği yetkileri feshetmiş ve yeni yönetici arayışına koyulmuştu. Nihayetinde, gözünü Zhou krallarına, yani Cennet'in En Yücesi Tian Shang Di'nin yeni oğullarına dikmişti.

Böylece, dükün anlatımına göre, deneyimsiz de olsa, Kral Cheng Cennetin Oğlu oluvermişti. Genç adamın omuzlarına büyük bir sorumluluk binmişti. Yetkiyi alan Cheng "saygınlığını yitirmeden özenli" bir tavır sergilemeliydi. "Küçük insanlarla uyum içinde olmalı... İnsanların dediklerine kulaklarını tıkamamalıydı." Cennet, hâkimiyeti altındaki insanları ezen yöneticilerin yetkisini elinden alır ve onun yerine göreve daha yaraşır birini getirirdi. Shang ve Xia hanedanlarının başına gelen buydu. Shang krallarının birçoğu erdemli yöneticilerdi fakat hanedanlığın son yıllarında halk sefil durumdaydı. İnsanlar çaresizlik içinde Cennet'e yakarıyorlardı ve "tüm toprakların halkları için acı çeken" Cennet, yetkiyi Zhou

hanedanına vermeye karar vermişti çünkü onlar adalete “gönülden bağlıydı.” Ne var ki Zhou hanedanı da elindekilerle yetinmeyecekti.

Bu yeni şehirde yaşarken, kral saygınlığını yitirmeden erdemini korusun. Kral erdemini kullanarak sürekli yetkilendirme için Cennet’e dua etsin. Krallığını sürdürürken, insanlar yoldan çıkıyor ve yanlış şeyler yapıyor diye, onları ağır cezalarla yönetmeye kalkmasın. Bu şekilde, daha çok şey elde edecektir. Krallığını sürdürürken erdeminden beslensin. O zaman küçük insanlar dünyanın her yerinde onu izleyeceklerdir. Böylece kralın şanı her yere yayılacaktır.⁸²

Bu çok önemli bir andı. Zhou, o güne değin ahlak konusunda pek bir endişe duymayan bir dini, etik bir idealle tanıştırmıştı. Cennet’i salt domuz ve öküzleri kurban ederek değil, sevgi ve adaletle etkilemek mümkündü. Cennet’in verdiği yetki Çin’in Eksen Çağı boyunca önemli bir ideal olacaktı. Bir yönetici bencil, zalim ve baskıcı ise Cennet onu desteklemeyecek ve tahtından indirecekti. Bir devlet zayıf ve önemsiz olabilirdi -fetihten önceki Zhou hanedanı gibi- ancak yöneticisi bilge, insancıl ve tebaasının refahıyla gerçekten meşgul ise dünyanın dört bir yanından insanlar onun etrafında toplanacak ve Cennet onu en yüksek makama yerleştirecekti.

Öte yandan, en başta verilen yetkinin yorumlanması konusunda birtakım anlaşmazlıklar oldu.⁸³ Zhou dükü ile kardeşi Shao dükü Gong arasında ciddi bir fikir ayrılığı oluştu. Zhou dükü, Cennet’in *bütün* Zhou halkına yetki verdiğine inanıyordu. Bundan dolayı, yeni kral danışmanlarının tavsiyelerine güvenmeliydi. Shao Gong ise kralın tek başına yetkilendirildiğini savunuyordu. Eski fikre bağlı kalarak, kralın Tanrı’nın oğlu olmasından dolayı, Cennet’e doğrudan yaklaşabilecek tek insan olduğunu söylüyordu. Elbette kral danışmanlarına danışacaktı fakat ona yönetme yetkisi bahşeden benzersiz ve mistik bir kudrete sahipti.

Bariz sebeplerden dolayı, Kral Cheng amcası Gong’un iddialarını cazip buldu. Bu ikisi güçlerini birleştirdi ve Zhou dükünü tahtı

birakmaya zorladı. Zhou dükü orta düzlüklerin doğusundaki Lu şehrine yerleşti ve burada kendisine verilen derebeyliği yönetti. Lu halkının gözünde en saygın ata payesi kazanarak kahraman oldu. Dükün, erdemi büyümlü karizmadan daha önemli görmesi, Eksen Çağı'na yakışır bir bakış açıydı. Ahlaksız bir hayat sürmesine karşın sırf bir ata olduğu için bir adama saygı göstermektense, kült saygıdeğer ve erdemli insanları onurlandırmalıydı.⁸⁴ Öte yandan, Çinliler henüz bu ahlaki bakış açısına hazır değildi ve geçmişin paranormal ritüellerine döndüler.

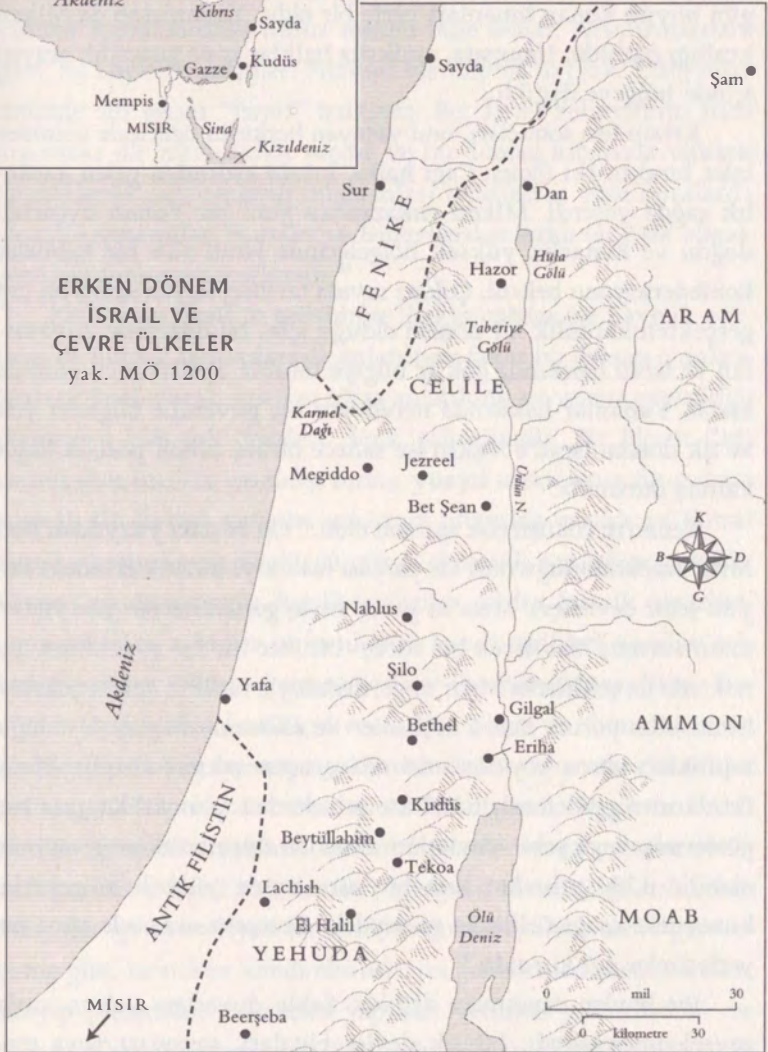
Kral Cheng'den sonra başa geçen krallarla ilgili pek bilgimiz yok ancak Zhou fethinden yüz yıl sonra Cennet'ten verilen yetkiye rağmen Zhou hanedanı çöküş dönemine geçti. Feodal sistemin yapısında bir zayıflık vardı. Yıllar içinde, çeşitli şehirlerin yöneticilerini kraliyet sarayına bağlayan kan bağları zayıfladı, şehirlerin prensleri kralın ikinci ve hatta üçüncü dereceden kuzenleri haline geldi. Krallar batıdaki başkentten hüküm sürmeye devam ettiler ve onuncu yüzyıl itibarıyla daha doğudaki şehirler sorun çıkarmaya başladılar. Zhou İmparatorluğu çözülmeye başlamıştı fakat hanedanlık Zhou krallarının siyaseten önemini kaybetmesinin ardından uzun süre boyunca dinî ve sembolik etkisini sürdürdü. Çinliler Zhou hanedanının ilk yıllarını asla unutmadı. Eksen Çağı boyunca, Cennet'ten yetki almaya layık adil bir yönetici arayışı sürdürüldü.

On ikinci yüzyılda, Doğu Akdeniz'de Yunan, Hitit ve Mısır krallıklarını silip süpüren ve bütün bölgeyi karanlık bir çağa sokan bir kriz baş gösterdi. Ne olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Araştırmacılar eskiden Mısır kayıtlarında adı geçen "deniz halkları"nı, Doğu Akdeniz ülkeleri ve yakıp yıkılan köy ve kasabalardan geçerek gelen Giritli ve Anadolu lu yurt su z den iz ci çe te le ri ni, suç lu yor du. Ne var ki deniz halkları oluş an karga şa nın se be bi de ğil bir be li rit si ol a bil ir di. İ kl im sel ve ya çe vre sel de ği şim, bo zu lma ya kar şı ya ra tı cı tep ki ler ver me es ne k li ği ne sa hip ol ma yan ye rel ek no mi le ri mah-

DOĞU AKDENİZ



ERKEN DÖNEM İSRAİL VE ÇEVRE ÜLKELER yak. MÖ 1200



vedecek yoğun kıtlık ve açlıklara sebep olmuş olabilirdi. Yüzyıllar boyunca, Hititler ve Mısırlılar, Yakın Doğu'yu kendi aralarında bölüşmüşlerdi. Mısırlılar bütün Güney Suriye, Fenike ve Kenan bölgesini elinde tutarken, Hititler Küçük Asya ve Anadolu'yu yönetiyordu. 1130 itibarıyla, Mısır dış topraklarının büyük kısmını kaybetti; Hitit başkenti harabeye döndü; Ugarit, Megiddo ve Hazor gibi büyük Kenan limanları yerle bir oldu; Yunanistan'da Miken krallığı çözüldü. Umutsuz, mülksüz halklar iş ve güvenlik arayışı içinde bölgeye dağıldı.

Krizin feci sonuçları, onu yaşayan herkesin üzerinde silinmez izler bıraktı. İki Eksen Çağı halkı, krizin ardından gelen karanlık çağda yeşerdi. Miken enkazından yeni bir Yunan uygarlığı doğdu ve Kenan'ın yüksek bölgelerinde İsrail adlı bir kabileler konfederasyonu belirdi. Çok az sayıda tarihsel kayda sahip bu çağ gerçekten karanlık bir dönem olduğu için, bu dönemde Yunanistan ve İsrail hakkında çok az bilgiye sahibiz. Dokuzuncu yüzyıla kadar, Yunanlar hakkında neredeyse hiç güvenilir bilgimiz yok ve ilk dönem İsrail'e ilişkin ise sadece birkaç bölük pörçük kayıt kalmış durumda.

Kenan'ın çöküşü çok aşamalı oldu.⁸⁵ On beşinci yüzyıldan beri Mısır İmparatorluğu'nun bir parçası olan kıyı düzlüklerindeki büyük şehir devletleri, Mısır'ın yavaş yavaş gerilemesiyle -yüz yıldan uzun sürmüş olabilecek bir süreç- birlikte bir bir çözüldüler. Bu noktada da şehirlerin Mısır'ın gerilemesiyle birlikte neden çöktüklerini bilmiyoruz. Kentli seçkinler ile ekonominin dayalı olduğu toprakları süren köylüler arasında çatışma çıkmış olabilir. Mısır iktidarının gerilemesiyle birlikte şehirlerde toplumsal kargaşa baş göstermiş veya şehir devletleri arasında düşmanlıklar görülmüş olabilir. 1200 yılından kısa bir süre sonra, yüksek bölgelerde, kuzeydeki aşağı Celile ile güneydeki Beerşeba arasında yeni bir yerleşimler ağı kuruldu.⁸⁶

Bu köyler dayatmacı değildi: Şehir duvarları yoktu, surla çevrelenmemişlerdi; büyük devlet binaları, sarayları veya ma-

betleri bulunmuyordu; arşiv tutmuyorlardı. Mütevazı, bir örnek evler, bu toplumun varlığın eşit paylaşıldığı eşitlikçi bir toplum olduğu izlenimi bırakıyor. Köy sakinleri taşlık, zorlu bir araziyle baş etmek zorundaydı. Ekonomileri tahıl ürünleri ve hayvancılığa bağlıydı ve arkeolojik kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, bu yerleşimler zaman içinde serpildiler. On birinci yüzyıl boyunca yüksek topraklardaki nüfus seksen bine ulaştı. Araştırmacılara göre, bu köylerin sakinleri Firavun Mernepteh'in (yak. 1210) zafer stelinde adı geçen "İsrail" halkıydı. Bu, İsrail kelimesinin İncil dışındaki ilk zikredildiği yerdir ve bu dönem itibarıyla yüksek düzlüklerde yaşayanların düşmanları tarafından yine buralarda yaşayan Kenanlılar, Hurriler ve Bedevilerden farklı bir halk olarak görüldüğünü göstermektedir.⁸⁷

İlk dönem İsrail'in gelişimine ilişkin çağdaş bir kaynak yok. İncil'de hikâye ayrıntılarıyla anlatılıyor fakat bu dönem o anlatıların orijinal olarak ağızdan ağıza anlatıldığı ve yazıya geçirildiği dönemden çok çok öncelere denk gelmektedir. Bir Eksen Çağı ürünü olan İncil'in yaratılışı birkaç yüzyıl süren uzun bir ruhani süreçti. İlk kutsal metinler sekizinci yüzyılda yazıldı ve kutsal kurallar beşinci veya dördüncü yüzyıl civarında son haline getirildi. Eksen Çağı döneminde, İsraili tarihçiler, şairler, kronik yazarları, peygamberler, rahipler ve avukatlar kendi tarihleri üzerine çok kafa yordular. Ulusun kurucu ataları -İbrahim, Musa, Yeşu, Davut- ruhani açıdan İsrail için en az Yao, Shun ve Zhou dükünün Çinliler açısından önemine yakın bir değer taşıyordu. İsraililer başlangıç hikâyeleri üzerine, en az Hindistanlı bilgelerin kendi kurban ritüellerinin anlamı üzerine harcadıkları çaba kadar inatla kafa yordular. İsrail'in kökenleri hikâyesi, Eksen Çağı atılımının sahip çıktığı düzenleyici bir sembole dönüştü. Daha sonra göreceğimiz gibi, İsraililer kendi efsanelerini geliştirdiler, değiştirdiler, allayıp pulladılar, eklemeler yaptılar, yeniden yorumladılar ve dönemin kendine özgü koşullarına hitap edecek şekle getirdiler.

Her bir şair, peygamber ve kâhin anlam olarak genişleyen ve derinleşen anlatıya yeni bir katman kattı.

Nihai anlatıya göre İsrail halkı Kenan'ın yerlisi değildi. Ataları İbrahim, Mezopotamya'daki Ur'dan gelmişti ve 1750 civarında tanrısının buyruğu üzerine Kenan'a yerleşmişti. Aile reisleri tepelik ülkenin farklı yerlerinde yaşadılar: İbrahim El Halil'de, oğlu İshak Beerşeba'da, İbrahim'in torunu Yakup (İsrail olarak da bilinir) Nablus bölgesinde. Yahweh, aile reislerine İsrail'i kudretli bir ulus yapacağı ve Kenan'ı onlara vereceği sözünü vermişti. Fakat bir kıtlık döneminde Yakup/İsrail ve on iki oğlu (İsrail kabilelerinin kurucuları) Mısır'a göçtüler. Önce orada zenginleştiler fakat nihayetinde Mısırlılar onları köleleştirdi ve İsraililer dört yüzyıl boyunca tutsak hayatı yaşadılar. En sonunda, 1250 civarında, tanrıları Yahweh onlara merhamet etti ve kudretli bir güç gösterisi eşliğinde, Musa'nın liderliği altında onları özgürleştirdi. İsraililer Mısır'dan kaçarken Yahweh mucizevi bir şekilde Kızıldeniz'in sularını ikiye ayırdı ve onlar güven içinde karşıya geçtiler. Daha sonra onları arkadan takip eden Firavun'u ve Mısır ordusunu ise sulara gömdü. Yahweh, Kenan'ın güneyindeki çöl bölgesindeki Sina Dağı'nda İsrail'le bir anlaşma yaptı ve onları kutsal bir halka dönüştürecek Yasa'yı onlara verdi. Ne var ki İsraililer nihayetinde Yahweh onları Kenan sınırlarına ulaştırıncaya değin kırk yıl boyunca boş arazilerde savrulup durdular. Musa, Vadedilmiş Topraklar'a girilmeden önce öldü fakat 1200 civarında Yeşu, İsrail ordularına zafer kazandırdı. Yeşu önderliğindeki İsraililer tüm Kenan kasaba ve şehirlerini yakıp yıktılar, sakinlerini öldürdüler ve topraklara el koydular.

1967 yılından bu yana kazılar yapan İsraili arkeologlar ise bu hikâyeyi doğrulamıyor. Yeşu kitabında sözü geçen kitlesel kıyıma ilişkin tek bir iz yok, yabancı istilasının herhangi bir belirtisi görünmüyor, Mısır eseri hiç yok ve nüfusta değişim olduğuna dair bir kanıt bulunmuyor. Bu konudaki akademik tartışma, en az Hindistan'daki Veda kültürünün kökleri konusunda olduğu

kadar ateşli ve zıt fikirlerle sürdürülüyor. Genel akademik kabule göre, Mısır'dan göç hikâyesi tarihsel değil. Kutsal metinlerdeki anlatı, on üçüncü yüzyıldan ziyade bu metinlerin yazıldığı yedinci veya altıncı yüzyılın koşullarını yansıtıyor. Bir dizi araştırmacı, yüksek topraklarda yeni koloniler kuran birçok yerleşimcinin kıyıdaki mağlup şehir devletlerinden gelmiş olabileceğine inanıyor. Dolayısıyla, ilk İsraililerin birçoğu aslında yabancı değil, Kenanlı. İncil'in ilk parçalarına göre, Yahweh özünde güneydeki dağların bir tanrısıydı ve öyle görünüyor ki diğer kabileler yüksek topraklara güneyden göç ederken Yahweh'i de beraberlerinde getirdiler. Hatta bazı İsraililer -başta Yeşu kabilesi olmak üzere- Mısır'dan gelmiş olabilir. Kıyı şehir devletlerinde Mısır hâkimiyeti altında yaşayan İsraililer kendi topraklarında Mısır hâkimiyetinden kurtulduklarını düşünmüş olabilirler. İncil yazarları, modern bir tarihçiyi tatmin edecek kadar bilimsel doğruluk taşıyan bir hikâye yazmaya çalışmıyorlardı. Onlar varoluşun anlamını arıyorlardı. Bunlar insanların kendine özgü bir kimlik kazanmasına yardımcı olan epik hikâyeler, ulusal destanlardı.⁸⁸

Aslında Kenan'ın yerlisi oldukları halde İsraililer neden yabancı olduklarını iddia etmiş olabilir? Arkeologlar yüksek topraklarda kayda değer sosyoekonomik bozulmalara, büyük demografik değişimlere ve rakip etnik gruplar arasında iki yüzyıl süren ölüm kalım savaşlarına ilişkin kanıtlar buldular.⁸⁹ İncil'deki hikâyede dahi İsrail'in tek bir atadan gelmediği, hepsi birlikte "İsrail"i oluşturan bir dizi farklı etnik kökene -Hepher ve Tirzah şehirlerinden Gibeon, Jerahmeel, Kenite ve Kenan kökenliler- ait oldukları anlatılır.⁹⁰ Görüldüğü kadarıyla, bu gruplar ve kabileler birbirlerine bir antlaşmayla bağlıydı.⁹¹ Hepsi, Kenan'ın antik şehir kültürüne yüz çevirmek konusunda cesur bir karar vermişlerdi. Bu anlamda, hiç şüphesiz yabancıları ve çevre topraklarda yaşama tecrübesi İncil'de bahsedilen İsrail'in yabancı kökleri ve Kenan karşıtlığı polemiğine ilham vermiş olabilirdi. İsrail, milletler ailesine sonradan katılmış, travma ve karmaşayla doğmuş, sürekli olarak marjinallikle tehdit

edilmiş yeni bir üyeydi. İsraililer bir karşı kimlik ve karşı anlatı ürettiler: Bölgedeki diğer uluslardan farklıydılar çünkü tanrıları Yahweh'le aralarında benzersiz bir ilişki vardı.⁹²

Kabile ahlakına göre, kabile üyeleri akrabalarının ölümünün öcünü alırdı. Akrabalar tek bir vücuttu; kabile üyeleri tek bir yaşamı paylaşıyordu.⁹³ Dolayısıyla, kabile üyelerini en az kendileri kadar sevmek mecburiyeti vardı. Genelde “sevgi” olarak tercüme edilen *hesed* özünde bir kabile terimiydi ve kişinin ailesine karşı cömert ve fedakâr davranışlar sergilemesini talep eden bir akrabalık ilişkisi sadakatini niteliyordu.⁹⁴ Kan bağı olmayanlar, evlilik veya onlara kardeş statüsü kazandıran bir anlaşma yoluyla kabileye katılabiliyordu. Kabile üyeleri bu yeni kişileri de kendileri gibi sevmek zorundaydı zira onlar da artık aynı etten ve kemiktendi. Orta Doğu'daki erken dönem antlaşmaların pek çoğunda bu akrabalık terimleri kullanılırdı ve büyük olasılıkla bu ahlak yeni İsrail'in farklı etnik gruplarını birbirine bağlayan antlaşmayı şekillendirdi.⁹⁵ Batı Sami dünyasında toplumsal birimler genişledikçe, bu akrabalık terminolojisi geniş konfederasyonu birbirine bağlayan bağın kutsallığını vurgulamak amacıyla çok daha sık kullanıldı. İlk dönem İsrail'in kurum ve yasalarında, bundan dolayı, kabile ideali öne çıkıyordu. Bölgedeki diğer halklar gibi, İsraililer de kendi ulusal tanrılarıyla ilişkili olduklarını düşünüyorlar ve kendilerine *am Yahweh*, Yahweh'in “akrabaları” veya “halkı” diyorlardı.⁹⁶

Arkeolojik kayıtlara göre tepelik ülkede yaşam şiddet doluydu. Doğu Akdeniz'in kaotik bir dönemiydi ve ilk dönem yerleşimciler kolonileştirmek istedikleri topraklar için kesinlikle savaşmak zorundaydı. İncil'de Ürdün Nehri'ndeki zafere ilişkin hikâye anlatılır: Güneyden, Moab bölgesi üzerinden göç eden kabileler onların nehri geçmesini istemeyen yerel gruplarla çatışmak zorunda kalmış olabilir. Yerleşimciler bir köye yerleştikten sonra komşularıyla birlikte yaşamayı ve yeni toplumlarının güvenliğini tehdit eden insanlara karşı birleşmeyi öğrenmek zorundaydı. Arkeologlar, Hâ-

kimler ve Samuel kitaplarında tasvir edilen yaygın savaş halinin muhtemelen on birinci ve onuncu yüzyıllardaki koşulların makul bir tanımı olduğuna inanıyorlar. İsrail 1200 civarında, yüksek topraklardaki ilk köylerin kurulduğu yıllarda, Kenan'ın güney kıyısına yerleşmiş olan Filistinliler gibi gruplarla rekabet halindeydi. Kabile liderleri (*sopet*: “yargıç”), kabile saldırı altında iken komşu yerleşimlerden destek toplayabilme yetisine sahip olmalıydı. Dolayısıyla, *herem* kurumu (“kutsal savaş”) İsrail toplumu için büyük önem taşıyordu. Kabilesi saldırıya uğradığında, yargıç diğer kabileleri Yahweh ordusuna çağırırdı. İsrail'in başlıca kült nesnesi Ahit Sandığı adlı bir paladyum idi. Savaşa da götürülen bu nesne *am Yahweh* topluluğunu bir araya getiren anlaşmanın sembolüydü. Birlikler hazır olduğunda yargıç, Yahweh'den Sandık'a eşlik etmesini isterdi:

*Yüksel, Yahweh, düşmanların korkuyla dağılsın
Ve senden nefret edenler
Senin huzurunda canlarını kurtarmak için kaçışsın.*⁹⁷

Sürekli saldırı tehdidi altında yaşayan ve savaşa hazır bekleyen savaşçı halk, bir savunma kültürü geliştirmişti.

Her ne kadar İsrail halkı kendilerini komşularından ayrı görüyorsa da kutsal metinlere göre altıncı yüzyıla değin İsrail dini aslında diğer yerli halkların dininden çok farklı değildi. İbrahim, İshak ve Yakup, Kenan'ın Yüce Tanrısı El'e tapıyordu ve sonraki kuşaklar El kültürünü Yahweh'yle kaynaştırdılar.⁹⁸ Bizzat Yahweh de Musa'ya İsrail tarihinin başlangıcında kabile reislerinin ona El dediğini ama şimdi gerçek ismi Yahweh'yi herkesin bilmesi gerektiğini açıklarken bu sürece atıfta bulunuyordu.⁹⁹ Ne var ki İsrailliler El'i hiç unutmadılar. Uzunca bir süre Yahweh'nin mabedi, Kenan tanrısı El'in tanrılar meclisine liderlik ettiği tapınak gibi bir çadırdan ibaret kaldı.

El, nihayetinde birçok En Yüce Tanrı'nın akıbetine uğradı ve on dördüncü yüzyıl itibarıyla ona atfedilen kült değer kaybetmeye başladı. Onun yerine, arabasıyla bulutların üzerinde gezen, diğer tanrılarla savaşı ve yaşam kaynağı yağmurları getiren ilahî savaşı, dinamik fırtına tanrısı Baal geçti. İlk zamanlarda, Yahweh kültü Baal kültünün çok benzeriydi ve Baal ilahilerinden bazıları Kudüs'teki Yahweh tapınağında kullanılmak üzere uyarlanmıştı. Orta Doğu dini fazlasıyla çatışmacıydı. Savaşlar, göğüs göğüse çatışmalar ve tanrılar arasındaki korkunç dövüşlerle doluydu. Babil'de, savaşı tanrı Marduk, ilk okyanus olan Tiamat'ı katletmiş, dev bir kabuklu gibi gövdesini ortadan ikiye ayırmış ve gökyüzü ile yeryüzünü yaratmıştı. Bu savaş her yıl dünyayı bir sonraki yıl da ayakta tutmak üzere yapılan yeni yıl seremonisinde Esagila Tapınağı'nda yeniden canlandırılıyordu. Suriye'de Baal, İncil'de Leviathan olarak anılan yedi başlı ejderha Lotan'la savaştı. Ayrıca kaosun sembolü olan deniz tanrısı Yam ve kıtlık, ölüm ve verimsizlik tanrısı Mot'la dövüştü. Zaferini kutlamak isteyen Baal kutsal Sapan Dağı üzerinde kendine bir saray inşa etti. Altıncı yüzyıla değin İsraililer, Yahweh'in de dünyayı yaratmak ve halkını kurtarmak için Leviathan benzeri deniz ejderhalarıyla dövüştüğünü düşünmüşlerdi.¹⁰⁰

Ugarit ilahilerine göre, ilahî savaşı Baal'in gelişi bütün kozmosu sarsmıştı. "Kutsal heyeti"yle birlikte düşmanlarının üzerine çöktüğünde, yıldırımlarını savurduğunda,

*Gökler bir tomar kâğıt gibi yuvarlanır,
Bir asma yaprağının soluğu gibi,
Bir incirin düşüşü gibi,
Göğün tüm sakinleri güçsüz düşerdi.¹⁰¹*

Baal'in kutsal sesi yeryüzünü sarsar, kükremesi dağları yerinden oynatırdı.¹⁰² Sapan Dağı'na muzaffer bir edayla döndüğünde sarayından yükselen gür sesiyle yağmurları getirirdi.¹⁰³ Ona tapı-

nanlar da Ugarit ayinlerinde bu savaşları yeniden canlandırarak kıtlık ve ölüme karşı mücadeleyi sürdürürlerdi. Mot'la yaptığı ölüm kalım savaşının ardından Baal, kız kardeşi ve karısı Anat'la yeniden birleşmenin keyfini çıkardı. Ona tapınanlar, toprağın kutsal enerjisini harekete geçirmek ve iyi bir hasat elde etmek için bu ilişkiyi de cinsellikle dolu ayinlerle canlandırırlardı. Peygamberlerinin iğrenmesine karşın, İsraililerin bu toplu seks ayinlerini sekizinci yüzyıl ve sonrasına kadar sürdürdüklerini biliyoruz.

İncil'in ilk metinlerinde –onuncu yüzyıl civarında yazılan ve sonraki anlatılara da dâhil edilen münferit ayetler– Yahweh aynen Baal gibi ilahî bir savaşçı olarak sunulmuştu. Bu dönemde, kabileler şiddet dolu, tehlikeli bir yaşam sürüyorlardı ve tanrıların desteğine ihtiyaç duyuyorlardı. Dizelerde Yahweh genellikle güney dağlarından evine dönen ve yüksek topraklardaki halkına yardıma giden bir tanrı olarak tasvir ediliyordu. Deborah İlahisi, örneğin, şu şekildedir:

*Seir'den geçtiğinde, Yahweh
Edom kırlarından geçtiğinde,
Yer sarsıldı, göklerden yağmur boşandı,
Bulutlar yağmur yağdırdı,
Yahweh'in önünde dağlar,
İsrail'in tanrısı Yahweh'in önünde dağlar sarsıldı.¹⁰⁴*

Bu ilk dönem ilahilerden birinde, Yahweh Paran Dağı'ndan gelirken “yeryüzünü sallar” ve o yaklaşırken kadim dağlar yerinden oynar, ebedî tepeler yerle bir olur. Öfkesini denize doğrultur ve İsrail'in karşısında dikilen halklar korkuyla sarsılır.¹⁰⁵

İsrail'in ilk dönemlerinde, tek bir merkezî tapınak yoktu. Bunun yerine Nablus, Gilgal, Şilo, Betel, Sina ve El Halil'de bir dizi mabet bulunuyordu. Sonraki dönem İncil anlatılarındaki münferit metinlerden bildiğimiz kadarıyla, Ahit Sandığı mabetler arasında taşınıyordu ve İsraililer kendi anlaşmalarını Yahweh'nin huzurunda

yenilemek için yerel tapınaklarında toplanıyorlardı. Tapınaklar genelde İsrail'in geçmişindeki büyük figürlerle ilişkiliydi: İbrahim, El Halil civarındaki güneyli kabilelerin yerel kahramanıydı; Yakup Betel'deki mabedi kurmuştu; Yakup'un en sevdiği çocuklarından biri olan Yusuf özellikle kuzeydeki yüksek topraklarda yaşayan kabilelerden saygı görüyordu. Musa da başta Şilo olmak üzere kuzeyde oldukça popülerdi.¹⁰⁶ Anlaşma festivallerinde ozanlar, rahipler ve hâkimler bu büyük adamların hikâyelerini anlatırlardı. İbrahim'in bir defasında El Halil yakınlarındaki Mamre'de çadırında üç yabancıyı ağırladığını, bu yabancılardan birinin bizzat Yahweh olduğunu, Yakup'un Betel'de Yahweh'yle ilgili bir görüye kapıldığını, burada yeryüzü ile gökyüzü arasında dev bir merdiven gördüğünü, Yeşu'nun fethin ardından Nablus'ta bir anlaşmayla kabileleri birleştirdiğini aktarırlardı. Muhtemelen her mabet kendi efsanesini ağızdan ağıza kuşaklar arasında yayıyor ve kabilelerine akrabalık vazifelerin hatırlatmak için dinî ayinlerde bunlara ev sahipliği yapıyordu.

İsraililer bu büyük işleri ayinlerinde büyük ihtimalle yeniden canlandırıyorlardı. Örneğin, bazı araştırmacılara göre, Yeşu kitabında kabilelerin Ürdün Nehri'ni zafer edasıyla geçişinin kutlandığı Gilgal'daki bahar festivalinin bir anlatımı bulunmaktadır.¹⁰⁷ İncil tarihçilerinin bu ritüel anlatısına katkısı ise şu şekildedir: Baharda, hasat döneminde, "Ürdün Nehri kıyı şeridinin uzunluğunu aşarak taşar."¹⁰⁸ Görünen o ki festival döneminde su özellikle kabarmakta ve büyük bir mucizeyi anımsatmaktadır. Yeşu, halkını taşan suyun kenarına getirir, onlara bekleyip neler olacağını izlemelerini söyler. Sandığı taşıyan rahiplerin ayakları sulara değdiği anda, sular mucizevi şekilde ikiye ayrılır ve halkın tamamı karşıya hiç ıslanmadan geçer ve Gilgal'daki Vadedilmiş Topraklar'a girer. Yerli halk –Ürdün'ün batı şeridindeki Amoritlerin kralları ve kıyı bölgesindeki tüm Kenan kralları– neler olduğunu duyunca, "İsraililer yaklaştıkça kalpleri sıkışır, ruhları daralır."¹⁰⁹ Her yıl bahardaki geçiş (*pesach*) festivalinde kabileler bu büyük anı ayinler eşliğinde

canlandırırıldılar. Ürdün Nehri doğu şeridinde toplanırlar, kendilerini arındırırlar, taşan suların içinden batı şeridine geçerler ve Gilgal tapınağına girerlerdi. Tapınakta on iki kabilenin her biri için dizilmiş bir dikili taş halkasıyla (*gilgal*) geçmişî anarlardı. İsraililer burada kamp kurar, anlaşılmayı yeniler ve ülkeye zafer dolu girişlerinin ardından “ülkenin ürününü ilk kez tadan” atalarının anısına mayasız ekmek (*mazzoth*) ve közde mısır yiyerek *pesach* kutlaması yaparlardı.¹¹⁰

Nihayetinde, belki de İsrail ordusunun Gilgal’dan çekilmesinin ardından Yeşu’nun gördüğü görülerin bir canlandırması yapılıyordu.

Yeşu, Jericho’ya yaklaştığında gözlerini kaldırdı ve elinde kınından çekilmiş kılıç tutan bir adamın durduğunu gördü. Yeşu ona yaklaştı ve dedi ki: “Bizimle misin düşmanla mı?” Adam yanıtladı: “Hayır, ben Yahweh ordusunun komutanıyım.” Yeşu secde etti ve tapınarak dedi ki: “Tanrı’nın, hizmetkârına emirleri neler?” Yahweh ordusunun komutanı, Yeşu’yu yanıtladı: “Ayakkabılarını çıkar zira dikildiğin yer kutsal bir yer.” Yeşu hemen itaat etti.¹¹¹

Pesach festivali Eriha saldırısıyla başlamış olan kutsal Vadedilen Ülke savaşı için bir hazırlıktı. Duvarlar mucizevi bir şekilde yıkıldılar ve İsraililer şehri ele geçirdi. “Kasabadaki her şey için *herem* uyguladılar: Erkekleri ve kadınları, gençleri ve yaşlıları, hatta öküzleri, koyunları ve eşekleri bile kılıçtan geçirdiler.”¹¹²

Yahweh, savaş tanrısıydı. Gilgal festivali bahar hasadı döneminde yapılıyordu fakat iyi ürün almak için dua etmekten ziyade askerî bir seferin anmaları yapılıyordu. İsrail’in tanrısına Yahweh Sabaoth, yani “orduların” tanrısı deniyordu. Tanrı’ya ilahi maiyeti eşlik ediyordu ve İsrailileri savaşa onun komutanı götürüyordu. Savaş kutsal bir faaliyetti. İnsanlar savaştan önce tıpkı dinî bir ritüele hazırlanır gibi temizlenirlerdi ve Yeşu’nun görüyü gördüğü savaş meydanı kutsal bir mekândı. Orta Doğu’daki birçok halk, kozmik savaşları yeniden canlandırırıldı fakat İsrail bir şeyleri farklı yapmaya başlamıştı. İlkel mitler döneminde, kutsal bir çağda, kazanılmış bir zaferi anmak yerine, İsraililer çok da uzak

olmayan bir geçmişte insan çağında kazanıldığına inanılan bir zaferi kutluyorlardı.

Mitten tarihe geçişin izlerini İncil'in en eski şiirlerinden birinde görmek mümkün. Bu şiir muhtemelen Gilgal festivalinde okundu ve onuncu yüzyıl kadar eski bir tarihe dayanıyor olabilir.¹¹³ Son İncil metninde Denizin Şarkısı¹¹⁴ sürgün hikâyesinde hemen Kızıldeniz'in geçilmesinin arkasından, Musa'nın kız kardeşi Meryem'in ağzından aktarılmaktadır. Öte yandan Denizin Şarkısı, İsrail düşmanlarının aslında Kızıldeniz'de değil Ürdün Nehri'nde boğulduğunu netleştirmektedir. Mucizeye tanık olanlar, Mısır ya da Sina halkı değil, Kenan sakinleri ve Ürdün Nehri'nin doğu şeridindeki krallıklardır:

*Filistin halkını dehşet saracak,
Edom beyleri korkuya kapılacak,
Moab önderlerini titreme alacak,
Kenan sakinleri yok olup gidecek.
Korku ve dehşet düşecek üzerlerine.*¹¹⁵

Şarkıda, Yahweh'nin halkını Sina Yarımadası değil, Vadedilmiş Topraklar üzerinden geçirerek bir zafere götürdüğü anlatılıyordu. Daha sonra sürgün hikâyesine uyacak şekilde değiştirildi ama öyle görünüyor ki aslında Ürdün Nehri geçişini kutlayan ilk ritüeller İncil'de sonradan yer alan Kızıldeniz geçişi hikâyesinin şekillenmesine yardımcı olmuştur.¹¹⁶

Kızıldeniz zaferi ile Ürdün'deki mucizeyi birleştirmek kolaydı. Kenan mitolojisinde Baal, Orta Doğu'da kaosun yıkıcı güçlerinin bir sembolü olagelmış ilk deniz Yam'la savaşıp onu öldürerek evreni yaşanabilir hale getirmişti. Öte yandan, Yam aynı zamanda Prens Nehir olarak biliniyordu. Deniz ve nehir birbirinin yerine geçebilirdi. Denizin Şarkısı, Baal kültü ve mitolojisinin güçlü etkisini ortaya koyuyor.¹¹⁷ Baal gibi, Yahweh de ilahî bir savaşçı olarak görülüyordu.

*Senin sağ elin, Yahweh, düşmanı ezer geçer.
Saltanatın öyle büyük ki, düşmanlarını un ufak edersin;
Öfkeni salarak onları ürün artığı gibi mahvedersin.¹¹⁸*

Baal gibi Yahweh de denizi/nehri güç kullanarak kontrol ediyordu: Burnundan verdiği tek bir nefesle suların “bir hendek gibi dimdik ayağa kalkmasını sağlıyor”¹¹⁹ ve tıpkı Yam’ı yendikten sonra Baal’in Sapan Dağı’ndaki tahtına oturması gibi Yahweh de zaferin ardından kendi kutsal dağına yol alıyordu. Öte yandan ikisinin arasında ciddi farklar vardı. Baal yol alırken dağlar, ormanlar ve çöller şiddetle sarsılırdı. Denizin Şarkısı’nda ise Yahweh geçerken korkudan tir tir titreyenler yerli halklardı. Antik mitsel duygular İsrail’in tarihşel savaşlarına aşkın anlamlar kazandırmıştı.

Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi İsraililer, bir süre sonra Baal’e düşman kesileceklerdi fakat bu aşamada onun kültünü ilham verici buluyorlardı. Henüz tektanrıci değillerdi. Yahweh onlar için özel bir tanrıydı fakat diğer tanrıların da varlığını kabul ediyor ve onlara da tapınıyorlardı. Yahweh altıncı yüzyılın sonuna değin tek tanrı olmayacaktı. İlk zamanlarda, Yahweh ilahî tanrılar meclisinde oturan “kutsal varlıklar” veya “El’in oğulları” arasında bir tanrıydı sadece. Zamanın başlangıcında, El’in “kutsal varlıklar” arasından her birine bir ulusun koruyucu tanrısı unvanı verdiği ve Yahweh’in “İsrail’in kutsal varlığı” olarak görevlendirildiği söyleniyordu. Deuteronomy kitabında yer alan bir başka ilk dönem şiirinde bu antik teoloji şöyle anlatılıyordu:

*Yüceler Yücesi uluslara kendi paylarına düşeni verirken,
Sınırlarını Tanrı’nın oğullarının sayısına göre belirledi,
Yahweh’nin payı da kendi halkıydı,
Yakup’un soyu, onun payına düşen mirastı.¹²⁰*

Akad dilinde kutsallık anlamına gelen *ellu* kelimesi “temizlik, parlaklık, ışıltı” için kullanılıyordu. İbranicede genelde salt

“tanrı” olarak tercüme edilen ama aslında tanrıların insan gözünde ifade ettiği her şeyi çağrıştıran *elohim* kelimesi de bu sözcükle ilişkiliydi. Orta Doğu’nun “kutsal varlıkları” Hindistan’ın “parlak varlıkları” *deva*’lar gibiydi. Orta Doğu’da kutsallık, tanrıların ötesine uzanan *brahman* misali bir güçtü. Mezopotamya’daki *ilam* (“ilahilik”) kelimesi herhangi bir tanrısallığı aşan parlak bir gücü ifade ederdi. Bu güç temel bir gerçeklikti ve tek başına ayırık bir biçimle bağlantılandırılmazdı. Tanrılar *ilam*’ın kaynağı değildi; aksine insanlar, dağlar, ağaçlar ve yıldızlar gibi bu kutsallığın katılımcıları arasındaydı. Kültün *ilam*’ıyla temasa geçen her şey kutsallık kazanırdı: Bir kral, bir rahip, bir tapınak ve hatta ritüel aletleri bile bu ilişki üzerinden kutsallık kazanabilirdi. İsraililere kutsallığı ilk başta tek bir tanrısal varlığa teslim etmek belli ki tuhaf gelmişti.¹²¹

Birinci binyılın başlangıcı itibarıyla, İsrail toplumu gelişmiş ve karmaşık bir hale gelmişti. Eski kabile düzeni artık yeterli değildi. Her ne kadar birçokları bu gelişmelere direnmiş olsa da İsrail’in bir monarşiye ihtiyaç duyduğuna karar verildi. İncil’e göre, başta Kral Davut (yak. 1000-970) ve Kral Süleyman (yak. 970-930) başkent Kudüs’te birleşik bir krallık yönetiyorlardı. Onuncu yüzyıl itibarıyla bunlar iki ayrı devlete bölündü. İsrail Krallığı –kuzeydeki– nüfusun yüzde doksanını kapsıyordu ve diğerinden daha geniş ve zengindi. Toprak bereketli ve verimliydi, iletişim ve ulaşım görece kolaydı, Jezreel Vadisi uzun süre boyunca Mısır ile Mezopotamya arasında başlıca ticaret yollarından biri olarak kullanıldı. Güneydeki küçük Yehuda Krallığı Kral Davut’un soyu tarafından yönetiliyordu, daha küçük ve izoleydi, sarp topraklarında tarım yapmak zordu.¹²²

Ne var ki Yehuda dinini diğer krallığın dininden daha çok biliyoruz zira İncil yazarları bu krallığın tarafını tutmuşlar. Burada tipik bir Kenan monarşisi vardı. Kültün merkezinde, ilahî savaşçının dünyevi dengi olan ve Yahweh’yle kurduğu kültürel ilişki sebebiyle kutsallaşmış bir figür olan Davut soyundan gelen kral bulunurdu.

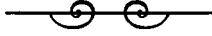
Taç giyme töreninde bu kral kutsal varlıklardan birine, Tanrı'nın oğluna dönüşürdü. Kendisi Yahweh tarafından evlat edinilmişti: "Sen benim oğlumsun, ben senin Baban oldum."¹²³ Yahweh'nin özel hizmetkârı olarak Tanrı'nın diğer oğullarıyla birlikte ilahi mecliste otururdu. Yahweh'nin vekili sıfatıyla, tıpkı Yahweh'nin deniz ve nehrin kozmik güçlerini mağlup etmesi gibi kendi dünyevi rakiplerini mahvederdi.

Anlaşma ritüelleri ikinci plana itildi ve Yahweh ile kabileleri bir araya getiren anlaşma, Yahweh'nin Kral Davut'a hanedanının ebediyete değin süreceği sözünü vermesiyle birlikte Yehuda'da askıya alınmış oldu. Eski anlaşma festivalleri İsrail tarihine odaklanıyordu fakat kraliyet kültünde antik mitolojiye dönüldü. Onuncu yüzyıl tapınak mezmurları, Yahweh'yi Baal gibi denizlerde gezinen, Kudüs'ün yardımına gelirken yıldırım ve şimşegini dünyaya savuran bir tanrı olarak tasvir ediyordu.¹²⁴ Yeni yıl festivalinde geçit alayı belki de Yahweh'nin kutsal dağ Zion'a zafer dolu yürüyüşünü yeniden canlandırıyor, Kral Süleyman'ın inşa ettiği tapınağa sandığı taşıyordu. Korolar karşılıklı olarak şu ilahiyi söylüyorlardı: "Güçlü ve cesur Yahweh, savaşta gözüpek Yahweh!" Düşman ulusların ilahî efendileri, "El'in diğer oğulları", Lübnan'ın sedirlerini yerle bir eden, kutsal sarayına girerken yıldırımının kenarlarını keskinleştiren Yahweh'ye hürmet etmeliydi.¹²⁵ Yahweh'nin sesi çölü sarsmış, ormanı dümdüz etmişti. "Yahweh denizin üzerinde tahtında oturur, Yahweh ebediyen tahtta oturur!"¹²⁶

Yahweh hâlâ savaşçı bir tanrıydı fakat İsrail'de tapınılan tek tanrı değildi. Diğer tanrı ve tanrıçalar daha yumuşak huyluydu; uyum ve beraberliği simgeliyorlardı ve yeryüzüne bereket getiriyorlardı. Mot'u yenerek Anat'la tekrar birleşen Baal bile kazandığı zaferin gökyüzü ile yeryüzünün derinlikleri arasında sonsuz bir uyumla sonuçlanacağını ilan etmişti: "Bir ağaç sözü ve bir taş fısıltısı, göğün yerle birleşmesi, derinliklerin yıldızlarla."¹²⁷ İsraililerin ilahî savaşçıların desteğine ihtiyaçları vardı ve Yahweh'yle gurur duyuyorlardı fakat diğer kutsallık biçimlerini de istiyorlardı. Ni-

hayetinde, bu durum yalnızca Yahweh'ye tapınmak isteyen küçük bir azınlıkla çatışmaya yol açacaktı.

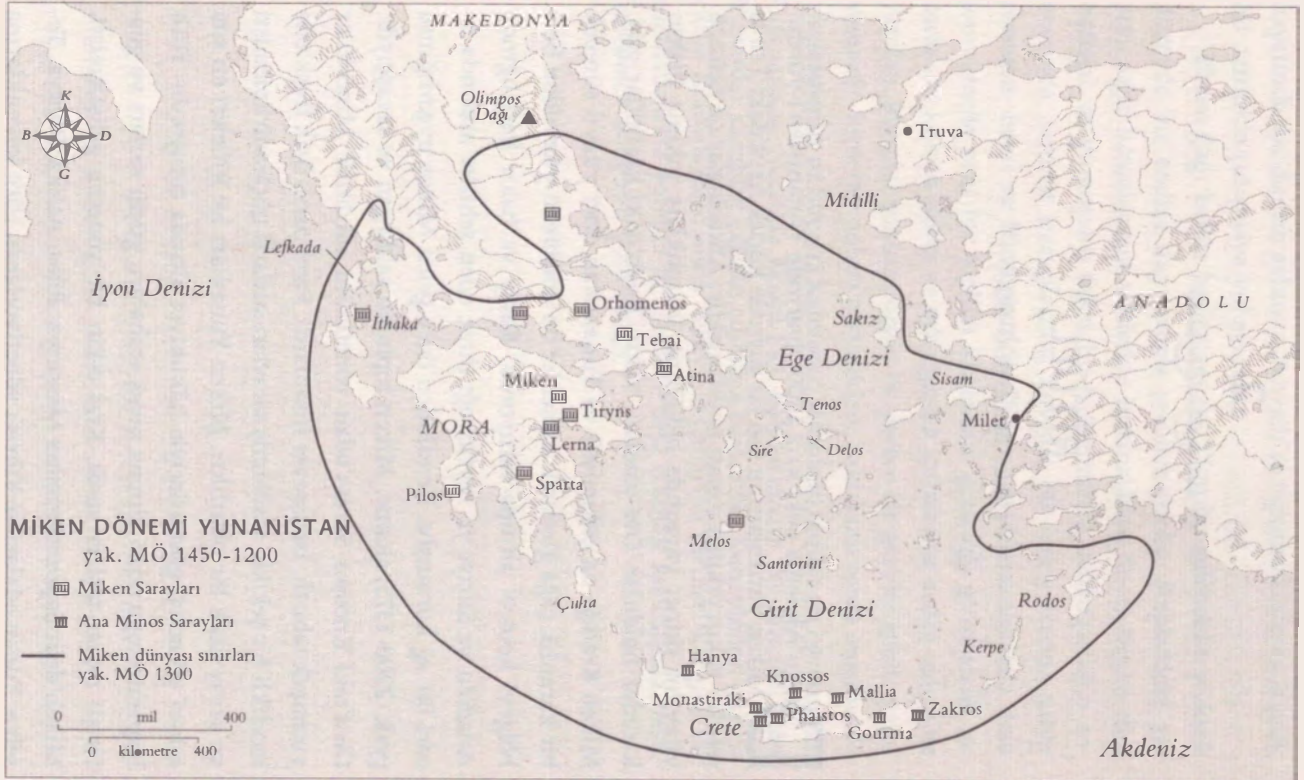
Eksen Çağı henüz başlamamıştı. Tüm bu gelenekler yüksek düzeyde bir endişe duygusuyla şekilleniyordu. Steplerdeki yaşam, sığır hırsızlarının şiddetine bulanmadan önce, Aryan dini barışçıl ve yumuşaktı fakat bu beklenmedik saldırganlığın sonucunda Zerdüşt kutuplaşmış, kavgacı bir bakış açısına sahip olmuştu. İsrail ve Hindistan'da da yeni ve düşmanlıklarla dolu topraklarda yeni bir toplum kurmanın getirdiği güvensizlik ve zorluklar kültün şiddet ve saldırganlık içermesine neden oldu. Öte yandan, insanlar sonsuza değin bu derece bir gerilim içinde yaşamazdı. Ritüeller onlara derinliklere baktıktan sonra imkânsızla yüzleşmenin ve hayatta kalmanın mümkün olduğunu öğretmişti. Dokuzuncu yüzyılda Eksen Çağı halklarımızın dördüncüsü olan Yunanlar karanlık çağdan çıkmaya başladılar. Deneyimleri onlara ritüel dramalarının antik dünya insanlarına tarihsel kargaşa ve umutsuzlukla yaratıcı bir şekilde başa çıkmak konusunda nasıl yardımcı olduğunu göstermişti.



RİTÜEL

(yak. M.Ö. 900-800)

Doğu Akdeniz'deki kriz 1200 civarında Yunanistan'ı vurdu. Miken Yunanlarının son bir gayretle Küçük Asya'daki Truva şehrini yakıp yıkmış olması muhtemeldir: Arkeologlar on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında olduğuna inandıkları yıkıma ilişkin kanıtlar buldular. Öte yandan, Yakın Doğu'daki krallıklar gibi, Miken Krallığı da çökmüştü ve Yunanistan dört yüzyıl sürecek bir karanlık çağa girmişti. Mikenler on dördüncü yüzyıldan beri bölgeyi kontrol altında tutuyordu. Kalay ve bakır karşılığında Anadolu ve Suriye'ye zeytinyağı ihraç eden şehirler arasında ticari bir ağ kurmuştu. Kendinden önce gelen Minos uygarlığının (yak. 2200-1375) aksine, Miken toplumu saldırgan ve savaşçıydı. Girit'teki Knossos Sarayı'ndan yönetimini sürdüren Minoslular yumuşak tabiatlı, barışsever insanlardı. Parıl parıl, lirik fresklerle incelikli bir şekilde süslenmiş sarayları surlarla güçlendirilmemişti ve savaş uzak bir olasılıktı. Miken Yunanları ise kitleleri en son askerî teknoloji gösterileriyle hâkimiyet altında tutuyordu. Hitit İmparatorluğu'ndan alınma savaş arabaları, güçlü surları ve gösterişli mezar taşları vardı. Kral etkin bir yönetim geliştirmişti. Miken'deki başkentlerinden Messinya, Pilos, Attika, Böotya, Teselya, Yunan adaları ve Kıbrıs'ı yönetiyorlardı. Hitit kaynaklarına



göre on üçüncü yüzyıl itibarıyla Küçük Asya'daki kıyı şehirlerine saldırmaya başladılar.

Bu güçlü medeniyet gerçek manada bir gecede yok oluverdi. Miken merkezindeki şehirlerin –Pilos, Tiryns ve Miken– tamamı muhtemelen deniz halkları tarafından yakılıp yıkıldı. Nüfusun bir kısmı Arkadya ve Kıbrıs'a göçtü. Kuzey Mora'daki Akhaea artık Akhalar olarak anılacak Mikenliler için bir sığınağa dönüştü.¹ Mikenliler arkalarında çok az iz bıraktılar. Minos yazısını kendi dillerine uyarlamışlardı fakat günümüze kalan metinler ekipman, tedarik ve satın alma listelerinden ibaret. O nedenle toplumları hakkında çok şey bilmiyoruz. Öte yandan, Girit ve Yakın Doğu kıyılarından yönetildiği ve Eksen Çağı'nda gelişecek olan Yunan kültürüyle çok az ilişki kurduğu görülüyor.

Yunanlar 2000 yılı civarında bölgeye yerleşmeye başlamış bir Hint-Avrupa halkıydı.² Hindistan'daki Aryanlar gibi step geçmişleri yoktu ve atalarının her zaman Yunanistan'da yaşamış olduğuna inanıyorlardı. Öte yandan, Hint-Avrupa diyalekti konuşuyorlardı ve Hint Aryanlarınkine benzer kültürel ve dinî gelenekleri vardı. Yunan kültüründe ateş önemliydi ve Yunanlar her fırsatta yarışmaya açık, rekabetçi bir halktı. Başlangıçta Yunan kabileleri Minos toplumunun sınırlarına yerleşmişlerdi fakat 1600 itibarıyla anakarada daha güçlü varlık göstermeye başladılar ve bir dizi doğal afetin ardından Minos uygarlığı çöküşe geçince kontrolü ele geçirip Miken Krallığı'nı kurmaya hazır hale geldiler.

Minos ya da Miken dini hakkında çok az bilgiye sahibiz. Arkeologlar tarafından keşfedilen heykel ve adaklardan, Minosluların dans ve tören alaylarını sevdiğini, bir kutsal ağaçlar kültüne sahip olduklarını, dağ zirvelerinde tanrılarına hayvan kurban ettiklerini ve kendilerinden geçerek ilahî görülmeye ulaştıklarını biliyoruz. Altın yüzükler ve heykelciklerde, ayakta ve heyecan içindeki erkek ve kadınların gökyüzünde süzülen bir tanrıça figürüne baktıklarını görüyoruz. Ölülerin gömüldüğü yerler kutsal kabul ediliyor. Kral, tanrıların yoldaşydı: Mühürlerde ona mızrak ya da asa uzatan

bir tanrıçayla konuşur halde tasvir ediliyor. Bu ritüellerin bazıları sonradan Yunan dinine de geçiyor ve Miken metinlerinde sonraki Yunan panteonunda varlığını sürdürecektir olan tanrıların adları geçiyordu: Zeus, Athena, Poseidon ve Dionysos.

Ne var ki Doğu Akdeniz'in feci çöküşüyle birlikte Yunanlar bu iki medeniyetten geri dönülemez şekilde kopmuşlardı. Yunanistan cehalete ve görece barbarlığa gömüldü. Merkezî otorite yoktu ve çeşitli bölgelerde yerel derebeylikler kurulmuştu. Toplumlar birbirinden izoleydi ve krizdeki Yakın Doğu ülkeleriyle herhangi bir temas mevcut değildi. Anıtsal binalar, güzel sanatlar ve zanaatkarlık yok olup gitmişti. Ozanlar eski efsanelerin bazılarını canlı tuttular. Miken dönemine muhteşem savaşçıların yaşadığı bir kahramanlık çağı olarak bakılıyordu. Truva Savaşı'nda öldürülen en büyük Akhalı Akhilleus hakkında hikâyeler anlatılıyordu. Tanrıların dâhil olduğu bir kan davasında ölen Miken kralı Agamemnon'un trajik sonu dilden dile yayılıyordu. Farkında olmadan kendi babasını öldüren ve annesiyle evlenen Tebai kralı Oidipus'un hatırası unutulmadı. Ozanlar Yunanistan'ın dört bir yanında dolanarak, dağılmış topluluklara ortak bir kimlik ve dil kazandırdılar.

Krizden sağ çıkan birkaç şehirden biri, zamanında önemli bir Miken bölgesi olan Doğu Attika'daki Atina'ydı. Şehir düştü ve nüfusu azaldı fakat bölge hiçbir zaman tamamen terk edilmedi. On birinci yüzyılın ortaları itibarıyla ise Atinalı zanaatkarlar bugün proto-geometrik olarak bilinen bir süslemeyle usta işi çömlekler üretmeye başladılar. Bazı Atinalılar Küçük Asya'ya giderek Ege kıyısında yerleşimler kurdular ve şehrin İyon diyalektini korudular. Onuncu yüzyılın sonunda Atina çevresindeki kırsal alanlarda yeni köyler belirmeye başladı ve Attika nüfusu etnik birimlerden ziyade idari birim olarak görülebilecek –bir İngiliz devlet okulundaki “evler” gibi– dört kabileye (*phylai*) bölündü. Rüzgârın yönü Atina lehineydi. Sonraları bu yeniden uyanış Atina'nın efsanevi kralı Theseus'a atfedilecekti.³ Her yıl Atinalılar Theseus'un Yunan

bölgesini birleştirmesini şehrin yanı başındaki Akropolis'te dinî bir festivalle kutlayacaktı.

Dokuzuncu yüzyılda Yunan toplumu hâlâ büyük oranda kırsal nitelikliydi. Bu konuda başlıca kaynaklarımız, sekizinci yüzyıla kadar yazıya dökülmeyen fakat birtakım antik sözel gelenekleri bünyesinde barındıran Homeros öyküleridir. Yerel *basileis*'in ("lordlar") zenginliği koyun, sığır ve domuzlarla ölçülüyordu. Bu lordlar, çiftçi ve köylülerden farklı bir dünyada yaşıyor ve kendilerini hâlâ savaştı olarak görüyorlardı. Fazlasıyla rekabetçi ve bireyci kişilikleriyle, kahramanlıklarını yüksek sesle övüyorlar, karşılığında dalkavukluk ve alkış bekliyorlardı. Bir bütün olarak şehirden ziyade öncelikle kendilerine, ailelerine ve kabilelerine bağlıydılar. Öte yandan, Ege'de yaşayan aristokratlarla akraba olduklarını düşünüyorlar ve onlarla cansiperane bir şekilde işbirliğine gitmek ve seyyahlara konukseverlik göstermek için can atıyorlardı.

Karanlık çağın sonuna doğru Ege'de ticaret yeniden canlandı. Aristokratlar silah ve zırh için demire ve rakiplerine hava atmak için lüks mallara ihtiyaç duyuyordu. İlk ticaret ortakları kuzeydeki kıyı şehirlerinden gelen Kenan halkıydı. Yunanlar bunlara Fenikeliler diyordu çünkü antik çağda solmayan tek mor boyaya (*phoinix*) sahip kişiler bunlardı. İlk başta Yunanlar, kendilerine göre daha gelişmiş bir kültüre sahip olan Fenikelileri küçük gördüler. Dokuzuncu yüzyıl itibarıyla ise birlikte yaratıcı bir şekilde çalışmaya başladılar. Fenikeliler Kıbrıs'ta bir üs kurdu ve Fenikeli zanaatkarlar Atina, Rodos ve Girit'e çalışmaya geldiler. Fenikeli koloniciler Batı Akdeniz'e açılmaya başladılar ve 814 yılında Kuzey Afrika kıyısında Kartaca'yı kurdular. Yunanlara denizlerin ticari potansiyelini gösterdiler ve Yunanlar Suriye'de yeni temaslar kurmaya başladı. Dokuzuncu yüzyılın sonlarında Fenikeliler, Kıbrıslılar ve Yunanlar Asi Nehri'nin ağzında Al-Mina adlı ticari merkezi kurdular ve burada demir, madenî ürün, fil dişi ve kumaş karşılığında köle ve gümüş ticareti yaptılar.⁴

Yunanistan yeniden diriliyordu fakat Yunan halkı ruhani bir arafta takılı kaldı. Eski Minos ve Miken kültlerinin bazı unsurları etkisini sürdürdü: Örneğin, Akropolis'te kutsal bir zeytin ağacı vardı.⁵ On üçüncü yüzyıldaki kriz eski inancı yerle bir etmişti. Yunanlar dünyalarının çöküşüne tanık oldular ve yaşadıkları travma onları değiştirdi. Minos freskleri cüretkâr ve gösterişliydi; tasvir edilen erkek, kadın ve hayvanlar beklenti ve umut doluydu. Çiçekli çayırarda neşe içinde dans eden tanrıça tasvirleri vardı. Ne var ki dokuzuncu yüzyıl itibarıyla Yunan dini karamsar ve tekinsiz bir hal aldı, tanrılar tehlikeli, acımasız ve keyfî davranmaya başladılar.⁶ Zaman içinde Yunanlar büyüleyici güzellikte bir medeniyete kavuşacaktı ama hiçbir zaman trajedi hislerini içlerinden atamayacaklardı. Eksen Çağı'na yaptıkları en önemli dinî katkı da bu olacaktı. Ritüelleri ve mitleri daima konuşulamaz ve yasak olana, sahne arkasında, gözlerin görmediği yerlerde ve genelde geceleri gerçekleşenlere odaklanacaktı. Onlar kutsallığı, kargaşa içindeyken, yaşam açıklanamaz şekilde tersyüz olduğunda, tabular yıkıldığında, toplumu ve bireyleri sağlıklı tutan sınırlar ansızın yok olduğunda tanımışlardı.

Bu karanlık bakış açısını Yunan tanrılarının ürkütücü doğum öyküsünde görebiliriz. Yunan dünyasında, iyi niyetli bir yaratıcı tanrı ya da zamanın başlangıcında bir ilahî düzen yoktu. Bunun yerine yalnızca bitmek tükenmek bilmez öfke ve çatışma vardı. İlk başta iki asal güç olduğu söyleniyordu: Kaos ve Gaia (Yeryüzü). Bunlar çiftleşmek için fazla düşmanlardı, o nedenle ikisi de ayrı ayrı doğurdular. Gaia Uranüs'ü (Gökyüzü), Gök Tanrı'yı dünyaya getirdi, ardından dünyamızın denizleri, nehirleri, tepeleri ve dağlarını doğurdu. Sonra Gaia ve Uranüs birlikte oldular ve Gaia altı oğlan ve altı kız doğurdu. Bunlar ilk tanrılar soyu olan Titanlardı.

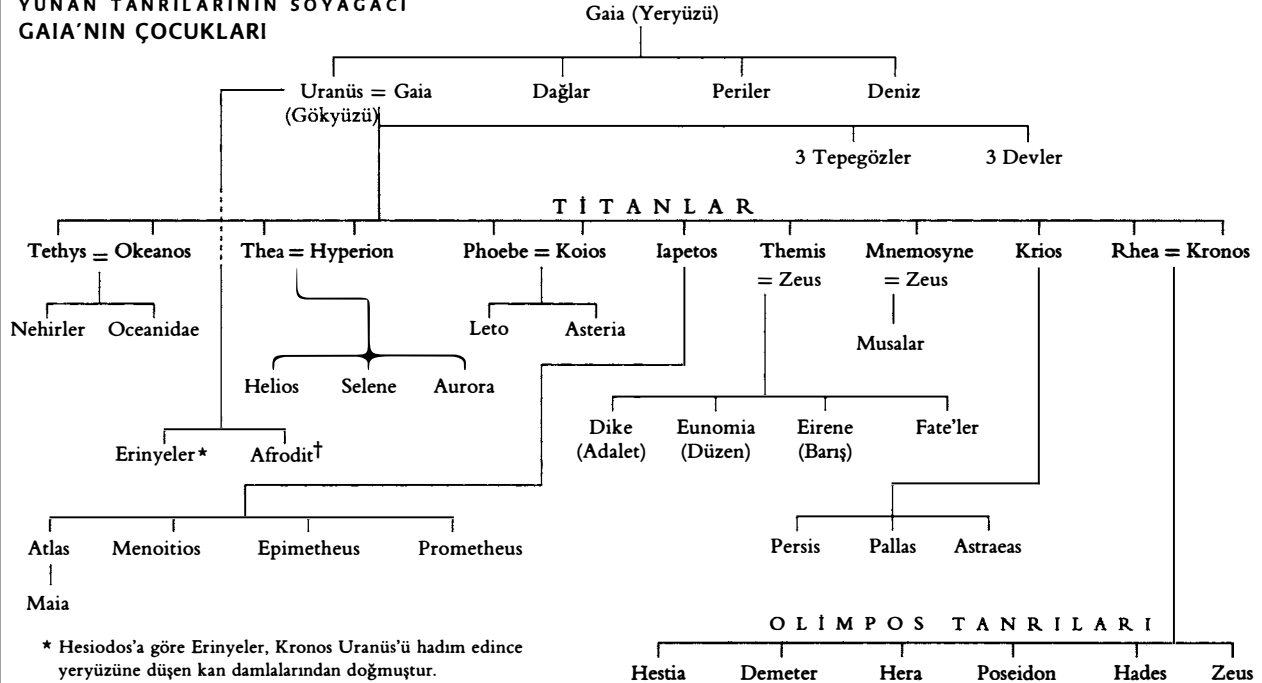
Ne var ki Uranüs çocuklarını sevmeyi ve doğdukları anda on ikisini birden Gaia'nın rahmine geri soktu. Nihayetinde, acı içindeki Gaia çocuklarından yardım istedi fakat yalnızca en küçük oğlu Kronos annesinin istediğini yapmaya cesaret etti. Annesinin

rahmine gizlenen Kronos elinde bir orakla babasını beklemeye başladı. Uranüs'ün Gaia'yla bir sonraki birleşmesinde, Kronos onun cinsel organını kesti ve yeryüzüne fırlattı. Yüce tanrılar genelde daha dinamik çocukları tarafından devrilirler fakat çok az mitte bunun kadar sapkınca bir ilkel mücadele görülmüştür. Kronos artık baş tanrı sıfatıyla erkek ve kız kardeşlerini Yeryüzü'nün derinliklerinden kurtardı. Kardeşler ikinci nesil Titanları dünyaya getirmek için çiftleştiler. Bunlar arasında dünyayı omuzlarında taşıyan Atlas ve cennetten ateşi çalarak insanlara veren Prometheus da vardı.

Geçmişin dehşetinden dersler çıkarmak yerine, Kronos da babası gibi tiranlık yaptı. Kız kardeşi Rhea'yla evlendi. Rhea'nın doğurduğu beş çocuk, ikinci kuşak tanrılar oldu: Hestia (kutsal ocağın koruyucusu), Demeter (ekin tanrıçası), Hera (evliliğin koruyucusu), Hades (yeraltı tanrısı) ve Poseidon (deniz tanrısı). Ne var ki Kronos, çocuklarından birinin onun tahtına geçeceğini öğrendiği için, her bir çocuğunu doğar doğmaz yuttu. Altıncı çocuğuna hamile kalan Rhea umutsuzluk içinde annesi Gaia'nın yanına gitti ve bebek Zeus doğduğunda Gaia onu Girit Adası'na sakladı. Rhea ise Kronos'a kundağa sarılmış bir taş verdi. Kronos hiçbir şeyin farkına varmadan taşı yuttu. Zeus büyüdüğünde babasını erkek ve kız kardeşlerini kismaya zorladı ve ailecek Olympos Dağı'na yerleştiler. Kronos mücadeleyi bırakmadı. On yıl boyunca başka Titanlarla birlikte Olympos sakinleriyle savaştı. Bu savaş evreni temellerinden sarstı. Nihayetinde Zeus zafer kazandı, babasını ve onu destekleyen Titanları yeryüzünün derinliklerindeki karanlık ve korkunç bir bölge olan Tartaros'a hapsedti.

Bu arada, ikincil asal güç Kaos kendi soyunu yarattı: Erebus (yeryüzünün en derinlerindeki "Karanlık Yer") ve Gece. Gece de içlerinde Fate'ler (Moirai'lar), Ölü Ruhlar (Keres) ve üç Öfkeli Kadın'ın (Erinyeler) bulunduğu kız kardeşlerini yarattı.⁷ Erinyeler bilhassa ürkütücüydü. Yunanlar onları yılanlara sarınmış, dört ayak üzerinde avlarının izini süren, mızıldanan ve köpekler gibi uluyan

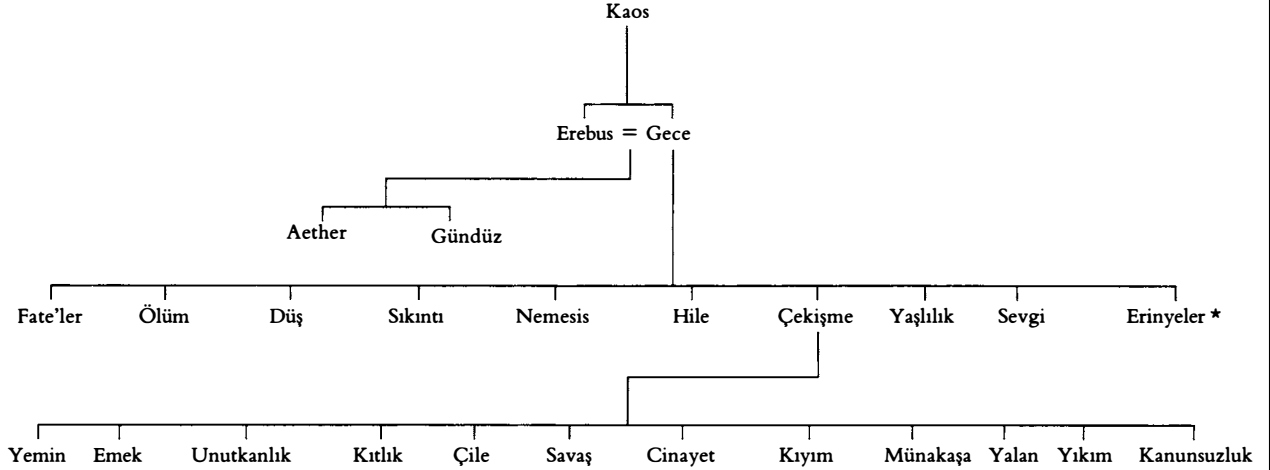
YUNAN TANRILARININ SOYAĞACI GAIA'NIN ÇOCUKLARI



* Hesiodos'a göre Erinyeler, Kronos Uranüs'ü hadım edince yeryüzüne düşen kan damlalarından doğmuştur.

† Uranüs'ün kesik penisi denize atılıp dalgaların köpüğüne karışınca doğmuştur.

YUNAN TANRILARININ SOYAĞACI
KAOS'UN ÇOCUKLARI



* Eshilos'a göre Erinyeler Gece'nin üç kızıydı, Hesiodos'a göre Uranüs'ün hadım edilmesi sonucunda doğmuşlardı.

tiksindirici kocakarılar olarak hayal ediyorlardı. Bir mite göre, bu kadınlar Kronos, Uranüs'ün cinsel organını parçaladığında yeryüzüne dökülen kan damlalarından doğmuştu. Dolayısıyla Olympos sakinlerinden daha yaşlıydılar ve aile içi şiddet doğalarında vardı.

Yeryüzünün derinliklerinde yaşayan bu yeraltı güçleri karanlık çağ boyunca Yunan dinine hâkim oldu. Dokuzuncu yüzyılda insanlar, evreni Olympos sakinlerinin değil bunların yönettiğine inanıyorlardı. Geç dönem ozanlarından birinin anlatımına göre, bu karanlık tanrılar, “insanlar ile tanrıların günahlarını izliyor ve günahkârlara cezasını verene kadar öfkeleri dinmiyordu”⁸ çünkü birinin kendi akrabasına yaptığı tek bir zulüm bile bütün toplumsal düzeni ihlal ediyordu. Uranüs, Kronos ve Zeus korkunç aile suçları işledikleri için yeraltı tanrıları Olympos sakinlerinin karanlık tarafını temsil ediyordu. Bir kere harekete geçtiklerinde, bunların gücü otomatik olarak çalışırdı ve durdurulamazdı. Bir kurban kendisine zulmeden kişiye bir kez beddua ettiğinde ve intikam için yakardığında, Erinyeler serbest kalır ve saldırganı bir vahşi köpek sürüsü gibi takip eder, günahlarının cezasını şiddet dolu, korkunç bir ölümle verirlerdi.

Erinyeler Yunan tasavvurundan hiçbir zaman tam olarak kaybolmadılar. Karanlık çağdan çok uzun süre sonra bile, Yunanlar kendi ailelerini öldüren ve çocuklarını istismar eden erkek ve kadınların hikâyelerini anlatmaya devam etti. Doğaya aykırı bu fiiller, istemeden de yapılmış olsa, kendisine ait bir yaşama sahip olur ve bulaşıcı bir güç (*miasma*) taşırdı. Suçu işleyenin öldürülerek kurban edilişine kadar, toplumda hastalık ve kargaşa hüküm sürerdi. Örneğin, Atreus'un evi mitinde, Atreus ve Thyestes adlı iki erkek kardeşin Miken tahtı için verdikleri çirkin mücadele anlatılır. Bir keresinde, Atreus kardeşini bir ziyafete çağırır ve ona kendi çocuklarının etinden pişirdiği lezzetli bir yahni yedirir. Bu dehşetli eylem Atreus'un tüm ailesine geçecek olan bulaşıcı bir *miasma*'ya sebep olur. Bütün aile, şiddet dolu ve doğal olmayan suçların birbiri ardına işlendiği korkunç bir kan davası içine girer.

Atreus'un oğlu, Miken kralı Agamemnon, Yunan donanmasının Truva'ya çıkması için gerekli rüzgârın esmesini sağlamak adına kızı İfigenya'yı kurban etmeye zorlanır. Karısı Klitemnestra, intikam almak için Truva Savaşı'ndan döndükten sonra onu öldürür ve oğlu Orestes de babasının öcünü almak için annesini öldürmek zorunda kalır. Bu sapkın ve karmaşık hikâye daha sonra en şekillendirici Yunan mitlerinden biri haline gelir. Birçok diğer Yunan öyküsü gibi, insanları tümüyle zayıf gösterir. Sekizinci yüzyılda Homeros, Klitemnestra ile Orestes'in önlerinde başka seçenek olmadığına net bir şekilde inanıyordu. Hatta bunu yaptıkları için erdemli olarak görülmüşlerdi zira bu sayede dünyayı bitmek tükenmek bilmeyen *miasma*'dan kurtarmışlardı.⁹

Ne kadar güç kazanmış olurlarsa olsunlar, Yunanlar hiçbir zaman kaderlerinin kendi ellerinde olduğuna inanmadılar. Yunan medeniyetinin doruğa çıktığı beşinci yüzyılda bile, hâlâ insanların Fate'ler ve hatta Olympos tanrılarının çizdiği yolda yürümek zorunda olduğuna ve bir suç işlendikten sonra artık kirlenmiş olan çevredeki masum insanların da tarifsiz acılar çekmek zorunda kalacağına inanıyorlardı. İnsanlar, insan yaşamına sorumsuzca müdahale eden, kendi yandaşlarını desteklerken onları öfkeliyenleri yok eden ve tüm bunların ardından hiçbir sonuca katlanmayan Olympos tanrılarının yardım bekleyemezlerdi. Bir tür etik duyguya sahip yegâne tanrılar Erinyelerdi. Bunlar şiddet içeren fiiller olduğunda harekete geçerlerdi fakat en ufak bir merhamet ve acıma hissine sahip değillerdi. Örneğin, öykünün bazı versiyonlarında annesini öldürmek zorunda bırakılan Orestes, lanetlenmiş ailesi üzerindeki *miasma* sona erene kadar Erinyeler tarafından dünyada kovalanmıştı.

Yunanlar şiddet ve afet öykülerine boğulmuştu. Olympos tanrıları insanlara zulmetmekle kalmıyor, birbirlerine karşı da zalim ve sakatlayıcı olabiliyorlardı. Örneğin Zeus'un karısı Hera, kötürüm oğlu Hephaistos'tan öyle iğreniyordu ki onu doğar doğmaz yeryüzüne fırlatmıştı. Vahşi ve öfkeli bir tanrıça olarak, kocasının

gizli âşıklarından olan çocuklarını durmaksızın takip ediyordu. Zeus'un ölümlü Semele'den yaptığı oğlu Dionysos'u öldürmek için Titanlarla işbirliği yapmış ve nihayetinde onu delirtmişti. Yıllar boyunca Dionysos doğudaki ülkelerde delicesine koşturduktan sonra iyileşmenin bir yolunu buldu. Hera ayrıca Zeus'un diğer oğlu Herakles'i de kundağına yılanlar koyarak öldürmeye kalkıştı. Sonunda onu da delirterek karısı ve çocuklarını öldürmesini sağladı. Aile, toplumun belkemiği idi. Diğer kültürlerde, daha sonra göreceğimiz üzere, aile insanların diğerlerine karşı saygı ve sevgiyi öğrendiği kutsal bir kurumdu. Yunanistan'da ise ölümcül bir savaş alanıydı ve evlilik tanrıçası Hera en basit ilişkilerin bile ölüm saçan, gaddar duyguları uyandırabileceğini göstermişti. Hera kültü suç, terör ve sonsuz endişeyle doluydu.

Karanlık çağın ardından yapılan ilk Yunan tapınağı Küçük Asya kıyısı açıklarındaki Sisam Adası'nda bulunan Hera tapınağıydı. Oradaki kültüne göre, Hera göz açıp kapayana kadar kaybolabilen ve yaşamın tüm güzel şeylerini yanında götüren tekinsiz, güvenilmez bir tanrıçaydı. Her yıl onun adına yapılan festivalin arifesinde, onun sureti –şekilsiz bir kalas– gizemli bir şekilde mabetten kaybolurdu. Kaybolduğu ancak gün doğarken fark edilir ve tüm Sisam halkı onu aramaya çıkardı. Kült sureti bulunduğu halk onu temizler ve tekrar kaçmasını önlemek için söğüt dallarıyla bağlarlardı. Ama o yine de kaçardı. Onun kayboluşu dünyanın doğal dengesini tehdit ederdi.

Yunanlar muhtemelen kaybolan tanrıça mitini Orta Doğu'dan almışlardı ve en önemli ritüellerine dâhil etmişlerdi. Bu ritüeller onlara derin kayıplar yaşamadan yaşam ve mutluluk elde etmenin imkânsız olduğunu öğretmişti. Ekin ve verimlilik tanrıçası Demeter de ortadan kayboluveren bir başka Ana Tanrıça'ydı. Zeus'a Persephone adında güzel mi güzel bir kız çocuğu vermişti. Demeter'in asla kabul etmeyeceğini bile bile Zeus, Persephone'yi yeraltı tanrısı olan erkek kardeşi Hades'le sözlendirmiş ve kızı kaçırmasına yardım etmişti. Öfke ve acıyla dolan Demeter, Olympos'u terk etmiş,

İnsanlıktan elini eteğini çekmiş ve ihtiyar bir kadın kılığında kızını arayarak yeryüzünde yaşamaya devam etmişti. Dünya çorak bir çöle dönüşmüştü. Ekin yetişmediği için insanlar açlıktan ölmeye başlamıştı. Ölümlülerin adaklarına bağlı olarak yaşayan Olympos tanrıları da Persephone'nin dönmesini sağladılar. Ne var ki yeraltındayken birkaç nar tanesi yediği için Persephone her yılın belli bir zamanını kocasıyla geçirmek zorundaydı. Demeter kızına kavuşunca, dünya yine çiçeklere büründü fakat kış aylarında kızı yeraltına inince yeryüzü de ölüyordu. Yaşam ve ölüm ayrılmaz bir ikiliydi. Demeter ekin tanrıçası olduğu kadar bir yeraltı tanrıçasıydı da çünkü ekinler yeryüzünün derinliklerinden çıkıyordu. Ölüm tanrısı Hades de, dolayısıyla, ekinlerin koruyucusu ve bahşedeydi. Ebediyen genç kız (*kore*) olarak kalacak olan Persephone ise yeraltının ev sahibesiydi.

Her yıl Thesmophoria Festivali esnasında, Yunanlar bu rahatsız edici dramayı tekrar canlandırırlardı.¹⁰ Üç gün boyunca, toplumun tüm evli kadınları kocalarını terk eder ve Demeter gibi kaybolurlardı. Medeniyetten önceki ilkel insanlar gibi oruç tutar ve yerde yatarlardı. Törenselleşmiş olarak erkeklerle hakaret ederlerdi. Bu hakaretlerin bir tür ritüel müstehcenlik barındırdığı söylenebilir. Hades, Persephone'yi kaçırdığında, yeryüzü tarafından yutulan domuzların anısına, kadınlar domuz yavruları kurban eder, bunların bedenlerini bir çukura atar ve orada çürümeye bırakırlardı. Mutlu bir son söz konusu değildi: Kadınlar Persephone'nin dönüşünü kutlamazlardı. Şehir tersyüz olurdu; toplumun temel taşı aile yaşamı dağılırdı; Yunanlar medeniyetin çöküş ihtimali, cinsiyetlerin birbirine arkasını dönmesi ve Demeter elini eteğini çektiğinde dünyayı tehdit eden kozmik kargaşayı düşünmek zorunda kalırdı.¹¹ Festivalin sonunda kadınlar evlerine döner, yaşam normalleşirdi. Öte yandan kült, Yunanları konuşulamaz olanla yüzleştirirdi. Bütün o acımasızlıkları hafızalarında bastırmış gibi görünseler de toplum olarak karanlık çağda çöküşlerine tanık olmuşlardı. Ama o dönemden kalan bazı silik anılar, elde edilen her

İSRAİL VE YEHUDA
KRALLIKLARI
yak. M Ö 1000-722



veyin bir anda yok olabileceğini, ölüm, yok oluş ve düşmanlığın devamlı ve gizli tehditler olduğunu hatırlatıyordu. Ritüel onları korkularıyla birlikte yaşamaya ve onunla yüzleşmeye zorluyor ve diğer tarafa güven içinde geçişin mümkün olduğunu gösteriyordu.

Eksen Çağı'nda dört bölgenin tamamında üretilen dinsel gelenekler korku ve acı kaynaklıydı. Bu acıyı inkâr etmemek önemliydi. Hatta acıyı tümüyle kabullenmek aydınlanmanın vazgeçilmez koşuluydu. Bu erken dönemlerde, Eksen Çağı'ndan çok çok önce Yunanlar bunun önemini çoktan anlamıştı. Şarap tanrısı Dionysos onuruna bağbozumu esnasında Anthesteria bahar ayında yapılan festivalde de bu açıkça görülüyordu.¹² Dionysos doğuda iken şarapçılığın sırrını öğrenmiş ve –efsaneye göre– bu sırrı Atinalılarla paylaşmıştı. Anthesteria festivalinin muhtemelen karanlık çağa dayanan tuhaf ritüellerinde bu öykü yeniden canlandırılıyor ve insanları başka bir boyuta geçiren şarabın ilahî derecede dönüştürücü gücü kutlanıyordu. Böylece kısa bir süreliğine insanlar Olympos tanrılarının sonsuz saadetine paylaştıklarını hissediyorlardı.

Yeni şarabın tadına bakmak eğlenceli bir etkinlik olmalıydı ancak bu bir ölüm festivaliydi. Ritüelle ilişkili mitsel anlatıya göre, Dionysos ilk asmayı Attikalı çiftçi İkarus'a vermiş ve üzümleri nasıl hasat edeceğini göstermişti. Çiftçinin arkadaşları şarabın tadına bakınca alkol doğrudan beyinlerine ulaşmış ve hepsi sarhoşlukla yere kapaklanmıştı. Daha önce hiç sarhoş olmadıkları için, köylüler İkarus'un onları öldürdüğünü sanmışlardı. Onu sopalarla ölümüne dövmüşler ve İkarus'un kanı şaraba bulaşmıştı. Trajik bir son olarak, çiftçinin kızı Erigone babasının kırıklar içindeki cesedini bulunca kendini asmıştı. Yalnızca Yunanlar eğlenceli bir bahar festivalini böylesine dehşet dolu bir korku hikâyesine dönüştürebilirdi. Festival şehrin dışındaki bataklıklarda küçük bir Dionysos tapınağında gün batımında başlardı. Köleler, kadınlar ve çocuklar dâhil tüm Attika nüfusu açılış seremonisine katılmak için hep beraber yürürler, tanrıya hediye olarak toprağa şarap dökerlerdi. Ertesi gün ise tüm tapınaklar kapanır, evlerin kapıları

zifte bulanırdı. Herkes evde kalır, bütün aile üyeleri en az iki litre şarap içmek zorunda kalırdı. Kasvetli, ölümcül bir içme yarışması düzenlenmiş gibi olurdu. Ne bir cümbüş ne şarkılar ne muhabbet. Yalnızca Atina'nın bildik toplumsal düzeni tersyüz edilirdi. Tüm içiciler kendi masalarında tek başlarına oturur, kasvetli bir yalnızlık içinde kendi ayrı testilerinden içerlerdi. Neden mi? Yerel efsaneye göre, Erinyelerden kaçan Orestes, Atina'ya gelmişti. Kral yanında getirdiği *miasma*'dan korkuyordu fakat onu geri çevirmek istemedi. Orestes'i yeni şarabı denemeye davet etti ama onu yalnız başına oturttu ve hiç kimse ona yanaşmadı. Tüm bu önlemlere karşın şehir kirlenmişti ve Orestes'in işlediği kan davası suçuna ortak olmuştu. Kirlenmişliklerinin farkında olan Atinalılar çaresiz bir yalnızlık içinde içmeye devam ettiler. Birdenbire ürkütücü sessizlik yerini grotesk bir karnavala bıraktı. Yeraltı Ölü Ruhları, Keres'i temsilen maskeli oyuncular caddelere çıktılar, şarap testileriyle dolu arabalara doluştular, konukseverlik beklediler, boğuk boğuk güldüler, küfürler ettiler ve tehditler savurdular. Akşam ise düzen yeniden sağlanmıştı. Bütün halk sarhoş kafayla, şarkılar ve kahkahalar eşliğinde, ellerinde boş testilerle bataklıklardaki tapınağa yönelmişti. Dionysos'a gelin olsun diye bir rahibe sunuldu, tanrı hoşnut edildi ve oyuncular, ölüm elçileri ortadan kayboldu.

Üçüncü gün bir başka yılın başı, yeni bir başlangıç demekti. Atmosfer daha hafif, daha canlı oluyordu. Yeni dönemin başlangıcı şerefine herkes ilk çiftçilerin ilkel çağlarda, değirmencilik ve pişirmenin daha bulunmadığı dönemlerde yediği -söylenen- bir tahıl yemeği yedi. Küçük kızlar için özel bir sallanma yarışmasının da için de olduğu yarışmalar yapılırdı. Ne var ki korku burada da kendini gösterirdi çünkü sallanan kızlar zavallı Erigone'nin asılmış bedenini hatırlatırdı. Yaşamda gizli trajediyi asla unutamazsınız. Tüm Yunan ritüelleri, *katharsis* ("arınma") ile biterdi. Tanrı yatıştırılır, *miasma* kaybolur ve yeni hayat, yeni umut başlardı. Erigone'nin trajik ölümünün hatırası bile yaşamlarının başındaki gülen, heyecan içindeki çocukların gösterisiyle bir araya

getirilirdi. Katılımcılar bir ekstasis, bir “dışarı çıkma” durumu yaşamış olurlardı. Üç gün boyunca normal varoluşlarından ayrı durabilmiş, gizli korkularıyla yüzleşebilmiş ve onların içinden geçerek yenilenmiş bir hayata adım atabilmiş olurlardı.

Yunan ruhunu ele geçiren gizli travmayı analiz etmek için bir içe bakış, bir girişim olmazdı. Bunlar dolaylı yollardan dış ritüeller aracılığıyla işlenirdi. Antik efsaneleri yeniden canlandıran katılımcılar birey olarak hareket etmezlerdi. Sıradan benliklerinden dışarı çıkar ve doğal yollarla hissettiklerinin aksini yaparlardı. Yunanlar ziyafet ve cümbüş düşkünüydü fakat bütün bir gün boyunca olağan eğilimlerini reddeder ve keder dolu bir sessizlik içinde şaraplarını içerlerdi. Geçmişin dramasını taklit ederek bireysel benliklerini geride bırakırlar ve sarhoş edici şarabın içindeki Dionysos’un dokunuşlarına ve dönüştürmelerine maruz kalırlardı. Ritüel, keder ve ölüm/kirlilik korkusu üzerinden yenilenmiş yaşama kabul edilme ayiniydi, bir geçiş töreniydi. Ölümüne yaklaşanlardan bazıları Anthesteria’yı hatırlayarak ölümü salt bir kabul olarak görebiliyordu.

Doğu Akdeniz yeniden hayat buluyordu. Dokuzuncu yüzyılın sonu itibarıyla, Kuzey İsrail Krallığı bölgede büyük bir güç olmuştu. Mısır firavunu Şişak 926 yılında Kenan’ı işgal ettiğinde, Kudüs’ü yağmalayıp İsrail ve Yehuda’daki yüz elli kasabayı yerle bir etmekle kalmamış, antik Kenan kaleleri olan Megiddo, Rehob, Bet Şean ve Taanak’ı da yok etmişti. Kenan kültürü bir daha ayağa kalkamadı. İsrail eski Kenan topraklarına doğru genişledi, yıkılan şehirlerin sakinlerini kendine kattı ve onların vasıflarından faydalandı.¹³ Kral Omri (885-874) Samiriye’de yaklaşık beş dönüm üzerine kurulu büyük bir Akropolis’in de bulunduğu Samiriye’de harikulade bir yeni başkent inşa etti. Oğlu Ahav (874-853), orada fil dışından muhteşem bir saray yaptırdı ve Fenike, Kıbrıs ve Yunanistan’la ticari bağlantılar kurdu. Ayrıca, sonradan adı kötülük anlamında kullanılacak olan Fenike Prensesi Jezebel’le evlendi.

Krallar kitabının ilk kısmında Ahav hakkında oldukça olumsuz bir öykü aktaran İncil tarihçisi, Jezebel karşısında dehşete kapılmıştı zira Jezebel Baal kültünü İsrail'e taşımıştı. Ne var ki bu yazar yedinci yüzyılda çok farklı bir dünyada yaşıyordu. Dokuzuncu yüzyılda Ahav'ın evliliği siyasal bir hamle olarak düşünülebilirdi. İsrail Krallığı'nın bölgeye entegre olması ve Şam, Fenike ve Moab'a karşı elindekileri koruması önemliydi. Ahav yeni bir şey yapmıyordu. Süleyman da yabancı prenseslerle diplomatik evlilikler yapmıştı, onların tanrılarını kraliyet kültüne katmıştı ve Kudüs dışındaki tepelerde onlar için tapınaklar inşa etmişti.¹⁴ Öte yandan, Ahav İsrail halkının yalnızca Yahweh'ye tapınması gerektiğine inanan küçük ama fazlasıyla tutkulu bir azınlığın gazabını üzerine çekecek kadar şanssızdı.

Ahav dinden dönmüş değildi. Yahweh'nin peygamberlerine düzenli olarak danışıyor ve karısının Baal'e bağlılığında yanlış bir şey görmüyordu. Yüzyıllar boyunca, Yahweh kültü Baal'in ilahileri ve ritüelleriyle beslenmişti. Arkeologların keşiflerine göre, nüfusun büyük kısmı Yahweh'nin yanı sıra diğer yerel tanrılara da tapınıyordu ve Baal kültü İsrail'de altıncı yüzyıla kadar yaşamıştı.¹⁵ Dokuzuncu yüzyıl itibarıyla ise, kimi İsrailliler tapındıkları tanrılarının sayısını azaltmaya başladılar. Suriye ve Mezopotamya'da ruhani yaşam tek bir sembole indirgenemeyecek denli karmaşık ve yoğunlu. İtinayla derecelendirilmiş eşler, çocuklar ve hizmetkârlarıyla tanrısız meclisin görünümü, tanrılarının çok yönlü ama tutarlı bir birlik içinde olduğunu gösteriyordu.¹⁶ İlahî meclis sembolizmi, İsrail ve Yehuda halkı için çok önemliydi fakat dokuzuncu yüzyıl itibarıyla çok daha derli toplu hale gelmeye başladı. El ve karısı Asherah gibi büyük bir ilahî haneyi yönetmek yerine, Yahweh tek başına daha az sayıda bir dizi tanrısız varlığa hükmediyordu.¹⁷ Bu varlıklar onun cennetteki yoldaşları, ilahî ordusunun savaşçılarıydı.

Ulusal tanrı olarak Yahweh'nin ne bir dengi ne rakipleri ne de üstleri vardı. Etrafındaki "kutsal varlıklar meclisi" ve "Tan-

rı'nın oğulları" hep bir ağızdan onun halkına olan sadakatini övüp duruyordu:

*Yahweh, cennetteki kutsal varlıklar meclisi
Senin sadakatindeki mucizeyi övüyor.
Göklerdeki hangi varlık Yahweh'yle kıyaslanabilir?
Hangi Tanrı oğlu onunla yarışabilir?*

*Kutsal varlıklar meclisinde korkulan Tanrı,
Etrafındaki herkesi dehşete düşüren,
Yahweh, orduların Tanrısı, kim senin gibi olabilir?
Kudretli Yahweh, senin sadakatine bürünmüş!¹⁸*

İnsanlar, "Diğer tanrılardan hangisi Yahweh gibidir?" derken diğer tanrıların varlığını inkâr etmedikleri açıktı ancak koruyucu tanrıların komşularının ulusal tanrıları "El'in oğulları"ndan daha etkili olduğunu ilan ediyorlardı. Hiç kimse Yahweh'nin sadakatiyle yarışamazdı.¹⁹ Öte yandan, Yahweh savaşçı bir tanrıydı. Tarım veya bereket bilgisi yoktu ve birçok İsraili iyi bir hasat elde etmek için Baal ve Anat'ın antik ritüellerini devam ettiriyordu çünkü Baal toprağı bereketlendiren güçtü.

Küçük bir grup peygamber ise yalnızca Yahweh'ye tapınmak istiyordu ve onun halkın tüm isteklerini karşılayabileceğine inanıyorlardı. Peygamberlik antik Orta Doğu'da köklü bir ruhanilikti. Kenan'dan Orta Fırat'taki Mari'ye kadar kendinden geçmiş peygamberler tanrıların "adına konuşuyordu." İsrail ve Yehuda'da peygamberler genellikle kraliyet sarayına yakındı. İncil kaynaklarına göre bu kişiler kraliyet ailesini sıkça eleştirir ve Yahweh kültürünün saflığını korumaya çalışırlardı. İlk dönem İsrail peygamberleri hakkında pek bir şey bilmiyoruz çünkü bu konudaki temel kaynağımız tasvir ettiği olaylardan çok uzun süre sonra

Peygamber, geleceğı haber veren kişi değildir. Kelime Yunanca *prophetes*'ten gelir ve tanrı adına konuşan kişi demektir.

yaşayan bir yedinci yüzyıl İncil tarihçisi. Öte yandan, dokuzuncu yüzyıl peygamberi İlyas ve takipçisi Elyesa'nın birinci ve ikinci Krallar kitabında geçen efsaneleri daha eski sözlü geleneğin izlerini taşımaktadır. İçerik tamamen tarihsel olmasa da bu öyküler araştırmacıların "yalnızca Yahweh hareketi" adını verdiği akımın ilk kıpırtılarını yansıtır olabilir.

Bu öyküler İlyas ile Ahav arasındaki zorlu çatışmayı tasvir etmektedir. Öykülerde Jezebel, Baal'ın peygamberlerini destekleyen ve Yahweh'nin peygamberlerine zulmeden kötü bir kadın olarak anlatılır.²⁰ İlyas'ın adı "benim tanrım Yahweh'dir" anlamına gelmektedir. İlyas, yalnızca Yahweh'ye tapınmak konusunda ısrarcı olduğu bilinen ilk peygamberdir. Eski Orta Doğu teolojisinde El, her bir ulusa bir tanrı vermişti. Yahweh İsrail'in kutsal tanrısıydı; Chemosh, Moab'ın, Milkom ise Ammon'un tanrısıydı. Ne var ki bazı peygamberler bir kralın kraliyet kültürüne yabancı bir tanrısal varlık getirip onu İsrail'in kutsal tanrısı üzerine koyması halinde Yahweh'nin ikinci plana atılacağını hissediyordu. İlyas, Baal'ın varlığından şüphe etmiyordu fakat bir İsrail tanrısı olmadığı için Fenike'de kalması gerektiğine inanıyordu.

Baal'in koruyuculuğuna rağmen, İsrail ciddi bir kuraklıkla karşı karşıya kalınca, İlyas bu fırsattan faydalandı ve Jezebel'in dört yüz elli rahibini Carmel Dağı'na bir yarışmaya davet etti.²¹ Öncelikle, izlemeye gelen insanlara uzunca bir nutuk attı. Artık Yahweh ile Baal arasında nihai bir seçim yapmanın zamanı gelmişti. Sonra, biri Yahweh diğeri de Baal için olmak üzere iki sunağa iki boğa yerleştirilmesini istedi. O ve Baal rahipleri ayrı ayrı tanrılarına seslenecekler ve hangi tanrının kurbanı yakacak bir ateş göndereceğini birlikte göreceklerdi. Bütün bir sabah boyunca, Baal rahipleri yüksek sesle Baal'ın adını andılar, yalvar yakar bir halde kendilerini kılıç ve mızraklarla yaralayarak sunak etrafında aksak bir dans sergilediler. Hiçbir şey olmadı. Ardından İlyas, Yahweh'nin adını anınca gökten bir ateş topu geldi ve boğayla birlikte sunağı da yakıp kül etti. İnsanların yüzleri düşüverdi: Yahweh onların

tanrısıydı! İlyas, tüm Baal peygamberlerinin yakındaki bir vadide öldürülmesini emretti ve Carmel Dağı'na tırmandı. Burada kafasını dizlerinin arasına koyarak uzun uzun dua etti ve Yahweh'den kuraklığı bitirmesini istedi. Şiddetli yağmurlar yağdı, İlyas tüylü pelerinini deri peştamalına sıkıştırdı ve huşu içinde Ahav'ın arabasının yanı sıra koştu. Yahweh savaşta olduğu kadar toprağın bereketinde de etkin olduğunu ispatlamış, Baal'in fonksiyonunu başarıyla sona erdirmişti.

İsrail'in tek bir tanrıya tapınmasını isteyen İlyas, geleneksel dini yeni bir gerilimle tanıştırmıştı. Baal'den vazgeçmek, insanların önemli ve kıymetli bir ilahî kaynaktan feragat etmesi anlamına geliyordu. Binlerce kişi, Baal kültürünün dünya anlayışlarını zenginleştirdiğini, topraklarının bereketini artırdığını, verimsizlik ve çoraklığa karşı zorlu mücadeleye anlam kazandırdığını düşünüyordu. Ritüelleri uyguladıklarında yeryüzünü verimli kılan kutsal enerjilerden faydalandıklarına inanıyorlardı. İlyas, İsraililerden tüm bunlara yüz çevirmelerini ve tüm inançlarını bereket konusunda hiçbir ünü olmayan Yahweh'ye yöneltmelerini istemişti.²²

Fırtınanın ardından İlyas bunalıma girdi ve Jezebel'in rahiplerinin öcünü alacağını düşünerek ölüm korkusu yaşamaya başladı. İsrail'i terk etti, kuzey krallığı halkının Horeb Dağı olarak bildiği Sina Dağı'ndaki Yahweh mabedine sığındı. İlyas orada bir yarığa gizlendi ve vahiy beklemeye başladı.²³ Geçmişte, Baal gibi, ilahî savaşçı Yahweh de depremler şeklinde kendini sıkça göstermişti. Onun yaklaşmasıyla dağlar sarsıldı, ağaçlar kıvrıldı ve nehirler çekildi. Ama bu defa biraz farklıydı:

Sonra Yahweh bizzat geldi. Önce güçlü bir rüzgâr esti. Rüzgâr öyle güçlüydü ki Yahweh'nin huzurunda dağlar ikiye ayrıldı, kayalar çatırdadı. Ama Yahweh rüzgârın içinde değildi. Rüzgârdan sonra deprem oldu. Ama Yahweh depremin de içinde değildi. Depremden sonra yangın çıktı. Yahweh yan-

gının içinde de değildi. Yangından sonra hafif bir esintinin sesi geldi. İlyas bunu duyunca yüzünü peleriniyle kapadı.²⁴

Bu tanrı, kendini doğanın şiddet dolu güçleriyle değil sesin ince bir fısıltısı, hafif bir esintinin güçlülükle hissedilen tınısı ve sesli bir sessizliğin paradoksu içinde gösteren bir varlıktı.

Aşkın bir an yaşanmıştı. Tanrısallığı doğal dünyaya içkin olarak göstermek yerine, Yahweh ayrı ve öteki olmuştu. Tarihçiler, Eksen Çağı'nın "aşkın atılım"ından sıkça bahseder. Bu net bir şekilde böyle bir olaydı fakat İsrail'in antik dini gibi, aynı zamanda fazlasıyla karşıtlıkla doluydu. Bir katliamın peşi sıra gerçekleşmişti ve yeni bir düşmanlıklar döneminin başlangıcıydı. Mağaranın dışında pelerinine sarınmış vaziyette ayakta duran İlyas, Yahweh'nin Ahav'ın haleflerini ölüme mahkûm ettiğini işitti. "Baal'in önünde diz çökmeyenler," dışında hepsi ölecekti.²⁵ İnsanlar geride bıraktıkları hırs, öfke ve bencillik yerine geçiş yaptıkları tanrıyı tanımlamaya odaklandıkları için bir acımasızlık, saldırgan bir şovenizm tehlikesi belirmişti. Özgürlük, Eksen Çağı'nın vazgeçilmez bir unsuruydu ve İlyas'ın güç kullanma taktiği sonradan Eksen Çağı bilgeleri tarafından "acemilik" olarak tanımlanacaktı. İnsanları hazır olmadıkları bir ruhaniliğe zorlamak faydasız bir işti. Özünde tanımlanması imkânsız bir aşkınlık hakkında dogmatik olmak gereksizdi.

İlyas'ın Baal rahipleriyle mücadelesi, İsrail ve Yehuda'da yeni bir çatışmanın başlangıcı oldu. Bu andan itibaren, karşıt tanrılar arasındaki zorlu mücadele peygamberlerin ruhaniliğini şekillendirecekti. Bazı açılardan kült, daha barışsever hale gelmişti. İlahî savaştının antik tasviri gözden düşmüştü çünkü Baal'i çok fazla andırıyordu. Yahweh'yi dramatik bir fırtına içinde görmektense, peygamberler onu ilahî bir meclis içinde görmeye başladılar.²⁶ Ama bu bile rekabetçi ve çatışmacı bir hal aldı. Bu İbranice mezmur, Yahweh'yi meclisteki diğer tanrıların önüne çıkmak için mücadele eder halde tasvir ediyor:

Yahweh yerini aldı tanrısai mecliste,
 Adaletini açıklıyor tanrıların ortasında:
 "Artık yanlış adalet yok,
 Artık kötöleri kayırmak yok!
 Zayıfa ve yetime adalet götürün,
 Garibanın, yoksulun hakkını gözetin;
 Zayıf ve güçsüzü kurtarın,
 Kurtarın onları kötölerin pençesinden!"
 Cahil ve duygusuzlar, kör dolaşıyorlar,
 Yeryüzü toplumunun temelini sarsıyorlar.
 Bir defasında dedim ki, "Siz tanrılarsınız,
 Hepiniz Yücelerin Yücesi'nin oğlusunuz,"
 Yine de hepiniz insanlar gibi öleceksiniz,
 Herhangi bir insan gibi, ey tanrılar, siz de düşeceksiniz.
 Yüksel, ey Yahweh, yeryüzüne adalet dağıt,
 Hiçbir ulus senden ayrı değildir.²⁷

Eski zamanlarda, mezmura göre, Yahweh diğer "Tanrı oğullarını" *elohim* olarak görmeye hazırdu fakat artık bu tanrılar hükümsüzdü. Ölümlü insanlar gibi yok olup gideceklerdi. İlahî meclisin liderliğini kazanan Yahweh, hepsini ölüme mahkûm etmişti.

Yahweh diğer tanrısai varlıkları asli görevleri olan sosyal adaleti ihmal etmekle suçluyordu. İlyas da yoksul ve ezilenlere sevgi ve ilgi gösterilmesini istiyordu. Jezebel, Jezreel Vadisi'ndeki toprak sahiplerinden biri olan Navot'u Ahav'ın mülküne komşu bir bağı vermeyi reddetmesi üzerine taşlanarak ölüme mahkûm ettiğinde, Yahweh de kralı feci bir sonla cezalandırmıştı: "Köpekler Navot'un kanını nerede yaladıysa, seninkini de orada yalayacaklar."²⁸ Bu kehaneti duyan Ahav büyük pişmanlık duymuş, oruç tutup çul içinde uyumuştı ve Yahweh ona merhamet etmişti. Sosyal adalet kaygısı yeni bir gelişme değildi ve İsrail ve Yehudalılar için yabancı bir kavram da değildi. Güçsüzlerin korunması uzun zaman boyunca antik Yakın Doğu'da genel bir politika olmuştu.²⁹ Üçüncü binyıl gibi erken bir dönemde, Mezopotamya kralları yoksullar,

yetimler ve dullar için adalet yakarışlarını dinleyen güneş tanrısı Şamaş tarafından buyurulan bir kural olduğunu söylüyorlardı. Hammurabi (1728-1686) Kanunları'nın giriş kısmında güneşin halkın üzerinde parıldaması için tek koşulun kralın ve güçlülerin savunmasız insanları ezmemesi olduğu yazıyordu. Mısır krallarına da muhtaçları gözetme buyruğu verilmişti³⁰ çünkü güneş tanrısı Ra "yoksulların veziriydi."³¹ Ugarit'te açlık ve kuraklıktan kurtulmanın yolu ülkede adalet ve eşitliği egemen kılmaktı; zayıflar korunduğunda Baal'in Mot'la savaşında sağlanan ilahi düzen de korunmuş olurdu.³² Orta Doğu'da adalet dinin vazgeçilmez bir sacayağıydı. Ayrıca iyi bir pragmatik politikaydı. Adaletsiz sosyal politikalar ülkede düşman yarattığı sürece yabancı ve kozmik güçlerle savaşmanın bir anlamı kalmıyordu.

İlyas ve Elyesa düşünceli uygulamaları kadar öfkeli sözleriyle de hatırlanıyorlardı. Bu öyküler en az İlyas'ın Baal ile savaşları kadar öne çıkıyordu.³³ Orta Doğu'nun diğer tanrıları gibi, Yahweh de muhtaçların durumundan hislenir ve kültürel saflığın yanı sıra pratik sevgi de bahşederdi. Sidonlu yoksul bir kadın bir kuraklık esnasında elindeki son yemeğini ve yağın İlyas'la paylaştığında Yahweh kıtlık boyunca onu yemeksiz bırakmamayı vadetmişti.³⁴ Öte yandan, bu öyküler yeni bir Eksen Çağı ruhaniliğinin başlangıcını müjdelemiyordu. Sosyal adalet hâlihazırda bölgenin kadim geleneklerinde hayli yerleşik durumdaydı.

İsrail'in doğusuna doğru yavaş yavaş tamamen farklı bir imparatorluk kuruluyordu. 876 yılında, Asur kralı Akdeniz kıyısındaki Fenike kasabalarını dize getirdi ve 859 yılında III. Salmaneser'in tahta geçmesiyle birlikte başını Şamlı Hadadezer'in çektiği güçlü bir yerel krallar konfederasyonu Asurluların batıya ilerleyişini durdurmaya çalıştı. Ahav 853 yılında Asurlulara doğru ilerleyen orduya arabalı bir birlik verdi ve Asi Nehri'ndeki Karkar Savaşında bu birlikler yenilgiye uğradı. Öte yandan, Asurlular henüz batıdaki toprakları ele geçirecek kadar güçlü değillerdi ve Şam bölgenin en güçlü devleti olarak kaldı. O yılın sonlarında Ahav bu

güce meydan okudu fakat eski müttefikleriyle yaptığı savaşta öldü. Bu, Omri egemenliğinin sonuydu. Elyesa tarafından desteklenen aday Yehu bir saray darbesiyle tahtı ele geçirdi ve Asurlularla ittifak kurdu. 841 yılında, Asurlular Şam'ı yenerek bölgenin hâkimi oldular. Ayrıcalıklı bir vasal devlet olarak İsrail yeni bir barış ve zenginlik dönemine giriyordu.

Yeşu kitabının yirmi dördüncü bölümünde anlatılan Nablus antlaşma seremonisi öyküsü muhtemelen bu döneme denk geliyor.³⁵ Bu metni bir yedinci yüzyıl tarihçisi kitabına eklemiştir ve büyük ihtimalle bu mabette kutlanan antik antlaşma festivaline dayanır. İsraililer Kenan'a ilk geldiklerinde, bize anlatılanlara göre, Yeşu onları resmî bir antlaşma aracılığıyla yalnızca Yahweh'ye tabi kıldı. Yahweh halkı olmak istiyorlarsa, Ürdün Nehri'nin öteki yakasında tapındıkları tanrılardan vazgeçerek sadece Yahweh'ye hizmet etmek zorundaydılar. Halk Yahweh ile bölgenin diğer tanrıları arasında bir seçim yapmak zorunda kaldı. Yeşu onlara bunun ciddi bir karar olduğunu söyledi. Yahweh, “şirk koşulmasını bağışlamayan kiskanç bir tanrıydı... Yabancı tanrıları takip etmek için Yahweh'den vazgeçecek olursanız, o başınıza bela olur ve sizi mahveder.” Öte yandan, halk oldukça kararlıydı. Yahweh onların *elohim*'i idi. “O halde aranızdaki yabancı tanrıları terk edin,” diye bağırıyordu Yeşu, “ve kalbinizi İsrail'in tanrısı Yahweh'ye teslim edin.”³⁶

Dokuzuncu yüzyılın sonlarında, diğer tanrılar hâlâ cazibelerini koruyorlardı fakat Ürdün'ün öteki yakasında kalmak zorundaydılar. Bu, tektanrı bir metin değildi. Başka tanrı olmasa, halkın böyle bir seçim yapması gerekmezdi.³⁷ Tek tanrıya tapınma, ayinlere yönelik bir düzenlemeydi. “Sadece Yahweh” hareketi İsrailileri yalnızca Yahweh'ye kurban sunmaya ve diğer tanrıların kültlerini göz ardı etmeye çağırıyordu. Ne var ki bu tutum ilahî kaynakların daralması ve bildik ve sevilen tanrıların kaybı nedeniyle cesaret istiyordu. İsrail, Orta Doğu'nun mitsel ve kültürel uzlaşısından tek başına ve acı dolu bir şekilde ayrılmak üzereydi.

Eksen Çağı'nda geçmişten kopmadan Zhou krallarının antik ritüellerine ilişkin daha derin bir anlayış geliştiren Çinliler böyle acı dolu bir kırılma yaşamak durumunda kalmamıştı. Dokuzuncu yüzyıl Çinliler için büyük bir güçsüzlük dönemi idi. Eski feodal sistem çözülüyor ve Zhou hâkimiyeti çevredeki topraklardan gelen barbar halkların saldırılarına maruz kalıyordu. Bu dönemin tarihsel olaylarına dair çok az bilgimiz var fakat en az iki kere kralın başkentten kaçmak zorunda kaldığına ilişkin bölük pörçük de olsa birtakım entrika hikâyeleri mevcut. Kral, merkez düzlüklerdeki şehirler üzerinde az da olsa kontrol sağlayabilmişti ve eski monarşinin yerini Zhou'ya ideolojik sadakat besleyen ama pratikte bağımsız hareket eden bir lordlar konfederasyonu almıştı.³⁸ Bunları bir arada tutan yegâne şey kültürü. Ritüeller kralın vasallarına kralın Tianzi, yani "Gökyüzü'nün oğlu" olduğunu hatırlatıyordu. Kral, Gök'ün En Yücesi Tian Shang Di'den Çin halkını yönetmek için yetki almıştı. Yüce Tanrı'ya kurban sunma yetkisi sadece ondaydı ve Wei Vadisi'ndeki başkenti Zhouzhuang tüm Zhou şehirleri ağının dinî merkeziydi. Zhou dükünün direkt soyundan bir prensle sahip Lu dışında başka hiçbir şehir Çin'in göçüp gitmiş kralları onuruna prestijli kraliyet ritüellerini gerçekleştiremezdi.

Büyük düzlüğün kalan kısmında, surlara sahip her bir şehir (*kuo*) bir derebeyi olarak kraldan yetkisini alan bir prens tarafından yönetilirdi. Tüm şehirler Zhou başkentine göre şekillendirilmişti, prensin ikametgâhı ise atalarının tapınağının hemen yanı başında, kasaba merkezinde bulunurdu. Yönetimde kritik makamlarda bulunan, büyük kurban ayinlerini yöneten, prensin askerî seferlerine katılan ve orduya arabalar ve savaşçılar kazandıran baronlar (*dai fu*) ve üst yetkililer (*qing*) prensle hizmet ederdi. Baron ve yetkililerin altında büyük sülalelerin küçük çaplı ailelerinden gelen ve savaş arabalarını kullanan sıradan beyler (*shi*) bulunurdu. Şehirler yıllar içinde topraklarını sürekli olarak genişletmişti ve kayda değer prensliklere dönüşmüşlerdi. İçlerinden en önemlileri, Shang kralları soyundan geldiğini iddia ederek Shang geleneklerini sürdüren

Song ve Zhou ritüellerine tutkuyla bağlı kalan Lu idi. Sekizinci yüzyıl sonu itibarıyla, düzlüklerde bu feodal prensliklerden bir düzine mevcuttu.

Tüm bu şehirlerde yaşam tamamen dinin egemenliği altındaydı.³⁹ Kültün merkezinde tanrılardan yetki alan ve prensliklerin feodal lordlara aktardığı büyü bir güçle doğan Cennet'in Oğlu kral bulunuyordu. Dönemin birçok diğer dinsel sistemi gibi, Çinlilerin sistemi de insan toplumunun Cennet'in Yolu'na (*tao*) uymasını sağlayacak ritüellerle (*li*) evrenin doğal düzenini korumakla meşguldü. Kral tarafından sergilenen ayinsel eylemlerin doğanın güçlerini dizginleyebildiği ve mevsimlerin birbiri ardına gelmesini, yağmurun doğru zamanda yağmasını ve göksel varlıkların önceden belirlenmiş doğrultularında kalmasını sağladığı düşünülüyordu. Dolayısıyla, kral ilahî bir figürdü çünkü Yüce Tanrı'nın yeryüzündeki karşılığıydı. Gökyüzü ile Yeryüzü arasında ise ontolojik bir ayrım yoktu. Çinliler hiçbir zaman doğal düzenin ötesindeki bir tanrıyla ilgilenmediler. İlyas'ın edindiği dünyadan tamamen ayrı bir tanrı deneyimi muhtemelen onların kafasını karıştırdı. Gökyüzü ve Yeryüzü, birbirlerini tamamlayıcı unsurlardı: ilahî ve eşit partnerler.

Yüce Tanrı Gökyüzü'nün insan benzeri nitelikleri vardı fakat asla belirgin bir kişiliğe veya cinsiyete sahip olmadı. Dağ zirvelerinden emirler yağdırmadı, aksine temsilcileri aracılığıyla yönetti. Cennet, kralın yani Gök'ün oğlunun ve her biri kendi bölgesinde Gök'ün oğlu olan prenslerin kişiliğinde yaşıyordu. Yeryüzünün bir insan karşılığı yoktu fakat her şehirde iki Yeryüzü sunağı bulunurdu: biri ataların tapınağının yanındaki sarayın güneyinde, diğeri kentin güney sınırlarındaki hasat sunağının yanında. Çin dininde konum her şey demektir. Yeryüzü sunağının konumu, toprağın sürülmesinin ve ürün hasadının insanları kendilerinden önce toprağı süren atalarla doğrudan bağlantıya geçirdiğini ve Cennet'in Yolu'nu açtığını gösterirdi. Hasattan önce ve sonra Yeryüzü

sunacağının etrafında şükran ilahileri söylenirdi; geçmiş ile şimdiyi kutsal süreklilikte birleştiren Cennet Yolu (*tao*) “cezbediciydi”:

Bölgenin zaferi bu...

Eskilerin rahatlığı!

Buradaki her şey sadece burada göründükleri gibi değil!

Bugün olan her şey sadece bugün olduğu gibi değil!

En kadim atalarımız için de her şey böyleydi!⁴⁰

İnsanlar toprağı işlediklerinde sadece kendi “bugün görünen” kazanımlarıyla ilgilenmezlerdi. Harcadıkları emek onları atalarıyla, örnek insanlarla ve dolayısıyla işlerin oluş şekliyle birleştirdi.

İnsanların emeği olmasa, Cennet harekete geçemezdi.⁴¹ Sıradan dünyevi işler kutsanmış, kutsal faaliyetlerdi, insanların ilahî bir süreci paylaşmasını sağlıyorlardı. İnsanlar ormanları düzlediklerinde, kırsal alanları ehlileştirdiklerinde ve yollar yaptıklarında Zhou kralları Gök’ün başlattığı yaratımı tamamlamış oluyordu. *Classic of Odes*’da şair, Gök’ün ilahî işleri ile insanların dünyevi faaliyetlerini tasvir etmek için aynı kelimeyi kullanmıştı. Tai ve Wen adlı krallar Gök’ün partnerleri olmuştu ve şimdi onların yaşayan soyu bu kutsal görevi sürdürmeliydi:

Gök Tanrı yüksek dağları yarattı [zuo].

Kral Tai genişletti;

Temizledi [zuo]

Kral Wen ehlileştirdi,

Üzerinde sefere çıktı,

Ve Qi yolları yaptı

Oğulları ve torunları tüm bunları korusun!⁴²

Gök ile Yer arasında bir uçurum değil, Çinliler yalnızca bir süreklilik görüyorlardı.⁴³ En güçlü ataları artık en üstün ata olan Tian Shang Di’yle birlikteydi fakat bu kişiler bir zamanlar yeryüzünde yaşamışlardı. Gökyüzü kehanetler aracılığıyla yeryüzüyle

İletişim kurabilir ve yeryüzü sakinleri olan insanlar *bin* ritüeli aracılığıyla atalarıyla yemeklerini paylaşabilirlerdi. Çinliler yeryüzünden, evrenden ve hatta Çin İmparatorluğu'ndan bahsettiklerinde bu dünyevi kategoriler kutsallık da içerirdi. "Oralarda bir yerlerde duran" kutsallığı bulmaktansa, bu dünyayı Cennet'in örneği haline getirerek tümüyle kutsallaştırmaktan yanaydılar. Kozmik ve doğal süreçlerde kendini gösteren Cennet Yolu, net bir şekilde tanımlanmış yüce tanrılardan daha önemliydi. İnsanlar kutsallığı, her şeyi burada -dünyada- Cennetin Yolu'na uygun şekilde yapmak için harcadıkları günlük pratik emekte görüyorlardı. Gökyüzü daha yüceydi fakat Yeryüzü şehrin siyasal yaşamı için temel önem taşıyordu. Tüm büyük feodal meclisler Yeryüzü sunağında yapılıyordu. Zhou hanedanı, savaşları hâlâ isyancıları ve zalimleri cezalandırarak *tao* düzenini yeniden tesis etmenin bir yolu olarak görüyordu. Askerî seferler her zaman Yeryüzü höyüğünden başlıyordu ve savaş sonunda birlikler huzur bozan tutsakları burada kurban ediyorlardı. Derebeylik verilen bir lord, Cennet'in Oğlu unvanını aldığı anda, kral ona Yeryüzü sunağından alınmış bir toprak parçası verirdi. Güneş tutulması esnasında kral ve vasalları Yeryüzü sunağında doğru konumlarda durarak kozmik düzeni yeniden tesis etmeye çalışırlardı. Dolayısıyla, aşağıdaki denklemlerin kendisi *tao*'sunu uygulayamayacak olan Gökyüzü için Yeryüzü bir partnerdi.

Kraliyet yetkisi verilen kral, Gökyüzü'nün baş oğlu olduğunda, yeryüzünde Cennet'in "yolu açılırdı." Ona *daode* adı verilen büyümlü bir yetenek, "Yolun Gücü" verilirdi. Bu güç sayesinde düşmanlarını dize getirebilir, sadık takipçilerini etkileyebilir ve otoritesini kabul ettirebilirdi. Kral *daode*'yi gerektiği şekilde uygulamazsa bu güç kötücül bir hal alırdı.⁴⁴ Kral bu yetkiyi aldıktan sonra, kralın salt varlığı dahi yeterince etkili olurdu. Onun varlığı insanların ve doğal fenomenlerin doğru davranmasını sağlardı. Kralın aklından geçen düşünceler anında gerçeğe dönüşürdü:

*Kralın düşünceleri sonsuzdur—
Düşündüğü atlar anında güçlenir.
Kralın düşünceleri tamamen doğrudur—
Düşündüğü atlar anında dört nala koşar.⁴⁵*

Kral güçlü olduğunda yeryüzü çiçeklere bürünürdü. Güçsüzleştiğinde tebaası hasta düşer, erkenden ölür, hasatlar bozulur ve kaynaklar kururdu. Bakış açıları bütünseldi. Doğal dünya ve insan toplumu ayrılmaz şekilde iç içe geçmişti.

Kralın görevi insan dünyası ile doğal dünyanın uyum içinde yaşamasını sağlamaktı. Geleneksel irfana göre bilge krallar, güneşi takip ederek ülkelerini dolaştıkça mevsimlerin düzenli döngüsü korunmuş olurdu.⁴⁶ Dolayısıyla Sarı İmparator Huang-Di bütün dünyayı dolaşmış, pusuladaki dört ayrı yönü sırasıyla ziyaret etmişti. Öte yandan, Yao o kadar güçlüydü ki bu gezileri şahsen yapmak zorunda kalmamış, yerine onun adına mevsimleri oluşturmaları için dört kutba temsilcilerini göndermişti. Shun onu da geçmişti. O sadece başkentinde her biri dört ana yöne bakan dört kapıda bir ayin düzenlemişti.⁴⁷ Zhou kralları ise saraylarını bile terk etmeye ihtiyaç duymadı. Bunun için özel bir salonları vardı ve bu salonun doğu, güney, batı veya kuzeye yönelmiş dört köşesine dönerek mevsimleri başlatırdı. Yıl içinde kral bütün kişiliğini doğal düzene uydurmak için kıyafetlerini, aksesuarlarını ve beslenme biçimini değiştirmek zorunda kalırdı. Kışın siyah giyinir, siyah bir ata biner, siyah bir arabada seyahat eder ve siyah bir asa taşırdı. Bu mevsimi başlatmak için salonun kuzeybatı köşesinde durması ve kış besinleri olan darı ve domuz eti yemesi gerekirdi. Bahar yaklaşınca yeşil giyinir, yeşil bir bayrak taşır, ekşi besinler yer ve binanın kuzeydoğu köşesinde dururdu. Sonbaharda beyaz giyinir ve batıda dururdu. Yazın ise kırmızı giyinir ve güney cephede dururdu.

Kral üstün güçlere sahip olsa da başına buyruk davranamazdı. Yaşamının her anında göksel modellere uygun davranmalıydı: Kişisel

olarak hoşlandığı ya da hoşlanmadığı şeyler tamamen önemsizdi. Onun görevi kendine özgü iç veya dış politikalar üretmek değil sadece yolu takip etmektir. Bu arkaik ideal daha sonraları Çin Eksen Çağı'nın çok sayıda ruhani yönünü etkileyecekti. Kral ritüel görevlerini doğru yaptığında gücüyle (*daode*) her şeyi "sakin ve uysal" hale getirebilirdi.⁴⁸ Yeryüzü, sular, bitkiler, vahşi hayvanlar, tanrılar, erkekler, kadınlar, prensler ve köylüler birbirlerinin hakkına tecavüz etmeden hep beraber yaşayıp giderlerdi. Bu ilahî istikrar durumuna Büyük Barış (*tai-ping*) denirdi. Herhangi bir sebeple kral başarısız olur ve güçten düşerse kaos çıkardı. Yağmur yanlış zamanda yağar, ekinler kırılır, güneş ve ay yolunu kaybeder, bir güneş tutulması veya deprem olurdu. Böylece kral düzeni yeniden tesis etmesi gerektiğini bilirdi. Büyük bir davula vurur, bütün tebaasını askerî alarma geçirir ve prenslerini şehirlerden çağırırdı. Prensler kendi derebeyliklerinin pusula yönlerine göre giydikleri kıyafetlerle –siyah, yeşil, kırmızı veya beyaz– başkente varınca başkent'in ortasındaki meydanda kendilerine ayrılan yerde dururlardı. Kuraklık söz konusuysa kral halkın önünde hatalarını kabul eder, kötü yönetimi, vasat yetkilileri ve sarayının gösteriş merakı sebebiyle sorumlu olduğunu kabul eder ve şehrin güney eteklerindeki Yeryüzü sunağında bir kurban ayini teklif ederdi. İnsan dünyasının büyümlü bir şekilde yeniden tesisi evrene barış getirir ve Cennet Yolu'nu yeniden kurardı.

Dokuzuncu yüzyılda ritüel daha fazla halka açık hale geldi.⁴⁹ Erken Zhou döneminde, bu kraliyet ritüelleri muhtemelen özel, yalnızca aile içi işlerdi fakat artık büyük bir kalabalığın önünde icra ediliyorlardı. İş üstlenen ritüel üstatları (*ru*) seremonilerin usulünce yürütülmesini sağlıyordu. Yeni kamusal ayin düzenine göre, insanlar Yol'un uygulanışını gözlemleyebiliyor ve uygulamaya katılabiliyordu. Tüm başkent sakinleri her baharda kral ve kraliçenin yeni yıl açılışına şahitlik ediyordu. Güneş ve ayla süslenmiş bir kıyafet içindeki kral, arabasıyla şehrin güneyindeki Yeryüzü sunağına gidiyor ve Gökyüzü'ne bir kurban sunarak yeni yılın ilk

dinî ibadetini gerçekleştiriyordu. Kral yaşamını Gökyüzü'ne göre şekillendiriyordu ve halk mevsim etkinliklerini gerçekleştiren ilk kişi olması gereken kralı takip ediyordu. Kral yaşayan arketipti ve halk Gök'ün oğlunu taklit ederek kendi yaşamlarını Yol ile uyumlu hale getiriyordu. Dolayısıyla kışın ardından ancak kralın ilk sabanı sürmesiyle birlikte köylüler tarla işlerine başlayabilirdi. Baharda, kralın karıları tören eşliğinde kendilerini krala sergilerler ve evlilik mevsimi açılırdı. Sonbaharın sonunda kral, yardımcıları ve yetkilileriyle birlikte kışı karşılamak ve soğuğu geri getirmek için kuzey sınırlarına giderdi. Orada dinlenme ve karanlık mevsiminin başladığını ilan eder ve köylülere köylerine dönmelerini buyururdu. Her zaman olduğu gibi, önde giderek kurbanlar sunar ve sarayının kapılarını mühürlerdi. Arkasından kasaba sakinleri ve köylüler de onu örnek alarak evlerine kapanırlardı.

Kraliyet ritüelleri hakkındaki bilgilerimiz antik Çin klasiklerinden geliyor. Bu tasvirlerin ne kadar tarihsel olduğunu bilmiyoruz. Fazlasıyla ütöpik de olabilirler fakat ifade ettikleri idealler Çin tasavvuruna derinden yerleşmişti ve Eksen Çağı için kritik önemde olacaktı. Diğer şehirlerde, Gök'ün yerel oğulları olan prensler de muhtemelen benzer seremoniler yapıyorlardı. Kraliyet sarayına hizmet ediyorlar ve kralın masasında yemek yiyorlardı. Kralın onlara verdiği yiyecekleri paylaşarak onun *daode'sinden* pay alıyorlardı. Başkentte kral, özenli ve dramatik ritüeller eşliğinde geçmiş Shang ve Zhou krallarını anıyor; prensliklerdeki prensler ise ikametgâhlarının yanı başındaki antik tapınakta kendi atalarını, şehrin kurucu babalarını onurlandırıyorlardı.

Shang gibi, Zhou hanedanı da beş yılda bir özel bir "ziyafet" (*bin*) düzenliyor, doğa tanrıları ile atalarını büyük bir ziyafete davet ediyorlardı. On gün boyunca sarayda titiz hazırlıklar yapılıyor, oruç tutuluyor, tapınak temizleniyor ve atalardan kalma yadigâr tabletler saklandıkları yerlerden çıkarılarak saray bahçesine yerleştiriliyordu. Ziyafet günü kral ve kraliçe saray bahçesine ayrı ayrı giriyor, onların arkasından kraliyet ailesinin daha genç mensupları, her

biri bir atayı temsilen bir rahibin arkasında saygıyla selamlanarak yerlerini alıyorlardı. Onların şerefine hayvanlar kurban ediliyor ve et pişerken rahipler bağıra çağıra caddelerde koşturarak civardaki tanrıları ziyafete çağırıyordu: “Burada mısınız? Burada mısınız?” Güzel müzik çalınıyor, gösterişli bir ziyafet çekiliyor ve herkes kendi rolünü en edepli şekilde oynuyordu. Ziyafetin –mistik bir şekilde genç nesillerin içinde bulunan ataların da katıldığı kutsal bir komünyon– ardından, ritüelin kusursuzca uygulanması şerefine ilahiler okunurdu: “Bütün âdet ve ritüellere uyuldu,” diye söylerdi katılımcılar, “tüm gülümsemeler, tüm kelimeler yerli yerinde.”⁵⁰ Her bir yüz ifadesi, her bir beden hareketi ve *bin* esnasında sarf ettikleri her bir söz önceden belirlenmişti. Katılımcılar ritüeldeki ideal dünyaya uyum sağlamak için bireyselliklerini geride bırakıyorlardı. “Çok emek harcadık,” derlerdi, “ritüeller eksiksiz olsun diye.”

Her şey yerli yerinde ve hızlıydı.

*Her şey düzgün ve kesindi.*⁵¹

Festival ilahlarla yakın mesafede yaşayan kutsal bir toplumun tezahürüydü. Herkesin kendine ait ve başkasına devredilemez bir rolü vardı. İnsanlar günlük benliklerini geride bırakarak daha büyük ve daha önemli bir şeyin parçası olduklarını hissederlerdi. Ritüel, dramatik manada kral tarafından temsil edilen Birinci Ata olan Yüce Tanrı’nın Shang ve Zhou atalarıyla ve doğa tanrılarıyla birlikte oturduğu Cennet Sarayı’nın bir taklidini temsil ediyordu. Ruhlar bereket dağıtırdı ama onlar da kutsal dramının ritüellerine itaat ederdi. Shang hanedanı eskiden ritüelleri ataların ve tanrıların iyi mevkilerini kazanmak için kullanırdı fakat dokuzuncu yüzyıl itibarıyla ritüelleri eksiksiz ve güzel yürütmek çok daha önemli hale geldi. Ritüeller kusursuzca uygulandıklarında katılımcılara ilahî uyuma ilişkin büyümlü bir şeyler katardı.⁵²

Seremoni altı perdelik bir bale gösterisiyle biterdi. Bu gösteride Wen ve Wu adlı kralların son Shang kralına düzenlediği sefer

yeniden canlandırılırdı. İpeklere bürünmüş, ellerinde yeşimtaşından baltalar taşıyan altmış dört dansçı orduyu temsil eder, bizzat kral da kendi atası Kral Wen rolünü oynardı. Her bir perdenin kendi müziği ve sembolik dansları olur, ilahiler eşliğinde kraliyet yetkisinin verilişi kutlanırdı:

*Yetkiyi elde tutmak kolay değil,
Sizinle son bulmasın o.
İyi şöhretinizi sergileyin ve parlatın,
Yin'in Cennet'ten neler aldığını düşünün.
Yüce Cennet'in işleri
Sessiz ve kokusuzdur.
Kral Wen'i kendinize örnek alın
Böylece tüm devletler size güvenecektir.⁵³*

Bale gösterisi Xia hanedanının kurucusu Yu'ya adanan huzur dolu bir dansla (*da xia*) biterdi. Bu dans iyi yönetimi ve evrensel barışı sembolize ederdi ve büyümlü bir şekilde Zhou topraklarına düzen ve huzur getireceğine inanılırdı.

Çinliler sanatın önemini kavramışlardı. Bu incelikli dramaları canlandırarak iyiden iyiye insan olduklarını hissederlerdi. Dokuzuncu yüzyılda ritüelin dönüştürücü etkisinin tanrıların manipölasyonundan çok daha önemli olduğunu düşünmeye başlamışlardı. Bir role bürünerek kendimizden başka bir şey oluruz. Farklı bir kişilik üstlenerek bir anlığına kendimizi bir başkasında kaybederiz. Ritüel, katılımcılara sıradan hayatlarının karmaşasına geri döndüklerinde onlarla kalacak olan bir uyum, güzellik ve kutsallık vizyonu kazandırır. Ritüel esnasında dansçılar, aktörler ve saray mensuplarında yeni bir şeyler vücuda gelirdi. Ayinin ince detaylarına odaklanan insanlar kendilerini büyük bir şeye kaptırır ve en azından bir süreliğine geçmiş ile geleceğin, Gökyüzü ile Yeryüzü'nün bir olduğu kutsal bir toplum yaratırlardı.

Ne var ki Çinliler henüz yolun başındaydı. Henüz bu seremonilerin etkileri üzerine düşünmeye başlamamışlardı. Yaptıklarını

analiz edecek öz bilince henüz ulaşmamışlardı. Daha sonra, üçüncü yüzyılda Çin Eksen Çağı'nın en akılcı filozoflarından Xunzi bu antik ritüeller üzerine düşündü ve sahip oldukları ruhani önemi kavramayı başardı. "Bir beyefendi iradesini yönlendirmek için davul ve zil, kalbini ferahlatmak için lut ve zither kullanır," diye açıklamıştı. Savaş dansında silahlar kuşanıyor, barış dansında tüylü aksesuarlar kullanıyor ve sembolik olarak savaş halinden uyuma geçiş yapıyordu. Bu jestlerin onun iç benliği üzerinde bir etkisi vardı: "Müziğin icrası aracılığıyla irade saf hale getiriliyor ve ritüellerin icrasıyla davranışlar kusursuzlaşıyor, gözler ve kulaklar keskinleşiyor, ruh hali uyum ve sakinlik kazanıyor, tavır ve davranışlar kolayca düzeltiliyor."

Her şeyin ötesinde, bu ayrıntılı ritüeller katılımcıların kendilerini aşmalarına da yardımcı oluyordu. "Olgun kişi," diyordu Xunzi, "Yol'u uygulamaktan keyif alır; değersiz adam kendi isteklerinin kölesi olmayı sever." Eksen Çağı'nda insanlar benliğin sınırlarını aşmanın rahatına düşkünlükten daha büyük bir tatmin sağladığını keşfedeceklerdi: "İsteklerini Yol'a göre törpüleyen kişi keyifli olur ve karışıklıktan kurtulur, isteklerinin peşinde koşarken Yol'u unutan kişi ise yanılgı ve mutsuzluğun pençesine düşer."⁵⁴

Çin Eksen Çağı boyunca bazı filozoflar ritüel sanatını reddederken bazıları da bu ayinsel seremonilere dayalı köklü bir ruhanilik inşa edecekti. Ritüellerin oluşturulması Zhou döneminin büyük kazanımlarından biriydi ve sonraki kuşaklar da bunu gördüler. Eksen Çağı'ndan sonra tamamlanabilen metinlerden *Record of Rites*, Shang hanedanının ruhları birinci plana, ritüelleri ise ikinci plana koyduğunu, Zhou hanedanının ritüelleri ruhlardan daha öncelikli gördüğünü aktarıyordu.⁵⁵ Shang hanedanı ritüellerini tanrıları kontrol etmek ve kullanmak için uygulamak istiyordu fakat Zhou hanedanı sezgisel olarak ritüellerin başlı başına çok daha büyük bir dönüştürücü güce sahip olduğunu anlamıştı.

Dokuzuncu yüzyılın sonu itibarıyla, Zhou hanedanı zor bir durumla karşı karşıya kalmıştı. 842 yılında Kral Lih tahtından

edilmiş ve sürgüne gönderilmişti. Kralların utanç verici başarısızlıkları halkın bir kısmını şüphe duymaya sürüklemişti. Gök'ün oğulları bu kadar yetersiz ve dar görüşlüyse Yüce Tanrı'nın kendisi acaba nasıldı? Şairler satirik dizeler yazmaya giriştiler: "Yüceler-deki Tanrı öyle çelişki dolu ki aşağıdaki halk artık çok yoruldu," diye yazmıştı biri. Krallar ve kraliyet ritüelleri artık Yol'u temsil etmiyordu: "Söylediklerin doğru değil... ve sunaktan gelen bir fayda yok."⁵⁶ Kral Lih, 828 yılında sürgünde öldükten sonra oğlu başa getirildi. Ne var ki Yol bir daha tesis edilemedi. Şairlere göre, o günlerde doğal afetler birbiri ardına geliyordu. Ritüellerin titizlikle uygulanmasına karşın, kuraklık ülkeyi yakıp kavuruyor ve atalar kıllarını dahi oynatmıyorlardı:

*Yüce yetki sona ermek üzere.
İleride veya geride görülecek bir şey kalmadı.
Dükler ve geçmiş yöneticiler
Bize yardım eli uzatmıyor.
Ya Anne ve Baba ve atalara ne demeli
Bize nasıl böyle davranabiliyorlar?⁵⁷*

Ritüeller hâlâ özenle uygulanıyor ve katılımcılar üzerinde ciddi etkiler bırakıyordu fakat az sayıda dar görüşlü kişi ritüellerin büyülü etkisine inancını kaybetmeye başlamıştı. Bu yükselen krize karşı verilen tepki ise daha az değil, daha fazla ritüele yönelmek oldu.

Dokuzuncu yüzyıl itibarıyla, Hindistan'daki ritüel üstatları Hindistan'ın Eksen Çağı'nı başlatan bir ayinsel reform sürecine girdiler. Kurban ritüellerine ilişkin sistematik bir analiz sonucunda öz benliğe ulaştılar. Bu kişileri bireysel olarak tanımıyoruz. Adlarını bilmiyoruz ve onlardan geriye bu yeni vizyona nasıl ulaştıklarına dair hiçbir kişisel kayıt kalmamış. Tek bildiğimiz, geç Veda döneminde yıldızı parlayan brahman rahip sınıfına mensup oldukları.⁵⁸ Yaptıkları çalışmalar, dokuzuncu ve yedinci yüzyıllar arasında

derlenmiş teknik ritüel metinleri olan *Brahmana* metinleri içinde korunmuş durumda. Yavan olarak nitelenebilecek bu tezlerden ortaya çıkan şey, reformcuların kurban ayinlerindeki şiddeti ortadan kaldırma arzusuyla harekete geçmiş oldukları.

Aryan hayatı daha yerleşik hale geliyordu. Ekonomi, yağmacılıktan çok tarımsal üretime dayanmaya başlamıştı ve elimizde somut kanıt olmasa da yıkıcı yağma ve misilleme döngüsünün bir son bulması gerektiğine ilişkin giderek yaygınlaşan bir uzlaşma olduğu anlaşılıyor. Geleneksel ritüeller bu şiddet dolu tavrı meşrulaştırmakla kalmıyor, üstüne bir de kutsal bir anlam katıyordu. Ritüeller başlı başına gerçek dövuşlere dönüşmüştü ve acımasız bir kurban ayini kaçınılmaz bir şekilde bir diğerini takip ediyordu.⁵⁹ Rahiplik görevini üstlenen üstatlar, kurban ayinine yönelik sistematik bir değerlendirmeye giriştiler ve şiddete yol açma potansiyeli olan her türlü uygulamayı ortadan kaldırdılar. Bu girişim, bu yeniden düzenlenmiş ritüelleri *kshatriya* savaşçılarına kabul ettirmekle kalmadı, aynı zamanda ruhani bir uyanışa yol açtı.⁶⁰

İlk bakışta hiçbir metin, ayinsel ayrıntılara takıntılı olduğu aşikâr *Brahmana* metinleri kadar Eksen Çağı ruhundan uzak olmaz gibi görünüyor. Belli bir adak için kullanılması gereken kabın ne olması gerektiği veya ateş potasını sunağa taşıyan bir rahibin kaç adım atması gerektiği gibi boğucu sorular nasıl olmuş da bir dinî devrime yol açmıştı? Ne var ki *Brahmana* metinleri değişen bir dünyada yeni bir anlam ve değer kaynağı bulmak için cesur bir adım atmaktaydı.⁶¹ Ritüel üstatları katılımcılarına herhangi bir şekilde zarar vermeyecek bir ayin istiyorlardı. Eski kurban ayinlerinin doruk anında, İndra'nın Vritra'yı öldürmesini yeniden canlandırmak amacıyla hayvanın dramatik bir şekilde kafası kesiliyordu. Ne var ki İndra artık Aryanların Hindistan'a ilk geldiği zamandaki üstün konumunda değildi. Önemi giderek azalıyordu. Reform geçiren ritüellerde artık kurban, ayin alanının dışındaki bir kulübede olabildiğince acısız bir yolla boğuluyordu. "Ölmeyeceksin, zarar da görmeyeceksin," diyordu ritüel üstatları hayvana;

“güzel yollardan geçerek tanrılara gideceksin.”⁶² Bu metinlerde, hayvanın öldürülüşü sıkça “zalimlik”, ceza verilmesi gereken bir kötülük olarak tasvir ediliyordu. Kurban bazen bağışlanmalı ve görevli rahiplerden birine hediye olarak verilmeliydi. Bu kadar erken bir dönemde dahi, ritüel üstatları hâlihazırda Hindistan Eksen Çağı’nın vazgeçilmez erdemi haline gelecek olan *ahimsa* (“zarar vermeme”) idealine doğru gidiyorlardı.⁶³

Reform geçiren ritüellerde insanlara karşı herhangi bir zalimlik de yasaklanmıştı. Artık yarışma, araba yarışı, savaş provaları ya da yağmacılık olmayacaktı. Bunlar sistematik olarak ritüellerden çıkarıldı ve yerlerine rahatlatıcı şarkılar ve sembolik jestler yerleştirildi. Herhangi bir dövüş olasılığı kalmaması için, ritüeli gerçekleştiren ev sahibi ya da kurban sahibi ortamdaki tek savaşçı veya *vaishya* olacaktı. Eski gürültülü, kalabalık kurban arenası artık boştu. Yalnızca kurban sahibi ve karısı orada bulunuyordu. Düşmanlar artık ritüeli yarıda kesemezdi. Meydan okuyan kimse yoktu, ev sahibi artık konuk davet edemezdi. Konukların yerine, ev sahibine seremoniler boyunca rehberlik eden, her bir eylemin ve mantranın usulüne uygun gerçekleştirilmesini sağlayan dört rahip ve onların yardımcıları vardı. Bu zararsız ritüellerdeki tek tehlike prosedürlerde yapılacak bir hataydı. Bu hata da kurbanı “iyileştirmek” amacıyla yapılacak özel bir ritüelle giderilebilirdi.

Ritüel üstatlarının neleri yasakladığını biliyoruz çünkü o eski şiddet dolu pratikler reforma tabi tutulmuş ritüellerde izler bırakmışlardı. Hiç beklenmedik bağlamlarda savaş sanatına yönelik uyumsuz referanslar var. *Brahmana* metinleri, soma bitkisini ezerek İndra’nın Vritra’yı öldürüşünün yeniden canlandırıldığını anlatıyordu. Karşılıklı söylenen görkemli bir şarkıyı İndra’nın ölümcül yıldırımıyla kıyashıyorlardı. Bu yıldırımı rahipler “güçlü sesleriyle” ileri geri fırlatıyorlardı.⁶⁴ Bir zamanlar araba yarışlarında söylenen rahatlatıcı bir ilahi hâlâ “*Deva*’ların Arabası” adıyla anılıyordu. *Brahmana* metinlerinde, yoklukları ciddi bir boşluk yaratan “düşman” sıkça anılıyordu. Arenadaki üç kutsal ateşten biri hâlâ “düş-

mana" aitti. Mantralar hiçbir zaman olmamış bir savaşa atıfta bulunuyordu: "İndra ve Agni düşmanlarımı mahvettiler!"⁶⁵ En başından itibaren savaşçı grupların doğuya göçünü ve yeni toprakların fethini kutsayan Agnicayana'dan her tür savaş referansı çıkarılmıştı. Kurban sahibinin yerden ateş çanağını alıp doğuya doğru üç adım atması ve tekrar yere koyması bekleniyordu. Ne var ki bu uygulama fazla ehil görününce, sonraki dönemlerde ateş çanağı kutsanmış zeminde bir arabayla gezdirilmeye başlandı.⁶⁶

Ritüel üstatları, reform geçiren ritüellerin Rig Veda'nın son ilahilerinde adı geçen yaratıcı Tanrı Prajapati tarafından oluşturulduğunu iddia ediyor ve sonradan hareketlerinin başlıca miti haline gelecek olan bir hikâye anlatıyorlardı.⁶⁷ Günlerden bir gün Prajapati ve Ölüm, içinde araba yarışları, zar oyunları ve şarkı yarışmalarının da olduğu bir kurban ayini düzenlemişler. Ne var ki, geleneksel "silahlarla" dövüşmek istemeyen Prajapati, Ölüm'ü tamamen yenmiş. Yeni ritüel teknikleri kullanan Prajapati, Ölüm'ü yenmekle kalmamış, onu yutmuş da. Ölüm kurban arenasından sonsuza dek silinmiş ve reform geçiren ritüellerdeki ev sahibi gibi, Prajapati de kendini yapayalnız bulmuş: "Artık ritüellerde yarışma olmayacak!" şeklinde bir sonuca varmıştı ritüel üstatları. Prajapati örnek kurban ayini düzenleyicisi olmuştu. Yeni ayin düzeninde onu taklit edenler rakiplerini bir yarışmada yenerek ya da dövüşüp öldürerek Ölüm'ü yenmiş sayılmayacaktı. Bir kurban düzenleyicisinin ölümü yenebilmesinin tek koşulu onu özümsemek ve kendi içine almaktı. Böylece, "Ölüm onun özü (*atman*) olacaktı."⁶⁸ Bu çarpıcı bir bakış açısydı. Prajapati'nin Ölüm'ü yutmasını sağlayan ritüel üstatları, dikkatleri dış dünyadan çekerek iç dünyaya yöneltmişlerdi. Ölüm'ü benliğin bir parçası haline getiren Prajapati onu içselleştirmiş ve dizginlemişti. Artık ölümden korkması gerekmiyordu. Kurban ayini yapan insanlar da aynısını yapmalıydı.

Eski ritüellerde ev sahibi ölüm yükünü diğerlerinin sırtlanmasını sağlardı. Ayin ziyafeti için yapılan daveti kabul eden konuklar, kurban edilecek hayvanın ölümünün sorumluluğunu almak zo-

rundaydı. Yeni ritüelde hayvanın ölümünden kurban düzenleyicisi sorumluydu. Ölümü başkalarını yansıtmaktansa kendi içine alıyor ve kurban edilen hayvanla özdeşleşiyordu. Yeni ritüellerde sembolik bir ölüm yaşayan kişi kendini –hayvan gibi– tanrılara sunmuş ve ölümsüzlüğü tatmış oluyordu: “Kendisi kurban olan kişi,” diye açıklıyor bir ritüel üstadı, “ölümün esaretinden kurtulur.”⁶⁹

Brahmana metinleri yaratıcı tanrı Prajapati ile geç dönem Veda ilahilerindeki ilk insan “Kişi” olan ve dünyanın oluşması için tanrıların kendisini kurban etmesine izin veren Purusha’yı birleştirmişti. Prajapati/Purusha bundan dolayı hem kurban eden hem de kurban edilendi. Bu ayin prosedürünü uygulayan ev sahipleri de kendini bu eski ritüelle özdeşleştirir ve Prajapati’yle bütünleşirdi: “Tek bir kurban vardır,” diye açıklıyordu ritüel üstadı; tüm kurbanlar zamanın başındaki ilk adakla aynıydı ve “Prajapati kurbanın kendisiydi.”⁷⁰ Prajapati artık takip edilmesi gereken örnekti. İndra gibi bir katil olarak ölümsüzlük kazanmak yerine ev sahibi bizzat kurban oluyor, ritüelize edilmiş bir ölüm tadıyor ve –en azından seremoni boyunca– tanrıların ebedî dünyasına giriyordu.

Öte yandan, *Brahmana* metinleri kurban sahibinin ne yaptığını anlaması gerektiğinde ısrarcıydı. Gözü kapalı bir şekilde yapılması gerekenleri takip etmek anlamsızdı. Kişi Prajapati’nin kurban olduğunu bilmeli ve ritüel ilmine aşına olmalıydı. Ölümle savaşında, Prajapati’nin “silahları”, *bandhus* hakkındaki bilgisi ve gökyüzü ile yeryüzü arasındaki “yazışmalardı.” Veda dini fiziksel nesneleri her zaman ilahî varlıkların bir taklidi olarak görmüştü. Reformcular bu eski sezgisel bakışı titiz bir disipline dönüştürdüler. Ritüel üstadı kurban ayinindeki her bir eylemi, uygulamayı ya da mantrayı kozmik bir gerçeklikle birleştiren benzerlikleri ve bağlantıları öğreniyordu.⁷¹ Bu kolektif bir yoga, gerçekliğin farklı seviyelerini birbirlerine “bağlamaktı.”⁷² Benzerlik ve benzeşim bir kimlik oluşturunuyordu. Ritüeller bu bağlantılı ağa ilişkin tam bir bilinçle uygulandığında her şey yeni bir görünüm kazanıyordu:

tanrılar insanlarla, insanlar hayvan, bitki ve aletlerle, aşkın olan içkin olanla ve görünür olan görünmez olanla bağlantı kuruyordu.

Örneğin Prajapati yılın (mevsimler döngüsü) dengi (*bandhu*) idi çünkü zaman, yaratılış gününde onun vücudundan türemiştir. Kurban edilen hayvan oydu çünkü o da kendini kurban olarak teslim etmişti. Onun vücudundan türeyen tanrılar da Prajapati'nin *bandhus*'u idi. Kurban ritüellerini uygulayan ev sahibi ateşe attığı adağın kendisiydi çünkü aslında kendini sunuyordu. Aynı sebeple kurban edilen hayvan da kendisiydi. Dolayısıyla, ritüeli yürüten kurban sahibi ve aynı zamanda kurbanın kendisi olduğu için Prajapati de oluyordu. Kadim kurban ayinini taklit ettiği için Prajapati'yle bütünleşiyor, ölümlülerin kirli dünyasından uzaklaşıyor ve ilahî evrene giriyordu. Bundan dolayı şunu söyleyebilirdi: "Gökyüzüne, tanrılara katıldım; ölümsüzleştim!" Bu örnek düşünce, hiç şüphesiz tipik bir antik düşünce biçimiydi. Hindistan ritüel reformunu diğerlerinden ayıran ise, bu bağlantıların zihinsel bir çabayla gerçekten ritüel esnasında kurulmasıydı. Ritüel üstatları katılımcıların bu *bandhus*'u öğrenerek daha fazla öz bilince sahip olmaları için uğraşıyorlardı. Bir ateş çubuğu gibi ufacık bir alet bile zihinlerde kadim ritüellerde kullanılan ateş çubuğuyla özdeşleştirilmeliydi. Rahip ateşe ağartılmış tereyağı atarken tıpkı Prajapati'nin bu sunu esnasında davrandığı gibi bağırıyordu (*Svaha!*). Kurban sahibi ve rahiplerin zihinsel aktivitesi aracılığıyla bu dünyevi nesneler "kusursuzlaşıyordu". Bu sayede kirli varlıklarının güçsüz yanını arkalarında bırakarak ilahlarla bir oluyorlardı.

Tüm antik dönem halkları gibi Veda Hintlileri de ritüelin doğal dünyanın sürekli tüketilen enerjilerini yenileyebileceğine inanıyordu. Reformcular Prajapati'nin yaratımı hakkında başka bir öykü anlatıyordu. Anlatılanlara göre, Prajapati evrende yalnız olduğunun farkına varmış, çoluk çocuğa karışmak istediği için inzivaya çekilmişti –oruç tutarak, nefes almayarak ve ısı yayarak– ve zaman içinde gerçekliğin tamamı onun kişiliğinden (*purusha*) türemiştir: *deva*'lar, *asura*'lar, Vedalar, insanlar ve doğal dünya.

Ne var ki Prajapati çok etkin bir yaratıcı değildi ve yarattıkları rezil haldeydi. Yaratılan şeyler henüz Prajapati'den ayrılmamıştı.⁷³ Hâlâ onun bir parçasıydılar ve Prajapati çalışmaktan bir hayli yorularak bitkin düştüğü zaman neredeyse ölüyorlardı.⁷⁴ Ondan düştüler, ayrıldılar ve bazıları Prajapati'nin onları yiyeceğinden korkup kaçtı. Prajapati uyandığında dehşete kapıldı: "Bu yaratıkları nasıl tekrar kendimde bir araya getireceğim?" diye sordu.⁷⁵ Tek bir çözüm vardı. Prajapati tekrar bir araya getirilmeliydi. Agni parça parça toplayarak onu yeniden yaptı. Kayıp ve dağınık yaratıklar yeniden kimlik kazandılar ve dünya yaşanılabilir bir hale geldi.⁷⁶ Dolayısıyla, benzerlik yasası aracılığıyla, kurban sahibi Agnicaya esnasında yeni bir ateş sunağı yaptığında, aslında Prajapati'yi yeniden yapıyor ve tüm yaratılanlara hayat veriyordu. Her bir ritüel dünyayı daha da güçlendiriyordu.⁷⁷ Reformcular eski yıkıcı ritüelleri yerine yeni bir dünya düzeni kurmayı sembolize eden seremoniler getirmişlerdi. Tanrılar ve insanlar, ortak bir sürekli yenilenme işinde birlikte çalışmak zorundaydı.

Ritüel reformunun merkezinde insanların hassas yaratıklar olduğu ve Prajapati gibi kolayca dağılabilecekleri inancı vardı. Doğduklarında kusurlu ve bitmemiş oluyorlar, kendilerini sadece ritüel aracılığıyla yeniden tam kuvvete kavuşturabiliyorlardı. Soma ayinine katılan ev sahibi, ikinci bir doğum yaşıyor ve sembolik olarak çeşitli gebelik aşamalarını yeniden üreten bir kabul sürecine giriyordu.⁷⁸ Ritüel başlamadan önce inzivaya çekiliyor, bir kulübeye (rahmi temsil eden) sınıyor, beyaz bir giysi ve siyah antilop derisi giyiyor (zar ve plasentayı temsilen), ellerini bir embriyo gibi yumruk şeklinde tutuyordu. Sütle besleniyordu ve konuştuğunda bir bebek gibi kekelemek zorundaydı.⁷⁹ Son olarak, ateşin yanında oturuyor ve Prajapati'nin yeni bir yaratımda bulunurken yaptığı gibi terliyordu. Sarhoş edici somayı içtikten sonra eski ritüellerdeki gibi şiddet dolu bir ölüm yaşamak zorunda kalmaksızın tanrıların katına yükseliyordu.⁸⁰ Cennette çok kalamıyordu fakat gerçekten

öldükten sonra, eğer yaşarken yeterince ayin yapmışsa, tanrılarının dünyasında yeniden doğuyordu.

Dolayısıyla, ritüelde kurban sahibi kendi benliğini (*atman*) aynen Prajapati'nin yaptığı gibi yeniden inşa ediyordu. Kurban olayında, Prajapati kendi ölümünden sonra da yaşamaya devam edecek olan *daiva atman'ı* (tanrısal öz) birleştirmişti. Ritüelleri zihnindeki sağlam *bandhus* bilgisiyle doğru şekilde uygulayan savaşçı da kendi *purusha'sını* (kişi) yeniden inşa edebilirdi. Brahman rahipleri, ritüel üstadının açıklamasına göre, "ritüel faaliyetleri aracılığıyla, kurbanları da kapsayan kişiyi oluşturur".⁸¹ Geçiş ayinleri de insanın oluşturulmasına yardımcı olurdu. Aryan bir çocuk kendisini Vedaları ve kurban ayinlerini öğrenmeye sevk eden *upanayana'dan* geçmezse asla tam anlamıyla vücuda gelmiş bir *atman* olamazdı. Yalnızca evli erkekler ritüel gerçekleştirebilir ve kendini inşa sürecini başlatabilirdi; bu nedenle evlilik, hem erkekler hem de kadınlar (kurban ayinine yalnızca kocalarıyla birlikte katılabilen) için başka bir geçiş ayiniydi. Bir kişinin öldükten sonra cesedi bitkin düşmüş Prajapati'yi andırırdı ve doğru cenaze ritüelleriyle yeniden yapılandırılmalıydı.⁸²

Öte yandan, sistem otomatik çalışmıyordu. Kişi ritüel ilminde uzman değilse öteki dünyada kaybolurdu. Yaşarken yarattığı "ilahî benliği" tanıyamaz ve hangi göksel gerçekliğe gitmesi gerektiğini bilemezdi. "Ölünün yakıldığı ateşle sersemleyen, dumana boğulan kişi kendi dünyasını tanımaz. Ama *bilen kişi*, bu dünyayı terk ettikten sonra *atman'ı* tanır ve der ki, 'Bu benim.' Ardından kendi dünyasını da tanır. Bu defa ateş onu göksel dünyaya taşır."⁸³ "Bilen kişi" terimi *Brahmana* metinlerinde sıkça geçmektedir. Rahipler bütün işi üstlenemezdi. Kurbanı üstlenen *kshatriya* ve *vaishya* da ayin ilmini iyi bilmeliydi çünkü sadece bilgi, ritüellerin gücünü serbest bırakabilirdi.

Reformcuların yarattığı ayin düzeni ruhani açıdan tatmin edici olmalıydı, aksi takdirde Brahmanlar savaşçıları asla savaş oyunlarını bırakmaya ikna edemezdi. Bu ritüellerin estetiğini ve

dönüştürücü gücünü bizim anlamamız biraz zor zira elimizde *Brahmana* metinlerinin sadece düz halleri var. Ritüelden önce kurban sorumlusu kendini sıradan yaşamın baskıcı yanlarından soyutlayarak inzivaya çekilirdi. Oruç, meditasyon ve inziva, soma içkisinin verdiği sarhoşluk ve şarkıların güzelliği hep birlikte ritüel üstatlarının kuru ve soyut talimatlarına duygusal bir hava katıyordu. Ayin deneyimi olmaksızın *Brahmana* metinlerini okumak, müziği duymadan bir operanın librettosunu okumaya benzer. Ritüel ilmi “bilgisi” brahmanların metafizik spekülasyonlarını kavramsal olarak kabul etmekten ziyade sanattan çıkarılan, kültürün etkileyici dramasından edinilen bakış açılarına benziyordu.

Öte yandan, ritüel reformunun en önemli etkisi iç dünyanın keşfiydi. Kurban sorumlusunun zihinsel durumuna fazla vurgu yapan ritüel üstatları onun dikkatini kendi iç dünyasına yöneltiyordu. Antik dönemde, din genellikle dışa, dış dünyaya yöneltilmiş bir şeydi. Eski ritüeller tanrılara odaklanmıştı ve amaçları maddi varlıklar –sığır, zenginlik ve statü– elde edilmesini sağlamaktı. İçerik bakışa dair bilinçli bir görüş yok denecek kadar azdı. Ritüel reformcuları bu konuda öncülük ettiler. Kurban ayinini orijinal doğrultusundan çıkarıp *atman*’ın, yani benliğin yaratılışına yönelttiler. Peki, *atman* tam olarak ne anlama geliyordu? *Brahmana* metinlerinin ritüel ilmine dalmış rahipler benliğin doğası üzerine düşünmeye başladılar ve zaman içinde “*atman*” kelimesi insanı benzersiz kılan zaruri ve ebedî öz anlamında kullanıldı.

Atman bizim Batı’da ruh dediğimiz şey değildi çünkü tamamen ruhani sayılmazdı. Bu spekülasyonun ilk yıllarında bazı brahmanlar benliğin fiziksel olduğuna inanıyordu: bedenün uzuvları değil de gövdesi. Bazıları ise daha derin bakmaya başladı. Ses öyle güçlü bir kutsal gerçeklik ki belki de bir adamın *atman*’ı onun konuşmalarında gizliydi. Diğerleri, yokluğunda yaşamının mümkün olmadığı nefesin insanın zaruri çekirdeğini oluşturduğunu düşünüyordu. Aynı derecede güçlü görüşlerden biri de kutsal ateşin yanındayken kurban sorumlusunu coşkulandıran ve

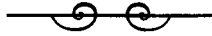
onu ilahî enerjîyle dolduran ateş (*tapas*) için ortaya atılmıştı. Bu noktadan itibaren, bir adım daha atarak *atman*'ın insanın iç ateşi olduğunu iddia etmek mantıklıydı. Uzunca bir süre ateş, Aryan'ın alter egosu olarak görülmüştü. Artık ritüel üstatları da en başta Agni'nin tek başına ölümsüzlüğe sahip olduğunu iddia ediyorlardı. Ne var ki "sürekli şarkı söyleyerek ve ritüel uygulayarak," diğer *deva*'lar da kendileri için nasıl ölümsüz bir *atman* yaratacaklarını keşfetmişlerdi. Bir ateş sunağı yapmışlar ve ayin aracılığıyla yeni bir benlik yaratmışlardı. Aynı şekilde, ateş kültüründe meditasyon yaparak, mantralar söyleyerek ve disiplinli bir şekilde *tapas* icra ederek insanlar da tanrı benzeri ölümsüzlük elde edebilirdi.⁸⁴

Son olarak, bazı geç dönem ritüel metinlerinde devrimci bir öneri getirildi. Ritüel ilminde uzman bir kişi artık somut ayinlerde yer almak zorunda değildi. Tek başına meditasyon da somut ayinler kadar etkili olabilirdi. Ritüel ilmini bilenler bir ritüele katılmadan da cennetin yolunu bulabilirdi.⁸⁵ Kurban sorumlusu bizzat Prajapati ise, Prajapati'nin yaratıcı güçlerine de sahip olmalıydı. Zamanın başlangıcında, hiçbir şey ya da hiç kimse henüz yokken Prajapati kendi şeklini, tanrıları, insanları ve maddi dünyayı kendi zihinsel faaliyetleriyle vücuda getirmişti. Elbette tek başına inzivaya çekilen kişi de en azından kendi *atman*'ını yaratmayı başarabilirdi.

Ritüel üstatları, *atman*'ın yani içsel ateşin kurban sahibinde oluşmasıyla birlikte sonsuza değin onun kalıcı ve koparılamaz parçası haline geldiğini iddia ediyorlardı. Bunu açıklığa kavuşturmak için yeni bir ritüel geliştirmişlerdi. Bir ritüel esnasında kıvılcımlara üfleyerek yeni bir ateş yakan rahip ya da ev sahibi, kutsal ateşi içine çekmeli ve özülle bütünleştirmeliydi.⁸⁶ Ebedî *atman*'larını elde etmek ve ölümsüzlük kazanmak için *deva*'lar da aynısını yapmıştı. Dolayısıyla bu andan itibaren kurban sorumlusu da tanrılarla eşitti ve artık onlara tapınmak zorunda değildi. Artık bu *bilen kişi* bir *devayajnin* ("*deva*'lara kurban veren") değil, bir *atmayajnin* yani "kendini kurban eden kişi" olurdu.⁸⁷ Artık sürekli somut ayinlere katılıp *atman*'ına hizmet etmek zorunda

değildi çünkü içsel ateşinin yanmak için bir şeye ihtiyacı yoktu. *Atman*'ını sonsuza değin edinmişti. Kendini kurban eden kişi için gerekli olan tek şey *deva*'lar ve savaşçılar gibi her zaman doğruyu söylemekti. Doğruluk ve gerçeklikle uyumlu şekilde davranarak ve konuşarak, brahmanın gücü ve enerjisine sahip olması mümkündü.⁸⁸

Hindistan'ın Eksen Çağı başlamıştı. Modern dünyamızda ritüelin genelde köle gibi itaat etmeyi körüklediği söylenir fakat Brahman ritüel üstatları ilimlerini kendilerini somut ritüellerden ve tanrılardan kurtarmak için kullanmışlar ve tamamen yeni bir bağımsız ve otonom benlik yaratmışlardı. Ritüelin içsel dinamikleri üzerine düşünen reformcu rahipler kendi iç dünyalarına bakmayı öğrenmişlerdi. Bundan böyle Aryan savaşçılarının Hindistan'ın balta girmemiş ormanlarına girmesi gibi kendi iç dünyalarını keşfetmeye başlayacaklardı. Eksen Çağı'nda bilgiyi korumak da önem kazanmıştı. Ritüel üstatları herkesin ritüeller üzerine düşünmesini ve yaptıklarının bilincinde olmasını istiyorlardı. Yeni bir bilinç doğuyordu. Artık Hindistan'ın ruhani arayışı bir dış tanrıya değil ebedî öze yönelecekti. Bu zorlu bir arayış olacaktı çünkü söz konusu içsel ateşi izole etmek zordu fakat *Brahmana* metinleri Aryanlara ölümsüz bir öz yaratmanın mümkün olduğunu öğretmişti. Kurban ayinlerinden şiddetin çıkarılmasıyla başlayan reform, brahmanları ve sıradan insanlar arasından kurban ayini yürütenleri tamamen beklenmedik bir yöne sevk etmişti. Bu mağrur kendine yeterlik halinin canavarca bir bencilliğe dönüşmesini engelleyecek güçlü bir etik tutum bugün Hindistan'da hâlâ mevcut değil.



KENOSİS

(yak. M.Ö. 800-700)

Sekizinci yüzyıl İsrail ve Yehuda krallıklarında dinî bir geçiş dönemi idi ve bu dönemde iki yüzyıl kadar sonra meyvelerini verecek Eksen Çağı ruhaniliğinin ilk belirtilerini görüyoruz. Veda Hintlilerinin kurban ayinleri üzerine düşünerek yeni fikir- lere ulaştığı bir dönemde İsrail ve Yehuda halkı Orta Doğu'daki mevcut gelişmeleri analiz etmiş ve bölgelerinin ilerleyen tarihî akışı içinde kendilerinin sahip olduğu ilahî bakış açılarının pek çoğunun sendelemeye başladığını fark etmişlerdi. Bazıları ritüel- lere karşı eleştirel yaklaşmaya başlamış ve daha etik temelli bir din talep ediyordu. Sekizinci yüzyılda okuryazarlık sanatı tüm Batı Sami dünyasına ve Doğu Akdeniz'e yayıldı. O zamana değin yazı özellikle pratik idari amaçlar için kullanılıyordu fakat artık yazarlar antik öyküleri ve âdetleri korumak amacıyla bir kraliyet arşivi geliştirmeye başlamıştı. Yüzyılın sonuna doğru Pentateuch'un (Tevrat'ın ilk beş kitabı) ilk sayfaları muhtemelen yazılıyordu. Daha önemlisi, Eksen Çağı'nın tüm dinsel gelenekleri için önem arz edecek dürtülere teslim olma halinin ilk tohumlarını da gö- rüyoruz. Bu noktada da değişimin tetikleyicisi bölgede şiddetin baş göstermesiydi.

Sekizinci yüzyılın ilk yarısında İsrail'in kuzey krallığı yükse- lişteydi. Asurlular giderek güçleniyordu ve kısa zaman içinde tüm

bölgeye hâkim olacaklardı. Asurluların yerel vasalı olan İsrail de Kral II. Yarovam (786-746) yönetiminde ekonomik bir refah içindeydi. Mısır ve Asur'a zeytinyağı ihraç eden krallık, zenginliğin tadını çıkarıyor ve nüfusu hızla artıyordu. Yarovam, Transüdü'n'de yeni topraklar fethetti ve Megiddo, Hazor ve Gezer'de görkemli yapılar inşa etti. Artık gelişmiş bir bürokrasisi ve profesyonel bir ordusu vardı.¹ Samara'da soylular ustaca işlenmiş fil dişi panellere sahip lüks evlerde yaşıyorlardı.

Öte yandan, her tarım devletinde olduğu gibi, zenginlik üst sınıflara özgü bir şeydi ve zenginler ile yoksullar arasındaki uçurum gözle görülür derecede fazlaydı. Kırsal alanlarda kralın kültürel ve siyasal projelerine emek veren köylüler, ağır vergiler altında eziliyor ve zorla çalıştırılıyorlardı. Kasabalarda zanaatkârların durumu biraz daha iyiydi.² Sistemin bu adaletsiz durumu dinsel olduğu kadar ekonomik bir problemdi. Orta Doğu'da muhtaç kişilere karşı sorumluluklarını ihmal eden bir kral, tanrıların buyruklarını ihlal etmiş sayılır ve meşruiyeti sorgulanır hale gelirdi. Bundan dolayı, peygamberlerin çıkıp Yahweh adına devlete saldırması hiç de şaşırtıcı değildi. Amos ve Hoşea, sözleri yazıya geçirilen ilk İbrani peygamberler oldular. Onların havarileri öğretilerini ağızdan ağıza yaydılar ve sekizinci yüzyılın sonunda peygamber kehanetlerini yazıya aktararak derlediler. Son metinlerde daha sonraki peygamberlerin de sözleri bulunduğu için bireysel kehanetlerin orijinalliği hakkında kesin konuşmak mümkün değil fakat hem Amos'un hem de Hoşea'nın kendi çağlarının toplumsal kriziyle harekete geçtiği açık.

780 yılı civarında, Yehuda'nın güney krallığındaki Tekoa'dan bir çoban, Yahweh'nin kudretiyle kendinden geçmişti. Bunun için hazırlıklı değildi. "Ben peygamber değildim, peygamberlerin ait olduğu sınıflara da mensup değildim," diyecekti sonraları Amos. "Ben bir çobandım ve çınarlara bakıyordum. Yahweh beni sürümden uzaklaştırdı ve dedi ki, 'Halkım İsrail'e peygamberlik edeceksin.'"³ Yehuda'da kalmasına izin verilmemiş ve Yahweh tarafından Ya-

rovam'ın krallığına gönderilmişti. Amos, onu bildiği her şeyden koparan yıkıcı bir güç olan tanrısallıkla tanışmıştı. Bir seçeneğinin olmadığını hissetmişti. "Aslan kükrediğinde kim korkmaz ki?" demişti. "Tanrı Yahweh konuştuğunda kim peygamberliği reddedebilir ki?"⁴ İbrani peygamberleri mistik kişiler değillerdi. Kendilerini soktukları uzun ve zorlu bir arayışın sonunda aydınlanma yaşamış kimseler değillerdi. Amos'un deneyimi, daha sonra göreceğimiz üzere, Hindistan veya Çin'deki Eksen Çağı'nı karakterize edecek olan aydınlanmadan oldukça farklıydı. O, dışarıdan gelen bir güç tarafından ele geçirildiğini hissetmişti. Bilinç dünyasının normal çizgisinden koparıldığı için artık kendini yönetemiyordu. Yahweh onun kontrolünü, yaşam amacına yönelik egosunu ele geçirmiş ve Amos'u tamamen başka bir dünyaya atmıştı.⁵ İbrani peygamberler bir yarılma, bir altüst oluş ve parçalayıcı bir darbe eşliğinde ilahî güçle tanışmışlardı. Onların dinî deneyimi genelde gerilim ve stres doluydu.

Bu dönemde İsrail ve Yehuda'da din fazlasıyla görseldi. Psalmistler Yahweh'yi *görme* arzusuyla yanıp tutuşuyorlardı: "Tapınakta sana bakmak, senin gücünü ve kudretini görmek."⁶ Amos kuzeye vardığında, İsrail'in kraliyet mabetlerinden biri olan Bethel tapınağında Yahweh'nin bir tasavvuruyla karşılaştı. Yahweh sunağın yanında durmuş, tapınağı ve İsrail halkını yok etmeleri için ilahî meclisine buyruklar yağdırıyordu: "Başkentlere saldırın," diye buyurmuştu, "evlerini başlarına yıkın! Hepsinin kafasını kırın diyorum ve geriye kalanları da ben kılıçtan geçireceğim, kimse kurtulmayacak, tek bir kişi kaçamayacak!"⁷ Amos'un mesajında teselli edecek tek bir söz bulunmuyordu: Yoksullara karşı görevlerini ihmal eden Yarovam öldürülecek, İsrail yerle bir edilecek ve halkı "topraklarından çok uzaklara sürgün edilecekti".⁸

Amos'un böyle bir öngörude bulunması için aslında ilahî bir ilham kaynağına ihtiyacı yoktu. Asurluların güçlü bir imparatorluk kurduklarını ve bölgedeki küçük krallıkları vasal devletlere dönüştürdüklerini görebiliyordu. Bağlı kral, sadakat yemini etmek

zorundaydı ve itaatsizlik seçkinlerin sürülmesiyle sonuçlanırdı. İsrail peygamberleri modern siyasal yorumcular gibilerdi. Amos, Yarovam'ın bu büyük gücün yanında yer almasının tehlikeli bir oyun olduğunun farkındaydı. Tek bir hata Asurluların öfkesini İsrail Krallığı'na yöneltmesine sebep olabilirdi. Amos, ürkütücü bir yeni mesaj getirmişti. Yahweh artık eski sürgün günlerinde olduğu gibi İsrail'in tarafında değildi. Asur kralını yoksulları ihmal eden Yarovam'ı cezalandırmak için kullanacaktı.

Kral, Amos'un vaazından haberdar edilmişti ve başrahip onu Bethel'den kovdu. Yılmayan Amos vaazına devam etti. Elbette başka seçeneği yoktu çünkü Yahweh onu konuşturuyordu. Öğretileri şaşırtıcıydı, birçok geleneksel kesinliği altüst ediyordu. İsrail, Yahweh'yi her zaman ilahî bir savaşçı olarak görmüştü. En başından beri tanrılarının güney dağlarından yardımlarına geldiğini hayal etmişlerdi. Yahweh yeniden savaş yoluna dönmüştü. Şam, Filistin, Sur, Moab ve Ammon krallıklarını yok edecekti ama bu defa İsrail'in tarafında değildi. Asur Krallığı'nı kendi aracı olarak kullanıp İsrail ve Yehuda'ya *karşı* kutsal bir savaş yürütüyordu.⁹

Eksen Çağı'nın ruhaniliği sıkça put yıkıcı olabiliyordu. Din el üstünde tutulan ibadetler ve inançlara bağlı kalmakla ilgili bir şey değildi. İnsanların geleneklerini sorgulamasını ve kendi davranışlarını eleştirmesini gerektiriyordu. Antik dönemin ilahî savaşçısı Yahweh'ye tapınma biçimini tersyüz etmenin yanı sıra Amos, İsrail'in sevilen ritüellerini hor görüyordu. "Ziyafetlerinizden tiksiniyorum," diye yakınmıştı Yahweh, "Festivallerinizden hoşlanmıyorum." İnsanlarının bağıra bağıra söylediği şarkıları ve arp seslerini dinlemekten bıkmıştı. Bunun yerine, "adaletin su gibi akmasını ve tutarlılığın yatağından şaşmayan bir nehir gibi olmasını" istiyordu.¹⁰ Sonunda Amos, İsrailîlilerin Yahweh'yle kurdukları benzersiz ilişkiden duydukları gururu kırdı. Diğer halklar da Yahweh tarafından özgülleştirilmişti. Filistinlileri Kaf-tor'dan, Aramileri El Kerak'tan almış, *onların* vadedilmiş toprak-

larına yerleştirmişti.¹¹ Artık İsrail Krallığı'nı haritadan silmeye hazırlanıyordu.

Amos, İsrail'in öz güvenine bir hançer darbesi indirmişti. Halkın ulusal egosunu kırmak istiyordu. Eksen Çağı idealinin kalbindeki öz teslimiyet ruhu ilk kez şimdi İsrail'de görülüyordu. Dini kendilerine duydukları güveni şişirmek için kullanmak yerine, İsrailliler öz menfaat duygusunu aşmayı öğrenmeli, adalet ve eşitlikle yönetmeliydi. Peygamber, Yunanların *kenosis*, yani "boşaltma" dediği şeyin canlı bir örneğiydi. Amos kendi öznel varlığının Tanrı tarafından ele geçirildiğini hissediyordu.¹² Kendi kelimelerini değil Tanrı'nın kileri kullanıyordu. Peygamber, İsrail'in uyguladığı adaletsizliği şahsına bir hakaret olarak gören Tanrı'yla tutkulu bir empati kurarak kendini teslim etmişti.¹³ Bu önemli bir andı. Eksen Çağı dini, insanların diğerlerini *hissetmesini* sağlayan bir sempati duygusuyla şekillenecekti. Amos kendi adına öfkelenmedi, Yahweh'nin öfkesini hissetti.

Amos ile hemen hemen aynı dönemde kuzey krallığında aktif olan Hoşea, karısı Gomer'in Baal doğurganlık kültünde kutsal bir fahişe olmasıyla birlikte kendi yaşamında tattığı trajedinin aracılığıyla Yahweh'ye sempati duydu.¹⁴ Hoşea, İsrail'in kutsal tanrısı Yahweh'nin de kendi halkı başka tanrıların peşine takıldıklarında aynı duyguları hissettiğini fark etmiş olmalıydı. Gomer'i geri kazanma isteğini, Yahweh'nin sadakatsiz İsrail'e duyduğu özlemin ve ona bir şans daha verme arzusunun bir işareti olarak gördü.¹⁵ Burada da Hoşea sağlam bir geleneğe, yani Baal kültürüne saldırıyordu. Halkı, Yahweh'nin salt bir savaş tanrısı değil, aynı zamanda onlara iyi hasat getirecek bir tanrı olduğuna da inandırmak zorundaydı. İlyas gibi o da Baal'i yok etmek ve İsraillileri yalnızca Yahweh'ye tapınmaya ikna etmek için uğraşıyordu. Ne var ki İlyas yalnızca kültü arındırmakla meşgulken, Hoşea'nın kaygısı daha çok etikti. Baal inancı ahlaki çöküşe, "yalancı şahitlik ve yalancılık, katliam, hırsızlık, zina ve şiddet, sonu gelmeyen cinayetlere" yol açmıştı.¹⁶ Cinsel umursamazlık yaygındı çünkü herkes kutsal fahişelere gi-

diyor ve kurban ziyafetlerinin ardından etrafta sarhoş sarhoş dolaşıyordu. Ruhani ve ahlaki rehber olması gereken rahipler, ahşap bloklardan ibaret olan putlara danışıyorlardı.¹⁷

Tüm bunlar İsrail dininde içe bakış eksikliğinden kaynaklanıyordu.¹⁸ Halkın diğer tanrıları izlemesinin tek nedeni Yahweh'yi gerçek manada *bilmiyor* olmasıydı. Dine ilişkin algıları yüzeyseldi. Hindistan'daki ritüel üstatları gibi, Hoşea da daha fazla bilinç istiyordu. Dinî ibadetler artık körü körüne uygulanmamalı ve ezbere yapılmamalıydı. İnsanlar neler yaptıklarına dair daha bilinçli olmalıydı. Hoşea saf kavramsal bilgiden söz etmiyordu. *Yada* fiili ("bilmek") Yahweh'ye yönelik duygusal bir bağlılığı ve tanrıyla içsel bir bütünleşmeyi ifade ediyordu. Bir kurban ayini ya da festivale katılmak yeterli değildi. "Sadakat [*hesed*] istiyorum," diye yakınıyordu Yahweh, "kurban değil; Tanrı'nın bilinmesini istiyorum, katliam değil."¹⁹ Hoşea İsraililerin Tanrı'nın içsel yaşamını fark etmeleri için sürekli uğraştı. Örneğin Mısır'dan Çıkış, Yahweh açısından salt bir güç gösterisi değildi. Yahweh kırk yıl boyunca vahşi doğada İsraililerle birlikte yaşadığında çocuklarına yürümeyi öğretene, onları kucağında taşıyan, onlara bir bebek gibi yaklaşarak "nazıkçe dizginleyen, sevgi sözcükleri fısıldayan" bir ebeveyn gibi hissetmişti. Yahweh "bir bebeği yanağından seven", halkına yiyecek verirken onlara doğru eğilen biri gibiydi.²⁰ Hoşea insanların antik hikâyelerin altında yatanları görmesini ve Tanrı yolunu takdir etmesini istiyordu.

Amos ve Hoşea, İsrail dininde önemli bir yeni boyut açmışlardı. Onlara göre, iyi etik tutum olmadan tek başına ritüelin bir değeri yoktu. Din toplumsal gurur ve öz saygı kazanmak için değil, egoizmden kurtulmak için kullanılmalıydı. Özellikle Hoşea, İsraililerin kendi iç dünyalarını incelemeleri, hislerini analiz etmeleri ve daha derin bir içe bakış vizyonu geliştirmeleri için çalışıyordu. Bu niteliklerden bazıları hemen hemen bu zamanlarda üretilmeye başlanan Pentateuch'un ilk kısımlarında da vardı.

Araştırmacılar uzun zamandır Pentateuch içinde farklı katmanlar olduğunu kabul ediyorlar. Yaratılış, Mısır'dan Çıkış ve Çölde Sayım kitaplarında iki eski metin önce bir arada kullanılmış, sonra altıncı yüzyıl civarında kendi geleneklerini de ekle-yen bir rahip yazar ("P") tarafından bu metinler düzenlenmiş gibi görünüyor. Bu erken dönem kaynaklara "J" deniyor çünkü yazar tanrısına "Yahweh" adını veriyor. İkincisi ise "E" olarak adlandırılıyor zira bu yazar daha resmî tanrı adı olan *Elohim*'i tercih ediyor. Ne var ki J ve E orijinal kompozisyon değil. Eski İsrail'in anlaşıma festivallerinde ozanlar tarafından yüksek sesle okunan ve kuşaklar boyunca dilden dile aktarılan antik öyküler tutarlı bir anlatı içinde bir araya getirilmiş sadece. Her ne kadar İsrail ve Yehuda krallıklarında idari amaçlar doğrultusunda yazı kullanılmış olsa da devletin tarihi ve ideolojisini kaydetmek için kullanılmamıştı. Sekizinci yüzyıla kadar yazı, insanlar için tehlikeli olabilecek ilahî ve tekinsiz bir uğraş olarak görülmüştü.²¹ Toplumun bilgeliği herkese aitti ve okuryazar bir azınlığın malı olamazdı. Sekizinci yüzyılın sonu itibarıyla okuryazarlık Yakın Doğu'da çok daha yaygın hale geldi ve yeni siyasal koşullar, kralları kendi egemenliklerini destekleyen gelenekleri bir yazılı metinler kütüphanesinde yazıya geçirmeye sevk etti.

J ve E için kesin bir tarih belirleyemesek de sekizinci yüzyıla değin İsrail ve Yehuda'da yaygın okuryazarlığın olduğuna ilişkin bir işaret yok. Öyle görünüyor ki her iki metinde de eski materyaller bulunsa da sekizinci yüzyılın sonlarında bir araya getirilerek yazılmış ve Kudüs kraliyet arşivinde saklanmış, biri güney, diğeri kuzey iki ayrı geleneğe ait metinler söz konusu.²² Bu metinler tarih yazımı alanındaki ilk girişimlerden biriydi fakat temelde tam olarak ne olduğunu ve ne zaman olduğunu öğrenmek isteyecek modern bir tarihçiyi tatmin etmeleri beklenemez. J ve E anlatıları tarihten fazlasını içeriyordu. Metinler uzun bir süre içinde dönüşmüşlerdi ve salt geçmişin olaylarını tam olarak anlatmakla değil, o olayların ne anlama geldiğini keşfetmekle ilgileniyorlardı.

Bu nedenle ikisinde de daha tarihsel anlatıların yanı sıra mitsel materyaller de bulunuyordu. İlk kutsal kitap yazarlarının bakış açısından, insan yaşamı dünyevi boyutla sınırlı değildi. Olayların daha derin anlamına ışık tutan ve onlara paradigmatik anlamlar kazandıran aşkın bir boyuta sahipti. Öte yandan, hiç kimse J ve E'nin kesin metinler olduğunu düşünmemişti. Onları niki nihai sözler değildi. Sonraki kuşaklar bu yazılara eklemeler yapmak ve hatta çelişkiler katmak konusunda rahat davranacaklardı. J ve E, İsrail ve Yehuda sakinlerinin sekizinci yüzyıl sonundaki dinî fikirlerini yansıtıyordu. Ne var ki yedinci, altıncı ve beşinci yüzyıllarda başka yazarlar orijinal öykülere eklemeler yaptılar, yeni materyaller kattılar ve İsrail'in tarihini kendi çağlarının koşullarını yansıtacak şekilde yeniden yazdılar.

J ve E'de anlatılan öyküler, muhtemelen erken dönem İsrail kültüründe kullanılmıştı. Sekizinci yüzyıl itibarıyla ise, anlaşma festivallerinin yerini Kudüs ve Samara'daki kraliyet ayinleri aldı. Bu gelişme, anlatıları kültürel bağlamından kopardı ve ozanlarla gelenek aktarıcılarının erken dönem İsrail tarihini daha istikrarlı bir şekilde geliştirmelerini sağladı.²³ Temel taslak J ve E anlatılarında fazlasıyla aynıydı. Hikâye Yahweh'nin resulleri –İbrahim, İshak ve Yakup– yakın bir ilişkiye davet etmesiyle başlıyordu. Onlara büyük bir ulusun ataları olacakları ve bir gün Kenan topraklarına hâkim olacakları sözünü veriyordu. Destan, İsraillilerin Mısır'a göçü, Kızıldeniz'de Mısırlılara karşı kazandıkları zafer, Sina Dağı/Horeb'de bir ahit birliğinin kuruluşu ve Vadedilen Topraklar'a yürüyüş şeklinde devam ediyordu. Öte yandan, bu basit çerçeve içerisinde, J ve E'nin yerel gelenekleri yansıtan farklı vurguları vardı.

Dolayısıyla, J büyük oranda Güney Yehuda Krallığı'nda gelişmişti. J anlatısında başkışılık Musa'dan ziyade İbrahim'di. E, Yaratılış I-II'de aktarılan ilkel dönem tarihini (dünyanın yaratılışı; Âdem ile Havva'nın düşüşü; Habil'in kardeşi Kabil'i öldürmesi; büyük tufan, Babil Kulesi'ndeki isyan) aktarmıyordu fakat J anla-

tısında bu öyküler çok önemliydi. J, İbrahim'den önce tarihin bir afetler dizisi olduğunu, insanlığın aşağı yönlü bir kargaşa, günah ve ceza sarmalına yakalandığını fakat İbrahim'in bu kara talihi tersine çevirdiğini göstermek istiyordu. İbrahim ile yapılan ahit tarihin dönüm noktası olmuştu. İbrahim'in J için önemli olması'nın sebebi, güneyli oluşuydu. El Halil'de yaşıyordu, oğlu İshak Beerşeba'da oturuyordu ve İbrahim Salem/Kudüs kralı Melkisedek tarafından kutsanmıştı. İbrahim'in kariyeri, güneydeki Beytül-lahim kasabasında doğan, El Halil'de İsrail ve Yehuda kralı ilan edilen ve Kudüs'ü kendine başkent yapan Kral Davut'la yükselişe geçecekti. Yehuda halkı için Tanrı'nın Davut hanesiyle yaptığı ebedî ahit, Musa'yla Sina'da yaptığı ahitten çok daha önemliydi.²⁴ J, İbrahim'in büyük bir ulusun atası olacağı ve tüm insanlık için bir kutsama kaynağı olacağı şeklinde Tanrı vaadiyle Sina'daki ahitten daha çok ilgileniyordu.

E'nin resul anlatısında ise İbrahim'le yapılan ahitten hiç söz edilmiyor ve Tanrı'nın "İsrail" olarak adlandırdığı torunu Yakup'un adı daha çok geçiyordu. E için daha da önemli olan konu ise, az bilinen Tanrı Yahweh'nin bölgenin en büyük gücü olan Mısır'ı yendiği sürgün hikâyesiydi. Bu olay, marjinal bir halkın tahakkümü yenip karanlığı yırtabileceğini, küçük İsrail Krallığı'nın dokuzuncu yüzyılda Yakın Doğu'da büyük bir güç haline gelebileceğini göstermişti.²⁵ E için, Musa kusursuz peygamberdi. Tarihi tersine çeviren İbrahim değil, Musa'ydı. J kimi zaman Musa'ya eleştirel yaklaşıyordu,²⁶ E ise vahşi doğadan Vadedilen Topraklar'a yürüyüş esnasında kendi kahramanına karşı sempatiyle dolmuştu. Yahweh, halkına karşı öfkeyle dolduğunda, E dokunaklı bir şekilde Musa'nın çektiği acıyı aktarıyordu: "Neden hizmetkârına bu kadar kötü davranıyorsun?" diye seslenmişti tanrısına. "Bu ulusu tek başıma sırtlanamam. Benim için fazla ağır. Bana böyle muamele etmek istiyorsan, öldür daha iyi! Gözlerinde sevgiyi görmeyeceksem, bu şekilde sefil yaşamayı tercih etmem!"²⁷ J'deki Musa tasvirinde buna benzer bir şey yok.

J veya E'de Musa bir kanun yapıcı olarak tasvir edilmiyordu. Sina Dağı'ndaki antlaşmayı tasvir ederlerken On Emir'den söz edilmiyordu. J'nin anlatısında yasaların adı geçmiyor, E'de ise genelde Anlaşma Yasaları olarak bilinen, yoksullar ve güçsüzler için adaletin önemini vurgulayan dokuzuncu yüzyıl yasalarından bir demet bulunuyordu.²⁸ Hukuk, İsrail ve Yehuda'da henüz kutsal bir hal almamıştı. Sina'nın J ve E için önemli olmasının sebebi Musa ve ihtiyarların orada Yahweh'yi görmüş olmalarıydı. Onları tanrılarıyla buluşmak için dağa tırmanır halde tasvir etmişlerdi. "Ayağının altında, görünüşe göre, cennetin kendisi kadar saf bir safir yol bulunan İsrail tanrısını gördüler... Tanrı'ya baktılar. Yediler ve içtiler."²⁹ Sina'daki tezahürün en eski aktarımı bu şekilde ve bu aktarım bir komünyon ziyafeti eşliğinde Tanrı'nın görünmesini içeren antik bir ayinsel canlandırmanın bir yansıması olabilir.³⁰

J anlatısında Tanrı fazlasıyla antropomorfik terimlerle tasvir ediliyordu. Bu anlatıda, Yahweh bir hükümdar gibi Cennet Bahçesi'nde turluyor, soğuk akşam havasının tadını çıkarıyordu. Nuh'un Gemisi'nin kapısını kapatıyor, tufandan sonra Nuh'un verdiği kurbanın tadına bakıyordu. İbrahim, Yahweh'yi yaşadığı yerde birlikte vakit geçirdiği bir yabancı formunda görmüştü.³¹ E'de ise, Tanrı daha aşkın bir şekildeydi. İnsanlara doğrudan görünmüyor, bunun yerine aracı olarak "melek" gönderiyordu. E'nin inanışına göre, Musa'nın Tanrı'yı yanan bir çalılıkta görmesi, İsrail'in *elo-him*'inin kendini ifşasında yeni bir dönemin başlangıcıydı. "Adın ne?" diye sormuştu Musa, ona yanan çalılıktan seslenen Tanrı'ya. İbrahim, İshak ve Yakup'un ona El dediğini söylemişti Yahweh ama şimdi gerçek adını halkına açıklamaya hazırdı. Adı *ehyeh asher ehyeh* idi: "Ben benim."³² Bu gizemli söz kasten anlaşılmasın bırakılmış İbranice bir deyimdi ve "Kim olduğumu boş ver!" ya da "Sen kendi işine bak!" anlamına geliyordu. Antik dünyada, birinin adını bilmek onun üzerinde güce sahip olduğun anlamına gelirdi. Tanrı bu şekilde kontrol ve manipüle edilemezdi.

Hem J hem de E'de kenosis ruhaniliğinin ilk belirtilerini görüyoruz. J'de geçen hikâyede El Halil yakınlarındaki Mamre meşesinde İbrahim'in Yahweh'yi görüşü buna kesin bir örnek.³³ İbrahim yukarı bakmış ve çadırının yanında üç adamın durduğunu görmüştü. Anında onlara doğru koşmuş "ve yere kapanmıştı."³⁴ Yerel kan davası yasalarına tabi olmayan yabancılar, potansiyel tehlike taşıyan kişilerdi. Hiç ceza almadan öldürebilir ve öldürülebilirlerdi. İbrahim ailesini savunmak için, onlara saldırmak yerine, tanrıların önünde eğilir gibi secdeye kapandı. Ardından yolculuklarında enerji vermesi için ziyaretçilerine güzel bir yemek hazırladı. Kişisel teslimiyet ile üç yabancıya karşı sergilediği sevgi birleşince ilahî bir karşılaşma meydana geldi: Devam eden sohbetin ardından yabancılardan birinin Yahweh'den başkası olmadığı oldukça doğal bir şekilde ortaya çıktı.

E'nin hikâyesindeki daha çarpıcı taraf, olayların İshak'a bağlanmasıydı.³⁵ İbrahim'e kudretli bir ulusun atası olacağı sözü verilmişti fakat onun yalnızca bir oğlu vardı. E'deki hikâyeye göre, "Bir süre sonra *elohim* İbrahim'i sınava tabi tuttu." Ona adıyla seslendi ve İbrahim bağırdı: *Hinnen!* ("Buradayım!") Resuller ve peygamberler Tanrı'ya genelde bu şekilde yanıt verirlerdi. Bu onların her zaman hazır ve nazır olduklarını gösterirdi. Ne var ki Tanrı bunun ardından ürkütücü buyruğunu verdi: "Oğlunu, canın gibi sevdiğin tek çocuğun İshak'ı al ve Moriah'ya git. Orada sana göstereceğim dağda onu kurban edeceksin."³⁶ Bu hikâye yeni bir tanrı konseptini simgeliyordu. Antik dünyada ilk doğan çocuk genelde tanrının malı olarak görülürdü ve kurban edilerek geri verilmesi beklenirdi. Taze kan, tanrının tükenmiş enerjilerini geri getirir ve evrendeki güç döngüsünü sağlardı. Burada ise öyle bir mantık yoktu. *Elohim* tamamen keyfî bir istekte bulunuyordu ve İbrahim bu buyruğu yalnızca inanarak yerine getirebilirdi.³⁷ Bu tanrı, bölgenin diğer tanrılarından bütünüyle farklıydı. İnsanın içinde bulunduğu kötü durumu paylaşmıyor, erkek ve kadınlardan

gelecek enerjiye ihtiyaç duymuyor, bunun yerine kafasına estiği gibi buyruklar verebiliyordu.

İbrahim bocalamadı. Vakit kaybetmeden eşiğine semer vurdu, yanına İshak ve iki hizmetkârını alıp Moriah'ya doğru yola koyuldu. Elinde oğlunu öldüreceği bıçak ve ateş yakmak için odun vardı. İshak'ı bağladı, sunağa yatırdı ve bıçağı kavradı. Bu an, kendi anlamlı yaşamını sonlandırma tehdidi içeren katıksız bir itaat anıydı. Uzun süredir hizmet ettiği tanrısı sözünde durmama bileceğini ve çocukları acımasızca katledebileceğini göstermişti. Son anda *elohim*, cinayeti durdurmak için bir “melek” gönderdi ve İbrahim'e onun yerine bir koç kurban etmesini buyurdu. Bu öykünün önemli bir kültürel geçiş anını, insan yerine hayvan kurban edilmesi uygulamasına geçişi temsil ettiği düşünülüyor. Öte yandan, öyküde ayinsel meseleden çok daha fazlası var. İsrail'in *elohim*'i her zaman dost canlısı, iyiliksever bir varlık değildi, kimi zaman kullarını anlamsızlığın eşiğine sürükleyebilecek denli korkutucu ve gaddar olabiliyordu. Hikâyeye hem İbrahim'i hem de tanrısını şaibeli bir konuma oturtuyor. Her türden şiddetin –fiziksel veya psikolojik– kutsallıkla bağdaşmadığı kanısına varılmadan önce tanrısallık deneyiminin yıkıcı bir potansiyeli olduğunu gösteriyor.

İnsan dünyası ile tanrılar arasında daha önce olmayan bir uçurum açılmaya başlamıştı. 740 yılında yeni bir peygamber Kudüs tapınağında Yahweh'yle karşılaştı.³⁸ Yehuda kraliyet ailesinin bir mensubu olan İşaya, J gibi güneyliydi ve Tanrı'yı insan formunda görmesi şaşırtıcı değildi fakat Yahweh artık dost canlısı bir tanrı değildi ve onunla dostça bir yemek paylaşmak imkânsızdı. Kült salonunun tütsü dumanıyla dolmasıyla birlikte İşaya tapınak ritüellerinin ardındaki ürkütücü gerçeklikle karşılaştı. Yahweh, etrafındaki kutsal varlıklar meclisiyle birlikte cennet tahtında oturuyordu. İki yanındaki melekler yüzlerini gizlemişlerdi: “Orduların tanrısı Yahweh kutsaldır [*qaddosh*]. Görkemiyle bütün dünyayı doldurur.” Tapınağın temelleri sarsıldı, salon dumanla doldu ve Yahweh'nin etrafını koyu bir bulut sardı. Artık sadece İsrail'in değil tüm dün-

yanın yöneticisiydi. Her şeyin ötesinde, o *qaddosh* idi, tamamen “öteki” idi, insanlıktan “ayrıydı”. İşıya korkuyla dolmuştu. “Ne kadar zavallıyım!” diye yakardı. “Kendimi kaybettim!” Güçsüz ve kirli bir ölümlü olarak göklerin sahibi Tanrı’ya bakakaldı. Meleklerden biri Tanrı’nın dudaklarını yanan kömürle temizledi ve Yahweh şu soruyu sordu: “Kimi göndereceğim? Kim benim elçim olacak?” İşıya hemen yanıtladı: “*Hinneni!* Beni gönder!”

İlahî mesaj karanlıktı. İnsanlar Yahweh’nin sözlerine kulak asana kadar iş işten geçmiş olacaktı:

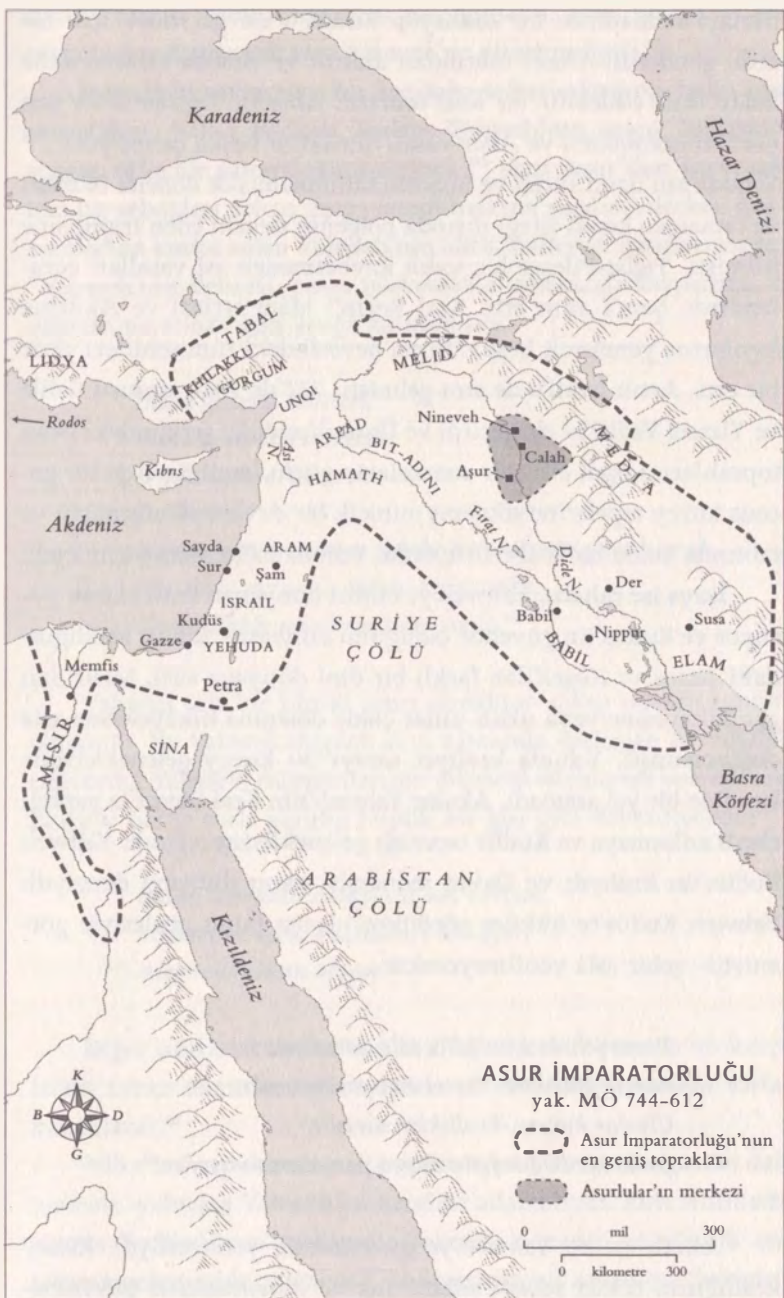
*Kasabalar yerle bir olana kadar,
Evler sahipsiz kalana kadar,
Köylerde in cin top oynayana kadar,
Yahweh insanları sürecek.
Ülke ıpıssız kalacak,
İnsanların sadece onda biri kalsa da,
Bir menengiç ağacı gibi kabukları soyulacak.³⁹*

İşıya’nın mesajı ilettiği dönemde, ıssızlaşan ve insansızlaşan bir ülkeye dair bu korku dolu anlatı Orta Doğu’da bir gerçekliğe dönüşüyordu. III. Tiglat-Pileser 745 yılında Asurya’nın başına geçmiş ve yepyeni bir imparatorluk kurmaya başlamıştı. Eski vasallık sistemini ortadan kaldırarak tüm bağlı halkları büyük Asur devletine tabi kılmıştı. En gelişmiş savaş arabaları ve yüksek nitelikli süvarileriyle hayli etkin bir orduya sahipti ve bölgede korku rüzgârları estiriyordu. İlk isyan girişiminde, söz konusu kralın yerine bir Asur valisi getirildi, ordu ülkeyi işgal etti ve tüm yönetici sınıf sürülerek yerlerine imparatorluğun diğer bölgelerinden insanlar yerleştirildi. Tiglat-Pileser’in ilk başarısı Babil’e diz çöktürmek oldu. Ardından yüzünü batıya döndü. İsrail Krallığı’nın II. Yarovam’ın ölümünden sonra çöküşe geçtiğini görerek Asur ordusunu 738 yılında buraya gönderdi ve kuzey topraklarını ele geçirdi.

Orta Doğu'da daha önce bu ölçekte bir askerî kudret görülmemişti ve bölge artık asla eskisi gibi olmayacaktı. Sürgünler sonucunda yaygın ruhani ve fiziksel yıkımlar görüldü zira nüfuslar topluca imparatorluğun çeşitli yerlerine zorla gönderiliyordu. Ülkeye saldıran Asur ordusu ardında büyük bir yıkım bıraktı. İnsanların kasabalara sığınmasıyla birlikte kırsal alanlar boşaldı. Asurya'nın amacı yalnızca Orta Doğu'da askerî açıdan üstünlük kurmak değil, yekpare bir kültür oluşturmaktı. Tek imparatorluk, tek ekonomi, tek dil olacaktı. Tiglat-Pilaser büyüyen imparatorluğunun yönetimini kolaylaştırmak için Asur çiviyazısı yerine Arami dili ve yazısını benimsemişti. İdari ve ekonomik faaliyetlerde yazı giderek daha önemli olmaya başlamıştı ve daha çok sayıda insan okuma yazma öğreniyordu. Bu durum, daha önce sözlü olarak aktarılan kutsal metinlerin artık yazı yoluyla aktarılmasını kolaylaştıracaktı.

Asur İmparatorluğu'nun yükselişi teolojik bir problem oluşturdu. Tüm bağlı halkların kendilerine ait bir tanrısı, Yahweh gibi "bir mukaddes ilahı", topraklarının bir koruyucusu vardı. Her bir krallık kendi bağımsızlığını koruduğu sürece sistem iyi işliyordu fakat bir tanrının ülkesi diğerinin ülkesine kastettiğinde, İlyas ve Ahav'ın da keşfettiği üzere bir problem oluşuyordu. Asur İmparatorluğu'nun ardı ardına ulusları bünyesine katmaya başlamasıyla birlikte tanrılar arasındaki güç dengesi de değişmişti. Bölgedeki diğer krallar gibi Asur kralı da Tiglat-Pileser hanedanlığının sonsuza değin süreceği sözünü vermiş olan ulusal tanrı Aşur'un takipçisiydi. "Sen ona tanrısız güç bahşettin ve kutsal tohumlarının ebediyen yaşayacağı sözünü verdin."⁴⁰ Aşur'un takipçisi İsrail Krallığı'nı fethedebiliyorsa, Aşur da Yahweh'den daha güçlü bir tanrı mı demek oluyordu?

İşaya 740 yılında Tanrı'yı gördüğünde, küçük Yehuda Krallığı hâlâ Asur İmparatorluğu'nun dikkatini çekemeyecek denli önemsizdi. Ne var ki bu durum 734 yılında İsrail ve Şam krallarının Asur'un batıya doğru ilerleyişini durdurmak için bir koalisyon kurmalarıyla birlikte değişiverdi. Yehuda kralı Ahaz onlara ka-



tılmayı reddedince bu koalisyon Kudüs'ü ele geçirmek için bir ordu gönderdi, Ahaz'ı tahtından indirdi ve Yehuda tahtına daha kolay ikna edilebilir bir kral oturttu. Ahaz'ın Tiglat-Pileser'den yardım istemekten ve Asur vasalı olmaktan başka çaresi yoktu.⁴¹ Yehuda'nın uzun süreli ve huzurlu tanınmamışlık dönemi bitmişti ve tamamen kendi isteği dışında bölgenin devam eden trajedisine itilmişti. Tiglat-Pileser hiç vakit kaybetmeden asi vasalları cezalandırdı. Şam'a akın etti, Kral Rezin'i idam ettirdi ve Akdeniz kıyılarına yönelerek başkaldırma hevesindeki tüm şehirleri yerle bir etti. Artık İsrail'e de sıra gelmişti. 732'de Asur ordusu Celile ve Yizreel Vadisi'ni ele geçirdi ve Ürdün'ün doğu şeridindeki İsrail topraklarını işgal etti. Bir zamanların güçlü İsrail Krallığı bir gecede kuzey tepelerine sıkışmış minicik bir devlete dönüşmüştü ve tahtında kukla bir kral oturuyordu. Yehuda halkı dehşet içindeydi.

İşaya ise rahattı. Yahweh'yi bütün dünyanın kralı olarak görüyor ve Kudüs'ün güvende olduğunu biliyordu. Kuzey krallığındaki Amos ve Hoşea'dan farklı bir dinî dünyaya aitti. Mısır'dan göç hikâyesine veya uzun yıllar çölde dolanma hikâyelerine asla değinmemişti. Yehuda kraliyet sarayı bu kuzey geleneklerinde kendine bir yol aramadı. Aksine Yahweh'nin Kral Davut'la yaptığı ebedî anlaşmaya ve Kudüs tapınağı geleneklerine sığındı. Yahweh Kudüs'ün kralıydı ve Davut monarşisi onun dünyevi dengiydi. Yahweh Kudüs'te hüküm sürdükçe –İşaya bunu gözleriyle görmüştü– şehir asla yenilmeyecekti:

*Tanrı şehrin içindedir, asla sarsılmaz o,
Gün doğumunda Tanrı ona yardım eder;
Uluslar kükrer, krallıklar sarsılır,
Onun bir bağırışıyla dünya parçalarına ayrılır.⁴²*

Yehuda halkı, Yahweh'ye güvenmekle yetinmeliydi. Kuzey krallığının çöküş sebebi silahlarına ve diplomasisine güvenme-

siydi.⁴³ Kudüs “yoksullar” için bir sığınaktı. Halk zenginlik ve askerî güce değil, yalnızca Yahweh’ye güvenmeliydi.⁴⁴

İşaya ilahî savaştının bir kez daha sefere çıktığını –halkı için savaştığını– halka bildirdi. Sadece Yahweh’nin aracı, “öfkemin sopası, öfkemle savurduğum değnek”⁴⁵ olan Asur’dan korkmak için bir sebepleri yoktu. İşaya kendi halkına yardım ederken düşmanlarına korku salan Yahweh’nin antik hallerini hatırlatıyordu. “Yahweh’nin dehşeti, onun görkeminin parlaklığı karşısında, o deprem yaratmak için ayağa kalktığında,

*İnsan gururu sönecek,
İnsanların kibri bitecek,
O gün sadece Yahweh
Övülecek.
Evet, o gün orduların sahibi Yahweh’nin günü olacak,
Her türlü gurur ve kibrin karşısında,
Kendini beğenmişlerin karşısında.*⁴⁶

Yahweh salt bir ulusal tanrı olmaktan çıkıp tarihin tanrısı oluyordu. Bu Yahweh övgüsü aynı zamanda saldırgan bir nitelik taşıyordu. Yahweh, düşmanlarının ölümcül silahlarını yok ederek bölgeye barışı zorla getiren büyük bir güç gibi davranıyordu:

*Bütün dünyada savaşımlara son veriyor,
Yayları kırıyor, mızrakları büküyor,
Ateşlere kalkan oluyor.*⁴⁷

Diğer uluslar Yahweh’nin krallığını kabul etmeye ve kılıçlarını saban demirlerine, mızraklarını oraklara çakmaya zorlanacaklardı.⁴⁸

Nihai zaferini kazanmak isteyen Ahaz, dünyevi siyasete dalmamalı, yalnızca Yahweh’ye kendini adamalıydı. Zion kültüründe Kudüs “yoksulların” şehriydi. Yoksulluk maddi güçsüzlük anlamına gelmiyordu. “Yoksul” kelimesinin zıt anlamlısı “zengin”

değil, “gururlu” idi. Zion Dağı’ndaki tapınağa tırmanan insanlar şu mezmuru söylüyorlardı:

*Yahweh, kibirli isteklerim yok benim,
Gözlerim çok yükseklerle bakmıyor.
Büyük işler peşinde değilim,
Algımın ötesinde mucizeler peşinde koşmuyorum,
Ruhumu huzurlu ve sakin tutmak bana yetiyor,
Anasının kollarındaki bir çocuk gibi, süttten yeni kesilmiş
bir bebek kadar mutluyum.
İsrail, Yahweh’ye güven,
Şimdi ve her zaman.⁴⁹*

İşaya, Ahaz’a insan gücüne, yabancılarla ortaklıklara ya da askerî üstünlüğe değil, yalnızca Yahweh’ye güvenmesini söylüyordu. Kibirli bir şekilde salt insan ordularına ve kalelere güvenmek putperestlikti. Yalnızca Yahweh’ye güvenme olgusu, kuzeydeki kültün sadece ama sadece Yahweh’ye tapınma hareketinin Yehuda’ya özgü bir versiyonuydu. İşaya’nın tevazu ve teslimiyete bu kadar önem vermesi, ilk bakışta Eksen Çağı kenosis ruhaniliğini andırıyordu. Bir yandan da vahim bir tarihsel kırılma anında Yehuda’nın ulusal egosunu şişirme riski taşıyordu. İşaya’nın devrimci fikri, yani Yahweh’nin İsrail’in tek tanrısı olmadığı ama diğer ulusların tanrılarını kontrol altına alabileceği düşüncesi cüretkâr bir vatanseverliğe dayanıyordu. Pek çok açıdan, İşaya eski kült dünyasına aitti. Dönemin saldırgan siyasetini çözümseyen ve sürdüren şiddet dolu, kavgacı bir vizyon ögütüyordu. Öte yandan, halkı ilahî bir gücün Kudüs’ü yenilmez kılacağına inanmaya yönelten büyümlü bir teolojiye sahipti. Yalnızca Yahweh’ye güven duymanın dış politika için çok tehlikeli bir zemin oluşturacağı yakında görülecekti.

Kuzey krallığı her şeyi Yahweh’nin eline bırakmaya niyetli değildi. 724 yılında Tiglat-Pileser ölünce İsrail Kralı Hoşea diğer vasal devletlerle bir oldu, vergi ödemeyi reddetti ve Mısır’dan

destek istedi. Yeni Asur kralı V. Şalmaneser vakit kaybetmeden Hoşea'yı hapse atarak Samara'yı kuşattı. 722 yılında şehir teslim oldu, yöneticileri Asurya'ya sürüldü ve bölgeyi Asur dünya görüşüne göre yeniden inşa etmek için yeni yerleşimciler gönderildi. Artık iki resmî Yahweh geleneği yerine yalnızca bir gelenek mevcuttu. Küçük Yehuda krallığı, Asur seferlerinin ardından bir nebze bağımsızlığa sahip birkaç ulustan biri oldu. Arkeolojik kayıtlara göre, Kudüs sekizinci yüzyılın sonunda hızla genişledi.⁵⁰ Kuzeyden gelen İsraili mültecilerin yerleşmesi için yeni banliyöler kuruldu ve birkaç yıl içinde Kudüs kırk ya da elli kilometrekarelik ufak bir kasabadan yaklaşık altı yüz kilometrekarelik bir şehre dönüştü. Şehirde dip dibe yapılmış çok sayıda ev ve kamu binaları bulunuyordu. Şehrin etrafındaki kırsal alanlar da hızla gelişti.

Mülteciler kuzeyli geleneklerini Yehuda'ya yanlarında getirdiler. Bu geleneklerin içinde 722 yılı kargaşasını önceden haber veren Amos ve Hoşea'nın kehanetleri de vardı. İsrail Krallığı'nın yıkımı acı dolu bir anıydı ve bu defa kuzeyli gelenekleri koruma isteği de vardı. Bölgedeki diğer krallar gibi Yehuda kralları da bu dönemde tek bir metne indirgenmiş olabilecek J ve E metinlerini de muhtemelen barındıran bir kraliyet kütüphanesi kurmaya başladılar. İsrail Krallığı'ndan geriye kalanlar ile ayakta kalmayı başarmış Yehuda Krallığı'nı birleştirerek Davut ve Süleyman'ın birleşik krallığını kurma arzusu vardı.

Bu arzunun yankıları, 715 yılında babasının yerine tahta geçen Kral Hezekiya'nın reformlarında görüldü.⁵¹ Elimizde bu konuya ilişkin çağdaş bir metin yok ancak kutsal metinlere göre Hezekiya kültü merkezileştirmek istiyor, sadece Kudüs tapınağında ibadete izin veriyor ve kırsal mabetleri yıkıyordu. Reform kısa ömürlü oldu. Arkeologların keşiflerine göre halk diğer tanrılara ibadet etmeye devam etti fakat dinî reformlar sebebiyle kutsal metin tarihçileri Hezekiya'yı en büyük Yehuda krallarından biri olarak hatırlıyorlar. Hezekiya'nın dış politikası ise feci boyutlardaydı. 705 yılında, meşhur Asur kralı II. Sargon öldü, yerine deneyimsiz oğlu

Sanherib geçti. Bu karmaşa döneminde Asurya'nın çevre toprakları kontrol edememe ihtimali ortaya çıkınca Hezekiya düşüncesizce Asur karşıtı bir koalisyona girdi ve Kudüs'ü savaşa hazırlamaya başladı. 701 yılında Sanherib görkemli bir ordunun başında Yehuda'ya vardı fakat son dakikada şansı yaver gitti. Kutsal metin yazarına göre, "Yahweh'nin meleği Asur kışlasındaki yüz seksen beş bin adamı öldürdü, ordu geri çekilmek zorunda kaldı."⁵² Ne olduğu konusunda en ufak bir fikrimiz yok. Asur ordusunda ani bir veba salgını gelişmiş olabilir ve bu mucizevi görünen olay Kudüs'ün gerçekten de yenilmez olduğunu ispatlamış olabilir. Öte yandan, arkeologların Yehuda kırsalında ortaya çıkardığı felaketi görmezden gelmek mümkün değildi.⁵³ Yehuda'nın ikinci şehri Lakiş yerle bir edilmişti: Bin beş yüz erkek, kadın ve çocuk toplu mezarlara gömülmüştü. Hezekiya büyümekte olan bir krallık almıştı fakat düşüncesiz dış politikası yüzünden elindeki küçük Kudüs şehir devletiyle kalakaldı. Milliyetçi gurur ve şovenist teoloji bir ulusu neredeyse yok etmişti.

Sekizinci yüzyıl, Yunanistan için dudak uçuklatan bir dönemdi. Oldukça kısa bir zaman zarfında Yunanlar karanlık çağdan çıkarak benzersiz kültürlerinin temellerini attılar. Yehuda düşerken onlar yükseliyordu. Asur İmparatorluğu'nun Ege'de gözü yoktu. Bu sayede Yunanlar askerî istila tehdidi olmaksızın kurumlarını geliştirebildiler. Doğu ile barışçıl ilişkiler kurdular ve yabancı halklardan öğrenme isteğiyle doluydular. Siyasette radikal ve yenilikçi davrandılar, farklı yönetim şekilleri denemeye başladılar fakat dinlerinde bir değişim olmadı. İbrani peygamberlerin tektanrıcılığı öğütledikleri bir dönemde Yunanlar çoktanrıcılığa gönülden bağlıydılar. Eski dinî şekilleri geride bırakmak şöyle dursun, Yunanlar daha sistematik yollarla gelenekçi oluyorlardı.

Sekizinci yüzyılın en önemli gelişmesi küçük bağımsız şehir devleti olarak tanımlanabilecek, yurttaşların öz yönetim sanatını öğrendiği *polis*'in keşfiydi. Karanlık çağın ardından eski siyasal

kurumlar öyle perişan haldeydi ki Yunanlar beyaz bir sayfa açarak yeniden başlayabildiler.⁵⁴ Sekizinci yüzyılda nüfusta hızlı bir artış görüldü. Tarımsal tekniklerdeki gelişim sayesinde çiftçiler ürün miktarını artırabildiler. Topraklarını ve ürünlerini düşmanlarından korumak için güvenliğe ve bir tür toplumsal organizasyona ihtiyaçları vardı. Yunanlar artık ticaret için fazladan ürün üretebiliyorlar, medeni projelere para ayırabiliyorlardı. En başından itibaren toplumun tamamı karar alım sürecine katılabiliyordu.⁵⁵ Yüzyılın sonu itibarıyla, Yunan dünyasının dört bir yanında şehirler kurulmuştu ve bunların tamamı belirgin bir şekilde bir aileyi andırıyordu. Bir şehirde surlar, bir tapınak, bir meclis ve bir liman olmak zorundaydı.⁵⁶ Ekonominin dayalı olduğu kırsal bölge ile toplumsal kimliğin merkezi şehir arasında bir ayrım yoktu. Köylüler ve kentliler aynı hak ve sorumluluklara sahipti ve aynı yönetim kurullarında görev alıyorlardı. Tüm yurttaşlar kamu binalarını ve her bir şehrin orta yerindeki açık alan olarak tanımlanabilecek agorayı kullanmakta özgürdü. Bu agorada işlerini yapabiliyor ve tartışmalara katılıyorlardı. Her bir şehrin kendi koruyucu tanrıları olurdu. Her birinde yurttaşları birbirine bağlayan kendine özgü kurban ayinleri ve festivaller bulunurdu.

Polis, eşitlikçi bir toplumdu. Çok erken bir dönemden itibaren çiftçiler eski soyluluk düzenine karşı fazla eleştirel yaklaşıyordu ve tahakküm altındaki bir rolü kabul etmeyi reddediyorlardı. Köleler ve kadınlar dışında herkes yurttaş olabilirdi. *Polis*, aşırı eril bir devlettir. Karanlık çağda kadınlar daha iyi bir statüdeydiler fakat yeni şehirlerde marjinalleştirildiler, hanelerin bahçelerine kapatıldılar ve sokaklarda pek görülmediler. Köle sayısında da bir artış yaşandı. Birçok yurttaşın kendine ait toprağı vardı ve başkaları için çalışmak ya da maaşlı çalışmak aşağılayıcı bir şey olarak görülürdü. Antik dünyanın diğer yerlerinde krallar, monarşik bir devlet oluşturmak amacıyla tebaalarının bağımsızlığını kısıtlıyorlardı fakat Yunan köylüler, geleneksel özgürlüklerinden fedakârlık etmeyi reddettikleri için aristokrat bir derebeyine bağlı



olacak yerel yöneticiler gerektiren büyük krallıklar yerine otonom şehir devletleri kurdular. Bu bağımsızlık ideali Yunanlara özgü değildi. Yunanlar muhtemelen büyük devletler ve imparatorluklar kuran diğer halkların terk ettiği eski kabile meclisleri geleneğini devam ettirmişlerdi.⁵⁷

Homeros'un epik anlatılarında da gördüğümüz gibi, sekizinci yüzyılın yunan aristokratları için kamusal hitabet askerî kahramanlık kadar önemliydi.⁵⁸ Miken döneminde kral yalnızca eşitler arasında birinciydi ve lordların tavsiyelerini dinlemek zorundaydı. Kamusal tartışma politikası *polis*'lerde de devam etti ve çiftçiler de yönetimde söz sahibi oldukları için tartışma yetilerini geliştirmek zorunda kaldılar. Her ne kadar temel seviyede olsa da herkesin pratik problemlere ilişkin tartışmak kadar adalet ve ahlak gibi soyut prensipler hakkında da kafa yorması gerekiyordu. Çiftçiler yavaş yavaş soylulara benzemeye başlamıştı. *Polis*'in en karakteristik özelliklerinden biri tüm yurttaşların zaman içinde eski aristokrat etiğini sahiplenecek olmasıydı.⁵⁹

Tartışma bir tür mücadeleydi, farklı konuşmacılar arasında geçen bir çekişmeydi, en iyi iddiaları ileri süren kişi galip gelirdi. Yunanlar Veda Hintlilerinden bazılarının terk etmeye başladığı o kadim Hint-Avrupa yarışma tutkusunu sahiplenmişlerdi. Mücadele, yaşamın bir kuralıydı ve soylular paradoksal şekilde birbirleriyle mücadele ederek bir dayanışma hissi kazanmışlardı.⁶⁰ Artık bütün *polis* aristokrat ve savaşı bir topluma dönüştüğünden çiftçiler de bu mücadelecî ruhu kazanmaya başlamıştı. Homeros, Yunan savaş beylerinin de diğerlerinin harcanması pahasına bu konuda ustalaştığını gösteriyor. Her bir lord kendi kişisel kaderini çizmek zorunda olduğundan aralarında bir birlik ruhu yoktu. Herkesin usta olması bekleniyordu, yani herkes her tür aktiviteyi şekillendiren bireysellik savaşında birbirinin düşmanıydı. Dolayısıyla, *polis*'lerde öz teslimiyet yerine ateşli bir egoizm hüküm sürüyordu. Ayrıca özden gelen bir saldırganlık da vardı. *Polis*'lerin kuruluşu şiddet dolu olmuştu. Komşularına ve düşmanlarına karşı direnebilen bir

toplumun kuruluşu her zaman barış dolu olmamıştı. Köylü toplumlar genelde iradeleri dışında *polis*'lere katılmak zorunda kalmışlardı. Synoeisizm (birleşim) ayaklanma, direniş ve çokça sefalet demektir. *Polis*'lerin kuruluş mitlerinde genelde görülebilen bir doğum sancısı demektir.⁶¹ Şehir, insanları bir araya getiriyordu fakat bunu genelde şiddet kullanarak yapıyordu. Her bir *polis* sürekli olarak güç ve zenginlik için diğer *polis*'lerle mücadele etmek zorundaydı.

Öte yandan, Yunanlar kendi kültürel birliklerinden gurur duyarlar ve bunu Panhelenik festivaller ve kurumlarda kutlardı. Bunların en ünlülerinden biri ilk kez 766'da Olympia'da yapılan ve tüm Yunanistan'dan aristokratların katıldığı atletizm oyunlarıydı. Oyunlarda yer almak siyasi bir eylemdi. Böylece ait olduğunuz *polis* haritada yerini alır ve Olimpiyat şampiyonu atlet evine döndüğünde efsanevi bir ün kazanırdı. Ne var ki Yunanlara özgü her şeyde olduğu gibi, oyunların da tekinsiz, karanlık bir yanı vardı. İlk atletizm oyunları büyük bir savaşçının cenaze töreni esnasında yapıldı.⁶² Yas tutanlar tarafından sergilenen sıra dışı fiziksel çaba ölümün karşısında yaşamın cüretkârca sergilenmesiydi ve sevdikleri ölen kişilerin öfke, sıkıntı ve acı duygularını yansıtıyordu. Nihayetinde oyunlar yerel bir kahramanın onuruna bir tapınakta düzenlenen dinsel bir ayine dönüştü. Olimpiyat oyunları Poseidon'un efsanevi aşkı olan büyük atlet Pelops onuruna yapılıyordu.

Olympia'da atletler yalnızca kişisel ün için yarışmıyorlar, aynı zamanda sembolik bir ölümden yaşama geçiş ayini yapıyorlardı.⁶³ Stadyumun en batı ucunda yeryüzünün dehlizlerine doğru giden karanlık bir çukur şeklinde Pelops'un mezarı bulunurdu. Mezar doğudaki Zeus sunağına bakardı. Bu sunak sayısız kurbanın yakıldığı odun yığınlarından oluşan toprak ve kül karışımı bir yapıydı. Tanrı ve kahraman gece ve gündüz, ölüm ve yaşam gibiydi. Yarıştan önceki gece atletler Pelops'a ait mıntıkada bir koç kurban eder, kurbanın kanını yeryüzünün derinliklerine akıtırlardı. Ertesi sabah Pelops'un mezarından Zeus sunağının bulunduğu zirveye, doğan güneşe doğru koşarak ölüm ve kanlı kurbandan kaçır, arın-

dırıcı ateşe kavuşurlardı. Pelops gibi, Olimpiyat şampiyonu atlet de nihayetinde ölecekti fakat mücadeledeki zaferi gelecek kuşakların hatıralarında ebediyen yaşayacak bir şan (*kleos*) kazandıracaktı.

Kahraman kültü Yunan dininin kendine özgü bir niteliği idi.⁶⁴ Ölümlü kahraman, ölümsüz tanrıların yeraltındaki karşılığıydı. Sekizinci yüzyılın sonu itibarıyla meşhur bir savaşçının mezarı birçok *polis*'te kendine bir onur payesi edinmişti. Kahramanlık çağında yaşamış üstün ölümlüler ırkının daimî bir hatırlatıcısı olan kahraman bir yarı tanrı muamelesi görüyordu. Artık ölü olduğu için yeryüzünün derinliklerinde karanlık bir yaşam sürüyordu fakat ruhu toplum içinde hâlâ aktif bir varlığa sahipti. Onu istisnai kılan nitelikleri yaşamaya devam ediyordu. Ölümü ise kahramanı öfkeyle doldurmuştu. İnsanların saygıyla önünden geçtiği mezarından öngörülemez ve rahatsız edici bir aura yayıyordu. Olympos Dağı'nın zirvelerinde yaşayan tanrıların aksine ölümlü kahraman insanların yanı başındaydı. Mezarı başında sergilenen ritüeller onun öfkesini dindirmeyi ve desteğini almayı amaçlıyordu. İnsanlar süsten püsten uzak, dağınık ve bağlanmamış saçlarla ibadete gelirlerdi ama her bir *polis* kendi özel niteliklerini simgeleyen kahramanıyla gurur duyardı. Kahramanın mezarı genelde koruyucu tanrı tapınağının hemen yanı başında, onun karanlık tamamlayıcısı olarak dururdu.

Sekizinci yüzyılın ortalarında müzik ve şiir tanrısı Apollo için oluşturulmuş eğlenceli Apollo kültünün merkezi Delphi, Truva'ya tahta at içinde giren savaşçılardan Akhilleus oğlu Pyrrhus'un trajik hatırasıyla lekelenmişti. Savaşın sonra Pyrrhus'un babasının ölümünden sorumlu tuttuğu Apollo'dan çare istemek için Delphi'ye geldiği fakat aralarında kurban eti konusunda tartışma çıkan tapınak hizmetkârları tarafından kutsal ocağın yanında parçalanarak öldürüldüğü anlatılırdı.⁶⁵ Pyrrhus tapınak eşliğinin altına gömülmüştü. Delphi'de düzenlenen kurban ayininde bu ölümdeki şiddet yansıtılırdı. Kurban öldürülürken yerli halk ellerinde bıçaklarla etrafta hazır beklerdi. Hayvan ölür ölmez yaklaşıp ellerinden

geldiği kadar çok eti vahşice keserler ve genelde rahibe hiçbir şey bırakmazlardı. *Polis*'lerin medeni değerlerini ihlal eden bu vahşi kurban, düzen ve ılımlılıktan sorumlu tanrı Apollo'nun parlak kültünün günahkâr bir karşılığını oluştururdu.

Apollo, Delphi'de dev bir ejderhayla dövüşmüş ve onu yenmişti. Bu zafer Olympos tanrılarının yeraltı güçleri karşısındaki zaferini temsil ediyordu. Ejderhaya Python adını vermişti çünkü cesedi yeryüzünde çürümüştü (*pythein*). Daha sonra onun anısına Pythia oyunlarını kurmuş ve Yunan dünyasının dört bir yanından insanlar Apollo'nun kâhini Pythia'ya danışmak için bu oyunlara katılmıştı.⁶⁶ Bu kadın kâhin, mabedin içinde kutsal ocağın yanında üç ayaklı bir iskemle üzerinde otururdu. Apollo'yla iletişime geçtiğinde keder içinde titrer ve kendisine vahiy edilen sözleri mırıldanır ve hatta haykırırdı. Verdiği tavsiyeler ise genelde oldukça pratik ve akılcı olurdu.

Diğer mabetlerin birçoğunun aksine, Delphi bir *polis*'e ait değildi, sürülebilir topraklardan uzakta sarp bir dağın tepesinde kuruluydu. Bağımsız olduğu için siyasal güçten ziyade öngörülere dayalı bir din merkeziydi. Kendine ait bir gündemi olmayan Delphi, zaman içinde birçok *polis*'te ortak olduğu keşfedilen problem ve ideallerin, danışmak için gelenler ve hacılar tarafından tartışıldığı bir agoraya, bir "açık mekâna" dönüştü. Delphi sekizinci yüzyılın ortalarında başlayan yeni kolonizasyon dalgasında önemli bir rol üstlendi.⁶⁷ Koloniciler yurtlarından ayrılmadan önce Pythia'ya danışır ve akılcı bir karar almak için destek ararlardı. Yüzyılın sonu itibarıyla yeni Yunan yerleşimleri bütün Ege'de görülmeye başladı. Yunanistan yeniden doğmanın heyecanı, keşif hisleri, yeni ticaret fırsatları, genişleyen ufuklar ve yabancı kültürel etkilerle hayat buluyordu.

Ticaretteki artış Doğu'yla yeni temaslar kurulmasını sağladı.⁶⁸ Yunan tüccarlar Orta Doğu'ya yolculuk yaptılar, Asur işgallerinden kaçan mülteciler Yunan *polis*'lerine yeni yetenekler ve zanaatlar getirdiler. Yunanlar Fenike yazısını kendilerine uyarladılar ve ar-

tık Fırat'tan İtalya'ya kadar uzanan yeni edebî kültüre katılmaya başladılar. Ayrıca Doğu'nun dinî fikirlerini de aldılar. Sekizinci yüzyılda tanrıların suretlerini yerleştirmek için Yakın Doğu modellerini örnek alarak büyük tapınaklar inşa etmeye başladılar. Pythia kültü Orta Doğu'daki esrik kâhinlik geleneğinden esinlenmiş olabilir. Şairlerin yeraltı dünyası tasvirleri Mezopotamya ölümler dünyasını andırmaya başladı. En popüler tanrılarından bazıları Doğu'dan gelmiş olabilir. Örneğin özünde en fazla Yunan özellikleri barındıracak olan Apollo en başta Küçük Asya'dan gelmişti. Yunanlar muhtemelen Kıbrıs adasında Orta Doğulu tanrıça İştâr'la tanıştılar ve onu aşk ve bereket tanrıçası Afrodit olarak kendi tanrıları arasına kattılar. Afrodit'in sevgilisi trajik Adonis figürü, büyük ihtimalle tüm Orta Doğu'da kadınların ölümü için büyük yas tuttuğu ve *adon* –"Tanrı!"– diye seslendikleri ekin tanrısı Tammuz idi.⁶⁹

Öte yandan, J ve E anlatılarının Kudüs'te bir araya getirildiği dönemle neredeyse aynı zamanda, sekizinci yüzyılın sonlarında sözlü yollarla aktarılmış destanları yazıya dökmeye başlayan Homeros kadar Yunan dini üzerinde şekillendirici bir etki yapan başka biri yoktu. Yüzyıllar boyunca ozanlar bu kadim öyküleri oyunlar ve festivallerde okumuşlardı. Homeros'un zamanında bunlardan bazıları bin yıldan eskiydi.⁷⁰ Yazdığı iki eser –*İlyada* ve *Odysseia*– çok kapsamlı bir epik külliyyatın yalnızca küçük bir kısmını içeriyordu. Sadece Truva Savaşı için bile en az sekiz şiir olabilir.⁷¹ Ayrıca başka epik destanlar da vardı. Biri Tebai kralı Oidipus ve lanetli ailesinin izini sürüyor, diğeri Herakles'in maceralarını anlatıyor, bir başkası ise İason'un altın post arayışını aktarıyordu.

Bu antik epikler yüzyıllar içinde değişti ve gelişti ama bir kez yazıya döküldükten sonra *İlyada* ve *Odysseia* artık kalıcılaştı. Tüm epikler gibi onlarda da birtakım antik malzemeler vardı fakat aynı zamanda Homeros'un kendi döneminin koşullarını da yansıtıyorlardı. Homeros, bir geçiş döneminde yaşamıştı. Yunanistan'da karanlık çağdan sonra gelişen yeni medeniyet yalnızca

birkaç kuşak kadar eskiydi. Geç Miken döneminde Truva Savaşı sırasında (yak. 1200) geçen Homeros'un uzun anlatısal şiirleri eskinin üzerine yeni kültürü oturtuyordu. "Homeros'un" bir şair mi yoksa iki şair mi olduğunu –hatta iki ayrı şiir ekolünden gelip gelmediklerini– asla bilemeyeceğiz ama onun yarattığı etkiyi küçümsemek de imkânsız. *İlyada* ve *Odyseia* Yunan İncili olarak görülüyordu çünkü içerdikleri idealler ve değerler yeni Yunan kültürü üzerinde silinemez bir etki bırakmıştı.

İlyada, Truva Savaşı'nda -Miken kralı ve Yunan ordusu komutanı Agamemnon ile birliklerden birinin komutanı Akhilleus arasında geçen bir savaş, bir ego çarpışması- geçen ufak bir olayı aktarır. Onurunun ayaklar altına alındığını düşünen Akhilleus adamlarını savaştan çekerek bütün Yunan ülküsünü tehlikeye atar. Peşinden gelen çatışmada Akhilleus'un sadık dostu Patroklos, Truva Kralı Priamos'un oğlu Hektor tarafından trajik bir şekilde öldürülür. *Odyseia* savaş sonrasını anlatır ve nihayetinde İthaka'da karısına tekrar kavuşana kadar çok sayıda tuhaf yerde dolaşmak zorunda kalan Odysseus'un on yıllık macerasını aktarır. İki şiirde de Homeros bir savaşçı kendisini "muzaffer saldırılar" içinde bulduğunda ve önüne gelen her şeyi yıkıp geçerek önüne geçilemez bir güce dönüştüğünde ortaya çıkan savaşın verdiği heyecanı, yoldaşlığın kazandırdığı neşeyi, *aristeia*'nın zaferini yüceltir. Homeros'a göre, savaşta insanlar çok daha yoğun yaşarlar. Şanlı işleri epik şarkılarda anılan kahraman, ölümün unutturma gücünü yenmiş ve ölümlü insanlar için mümkün olan tek ölümsüzlüğü kazanmıştır.

Dolayısıyla şan yaşamdan daha önemlidir ve şiirlere göre savaşçılar bunu elde etmek için umutsuzca birbirlerine girerler. Bu şan kazanma savaşında her bir kişi kendi adına oradadır. Kahraman kişi bencildir, onur ve statüye odaklanmıştır, niteliklerini yüksek sesle över ve kendi prestijini artırmak için herkesin iyiliğini feda etmeye hazırdır. Kenosis, öz teslimiyet yoktur. Bir savaşçının benlik sınırlarının "dışına adım atmasının" tek yolu öldürmenin *ekstasis*'idir. Savaş tanrısı Ares tarafından ele geçirilen savaşçı,

kendini *aristeia* içinde kaybolmuş halde bularak ve önüne çıkan her şeyi katlederek bolluk içinde bir yaşamı tadar ve tanrısallaşır. Bundan dolayı, savaş yaşama anlam katacak tek faaliyettir. Her savaşçının mükemmelleşmesi gerekir. Bu “en iyi” olma hali (*aristos*) yalnızca savaşta kusursuz olmak anlamına gelir.⁷² Başka hiçbir niteliğin ya da yeteneğin bir önemi yoktur. Yüce *aristeia* ruhuna erişen kahraman ölümün aşağılamasına karşı zafer dolu bir edayla parlayarak bolluk içinde bir yaşama erişir.

Hindistan’da rahipler ve savaşçılar, aynı şekilde *ahimsa* (şiddetsizlik) idealine doğru adım adım ilerliyordu. Bu diğer Eksen Çağı ruhaniliklerini de karakterize edecekti. Ne var ki Yunanlar kahramanlık *ethos*’undan asla tam olarak vazgeçmediler: Onların Eksen Çağı siyasal, bilimsel ve felsefi olacak ama asla dinî olmayacaktı. Akhilleus gibi bir savaşçıyı tüm insanların örnek alması gereken bir mükemmellik modeli olarak aktaran Homeros öyle görünüyor ki Eksen Çağı ruhuna benzer bir düşünce yapısına sahip değildi. Öte yandan, yeni bir çağın eşiğinde olduğundan kahramanlık idealine eleştirel yaklaşabiliyordu. Savaşçının kaderinde feci bir acı olduğunu görebiliyordu çünkü savaşçı yaşama sebebi olan ölüm sonrası şanı elde etmek için ölmek zorundaydı. Ölümle kopmaz bağları vardı, tıpkı kültte olduğu gibi karanlık diyarlara hapsolmuştu, ölümlü ruhunun işkencesi altındaydı. Homeros için de ölüm bir yıkımdı.

İlyada ölüm hakkında bir şiirdi, karakterleri ölme ve öldürme dürtüsüyle doluydu. Hikâye mecburen o kaçınılmaz sona doğru ilerliyordu: Patroklos, Hektor, Akhilleus ve güzel Truva şehrinin ölümü. *Odyseia*’da da ölüm kara, tanımlanamaz ve algılanamaz bir aşkınlıktı.⁷³ Odysseus yeraltı dünyasını ziyaret ettiğinde toplaşan, anlamsız sesler çıkaran, insanlığını tiksindirici bir şekilde kaybetmiş olan ölümler kalabalığının görüntüsü karşısında dehşete kapılmıştı. Akhilleus’un gölgesiyle karşılaşan Odysseus ona hüznülenmemesini söyledi: “Geçmişte senin kadar kutsanmış tek bir kişi bile yok. Gelecekte de olmayacak. Sen daha ölmeden biz

Akhalar seni tanrı gibi onurlandırdık ve şimdi bu yerde sen ölümler arasında hükümünü sürüyorsun.” Akhilleus ise tüm bu sözlerle dudak büktü. “Beni teselli etmek için ölüme boşuna güzelleme yapma,” diye yanıtladı, aristokrat savaşçı ahlakını baştan aşağı küçümseyerek. “Burada hayat ışığı sönmüş ölümlerin hükümdarı olmaktansa hâlâ yeryüzünde olup yoksul köylülerin hizmetinde olmayı yeğlerdim.”⁷⁴ Kahramanlık söyleminin tam orta yerinde korkunç bir boşluk vardı.

İlyada’da savaşçı şiddeti ve savaşçının ölümü sık sık anlam-sız ve tamamen benlik yıkıcı olarak tanımlanır. Şiirde öldürülen üçüncü kişi aile yaşamının güzelliğini tatması gerekirken Yunan kahraman Aias tarafından katledilen güzeller güzeli Truvalı genç Simoeisios idi:

*Tozun dumanın içine bir kara kavak gibi düştü,
Genişçe bir bataklıkta alçaklarda uzanan,
En üstteki dalları yine de parıldayan,
Bir araba işçisinin iyi işlenmiş bir savaş arabasına tekerlek
olsun diye
Parıltılı baltasıyla kestiği
Bir ağaç gibi ırmağın kenarında boylu boyunca uzanmış
bir ağaç gibi yatan
Bu kişi meşhur Aias’ın öldürdüğü Antemion oğlu
Simoeisios’tan başkası değildi.*⁷⁵

Homeros tüm hikâyenin acınası tarafına dokunmuştu. Genç adamın hayatı acımasızca bitirilmiş, doğal gidişatından koparılmış ve öldürme aygıtına dönüştürülmüştü.

Akhaların en görkemlisi olarak görülen Akhilleus’un karakterinde de benzer bir katılık ve çarpıklık vardı.⁷⁶ Akhilleus büyük bir sevgi ve iyi niyet insanı (*philotes*) olarak sunulur. Bunu annesine, Patroklos’a ve eski hocasına karşı olan davranışlarında görürüz. Öte yandan, Agamemnon’la mücadelesinde onu sevdiği insanlardan koparan katı ve tepeden bakan bir öfke bu sevgiyi

bastırır. “Vahşeti vücudundaki en güçlü duygu haline getirmişti,” diye açıklar arkadaşı Aias bu durumu.⁷⁷ Katı ve acımasız olmuştur.⁷⁸ Akhilleus sorguladığı fakat içinden atamadığı şiddet dolu, zarar verici bir ahlaka saplanıp kalmıştır. Büyük oranda sorumlu olduğu Patroklos’un ölümünden sonra sahip olduğu *philotes* insani olmayan bir nefrete dönüşmüştür. Arkadaşının ölümünün öcünü almak için Hektor’la girdiği düelloda şeytani bir ruh haline bürünmüştür. Ölmek üzere olan Hektor cesedinin gömülmek üzere ailesine verilmesini isteyince Akhilleus bunu yapmaktansa kendini çiğ çiğ yemeyi tercih edeceğini söylemiş,⁷⁹ Hektor’un cesedini atlara bağlayıp Patroklos’un mezarı etrafında defalarca sürükleyerek paramparça etmiştir. Eski soylu Akhilleus asla böyle bir şey yapmazdı. Egoist mücadelesi esnasında kendini kaybetmişti. Apollo’nun ilahî mecliste anlattığı gibi, merhamet ya da adaletle sahip olmayan kişiliksiz ve yıkıcı bir güce dönüşmüş ve insanları en feci gaddarlıklardan uzak tutan utanç duygusundan tamamen uzaklaşmıştı. Peki, ne kazanmıştı? “Hiçbir şey”, der Apollo, “kazanılmadı, iyiliği veya onuru adına.”⁸⁰

Şiirin en sonunda ise, Akhilleus sıra dışı bir sahnede sevgi dolu kalbine yeniden kavuşur. Bu sahnede Truva Kralı Priamos, oğlu Hektor’un cesedini vermesi için ona yalvarmaya gelmiştir. Yaşlı adam Truva’dan ayrılır, gizlice düşman kampına girer ve Akhilleus’un yanındakilerin şaşkın bakışları altında sessizce çadırına girer: “Kollarını Akhilleus’un dizlerine doladı, onun tehlikeli, kan bulaşmış ve bir sürü oğlunu öldürmüş ellerini öptü.”⁸¹ Yunanlar birlikte ağlaşmanın insanlar arasında önemli bir bağ kurduğuna inanırlardı. Yaşlı adamın egosunu tümüyle bir kenara bırakması, Akhilleus’ta “kendi babasına karşı bir keder hissi” doğurdu. Priamos’un elini tuttu

...ve ikisi birden anımsadılar, Priamos iki büküm
oturmuşken

*Akhilleus'un ayaklarının dibinde ve Hektor'un ölümüne
ağladı,*

*Akhilleus da şimdi ağlıyordu kendi babası için ve yeniden
Patroklos için. Kederlerinin sesi evde yankılanıyordu.*

Sonra

Akhilleus kederini doya doya yaşayınca,

Duyduğu hırs zihninden ve bedeninden çıkıp gitti,

Kalktı sandalyesinden, yaşlı adamın elini tuttu ve

*Onu ayağa kaldırıp ak düşmüş saçlarına ve sakallarına
bakarak merhamete kapıldı.⁸²*

En sevdiği dostunu öldüren adamın babasına karşı sergilediği sevgi sayesinde Akhilleus insanlığını ve *philotes* sıfatını tekrar kazanmıştı. Hektor'un cesedini büyük bir özen ve nezaket içinde geri verirken bu ağır bedenini yaşlı adam için fazla ağır olabileceğini bile düşünüyordu. Ardından birlikte yemeğe oturan iki eski düşman sessiz bir huşu içinde birbirlerini süzüyorlardı.

Dardanos oğlu Priamos Akhilleus'u süzüyor,

*Heybeti ve güzelliğine, doğrudan tanrılarla olan
benzerliğine*

Hayranlıkla bakıyordu. Akhilleus da Dardanoslu

Priamos'u süzüyor,

*Ve cesur duruşuna bakarak söylediklerini dikkatle
dinliyordu.⁸³*

Kendi benliğinden sıyrılarak karşısındakine sempati duyma deneyimi, ikisinin de ötekinin içindeki ilahî ve tanrı benzeri özellikleri görmesini sağlamıştı.⁸⁴ Şiirin geri kalanında olmasa da en azından bu sahnede Homeros, Eksen Çağı ruhunu kusursuz bir şekilde tasvir etmişti.

Homeros'un tanrıları ise hiç sevgi dolu değildi. Bazı İbrani peygamberlerinin Tanrı'daki *pathos*'u keşfetmeye başladığı dönemlerde Homeros, Olympos tanrılarını insanlığın çektiği acılara karşı

tamamen kayıtsız kalmış halde tasvir ediyordu. Zeus, Hektor'a karşı ince bir sızı hissetse de bu tamamen geçici bir duyguydı ve uzun süreli bir acıya sebep olmuyordu. Tanrılar, oyunlardaki yarışmaları seyreden aristokratlar gibi erkek ve kadınların işlerini seyretmekle yetiniyorlardı.⁸⁵ Patroklos'un ölümünden sonra, Akhilleus'un ilahî atları ölen kahraman için ağlamışlar, gözyaşlarıyla toprağı sulamışlardı. Zeus bir anlığına merhamet duymuş, onları yeni bir güçle doldurmuştu. Atlar bir anda yelelerindeki tozları savurmuş ve savaş alanına geri dönmüşlerdi. Hissettikleri geçici acı, Akhilleus'un içler acısı, çirkin kederiyle taban tabana zıttı.

Sonuç olarak, tanrılar şiirdeki insanlara kıyasla daha ciddiyetsiz görünüyorlardı. Tanrılar asli hiçbir şeyi riske atmıyorlardı. Ölmeleri imkânsızdı ve hiçbir şey onlar için o kadar önemli değildi. Yunan savaşçılardan biri Ares'i savaş alanında yaraladığında tanrının yarası çabucak iyileşmiş ve Ares bu anlık aşağılanmanın hemen ardından "başarılı zaferin" coşkusuyla Zeus'un yanındaki koltuğuna oturabilmişti.⁸⁶ Zeus ve Hera, tartıştıklarında ikisi de çok az zarar görüyordu. Yunanların tarafını tutan tanrılar ile Truvalıların tarafını tutan tanrılar arasında kavgalar görüldüğünde ciddi sonuçlar meydana gelmiyordu. Bu kavgalar, aşağıdaki insanların içinde bulunduğu ölümcül savaşa kıyasla komik bile sayılabilirdi.⁸⁷ Tanrıların kolay yaşamları, insan yaşamının trajik, sınırlı ve ölümlle sonuçlanan doğasını fazlasıyla rahatlatıyordu.

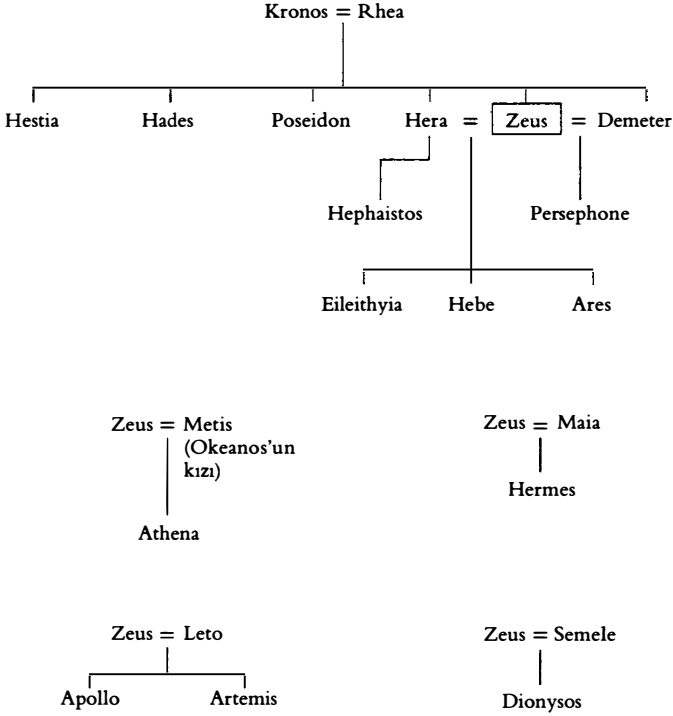
Öte yandan, Homeros'un capcanlı Olympos tanrıları tasviri sayesinde tanrıların kişilikleri ebediyen net bir çerçeveye oturdu. Homeros tanrılara netlik kazandırdı ve panteonu daha önce hiç olmadığı kadar tutarlı hale getirdi. Diğer Eksen Çağı halklarının eski tanrıları yetersiz bulmaya başladığı ya da zihinlerindeki tanrısallık kavramını değiştirdikleri bir dönemde Yunanlar eski dinî düşünüş biçimlerine daha bağlı hale geliyorlardı. İlahiliği aşkın bir şey olarak görmek yerine, tanrıların geleneksel içkinliğini yeniden benimsiyorlardı. Tanrıyla karşılaşmak yıkıcı bir etki yaratmıyordu. Aksine Yunan tanrılarının insanlıkla oldukça

uyumlu olduğu düşünülüyordu. Bir tanrı ya da tanrıça her tür öne çıkan başarı ya da istisnai kazanımda kendini gösterebiliyordu.⁸⁸ Bir savaşçı, savaşın heyecanına kendini kaptırdığında Ares'in yanında olduğunu biliyordu. Dünyası erotik aşkın gücüyle altüst olduğunda bunu "Afrodit" ile özdeşleştirebiliyordu. Zanaatkâr tanrı Hephaistos sanatçılara esin kaynağı oluyor, Athena her tür kültürel başarıda yerini alıyordu.

Tanrılar panteonu tanrısallığın karmaşıklığını simgeliyordu. Kenan tanrılarının meclisinde hiçbir "tanrı oğlu" kendi kendine var olamazdı. Yalnızca diğer tanrılarla ilişkisi üzerinden anlam kazanabilirdi. Olymposlu tanrılar ailesi de ilahî birliğin bir tezahürüydü. Bu birlik, Yunanların etraflarında hissettikleri kutsal güçlerin ilişkisi ve karşılıklı bağımlılığını ifade ediyordu. Yunan panteonunu diğerlerinden ayıran nitelik, yüksek düzeydeki tutarlılığı ve organizasyonuydu. Yunanlar klasik dönemde eski paganizmden asla kopmadılar. Bunun yerine eski vizyonu zenginleştirmek için sıra dışı analiz yeteneklerini kullandılar ve ona bir sistem ve mantık kazandırdılar. Olympos ailesinin hoş bir simetri ve dengesi vardı. İçlerinde anne baba (Zeus ve Hera), dayı ve teyze (Poseidon ve Demeter), üç oğul (Apollo, Ares ve Hephaistos) ve üç kız çocuğu (Athena, Artemis ve Afrodit) bulunuyordu. Aile dışından da tanrılar vardı: tanrıların habercisi Hermes, büyü tanrıçası Hekate, Olympos düzenine başkaldırma görevini üstlenen Dionysos.

Tanrılar, bireysel ve izole figürler olarak ayrı ayrı düşünülemezdi. Her biri bir bütünün vazgeçilmez parçasıydı ve sadece diğer aile üyeleriyle birlikte anlaşılır olabilirdi. Yunan panteonu, her bir kelimenin sözlükteki diğer kelimelerle benzerlik ve farklılıklarına göre semantik bir anlam kazandığı bir dille karşılaştırılır.⁸⁹ Aslında, tek bir tanrıya tapınıp diğer kültleri göz ardı etmek tehlikeliydi. Yunan dünyasında tektanrıcılık tabuydu ve feci cezalara yol açabilirdi.⁹⁰ Hiçbir tanrı diğer tanrılara tapınmayı yasaklamazdı ve en gözde tanrılarınızı seçip de panteondaki herhangi bir tanrıyı ihmal etmek yasaktı. Tanrılar kavga edebilir

OLİMPOS TANRILARININ SOYAĞACI



ya da tartışabilirdi fakat her biri evrenin ebediyen yok olmasını önleyecek orijinal bir gerçekliği temsil ediyordu. Tüm tanrı topluluğuna hürmet göstererek çelişkileri bir araya getiren birliğe ilişkin bir algıya sahip olmak mümkündü. Festivallerde tek bir tanrıya kurban sunumu nadiren görülürdü ve tapınaklar genelde birden fazla tanrıya adanırdı. Örneğin, Atina'daki Akropolis'te koruyucu tanrıça Athena'nın yanı sıra Poseidon da saygı görürdü.

Tanrılar yaşamın gerilimleri ve paradoksunu yansıtacak şekilde sıkça eşleştirilirdi. Örnek olarak evli çift Zeus ve Hera'nın

tartışmaları, zıtların çatışması aracılığıyla kendini gösteren ataerkil düzenin içerdği zorlukları yansıtırdı.⁹¹ Ares ve Athena birlikte savaş tanrılarıydı fakat Ares savaşların zalim, ürkütücü yanını temsil ederken Athena zaferin görkemini simgelerdi.⁹² Poseidon ve Athena'ya genellikle çift olarak tapınılırdı: Deniz tanrısı Poseidon birincil, asli güçleri temsil ederdi, uygarlık tanrıçası Athena ise bu güçleri ehlileştirir, kontrol altına alır ve insanların kullanımına sunardı. Poseidon atı yaratır, Athena ise dizginleri ve gemleri bulurdu. Poseidon dalgaları coştururken Athena gemi yapardı. Aynı zamanda savaş tanrıçası da olan Athena medeniyetin barındırdığı şiddeti ve *polis*'lerin ayakta kalmak için verdiği mücadeleyi yansıtırdı.

Poseidon aynı anda Apollo'yla da eşleştirilirdi. İkisi birlikte hem birbirlerinin zıddı hem de tamamlayıcısı olan yaşlıları ve gençleri temsil ederlerdi. Hera ve Dionysos birbirlerine taban tabana zıttı fakat her ikisi de eşit oranda ilahî bir ceza ya da özgürleştirici bir heyecan olabilecek delilikle ilişkilendirilirdi. Apollo ile Dionysos birbirlerini dengeleyen ve dengesizleştiren kardeşlerdi. Apollo şekil, netlik, tanım ve saflığı temsil ederken Dionysos ayırıştırma güçlerini –Delphi'de Apollo'nun gizemli, karanlık karşıtı olarak saygı görürdü– simgelerdi. Her bir Yunan tanrısının karanlık ve tehlikeli bir yanı vardı. Hiçbiri tümüyle iyi değildi ve yine hiçbiri ahlakı kendine dert etmezdi. Hep birlikte yaşamın çeşitliliğini ve karmaşıklığını ifade ederlerdi ve paradoksa sebep olmaktan ya da dünyanın herhangi bir parçasını inkâr etmekten kaçınırlardı. Yunanlar, yeni dinler geliştirme ihtiyacı hissetmedikleri için Ek-sen Çağı'nın ardından yedi yüzyıl ayakta kalan antik külte bağlı kalmakla yetindiler.

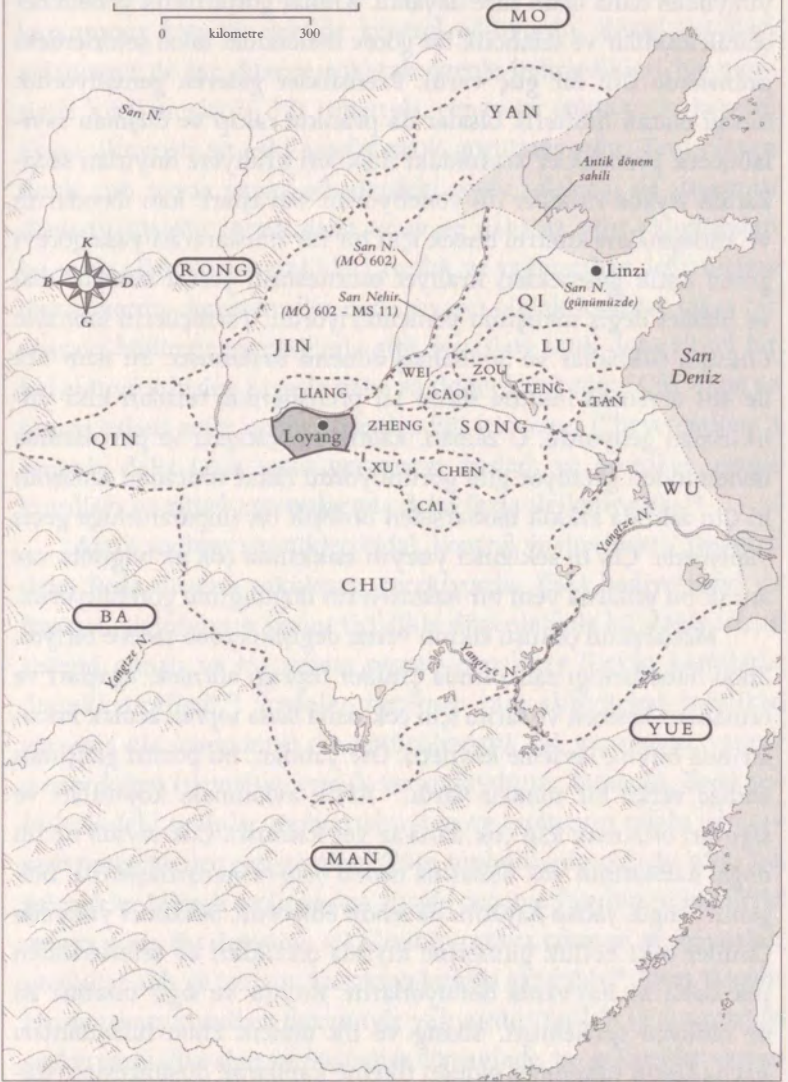
Sekizinci yüzyıl Çin için de bir geçiş dönemi idi. 771'de, elli yıldan uzun süredir Zhou sarayını taciz eden Qong Rang barbarları Zhouzhuang'daki başkenti basarak Kral Yon'u öldürdüler. Ne var ki bu, hanedanın sonunu getirmedi. Kral Ping (770-720), babasının

ERKEN İLKBAHAR VE SONBAHAR
DÖNEMİNDE ÇİN PRENSLİKLERİ
İLE ÇEVRE KRALLIKLARI

 Zhou bölgesi

 Sınır "barbar" halkları

0 mil 300
0 kilometre 300



yerine geçti ve doğudaki başkent Changzhou'da Cennet'ten aldığı yetkiyi üstlendi. Öte yandan, Zhou kralları yalnızca kendi eski benliklerinin gölgeleriydi. Kral doğu başkenti çevresindeki zayıf egemenliğini korudu, ritüel görevlerini yerine getirdi fakat elinde gerçek bir siyasal güç yoktu. Hanedan bu zayıflamış haliyle beş yüzyıldan daha uzun süre dayandı. Krallar göstermelik yöneticiler olarak kaldılar ve sembolik bir görev üstlendiler fakat şehirlerdeki prenslerde fiilî bir güç vardı. Prenslikler giderek genişliyordu. Resmî olarak müttefik olsalar da pratikte rakip ve düşman sayılabilecek prenslikler arasındaki ilişkileri kraliyete duyulan sadakatten ziyade ritüeller (*li*) yönetiyordu. Savaşları, kan davalarını ve antlaşmaları kontrol etmek için bir tür uluslararası yasa görevi gören antik gelenekler, kraliyet otoritesinin yerini almıştı, mal ve hizmet değiş tokuşunu yönlendiriyordu. Tarihçilerin tabiriyle *Chunqiu* (İlkbahar ve Sonbahar) dönemi başlamıştı. Bu isim 722 ile 481 arasında hüküm süren Lu prensliğinde tutulan kısa yıllıklardan geliyordu. O zaman, kaotik bir çatışma ve parçalanma döneminden geçiliyor gibi görünüyordu fakat sonradan anlaşıldı ki Çin aslında arkaik monarşiden birleşik bir imparatorluğa geçiş yapıyordu. Çin'in sekizinci yüzyılı hakkında çok az bilgimiz var ancak bu yıllarda yeni bir hassasiyetin doğduğunu görebiliyoruz.

Monarşinin çöküşü sıkıntı veren değişimlerden sadece biriydi. Zhou hanedanlığı zamanında Çinliler toprağı sürmek, ağaçları ve ormanları kesmek ve tarım için çok daha fazla toprak açmak konularında büyük ilerleme kaydetti. Öte yandan, bu pozitif gelişimin endişe verici bir sonucu vardı.⁹³ Artık avlanmak, koyunları ve sığırları otlatmak için çok daha az yer kalmıştı. Çok sayıda türün doğal habitatının yok olmasına neden olan ormansızlaştırma, bölgenin zengin yaban hayatını da tehdit ediyordu. Sekizinci yüzyılda Çinliler eski bolluk günlerine kıyasla çıktıkları av seferlerinden çok daha az hayvanla dönüyorlardı. Koyun ve sığır otlatma işi de oldukça gerilemişti. Shang ve ilk dönem Zhou hanedanları kaynakların tükenmez olduğu fikrine kapılarak düşüncesizce dü-

zenledikleri kurban ayinlerinde yüzlerce hayvanı öldürmüştü. Düzenledikleri ziyafetlerde en ufak bir endişeye kapılmadan cömert hediyeler dağıtmışlar, çok miktarda et tüketmişlerdi. Yeni ortaya çıkan bu kıtlık durumu ise insanların bu müsrifliğe kuşkuyla yaklaşmasına sebep oluyordu. Artık ayinlerde kurban etmek için kitlesel hayvan katliamları görülmüyordu: Hayvan sayısı ritüel kanununca katı bir şekilde kontrol ediliyordu. Ritüel üstatları avlanmayı da bir düzene sokarak özenle belirledikleri bir mevsimle kısıtlamışlardı. 771 itibarıyla, cenazeler çoktan sıkı kontrol altına alınmıştı ve eski şatafat artık görülmüyordu. Yeni oluşan ılımlı ruh yavaş yavaş şehirlerdeki soylu ailelerin de yaşamını dönüştürüyordu. Artık daha az av ve daha az sığır olduğundan bu soylu ailelerin zenginlikleri avcılık ve yağmacılığa değil tarıma dayanıyordu. Aristokratlar özde savaşçı olarak kaldılar fakat bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, savaşları artık daha ritüel bir hal aldı ve eskisine kıyasla daha az şiddet içerir oldu. Çok daha az sayıda askerî sefer ve av düzenlendiği için *junzi* ("beyefendiler") sarayda daha fazla vakit geçirmeye başladı ve protokol, görgü kuralları ve ritüel ayrıntılarıyla daha fazla ilgilenir oldu.⁹⁴

Artık anahtar sözcükler itidal, kontrol ve ılımlılıktı. Yaşamın daha fazla düzene sokulması gerekiyordu. Eski hediyeleşme ve festival çılgınlığının yerini titizlikle düzenlenmiş bir değiş tokuş sistemi almalı ve bu sistem geçmiş örneklerle ilişkin kanıtlarla desteklenmeliydi.⁹⁵ Soylular sınıfının tüm aktiviteleri incelikle işlenmiş bir seremoniye dönüştürülmüştü. Ne yaparsanız yapın, o işin doğru işleyişine uymak zorundaydınız. Zamanla, Zhou şehirlerindeki soylular toplumsal uyum ve toplumun refahı için tasarlanmış âdetler geliştirdiler. Tüm toplumlarda olduğu gibi, bu gelenekler bilinçli seçimlerden ziyade deneme yanılma yöntemiyle ortaya çıktı. Bu davranış şekillerinin ortaya çıkması muhtemelen yüzyıllar aldı ve tamamı kuşaktan kuşağa aktarıldı.⁹⁶ *Junzi*, detaylı bir davranış kuralları bütünüyle yaşıyordu: Yaptığı ve yapmadığı şeyler vardı. İlkbahar ve Sonbahar döneminde, bu gelenekler yazıya

dökülerek tutarlı bir sisteme dönüştürüldü. Bu geçiş ve belirsizlik sürecinde insanlar net talimatlar istiyorlardı. Dinleri üzerine yeniden düşünmek zorunda kaldılar. Eski dinî geleneklerde kral vazgeçilmez bir yere sahipti. Tebaası, çaresiz bir kuklaya dönüşmüş kralın gücüne nasıl saygı duyabilirdi? Kıtık döneminde eskinin kurban gelenekleri nasıl sürdürülebilirdi?

Öyle görünüyor ki yeni ritüel ilmi, büyük düzlükteki prensliklerde yazarlar, ilahiyatçılar, astronomlar ve arşivciler tarafından geliştirildi. Bir süreliğine, soylu azınlık *shi* şehirlerde daha öne çıkan bir rol üstlenmişti. Genç oğulların veya ikinci sıradaki karıların çocukları hiyerarşide baronların ve yüksek yetkililerin altındaydı. Bunlar daha az prestijli işler yapıyorlar, askerlik hizmeti veriyor, yazılı gelenekleri koruyor ve çeşitli bilgi alanlarında uzmanlaşıyorlardı. Yazarlardan bazıları sonradan Çin klasikleri haline gelecek antolojiler derlediler: *Dokümanlar Klasîği*, *Lirikler Klasîği*, *Değişimler Klasîği (Yijing)*, *Müzik Klasîği* (günümüze ulaşmadı) ve *Chunqiu, İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları*. Artık *shi* edebiyatçılarından bazıları soylu ailelerin ayin ve âdetlerini kodlamaya başlamışlardı. Bu ritüel üstatları (*ru*) soylu yaşamın ilkelerini netleştirerek herkesin erişimine açtılar. Bir *junzi* feodal bir toplantıda nerede duracağını, nasıl durması gerektiğini, insanları nasıl selamlaması ve nasıl davranması gerektiğini bilmeliydi. Tam olarak ne zaman konuşacağını ve ne zaman susacağını bilmek zorundaydı. Doğru giysileri giymeli, doğru jestleri kullanmalı ve her bir durum için doğru mimikleri seçmeliydi. Her şeyin dinî bir değeri vardı. Zhou hanedanlığının ilk dönemlerinde kraliyet seremonileri doğal düzeni korumak üzere tasarlanmıştı. Artık monarşi çöküşte olduğu için *ru* büyük düzlüğe huzur ve düzen getirmek amacıyla yaşamın bütününe ayrıntılı bir ritüel performansla dönüştürmüştü.⁹⁷

Prensler, resmî kurban ayinlerinin, atalar için düzenlenen “ağırlama” (*bin*) ziyafetlerinin ve ritüel danslarının doğru yürütülmesini sağlayabilecek iyi bir ritüel danışmanları ekibine ihtiyaç duyduklarını gördüler. *Ru*, prens ve vekillerinin feodal meclis-

lerde hezimete uğramaması ve bir *junzi*'nin muhalif fikirlerini nasıl dile getirmesi gerektiğini öğrenmesi için ritüelleri siyasal açıdan kullanma konusunda onlara yardım ediyorlardı. Kronikler, *li* bilgisinin diplomasi için hayati önem taşıdığını gösteriyor. Bir örnekte, küçük bir şehrin prensi en önemli prenslerden birinin huzuruna çağrılır. Ne var ki huzuruna gittiği bu prens ziyaret esnasında ölür. Vekilleri gelen konuğu ölen prensin cesedini giydirmeye zorlar. Bu hesaplı bir adımdır zira bu iş normalde bir vasal devlete düşer. Prens emre itaat etse siyasal bağımsızlığını daha büyük bir devletin eline vermiş olacaktır fakat verilen emri nezaket içinde nasıl reddetmelidir? Danışmanları problemi çözer. Prens cesedi giydirmeye gider ama giderken yanına bir büyücü alır. *Li*'ye göre, kendi egemenlik alanında uşaklarından birine taziyeye gideceği zaman bir prens tam olarak böyle yapmıştır. *Li*'nin maharet dolu manipülasyonu durumu tamamen tersine çevirmiş ve ince planlar yapan vekilleri ters köşeye yatırmıştır. Bu hikâye gösteriyor ki sergiler gibi göründükleri açık mütevazılığa karşın bu ritüellerin performansında aslında kenosis yoktu. Soyluların ritüellere dönüştürülmüş yaşam biçimleri, aristokratlara birbirlerine karşı belirgin bir saygı ve alçakgönüllülükle davranmayı öğretmişti fakat *li* genellikle kişisel menfaatler çerçevesinde şekillenmişti. Her şey prestij meselesiydi. Aristokratlar sahip oldukları ayrıcalıkları ve onuru sakınıyorlardı ve *li*'yi kendi statülerini geliştirmek için kullanıyorlardı.⁹⁸

En yetkin ve otoriter ritüel ekolü, kendini daima kutsal geleneklerin koruyucusu olarak görmüş Lu prensliğindeydi. Orada ritüel üstatları yazarlar, altıncı Çin klasiğine dönüşecek ritüel kurallarını, yani *Lijing*'i geliştirdiler.⁹⁹ Lu'nun ritüel üstatları iki önemli prensip formüle ettiler: Birincisi, seremoninin etkinliği orada sergilenen her bir hareketin mükemmel bir şekilde uygulanmasına dayanıyordu; ikincisi, bu mükemmellik yalnızca her bir katılımcı bir bütün olarak ritüelin değeri ve anlamına ilişkin tam bilinçli olduğunda gerçekleşebilirdi. Altıncı yüzyılın sonlarında, Lu'nun

ritüel üstatlarından biri bu iki prensibi çıkış noktası olarak alıp Çin'in Eksen Çağı'nı başlatacak ve kendi başına anlamı olan ve boğuculuk potansiyeli taşıyan bu disiplindeki gizli ruhani gücü ortaya çıkaracaktı.

Öte yandan, bu erken dönemde dahi, bazı Lu ritüel üstatları öz teslimiyetin önemini kavramışlardı.¹⁰⁰ Bu kişiler en eski antik çağın bilge kralları Yao ile Shun'a saygı duyuyorlardı ve muhtemelen *Dokümanlar Klasığı* içindeki en eski kroniklerden "Yao ve Shun Kanunlarını" yazmışlardı. Diğer kültürel kahramanların aksine, Yao ile Shun büyücülük yapmamış, Sarı İmparator gibi bir canavarla dövüşmemiş ya da Xia hanedanının kurucusu Yu gibi selleri durdurmamıştı. Onlar halkı sadece karizmalarıyla yönetmişlerdi. Bu, askerî tahakküm aracılığıyla hükmünü sürdüren savaşçıların sahip olduğu üstünlükten oldukça farklıydı. Kanunlara göre, Yao gerçek manada nazik biriydi: "Saygılı, zeki, yetenekli, samimi ve kibardı. Saygıdeğer ve ılımlı bir kişiliğe sahip olduğu su götürmez bir gerçektir."¹⁰¹ Bu niteliklerin altında yatan güç dünyanın dört bir köşesine yayılmış, göğün en yüksek katına ve yeryüzünün en derin yerlerine erişmişti. Çin'in bütün aileleri ve kabilelerine dağılmış, onların uyum içinde bir arada yaşamasını ve Büyük Barış (*dai ping*) dönemini kurmalarını sağlamıştı. Kraliyet gücü, yani *daode* değişmeye başlamıştı. Salt büyücülük barındıran bir etkinlik yerine insanlara ruhani faydayı artık etik bir güç sağlıyordu.

Shun'un kökleri ise daha alt tabakadandı. Kimilerine göre, doğudaki barbar kabilelerde doğmuştu, kimilerine göre ise bir köylü, çömlekçi ya da balıkçı idi. Babası ve ağabeyi onu öldürmeye çalışmış fakat Shun kaçmayı başarmıştı. Onlara karşı kötü hisler yerine evladın sahip olabileceği merhamet duygularıyla yaklaşmış, kibarca ve saygılı bir muameleyi daima sürdürmüştü. Düşük statüsüne karşın, Shun'un öz kontrol ve aracılık yetisi, kendisine bir halef arayan İmparator Yun'un kulağına kadar gitmişti. Yao'nun öz oğlu Zhu düzenbaz ve kavgacıydı. Cennet'ten yetki almasına imkân yoktu. Tereddüt içindeki Yao tanrılara danıştı ve Dört Da-

ğın Ruhı ona Shun'ı anlattı: "Shun, kör bir adamın oğlu. Babası aptal, annesi düzenbaz, üvey ağabeyi Xiang küstahtı. Ne var ki o onlarla uyum içinde yaşamayı ve daima evlat gibi yaklaşmayı başardı. Kendini kontrol etti ve asla günahkâr olmadı."¹⁰²

Gerçekten iyi bir adam olup olmadığını anlamak için Shun'ı teste tabi tutan Yao oğlunu bir kenara bırakarak imparatorluğu ona teslim etti. Shun kendisinin değersiz olduğunu düşünüyordu ve Yao'nun ölümünden sonra Çin'in güney bölgelerine çekildi ve tahtı Yao'nun oğluna bıraktı. Ne var ki imparatorluğun feodal beyleri danışmak için Yao'nun oğlunu değil Shun'ı tercih ettiler ve ozanlar sadece Shun'a övgüler düzdüler. Sonunda Shun Cennet'in verdiği yetkiyi kabul etti. İmparator olduğunda dahi babasına saygıyla yaklaştı ve tahtı bıraktığında Yao örneğini takip ederek görevini kendi oğluna değil Xia hanedanlığını kuran danışmanı Yu'ya bıraktı.

Yao ile Shun altın bir barış çağını kurmuş nezaket ve insanlık timsali azizler haline geldiler. *Dokümanlar Klasığı* içindeki efsaneleri güce ve baskıya dayalı ve babadan oğula geçen hükümdarlığa yönelik açık bir eleştiri mahiyetindeydi. Kendi statü ve prestijlerinden fayda sağlamak yerine Yao ile Shun halkın iyiliğini her zaman kendi doğal tercihlerinin önüne koydular. Onlar *li'*de bulunması gereken ılımlılığı, alçakgönüllülüğü, öz kontrolü ve saygıyı örneklediren ilk modellerdi. Yao ve Shun efsanesi Çin siyasal yaşamının daha da kişisel menfaatlere dayalı ve acımasız olduğu dönemlerde bir esin kaynağı olmaya devam etti. Eksen Çağı bilgeleri her bir insanın bu büyük adamlar gibi olma potansiyeli taşıdığını iddia edeceklerdi.

Ritüel haline getirilmiş yeni ılımlılık orta düzlükteki prensliklerde giderek daha da kök saldı. Dönemin gerginliklerine karşın, *li'*de ifadesini bulan Çin idealine bağlı kalan bu antik şehirlerde barışın korunmasına yardımcı oldu. Öte yandan, yeni saldırgan rakipler ortaya çıkmıştı. Sekizinci yüzyılda, düzlüğün çevresindeki krallıklardan üçü barbar topraklarına sızarak giderek daha da

geniş topraklar elde etmeye başladı: dağlık kuzeyde Jin, kuzeybatı Shantung'da zengin bir deniz bölgesi olan Qi ve orta Yangtze'de büyük bir devlet olan Chu. Bu üç devlet hâlâ Çin geleneklerini koruyordu fakat artık *li*'ye bağlı olmayan geniş bir yerli nüfusuna sahipti. Chu eski Zhou geleneklerinden kopan ilk örnek olacaktı. Çin bir medeniyetler çatışmasına doğru ilerliyordu.

Kuzey Hindistan'ın Ganj bölgesinde yaşam daha yerleşik hale geliyordu ve aile babası toplumun ana dayanak noktası olmuştu. Evlenir evlenmez aile reisi olan erkek, kendi evinde kutsal bir ateşe sahip olabilir ve reformdan geçirilmiş kamusal ayin düzeninin basitleştirilmiş bir versiyonu olan günlük ritüelleri gerçekleştirebilirdi. Evi, ölümü yenerek tanrılar dünyasına katılmasını sağlayacak benliği inşa edebileceği kişisel bir ayin alanına dönüşebilirdi. Öte yandan, bazıları sıra dışı bir şekilde ailelerini terk ederek topluma sırt çevirdiler ve ormanda yaşamaya başladılar. Evlerini yaşamalarının odak noktası olarak kullanmaktansa isteyerek evsizleştiler. Zor hayatı seçerek mülksüzleştiler ve yiyecek dilenmeye başladılar. Saçları uzayarak keçeleşti. Kimileri sarı giysiler giydiler, kimileri çıplak dolaşmaya başladı. Bu "münzeviler" (*samnyasin*'ler) kendilerinden feragat ettiler fakat Hindistan'ın ruhani arayışında merkeze oturdular. Dolayısıyla, dinî değişimin öncüsü aile reisleri değil münzeviler oldu.¹⁰³ Hint Eksen Çağı'nın bir sonraki aşamasını Brahman rahipleri değil bu kişiler şekillendirecekti.

Bu gelişmeyi tarihte tam olarak net bir zaman dilimine oturtmak mümkün değil fakat sekizinci yüzyılda başladığı söylenebilir.¹⁰⁴ Vazgeçme pratiğinin kökleri çok daha eski disiplinlere dayanıyor olabilir. Bazı araştırmacılara göre, Aryanların gelişinden önce Hindistan'ın yerel sakinlerinde bu uygulama mevcuttu.¹⁰⁵ Bazılarına göre ise Veda ritüelizminin doğal bir gelişimi¹⁰⁶ ya da tamamen yeni bir ideolojiydi.¹⁰⁷ Rig Veda'da "uzun, gevşek örgülerle" ve "toprağa bulanmış sarı renkli giysilerle" dolaşan, havada uçabilen, "daha önce tanrıların gittikleri yerlere giden" ve nesneleri çok uzaktan

görebilen kişilerden bahsedilir. Bu kişiler, örgülü uzun saçlarıyla dağlarda ve ormanlarda yaşayan ve çocuk ve sığırları avlayan ürkütücü tanrı Rudra'ya kendilerini adanmışlardı.¹⁰⁸ Rig Veda'da muhtemelen yerli nüfusun tanrılarından biri olan Rudra hakkında çok az referans bulunur. Münzeviler aynı zamanda durmaksızın Veda toplumunun sınırlarında gezinen Vratya savaşçıları da andırıyordu.¹⁰⁹ Bir Hint-Avrupa diyalekti kullanıyorlardı ve Veda dinini asla benimsememiş ilk dönem Aryan göçmenlerinden olma ihtimalleri vardı. Vratyalar yiyecek gerektiğinde yerleşik toplumlardan çalarlardı. Giysileri siyahtı (Rudra'nın rengi). Omuzlarının üzerine koç derisi atarlardı, kendi ritüellerini uygularlardı ve bir tür bilinç değişimi yaşamak için kontrollü bir şekilde nefes alıp vermeye dayalı "üç nefes" tekniğini kullanırlardı. Münzevilerin ruhani bilincini şekillendirmiş bu erken dönem yoga biçimi Vratyalar ile yeni sofular arasında ideolojik bir bağ olabileceğini gösteriyor.

Ritüel üstatları şiddeti ayinlerden çıkarmışlar ve çok daha içsel bir ruhanilik geliştirmeye başlamışlardı. Artık eski savaşçı gruplar şiddetten uzak yaşayan dilenci keşiş toplulukları için bir rol model olamazdı. Münzeviler sığır yağmacılarının eski hareketli yaşam biçimine dönüyorlardı. Atalarının yeni topraklar açtığı yerlerde onlar iç dünyalarını keşfediyor ve eski savaşları içsel bir aydınlanma mücadelesine dönüştürüyorlardı.¹¹⁰ Hint Eksen Çağı'nda savaş disiplinleri büyük oranda barışçıl, ruhani pratiklere dönüşmüştü. Ailesinden ayrılıp Veda öğrenmek için hocasının evinde yaşamaya giden¹¹¹ ve Vratyalara benzer yaşayan genç *brahmacarin* de bunun bir göstergesiydi. Bu kişiler kutsal metinleri ezberlemenin yanı sıra, hocasının ateşini yakar, ormandan yakacak toplar ve yiyecek için dilenirlerdi. Vratyalar gibi, *brahmacarin* de hayvan derisi giyiyor ve asa taşıyorlardı. Dünyanın diğer yerlerinde, Hint-Avrupalı gençler savaşçı *ethos*'una kabul edilme sürecinin bir parçası olarak vahşi doğada zaman geçirmek -onlara avlanmayı, kendine yetmeyi ve diğer hayatta kalma biçimlerini öğreten bir gelenek- zorundaydılar. *Brahmacarin* de yetişkinliğe geçişin bir parçası olarak ormanda

zaman geçirmek zorundaydı fakat avlanması, hayvanlara zarar vermesi ya da savaş arabası sürmesi kesinlikle yasaktı.¹¹²

Brahmacarya ("kutsal yaşam") Veda yaşamına giriş mahiyetindeydi. Öğrenci sade olmalı ve şiddet suçu işlememeliydi. Et yiyemezdi, *tapas* ritüeli uygulardı, ateşin yanında oturur, terler ve nefesini kontrol ederdi. Rig Veda'yı ezberler ve doğru ayın prosedürlerini öğrenirdi fakat hepsinden önemlisi kelimelere dökemeyeceği bilgileri (*vidya*) edinmesiydi. Hindistan'da eğitim hiçbir zaman tek başına olgusal bilgiler edinmek anlamına gelmedi. Öğrenciler en az metinsel çalışmalar kadar önemli şeyler *yaparak* -mantralar söyleyerek, işler yaparak, ritüeller ve münzevi egzersizler uygulayarak- zamanla dönüşür ve dünyayı farklı gözlerle görürlerdi. Kutsal dünya ile ölümlü dünya arasındaki arafta yaşayan *brahmacarin* kutsal bir figür olarak görülürdü. Hocası ise vazgeçilmez bir unsurdur. Sekizinci yüzyılda Brahman rahipleri "gözle görülebilir tanrılar" olmuşlardı.¹¹³ Veda ilmini bildikleri için ritüellerde açığa çıkan brahmanın gücüyle dolmuşlardı. Düzenli olarak hislerini disiplin altına alan, her zaman doğruları söyleyen, şiddetten uzak duran ve herkese karşı tarafsız bir eşitlikle yaklaşan Brahman hocası "kutsal yaşamın" vücut bulmuş haliydi. Hocasını günlük rutinin en ince detaylarına kadar taklit eden öğrenci onunla bütünleşir ve Veda bilgisinin derin anlamına hâkim olurdu. Dolayısıyla, hoca öğrencisinin dağları yerinden oynatabilecek yeni benliğini (*atman*) yaratmak için her gün çalışan bir dadı gibiydi.¹¹⁴ Donanımı tamamlanmış, kemale ermiş Brahman dünyaya dönebilir, bir eş alabilir, kendi kutsal ateşini yakabilir, kendi sınıfının görevlerini yerine getirebilir ve bir aile kurabilirdi.

Öte yandan, sekizinci yüzyılda bir noktada çıracılık dönemini çok geçmişte bırakmış olgun Brahmanlar kendilerini hoca olmaksızın inzivai bir *brahmacarya* içine sokmak zorunda hissettiler. Onlara göre bu, ritüel pratiklerini daha etkin hale getirecekti.¹¹⁵ Bir kez daha, kutsal yaşamı tatmak için ormana çekildiler. Bazıları bunu sınırlı bir süre için yaparken, diğerleri yaşam boyu

brahmacarin oldular. Veda ritüelleri sırasında kurban sahibi ve rahipler cennete mistik bir yükseliş yaşar fakat orada kısa bir süre kalabilirlerdi. İlahî ve ölümlü dünyalar birbirlerine zıttı. Kurban sahibi cennete yükselişinin ardından yeryüzüne çabucak inerse kısa zaman içinde öleceği düşünülürdü. Ölümlü zamana güven içinde dönebilmesi için onu kutsallıktan arındıracak özel ritüeller tasarlanmıştı. Münzevi ise bu yeniden girişi yaşamak istemez, her zaman brahman gerçekliğinde kalmayı tercih ederdi. Bunun anlamı, artık dünyada yaşayamayacak olmasıydı. Kurban sahibi yalnızca ritüel süresince topluma sırtını dönerken, münzevi bunu ebediyen reddederdi.¹¹⁶

İlk dönem münzeviler kutsal yaşamı farklı yorumladılar. Kimisi toplum içinde yaşayarak ormanda sığındıkları yerlerde kutsal bir ateş bulundurdular, ritüellerini orada gerçekleştirdiler. Diğerleri yalnız yaşadılar fakat zaman zaman kurban ayinlerine katılmak üzere köylerine döndüler. Münzevilerden bazıları ise dışarıdan gelen külte karşı mutlak şekilde düşmanca yaklaştılar.¹¹⁷ Ormana kalıcı olarak yerleşmek için evini terk etmeden önceki gece, bu radikal münzeviler tüm kurban aletlerini bir araya toplayıp yeni bir ateş yakardı. Ertesi gün banyo yapar, saçını sakalını keser, ocağa son bir tereyağı ya da süt atar ve ateşi söndürürdü. Bu ritüelin münzevinin yanında taşıyabileceği kutsal ateşi “içselleştirdiği” söylenirdi. Köyünü sonsuza dek terk etmeden önce tüm ritüelleri sonlandıran ritüel buydu. Sonra sarı kıyafetini giyer, dilenci taşı ile asasını alır ve ona yeni hayatının gerekliliklerini öğretecek bir guru arayışına çıkardı.¹¹⁸

Münzevi, *brahmacarya*’sını yüksek bir kurban biçimi olarak görürdü. Kutsal ateşi içinde yanardı ve içine çektiği her yaşam dolu nefeste kendini gösterirdi. Yediği her yemek görünmez içsel ateş için bir sunu niteliğindeydi. Artık somut ateşlere yakacak atmak zorunda değildi. Ritüel reformcuları kişinin içsel benliği olan *atman*’ın Prajapati *olduğunu* öğretmişlerdi. Kurban artık içinde olduğuna göre fiziksel hareketlere lüzum yoktu. Münzevi, kur-

ban eylemini bırakmıyor, bunu içsel bir eyleme dönüştürüyordu. Aslında şu soruları soruyordu: Gerçek kurban nedir? Gerçek Brahman kimdir? Fiziksel ritüel uygulayan bir rahip mi yoksa kutsal ateşini gittiği her yere taşıyan bir münzevi mi?¹¹⁹ Duyularla algılanan bir dinden benlik içinde yaşatılan bir dine geçiş yapılmıştı. Münzeviler Eksen Çağı'nın sacayaklarından biri olan dinin içselleştirilmesini ilk başaranlar arasındaydı. Ritüel üstatları uzun zamandır kurban ayinlerinin ilahî ve ebedî benliği yarattığını, kurbanın *atman* olduğunu ve ritüellerin brahman gücünü barındırdığını iddia ediyorlardı. Münzeviler bunu bir adım daha ileriye taşıdılar. Kişinin *atman*'ı ona evreni bir arada tutan güce erişim kudreti sağlıyordu. Vazgeçiş, inziva ve kutsal yaşam disiplinleri, münzeviyi varlığının merkezi olan *atman* içerisinde gizemli bir şekilde yer alan brahman ile birleştiriyordu.

Ormanda yaşam zorlu ve acı dolu bir sonsuz kurban ayiniydi. Zaman içinde iki tür münzevi ortaya çıktı. Bunlar yeni üyeler için birbirleriyle yarışıyorlardı. Keşiş kendini fiziksel olarak köyünden ve insan toplumundan soyutlamıştı, ağaç kökleri ve meyveyle beslenerek ormanda yaşıyordu ve *tapas* icra ediyordu. Bazıları karısı ve çocuklarıyla birlikte ormanda, kutsal ocağın etrafında bir aile kurmuştu. Keşiş, yerleşim yerlerinde yetiştirilen ürünleri tüketemezdi fakat diğer yırtıcılar tarafından öldürülmüş hayvanların etini yiyebilirdi. Davranışlarıyla vahşi yaşamın bir parçası olmuştu. Yerleşik aile reisinin tam tersi bir orman adamı olmuştu. Saçlarını uzun ve dağınık tutuyordu, kıyafetleri ağaç kabuğundan yapılmıştı ve insan kültürünün sembolü olan sürülmüş tarlalara girmesine izin yoktu.

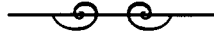
Münzevi ise fiziksel değil ideolojik bir vazgeçiş yaşadığı için daha radikaldi. Köylerde yiyecek dilenebilirdi fakat ormanda bir kulübe bile olsa evi, ailesi, cinsel hayatı, ateşi, ritüelleri ve malı mülkü olamazdı. Muson mevsiminde tek bir yerde kalabilirdi fakat diğer zamanlarda tek bir yerde iki gecedan fazla kalamaz, sürekli hareket halinde olması beklenirdi. Katı bir öz disipline tabiydi

ve sözlerini ve duygularını kontrol etmek zorundaydı. Dağınık, keçe saçlı keşişlerin aksine saçlarını tıraş eder, *ahimsa* icra eder ve “tohumlara zarar vermekten” kaçınırdı. “Kendisine zarar veren ya da iyi davranan her tür hayvana eşit yaklaşmak zorundaydı.”¹²⁰ *Brahmodya* yarışmasında rakiplerini sessizliğe gömen Brahman gibi, münzevi de sözcüklerin ötesindeki bir gerçekliğe erişmeye çalışan “sessiz bir bilge” (*muni*) olmalıydı.

Bu zorlu inzivanın mantığı, eski ritüellere ilişkin ezoterik bir yorum geliştiren Aranyakas'ta (Orman Metinleri) verilmişti. Oruç, cinsellikten uzak durma ve *tapas* artık eski Veda dinindeki gibi ritüel için bir hazırlık olmaktan çıkmış, ritüelin kendisine dönüşmüştü. Münzevilik kişiyi *tapas* ateşi içinde bir kurban gibi “yakıyordu”. Münzevinin en derin benliği brahmanın üst gerçekliğini içeren kurbanın kendisiydi. Tanrılar brahman içerisinde var olduğundan bireysel varlığın da merkezinde yaşıyorlardı. Kendi ruhani sunusunu kendi içine yönlendiren sessiz bilge gerçekte bir ve aynı olan içsel ve dışsal *deva*'lara kurban vermiş oluyordu.¹²¹

Yeni ruhanilik organik ve mantıksal açılardan eskisinden türemiştir. Öncelikle, ritüel üstatları kurban arenasının insanlarla dolduğu eski gösterişli ayin çekişmelerini değiştirdiler. Yeni ritüellerde kurban sahibi ritüel esnasında dünyevi toplumdan elini eteğini çeken yalnız bir figüre dönüştü. Münzevi, bu yalnızlığı bir adım öteye taşıdı. Öte yandan, sonraki literatürde her ne kadar münzeviler ideal Brahman olarak gösterilip Veda ortodoksisi içine dâhil edilmeye çalışılsa da bunlar aslında sistemin tümüne meydan okumuşlardı.¹²² İnsanlar münzevilere imrenmişler ve onları yeni bir ruhani yol açan ruhani kahramanlar olarak görmüşlerdi. Münzevi köyden bağımsızlığını ilan etmiş, kendi yarattığı bir dünyada yaşamış, hiçbir ritüele tabi olmamış, sıradan toplumsal görevler üstlenmemiş ve radikal bir özgürlüğü benimsemişti. Toplumsal ideolojinin dayatmasıyla kişinin yaşam tarzının içine doğduğu sınıf tarafından belirlendiği bir dönemde münzevi kendi kararlarını vermişti. Aile reisi, toplumsal ağı, bakmakla yükümlü olduğu

kimseler ve çocukları tarafından tanımlansa da münzevi kendisi için var olan ve kendisi tarafından var edilen bir bireydi. Eksen Çağı'nın yeni kahramanı yiğitliğini gururla sergileyen kahraman bir savaşçı değil, kendi varlığının merkezini öğrenerek mutlak olanı keşfetme arayışına giren, kendini *ahimsa*'ya adanmış bir keşişti. Münzeviler aynı zamanda kendi otantik benlikleri için bir "uyanış" da olan, "aydınlanma" anlamına gelen *yathabhuta*'yı arıyorlardı.



BİLGİ

(yak. M.Ö. 700-600)

Veda dini Vedanta, yani “Vedaların sonu” olarak da bilinen *Upanishadlar* adlı kutsal metinlerle tarihteki yerini aldı. Antik Veda dini sonu gelmez göçler ve yeni toprak keşiflerinden esinlendi. Şiddetli çatışmalarla dolu bir dünyada yeşerdi. *Upanishadlar’*da bir grup mistik iç dünyadaki barışçıl mücadeleye odaklanmıştı. Bu, dinler tarihinde önemli bir ileri adımdı. Dışsal ritüelin yerini titiz bir içe bakış almıştı ve bu değişiklik bir yenilik değil, antik geleneklerin devamı olarak görülüyordu. On üç klasik Upanishad, yedinci ve ikinci yüzyıllar arasında üretilmiş ve Rig Veda’yla aynı statüde görülmüştü. Bunlar da *shruti*, yani “vahyedilmişti” ve kutsal metinler olarak saygı görüyordu. Anlaşılması kolay değildi fakat Veda külliyatının diğer parçalarına kıyasla Hint ruhaniliği üzerinde çok daha etkili olmuşlardı.

Daha eski iki Upanishad tartışmasız bir şekilde *Brahmana’*lar dünyasından çıkmıştı. Aranyakalar ya da Orman Metinleri gibi bunlar da farklı rahip okullarının Brahmana yorumlarına eklenmiş ezoterik bölümlerdi. *Upanishadlar’*ın ilki aslında Aranyaka adındaydı. Brhadaranyaka Upanishad, Beyaz Yajur Veda Okulu’nun “Büyük Orman Metni” dir. Metin kraliyet seremonilerinin en önemlisi ve Beyaz Yajur Veda’nın kendine özgü bir niteliği olan Veda tarzı at kurbanı tartışmasıyla açılıyordu. Upanishad’ın yazarı geleneksel biçimde *bandhus’a* (“bağlantılar”) işaret ediyor ve atın çeşitli

parçalarını doğal dünyayla özdeşleştiriyordu. Aygırın başı şafak, gözleri güneş, nefesi ise rüzgârdı. Öte yandan, Upanishad'da ritüel zihinsel olarak uygulanıp tamamlanabiliyordu. Artık fiziksel ve somut bir kurbanla ilişkilendirilmiyor, tamamen bilgenin (*rishi*) zihninde gerçekleşiyordu.

Chandogya Upanishad ilahiden sorumlu olan Udgatr rahiplerinin Veda dinine özgü metniydi ve Udgatr rahibinin her bir ilahinin başında söylediği kutsal hece “Om” üzerine bir meditasyonla başlıyordu. Ses, Hindistan'da her zaman kutsal sayılmıştı. Söylediklerine göre her şey bu birincil gerçeklikten türemişti. Şimdi, Chandogya Upanishad bu tek heceyi tüm seslerin ve bütün evrenin yerine koymuştu. Om, var olan her şeyin, güneşin, ayın ve yıldızların özüydü. Ses şeklinde brahmandı, her şeyi bir arada tutan yaşamsal güçtü: “Yaprakları nasıl tek bir sap tutuyorsa, bütün konuşmaları da *Om* bir arada tutuyor. Gerçekte bütün dünya sadece *Om*'dan ibaret.”¹ Ne var ki ilahi onu seslendiren rahibin dışındaki salt aşkın bir gerçeklik değildi. Aynı zamanda insan bedeninde *atman*, nefes, konuşma, kulak, göz ve zihinle birlikte bulunuyordu. Chandogya Upanishad dinleyenlerin dikkatini öz benliğe yöneltiyordu. Rahip bu kutsal heceyi zihnindeki bu “bağlantılarla” birlikte seslendirdiğinde ruhani arayışının hedefine erişiyordu. Çünkü Om brahmandı, “ölümsüz ve korkusuzdu.”² Bu ölümsüz ve korkusuz sesi bu *bandhus*'u düşünerek çıkaran kişi bizzat ölümsüz ve korkusuz oluyordu.

Bu bizi Upanishad bakış açısının kalbine götürüyor. Odak noktası artık bir ritüelin somut performansı değil, içsel anlamıydı. Ritüel ile evren arasındaki bağlantıları (*bandhus*) kurmak tek başına yeterli değildi. Ne yaptığınızı bilmek zorundaydınız. Bu bilgi sizi varlığın temeline, brahmana götürüyordu. İbadet eden kişi artık kendisinin dışındaki *deva*'lara dikkat kesilmiyor, kendi içine dönüyordu, “zira gerçekte bu tanrıların her biri bizzat kendi yaratıcısıydı, zira kendisi bizzat tüm bu tanrılardı.”³ *Upanishadlar*'ın odak noktası brahmanla benzer olan *atman*, yani benlikti. Bilge

kişi kendi varlığının içsel merkezini keşfedebilirse otomatik olarak nihai gerçekliğe girebilir ve ölümlülüğün verdiği dehşetten kurtulabilirdi.

Bir yabancı için tüm bu doğrulaması imkânsız soyut ifadeler dizisi kulağa gerçekten çılgınca gelebilir. Ayrıca *Upanishadlar*'ın öğretilerini takip etmek de oldukça zor.⁴ Bilgeler bize fikirlerinin rasyonel açıklamalarını yapmadılar. Metinlerin bir sistemi yok ve çoğu zaman biçimsiz bir mantığı var. Akılcı argümanlar yerine anlaması zor deneyimler ve görüler, aforizmalar ve bilmeceler var. Batılı okurun kolayca paylaşamayacağı denli bir anlam ağırlığına sahip bazı ifadeler sürekli tekrar ediliyor. "Bu benlik brahmandır," -*Ayam atma brahman*- diyor örneğin bilge. "Öğreti budur."⁵ Chandogya ise daha da eliptik bir yapıya sahip. "O sensin!" diyor bilge, oğluna. *Tat twam asi*.⁶ Bunlar "büyük sözler" (*maha-vakyas*) ama neden bunları kabul etmemiz gerektiğini anlamak zor. Sistemik olarak bir argüman geliştirmek yerine bilgiler dinleyicilerine sıklıkla bariz şekilde ilişkisiz görüşler aktarıyordu. Bazen olayın ne *olmadığını* söyleyerek negatif bilgi vermeyi tercih ediyorlardı. Brhadaranyaka Upanishad'daki en önemli *rishi* olan Yajnavalkya *atman* kelimesiyle neyi kastettiğini açıklamayı reddediyordu:

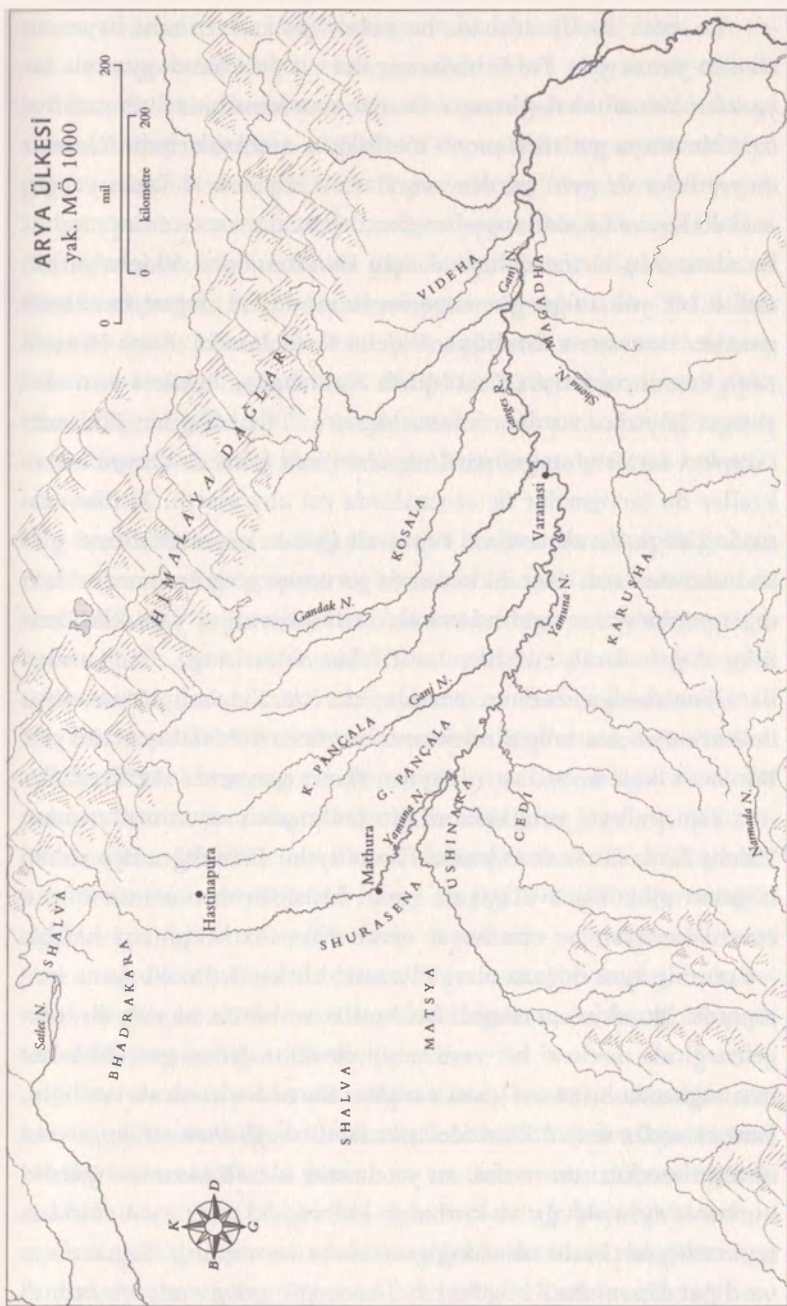
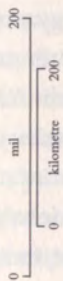
Bu benlik [*atman*] hakkında sadece "ne o.... ne o" [*neti... neti*] denebilir. Kavranamaz olduğu için kavranamaz bir şeydir. Çürümez bir şey olduğu için çürümez. O hiçbir şeye yapışmadığı için ona yapışan bir şey yoktur. Bağlı değildir, ne korkudan titrer ne de yara alır.⁷

Genellikle bir tartışma yarışmacılardan birinin sessizleşip devam edememesiyle son bulur ve bu bize bir ipucu sağlar. Bilgeler bir *brahmadya* uyguluyorlar, yani yarışmacıların brahmanın gizemini formüle etmeye çalıştığı bir çekişme içine giriyorlar. Yarışma her zaman sessizlik içinde sonlanırdı. Bu da gerçekliğin sözcüklerin ve kavramların ötesinde olduğunu gösteriyordu. "Bü-

yük sözler” normal, dünyevi düşünce biçimlerinin erişimine açık değildir. Mantık ya da algı süzgeciyle değil, yalnızca uzun bir eğitim ve meditasyon sürecinin ardından kendimize ve dünyaya bakış şeklimizi dönüştüren bir içe dönüklük alışkanlığı geliştirerek anlaşılabilir. Upanishad yöntemini benimsememiş bir okur onun sonuçlarını anlayamaz.

“Upanishad” sözcüğü “yakınında oturmak” anlamına geliyordu. Bu, mistik eğilimleri olan bilgelerin dizlerinin dibinde oturan yetenekli öğrencilerine aktardığı ezoterik bir bilgiydi. Herkese açık değildi. Birçok Aryan, geleneksel şekilde ibadet ve kurban ayinlerine devam ediyordu çünkü bu uzun ve zorlu arayışı üstlenme yeteneğine ya da arzusuna sahip değillerdi. Bilgeler yeni dindarlık biçimleri keşfediyorlardı. Ruhun meçhul dünyasına sızan bu kişiler öncüydü ve yalnızca yetenekli bir azınlık onlara eşlik edebiliyordu. Öte yandan, yaşam değişiyordu ve insanların değişen koşullarına uygun bir ruhanilik bulması gerekiyordu. İlk *Upanishadlar* kentleşme sürecinin çok başındaki bir toplumda ortaya çıktı.⁸ Bu metinlerde çok az tarım göndermesi var fakat dokuma, çömlekçilik ve metalürji konularından çokça bahsediliyor. İnsanlar bu bilgelere danışmak için uzun yollar katediyordu. Bu da ulaşımın gelişmiş olduğunu gösteriyor. Tartışmaların çoğu bir raja’nın sarayında geçiyordu. Yaşam daha yerleşik bir hal almıştı ve bazıların düşünmek için daha fazla vakti olmuştu. Brhadaranyaka, çok büyük ihtimalle yedinci yüzyılda Aryanların gittiği en doğu uçtaki sınır devleti Videha Krallığı’nda derlenmişti.⁹ Videha batının gözünde Brahmanlar tarafından “Arya ülkesinde” kurulmuş basit ve sonradan görme bir yer olarak görülüyordu fakat aslında bu doğu topraklarında içlerinde ilk göç dalgalarından Hint-Aryanlar, İranlı kabileler (sonradan Malla, Vajji ve Sakya olarak bilinecek) ve Hindistan’ın yerlisi halkların da bulunduğu muazzam bir halklar karışımı mevcuttu. Bu yeni karşılaşmalar entelektüel açıdan harekete geçiriciydi. Münzeviler yaşam tarzlarında uygulayarak yeni fikirler de üretiyorlardı.

ARYA ÜLKESİ
yak. MÖ 1000



En eski iki Upanishad, bu entelektüel ve ruhani heyecanı elbette yansıtıyor. Ne Brhadaranyaka ne de Chandogya tek bir yazarın kaleminden çıkmıştı. Bunlar sonradan bir editör tarafından bir araya getirilmiş ayrı metinlerin antolojileriydi. Yazarlar da editörler de aynı şekilde saraylar ve köylerde dolaşan yaygın anekdotları ve fikirleri toparlamışlardı. İnsanlar zamanın en meşhur hocalarından birine danışmak için Gandhara'dan Videha'ya bin millik bir yolculuğu göz alıyorlardı: *Atman*'ın doğası hakkında görüşler öne süren Sandiliya; Videha Kralı Janaka; Kuru-Paṇçala Kralı Pravahna Jaivali, Kashi Kralı Ajatashatru; bekâret yeminini yaşamı boyunca sürdüren Sanatkumara.¹⁰ Yeni fikirler, Brahman rahipleri tarafından geliştirilmiş olabilirdi fakat *kshatriya*'lar ve krallar da tartışmalar ile atışmalarda rol alıyorlardı. Bunlar arasında Gargi Vacaknavi ve Yajnavalkya'nın karısı Maitreyi gibi kadınlar da vardı. Her iki kadın da görünüşe göre *brahmodya*'daki diğer yarışmacılar tarafından kabul edilmişlerdi ve yaptıkları katkılar doğal olarak editörler tarafından aktarılmıştı. Öte yandan ilk *Upanishadlar*'daki en önemli iki *rishi* Videhalı Yajnavalkya ile Kuru-Paṇçala bölgesindeki meşhur hoca Uddalaka Aruni'ydi. Bunların ikisi de yedinci yüzyılın ikinci yarısında aktiflerdi.¹¹

Yajnavalkya, yeni ruhaniliğin önde gelen savunucularından Videha Kralı Janaka'nın kişisel filozofuydu. Tüm diğer Upanishad bilgeleri gibi, Yajnavalkya da insan kişisinin merkezinde bütün evreni koruyan ve ona hayat veren ölümsüz brahmana katılan -ve onunla aynı doğada olan- ölümsüz bir kıvılcım olduğuna inanıyordu. Bu oldukça önemli bir keşifti ve bütün büyük dinlerin geleneğinde merkezî bir yere sahip olacaktı. Nihai gerçeklik her insanoğlunda bulunan içkin varlıktı. Bu nedenle ancak benliğin, yani *atman*'ın derinliklerinde bulunabilirdi. *Brahmana*'lar çoktan insanın merkezinin -nefes, su ya da ateş olarak tanımlanıyordu- kurbanla aynı olduğu ve kurbanın kalbindeki gücün var olan her şeyin özü olan brahman olduğu sonucuna varmışlardı. Yajnavalkya ve diğer Upanishad bilgeleri bu konsepti geliştirmiş ve bunun

somut ritüellerle olan bağıını koparmışlardı. *Atman* artık salt insana yaşam veren değil, aynı zamanda soluk alıp veren nefesin kendisiydi. Tüm duyuların ardındaki aracıydı ve bundan dolayı tanımlanması mümkün değildi. “Görme işini yapan Görücü’yü göremezsin,” diye açıklıyordu Yajnavalkya. “Duyuma işini yapan Duyucu’yu duyamazsın; düşünme işini yapan Düşünücü’yle birlikte düşünemezsin; algılama işini yapan Algılayıcı’yı algılayamazsın. Bütünün içindeki Benlik [brahman] sizin *atman*’ınızdır.”¹² İlk kez, insanlar insan bilincinin derin katmanlarından sistematik olarak haberdar olmaya başlıyorlardı. Disiplinli bir içe bakış aracılığıyla, Eksen Çağı bilgeleri zihin yüzeylerinin altında yatan benliğin geniş menzillerinin farkına varıyorlardı. Tam anlamıyla “öz bilinçli” oluyorlardı.

Benlik ölümsüz ve değiştirilemez brahmanla aynı olduğu için “açlık ve susuzluğun, keder ve kuruntunun, yaşlılık ve ölümün de ötesinde” idi.¹³ Yajnavalkya’nın karısı Maitreyi’ye söylediği gibi, o “yok olmaz... yok edilemezdi” Öte yandan, tıpkı brahman gibi, aşkın ve “algılanamazdı.” Bir şeyleri tanımlamak ya da anlamak için tek koşul bir tür ikiliğin olmasıydı. Kişi ancak kendisinden ayrı ve farklı bir şeyi görebilir, tadabilir ya da koklayabilirdi. Ne var ki, “bütün [brahman] kişinin öz benliğine [*atman*] dönüştüğünde görme işini kim yapar artık ve hangi aracı kullanarak yapar? Kim benim için düşünür ve hangi araçla?”¹⁴ Kişinin içerisindeki algılayıcıyı algılamak imkânsızdı. O nedenle yalnızca *neti... neti* (“ne o ne de o”) diyebilirdiniz. Bilge, *atman*’ın varlığını kabul ederken aynı zamanda onun duyularla algılanan herhangi bir şeyle benzerlik taşımadığını da söylüyordu.

Öte yandan, yeni ruhaniliğin amacı bilinemez *atman*’a ilişkin bilgiydi. Bu bilgiye nasıl erişilebilirdi? Yajnavalkya olgusal bilgiler aktarmadı ama brahman ya da *atman*’ı düşündüğünde sıradan düşünüş süreçlerinin işlevsel olarak yapabildiklerinin sonuna geldiğini karşısındakine göstermek amacıyla geleneksel *brahmodya* tartışma şeklini kullandı. Bu teknik, sonradan Sok-

rates tarafından da geliştirilen diyalektik yönteme benziyordu. Rakibinin yetersiz *atman* tanımlarını geçersiz kılarak her birini birer birer eleyen Yajnavalkya karşısındakini aşama aşama somut bir fenomen arayışından koparıp içsel dünyanın çok daha anlaşılabilir gerçekliklerini kabul etmeye doğru sürüklüyordu. Örneğin, Kral Janaka diğer Brahmanların kendisine *atman* hakkında söylediklerini sıraladığında -konuşma, nefes, göz, rüzgâr veya kalp şeklinde- Yajnavalkya bu yanıtların yalnızca yarı yarıya doğru olduğunu söylemişti.¹⁵ Aradıkları gerçeklik bu fenomenlerin altında yatıyor, bir evin temelleri gibi bunları destekliyordu. Bu temel gerçekliği tanımlamak mümkün değildi ama ona katılabilir, bir evmiş gibi içinde yaşayabilirlerdi. Yüzeysel bilginin katmanlarını sistematik yollarla kaldırarak, Yajnavalkya öğrencilerini günlük gerçeklikleri mutlak olanın tezahürü olarak algılamaya ve benliğin merkezinin, aslolanın fiziksel ihtiyaçlar, istekler ve korkular olduğu düşüncesine sıkışıp günlük yaşamlarımızı yöneten bireysel “ben” değil, kendi içinde nihai bir gerçeklik olduğunu görmeye sürüklüyordu. Benliğin keşfi için uzun ve ağır bir yolculuğa katlanmaları gerekiyordu. Eksen Çağı’nın temel prensiplerinden birinin en net tanımlarından biri yapılmıştı. Aydınlanmış kişiler kendi içlerinde dünyanın üzerine yükselmenin aracını keşfedeceklerdi; kendi doğalarının gizemlerini açarak -sadece büyümlü ritüellere katılarak değil- aşkınlığı tadacaklardı.

Ritüel reformcularının yaptığı gibi, Yajnavalkya sadece kültün somut seremonilerini tartışmak yerine, dünyevi deneyimimizin “ben”ini kontrol eden ve harekete geçiren gerçek iç benliği bulmak adına insanın psikolojik makyajını keşfetmeye başlamıştı. “Ben”in ötesine geçerek duyu algısı, sağduyu ve rasyonel düşünceyle yönetilen normal bilinçten farklı var olma biçimlerini keşfetmek zorundaydık. Yajnavalkya öğrencilerine zaman ve mekândan bağımsızlaştığımız rüya durumlarını düşünmeyi öğretti. Rüyalarımızda somut dünyadan kopar ve kendi sevinçlerimizi, keyiflerimizi ve tatlarımızı yaratırız. Havuzlar, arabalar, yollar ve öküz sürüleri var ederek

ve “kalbimizdeki içsel ışık” aracılığıyla tamamen yeni bir dünya inşa ederek Prajapati gibi yaratıcılara dönüşürüz.¹⁶ Rüyalarda kısa süreliğine bedenın kısıtlamalarından kurtulduğumuz için daha özgür ve yüce bir benliğin farkına varırız. Acı, korku ve tutkularımızı köklü bir şekilde hissettiğimiz zaman ise kâbuslar görürüz. Öte yandan, rüyasız geçen derin uykuda benlik bu zihinsel aktivite görüntülerinden kurtulur. Derin uykudaki kişi “korkunun ötesine” geçer. Yajnavalkya’ya göre, derin uyku bir unutuş hali değil, birleşik bir bilinç halidir. Yajnavalkya, derin uykuyu “sevdiği bir kadın tarafından kucaklanan bir erkeğin içindeki ve dışındaki her şeye karşı kayıtsız kaldığı” cinsel birleşme deneyimiyle kıyaslar. Tüm ikilik algısı kaybolmuştur: “Artık kendisinden ayrı ve farklı görebileceği ikinci bir gerçeklik yoktur.”¹⁷ Yalnızca teklik bilinciyle dolan benlik brahman “mutluluğuna”, *ananda*’ya erişir.

Ne var ki uyurken ya da orgazm olurken tattığımız geçici rahatlama ruhani arayışın amacı olan tam bir özgürlük ve huzur deneyiminin, kalıcı özgürleşmenin yalnızca tadımlık bir kısmıdır. Bu aydınlanmış ruh hali, bilgenin *atman*’ı hissetmesiyle gelir. Varlığının iç merkeziyle bir olan bilge “huzurlu, sakin, rahat, hoşgörölü ve kendine hâkim” bir ruh hali kazanır zira artık brahman dünyasındadır. Ölümsüz ve korkusuz brahmanla dolduğu için “kötölükten, kirden, şüpheden kurtulmuştur.” Çünkü artık “ucu bucağı olmayan ve doğmamış, yaşlanmayan, ölmeyen, ölümsüz ve korkudan bağımsız benliğini” bilmektedir, brahmanı bilmektedir ve kendisi korku ile endişelerden kurtulmuştur.¹⁸

Dolayısıyla, benlik bilgisi saf bir mutluluk deneyimi, bir *ekstasis* idi. Bu bilgi konseptlerin ötesindeydi ve mantıksal çıkarıma dayanmıyordu. Aksine sıradan neşelerin ötesinde, kalp içindeki içsel ışık” hakkında bir farkına varış, doğrudan ve anlık bir sezgiydi. Bu “bilgi” bireyi dönüştürüyordu. Bu bilgiye ancak istekli kişilerin Yajnavalkya’nın diyalektik yöntemini uyguladığı uzun bir içe dönüklük eğitimi sonrasında erişilebilirdi: sistematik şekilde normal düşünüş alışkanlıklarını yok etmek; iç dünyaya, rüyalara

ve bilinçaltı durumlara ilişkin bir farkındalık kazanmak ve sürekli olarak kendilerine aradıkları bilginin sözcüklerin ötesinde ve dünyevi düşünce ve deneyimlerden farklı bir düzende olduğunu hatırlatmak yoluyla. Yajnavalkya bu bilgiyi sıradan olgusal bilgiler gibi aktaramazdı. Yalnızca öğrencilerinin bu ruh haline erişmelerini sağlayan yöntemi öğretebilirdi.

Yajnavalkya *bunu bilen* -brahmanla özdeş kimliğinin farkına varan- kişinin öldükten sonra “bilgisini” yanına alarak brahmana gideceğine inanıyordu. Geleneksel Veda ritüelinde, kişi ayin faaliyeti (*karma*) yoluyla tanrılar dünyasında yaşamaya devam edecek benliği inşa ederdi. Yajnavalkya’ya göre ise, ölümsüz bir benlik somut ritüeller yoluyla değil, bu özenle elde edilmiş bilgiyle inşa edilirdi. Ritüel üstatları benliğin kusursuzca uygulanan kurban ayinlerinin birikimi yoluyla oluşturulduğuna inanıyorlardı fakat Yajnavalkya ebedî benliğin *tüm* eylemlerimiz ve deneyimlerimizle meydana geldiğine inanmıştı. “Kişinin ne olacağı, nasıl hareket ettiğine ve kendisine nasıl yaklaştığına bağlıdır. İyi şeyler yaparsa kendisi de iyi bir şeye dönüşür. Kötü şeyler yaparsa kötü bir şeye dönüşür.” Yajnavalkya yalnızca somut işlerimizden bahsetmiyordu. Tutku dürtülerimiz ve bağlılık hislerimiz gibi zihinsel faaliyetler de önemliydi. Tutkuları bu dünyadaki şeylere bağlı bir kişi ölümden sonra kısa bir süre cennette kalıp yeryüzüne geri dönerdi. Zihni ve karakteri hâlâ dünyevi olaylara bağlıydı ve burada aşağıda yeni bir hayat sürdürmek üzere yeniden doğar, “bu dünyaya, buradaki olaylara geri dönerdi” Öte yandan, yalnızca ölümsüz benliğinin peşine düşen ve dünyaya bağımlı kalmayan bir kişi brahmana ait olurdu: “Yaşamsal fonksiyonlarının yoldan çıkmasını istemeyen -tutkusuz olan, tutkularından kurtulan, tutkularına kavuşmuş, tek tutkusu benliği olan- bir kişi. Bu kişi *brahmandır* ve gideceği yer de *brahmandır*.”¹⁹ Artık asla bu acı ve ölümlülük dünyasına geri dönmez.

Sonradan Hint ruhaniliğinin temeli haline gelecek “eylem” (*karma*) doktrinine ilişkin ilk işaretler bunlar. Yajnavalkya’nın

zamanında bu yeni ve tartışmalı bir fikirdi. Brahman rahibi dostu Artabhaga, Yajnavalkya'ya ölümden sonra kişiye ne olduğunu sorduğunda o şöyle yanıt verir: "Bunu herkesin içinde konuşamayız. Elimden tut Artabhaga, gidelim ve bunu özel olarak konuşalım."²⁰ Bu yeni karma doktrini yıkıcı görünüyordu. Kurban ayininin cennette kalıcılık vadettiği düşünülürken artık bazıları ritüelin etkinliğini sorgulamaya başlamıştı. Yajnavalkya ve diğer Upanishad bilgeleri, ne kadar kusursuz ayinler düzenlemiş olursa olsun, kişinin bu acı ve ölüm dünyasına tekrar tekrar dönebileceğine inanmaya başlamıştı. Bir kez travmatik bir ölüm tatmak şöyle dursun, nihai bir kurtuluş umudu olmadan ardı ardına hastalık, yaşlılık ve ölümlülük acısını yaşamak zorunda kalabilirdi. Bu sonsuz döngüden (*samsara*) ve yeniden doğum-yeniden ölüm girdabından kurtulmasının tek yolu buradaki dünyevi şeylere ilişkin tutkularından onu kurtaracak olan coşkun benlik bilgisiydi.

Öte yandan, tutku ve bağlılıktan kurtulmak fazlasıyla zordu. Bu yaşama ve kişisel olarak hayatta kalma isteğine içgüdüsel olarak bağlıyız. Bireyselliğimizin korunmaya değer olduğunu düşünüyoruz. Ne var ki bilgiler bunun bir yanılsama olduğunu iddia ediyorlardı. Kişi benliğinin bütün evreni içeren brahmanla bir olduğunu keşfettiğinde bu mevcut sınırlı varoluşa bağlı kalarak hiçbir şey kazanılamayacağını da anlamış olurdu. Bilgelerden bazıları bu özgürleştirici bilgiye ulaşmanın en iyi yolunun dünyevi kazançlardan vazgeçip sade bir yaşama geçerek tutkulardan kurtulan bir münzevi olmak olduğuna inanıyorlardı. Bu henüz zorunlu görünmüyordu fakat Yajnavalkya karısını terk etti, saraydan ayrıldı ve ormanda "evsiz" bir hayata başlayarak bir "arayışçı" yaşamını benimsedi.²¹

Chandogya Upanishad'ın en önemli bilgilerinden Uddalaka Aruni ise yaşamı boyunca Kuru-Pançala bölgesinde Brahman rahibi olarak kalmıştı. Bu Upanishad, dünyada inançlı bir varoluşun değerini teslim ederek sonucuna ulaşmıştı. Bir hane reisi bir *brahmacarin* olarak öğrenim sürecini tamamladıktan sonra evine dönüp öğretmeninden öğrendiği her şeyi uygulamaya geçirmeliydi. Kutsal

Vedaları söylemeli, çocuklarını yetiştirmeli, meditasyon yapmalı ve şiddetten uzak ve başkalarına karşı nazik yaşayarak *ahimsa* uygulamalıydı. “Bütün yaşamını bu şekilde geçiren biri,” diye sonuçlanıyor metin, “*brahman* dünyasına erişir ve [bu dünyaya] bir daha geri dönmez.”²² Kibar, uysal bir adam olan Uddalaka temel konularda Yajnavalkya’yla aynı fikirdeydi. Nihai gerçeklik *brahmanı* insanın *atman’ı* ile aynı görüyor, yeni karma doktrinini öğretiyor ve aydınlanmanın tadını alabilmek için uyku deneyimi üzerine meditasyon yapıyordu. Yajnavalkya gibi, acı dolu ölüm ve yeniden doğuş döngüsünden kurtuluşun (*moksha*) ruhani yaşamın amacı olduğuna ve bunun somut ritüel uygulamalarıyla değil yalnızca içsel bilgi arayışıyla elde edilebileceğine inanıyordu.

Chandogya’nın altıncı bölümünde, Uddalaka’nın oğlu Shvetaketu’yu bu öğretinin aktarılma şeklinin değerli bir örneği olan yeni ruhaniliğin ezoterik ilmiyle tanıştırdığını görüyoruz. Shvetaketu nihayetinde kendi çapında önemli bir bilge olacak fakat bu bölümde yalnızca bir *brahmacarin* olarak on iki yıllık çilesini bitiriyor ve Veda yaşamı hakkında öğrenilmesi gereken her şeyi bildiği düşüncesiyle “mağrur ve kibirli bir şekilde” evine dönüyor.²³ Uddalaka sabırla bu içi boş güvenin altını oyuyor ve oğluna dünyayı, kendisini ve nihai olanı algılamamanın farklı bir yolunu öğretiyor. Herhangi bir nesnenin kimliğinin yapıldığı malzemedan -kil, bakır ya da demir- ayırlamayacağını açıklayarak başlıyor. Aynısı, başlangıçta kendisi de mutlak, bölünmez bir sadelikten ibaret olan evren için de geçerli: “Bir ikincisi olmadan, yalnızca bir tane.”²⁴ Prajapati gibi, Bir de kendisini ısı (*tapas*) yoluyla yayıyor ve nihayetinde kendisinden bütün yaratıkları meydana getiriyor. Bu şekilde hem köken hem öz hem de her bir tekil yaratığın benliği oluyor: “En ince öz burada. O tüm bu dünyanın benliğini oluşturuyor,” diye açıklıyor Uddalaka yine ve yeniden. “O gerçektir; O benliktir [*atman*]. Sen ise O’sun, Shvetaketu.”²⁵ Bu cümleler bütün bölüm boyunca nakarat gibi tekrar edilerek asıl öğretiyi güçlendiriyor.

Shvetaketu brahmandı, evrenin kişi ötesi özüydü. Uddalaka da diğer bilgeler gibi, nötr, eliptik bir “o” öznesinden bahsediyor.

Öte yandan, metafizik öğretim tek başına yeterli değildi. Shvetaketu bu bilgiyi içsel olarak sahiplenmeli, kendine ait kılmalı ve bu somut öğretileri kendi kişisel zihinsel yapısıyla bütünleştirmeliydi. Sonraki düşünürlerin de ortaya koyacağı gibi, bunları “gerçekleştirmeli,” kendi yaşamının bir gerçeği haline getirmeliydi. Uddalaka ise bu yeni bakış açısının oğlunun içinde yavaş ve özenli bir şekilde doğması için bir ebe gibi hareket etmeliydi. Bu bütünüyle akademik ve soyut bir eğitim değildi. Shvetaketu babasının metafizik açıklamalarını dinlemekle yetinmeyip dünyaya başka bir gözle bakmasını sağlayacak görevleri de yerine getirmeliydi. Uddalaka günlük örneklerden yararlandı ve Shvetaketu’nun bir dizi deneyde aktif rol oynamasını sağladı. Bunların en meşhurlarından birinde, oğluna bir bardak suyun içine bir tutam tuz koyup bir gece beklemesini söylüyordu. Ertesi gün tuz tamamen çözülmüştü ama babası ondan bardağın farklı yerlerinden birer yudum almasını söyledi ve tadının nasıl olduğunu sordu. Shvetaketu, “Tuzlu,” diye yanıtladı. Tuz hâlâ orada bardağın her yerindeydi. “Elbette sen onu orada görmüyorsun oğul ama o hep oradaydı.” Bütün dünyanın özü ve benliği olan görünmez brahman da öyledir. “Ve sen osun, Shvetaketu.”²⁶

Tuz gibi, brahman da görülemezdi ama hissedilebilirdi. O her canlı varlıkta mevcuttu. Devasa bir ağaç yetişmesini sağlayan banyan tohumunun gizli özüydü ama Shvetaketu tohumu parçalarına ayırınca bir şey göremedi. Uddalaka’ya göre, brahman ağacın her parçasında bulunan ve ona hayat veren bitki özüydü.²⁷ Dolayısıyla, tıpkı her bir insanoğlunun *atman*’ı olduğu gibi, ağacın da *atman*’ıydı. Tüm varlıklar aynı özü paylaşıyordu. Öte yandan birçok insan bunu anlamıyordu. Hepsi kendilerinin özel ve benzersiz olduğunu, yeryüzündeki tüm diğer varlıklardan farklı olduğunu sanıyordu. Kendileri hakkındaki en derin gerçeği takdir etmektense kendilerince onları değerli ve ilginç kılan özelliklere

saplanıp kalıyorlardı. Ne var ki gerçekte bu ayırt edici özellikler aynı denize akan nehirlerden daha dayanıklı ya da anlamlı değildi. Bu nehirler birleştiklerinde “tek başına okyanus” oluyor ve kendi bireyselliklerini ortaya atıp “Ben şu nehirim,” “Ben bu nehirim,” diye ağlaşmıyorlardı. “Tamamen aynı şekilde, oğul,” diye devam etti Uddalaka, “tüm bu yaratıklar varlığa kavuştuklarında, ‘varlığa kavuştuğumuzun’ farkında değillerdir.” Artık bireyselliklerine bağlanmazlar. Kaplan, kurt, aslan ya da tatarcık olmaları hiçbir şeyi değiştirmez, “artık hepsi *onunla* birdir” çünkü *o* her zaman onlardı ve onlar yalnızca *o* olabilirler. Bundan dolayı, dünyevi benliğe saplanıp kalmak kaçınılmaz şekilde acı ve karmaşaya yol açacak bir yanılsamaydı. İnsanların bundan kaçmasının tek yolu brahmanın kendileri hakkındaki en gerçek şey olan *atman* olduğuna ilişkin derin ve özgürleştirici bilgiydi.²⁸

Öte yandan, bu bilgiyi edinmek o kadar kolay değildi. Bilinemez *atman*’ı nasıl bulabilirdiniz? *Atman*, Batılıların “ruh” ya da psike dedikleri şey değildi.²⁹ *Upanishadlar* bedeni ruhtan ayırmıyor, insanları birleşik bir bütün olarak görüyorlardı. Uddalaka, oğluna on beş gün oruç tutturdu ve istediği kadar su içmesine izin verdi. Bu orucun sonunda Shvetaketu o kadar zayıf ve halsiz düştü ki zamanında gurusuyla çalışarak ustalaştığı Veda metinlerini artık okuyamıyordu. Zihninin saf akıldan ibaret olmadığını, aynı zamanda “yemek, nefes, su, konuşma ve ısıdan da oluştuğunu” öğrenmişti.³⁰ *Atman* fiziksel ve ruhsaldı; kalp ve bedende içkindi; maddi ve manevi *her* şeyin nihai, değişmez, içsel merkeziydi. Herhangi bir fenomenle benzeştirilemez ya da kıyaslanamazdı. O aynı anda hem “hiçbir şey” hem de her şeyin en derin gerçeği idi.³¹ Yalnızca uzun, disiplinli bir çabanın ardından insanın içinde keşfedilebilirdi.

Benliğin derinliklerini sessizlik ve ruhani bir disiplinle açmak yıllar alıyor ve bunun sonucunda kişi geçicilikten başka niteliği olmayan şeyler istemenin boşuna olduğunu ve nihayetinde bir çömlek bala dönüşecek polenlerden daha önemli olmayan bireysel özellikleri kıymete bindirmenin budalaca olduğunu fark ediyordu.³²

Öğrenci orada gerçekte ne olduğunu, neyin gerçekten önemli olduğunu öğretecek bir guruyla sabır içinde çalışmalıydı.

İlk *Upanishadlar* eski Veda ritüelizmini aşacak denli çelişki içinde değildi. Bir bilge somut ritüellerin içsel manasını görmeyi öğrenmediği sürece merkezdeki mutlak brahman gerçekliğinin hiçbir zaman farkına varamazdı. Chandogya, *Om* hecesini düşünmeden ve mekanik bir şekilde söyleyen rahiplerin yemek isteyen köpeklerden farksız olduğunu dile getiriyordu.³³ Tanrılar arka planda solup gidiyordu. Bu ilk *Upanishadlar*'da brahmanın kişileştirilmiş tezahürü olan Prajapati artık yüce yaratıcı tanrı değil, öğrencilerine ona -Prajapati'ye- en yüce gerçeklik olarak tapınmamayı, bunun yerine kendi *atman*'larını aramayı öğreten sıradan bir guruydu: "Kötülüklerden, yaşlılıktan ve ölümden, kederden, açlık ve susuzluktan kurtulmuş benlik," diyordu onlara, "keşfetmeniz gereken benliktir."³⁴

Deva'lar ve *asura*'lar da bu önemli gerçeği öğrenerek insanlarla aynı titiz eğitimden geçmek zorunda kalmışlardı. Chandogya'da *deva* ve *asura*'ların ilk kez *atman* kelimesini duydukları ana ilişkin bir hikâye yer alıyor. "Gel," diyorlardı birbirlerine, "kimin tüm dünyaları elde ettiğini ve tüm isteklerinin yerine getirildiğini keşfederek benliği bulalım."³⁵ *Deva*'ları temsilen İndra ve *asura*'ları temsilen Virocana, acemi Veda öğrencileri gibi kucaklarında öğretmenlerinin ateşi için odun taşıyarak Prajapati'nin kapısına gitmişlerdi. Prajapati'yle otuz iki yıl boyunca çalıştıktan sonra hâlâ *atman*'ı bulmanın kıyasına bile yaklaşamamışlardı. Prajapati onlardan en iyi kıyafetlerini giyip sudaki yansımalarına bakmalarını istemişti. Ne görmüşlerdi orada? Kendilerinin temiz giyimli ve süslü bir benzerini gördüklerini söylediler. "*Atman* odur, ölümsüz olan odur," demişti Prajapati onlara, "korkudan kurtulmuş olan odur, o brahmandır."³⁶ Tanrılar keyif içinde oradan ayrıldılar ve Virocana bu bilgiyi *asura*'lara götürdü. Onlara, bedeninin *atman* olduğunu söyledi. Kişi yalnızca fiziksel ihtiyaçlarını karşılaya-

rak bu yaşamda ve diğerinde kalbindeki tutkuyu elde edebilirdi. Kurban ya da ritüele gerek yoktu.

Öte yandan İndra, cennete dönmeden önce yolda duruverdi. Aşırı şık giyimli bir bedeninin de yaşlanıp hastalanacağını ve nihayetinde öleceğini fark etti. Bu yüzden elinde odunlarla Prajapati'ye geri döndü ve altmış dokuz yıl daha kendi içinde daha derinlere inmeye çalıştı. Prajapati ona *atman*'ın rüya halindeyken bulunduğunu söyledi. Rüya halinde benlik fiziksel kısıtlamalardan azadeydi. İndra başta bu açıklamayla tatmin olmuştu. Fakat sonra fark etti ki kişi uyurken korku hissedebilir, ölümden korkabilir ve hatta ağlayabilir. Yine Prajapati'ye döndü. Bu defa Prajapati, İndra'ya *atman*'ı derin ve rüyasız uykuda, "tamamen sakin ve dingin olduğu" anda bulabileceğini, "onun benlik olduğunu, ölümsüz olduğunu, korkudan azade olduğunu, onun brahman olduğunu" söyledi.³⁷ İndra bu fikirden de etkilendi fakat bir süre sonra yine hayal kırıklığına uğradı zira böylesine köklü bir bilinçsizlik halinde de kişi ölü olabilirdi. Bu nedenle beş yıl daha Prajapati'yle kaldı ve bu defa gerçeği duymaya hazırды.

Sonunda Prajapati, İndra'ya aydınlanmış kişinin tüm fiziksel ve zihinsel fonksiyonlardan bağımsız iç benliği bulmadan önce zihin ve bedeninin ötesine bakmayı öğrenmesi gerektiğini söyledi. *Atman*, kişinin koklamasını, görmesini, düşünmesini sağlayan şeydi:

Farkında olan kişi: "Bunu söylemeliyim," o benliktir, konuşma yeteneği onun konuşmasını sağlar. Farkında olan kişi: "Bunu dinlemeliyim," o benliktir, duyma yeteneği onun duymasını sağlar. Farkında olan kişi: "Bunu düşünmeliyim," o benliktir, zihin onun ilahî görme yeteneğidir. Bu öz benlik zihniyle, o ilahî bakışla brahman dünyasında bulunan tutku nesnelerini algıladıkça sevinir.³⁸

Hikâye uzun öz keşif sürecini anlatıyor. Öğretmen basitçe öğrencisine yanıtları veremez fakat onu sadece iç bakış aşamala-

rına yönlendirebilirdi. Konunun özüne geldikleri anlaşıldığında ise öğrenci *kendisi için* bunun arayışının sonu olmadığını ve hâlâ daha derinlere inmesi gerektiğini keşfederdi. Kudretli İndra bile tanrılara ölümsüzlüğü veren *atman*'ı 101 yılda keşfetmişti.³⁹

Upanishadlar'daki bilgiler, kişiliğin özünü arıyorlardı ve o süreçte bazıları tanımlanamaz bir mutluluk ve huzura kavuştu. Guru Prajapati bu iç yolculuğu yapan kişiyi "kendi gerçek görünümüne kavuşan aşırı huzurlu kişi" olarak tanımlıyordu.⁴⁰ Ayrıcalıklı bilgiler alarak değil, farklı yaşayarak bir şekilde kendini bulmuştu. Süreç en az nihai amaca ulaşmak kadar önemliydi. Öte yandan, Chandogya metnini okumakla yetinen biri bu deneyimi yaşayamaz. Öğrenci gerçek manada meditasyon yapmadığı ve uzun ve zorlu içe bakış yolculuğuna atılmadığı sürece aydınlanma yaşanmaz. En önemlisi, metafizik düşünüş öğrenim sürecinin sadece ufak bir kısmıydı. Upanishad öğrencisi bir *brahmacarin* gibi geri planda, mütevazı bir hayat sürdürmeliydi ve bu durum arayışın entelektüel içeriği kadar önemliydi. Nitelikleri hakkında böbürlenmeyi asla kesmeyen tanrı İndra, hocası için odun toplamak, ateşini korumak, Prajapati'nin evini temizlemek, iffetli kalmak, savaştan uzak durmak ve *ahimsa* uygulamak zorunda kalmıştı. İnsan bilgiler ve tanrılar ancak saldırganca ısrarcı egoyu terk ederlerse işe yarayacak bir ruhani teknoloji keşfediyorlardı.

Bu arada, Yunanlar tamamen farklı bir çizgide ilerliyorlardı. Eksen Çağı'nın Hintli bilgeleri kahramanlık yasalarını bir kenara bırakıp örnek Aryan savaşçı İndra'yı düşük seviyede bir Veda öğrencisine düşürürken Yunanlar *polis*'in tamamını militarize ediyorlardı. Hindistan tanrıları münzevinin zihinsel süreçlerine eklenirken, Yunanlar tanrılarına hiç olmadığı kadar büyük nitelikler yakıştırıyorlardı. Bir anlamda, Helen dünyası yedinci yüzyılda serpilip gelişmişti. Bu noktada Atina diğer *polis*'lerin önüne geçmişti. Öte yandan özellikle Peloponez'deki bazı şehirler de büyüyordu.⁴¹ Akdeniz ticareti için oldukça ideal bir konumda bulunan, gelişen

bir zanaat endüstrisine sahip olan ve Mısır etkisi altında anıtsal mimaride ustalaşan Korint için zirve dönemi idi. En radikal devlet ise bireylerin menfaatlerini tümüyle *polis*'in menfaatlerine bağlayan benzersiz bir siyasal sisteme sahip Sparta idi.⁴² Yurttaşlara *homoioi* ("eşitler" ya da "tek tipler") deniyordu. Bazı açılardan bu sistem Eksen Çağı'nın öz teslimiyet idealinin bir parodisi gibiydi çünkü Sparta'da kenosis *ahimsa*'ya değil askerî etkinliğe bağlıydı. Dahası, Sparta yurttaşlarının eşitliği diğerlerinin acımasızca hâkimiyet altına alınmasına dayanıyordu. Sekizinci yüzyılın sonunda Sparta güneydoğusundaki Messinya'yı fethetti, topraklarını ele geçirdi ve Sparta *homoioi* arasında paylaştırdı. Messinya'nın yerli halkı helotlar köleleştirildi. Böyle bir sistemin gerilim yaratacağı açıktı. 670 yılında Messinya, Sparta'dan ayrıldı fakat vahşi bir savaşın ardından tekrar fethedildi.

Öte yandan tek problem Sparta değildi. Yeni ekonomik refaha karşın Yunan dünyası krizdeydi.⁴³ İlk başta, kolonizasyon *polis*'lerin iç problemleri için bir çözüm oldu. Ne var ki yedinci yüzyılın ortalarıyla birlikte doğudaki daha gelişmiş toplumlarla kurulan temaslar yurt içindeki koşullara ilişkin yaygın hoşnutsuzluklar doğurdu. Halk, yurt dışında gördükleri maddi zenginliği istiyordu fakat talep arzı aşırıydı. Bazı aileler zenginleşirken diğerleri sahip olduklarının fazlasını harcamışlar ve borç batağına saplanmışlardı. 650 itibarıyla, şehir devletlerinin pek çoğunda yoğun kabile düşmanlıkları, kan davaları ve grup çatışmaları vardı. Krizin detayları pek net değil ancak öyle görünüyor ki bazı aristokratlar problemlerini çözmek için kamu topraklarını kendi kullanımlarına alarak daha yoksul çiftçileri sömürmeye çalıştılar. Bazı çiftçiler ürettiklerinin altıda birini yerli soylulara vermek zorundaydı ve mahkemeler aristokratların kontrolünde olduğu için bu kararı bozdurma şansları da pek yoktu. Soylularla ekonominin belkemiği olan çiftçiler arasında tehlikeli bir uçurum baş gösteriyordu.

Çiftçilerin kendine özgü sorunları vardı. Yunanlar doğudan yeni tarım teknikleri öğrenmişlerdi ve meyve vermesi on yılı

bulan üzüm bağları ve zeytin ağaçları dikerek geleceğe yatırım yapmaya başlamışlardı. Ayrıca uzun süreli verimlilik için kendi çiftlik hayvanlarını yetiştiriyorlardı. Ne var ki zaman içinde bir-çoğu geçinmekte zorlanmaya başladı ve sermayelerini harcamaya ya da projelerini devam ettirmek için toprak satmaya yöneldi. Çok feci borçlanma örnekleri söz konusuydu. Bunlar genellikle alacaklısına ödeme yapamayan borçlunun köleleşmesiyle sonuçlanıyordu. Tüm bu huzursuzluklar geniş toplumsal problemler doğurdu. Eski değerler aşınıyor gibiydi. Yedinci yüzyılın başlarında yazan ozan Hesiodos, bazı *polis*'lerde çocukların artık ailelerine itaat etmediğini, kuşaklar arası anlayış farklılıklarının doğduğunu ve yaşlıların gençlere yol gösteremediğini kaydetmişti. Yazdığı şiirler bu ahlaki boşluğu kapatmayı amaçlıyordu.

Hesiodos, Homeros'tan farklı bir şairdi ve toplumdaki yeri, krizi değerlendirmek için kusursuzdu.⁴⁴ Savaşçı aristokrasiye mensup değildi, Böotya'da bir çiftçiydi ve doğudan gelen pek çok yeni fikirden etkilenmişti. Babası Yunan anakarasına Küçük Asya'dan göçmüştü ve Hesiodos pek çok açıdan Yunan kahramanlık geleneğine kıyasla Yakın Doğu, Hurri ya da Hitit mitolojisine yakındı. Kendini kesinlikle Yunan ozan olarak görüyordu ve bir keresinde bir şiir ödülü bile kazanmıştı fakat kahramanlık formülünü tuhaf biçimde kullanıyordu ve şiirlerini sözlü olarak değil yazılı olarak derlemiş olmalıydı.⁴⁵ Kendi ağzından şiir yazan ve kompozisyonlarına bir ad veren ilk Yunan şairdi. Bazı açılardan, Hesiodos bir Homerosçu ozandan ziyade İbrani bir peygamberi andırıyordu. Amos gibi, ilk ilahî esin kıpırtılarını "kuzularını otlatırken" hissetmişti. Zeus'un kızları Musalar ondan doğruyu söylemesini istemişler ve sonra,

*Bir asa kopardılar ve bana verdiler,
Yeni açmış bir defne dalı, ne güzel görünüyordu,
Ve ağızıma kutsal bir ses üflediler,
Geleceği kutlamam için,
Ve geçmişi de.⁴⁶*

Şiirini bir vahiy gibi yaşamıştı. Bu şiir insanların kalbini yumuşatarak tanrılara doğru bir köprü kurabilirdi.

Toplumsal adalet uygulaması da böyleydi. Bu endişeler Hesiodos'u Amos'a daha da yakınlaştırıyordu. Tarımsal emek ve becerikli hayvancılığa ilişkin uzun bir ilahi olan *İşler ve Günler* adlı eserinde, Hesiodos kardeşi Perses'le bir anlaşmazlığa düştüğünü anlatıyordu. Miras ikisi arasında bölüştürülmüştü fakat Perses kendi payından fazlasını almaya çalışmış ve bunu yerel *basileis*'e taşımıştı. Hesiodos hukuk sistemine pek inanmıyordu ve bu davadan tek fayda sağlayacak olanın feci bir ücret kesecek olan aristokratlar olacağı yönünde Perses'i uyarmıştı. Hesiodos'un kişisel tecrübeleri ona bütün Yunanistan'da büyük bir siyasal anlaşmazlığa dönüşmekte olan tarım krizine ilişkin özel bir bakış açısı kazandırmıştı. Bir peygamber misali, Hesiodos *basileis*'i uyarıyordu:

*Siz beyler, bu cezayı bir kenara yazın.
Ölümsüz tanrılar asla çok uzağınızda değiller...
Zeus'un gözü her şeyi görür ve anlar,
Ve dilediğinde, kaydeder ve kaçırmaz,
Bir şehrin içerde ne kadar adil olduğunu.⁴⁷*

Bireysel hukuki kararlar (*dikai*), yargılamanın yoldan çıkması durumunda incinen tanrıça Dike'den (Adalet) gelirdi. Dike, bir *basileus* rüşvet aldığı anda ya da kendi cebini doldurmak için yalancı şahitlik yaptığı anda hemen babası Zeus'a haber verirdi ve Zeus toplumun koruyucusu olarak suçlu *polis*'i salgın hastalık, açlık ve siyasal faciayla cezalandırırdı.⁴⁸ Bu, genelde muhtemelen açıkça ifade edilmeyen doğrudan ilahi müdahaleyi gerektiren naif bir çözümdü. Öte yandan, bir değişime işaret ediyordu. Eski aristokrat onur kuralları özünde öz saygıya yönelikti. *Basileis* ile çiftçilerin yakın işbirliğini gerektiren *polis*'in gelişimi eski kahramanlık idealini sıradan insanların adil ve eşit fırsat ihtiyacıyla çelişkili hale getirmişti. Hesiodos, kendi kuşağının zorlu bir se-

çimle karşı karşıya olduğuna inanıyordu. Yunan toplumunu adalet mi (*dike*) yoksa kahraman savaşçının mağrur, bencil aşırılığı mı (*hubris*) şekillendirecekti?

Kafasındaki düşünceyi netleştirmek adına, Hesiodos Hint-Avrupa'ya özgü İnsanların Dört Çağı mitinin yeni bir versiyonunu yarattı.⁴⁹ Geleneksel olarak, her biri bir öncekinden daha yoz olan ve bir metalin ismini alan dört ardışık çağ vardı: Altın, Gümüş, Bronz ve Demir. Hesiodos ise öyküyü değiştirerek bunlara Kahramanlık Çağı'nı ekledi ve bu çağı Bronz Çağ ile hepsinin en kötüsü olan Demir Çağı arasına yerleştirdi. Altın Çağ'da insanlık tarihinin en başında, insanlar ile tanrılar arasında bir uçurum yoktu. İnsanlar mutlu mesut yaşıyor ve hastalık ya da yaşlılık nedir bilmiyorlardı. Ölüm doğal yollarla ve uykuya dalar gibi huzur içinde geliyordu. Geçinmek için çalışmak zorunda değillerdi çünkü "verimli topraklar meyvelerini hiç sorulmadan veriyordu" Bu ırk geçip gittikten sonra Olympos tanrıları olgunlaşması çok uzun süren bir Gümüş insan ırkı yarattı. Bu insanlar olgunluk çağına ulaştıklarında kibirle dolu "kısa, acılı yaşamlar" sürdürdüler. "Kendilerini kontrol edemediler" ve durmaksızın ve düşüncesizce birbirlerini sömürüp yaraladılar, tanrılara tapınmayı unuttular. Bu duruma öfkelenen Zeus onların yerine daha da kötü Bronz insan ırkını getirdi. Bunlar "tuhaf ve güçlü", "savaş feryatlarına ve şiddetine" bağımlı, "kötü insanlardı", kalpleri "acımasızlıkla doluydu", uzuvları büyük ve yenilmezdi. Bu toplum o kadar nefesine düşkün ve saldırgandı ki Bronz Çağı insanları nihayetinde birbirlerini yok ettiler. Zeus bu defa Kahramanlar ırkını yarattı. Bu kişiler atalarının kibrine sırtını dönen adil ve iyi yarı tanrılardı fakat sonunda kendilerini yok edecek olan feci Truva Savaşı'nı gerçekleştirdiler. Artık kahramanlar dünyanın en kenarındaki Kutsanmış Adalar'da yaşıyorlardı.

Kahramanlık Çağı'nı çağdaş dönem olan Demir Çağı izledi. Bizimkisi altüst olmuş, kaçınılmaz sona doğru ilerleyen bir dünyaydı. Yaşam zor ve umutsuzdu. "Gün içinde insanlar çalışıyor

ve durmaksızın acı çekiyor; gece ise tükeniyor ve ölüyorlar.”⁵⁰ Tanrılar ise hâlâ insanlara birtakım şeyler bahşediyorlardı. Demir Çağı’nda iyi ve kötü, acı ve zevk birbirinden ayrılmıyordu. İnsanlar ancak hiç durmadan yıpratıcı işlerde çalıştıklarında geçinebiliyor ve gelişıyorlardı. Tam bir belirsizlik ve kararsızlık çağıydı. Her şey birbirine karışmıştı. Öte yandan, Demir Çağı insanların bir seçim şansı vardı. Ya adaletin kollarına teslim olacak ya da kendilerini aristokrat *hubris* günahına batıracaklardı. *Dike*’yi ihmal etmeleri durumunda kudretin doğru olduğu, babaların oğullarını ihmal ettiği, çocukların yaşlı ailelerini küçük düşürdüğü ve eski çağlardaki kardeşçe sevginin yok olup gideceği kötülüğün zafetine tanıklık edeceklerdi. “Artık hiçbir şey geçmiş günlerdeki gibi olmayacaktı.”⁵¹

Hikâyenin ana fikri açıktı. Toplumsal adaleti gözeten ırklar tanrılar tarafından sevilmiş ve onurlandırılmıştı. Bronz Çağı’nın şiddet düşkünü savaşçıları öldürülmüştü. Kahramanlar mutlu mesut bir yaşama taşınmışlardı. Adalet ölümlüleri tanrılara yaklaştırıyordu, o nedenle birbirlerine karşı adil davranmalı ve Olympos tanrılarına kurban sunmalıydı. Ayrıca yerlerini de bilmelilerdi. Kahramanlar Çağı sona ermişti. Dolayısıyla, Hesiodos’un imasına göre -açıkça söylememiş olsa da- artık eski, yıkıcı savaşçı ahlakından kopmanın zamanı gelmişti. Demir Çağı insanları Akhilleus ya da Odysseus gibi davranamazdı. Onlar sadece çiftçiydi, toprak işçisiydi. Daha mütevazı bir savaş (*eris*), toprakla mücadele içindeydi. Düşmanlarının askerî görkemine özenmek yerine, iyi ürün çıkarmış olan komşusuyla tatlı bir rekabet içine girmelilerdi. Çiftçiyi tanrıların gözünde değerli kılan mücadele buydu. Tarihin bu dönemi tarla sürme zorunluluğunun olmadığı Altın Çağ’dan farklıydı. Demir Çağı’nda Zeus insanların yalnızca bir tür feda biçimi olan, tanrılara günlük bir adanma şekli olan zorlu, disiplinli toprak işlerini başardıkları müddetçe gelişebilecekleri kararını vermişti.⁵²

Hesiodos bu fikirleri, Olympos tanrılarının rakiplerine karşı kazandığı zaferi anlattığı *Theogonia* adlı eserinde daha detaylı bir

şekilde aktardı.⁵³ Bu kitap Yunan dininin metni haline geldi. Birçok kişi karanlık çağın dehlizlerinden gelen bazı mitolojik detayların karşısında allak bullak olmuştu. Çeşitli öte dünya güçleri tam olarak birbirleriyle nasıl bağlantılıydı? Titanlar neden Zeus'a başkaldırmışlardı? İnsanlar ile tanrılarının ayrılmasının sebebi neydi? Hesiodos Mezopotamya ve diğer Yakın Doğu mitolojilerini kullanarak bu açık uçları tamamladı. Geleneksel hikâyeyi tanrılarının korkunç mücadelesinin –tanrılarının en baştaki şekilsizlikten doğuşu– daha fazla belirginlik, düzen ve tanım üretme çabası gibi gösterecek şekilde anlattı. Olaylar Kaos'un dipsiz kuyusunun yerine daha somut varlıklar olan Gaia ve Uranüs'ün geçmesiyle başlamıştı. Olympos tanrıları yasa egemenliğine karşı çıkan Titanları yenmişlerdi. Hesiodos birbirlerini öldüren ve sakatlayan bu ilahî babalar ve oğulların ürkütücü öykülerinin Yunanları *polis*'lerde sürdürdükleri ölümcül mücadelenin tehlikeleri konusunda uyarmasını istiyordu. Zeus'un kurduğu adil ve düzenli rejim, daha önce yok olup gitmiş, doğal olmayan kaosla tam bir zıtlık içindeydi. Hesiodos'un *Theogonia* adlı eseri sonradan Yunan filozoflarını da meşgul edecek sorular da soruyordu: Evrenin kökleri neydi? Düzen nasıl kaosa üstün gelmişti? Teklikten çokluk nasıl türemişti? Şekilsizlik ile tanımlanmışlık nasıl bağlantılıydı?

Hesiodos ayrıca Titan Prometheus'un hikâyesini anlatarak insanların ilahî tablodaki yerini belirlemişti.⁵⁴ Altın Çağ'da, tanrılar ve insanlar eşit şartlarda yaşıyorlar ve düzenli olarak birlikte ziyafet çekiyorlardı. Altın Çağ'ın sonuna gelindiğinde ise tanrılar insanların dünyasından çekilmeye başladılar. Artık insanların Olympos sakinleriyle temas kurmasının tek yolu tanrılarla insanların kendilerine ayrılan kurban parçalarını tükettiği hayvan kurban ritüelleriydi. Prometheus ise bunun adaletsiz olduğunu düşünüyor ve insanların kendi durumlarını geliştirmesini istiyordu. Bu ayinlerden birinin ardından Zeus'u kurbanın yenmez kemiklerini kabul etmeye yönlendirip insanların etin tadına bakmasını sağladı. Ne var ki Zeus aldatmacayı fark etti. Tanrılarının yemeğe ihtiyacı

yoktu. Kurbanın kemikleri sunakta yanarken yükselen dumanlar onlara yeterdi. Dolayısıyla kurban ayini yalnızca ölü hayvanların etini yiyerek hayatta kalabilen insanlara karşı tanrıların üstünlüğünü gösteriyordu. Prometheus'un ucuz oyununa öfkelenen Zeus insanları yemek pişirmek için kullandıkları ateşten mahrum ederek cezalandırmaya karar verdi. Prometheus ona yine meydan okudu ve ateşi çalarak insanlığa geri verdi. Zeus, Prometheus'u bir sütuna zincirleyerek intikamını aldı ve bu defa insanlara ilahî zanaatkâr Hephaistos tarafından yapılan bir kadını göndererek ceza verdi. Altın Çağ'da cinsiyetler arasında ayrım yoktu. İnsanlar cinsiyetleriyle tanımlanmıyorlardı. İlk kadın Pandora "güzel görünümlü bir şeytandı" Elinde taşıdığı kavanozu açmış ve "insanlara acı ve sefalet yaymıştı" İnsanlar dünyalarına hastalık, yaşlılık ve acı getiren kadın cinsiyle birlikte ölümcül bir şekilde iki cinse ayrılmıştı.

Eksen Çağı'nın az sayıda olsa da bariz derecede misojinist anlarından biri buydu. Hesiodos insanlığın erdemlerini yitirmesini temsilen Demir Çağı'ndaki yaşamın belirsiz doğasını sergilemeyi amaçlamıştı.⁵⁵ Artık iyi ve kötü ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmişti. Kurban ayini insanlarla tanrıları bir araya getiriyordu fakat aynı zamanda aralarındaki kapanmak bilmez boşluğu da sergiliyordu. Eksen Çağı'nın başlıca temalarından biri olan acı artık yaşamın kaçınılmaz bir olgusuydu. Hindistan'da bilgeler insanların acı ve ölümlülüğü aşmalarını sağlayacak ruhani teknolojiyi yaratmaya kararlıydı. Hesiodos'un böyle bir isteği yoktu. O hiç şüphesiz insanların ilahî dünyaya yükselmeye çabalamaması gerektiğine inanıyordu. Prometheus hikâyesi, insanları tanrılarla hayvanların arasındaki yerlerine sabitlemişti ve her iki yanlarına Pandora'nın saldırdığı kötülükleri yerleştirmişti. Demir Çağı insanların acıdan kaçışı yoktu. Prometheus gibi başkaldırmak isteyebilirlerdi fakat *hubris* benliği yıkan bir olguydu: Prometheus başkaldırarak yalnızca kendisi için acı ve insanlık için sonsuz sıkıntı getirmişti.

Diğer Yunanlar teslimiyetin çözüm olmadığına inanıyorlardı. Siyasal kriz giderek derinleşiyor, çiftçiler ve köylüler ekonomik rahatlama, el konan mülklerin iadesi ve hukuk önünde güvence gibi talepler dile getiriyor ve bu popüler istekleri siyasal güç elde etmek amacıyla kullanan hırslı aristokratları ülkülerine sahip çıktıkları için destekliyorlardı.⁵⁶ İlk *tyrannos* 655 yılında Korint'te kontrolü ele geçirdi ve diğer *polis*'ler de onu izledi. Bu yeni yöneticiler modern manada "tiran" değillerdi. Yalnızca iktidarı anayasal yollarla ele geçirmeyen ve halkın yararı için geleneksel yasaların dışında uygulamalar yapan liderlerdi.⁵⁷ Adaletin koruyucusu olan tirana başlangıçta saygı duyuldu ancak tiranlık sürdürülebilir bir siyasal sistem değildi. Kaçınılmaz olarak, tiranın güçlendirdiği kitleler kendilerine daha güvenir hale geldi. Tiran öldüğünde, anayasa dışı yönetimi de gaddar ve keyfî bir nitelik kazanmaya başladı. İnsanlar da onun haleflerine karşı sıkça ayaklandılar ve tiranlığı hep öfkeyle andılar. Öte yandan, bu deney insanların uygun şekilde örgütlendiklerinde yönetici sınıfın sömürüsüne dur diyebildiklerini ve kendi kaderlerine sahip çıkabildiklerini gösterdi.

Aynı derecede önemli olgulardan biri de tiranlığın yükselişine denk gelen askerî inovasyondur. Sekizinci yüzyılın sonu itibarıyla silah yapımıcılığı hayli gelişmişti ve *polis*'ler artık küçük bir aristokrat savaş arabası birliğinden ziyade büyük orduları donatacak askerî teknolojiye sahipti.⁵⁸ 700 ile 650 yılları arasında şehir devletleri ağır silahlı birliklere güvenmeye başladı ve tek bir savaşta yer alan eski moda Homeros tarzı savaşçılar sahneden silindi. İnsan gücü önemliydi ve savaş artık soylulara özgü bir ayrıcalık olamazdı. Dolayısıyla, kendini zorunlu silahlarla (*hopla*) donatan herkes –derebeyi ya da çiftçi– bu ayrıcalıklı birliğe rütbesine ya da doğum yerine bakılmaksızın katılabilirdi. Hoplit ordusuyla birlikte yeni bir eşitlik doğuyordu.

Hoplit savaşının özelliği omuz omuza durmuş sekiz kadar adamın oluşturduğu falanks sistemiydi. Her bir asker kendi kalkanını sol yanını korumak için kullanır ve yanındaki adamın sağ

omzunu tutardı. Falanks düşmana karşı yekpare hamle yapar, kalkan duvarının üstünden ve altından mızrak sallardı. Nihayetinde bir taraf yarılr ve kaçırdı. Falanks sistemi sıra dışı boyutlarda etkili oldu ve düşman üzerinde inanılmaz derecede ağır yaralar açtı. Hoplit ordusu daha önce hiç görülmemiş sayıda erkeği barındıran bir halk ordusuydu. Diğer taraftan, halkın yani *demos*'un artık özünde bir ordu olduğu anlamına da geliyordu. Hindistan'da savaşçılık yalnızca *kshatriya* sınıfına özgüydü. Diğer üç sınıfın men edildiği özel bir faaliyetti. Dolayısıyla sınırlanmış ve kısıtlanmıştı, *ahimsa* ideali kök saldıkça, giderek daha kirli, trajik ve kötücül olarak görüldü. Tam tersi bir doğrultuda ilerleyen Yunanistan'da ise durum böyle değildi. Yedinci yüzyılda *polis*'in tamamı militarize olmuştu. Yurttaşlar çok kısa süre içinde seferber edilebilecek bir orduya dönüşmüşlerdi.

Bu, geçmişten radikal bir kopuşu temsil ediyordu. Hesiodos, artık geleneksel kahramanlık idealini bir kenara bırakma zamanının geldiğini söylüyordu; hoplit ordusu tam bu döneme denk gelmişti. Kişisel zafer peşinde koşan bireysel savaşçı bir anakronizme dönüşmüştü. Yeni ideal kolektifti. Hoplit askeri özünde bir takım üyesiydi. Hoplitler kitlesel halde hep beraber düşer ya da kalkardı; kişisel zafer diye bir şey yoktu. Tüm orduyu tehlikeye atan Akhilleus kibri artık gereksizleşmişti. "Mükemmellik" (*arete*) yeniden tanımlandı. Artık yurtseverlik ve kamu yararına adanmışlık ön plandaydı. Yedinci yüzyılda yazan Spartalı şair Tyrtaios yeni kahramanı şu şekilde betimliyordu:

*Bu mükemmelliktir, insanın en gelişmiş özelliğidir,
Genç bir adamın kazanabileceği en soylu ödüldür.
Bu bütün şehir ve halkın ortak yararınadır,
Bir adam ön safta dimdik ve hareketsiz durduğunda
Ve tüm o utanç verici kaçış düşüncelerinden kurtulduğunda
Dayanmak için ruhunu ve kalbini çelik gibi sertleştirdiğinde
Ve yanında duran adamı sözleriyle cesaretlendirdiğinde.⁵⁹*

Hoplit askeri, delicesine kişisel ün ve şan peşinde koşmak yerine bütün falanksın iyiliğini kendi ihtiyaçlarının üstünde tutuyordu. Eksen Çağı ideali kenosis gibi bir benliksizlik ve diğerlerine adanmışlık etiği sergiliyordu. Aradaki fark ise, bu öz teslimiyetin vahşi boyutlarda etkin bir öldürme makinesi içinde savaş alanında sahneleniyor oluşuydu.

Hoplit reformu Yunanistan'ı dönüştürdü ve demokrasinin temellerini attı. Falanksta soylu bir adamın yanında dövüşen bir çiftçi bir daha aristokrasiye aynı gözle bakmayacaktı. Eski itaat alışkanlıkları artık korunamazdı. Alt sınıfların *kendi* örgütlerinin –halk meclisi– şehrin yönetiminde temel bir rol üstlenmesini talep etmesi için çok zaman geçmesi gerekmecekti. Hoplit reformu *polis*'in imajını değiştirmişti. Bu barışçıl devrim üst sınıfları ortadan kaldırmak yerine çiftçi ve köylülerin aristokrat ahlakı benimsemesine neden oldu. Böylece tüm şehir özünde saygın savaşçılar sınıfına dönüştü.

İfade özgürlüğü normalde soylu kahramanlara özgü bir ayrıcalıktı. Homeros'ta Yunan ordusunun *basileus*'ları Kral Agamemnon'a akıllarından geçeni istedikleri gibi söyleme özgürlüğüne sahipti. Artık bu hak bütün falanks üyeleri için geçerliydi. Yeni ordu farklı bir dil konuşuyordu. *Logos* ("karşılıklı konuşma") Homeros ve Kahramanlık Çağı'nın kinayeli şiirlerinden oldukça farklıydı.⁶⁰ Mitsel söylem çok daha anlaşılabilir gerçekleri ifade etmeye çalışırdı ve somut dünyanın nesnel gerçeklikleriyle fazla uyumlu olması beklenmezdi. *Logos* ise pratik, etkili ve tam olmalıydı. Savaş alanında ve savaş meclislerinde askerler ölüm kalım sorularıyla baş başa kalırlardı. "Bu olayın nihai anlamı nedir?" sorusu yerine, *logos* dönemi adamları, "Ne oldu?" ve "Ne yapacağız?" sorularını sorarlardı. *Logos* anlık, pratik ihtiyaçları karşılamalıydı ve grubun her türlü uzmanlığa ihtiyacı olduğu için herkesi aynı şekilde etkileyecek savaş planını bütün askerlerin sorgulama cesaretinin olması hayati önemdeydi. Hoplitlerin *logos*'u asla şairlerin *myt-*

hos'unun yerine geçmeyecekti. Bu ikisi kendi yetkinlik çeperleri içinde eş zamanlı olarak varlığını sürdürdü. Giderek daha fazla sayıda yurttaş hoplit oldukça, *logos* yönetime özgü dil ve düşünce biçimine dönüştü.

Yedinci yüzyılda, Sparta hoplit *ethos*'unu en mükemmel kurgulayan devletti.⁶¹ 650 itibarıyla, tüm erkek yurttaşlar hoplitti ve *demos*, yani halk egemendi. Antik ritüeller yeni ve vahşi biçimler aldı ve pragmatik amaçlara hizmet etmeye başladı. Antik Orthia bereket ritüelinde genç çocuklar Artemis sunağından peynir çalmaya çalışır ve diğer gençler tarafından dövülürlerdi. Hoplit dönemi Sparta'sında ritüeller genç savaşçılara dövüş becerilerini öğretmek için kullanılıyordu. Savaş oyun şeklinde değil, gerçekten yapıldı ve oluk oluk kan akardı. Spartalılar toplum yaşamına adım atacak gençlere cesaret ve öz güven aşlamak için vahşi doğaya göndermek yerine acemi hoplitleri özel topluluklara yazdırırlardı. Bu gençler gün içinde izole edilir, gece ise bulabildikleri kadar çok köle öldürmeleri için kırsal alanlara gönderilirlerdi. Hindistan'da Eksen Çağı'nın yeni yeşermekte olan etiği şiddeti antik ritüellerden ayıklamışken Yunanistan'da eski ritüeller ordunun ihtiyaçlarına göre dönüştürülüyordu.

Bu arada Çinliler ritüellerin pratik faydalarına sığınarak savaşları yatıştırmaya çalışıyorlardı. Yedinci yüzyıl Sarı Nehir bölgesi için karışık bir zamandı ama prenslikler arasındaki aralıksız savaşlara karşın şiddet başarılı bir şekilde sınırlar içinde kalmıştı. Bunun sebebi Lu'nun okuryazarları tarafından başlatılan ritüel reformuydu. Yedinci yüzyıl itibarıyla prensliklerde yaşam *li*'nin özenli düzenlemeleriyle yürüyordu. Hatta toplumsal, siyasal ve askerî yaşam Zhou sarayının ayrıntılı ritüel seremonilerini andırmaya başlamıştı. Her ne kadar, ilk bakışta, düzenli hale getirilmiş bu uyum, Eksen Çağı ruhundan uzak görünse de bu ritüellerin bazılarında ciddi derecede ruhani potansiyel vardı. Ne var ki şimdilik Çinliler bunun farkına varmamışlardı. Bir iki yüzyıl boyunca daha Eksen Çağı'na

geçiş yapmayacaklardı fakat Lu uzmanlarının yedinci yüzyılda temel amaçları her ne kadar mütevazılık ve öz kontrol dolu zarif hayatlar yaşayan bir beyefendiler toplumu yaratmaksa da onlar gelecek için güçlü bir temel atıyorlardı.

Zhou kralı gerçek manada kraliyet tahtından inmişti ve artık siyasal yaşamın ön cephesinde değildi. Onun yerini, topluca *jung kuo*, yani “merkezin şehirleri” olarak bilinen antik şehirleri yöneten prensler almıştı. Prens, kralın birçok ritüel özelliğini üstlenmişti.⁶² Kendisi kutsal bir figür haline gelmişti. Vasalları onun huzuruna gelmeden önce oruç tutarak kendilerini arındırmak zorundaydı çünkü Cennet’in yeryüzündeki dengi olarak prens kirlilik ve pislikten korunmalıydı. O da kraldan yayılan güce sahipti fakat -önemli bir nokta olarak- bu *daode* vasalların saray ritüellerini sadık bir şekilde uygulamasına dayanıyor ve ondan besleniyordu. Lu’nun ritüel reformu erişilmez bir anlam prensibine dayalıydı: *Li* yalnızca ritüelleri uygulayan kişiyi dönüştürmekle kalmıyor, bu seremoninin ithaf edildiği kişinin kutsallığını da güçlendiriyordu. Bu özünde büyümlü bir nosyondur fakat köklü bir psikolojik bakışa dayalıydı. İnsanlar düzenli olarak aşırı saygı gördüklerinde saygıya değer olduklarını hissetmeyi öğrenirler. Mutlak bir değere sahip olduklarını fark ederler. Çin’de de *li* ilişkileri kutsuyor ve diğer insanlara kutsallık yüklüyordu. Vasallar önceden belirlenmiş duruş biçimleriyle prensin huzuruna çıktıklarında -vücutlar eğik, kuşaklar yere uzamış halde, bir evin saçaklarındaki su yolları gibi çeneler çıkık, eller “kenetlenmiş ve olabildiğince aşağıda”- saygılı tutumları prensin gücünü korur ve artırır.⁶³

Öte yandan, prensin kendi yaşamı da özenle düzenlenmişti. Görevinin verdiği güç ona dilediği gibi davranma özgürlüğü vermiyordu. Aslında -sonradan Eksen Çağı filozoflarına ilham verecek bir başka prensip- davranışları *wu wei* (“hiçbir şey yapmama”) ile şekillendirilmeliydi. Prens, ülkesi için görüşlerinin aynası olan politikalar ve amaçlar belirlemesi gereken modern bir devlet başkanı gibi değildi. Tamamen pasif kalmalıydı. Yönetimi eline almaz,

emirler yağdırmazdı. Tek görevi içindeki gücü yoğunlaştırmak ve onun adına hareket eden yetkililere dağıtmaktı. Bunun için katı kurallara uyması gerekiyordu. Hata yaptığında vasalları onu emir vermeye davet ederdi. Bir yazıcı onun her sözünü ve davranışını not ederdi. Oyunlar oynamasına veya espri yapmasına izin verilmezdi. Yalnızca özenle seçilmiş müzikleri dinleyebilir ve ritüel kurallarına göre hazırlanmış yemekler yiyebilirdi.⁶⁴ Vasalları onun huzurundayken enerjik hareket etmeli, ondan yayılan enerjiyle canlandıklarını göstermelilerdi. “Dirsekleri bir kuşun kanatları gibi açılmış halde” hızlı yürürlerken prens önceden ayarlanmış adımlarla yürümeli ya da “hareketsiz, pasif ve neredeyse cansız” durmalıydı.⁶⁵ Mecliste prens gösterişli konuşmalar yapmazdı. Yardımcıları belli bir eylem için onun iznini istediklerinde yalnızca sade bir, “Evet,” ile yetinmeliydi fakat bu emir bir kez verildiğinde yeni politika anında yürürlüğe girmiş olurdu. Bu durum antik şarkıda şöyle dile getiriliyordu: “O atları düşündüğünde atlar anında dötrnala koşar.” Lu, ritüel üstatları antik bilge kral Shun’un kendi içindeki güce fazlasıyla yoğunlaşarak doğru pozisyonda durmak dışında hiçbir şey yapmadığını iddia ederlerdi. Onun *daode*’si öyle büyüktü ki tek başına tebaasını yönlendirme ve dönüştürme gücüne sahipti. O “hareketsiz [*wu wei*] yönetirdi... Ne iş yapardı peki? Yalnızca yüzünü güneye dönerek ağırbaşlı ve saygın şekilde dururdu: o kadar”.⁶⁶

Ritüeller *junzi*’nin, yani “beyefendinin” statüsü ve prestijini güçlendirmek için tasarlanmıştı. Doğru ruhla yapıldığında ise hükümetin içindeki egoizmi de yok ederdi. Bu noktada, savaş alanının *li*’sinde de görülebilecek bir paradoks mevcuttu. Yedinci yüzyılda prenslikler yeni ılımlılık ruhuyla sıkı şekilde düzenlenmiş bir tür saray savaşı yapmaya başladılar.⁶⁷ Ritüeller savaşta şiddeti sıkı kurallarla kısıtlamıştı ve savaşçıların düşmanın zayıflığından faydalanmasını yasaklamıştı. Savaş nezaket ve kısıtlamalarla yönetilen ayrıntılı bir gösteriye dönüşmüştü. Soylu ailelerin onur takıntısıyla yaşadığı aristokrat bir toplumda kan davası daimi bir

tehlikeydi. *Li*, bu eğilimi kısıtlamaya ve savaşçıların beyefendiler gibi savaşmasını sağlamaya çalıştı. Savaşlar genelde oldukça kısa sürerdi. Kişisel kazanç için değil, yalnızca barbar akınlarını geri püskürtmek ya da asi bir şehre diz çöktürerek Cennet Yolu'nu yeniden tesis etmek için savaşılabilirdi. Savaş bir ceza uygulamasıydı. Mahkûmlar, yalnızca gerekli durumlarda kendilerini savaş alanında feda edeceklerine yemin ettikleri takdirde affedilirdi. Zafer, kazanan tarafın haklılığını gösterirdi fakat bunun tek kriteri savaşın *li'*ye uygun şekilde yapılmış olmasıydı.

Prens birliklere eşlik ederdi fakat elbette tüm kararları savaş bakanı verirdi. Elindeki insan gücü ve silahları belirlemek için bir yoklama yapılırdı. Bu yoklama kendi içinde bir saygısızlık ve vakit kaybetmeden bir cömertlik gösterisiyle dengelenmeliydi. *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları* üzerine bir yorum olan *Zuozhuan*'ın yazarının açıklamasına göre, "Büyük yoklama alındığında borçlular affedilir, yoksul ve dullara sadaka verilir ve suçlular bağışlanırdı."⁶⁸ Ardından ordu, ataların mabedinde toplanır ve silahlar dağıtılırdı. Silahların kötü bir etki yarattığı düşünüldüğünden genellikle kilit altında tutulur ve savaşçılar silahları ellerine almadan önce oruç tutardı.⁶⁹ En sonunda insanlar Yeryüzü sunağının başında toplanır, prens bir kurban ayini düzenlerdi.

Askerler, yüzleri güney yönüne bakacak şekilde bacaklarını olabildiğince açarak uygun adım harekete geçerdi. Piyade birlikleri, dönüş umudu olmaksızın tarlalarından koparılan köylülerden oluşurdu. Gönülsüz askerler öyle sesli ve durmaksızın yakarırlardı ki yürüyüş sırasında ağızları bağlanırdı. Piyadelerin rolü tamamen ikincildi. Bunlar savaşta yer almaz, sadece taşıyıcılık, uşaklık ve hizmetkârlık yaparlar, ana ordudan ayrı yürürler ve orman kenarlarında konaklarlardı.⁷⁰ Soylular ise bunun aksine sakin ve neşeli bir halde utlar eşliğinde savaş arabalarını sürerlerdi. Her bir savaş arabası takımında bir okçu, bir mızraklı süvari, bir sürücü bulunurdu. Silahları pasparlak boyanmış ve kurdelelerle süslenmiş

olurdu. Atlar kürklere ve derilere sarılırdı, eyerlerindeki çanlar müzikle birlikte çalacak şekilde ayarlanırdı.⁷¹

Düşmanın karşısında kamp kurduklarında kamp alanı şehrin tıpkısı olurdu. Savaş, dinî bir ritüeldi. Ruhani bir geri çekilişle başlardı, atalara dualar ve kurbanlar sunulurdu. Bu sırada, savaş bakanı düşmanın niyetini ölçmek zorundaydı. Gerçekten savaşmak istiyorlar mıydı?⁷² Düşman, barbar bir kabile ya da Yol'unu yitirmiş bir prensse ölümüne bir savaş olurdu. Bu çok istisnai durumlarda savaş bakanı ilk karşılaşma anında tüyler ürpertici bir yakarıyla hep birlikte kendi gırtlaklarını kesen bir intihar timi olan affedilmiş mahkûmların başında yürür ve savaşa başlardı. Genellikle savaşçıların nazik bir şekilde dövüşmesi beklenirdi ve savaş bir nezaket mücadelesine dönüşürdü. İki tarafta da hep daha fazla cömertlik ve soylu lütuf eylemleri sergilemek adına *junzi*'ler yarıştı.

Li, somut şekilde düşmana “avantaj sağlama” (*rang*) yaklaşımı sergilenmesini gerektirirdi fakat bunlar genellikle bir gurur ve gösteriş ruhuyla ortaya konurdu. Bu cömert oyunda amaç düşmanı nezaket eylemleriyle yıldırmaktı. Savaş başlamadan önce savaşçılar cesaretlerini yüksek sesle haykırır ve düşmana çömlek çömlek şarap gönderir ve karşı tarafın prensini gördüklerinde miğferlerini çıkarırlardı. Yakalanan bir sürücü hemen fidye öderse gerçek bir *junzi* düşman arabasının kaçmasına izin verirdi. *Chu* ile *Jin* arasındaki bir savaşta, bir *Chu* okçusu arabasının önünü kapayan bir geyiği öldürmek için son okunu fırlatır ve mızraklı süvari hemen geyiği alıp onlara doğru gelen *Jin* arabasına takdim eder. *Jin* o anda yenilgiyi kabul eder ve hayranlık içinde haykırır: “İşte karşınızda değerli bir okçu ve nazik bir savaşçı! Bunların hepsi beyefendi!”⁷³

Bir soylu çok fazla insan öldürdüğünde statüsünü kaybederdi. Bir defasında bir prens altı düşman askerini öldürmekle böbürlenlen bir savaşçıyı paylamıştı: “Ülkene utanç getireceksin. Yarın maharetinin kurbanı olarak öleceksin!”⁷⁴ Bir zaferin ardından bir

junzi'nin coşku sergilememesi gerekirdi. Gerçek bir soylu savaşçının üçten fazla kaçağı öldürmemesi ve ideal olarak gözleri kapalı nişan alması beklenirdi. Nezaket her zaman verimliliğin üzerinde olmalıydı. Bir defasında, iki araba savaşta karşı karşıya kalmış ve biri yana saparak geri çekilir gibi görünmüştü. Kazanan arabadaki okçu okunu fırlatıp hedefi ıskalamıştı ve yeniden nişan almaya yeltendiğinde düşman okçusu bağırmişti: “Şimdi ok fırlatma sırası bende, şeytanlık yapma!” Daha fazla gürültüye meydan vermeden ilk okçu okunu yayından ayırmış ve sessizce ölümü beklemişti.⁷⁵ Savaş birbirleriyle rekabet içindeki gururların çatışmasıydı ve silahların çatışması ikincil plandaydı.

638’de Song Prensligi’nin dükü kendi ordusundan çok daha kalabalık Chu ordusunun gelişini bekliyordu. Chu’nun yakındaki bir nehirden geçtiğini duyan dükün vasalları o anda saldırıya geçmek istedi ama dük bunu reddetti. Chu’nun savaş hattını oluşturduğu esnada saldırma önerisini de geri çevirdi. Nihayetinde savaş başladığında Song yenildi ve dük feci yaralandı fakat asla pişman değildi. “Adına yaraşır bir *junzi* düşmanını çaresizlik içindeyken alt etmez,” dedi. “Saflar oluşturulmadan önce davul çalmaz.”⁷⁶ Birkaç yıl sonra büyük Jin devleti Wei Vadisi’ndeki sınır devletlerden biri olan Qin’le savaşa hazırlanıyordu. Qin, Jin’e bir elçi gönderip şafak vakti savaşa hazır olmalarını söyledi fakat Jin komutanı elçinin fazla gergin olduğunu fark etmişti. Subaylar sevinç içindeydi: Qin korkuyordu! Hemen onları nehre doğru sürmeleri gerekiyordu! Komutan ise savaş kurallarını hatırlattı: “Ölü ve yaralıları toplamadan bırakmak insanca olmaz. Belirlenen zamanı beklememek ya da düşmanı tehlikeli bir geçitte sıkıştırmak korkaklıktır!”⁷⁷

Zafer sonrasında yakışsızca böbürlenilmemeliydi. Muzaffer prenslerden biri zaferinin anısına anıt dikilmesini reddetmişti: “İki ülkenin savaşçılarının kemiklerinin güneşin altında yatmasına ben neden oldum! Bu gaddarlıktır!” diye yakınmıştı. Bunlar, Zhou krallarının kötülere karşı verdiği savaşlardan farklıydı. Prens şu sonuca varmıştı: “Burada suçlu yok, sadece amaca sadık kalan

vasallar var.”⁷⁸ Bir *junzi* affetmek ve merhamet etmek konularında cömert olurdu zira bu şekilde prestiji arardı. Birçok bakan gelecekte misilleme olur korkusuyla sert kararlar vermeyi reddederdi. Birçokları su katılmadık bir zaferdense vasıflı bir zaferi tercih ederdi ve bazıları minimum sayıda yaralıyla geçici bir yenilgiyi dahi kabullenirdi. Zafer tehlikeli olabilirdi. Bir prens fethedilen bir toprağı bir vasala vermek durumunda kalabilirdi. O vasal ise aldığı bu ekstra kaynaklarla daha sonra prensin yönetimine başkaldırmaya cüret edebilirdi. Feodal sistem herkesin kendi yerini bilmesi üzerine kuruluydu. Bir vasal fazla güçlenirse devletin hassas dengesini sarsabilirdi.

Saray yaşamında da her *junzi* kendisine verilen role sadık kalarak sarayın güzellik ve ihtişamına katkıda bulunmalıydı.⁷⁹ Bir beyefendi her zaman kusursuz giyinmeli, tavırları “ağırbaşlı, soylu, etkileyici ve ayırt edici”,⁸⁰ ifadesi ise “güler yüzlü ve sakın, biçimi ve duruşu kurallara uygun olmalıydı”.⁸¹ Kendi kişiselliğini dışa vurmaktansa, vasal tüm varlığını nezaket timsali olmaya adanmalıydı. Bu “teslimiyet” kalpten gelerek sergilenmeliydi. Bir *junzi*’nin ilk görevi *cheng* idi: “samimiyet.” *Li*’ye üstünkörü, gönülsüz veya ikiye bölünmüş tavırlarla uyum sağlamamalıydı. Amacı görgü kurallarına baştan sona sadık kalarak onları kişiliğinin ayrılmaz bir parçasına dönüştürmektir. Paradigmatik *junzi* ile tümüyle bütünleşerek tam bir insan olurdu. Kişiliği henüz işlenmemiş bir yeşimtaşının bir sanatçı tarafından güzel bir ritüel kabına dönüştürülmesi gibi bu hünerle mükemmelleşirdi. Saray yaşamı bu şekilde bir gerçek insanlık eğitimi idi. Lu ritüel üstatlarına göre, “*Li* bize duyguların dizginlerini salmanın, keyfince hareket etmenin barbarların yolu olduğunu öğretir. *Li*’nin yolu farklıdır. Ayin kuralları dereceleri ve sınırları belirler.”⁸² Ritüeller varlığının bir parçası haline geldiğinde, beyefendi itidali, öz kontrolü ve cömertliği öğrenirdi çünkü *li* şiddeti ve kibri kontrol altında tutmak için tasarlanmıştı. “Ritüeller düzensizliğin önüne geçer, tıpkı setlerin selleri önlemesi gibi.”⁸³

Okçuluk yarışması bir *junzi*'nin kalitesini ortaya koyardı. Bu salt bir yetenek ve askerî etkinlik testi olmaktan öte barış ve uyumu ortaya çıkarmak için tasarlanmış bir müzikal seremoniydi. Herhangi bir barbar hedefi tutturabilirdi fakat *junzi* soyluluğu hedeflerdi. Gerçekte kazanmak istemezdi çünkü kaybetmek daha onurluydu. Kazanmak istermiş gibi yapmak zorundaydı ama bu kendi içinde bir alçakgönüllülük gösterisiydi çünkü saf hırs aşağı bir insana özgü kaba bir işaret olurdu. Kupanın kaybeden yarışmacıya verilmesi de gerçek bir hürmet göstergesiydi. Her bir yarışmacı yayını kaldırmadan önce samimi (*cheng*) bir zihinsel yaklaşımın yanı sıra dik (*che*) bir duruş sergilemeliydi, aksi takdirde prensinin gücünü lekelemiş olurdu.⁸⁴ İki yarışmacı da oklarını müzik eşliğinde aynı noktaya atmak zorundaydı. Yaydan çıkarak döne döne uçan ok doğru notayı yakalamalıydı. Oklar, hedefi vurmak yerine havada buluşmalıydı. Şiddet ve çekişme yerini uyum ve birlikteliğe bırakırdı. Yarışmanın sonunda iki okçu da ağlardı: Kazanan taraf yenilen yarışmacıya üzüldüğü için, yenilen taraf ise gerçekte asıl kaybeden olan kazanan tarafın hırsı için. İki savaşçı diz çöker ve bundan böyle baba oğul gibi yaşayacakları sözünü verirdi.

Li, kolayca bir kan davasına dönüşebilecek saldırgan şovenizmi kontrol altında tutmak için tasarlanmıştı. "Teslimiyet" ruhunun siyasal yaşama da şekil vermesi beklenirdi.⁸⁵ Prens danışmanları fikirlerini hırsla ifade etmek ve mevki kapmaya çalışmak yerine ona ve birbirlerine karşı ağırbaşlı davranırlardı. Hepsini birden sahip oldukları görüşleri prensin gücünden edindikleri için ciddi çekişme kendi içinde bir çelişki olurdu. Bir vasal bir politikaya katılmasa bile prens bir kez evet dedi mi, ona gücü yettiğince uymak zorundaydı. Kararı reddetmek onu gruptan koparırdı çünkü bu durum bütün saraydan yayılan gücün inkârı anlamına gelirdi. Danışman, prensin Cennet'in Yolu'ndan saptığına inanıyorsa onu düzeltmek zorundaydı. Öte yandan, bunu haklılığından kaynaklanan bir öfkeyle yapamazdı. İtirazını dile getirdikten sonra görevini bırakıp ülkeyi terk etmek zorundaydı. Bu hareket onun öz benliğini

yitirmesine neden olurdu zira sarayın *daode*'si ile ters düşerdi. Üç ay boyunca sürgünde kalarak prensin Yol'a geri dönmesi umuduyla bu ritüel intihar aracılığıyla prensin üzerinde baskı kurardı.

Aile yaşamı da aynı kurallara dayalıydı. Baba oğul ilişkisi doğal sevgi üzerine değil prensle vasalı arasındaki bağa dayalı olurdu.⁸⁶ Çin ritüelleri daima biyolojik özellikleri arılaştırma ve geliştirmeye çalışırdı ve *li* baba ile oğul arasında oğulun doğumunda var olmayan bir baba oğul bağı kurmuştu. Bir oğul, yaşamının ilk otuz yılında babasını nadiren görürdü. Küçük bir çocukken kadınların arasında yaşar ve ardından dayısının evinde *li* öğrenmeye giderdi. Eğitimi tamamlandıktan sonra onu babasına bağlayan ve aralarında kutsal bir ilişki oluşturan hizmetleri vermeye başlayabilirdi. Saygı ve hürmet, sevgi ya da yakınlıktan çok daha önemliydi. Baba, bir prens gibi, Cennet'in temsilcisiydi. Baba oğul arasındaki bağ mesafeli ve katı olmalıydı. Bir prensin vasallarıyla gezip tozması ne kadar yakışıksızsa babanın da oğullarıyla samimi, dostça ilişkiler kurması o kadar uygunsuzdu.

Oğullar babalarını gelecekteki ataları gibi görürdü. Ritüelleri oğullara özgü saygıyla titizlikle yerine getirerek ebeveyninde ölümden sonra onu cennetlik bir varlık yapacak olan bir kutsallık yaratırdı. Ritüeller her bir insanı benzersiz kılan ilahî, ruhani nitelik olan *shen*'i beslerdi. *Shen* güçlü olursa kutsallaşmış bu kişilik de bedenin ölümüne yenilmezdi. Dolayısıyla en büyük oğul babasına mutlak saygıyla yaklaştığında onu insanlığını tamamlaması için güçlendirmiş olurdu. Her sabah şafak vakti kalkar, ayın kostümlerini özenle giyinir ve karısıyla birlikte ebeveynlerini beklerdi. Babasının karşısında geçiremez, hapsiremez, öksüremez ya da esneyemezdi. Babasıyla aynı merdivende yürümez, babasının kâsesini, asasını ya da kupasını kullanmazdı. Ebeveynlerinin giysilerini tamir eder ve yıkar, ritüellerle belirlenmiş sekiz yemeği hazırlar ve ebeveynleri yemek yerken saygı içinde doymalarını beklerdi. Oğul babasına her zaman alçak sesle ve mütevazı seslenirdi. Babasının Yol'unu kaybettiğine inanıyorsa onu uyarırdı fakat görüşlerini kibarca

ve güzel bir şekilde, ılımlı bir tarzda dile getirirdi. Babası yanlış yapmaya devam ederse oğulun davranışları daha da nazikleşirdi ve asla öfke ya da kınama içermezdi. Yetmiş yaşına gelen baba kamusal yaşamdan çekilirdi. Bu son evrede oğulun görevi babasının her ruh halini anlamaktı. Babası iyiyken mutlu olmalı, hastayken üzülmeli, babasının afiyeti yerindeyken yemek yemeli ve babası rahatsızken oruç tutmalıydı.⁸⁷ Bu şekilde, sonraları Çin Eksen Çağı'nın temeline dönüşecek olan empati erdemi *shu'yu* ("kendini benzetme") öğrenirdi.

Babası öldüğünde oğul elinden geldiğince ölüm deneyimini paylaşırdı. Aile evinden uzaklaşır, bir kulübede yaşar, yastık olarak bir parça toprak kullanıp yerde yatar, sessiz kalır, oruç tutar ve kendini öyle güçsüz düşürürdü ki ancak bir asa yardımıyla ayağa kalkabilirdi. Oğul, üç yıl boyunca babasının hayaletini *shen'e* çevirecek yas ayinlerini yönetirdi. Bu sırada merhum babası, kişisel kurtuluşu hak etmiş diğer ataların yanına doğru yavaşça yol alırdı. Yas döneminin sonunda babasının ilahlaştırılması tamamlanır, oğul babasının kültünü yönetirdi. On gün boyunca, ruhani bir geri çekiliş uygular, bu süreçte oruç tutar ve sadece babasının nasıl davrandığını, gülümsediğini ve konuştuğunu düşünerek *bin* ("ağırlama") ritüeline hazırlanırdı. *Bin* seremonisinde kendi oğlu yeni ölen babasının rolünü oynardı ve ritüel esnasında büyükbabasının ruhunun kendi içinde yaşadığını hissederdi. Matem içindeki oğul en sonunda "babasının" ziyafete katıldığını görünce yere eğilir ve görevinin tamamlandığını bilerek onu masadaki yerine götürürdü. *Ritüeller Kitabı*'nda belirtildiğine göre, "atasının ıslık ıslık *shen'i*" ile bütünleşir ve "mükemmel bir aydınlanma" yaşardı.⁸⁸

Oğul, babasının ölümünden sonra da kendi yaşamına sahip olmaz, tıpkı savaş alanında prensin gücünü yaydığı gibi tüm yetilerini babasının onurunu artırmak için kullanırdı. Sağlığını korumak gibi bir görevi vardı çünkü bedeni ailesine aitti. Gereksiz riskler alamazdı, mümkün olduğunca uzun süre kendini canlı ve sağlıklı tutarak –Çin Eksen Çağı'nda yeni bir şekilde ortaya çıkacak

bir yaklaşım— “doğasının bozulmasını engellemek” zorundaydı. Birçok açıdan, evlat saygısı kültü modern anlamda tiksindirici gelebilir çünkü oğul salt bir ayrıntıya dönüştürülmüştür. Ne var ki Çin ailesi aslında ataerkil zorbalığı önlemek üzerine kuruluydu. Baba otoritesi diğer kişilikler tarafından tamamlanıyordu. En büyük amcanın hakları babanın sahip olduğu haklarla eşitti ya da onlardan daha fazlaydı. Oğul da bir ebeveyn oluyor ve kendisi babasına hizmet ederken aynı anda çocuklarından hürmet görüyordu. “Babasının” *shen*’ini karşıladığı *bin* seremonisinde aslında *kendi* oğlunun önünde eğiliyordu. Birçok kardeşin büyük ve küçük kardeşleri olabilirdi. Sistem öyle tasarlanmıştı ki her bir aile üyesi bir miktar mutlak saygı görüyordu. *Li* uyarınca oğulların babalarına tabi olması gerekiyordu fakat babalar da çocuklarına karşı adil, kibar ve yumuşak yaklaşmalıydı. Çinlilerin bu *li*’yi pratikte ne kadar sıkı takip ettikleri konusunda bir fikrimiz yok. *Ritüeller Kitabı* tarihsel bir gerçeklikten ziyade ütöpik bir gerçeklik de olabilir. Öte yandan, yedinci yüzyıl itibarıyla bu idealler Zhou dönemi Çin’ini kaba saba bir aşırılığa bağımlı bir toplumdan ılımlılığı ve öz kontrolü ödüllendiren bir topluma dönüştürmüş gibi görünüyor.⁸⁹ Bu idealler sayesinde Çin Eksen Çağı harekete geçecek ve benzersiz bir yöne evrilecekti.

Bu noktada, büyük düzlüğün çevresindeki daha az geleneksel devletler bile —Qi, Jin, Chu ve Qin— ritüel zorunlulukları kabullenmişti. Yedinci yüzyılın ikinci yarısında kuzeyin barbar kabileleri o döneme değin hiç olmadığı kadar Çin devletlerini istila etmeye başladılar. Güneydeki yeni Chu devleti de ciddi bir problem haline geliyordu. Genişleme çabası içindeki Chu sarayın kendine özgü savaşma biçimini giderek daha fazla göz ardı ediyor ve prenslikleri tehdit ediyordu. Zhou kralı, Chu karşısında etkin bir liderlik gösteremeyecek denli zayıftı. Bu nedenle 679 yılında Qi Prensi Huan kendini Çin’in “baş soylusu” (*pa*) ilan etti ve bir savunma cephesi kurdu.⁹⁰

Bu esnada, Qi en güçlü Çin devletiydi ve Prens Huan, Zhou bağlantıları olan aydınlanmış bir yöneticiydi. İşbirliği ilkelerinin tartışılması için devletler arasında konferanslar düzenlerdi. Onun cephesine katılan devletler ve prenslikler bağlılık yemini ederlerdi. Bu yemin siyasi düzenlemelere dinî bir karakter katardı. Bir öküz kurban edilir, katılımcılar kurbanın kanını dudaklarına sürer ve orada bulunan herkes yerel tanrıların, dağların, nehirlerin ve atalarının adını anarak antlaşmanın sözlerini tekrar ederlerdi:

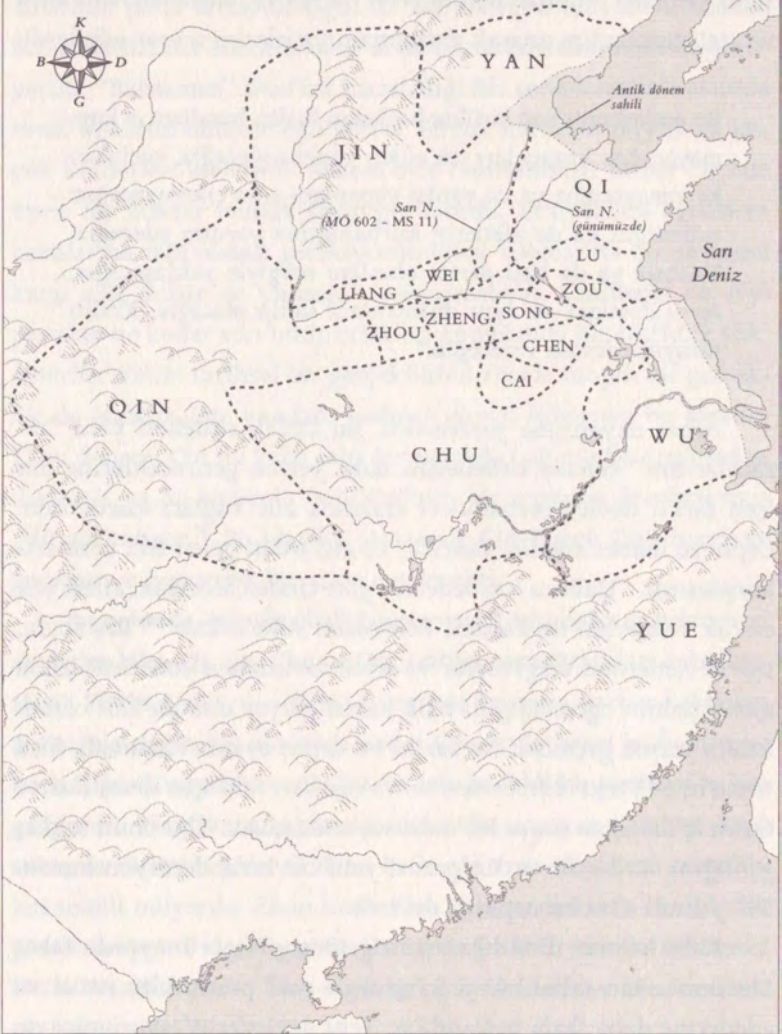
Bu antlaşmaya hep birlikte bağlanan bizler, hasatlara el koymayacağız, kazançları tek elden yönetmeyeceğiz, suçluları korumayacağız ya da yanlış yapanlara arkamızı çıkmayacağız; zalimliğin ya da afetlerin kurbanlarına yardım edeceğiz. Talihsiz ya da başı dertte olanlara sevgiyle yaklaşacağız. Aynı dostlara ve aynı düşmanlara sahip olacağız. Kralın sarayına destek vereceğiz.⁹¹

Amaç dayanışma yaratmaktır. Bu ittifak ritüelleri yeni “akrabalarının” cenaze ritüellerini dahi yerine getireceklerine ant içen farklı devlet prenslikleri arasında aile bağları kuruyordu. Cepheye ihanet edenler tanrılar ve atalardan gelen feci cezalarla karşılaşır. “Halkını kaybedecek, görevinden alınacak, ailesi yok olacak ve devleti ile kabilesi kökünden silinecektir.”⁹² Baş soylu, üye devletlerden vergi toplar ve ortak savunmayı yönetirdi. Zhou monarşisinin egemenliğini hâlâ kabul ediyor olsa da fiilî olarak kralın yerine geçmişti. Ne var ki bu cephe ayakta kalamadı. Kral Huan’ın 643’teki ölümünden sonra oğulları taht için savaştılar ve Qi bu iç savaştan sonra bir daha toparlanamadı. Chu onun saldırganlığını sürdürdü ve Jin prensi yeni bir konfederasyon kurdu. 597 yılında Chu bu cepheyi devirdi.

Kaba kuvvet ılımlılığa üstün gelmiş gibi görünüyordu fakat Chu’nun artan tahakkümü karşısında eski prenslikler ritüel ve adetlerine daha fazla bağlandılar. Yeni devletlerin askerî gücüyle

GEÇ İLKBAHAR VE SONBAHAR DÖNEMİNDE
ÇİN PRENSLİKLERİ İLE DEVLETLERİ

0 300
mil
0 300
kilometre



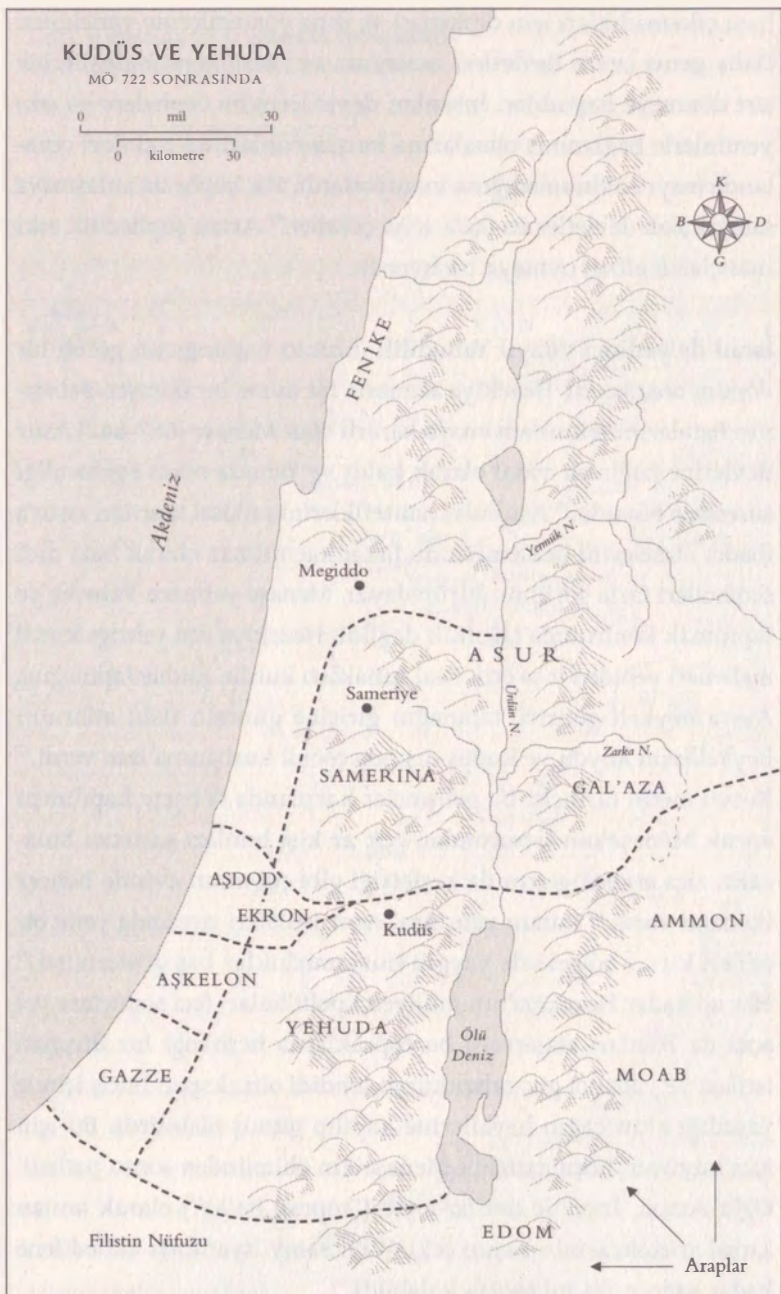
başa çıkamadıkları için diplomasi ve ikna yöntemlerine yöneldiler. Daha geniş çevre devletleri ise uyum ve “teslimiyet” ideallerine sırt dönmeye başladılar. İnsanlar, devletlerin bu cephelere en sıkı yeminlerle bağlanmış olmalarına karşın ruhlarının hainleri cezalandırmayı kaldıramadığına inanıyorlardı. Hiç şüphesiz anlaşılmaya sadık kalan devletler en fazla acıyı çektiler.⁹³ Artan şüphecilik eski inançların altını oymaya başlıyordu.

İsrail’de yedinci yüzyıl Yahudilik dininin başlangıcını gören bir dönüm noktasıydı. Hezekiya acımasız bir miras bırakmıştı. Babasının hatalarını tekrarlamamaya kararlı olan Menaşe (687-642) Asur devletine bağlı bir vasal olarak kaldı ve Yehuda onun egemenliği süresince büyüdü.⁹⁴ Asurlular müttefiklerinin ulusal tanrıları Aşur’a ibadet etmelerini beklemiyordu fakat kaçınılmaz olarak bazı dinî sembolleri fazla görünür durumdaydı. Menaşe yalnızca Yahweh’ye tapınmak konusunda takıntılı değildi. Hezekiya’nın yıktığı kırsal mabetleri yeniden inşa etti, Baal sunakları kurdu, Kudüs tapınağına Aşera heykeli getirtti, tapınağın girişine güneşin ilahî atlarının heykellerini koydu ve Kudüs dışında çocuk kurbanına izin verdi.⁹⁵ Kutsal metin tarihçisi bu gelişmeler karşısında dehşete kapılmıştı ancak Menaşe’nin tebaasından çok az kişi bunları şaşırtıcı bulacaktı zira arkeologların da keşfettiği gibi çoğunun evinde benzer ikonalar vardı.⁹⁶ Bunun yanı sıra, Asur istilaları sırasında yerle bir edilen kırsal bölgelerde yaygın huzursuzluklar baş göstermişti.⁹⁷ Her ne kadar Hezekiya’nın milliyetçi politikaları feci sonuçlara yol açsa da bazıları atalarının bu topraklarda herhangi bir düşman istilasını ve yabancı güç tahakkümü tehdidi olmaksızın barış içinde yaşadığı altın çağın hayallerine kapılıp gitmiş olabilirdi. Bu için için büyüyen hoşnutsuzluk Menaşe’nin ölümünden sonra patladı. Oğlu Amon, İncil’de *am ha-aretz* (“toprak halkı”) olarak anılan kırsal aristokrasinin başını çektiği bir saray isyanında katledilene kadar sadece iki yıl tahtta kalabildi.⁹⁸

KUDÜS VE YEHUDA

MÖ 722 SONRASINDA

0 mil 30
0 kilometre 30



Darbenin liderleri Amon'un sekiz yaşındaki oğlu Yoşiyahu'yu tahta oturtular. Yoşiyahu'nun annesi Yehuda bayırlarında küçük bir köy olan Bozkath'tan geldiği için onlardan biri sayılmıştı.⁹⁹ İktidar kentli seçkinlerden kırsal bölge liderlerine geçmişti ve en başta her şey yolunda gidiyor gibiydi. Bu süreçte Asur devleti düşüşte, Mısır yükselişteydi. 656'da yirmi altıncı hanedanın kurucusu Firavun I. Psamtik Asur birliklerini Levant'tan çekilmeye zorladı. Yehuda sakinleri Asurluların eski Kuzey İsrail Krallığı topraklarından çekilmelerini hayret ve neşe içinde izlediler. Aslında Yoşiyahu artık Mısır'ın vasalı olmuştu fakat Firavun Kenan bölgesinin aşağı düzlüklerindeki cazip ticaret yollarını kontrol altına alma işiyle o kadar meşguldü ki Yehuda'yı pek önemsemedi ve onu kendi yönetim aygıtlarıyla baş başa bıraktı.

Yoşiyahu on altı yaşına geldiğinde bir tür dinî dönüşüm yaşadı.¹⁰⁰ Bu dönüşüm büyük ihtimalle Yahweh'yi tek tanrı olarak görme isteğiydi. Ulusal tanrıya bu şekilde ilkeli bir bağlılık aynı zamanda bir siyasal bağımsızlık ilanı da olabilirdi. On yıl kadar sonra, 622 yılında Yoşiyahu kendi altın çağının büyük eserlerinden olan Süleyman Tapınağı'nı yaptırmaya başladı. İnşaat sırasında yüksek rahip Hilkiya çok önemli bir keşif yaptı ve bu heyecan verici haberi vermek için kraliyet yazmanı Şafan'a koşturdu: "Yahweh tapınağında kanun kitabını [*sefer torah*] buldum."¹⁰¹ Bu, ona göre, Yahweh'nin Musa'ya Sina Dağı'nda verdiği orijinal kanun kitabıydı. Şafan vakit kaybetmeden yazılı tomarı Krala götürdü ve huzurunda yüksek sesle okudu.

Birçok araştırmacı bu tomarın Musa'nın ölümünden kısa süre önce Transürdün'de halkı toplayıp "ikinci yasayı" duyurduğu Deuteronomy kitabının (Yunanca: *deuteronomion*) erken dönem versiyonu olduğuna inanıyor. Ne var ki Şafan ve Hilkiya'nın iddiasına göre, bu parşömen kesin olarak yepyeni bir el yazmasıydı. Sekizinci yüzyıla kadar İsrail ya da Yehuda'da dinî metinler nadiren okunmuş ya da yazılmıştı. Yahweh'nin öğretilerini yazıya geçirmek gibi bir gelenek yoktu. J ve E'de Musa, Yahweh'nin

emirlerini sözlü olarak aktarıyor ve halk da sözlü olarak yanıt veriyordu: “Yahweh’nin *söylediği* her şeye uyacağız.”¹⁰² J ve E’de On Emir’den bahsedilmiyordu. Orijinalinde taş tabletler “Tanrı’nın parmaklarıyla yazılan”,¹⁰³ muhtemelen Yahweh’nin vahşi doğada halkıyla birlikte yaşadığı yıllarda tapınak için yapılmış ilahî planları içeriyordu.¹⁰⁴ Musa’nın “Yahweh’nin tüm sözlerini yazdığını” ve “ahit parşömenini [*sefer torah*] alıp halkın huzurunda okuduğunu” ise sonradan Deuteronomist yazarlar J ve E anlatılarına ekleyeceklerdi.¹⁰⁵ Şafan bunun Hilkiya’nın tapınakta bulduğu parşömenin ta kendisi olduğunu iddia ediyordu. Yüzyıllar boyunca bu değerli belge kayıptı ve öğretileri hiçbir zaman uygulanmamıştı. Artık *sefer torah* bulunduğuna göre Yahweh’nin halkı yeni bir başlangıç yapabiliirdi.

Öte yandan, bunun sinik bir sahtecilik olduğu söylenemez. O dönemde, yeni bir dinî öğretiyi açığa çıkarmak isteyen insanların sözlerini geçmişteki büyük bir figüre dayandırması geleneksel bir durumdu. Deuteronomistler ağır bir ulusal kriz döneminde Musa adına konuştuklarını iddia ediyorlardı. Sürgün döneminde beri dünya çok değişmişti ve Yahweh’nin dini tehlike altındaydı. 722’de İsrail’in kuzey krallığı yerle bir edilmiş ve binlerce yurttaşı hiçbir iz bırakmadan kaybolup gitmişti. Yehuda Krallığı, Kral Hezekiya döneminde yok edilmekten kıl payı kurtulmuştu. Halkı, Menşe’nin canlandırdığı külte sahip tanrılar değil yalnızca Yahweh kurtarabilirdi. Birçok peygamber, halkı yalnızca Yahweh’ye tapınmaya çağırmıştı ve şimdi nihayet Yehuda geçmişin zaferlerini yeniden canlandıracak bir krala sahipti. Musa bugün “ikinci bir kanun” açıklıyor olsa, Yoşiyahu ve halkına tam olarak bunları söylerdi.

Parşömendeki sözleri işitir işitmez Yoşiyahu büyük bir endişeyle üzerindeki giysileri yırttı. “Yahweh’nin bize yönelttiği öfkesi çok büyük olmalı,” diye haykırdı, “atalarımızın bu kitapta yazan her şeyi uygulamaması yüzünden olmalı.”¹⁰⁶ Dinin sözlü aktarımından yazılı bir metne geçişi şok etkisi yaratmıştı. Kutsal kitabın her yerinde olduğu gibi burada da bir korku, suçluluk

ve yetersizlik duygusu uyandırmıştı.¹⁰⁷ Dinî gerçek, bu şekilde sunulduğunda tamamen farklı geliyordu. Her şey sözel aktarımla paylaşılan, anlaması zor “bilgilerden” çok farklı şekilde net ve kararlaştırılmış bir haldeydi. Hindistan’da insanlar ruhani bir öğretinin yazılı olarak aktarılmasının mümkün olduğuna inanmıyorlardı. Örneğin, salt okuyarak *Upanishadların* tam anlamını kavrayamazdınız. Deuteronomistler ise Yahweh dinini kitap dini haline getirdiler. Dolayısıyla Batı’da dinî ortodoksluğun mihenk taşı yazılı bir metin olacaktı.

Yoşiyahu hemen kadın kâhin Huldah’a danıştı. Huldah için *sefer torah* tek bir anlama geliyordu. Kâhin, Yahweh’den bir vahiy aldı: “Bu yere ve içinde yaşayanlara felaket getiriyorum, Yehuda kralının okuduğu kitapta yazan her şeyi yapıyorum çünkü onlar beni bırakıp başka tanrılara tapındılar.”¹⁰⁸ Reform net bir şekilde mecburiydi. Yoşiyahu parşömende yazılanları dinlemeleri için bütün halkı topladı:

Toplandıklarında, kral, Yahweh Tapınağı’nda bulunan ahit kitabında söylenenleri yüksek sesle okudu. Sütunun önünde durdu ve Yahweh’yle bir anlaşma yaparak onu takip edeceğine, emirlerine, kararlarına ve kanunlarına tüm kalbi ve ruhuyla itaat edeceğine, ahitin sözlerini o kitapta yazıldığı şekilde yerine getireceğine söz verdi. Halkın tamamı da anlaşmaya bağlılıklarını dile getirdi.¹⁰⁹

Yoşiyahu oracıkta Yahweh’nin kitaptaki *torah*’ını izleyen bir program başlattı.

Önce büyükbabası Menaşe’nin yeniden getirdiği kültürel gelenekleri yasakladı, Baal ve Aşera putlarını yaktırdı, kırsal mabetleri yıktırdı, İsraililerin çocuklarını Molek’e kurban ettiği tapınaktaki kutsal erkek fahişeler evini ve Asurlulara ait güneş atlarının heykellerini yerle bir ettirdi. Sanki bir yıkım şöleni yaşanıyordu. Yoşiyahu, İsrail krallığının eski topraklarına karşı daha da acımasız

davrandı. Oralarda, Betel ve Samara'daki antik Yahweh tapınaklarını yıktırmakla kalmadı, kırsal mabetlerin rahiplerini katletti ve sunaklarını kirletti.¹¹⁰

Sefer torah yüzyıllardır İsrail ve Yehuda krallarının Yahweh'nin en başından beri açıkça yasakladığı uygulamaları hayata geçirdiğini ortaya çıkarmıştı. Yahweh'nin katı bir şekilde tam bir bağlılık istediğini gösteriyordu: "Dinle İsrail," diyordu Musa, Nebo Dağı'nda halkına, "Bizim *elohim*'imiz Yahweh'dir, sadece Yahweh!" Onu tüm kalpleri ve ruhlarıyla sevmelilerdi.¹¹¹ Yahweh sevgisi, İsraililerin "diğer tanrılara, etraftaki halkların tanrılarına tapınmamaları" gerektiği anlamına geliyordu.¹¹² Musa, halkın Vadedilmiş Topraklar'a girdikten sonra Kenan'ın yerli sakinleriyle bir alışverişe girmemesi gerektiği konusunda ısrarcı olmuştu. Onlarla anlaşma yapmamalı, onlara merhamet göstermemeli ve dinlerini yok etmelilerdi: "Onlara şöyle davranın: sunaklarını yıkın, dikili taşlarını devirin, kutsal direklerini kesin ve putlarını ateşe verin."¹¹³ Yoşiyahu, Yahweh'nin verdiği talimatlara harfiyen uymuştu.

Deuteronomistler, İsrail'in orijinal inancına geri dönen muhafazakârlar olduklarını iddia ediyorlardı fakat aslında son derece yenilikçilerdi. O zamana değin oldukça kabul edilebilir olan kutsal direk (*asherah*) ve "dikili taşlar" (*masseboth*) gibi sembolleri yasaklamışlardı.¹¹⁴ Getirdikleri kurallarla, şaşırtıcı yeni kanunlar oluşturmuşlardı.¹¹⁵ Birincisi, ibadet tamamen merkezîleşmişti: Kurban yalnızca tek bir mabette, "Yahweh'nin kendi adını belirlediği" yerde kesilebilirdi.¹¹⁶ Kudüs'ün adı açıkça belirtilmemişti fakat yedinci yüzyıl itibarıyla bu görevin yerine getirilebildiği tek tapınaktı. Buna göre, halkın yüzlerce yıldır Yahweh'ye tapındığı diğer tapınaklar ve kırsal mabetler yıkılmalıydı. İkincisi, Deuteronomistler hayvanların dünyevi ihtiyaçlar için öldürülmesine müsaade ediyorlardı.¹¹⁷ Antik dünyada genellikle kutsal bir alanda seremoni eşliğinde kurban edilen hayvanların etinin yenmesine izin verilirdi. Ne var ki artık yerel tapınaklar yıkıldığı için Kudüs'ten çok uzakta yaşayan insanların, yaşam gücü içeren kanı

saygıyla toprağa dökmeleri şartıyla kendi memleketlerinde hayvan öldürmelerine izin verilmişti.

Deuteronomistler, kültle birlikte faaliyet gösteren, kendi kural-ları ve bütünlüğü olan seküler bir çeper yaratmıştı.¹¹⁸ Aynı prensip Deuteronomistler'in adli reformuna da yansımıştı. Geleneksel olarak, adalet yerel mabetlerde kabile büyükleri tarafından yönetilirdi fakat artık Deuteronomistler her şehre devlet yargıçları atamış, çözülmesi zor davalar için de Kudüs'te bir yüksek mahkeme kurmuştu.¹¹⁹ Son olarak, Deuteronomistler kralın geleneksel yetkilerini elinden almıştı.¹²⁰ Kral artık kutsal bir figür değildi. Yakın Doğu âdetlerinden radikal bir kopuş sergileyen Deuteronomistler kralın imtiyazlarını ciddi biçimde kısıtlamıştı. Kralın tek görevi yazılı *torah*'ı okuyarak "bu kanunun ve kuralların sözcüklerine harfiyen uymak, kendini toplumun diğer üyelerinden üstün görmemek, emirlerden en ufak şekilde sapmadan İsrail'deki krallığını hem kendisinin hem de haleflerinin uzun süre boyunca sürdürmelerini sağlamaktı."¹²¹ Kral artık Tanrı'nın oğlu, Yahweh'nin özel hizmet-kârı ya da ilahî meclisin bir üyesi değildi. Özel ayrıcalıkları yoktu ve halkı gibi o da kanunlara tabiydi. Yüzlerce yıldır ayakta kalan kutsal gelenekleri tersyüz eden bu değişimleri Deuteronomistler nasıl meşrulaştırabildiler? Deuteronomistler'in tam olarak kimler olduğunu bilmiyoruz. Parşömenin bulunuş hikâyesi, bu kişiler arasında rahipler, kâhinler ve yazarların bulunduğunu gösteriyor. Bu hareket kuzey krallığından çıkmış ve İsrail Krallığı'nın 722'deki yıkımının ardından Yehuda'ya ulaşmış olabilir. Aynı zamanda Yoşiyahu'yu tahta oturtan marjinal *am ha-aretz* hareketinin görüşlerini de yansıtıyor olabilir.

Yoşiyahu, Deuteronomistler için önemliydi. Ona yeni bir Musa gibi saygı duyuyorlar ve onun Davut'tan daha büyük bir kral olduğuna inanıyorlardı.¹²² Deuteronomistler, kanunları elden geçirmenin yanı sıra Yoşiyahu döneminde doruğa ulaştığını düşündükleri İsrail'in tarihini de yeniden yazıyorlardı. Öncelikle, eski J ve E anlatılarını düzenleyerek yedinci yüzyıl koşullarına uyarladılar.¹²³

İbrahim, İshak ve Yakup gibi atalar onları ilgilendirmediği için onların hikâyelerine eklemeler yapmadılar fakat Yoşiyahu'nun firavundan bağımsızlığını kazanmayı umduğu o dönemde, halkını Mısır köleliğinden kurtaran Musa'ya yoğunlaştılar. Ardından, sürgün hikâyesini Yeşu'nun kitabını ve onun kuzey dağlık arazilerini fethini de dâhil edecek şekilde genişlettiler. Deuteronomist tarihçiler Yeşu dönemini halkın Yahweh'ye gerçekten kendini adadığı bir altın çağ olarak görüyorlardı¹²⁴ ve İsrail'in bir başka muzaffer çağa adım atmakta olduğuna inanıyorlardı. Musa gibi, Yoşiyahu da Firavun tahakkümünü yıkacak; Yeşu gibi, Asurlular tarafından boşaltılan toprakları fethedecek ve gerçek Yahweh inancını yeniden tesis edecekti. Son olarak, Samuel ve Krallar kitaplarında, Deuteronomistler İsrail ve Yehuda krallıklarının tarihini yazdılar ve bu tarih yazımında kuzey krallığını şiddetle lanetleyerek Yehuda'nın Davut yanlısı krallarının bütün İsrail'in gerçek kralları olduğunu iddia ettiler. Deuteronomistler'in külliyatı Yoşiyahu'nun dinî ve siyasal programına bu şekilde güçlü bir destek veriyordu.

Öte yandan, buna ucuz propaganda denemezdi. Deuteronomistler eğitilmiş kişilerdi ve kazanımlar kayda değer boyutlardaydı. Antik gelenekleri Yoşiyahu hâkimiyetindeki yeni İsrail koşullarına uyarlayarak tamamen yeni bir vizyon yaratmak adına eski kraliyet arşivleri, kanunlar, destanlar ve liturjik metinler gibi eski malzemelerden faydalandılar. Bazı açılardan, Deuteronomy modern bir belge gibidir. Seküler bir çeper, bağımsız bir yargı, anayasal bir monarşi ve merkezî bir devlet vizyonu günümüze göz kırıyor. Deuteronomistler çok sayıda antik miti gözden düşürerek çok daha rasyonel bir teoloji geliştirdiler.¹²⁵ Tanrı Sina Dağı'nda Musa'yla konuşmak için gökten inmiyordu; Tanrı'yı bazı İsrailîlilerin inandığı gibi gözle göremiyor ya da kurban vererek onu manipüle edemiyordunuz. Tanrı kesinlikle tapınakta yaşamıyordu: Yazarlar Süleyman'ın tapınağa kendisini adamasının ardından ona uzun bir dua ettirmişlerdi. Bu da tapınağın gökyüzü ile yeryüzü arasında bir bağlantı değil, yalnızca bir dua evi olduğunu gösteriyordu. "Tanrı

gerçekten yeryüzünde insanoğluyla birlikte yaşayabilir mi?" diye sormuştu Süleyman kuşkuyla. "Sen göklere ve göklerin göğüne bile sığmazsın. Benim yaptığım bu ev ne ki!"¹²⁶ İsrail'in kendi toprağına sahip olmasının nedeni eski mitolojinin iddia ettiği gibi Yahweh'nin Zion Dağı'nda yaşamayı seçmesi değil, halkın yalnızca Yahweh kurallarına göre yaşaması ve sadece ona ibadet etmesiydi.

İsraillilerin birbirlerine karşı adil ve nazik yaklaşması da zaruriydi. Gelirlerinin bir kısmını yetimlere ve dullara vermeleri ya da hasattan sonra tarlalarındaki üzüm, zeytin ve buğdayın bir kısmını yoksullara ayırmaları kaydıyla toprak sahibi olabilirler ya da işlerinde başarılı olabilirlerdi. Kendilerinin de Mısır'da zulüm gördüklerini unutmamaları ve bizzat Yahweh'nin cömertliğini taklit etmeleri gerekirdi.¹²⁷ "Kalplerinizi sertleştirmemeli, kardeşinize ve ihtiyacı olanlara karşı eli sıkı olmamalısınız," diyordu Musa halkına. "Aksine eliniz açık olmalı; evet elinizi ona açın."¹²⁸ İsrailliler kocaları tarafından terk edilen kadınların mirasını güvence altına almalı, yerleşik yabancıların (*ger*) haklarını korumalı ve kölelerini altı yıl hizmetin ardından azat etmelilerdi.¹²⁹ Deuteronomistlerin adalet, eşitlik ve sevginin önemine ilişkin tutkulu ısrarı Amos ve Hoşea'nın öğretilerini dahi aşmıştı.

Yaptıkları reformlar tam anlamıyla uygulanmış olsaydı Deuteronomistler İsrail'in siyasal, toplumsal, dinî ve adli yaşamını kökten değiştirdi. Bu önemli bir nokta. Deuteronomy yanlıları ve tarihçileri yazılı metne tamamen yeni bir önem kazandırmışlardı. Bugün insanlar genelde yazılı metinleri değişime karşı çıkmak ve geçmişi korumak amacıyla kullanıyorlar. Ne var ki metinsel ortodoksi fikrinin öncülüğünü yapan Deuteronomistler kendilerine kalan metinleri köklü değişimler yapmak için kullandılar. Doku-zuncu yüzyıl Ahit Kanunu'nun eski yasalarını yeniden yazarak ihtiyaç amaçlı hayvan öldürme, merkezî tapınak ve dinî takvim konularındaki yeni yasaları güçlendirmek için cümleler eklediler ve kelimeleri değiştirdiler.¹³⁰ Eski yasaların, sözlü destanların veya kültürel âdetlerin reformlarını engellemesine ya da kısıtlamasına

izin vermek yerine bu gelenekleri yaratıcı bir şekilde kullandılar. Geçmişin kutsal ilmi taşlara yazılmamıştı. Deuteronomistler o ilmi mevcut durumlarına ışık tutabilecek bir kaynak olarak kullandılar.

Deuteronomistler Yahudiliği bir kitap dini haline getirdiler. Öte yandan, bu gelişmeye karşı ciddi muhalefet olduğu da görülüyor. Okuryazarlık insanların miraslarıyla ilişkilerini değiştirdi ve bu her zaman iyi yönde olmadı. Örneğin Hindistan'da sözlü aktarım uzun bir çıraklık dönemi, karizmatik bir hocayla dinamik etkileşim, disiplinli ve insanın kendini geri planda tuttuğu bir yaşam biçimi gerektiriyordu. Tek başına okumak ise daha bireysel ve bağımsız bir eğitimin önünü açmıştı. Öğrenci artık gurusuna bağımlı değildi ve metinleri tek başına kavrayarak kendi sonuçlarına ulaşabilir ve edindiği bilgi daha yüzeysel olabilirdi. Çünkü sayfalarındaki sözcüklerin altında yatan anlamı görmeyebilir ya da onu sözcüklerin ve kavramların ötesine götüren aydınlatıcı sessizliği yaşamayabilirdi.

Peygamber Yeremya görevine hemen hemen Hilkiya'nın parşömeni bulunduğu dönemde başladı. Kendi çağrısını *sefer torah*'ın bulunuşuyla ilişkilendirdi ve kendisi bir yazar olmadığı halde havarisi Baruh onun kehanetlerini yazmaya kendini adadı. Yeremya, Yoşiyahu'ya hayranlık besliyordu ve muhtemelen Hilkiya ve Şafan'la bağlantıları vardı. Bazı açılardan Yeremya'nın kitabı Deuteronomy kitabıyla aynı tarz ve vizyona sahipti.¹³¹ Öte yandan, kendisinin yazılı *torah* hakkında hâlâ çekinceleri vardı: Nasıl cüret edebilirsiniz şunu söylemeye: "Biz bilgeyiz ve Yahweh'nin kanunları elimizde mi?" diye soruyordu karşıtlarına. "Yazarların yalancı kalemleriyle nasıl sahteleştirildiğini görün!" Yazılı metin tek bir kalem kaymasıyla ortodoksluğu bozabilir ve bilgelik yerine bilgi aktararak geleneği yıkabilirdi. Yeremya'ya göre, yazarlar umutsuzluğa düşebilir ya da şaşırabilirdi. Onlar, "Yahweh'nin sözünü [*davar*] reddetmişti, o halde bilgelikleri nerede kalmıştı?"¹³² Kutsal metin İbranicesinde *davar* Tanrı'nın peygamberler tarafından aktarılan sözlü kehanetiydi ve "bilgelik" (*mishpat*) toplumun sözlü

geleneğini netleştiriyordu. Bu erken dönemde yazılı bir metnin ruhani değerine ilişkin hâlâ kaygılar vardı.

Modern Yahudi hareketleri üzerine bir çalışmada, önde gelen araştırmacılardan Haym Soloveitchik, sözlü gelenekten yazılı metinlere geçişin bir öğrenciye özünde belirsiz ve açıklanamaz olan meseleler hakkında isabetsiz bir netlik ve kesinlik kazandırarak dinî katılığa yol açabileceğini öne sürüyor.¹³³ Deuteronomistler cesur ve yaratıcı düşünürlerdi fakat oluşturdukları teoloji genelde katıydı. “Mallarına el koyduğunuz ulusların tanrılarına tapındıkları yerleri dümdüz etmelisiniz,” diye talimat veriyordu Musa halkına. “Sunaklarını yıkmalı, sütunlarını devirmeli, kutsal direklerini kesmeli, tanrı suretlerini ateşe vermeli ve adlarını o yerden kazımalısınız.”¹³⁴ Yahweh İsraililere birbirlerine karşı nazik olmayı öğütlemiş olabilirdi ama yabancılara merhamet göstermemeleri gerekiyordu. Deuteronomist tarihçi, onayladığını belli eder şekilde, Yeşu’nun Ai sakinlerini nasıl katlettiğini tarif ediyor:

*İsraililer açık alandaki ve vahşi doğada kovaladıkları tüm Ai sakinlerini kılıçtan geçirerek öldürdükten sonra Ai kentine döndüler ve kent halkını da öldürdüler. O gün ölenlerin sayısı, kadın erkek toplam on iki bin kişiydi, yani Ai halkının tamamıydı.*¹³⁵

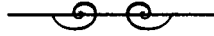
Fazla netlik ve kesinlik gaddar bir hoşgörüsüzlüğe yol açabilmişti.

Tarihçi, yazdığı tarihi muhtemelen Kudüs tapınağında ilk kez kutlanan Hamursuz Bayramı tarifiyle bitiriyordu. Yeşu, Samara tapınaklarını yıkıp rahiplerini öldürdükten sonra “bu ahit parşömeninde tarif edildiği gibi” Pesach kutlaması için bütün halkını çağırdı. Bu da bir başka Deuteronomist yeniliği idi. O zamana değin, Hamursuz Bayramı evde kutlanan özel bir aile festivaliydi; şimdi ise ulusal bir kutlamaya dönüşmüştü.¹³⁶ Sonunda, tarihçiye göre, halk Pesach’ı Yahweh’nin buyurduğu şekilde kutluyordu.

İsrail'i yargıçların yönettiği günlerden beri veya İsrail ve Yehuda krallarının bütün dönemleri boyunca hiçbir Hamursuz Bayramı bu şekilde kutlanmamıştı. Kral Yoşiyahu'nun on sekizinci yılı Kudüs'te Yahweh onuruna böyle bir Hamursuz Bayramı'nın kutlandığı yıl oldu.¹³⁷

Yeni bir siyasal ve dinî çağ başlıyordu. Küçük Yehuda Krallığı yeni bir altın çağa geçmek üzereydi.

Öte yandan, Yoşiyahu'nun büyük deneyimi gözyaşlarıyla sona erdi. Orta Çağ haritası değişiyordu. Asur İmparatorluğu çöküşünün son aşamalarında ve Babil yükselişteydi. 610 yılında Firavun Psamtik öldü ve yerine ertesi yıl etrafı kuşatılmış Asur kralının yardımına gelmek için Filistin üzerinden ordusunu geçiren III. Neko geldi. Yoşiyahu, Megido'da Mısır ordusunun önünü kesti ve ilk çarpışmada öldürüldü.¹³⁸ Ölümünden sonra reformların hiçbiri varlığını sürdüremedi. Siyasal bağımsızlık hayalleri yıkılmıştı ve Yehuda, Mısır ile onun yaşamını temelden tehdit eden yeni Babil İmparatorluğu arasındaki mücadelede küçük bir oyuncu olmuştu.



ÇİLE

(yak. M.Ö. 600-530)

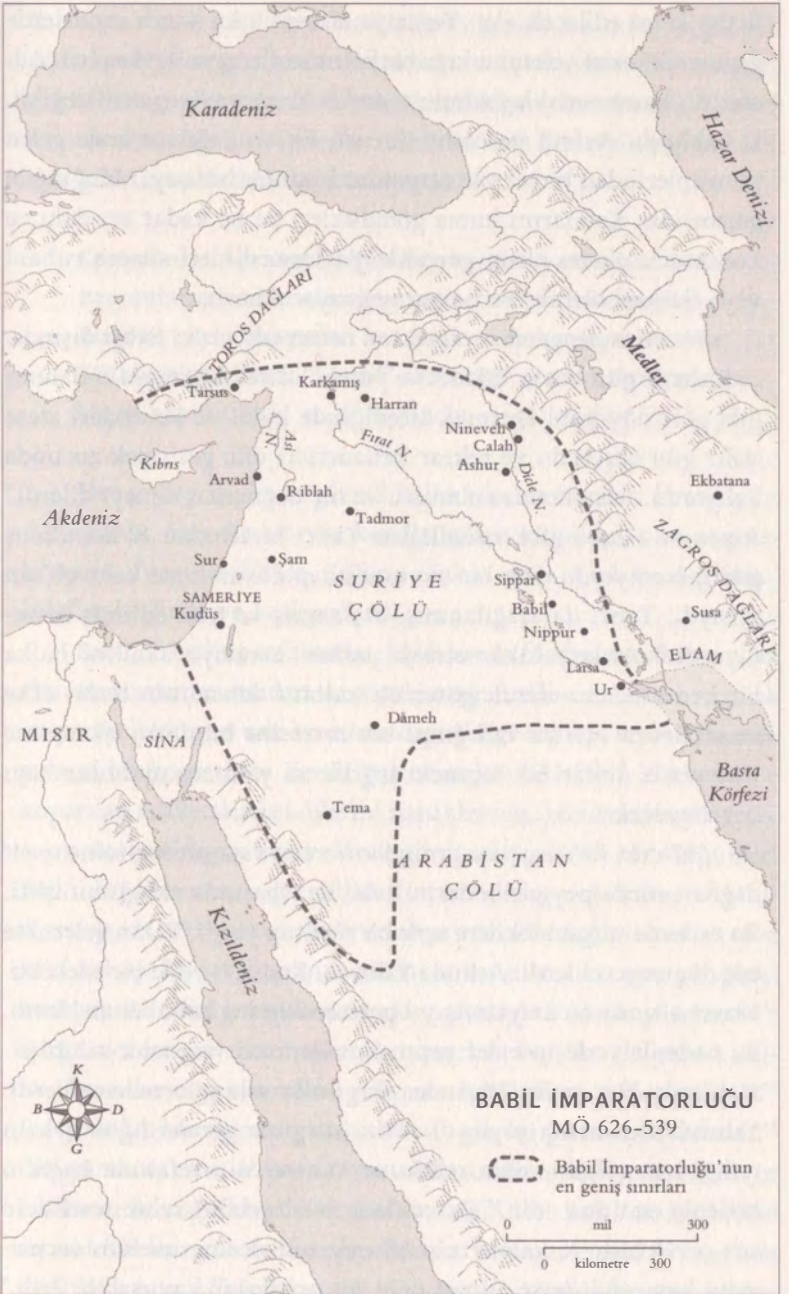
Altıncı yüzyılda İsrail, Eksen Çağı'na tam anlamıyla girmeye başladı ve değişimin itici unsuru yine dizginsiz aşırı şiddetti. Yoşiyahu'nun zamansız ölümünün hemen ardından Babil Kralı Buhtunnasır bölgenin tartışmasız hâkimi oldu ve sonraki yirmi yıl boyunca Neo-Babil İmparatorluğu Kenan topraklarının kontrolü için Mısır'la çekişti. Yehuda kralları bir süre birini tercih edip sonra diğerinin himayesine girerek iki güç arasında endişe dolu geçişler yaptı. Ne var ki Babil'e karşı çıkmak tehlikeliydi. Yehuda ne zaman Babil hâkimiyetine karşı ayaklansa, Buhtunnasır küçük krallığın üzerine güçlü ordusuyla geldi ve üç acımasız askerî seferin ardından bölgeyi tahakküm altına aldı. 597'de Yehuda'nın genç kralı Yehoyakin Babil'e teslim oldu ve sekiz bin kişiyle birlikte sürgüne gönderildi. Bunlar arasında kraliyet ailesi üyeleri, aristokratlar, askerler ve yetenekli zanaatkârlar bulunuyordu: "Eli silah tutan tüm erkekler Babil'e sürgüne gönderildiler."¹ Yeni Eksen Çağı vizyonunu yaratanlar işte bu birinci sürgün grubuydu.

Buhtunnasır, Yehuda devletinin temelini sarsmıştı fakat devlet Babil'in tahta oturttuğu Sıdkıya'yla bir on yıl daha ayakta kalma mücadelesi verdi. Sıdkıya 587'de başkaldırınca Buhtunnasır merhamet göstermedi. Ordusu Kudüs'e saldırdı, tapınağını yıktı ve şehri dümdüz etti. Sıdkıya gözleri oyulmadan evvel oğullarının katledilişine tanıklık etti ve kendisi de beş bin kişiyle birlikte

Babil'e sürüldü. Geride yalnızca yoksullar ve yerle bir edilmiş ülkede Babil'e sığınanlar kalmıştı. Yehuda, imparatorluğun idari yapısına dâhil edildi ve 581'de üçüncü bir grup daha sürgüne gönderildi.²

Yoğun acılarla dolu bir dönemden geçiliyordu. Yakın zamanlarda bir grup araştırmacı, Babil sürgününün aslında o kadar da travmatik olmadığını, nüfusun yaklaşık yüzde yetmiş beşinin geride kaldığını ve yaşamın eskisi gibi devam ettiğini öne sürdü. Sürgüne gönderilenlere de Babil'de iyi davranılmıştı. Bu kişiler oraya yerleşerek kira gelirleriyle geçinmiş, aracılık ve kanalların yöneticiliğini yapmışlardı. Bazılarının toprak gelirleri bile vardı.³ Öte yandan, yakın tarihli arkeolojik araştırmalarda, Babil İmparatorluğu'nun Kudüs'e ve bütün Levant bölgesine düzenlediği saldırıların Asur istilalarından çok daha yıkıcı olduğu ortaya çıktı. Ülke, tarihinin en sefil dönemlerinden birine, karanlık bir çağa girmişti.⁴ Kudüs ve tapınağı terk edilmiş bir harabe olarak kalmıştı. Mersiyeler Kitabı'nda şehrin boş meydanları, çatlamış duvarları ve yıkık kapıları tasvir ediliyor. Kalabalık ve gelişmiş şehir, artık çakalların yuvasına dönüşmüştü. İnsanlar yemek için çöp yığınlarını karıştırıyorlar, anneler bebeklerini öldürüp pişiriyorlar ve yakışıklı genç adamlar kapkara suratları ve iskelet gibi vücutlarıyla virane caddelerde geziniyorlardı.⁵ İsrail halkı korkutucu bir boşluğa düşmüştü fakat her şeyini kaybeden insanlardan bazıları bu acı, kayıp ve aşağılanma deneyiminden yeni bir vizyon çıkarmayı başardı.

Peygamber Yeremya sürgüne gönderilmemişti çünkü isyanın tamamen budalaca olduğunu düşündüğü için Babillileri desteklemişti. Bazı peygamberler Yahweh'nin tapınakta ikamet etmesinden dolayı Kudüs'ün yıkılamayacağını düşünüyorlardı fakat Yeremya onlara bunun tehlikeli bir saçmalık olduğunu söylemişti. Büyülü bir tılsımın gibi, "Burası Yahweh'nin tapınağı!" diye ilahiler söylemenin faydası yoktu. İnsanlar izledikleri yolu değiştirmedeği sürece Yahweh şehri yerle bir edecekti.⁶ İhanet gerekçesiyle nere-



deyse idam edilecek olan Yeremya aklandıktan sonra caddelerde gezinerek umut yoksunu kehanetlerini sıralamaya devam etti. Adı abartılı karamsarlıkla özdeşleşti ancak Yeremya “negatif” değildi. O haklıydı. Azimli ve cesur duruşu Eksen Çağı’nın önde gelen prensiplerinden birini yansıtıyordu: İnsanlar her şeyi olduğu gibi görmelidir. Kafalarını kuma gömdükleri ve ne kadar acı dolu ve korkutucu olursa olsun gerçekte yüzleşmedikleri sürece ruhani veya fiziksel olarak bir işe yarayamayacaklardı.

Yeremya peygamber olmaktan nefret ediyordu. İsteği dışında, caddelerde gün boyu, “Şiddet ve yıkım!” diye bağırmaya zorlanmış gibi görünüyordu. Durmak istediğinde kalbi ve kemikleri ateşe atılır gibi oluyordu ve tekrar kehanetleri dile getirmek zorunda kalıyordu. Alay konusu olmuştu ve hiç doğmamış olmayı dilerdi.⁷ Amos ve Hoşea gibi, öznelliğine Tanrı tarafından el konulmuş gibi hissediyordu. Her bir uzvunu bitap düşüren acı Yahweh’nin acısıydı: Tanrı da aşağılanmış, dışlanmış ve terk edilmiş hissediyordu.⁸ Acısını inkâr etmek yerine, Yeremya kendini halka bir keder adamı olarak gösterdi, kalbini döneminin terör, öfke ve sefaletine açtı ve varlığının her zerresine bunların işlemesine izin verdi. İnkâr bir seçenek değildi ve yalnızca aydınlanmayı engelleyecekti.

597’deki ilk sürgünün ardından Yeremya sürgünlere sahte umut dağıtan sözde peygamberlerin Babil’de işbaşında olduğunu işitti. Bu nedenle sürgündekilere açık bir mektup yazdı. Yakın gelecekte eve dönmeyeceklerdi. Aslında Yahweh, Kudüs’ü yerle bir edecekti. Esaret altında en az yetmiş yıl geçireceklerini kabullenmelilerdi. Bu nedenle yerleşip evler yapmalı, evlenmeli ve çocuk sahibi olmalıydı. Her şeyin ötesinde, sürgünler asla gücenmemelilerdi. Yahweh’nin mesajı şöyleydi: “Sizi sürgüne gönderdiğim şehrin iyiliği için çalışın; sizin refahınız Yahweh’nin refahına bağlı, o nedenle ona dua edin.” Gerçeklerle yüzleşebilir, sahte tesellilere sırt çevirebilir ve kalplerinin öfkeyle zehirlenmesine izin vermeyi başarabilirlerse “umut dolu bir geleceğe” kavuşabilirlerdi.⁹

Yeremya, İsrail'i kurtaracak kişilerin geride kalanlar değil, 597 yılında sürgüne gönderilenler olduğuna inanıyordu. Bu sınavdan geçebilirlerse çok daha içsel bir ruhanilik geliştireceklerdi. Yahweh onlarla yeni bir ahit yapacaktı. Ahit bu defa Musa'yla yapılan eski ahit gibi taş tabletlere kazınmayacaktı:

Kanunlarımı içlerine, kalplerinin üzerine yazacağım. Sonra ben onların tanrısı olacağım, onlar benim halkım olacak. Bundan böyle komşunun komşuya ya da kardeşin kardeşe, "Yahweh'yi bilmeyi öğren!" demesine gerek kalmayacak. Hepsi beni bilecek, en düşüğünden en yükseğine.¹⁰

Her şeyini kaybeden İsrail halkı içinden bazıları kendi içine dönüyordu. Her bir bireyin kendisi için sorumluluk alması gerekiyordu. İnsanlar Eksen Çağı'na ilişkin daha içsel ve doğrudan bilgiler keşfetmeye başlıyorlardı.

Babil devletinin refahından faydalanma fikrinden oldukça uzak olan sürgünlerden bazıları ise çocuklarının kafalarını taşlara vurmak istiyordu.¹¹ Sürgün salt bir adres değişikliği değildi. Aynı zamanda ruhani bir koparılıştı. Kendi kültür ve kimliklerinin köklerinden koparılan mülteciler kendilerini sürüklenmiş, yönlerini kaybetmiş, solan ve temelsiz varlıklar olarak görüyorlardı.¹² Yehuda sürgünleri Babil'de iyi muamele görmüştü. Hapishanede ya da kampta tutulmamışlardı. 597 yılında Buhtunnasır'a kendi isteğiyle teslim olan Kral Yehoyakin ev hapsindeydi fakat kendisine bir maaş bağlanmıştı ve Babil'in güney kalesinde maiyetiyle birlikte yaşıyordu.¹³ Sürgünlerden bazıları başkentte yaşarken bazıları da yeni kazılmış kanalların yakınındaki gelişmemiş bölgelere yerleşmişlerdi.¹⁴ Bu insanlar bir nebzeye kadar kendi işlerini yürütebiliyorlardı.¹⁵ Öte yandan, yine de yersiz yurtsuzlaştırılmış kişilerdi. Kudüs'te bunların birçoğu otorite ve nüfuz sahibi idi. Babil'de ise hiçbir siyasal hakları yoktu ve toplumun uç kesimlerindeki konumları yerli halkın en yoksullarından bile düşüktü. Bazıları angarya işler

yapmaya dahi zorlanıyordu.¹⁶ Hepsi feci bir statü kaybı yaşamıştı. Sürgünü tarif ederken sıkça “zincirler” (*maserah*) ve “prangalar” (*ziggin*) deyimlerini kullanıyorlardı.¹⁷ Teknik olarak köle olmasalar da öyle hissediyorlardı.

Mültecilerden bazıları Babil tanrısı Marduk karşısında ağır hezimete uğramış Yahweh’ye artık tapınamıyordu.¹⁸ Antik bir halk masalına dayalı olan Eyüp kitabı sürgün esnasında yazılmış olabilir. Bir gün, Yahweh henüz kötülüğün timsaline dönüşmemiş ve yalnızca “Tanrı’nın oğullarından” biri olan, meclisin meşru “muhalifi” Şeytan’la ilahî mecliste bir bahse tutuşur.¹⁹ Şeytan, Yahweh’nin en sevdiği kulu Eyüp’ün hiç gerçek anlamda sınava tabi tutulmadığını ve sırf Yahweh onu koruduğu ve gelişmesine izin verdiği için iyi biri olduğunu iddia eder. Tüm mallarını kaybedecek olsa Yahweh’nin yüzüne lanet okuyacağını söyler. “Pekâlâ,” der Yahweh, “sahip olduğu her şey emrine amadedir.”²⁰ Şeytan vakit kaybetmeden Eyüp’ün öküzlerini, koyunlarını, develerini, hizmetçilerini ve çocuklarını öldürür. Eyüp de ardı ardına gelen amansız hastalıklara yakalanır. Bu noktada Tanrı’ya sırtını döner ve bahsi Şeytan kazanır.

Yazar, şiirler ve nesirler eşliğinde uzun bir pasaj boyunca insanlığın çektiği acıyı adil, yardımsever ve her şeye gücü yeten bir tanrı kavramıyla bağdaştırmaya çalışır. Eyüp’ün dört arkadaşı tüm geleneksel argümanları kullanarak onu teselli etmeye çalışır: Yahweh yalnızca güçsüzleri cezalandırır; onun planlarını anlayamayız; o kesinlikle haklıdır ve Eyüp birtakım suçlar işlemiş olmalıdır. Bu otomatik ve basit klişeler Eyüp’ü daha da kızdırır. Arkadaşlarını da tanrı gibi davranmak ve onu gaddarca cezalandırmakla suçlar. Yahweh’ye gelince, görünmez, her şeye gücü yeten, keyfi ve adaletsiz bir tanrıyla –aynı anda hem savcı hem yargıç hem de infazcı olan– mantıklı bir diyaloga girmek imkânsızdır.

Nihayet Yahweh, Eyüp’e yanıt verme lütfunda bulunduğunda o kadar gaddarlık yaptığı adama herhangi bir sevgi gösterisinde bulunmaz, yalnızca kendi görkemli başarıları hakkında uzun bir

nutuk çeker. O yeryüzünün temellerini atarken ve denizi kapalı kapılar ardına hapsederken o neredeydi? Eyüp bir balık oltasıyla Leviathan'ı yakalayabilir miydi, çekirge gibi sıçrayan bir at yapabilir miydi, gökteki varlıkları yörüngelerinde tutabilir miydi? Şiir oldukça başarılıdır fakat konudan sapmıştır. Bu uzun ve abartılı tirat gerçek meselenin yanından bile geçmemiştir: Neden masum insanlar sevgi dolu olduğu düşünülen bir Tanrı'nın ellerinde acı çekmektedir? Eyüp'ün aksine, okur Eyüp'ün acısının Yahweh'nin aşkın bilgeliğiyle hiçbir ilgisinin olmadığını ve bunun anlamsız bir bahsin sonucu olduğunu bilmektedir. Şiirin sonunda, Yahweh'nin muazzam güç gösterisiyle ağır yenilgiye uğrayan Eyüp tüm şikâyetlerini geri alıp toz ve küller içinde tövbe ettiğinde, Tanrı Eyüp'ün sağlığını ve mallarını geri verir. Öte yandan, ilk bölümde öldürülmüş çocuklarını ve hizmetçilerini diriltmez. Onlar için bir adalet ya da telafi söz konusu değildir.

Eyüp kitabı sürgünlerden biri tarafından yazılmışsa toplumun bir kesiminin Yahweh'ye olan tüm inancının kaybettiği açıktır. Diğerleri ise felakete yaratıcı bir şekilde cevap vermiş ve tamamen yeni bir dinî vizyon yaratmaya başlamıştır. Kraliyet yazarları eski metinleri düzenlemeye devam etmiştir. Deuteronomistler felaketi açıklamak için tarihlerine pasajlar eklemişler, rahipler ise Yehuda halkının herhangi bir kült ya da tapınağa sahip olmadığı Babil'deki yaşama kendi antik ilimlerini uyarlamaya başlamışlardır. Yaşamlarına anlam katan tapınaklarından, krallarından, topraklarından, kısaca her şeyden mahrum bırakılan bu insanlar evsiz bir azınlık olarak yaşamayı öğrenmek zorunda kalmış ve bir kez çekinmeden tarihlerini yeniden yazmış, âdetlerini gözden geçirmiş ve geleneksel kutsal sembollerine radikal düzeyde yenilikçi bir yorum katmışlardır.

Bu Eksen vizyonu gelişimini 597 yılında Babil'e sürülen ve Kevâr Kanalı kıyısındaki Tel Aviv –İlkbahar Tepesi– köyüne yerleşen genç rahip Hezekiel'in peygamberlik kariyerinde görebiliyoruz. Hezekiel, acı verici korkulardan çok daha huzurlu ve içsel bir ru-

haniliğe geçişini simgeleyen bir dizi görü tecrübe etmişti. 593'te, sürgüne gönderildikten sadece beş yıl sonra, Kudüs ve tapınağı henüz yıkılmamışken Hezekiel Kevar kıyılarında sersemletici bir görü yaşadı.²¹ Güçlü bir rüzgâr esiyordu; şimşek ışıltıları, yıldırım ve duman gördü; bu fırtınalı karanlığın ortasında Hezekiel dört sıra dışı yaratığı seçebildi. Dört başlı bu yaratıklar bir savaş arabası çekiyorlardı. Kanatlarını "kıyıya çarpan su gibi, Her Şeye Kadir'in sesi gibi, fırtına gibi, bir kamp gürültüsü gibi" sağır edici bir sesle çırpıyorlardı. Savaş arabasında taht "benzeri" bir şey vardı ve üstündeki "insana benzeyen varlık" kollarından ateş fırlatıyordu. Bu varlık aynı zamanda "Yahweh'nin kudreti gibi görünüyordu." Bir el uzandı, "matemler, ağlaşmalar ve inlemelerle yazılmış" bir parşömen uzattı. Hezekiel bu ilahî mesajı halkına ulaştırmadan önce onu yiyerek zamanının şiddet ve kederini acı bir şekilde özümsemek zorunda kaldı.

Tanrı, Hezekiel'in Tel Aviv'de hissettiği kadar anlaşılabilir bir hale bürünmüştü. Sürgünde yaşanan travma, Deuteronomistlerin zarif ve akılcı Tanrısını altüst etmişti. Artık Yahweh'yi İbrahim'le yemeğini paylaşan bir dost ya da ilahi meclisine kudretiyle başkanlık eden bir kral olarak görmek mümkün değildi. Hezekiel'in görüşü anlamsızdı. Tamamen aşkın ve insan kategorilerinin ötesindeydi. Ona uzatılan parşömende Deuteronomistlerin *sefer torah*'ındaki gibi net talimatlar yoktu. Kesinlik değil, olgunlaşmamış keder ve acı çılgınlıkları vadediyordu. Savaşların verdiği karmaşa ve korkularla dolu bir çatışma görüşüydü. Yahweh, göksel bir taht yerine bugünün tank ya da savaş uçağına denk bir savaş arabasında gelmişti. Hezekiel'in vermesi gereken mesaj bir tehditten biraz fazlasıydı. Hezekiel, "küstah ve dik kafalı" sürgünleri "dinlesinler ya da dinlemesinler, aralarında bir peygamber olduğu" konusunda uyarmakla yükümlüydü. Şefkat ya da teselli söz konusu olamazdı. Yahweh, Hezekiel'i halkın geri kalanı kadar küstah ve dik kafalı yapacak, "kararlılığı en az bir elmas kadar katı olacaktı ve elmas çakmaktaşıdan daha sertti". Nihayetinde Hezekiel coşkulu bağ-

rışların ortasında göğse yükseltildi. Hezekiel, Yahweh'nin "ağır" elini üzerinde hissetmiş, kalbi "acı ve öfke ile" dolmuş ve bir hafta boyunca Tel Aviv'de "sersemlemiş bir adam" gibi kalmıştı.²²

Öte yandan, bir teselli de vardı. Hezekiel parşömeni yiyerek içtiği keder ve korkuyu özümlediğinde "onun bal kadar tatlı olduğunu" anlamıştı.²³ Her ne kadar Yahweh hiç huzur vermese de o, sürgündeki halkının yanına gelmişti. Tapınak hâlâ yerli yerindeydi fakat Yahweh, Kudüs'teki mabedini terk etmiş ve sürgündekilerin kaderine ortak olmuştu. Sonraki görüşlerde Hezekiel, Yahweh'nin geride kalan Yehuda halkının putperestliği ve ahlaksızlığı sebebiyle şehirden ayrıldığını görecekti.²⁴ Öte yandan, sürgünler yaşanan felaket için bir miktar sorumluluk üstlenmeliydi. Hezekiel'in görevi 597 sürgünlerinin aklını başına getirmektir. Sürgünler herhangi bir restorasyon hayaline kapılmamalıydı. Onların işi tövbe etmek ve bir şekilde Babil'de doğru düzgün bir yaşam kurmaktır. Ne var ki kederlerinin tüm ağırlığını yaşamadıkları sürece bunu yapmaları mümkün değildi.

Hezekiel'in sergilediği tuhaf ve çarpık davranışların –halkın başlarına geleni anlamasını sağlamak için sergilemek zorunda hissettiği tuhaf hareketler– sebebi belki de kişisel olarak yerinden edilmesiydi. Hezekiel'in karısı ölünce Yahweh onun yas tutmasını yasakladı; başka bir zaman Yahweh, Hezekiel'i üç yüz doksan gün boyunca, bir başka sefer ise kırk gün boyunca bir tarafına uzanmaya zorladı. Yahweh onu bağladı, evine kapattı ve Hezekiel'in dilini damağına yapıştırıp konuşmasını engelledi. Bir defasında çantalarını toparlayıp Tel Aviv çevresinde mülteci gibi dolaşmaya zorladı. Öyle akut endişeler içindeydi ki kendini titremekten alıkoymıyor, yerinde oturamıyor ve durmaksızın dolanıyordu. Sürgündeki arkadaşlarına söylediği kadarıyla bu durum, yerinden edilen insanların başına gelirdi. Bu insanlar artık normal tepkiler veremezdi çünkü dünyaları tersyüz edilmişti. Hiçbir yerde hiçbir zaman rahat ya da huzurlu hissedemezlerdi. Sürgünler bu durumu tam manasıyla anlayana kadar –olayları olduğu haliyle görene

kadar— iyileşemeyeceklerdi. Bardağın dolu tarafı yoktu ya da kendilerine eve döneceklerini söylemeleri boşunaydı çünkü böyle bir şey olmayacaktı. Kendilerini bu yanılsamalardan kurtarmalıydı.

Hezekiel bir rahipti ve krizi tapınak ritüellerine dayanarak yorumluyordu fakat halkının ahlaki çöküntüsünü teşhis etmek için geleneksel ayin kategorilerini kullanıyordu. Kudüs'ün 586'da yıkımından bir süre önce Hezekiel, Yahweh'nin neden Kudüs'ten uzaklaştığına ilişkin bir görüşü yaşadı. Tapınağa yaptığı bir ziyarette, felaketin eşiğindeki Yehuda halkının hâlâ Yahweh dışındaki tanrılara tapındığına dehşet içinde tanıklık etti. Tapınak kâbusları andıran bir yere dönüşmüş, duvarları kıvrılan yılanlar ve tiksinc hayvan resimleriyle dolmuştu. Bu “kirli” ritüelleri uygulayan rahipler sanki rezil bir cinsel aktiviteye bulaşmışlar gibi kirli bir ışık altında takdim ediliyorlardı: “İnsanoğlu, İsrail tahtındaki ihtiyarların resimlerle dolu karanlık odalarda ne yaptıklarını gördün mü?”²⁵ Bir başka odada, kadınlar Anadolu'nun bitki tanrısı Tammuz için ağlaşıyordu. Diğer Yehuda sakinleri Yahweh'nin yaşadığı yerde Yücelerin Yücesine sırtlarını dönerek güneşe ibadet ediyorlardı.

Öte yandan, insanlar Yahweh'yi etik ve ritüel açılardan da reddediyorlardı. Hezekiel'in rehberi ona İsrail ve Yehuda'nın suçunun “büyük ve sınırsız olduğunu; ülkenin kan gölüne döndüğünü, şehrin sefalet içinde bulunduğunu çünkü ‘Yahweh'nin ülkeyi terk ettiğini ve Yahweh'nin göremediğini’ söylediklerini, şehrin cinayete kurban gitmiş insanların cesetleriyle dolduğunu” aktarmıştı.²⁶ Bu uluslararası saldırganlık dünyasında, Hezekiel'in Yehuda halkının birbirlerine yönelttikleri şiddetle meşgul olması anlamlıdır. Reform kendi başarısızlıklarına yönelik nesnel ve net bir incelemeyle başlamalıydı. Acıların sorumluluğunu düşmana atarak Babillileri gaddarlıkları yüzünden suçlamak yerine, Hezekiel sürgündeki arkadaşlarını kendi içlerine bakmaya zorladı. Kan, tapınak kültü için vazgeçilmez önemdeydi. Rahipler arasında kana ilişkin süren pek çok tartışma o güne değin ritüeller üzerinden yürütülmüştü. Ne var ki Hezekiel artık kanı cinayet, kanunsuzluk

ve toplumsal adaletsizliğin bir sembolüne dönüştürmüştü.²⁷ Ritüeller, Eksen Çağı'nın yeni ahlaki gereklilikleri ekseninde yorumlanıyordu. Bu toplumsal suçlar en az putperestlik kadar ağırdı ve İsrail yaklaşan felaket için yalnızca kendini suçlamalıydı. Görünün sonunda Hezekiel, Yahweh'nin savaş arabasının Zeytin Dağı üzerinden uçarak ilahi kudreti kutsal şehirde uzaklaştırdığını gördü.

Geride kalan ve günahkârlık ve siyasal hilekârlıkla Kudüs'ün yıkılmasına neden olan Yehuda halkı için umut yoktu. Yeremya gibi, Hezekiel'in de bu insanlar için harcanacak vakti kalmamıştı. Öte yandan, Yahweh sürgündekiler arasında yaşamaya karar verdiği için orada gelecek umudu vardı. Yaşadığı huzursuzluk ve dengesizliğe karşın Hezekiel yeni bir yaşama ilişkin bir görüş de yaşadı. Sürgündeki toplumu temsil eden insanların kemikleriyle dolu bir alan gördü. İnsanlar şöyle diyordu: "Kemiklerimiz kurudu, umudumuz yok oldu; bir ölü kadar iyi durumdayız." Hezekiel kemiklerle ilgili kehanette bulundu ve "içlerine nefes girdi; yeniden yaşam doldular ve ayaklarının üzerine kalkıp büyük ve dev gibi bir ordu oluşturdular."²⁸ Bir gün, tam olarak tövbe ettiklerinde Yahweh sürgünleri evine geri getirecekti ama bu salt bir restorasyon olmayacaktı. Yeremya gibi Hezekiel de sürgünün çektiği acının daha derin bir vizyon yaratması gerektiğini biliyordu. Yahweh söz vermişti: "Onlara başka bir kalp vereceğim ve içlerine başka bir ruh dolduracağım. Vücutlarındaki taştan kalbi çıkaracağım ve onlara etten bir kalp vereceğim ki benim kanunlarıma uysunlar."²⁹ İlk görüşünde, Yahweh Hezekiel'e kalbini çakmaktaşı kadar sert yapacağını söylemişti. Ne var ki Hezekiel ve muhtemelen sürgünlerden bazıları onların acısını özümsemişti, onların sorumluluğu olduğunu gördüğü ve kalplerinin kırılmasına izin verdiği için artık insana dönüşmüşlerdi.

Son olarak, belki de yaşamının sonlarına doğru, Kudüs'ün yıkımının ardından Hezekiel çok yüksek bir dağın zirvesine kurulmuş Yahweh Sham ("Yahweh orada!") adlı bir şehrin görüşünü yaşadı. Bu bölümler Hezekiel'in takipçileri tarafından düzenlenmiş

ve genişletilmiş olabilir ancak asıl fikir muhtemelen peygamberin kendisinden çıkmıştı.³⁰ Her ne kadar Kudüs ve tapınağı harabe halinde olsa da peygamberin zihninden çıkmamışlardı ve Hezekiel onların mistik anlamını görmüştü. Süleyman'ın Tapınağı, Cennet Bahçesi'nin bir taklidi şeklinde tasarlanmıştı ve Hezekiel kendini dünyevi bir cenneti izler halde bulmuştu. Şehrin merkezinde bir tapınak vardı ve mabedin altından fışkıran bir nehir kutsal dağa doğru akıyor, çevredeki kırsal alanlara yaşam ve iyilik taşıyordu. Nehir kıyılarında "asla solmayan iyileştirici yaprakları ve asla çürümeyen tatlı meyveleriyle" ağaçlar yetişiyordu.³¹ Tapınak bütün dünyanın çekirdeği; ilahî kudret oradan toprağa ve İsrail halkına doğru bir dizi eş merkezli çember halinde yayılıyordu. Kaynaktan uzaklaştıkça varılan her bölgede bu kutsallık azalıyordu.

Şehri çevreleyen ilk çember kralın ve kutsal personel olan rahiplerin yeri. İsrail kabilelerine ayrılmış bir sonraki bölge biraz daha az kutsaldı. Bu kutsallığın ötesindeki dış topraklarda ise yabancı ulusların *goyim* dünyası vardı. Tapınak kültüründe, Yahweh *qaddosh* idi: "ayrı" ve "diğer." Artık tapınak olmadığına göre, İsrail dünyanın geri kalanından ayrı yaşayarak bu kutsallığa katılabiliirdi. Bu yeniden tesis edilmiş toplum vizyonu gelecek için ayrıntılı bir şablon veya mimari bir plan değildi. Hint halkının mandala olarak adlandıracağı bir şey, bir meditasyon ikonu,³² merkezine tanrıyı koyan düzene girmiş bir yaşam imgesiydi. Yahweh sürgünde dahi halkıyla birlikteydi; hâlâ tapınağın yakınındaymış gibi *goyim*'den ayrı yaşamalıydı. Dostluk kurmamalı ya da asimile olmamalılar, Yahweh'nin etrafında toplanmalıydı. Her ne kadar Babil'de çevre topraklarda yaşayan bir halk olarak kalsalar da haritada zar zor seçilen putperest komşularına göre merkeze daha yakınlardı. Bu defa içsel yaşama verilen önem düşünüldüğünde, yapılan tasvirin Hezekiel'in takipçilerini tapınağı içselleştirmeye ve onu içsel bir gerçekliğe dönüştürmeye ittiğini söylemek mümkün. Kutsallık çemberi üzerine düşünerek kendi "merkezlerini", tam işlevsel hareket etmelerini sağlayan yönelimi keşfetmiş olabilirlerdi.

Sürgünler, ruhu Upanishad bilgeleri kadar titiz analiz etmediler fakat bu mandala üzerine düşünürken bazıları kendi varlıklarının merkezinde ilahi bir varlık keşfetmiş olabilir.

Yahweh Sham üzerine düşünen Hezekiel kurban ayini, ayin kıyafetleri ve tapınağın ölçüleri ile boyutları hakkında detaylı tartışmalar için bolca vakit harcadı. Antropologlara göre, toplumsal belirsizlik dönemlerinde ritüeller yeni bir önem kazanır.³³ Özellikle yersiz yurtsuzlaştırılmış insanlar arasında grubu ötekilerden ayıran sınırları korumak için baskı ve saflık, kirlilik ve karışık evlilik hakkında toplumun çoğunluk kültürüne direnmesini sağlayan yeni bir kaygı vardır. Hezekiel'in görüşü hiç şüphesiz bir kale mantalitesi sergiliyordu. Hayalî şehrine yabancı giremiyordu; her yerde İsrail'in kutsallığını tehditkâr dış dünyaya karşı koruyacak duvarlar ve kapılar vardı.

Hezekiel büyük peygamberlerin sonuncularındandı. Peygamberlik İsrail ve Yehuda'da her zaman monarşiyle ilişkilendirilmişti ve monarşinin düşüşüyle birlikte önemini yitirmişti. Öte yandan, tapınakta görev yapan rahipler geri dönüşsüz bir şekilde yok olmuş görünen bir dünyayla son bağlantı olarak yeni bir önem kazanmışlardı. Tapınaklar yıkıldıktan sonra umutsuzluğa da kapılabilirlerdi fakat bunun yerine, sürgündeki kısıtlı bir rahip çevresi eskinin yıkıntıları üzerine yeni bir ruhanilik inşa etmeye başladılar. Bu kişiler hakkında çok az şey biliyoruz. Araştırmacılar İncil'in rahipler tarafından yazılan bu katmanına "P" diyorlar ancak P'nin tek bir editör mü yoksa rahip yazarlar ve editörlerden oluşan bir okul mu olduğunu bilmiyoruz. Kim olurlarsa olsunlar, P'nin kimileri yazılı kimileri ise sözlü yollarla aktarılmış eski geleneklerin bazılarına erişimi vardı.³⁴ Belki de sürgündeki Kral Yehoyakin'in sarayında yer alan kraliyet arşivinde çalışmışlardı. P'nin erişebildiği belgeler arasında JE anlatısı, ataların soy ağaçları ve İsraililerin çölde geçirdikleri kırk yıl boyunca kamp yaptıklarına inanılan yerleri listeleyen antik ritüel metinler bulunuyordu. Öte yandan, P'nin en önemli kaynakları Kutsal Kod³⁵ (yedinci yüzyılda derlenmiş

çeşitli yasalar) ve P anlatısının merkezinde yer alan ve İsraililerin çölde ilahî varlığı ağırlamak için yaptıkları çadır mabedi tanımlayan Mesken Belgesi'ydi.³⁶ Buraya toplantı çadırı deniyordu çünkü Musa burada Yahweh'ye danışıyor ve talimat alıyordu. P'deki materyallerin bazıları oldukça eski ve dili kasten arkaikti fakat amacı kesinlikle geçmişe dönük değildi. Aksine, halkı için yeni bir gelecek inşa etmek istiyordu.

P, JE destanına birtakım önemli eklemeler yapmıştı ve ayrıca Levililer ve Sayılar kitaplarından da sorumluydu. Birçok okur rahiplerin elinden çıkan bu eseri fazla zor bulur; genelde sonu gelmez, anlaşılması güç, kanlı ayin anlatılarını ve kavranamaz boyutlarda detaylı beslenme yasalarını es geçer. Tapınak harabe halinde olduğu için artık hükümsüzleşmiş olması gereken ayinleri bu kadar detaylı anlatmanın ne gereği vardı? Sürgünler kirli bir ülkede yaşarken saflığa bu kadar yoğunlaşmanın anlamı neydi? İlk bakışta, P'nin somut kural ve ritüellere ilişkin takıntısı Eksen Çağı'ndan çok uzakta görünüyor. Ancak o, Veda ayinlerini düzenleyen reformcularla aynı konulara kafa yoruyordu. Sürgündekilerin inançlı bir şekilde uydukları takdirde bu yasaların onları ruhsuz bir uyum içine hapsetmeyeceği, aksine onları kökten değiştireceğine inanarak farklı bir şekilde yaşamalarını istiyordu.

P'nin muhtemelen en meşhur eseri olan Yaratılış'ın ilk bölümü İsrail'in Tanrısı'nın cenneti ve yeryüzünü altı günde nasıl yarattığını tarif ediyor. Bu bölüm başlangıç için iyi bir yer. İlk dinleyici kitlesi bir yaratılış hikâyesi duyduklarında şiddetli mücadele öyküleri dinleyeceklerini umuyorlardı. Sürgünler, Marduk'un birincil deniz Tiamat'ı alt edişinin yeni yılda gösterişli bir ritüel eşliğinde yeniden canlandırıldığı Babil'de yaşıyorlardı ve Yahweh'nin dünyayı yaratırken bir deniz ejderhasını öldürdüğüne ilişkin de pek çok öykü vardı. Dolayısıyla dinleyiciler P'nin açılış sözlerinde denizden bahsedildiğini duyunca şaşırmayacaklardı: "Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeryüzünü yarattı. Yeryüzü ıssız ve çoraktı. Okyanusun üzerinde karanlık vardı. Tanrı'nın koşturan

ruhu suların üzerinde geziniyordu.” Ama birden P’den şaşırtıcı bir hamle geldi. Ne bir dövüş ne bir cinayet vardı. Tanrı sadece bir emir fısıldamıştı: “Işık olsun!” Ansızın, hiç mücadele vermeksizin ışık parlayıverdi. Tanrı bir dizi emir daha vererek dünyayı düzene soktu: “Göklerin altındaki sular bir yerde toplansın!” “Yeryüzü filizlenen bitkilerle dolsun!” “Göklerin kubbesinde gündüzü geceden ayıracak ışıklar olsun!” En sonunda da: “İnsanoğlu [adam] bizim suretimizde olsun!” Her seferinde, en ufak bir dövüş olmadan, “öyle oldu.”³⁷ Hint ritüel üstatlarının şiddeti sistematik olarak geleneksel ritüellerden çıkarmaları gibi P de yöntemli bir şekilde saldırganlığı geleneksel kozmogoniden çıkarıyordu.

Bu kayda değer bir ruhani başarıydı. Sürgünler korkutucu bir saldırının kurbanı olmuşlardı. Babilliler anavatanlarını yakıp yıkmış, şehirlerini harabeye çevirmiş, tapınaklarını yerle bir etmiş ve onları zorla sürgüne göndermişti. İçlerinden bazılarının Babil-lilerin de aynı acıları çekmelerini istediğini biliyoruz:

*Ey Babil’in Zalim Kızı
Ne mutlu ki o adama, sana
Bize davrandığın gibi davranan,
Ne mutlu ki o adama,
Bebeklerini alıp kayalara çarpan!*³⁸

Ne var ki bu yol, P’ye göre, gidilmesi gereken yol değildi. P’nin anlattığı yaratılış hikâyesi Babilli fatihlerin dinine karşı bir polemik olarak görülebilir. Yahweh, Marduk’tan çok daha güçlüydü. Evreni düzene sokarken denk tanrılarla savaşmak zorunda kalmamıştı; deniz ürkütücü bir tanrıça değil, evrenin ham maddesiydi; güneş, ay ve yıldızlar yalnızca yaratılmış şeyler ve araçlardı. Marduk’un yaratısı her yıl yenilenmek zorundaydı fakat Yahweh bütün işini altı günde tamamlamış ve yedinci gün dinlenmişti. İlahî rakibi yoktu ve kıyaslanamazdı, evrendeki tek güçlü ve karşı çıkılamazdı.³⁹

İsrailliler diğer halkların inançları hakkında fazlasıyla iğneleyici olabiliyorlardı ama P bu yolu izlememişti. Babil diniyle ilgili ucuz alaylar yoktu. Anlatısı berrak ve dingindi. Her ne kadar sürgünler şiddetli kopuşlar yaşamış olsalar da bu dünyada her şey yerli yerindeydi. Yaratılışın son gününde Tanrı “yaptığı her şeye baktı ve fazlasıyla iyi olduğunu gördü.”⁴⁰ Ayrıca yarattığı her şeyi –ve muhtemelen Babillileri de– kutsadı. Herkes Yahweh gibi Sebt Günü’nde sakince dinlenmeli, Tanrı’nın dünyasına hizmet etmeli ve tüm yaratıkları kutsamalıydı.

P, çadır tapınağın inşası ile dünyanın yaratılışı arasında kasıtlı olarak bir bağ kurmuştu.⁴¹ Bu mabedin inşasına ilişkin Musa’ya talimatlar veren Yahweh işin altı gün sürmesini istedi, “yedinci gün sizin için kutsal bir gündür, tamamen dinlenme günüdür, Yahweh’ye adanmıştır.”⁴² Toplantı çadırı bittiğinde, “Musa bütün işi inceledi ve her şeyi Yahweh’nin emrettiği gibi yaptıklarını görebildi. Musa onları kutsadı.”⁴³ Mısır’dan sürülme hikâyesi, P’nin bakış açısı için çok önemliydi fakat onun yorumu Deuteronomistlerin yorumundan oldukça farklıydı. P, artık İsrail Yahweh’nin vadettiği topraklardan sürüldüğü için acı dolu ve problematik bir anıya dönüşen Sina Dağı’nda yapılan ahit konusuna değinmedi.⁴⁴ P’ye göre, öykünün doruk noktası *sefer torah*’ın verilmesi değil, toplantı odasında Tanrı’nın yaşam veren varlığının lütfuydu.

Yahweh, Musa’ya “ortalarında bizzat yaşamak [*skn*] için” halkı Mısır’dan çıkardığını söyledi.⁴⁵ Seyyar tapınağı sayesinde tanrısal varlık İsrail halkına gittikleri her yerde eşlik ediyordu. Genelde “yaşamak” olarak tercüme edilen *shakan* sözcüğünün kökü temelde “göçebe bir çadır sakininin yaşamını yönlendirmek” manasına geliyordu. P, bu sözcüğü, kalıcı ikamet anlamına gelen *yob* (“ikamet etmek”) sözcüğüne yeğliyordu. Tanrı konar göçer halkıyla “çadır kuracağına” söz vermişti. Sabit bir ikameti yoktu, tek bir mabede bağlı değildi, bunun yerine İsraillilerle gittikleri her yerde yaşayacağını (*shakan*) söylemişti.⁴⁶ JE anlatısını düzenleyen P, Mısır’dan Çıkış kitabını toplantı çadırı hikâyesini tamamlayarak bitirmişti.

Burada Tanrı sözünü yerine getirdiğinde, çadır tapınak (*mishkan*) Yahweh'nin kudreti ve varlığının bulutuyla dolduğunda:

*Ne zaman bulutlar mishkan'dan yükselse
İsrail'in Çocukları ayaklanırlar...
Gündüzleri Yahweh'nin bulutu mishkan'ın üzerindedir
Geceleri ateş,
Bu ikisi tüm İsraililerin gözleri önünde,
Onlara yol gösterir.⁴⁷*

Geniş zaman kullanımı çok önemliydi. Yahweh, Babil'e yaptıkları son yürüyüşte de hâlâ halkıyla birlikteydi. Tanrıları gibi, İsrail halkı da seyyar bir halktı. Deuteronomistlerin aksine P, destanı Yeşu'nun fethiyle değil, İsrailileri Vadedilmiş Topraklar'ın sınırında bırakarak bitirdi.⁴⁸ İsrail'in bir halk olmasının nedeni belli bir ülkede yaşamaları değil, nerede olurlarsa olsunlar halkıyla birlikte seyahat eden Tanrı'nın varlığında yaşıyor olmasıydı.

İsrail halkının çöldeki kampına ilişkin P'de yer alan anlatı, sürgündeki insanların düzen özlemini yansıtıyordu.⁴⁹ Geceleri kamp kurduklarında ya da gündüzleri yürürken, her bir kabile çadırın etrafında tanrı tarafından belirlenmiş konumda duruyordu. Sayılar kitabında fazlasıyla çarpıtılmış İsrail tarihi bir yerden başka bir yere giden gösterişli bir tören alayı gibi sunuluyordu. Kendi rahiplik bilgisini JE anlatısına ekleyen P, halkının tarihini yeniden yazarak Babil sürgününün uzun bir trajik göçler serisinin yalnızca sonuncusu olduğunu gösteriyordu: Âdem ve Havva, Cennet'ten zorla çıkarılmışlardı; Kabil kardeşini öldürdükten sonra kalıcı bir gezgin haline gelmişti; Babil Kulesi'ndeki isyandan sonra insanlar yeryüzüne dağıtılmışlardı. İbrahim Ur'u terk etmiş, kabileler Mısır'a göç etmiş ve Yahweh onları esaretten kurtarmıştı. Ne var ki kırk yıl boyunca Sina Çölü'nde halkıyla birlikte "çadır kurmuştu" ve imaya göre bu son Babil göçünde de halkının arasında yaşamaya devam ediyordu.

Sürgünler toplumu muhtemelen homurdanma ve yakınma alışkanlığı edinmişti. P, anlatısında İsrail halkının çölde Tanrı'ya karşı "söylendiğine" ilişkin hikâyeler oluşturmuştu.⁵⁰ Sürgünler de "inatçı bir kuşaktı" fakat P onlara doğru yolu gösteriyordu. Sürgünde dahi, hep birlikte kadim rahip yasalarına göre yaşamaları halinde Tanrı'nın varlığının dönebileceği bir toplum yaratabilirlerdi. Bu şaşırtıcı bir yenilikti. P, artık kullanımdan kalkan eski yasaları yeniden canlandırmıyordu. Tapınakta hizmet veren rahiplerin yaşamını yöneten ayin yasaları, saflık düzenlemeleri ve beslenme kuralları hiçbir zaman sıradan halk için geçerli olmamıştı.⁵¹ P, çarpıcı bir iddiada bulunuyordu. Ulusal tapınakları yıkılan İsrail halkı bir rahipler ulusuydu. Halkın tamamı tapınakta ilahi varlığa hizmet edermiş gibi yaşamalıydı çünkü Tanrı hâlâ içlerinde yaşıyordu. P'nin yasaları hayatın bütününe ritüelleştirmişti fakat bu kadim tapınak yasaları yersiz yurtsuzlaştırma deneyimine dayalı olarak yeni bir etik devrim başlatmak amacıyla kullanılıyordu.

Her ne kadar sürgünler kirli bir ülkede yaşıyor olsalar da P sürgün olmakla kutsallık arasında köklü bir bağ olduğunu iddia ediyordu. Tanrı, Kutsal Kod'da İsraillilere şöyle seslenmişti: "Kutsal olmalısınız çünkü ben Yahweh, sizin Tanrınız, kutsalım."⁵² "Kutsal" olmak "ayrı" olmak demektir. Yahweh "öteki" idi, sıradan, ölümlü gerçeklikten tamamen farklıydı. P'nin önerdiği yasalar ayrılık prensibine dayalı kutsal bir yaşam tarzı oluşturmuştu. Halk, Babilli komşularından ayrı yaşamalı ve doğal dünyadan uzak durmalıydı. Yaşamlarının her ayrıntısında Tanrı'nın ötekiliğini taklit eden halk, Yahweh gibi kutsal olacak ve Tanrı'nın olduğu yerde bulunacaktı. Sürgün özünde bir yabancılaşma hayatı olduğu için Babil bu programın uygulanması açısından biçilmez kaftandı. Leviticus'ta Yahweh ayinler, beslenme ve toplumsal, cinsel ve kültürel yaşama ilişkin detaylı kurallar getirmişti. İsrail halkı bu kurallara uyarsa Yahweh daima aralarında olacağına söz vermişti. Tanrı ve İsrail halkı birlikte yolculuk ediyordu. Emirlerine uymamayı seçecek olurlarsa Yahweh cezalandırıcı bir güç olarak

“onlarla yürüyecekti.”⁵³ Topraklarını yerle bir edecek, mabetlerini ve tapınaklarını yıkacak ve onları diğer uluslara dağıtacak. P’ye göre bu çoktan olmuştu. İsrail halkı kutsal yaşam sürmemişti ve bu nedenle şimdi sürgündeydi. Tövbe edecek olurlarsa Yahweh düşman topraklarında dahi olsalar onları hatırlayacaktı. “Tam orta yerinize ‘Çadır Tapınağımı’ [*mishkan*] yerleştireceğim ve sizi küçümsemeyeceğim. Sizinle birlikte yürüyeceğim.”⁵⁴ Babil, Tanrı’nın akşam serinliğinde Âdem’le yürüdüğü yeni Cennet olabilirdi.

Bir Eksen Çağı insanı olan P’ye göre, kutsallığın güçlü bir etik bileşeni vardı ve artık salt bir kültüsel mesele olarak görülemezdi. Bunun içine her yaratığın kutsal “ötekiliğine” karşı mutlak saygı dâhildi. Özgürlük yasasında,⁵⁵ Yahweh hiçbir şeyin, toprağın bile köleleştirilemeyeceğini ya da sahiplenilemeyeceğini ısrarla vurguluyordu. Her elli yılda bir ilan edilmesi gereken Jübile Yılı’nda tüm köleler azat edilmeli ve tüm borçlar silinmeliydi. Ayrı ve kutsal yaşamlar sürüyor olsalar da İsrailililer yabancıları küçük görmemeliydi: “Bir yabancı sizinle birlikte sizin ülkenizde yaşıyorsa onu aşağılamayın. Ona kendi halkınızdan biriymiş gibi davranın ve kendinizden biriymiş gibi sevin. Zira siz de Mısır’da yabancıydınız.”⁵⁶ Bu, empatiye dayalı bir yasaydı. Acı deneyimi diğer insanların acılarını anlamaya sürüklemeliydi. Kendi kederiniz size ötekilerin hislerini anlamayı öğretmeliydi. Öte yandan, P gerçekçi biriydi. “Sevme” emri insanların sürekli olarak sıcak duygularla dolu olmasını gerektirmiyordu. P, duygular hakkında yazmıyordu. Bu bir kanundu ve P’nin dili duyguların yer bula-mayacağı tüm kanunlar gibi teknik ve ketumdü. Orta Doğu anlaşmalarında “sevmek” yardımsever, sadık olmak ve pratik destek vermek anlamına gelirdi. Bundan dolayı, sevme emri aşırı ütöpik değil herkesin anlayacağı türden bir şeydi.

En başından sonuna kadar P’nin bakış açısı kapsayıcıydı. Öte yandan, ilk okuyuşta beslenme yasaları katı ve keyfi gibi gelebilir. Yaratılış gününde tüm hayvanları kutsayan bir Tanrı nasıl olur da bazı yaratıklarını “pis” ve hatta “menfur” olarak

niteleyebilirdi? Normalde “kirli” veya “iğrenç” gibi sözcükleri etik ve duygusal anlamda kullanırız fakat İbranice *tamei* (“saf olmayan”) kelimesi “günahkâr” ya da “kirli” anlamına gelmiyordu. Kült içinde teknik bir terimdi ve duygusal ya da ahlaki bir manası yoktu. Yunanistan’da olduğu gibi belli eylemler veya koşullar, tapınağı kirleten ve Tanrı’yı uzaklaştıran kişiliksiz bir *miasma*’yı harekete geçiriyordu.⁵⁷ P’ye göre, ölüm temel ve prototip kirlilikti: Yaşayan Tanrı ile ölü bedenler bir araya gelemezdi. Herhangi bir yaratığının cesedine temas ettikten sonra onun huzuruna çıkmak bir aşağılamaydı. Tüm başlıca kirler –uygunsuz akıtılmış kan, cüzzam, irin– murdardı çünkü her biri ölümle ilişkiliydi ve ait olmadıkları bir yere sızmışlardı.⁵⁸ Tapınakta ilahî varlığa hizmet eden rahipler, cesetler veya çürüme sembolleriyile her türlü temastan kaçınmalıydı. Artık tüm İsraililer böyle davranmalıydı çünkü onlar da Tanrı’yla birlikte yaşıyordu.

Öte yandan, -önemli bir nokta- P diğer insanların kirli ya da kirleticisi olduğunu söylememişti.⁵⁹ Kutsallık ve saflık yasaları yabancıları dışarıda tutmak için tasarlanmamıştı. P’ye göre, yabancı dışlanmamalı, aksine “sevilmeliydi”. Kirlilik düşmanlardan değil kendinizden gelirdi. Kurallar İsraililere saf olmayan yabancılardan kaçınmayı değil, tüm yaşamı takdir etmeyi öğütüyordu. “Temiz olmayan” hayvanların tüketimini yasaklayan beslenme yasalarıyla P, Hint *ahimsa* idealine çok yaklaşmıştı. Diğer kadim halklar gibi İsraililer de hayvanların ritüel eşliğinde kurban edilmesini öldürme olarak görmüyorlardı. Ayin, kurbanı daha yüce ve ruhani bir öze büründürüyordu⁶⁰ ve bu şekilde kutsanmamış bir hayvanı öldürmek ve yemek yasaktı. P, Deuteronomistler tarafından serbest bırakılan yeme amaçlı hayvan öldürmeyi yasakladı ve İsraililerin yalnızca kendi koyun ve sığır sürülerindeki evcil hayvanlarını kurban ederek yiyebilecekleri kuralını getirdi. Bunlar toplumun bir parçası olan ve dolayısıyla Tanrı’nın İsrail’le yaptığı antlaşmaya dâhil olan “temiz” ve “saf” hayvanlardı. Bunlar Tanrı’nın malıydı ve kimse onlara zarar veremezdi. “Temiz” hayvanların

Sebt Günü'nde dinlenmelerine izin verilmeliydi ve yalnızca bir tür ölüm sonrası yaşama kavuşmaları halinde yenebilirlerdi.⁶¹

Köpek, geyik ve vahşi doğada yaşayan diğer yaratıklar gibi “temiz olmayan” hayvanlar asla öldürülmemeliydi. Bunları tuzağa düşürmek, öldürmek, kullanmak ya da yemek ne olursa olsun yasaktı. Bu hayvanlar kirli ya da iğrenç değildi. İsraililer canlı olmaları koşuluyla bu hayvanlara dokunabilirdi. Bunlar öldükten sonra kirleniyordu.⁶² Temiz olmayan bir hayvanın cesediyle herhangi bir teması yasaklayan yasa o hayvanı koruyordu çünkü bu sayede hayvanın derisi ya da herhangi bir organı çıkarılamıyordu. Bu nedenle onları avlamak ya da tuzağa düşürmek gereksizleşiyordu. Aynı şekilde “iğrenç” (*sheqqets*) olarak sınıflandırılan hayvanlar da yaşadıkları sürece tiksindirici değildi. İsraililer aynı sebeplerle bunların da ölüsüne dokunmaktan kaçınmalıydı. Deniz ve havadaki “sürü halinde dolaşan hayvanlar” güçsüzlerdi ve sevgi uyandırmalıydı. Mesela bıldırcınlar ufaktı ve kolayca öldürülebilirdi. Kolay üredikleri ve “çok fazla” oldukları için Tanrı tarafından kutsanmışlardı ve ona aitlerdi.⁶³ Tanrı'nın tüm hayvanları onun güzel yaratıklarıydı.⁶⁴ P, Tanrı'nın temiz ve kirli hayvanları yarattığı gün kutsadığını ve tufan sırasında hem kirli hem de temiz hayvanları kurtardığını dile getirmişti. Bunların herhangi birine zarar vermek Tanrı'nın kutsallığını aşağılamak anlamına gelirdi.

Öte yandan, P'de gizli bir endişe eğilimi vardı. Bedenin duvarlarının ihlal edilmesi korkusundan ortaya çıkan cüzzam, irin ve regl hakkındaki yasalar yerinden edilmiş toplumun net sınırlar oluşturma kaygısını ortaya koyuyordu. Her şeyin yerli yerinde olduğu bir dünya çağrışımı yerinden edilme travmasından kaynaklanıyordu. Sürgünlerin ulusal bütünlüğü acımasız bir emperyal güç gösterisiyle ihlal edilmişti. Sürgündeki rahip ve peygamberlerin büyük başarısı kin ve intikama dayalı bir dinden kaçınıp bütün yaşamın kutsallığını onaylayan bir ruhanilik yaratmış olmalı.

Altıncı yüzyılın başında, Yunan dünyasındaki birçok *polis*'i yıkıma uğratan toplumsal kriz sonunda Atina'yı da vurdu. Attika'nın kırsal alanlarındaki çiftçiler sömürüden şikâyet ediyor ve aristokratlara karşı birleşiyorlardı. İç savaş kaçınılmaz görünüyordu. Soylular güçsüzdü: Birleşik değillerdi, ellerinde ordu ya da polis gücü yoktu ve çiftçilerin çoğunluğu eğitilmiş hoplitler olarak silahlı ve tehlikeliydi. Çıkmazdan kurtulmanın tek yolu çatışan taraflar arasında adil hakemlik yapabilecek tarafsız bir aracı bulmaktı. Atina, Solon'u seçti ve 594 yılında onu şehir hâkimi olarak atayıp anayasayı reformdan geçirme yetkisiyle donattı.

Solon krizler süresince çeşitli *polis*'lere tavsiyeler veren bağımsız entelektüeller grubuna mensuptu. İlk başta onlara sadece pratik meseleler hakkında danışılıyordu: Ekonomi, işsizlik veya kötü hasat. Daha sonra, giderek artan oranlarda, "bilge kişiler" daha soyut siyasal meselelere kafa yormaya başladılar. Solon, Yunanistan'da kapsamlı geziler yaptı ve mensup olduğu çevreden insanlarla yürüttüğü tartışmalarda *polis*'in bir türlü çözilemeyen sorunlarını ele aldı. Atinalılara *dysnomia* ("kanunsuzluk") içinde yaşadıklarını ve felakete sürüklendiklerini anlattı. Tek çıkış yolları, Yunan toplumunu en başta tanzim eden normlara döndürerek *eunomia* ("doğru düzen") yaratmaktı. En az hoplitler ve servet sahipleri kadar çiftçiler de *polis* için vazgeçilmezdi. Onları bastırmaya çalışan aristokratlar toplumda yıkıcı olabilecek sağlıklı bir dengesizlik yaratıyorlardı.

Solon, yalnızca birkaç yasa geçirmekle yetinmedi. Çiftçi ve aristokratların aynı şekilde hükümet problemlerinden ve iyi düzenlenmiş bir toplumun kalbinde yatan prensiplerden haberdar olmalarını istiyordu. Tüm yurttaşlar *dysnomia* durumu için bir miktar sorumluluk üstlenmeliydi. Bu ilahî bir ceza değil, insan bencilliğinin bir sonucuydu ve yalnızca ortak bir siyasal çaba, barış ve güvenliği yeniden tesis edebilirdi. Tanrılar insanların işlerine karışmadılar ve durumu çözecek ilahî bir yasa göndermediler. Bu bir Eksen Çağı atılımıydı. Solon tek bir hamlede siyaseti dünyevi-

leştirmişti. Antik Çağ'ın bütünsel vizyonunda adalet, tanrıları bile yöneten kozmik düzenin parçasıydı; bu kutsal prensipleri bozan kötü bir hükümet doğanın düzenini de bozabilirdi. Ne var ki Solon'un bunlar için vakti yoktu. Doğanın kendi yasaları vardı ve kadınlar ile erkeklerin yaptığı işler bunları etkileyemezdi. Yunanlar yeni, analitik bir yolla düşünmeye başlayarak problemin farklı bileşenlerini ayırdılar, her birine kendi bütünlüğünü kazandırdılar ve mantıklı bir çözüm bulma yoluna gittiler. Bilge adamlar grubu, bir krizin sonuçlarını öngörmelerini sağlayacak sebep sonuç süreci hakkında çalışmaya başlamıştı. *Polis*'lerin belirli problemlerinin ötesine bakmayı ve evrensel olarak uygulanabilecek soyut genel prensipler bulmayı öğreniyorlardı.⁶⁵

Solon'un *eunomia* prensibi Yunan siyasal düşüncesi için belirleyici olmanın yanı sıra erken dönem Yunan bilimi ve felsefesinin de şekillendirilmesine katkıda bulunacaktı. Bu düşünce denge fikrine dayalıydı. Toplumun hiçbir kesimi diğerlerinin üzerinde tahakküm kurmamalıydı. Şehir, tüm savaşçıların uyum içinde hareket ettiği hoplit falanksı gibi işlemeliydi. Çiftçiler sırtlarındaki yükten kurtarılmalı ve onları ezen aristokratların güçlerine karşı koyabilmelilerdi. Bu nedenle Solon, çiftçilerin borçlarını sildi. Tarihi eski kabile günlerine dayanan tüm yurttaşların Halk Meclisi, aristokrat İhtiyarlar Meclisi'nin gücünü dengelemeliydi. Ayrıca *polis*'teki tüm resmî meclisleri denetleyecek olan Dört Yüzler Meclisi'ni de oluşturdu. Aristokrasinin gücünü daha da azaltmak için doğuştan gelen statü yerine zenginliğe göre statüyü getirdi: her yıl iki yüz *busel*'in üzerinde tahıl, şarap ya da zeytinyağı üreten kişi kamu görevini hak edecekti. Son olarak Solon, adli sistemi reformdan geçirdi ve tüm yurttaşlara şehir yargıçlarına dava açma hakkı tanıdı.⁶⁶ Yeni yasaları iki ahşap tablete yazdırarak okuryazar Atinalıların onları okumasını sağladı.

Bir ölçü birimi. (ç. n.)

Solon muhtemelen toplumdaki dengesizliğin giderilmesiyle birlikte aristokratların otomatik olarak daha adil yönetim sergileyeceklerini düşünmüştü. Ne var ki aristokratlar ayrıcalıklarının ellerinden alınmasına öfkelenildiler ve yeni önlemlerin tam olarak uygulanmadığını gören yoksul sınıflar arasında huzursuzluk ve hayal kırıklığı baş gösterdi. Çok sayıda kişi Solon'u Atina'da bir tiranlık kurarak reformlarını geçirmeye yönlendirdi fakat o tiranlığın dengesiz bir yönetim olduğunu düşünerek bunu reddetti. Kısa vadede Solon başarısız oldu: Halk henüz onun fikirlerine hazır değildi. Öte yandan, reformlarına yönelik yaygın ilgi, diğer polis'lerin gerisine düşmüş olan Atina'yı ilerlemenin öncüsü haline getirdi. Tiranlığı reddeden Solon, kişisel ödül beklentisi olmadan hizmet eden ve sıradan insanlardan üstün olmaya çalışmayan yeni bir ideal yurttaş standardı da oluşturmuştu.⁶⁷

547 yılında bir tiran, Atina'da yönetimi ele geçirdi. Ailesi Makedonya yakınlarındaki kuzey düzlüklerini kontrol eden, yakınlardaki Brauron şehrinden gelen Peisistratos, Atina'daki pek çok hoşnutsuz kişinin desteğini aldı. O ve oğulları 510 yılına kadar şehri yönetti. Cömert, cana yakın ve karizmatik Peisistratos şehir için iyiydi. Yoksul çiftçilere cömert krediler sağlamış, önemli inşaat projeleri başlatmış ve şehrin etrafındaki su dağıtım sistemi ile yolları onarmıştı. Ticaret gelişmiş, saray şairlerin uğrak yeri olmuş ve halk ruhani bir yenilenmenin tadını çıkarmaya başlamıştı.

Peisistratos, Atina'da kendine özgü bir dinî merkez yaratmak istiyordu. Oğullarıyla birlikte Akropolis'i taş bir tapınağa ve kayalık tepeye kolay bir ulaşım yoluna sahip görkemli bir kült alanına çevirdi. Zengin kişiler tapınağın etrafında büyümlü bir taştan orman gibi duran tanrı heykellerinin yapımına destek oldular.⁶⁸ Peisistratos şehrin kuruluşunun kutlandığı, her dört yılda bir düzenlenen ve kendi atletizm oyunlarına sahne olan Panathenaea festivalini yeniden canlandırdı.⁶⁹ Bu festivalde, Atina'nın erken dönem tarihini yeniden canlandıran karanlık, kafa karıştırıcı ritüellerin ardından yeni yıl kutlamaları zirveye ulaşırdı. Bu ritüellerin bi-

rinde Akropolis'te bir öküz şiddetli bir suça neden olacak şekilde kurban edilmişti. Ölümcül darbeyi vuran rahip kaçmak zorunda kalmıştı. Bir mahkeme toplanmış ve cinayetten suçlu bulunan bıçak denize atılmıştı. Bu "öküz cinayeti" (*bouphonia*) hicvinin altında daima birilerinin ya da bir şeylerin bedel ödemesi gereken her dünyevi kurban ayininin ya da bizzat medeniyetin kalbinde bulunan bir şiddet korkusu –rutinler aracılığıyla sıkça bastırılan bir korku– yatıyordu.

Panathenaea zafer alayı bu can sıkıcı ritüellerin tekinsiz havasını dağıtıyordu.⁷⁰ Festivalin en önemli kısmı bütün şehirden geçerek Akropolis'te Athena'nın yeni tapınağının doğu ucunda son bulan bir tören alayıydı. Orada şehir sakinleri Kyklop'larla yaptığı ve medeniyetin kaosa karşı zaferini simgeleyen savaşın sahnelerinin işlendiği yeni bir safran rengi kaftanı tanrıçanın kült heykeline sunardı. Tören alayında tüm yurttaşlar temsil edilirdi: genç *ephebe*'ler (tam yurttaşlığa geçmekte olan ergen çocuklar), hoplitler, sarı *chiton*' içindeki kızlar, yaşlılar, zanaatkârlar, yerleşik yabancılar, diğer *polis*'lerin temsilcileri ve kurbanlar. Atina göz kamaştırıcı boyutta bir kimlik gösterisi eşliğinde kendine ve Yunan dünyasının geri kalanına kendini sergiliyordu.

Öte yandan, Yunanlar çok daha kişisel bir dini deneyim arayışına başlamışlardı. Peisistratos'un inşa ettiği yeni binalardan biri Atina'nın yirmi mil kadar batısındaki Eleusis şehrindeki kült binasıydı. Anlatılanlara göre burada, Persephone'yi arayan tanrıça Demeter kalmıştı. Eleusis'in gizemli kültü artık Atinalıların dini yaşamının ayrılmaz bir parçasına dönüşmüştü.⁷¹ Burada katılımcıların dönüştürülmüş bir zihinsel durumu tecrübe ettikleri bir kabul ayini düzenleniyordu. Ritüeller gizlilik içinde yapıldığından neler olduğuna ilişkin sadece tahmin yürütebiliriz fakat katılımcıların (*mystai*) Demeter'in ayak izlerini takip ettiklerini, onun kızının kaybindan ötürü duyduğu acıyı –kederi, umutsuzluğu,

Antik Yunan'da kullanılan bir tür giysi. (ç. n.)

korkuyu ve öfkesini– paylaştıklarını söyleyebiliriz. Onun acısına ve nihayetinde Persephone ile birleşmenin verdiği neşesine katılan bazıları karanlığın kalbine baktıktan sonra ölümden artık eskisi gibi korkmuyorlardı.

Hazırlıklar Atina’da başlıyordu. *Mystai* iki gün boyunca oruç tutuyor; denizde dikiliyor ve Persephone onuruna bir domuz yavrusu kurban ediyorlardı. Daha sonra dev bir kalabalık halinde Eleusis’e doğru yayan yola çıkıyorlardı. Bu esnada oruç nedeniyle güçsüzleşmiş ve başlarına ne geleceğini bilmedikleri için endişeli oluyorlardı. Bir önceki yıl kabul edilen *epoptai* onlarla birlikte yolculuk ediyordu. Bu kişilerin davranışları tehditkâr ve saldırgandı. Kalabalıklar ritmik ve hipnotik bir halde dönüşüm tanrısı Dionysos’a seslenirken heyecandan öyle çılgına dönüyorlardı ki sonunda Eleusis’e vardıklarında bitkin, korkmuş ve coşkun bir ruh haline bürünmüş oluyorlardı. Bu esnada güneş batarken meşaleler yakılıyor ve ürpertici titrek ışıklar altında *mystai* yönlerini kaybedip tamamen sersemleyene kadar caddelerde bir aşağı bir yukarı sürülüyordu. Sonra kabul binasının zifirî karanlığına dalıyorlardı. Bundan sonra resim iyiden iyiye bulanıklaşıyordu. Hayvanlar kurban ediliyordu. Muhtemelen, ancak son dakikada affedilen bir çocuğun kurban sahnelerini içeren korkutucu ve “tarifi zor” bir olay da yaşanıyor. Bir “ifşaat” söz konusuydu. Kutsal bir sepetten bir şeyler çıkarılıyordu. En sonunda Kore ve Demeter’in kavuşması yeniden canlandırılıyor ve gizem dolu süreç kabul edilenlerin neşe ve rahatlamayla dolduğu coşkun sahneler ve kutsal bir tabloyla sonuçlanıyordu. Eleusis’teki ayine katılanlar normal, sıradan benliklerinin “dışına adım atarak” bir *ekstasis* yaşıyor ve yeni bir bakış açısı ediniyorlardı.

Gizli bir doktrin paylaşılmıyordu. Aristoteles’in sonraları açıklayacağı gibi, *mystai* Eleusis’e bir şeyler öğrenmek için değil, kendilerini dönüştürdüğüne inandıkları bir deneyim yaşamaya gidiyorlardı.⁷² Bir *mystai* yaşadıklarını şöyle hatırlıyordu: “Gizem binasından kendimi bir yabancı gibi hissederek ayrıldım.”⁷³

Yunan tarihçi Plutarkhos (yak. M.S. 46-120) ölümün Eleusis'teki tecrübeye benziyor olabileceğini düşünüyordu:

Başlangıçta yolunu yitirmiş halde gezinmek, karanlıkta hiçbir yere çıkmayan ürkütücü yollarda daireler çizerek bitkin yürüyüşler yapmak; ardından sona ermeden hemen önce tüm dehşetin –panik ve titreme, terleme ve şaşkınlık– bir arada yaşanması. Sonra bir tür mükemmel ışığın sizi karşılaması, saf alanların ve çayırlıkların sesler ve danslar ve kutsal dini sözler ve mukaddes bakış açılarıyla sizi selamlaması.⁷⁴

Yoğun psikodramanın uyandırdığı son sevinç hali insanlara tanrıların hissettiği kutsal mutluluğun ne olduğuna dair ipuçları veriyordu.

Yunanlar mantıksal, analitik titizlikle düşünmeyi öğreniyorlardı ama yine de ara ara kendilerini akıl dışı durumlara teslim etme ihtiyacı duyuyorlardı. Atinalı filozof Proklos (yak. M.S. 412-485) Eleusis ayininin bir *sympatheia*, ritüele karşı köklü bir bağlılık, yaratarak insanların kendilerini kaybetmelerini ve ritüel içine “bizim anlayamayacağımız bir yolla ve ilahî bir şekilde” tamamen çekilmelerini sağladığına inanıyordu. Tüm *mystai* buna erişemiyordu: Bazıları “panikle sarsılıyor” ve korkularına yenik düşüyorlardı, diğerleri ise “kendilerini kutsal sembollere teslim etmeyi, kimliklerinden sıyrılmayı, tanrılarla bütünleşmeyi ve ilahî aşkınlığı tecrübe etmeyi” başarabiliyordu.⁷⁵ Hindistan’da insanlar içe bakış yöntemleriyle benzer mutluluklara erişmeye başlamışlardı. Eleusis’te böyle bir iç yolculuk söz konusu değildi. Bu, Eksen Çağı’nın bazı gizemcileri tarafından ulaşılan tek başına *ekstasis* durumundan oldukça farklıydı. Eleusis’teki aydınlanma uzak bir orman inzivasında değil, binlerce insanın arasında gerçekleşiyordu. Eleusis, Eksen Çağı öncesi eski dünyaya aitti. Demeter ile Persephone’yi taklit eden, onların ölümden yaşama geçişini

yeniden canlandıran *mystai*, bireysel benliklerini geride bırakıyor ve ilahi modelleriyle bütünleşiyorlardı.

Aynısı Dionysos gizemleri için de geçerliydi.⁷⁶ Burada da katılımcılar, üvey annesi tarafından delirtilen Dionysos'un Yunanistan ormanlarında ve Mısır'ın doğusu, Suriye ve Frigya topraklarında deva bulma umuduyla çılgınca yolculuk etmesini taklit ederek acı çeken bir tanrıyla bütünleşiyorlardı. Dionysos hakkındaki mitsel öyküler deliliğin yıkıcılığı ve ürkütücü aşırılığına ilişkin fakat Dionysos'un şehirdeki kültü sınırların hafif aşıldığı bir karnaval atmosferinde fakat düzenli bir şekilde hayat buluyordu.⁷⁷ Erkekler, Dionysos'un Hera'dan saklanırken yaptığı gibi kadın giysileri giiyorlardı. Herkes müzik ve dans eşliğinde şarap içiyordu. Dionysos'un kadın takipçileri sarmaşık yapraklarından taçlar takarak ve ellerinde söğüt asalarla caddelerde koşturuyorlardı. Kimi zaman, bütün grup kişiden kişiye yayılan yüksek bir bilinç durumuna, transa geçiyordu. Bu gerçekleştiğinde tapınanlar Dionysos'un aralarında olduğunu biliyorlardı. Bu ilahi yükseliş durumuna *entheos*, "içimdeki tanrı" adını vermişlerdi.

Dionysos kültüründe her zaman bir hiciv unsuru bulunurdu. Tören alaylarında *polis*'in tüm sakinleri birbirlerine karışır, köleler aristokratlarla yan yana yürürdü. Halkın her kesiminin tören alayında kendine ait bir yerinin olduğu Panathenaea şenliklerinin tam zıddı bir durum yaşanırdı.⁷⁸ Dionysos dini tiranların güç aldığı zanaatkârlar, sanatçılar ve köylülere çekici gelen bir isyan ateşi barındırdığı için Dionysos kültü tiranlar tarafından genelde desteklenirdi. 534'te Peisistratos, Atina'da Dionysia kentini kurdu ve Akropolis'in güney yamacına Dionysos için bir tapınak inşa ettirdi. Tapınağın yanı başında kayalıklara oyulmuş bir tiyatro bulunuyordu. Festival sabahında tanrının heykeli tören eşliğinde şehre taşınarak sahneye yerleştirilirdi. Sonraki üç gün boyunca yurttaşlar giderek tam ölçekli bir dramaya dönüşecek olan antik mitlerin korolar tarafından seslendirilmesine tanıklık ederlerdi.

Dionysia kentinin dramatik ritüelleri Yunanlar için Eksen Çağı'nın dini deneyimlerine en fazla yaklaştıkları anlardı.

Altıncı yüzyıldaki iki marjinal harekette, birkaç Yunan dünyanın diğer bölgelerinde gelişmekte olan Eksen Çağı vizyonuna doğru yönelmişti. Bunların ilki, *polis*'in saldırgan *ethos*'unu reddeden ve şiddetsizlik idealini benimseyen Orpheus tarikatıydı.⁷⁹ Orpheus yanlıları törensel olarak bile hayvan kurban etmezlerdi, katı bir vejetaryen beslenme biçimini benimsemişlerdi ve kurban ayini şehrin siyasal yaşamı için vazgeçilmez olduğundan ana akımdan uzaklaşmışlardı. Rol modelleri Yunanistan'ın sınırdaki yabanıl ve "gelişmemiş" bir bölgesi olan Trakya'nın mitolojik kahramanı Orpheus'tu. Kederler içindeki Orpheus, karısının kaybı yüzünden ömrü boyunca yas tutmuş ve şiddet dolu, korkunç bir ölümle yüzleşmişti: Tekrar evlenmeyi reddederek Trakya kadınlarını öyle öfkeliendirmişti ki kadınlar elleriyle onu parçalara ayırmışlardı. Ne var ki Orpheus şiirleriyle vahşi hayvanları ehlileştiren, dalgaları dindiren ve insanlara küskünlüklerini unutturan bir barış adamıydı.⁸⁰ Bu hareketlerin ikincisi 530 yılında İtalya'ya göç eden, doğuya yolculuk yapan ve Hint karma doktrininin bir benzerini öğreten Sisamlı matematikçi Pisagor öncülüğünde başlamıştı. Kişisel olarak onun hakkında çok az bilgimiz var fakat üyelerinin et yemeyerek, kurban ritüellerinden uzak durarak ve bilim ile matematik aracılığıyla aydınlanma arayışına girerek bedenlerini arındıran ezoterik bir tarikat kurduğunu biliyoruz. Saf soyutlamalara yoğunlaşan Pisagorcular kendilerini somut dünyanın kirlerinden uzaklaştırmak ve ilahi düzene ilişkin bir vizyon kazanmak istiyorlardı.

Öte yandan, altıncı yüzyılda tamamen yeni bir rasyonalizmin belirtileri görülmeye başlansa da birçok Yunan geleneksel, kadim yollarla tanrılara tapınmaya devam ettiler. Bazı filozoflar Pisagor gibi ruhani aydınlanmanın bir aracı olarak değil de bilim adına bilimle uğraşmaya başladılar.⁸¹ Bu ilk bilim insanları Küçük Asya kıyısında, Karadeniz ve Yakın Doğu'ya çok sayıda bağlantısı olan

varlıklı İyon liman şehri Milet'te yaşıyorlardı. İçlerinden ilk adı duyulan kişi, 593 yılında bir güneş tutulmasını önceden tahmin ederek bir gecede meşhur olan Thales'ti. Bu aslında şanslı bir tahmin yürütmeydi fakat Thales'in asıl başarısı güneş tutulmasını ilahi değil doğal bir olay olarak görmesiydi. Thales dine karşı değildi. Ondan günümüze kalan tek cümle şu şekilde: "Her şey sudur ve dünya tanrılarla doludur." Kadim denize çok eski çağlardan beri evrenin hammaddesi olarak bakılıyordu fakat Thales'in bu mitsel sezgiye yaklaşımı tamamen mantıksaldı. Diğer filozofların yazıları sayesinde korunan eserin parçalarında tüm diğer yaratıkların su elementinden türediğini ve yaşamın su olmadan imkânsız olacağını iddia ettiği görülüyor. Su şeklini değiştirerek buz ya da buhar olabildiği için başka bir şeye evrilme kapasitesi vardı. Aynı düşünce çizgisinden hareketle, bir diğer Miletli filozof Anaksimenes (560-496) havanın asal madde olduğuna inanıyordu: Hava da yaşam için vazgeçilmezdi ve o da rüzgâra, buluta ve suya dönüşerek mutasyon geçirebilirdi.

Deneyisel kanıtların yokluğunda bu spekülasyonlar fantezi olmaktan sadece biraz daha fazlasıydı. Öte yandan, bazı Yunanların geleneksel bilgeliği altüst ediyor olsa bile *logos*'un peşinden sonuna kadar gitme ihtiyacı hissetmeye başladıklarını göstermesi açısından anlamlıydı. Tek ve basit bir sebep bulmak amacıyla maddi dünyanın bir analizine girişen Thales ve Anaksimenes bilim insanları gibi düşünmeye başlamışlardı. Üçü arasında en yenilikçi olan Anaksimander (610-546) bir adım daha ileri gitti: Asal maddeyi bulmak için filozoflar daha temel ve elle tutulamaz maddeyi bulma yolculuğunda duyularla algılanabilenlerin ötesine geçmeliydi. Ona göre evrenin temel maddesi bütünüyle "belirsizdi" (*apeiron*). Deneyimlerimizin ötesine geçtiği için bizim ayırt edebileceğimiz özellikleri yoktu fakat her şey *in potentia* (potansiyel olarak) onun içindeydi. *Apeiron* ilahîydi fakat tanrıların da ötesindeydi. Tüm yaşamın ölçülemez ve tüketilemez kaynağıydı. Anaksimander'in hiç açıklamadığı bir süreçle tekil fenomenler *apeiron*'dan "ayrıl-

mıştı” ve evrenin tüm elementleri sürekli olarak birbirlerine saldırıdıkları bir savaş içindeydiler. Zaman, evren üzerinde bir tür *eunomia* dayatıyor, her bir elementin yerli yerinde durmasını ve evrenin hiçbir bileşeninin diğerleri üzerine hâkimiyet kurmamasını sağlıyordu. Öte yandan, nihayetinde her şey *apeiron* tarafından yeniden özümzenecekti.

Apeiron tanrıbilimcilerin “tanrılarının ötesindeki tanrı” olarak adlandırdıkları bir potansiyele sahipti ancak insanların günlük yaşamıyla bir bağlantısı yoktu. Geçmişte kozmoloji yaşamın kökenini sade bir şekilde tasvir etmeye girişmemişti. Yaratılış mitleri yeryüzündeki yaşamın karmaşıklığı hakkında köklü fikirler oluşturmak üzere tasarlanmıştı. Kaosu yenip düzeni sağlamak amacıyla canavarlarla dövüşen tanrı hikâyeleri daima diğer varlıkların ölüm ya da yıkımına dayalı yaşamın kalbindeki temelden acı dolu mücadeleyi açığa vuruyordu. Kadim kurban hikâyeleri gerçek yaratıcılığın kendinizden kurtulmayı gerektirdiğini gösteriyordu. P, yaratılış anlatısında sürgündekilerin umutsuzluğa kapılabilecekleri bir dönemde dünyadaki her şeyin iyi olduğunu vurguluyordu. Öte yandan, Milet kozmolojilerini iyileştirme amaçlı kullanmak olanaksızdı. Onların böyle bir amacı yoktu. Bu görüşlerin ruhani anlayışla bir alıp veremediği de yoktu. Miletliler spekülasyonlarını belli bir amaç doğrultusunda üretmediler ama gelecekteki Batı rasyonalizminin tohumlarını atmış oldular. Hemen hemen aynı dönemde Hindistan’daki filozoflar ise dinsel Eksen Çağı’nı bir adım daha ileriye taşıyacak bir yaratılış miti geliştirmişlerdi.

Hindistan’da *Upanishadlar*’dan oldukça farklı ve Veda yazmalarına aşırı önem veren yeni bir felsefe gelişmişti. Bu felsefeye, orijinalinde “düşünme” ya da “tartışma” anlamına gelen Samkhya (“ayırımsama”) adı verilmişti. Samkhya Hindistan’da inanılmaz güç kazanacaktı. Neredeyse her bir felsefe ve ruhanilik okulu bu fikirlerin en azından bazılarını –Samkhya’nın onaylamadıklarını dahi– benimseyecekti. Öte yandan, kazandığı öneme karşın bu

ufuk açıcı harekete ilişkin çok az şey biliyoruz. Kapila adlı bir altıncı yüzyıl bilgesinin Samkhya'yı keşfettiği söyleniyor ancak bu kişi hakkında hiçbir şey bilmiyoruz ve gerçekten var olup olmadığından dahi emin değiliz.

Miletliler gibi, Samkhya da evreni ayrı bileşen parçalarıyla analiz etti, ilk çıkış noktasına yöneldi ve dünyamızı oluşturan evrim sürecini anlattı. Öte yandan, benzerlikleri bu kadarla sınırlıydı. Yunan filozoflar dış dünyaya yönelmişlerdi fakat Samkhya iç dünyaya dalmıştı. Miletliler hâlâ “dünyanın tanrılarla dolu olduğunu” savunurken Samkhya ateist bir felsefeydi. Her şeyin bütünleşeceği bir brahman, *apeiron* ya da dünyevi bir ruh yoktu. Samkhya sisteminin üstün gerçekliği *purusha* (“kişi” ya da “benlik”) idi. Samkhya'nın *purusha*'sının Rig Veda'daki Purusha figürü ile uzaktan yakından alakası yoktu ve Upanishad bilgelerinin aradığı benlikten (*atman*) de oldukça farklıydı. Diğer yirmi dört Samkhya dünyası kategorisinden farklı olarak, *purusha* mutlak ve değişime tabi değildi. *Purusha* benzersiz, tek bir gerçeklikti. Aslına bakılacak olursa, *purusha* şaşırtıcı derecede çoktu. Her bir insanın kendi bireysel ve ebedî *purusha*'sı vardı; bu *purusha* ölüm ve yeniden doğum döngüsüne tabi değildi, zaman ve uzamın ötesindeydi. Atman gibi, *purusha*'yı da tanımlamak imkânsızdı çünkü bizim anlayabileceğimiz nitelikleri yoktu. *Purusha*, insanın özüydü fakat “ruhu” değildi çünkü zihinsel veya psikolojik durumlarımızla bir ilişkisi yoktu. *Purusha*'nın bildiğimiz anlamda zekâsı ve istekleri yoktu. Normal deneyimimizden öyle uzaktaydı ki sıradan uyanık benliklerimiz ebedi bir *purusha*'ya sahip olduğumuzun farkında bile değildi.

En başta, *purusha* bir şekilde *prakrti*, yani “doğa” ile iç içe geçmişti. Bu sözcüğü tercüme etmek çok zor. Yalnızca görünen maddi dünyayı tanımlamıyor çünkü *prakrti* aydınlanmamış insanların en ruhani parçalar olarak gördüğü zihin, zekâ ve psiko-zihinsel deneyimi de içeriyordu. *Prakrti* gerçekliğiyle sınırlandırdığımız sürece insanlığımızın ebedi boyutunun farkına varamazdık. Öte yandan,

purusha ve *prakṛti* birbirlerine zıt da değildi. Dişil olarak görülen “doğa” *purusha*’ya âşıktı. Onun görevi her bir kişinin *purusha*’sını kendi himayesinden ayırştırmaktı. Bunun için insanların cehalet içinde kendi benlikleri olarak gördükleri şeye sırt dönmeleri bile gerekebilirdi.⁸² Doğa bizi özgürleştirmeye, *purusha*’yı insan yaşamını karakterize eden yanılsama ve acı dolu işlerden kurtarmaya çalışırdı. Hiç şüphesiz, doğanın tamamı –biz bilmesek de– her birimizin ebedi benliğine (*purusha*) hizmet etmek için vardı. “*Brahman*’dan çim tanesine kadar tüm varlıklar üstün bilgiye erişilene kadar *purusha*’nın yararına çalışır.”⁸³

Bu *purusha* doğanın pençesine nasıl düşmüştü? Bir tür ilk günah var mıydı? Samkhya bu soruları cevaplamıyor. Çizdiği metafizik tablo gerçekliğin sade, bilimsel veya tarihsel bir açıklamasını yapma zahmetine girişmiyordu. Hindistan’da gerçek amacıyla değil iyileştirici değeriyle ölçülüyordu. Samkhya’nın takipçilerinin insanlığın kendi gerçek benliğine giden yolu bulmak için yapması gerekenleri keşfetmek adına doğanın *purusha* ile ilişkisine dair bu tanım üzerine meditasyon yapması gerekiyordu. Samkhya’nın fikirleri büyük ihtimalle *Upanishadlar*’ın ruhaniliğinden hazzetmeyen münzevilerin çevresinde doğdu. Kendilerini kişiliksiz brahman’da kaybetmek istemeyenler bireyselliklerini korumak istediler. Hayatın tatmin edici olmadığı onlar için oldukça açıktı. Bir şeyler yanılttı fakat bu mutsuz ruh hallerinin nasıl geçeceği üzerine spekülasyon yapmak da gereksizdi. Meditasyon yaparken bir tür iç ışık yakalıyorlardı ve bu ışığı ruhani gelişimlerini engelleyen yanılsama ve istek çöplüğünden ayırt edebildikleri takdirde daha mutlak bir başka benliğe sahip olduklarını görüyorlardı. Samkhya sözcüğü bir zamanlar benliğin zihin ve maddenin “doğal” gerçekliğinden “koparılması” anlamına geliyor olabilir. Münzevi, hâlihazırda toplumdan kopmuştu. Şimdi bir sonraki adımı atarak varlığının gerçek merkezini bulması gerekiyordu: gerçek ruhunu, asıl benliğini, *purusha*’sını.

Samkhya, münzevinin bu özgürleşmeyi yakalamasına yardımcı olmak için tasarlanmış bir gerçeklik analizine girişmişti. Ormandaki inzivasında bu kişi sahip olduğu insan doğasının farklı bileşenlerini anlamak için bu konuda meditasyon yapabiliyordu. Ancak insanın içinde bulunduğu çıkmazla yüzleşerek bu karmaşıklığı aşmayı umut edebiliyordu. Samkhya, doğanın üç “katmanının” (*guna*) olduğunu ve bunların evrende ve her bir bireyde bir bütün olarak ayırt edilebileceğini öğretiyordu.

Satta, “zekâ,” *purusha*’ya en yakın olardı
Rajas, “tutku,” fiziksel veya zihinsel enerjydi
Tamas, “tembellik,” en düşük *guna*’ydı.

Zamanın başlangıcında, bireysel yaratıklar henüz oluşmadan önce üç *guna* asal madde olarak uyum içinde varlığını sürdürüyordu fakat *purusha*’nın varlığı bu dengeyi bozdu ve bir özgürleşme süreci başlattı. İlk baştaki farklılaşmamış birlikten türeyen yeni kategorilerin birincisi “Büyük Olan” diye bilinen zekâydı (*buddhi*). Bu doğal benliklerimizin en yüksek parçasıydı ve onu izole edip geliştirebilirsek bizi aydınlanmanın eşiğine götürebilirdi. Zekâ *purusha*’ya çok yakındı ve bir aynanın bir çiçeği yansıtması gibi benliği yansıtabilirdi fakat aydınlanmamış bir insanda dünyanın daha ağır elementlerinin altında görünmez olurdu.

Türeyen bir diğer kategori ego prensibiydi (*ahamkara*). Tüm diğer yaratıklar *ahamkara*’dan türemişlerdi: tanrılar, insanlar, hayvanlar, bitkiler ve hissiz dünya. Ego prensibi problemimizin kaynağıydı çünkü tüm farklı varlıklara üç *guna*’yı farklı ölçülerde aktarıyordu. *Satta* (zekâ) *deva*’larda ve kutsal kişilerde baskındı; *rajas*, tutku dolu enerjileri genelde yanlış yönlendirilmiş olan sıradan insanlara özgüydü; hayvanların yaşamları ise zihinsel karanlık olan *tamas* ile karartılmıştı. Öte yandan, statümüz ne olursa olsun, mutsuzluğumuzun ana kaynağı ego duyguumuzdu. Bu bizi ebedî *purusha*’mızla bir alakası olmayan sahte bir benliğe sıkıştırırdı.

Düşünce, duygu ve tutkular tadardık. “Düşünüyorum,” “istiyyorum,” ya da “korkuyorum” derken bahsettiğimiz “ben”in tüm varlığımızı temsil ettiğini düşünürdük ve bu “ben”i korumak ve desteklemek için çok fazla enerji harcar ve onun cennette ebedi yaşama kavuşmasını umut ederdik. Ne var ki bu bir yanılsamaydı. Çok fazla enerjimizi tükettiğimiz bu ego geçiciydi çünkü zamana tabiydi. Yaşlanınca hasta, güçsüz ve bitkin olacak ve sonunda yavaş yavaş sönerek ölecekti. Ardından bütün o sefil süreç başka bir bedende yeniden başlayacaktı. Bu arada ebedî, otonom ve özgür olan gerçek benliğimiz, *purusha*’mız özgürleşmeye çalışırdı. Doğa bunu başarmak için uğraşırdı. Acıdan ve yaşamlarımızın verdiği huzursuzluklardan kurtulmak istiyorsak egonun asıl benliğimiz olmadığını öğrenmemiz gerekiyordu. Yoğun bir bilişsel eylemle bu kurtarıcı bilgiye bir kez eriştiğimizde *moksha*’ya (“özgürlük”) ulaşmış olurduk.

Cehalet ayaklarımızı bağlardı. Doğanın aldatmacalarına öyle hapsolürdük ki düşünce, istek ve duygularımızın insanlığımızın en yüksek ve en vazgeçilmez parçaları olduğunu sanarak *purusha* ile sıradan psikozihinsel yaşamımızı birbirine karıştırırdık. Bu, yaşamlarımızın bir yanılgı üzerine kurulu olduğu anlamına gelirdi. Benliğin günlük varoluşumuzu yöneten egonun zenginleşmiş bir versiyonu olduğunu sanıyorduk. Münzevi meditasyon ve çalışma aracılığıyla bu cehaletten kurtulmak zorundaydı. Bu konuda istekli kişi doğanın biçimlerini ve onun evrimini yöneten yasaları öğrenmeliydi. Bu şekilde yalnızca Samkhya sisteminin entelektüel ustalığından ibaret olmayıp gerçek koşullara ilişkin bir uyanış da olan bir bilgi edinirdi. Meditasyon süresince *purusha*’yı bir nebze olsun hissetme umuduyla her şeyi bir kenara bırakarak *buddhi*’ye yoğunlaşmayı öğrenirdi. Bir kez *purusha*’nın zekâsına yansıdığını gördükten sonra bunun gerçek benliği olduğuna ilişkin köklü bir kavrayış edinirdi. “Kabul edildim,”⁸⁴ diye ağlardı ve o anda uzun zamandır bu anı bekleyen doğa, “efendisinin arzusunu yerine getirdikten sonra huzurdan ayrılan bir dansçı gibi” geri çekilirdi.⁸⁵

O andan sonra geri dönüş yoktu. Bir kez gerçek doğasına uyanan aydınlanmış münzevi artık yaşamın acılarının kurbanı olmazdı. Doğal dünyada yaşamaya devam eder; yine hastalanır, yaşlanır ve ölürdü fakat artık *purusha* ile bir olduğu için acılar onu teğet geçerdi. Hiç şüphesiz, kendini şunu söylerken bulurdu: “Acı çekiyor.” Acı artık gerçek kimliği olarak bildiği şeyden uzak bir deneyim olduğu için, “Acı çekiyorum,” demezdi. Sonunda öldüğünde doğa aktif olmayı bırakırdı ve *purusha* kusursuz özgürlüğe kavuşarak bir daha zamanın esiri olan ölümlü bedene geri girmezdi.

Bir anlamda, Samkhya kendini Veda dininden tamamen soyutlamıştı. Samkhya bakış açısına göre kurban anlamsızdı. Tanrılar da doğanın kölesiydi, o nedenle onlardan yardım istemek gereksizdi. Ayrıca ritüel yoluyla cennette yaşamaya devam edecek bir *atman* inşa etmeye çalışmak da boştu çünkü ego-benlik ölmek zorundaydı. Yalnızca en doğru gerçekliğimize dair bir uyanış olan özel bilgi bizi kalıcı olarak özgürleştirebilirdi. Öte yandan, her ne kadar Veda ortodoksluğuyla çelişmiş olsa da Samkhya uzun soluklu felsefenin geleneksel arketipik bakış açısına göre gerçek bir gelişmeydi. İnsanlar her zaman göksel bir model içinde kendilerini kaybetmek istemişlerdi fakat Samkhya onlara bunun dışarıda değil kendi içlerinde var olan bir gerçeklik olduğunu söylüyordu. Mutlak olanı tanrıları taklit ederek değil, kendilerinin en gerçek benliklerine ulaşarak bulacaklardı. Arketip uzak ve mistik bir gerçeklikte değil, bireyin içindeydi. Dışarıdan paradigmatik bir figürle birleşmektense kendi içlerindeki *purusha*’yı keşfetmelilerdi.

Samkhya öz bilinç konusunda çığır açmıştı. Hindistan’da insanlar günlük yaşamın karmaşalarıyla karartılmış, bedenlerimizde gizlenmiş, içgüdülerimizle bastırılmış ve kendisinin çok az farkında olan bir benliği keşfetmeye başlıyorlardı. Samkhya’nın metafizik draması özellikle insanın özgürleşme özlemini açığa çıkarmıştı. İnsanlar daha büyük bir öz farkındalığa ulaşarak kendilerinin ötesine geçebiliyorlardı. Öte yandan bu, kendine düşkünlük manasına gelmiyordu çünkü benliği köleleştiren egoydu. Hindistan

halkı dünyevi varoluşumuzun açgözlü, bencil yöneliminin farkına varıyordu. Ego bizi şunları sormadan hiçbir şeye bakamaz hale getiriyordu: “Bunu istiyor muyum?” “Bundan nasıl faydalanabilirim?” “Bu beni tehdit ediyor mu?” “Bu neden bende yok?” Sonuç olarak, hiçbir şeyi gerçekte olduğu gibi göremiyorduk çünkü bencilliğimizin tutsağı olmuştuk. Samkhya bu ahtapot misali ürkütücü bencillikten normal ego takıntılı varoluşumuzda algılayamadığımız bir varoluş durumuna geçişi öngörüyordu. Bu varoluş ilahî değildi, doğaüstü değildi, insan doğamızın tamamlanması demekti ve bu özgürlük için çalışmaya hazır olan herkes bunu kazanabilirdi.

Samkhya, Hint ruhaniliğine iki önemli katkıda bulundu. Birincisi, bütün yaşamın *dukkha* olduğuydu. *Dukkha*, genelde “acı” olarak tercüme edilen fakat “yetersiz, yanlış” gibi daha geniş anlamları olan bir sözcüktü. Hiç kimsenin asla bilemeyeceği sebeplerden ötürü, kutsallıktan uzak bu dünyaya doğuşumuz ızdırap ve acı doluydu. Deneyimimiz cehalet ve kederle şekilleniyordu. Evrendeki her şey dağılıyordu, ölümlü ve geçiciydi. Hatta sahte “ben” mutlu ya da memnun hissettiğinde bile ters bir şeyler söz konusuydu. “Ben” başarı elde ettiğimde rakiplerim üzülyordu. “Ben” genelde bir amacın ya da maddi bir nesnenin peşinde koştuğunda sonunda yalnızca hayal kırıklığı ve tatminsizlik buluyordu. Mutluluk anlarını neredeyse her zaman üzüntü dönemleri izliyordu. Hiçbir şey çok uzun sürmüyordu. Kaotik iç dünyamız saniyeler içinde bir halden diğerine geçebiliyordu. Arkadaşlarımız ölüyor, insanlar hastalanıyor, yaşılanıyor, güzelliklerini ve canlılıklarını yitiriyorlardı. Bu evrensel *dukkha*’yı inkâr etmek –birçoklarının yaptığı gibi– bir yanılsamaydı çünkü yaşamın kanunu buydu. Öte yandan Samkhya’ya göre, bu kusurlu doğa aynı zamanda bizim dostumuzdu çünkü “ben” ne kadar acı çeker ve bu geçici dünyayla kendini ne kadar özdeşleştirirse “ben” mutlak, koşulsuz *purusha* gerçekliğini o kadar isterdi. Çevremize ve karmaşık iç benliklerimize baktığımızda sürekli olarak kendimizi bir şeylerin özlemini çeker halde buluyorduk: Upanishad bilgeleri gibi *neti*,

neti “Ne o ne o!” diye ağlamak zorundaydık. Samkhya kulağa karamsar gelebilir ama aslında iyimser ve tutkuluydu. Doğanın nihai gerçeklik olmadığını savunuyordu. İnsanlar özgürleşmeyi tadabilirdi ve tatmışlardı; kendi *purusha*’larını, gerçek benliklerini bulmuşlardı. Tanrılar, insanlar, hayvanlar ve böcekler gibi tüm yaratıklar acı çekiyordu fakat yalnızca insanlarda *moksha* ve acıdan kurtulma yetisi vardı.

Münzevilerin pek çoğu pratikte özgürleşmenin aşırı zor olduğunu görmüşlerdi. Bazıları çalışma ve meditasyon yoluyla *moksha*’ya erişmişti fakat bazıları da biraz daha fazlasının gerektiğine inanıyordu. Doğa insanları öyle güçlü kavramıştı ki daha katı önlemler şarttı. Bunun sonucunda münzevilerden bazıları bugün dünyada meditasyon ve spor salonlarında uygulanan disiplini geliştirmeye başladılar. Yoga, Hindistan’ın en büyük başarılarından biridir ve en gelişmiş haliyle ilk kez *purusha*’yı doğanın boyunduruğundan kurtarmak isteyen Samkhya çevrelerinde tasarlanmıştı. Bu klasik yoga, bugün Batı’da öğretilen yogadan çok farklıydı.⁸⁶ Bir aerobik egzersizi değildi ve insanların rahatlamasına, aşırı endişeden kurtulmasına veya yaşamlarına dair daha iyi hissetmelerine yardımcı olmuyordu, hatta tam aksini yapıyordu. Yoga uzun bir dönem boyunca istekli kişiye hataları ve yanılmalıyla birlikte normal bilincini bırakmayı ve onun yerine coşku verici *purusha* keşfini koymayı öğreten yorucu bir rejimdi, egoya yönelik sistematik bir saldırıydı.

Yogayı geliştiren münzevilerin adlarını bilmiyoruz. Milattan sonra ilk yüzyıllarda Yoga Sutrasi yazan Patanjali ile ilişkilendiriliyor fakat Patanjali aslında çok daha eskiye dayanan bu uygulamaları kendi keşfetmedi. Bazı araştırmacılar yoganın bir türünün Aryan kabileleri gelmeden önce Hint yerlileri tarafından geliştirilmiş olabileceğine inanıyorlar. Yoga tekniklerinden bazıları, özellikle nefes egzersizleri ilk *Upanishadlar*’da belirtilmişti ve Veda ritüellerinde uygulanıyordu. Öte yandan, nasıl başlamış olursa olsun, yoga altıncı yüzyılda Hindistan’ın ruhani coğrafyasının

yerleşik bir parçası oldu. Brahmanlar, ortodoks Veda münzevileri ve heretik olarak anılan tarikatlar tarafından uygulandı. Farklı gruplar farklı yoga versiyonları geliştirdiler ancak Yoga Sutra'sta tasvir edilen temel disiplinler aynıydı.

Yoga terim olarak da anlamlıdır. "Boyunduruk altına alma" anlamına gelir. Bu sözcük bir zamanlar Veda Aryanları tarafından yük hayvanlarını bir saldırıdan önce savaş arabalarına bağlamayı tanımlamak için kullanılırdı. Savaşçılar yogacıydı. Bu kişiler *deva*'lar gibi daima hareket halinde ve savaşır haldeyken, miskin *asura*'lar evde otururdu. Altıncı yüzyıl itibarıyla, yeni yogacılar iç dünyanın fethine giriştiler. Savaşa yönelmek yerine şiddetsizliğe başvurdular. Yoga, acımızın büyük kısmından sorumlu olan bilinçsiz zihnimize karşı bir saldırıydı. Patanjali bizi hapseden beş *vrutti* ("dürtü") olduğunu söylüyordu: cehalet, ego hissi, tutku, tikslenme ve bu geçici yaşamın cazibesi. Bu içgüdüler art arda tükenmez ve kontrol edilemez bir enerjiyle ortaya çıkıyordu. Bunlar insanlığımızın temeliydi ve yogilere göre Samkhya üstatlarının tahayyül ettiği basit bilgi edinme eylemiyle yok edilemeyecek denli fazla yerleşiklerdi. Bireysel kişiliğe özgü her şeyi üreten bilinçaltı hisler, yani yogilerin deyimiyle *vasana*'lar tarafından fazla koşullanmış haldeydik. Bunlar kalıtımın, geçmiş ve şimdiki yaşam karmasının bir sonucuydu. Freud ve Jung ruhun modern bilimsel araştırmasına girişmeden çok daha önceleri Hint yogileri bilinçaltı gerçekliğini eşi benzeri görülmemiş bir titizlikle keşfetmeye başlamışlardı. Bu *vrutti*'ler ve *vasana*'ların yok edilmesi, "yakılıp küle dönüştürülmesi" gerekiyordu. Ancak bundan sonra benlik kendini psişik yaşamın kaosundan ayırabilir, doğanın yüklerinden kurtulabilir ve *moksha* mutluluğunu yaşayabilirdi. Bu zorlu görev ise ancak doğrudan zihinsel güçle başarılabilirdi.

Öte yandan, ilk olarak yoginin uzun bir hazırlık döneminden geçmesi gerekiyordu. Ayrıntılı bir ahlaki eğitimi tamamlamadan tek başına bir yoga egzersizine girişmesine izin verilmiyordu. İstekli kişi öncelikle *yama*'ları ("yasaklar") öğrenerek işe başlıyordu. Bu yasak

listesinin başında *ahimsa*, yani “zarar vermeme” ilkesi vardı. Yogi diğer yaratıkları öldürmemeli ya da onlara zarar vermemeliydi; bir sivrisineği bile öldüremez, başkalarına karşı kaba sözler edemezdi. İkincisi hırsızlık yapamazdı. İsteddiği şeyi istediği an alması yasaktı. Kendisine verilen yiyecek ve giyecekleri tereddüt etmeden kabul ederek maddiyata karşı bir kayıtsızlık geliştirmeliydi. Üçüncüsü, yalan söyleyemezdi. Her zaman doğruyu söylemeli, bir olayı daha eğlenceli kılmak ya da kendini övmek amacıyla çarpıtarak anlata-mazdı. Son olarak, bu ruhani yolculukta ihtiyaç duyacağı zihinsel ve fiziksel enerjileri zayıflatacak ve zihnini bulandıracak seks ve sarhoşluk verici maddelerden kaçınmalıydı. Hazırlık programında belli bedensel ve psişik disiplinlerde (*niyama*) ustalaşmak da ge-rekiyordu. İstekli kişi kendini titizlikle temiz tutmalı; gurusunun öğretisine (*dharma*) çalışmalı ve içinde ne hissediyor olursa olsun herkese karşı kibar ve özenli davranarak daimi huzurlu olmalıydı .

Bu hazırlık programı yogilerin ruhani tutkusunu gösteriyordu. Sadece ilham verici, geçici bir deneyim kazanmakla ilgilenmiyorlardı. Yoga, insan olmanın başka bir biçimine kabul edilmek demekti ve radikal bir ahlaki dönüşüm anlamına geliyordu. Yasaklar ve disiplinler arketipik modelin geleneksel taklidinin yeni bir Eksen Çağı versiyonuydu. Yogiler aydınlanmamış benliklerini geride bır-akmalı, ego prensibini terk etmeli ve *purusha* hâlihazırda özgür-leştirilmiş gibi davranmalıydı. Geçmişte insanlar ritüeller yoluyla tanrıyı taklit ettiklerinde normal yaşamlarından “dışarıya çıkma” deneyimi yaşar ve varoluşlarını güçlendirmiş gibi hissederlerdi. Aynısı *yama* ve *niyama* için de geçerliydi. Pratiğin gücüyle, bu etik disiplinler ikincil doğaya dönüşecek ve bu olduğunda, Patanjali’ye göre, istekli kişi “tarif edilemez mutluluğa” kavuşacaktı.⁸⁷ “Ego prensibini” geride bıraktığında nihai özgürleşmenin tadını alacaktı.

Hocası, istekli kişinin *yama* ve *niyama* üstadı olduğuna kanaat getirdikten sonra ilk uygun yogi disiplinini öğrenmeye hazır sayılırdı: *asana*, yani “oturma.” Kişi bacakları çapraz, sırtı dik ve tamamen hareketsiz bir pozisyonda saatlerce oturmak zorundaydı.

Bu duruş başlangıçta rahatsız ve bazen dayanılmaz derecede acı vericiydi. Hareket, canlılığı karakterize eden şeydir. Hareket eden her şey canlıdır. Hareketsiz oturduğumuzu sandığımız zamanlarda bile sürekli hareket ederiz: göz kırpar, kaşınır, bir kalçamızdan diğerine geçer ve uyaranlara karşı başımızla tepki veririz. Uyurken bile kıpırdanır ve döneriz. *Asana'*da ise yogi zihniyle algıları arasındaki bağlantıyı kesmeyi öğrenirdi. Öyle hareketsiz olurdu ki insandan çok bir heykel ya da bitki gibi görünürdü. Eski zamanlarda Aryanlar gün boyunca evde oturan *asura'*ları aşağılıyorlardı. Şimdi yeni yogacılar oldukları yerde tek bir yaşam belirtisi vermeksizin saatlerce oturuyorlardı.

Daha sonra yogi nefesini kontrol etmeyi öğrenerek içgüdüsel yaşamına daha da ağır bir saldırıya geçiyordu. Solunum fiziksel fonksiyonlarımızın en temel ve otomatik özelliğidir ve mutlak manada yaşamsaldır. *Pranayama'*da ise yogi giderek daha yavaş nefes almayı öğreniyordu. Amacı soluk alma ile verme arasında olabildiğince boşluk bırakarak solunumu tamamen kesmiş gibi görünmektir. Kalp atış hızı yavaşlardı. Ölü bile sanılabilirdi. Bir kez *pranayama'*da ustalaştıktan sonra yeni bir yaşam deneyimi kazanırdı. Sıradan yaşamın aritmik nefes alıp verişinden tamamen farklı olan bu solunum kontrolünün fiziksel ve nörolojik etkilerinin olduğu ortaya konmuştur. Bu solunum biçimi müziğin etkisiyle kıyaslanacak şekilde bir dinginlik, uyum ve huzur duygusu kazandırır. Bir ihtişam, genişlemişlik ve soyluluk, bir varoluş hissi oluşuyordu.

Bu fiziksel egzersizlerde ustalaşan öğrenci yogi “tek bir noktaya” yoğunlaşma anlamına gelen zihinsel *ekagrata* disiplinine hazır demektir. Burada tek bir nesne ya da fikre kesintisiz bir şekilde odaklanmayı öğrenerek düşünmeyi reddediyordu. Bu nesne bir çiçek, burnunun ucu ya da gurusunun öğretilerinden biri olabilirdi. Önemli olan, diğer tüm duygu ve bağlantılardan uzaklaşmak ve zihne kaçınılmaz olarak hücum eden dikkat dağıtıcı şeyleri uzaklaştırmaktı. Çeşitli *ekagrata* biçimleri vardı. Öğrenci nesneyi

sadece aklıyla düşünerek *pratyahara*'yı (duygulardan uzaklaşma) öğrenirdi. *Dharana*'da (yoğunlaşma) varoluşunun derinliklerindeki *purusha*'yı görmeyi ve gölde büyüyen bir nilüfer çiçeği gibi aşama aşama onun gelişmesini hayal etmeyi öğrenirdi. Her bir *dharana*'nın on iki *pranayama* boyunca sürdüğü düşünülürdü ve bu birleştirilmiş fiziksel ve zihinsel teknikler aracılığıyla ustalaşan yogi, iç dünyasına öyle dalar ve sıradan dünyevi bilincinden öyle uzaklaşırdı ki bir trans haline geçerdi.

Öğrenci muazzam bir dayanıklılık elde ettiğini hissedirdi. Uzmanlaştıkça yazın kavurucu sıcaklığını ya da kış yağmurlarının dondurucu soğuşunu fark etmemeye başladığını görürdü. Artık psikik yaşamını kontrol edebildiği için çevresinden etkilenmezdi. Ayrıca tasavvur ettiği nesneyi artık farklı bir açıdan gördüğünü anladı. O nesnenin uyandırdığı anılar ve kişisel bağlantılar selini bastırdığı için artık kaygılarına yenik düşmezdi. Nesneyi öznelleştirmez ya da nesnelleştirmezdi. Onu kendi ihtiyaç ve isteklerinin çarpık lensleriyle değil, gerçekten olduğu gibi görürdü. “Ben” düşüncelerinden kaybolmaya başlardı ve bunun sonucunda en sıradan nesneler bile tamamen beklenmedik nitelikler sergilerdi. Yogi, Samkhya yaratılış miti gibi ait olduğu okulun fikirleri üzerine bu şekilde meditasyon yaptığında onları öyle canlı yaşardı ki bu gerçeklerin rasyonalist formülasyonu bunların yanında sönük kalırdı. Sahip olduğu bilgi artık salt kavramsal değildi. Bu doğruları doğrudan biliyordu. Bunlar iç dünyasının bir parçası olmuşlardı.

Yogiler bir tanrının onlara dokunduğuna inanmıyorlardı. Bu deneyimlere ilişkin doğaüstü bir durum yoktu. Samkhya sonuçta ateist bir inanıştı ve *deva*'larla ilgilenmiyordu. Yogiler yalnızca insanın doğal kapasitesini geliştirdiklerine inanıyorlardı. Yeterince sıkı çalışan herkes bu zihinsel nitelikleri kazanabilirdi. Bu aşkınlık “dışarıdan” bir harici tanrıyla karşılaşmak değil, kendi varoluşunun derinliklerine dalıştı. Sistematik olarak kendini egoya bağımlı normal varoluştan koparan yogi kendi gerçek benliğini doğanın yüklerinden ayırmaya çalışırdı. Eksen Çağı'nın bu insan-

ları kendi doğalarına ilişkin daha fazla tam farkındalık edinerek yine normun dışına coşkun bir “adım atıyorlardı.”

Trans haline geçen yogi sıradan deneyimlerine hiç benzemeyen ve giderek daha da derinleşen bir dizi zihinsel durum içinden geçiyordu. Saf bir bilinç hali olan *samadhi*’de “ben” ve “benim” kavramları tamamen yok oluyor, yogi meditasyon yaptığı nesnelerle bütünleşmiş hissediyor ve başka hiçbir şeyin farkında olmuyordu. Bu nesneleri düşünürken tam anlamıyla kendinden bihaber oluyordu. Az sayıdaki özel yetenekli yogacı tarafından ulaşılan daha aşırı başka durumlar da vardı. Bu durumlar yalnızca paradoksal ifadelerle açıklanabiliyordu: Aynı zamanda varlık da olan bir yokluk hissi vardı; aynı zamanda çokluk olan bir boşluk; ebedî bir şimdi; ölüm içinde bir yaşam. Yogiler bu tür deneyimlere “hiçlik” diyorlardı çünkü bunu tanımlamaya sözcükler yetmiyordu. Bu durumları bir odaya girip yalnızca boşluk, açıklık ve özgürlükle karşılaşma hissiyle tanımlıyorlardı.

Yogiler meditasyon keşiflerini farklı yorumluyorlardı. Upanishad öğretilerine bağlı olanlar nihayetinde *brahman*’la bir olduklarına inanıyorlardı. Samkhya felsefesini izleyenler *purusha*’yı özgürleştirdiklerini iddia ediyorlardı. Öte yandan, temel deneyim aynıydı. Yaptıklarına ilişkin ne düşünmüş olurlarsa olsunlar yeni olasılıkların önünü açmışlardı. İnsan yaşamına özgü acıya ilişkin akut bir değerlendirme bu sıra dışı derecede tutkulu kişileri radikal bir çıkış yolu bulmaya sürüklemişti. Kendilerini *dukkha*’dan kurtaracak ruhani bir teknoloji geliştirmişlerdi. Bu arada, yoga herkese göre değildi. Günlük yaşamın gerekleriyle bir arada yürütülemeyecek tam zamanlı bir işti. Öte yandan, sonraları başka bilgiler sıradan insanlara aydınlanma hisleri verecek bir yoga geliştirmeyi başardılar.

Bu arada, Çin krizdeydi. 597 yılında Chu, Çin devletleri cephesinin ordularını yenince bölge tamamen yeni bir saldırganlık biçimine saplandı. Kılıçlar çekilmişti. Chu’nun eski ritüelleştirilmiş savaş

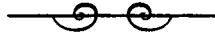
sanatına ayıracak vakti yoktu ve diğer büyük devletler de düşmanın yıkımıyla sonuçlanacak olsa bile daha fazla toprak fethetme ve genişleme kararlılığıyla geleneğin sınırlarını aşmaya başlamışlardı. Savaşlar geçmişin devlet seferlerinden çok daha farklıydı. Örneğin, 593'te uzun bir kuşatma esnasında Song halkı kendi çocuklarını yemek zorunda bırakıldı. Eski prenslikler siyasal yok oluş tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Büyük devletlerle boy ölçüşemeyeceklerini ve toprakları savaşılan orduların savaş alanına dönüşeceği için iradeleri dışında çatışmalara çekileceklerini biliyorlardı. Örneğin, Qi küçük Lu prensliğinin topraklarına öyle sıkça girdi ki Lu yardım için Chu'ya başvurmak zorunda kaldı ama bu talebine yanıt alamadı. Altıncı yüzyılın sonu itibarıyla Chu yenildi ve Qi öyle egemen bir hale geldi ki Lu dükü batıdaki Qin devletinin yardımıyla çok az miktarda bağımsızlık elde edebildi.

Devletler iç problemlerle de boğuşuyorlardı. Altıncı yüzyılda Qi, Jin ve Chu devletleri kronik iç savaşlar nedeniyle ölümcül şekilde zayıflamıştı. Lu'da üç rakip baron ailesi meşru dükü bir kuklaya dönüştürmüştü. Bu kendi içinde dönemin işaretlerinden biriydi. Büyük Zhou dükünün vârisi, ritüel görevlerinin dışında bütün yetkilerinden mahrum edildi ve finansal açıdan yetkilerini elinden alanlara bağımlı kılındı. Eski siyasal ve toplumsal yapılar çözülyordu ve Çin apar topar kargaşaya sürükleniyordu. Öte yandan, bu mücadeleler daha derin bir değişimin habercisiydi. Prenslerine başkaldıran soylular hiç şüphesiz kibir ve hırs dürtüleriyle hareket ediyorlardı fakat aynı zamanda kendilerini eski ailelerin tahakkümünden de kurtarmaya çalışıyorlardı. Çinliler o zamana değin babadan oğula aktarılan prensliklerin karşı konulamaz yönetimini ikincil plana itecek daha eşitlikçi bir politikaya doğru acılar içinde ilerliyordu.⁸⁸ Cheng ile Lu'da köylülerin elini güçlendiren mali ve tarımsal reformlar yapıldı. Altıncı yüzyılın ikinci yarısında Cheng prensliğinin başbakanı Zichan ceza yasalarını büyük bronz kazanlara yazdırarak sergiledi. Artık herkesin keyfî yasalara karşı çıkmak için başvurabileceği kesin bir kanun vardı.

Arkeologların keşiflerine göre, ritüellere katılıma ilişkin giderek artan bir memnuniyetsizlik söz konusuydu: İnsanlar akrabalarının mezarlarına önceden belirlenmiş ritüel kaplar yerine dünyevi nesneler bırakıyorlardı. Eski ılımlılık ruhu zayıflıyordu: Çinlilerin çoğu, taleplerin kaynakları aşması sebebiyle ekonomi üzerinde dayanılmaz bir yük teşkil eden yeni bir lüks arayışına kapılmıştı. Feodal hiyerarşinin en altlarındaki sıradan beyefendilerin (*shi*) bazıları büyük ailelerin yaşantısına özenmeye başlamıştı. Bunun sonucunda, artık çok sayıda aristokrat vardı ve ölümcül seviyede yoksullaşmış *shi* sayısı endişe verici boyutlara ulaşmıştı. O kadar fazla yeni zengin vardı ki bazı asilzadelerin artık bir toprak geliri bile kalmamıştı çünkü yeterince toprak yoktu. Prenslerin yakın akrabalarının da içinde olduğu çok sayıda beyefendi, toprağı ile unvanını kaybetti ve sıradan halk statüsüne düştü. Rütbesi düşürülmüş *shi*'lerin arasında şehirden uzaklaşmak zorunda bırakılmış ve sıradan halkla birlikte yeteneklerini kırsal alanlarda kullanmaya sürüklenmiş yazarlar, ritüel üstatları ve hatta ordu komutanları vardı.

Bu salt bir toplumsal ve siyasal kriz değildi. Gökyüzü ve yeryüzü birbirlerine o kadar bağlıydı ki birçok insan Cennet'in Yolu'nun maruz kaldığı aşağılama sebebiyle bütün evrenin tehlike altına girmesinden korkuyordu. Lu ritüel üstatları yeni yeni ortaya çıkan kibir, saldırganlık ve materyalizmin kutsal ritüellere yönelik küfür niteliğinde bir saldırı olduğunu düşünüyorlardı. Diğerleri ise daha şüpheli yaklaşıyordu. 534 yılında, çok sayıda Çin devleti ardı ardına meydana gelen bir tayfun ve ölümcül orman yangınlarıyla harabeye dönmüştü. Cheng'de baş kâhin, başbakan Zichan'a gelip ondan Cennet'i yatıştırmak için özel bir kurban bulmasını istemişti. Zichan başını iki yana salladı: "Cennet'in Yolu bize çok uzak. Bize yakın olan insanın yoludur." "Bizim Cennet'in Yolu'na ulaşmamız imkânsız. Onun varlığından nasıl emin olabiliriz?"⁸⁹ Cennet, kavrayışımızın dışında olduğu için biz sadece algılayabildiklerimize odaklansak daha iyi olur.

Tam bu dönemde, Kong Qiu (551-479) adında genç bir adam tüm eğitimini tamamlamıştı ve Lu yönetiminde ufak çaplı bir mevki sahibi olmak üzereydi. Ailesi prensliğe yeni gelmişti çünkü ataları Song düklüğünün üyeleri idi ama çok sayıda başka aristokratlar gibi bu aile de göçe zorlanmıştı. Kong Qiu bundan dolayı soylu bir yoksulluk içinde büyümüş ve kendi geçimini sağlamak zorunda kalmıştı. Ritüel üstatlarıyla yakınlaşmış ve kimi zaman rüyalarına giren büyük Zhou dükü başta olmak üzere Zhou hanedanına kendini adanmıştı. Kong Qiu hevesli bir öğrenciydi. Otuz yaşına geldiğinde *li* çalışmasını tamamladı ve kırkına geldiğinde artık eğitilmiş biri olduğunu düşünüyordu. *Shi* içinden yoksullaşmış birçok kişi öfkeliydi fakat Kong Qiu ritüellerin derin anlamını kavramıştı ve doğru yorumlandıklarında Çin halkını yeniden Cennet'in Yolu'na döndürebileceklerini düşünüyordu. Sonraları Kong Qiu'nun takipçileri ona gururla Kongfuzi, yani "Üstat Kong" olarak seslenecekti. Batı'da biz ona Konfüçyüs diyoruz. Çin'in Eksen Çağı başlamak üzereydi.



EMPATİ

(yak. M.Ö. 530-450)

Altıncı yüzyılın sonlarına doğru Lu tam bir kargaşaya doğru ilerliyordu. Meşru dükün iktidarına başkaldıran üç baronluk üstünlük sağlamak için birbirleriyle savaşıyorlardı. Bu özellikle ritüelcileri sıkıntıya sokuyordu. Çin'in dört bir yanından insanlar ilk kralların dönemlerine dayanan ayinlere katılmak ve müziklerini dinlemek için Lu'ya geliyorlardı. Jin'den gelen bir ziyaretçi şöyle bağıırıyordu: "Zhou seremonisi (*li*) her şeyiyle burada! Zhou dükünün gücünü ve neden Zhou'nun egemenlik kurduğunu ancak şimdi anlıyorum."¹ 518 itibarıyla ise, Zhou dükünün vârisi olan Lu'nun hak sahibi yöneticisi o kadar yoksuldu ki atalarının tapınağında bu ritüelleri gerçekleştirmek için müzisyenlere ve dansçılara ödeme yapamıyordu. Öte yandan, aynı yıl içinde başkaldıranlardan biri kraliyet sarayının ritüellerini *kendi* atalarının tapınağında gerçekleştirmek adına, oldukça yasa dışı bir şekilde, sekiz dansçı ekibi tutmuştu. Giderek büyüyen bir korku vardı. *Li* artık soylu ailelerin kibir ve gösterişini dizginleyemiyor ve Cennet bunlara kayıtsız görünüyordu.

Konfüçyüs kraliyet ritüellerinin bu şekilde kanunsuzca sergilendiğini işitince öfkelen-di. "Yol bir ilerleme kaydetmiyor," diye yakındı.² Yöneticiler, toplumu doğru yolda tutan kutsal değerleri hayata geçiremiyorlarsa bunu kendi yapmalıydı. Sıradan biri olarak *tao'y*u kuramazdı. Bunu sadece bir kral yapabilirdi. Öte yandan,

Çin yöneticilerini Yol hakkında eğitecek ve onları göreve davet edecek bir grup kutsal ve eğitimli adam yetiştirebilirdi. Konfüçyüs siyasal bir kariyer umut etmişti fakat sürekli olarak hayal kırıklığı yaşıyordu. Siyasette başarılı olmak için fazla dobra ve dürüsttü, finans ve muhasebe bakanlıklarında sıradan bir görev dışında bir yere gelememişti. Ne var ki bu başına gelebilecek en iyi şeydi. Siyasetteki başarısızlığı ona düşünmek için zaman kazandırdı ve kendisi başarılı olamasa da en azından başkalarını yüksek görevler için eğitmeye kararlı bir öğretmen oldu. Bu dönemin diğer marjinal *shi* tabakası gibi o da en azından prenslerden birinin onu niha-yetinde ciddiye alacağı umuduyla az sayıdaki sadık takipçileriyle birlikte bir devletten diğerine aralıksız giden bir gezgin hoca oldu.

Konfüçyüs tek başına bir münzevi değil; iyi yemeğin, güzel şarabın, şarkıların, esprilerin ve koyu sohbetlerin tadını çıkaran bir dünya adamıydı. Kendini fil dişi bir kuleye hapsetmez, içe yönelme ya da meditasyon yapmaz, görüşlerini daima başkalarıyla yaptığı sohbetler aracılığıyla geliştirirdi. Temel kaynağımız olan *Analektler*'de onun sürekli olarak dostları ve öğrencileriyle tartışmalara girdiğini görüyoruz. Sıra dışı bir kombinasyon olan nezaketi ve zekâsı, öğrencileri bir mıknaş gibi çekerdi ve o hiç kimseyi geri çevirmezdi. Öğrencilerinden bazıları aristokrat, bazıları ise halktandı. En gözde öğrencisi muhtemelen yoksul fakat mistik açıdan yetenekli Yan Hui idi fakat o sınırlı çevresindeki herkesi severdi: sakin ve güçlü Mingzi, enerjik Zilu, her zaman cesur ve dürüst olan Zigong. Potansiyel bir öğrenci kendini takdim ettiğinde Konfüçyüs tek bir özelliğe odaklanırdı. "İstekle yanıp tutuşan kişilere yol gösterebilirim," derdi. "Yalnızca heyecandan yerinde duramayanları aydınlayabilirim."³ Öğrencilerini azarlar, delicesine çalıştırır ama asla zorbalık yapmazdı. Yogilerin bir şekilde göz korkutucu olan başarılarını hayretler içinde izledikten sonra, Yol'u doğru anlaşıldığı takdirde herkesin erişebileceği biri olan Konfüçyüs'e yönelmek bir rahatlıktır. Dost canlısı, sakin ve samimi karakterli Konfüçyüs asla bilgiçlik taslamazdı. Uzun nu-

tuklar atmazdı ve öğrencileriyle aynı fikirde olmasa bile onların bakış açısını kabullenmeye genelde hazır olurdu. Neden olmasın ki? O Yao ya da Shun gibi ilahi vahiyler alan bir kâhin değildi. Vahiyler almamış, görüler yaşamamıştı. Tek meziyeti bitmek bilmez öğrenme çabası ve sonu gelmez öğretme sabıydı.”⁴

Analektler, Konfüçyüs’ün ölümünden sonra öğrencileri tarafından bir araya getirildiği için ona atfedilen tüm sözlerin orijinalliğinden emin olamayız ancak araştırmacılar metnin makul oranda güvenilir olarak görülebileceğine inanıyorlar.⁵ Eser net olarak belirlenmiş bir vizyon üretme çabası olmaksızın yazılmış yüzlerce kısa ve bağlantısız görüşlerden meydana geliyor. Eserin tarzı Çin’de genelde görülen tarzı yansıtıyor: okurların söylenmeyenleri araması, tam anlama ulaşmak için satır aralarına bakması ve fikirleri birbirleriyle bağlantılandırması bekleniyor. Aslında, ilk izlenimlere karşın *Analektler*’de bir tutarlılık var. Hiç şüphesiz, Konfüçyüs’ün vizyonu o kadar fazla iç bağlantıya sahip ki bazen farklı temalar arasındaki bağı çözmek zor oluyor.

Eksen Çağı’nın diğer filozofları gibi Konfüçyüs de kendini çağından tamamen kopuk hissediyordu. Çin’deki mevcut düzensizliğin asıl sebebinin uzun zamandır prensliklerin davranış biçimlerini yöneten geleneksel ritüellerin ihmal edilmesi olduğuna inanıyordu. Yao ve Shun zamanlarında ve daha sonraki erken Zhou döneminde Cennet’in Yolu kusursuzca icra ediliyordu ve insanlar uyum içinde yaşıyorlardı. *Li*, bir ılımlılık ve cömertlik ruhu aşılyordu. Mevcut dönemde ise birçok prens *tao* üzerine azıcık olsun kafa yormuyordu. Lüks peşinde koşmak ve kendi bencil isteklerini tatmin etmekle çok meşgullerdi. Eski dünya çatırdıyor, hem de yerine geçecek eşit değerde bir şey yeşermiyordu. Konfüçyüs’e göre, en iyi çözüm geçmişte oldukça iyi işleyen geleneklere dönmektir.

Konfüçyüs küçük prenslikleri yok olma tehdidiyle baş başa bırakan aralıksız savaşlardan korkuyordu. Ne var ki prenslikler tehlikenin tam olarak farkında değildi. Lu askerî anlamda Qi gibi büyük bir devletle başa çıkamıyordu fakat tüm kaynaklarını bu

dış tehdide karşı kullanmak yerine tümü kibir peşinde kaybolan baron aileleri kendilerini yıkacak bir iç savaşa kapılmışlardı. “Üç aile” *li*’yi doğru şekilde uygulamış olsa bu işler asla bu hale gelemezdi. Geçmişte, ritüeller şiddet ve kan davası tehlikesini önlemeye yardımcı oluyordu ve savaş korkusunu azaltıyordu. Aileler tekrar bunlara geri dönmeliydi. Bir ritüel üstadı olan Konfüçyüs soylulara özgü okçuluk ve savaş arabacılığından ziyade seremoni ve klasikler üzerine uzun süre çalışmıştı.⁶ Şimdi *junzi*’nin rolünü yeniden tanımlıyordu: Gerçek beyefendi bir savaşçı değil, araştırmacı olmalıydı. İktidar için savaşmak yerine geleneksel aile, siyaset, ordu ve toplumsal yaşam *li*’sinden öngörülen doğru davranış kurallarını çalışmalıydı. Konfüçyüs asla orijinal bir düşünür olduğunu iddia etmedi. “Ben kendime ait hiçbir şey üretmeden yalnızca bana öğretilenleri aktardım,” demişti bir keresinde. “Atalara karşı daima sadık oldum ve onları sevdim.”⁷ Yalnızca ilahî görüşlerle kutsanmış bir bilge geleneklerden kopabilirdi. “Ben sadece geçmişten seven ve onu araştırmak isteyen biriyim.”⁸ Öte yandan, tüm bu reddedişlere karşın Konfüçyüs bir yenilikçiydi. “Yeni’nin bilgisini edinmek için Eski’yi yeniden canlandırmaya” kararlıydı.⁹ Dünya değişmişti fakat bir nebze süreklilik olmaksızın verimli bir gelişme yakalamak imkânsızdı.

Konfüçyüs’ün geleneği yorumlama tarzı vurgular açısından radikal farklılıklar içeriyordu. Eski din Cennet’e odaklanmıştı: İnsanlar tanrı ve ruhların desteğini kazanmak için ayin yapıyorlardı ama Konfüçyüs bu dünyaya odaklanmıştı. Çağdaşı, Cheng başbakanı Zichan gibi bildiklerimize odaklanmanın daha iyi olduğuna inanıyordu. Hiç şüphesiz, Cennet hakkında hiç konuşmamayı yeğlerdi. Öğrencisi Zigong şöyle diyordu: “Üstadımızın kültür ve dışarıdan görülen iyilik işaretlerine ilişkin görüşlerini dinleyebiliyorduk fakat Cennet’in yollarına dair hiçbir şey duyamazdık.”¹⁰ Konfüçyüs metafizikle ilgilenmiyordu ve teolojik sohbetlerden uzak duruyordu. Zilu ona, bir *junzi*’nin tanrılara nasıl hizmet edeceğini sorduğunda şöyle yanıt vermişti: “Sen insanlara hizmet etmeyi

öğrenmeden ruhlara nasıl hizmet edebilirsin ki?" Zilu ısrar ederek ataların döneminde yaşamın nasıl olduğunu sorduğunda ise Konfüçyüs şöyle demişti: "Yaşayanlar hakkında bilgi sahibi olmadan ölümler hakkında bilgi sahibi olabilir misin?"¹¹ Konfüçyüs şüpheci biri değildi. Atalarının geleneksel ritüellerini titizlikle uyguluyor ve Cennet'i düşünürken ruhani bir korku hissiyle doluyordu. Hint bilgeleri gibi sessizliğin değerini biliyordu. "Konuşmak zorunda kalmamayı tercih ederdim," diye yakınmıştı bir defasında. Zigong gerilmişti. "Üstadımız konuşmazsa," diye karşı çıkmıştı, "biz geliştirmekte olanlar onu nasıl başkalarına anlatabiliriz?" "Cennet konuşmuyor," diye yanıtlamıştı Konfüçyüs, "ama Cennet'in buyruğuyla dört mevsim ardı ardına geliyor ve her biri kendine özgü yüz yaratık o sayede doğuyordu. Cennet asla konuşmaz!"¹² Cennet konuşmadan da oldukça etkili oluyordu. Zamanını anlamsız teolojik spekülasyonla geçirmekten insanları Cennet'in ketumluğunu taklit etmeli ve saygın bir sessizlik içinde durmalıydı. Bundan sonra belki onlar da dünyada etkin bir güç olabilirlerdi. Konfüçyüs, Çin dinini gökyüzünden yeryüzüne indirmişti. İnsanlar ölümden sonraki yaşama odaklanmak yerine burada iyi olmayı öğrenmeliydi. Takipçileri onunla tanrılar ve ruhlar hakkında ezoterik bilgiler edinmek amacıyla çalışmıyorlardı. Nihai odak noktaları Cennet değil Yol'du. *Junzi*'nin görevi kendi için bir mutlak değere sahip olan yolu özenle takip etmektir. Yol onları bir yere ya da kişiye değil, aşkın bir iyilik durumuna götürecekti. Ritüeller onlara yol gösteren haritaydı.

Konfüçyüs'e göre, herkeste tam gelişmiş bir insan anlamına gelen *junzi* olma potansiyeli vardı. Eski zamanlarda yalnızca aristokratlar *junzi* olurdu fakat Konfüçyüs, Yol üzerine hevesli bir şekilde çalışan herkesin bir "beyefendi", olgun ve derinlikli bir kişi olabileceğinde ısrar ediyordu. Zigong bir keresinde cemaatin şu mottoyu benimsemesini önermişti: "Dilenmeden yoksulluk, kasılmadan zenginlik. Kötü sayılmaz," demişti Konfüçyüs. "Ama daha iyisi şu şekilde olabilir. Yoksul fakat Yol'dan hazzediyor,

zengin fakat ritüel öğrencisi.” Zigong oracıkta *Lirikler Klasiği*’nden bir alıntıyla bu sözleri tamamlamıştı:

*Hem kesilmiş hem törpülenmiş,
Hem yontulmuş hem cilalanmış.*¹³

Konfüçyüs neşelenmişti. Sonunda Zigong *Lirikler*’i anlamaya başlıyordu! Bu dizeler, bir *junzi*’nin kendi insanlığını parlatmak ve arıtmak için ritüelleri kullanma biçimini kusursuzca tarif ediyordu. *Junzi* doğulmaz *junzi* olunurdu. Bir heykeltıraşın kaba saba bir kayayı güzel bir şeye dönüştürmesi gibi kişi de kendi üzerinde çalışmalıydı. Gerçek bir *junzi* daima olduğunun ötesine geçmeye çalışır ve kendisinden beklenene ulaşırdı. “Buna nasıl erişebilirim?” diye sormuştu Yan Hui. Basit, diye yanıtlamıştı Konfüçyüs: “Egonu törpüle ve kendini *li*’ye teslim et.”¹⁴ Bir *junzi* yaşamının her ayrıntısını ritüel uygulamalarına ve başkalarına saygı duymaya adamalıydı. Amaç “hiçbir şeye ritüelleri göz ardı ederek bakmak, hiçbir şeyi ritüellere aykırı bir şekilde dinlememek, hiçbir şey hakkında ritüelleri hiçe sayarak konuşmamak, elini ayağını ritüellere aykırı bir şekilde hareket ettirmemektir.” Çin prensleri bunu yaptıkları takdirde dünyayı kurtarabilirlerdi. “Bir yönetici egosunu törpüler ve tek bir gününü *li*’ye adarsa, göğün altındaki herkes onun iyiliğine karşılık verir.”¹⁵

Hint bilgeleri gibi Konfüçyüs de insanların küçüklüğü ve gaddarlığının “ego prensibinden” kaynaklandığını görmüştü. İnsanlar bencilliklerini yenerek yaşamlarının her anında *li*’nin fedakârlık isteyen gereklerine uyabilirlerse kutsallığın güzelliğiyle dönüştürülürlerdi. *Junzi*’nin arketip idealine, üstün insana benzerlerdi. Ritüeller sıradan biyolojik eylemleri farklı bir düzleme taşırdı. Diğer insanlara özensizce yaklaşmamamızı veya onlarla göstermelik ilişkiler kurmamamızı ve sadece fayda ve menfaat peşinde koşmamamızı sağlardı. Örneğin evlatlık kuralları gereği oğullar ailelerine yemek verirken cana yakın davranmalıydı ama

bugünlerde birçok oğul yemeği sofraya fırlatarak bırakıyordu. “Köpekler ve atlar bile böyle muamele görmez!” Konfüçyüs çileden çıkmış halde bağırırdı. Yemek saygı ve takdir atmosferinde yendiğinde insani bir şeye dönüşür.¹⁶ Bir Eksen Çağı insanı olan Konfüçyüs insanların yaptıkları işin tamamen bilincinde olmasını istiyordu. *Li*’nin uygulanışı yalnızca hareketleri sırasıyla yapmaktan ibaret değildi. Psikolojik keskinlik, hassasiyet ve her duruma ilişkin incelikli bir değerlendirme gerektirirdi.¹⁷ “Evlat olmak, bir iş yapılacağı zaman gençlerin işin zor kısmını üstlenmesinden ya da önce büyüklere şarap ve yemek ikram edilmesinden ibaret değildir,” diye açıklıyordu Konfüçyüs, “bundan fazlasını içerir.”¹⁸ Bu anlaşılmaz “fazlası” neydi? Konfüçyüs’e göre “davranış biçimiydi.”¹⁹ Bir ritüeli sergilerken içinde bulunduğunuz ruh hali her bir jest ve mimiğinizde kendini belli eder. Bir ritüel, kibir veya sabırsızlık içinde yapıldığında aşağılamaya dönüşebilirdi.

Geçmişte ise *li*’nin genellikle saldırgan bir yapısı vardı. Siyasal üstünlük sağlamak veya bir soylunun kişisel prestijini artırmak için kullanılıyorlardı. Konfüçyüs sistematik olarak *li*’deki bu egoizmi sildi. Ritüeller üzerine yürüttüğü çok uzun süreli çalışmalar ona yalnızca bir “teslimiyet” (*rang*) ruhu içinde yapıldıklarında bir anlam ifade edeceklerini öğretmişti. Oğullar babalarına, savaşçılar düşmanlarına, krallar hizmetkârlarına teslim olmalıydı. Ritüeller, onlara kişisel tercihlerinden kurtulmayı, dünyanın merkezinden kendilerini çekip almayı ve oraya başka birini oturtmayı öğretirdi. Siyasal yaşamda ritüeller, devlet adamlarının kişisel çıkarları peşinde politika üretmelerini zorlaştırırdı. Ritüeller insanlara disiplinli bir empati alışkanlığı edindirirdi. Doğru ruhla icra edildiklerinde insanlara egoizmin sınırlamalarının ötesine geçmekte yardımcı olan ruhani bir eğitime dönüştürlerdi. Eski statü ve ün takıntısından kurtulan dönüştürülmüş bir ritüelizm insan ilişkilerindeki onur ve zarafeti yeniden tesis ederek bütün Çin’i insani bir yer haline getirebilirdi.

Li insanlara başkalarını eşit görmeyi öğretirdi. İnsanlar aynı seremoni içinde partner olurdu: Ayinlerdeki bale gösterilerinde ufak bir rol üstlenen bir kişi bile kesinlikle vazgeçilmez olur ve bütünün güzelliğine katkıda bulunurdu. Ritüeller insanlara yaşamın kutsallığını öğretir ve kutsallık katardı. Geleneksel olarak, saygı *li*'si prensin ilahî gücünü beslerdi; evlat olma *li*'si ölümlü bir insanı bir ataya dönüştüren ilahî *shen*'i yaratırdı. Diğerlerine mutlak saygıyı öğreten ritüeller icra eden kişiyi ve saygıya muhatap olan kişiyi varoluşun kutsal boyutuna taşırdı.

Hindistan'da yogiler tek başlarına bir mutlak arayışına çıkmışlardı. Konfüçyüs bunu anlamsız buluyordu. Ona göre, tam insanlığa erişmek için diğer insanlara ihtiyacınız vardı. Öz gelişim karşılıklı bir süreçti. Aile yaşamını Hindistan'daki münzeviler gibi aydınlanmanın önünde bir engel olarak değil, Konfüçyüs bunu din arayışı tiyatrosu olarak görüyordu çünkü her aile üyesine diğerleri için yaşamayı öğretiyordu.²⁰ Bu fedakârlık bir *junzi*'nin öz terbiyesi için gerekliydi: "Kendini gerçekleştirmek için kişinin başkalarını gerçekleştirmeye çalışması gerekir," diye açıklıyordu bunu Konfüçyüs. "Kendini genişletmek için kişinin başkalarını genişletmeye çalışması gerekir."²¹ Sonraları Konfüçyüs aileye fazla yoğunlaştığı ve insanların başkalarını düşünmesi gerektiğini düşündüğü için eleştirilecekti fakat o her insanı bağlantı kurulması gereken sürekli büyüyen eş merkezli dairelerin merkezi olarak görüyordu.²² Hepimiz yaşamımıza ailede başladığımız için aile *li*'si eğitimimizi öz aşkınlıkla başlatırdı fakat orada bitemezdi. Bir *junzi*'nin ufukları giderek genişlerdi. Ailesini, eşini ve kardeşlerini gözeterik öğrenmiş olduğu dersler kalbini genişletir ve giderek daha fazla insana karşı, önce en yakın çevresine, sonra içinde yaşadığı devlete ve en son da bütün dünyaya karşı empati duymasını sağlardı.

Konfüçyüs kutsallığın fedakârlıkla ayrılmaz bir bütün olduğunu açıklığa kavuşturan ilk insanlardan biriydi. Şöyle derdi: "Yolumun görünen tek bir şeridi vardır." Ne anlaşılması güç me-

tafizik ne de karmaşık ayin spekülasyonları vardı. Her şey eninde sonunda diğer insanlara mutlak kutsal saygıyla muamele etmenin önemine geliyordu. “Üstadımızın Yolu,” diyordu öğrencilerinden biri, “sadece şudur: Başkaları için elinden gelenin en iyisini yapmak [zhong] ve saygı [shu].”²³ Yol, diğerlerinin kutsallığını beslemek için gösterilen kararlı ve aralıksız çabadan başka bir şey değildir. Başkaları da bunun karşılığında içinizdeki kutsallığı açığa çıkaracaktır. “Kişinin gün boyunca ve her gün bağlı kalabileceği tek bir söz var mı?” diye sormuştu Zigong, üstadına. “Belki de saygıyla [shu] ilgili olandır,” demişti Konfüçyüs. “Kendine yapılmasını istemediğini asla başkalarına yapma.”²⁴ *Shu* gerçek manada “kendini benzetmek” olarak çevrilmelidir. Başkaları buna Altın Kural diyordu. Bu, vazgeçilmez bir dinî pratikti ve görüldüğünden çok daha zordu. Zigong bir defasında bu erdemde ustalaştığını ileri sürmüştü: “Başkalarının bana yapmasını istemediğim şeyleri başkalarına yapmak istemiyorum,” demişti gururla. Konfüçyüs’ün kafasını iki yana sallarken suratında beliren buruk ama sevecen gülümsemeyi gözünüzde canlandırabilirsiniz. “Daha o noktaya gelmene çok var.”²⁵

Shu “gün boyunca ve her gün” kendi kalplerimize bakmamızı, bize acı çektiren şeyin ne olduğunu keşfetmemizi ve her koşulda diğer insanları üzmemekten kaçınmamızı gerektiriyordu. İnsanların artık kendilerini özel, ayrı bir kategoriye koymayıp kendi deneyimlerini sürekli olarak başkalarıyla bağlantılandırmalarını istiyordu. Konfüçyüs Altın Kural’ı duyuran ilk kişiydi. Konfüçyüs’e göre, bunun aşkın bir değeri vardı. *Li*’de ustalaşmak, insanların *ren* adı verilen şeye ulaşmasını sağlardı. Bu sözcük aslında “soylu” ya da “değerli” anlamına geliyordu fakat Konfüçyüs zamanında yalnızca insan anlamında kullanılmaktaydı. Konfüçyüs sözcüğe tamamen yeni bir anlam kazandırmış ama onu tanımlamaktan kaçınmıştı. Sonraları bazı filozoflar *ren*’i “iyilik” ile özdeşleştirdiler ancak bu tanım Konfüçyüs için fazla dar kapsamlıydı.²⁶ Çin yazısında *ren*’in iki bileşeni vardı: birincisi basit bir insan ideogramı, benlik;

ikincisi ise insan ilişkilerini belirten iki dikey çizgi. Dolayısıyla *ren* “birlikte insanlık” olarak çevrilebilirdi. Bazı araştırmacılar sözcüğün temel anlamının “yumuşaklık” veya “esneklik” olduğunu da iddia ediyorlar.²⁷ *Ren*, bundan dolayı, ritüeldeki “teslimiyetten” ayrı düşünülemezdi. Konfüçyüs’e göre ise *ren* açıklanamazdı çünkü onun zamanında bilinen hiçbir kategoriye sığmıyordu.²⁸ Yalnızca *ren*’i eksiksiz uygulayabilen kişi onu anlayabilirdi. *Ren*, Sokrates ile Platon’un “iyi” olarak adlandırdığı kavramı andırıyordu. *Ren* sahibi kişi Yao, Shun ya da Zhou dükü seviyesinde kusursuz olgunluğa erişmiş biri olurdu. Konfüçyüs’ün inanışına göre, *ren* bilge kralların güç kullanmadan yönetimi sürdürmelerini sağlayan “Yol’un gücüydü” (*daode*). Bu güç artık büyümlü olarak değil dünyayı şiddet ve savaşa kıyasla çok daha etkin bir şekilde değiştirecek ahlaki bir unsur olarak görülmeliydi.

Konfüçyüs’ün öğrencilerinden biri *ren*’in ne olduğunu ve siyasal yaşama nasıl uyarlanabileceğini sorduğunda üstat şöyle yanıtlamıştı:

Evinizden uzaktayken önemli bir konuğu ağırlıyormuşsunuz gibi davranın. Sıradan insanlara karşı önemli bir kurban ayinindeymişsiniz gibi yaklaşın. Kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyleri başkasına yapmayın. Böylece ne Devlet işlerinde ne de Aile işlerinde size karşı muhalif bir hissiyat olmayacaktır.²⁹

Prens diğer yöneticilere ve devletlere karşı böyle davrandığında şiddet dolu savaşlar olmaz. Altın Kural başkalarının topraklarını istila etmeyi ya da yakıp yıkmayı imkânsızlaştırır çünkü hiçbir prens bunun kendi devletine yapılmasını istemez. Yöneticiler sıradan halkı sömüremez çünkü onları aynı seremoniyi birlikte yürüttükleri insanlar ve bundan dolayı “kendileri” olarak görürler. Zıtlasma ve öfke kaybolup gider. Konfüçyüs *ren*’in ne olduğunu açıklayamıyordu fakat insanlara ona nasıl erişeceklerini söyleyebiliyordu.

Shu size, başkalarına karşı davranışlarınızda kendi duygularınızı bir rehber olarak kullanmayı öğrettirdi. Konfüçyüs'ün Zigong'a açıkladığı gibi bu oldukça basitti:

Ren'e gelince, siz kendiniz için rütbe ve mevki istiyorsanız başkalarının rütbe ve mevki alması için yardımcı olacaksınız. Meziyetlerinizin işe yaramasını istiyorsanız başkalarının meziyetlerinin işe yaramasını sağlayacaksınız. Bu aslında kişinin duygularını bir rehber olarak kullanmasıdır. *Ren'e* giden yol bunlardan geçer.³⁰

Sıradan halka sürekli avantajlar sağlayan ve kendi kişisel çıkarlarından çok devletin iyiliği için çalışan her yönetici bu şekilde davrandığı sürece Yao ve Shun düzeyinde bir bilge olurdu.³¹

Konfüçyüs geleneksel ahlaka takılıp kalmış ve ayin ayrıntıları içinde kaybolmuş korkak bir muhafazakâr değildi. Bakış açısı devrimciydi. Geleneksel *li'*ye yeni bir yorum getirmişti. Bu kurallar soyluların prestijini artırmak için değil kendinden uzaklaşmayı alışkanlık haline getirerek onları dönüştürmek için vardı. Ritüellerden egoizmi çıkaran Konfüçyüs, onların köklü ruhani ve ahlaki potansiyelini açığa çıkarmıştı. Sorgusuz sualsiz bir uyumu desteklemiyordu. *Li*, her bir koşulun benzersiz olduğunu ve tek başına yargılanması gerektiğini görmek için hayal gücü ve zekâ gerektirdiğini belirtiyordu. Konfüçyüs yeni bir eşitlikçilik de getirmişti. Eskiden yalnızca aristokratlar *li'*yi icra ederdi. Artık Konfüçyüs herkesin ritüelleri uygulayabileceğini ve Yan Hui gibi halktan gelen kişilerin bile *junzi* olabileceğini söylüyordu.

Eksen Çağı'nın diğer Çinli filozofları Çin'in problemlerine daha gerçekçi bir çözüm önereceklerdi fakat kanun ve nizamdan çok daha fazlasını hedefleyen Konfüçyüs kadar tutkulu değillerdi. Konfüçyüs saygınlık, soyluluk ve kutsallık talep ediyor ve bunun ancak *shu* erdemine ulaşmak için verilecek günlük bir mücadeleyle mümkün olabileceğini biliyordu. Bu cüretkâr bir plandı. Konfüçyüs

insanlardan tahakküm altında tutmak yerine zenginleştirilmiş bir insanlığın gücüne güvenmelerini istiyordu. Çok az insan gerçek manada egosundan kurtulmak niyetindeydi. Öte yandan, Konfüçyüs'ün Yolu'nu pratiğe dökmeye çalışanlar bunun yaşamlarını dönüştürdüğünü görmüşlerdi. *Ren* zordu çünkü gösteriş, kin ve başkalarını ezme isteğinin bastırılması gerekiyordu.³² Öte yandan, paradoksal biçimde *ren* kolaydı. “*Ren* gerçekten o kadar uzak mı?” diye sormuştu Konfüçyüs. “Gerçekten *ren*’i isteyecek olsak, onun tamamen bizim yanımızda olduğunu görebiliriz.”³³ “Asıl zor olan yapıldıktan sonra”, yani kişi *li* tarafından sağlanan eğitimde ustalaştıktan sonra gelirdi.³⁴ İnsanüstü güç değil sabır gerektirirdi ve belki de bisiklet sürmeyi öğrenmeye benzerdi: Yeteneği bir kez kazandıktan sonra çaba sarf etmeniz gerekmez. Öte yandan, onu devam ettirmeniz gerekirdi. Ya kim olurlarsa olsunlar diğer insanlara sizinle aynı temel öneme sahiplermiş gibi yaklaşırdınız ya da yaklaşmazdınız. Bunu yaptığınızda ise neredeyse somut bir ahlaki güç kazanırdınız.

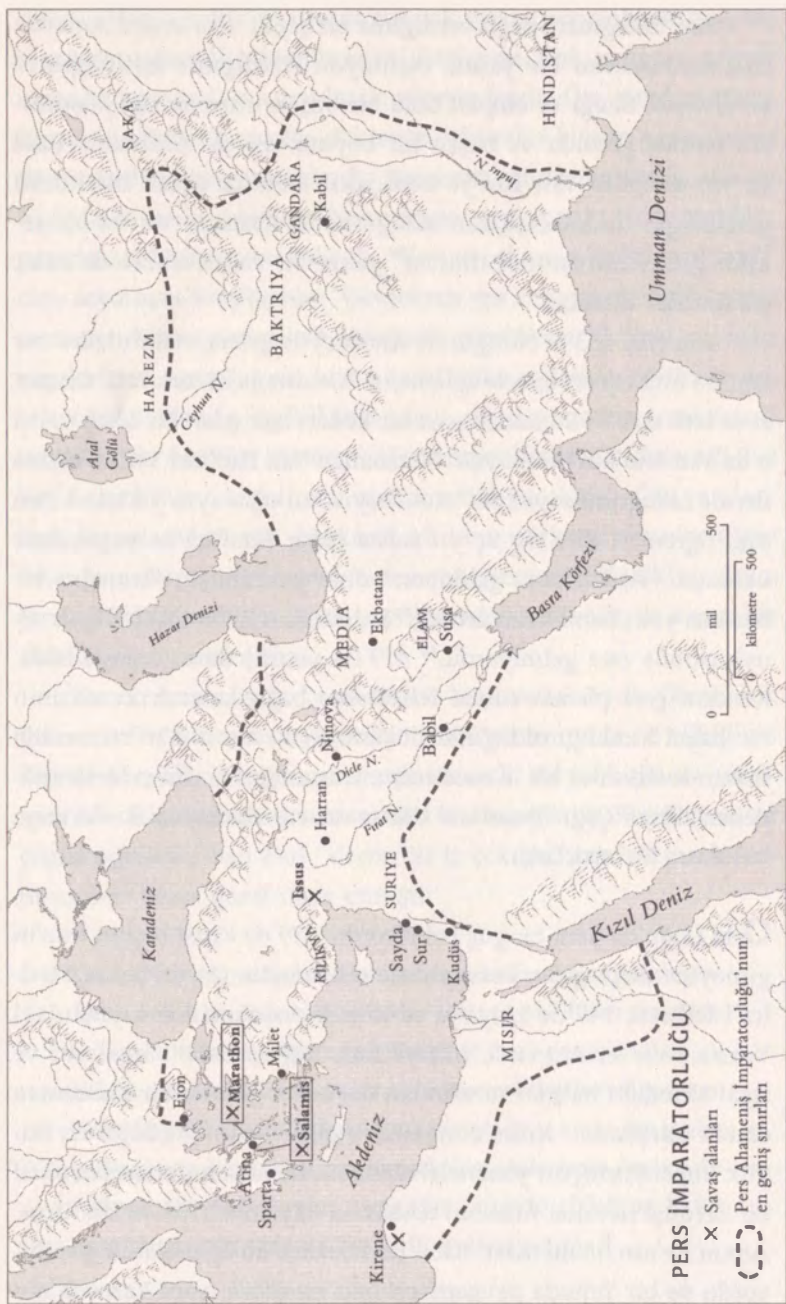
Ren arayışı yaşam boyu süren bir mücadeleydi. Ölene dek bitmezdi.³⁵ Konfüçyüs öğrencilerini Yol’un sonunda ne olduğuna ilişkin tahminler yürütmeye teşvik etmezdi. Bu yol boyunca yürümek kendi içinde aşkın ve dinamik bir deneyimdi. Konfüçyüs’ün gözde öğrencisi Yan Hui “derin bir iç çekişle” *ren* hakkında konuşurken bunu güzel ifade etmişti:

Gözlerimi ona ne kadar odaklarsam o kadar yükseğe çıkıyor. İçine ne kadar dalarsam o kadar sertleşiyor. Üstat ustalıkla adım adım beni yoğuruyor. Kültürle beni genişletirken ritüelle sınırlandırıyor. Durmak istesem bile duramıyorum. Tüm kaynaklarımı tükettiğimi hissettiğim anda bir şeyler yükseliyor, keskin ve net bir şekilde gözlerimin önüne dikiliyor. Bu kadar uzun zamandır peşinde olduğum halde ona ulaşmanın yolunu bir türlü bulamıyorum.³⁶

Ren “aldığınız” değil verdiğiniz bir şeydi. *Ren* insanı zorlayan ama canlandıran bir yaşam biçimiydi. Aradığınız aşkınlığın ta kendisiydi. Sevgi ve empati dolu bir yaşam sürmek sizi kendinizin ötesine götürür ve başka bir boyuta taşırdı. Aralıksız ritüel ve *ren* disiplini Yan Hui’ye hem içkin hem de aşkın bir kutsal gerçekliğin insanın içinden olduğu kadar “keskin ve net bir şekilde gözlerinin önünde dikilen” yakın bir varlık olarak da anlık görüntüler vermişti.

Yan Hui 483’te öldüğünde Konfüçyüs geleneksel itidalini bir kenara bırakıp acı içinde ağlamıştı. “Cennet beni terk etti, Cennet beni terk etti!”³⁷ Bu kadar aşırı bir kederi hak eden bir ölüm varsa o da Yan Hui’nin ölümüydü. Her zaman Yan Hui’nin Yol’da ondan ileride olduğunu söylerdi.³⁸ Konfüçyüs’ün oğlu aynı yıl içinde, en eski öğrencisi Zilu da üç yıl sonra öldü. Konfüçyüs yapayalnız kalmıştı. “Anka kuşu gelmiyor,” diye yakınmıştı, “ırmağın bir haritası yok. Ben bittim artık.”³⁹ Kahramanı Zhou dükü bile artık uykusunda ona gelmiyordu.⁴⁰ 479’da yetmiş dört yaşında öldü. Kendini geri planda tutma felsefesine bağlı kalarak kendisinin bir hayal kırıklığı olduğunu düşünüyordu ancak Çin ruhaniliği üzerinde silinmez bir iz bırakmıştı. Onun öğretilerini şiddetle reddeden Eksen Çağı filozofları bile onun etkisinden uzak durmayı imkânsız bulacaklardı.

Orta Doğu’da yeni bir güç belirliyordu. 559’da Kiros bugün İran’ın güneyine denk gelen Pers tahtına oturmuştu. On yıl sonra Medler’i fethetti; 547’de Lidya’yı ve Küçük Asya’nın İon kıyısındaki Yunan polis’lerini yendi; nihayetinde 539’da Babil’i işgal etti ve işgal altındaki halklar tarafından özgürlük getiren bir kahraman olarak karşılandı. Kiros dünyanın o güne değin gördüğü en büyük imparatorluğun yöneticisi olmuştu. Kendisi muhtemelen aktif bir Zerdüşt’tü fakat inancını tebaasına dayatmadı. Mısır’da Kiros, Amun Re’nin hizmetkârı, Babil’de Marduk’un oğlu olarak görülüyordu ve bir Yehuda peygamberi onu *messiach*, yani Yahweh’nin



“vaftiz edilmiş kralı” olarak niteliyordu.⁴¹ Bu peygamberin adını bilmiyoruz. Kendisi altıncı yüzyılın ikinci yarısında Babil’de aktifti ve kehanetleri İşıya’ya ait olanlarla aynı parşömende korunduğu için genelde İkinci İşıya olarak adlandırılır. Sürgündeki toplumun acılarının son bulacağına inanan peygamber, Kiroş’un ilerleyişini büyük bir heyecanla izlemişti. Yahweh, Kiroş’u kendisine hizmet etmeye çağırmıştı ve onun imparatorluk misyonu dünya tarihini değiştirecekti.⁴² Tüm sürgünlerin vatanlarına geri döneceği sözünü vermişti. Dolayısıyla Kudüs yeniden inşa edilecek ve ülke yeniden kurulacaktı. Yeni bir hicret olacaktı: Bir kez daha Yahudi sürgünler çöllerden Vadedilmiş Topraklar’a yürüyeceklerdi.

Hezekiel’in keder dolu, yürek parçalayıcı görülerinin yerine, İkinci İşıya mezmurlar halinde yazdığı lirik şiirlerinde tanımladığı şanlı bir gelecek görebiliyordu. Büyülü olaylar ve dönüştürülmüş bir yaratılıştan bahsediyordu. Eski mitolojiyi hor gören Deuteronomistlerin aksine İkinci İşıya Tevrat’la çok az bağlantılı mitsel bir geleneğe dayanıyordu. P’nin düzenli yaratılış hikâyesinin yerine, ilahî savaşçı Yahweh’nin ilkel kaosun yerine düzeni getirmek için deniz ejderhasını öldürdüğü antik öyküleri yeniden canlandırarak⁴³ P’nin özenle kozmolojiden çıkardığı şiddeti geri getirmişti. Neşe içinde aktardığı üzere Yahweh, İsrail’in tarihsel düşmanlarını yenerek denize karşı kozmik zaferini tekrar etmek üzereydi.

Öte yandan, bu heyecan verici kehanetler kendini Yahweh’nin hizmetkârı olarak adlandıran kederli bir adam hakkındaki sıra dışı şiirlerle kesintiye uğruyordu.⁴⁴ Bu hizmetkârın kim olduğunu kesinlikle bilmiyoruz. Acaba sürgündeki Yehuda kralı mıydı? Yoksa bütün sürgünler toplumunu mu simgeliyordu? Birçok araştırmacı bu şiirlerin İkinci İşıya’ya ait olmadığına inanıyor ve bazıları da hizmetkârın coşkulu kehanetleriyle Babil otoritelerini kızdırmış olabilecek peygamberin kendisi olduğunu ileri sürüyor. Diğerleri hizmetkârın Eksen Çağı *ethos*’uyla tamamen uyumlu bir dini ideali dile getiren arketipik bir sürgün kahramanı olduğunu düşünüyor.

Bazı sürgünler için acı çeken hizmetkâr ilahî savaşçı değil onların modeliydi.

İlk şiirde hizmetkâr kendisinin Yahweh tarafından özel bir görev için seçilmiş olduğunu duyuruyordu. Tanrı'nın ruhuyla dolaşan hizmetkâra dünyada adaleti sağlamak gibi devasa bir görev verilmişti. O bunu silah gücüyle sağlamayacaktı. Savaşlar ya da saldırgan dayatmalar olmayacaktı. Hizmetkâr şiddetsiz, sevgi dolu bir mücadele yürütecekti:

*Bağırıp çağırmaz
Ya da sokaklarda haykırmaz.
Ezilmiş kamışı kırmaz,
Tüten fitili söndürmez.⁴⁵*

Hizmetkâr bazen umutsuzluğa kapılıyordu fakat Tanrı Yahweh her zaman imdadına koştuğu için dik durabiliyor, yüzü çakmaktaşı gibi parlayabiliyor ve aşağılamalardan uzak durabiliyordu. Asla şiddet kullanarak intikam almıyor, daima diğer yanağını çeviriyordu.

*Kendi adıma hiç direnmedim ya da arkamı dönmedim.
Bana vuranlara sırtımı gösterdim,
Sakalımı yolanlara yanağımı uzattım,
Yüzümü hiç örtmedim
Aşağılamalara ve tükürüklere karşı.⁴⁶*

Güvelerin yediği bir giysi gibi parçalara ayrılarak buharlaşıp giden hizmetkârın düşmanlarını Tanrı yargılayacak ve cezalandıracaktı.

Dördüncü şarkı bu nihai zafere dairdi. Artık hizmetkâr sadece tepki alıyordu. "İnsanlar tarafından hor görülüyor ve reddediliyordu," öyle şekilsizleşmişti ki insan olduğu bile anlaşılmıyordu. İnsanlar korku ve tiksinti içinde arkalarını döndüler. Yahweh ise onun nihayetinde "yüce göklere yükseltileceği, yüceltileceği, kaldırılacağı" sözünü vermişti. Bu aşağılamayı izleyen halk deh-

şet içinde sursus olmuştu ama nihayetinde onun kendileri için acı çektiğini anlayacaklardı: “Onun çektiği acılar bizim, yaşadığı keder bizim... Bizim hatalarımız yüzünden cezalandırıldı, bizim günahlarımız yüzünden zulüm gördü.” Acıyı cesur ve sakin bir şekilde kabullenerek onlara huzur ve şifa getirmişti.⁴⁷ Kayda değer bir acı görüsü tecrübe edilmişti. Zafer anında hizmetkâr, İsrail’e acının sonu gelmez bir gerçeklik olduğunu ama kenosis sayesinde kendisinin coşku ve *ekstasis*’e ulaştığını söyledi. Cömertliği kendi yakın çevresinden bütün dünyaya, uzak adalara ve en uzak halklara, ulaşarak evrenselleşmişti. Yahweh ona, “Yakup’un kabilelerini yeniden ayağa kaldırmanın,” yeterli olduğunu söylemişti. O “halkların ışığı olacak ve kurtuluşu dünyanın en uç yerlerine ulaşacaktı.”⁴⁸

Bunların aksine, İkinci İşaya’nın kehanetleri İsrail’e ne şekilde olursa olsun karşı çıkan uluslara sert bir mesaj veriyordu. “Yıkılacak ve yok edilecekler,” rüzgârla savrulan saman taneleri gibi dağılacaklardı. İsrail’e yardım eden yabancı yöneticiler dahi İsrail’in önünde secdeye varacak, ayaklarındaki tozu yalayacaklardı.⁴⁹ Bu pasajlarda İsrail’in rolü insanlığın alçakgönüllü bir hizmetkârı olmak değil, savaşçı tanrı Yahweh’nin kudretini sergilemekti. Bu metinde iki çelişkili görüşün var olduğundan yola çıkarak bu noktada sürgündeki toplumda iki ayrı düşünce okulunun olduğunu düşünebiliriz. Şiddetsizlik ve kendini geri çekme aracılığıyla zafer kazanan hizmetkâr, İsrail’in çektiği acıları kurtarıcı olarak görüyordu. Diğer sürgünler ise diğerlerinin tahakküm altına alındığı yeni bir düzen öngörüyorlardı. İlk *ethos* Eksen Çağı’yla tamamen uyumluydu; diğeri ise bu ruhtan kurtulmaya çalışıyordu. Bu gerilim İsrail içinde devam edecekti.

İkinci İşaya, döneminin tarihi dönüşümlerinin İsrail ve yabancı ulusların “Benim Yahweh olduğumu bilmelerini” sağlayacağına inanıyordu.⁵⁰ Bu sözler tekrar tekrar geçiyor. Bu yeni ilahî güç kullanımı herkese Yahweh’nin kim olduğunu ve neler yapabileceğini gösterecekti. Tamamen halkına yardım etme isteğiyle hareket

eden Tanrı, Kiroş'un önünü açmış, dünya çapında uluslararası bir devrim başlatmış ve kudretli Babil İmparatorluğu'nu devirmişti. İsrail evine döndüğünde Yahweh çölü göle dönüştürecek; sedirler, akasyalar, mersin ağaçları ve zeytin ağaçları ekerek halkını eve dönüş yolculuğunda mutlu edecekti. Başka hangi tanrı bunları yapabilirdi? Hiçbiri, diye yanıtladı Yahweh, *goyim*'in tanrılarını hor görerek, "siz hiçbir şeysiniz ve yaptıklarınız hiçbir işe yaramaz." Aklı olan hiç kimse onlara tapınmazdı.⁵¹ Yahweh diğer tanrılarını hükümsüz kılmış ve fiili olarak *tek* Tanrı olmuştu. Canlılığı Babil tanrılarının cansız, ruhsuz heykelleriyle taban tabana zıttı.⁵² "Ben Yahweh, eşi benzeri olmayan," diyordu gururla. "Benden başka tanrı yoktur."⁵³

Bu ifade, tek bir tanrı olduğu inancının, tektanrıcılığın kutsal metinlerdeki ilk dolaysız beyanıdır. Bu doktrin genellikle Yahudi Eksen Çağı'nın büyük zaferi olarak görülür fakat aktarılış biçimine bakılırsa temel Eksen Çağı prensiplerinden geridedir. Evrensel barış ve sevgi dönemine yönelmek yerine, İkinci İşaya'nın saldırgan tanrısı Eksen Çağı öncesi ilahî savaşı konseptine dönmüştür:

*Yahweh bir kahraman gibi ilerliyor,
Öfkesi bir savaşı gibi yoğrulmuş.
Savaş naraları atıyor, bağırıp çağırıyor,
Düşmanlarına karşı yiğitçe yürüyor.*⁵⁴

Kendini geri planda tutan hizmetkârın aksine, bu Tanrı kendini ifade etmekten geri duramıyor: "Ben Yahweh'yim!" Hizmetkâr "ezilmiş kamışı kırmayı" reddederken,⁵⁵ bu saldırgan tanrı *goyim*'i İsraililerin arkasında zincirlere vurulmuş halde yürürken görmek için sabırsızlanıyor. Diğer Eksen Çağı bilgelerinin birçoğu gibi şiddetten uzak durmak yerine, İkinci İşaya şiddete kutsal bir kılıf geçiriyor.

Peygamberin dünyevi Kudüs şehrine odaklanması eski, az gelişmiş teolojik vizyona geri dönüşü de yansıtıyordu. Hindistan

ve Çin’de kült istikrarlı bir şekilde içselleştiriliyordu. İsrail’de de Hezekiel’in kutsal şehir mandalasını ilahiliğe içsel, ruhani bir yükselişi temsil ediyordu. İkinci İşaya’nın umutlarının merkezinde ise dünyevi Zion vardı. Yahweh orada bir mucize gerçekleştirecek ve ıssız harabeleri dünyevi bir cennete dönüştürecekti. Hezekiel’in şehirden ayrılırken gördüğü Yahweh’nin “kudreti” Zion Dağı’na geri dönecek ve hepsinden önemlisi “bütün insanlık bunu görecekti.”⁵⁶ İkinci İşaya dramatik bir şeyler umut ediyordu.

Sürgünden önce “kudret” tapınak ritüellerinde hatırlatılmış ve yeniden canlandırılmıştı fakat surları ve siperleri kıymetli taşlarla bezeli, yeniden kurulmuş Kudüs’te ilahî varlık daha somut olacaktı. Geri dönen sürgünler kudreti doğrudan hissedecekti ve Yahweh tartışılmaz bir alenilikle halkının içinde olacağı için her zaman güvende olacaklardı. Hiçbir ulus bir daha onlara saldırmaya cüret etmeyecekti:

*Baskıdan uzakta, korkacak hiçbir şeyiniz olmayacak;
Terörden uzakta, size yaklaşamayacak...
Size yöneltilmiş hiçbir silah başarılı olamayacak.⁵⁷*

İkinci İşaya’nın vaatleri, Kudüs’ün asla Babillilerin eline düşmeyeceğini öngören “sahte peygamberlerin” vaatlerine şaşırtıcı derecede benziyordu. Bu net kehanetler gerçekleşmezse neler olurdu?

Başlangıçta her şey mucizevi bir şekilde plana göre işledi. Kiro’sun 539 yılı sonbaharında Babil’i işgalinden kısa süre sonra Buhtunnasır’ın heykellerini Babil’e taşıdığı tanrıların kendi ülkelerine geri götürülmesini, tapınaklarının yeniden inşa edilmesini ve kült eşyalarının ve aletlerinin yeniden yapılmasını emreden bir bildiri yayınlandı. Tanrıların kullara ihtiyacı olduğundan sürgünler de eve dönebileceklerdi. Kiro’sun politikası hoşgörülü olduğu kadar pragmatikti. Asur ve Babil emperyalizmini karakterize eden yoğun yeniden yerleştirme programlarına kıyasla daha ucuz ve

etkindi. Kiros tebaasının saygısını kazanmanın yanı sıra tanrıların da onayını almış olacaktı.

Kiros'un tahta geçmesinden birkaç ay sonra bir grup Yahudi sürgün Buhtunnasir'in tapınaktan aldığı altın ve gümüşlerle birlikte Kudüs'e doğru yola koyuldu. İncil'e göre 42.360 Yehuda'lı yanlarında hizmetçileri ve iki yüz şarkıcıyla birlikte eve dönüş yolculuğuna başlamıştı,⁵⁸ fakat aslında ilk dönenlerin sayısı muhtemelen çok daha azdı zira sürgünlerin çoğu Babil'de kalmayı tercih etmişlerdi.⁵⁹ Dönenlerin başında Yehuda *nasi'si* (vasal kral) Şeşbazar vardı. Onun hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Davut soyundan geliyor olabilir. Eğer öyleyse bir sadakat işareti olarak Kiros'un elini öperek Pers devletinin resmî temsilcisi olmuştu. Yehuda, Fırat'ın batısındaki tüm toprakları içine alan Pers İmparatorluğu'nun beşinci eyaletinin (satrap) bir parçası haline gelmişti.

Yehuda'da geçirilen bu ilk yıllar hakkında pek bilgimiz yok çünkü kutsal metinde anlatılanlar karmaşık ve eksik. Şeşbazar birdenbire yok oluyor ve ona ne olduğunu hiç bilmiyoruz. Üçüncü Pers imparatoru Darius'un (521-486) iktidardaki ikinci yılı olan 520'ye kadar da dönen sürgünler toplumu Golah hakkında hiçbir şey öğrenemiyoruz. Kudüs'teki Yehuda toplumunun lideri artık yüksek rahip Yeşu ile iktidarı paylaşan Kral Yehoyakin'in torunu Zerubbabel'di. O da görev süresinin ardından gizemli bir şekilde kayboluverdi ve Yehuda'nın bundan sonraki elli yılı karanlıkta kaldı.

Golah, Yehuda'ya kulaklarında İkinci İşaya'nın kehanetleri çınlar halde gelmiş olsaydı yeni evlerini gördüklerinde akılları çok çabuk başlarına gelirdi. Toplumun çoğu üyesi sürgünde doğmuştu ve Babil'in ardından Yehuda kasvetli, yabancı ve ıssız görünmüş olmalıydı. Babil yaşam tarzına alışık olduklarından kendi ülkelelerinde yabancı gibi hissetmiş olmalıydı. Ülke, kendileri gibi Babil savaşlarından sonra ulusal statülerini yitirmiş yabancılarla doluydu ve onlar uzaktayken Filistinliler, Moablılar, Ammonlular, Edomlular, Araplar ve Fenikeliler kıyıdaki düzlüklere, Jezreel Vadisi'ne

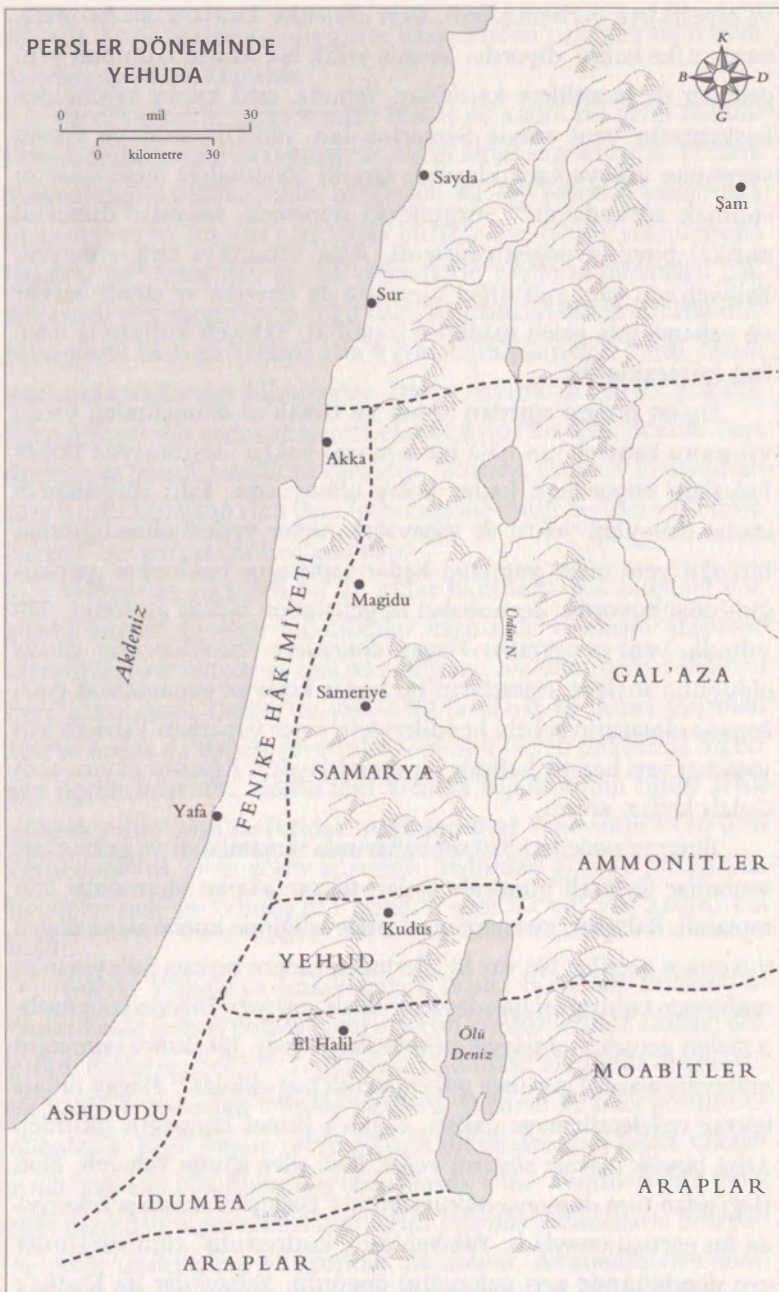
ve tepeliklere yerleşmişlerdi. Geri dönenler bunlara *am ha-aretz*, yani “ülke halkı” diyordu. Yetmiş yıllık bir aranın ardından yeni gelenler de İsraililere katıldılar. Yehuda, eski kuzey krallığının başkentinin yeni adıyla Samerina’dan yönetiliyordu ve dönen sürgünler ülkeye vardıklarında İsraili yöneticilere mektuplarını sunmak zorundaydı.⁶⁰ Sürgündeki dönemde, insanlar dinlerini radikal boyutta değiştirmişlerdi. Asla Yehuda’yı terk etmeyen, Yahweh’nin yanı sıra diğer tanrılara da tapınan ve şimdi barbar ve yabancı gibi gelen ibadetler yapanlar, Yahweh kullarıyla nasıl bağ kuracaklardı?

İnşaat projesi ağırdan alındı ve Golah’ın dönüşünden yirmi yıl sonra Yahweh’nin hâlâ bir tapınağı yoktu. Restorasyon İkinci İşaya’nın öngördüğü kadar kolay olmuyordu. Eski sürgünlerin inşaat deneyimi yoktu ve yaşayacak hiçbir yerleri olmadığından birçoğu yeni evler yapılana kadar tapınağın beklemesi gerektiğini düşünüyordu. Zerubbabel’in gelişinden birkaç ay sonra, 520 yılında, yeni peygamber Hagay dönenlere önceliklerinin yanlış olduğunu söyledi. Hasatların bu kadar kötü ve ekonominin gerilemede olmasının sebebi kendileri için evler yaparken Yahweh’nin yaşadığı yeri harabe halinde bırakmalarıydı.⁶¹ Ağzının payını alan Golah kolları sıvadı.

Binanın temelleri 520 sonbaharında tamamlandı ve geleneksel sonbahar festivali gününde Golah tekrar adama seremonisi için toplandı. Rahipler, mezmurlar ve ziller eşliğinde kutsal alana doğru yürüyüşe geçtiler. Ne var ki içlerinden sadece birkaçı Süleyman’ın muhteşem tapınağını hatırlayacak denli yaşlıydı. Diğerlerinin muhtemelen gerçekçi olmayan beklentileri vardı. Bu ikinci tapınağın mütevazı alanını görünce gözyaşlarına boğuldular.⁶² Hagay onları tekrar neşelendirmeye çalıştı. Golah’a ikinci tapınağın ilkinden daha büyük olacağı sözünü verdi. Kısa süre içinde Yahweh, Zion Dağı’ndan tüm dünyaya hükmedecekti. Hagay’ın arkadaşı Zekeriya da bu görüşü onayladı. Yahweh’nin “kudretinin” tüm sürgünler eve döndüğünde geri geleceğini öngördü. Yabancılar da Kudüs’e

PERSLER DÖNEMİNDE YEHUDA

0 mil 30
0 kilometre 30



akın edecekti. Her ulustan insanlar, “Bir Yahudi’nin koluna girip, ‘Biz de sizinle gelmek istiyoruz çünkü duyduk ki Tanrı sizinleymiş,’ diyeceklerdi.”⁶³ Hem Hagay hem de Zekeriya tarihin dönüm noktasında olduklarını biliyorlardı fakat İkinci İşaya’nın dışlayıcı vizyonunu benimsememişlerdi. Zekeriya, Yahudilerin *goyim*’i barışçıl bir şekilde tapınağa sürükleyeceğini görmüştü. Kudüs’ün açık bir şehir olmasını istiyordu. Şehrin surları olmamalıydı çünkü çok sayıda insan ve çiftlik hayvanı burada yaşamaya gelecekti.⁶⁴ Ne Hagay ne de Zekeriya, Samerina ya da eski kuzey krallığına karşı bir düşmanlık besliyordu.⁶⁵

Bu kapsayıcı ruh muhtemelen ikinci tapınağın inşası sırasında yazılan iki *Tarihler* kitabında da görülebiliyordu.⁶⁶ Bu rahip yazarlar erken restorasyon döneminin problemlerini çözmek için Deuteronomist tarihi düzenlediler. Öncelikle, Tanrı’nın tapınağının merkezîliğini ve Davut ile hanesinin tapınağı ve kültü kurmak için Tanrı tarafından kullanılan bir araç olduğunu vurguladılar. İkincisi, tapınağın sadece Yehudalıların değil İsrail’in tüm kabilelerinin mabedi olduğunu belirttiler. Tarihçi, Deuteronomistlerin kuzeye karşı polemiklerini çıkardı ve birleşik Davut krallığının yeniden kurulmasını öngördü. Hezekiya’nın reformlarına büyük önem atfetti ve onun Dan’dan Beerşeba’ya kadar tüm kabileleri Kudüs’te Hamursuz Bayramı’nı kutlamaya davet ettiğini hayal etti.⁶⁷ 722 sonrası kuzey krallığını suçlamak gibi bir söylem ve Asurluların bölgeye yabancılar getirdiğine ilişkin bir anlatı yoktu. Tarihçi, kuzeyli kabileleri ya da sürgüne gitmeyenleri dışlamak istemiyordu. Amacı Yahweh halkını ibadethaneleri etrafında birleştirmekti. Tarihler kitabının ilk versiyonu muhtemelen 520 yılında ikinci tapınağın temellerinin kutsanmasıyla bitiyordu. Tarihçiye göre, yaşlı rahiplerin eski tapınağın kudretini hatırlayarak gözyaşlarına boğuldukları doğrudur. Öte yandan, başkaları da neşe içinde haykırıyordu “ve sevinç nidaları ile ağlama sesleri birbirinden ayırt edilemiyordu zira insanlar öyle yüksek sesle bağırıyorlardı ki gürültüleri çok uzaklardan bile duyuluyordu.”⁶⁸ Acı ve neşe

bu karmaşık anda ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmişti. Evet, geçmişin trajedileri için duyulan bir keder vardı fakat mutluluk ve beklentiler de artmıştı. Yeni bir başlangıç yapılıyordu ve Kudüs'te birleşen İsrail halkı tıpkı hizmetkâr gibi bütün dünyaya seslenir gibi görünüyordu.

Yahudilerin tapınağı tamamlamasından kısa süre sonra Atina bir diğer önemli siyasal değişime adım atıyordu. Peisistratos tiranlığı normal çizgiye evrilmişti ve Atinalılar artık yönetimde daha fazla rol istiyordu. Ne var ki 510 yılında Sparta, Peisistratos yanlısı tiranın yerine Sparta yanlısı bir kuklayı oturtmak için Atina'yı istila etti ama Atinalılar ayaklandı ve Sikyon tiranının oğlu Kleistenes'in yardımıyla Spartalıları kovdular, tiranlığı sonlandırdılar ve Kleistenes'i şehir yöneticiliğine getirdiler.

Görevini sürdürdüğü sene içinde (508-507) Kleistenes birtakım şaşırtıcı reformlara imza attı.⁶⁹ Aristokrat liderlerin otoritesini zayıflatacak şekilde antik kabile sistemini tümüyle yeniden organize etti. Solon'un Dört Yüzler Meclisi'ni de yeniden tasarladı ve genişletti: Artık yeni kabilelerin her birinden seçilen beş yüz üyesi vardı. Üyeler her yıl orta sınıflardan seçiliyordu ve yaşamları boyunca bu göreve sadece iki kez gelebiliyorlardı. Böylece birçok çiftçi, zanaatkâr ve tüccar bir süre mecliste görev yapacak, tamamen yeni ve anlamlı bir şekilde yurttaş olacaklardı. Atina hâlâ üst sınıflardan seçilen ve festivaller, ordu ve adaletten sorumlu dokuz yönetici tarafından yönetiliyordu. Bu kişiler aristokrat İhtiyarlar Meclisi'ne bağlıydı. Bu meclis agora yakınındaki Areopagos'un kayalık tepesinde toplanıyordu. Her ne kadar şehri hâlâ soylular yönetiyor olsa da Beş Yüzler Meclisi ve Halk Meclisi iktidar istismarına karşı çıkabiliyordu.

Bu o güne değin kurulmuş en eşitlikçi yönetimdi ve Yunan dünyasında heyecan yarattı. Diğer *polis*'ler de benzer deneyimlere giriştiler ve bölgede yeni bir enerji dalgası oluştu. Kleistenes yurttaşlardan çok şey bekliyordu. Beş Yüzler Meclisi ayda üç kere

toplandığı için sıradan çiftçi ve tüccarların görev süreleri boyunca zamanlarının onda birini siyasete ayırmaları gerekiyordu. Öte yandan, hiç heveslerini yitirmediler ve bu deneyimden çok şey kazandılar. Beşinci yüzyıl itibarıyla orta sınıflar meclis tartışmalarına katılabiliyor ve Atina'daki en zeki kişilerin düşüncelerini takip edebiliyorlardı. Bu deney, yurttaşlar doğru şekilde eğitilip motive edildiğinde hükümetin kaba kuvvete başvurmasının gerekmediğini ortaya koydu, antik kurumları akılcı yollarla reformdan geçirmek mümkündü. Atinalılar yeni sistemlerine *isonomia* ("eşit düzen") adını verdiler.⁷⁰ Çiftçi ve tüccarların aristokratlarla eşit seviyeye çıkmasıyla birlikte *polis* çok daha eşit bir dengeye kavuşmuştu.

Gerçek artık sadece küçük bir azınlık için gizli, ezoterik bir bilgi değildi. Şimdi siyasal alanın *en mesoi'siydi* (merkezinde)⁷¹ fakat Yunanlar siyasal yaşamı hâlâ kutsal olarak görüyordu ve *polis'i* tanrıların insan işlerine karıştığı yer olarak değerlendiriyordu. Atina bir yandan giderek bir *logos* şehrine dönüşüyor olsa da dindarlığını da korudu. Yönetime katılan insanlar mecliste edindikleri tartışma yetilerini diğer bilgi alanlarında sergilemeye başladılar. Siyasal söylevler ile yasalar artık ciddi eleştiriler alıyor ve hoplitlerin söylemi olan *logos* saldırganlığını koruyordu. Tartışmalar çatışmalar, antitezler ve muhalif görüşü bastırma isteğiyle şekilleniyordu.

Dönemin felsefesi siyasal yaşamdaki agonistik niteliğin yanı sıra Yunanların denge ve uyum arayışını da yansıtıyordu. Bu özellikle fikirlerini özlü ve şaşırtıcı özdeyişlerle aktardığı için "bilmececi" olarak bilinen Efes kraliyet ailesi üyesi Heraklitos'un (540-480) işlerinde görülebilirdi. Heraklitos bir keresinde şöyle demişti: "Doğa gizlenmeyi sever." Nesneler göründüklerinin tam tersiydi.⁷² İlk izafiyetçi olan Heraklitos her şeyin bağlama dayalı olduğunu iddia ediyordu: Deniz suyu balıklar için iyiydi fakat insanlar için ölümcül olabilirdi; dayak ceza olarak kullanıldığında faydalı olabilirdi ancak katil tarafından kullanıldığında kötüydü.⁷³ Tezcanlı ve zihin açıcı Heraklitos evrenin dahi dengeli görüldüğünü ama

gerçekte sürekli akış halinde ve birbirleriyle çatışan elementlerin savaş alanı olduğuna inanıyordu. “Soğuk şeyler ısınıyor, sıcak şeyler soğuyor, ıslak şeyler kuruyor, kupkuru olanlar nemleniyor.”⁷⁴ Özellikle ateşten etkileniyordu: Alev asla olduğu gibi durmuyordu; ateş odunu küle çeviriyor, suyu buharlaştırıyordu. Ateş, tıpkı meclisteki fikir çatışmalarının *polis*’in dengesini koruması gibi aynı zamanda birbirleriyle çatışan elementlerden herhangi birinin diğerleri üzerinde hâkim olmasını önleyerek düzeni koruyan ilahi bir güçtü. Öte yandan, bu kozmik karmaşanın altında bir birlik vardı. Akış ve denge birbirlerinin zıttı gibi görünseler de aslında bir ve aynıydılar; gece ve gündüz aynı madeni paranın iki tarafıydı; yokuş aynı zamanda inişti ve bir çıkış aynı anda giriş de olabilirdi.⁷⁵ Duyularınıza güvenemezsiniz, doğanın yönetici prensibi olan *logos*’u bulmak için derinlere bakmanız gerekirdi. Bu insanlar için de geçerliydi. Heraklitos Yunanlar için yeni bir aktivite olan içe bakışı keşfetmişti. “Kendimi aramaya giriştim,” diyordu.⁷⁶ Rüyalar, duygular ve insanların bireysel nitelikleri üzerine çalışarak insan doğası hakkında çok az şeye ulaşabilirdiniz ve bu her zaman bir bilmece olarak kalacaktı: “Kutuplara bile gitseniz ruhun sınırlarını seyahat ederek bulamazsınız.”⁷⁷

Siyasal reformlar esnasında Yunanlar tanrıların gazabını çekmeden geleneksel kurumlardan kurtulmanın mümkün olduğunu görmüşlerdi ve bazıları diğer kadim varsayımları da sorgulamaya başlamıştı. İyon kıyısından bir diğer filozof Ksenofanes (560-480) baştan aşağı insan biçimli oldukları gerekçesiyle Olympos tanrılarını reddediyordu. İnsanlar tanrıların “doğduğunu, giyindiklerini ve bizim gibi konuşup bize benzediklerini” düşünüyorlardı. Hırsızlık, zina ve düzenbazlık yapıyorlardı. İnsanların kendi biçimlerini tanrılara yansıttıkları açıktı. Atlar ve inekler de muhtemelen aynısını yapardı.⁷⁸ Öte yandan, o tüm insan niteliklerini aşan, “tanrılar ve insanların en yücesi olan tek bir tanrı” olduğuna inanıyordu.⁷⁹ Bu tanrı zaman ve değişimin ötesinde, aklıyla (*nous*) her şeyi yönetiyordu; bir şeyin olması için düşünmesi yetiyordu.⁸⁰

Ksenofanes Küçük Asya'dan yola çıkıp yeni felsefenin önemli bir merkezi haline gelmiş güney İtalya'daki Elea'ya göç etmişti. Heraklitos'tan biraz daha genç olan Elea sakini Parmenides, sahip olduğu kasvetli felsefeyi ilahî bir aydınlanmaya borçluydu. Dediğine göre, ateşten bir arabayla Samanyolu'nun da ötesindeki Cennet'e gitmiş, orada onu karşılayan tanrıça elini tutarak ona şu güvenceyi vermişti: "Bunca yolu, insanların geçtiği yolların çok uzağına, gelmenin sebebi makûs kaderin değil, yalnızca doğruluk ve adalettir. Senin her şeyi öğrenmen gerekiyor."⁸¹ Parmenides insanlığı yanılsamadan kurtararak kıymetli bir ruhani hizmet verdiğine inanıyordu. Hiçbir şey görüldüğü gibi olmadığı için insan mantığı sağduyu, önyargı ve kanıtlanmamış görüşlerin ötesine geçmeliydi. Yalnızca bundan sonra asıl gerçekliği kavrayabilirdi.⁸² Ne var ki çağdaşlarının pek çoğuna göre Parmenides bir şeyler hakkında yapıcı düşünmenin yolunu tümüyle kapatmıştı.⁸³

Parmenides dünyanın Miletlilerin tanımladığı şekilde geliştirilemeyeceğini savunuyordu çünkü bütün değişim bir yanılsamadan ibaretti. Gerçeklik tek, basit, tam ve sonsuz bir Varlık'tan oluşuyordu. Ona göre, var olmayan fenomenler hakkında anlamlı hiçbir şey söyleyemezdik. Dolayısıyla, Varlık ebedî olduğu için ve değişikliğe tabi olmadığı için değişim diye bir şey yoktu. Asla bir şeylerin doğduğunu söyleyemezdik zira bunu söylediğimizde onun daha önce var olmadığını söylemiş olurduk ya da aynı sebeple bir şeylerin öldüğünü ya da artık var olmadığını da söyleyemezdik. Yaratıklar oluşuyor ve yok oluyor gibi *görünebilirdi* ancak bu bir yanılsamaydı çünkü gerçeklik zaman ve değişimden bağımsızdı. Aynı şekilde, hiçbir şey belli bir anda bir nesnenin bir yerden başka bir yere gitmesi manasında "hareket edemezdi." Bir şeylerin bir zamanlar bir şekilde olduğunu ama artık başka bir şeye dönüştüğünü söylemek manasında "geliştiğini" de söyleyemezdik. Dolayısıyla evren Heraklitos'un iddia ettiği gibi akış içinde değildi ya da Miletlilerin öne sürdüğü gibi evrilmiyordu. Evren her zaman ve her yerde aynıydı. Değiştirilemez, yaratılamaz ve ölümsüzdü.

Miletliler felsefelerini su ve hava gibi fenomenlerin gözlenmesine dayandırmışlardı. Parmenides ise duyuların tanıklığına güvenmiyor ve kayda değer, aralıksız bir tutarlılıkla soyut olarak mantıklandırılmış bir argümana sırtını dayıyordu. Düşünce süreçlerini düşünmek anlamına gelen “ikinci dereceden düşünme” alışkanlığı edinmişti. Eksen Çağı bilgelerinin pek çoğu gibi, insan bilgisinin sınırlarına ilişkin yeni bir eleştirel bilince ulaşmıştı. Parmenides saf varoluş için felsefi arayışa da girişmişti. Bireysel yaratıkları düşünmek yerine en saf varlık üzerine kafa yoruyordu. Ne var ki süreç içinde yaşaması imkânsız bir dünya yarattı. Değişim ve hareket yanılısamadan ibaretse neden bir şeyler yapmak isteyelim ki? Öğrencisi Melissus bir donanma komutanıydı: Seyreden gemisini nasıl yönlendirmesi bekleniyordu? Kendi içimizde farkına vardığımız fiziksel değişimleri nasıl değerlendirmemiz gerekirdi? İnsanlar gerçekten hayalî görüntülerden mi ibaretti? Evreni niteliklerinden soyutlayan Parmenides onu kalpten de yoksun bırakmıştı. İnsanlar dünyaya yalnızca *logos*’la tepki vermez. Aynı zamanda duygusal yaratıklarız ve karmaşık bir bilinçaltımız var. Bunu göz ardı edip yalnızca akılcı güçlerine odaklanan Parmenides bir boşluk keşfetti: Üstüne düşünülmesi gereken hiçbir şey yoktu. Eksen Çağı filozofları mantıksal düşünceyi sürdürdükçe dünya giderek bilinmezleşiyor ve insanlar kendilerine yabancılaşıyorlardı.

Öte yandan, saf ve kararlı *logos* dünya işlerinde fazlasıyla işe yarayabiliyordu. Beşinci yüzyılın başında, yeni Yunan ruhunu özetleyecek bir deniz zaferine esin kaynağı olmuştu. 499’da Atina ve Eretria, Pers hâkimiyetine karşı isyan başlatan Milet’e hiç düşünmeden yardım gönderdiler. Darius isyanı bastırdı, Milet’i yağmaladı ve Milet’in anakaradaki müttefiklerine döndü. Atinalıların Pers İmparatorluğu’nun gücüne ilişkin en ufak bir fikri yoktu ve muhtemelen başlarına aldıkları işin farkında değillerdi. Ne var ki artık savaşa hazırlanmaktan başka seçenekleri kalmamıştı. 493’te Atina’nın az tanınmış bir ailesinden gelen general Themistokles

yöneticiliğe getirildi ve Areopagos Meclisi'ni bir donanma yapmaya ikna etti.

Bu şaşırtıcı bir karardı. Atinalıların donanma savaşına dair en ufak bir uzmanlığı yoktu. Güçleri gurur ve sevinç kaynakları olan hoplit ordusuna dayanıyordu. Gemi yapımına ilişkin deneyimleri yoktu. Meclis kabul etti, gemicilik uzmanları getirildi ve Atinalılar iki yüz trireme yapmaya ve kırk bin denizci eğitmeye başladı.⁸⁴ Bu, geleneklerden radikal bir kopuş demektir. Eskiden sadece kendi ekipmanlarını almaya gücü yeten kişilerin hoplit ordusuna katılmasına izin verilirdi ama şimdi yurttaş olmayanlar da dâhil tüm Atinalı erkekler donanmaya yazılmıştı. Aristokratlar, çiftçiler ve alt sınıflardan *tes*'ler aynı kürek sırasında oturuyor ve birlikte kürek çekiyorlardı. Hoplit falanksında Atinalılar yüz yüze çarpışıyorlardı. Düşmanlarına sırtlarını dönüp trireme içinde oturmak gurursuzluk gibi geliyordu. Özellikle Pers ordusuna karşı ilk büyük zaferi karada kazandıktan sonra birçokları Themistokles'in planına öfkelenmiş olmalı. 490'da Pers donanması Ege boyunca ilerledi, Naksos'u işgal etti, Eretria'yı yağmaladı ve Atina'nın yirmi beş mil kuzeyindeki Marathon ovasına demirledi. Miltiades komutasındaki Atina hoplit ordusu onları karşılamaya hazırdı ve tüm tahminlerin aksine Pers ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı.⁸⁵ Marathon yeni Truva olmuştu; hoplitler ise modern kahramanlar ırkı olarak saygı görmekteydi. Eski yollar bu kadar gösterişli başarılar sağlarken neden gelenekten ayrılmak gerekiyordu?

480'de yeni Pers kralı Serhas iki bin trireme ve yaklaşık yüz bin kişiyle Atina'ya doğru yelken açtı.⁸⁶ Sparta ve diğer Peloponez şehirleriyle birlikte bile Atina donanması sayıca çok geride kalıyordu. Yöneticilerden bazıları donanmayı uzaklaştırmak istedi fakat Marathon kahramanı Miltiades'in oğlu Kimon, Akropolis'teki koşum takımını bir kenara bırakıp Pire Limanı'na yöneldi: Marathon geçmişte kalmıştı. Perslerin gelişinden önce Themistokles kadınlar, çocuklar ve köleler dâhil olmak üzere tüm Atina nüfusunu tahliye etmiş ve hepsini Saronik Körfezi'nin karşısındaki Salamis

Adası'na göndermişti.⁸⁷ Persler geldiklerinde esrarengiz bir şekilde boş bir şehirle karşılaştılar. Caddelere hücum edip yağma ve talana giriştiler. Akropolis'teki görkemli yeni tapınakları yakıp yıktılar. Bu sırada Atinalılar Salamis'te çaresizce oturmuş, bu aşağılamaya katlanmaya çalışıyorlardı. Ne var ki Themistokles ölümcül bir tuzak hazırlamıştı. Saldırının ardından Pers donanması Salamis'e yelken açtı ancak gemilerini daracık körfeze sığdıramadı. Triremeler umutsuzca birbirlerine girerek sıkışıp kaldı. Atinalılar hepsini bir bir vurdu. Akşam olurken ayakta kalan Pers gemileri kaçmış ve Serhas kendi ülkesindeki bir ayaklanmayı bastırmak için Atika'yı terk etmişti.

Salamis, Yunan tarihinin gidişatını değiştirdi ve tamamen yeni bir şeyin doğumunu müjdeledi. Yunanlar disiplinli bir akıl yürütmeye koca bir imparatorluğu devirmişlerdi. Yurttaşlar yıllar içinde duygularını akıllarından soyutlayarak mantıksal düşünme yollarını öğrenmemiş olsalar Themistokles planını asla kabul ettiremezdi. Stratejisi Eksen Çağı'nın birçok değerini yansıtıyordu. Yunanlar sırtlarını geçmişe dönüp deneysel bir yola girmek zorunda kalmışlardı. Plan kendini feda etmeyi gerektiriyordu. Hoplit birlikleri Yunan kimliği için vazgeçilmezdi fakat Salamis'te kahramanlık geleneğine sırt çevirerek, bu "benliği" geride bırakıp Perslerin şehirlerini ve kutsal mekânlarını yıkmalarına izin vermek durumunda kalmışlardı. Salamis bir Eksen Çağı anıydı ve aynı zamanda, Yunanistan'da genelde görüldüğü gibi bir askerî zafer olduğu için çok daha fazla savaşı beraberinde getirecekti.

478'de yüzden fazla *polis* Atina önderliğinde askerî bir konfederasyon oluşturdu. Konfederasyonun amacı olası bir Pers istilasını önlemek, İon şehirlerini Pers hâkimiyetinden kurtarmak ve Yunanlar arasında dostluğu teşvik etmektir. Üyeler gemi ve ekipman vererek her yıl konfederasyonun koruyucu tanrısı Apollo'nun doğum yeri olan Delos Adası'nda toplanmaya karar verdiler. 477'de Atina, Ege'nin kuzey kıyısındaki en önemli Pers kalesi olan Eion şehrini fethederek saldırıya geçti. Ne var ki bu zafere karşın içlerinde gizli

bir korku ve endişe vardı. 476'da Büyük Dionysos Festivali'nde oyun yazarı Phrynikhos Pers savaşlarına dair bir üçleme sahneledi. *Milet'in Düşüşü* bugüne ulaşmadı fakat tarihçi Herodot (485-425) oyunun izleyiciler üzerindeki etkisini anımsıyordu. "Bütün tiyatro gözyaşlarına boğuldu ve Phrynikhos'a yüreklerine bu denli dokunan ulusal zulümleri hatırlattığı için bin drahmi ceza kesildi ve oyunun bir daha sahnelenmesi yasaklandı."⁸⁸ Büyük Dionysos Festivali'nde sahnelenen tragedyalar genelde kendi döneminin işlerini anlatmazdı. Phrynikhos, Atinalıların beklediği *katharsis* ya da "arınma" için gerekli tarafsızlığa erişmemişti.

Trajik drama artık Atina'da değerli bir kurumdu. Her yıl Dionysia Şehri'nde *polis* kendini sahnelerdi. Oyun yazarları çoğunlukla yakın tarihli olayları yansıtan konular seçerlerdi ama genelde bunları çağdaş sahneden uzaklaştıracak ve izleyicilerin konuları analiz edip düşünmelerini sağlayacak mitsel bir kurgu içinde sunarlardı. Festival toplu bir meditasyondur ve izleyiciler kendi sorunları ve mevcut durumları üzerine düşünme şansı bulurlardı. Tüm erkek yurttaşların katılımı zorunluydu. Mahkûmlar dahi festival süresince salınırdı. Panathenaea'da olduğu gibi Atina da gösteriye katılırdı. Dionysia şehri kudretli bir yurttaşlık gururu gösterisiydi. Konfederasyona üye şehirler temsilci ve hediye gönderirdi. Önde gelen yurttaşlara giysiler verilirdi. Atina için ölen askerlerin çocukları savaş için silahlanmış vaziyette tören geçişi yapardı.⁸⁹

Boş bir şovenizm sergilenmezdi. Yurttaşlar ağlaşmak için tiyatrodan toplanırlardı. Yunanlar daima kendilerine özgü kimliklerini tanımlamalarına yardımcı olmuş mitleri dramatize ettiklerinde geçmişin kesinliklerini sorgular ve geleneksel mutlaklıkları sert eleştirilere tabi tutarlardı. Tragedyalar Eksen Çağı'nın ruhaniliğini karakterize eden ritüellerin içselleştirilmesi ve derinleştirilmesini sağlardı. Bu yeni tür, bir koronun Dionysos'un çektiği acıları resmî bir şiirsel dille okuduğu ve koro şefinin şiirde söylenenlerin ezoterik anlamını daha günlük bir konuşma diliyle henüz külte

kabul edilmemiş yeni kişilere anlattığı gizli Dionysos ritüellerinden çıkmış olabilir.⁹⁰ Öte yandan, Dionysia Şehri'nde bir zamanlar özel olan ritüeller halkın içinde sahneleniyordu. Böylece demokratikleştirilmiş ve merkeze (*en mesoi*) oturtulmuştu.

Yıllar içinde koro şefiyle konuşan yeni karakterler geliştirilerek törenlere daha dramatik bir hava katıldı. Beşinci yüzyıl itibarıyla Dionysia şehrinde sergilenen oyunlar Eksen Çağı'nın içe bakış yöntemini yansıtıyordu. Mitolojinin meşhur karakterleri –Agamemnon, Oidipus, Aias veya Herakles– iç dünyalarına yolculuk yapar, karmaşık tercihlerle boğuşur ve sonuçlarla yüzleşir halde tasvir ediliyordu. Bu karakterler Eksen Çağı'nın öz bilincini sergiliyorlardı ve izleyiciler başkarakterin zihninde kendi içine döndüğünü, alternatifler arasında gidip geldiğini ve acı içinde bir sonuca ulaştığını seyrediyorlardı. Filozoflar gibi tragediyacılar da her şeyi sorguluyorlardı: tanrıların doğası, Yunan medeniyetinin değeri ve yaşamın anlamı. Eski zamanlarda, hiç kimse bu öyküleri bu kadar radikal bir titizlikle işlememişti. Artık oyun yazarları orijinal öykülere eklemeler yapmış, Helen dünyasında gelişmekte olan öngörülmemiş karmaşıklıkları keşfetmek için bu öyküleri süslemiş ve değiştirmişti.

Tragedyada ne bir basit yanıt ne de tek bir bakış açısı vardı.⁹¹ Temel başkarakterler geçmişin mitolojik kahramanlarıyken koro genelde marjinal kişilerce temsil ediliyordu: başkarakterlere genelde dehşet içinde bakan, onların dünyasını yabancı, anlaşıl-maz ve tehlikeli bulan kadınlar, yaşlılar ve yabancılar. Koro *polis* adına konuşmazdı. İkincil konumda ve genelde eğitimsiz olsalar da stilize, lirik bir Atika lehçesi kullanırlardı. Aristokrat başkarakterler ise *polis*'in günlük dilini kullanırdı. Dolayısıyla, bakış açıları belirgin bir şekilde çarpışırdı ama ne kahraman ne de koro “doğru” görüşü dile getirmezdi. İzleyiciler mecliste yaptıkları gibi bir görüşü diğeriyle karşılaştırırlardı. Ancak *polis*'te genelde sesleri duyulmayan kişilerden oluşan koronun argümanları ile çok uzak geçmişte ve uzak yerlerde yaşamış mitolojik kahramanların

argümanlarını analiz ederek bir anlam çıkarabilirlerdi. Tragedya Atinalılara kendilerini “ötekine” göre değerlendirmeyi ve varsayımları kendilerinininkilerden fazlasıyla farklı kişilere sempati duymayı öğretmişti.

Her şeyin ötesinde, tragedya acıları sahneye taşıyordu. İzleyicilerin yaşamın *dukkha*, acı dolu, yetersiz ve çarpık olduğunu unutmalarına izin vermiyordu. Acı çeken bir bireyi polisin gözleri önüne getiren, o kişinin acısını analiz eden ve izleyicinin onunla empati kurmasını sağlayan beşinci yüzyıl tragedya yazarları –Aiskhylos (yak. 525-456), Sofokles (yak. 496-405), Euripides (yak. 484-406)– Eksen Çağı ruhaniliğinin özüne ulaşmışlardı. Yunanlar acı ve gözyaşı paylaşımının insanlar arasında değerli bir bağ kurduğuna gönülden inanıyorlardı.⁹² *İlyada*’nın sonunda Akhilleus ve Priamos’un yaptığı gibi, düşmanlar aralarındaki ortak noktayı bu şekilde keşfediyorlardı: Gözyaşları zehirli öfkelerinden doğan kederi temizleyen bir *katharsis* olmuştu. Dionysia şehrinde Atinalılar bağıra çağıra ve utanmadan ağlarlardı. Bu yurttaşlık bağını güçlendirmekle kalmaz, aynı zamanda bireylere kişisel acılarında yalnız olmadıklarını anımsatırdı. Tamamen yeni bir yolla, tüm ölümlülerin acı çektiğini fark ederlerdi. *Katharsis*’e sempati ve sevgi deneyimiyle ulaşıldı çünkü ötekini *hissetme* yetisi trajik deneyimin temelinde yatıyordu. Bu özellikle 472 yılında Dionysia Şehri’nde sahnelenen Aiskhylos imzalı *Persler* oyununda bariz bir şekilde görülmüştü.

Phrynikhos’un *Milet’in Düşüşü* fiyaskosundan sadece dört yıl sonra çağdaş bir konu seçen Aiskhylos risk almıştı. Ne var ki oyunu Atinalıların Salamis savaşını Perslerin bakış açısıyla görmelerini sağlayarak başarıya ulaşmıştı. Bu defa bir tepki oluşmaması, yalnızca Aiskhylos için değil aynı zamanda Atinalı izleyici için de bir övgü sebebiydi. Daha birkaç yıl önce Persler şehirlerini yerle bir etmiş ve kutsal mekânlarını kirletmişlerdi fakat şimdi onlar Perslerin ölümleri için ağlayabiliyorlardı. Serhas, karısı Atossa ve Darius’un hayaleti hep birlikte güvenli duvarları yıkan ve yaşamdaki

dehşeti ortaya çıkaran keskin mahrumiyet acısına dair dokunaklı sözler ediyorlardı. Ne muzaffer bir doğruculuk ne de bir kötü niyet vardı. Aiskhylos Persleri düşman değil yas tutan insanlar olarak tasvir etmişti. Perslerin cesareti övülüyordu; Yunanistan ve Pers ülkesi “güzellik ve zarafette eksiği olmayan... tek bir ırktan gelen kardeşlerdi.”⁹³ Oyun, mağlup Serhas’ın kibarca ve saygı dolu bir şekilde sarayına götürüldüğü ritüel bir ağıtla bitiyordu. *Persler* umutsuz bir çatışmanın anılarının hâlâ taze olduğu bir dönemde sabık düşmana yönelik sıra dışı bir sempati örneği idi.

Oyun savaştan alınan dersleri yansıtıyordu. Serhas güç zehirlenmesinden suçluydu; çizgiyi aşmış ve imparatorluğunun tanrılar tarafından belirlenen sınırlarını kabul etmemişti. Darius’un hayaleti kutsal bir uyarıda bulunuyordu:

...Hiç kimse,

Sahip olduğu talihi hor görüp de daha fazlasını isteyerek

Tüm varlığını ziyan etmesin. Yücelerdeki tahtında oturan

Zeus

*Küstah, kibirli adamları nasıl cezalandıracağını bilir.*⁹⁴

Öte yandan, Persler bu aşırı kibirden suçlu olan tek halk değildi. Bu dönemde, bazı Atinalılar diğer *polis*’leri istila etme ve savaş ganimetlerini pahalı inşaat projeleri için kullanma konusunda endişeliydi. Serhas’ın uyarısı muhtemelen yurt içinde yankı bulmuştu.⁹⁵

470 yılında zengin Naksos Adası, Delos Topluluğu’ndan ayrılmaya kalkışınca Atina hızla şehre saldırdı, surlarını yıktı ve şehri geri adım atmaya zorladı. Topluluk *polis*’ler arası dostluğu pekiştirmek için kurulmuştu fakat asıl amacının Atina çıkarlarına hizmet etmek olduğu ortaya çıkıyordu. Ertesi yıl, topluluğa üye şehirler Pamfilya’da Pers donanmasını bozguna uğratarak Pers savaşlarının sonunu getirdiler. Artık Pers tehdidi ortadan kalktığına göre birçok kişi topluluğun hangi amaca hizmet ettiğini

sorgulamaya başlamış olmalıydı. Yurt içinde de gerginlik vardı. Salamis'ten beri, donanmanın belkemiğini oluşturan *tes*'ler yani alt sınıflar şehirde daha görülür hale gelmişlerdi. Bu kişiler geleneksel fikirlerle o kadar kuşatılmış değildi ve kendilerine mecliste daha yüksek profil kazandıracak her tür radikal politikayı destekleme eğilimleri vardı. Sınıflar arasında yeni bir sürtüşme doğuyordu ve Atina bölünmüş bir şehre dönüşüyordu.

Tüm bu endişeler Aiskhylos'un 467 yılında sahnelenen ve Oidipus'un iki oğlu Polynikes ile Eteokles arasındaki tamamen gereksiz savaşın öyküsünü anlatan *Thebai'ye Karşı Yediler* tragedyasında yüzeye çıktı. Kardeşler arasında geçen bu sert hikâye Yunanların yine Yunanlara saldırdığı son Naksos trajedisini anımsatmış olabilir. Kendi memleketini istila eden Polynikes'in suçu kibirdi, Eteokles ise gerçek bir yurttaş karakterize etmesi gereken kendini sınırlandırma ve öz kontrolün vücut bulmuş hali gibi görünüyordu: Periyodik olarak birer ikişer sahneye akın eden, bağlantısız sorular soran, gereksiz ve anlaşılmaz ritüel çılgınlıkları atan korku içindeki kadınlar korosunun antik, akıl dışı dininden nefret ediyordu. Öte yandan, bizzat bir *logos* adamı olan Eteokles, babası Oidipus'un açığa çıkardığı ve bütün aileye bulaşan kirliliğin tuzağına düşüyordu.⁹⁶ Oyunun sonunda, bu *miasma* nihayetinde iki kardeşi Thebai surları dışında birbirlerini öldürmeye sürükleyecekti.

Aiskhylos iki uzlaşmaz dünya arasına acı içinde sıkışan bölünmüş bir toplumu resmediyordu. Eteokles ve birtakım filozoflar gibi bazı yurttaşlar da eski dini küçümsüyor ama ondan tamamen de kurtulamıyorlardı. Bu din hâlâ zihinlerinin derin ve daha az akılcı kısımlarında dolanıyordu. Oyunun sonunda antik yeraltı tanrıçaları olan Erinyeler modern *logos* güçlerini yeniyordu. Atinalılar kendilerini kendi kaderine sahip çıkan, *polis*'in rasyonel insanları olarak görüyor olabilirlerdi fakat hâlâ kendine özgü bir yaşama sahip ilahî kaynaklı bir kirliliğe bulaşabileceklerini hissediyorlardı. Atinalıların Naksos'ta sergilediği aşırı gurur yeni bir

miasma üreterek şehrin yıkılmasına neden olacak mıydı? Yunan aklı iki yöne doğru ilerliyordu ve Aiskhylos kolay bir çözüm önermiyordu. Son ağıtta, koro ikiye bölünüyor ve bir taraf Polynikes'in yanında yer alırken diğer taraf Eteokles'in cenazesine katılıyordu.

461'de başını Efiates ve arkadaşı Perikles'in çektiği bir grup genç Atinalı, Meclis'teki ihtiyarlara karşı planlı bir saldırı düzenleyerek Areopagos Meclisi'nin yetkilerini elinden aldı. Grubun sloganı *demokratia* ("halkın hükümeti") idi. Darbe, siyasal düzeni baştan aşağı değiştirdi. Areopagos Meclisi'nin yerine Beş Yüzler Meclisi getirildi ve kararlar Halk Meclisi'nde tüm yurttaşlar tarafından alınmaya başlandı. Öte yandan, yeni demokrasi o kadar da iyi huylu değildi. Tartışmalar genelde kaba ve saldırgan bir yapıda geçiyordu. Mahkemeler aynı anda hem yargıç hem de jüri olan yurttaşlardan oluşuyordu. Kanun gücü yoktu ve davalar özünde davalı ile davacılar arasında bir savaşa dönüşmüştü.

Kısa süre sonra Aiskhylos tarafından yazılan *Oresteia* üçlemesi Atinalıların bu devrimden nasıl etkilendiklerini gösteriyor. Aiskhylos yine eski ile yeni, Erinyeler ile daha modern, "siyasi" Olympos tanrıları arasındaki çatışmayı tasvir ediyordu. Üçleme kabile dönemi kaos ve kan davalarından *polis*'lerin oluşmasına ve yurttaşların kendi yaşamlarının kontrolünü eline aldığı göreceli Atina düzenine kadar geçen süreyi işliyordu. Kaba kuvvet *ethos*'undan şiddet içermeyen tartışmalara acı dolu geçişi anlatıyordu. Öte yandan, Aiskhylos ideallerle gerçeklerin farklı olduğunu, kolay çözüm diye bir şey olmadığını ve nihai kanun düzeni vizyonunun ulaşılmış bir hedeften ziyade bir amaç olabileceğini açık bir şekilde aktarıyordu.

Oresteia, Eksen Çağı'nın temel konularından biri olan şiddet problemini ele alıyordu. Doğal olmayan ölümlerle kirlenmiş ve bitmek bilmeyen bir intikam döngüsüne yakalanmış Atreus ailesinin hikâyesini anlatıyordu. Öykü Agamemnon'un karısı Klitemnestra tarafından öldürülmesiyle başlayıp babasının ölümünün öcünü almak için oğul Orestes'in annesini öldürmesiyle devam ediyordu.

Hikâyenin sonunda Orestes, sahneye çıktıkları anda ürkütücü görünümleriyle izleyiciler arasındaki bazı kadınların düşük yapmasına sebep olan Erinyelerden arkasına bakmadan kaçıyor. Başkarakterler şiddeti durduramazlardı çünkü her cinayet yeni bir *miasma* yaratıyordu ve *polis*'lerin koruyucuları olarak kanunun yanında olmaları beklenen Olympos tanrıları, ölümlülere asla başarılı olamayacakları durumlara sokan imkânsız görevler vermekten zevk alır gibilerdi. Dolayısıyla, insan yaşamı kaçınılmaz bir kederle doluydu. "Herkes yaptıklarının sonucuna katlanmak zorundadır," diyordu koro, "kanun budur."⁹⁷ Öte yandan "Zeus'a Dua"sında Aiskhylos hafif bir umut zerresi vaat ediyordu. Zeus, "Artık Zeus her kimse," göklerde ve yeryüzünde hüküm sürdükçe acı insan yaşamının bir parçası olacaktı. Zeus öte yandan "insana düşünmeyi öğretmişti" ve insanlığı bilgelik yoluna sokmuştu:

*Kanunu o çıkardı: Acı çekerken öğrenin.
Keder uyurken bile gelir, kalplerin içine damlar,
Acıyı unutamayan keder.
Ve isteksiz olanlar bile bilgeliği böyle öğrenir.*

Yaşamın tamamı *dukkha* idi ancak insanlar acıyla eğitildiği için umutsuz durumları aşmayı öğreniyorlardı.

Üçlemesinin son oyunu *Eumenides*'te hâlâ Erinyeler tarafından kovalanan Orestes, Atina'ya varmış ve onu yargılamak üzere Areopagos Meclisi'ni toplayan Athena'nın ayaklarına kapanmıştı. Kan davasının gaddar adaleti barışçıl kanun düzenini sağlamalıydı. Erinyeler, annesini öldüren Orestes'in kutsal kan yasasını çiğnediğini ve doğru cezaya çarptırılması gerektiğini iddia ediyorlardı. Jüri ikiye bölünmüştü fakat belirleyici oya sahip olan Athena, Erinyeleri Akropolis'te bir mabet vaadiyle memnun ederek Orestes'i bağışladı. Erinyeler bundan böyle Eumenidler yani "Yardımseverler" olarak anılacaktı. *Polis*'in, ılımlılık ve karşıt güçlerin dengesi gibi erdemleri üstün gelmişti ancak geçmişin karanlık işleri hâlâ sürüyordu.

Erkekler ve kadınları, tanrılar ve Furialar acı çekerek, geçmişin karanlık işlerinden kalan anılarını özümseyerek ve sindirerek öğrenmek zorundalardı. Oyunun en sonunda ağırbaşlı bir merasim eşliğinde yeni mabetlerine giden Eumenidlere eşlik ediliyordu.⁹⁸ Bu ritüel *pompe* trajedinin *polis*'e dâhil edilmesini simgeliyordu. Katliam, nefret ve şiddetin Erinyeler tarafından simgelenen kirli kâbusu inkâr edilemezdi. Şehir kederin bu ağırlığını kabullenmeli, içine almalı, onaylamalı, polis'in kutsal kalbinde onurlandırılmalı ve onu iyilik için bir güce dönüştürmeliydi.

Ne var ki Atina tarihten ders almıyordu. Tüm şaşaalı özgürlük laflarına karşın şehir Yunan dünyasında baskıcı bir güç olarak tanınıyordu. Özgür şehir devletlerinden oluşan Delos Topluluğu fiilî olarak Atina İmparatorluğu'na dönüşmüştü. Topluluktan ayrılmaya yeltenen *polis*'ler zorbalıkla yola getiriliyor ve haraç ödemeye zorlanıyordu. 438'de Akropolis'teki görkemli Athena tapınağı Parthenon tamamlanmıştı fakat inşaatında çalıştırılan diğer Yunanlar aşağılanmış ve sömürülmüştü. Şehre tepeden bakan yeni mabet, toplumsal gurur ve üstünlüğün bir simgesiydi ancak Perikles yurttaşları tehlikeli bir yola girdikleri konusunda uyarıyordu. Atina'nın kapsamlı bir isyanı bastırması imkânsızdı. İmparatorluk bir tuzağa dönüşmüştü. Muhtemelen kurmak da bir hataydı ama şimdi yıkılmasına izin vermek daha büyük bir tehlike olurdu zira Atina artık yaşamlarını kontrol ettiği insanların nefret nesnesine dönüşmüştü.

Atina sınırlarının olduğunu fark etmeye başlıyordu. 440'lı yılların ortalarında sahnelenen Sofokles imzalı *Antigone* aile sadakati ile *polis* kanunları arasında başkarakterlerden hiçbirinin, Thebai kralı Creon ile Oidipus'un kızı Antigone, çözemediği uzlaşmaz bir çelişkiyi anlatıyordu. Aslında bir çözüm yoktu. Oyun, sağlam inançlar ve net ilkelerin iyi sonuçlar vermeyebileceğini gösteriyordu. Tüm karakterler iyi niyetliydi, hiçbirisi trajedi istemiyordu fakat her türlü samimi çabalarına karşın sonuç kargaşa ve yıkım oldu.⁹⁹ Özgürlük ve bağımsızlığı onurlandırmaya yönelik mağrur

iddiasına rağmen *polis* en mukaddes dürtülerle kanunlarını çiğneyen, inançları uğruna dik duran ve inandıklarını tutkulu, ikna edici *logos*'la savunabilen Antigone'yi kaldıramamıştı. İhtiyarlar korosu, ilerlemeyi övdükleri ilahide insan gücünü aşan hiçbir şeyin olmadığını söylüyorlardı. İnsanoğlu her engelin üstesinden gelecek teknolojiyi yaratmış ve istikrarlı bir toplum kurmak için mantık yürütme güçlerini geliştirmişti. O gözlemlediği her şeyin efendisiydi ve gerçek çaresizliğini yüzüne vuran acı ölüm gerçeği dışında tamamen yenilmez görünüyordu. Bunu unuttuğunda kibrin tuzağına düşer ve "kasvetli bir gururla yaşamının sonuna doğru" ilerlerdi.¹⁰⁰

Eksen Çağı halkları insanın önündeki sınırların tamamen farkına varıyordu fakat dünyanın diğer yerlerinde bu durum insanların en yüksek hedeflere ulaşmasını veya yaşamın acılarını aşmalarını sağlayacak bir ruhani teknoloji geliştirmesini engellemiyordu. Hiç şüphesiz, birçoklarını kendi kırılgan benlikleri içinde mutlak olanı bulmaya iten şey içkin güçsüzlüklerinin acı verici deneyimiydi. Yunanlar ise, öyle görünüyor ki yalnızca cehennem çukurunu görebiliyordu. Antigone yapabileceği daha fazla bir şey olmadığını anladıktan sonra bütün ailesine bulaşan *miasma*'nın önünde kendisinin de çaresiz olduğunu görerek Oidipus'un kızı olarak kaderini kabullenmişti. Kardeşi Ismene gibi bocalamak yerine, Antigone acısını gururla sahiplenmiş ve gerçek anlamda mezarına doğru "kasvetli bir gururla yürümüştü."

Sofokles *polis*'ine aydınlanma rüyasının bir yanılsama olduğunu anlatır gibiydi. Sıra dışı kültürel ve entelektüel başarılarına karşın, insanoğlu hâlâ aşırı acılarla boğuşuyordu. Yetenekleri, prensipleri, dindarlıkları ve mantık yürütme güçleri, kendi karmalarının sonucu olarak değil, kendileri dışındaki ilahî bir kaynaktan gelen *dukkha*'dan onları kurtaramıyordu. Ölümlü erkekler ve kadınlar kendi alınyazılarını çizemiyordu. Trajediye önlemek için Antigone gibi ellerinden geleni yapmalıydı. Ne var ki her türlü çabayı gösterdikten sonra kaderlerini gözü kara bir şekilde ve cesaretle

kabullenmekten başka çareleri yoktu. Sofokles'e göre, bu insanın büyüklüğünü oluşturan şeydi. Hindistan'da ise aydınlanma hayali henüz yok olmamıştı. Hatta eskiye kıyasla çok daha fazla insan için somut bir gerçekliğe dönüşüyordu.

Hindistan'da da ruhani bir boşluk oluşmuştu ve bilgiler umutsuzca da olsa yeni bir çözüm bulmak için canla başla çalışıyorlardı. Beşinci yüzyılın sonları itibarıyla, Yajnavalkya döneminde tartışmalı olan karma doktrini artık evrensel kabul görüyordu.¹⁰¹ Erkekler ile kadınlar sonsuz ölüm ve yeniden doğum döngüsüne yakalandıklarına inanıyorlardı. İstekleri onları harekete geçmeye zorluyordu ve hareketlerinin niteliğine göre sonraki yaşamdaki durumları belirleniyordu. Kötü karma köle, hayvan ya da bitki olarak yeniden doğabilecekleri anlamına geliyordu. İyi karma kral ya da tanrı olarak doğmalarını sağlıyordu. Ne var ki bu mutlu son değildi. Tanrılar dahi bu faydalı karmayı tüketebilir, ölür ve daha düşük bir halde dünyada yeniden doğabilirdi. Bu yeni konsept yayıldıkça Hindistan'ın ruh hali değişti ve birçok insan bunalıma girdi. Bir geçici yaşamdan diğerine sürüklendiklerini hissediyorlardı. İyi karma bile onları kurtaramıyordu. Toplumlarına baktıklarında yalnızca acı ve keder görüyorlardı. Zenginlik ve maddi haz dahi yaklaşan ihtiyarlık ve ölümlülüğün acı gerçekliğinin gölgesi altında kalmıştı. Aslında, dünyevi iyiliklerin "tüm duyuların enerjisini... baltaladığına" ve çöküşlerini hızlandırdığına inanıyorlardı.¹⁰² Bu kasvet yoğunlaştıkça insanlar çıkış yolu bulmaya çalıştılar.

Giderek daha fazla insan bu probleme bir çözüm getiremeyen eski Veda ritüellerine inancını yitiriyordu. Bu ritüellerin önerebildiği en iyi şey tanrılar dünyasında yeniden doğumdu fakat yeni felsefenin ışığında bu sonu gelmez acı ve ölüm döngüsünden sadece geçici bir kurtuluş anlamına geliyordu. Dahası, insanlar ritüellerin vaat ettikleri maddi faydaları dahi sağlamadığını fark etmeye başlamışlardı. Bazıları Brahmanların ritüel ilmini reddediyordu. *Upanishadlar* nihai özgürlük vaat ediyordu ancak bu ruhanilik

herkese göre değildi. Birçok insanın aşına olmadığı Veda düşüncesinin ayrıntılarına ilişkin derin bir donanım gerektiriyordu ve çokları bütün sistemin dayalı olduğu brahman ve *atman* konusunda şüphelere sahipti. Yoga *moksha* vaat ediyordu fakat yogi yaşadığı aşkın durumları nasıl yorumluyordu? Bunlar Veda ortodoksisıyla bağdaştırılabilir miydi? Hemen hemen bu dönemlerde yazılan *Upanishadlar* bunu yapabildiklerin iddia ediyorlardı. Katha Upanishad, *atman*'ın (gerçek benlik) bedeni tıpkı bir sürücünün arabayı kontrol etmesine benzer şekilde yönettiğini öne sürüyordu. Yogi, zihnini ve duyularını bir sürücünün iyi atları gibi kontrol altında tutmayı öğreniyordu. Bu şekilde, "kavrayışı olan" bir kişi "bilinçli ve her zaman saftır" ve sonsuz yeniden doğum döngüsünden kurtulacaktır.¹⁰³ Başkaları ise yoganın yeterli olmadığına inanıyorlardı. Biraz daha fazlası gerekliydi.

Yoga tam zamanlı bir işti. Her gün saatlerce çaba gerektiriyordu ve bir hane reisinin görevleriyle açık biçimde uyumsuzdu. Altıncı yüzyıl itibarıyla birçok insan hane reisinin *moksha*'ya erişmekten başka çaresi olmadığını düşünüyordu çünkü her biri problemin kökeni olan istekle şekillenen eylemleri ardı ardına uygulayarak sınıfının gereğini yerine getirmeye zorlanan hane reisi karmanın kölesi oluyordu. Bir hane reisi isteğinin dışında çocuk yapamazdı. Başarı isteği olmaksızın savaşılamaz, ürün yetiştiremez ya da iş kuramazdı. Her hareket onu kaçınılmaz *samsara* döngüsüne bağlayan bir başka görevler çemberine yol açıyordu. Özgürlüğe ulaşmanın tek yolu ormana "çıkma" ve bu görevlerin hiçbirisiyle bağlantısı olmayan bir keşiş ya da dilenci olmaktı. Hindistan halkı münzevileri çürük elma olarak değil, aksine büyük bedeller ödeyerek insanlık için ruhani bir çözüm arayışına çıkan gözüpek öncüler olarak görüyordu. Bölgedeki baskın umutsuzluk sebebiyle birçok kişi bir Jina'nın, ruhani bir fatihin ya da farklı bir varoluş boyutuna "uyanmış" bir Buda'nın, Aydınlanmış Kişi'nin peşine düşmüştü.

Bu ruhani hoşnutsuzluk toplumsal bir krizle iyiden iyiye yoğunlaştı. Yunanlar gibi, Kuzey Hindistan halkları da önemli

siyasal ve iktisadi değişimlerden geçiyorlardı. Veda sistemi sürekli göç eden fazla hareketli bir toplumun ruhani yanı olagelmmişti. Altıncı ve beşinci yüzyıllarda ise insanlar o zamana değin görülmemiş büyüklükte yerleşik toplumlar kuruyor ve tarımla yoğun biçimde uğraşmaya başlıyorlardı. Ağır sabanın da dâhil olduğu demir teknolojisi daha fazla tarla sahibi olma, tarlaları sulama ve sık ormanları temizlemeyi mümkün kılmıştı. Köylerin etrafında artık özenle bakılan tarlalar ve bir kanallar ağı vardı. Yeni ürünler ekiliyordu: meyve, pirinç, tahıl, susam, darı, buğday, hububat ve arpa. Çiftçiler giderek zenginleşiyordu.¹⁰⁴ Siyasal gelişmeler de vardı. Altıncı yüzyılın sonu itibarıyla, küçük beylikler daha büyükleri tarafından işgal edildi. Bu yeni krallıkların en büyükleri, güneydoğudaki Magadha ve güneybatıdaki Kosala idi. Bu krallıklar oldukça aşamalı bir şekilde hâkimiyetlerini güç kullanarak kabul ettiren ve eski ittifak biçimlerini yavaş yavaş kabile sadakatinden uzaklaştırıp akrabalıktan ziyade coğrafyaya dayalı yeni bir yurtseverliğe dönüştüren krallar tarafından yönetiliyordu. Bunun sonucunda, savunma ve yönetimden sorumlu *kshatriya* savaşçı sınıfı çok daha önemli bir konuma geldi. Yeni krallar, eski ideallere hâlâ bir miktar saygı gösteriyor olsalar da ataları kadar Brahmanlara karşı hürmetle yaklaşmıyorlardı.

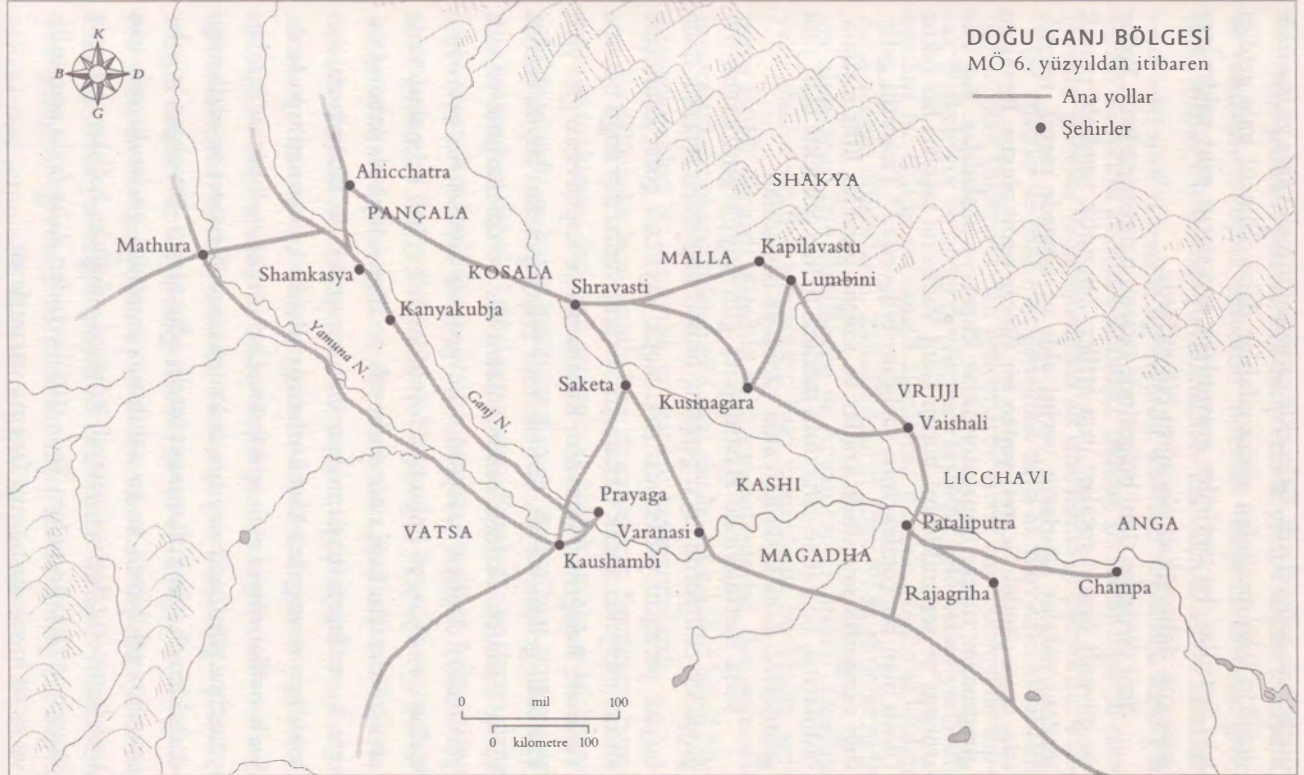
Monarşi tek yönetim biçimi değildi. Yeni krallıkların doğusunda eski kabilelerin (*ganas*) ihtiyarlarından oluşan bir meclis (*sangha*) tarafından yönetilen bir dizi farklı devlet ortaya çıkmıştı. Tartışmalar aracılığıyla yürütülen bu yönetim biçiminin Yunan *polis*'leriyle bariz bir benzerliği vardı ama gerçekte bu Hint *sangha*'ları hakkında çok az şey biliyoruz. Kabile meclisine kaç kişinin kabul edildiğini, hangi sınıfların yer aldığını veya meclis üyelerinin seçimle mi geldiklerini bilmiyoruz. Muhtemelen her devletin kendine özgü sistemi vardı ama nasıl örgütlenmiş olurlarsa olsunlar, Malla, Koliya, Videha, Naya, Vajji, Shakya, Kalama ve Licchavi cumhuriyetleri topraklarını genişletmek isteyen Kosala ve Magadha krallıklarının tehdidi altında olsalar da giderek daha

DOĞU GANJ BÖLGESİ

MÖ 6. yüzyıldan itibaren

— Ana yollar

• Şehirler



güçlü hale geliyorlardı. Gelecekte çatışma ihtimali vardı ve özellikle demirin işlenmesinden sonra silahlar daha ölümcül hale geldiği için insanlar bu devletler arasındaki savaşların eski saldırılara göre çok daha yıkıcı olacağını biliyorlardı.

Yeni devletler Ganj bölgesinde ticareti hareketlendirdi. Yollar ve güvenli ticaret rotaları inşa ettiler. Zenginlik sembolü olarak madeni paralar sığırların yerini aldı ve bölgede metal, tekstil, tuz, at ve çömlek ticareti yapan bir tüccar sınıfı oluştu. Birtakım girişimciler tüccar imparatorluklar kurmaya başladılar. Beş yüz atölyesi ve seramiklerini bütün Ganj Vadisi'ne taşıyan bir tekne filosu olan bir çömlekçinin varlığını biliyoruz.¹⁰⁵ Ticaretin getirdiği zenginlik sayesinde krallar ve *sangha-gana*'lar lüks mallara, ordularına, ticaret ve sanayinin merkezi haline gelmekte olan yeni şehirlerine daha fazla harcama yapmaya başladılar.

Veda metinlerinde Hastinapura gibi büyük şehirlerden övgüyle söz ediliyordu fakat gerçekte bunlar köylerden birazcık daha büyük yerleşim yerleriydi. Arkeolojik kayıtlara göre, kentleşme altıncı yüzyılda ancak başlamıştı ve Ganj Vadisi'nin doğu ucunda Varanasi, Rajagriha, Shravasti, Kaushambi ve Kapilavastu gibi yeni kasabalar geliştirmekteydi. Batıdaki eski Veda toprakları büyük oranda kırsal kalmıştı. İktidar, Brahmanların her zaman marjinal ve kirli gördükleri doğuya kayıyordu. Bu gelişme kentsel bir çevreye o kadar uymayan ve doğudaki topraklarda hiç kök salmamış Veda ortodoksisi için başka bir darbeydi. Krallar rahiplerin kontrolünden kurtulmaya başlamışken cumhuriyetler de Brahmanlardan uzaklaşıyor ve geleneksel kurban ayinlerine çok yanaşmıyorlardı. Fazla mallarını yakmak için festivaller düzenlemek yerine bunları yönetime yönlendirmeyi ya da kentsel inşaat, ticaret ve endüstriyi desteklemek için kullanmayı tercih ediyorlardı. Savurgan ayinler tanrıları etkilemek ve ev sahibinin prestijini güçlendirmek için tasarlanmıştı. Beşinci yüzyıl itibarıyla doğulu halklar gelişmiş ticaret ve tarımın onlara Veda ritüellerinden daha fazla zenginlik ve statü kazandırdığının farkına varmışlardı.

Yeni şehirler, gelenekleri takip etmek yerine kişisel inisiyatif ve yenileşmeyi teşvik ediyordu. Bireyler –başarılı satıcılar, girişimci imalatçılar ve hünerli finansçılar– öne çıkıyor ve bu insanlar artık eski sınıf sistemine sığmıyordu. Kabileci, toplumcu kimliğin yerini bireycilik almaya başlamıştı. Dahası, bu kadar başarılı olan insanlar genelde Veda sisteminin alt sınıflarından çıkıyordu. Tüccarlar, çiftçiler ve bankerler genellikle daha az ayırt edici akrabalık bağları olan *vaishya*’lardan geliyorlardı. Artık bazı *vaishya*’lar toprak biriktiriyor ve tarım devriminde öncülük rolü üstleniyorlardı; bazıları ise ticaret ve sanayi alanlarına girerek *kshatriya*’lardan daha zengin oluyorlardı. Zanaatkârların çoğu Veda ritüellerinde yer almalarına izin verilmeyen ve Aryan toplumundan olmayan yerli *shudra* sınıfına mensuptu. Eski zamanlarda bu kişiler yalnızca işçilik yapardı. Şimdiki yeni kasabalarda ise, dev seramik imparatorluğu olan çömlekçi gibi bazı *shudra*’lar eskiden hayal bile edemeyecekleri bir zenginlik ve statüye kavuşuyorlardı.

Bu gelişmeler hem olumlu hem de sarsıcıydı. Kentleşme beraberinde toplumsal değişimi getirmiş ve birçok insanı anlatılamaz şekilde yönsüz ve kayıp halde bırakmıştı. Bazı aileler zenginleşip güç kazanırken diğerleri düşüşe geçmişti. Kasabalar ve ticaret daha fazla insan hareketliliğinin önünü açmıştı ve diğer bölgelerden insanlarla yeni iletişimler kurmak bir yandan heyecan verici iken bir yandan da daha küçük ve dar toplumları baskı altına alıyordu. Yeni sınıf ayrımları oluşmuştu. Brahmanlar ve *kshatriya*’lar, *vaishya* ve *shudra*’lara karşı birleşme eğilimindeydi. Eski kırsal seçkinler, *vaishya* ve *shudra* unsurlarından oluşan yeni kentsel sınıflara karşı yabancılaşmış hissediyorlardı. Tüccarlık ve bankerliğe yönelen zengin *vaishya*’lar kırsal bölgelerdeki tarımsal *vaishya*’lardan gidecek daha da uzaklaşıyordu. Dört sınıf arasındaki ilişkileri yöneten kurallar artık yersiz görünüyordu ve insanlar birlikte yaşamının yeni yollarını öğrenmek zorunda kalmıştı. Kabile kimliğinin kaybı bir tür terk edilmişlik ve boşluk hissi yaratmıştı.

Bu toplumsal gerilimler, özellikle daha fazla kentleşen doğuda yaygındı ve Hint Eksen Çağı'nın bir sonraki aşaması da burada başlayacaktı. Burada Aryan yerleşimciler azınlıktaydı ve yerli gelenekler hâlâ oldukça canlıydı. İnsanlar yeni çözümler bulmak konusunda özgür hissediyorlardı. Kasabalardaki hızlı maddi gelişmeler kentlileri kırsaldakilere göre değişim hızı konusunda daha bilinçli hale getirdi. Kırsalda yaşayan insanlar, yıllar boyunca aynı şeyleri aynı zamanlarda yapmışlardı. Yaşam muhtemelen daha günlük ve geçici görünüyordu, bu yaşamın *dukkha* olduğuna dair artık kökleşmiş inancı doğruluyordu. Kalabalık ve huzursuz şehirlerdeki yaygın hastalıklar ve kurlsızlık da aynı etkiyi yaratıyordu. Geleneksel değerler çatırıyor, yeni yollar ürkütücü ve yabancı görünüyordu. Şehirler heyecan vericiydi: Yollar pasparlak boyanmış arabalarla doluydu; dev filler uzak ülkelere mal getirip götürüyordu; Hindistan'ın dört bir yanından tüccarlar pazar alanlarında toplaşıyorlardı. Kentli sınıf güçlü, atak ve hırslıydı. Öte yandan kumar, tiyatro, dans, fahişelik ve kasabalardaki gürültülü taverna yaşamı eski değerlere saygısı olan kişilerde şok etkisi yaratıyordu.

Yaşam hiç olmadığı kadar saldırganlaşmıştı. Cumhuriyetlerde iç çatışmalar ve kavgalar görölüyordu. Monarşiler etkin ve merkeziydi fakat bunun tek nedeni tebaalarını baskı yoluyla kontrol altına almalarıydı. Ordular bir bütün olarak kabileye değil, yalnızca krala bağlılık yemini ediyordu. Kral bu sayede kişisel savaş makinesini kullanarak buyruklarını dayatabiliyor ve bunu komşu toprakları fethetmek için kullanabiliyordu. Bu yeni kraliyet gücü bölgeye daha fazla istikrar getirmişti ancak birçokları kralların bu gücü halka karşı da kullanabilecek olmasından rahatsızdı. Ekonomi kazanma hırsıyla büyüyordu ve dizginsiz rekabet içine girmiş olan bankerler ve tüccarlar bir fırsattan diğerine koşuyordu. Böylesine dizginlerinden kopmuş bir toplum Kuzey Hindistan'da fazlasıyla önem kazanmış *ahimsa* idealine nasıl bağlanabilirdi? Sığır yağmacılığının ekonominin belkemiği olduğu dönemlere oranla yaşam çok daha şiddet ve korku dolu hale gelmişti. Veda dini çağdaş gerçeklikler

karşısında giderek etkisini yitiriyordu. Tüccarlar sürekli yollardaydı ve kutsal ateşleri yanar halde tutamıyor veya geleneksel ev ritüellerini uygulayamıyorlardı. Hayvancılığın ana meşgale olduğu dönemlerde hayvan kurban etmek mantıklı gelmiş olabilirdi fakat artık bunun yerini tarım ve ticaret aldığından sığır sayısı azalmıştı ve kurban ayini, kamusal yaşamdaki şiddeti fazlasıyla çağrıştıran gereksiz ve acımasız bir iş olarak görülüyordu. İnsanların farklı bir dini çözüme ihtiyacı vardı.

Doğal olarak, tüccarlar gibi çağın adamı olan münzevilere gözlerini çevirdiler. Onlar da Veda sisteminin sınırlarını ihlal etmiş ve kendi yollarını çizmişlerdi. Münzeviler her yerdeydi. Bazı keşiş toplulukları ormanlarda Veda ritüellerini devam ettiriyordu fakat diğerleri doğu toplumu içinde gözler önündeydi. Altıncı yüzyıl itibarıyla sayısız okul açıldı. Öğrenci grupları, *dharma'sının* ("öğreti") ölüm ve yeniden doğum döngüsünden kurtuluşu sağlayacağı vaadinde bulunarak özel bir yaşam biçimine özendiren bir hocanın etrafında toplanıyordu. Öğrenciler bu hocaya muhtemelen Buda ya da Jina diyorlardı çünkü hocalarının aydınlanmanın sırrını keşfettiğine inanıyorlardı. Bu okullar hakkında çok az şey biliyoruz. Hindistan hâlâ sözlü geleneğe bağlı bir toplumdu ve bu guruların pek çoğu ardında yazılı eser bırakmadı. Onlar hakkındaki bilgileri genelde rakiplerinin onlara yönelttiği itirazlardan öğreniyoruz ancak bu bilgilerin çarpıtılmış olma ihtimali var. Bu hocalar çağın rekabetçi ruhunu özümsemişlerdi ve *dharma'*larını duyurmak için yollara dökülerek öğrenci kapmaya çalışıyorlardı. Sarı giysiler içindeki münzevi grupları ticaret yollarında tüccar arabalarının yanı sıra yürüyorlardı ve gelişleri en az tüccarların malları kadar heyecan yaratıyordu. Kasabaya yeni bir hoca geldiğinde insanlar etrafını sarıp onu dinlemeye koyuluyorlardı. Pazar yerinde, belediye binasında ve banliyölerdeki lüks tropik parklarda tüm toplumsal sınıfların yer aldığı ateşli tartışmalar yürütülüyordu. Evden çıkma ihtiyacı duymayan ama yeni ruhani yanıtlar arayan hane reisleri sıradan destekçiler olarak bir okula sempati duyuyorlardı. Münzeviler,

“sessiz bilgiler” kasabalardan sessizce geçiyor, kâselerini uzatarak yiyecek dileniyorlardı. Hane reisleri ve karıları uzatılan kâseleri memnuniyetle yemek artıklarıyla dolduruyorlardı. Bu yaptıkları hayırlı bir işti ve sonraki yaşamlarında keşiş olarak *moksha*’ya erişme şansı elde etmelerini sağlayabilirdi.

Son dönem öğretilerinin bir dizi ortak noktası vardı: Yaşam *dukkha* idi; özgür olmak için inziva ve meditasyon yoluyla kendinizi aktiviteye yönelten isteklerden kurtarmanız gerekirdi. Bunların ayrıntılı metinleri ve yorumları yoktu. Bu *dharma*’lar tamamen pratiğe yönelikti. Guru, öğrenmek isteyen herkese açık bir yöntem öğretiyordu; bir araştırmacı ya da ritüel uzmanı olmanız gerekmezdi. Program genelde hocanın kişisel tecrübelerine dayalıydı. İşe yarar ve öğrencilerine özgürlük ile aydınlanma emareleri sağlıyorsa geçerli demekti. Bir işe yaramazsa, öğrenciler başka birini bulmak üzere hiç çekinmeden öğretmenlerini terk ederdi. Aslında keşişlerin yollarda birbirlerini selamlaması âdettendi: “Hocan kim? Bugünlerde hangi *dharma*’yı takip ediyorsun?”

Bu okullardan bazıları artan umutsuzluğu yansıtacak şekilde aşırı yöntemler öğretiyordu.¹⁰⁶ Hansalar tamamen evsizdi, bir köyde sadece bir gece kalabilirlerdi ve inek tezeği üzerinde uyurlardı. Adumbaralar meyve, yabani ot ve kök yiyerek yaşarlardı. Paramahansalar ağaçların altında, mezarlıklarda ve terk edilmiş evlerde uyurlardı. Bazıları Samkhya öğretilerini takip eder ve yoga yapar, özgürleştirici bilgiye ulaşmaya çalışırlardı. Diğerleri daha şüpheciydi. Sanjaya adlı bir hoca herhangi bir nihai yanıt olasılığını reddediyordu. Kişinin tek yapabileceği dostluk ve zihinsel huzur geliştirmekti. Çünkü gerçek göreceliydi, eninde sonunda sertliğe yol açacak tartışmalardan kaçınılması gerekirdi. Bir diğer hoca, Ajita, yeniden doğum doktrinini reddeden bir materyalistti: Tüm insanlar bütünüyle fiziksel yaratıklar olduğu için ölümden sonra elementlere dönmekten başka çareleri yoktu. Davranış biçiminiz bu nedenle önemli değildi zira herkesin kaderi aynıydı fakat di-

lediğinizi yaparak ve yalnızca bu amaçlara hizmet eden karmayı sergileyerek iyi niyet ve mutluluğu artırmak daha iyi olabilirdi.¹⁰⁷

Bu öğretilerin tamamı yeniden doğum ve yeniden ölüm kısır döngüsünden kurtulmanın bir yolunu bulmayı amaçlıyordu: Bazıları kişiyi oldukça zorlayan azla yetinme pratikleriyle, bazıları ise düşmanlık ve kabalıktan kaçınarak buna erişilebileceğine inanıyordu. Hedef metafizik bir gerçek bulmak değil, zihinsel huzura ulaşmaktı. Sofokles'in aksine, bu bilgiler acılarını onur duyarak kabul etmeleri gerektiğini düşünmüyorlardı. Bu hocaların en önemlilerinden biri Makkhali Gosala (ö. yak. 385) idi. Sessiz bir adam ve kararlı bir münzevi olan bu hoca dini kadercilik öneriyordu: "İnsan çabası yersizdir." İnsanlar davranışlarından sorumlu değildi. "Tüm hayvanlar, yaratıklar, varlıklar ile ruhlar, güç ve enerjiden yoksundur. Kaderleri, sınıflarının gerekli kıldığı koşullar ve bireysel doğalarından ayrılamazlar."¹⁰⁸ Gosala, Ajivaka ("Yaşam Yolu") adını verdiği bir okul kurmuştu. İstisnasız tüm insanların *moksha*'ya ulaşana değin belli sayıda hayat yaşamak zorunda olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla eylemleriyle kaderlerini şu ya da bu şekilde etkileyemezlerdi. Öte yandan, Ajivakalar sıkı bir rejim benimsemişlerdi. Hiçbir şey giymez, yiyecek dilenir ve bu katı beslenme kurallarına o denli uyarlardı ki içlerinden bazıları açlıktan ölürdü. Ayrıca bedenlerine de ağır işkence ederlerdi. Örneğin tarikata yeni katılan üye boynuna kadar gömülür ve saçları bir bir yolunurdu. Bu acıları kendilerine yardımcı olacağını düşündükleri için değil, sadece kişisel döngülerinde azla yetinme sırasının kendilerine geldiğine inandıkları için çekerlerdi.

Bu kasvetli *dharma*'nın fazla popülerliği, bu dönemin yoğun endişelerinin bir işaretiydi. Gosala'nın rakipleri ona başka hiçbir guruya olmadığı kadar şiddetle saldırdılar çünkü başarısından korkuyorlardı. Yazıtlardan gördüğümüz kadarıyla krallar ona hediyeler gönderiyor ve Ajivaka münzevilerine mal bağışlıyorlardı. Tarikat M.S. onuncu yüzyıla kadar varlığını sürdürdü. Bu harekete ilişkin tam bir resme sahip olmayabiliriz. Gosala muhtemelen

yabancılardan gizli tutulan oldukça etkin bir meditasyon şekli öğretiyordu. *Tapa*’larının aşırılığı katılımcıları şoke ederek acı ve hazzın ötesinde bir ruh haline götürmek üzere tasarlanmış olabilir. Öne sürdüğü determinizm sükunet ve huzura ulaşmanın bir yöntemi olabilir: Her şey önceden yazılmışsa gelecek hakkında kaygılanmak yersizdir.

Gosala’nın dönemin en önemli hocalarından biri olan Vardhamana Jnatrputra’nın (yak. 497-425) bir öğrencisi olduğu söyleniyordu. Öğrencileri ona “Büyük Kahraman” anlamına gelen Mahavira adını takmışlardı. Magadha’lı bir *kshatriya* kabile reisinin ikinci oğlu olarak gösterişli bir fiziğe, güce ve güzelliğe sahipti fakat otuz yaşında dünyadan elini eteğini çekip bir münzevi olmaya karar vermişti. Bir gurunun yardımı olmadan kendi kendine aydınlanmak istiyordu, o nedenle yerleşik okullardan herhangi birine katılmayı reddetti. Bize söylenene göre evsizliğe geçiş ritüelini tanrılar düzenlemişti ve on iki buçuk yıl boyunca Ganj Vadisi’nde bildik kanaatkârlıkları uygulayarak dilenci gibi yaşadı: Hiçbir şey giymeden bedenini yazın kavurucu sıcağına ve kışın dondurucu soğuğuna maruz bırakıyordu; oruç tutuyor, uyku ve barınaklardan uzak duruyordu. Bu ilk dönemde Gosala’yı öğrencisi olarak kabul etti ve altı yıl boyunca onunla seyahat ettikten sonra Gosala hocasının *moksha*’ya ulaştığını ve kendisine Jina yani ruhani fatih diyebileceğini duyurdu. Ne var ki bu hikâye eski bir metne sonradan yapılan bir eklemedir.¹⁰⁹ Mahavira’nın ruhani üstünlüğünü kıskanıp erkenden ayrıldığı iması Gosala’ya uymayan bir durum. Nihayetinde iki adam tekrar bir araya getirildi: Gosala ölürken Mahavira’nın gerçek bir hoca olduğunu kabul etmiş ve Mahavira bir gün Gosala’nın aydınlanmaya erişeceğini öngörmüştü. İki okul arasında tarihsel bir bağ olması ve Mahavira’nın erken bir dönemde Ajivakalardan etkilendiği halde bağımsız bir öğreti geliştirmek için kendi yoluna gitmiş olması ihtimali yüksek.

Mahavira’nın zorlu yaşam tarzının özel bir amacı vardı. Tüm münzeviler gibi gerçek benliğini bedeninin sınırlamalarından kur-

tarmak ve bu yolla iç kontrol ve zihinsel huzura ulaşmak istiyordu. Öte yandan, *ahimsa* yani “zarar vermeme” yoluyla şekillenmiş bir yepyeni bakış açısı geliştirene kadar *moksha*’ya erişememişti.¹¹⁰ Her insanoğlunun içinde parlak, mutlu ve zeki bir yaşayan varlık, bir ruh (*jiva*) bulunuyordu. Hayvanlar, bitkiler, su, ateş, hava ve hatta kayaların da *jiva*’ları vardı. Mevcut varoluşlarına ulaşmalarının sebebi eski yaşamlarındaki karmaydı. Tüm varlıklar aynı doğayı paylaştığı için kendimize gösterilmesini isteyeceğimiz nezaket ve saygıyı hak ediyorlardı.¹¹¹ Bitkilerin dahi bir bilinç seviyesi vardı. Gelecek yaşamlarında kutsal ağaçlara dönüşebilir ve ardından insan biçimine ilerleyerek nihayetinde aydınlanmaya kavuşabilirlerdi. Tüm şiddet biçimlerinden kurtulan hayvanlar cennette yeniden doğabilirdi. Aynı kural kendi türünden varlıklara zarar vermeyerek *moksha*’ya erişebilen insanlar için de geçerliydi. Bir münzevi bu empatik dünya görüşünü sahiplenmediği sürece *moksha*’ya erişemezdi.

Mahavira için, özgülleşme şiddetsizlik demekti. Kırk iki yaşında bu anlayışa eriştiğinde bir anda aydınlanma yaşamıştı. Daha eski metinlere göre o dönemde nehir kenarında bir tarlada yaşıyordu.¹¹² İki buçuk gün boyunca oruç tutmuş, hiç su içmemiş, kendini doğrudan güneşe maruz bırakmış ve ona tamamen farklı bir perspektif kazandıran benzersiz bir bilgiye, *kevala*’ya ulaşmıştı. Artık her seviyeden gerçekliği, tüm zaman ve mekân boyutlarında sanki bir tanrıymış gibi eş zamanlı olarak algılayabiliyordu. Hiç şüphesiz, Mahavira için, bir *deva* her bir yaratığın içinde bulunan ilahî ruhu algılayarak ve ona saygı göstererek *kevala*’ya ulaşmış bir yaratıktı.

Doğal olarak bu zihinsel durum tanımlanamazdı çünkü sıradan bilincin tamamen üstündeydi. Düşük ya da yüksek tüm varlıklarla mutlak dostluk haliydi. Bu aydınlanmış varlık halinde sözcükler boşa gider, dünyevi mantıkla açıklama yapılamaz ve zihin bunu kavrayamaz.” Buna ilişkin tek diyebileceğiniz “*Neti... neti*” dir (Ne o... ne o). Aydınlanmış bir kişi bu perspektife eriştiğinde “onunla

kıyaslanabilecek hiçbir şey olmadığını” görecektir. “Onun varlığı şekilden bağımsızdır... Ne sestir, ne biçim, ne ruhtur, ne cennet, ne dokunuştur ne de başka bir şey.”¹¹³ Öte yandan, Mahavira bu yaşam biçimini takip eden herkesin otomatik olarak bu açıklanamaz hale geçerek bir Jina olabileceğine inanıyordu. Bu yüzden takipçileri Jainler olarak biliniyordu ve *dharma*’sına “Fatihlerin Yolu” adı verilmişti.

Mahavira bir *kshatriya* idi. Kendisinin özgürlük kazanmak için *dukkha* nehrini geçmiş uzun bir Jinalar serisinin sonuncusu olduğuna inanıyordu. Ölümünden sonra Jainler, önceki çağlarda *moksha*’ya giden köprüyü keşfetmiş yirmi dört “geçit yapıcı” olduğunu öne süren ayrıntılı bir prehistorya geliştireceklerdi. Bunların her biri *kshatriya* idi, fiziksel olarak güçlü, güzel ve bir aslan kadar cesurdu. “Büyük Kahraman” Mahavira savaşçı sınıfa alternatif bir *ethos* öneriyordu. Bu yeni kahramanlık biçimi dövüşmeyi reddediyor, kendine özgü bir cesareti teşvik ediyordu. Sonraları Jain tarikatı askerî görevlerini bırakamayan ama sonraki yaşamların birinde bunu yapmayı dileyen krallar ve savaşçılar tarafından desteklenecekti. Şiddetten uzak durma idealine bağlı kalmasına rağmen *dharma* sıkça dövüş tasvirleri kullanıyordu. Jain münzevisi, savaşçı içgüdüleriyle mücadele eden ve tüm aydınlanmamış insanları karakterize eden saldırganlığın kötü etkilerinden uzak duran bir savaşçıydı. Münzevi, savaş alanındaki bir savaşçı olarak *ahimsa* ile şekillendirdiği yaşamıyla kendisi, ailesi ve tarikatı için olabildiğince fazla şan kazanırdı. Jain toplumuna *gana* (“askerî birlik”) denirdi. Jina olmak için gerçek bir kahramana özgü yiğitlik, kararlılık ve kendine karşı acımasızlık gibi özellikler gerekirdi.

Çok az insan *ahimsa* idealinin peşinden Mahavira kadar büyük bir kararlılıkla koşmuştur. Sonraları Jainler ayrıntılı bir eskatoloji ve kozmoloji geliştireceklerdi. Karmayı çeşitli eylemlerin farklı nitelikleriyle üretilen, ruha yerleşen, onun üzerinde baskı oluşturan ve onun evrenin tepesine tırmanmasını önleyen toz gibi bir tür ince madde olarak gören bir metafizik üreteceklerdi.

Bildiğimiz kadarıyla Mahavira ve ilk takipçileri bu maddelerle pek ilgilenmemişlerdi. *Tek* dinî görevleri şiddetten uzak durmaktı. Tüm diğer etik pratikler *ahimsa* olmaksızın faydasızdı ve Jain her bir yaratıkla empati kurmayı başarana değin buna ulaşamazdı: “Nefes alan, var olan, yaşayan, hisseden yaratıklar katledilmemeli, şiddete maruz bırakılmamalı, istismar edilmemeli, işkence görmemeli, kovulmamalıdır. Bilgiye sahip aydınlanmış kişilerin öne sürdüğü saf, değişmez, ebedi yasa budur.”¹¹⁴

Bu anlayış elbette kavramsal bir kabul değildi. Jainlerin taşlar gibi bariz bir şekilde eylemsiz olan varlıkların bile bir *jiva*’sının olduğuna ve acı çekebildiklerine, hiçbir yaşayan varlığın kendilerine çektirdiklerinden daha fazla acı çekmek istemediğine ilişkin köklü bir bilinç seviyesine sahip olması gerekirdi.

Jainler bu anlayışa onları bu sıra dışı gerçeğe ilişkin bilinçlendiren bir inziva programıyla ulaşıyorlardı. Farklı davranmayı öğrenerek bakış açılarının değiştiğini görüyor ve dünyayı yenilenmiş halde görmeye başlıyorlardı. İstmeden de olsa bir böceği ezmek ya da çimlere basmaktan kaçınmak için kusursuz bir özenle hareket etmeleri gerekiyordu. Nesneleri bir yere bırakırken aşırı özenmeleri gerekiyordu ve karanlıkta etrafta dolanmaları yasaktı çünkü bir başka kıymetli yaratığa zarar verme olasılıkları artıyordu. Ağaçtan meyve koparmaları bile yasaktı, meyvenin kendi kendine yere düşmesini beklemek zorundalardı. Jainlerin yemek yemesi gerekiyordu elbette ve ilk zamanlarda dilenci kaplarında et kabul etmelerine izin veriliyordu ama bunun için hayvanları kendilerinin öldürmüş olmaması koşulu vardı. İdeal olan ise her türlü aktiviteden kaçınmalarıydı zira en ufak bir hareket ya da fiziksel etki bile yaralanmaya yol açabilirdi.

Öte yandan, Jainlerin *ahimsa*’sı tümüyle olumsuz bir halde yalnızca zarar vermemeye odaklanmış değildi. Jainlerin tüm varlıklara karşı pozitif bir iyi niyet yaklaşımı geliştirmesi beklenirdi. Tüm yaşayan yaratıklar birbirlerine yardım etmeliydi. Her bir insana, hayvana, bitkiye, böceğe ya da çakıl taşına dostluk, iyi

niyet, sabır ve nezaketle yaklaşılmalıdır. Yogiler gibi, Jainler de beş “yasağa” (*yama*) uyardı ve şiddet, yalan, seks, hırsızlık ve mülk sahipliğinden uzak dururlardı. Mahavira’nın bu *yama*’lara ilişkin anlayışı her şeyin içinde bir yaşam gücü olduğuna dair bakış açısından ileri geliyordu. Doğal olarak ilk Jainler yaşamlarındaki en ufak ayrıntılarda bile uyguladıkları ilk yemin olan *ahimsa*’ya (“zarar vermemeye”) yoğunlaşmışlardı ancak diğer yeminler de bu şiddetsizlik ilkesiyle şekillendirilmişti. Jainler yalan söylemekten kaçınmanın yanı sıra her tür kabalık veya sabırsızlık ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla ölçüp biçerek ve kontrollü konuşmak zorundalardı. Sözcükler incitebilirdi, o nedenle olabildiğince az konuşmaları gerekiyordu. Bir başka yarattığı incitme ihtimali varsa gerçeği söylememek bile daha iyiydi. Jain yeminleri bir ihtiyat ve özen yaklaşımı oluşturmak amacıyla tasarlanmıştı. Jainlerin hırsızlıktan uzak durmaları yetmezdi; hiçbir şeye sahip olmamaları da gerekirdi çünkü her varlığın kendine ait bağımsız ve özgür bir kutsal *jiva*’sı vardı.¹¹⁵

Jainler her an etraflarındaki her şeyin içindeki yaşam gücünün farkında olmalıydı. Bunu göremeyen insanlar kendilerine denk yaratıklarla doğru ilişki kuramazdı fakat bu durum Jainleri yaşamlarının her alanında kısıtlamalara tabi tutan gerçek bir kahramanca sınırlamaya sokuyordu. Jainler ateş yakamıyor, kazı yapamıyor ya da saban kullanamıyordu. Yalnızca süzgeçten geçirilmiş su içebiliyor, attıkları her adıma dikkat etmek zorunda kalıyor ve her tür düşüncesiz hareketten kaçınıyorlardı. Yeminlere bu şekilde sadık kalan Jainler onları aydınlanmaya götürecek sıra dışı bir öz kontrol ve sevgi duygusu elde ettiklerini görüyorlardı. Empati zaruriydi. Mahavira’ya göre, bir Jain “dünya bilgisini” edinerek her şeyin kutsal bir yaşam gücüne sahip olduğunu anlamalıydı. Bu dünya bilgisini edindikten sonra “onun için sevgi” duymaya başlamalıydı.¹¹⁶

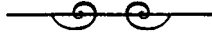
Mahavira kendi Altın Kural versiyonuna ulaşmıştı. Jainler diğerlerine kendilerine davranılmasını istedikleri gibi davran-

malılardı. Bütün dünyayı saran *dukkha* başkalarını incitirken ne yaptıklarının farkında olmayan cahil insanların davranışlarından doğuyordu. Denk yaratıkların *jiva'sını* inkâr etmek, kendi iç benliğinizi inkâr etmek anlamına geliyordu.¹¹⁷ Jainler istisnasız her şeyle ve her insanla dostluk kurmak istiyorlardı. Bu yaklaşımı benimsedikten sonra aydınlanmaya hızla erişiyorlardı. *Moksha* yukarıdan izleyen bir tanrının hak edenlere bahsettiği bir ödül değildi. Jainler bu tür bir teolojiyle ilgilenmiyorlardı. Öte yandan, bu uygulamayı titizlikle sürdürdüklerinde aşkın bir huzura kavuştuklarını görmüşlerdi.

Bu aydınlanmadan sonra Mahavira, Champa şehrinin hemen dışındaki bir ağaç ruhu mabedinde ilk vaazını verdi.¹¹⁸ Bu olaya ilişkin ilk detaylı anlatım birinci yüzyıla ait bir geç dönem metninde yer alıyor ama söz konusu vaaz Jain geleneğinin merkezine oturdu. Champa kral ve kraliçesi yanlarında tanrılar, münzeviler, sıradan halk ve hayvanlardan oluşan bir kalabalıkla vaaza katıldılar ve hep beraber Mahavira'nın şiddetsizlik öğretisini can kulağıyla dinlediler. Bu sembolik bir andı. Veda kurban ayininde tanrılar insanların hayvanları kurban etmesini izlemek için toplanırlardı fakat Champa'da tanrılar, insanlar ve hayvanlar *ahimsa* vaazını dinlemek için bir araya gelmiş ve tek bir sevgi dolu toplum oluşturmuşlardı. Birlik ve evrensel empati vizyonunun yaşamdaki her harekete yön vermesi bekleniyordu.

Jainler yogayla ilgilenmiyor fakat kendilerine özgü bir meditasyon yapıyorlardı. Ayakta hareketsiz durarak kollarını vücutlarına değdirmeden iki yana salan keşişler bir yandan her tür düşmanca düşünce ve dürtüyü titizlikle bastırırken bir yandan da zihinlerini tüm yaratıklara karşı sevgi ve nezaketle doldurmak için bilinçli bir çaba harcıyorlardı.¹¹⁹ Deneyimli bir Jain, *samayika* ("sükûnet") adı verilen meditasyon benzeri bir duruma erişiyor, bu meditasyon esnasında kişiliğinin her zerresiyle yeryüzündeki tüm yaratıkların eşit olduğunu *biliyordu*. Bu sırada her şeye karşı tam olarak aynı iyi niyeti hissediyor, hiçbir şeyi diğerinden üstün tutmuyor, hiçbir şeye

karşı diğerinden daha fazla nefret beslemiyordu. Ne kadar düşük, nahoş ya da anlamsız olursa olsun hiçbir varlığı kendisinden ayrı tutmuyordu. Jainler günde iki kere gurularının karşısına geçip “tohumlara, yeşil bitkilere, çiy tanelerine, böceklerle, küfe, nemli toprağa ve örümcek ağlarına basarak” istemeden de olsa neden oldukları sıkıntı nedeniyle tövbe ederlerdi. Sözlerini şu şekilde bitirirlerdi: “Tüm yaşayan yaratıklardan af diliyorum. Tüm yaratıklar beni affetsin. Tüm yaratıklarla dost olayım ve hiçbirine düşmanlık beslemeyeyim.”¹²⁰ Bu yeni ideal artık sadece şiddetten uzak durmayı değil, aynı zamanda sınırları olmayan bir nezaket ve sempati kültürü oluşturmayı da amaçlıyordu.



HERKES İÇİN KAYGILANMAK

(yak. M.Ö. 450-398)

İsrail’de Eksen Çağı sona ermek üzereydi. Beşinci yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla Kudüs, Pers İmparatorluğu’nun sıradan bir köşesinde kalmış ufak ve yıkık bir şehirdi. Büyük Dönüşüm genellikle değişim ve gelişim öncülüğü yapan bölgelerde ortaya çıkardı. İsrail ve Yehuda, emperyal güçlerden çok çekmişlerdi fakat bu imparatorluklar insanlara ufukların daha geniş ve dünyanın daha büyük olduğuna ilişkin ipuçları vermişti. İsrail’in Eksen Çağı doruk noktasına bölgenin başkenti Babil’de ulaşmıştı. Kudüs’e dönen sürgünler artık dünya olaylarının ön cephesinde değillerdi ve belirsizlik içinde yaşıyorlardı. Hayatta kalma mücadelesi yeni dini vizyon arayışının önüne geçmişti. İşaya kitabının birkaç bölümünde ikinci tapınağın yapımından sonra toplumun zihninde neler olduğu ifade ediliyor olabilir.¹ İkinci İşaya’nın eski rüyası ölmemişti. Halk hâlâ Yahweh’nin Kudüs’te “yeni bir cennet ve yeni bir yeryüzü” yaratacağına, orada artık gözyaşı olmayacağına ve eski acıların unutulacağına inanıyordu.² Bazıları Tanrı’nın şehrinin kapılarını toplum dışına itilmişler, yabancılar ve hadımlar dâhil herkese açacağı zamanı bekliyordu zira Yahweh, “Evim tüm halklar için bir dua evi olacak,” demişti. Bir gün bu yabancıları şehre getirecek ve Zion Dağı’nda ona kurban sunmalarına izin verecekti.³ Öte yandan, çok daha sert bir dışlayıcı yaklaşım Eksen Çağı’nın sonunu getirdi.

445 civarında, Kudüs'teki Pers temsilciliğine yeni bir vali getirildi. Pers başkenti Susa'daki Yahudi toplumunun bir üyesi olan Nehemiah, Kral I. Artaserhas'ın sakiliği görevini yürütmüştü. Kudüs surlarının hâlâ yıkık olduğunu duyunca çok şaşırdı ve krala Yehuda'ya gitmek ve atalarının şehrini yeniden inşa etmek için yalvardı. Şehre tebdili kıyafet geldi ve bir gece "delikleri ve yanmış kapılarıyla" eski ıssız surların etrafında dolaşmak için gizlice dışarı çıktı. Bir yerde, atını sürececek bir yol bile bulamadı. Ertesi gün yaşlılara kimliğini açıklayınca yurttaşlar yoğun bir işbirliği içinde yalnızca elli iki gün içinde yeni surlar yapmayı başardılar. Öte yandan, yurda dönen sürgünler toplumu Golah ile komşuları arasındaki ilişki o kadar kötüleşmişti ki bu görev tehlikeli bir hal almıştı. Görevi boyunca Nehemiah, birtakım yerel hükümdarların kararlı muhalefetiyle uğraşmak zorunda kaldı: Eski kuzey krallığı topraklarındaki Samerina'nın yöneticisi Sanballat, kendi yetkililerinden Tobiah ve Edom yöneticisi Gershon. Yeni surlar korku ve gerilim içinde inşa edildi: "Herkes bir eliyle işini yaparken diğer eliyle silahını tutuyordu. İşçiler çalışırken kılıçlarını çıkarmıyorlardı."⁴

Bu dönemin tarihlerini belirlemek zor. Temel kaynaklarımız sonradan bir editörün bir araya getirmeye uğraştığı bir dizi ilgisiz belgeden oluşan Ezra ve Nehemiah kitapları. Editör, Ezra ve Nehemiah'ın birbirlerinin çağdaşı olduğunu varsaymış ve Ezra'nın Kudüs'e daha önce geldiğini düşünmüştü. Ne var ki işin aslı Ezra'nın misyonunu çok daha sonraya, II. Artaserhas hükümdarlığı dönemine tarihlemek daha mantıklı.⁵ Nehemiah şehrin varlıklarını yeniden canlandırmak için elinden geleni yaptı. Şehrin nüfusunu on bin kişi civarına çıkardı ve yoksulların soylular tarafından baskı altına alınmasını önlemeye çalıştı. Öte yandan, Kudüs'te yaptığı ilk işin bir sur inşa etmek olması oldukça anlamlıdır. 432 civarında başlayan ikinci görev döneminde Nehemiah, Golah üyelerinin yerli nüfustan ailelerle ve hatta sürgüne gönderilmemiş İsrailiilerle evlenmesini önlemek için yeni bir yasa çıkardı. Sanballat'ın kızıyla evlenen

başrahip Elyasıb'ı görevden aldı. Sürgündeyken bazı rahipler yabancılarla asimilasyona karşı uyardı. Artık Golah üyelerinin bir zamanlar İsrail ailesine mensup olan ama artık yabancı ve düşman olarak nitelenen insanlarla evlenmeleri yasaklanmıştı.

Sürgün sırasında sıradan halkın rahiplerin saflık yasalarını benimsemesi isteniyordu ve bu sıradan Yahudilerin ritüel yasasının incelikleri hakkında uzmanlardan eğitim alacağı anlamına geliyordu. Bunlar içinden Ezra "kendini Yahweh'nin yasasını öğrenmeye, uygulamaya ve İsrail'e yasalarını ve âdetlerini öğretmeye adanmıştı".⁶ Ayrıca kendisi Pers sarayının Yahudi işlerinden sorumlu bakanı da olabilir. Bu dönemde, Persler bağlı halkların imparatorluğun güvenliğiyle uyumlu olup olmadıklarını ölçmek için onların yasaları üzerine çalışıyordu. Babil'de hukuk uzmanlığı yapan Ezra, Tevrat ile Pers hukuk sistemi arasında tatmin edici bir uyum oluşturmak için çalışabildi. Görevi Tevrat'ı Kudüs'te duyurmak ve ülkenin resmî yasası haline getirmektir.⁷ Kutsal metin yazarı, Ezra'nın görevini halkının tarihinde bir dönüm noktası olarak görüyordu: Ezra'nın Yehuda'ya yaptığı yolculuğu yeni bir göç olarak tanımladı ve Ezra'yı yeni bir Musa olarak takdim etti. Ezra Kudüs'e vardığında gördükleri karşısında şaşkına dönmüştü. Rahipler hâlâ *am ha-aretz* ile uzlaşıyor ve insanlar yabancı kadınlarla evlenmeye devam ediyorlardı. Bütün bir gün boyunca, Kudüs sakinleri korku içinde kralın elçisinin sokakta yere oturmuş vaziyette saçlarını yolarak derin ağıtlar yakmasını izlediler. Ardından Ezra, tüm Golah üyelerini bir toplantıya çağırdı: Katılmayı reddeden herkes toplumdan kovulacak ve mallarına el konulacaktı.

Yılbaşı gününde Ezra, Su Bendi Kapısı önündeki meydana Tevrat'ı getirdi. Etrafına önde gelen yurttaşları alıp ahşap bir kürsünün üstüne çıktı, kitleye Tevrat'ı okumaya ve okudukça açıklamaya başladı.⁸ İnsanlara hangi metni okuduğunu hiç bilmiyoruz ama herkeste şok etkisi yarattığı kesin. Dinî gerçekler yazılı olduğunda ve yüksek sesle okunduğunda her zaman farklı işitilirdi ve Yahweh dininin gerekleri karşısında şaşkınlıktan ağızları açık kalan in-

sanlar gözyaşlarına boğuldular. Ezra onlara bunun bir festival, mutluluk vermesi gereken bir fırsat olduğunu hatırlatmak zorunda kaldı ve İsraililere kırk yıl boyunca çöllerde kalan atalarının anısına hürmeten Sukot ayında özel barınaklarda yaşamalarını emreden metni okudu. İnsanlar zeytin, mersin, çam ve palmye dalları toplamak için tepeliklere hücum ettiler ve kısa süre içinde şehrin dört bir yanında yapraklarla bürünmüş barınaklar belirdi. Bir karnaval atmosferi vardı: İnsanlar her akşam Ezra'nın yasaları okumasını dinlemek üzere toplanıyorlardı.

Bir sonraki toplantı daha hüzünlü geçti.⁹ Toplantı, tapınağın önündeki meydana yapıldı ve şiddetli kış yağmurları şehri vururken insanlar tir tir titreyerek orada dikildiler. Ezra onlara yabancı karılarını göndermelerini buyurdu, kadınlar ve çocuklar *am ha-aretz*'e katılmak üzere Golah'dan sürüldüler. İsraililik artık Babil'e sürülenlerin soyları ve Kudüs'ün resmî yasası olan Tevrat'a itaat etmeye hazır olanlarla sınırlıydı. Dışlananların yaktığı ağıtlar İşaya kitabında görülebiliyor:

İbrahim bize sahip çıkmıyor

İsrail de tanımıyor;

Ama sen Yahweh, sen bizim babamızsın...

Uzun zamandır kurlsız yaşadık,

Uzun zamandır senin adını anmayan bir halk olduk.¹⁰

Acı ve tahakküm, diğer bölgelerde Eksen Çağı'nın gelişmekte olan ruhuna ters bir savunmacı dışlamaya doğru sürüklüyordu.

Ne var ki o soğuk ve yağmurlu sahne hikâyenin sonu değildi. Ezra ve Nehemiah kitapları Yahudi İncili'nin yalnızca küçük bir parçasını oluşturuyor. Bakış açıları birçok insan tarafından paylaşılsa da tek bakış açısı bu değildi. Beşinci ve dördüncü yüzyıllarda İncil editörler tarafından derlendi ve çok daha kapsayıcı İsrail ve Yehuda gelenekleri de temsil edildi. Hiçbir insanın kirli olmadığına inanan P'nin gelenekleri Pentateuch'un ilk üç kitabının baskın temasıydı

ve Deuteronomistlerin daha dışlayıcı vizyonunun önüne geçmişti. Diğer kitaplar Yahudilere bizzat Kral Davut'un Moablı Rut'tan geldiğini hatırlattılar. Yunus kitabı, 722'de İsrail Krallığı'nı yıkan Asur İmparatorluğu'nun başkenti Ninova şehrini kurtarması için bir Yahudi peygamberinin Yahweh tarafından görevlendirildiğini yazıyordu. Yunus, Tanrı'ya itiraz etmeye kalkınca Yahweh, Eksen Çağı bilgelerinin birçoğu tarafından benimsenebilecek sözcüklerle yanıt verdi: "Hayvanları bir kenara bırak, içinde sağını solundan ayırt edemeyen yüz yirmi binden fazla insanın yaşadığı büyük kent Ninova'ya üzülme yeyim mi?"¹¹

İsrail'in Eksen Çağı'nın birinci evresi bitmişti fakat son bölümde göreceğimiz üzere ikinci bir yeşerme yaşıyordu: Rabbinik Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam hep birlikte İsrail'in Eksen Çağı görüşleriyle şekillenecek ve Altın Kural ile "teslimiyet" ruhaniliği, empati ve herkesi kapsamaya dayalı bir inanç yaratacaklardı.

Beşinci yüzyılın ikinci yarısına girilirken şehirlerinin bariz başarısına karşın Atinalılar gelecek için kaygılıydı. Perikles *polis*'i gücünün zirvesine çıkarmıştı. Akropolis'teki yeni binalar bir zaferdi. Heykeltıraşlar etkileyici işler çıkarıyordu ve büyük tragedya yazarları Dionysia şehrinde şaheserlerini sahnelemeye devam ediyorlardı. 446'da Atina ve Sparta otuz yıllık bir ateşkes imzalayarak Helen dünyasını aralarında bölüştüler: Atina Ege'yi kontrol edecek, karasal bir güç olan Sparta ise Peloponez'i elinde tutacaktı. Atina bir barış ve refah dönemini dört gözle bekliyordu ve Perikles şehri ve Pire Limanı'nı çevreleyen uzun savunma surlarını henüz yapmamıştı. Bağlı *polis*'lerin imparatorluk egemenliğine karşı olduğunun farkında olan birçok Atinalı hâlâ savunmasız hissediyordu. 446'da Böotya'da ağır kayıplar vermişlerdi; şehirler Delos Topluluğu'ndan çıkmaya çalışmıştı ve Sisam'daki savaşa Perslerin katılma ihtimali vardı. Atina büyük bir dünya gücü değil, fazla genişlemiş küçük bir şehir devletiydi. Kırk bin savaşçıyla Yunanistan'ın tamamına hükmetmek mümkün müydü? Daha genç kuşaklar mevcut durumu

takdir etmiyordu. Marathon Savaşı'ndan sonra doğanlar yalnızca kolay başarılar görmüşlerdi. Artık altmışına basmış olan Perikles'e karşı sabırları tükeniyordu ve 430'larda şehirde gezinen yeni fikirleri can kulağıyla dinlemeye hazırlardı.

Bu yıllarda başlıca bir entelektüel değişim yaşanıyor. İnsanlar giderek kavraması daha da zorlaşan işler çıkaran filozofların fikirlerinden sıkılmaya başlamış ve hatta yorulmuşlardı. Parmenides'in öğrencisi Zenon (d. 490) bir dizi incelikli paradoks üzerinden hocasının tartışmalı fikirlerinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Parmenides, duyularımızın algıladıklarına rağmen her şeyin hareketsiz olduğunu iddia etmişti. Zenon, bunu kanıtlamak için uçan bir okun aslında hareketsiz olduğunu belirtmişti. Ok, bir boşluğu kapladığı her bir anda aslında tam olarak kendine eşitti ve bundan dolayı bulunduğu her yerde hareketsiz haldeydi. "Hareket eden şey, ne bulunduğu yerde ne de bulunmadığı yerde hareket eder."¹² Yine Zenon, herkesten daha hızlı koşan Akhilleus'un Panathenaea yarışlarına başlamayı bile başaramayacağını iddia etmişti: Turu tamamlaması için yarısını tamamlaması gerekir; o noktaya ulaşmadan önce yarısının yarısını tamamlaması gerekir. Öte yandan, bu mantık yürütme biçimi sonsuza değin sürebilirdi: Akhilleus *herhangi bir* mesafeyi katetmeden önce o mesafenin yarısını bitirmek zorundaydı.¹³ Bundan dolayı, hareket hakkında mantıklı konuşmak imkânsızdı ve Parmenides'in önerdiği gibi bu konuda hiçbir şey söylememek daha iyiydi.

Zenon, ortak aklın mantıksal saçmalığını göstermek istiyordu ve hareketin gerçekte bir hareketsizlikler silsilesi olduğunu keşfederek kendisinden sonraki filozofları etkileyecekti. Daha sonra göreceğimiz üzere, Çinli mantıkçılar da benzer ikilemler geliştirecekti. Ne var ki Zenon'un birçok çağdaşı, mantığın kendi kendini çürüttüğünü hissediyordu. Herhangi bir gerçeği formüle etmek imkânsızsa bu tartışmaların ne anlamı vardı? Sicilyalı filozof Empedokles (495-435) Parmenides'in bazı görüşlerinden hareketle normal dünyayı yeniden kurgulamaya çalıştı. Empedokles, dört elementin hiç şüp-

hesiz değişmez kaldığını fakat hareket ederek bizim gördüğümüz fenomenleri oluşturduklarını öne sürdü. Smyrnalı Anaksagoras (508-428) varlıkları çıplak gözle görülemiyor olsa da her maddenin tüm diğer maddelerden parçalar barındırdığına inanıyordu. Buna göre, var olan her şeyin tohumlarını taşıyan her şey mutlak manada başka bir şeye dönüşebilirdi. Miletliler gibi o da her şeyin geliştiği kaynağı bulmaya çalışıyordu. Buna *nous* ("zihin") adını vermişti. Bu kozmik zekâ ilahîydi fakat doğaüstü değildi. Sadece maddenin bir başka haliydi. *Nous* her şeyi harekete geçirdikten sonra yapabileceği daha fazla bir şey kalmamıştı. Kişiliksiz, doğal güçler onun yerini almış ve süreç artık bir kılavuz olmadan devam etmişti. Demokritos (466-370) sayısız küçük parçacığın boş uzayda dolaşp durduğunu düşünmüştü. *Atomos* ("kesilemez") sözcüğünden yola çıkarak bunlara atom adını vermişti. Atomlar katı, bölünemez ve bozulamazdı ancak birbirleriyle çarpışınca birbirlerine yapışır ve etrafımızda gördüğümüz bildik nesneleri yaratırlardı. Atomlar çözüldüğünde nesneler ayrışır ve gözle görülür şekilde ölürlerdi fakat atomlar yeni varlık biçimleri oluşturmaya devam ederdi.¹⁴

Bu filozoflar fil dişi kulelere kendilerini hapsetmiş düşünürler değillerdi. Hepsi meşhurdu. Örneğin, Empedokles kendisinin ilahî olduğunu iddia ediyor, mor bir giysi giyiyor, altın bir kuşak takıyor ve bronz ayakkabılar giyiyordu. Kalabalıklar onu dinlemek için akın ediyordu. Geriye dönüp baktığımızda, bu filozofların bazı sezgilerinin oldukça kayda değer olduğunu görebiliyoruz. Demokritos'un atomları daha sonra modern fizikçiler tarafından geliştirilecekti; Empedokles'in Sevgi ve Nefret arasında sürdüğünü düşündüğü kozmik savaş elektromanyetizma ve Büyük Patlama teorisinden farklı değildi.¹⁵ Ne var ki teorilerini kanıtlama şansları olmadığından ne kadar makul olurlarsa olsunlar fantezi olarak kaldılar. Felsefe sıradan insanlardan giderek uzaklaşıyordu. Bu hayal mahsulü kozmolojiler insan ihtiyaçlarına yanıt vermiyor ve basit deneyimlerin aksi yönünde ilerliyordu. Duyularınıza güvenemeyecekseniz sonuçlara nasıl ulaşabilirdiniz? Fikirlerini sağlam

kanıtlarla destekleyemeyen Parmenides veya Demokritos'un sıradışı görüşlerine neden inanılması gerekiyordu? Bu mantıkçılar tarafından ortak akıl giderek daha fazla aşındırıldıkça birçok kişi yönünü kaybetmiş gibi hissetmeye başladı. Bilim, halkı bu şekilde rahatsız etmeye devam etti. Kopernik, Galileo ve Charles Darwin ilk ortaya çıktıklarında hep huzursuzluk yarattılar. Bu doğa bilimciler (*physikoi*) Yunan çağdaşları üzerinde benzer bir etki bırakıyordu.

460 civarında Anaksagoras Atina'ya geldi ve hızla tartışmalı bir figüre dönüştü. Oldukça dindar bir *polis* olan Atina, ilk kez yeni fikirlere doğrudan maruz kalıyordu. Birçoklarının kafası karışmış, bazıları da korkmuştu. Anaksagoras astronomiyle ilgilenmeye başladı ve anlatılanlara göre 467 yılında Trakya'da bir meteorun düşüşünü önceden tahmin etti. Bu kesinliğe erişmesi aslında imkânsızdı fakat pekâlâ gökyüzünden düşen devasa, alev saçan kayalara dair hikâyelerden esinlenmiş olabilir. Ne olursa olsun, sonuç olarak güneşin bir kaya olduğu ve ayın topraktan olduğu çıkarımına vardı. Gök cisimleri tanrı değil, kızıl ve sıcak kayalardı. İnsanlar onlara ibadet etmek yerine onların yolundan çekilmeliydi.¹⁶ Bu türden bir görüş Ionia'da yaygın olabilirdi fakat Atina'da kabul edilmesi zordu.

Yeni bir entelektüeller çevresi felsefeyi yeryüzüne indirip daha akılcı bir hale getirmeye çalışıyordu. Bu kişilerin Atinalı düşünürler üzerinde köklü bir etkisi oldu ancak birçokları onları en az bilim insanları kadar rahatsız edici gördüler.¹⁷ Bunlara Sofist “bilgili adamlar” deniyordu. Daha sonraları Sokrates, Platon ve Aristoteles onları şiddetle eleştirdiği için “sofist” kelimesi bugün aldatıcı, sahte argümanlar kullanan kişileri tarif etmek için kullanılıyor. Ne var ki gerçeği kendi yollarıyla ciddiyetle arayan ve önemli bir misyon üstlendiklerine inanan asıl Sofistler için bu tanım adil değil. Onlar felsefenin yanlış bir yolda ilerlediğini öne sürüyorlardı. Sicilya'nın Leontinum bölgesinden Sofist Gorgias, Milet ve Elea *physikoi*'sinin karmakarışık mantığını şöyle alaya almıştı:

Hiçbir şey yoktur.

Bir şey var olsaydı ne olduğunu açıklamak imkânsız olurdu.

Açıklamak mümkün olsaydı başka birine bunu aktarmak imkânsız olurdu.¹⁸

Ortak akıl ve dilin faydasını inkâr etmenin mantığı neydi? İnanması imkânsız fanteziler yaratmak yerine insanlara gerçekten yardımcı olacak bir felsefe geliştirmenin zamanı gelmişti.

Sofistler kendilerini eğitimci olarak görüyorlardı. Demokrasi, gösterişli ve ikna edici konuşmalar yapabilen yetenekli kişilerin mecliste kendilerini göstermelerine olanak sağlamıştı. Öte yandan, sıradan müfredat gençlerin bu becerileri kazanmasına yardımcı olmuyordu. Yunan gençler okumayı, yazmayı, spor yapmayı ve Homeros külliyatını öğreniyorlardı fakat on dört yaşına geldiklerinde eğitimleri sona eriyordu. Sofistler gerekli ücreti verebilen herkese daha yüksek bir eğitim sunarak boşluğu doldurmaya giriştiler. Sofistlerin en önde gelenlerinden biri aritmetik, bellek bilimi, araştırma, tarih, müzik, şiir ve matematik dersleri veren ve birçok alanda donanımlı bir kişi olan Elisli Hippias idi. Empedokles gibi, o da ünlüydü. Olimpiyat oyunlarında şiirlerini okur ve büyük kalabalıklara konuşmalar yapardı. Aynı zamanda bir zanaatkârdı ve giysileri ile ayakkabılarını kendisi yapardı. Felsefesinin temelinde bu kendine yeterlilik durumu vardı. İnsanlar kendi içgörülerine güvenmeliydi. Ortak akli göz ardı etmektense, Hippias ve çalışma arkadaşları öğrencilerine kendi zihinlerinin çalışma şekline güvenmeyi öğretmeye çalıştılar. Hiçbir zaman mutlak doğruyu bilemeyeceklerdi fakat tüm düşüncelerin öznel olduğunu anladıktan sonra en azından yanılısamadan kurtulacaklardı. Fikirleri en az başkalarının fikirleri kadar iyiydi, o nedenle kendi düşüncelerini bağımsız ve otonom düşünceler olarak görmelilerdi.

Sofistler, Eksen Çağı'nın birçok temasına eğildiler: özgürleşme isteği, otonomi, bireysellik ve bilgiyi küçük bir azınlığa özel kıl-

mak yerine sıradan insanlara ulaşma yetisi. Öte yandan, onların temel bir farkı vardı. O zamana değin Yunanlar yogilerin aradığına benzer bir radikal dönüşüm isteği duymamışlardı. İnsanlar olarak potansiyellerine ilişkin güçlü bir hisleri vardı ama bunun onları nereye götüreceğiyle pek ilgilenmiyorlardı. Ne olabileceklerinden ziyade ne olduklarına odaklanıyorlardı.¹⁹ Şimdiye odaklandıkları için onları şu anda ve burada etkin kılacak bir teknolojiyle, *techne*'yle ilgileniyorlardı. Sofistler onları bu dünyanın dışına götürecek bir *techne* istemiyorlardı. Farklı bir insan türü yaratmaktan öte, öğrencilerinin dünyevi becerilerini geliştirmek istiyorlardı. Mülkiyeti hor görmek yerine para kazanmaya çalışıyorlardı. Diğer filozoflar bunu küçük görse de Sofistler paragöz değillerdi. Sıradan yurttaşlara soy ya da statü fark etmeksizin yeni fırsatlardan faydalanma şansı vererek değerli bir hizmet götürdüklerine yürekten inanıyorlardı.

İçlerinden bazıları retorik ve ikna sanatı dersleri veriyordu. Örneğin, Gorgias halk önünde konuşma konusunda birkaç el kitabı yazmış ve öğrencilerine her konuda tartışmaya girilebileceğini öğretmişti. Bir defasında savunulması imkânsız Truvalı Helen için meşhur bir savunma yazmıştı ve kendisi ateşli bir hatipti. 427'de Leontinum elçisi olarak Atina'ya geldiğinde Gorgias bir gecede ünlü olmuş ve genç Atinalılar onun sınıflarına doluşmuştu. Perikles'in yeğeni Alkibiades de öğrencilerinden biriydi ve bir defasında bir tartışmada Sofist yöntemleri kullanarak amcasını esaslı bir şekilde savunmuştu. Alkibiades meclisin parlak konuşmacılarından biri oldu ve daha sonra da göreceğimiz gibi bu Atina için feci sonuçlara yol açtı. Sofistlerin bazı öğrencileri öğrendikleri becerileri açıkça kötüye kullanıyordu ama bu, Sofistlerin suçu değildi. Gorgias etkin hitabetin özgürlüğü canlı tuttuğuna inanıyordu. Bir argüman ortaya koymayı gerçek manada kavrayan kişi masumları savunabilir ve *polis*'ini ileriye taşıyabilirdi. Attikalı hatip Antifon bir defasında şu tespitte bulunmuştu: Bir demokraside, "zafer en iyi konuşanıdır".²⁰ Bu sinik bir gözlemden öte, demokrasinin nasıl

işlediğine dair bir olgusal saptamaydı. Zafer illaki mecliste en ikna edici konuşmayı yapan kişinin oluyorsa Sofistlerin becerileri de elbette doğrunun baskın gelmesini sağlayabilirdi.

Tüm Sofistler hitabete odaklanmamıştı. En önde gelen Sofist Abderalı Protagoras retorikle pek ilgilenmezdi. Onun uzmanlık alanı hukuk ve kamu yönetimidir ama dil ve gramer konularında da yazmış ve doğrunun doğasına ilişkin bir felsefi eser de ortaya koymuştu. Protagoras 430'larda Atina'ya gelmiş ve İtalya'daki Thuri' de kurulan yeni yerleşimin anayasasını yazması için ona görev veren Perikles'le dost olmuştu. Protagoras öğrencilerine her şeyi sorgulamayı öğretiyordu. Kulaktan dolma ve ikinci el hiçbir şeyi kabul etmemeliler ve tüm doğruları kendi yargı ve deneyim süzgeçlerinden geçirmelilerdi. Somut kanıt olmadan evren hakkında öznel spekülasyonlar yapmamak gerekirdi. Ortak akıl yasalarıyla çelişen geleneksel mitolojiye de düşünmeden güvenmek kabul edilemezdi.

Sofistler giderek derinleşen bir kaygı çağında sistematik şüpheyi öğretiler. Çok fazla seyahat ettiler. Diğer kültürlerin oldukça kusursuz işleyen farklı âdetleri olduğunu biliyorlardı ve mutlak doğru diye bir şey olmadığı sonucuna varmışlardı. Parmenides ve Demokritos öznel yargıyı yerden yere vururken Protagoras bunu benimsemişti. Bir kişinin doğrusu komşununkinden farklı olabilirdi ama bu o doğrunun yanlış sayılması gerektiği anlamına gelmezdi. Herkesin algısı kendisi için geçerliydi. Doğruyu sıradan ölümlülerin erişemeyeceği uzak bir gerçeklik olarak görmektense, Protagoras herkesin bunda bir payı olduğunu iddia ediyordu. Kişinin sadece kendi zihnine bakması gerekiyordu. Epistemolojik eserinde, "Her şeyin ölçüsü insandır; var olan şeylerin var olduklarının; var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsü," diye yazmıştı.²¹ Kişi kendi insani yargılarına güvenmeliydi. Aşkın bir otorite ve kendi bakış açısını insanlığa dayatabilecek yüce bir Tanrı yoktu.

Bazı Atinalılar bunu özgürleştirici buldular ve temel varsayımları sorgulama alışkanlığının yeni kapılar açarak onlara dine dair

yeni fikirler verdiğini keşfettiler. Bu kişilerden biri oyun yazarı Euripides (yak. 480-406) idi ve Protagoras tanrılar üzerine meşhur eserini onun memleketinde okumuştı. “Tanrılara gelince,” diye başlamıştı, “var olup olmadıklarına ya da ne şekilde olduklarına dair bilgi edinme şansım yok zira bu bilgiye erişimin önünde konunun belirsizliği ve insan yaşamının kısalığı gibi bir sürü engel var.”²² Yeterli bilgi olmadan tanrılar hakkında konuşamazdı. Tek yaptığı şey, Parmenides’in kuralını teolojiye uygulamaktı. Tanrıların gerçekliği gösterilemez olduğu için ne bilgi ne de konuşmalar için uygun bir konu olabilirdi.

Eser deprem etkisi yarattı. 432’de şehir bu tür dinsizliklerin öğretilmesini yasaklayan bir yasa çıkardı ve Protagoras ile Anaksagoras Atina’dan sürüldüler. Öte yandan, bu yeni şüphecilik varlığını sürdürdü ve tanrılar hakkında zor sorular soran Euripides’in tragedyalarında ifadesini buldu: Var oldular mı? İyi varlıklar mıydı? Değillerse yaşam nasıl anlam buldu? Euripides, Sofistlerden fazlasıyla etkilenmişti. Hemen hemen bu zamanlarda şöyle yazmıştı: “Göklerde tanrıların olduğunu mu düşünüyorsunuz? Hayır, öyle bir şey yok. Sadece birileri budalaca eski perimassallarından vazgeçmemeye kararlı... Siz kendiniz düşünün: Sadece benim sözümle hareket etmeyin.”²³ Kişisel deneyimleri eski teolojiye başkaldırmasına neden olmuştu. Tiranlar öldürmüş ve yağmalamış ama düzgün hayatlar süren insanlardan daha iyi yaşamışlardı. Zeus’un oğlu Herakles, tanrıça Hera tarafından delirtilmiş ve tanrıların verdiği bu delilikle karısını ve çocuklarını öldürmüştü. Kim böyle bir tanrısallığı kabul edebilirdi ki? “Kim böyle bir tanrıya dua eder ki?” diye soruyordu Herakles oyunun sonunda Atina Kralı Theseus’a. “Bu öyküler şairlerin sefil mitlerinden ibaret.”²⁴ Öte yandan, Euripides tanrıları temelden reddetmiyordu. Antik öyküleri acımasızca sorgulayarak yeni bir teoloji geliştirmeye başlamıştı. “Her birimizdeki *nous* [zihin] bir tanrıdır,” diyordu.²⁵ *Troyalı Kadınlar*’da Priamos’un yaşlı ve bitik karısı Hekabe’yi bilinmeyen bir tanrıya dua ettiriyordu: “Sen,

yeryüzüne destek veren ve onun tarafından desteklenen, her kim-sen, bilgimizin ötesindeki güç, Zeus, ister acımasız doğa kanunu ister insanoğlunun zekâsı ol, sana dua ediyorum; ölümlülerin tüm işlerini adaletle yönet, hepsini sessiz sedasız yola sok.”²⁶

431 yılında Euripides’in *Medea* adlı oyunu Dionysia şehrinde sahnelendi. Oyun, Iason’la evlenen, onun altın postu bulmasına yardımcı olan ama sonra kocası tarafından zalimce reddedilen Kolkhis’li kadının hikâyesini anlatıyordu. Kadın intikam almak için Iason’un yeni karısını, babasını ve en sonunda Iason için doğurduğu çocuklarını öldürüyordu. Eski kahramanların aksine, Medea bir tanrının buyruklarıyla hareket etmiyor, kendi katı *logos*’unun peşinden gidiyordu. Güçlü annelik içgüdülerine karşı koyan, sırf onları yok etmek için kendi menfur planına itirazlar yönelten Medea, kendi çocuklarını öldürmeden Iason’u gerçek manada cezalandıramayacağını fark etmişti. Mantık ürkütücü bir araca dönüşüyordu. İnsanları ruhani ve ahlaki bir boşluğa sürükleyebiliyor ve beceriyle kullanıldığında gaddar ve sapkın eylemler için ikna edici nedenler uydurabiliyordu. Medea en etkin intikamı bulabilecek denli zeki ve onu uygulayabilecek denli güçlüydü.²⁷ Pekâlâ, Gorgias’ın öğrencisi de olabilirdi.

Mantık yürütme, trajediden arınmanın başlıca parçalarından biriydi. Aristoteles sonraları, “iyi mantık yürütme yetisinin” acıma duygusundan arınmanın vazgeçilmez yolu olduğunu iddia edecekti.²⁸ Analitik bakış açısı olmadan diğerlerinin bakış açısını göremezdiniz. Yunanlar için, mantık salt analitik olmaktan öte duygularla yüklüydü. Mahkeme ve meclislerdeki argümanlar en az tiyatrodakiler kadar tutkulu ve dramatikti, burada da yurttaşlar kendilerinin “dışına çıkma” *ekstasis*’ini ve farklı bir perspektife doğru ilerlemeyi öğreniyorlardı.²⁹ Mantık, normalde sempati geliştiremeyecek izleyicileri sevgi duyguları hissetmeye zorlayabiliyordu. Euripides, “ötekine”, hatta bu kadar ağza alınamaz suçlar işleyen Medea ve Herakles’e karşı bile empatik yaklaşma geleneğini sürdürdü. *Herakles*’in sonunda Theseus kirlenmiş ve paramparça

olmuş adama sempatiyle yaklaşıyordu. Herakles'i sahne arkasına çağırıldığında iki kahraman silahlarını bir "dostluk kucaklaşması" eşliğinde birbirlerine dolamışlardı ve koro "acılar ve gözyaşları eşliğinde ağlaşıyordu... Çünkü bugün en soylu dostumuzu kaybettik."³⁰ Bu sözcükler izleyiciyi de ağlatıyordu. Bu Dionysos *ekstasis'i*, müzmin önyargı ve ön kabullerimizden "çıkararak" oyundan önce imkânsız gibi görünen bir sevgi gösterisine doğru yol almaktı.

Euripides, *Medea'yı* sahnelerken kendisinin feci bir suça bu-
laşmış olduğunu öne süren bir kadının hikâyesini anlatıyordu. İzleyiciler, Atina meclisinde hayli şaibeli bir politik manevranın ardından Yunan dünyasını Peloponez Savaşı'na sürükleyen uzatmalı bir tartışmaya bir göndermede bulunulduğunu hissetmiş olabilir. 431 yılında, izleyiciler oyunu seyrederken bu saldırı için hazırlıklar sürüyordu. Perikles'in planı Attika'yı gözden çıkararak imparatorluğu kurtarmaktı. Tüm kırsal bölge halkının şehre gitmesini emretti ve bu bölgelerden yüz bin kişi Atina'nın geniş surlarının içine doluştu. Spartalılar Attika kırsalını yakıp yağmalarken ve Atina donanması Peloponez'e saldırırken halk surların içinde bekledi. 430'da patlak veren bir veba salgını aşırı kalabalık şehri gerçek bir cehenneme çevirdi. Yirmi bin civarı kişi yani nüfusun yüzde yirmi beşi öldü. Yanı başlarındaki dinsizlerin de çektiği gerçek acıları seyrederek korku ve kederle dolan birçok Atinalı tanrılara olan bütün inancını yitirmişti. Güven kaybetmiş olan Perikles görevinden alındı. Birkaç ay sonra yeniden göreve getirilse de 429 sonbaharında yaşamını yitirdi. Bu arada, veba Atina'da ortalığı kasıp kavururken savaş çıkmaza girdi. Atinalılar ve Spartalılar birbirlerinin topraklarını yağmaladılar ama savaş alanında çok az karşı karşıya geldikleri için iki taraf da kesin bir zafer ilan edemedi.

Perikles'in ölümünden birkaç ay sonra Sofokles Dionysia şehrinde *Kral Oidipus'u* sahneledi. Oyun, Oidipus'un babası Kral Laios'un öcü alınmadığı için vebanın musallat olduğu Thebai şehrinde açılıyordu. Oidipus bir soruşturma başlattı ve kendisinin bilmeden babasının katili olduğunu ve üstüne kim olduğunu anla-

madan annesiyle evlendiğini anladı. Sofistler insanoğlunun özgür ve bağımsız olduğunu ve kendi yaşamını kontrol edebileceğini öne sürmüşlerdi. Peki, Atina yasalarının iddia ettiği gibi bireyler yaptıklarından tam olarak sorumlu muydu gerçekten? Bir kişi özenle bir plan yaptığında bile, yaptıklarının tam anlamını ve sonuçlarını kavrayabilir miydi? Yapılanların anlaşılması imkânsız olmaz mıydı? Hayatı boyunca, Oidipus doğru davranmaya çalışmış ve mümkün olan en iyi tavsiyeleri almak için uğraşmıştı. Kendisinin bir hatasına bağlı olmaksızın, anlamını zamanında kavrayamadığı eylemlerle umutsuzca kirlenerek bir canavar figürüne dönüşmüş, şehrini de kirletmişti. Kendisi aynı anda hem suçlu hem masum, hem fail hem kurbandı.

Oidipus bilgeliğiyle ünlüydü. Bir defasında Sfenks'in sorduğu bulmacayı çözerek Thebai'yi kurtarmıştı. Adının *oida* "bilmek" kelimesinden türetildiği söyleniyordu. Ne var ki kendisinin ne olduğuna dair inancı sonradan ortaya çıkacak olan gerçeğin tam tersiydi. Ölümçül derecede cahildi. Doğrunun elle tutulur bir yanı yoktu ve Sofokles'in orijinal hikâyeye eklediği ürkütücü bir hareketle, neler yaptığını öğrenince kendi gözlerini oydu.³¹ Herkesçe bilinen bilgeliğine (*oidos*) karşın gerçeklere kör kalmıştı. Oidipus kendini sakatlayarak söylem ve algının ötesindeki bilginin sınırlarına, neredeyse mistik bir içgörü parodisiyle, ulaşmıştı. Tebaası tarafından ilah olarak görülen bir kralı oynamaya başladı. Sonuçta kendini ölüm ve hastalık *miasma*'sını şehrine getiren kirli bir suçlu olarak buldu.

Öte yandan, yolculuğu henüz tamamlanmamıştı. Oidipus'un körlüğü ona tamamen yeni bir duygusal hassasiyet kazandırmıştı.³² Söylemleri artık sözcüksüz haykırışlarla ("*Ion ion! Aiai aiai!*") dolan Oidipus *pathos*'u öğrenmişti. Çılgına dönmüş kızları Ismene ve Antigone'ye gittiğinde, onların çektiklerine karşı duyduğu sempati nedeniyle kendini unutmuştu. Koro da korkuyla dolmuştu ve duydukları dehşet o kadar büyüktü ki yaralı adamın yüzüne ilk başta bakamamışlardı. Ama zamanla bu ağza alınmaz

acı gösterisi onlara sevgi duymayı öğretmiş ve Oidipus'un acısının derinliğini anlamak için uğraşırlarken korkuları da yok olup gitmişti. "Dostum" ve "sevgili" gibi sözcüklerle ona daha şefkatli bir şekilde hitap etmeye başladılar.³³ Tragedya türünde yaygın olduğu üzere, duydukları sempati izleyicilere bir yönlendirme yaparak normalde tiksinti duyacakları suçları işleyen bir adama karşı sevgi hissetmelerini sağladı. İzleyiciler de empati *ekstasis*'i içinde eski varsayımlarını geride bırakarak aşkınlık hissedeceklerdi.

Oidipus nihayetinde sahneden çıkıp sarayında kaybolduğunda tragedya yazarlarının öğretmek istediği acı çekme dersini almıştı. Karakterler ve izleyiciler arındırıcı bir *katharsis* getiren bir sempatiyi öğrenmişlerdi. Oidipus insanoğlunun içinde bulunduğu karanlık belirsizliğin bilincine varmak için kesinlik, açıklık ve sözde içgörü duygularından vazgeçmek zorunda kalmıştı. Ona bu kadar prestij kazandıran zekânın yok edilmesi gerekti. Her ne kadar bunu hak etmese de cezasını cesaretle kabul etti. Artık geri dönülemez şekilde diğer insanlardan kopmuştu. Antik Yunan dinî mantığında bir tabuya dönüşmüş, ayrı, farklı ve dolayısıyla kutsal bir figür oluvermişti. Sofokles'in yaşamının sonlarına doğru yazdığı *Oidipus Kolonos'ta* adlı oyunda Oidipus ölümünden sonra neredeyse tanrılaştırılarak yüceltiliyor ve mezarı ona sığınak olan Atina için bir kutsal mekâna dönüşüyordu.³⁴

420'lerde Peloponez Savaşı devam ederken ve zalimlikler bir-biri ardına gelirken yeni bir filozof Atina'da kendini göstermeye başladı. Akıllı Sofistlerin aksine, oldukça paspal bir tipti. Parayla hiç işi yoktu ve öğrencilerinden ücret almayı kendine hakaret sayardı. Öne çıkık dudakları, düz ve ucundan yukarı kıvrılmış burnu, koca göbeğiyle çirkin bir adam olan Sokrates bir taş ustasının oğluydu. Öte yandan, Hoplit ordusuna kabul edilmesini sağlayan silahları almayı başarabilmişti ve bir Peloponez Savaşı gazisiydi. Mütevazı bir soydan geliyor olmasına rağmen Sokrates kendisinden etkilenen ve ona bir felsefi kahraman gibi yaklaşan Atina'nın en iyi ailelerinden küçük bir öğrenci güruhunu ken-

dine çekmişti. Sokrates herkesle konuşurdu. Elbette konuşmaya ihtiyacı vardı ama derin soyutlama yapma yetisi de mevcuttu. Bir askerî sefer sırasında diğer hoplitlerin şaşkın bakışları altında tüm bir gece boyunca hareketsiz kalarak entelektüel bir problemi çözmeye çalışmıştı. Bir başka sefer, bir akşam yemeğine giderken derin düşüncelere dalarak arkadaşlarının çok gerisine düşmüş ve nihayetinde akşamı düşünceler içinde kaybolmuş vaziyette bir komşusunun verandasında geçirmişti. “Bu onun alışkanlıklarından biri, hani olur ya,” diye açıklamıştı arkadaşlarından biri, “birden kopar ve nerede olduğuna bakmaksızın orada dikilir durur.”³⁵ Öte yandan, düşünceleri pratikti: Sokrates, Atinalıların kendilerine dair daha derin bir anlayış elde etmeleri için bir misyonu olduğuna inanıyordu.

Sokrates’le tartışmak rahatsız edici bir deneyimdi. Entelektüel bir bağ hissettiği herkes, “Onunla bir tartışmaya girmeye adaydı ve hangi konu seçilmiş olursa olsun, o kişi ta ki sonunda geçmiş ve şimdiki yaşamından bir örnek vermek zorunda olduğunu anlayana kadar Sokrates tarafından kuşatma altına alınırdı; kişinin kafası artık iyice karışınca Sokrates tamamen ve derinlemesine analiz edene kadar onun gitmesine izin vermezdi,” diye anlatıyordu arkadaşı Nikias.³⁶ Sokrates’in amacı bilgi vermek değil, insanların ön kabullerini yıkmak ve aslında hiçbir şey bilmediklerini anlamalarını sağlamaktı. Bu deneyim, Oidipus’un yaşadığı *kenosis*’in ılımlı bir versiyonuydu. İkinci elden doğru bilgi almanız imkânsızdı. Yalnızca bütün benliğinizi kapsayan acı verici bir mücadele sonrasında ona ulaşabilirdiniz. Bu yalnızca birkaç olgu ya da fikri onaylamaktan öte, öğrencinin kendi içindeki doğruyu bulmak için geçmiş ve şimdiki yaşamını incelemesini gerektiren bir disiplin, kahramanca bir kazanımdı.

Sokrates kendini bir ebe olarak tanımlardı. Konuştuğu insanların içindeki doğrunun doğmasını sağlardı. Genelde tartışılan konu hakkında net, sabit fikirlerle konuşma başlardı. Örneğin bir ordu generali olan Lakhes cesaretin soylu bir nitelik olduğundan

emindi. Sokrates ise bir çırpıda bir örnekten diğerine atlayarak cesur davranışların genellikle ikisinin de “değersiz ve zararlı” olduğunu bildikleri özellikler olan çılgınlık ve aptallık olduğunu göstermişti. Bir diğer general Nikias da tartışmaya katılmış ve cesaretin korkuyu anlama kapasitesini gerektirdiğini ve bu nedenle bir durumun tehlikeli olup olmadığını ölçme deneyimi olmayan hayvan ve çocukların gerçek manada cesur olmadığını iddia etmişti. Sokrates yanıt olarak, aslında korktuğumuz tüm o berbat şeylerin gelecekte yer aldığını ve bundan dolayı bizim için bilinmez olduğunu söylemişti. Geleceğin iyilik ve kötülüğüne dair bilgimizle şimdinin ve geçmişin iyilik ve kötülüğüne dair deneyimimiz birbirinden ayrılamazdı. Cesaret, erdemlerimizden yalnızca biriydi fakat gerçekten çok yiğit olan kişi aynı zamanda itidal, adalet, bilgelik ve iyilik gibi yiğitlik için vazgeçilmez özellikleri de kazanmalıydı. Bir erdemi kazanmak istiyorsanız diğerlerinde de ustalaşmanız gerekirdi. Sonuç olarak cesaret gibi tek bir erdem tüm diğer erdemlerle benzer olmalıydı. Konuşmanın sonunda üç hoplit, her ne kadar savaş alanı travmasını yaşamış kişiler olarak konu hakkında uzman görünseler de cesaretin tanımını yapmaktan oldukça uzak oldukları kanaatine vardılar. Ne olduğuna karar verememişler, onu diğer erdemlerden ayıran özellikleri bulamamışlar ve tamamen kafaları karışmıştı. Hepsi cahildi ve çocuklar gibi tekrar okula dönmeleri gerekiyordu.³⁷

Sokrates sahte inançları ifşa etmek ve doğruyu ortaya çıkarmak üzere tasarlanmış incelikli bir diyalektik diyalog biçimi geliştirmişti. Sorduğu sorulara aldığı yanıtların imalarından yola çıkarak arkadaşlarıyla birlikte her bir bakış açısındaki içkin kusurları ve tutarsızlıkları keşfediyorlardı. Tanımlar birbiri ardına çürütülüyor ve diyalog genelde katılımcıları Lakhes ile Nikias gibi sersemlemiş, kafası karışık bir halde bırakıyordu. Sokrates’in amacı zekice ya da entelektüel açıdan doyurucu bir çözüm önermek değildi. Çekişme genellikle hiçbir yanıtın *olmadığı* kabulüyle sona eriyordu ve bu karmaşanın keşfi makul bir sonuçtan çok daha

önemliydi zira hiçbir şey bilmediğinizi bir kez anlayınca felsefi arayışınız da başlıyordu.

Sokrates'in diyalektiği, mutlak doğruyu formüle etmeye çalışıp her zaman sessizlik içinde sona eren Hint *brahmodya* yarışmasının rasyonel bir Yunan versiyonuydu. Hint bilgeleri için, sözcüklerinin yetersizliğini görüp açıklanamaz olanı sezdikten sonra o içgörü anı gelirdi. O nihai sessizlik anında, tutarlı bir şekilde tarif edemeseler de *brahman*'ı hissederlerdi. Sokrates konuştuğu kişilerin insan cehaletinin yaratıcı derinliğini anladıkları o doğruluk anını da ortaya koymaya çalışıyordu.

Bu şekilde elde edilen bilgi, erdemin ayrılmaz bir parçasıydı. Sofistlerin aksine, Sokrates tanımlayamasa da cesaret, adalet, merhamet ve dostluğun boş kurgular olduğuna inanmıyordu. Bunların gizemli bir şekilde algımızın ötesinde uzanan sahici ve gerçek bir şeylere işaret ettiğini düşünüyordu. Diyaloglarından da anlaşılacağı gibi, doğruyu bulamazdınız ama sıkı çalışırsanız onu yaşamınızın bir gerçekliğine dönüştürebilirdiniz. Lakhes ve Nikias'la yaptığı tartışma, cesaretle bir kavram olarak değil erdem olarak ilgileniyordu. Bilgi ahlak demekti. İyiliğin özünü anladığınızda doğru hareket ederdiniz. Kafanız karışıkça ya da iyilik anlayışınız kendinize hizmet eden ya da yüzeysel nitelikteyse eylemlerinizi en yüksek standartları karşılayamazdı. Sokrates'e göre, felsefenin amacı evrenle ilgili derin teoriler ortaya atmak değildi. Felsefe yaşamayı öğrenmekle ilgiliydi. Neden dünyada bu kadar çok kötülük vardı? Çünkü insanların yaşam ve ahlaka ilişkin fikirleri yetersizdi. Cehaletlerinin derinliğini kavrasalar nasıl davranacaklarına daha iyi karar verirlerdi.

Sokrates'in tam olarak ne söylediğini ya da düşündüğünü bilmek zor zira hiçbir şeyi yazıya dökmedi. Hiç şüphesiz, gerçeğe dair düz kavramsal bir anlayışı harekete geçirdiğini düşündüğü yazma eylemini tasvip etmiyordu. Elimizdeki ana kaynaklar Sokrates'in ölümünden sonra öğrencisi Platon'un yazdığı diyaloglar. Platon özellikle orta ve geç dönem çalışmalarında birçok görüşünü

ve yaklaşımını Sokrates'e atfederek yazmıştı ama *Lakhes* gibi erken dönem diyaloglar muhtemelen Sokrates'in nasıl hareket ettiğine dair tam bir fikir veriyor. Gördüğümüz kadarıyla, Sokrates'in ana konusu bölünemez olduğunu düşündüğü iyilikti. Sokrates'in İyi konsepti, bundan dolayı, Konfüçyüs'ün *ren*'inden farklı değildi. Hiçbir zaman yeterince algılanamayacak ya da ifade edilemeyecek aşkın bir mutlak erdem nosyonuna ulaşmaya çalışıyor gibiydi. Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Platon İyi'yi üstün, açıkla-namaz ideal haline getirecekti.

Sokrates her bir kayıtlı tartışmasının sonunu belli eden kafa karışıklığı ve karmaşada öteye geçmek istemiş olabilir ama ancak bu kadarına ulaşmış gibi görünüyor. *Logos*'un titiz bir kullanımıyla insan yaşamının özü olarak gördüğü bir aşkınlık keşfetmişti. Mantık yürütmeye ne kadar yaklaşırlarsa yaklaşınsınlar bir şeyler daima kaçıyor. Sokrates ne kadar dogmatik yollarla korunmuş olursa olsun her bir net görüşün merkezinde yattığını keşfettiği cehaletten gurur duyuyordu. Ne kadar az bildiğini anlamıştı ve düşüncesinin sınırlarıyla tekrar tekrar karşılaşmaktan utanmıyordu. Diğerlerinden bir üstünlüğü olsa bile, bu yalnızca sorduğu sorulara asla yanıt bulamayacağını fark etmiş olmasıydı. Sofistler pratik eylemlerde bu cehaletten uzak durmuşlarken Sokrates bunu yaşamın derin gizemini ortaya çıkaran bir *ekstasis* olarak yaşıyordu. İnsanlar en temel varsayımlarını sorgulamak *zorundalardı*. Ancak bu şekilde doğru düşünüp hareket edebilir, nesneleri oldukları gibi görebilir, yanlış görüşlerin ötesine geçebilir ve her zaman iyi davranmalarını sağlayacak o kusursuz sezgiye dair ipuçlarına ulaşabilirlerdi. Bunu yapmayanlar çıkarları doğrultusunda ve yüzeysel yaşayabilirlerdi. Ona atfedilen en unutulmaz sözlerden birinde açıkladığı gibi: "Sorgulanmayan hayat yaşamaya değer."³⁸

Anlam üzerine derinlemesine düşünmemek "ruha" (*psyche*) yapılan bir ihanetti. *Psyche*'nin keşfi Sokrates ve Platon'un en önemli başarılarından biriydi. *Atman*'ın tersine, *psyche* bedenden ayrıydı. Bireyin doğumundan önce de vardı, ölümünden sonra da

varlığını sürdürecekti. İnsanların akıl yürütmesini sağlar ve onları iyiliğin peşinden gitmeye sevk ederdi. Ruhun işlenmesi, dünyevi başarılar elde etmeye kıyasla çok daha önemli bir insani görevdi. Yanlış işler ruha zarar verir, doğru ve adil davranışlar onu beslerdi. Yaşamının son evresinde, "İnsanlar bize karşı ne kötülük yapmış olurlarsa olsunlar, misilleme yapmamalı ya da kötülüğe kötülükle karşılık vermemeliyiz," demişti.³⁹ Aynı oranda yanıt vermek her zaman çekiciydi ama misilleme daima adaletsiz olurdu; bu nedenle diğer yanağı çevirmek gerekirdi. İntikamı kutsal bir zorunluluk olarak gören Yunan geleneği için bu dramatik bir kopuştu ancak Sokrates bunun mutluluğa giden tek yol olduğunu çünkü hem dosta hem düşmana karşı hoşgörülü davranışın ruha fayda sağladığını belirtiyordu.⁴⁰

Bu fikirler dogma biçiminde sunulmuyordu. Platon hocasının öğretilerini kayıt altına almaya karar verdiğinde diyalogun edebi formunu keşfetmek zorunda kaldı. Konfüçyüs gibi Sokrates de tartışma yoluyla öğretiyor ve asla kesin bir tez önermiyordu. Herkes kendisi için neyin adil ve iyi olduğunu başkalarıyla konuşarak bulmalıydı. Bu mücadele boyunca kendilerini farkettileri bir aydınlanma yaşarlardı. Sokrates'e gelenler genelde ne konuştuklarını bildiklerini sanırlardı fakat Sokrates sistematik yollarla onlara cahil olduklarını göstererek uzun zamandır içlerinde bulundurdıkları orijinal bilgiyi keşfetmeye yönlendirirdi. Nihayetinde bu durum açıklığa kavuştuğunda sanki uzun zamandır unutulmuş bir içgörü yeniden bulunmuş gibi olurdu. Bu aydınlatıcı ve neredeyse öngörüye dayalı keşif, Sokrates'e göre, doğru davranışlara yönlendirirdi.

Her tür sözlü aktarım gibi Sokrates diyalektiği de salt bir beyin egzersizi değildi. Bir kabul töreniydi. Bu Sokrates diyalogları Platon'un aktarımlarında argümanın her aşamasındaki fikirleri şekillendiren derin duyguyla doluydu. Katılımcılar onları varlıklarının merkezine getiren bir arzunun farkına varıyorlardı. Fanatiklik ya da dogmatik kesinlikten uzak bir sürekli mücadele ruhu vardı. Mutlağa karşı kavrayıcı, istekli bir açıklık mevcuttu.

Platon diyaloglarında, Sokrates'in diğerleri üzerinde bıraktığı etkiyi hissediyoruz. Perikles'in yeğeni Alkibiades, bulmayı en az umut ettiği zamanda bir anda ortaya çıkıveren gizemli bir figür olarak gördüğü Sokrates'e âşık olmuş gibi görünüyordu. Sokrates, çevirerek açıldığında içinden küçük bir tanrı heykeltciği çıkan satir Seilenos'un ufak heykelleri gibiydi. Müziğiyle dinleyicileri transa geçirerek tanrılarla birleşmek için yalvarmalarına neden olan satir Marsyas gibiydi. Üstelik Sokrates'in bir müzik aletine ihtiyacı yoktu. Sadece sözcükleriyle insanları derinlere sürüklerdi. "Ne zaman onu dinlesem kalbim dinî bir esrime anından bile çok daha hızlı atmaya başlıyor gözlerimden yaşlar boşanıyor," diyerek itirafta bulunuyordu Alkibiades. Sokrates konuştuğunda Alkibiades'in "hâlâ bir kusur yığını olduğumu" anlamasını sağlıyordu. Bu dünyada onu utançla doldurabilen tek kişiydi. Sokrates etrafta dolanan, komiklikler yapan, gençlerle aşk yaşayan ve gece boyunca içen bir soytarıyı andırıyordu. Öte yandan Alkibiades şöyle demişti:

Ciddileştiğinde ve içindekileri ortaya döktüğünde saçılan hazineleri birilerinin görüp görmediğinden emin değilim. Ben ise bir kez gördüm ve o hazineleri öyle tanrısal, güzel ve harikulade buldum ki en kısa ifadeyle, artık Sokrates'in bana buyurduğu her şeyi yapmak zorundaydım.

Sokrates'in *logos*'u dinleyicilerini bir Dionysos kabul ayinindekine benzer bir "çılgnlıkla" doldururdu. Dinleyiciler sanki aydınlanmanın eşiğine gelmiş gibi "dengesiz" (*ekplexis*) hissederlerdi.⁴¹

Öte yandan, Sokrates herkesin aklını başından almazdı. Bu endişe ve savaş döneminde insanlar karmaşaya kapılmak, derinlere sürüklenmek ve kusurlarından haberdar edilmek istemiyorlardı. Kesinliğe ihtiyaçları vardı. 423'te Aristofanes *Bulutlar* adlı komedyasında Sokrates'in satirik bir portresini çizdi. Oyunda, en imkânsız öneriler için bile ikna edici bir savunma yapabilen Sofistlerin göre-

celi bakış açısına karşı derin bir tedirginlik sergilenmişti. Sokrates Sofist değildi ama onun yöntemini tecrübe etmeyen Atinalılar muhtemelen onun kabul edilmiş görüşlere karşı sürekli saldırısı ile Sofistlerin mutlak doğruyu kabul etmemesi arasındaki farkı görememişlerdi. Aristofanes, Sokrates'i yanlışın doğru olduğunu iddia ederek insanları Zeus yerine bulutlara tapmaya yönlendirdiği "mantık dükkânı"nda tasvir etmişti. Nihayetinde sadık bir Atinalı yurttaş olan başkarakter o kadar öfkeleniyordu ki okulu yakarak küle çeviriyordu. Komediya Aristofanes'in asla hayal edemeyeceği biçimde geleceği öngörmüş gibiydi.

Bu dönemde Atina, Peloponez Savaşı'nda yenilgiye uğradı. Birçokları bu yaklaşan kargaşayı filozofların dinsizliği sonucunda ilahi bir ceza olarak görüyordu. Sokrates'in öğretilerini dine hakaret olarak algılıyorlardı. Hâlbuki o, geleneksel manada dindardı, kamusal ritüellere katılmaya özen gösterirdi ve askerlik de yapmıştı. Ne var ki endişeler histeriye dönmek üzereydi. 416'da Alkibiades mecliste yaptığı duygusal konuşmada komşu şehri Selinus'un saldırısı altındaki müttefik Segesta şehrine (Sicilya'da) Atina'nın yardıma gitmesi gerektiğini öne sürdü. General Nikias (Sokrates'in tartışma partneri) sefere karşıydı fakat Alkibiades ve genç kuşak üstün geldi. Alınan karar bir felaketti zira savaş lehine oy kullanan yurttaşların çoğu Sicilya'nın büyüklüğünden ve gücünden bihaberdi. Donanma tam yelken açmak üzereyken birileri, sokakları ve evleri koruması için şehre yerleştirilmiş fallik Hermes heykellerini parçalamıştı. Sorumlunun kim olduğunu hiç kimse bilmiyordu ama olay Atina'yı derinden sarstı. İnsanlar bu küstah saygısızlığın ilahî bir intikama yol açacağını düşünüyorlardı. Cadı avı başladı, şüpheliler idam edildi ve nihayetinde Alkibiades dine hakaret suçlamalarına yanıt vermesi için Sicilya'dan geri çağrıldı.

Bunu bir dizi felaket izledi. Atina donanması Siraküza Limanı'nda kısırıldı ve birlikler yakındaki taş ocaklarına hapsedildi. Bir hücumda Atina kırk bin kadar adamını ve donanmasının yarısını kaybetmişti. 411'de Sparta yanlısı bir komployla Atina'daki

demokratik hükümet devrildi. Darbe kısa ömürlü oldu ve ertesi yıl demokrasi yeniden tesis edildi fakat Atina'nın yeni bir güçsüzlük dönemine girdiğinin işaretleri de verilmiş oldu. Sparta'yla savaş 405'e kadar devam etti. Bu yıl içinde Spartalı general Lysander, Atina'yı teslim olmaya zorladı. Otuz Sparta yanlısı aristokrat tarafından tekrar bir oligarşi kurulsa da devamında gelen terör ortamında o kadar çok yurttaş öldürüldü ki bu yönetim devrildi ve hemen ertesi yıl tekrar demokrasi geldi. Atina bağımsızlığını, demokrasisini ve donanmasını yeniden kazandı ama gücü kırılmış, imparatorluğu dağıtılmış ve Perikles'in büyük savunma surları yıkılmıştı.

Bu korkutucu ortamda, Atina'da iki büyük trajedi gerçekleşti. 406 yılında Atina mağlubiyetle yüzleşmeden hemen önce Euripides öldü ve yaklaşan kargaşa hissiyle dolu son karanlık ve acı dolu oyunları ölümünden sonra oynandı. Son oyunu *Bakkhalar* 402'de sahneye konuldu.⁴² Oyunun açılışında Dionysos, annesi Semele hamileyken onu kabul etmeyen ve kültünü ısrarla yasaklayan Thebai şehrine kılık değiştirmiş vaziyette geliyordu. Bu defa, birdenbire aralarında beliriveren bu ilginç yabancı birçok Thebai'linin dikkatini çekmişti. Dionysos kültüne uygun şekilde kabul edilmeyen şehrin kadınları kendilerini dizginsiz bir deliliğe vurmuş, hayvan derilerine sarınmış halde ormanlarda geziniyorlardı. Genç kral Pentheus düzeni yeniden tesis etmeye çalışsa da başaramamıştı. Nihayetinde bizzat kadın giysileri giyerek bu gizli eğlenceleri izlemeye karar vermişti. Ne var ki histeri duygularıyla yoğunlaşmış kadınlar bir aslan öldürdüklerini düşünerek onu elleriyle lime lime ettiler. Pentheus'un annesi Agaue, mağrur duygularla oğlunun başını çıldırmış bir tören alayının en önünde Thebai'ye getirdi.

Trajik dramalar akraba katlini sıkça tasvir ederdi fakat tragediyaların koruyucu tanrısı Dionysos'u bu doğal olmayan cinayetten sorumlu tutan Euripides bütün tragedya türünü sorgular gibiydi. Oyunun sonunda bir parça bile umut ışığı yoktu. Kraliyet sarayı dağıtılmış, kadınlar hayvana dönüşmüş, aydınlanmış mantık vahşi *mania* karşısında yenilgiye uğramıştı ve o dönemdeki Atina gibi

Thebai de lanetlenmiş görünüyordu. Herhangi bir mantıklı açıklama olmaksızın insanları öldüren, işkence eden ve aşağılayan bir tanrının onuruna her yıl bir duygu seli yaşanmasının ne mantığı vardı?

Atina, trajedinin ötesine geçmeye ve bunun sonucunda Eksen Çağı'yla birleşmeye başlıyordu. Oyun, yabancıların kabul edilmesinin tehlikeli olduğu konusunda *polis*'i uyarıyordu. *Oidipus Kolonos'ta* (406) adlı oyununda Sofokles ölmekte olan Oidipus'un kirlenmiş ama kutsal kişiliğini onurla kabul ederek şehir için bir kutsamaya dönüşebilecek bir sevgi eylemi sergileyen Atina'yı tasvir etmişti. *Bakkhalar*'da ise Pentheus yabancıyı reddetmiş ve parçalanmıştı. Siyasal olarak felaketlere yol açmasının yanı sıra, bireyler de gizemli kutlamalar sırasında kendi içlerinde gördükleri yabancıları tanımak ve kabul etmek zorundalardı. Dionysos'a yıllık festivallerde yer veren Atina, onun temsil ettiği ötekiliği şehrin merkezinde onurlu bir yere oturtmuştu fakat yıllar içinde diğer *polis*'lerin ihlal edilemez ayrılığına saygı göstermeyi başaramamış, onları sömürmüş ve üstlerine saldırmış ve süreç içinde kibrine yenik düşmüştü.

Euripides son oyununda Eksen Çağı bakışının kalbine dokunuyordu. Dionysos'a düzenli ibadet eden Mainadlar korusu kültü uygun şekilde kabul edildiler. Bir barış, neşe ve birleşme vizyonunu tattılar. Dönüşüm disiplinini edinmemiş Thebai kadınları ise tanımadıkları *psyche*'lerinin karanlık bölgeleri tarafından kontrolden çıkarılarak delirtildiler. Agaue elindeki oğlunun başını ölü bir kupa gibi kaldırarak şehre girdiğinde *ekstasis*'e ulaşmamış, yalnızca kendi başarılarının coşkusuna kapılmıştı:

*Dünyanın gözünde öyle büyük ki,
Yaptığım işler ve orada ağıma düşürdüğüm
Av, hepsi öyle büyük ki.*⁴³

Bu yavan bencilliğin bu şekilde yüceltilmesi, ağza alınamaz, doğal olmayan bir eylemdi.

Bu oyunda Euripides, Yunanların aşkın ilahî deneyimlerine dair en dokunaklı ve gerçek tasvirlerinden birini yapmıştı. Dionysos ahlaksız, zalim ve ucube gibi görünüyordu fakat yine de yadsınamayacak biçimde sahnede idi ve orada olmasını ya da olmamasını istemek mümkün değildi. Yabancı olarak girdiği insan kılığıyla acayip görünüyordu. Dionysos her zaman maskeli bir tanrı olmuştu. Maske onun görüldüğünden başka olduğunu sürekli hatırlatan bir unsurdu. Yüce tezahürü insan biçimli bir görünüşten ziyade sadece görebildiklerine inanan herkesten kendini gizleyerek bir anda sahneden kayboluveren bir ani yok oluştu. Bir anda yeryüzüne büyük bir sessizlik inmiş, bu sessizliğin içindeki varlığı hiç olmadığı kadar güçlü bir şekilde hissedilmişti.⁴⁴ Eski Olympos tanrısı vizyonu kendisinin ötesine geçerek sembollerin ardındaki açıklanamaz gerçekliğe ulaşıyordu.

Bu dönemin ikinci büyük trajedisi Sokrates'in 399'daki ölümüydü. Mahkemede devletin tanrılarını tanımamak, yeni tanrılar uydurmak ve gençleri zehirlemekle suçlanıyordu. Genç Platon da mahkemede idi ve bu dava onun üzerinde büyük etkiler bıraktı. Hukuki bir bakış açısından, Sokrates'in savunması anlamsızdı. Gençleri zehirlemiş olamayacağını söyledi. Birilerine bir şeyler öğretecek kadar bilgisi yoktu. Atina'nın iyiliği için çalışmış ama *polis* bunu anlayamamıştı. Yine de görevini bırakamazdı. Bir adamın yapabileceği en iyi şey, "iyilik ve benim konuştuğumu duyduğunuz tüm diğer konular hakkında tartışmadan tek bir gün bile geçmesine izin vermemektir".⁴⁵ Bu sözler yargıçları ikna etmedi ve ölüme mahkûm edildi.

Sokrates uzun süre boyunca şüphe ve korkunun nesnesi olmuştu. Alkibiades gibi bazı dostları Atina'nın askerî hezimetlerinden sorumluydu ve Sokrates günah keçisi olmuştu. Yanlış zamanda doğru şeyler söylemişti. Atina'ya bağlı biri olarak sonuna kadar yasalarına itaat etmiş, ceza adil olmasa da hapisten kaçmayı red-

detmiş ve sürgün seçeneğini geri çevirmişti: Neredeyse yetmiş yaşındaydı ve başka hiçbir yerde yaşamak istemediğini söylemişti. Doğrunun savunucusuydu ve o esnada yükselişte olan yanlışlığın tanığı (*martyrs*) olarak ölecekti. Yine de kimseye karşı öfke ya da kırgınlık hissetmeden öldü. Öğrencilerine, ölümünün trajik bir yanı olmadığını söylemişti. Hiç kimse ne olduğunu bilmiyordu. Büyük bir iyilik bile olabilirdi. Hayatı boyunca, önemli anlarda onunla konuşmuş ilahi varlık *daimon*'un ona eşlik ettiğine inanmıştı. Bu varlık ona ne yapması gerektiğini asla söylememiş, yalnızca belli eylemlere *karşı* uyarmıştı. İç sesinin dava süresince onunla konuşmamasını cesaret verici bulmuştu. Doğru yolda ve İyi'ye gidiyor olabilirdi.

Verilen zehri içerken arkadaşları yatağının etrafındaydı. Platon, baldıran zehrini almadan önce ölümünden sonra kadınların uğraşmaması için vücudunu yıkadığını söylemişti. Gardiyanına nazik davranışları için kibarca teşekkür etmiş ve vaziyetine dair birtakım hafif espriler bile yapmıştı. Ölümün yüzüne sakince bakabilmiş, arkadaşlarının yas tutmasını istememiş ve yarenliklerini sessizce ve sevgi dolu bir tavırla kabul etmişti. Yıkıcı, tüketici bir kederin yerine sessiz ve kabullenici bir huzur vardı. Eksen Çağı boyunca bilgiler hep ölümle ilgilendiler. Sokrates, acı ve kederin ortasındaiken bile koşulların ötesine geçen bir mutluluk yaşamının mümkün olduğunu göstermişti.

Konfüçyüs'ün ölümünden kısa süre sonra Çin, tarihçilerin Savaşan Devletler Dönemi dediği karışık ve ürkütücü bir çağa girdi. 453'te üç aile Jin prensine karşı ayaklandı ve Jin topraklarında üç ayrı devlet kurdu: Han, Wei ve Zhao. Bu, uzun zamandır gerilemekte olan Zhou hanedanının gerçek sonuydu: O güne değin tüm Çin yöneticileri Zhou kralından yetki alırdı; bu yeni devletler ise sadece askerî güçle kurulmuştu ve Zhou kralının bu konuda yapabileceği hiçbir şey yoktu. Bu andan itibaren büyük ve güçlü devletler Çin'in tek hâkimi olmak için sonu gelmez bir savaşın

ÇİN'İN YEDİ SAVAŞÇI DEVLETİ

yak. MÖ 485-221

 Kraliyet bölgesi
(Zhou)

 Prenslikler

0 mil 300
0 kilometre 300



içine girdiler. Savaşın başlıca tarafları yalnızca yarısı Çinli olan güneydeki Chu devleti; batıdaki sert savaşçı Shensi devleti; zengin denizci Qi krallığı; “üç Jin” ailesi: Han, Wei ve Zhao devletleri; kuzey stepleri yakınındaki Yan devleti. İlk başta merkezî ovadaki küçük prenslikler kendilerini diplomasiyle korumaya çalıştılar ama sonraki iki yüz yıl içinde tek tek elenerek daha büyük ve güçlü krallıklara katıldılar.

Savaşan Devletler Dönemi ardı ardına gelen değişimlerin birbirlerini güçlendirerek gelişim sürecini hızlandırdığı ve köklü bir toplumsal dönüşüme yol açtığı nadir tarihsel dönemlerden biriydi.⁴⁶ Nihayetinde 221 yılında bu savaşlar son bulduğunda Çin’in siyasal, dinî, toplumsal, iktisadi ve entelektüel yaşamı artık tamamen farklıydı. Ne var ki Savaşan Devletler Dönemi’nin ilk yıllarında birçok insan sadece merkezî ovadaki yaşamın birdenbire hiç olmadığı kadar şiddet dolu hale geldiği gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştı. Bu deneyimin yarattığı korku yeni bir dini vizyon arayışını da yoğunlaştırdı.

Savaş sanatı da kendi içinde dönüşmüştü.⁴⁷ Artık birbirlerini cömertlik ve nezaketle ezmeye çalışan saraylı savaş arabacılarının ritüelleşmiş karşılaşmaları yoktu. Askerîleşmiş devletler yeni topraklar kazanmak, nüfusu zapt etmek ve düşmanı yok etmek için savaşıyordu. Seferler daha uzun sürüyor ve daha uzak mesafelerde yapılıyordu. Savaşlar komuta birliği, strateji, eğitilmiş birlikler ve bol kaynak gerektiren ölümcül bir etkinlik barındırıyordu. Artık savaş sanatı askerî uzmanlar tarafından icra ediliyordu; düzen, disiplin ve etkinlik onur ile prestijden daha önemli hale gelmişti. Eski zamanlarda hiç kimse kadın, çocuk, yaralı ya da sakatların öldürülmesini hayal dahi edemezdi. Şimdi ise “yaşlı bile olsalar en ufak bir güce sahip herkes düşmanımızdır” diyordu modern generallerden biri. “Yaraları ölümcül olmayanları ikinci bir kez yaralamaktan neden kaçınalım ki?”⁴⁸

Daha altıncı yüzyılda devletler yeni bir askerî teknoloji geliştirmeye başlamışlardı. Uzmanlar şehir surlarına saldırmak için

hareketli kuleler ve tekerlekli merdivenler yapmışlardı; düşmanın tünellerine duman salmak için madenler ve yeraltı geçitleri kazmış ve körükler geliştirmişlerdi. Arazinin kendisi de savaşa göre düzenleniyordu: Chu ve Qi, Honan ve Shantung'da ilk savunma surlarını inşa etmişti; Qin Sarı Nehir'in kanallarını güçlendirmişti. Sınırlar boyunca duvarlar yapılmış ve profesyonel garnizonlarla doldurulmuştu. Bu pahalı seferleri finanse etmek amacıyla tarımsal üretimi artırmak için daha fazla toprakta drenaj yapılmış ve ilk kanallar kazılmıştı.

Nüfusun çok daha büyük kesimleri seferber edilmişti. Saraya özgü feodal savaş sanatı günlerinde köylüler asıl eylemde rol almayan yan oyunculardan ibaretti. Artık yüz binlerce köylü ordunun en önemli parçası haline gelen piyade birliklerine alınıyordu. Eski Jin devleti, savaş arabaları için uygun olmayan dağlık bölgelerde savaşmak zorunda kaldığında piyade birliklerini kullanan ilk devlet olmuştu. Bataklık topraklarında savaş arabalarını engelleyecek çok fazla göl ve su kanalı bulunan Yu ve Wu onu takip etmişti. Savaşçı köylüler toplumsal ve siyasal yaşamda giderek daha önemli bir faktör haline gelmişti. Aristokrat savaş arabası takımları devreden çıkmış, askerlik alt sınıfa özgü bir faaliyete dönüşmüştü. Askerî uzmanlar steplerin göçebelerinden dersler aldılar. Dördüncü yüzyılda hantal savaş arabası birliklerinden çok daha hareketli olan ve beklenmedik bir saldırıyla ağır hasarlar verebilen süvari birliklerini kullanmaya başladılar. Yeni savaşçılar göçebelerin silahlarını da kullanıyorlardı: eski geriye doğru eğik yaydan daha isabetli olan ve yarım mil uzaktan öldürücü vuruşlar yapabilen tatar yayı ve kılıç.

Büyük ve durmaksızın genişleyen devletlerin kralları, ılımlılık ile kısıtlılık ideallerini bir kenara bırakmışlardı. Cenazeler tekrar zalim ve müsrif gösterilere dönüşmüştü. Bir kral, kızıyla birlikte bir sürü kıymetli eşya gömmüş, dansçılar ile halktan küçük oğlanlar ve kızların aralarında bulunduğu çok sayıda kişiyi kurban ettirmişti.⁴⁹ Modern yöneticilerin kadınlar, müzisyenler,

dansçılar, hokkabazlar, palyaçolar ve gladyatörlerle dolu rengârenk ve gösterişli haneleri vardı. Önceleri prenslere ve vasallara ritüelleşmiş saray palavraları hakkında tavsiyeler veren sofistler artık incelikli tartışma becerileri geliştiriyor ve kamu ilişkileri ve diplomasiye dair tavsiyeler veriyorlardı. Fakirleşmiş ve başıboş kalmış *shi* de sarayların etrafına dolmuş, iş bulma umuduyla yeteneklerini sergiliyordu. Bunların bazıları akademisyendi. Yeni Wei devletinin dükü Wen (446-395) öğrenme hevesiyle dolu halde, protokol ve etik meselelerine ilişkin tavsiyeler almak üzere bir aydın çevresini destekliyordu. Bu krallar, artık rakiplere dönüşmüş aristokratlara güvenmiyorlardı ve tavsiye almak için daha çok bu “değerli adamlara” gidiyorlardı. Dük Wen’in koruması altındaki kişilerden biri de Konfüçyüs’ün öğrencisi Zixia idi.

Öte yandan, bu pragmatik zamanlarda, yöneticiler Konfüçyüsçüleri de fazla idealist bulmaya başlamışlardı ve *shi* sınıfının diğer üyeleri gibi şehirlerdeki konumlarını yitiren ve iş arayışıyla kırsal alanlarda dolanan gezgin askerî uzmanlar kadrosu *xie*’ye daha fazla güvenir olmuşlardı. Savaşan Devletler Dönemi’nde ise birçok *xie* alt sınıflardan çıkıyordu. Bunlar, yeterli ücreti aldıkları sürece her orduda savaşmaya hazır paralı askerlerdi. Daha aristokrat Konfüçyüsçülerin aksine, bu kişiler agresif eylem adamlarıydı. Sonraki dönemlerden bir tarihçiye göre, “Sözleri her zaman samimi ve güvenilir, eylemleri hızlı ve belirleyiciydi. Sözlerine daima sadık kalırlar ve kendi adamlarını hiçe sayarak tehlikeye atılır, diğerlerini tehdit altına sokarlardı.”⁵⁰

Beşinci yüzyılın sonuna doğru ise bir *xie* bu militanlığa sırtını döndü ve şiddete karşı bir mesaj verdi. Onun kitabına *Mozi*, “Üstat Mo” (yak. 480-390) deniyordu. Onun hakkında çok az bilgimiz var çünkü kitapta onun adının geçtiği diyaloglar *Analektler*’den çok daha anonim ve Mozi fikirlerinin arasında kaybolup gidiyor.⁵¹ Mozi, aşırı disiplinli yüz seksen adamdan oluşan bir kardeşliğin lideriydi.⁵² Konfüçyüs’ün gelişigüzel örgütlenmiş öğrenciler grubunun aksine Mozi’nin okulu bir tarikatı andırıyordu. Katı

kuralları vardı, titiz bir eşitlikçi etiği izliyordu ve üyeleri köylüler ya da zanaatkârlar gibi giyiniyorlardı. Paralı asker olarak savaşmak yerine Mohistler savaşları durdurmak, daha küçük ve güçsüz devletlerin şehirlerini savunmak için müdahalede bulunurlardı.⁵³ *Mozi*'nin dokuz bölümü savunma savaşı tekniklerine ve şehir surlarını korumak için ekipman yapımına ayrılmış. Öte yandan, *Mozi* bir filozoftu. Disiplinli eylemle yetinmez, saraydan saraya dolaşarak oldukça orijinal fikirlerini yöneticilere aktarırdı.

Mozi'den anladığımız kadarıyla, Üstat Mo aslında bir sanatçı ya da zanaatkâr olabilir. Kendisi bir işçi imajını kullanıyor, Cennet'in dünya organizasyonunu tekerlekçi ve marangozun pusulası ve L cetveliyle kıyaslıyordu. Onlar da bu aletleri "dünya üzerindeki daire ve kareleri ölçmek amacıyla" kullanıyorlardı.⁵⁴ *Analektler*'in zarif tarzının aksine, *Mozi*'nin nesri mizahtan yoksun ve sıkıcıydı. Bu da onun eline kalemi zor alan kendi kendini eğitmiş biri olduğunu gösteriyor.⁵⁵ Geleneğe ilişkin etkileyici kavrayışına karşın, tarzındaki belli belirsiz beceriksizlik *Mozi*'nin soyluların yüksek kültürüne bütünüyle yakın olmadığını anlatıyor. Mo ve takipçileri sonradan zengin olmuş kişilerdi, aristokrasinin prestij ve statü takıntısına katlanamıyorlardı. Mo tek tip bir harcama kontrolünü, savurganlığın azaltılmasını istiyor ve kendi sınıfının kanaatkâr *ethos*'unu yansıtan bir toplum talep ediyordu.

Mozi, örneğin Zhou hanedanına karşı fazla eleştirel yaklaşıyordu ve Konfüçyüs'ün kahramanı Zhou düküne hiç ilgisi yoktu. Konfüçyüs'e fazlasıyla esin kaynağı olan Zhou ritüeli, müziği ve edebiyatına çok az ilgi duyuyordu. Yoksul halk bu detaylı saray seremonilerinde hiç rol almamıştı ve *li* Mohistler için tam bir zaman ve para kaybıydı. *Mozi* fazla dindardı ve Cennet'e ve doğa ruhlarına kurban vermenin önemli olduğuna inanıyordu ama ataların tapınaklarında yapılan incelikli ritüellerin şaşaasından nefret ediyordu. Özellikle müsrif cenazeler ve üç yıl süren uzun yas dönemlerine katlanamıyordu. Bunlar aylak zenginler için birebirdi ama ya herkes bu ritüelleri düzenlemeye kalkarsa

ne olurdu? Çalışanları mahveder, ekonomiyi çökertir ve devleti zayıflatırdı.⁵⁶ Mozi, ritüellere yönelik pragmatik bir bakış açısına sahipti. Sıradan halk yiyecek ve giyecek için gerekli kaynağı bile bulamazken yöneticiler bu seremonilere tonla para akıtıyorlardı. *Li* ruhu yüceltmiyordu; ritüel üstatları esrarlı seremonilere dair tartışmalara çekilip dünyayı kurtarma umudunu bir kenara bırakarak çağlarının problemlerini görmezden gelmekle yetiniyorlardı.

Konfüçyüs'ün ölümünden sonra geçen kısacık zaman dilimi içinde koşullar tam tersi yönde hızla değişmişti. Dördüncü ve üçüncü yüzyıllarda, daha sonra göreceğimiz gibi, Konfüçyüsçüler yoksulların durumuna kafa yorup durmaksızın toplumsal reform için çalışacaklardı. Mozi'nin zamanında ise bazı ritüelciler büyük düzlüklerdeki hızlı değişiklikler karşısında öyle şaşkına dönmüşlerdiki kamusal yaşamdan Mo'nun tarif ettiği şekilde el etek çekmişlerdi. Mozi ise savaşlarda dövüşmeye zorlanan, angarya işlerde çalıştırılan ve ağır vergiler altında ezilen köylülerin hali karşısında aşırı acı çekiyordu. Köylülerin barınak, giyecek ve güvenlik ihtiyaçlarının karşılanması zorunluydu. Mozi bir devrimci değildi. Yönetici sınıfı devirmek istemiyordu ancak Çin değerlerinin radikal bir revizyondan geçirilmesi gerektiğine inanıyordu. Mozi, bilge kralların yaşamın temel gereksinimleriyle yetindiklerini düşünüyordu. Sıradan halkın zararına gösteriş, lüks ve şatafatla dolu yaşamlar sürmemiş Yao, Shun ve Yu dönemlerinin ideallerine dönülmeliydi. Bu kişilerin evleri sadece rutubetten uzak duracak kadar yüksek, duvarları yağışları dışarıda tutacak kadar kalın ve iç duvarları yalnızca farklı cinsiyetleri birbirinden ayıracak denli yüksekti.⁵⁷ Mozi'nin gözdesi, yüksek statüsü ve aşırı zenginliğine karşın yaşamını halkın iyiliği için çalışarak su dağıtımı ve selin önlenmesi için bir teknoloji geliştirmekle geçiren Yu idi.

Mozi'nin mesajı faydacı ve pragmatikti ancak ütöpik hayaller de barındırıyordu. İnsanları nefret etmek yerine sevmeye ikna etmenin mümkün olduğuna inanıyordu. Konfüçyüs'te olduğu gibi, felsefesini bir arada tutan tek bağ *ren'*di fakat ona göre Konfüçyüs

bu tutkulu etiği aileyle sınırlı tutarak çarpıtmıştı. Onun bakış açısına göre, aristokrasinin kabile ruhu birçok problemin temel sebebiydi: aile şovenizmi, prestij yarışı, kan davaları ve aşırı harcamalar. Akrabalık bencilliğinin yerini genele yayılmış bir özgeciliğin almasını istiyordu.⁵⁸ Herkes ötekilere karşı tam olarak kendi halkı için hissettiklerini hissetmeliydi. “Ötekilere karşı kendimizmiş gibi davranmalıyız,” diyordu. Bu sevgi “herkesi kapsayıcı olmalı ve kimseyi dışlamamalıydı”.⁵⁹ Reformlar yöneticilerin eliyle yapılmalıydı. Çinlilerin bu korkunç savaşlarda birbirlerini öldürmelerini durdurmanın tek yolu onları *jian ai* uygulamaya ikna etmektir.

Jian ai genelde “evrensel sevgi” olarak tercüme edilir fakat bu tanım Mozi’nin faydacı *ethos*’una göre fazla duygusaldır.⁶⁰ Mozi, Çinlilerin herkese karşı sıcak bir sevgi ve yakınlık geliştirmelerini beklemiyordu. O duygulardan çok adaletle ilgileniyordu. *Ai* bilinçli bir şekilde geliştirilmiş bir iyi niyet yaklaşımıydı. Böylece herkesin ve belki de özellikle yakın çevrenizden olmayanların iyiliğini isteyebiliyordunuz. *Jian ai* istisnasız tüm insanlar için güçlü bir eşitlik, adalet ve tarafsızlık hissine dayalıydı. Mo’ya göre, bu barış ve güvenliğin vazgeçilmez koşuluydu. O dönemde yöneticiler yalnızca kendi devletlerini seviyorlar ve rakiplerine saldırmaktan hiç kaygı duymuyorlardı. Ne var ki başkaları için en az kendileri için olduğu kadar kaygılanmayı öğrenseler bu imkânsız olurdu. “Başka bir devlete kendi devletiniz gibi, başka bir aileye kendi aileniz gibi, başka bir kişiye kendiniz gibi yaklaşın,” diyordu. “Devletlerin yöneticileri birbirleri için endişelenseler savaşa girmezler.” Kardeşlerin birbirlerine karşı saygısı olmasa kavga ederler; yöneticilerde *jian ai* yoksa ordularını toplarlar. “Her durumda, dünyadaki gaddarlıklar, yoksunluklar, dargınlıklar ve öfkeler *jian ai* yokluğuna dayanıyor.”⁶¹

Mozi’nin Altın Kural versiyonu Konfüçyüs’ünkinden daha gösterişsizce ifade edilmiş olabilir ama çok daha radikal görüldü. Aileyi diğer insanları sevmeyi öğrendiğiniz yer olarak görmek yerine, Mozi, *jian ai*’nin, “herkes için kaygı duyma”nın ailenizi

ve devletinizi doğru sevmenizi sağladığını öne sürüyordu. İnsanlar bütün insan ırkına karşı iyi niyet geliştirmedeği sürece aile sevgisi ve yurtseverlik, kolektif bencillige dönüşürdü. Ona göre, Konfüçyüsçü bakış açısındaki aile salt bir özel menfaat grubuydu. Suçlular bile ailelerini seviyor ve kendi akrabalarını zenginleştirmek için başkalarını soyuyorlardı. İnsanlar aile ya da ulusun ötesine geçemediklerinde dünyadaki kötülüklerin kaynağı olan potansiyel seviyede ölümcül bencillik sergiliyorlardı.

Jian ai doğrudan şiddetsizliğe yöneltiyordu. Kitabının “Saldırganlığın Reddi” adlı bölümünde, Mozi savaşın faydalarıyla maliyetlerini özenle karşılaştırmıştı. Savaş, hasatları mahvediyor, sayısız sivil öldürüyor, silah ile atları heba ediyor ve ataları kendileri için kurban ayini yapacak soylarından mahrum bırakıyordu. Yöneticiler fetihlerin devlete fayda sağladığını iddia ediyorlardı ama küçük bir kasabayı almak insanların umutsuzca toprağı sürmek zorunda olduğu bir dönemde binlerce kayba yol açıyordu. Bunun krallık açısından faydası neydi? Büyük devletler daha küçük komşularının topraklarını fethederek kazanç sağlayacaklarını düşünüyordu ama savaşları on bin kişiden yalnızca beşine fayda sağlıyordu. Muhtemelen sonraki kuşaklardan Mohistler tarafından yazılmış bazı bölümler, kendini savunma adına savaşa izin veriyordu. Bir kuşatma esnasında bir şehrin savunulması için talimatlar veriliyordu. Ne var ki Mozi’nin kendisi muhtemelen sıkı bir pasifistti, her tür şiddete karşıydı ve merkezî ovanın tüm devletlerini içine almaya başlamış savaş döngüsünü kırmaya yöneticileri ikna etmek için bir devletten diğerine gezip duruyordu.⁶²

Aile değerlerini en kutsal değerler olarak gören Çinlilerin birçoğı Mo’nun fikirleri karşısında şaşkınlığa kapılmıştı. Bu nedenle o inançlarını desteklemek için rasyonel bir argüman yöntemi geliştirdi. Mozi’de mantık ve diyalektik içeren ilk Çince makaleler bulunuyor. Üçüncü yüzyıla ait sonraki bölümlerin bazılarında sistematik argüman oluşturma, tanım yapma ve kusursuz gramer prensiplerine dair engin bir yaklaşım sergileniyor. Bu yaklaşım

Analektler'in empresyonist tarzından tamamen farklıydı. Konfüçyüs, *junzi*'nin uzun bir çalışma ve tefekkür döneminin ardından görüşlerini ve anlayışını sezgisel olarak kavrayacağını öne sürüyordu. Mozi'nin "değerli adamları" (*xian*) ise eylem adamlarıydı, doğruya giden yolu mantıksal olarak bulurlardı.⁶³ "Erdemli davranış ve argüman becerilerini" mükemmelleştirirlerdi.⁶⁴ Tarihin bu umutsuz döneminde *jian ai*'nin önemini karşıtlarına anlatmak için ifadeleri eksiksiz olmalıydı. Bir Mohist iyi *olmaktan* ziyade, iyi *yapmaya* odaklanırdı. Konfüçyüs için, *ren* temelde bir iç erdemdi ama "değerli adamlar" dışa dönük biçimde dış dünyaya yöneliyorlardı. Mohistler yavaş öz gelişim süreciyle ilgilenmiyorlar; pratik becerilerini, mantıklarını ve iradelerini toplumun hizmetine sunmak istiyorlardı.

Mozi, vizyonunu her biri bir öneri şeklinde sunulmuş on tez halinde özetledi. İnsanların "herkes için kaygı" duyması gerekiyor mu? İnsanlar "saldırganlığı reddetmeli" mi? Mohistler müsrif cenazeler, liturjik müzik ve Cennet'in iradesi hakkında ne düşünüyorlardı? İnsanların eylemlerini kader mi belirliyordu? Mohistler üstlerine nasıl yaklaşmalıydı? Her bir öneri üç kritere göre değerlendiriliyordu. Bilge kralların pratiğine uyuyor mu? Akliselime uygun mu? Hepsinden önemlisi, insan ırkına fayda sağlayacak mı? Bu kriterlerden herhangi biri karşılanmadığında, tez reddedilmeliydi. Savurganlık dolu cenazeler ve müzik, topluma fayda sağlamıyordu, o yüzden kaldırılmalıydı. Hiç kimse "Kader"i görmemişti, o nedenle Konfüçyüsçülerin dünyayı değiştiremeyeceklerine inanmalarını sağlayan determinizm gerçek değerli adamlar için doğru bir yaklaşım değildi.

Mozi'nin etik vizyonu tamamen faydacıydı. Bir eylemin erdemli olması için yoksulu zenginleştirmesi, gereksiz ölümleri önlemesi, nüfusu artırması ve kamu düzenine katkıda bulunması gerekirdi. İnsanlar bencillikten vazgeçirilmeliydi. İnsanoğlu doğal olarak egoist olduğu için iyiliklerinin insanlığın bütününün iyiliğine temelden bağlı olduğu ve "herkes için adil ve makul bir kaygı"nın refah,

barış ve güvenlik için vazgeçilmez olduğu konularında reddedilemez argümanlarla ikna edilmeleri gerekiyordu.⁶⁵ Mohistler, saldırganlığın çıkarlarına hizmet etmediği konusunda yöneticileri ikna etmeliydi. Savaş, tebaalarının acı çekmesine neden oluyor; ekonomiyi mahvediyor ve zaferler öfke ile kıskançlık doğuruyordu. Yalnızca herkesin birbirine karşı eşitlik ilkesiyle davranması, öz menfaatlerini aşması halinde zenginlik, mutluluk ve başarı gelirdi. Yöneticiler “yalnızca kendileri için kaygı duymamayı öğrenmek” zorundalardı.⁶⁶

Bencil ve şiddete meyilli olduklarında Cennet’in gazabına uğrarlardı. Cennet hakkında konuşmayı pek tercih etmeyen Konfüçyüs’ün aksine, Mozi argümanlarının neredeyse hepsinde Yüce Tanrı’ya bir göndermede bulunuyordu. Cennet tüm insanları ayırım yapmadan seviyordu ve *jian ai*’nin mükemmel bir örneğiydi. “Cennet herkesi kapsar ve bencil değildir,” diyordu.

Cennet cömert ve eli açıktır; Cennet’in kavrayışı ezelidir ve hiç azalmaz... Cennet tüm insanlara yaşam vererek ve hepsini koruyarak sevgisini gösterir. Cennet’i hor gören kişi ondan zulüm görür. Bilgeler Cennet’i davranışlarının temeline koydukları için tüm eylemleri etkindir.⁶⁷

Aristokrasi uzun süredir tanrılara ilişkin kişiliksiz bir konsept geliştiriyordu ama Mozi muhtemelen Cennet’i hâlâ kişileştirilmiş bir tanrı olarak gören sıradan halkın inançlarını ifade ediyordu. Öte yandan, Tanrı ve ruhlara dair güçlü ve gerçekçi inançlarına karşın, Mozi çok az dinî duyguya sahipti. Konfüçyüs’ün aksine, Cennet’in varlığına karşı bir hayranlık ya da merak beslemiyordu. Teolojisi en az etiği kadar temelden pratikti. Cennet faydalıydı. İnsanları herkes için kaygı geliştirmek ya da sonuçlarına katlanmak *zorunda oldukları* inancına sürükleyebilirdi.

Herkesin ötekilere en az kendilerine olduğu kadar saygı duymaya ikna edilmesi halinde bütün dünyada barış ve uyum egemen

olurdu. *Jian ai* uygulayan hiç kimse, bir şehri yerle bir etmez ya da bir köyün bütün nüfusunu katledemezdi. Mozi bu ütopyayı ulaşabildiği en gösterişli ifadelerle tasvir ediyordu:

Jian ai'yi temel alarak dünyaya faydalı olmaya çalıştığımızda keskin kulakları ve gözleri olanlar ötekiler için görece ve duyacaktır, sağlıklı uzuvları olanlar ötekiler için çalışacaktır, Yol bilgisi olanlar ötekilere bunu öğretmek için çabalayacaktır. Yaşlı ve karısı ile çocukları olmayanlar destek bulacak, son günlerini iyi geçirebilecektir; ailesi olmayan genç yetimler kendilerine bakacak ve ihtiyaçlarını giderecek birilerini bulacaktır.⁶⁸

Mozi bunun imkânsız bir hayal olduğunu düşünmüyordu. Bölüm boyunca, sürekli şunu tekrar ediyordu: "Tüm bu faydalar yalnızca *jian ai*'yi temel alarak sağlandığına göre dünyadaki insanların bu doktrini duyup da hâlâ onu eleştirmeye kalkmasını anlayamıyorum!"⁶⁹ Bilge krallar evrensel özgeciliğe dayalı bir imparatorluk kurmuşlardı. Bu ideal geçmişte işe yaramıştı ve şimdi de yapılabilirdi. Dünyayı değiştirmek mümkündü ve değerli adamlar elini taşın altına koymalıydı.

Savaşan Devletler Dönemi'nde Mozi, Konfüçyüs'ten daha fazla saygı görmüştü çünkü doğrudan çağının terör ve şiddetiyle ilgili konuşuyordu. Bütün Çin'in savaş seferberliğine girişini izlerken insanların kendilerini yeryüzünden silmek üzere olduğunu hissetmişti. Bencillik ve kibirlerinden kurtulamazlarsa birbirlerini yok edeceklerdi. Hayatta kalmalarının tek yolu duygusal özdeşleşmeye değil düşmanların bile aynı ihtiyaçlara, tutkulara ve korkulara sahip olduğuna ilişkin mantıklı ve pratik anlayışa dayanan sınırsız bir sempati geliştirmekti.

Beşinci yüzyılın sonuna doğru, Himalayalar'ın eteklerindeki Sakka Cumhuriyeti'nden bir *kshatriya* saçını sakalını tıraş etti, münzevilerin giydiği safran rengi cübbeyi üzerine geçirdi ve Magadha'ya

doğru yola koyuldu. Adı Sidarta Gautama'ydı ve yirmi dokuz yaşındaydı. Sonraları, evden ayrılırken ailesinin gözyaşlarına boğulduğunu anlatacaktı. Ayrıca ayrılmadan önce karısı uyurken yatak odasına gizlice girerek ona ve yeni doğmuş oğullarına son bir kez baktığını, karısı kalması için yalvarırsa kararlı davranmamaktan korktuğunu da biliyoruz.⁷⁰ Babasının gösterişli evini bunaltıcı buluyordu: ufak işlerin üzerine üzerine geldiği sıkıcı bir dünya. Gautama, insan yaşamına baktığında doğum travmasıyla başlayıp kaçınılmaz olarak "yaşlılık, hastalık, ölüm, keder ve çürüme" ile devam eden ve sonraki yaşam döngüsünde yeniden başlayan acımasız acı döngüsünden başka bir şey görmüyordu. Öte yandan, diğer münzeviler gibi, bu acı dolu hallerin pozitif bir dengi olduğunu düşünüyordu. "Düşünün ki," diyordu, "bütün bu zincirlerden kurtaracak olan doğmamış, yaşlanmayan, ölümsüz, kedersiz, çürümeyen ve üstün özgürlüğün peşindeyim."⁷¹ Bu kutlu özgürlüğe *nibbana* ("sönme") diyordu çünkü onun elini kolunu bağlayan istekler ve tutkular bir alev gibi sönecekti. Önünde uzun, zorlu bir arayış vardı ama olanaklı, kusurlu ve geçici, bu yaşama ait bir varlık türüne dair umudunu hiç kaybetmedi. "Bildik yollarla dünyaya gelmeyen, yaratılmamış olan ve zarar görmeyen bir şey var," diyordu. "Olmasaydı, bir çıkış yolu bulmak imkânsız olurdu."⁷²

Onu bulduğuna inandı. Onun öğretilerini takip eden ve sözlü olarak aktaran, Gautama'nın ölümünden yüz yıl kadar sonra nihai biçimlerine ulaşan keşişler de buna inandılar. Ona Buda, "aydınlanmış" ya da "uyanmış" adını verdiler. Doğu Ganj ovasında ardı ardına açılan yeni okulların pek çoğunda olduğu gibi, Budist öğretiler ve pratikler (*dhamma*) kurucunun yaşam deneyimine dayalıydı ve bundan dolayı Pali metinleri diğerlerinin *nibbana*'ya ulaşmasına yardımcı olacak biyografik ayrıntıları vurgular. Aydınlanmak is-

Palicedeki *nibbana* Sanskritçede *nirvana*'dır. (ç. n.)

Sanskritçedeki *dharma* Palicede *dhamma*'dır. (ç. n.)

teyen insanların evlerini ve ailelerinin yanı sıra eski anlayışlarını bırakıp Buda'nın yaptığı gibi uzaklara gitmeleri gerekiyordu.

Sonraları Budistler Gautama'nın ayrılışına dair daha derin bir anlamı ortaya çıkaran mitsel bir öykü anlattılar. Doğduğunda babası birkaç Brahmanı çağırıp bebeği incelemelerini ve geleceğini söylemelerini ister. İçlerinden biri, Gautama'nın onu münzevi olmaya götürecek dört rahatsız edici işareti göreceğini ve yeni bir ruhani doğruyu keşfedeceğini söyler. Gautama'nın babası oğluna dair daha dünyevi hayaller kurmaktadır. O sebeple onu bu acı dolu manzaralardan korumak için tüm rahatsız edici gerçeklikleri dışarıda tutacak şekilde sarayın etrafına bekçiler yerleştirir. Dolayısıyla yaşamını tasasızca lüks içinde geçirmiş olsa da çocuk aslında gerçek manada bir mahkûmdur. Gautama'nın zevküsefa sarayı inkâr içindeki bir zihne ilişkin çarpıcı bir imajdır. Kalplerimizi kedere kapatmak konusunda ısrar ettiğimiz sürece büyüme ve içgörü yeteneğimizi kaybederiz. Gautama yirmi dokuz yaşına geldiğinde Buda'nın *dhamma*'sına en az insanlar kadar ihtiyaç duyan tanrılar müdahale etmeye karar verdiler. Bir ihtiyar, bir hasta, bir ölü ve bir münzevi kılığına girmiş dört tanrı bekçileri geçtiler. Gautama bu acı içindeki görüntüler karşısında öyle şaşkına döndü ki hemen o gece sarı cübbesini giyip evi terk etti. İnsan yaşamının ayrılmaz bir parçası olan acı kendisine karşı dikilmiş önleyici barikatları aştıktan sonra dünyayı bir daha eskisi gibi göremeyiz. Gautama *dukkha* bilgisinin yaşamına girmesine izin vermişti ve arayış başlayabilirdi.

Magadha yolunda ilerledikçe, Gautama bildik şekillerdeki diğer münzevilerle karşılaştı. Onlara hocalarının kim olduğunu, hangi *dhamma*'yı izlediklerini sordu. Çünkü ona “evsizliğin” temel bilgilerini öğretecek bir hoca arıyordu. Önce Vaishali’de zamanın en büyük iki yogisiyle, Alara Kalama ve Uddalaka Ramaputta’yla çalıştı. Mükemmel bir öğrenciydi ve hocalarının hayret dolu bakışları altında kısa zaman içinde çok yüksek trans hallerine ulaşmıştı ama o hocalarının bu deneyimlere dair yorumlarını kabul

edemiyordu. Bu hocalar Samkhya'nın öğretilerini izliyorlardı ve *psyche*'nin bu en yüksek düzlüklerine ulaştıktan sonra *purusha*'yı doğanın zincirlerinden kurtardıklarına inanıyorlardı. Gautama ise tüm yaşamı boyunca metafizik doktrinlere karşı şüpheli yaklaşmıştı: Yoga deneyimiyle tamamen kendisi için üretmiş olduğunu çok iyi bildiği bu trans hali nasıl olur da koşulsuz ve yaratılmamış *purusha* olabilirdi? Dahası, kendisine geri döndüğünde gerçek bir dönüşüm olmadığını görüyordu. Hâlâ kusurlu, kibirli, arzulu bir benlik içindeydi. Bu trans hali *nibbana* değildi çünkü *nibbana* geçici olamazdı. Gautama'nın yogayla bir problemi yoktu ama kendi deneyimiyle çakışmayan yorumları kabul etmeyecekti.⁷³

Gautama hocalarından ayrılıp bir grup münzeviye katıldı. Onlarla sağlığına fazlasıyla zarar veren birtakım aşırılıklara girdi. Çivili bir yatakta uzandı, kendi idrarını ve dışkısını yedi ve öyle sıkı bir oruç tuttu ki kemikleri "bir iğne dizisi... ya da eski bir kulübenin kirişleri gibi" dışarı çıkmıştı. Bir noktada o kadar zayıf düştü ki öldü sanılarak yol kenarına bırakıldı.⁷⁴ Ne var ki hiçbir işe yaramadı. Çektiği acılar ne kadar ağır olursa olsun, belki de onlar yüzünden bedeni hâlâ dikkat çekmeye çalışıyordu ve o kendisini amansız yeniden doğum döngüsüne hapseden arzu ve tutkuların kölesi olmaya devam ediyordu. Aradığı huzur ve özgürleşmeden eser yoktu.

Gautama yine de pes etmedi. Bundan böyle yalnızca kendi içgörülerine güvenecekti. Bu, onun ruhani yönteminin temel taşlarından biri olacaktı. Öğrencilerine sürekli, ne kadar saygın olursa olsun kendileri denemedikleri sürece hiç kimsenin öğretilerini kabul etmemeleri gerektiğini öğütlüyordu. Hiçbir doktrini inanç şeklinde ya da ikinci elden almamaları gerekiyordu. Kendi öğretileri bile takipçilerini aydınlanmaya yöneltmediği sürece reddedilmeliydi. İnsanlar bir otorite figürüne yaslandıklarında kendilerinin orijinal olmayan bir versiyonuna sıkışıp kalırlar ve asla *nibbana* özgürlüğüne ulaşamazlardı. Bu şekilde, umutsuzluk ve cesaretin iç içe geçtiği bir anda, sağlığı aşırı acıya dayanamayıp çöktü ve

ruhani bir çıkmaz sokakta iken Gautama kendi yoluna gitmeye karar verdi. “Elbette,” diye yakınıyordu, “aydınlanmaya ulaşmanın başka bir yolu olmalı!” Bu bağımsızlık ilanının ileriye doğru bir adım olduğunu gösterirmiş gibi, yeni bir çözümün ilk ışıkları bir anda önünde beliriverdi.⁷⁵

Birdenbire çocukluğunun ilk dönemlerinden bir olay anımsadı. Dadısı onu bir gül elması ağacının gölgesine bırakmış, bahar ekiminden önce tarlaların törensel sürülüşünü izliyordu. Küçük çocuk yere oturduğunda ufak çimen yapraklarının sabanla ezildiğini ve böceklerin öldürüldüğünü gördü. Kıyıma bakakalan Gautama sanki kendi akrabaları ölmüş gibi tuhaf bir acıyla dolmuştu.⁷⁶ Benliğinden uzak empati dalgası onu bir ruhani kurtuluş anına sürüklemişti. Güzel bir gündü ve çocuk içinde kaynaşan saf bir neşe hissetmişti. İçgüdüsel olarak, kendini yoga pozisyonuna sokmuş ve daha önce hayatında hiç yoga dersi almadığı halde bir trans haline geçmişti.

Çocukluğunda yaşadığı bu olayı hatırlayan Gautama o gün hissettiği neşenin tutku ve kibirden tamamen uzak olduğunu fark etti. “Acaba,” diye sordu kendi kendine, “bu, aydınlanmaya giden yol olabilir mi?” eğitilmemiş bir çocuk bile yoga coşkunuğuna erişip *nibbana* izlenimleri edinebiliyorsa belki de *moksha*’dan özgürleşmenin yolu kendi insanlığımızın yapısı içindeydi. Bedenini açlığa mahkûm etmek ve yogayı *psyche*’si üzerinde bir saldırı aracına dönüştürmek yerine belki de *cetovimutti*’ye, *nibbana* anlamına gelen “zihinsel özgürleşme”ye götürecek bu içsel eğilimlere odaklanmalıydı. Tamamen doğal yollarla ortaya çıkan önyargısız sevgi dürtüsü gibi faydalı (*kusala*) zihin hallerine yoğunlaşmalı ve bu özgürleşmeyi engelleyecek her tür zihinsel veya fiziksel durumdan kaçınmalıydı.⁷⁷

Jainler gibi, Gautama da şiddet, hırsızlık, yalan, sarhoşluk ve seksten oluşan “faydasız” (*akusala*) durumların geleneksel olarak “yasaklanmasının” yanı sıra pozitif karşıtlarıyla da dengelenmeleri gerektiğinin farkına varmıştı. Yalnızca saldırganlıktan uzak

durmak yerine, kişi her şeye ve herkese karşı kibarca, iyi niyetle yaklaşmalı, sevgi-nezaket düşünceleri geliştirmeliydi. Yalan söylememek önemliydi ama söylenen her şeyin “mantıklı, doğru, net ve faydalı” olmasını sağlamak da bir o kadar önemliydi.⁷⁸ Hırsızlıktan sakınmanın yanında kişi yalnızca asgari gereksinimlerine sahip olmalıydı. Artık insan doğasıyla *birlikte* çalışacak, onunla dövüşmeyecekti. Aylardır ilk kez katı gıda almış ve sağlığına kavuşmak için çabalamaya başlamıştı. Yanı sıra, özel bir yoga türü de geliştirmekteydi. Öncelikle meditasyona bir giriş olarak günün her anında davranışlarına dikkat ettiği, hislerin ve duyguların gelgitlerini not aldığı ve tek bir saat boyunca zihninden geçen istekler, öfkeler ve fikirlerin bilincine vardığı “farkındalık” (*sati*) uygulaması geliyordu. Bu içe bakış uygulaması kendi içinden çıkan nevrotik bir suç değerlendirmesi yapmak için tasarlanmamıştı. Gautama, zihninin ve bedeninin kapasitelerinden faydalanmak, onları en verimli şekilde kullanmak amacıyla aynen bir binicinin eğittiği ata ilişkin özel bilgiler edinmeye çalışması gibi onların işleyişleri üzerinde bilgi sahibi olmaya başlıyordu.

Pek çok diğer münzevi gibi Gautama da yaşamın *dukkha* olduğuna ve acılarımızın sebebinin tutkularımız olduğuna inanıyordu. Farkındalık uygulaması sayesinde insan varoluşunun geçici doğasına ve sayısız sıkıntı ile hayal kırıklığına dair daha fazla bilinçlendi. Hayatı bu kadar yetersizleştiren şey salt yaşlılık, hastalık ve ölüm travmaları değildi. “Acı, keder ve umutsuzluk *dukkha*’dır,” diye açıklayacaktı daha sonra. “Nefret ettiklerimizle temas kurmaya zorlanmak acı vericidir; sevdiklerimizden ayrı tutulmak acı vericidir; istediğimizi alamamak acı vericidir.”⁷⁹ Ayrıca ardı ardına tutkuların zihnini ve kalbini ele geçirişini de gözlemiş, nasıl başka bir şey olmayı, başka bir yerlere gitmeyi ve sahip olmadığı bir şeyleri istediğini fark etmişti. Bu sonu gelmez tutku akışında sanki insanlar sürekli olarak, yeni bir hayat ya da yeniden doğuş gibi yeni bir tür varoluşun peşinde koşuyorlardı. Bunu kendisinin devamlı pozisyon değiştirmeye ya da ormanda başka bir yere

gitmeye çalışmasında da görmüştü. “Doğası değişimden ibaret olan dünya sürekli olarak başka bir şey olmaya çalışıyor,” demişti. “Hepsi değişimin merhametine kalmış. Sadece değişimin hızını yakaladığında mutlu oluyor ama bu değişim sevgisi bir miktar korku barındırıyor ve bu korku *dukkha*’nın kendisi.”⁸⁰

Bunlar mantıksal çıkarımlardan ibaret değildi. Gautama çok yetenekli bir yogiydi ve bu farkındalığı onu bu doğruları daha “doğrudan”, onları çarpıtan öz koruyucu egoizm filtresinden geçirmeden görmesini sağlayan disiplinli bir yoğunlaşmayla birlikte uyguluyordu. Öte yandan, bu negatif doğrulara ulaşmakla yetinmedi, ayrıca yoga egzersizlerini yaparken, bağdaş kurmuş halde otururken ve *pranayama* nefes ritüellerini gerçekleştirirken daha “faydalı” (*kusala*) hallere de odaklanıyordu. Nefreti zihninden silmekle kalmıyor, “tüm canlıların iyiliğini dileyen sevgiyle dolması” için de uğraşıyordu. Kendini tembellik ve uyuşukluktan uzak tutmakla yetinmiyor, “açık, kendini bilen ve tamamen uyanık bir zihne” sahip olmaya çalışıyordu. Endişeli düşünceleri bir bir kafasından silerek zihninin “sakin ve huzurlu olduğunu... güçsüz düşüren şüpheleri aştığını” ve artık “faydasız [*akusala*] zihinsel durumlardan” kurtulduğunu gördü.⁸¹ Yogi egzersizlerinde yeterince derinleşildiğinde bu zihinsel uğraşların bilinçsiz ve bilinçli zihnin huzur bozucu, yıkıcı eğilimlerini dönüştürdüğüne inanıyordu.

Sonraki yıllarda, Gautama bu yogi farkındalığının ihtiras, kibir ve bencilliğin altında ezilmeyen farklı bir insan türü yarattığını iddia etti. Aşırı cezalandırma yöntemleriyle kendini neredeyse öldürecek, disiplinli ve sistematik yollarla kazanılmış sevginin eski cezalandırıcı çileciliğin yerini alabileceğine, kişiye insanlığına dair o zamana değin bilmediği boyutlara erişim şansı vereceğine ikna olmuştu. Her gün yoga yaparken alternatif bir bilinç haline geçiyor, her bir trans halini bütün dünyaya karşı pozitif bir iyi niyet hissiyle dolduruyordu.

Bu meditasyonlara “ölçülemeyenler” (*appamana*) adını verdi. Zihninin derinliklerine yaptığı yoga yolculuğunun her bir aşama-

sında sevgi duygusunu, “nefret nedir bilmeyen, o büyük, genişleyen ve ölçülemez duygu” bilinçli bir şekilde uyandırıyor ve tek bir bitkiyi, hayvanı, dostu ya da düşmanı bu sempati çemberinden çıkarmadan bu duyguyu dünyanın dört bir köşesine yönlendiriyordu. Bu dört aşamalı bir programdı. Önce, her şey ve herkes için bir dostluk haline bürünüyordu. Ardından, gül elması ağacının altındaki çimenler ve böceklerle karşı sevgiyle dolması gibi diğer insanların ve şeylerin acılarıyla empati kurarak onlarla birlikte acı çekmeyi öğreniyordu. Meditasyonun üçüncü aşamasında herhangi bir kıskançlık ya da kişisel eksiklik hissine kapılmadan diğerlerinin mutluluğuyla mutluluk veren “sempatik bir neşe” ile doluyordu. Son olarak, en derin trans haline girdiğinde düşüncelerindeki nesneye aşırı bulaşmış halde acı ya da hazzın ötesine geçen Gautama, sevgi ya da antipatiden uzakta, ötekilere karşı tam bir eşitlik yaklaşımı geliştirmiş oluyordu. Bu fazlasıyla zordu çünkü Gautama sürekli olarak diğer insanların ve şeylerin benliğe ne gibi faydalar ya da zararlar getireceğini görmek üzere bakan egoizmden tümüyle sıyrılmak zorundaydı. Geleneksel yogada, yogi geçirgen olmayan bir otonomi haline girerken Gautama sistematik olarak bütün varlığını diğerlerine açmayı, böylece tüm diğer yaratıklara karşı sevgi ve nezaket aracılığıyla egoyu aşmayı öğreniyordu.⁸² Bu pozitif ve yetkin haller yoga yoğunluğu aracılığıyla kolayca bilinçaltına yerleşiyor ve alışkanlığa dönüşüyordu. “Ölçülemeyenler” kırılğan egolarımızı korumak için kendimiz ile diğerleri arasına kurduğumuz barikatları yıkmak amacıyla tasarlanmıştı. Zihin kendine dönük, sıradan sıkışıklığından kurtulduğunda “genişlemiş, sınırsız, zenginleşmiş, nefretten ve değersiz kötü niyetlerden kurtulmuş” hissederdi.⁸³ En yüksek seviyeye çıkıldığında bu sevgi yogası kişiyi “zihinsel kurtuluşa” ya da *nibbana*’ya ulaştırırdı.⁸⁴

Gautama’nın ne kadar sürede sağlığına kavuştuğunu ve bu rejim sayesinde üst aydınlanmaya ne kadar zamanda ulaştığını hiç bilmiyoruz. Pali metinleri bunun hızlı bir süreç olduğunu iddia ediyor ama Gautama’nın kendisi bu aşamalı dönüşüme erişmenin

yedi yıl kadar uzun sürebileceğini açıklıyordu. Kademe kademe, istekli kişi yaşamlarımızı ve ilişkilerimizi zehirleyen bencil istekler olmaksızın yaşamayı öğrenir ve bu başa çıkılmaz tutkulardan daha az etkilenir hale gelirdi. Bu saldırgan düşüncelerin geçici doğasını görür görmez de onlarla özdeşleşmek zorlaşır ve kişi bizi huzurdan mahrum eden avuntuları gözlemek konusunda giderek ustalaşırdı.⁸⁵ Metinlerde Gautama tek bir gecede aydınlanmış gibi gösteriliyor çünkü sürecin genel aşamalarını göstermekten öte yolculuğun tarihsel detaylarıyla ilgilenilmiyor. Ne var ki Gautama'nın aydınlanması asla anlık bir "yeniden doğma" deneyimi değildi. Sonraları takipçilerini "bu yöntemde eğitim, disiplin ve pratiğin yavaş adımlarla etkili olduğu, nihai gerçeğin birdenbire algılanmadığı" konusunda uyarıyordu.⁸⁶

Geleneksel hikâyeye göre Gautama, Uruvela şehrinde Neranjara Nehri'nin kıyısında hoş bir koruluk içinde bir bodhi ağacının altında oturur. Pali yazıtları bize tek bir meditasyon sürecinde Gautama'nın onu ebediyen değiştiren bir içgörü edindiğini ve kendini yeniden doğum döngüsünden kurtardığına inandığını anlatır.⁸⁷ Ne var ki genelde Dört Soylu Gerçek olarak formüle edilen bu içgöründe pek de yeni bir şey yoktur. Birçok münzevi ilk üçünü düşünmeden onaylayabilir: varoluşun *dukkha* olduğu, acılarımızın sebebinin tutkular olduğu ve bu kaderden kaçışın mümkün olduğu. Dördüncü gerçek ise hakiki bir kırılma noktası yaratmış olabilir: Gautama, acı ve kederden *nibbana'* da bunların kesilişine giden yolu keşfettiğini iddia ediyordu. Geleneksel olarak Soylu Sekiz Kollu Yol olarak bilinen bu yol ahlak ("faydalı" hallere ulaşma), meditasyon ve istekli kişinin Gautama'nın "doğrudan" yoga pratiği yoluyla öğretisini anlamasını ve bunu günlük yaşamına entegre etmesini sağlayan bilgelikten (*panna*) oluşan bir eylem planıydı. Gautama asla Soylu Gerçeklerin benzersiz olduğunu iddia etmedi ama bu tarihsel çağda onları "gerçekleştiren" ve kendi hayatında bir gerçekliğe dönüştüren ilk kişi olduğunu söylüyordu. İnsanlığı zincire vuran ihtiras, nefret ve cehaleti yok

ettiğini görmüştü. *Nibbana*'ya ulaşmıştı, hâlâ fiziksel acılara ve başka kararsızlıklara tabi olsa da kimse bu iç huzura dokunamaz ya da onun ciddi zihinsel acı çekmesini sağlayamazdı. Yöntemi işe yaramıştı. “Kutsal yaşam sonucuna ulaştı!” diye bağırıyordu zafer kazanmış bir edayla, bodhi ağacının altındaki meditasyonun sonunda. “Yapılması gereken tamamlandı; artık bir şey yapmak gerekmiyor!”⁸⁸

Nibbana neydi? Kelime, gördüğümüz gibi, Gautama'nın aydınlanmaya erişirken “söndürüldüğünü” ima ediyor. Aydınlandıktan sonra, ona genelde Tathagata (“gitmiş”) diye hitap edildi. Bu da “onun” artık orada olmadığını ima ediyordu. Öte yandan, bu kişisel bitiş anlamına gelmiyordu. Sönen şey insan Gautama değil, kibir, nefret ve yanılsama ateşleriydi. Zihnin “faydasız” hallerinden kurtulan Buda (artık Gautama'ya bu şekilde hitap etmemiz gerekiyor) tam benliksizliğin huzuruna erişmişti. Bu, egoizmin kollarında hâlâ çırpınmakta olan bizlerin hayal dahi edemeyeceği bir durumdu. Bu nedenle Buda her zaman *nibbana*'yı tanımlamayı reddetti: Bunu yapmak “uygunsuz” olurdu çünkü bu durumu aydınlanmamış bir insana tanımlayacak kelime yoktu.⁸⁹ Buda hâlâ acı çekebilirdi. Yaşlanacak ve herkes gibi hastalanacaktı ama titiz bir meditasyon ve etik gayretle o bu rejimi uygulayan bir erkeğin ya da kadının acıyla yaşamasını, onu sahiplenmesini, olumlamasını, acının orta yerinde köklü bir mutluluk yaşamasını sağlayan bir içsel sığınak bulmuştu. Belki Sokrates de yaşam boyu sürdürdüğü tutkulu bir dürüstlük disiplini aracılığıyla, adaletsiz bir idam cezasına çarptırıldığında dahi soğukkanlı kalabilmesini sağlayan benzer bir şey keşfetmişti. *Nibbana* her bir insanın iç varlığı içerisindeydi ve tamamen doğal bir durumdu. Yaşama anlam veren durgun bir merkezdi. İçlerindeki bu huzurlu yerle bağlantısını yitiren insanlar bu sükûnet vahasına erişmeyi öğrendikten sonra korkular ve tutkular tarafından oraya buraya savrulmaz, bencilliğin erişemeyeceği noktada doğru şekilde merkezini bulmuş halde bir güç keşfederlerdi.

Buda, *nibbana*'nın doğaüstü bir gerçeklik olmamasına rağmen bu iç uyanışa erişmemiş kişilerin kapasitelerinin ötesinde yer aldığı için aşkın bir durum olduğuna inanıyordu. Onu tanımlayacak sözcük yoktu çünkü dilimiz egodan tamamen bağımsız bir yaşamı algılayamadığımız mutsuz varoluşumuzun duyu verilerinden türemiştii. Tamamen dünyevi terimlerle *nibbana* "hiçbir şeydi" çünkü tanıyabileceğimiz hiçbir gerçekliğe uymuyordu. Öte yandan, bu kutsal huzuru bulmayı başaranlar ölçülemez derecede zengin bir yaşam sürdüklerini keşfediyorlardı.⁹⁰ Sonraları tektanrıcılar Tanrı hakkında da benzer terimlerle konuşacak, Tanrı'nın "hiçbir şey" olduğunu çünkü "onun" başka bir varlık olmadığını ve var olmadığını söylemenin daha doğru olduğunu zira bizim varoluş nosyonlarımızın ilahîliği tanımlamak için fazla sınırlı olduğunu ileri süreceklerdi.⁹¹ Ayrıca benliksiz, sevgi dolu bir yaşamın insanları Tanrı'nın huzuruna çıkaracağını da iddia edeceklerdi. Ne var ki diğer Hint bilgeleri ve mistikleri gibi Buda da kişiselleştirilmiş bir tanrı fikrini fazla sınırlayıcı buluyordu. Buda üstün bir varlığın varoluşunu hep inkâr etmişti çünkü otoriter, üstten bakan bir tanrı aydınlanmanın önündeki bir başka engel ya da zincir olabilirdi. Pali metinlerinde brahman lafı hiç geçmez. Buda, Brahmanların anavatanından çok uzaktaki Sakka Cumhuriyeti'nden gelmişti ve bu konseptte aşına olmama ihtimali vardı. Öte yandan, Tanrı ya da tanrıları reddetmesi, endişesiz ve ölçülüydü. Onları zihninden çıkarmakla yetinmişti. Bu inançlara şiddetle karşı durmak faydasız bir ego tatmini olabilirdi. Eski tanrılar kimi zaman yaşamında bir rol oynamıştı. Örneğin, ölüm tanrısı Mara, Pali metinlerinde ara sıra Buda'ya daha kolay bir yol seçmesini tavsiye eden bir baştan çıkarıcı olarak görülür. Sanki Buda'nın kendi zihninin bir özelliği gibidir.

Buda öğrencilerine *nibbana*'nın neye benzediğine dair ipuçları vermeye çalışırken genelde negatif ve pozitif terimleri karıştırdı. *Nibbana*, "kibir, nefret ve yanılsamanın yok olmasıydı," "kusursuz," "zayıflamayan," "ayrışmayan," "bozulmaz," "üzüntüden azade,"

“kinsizlik” idi. Dayanılmaz bulduğumuz her şeyi geçersizleştirirdi. *Nibbanda’yı* tanımlamak için en sık kullanılan sıfatlardan biri “ölümsüz”dü. *Nibbana* hakkında pozitif şeyler de söylenebilirdi: O, “Gerçek,” “Usta,” “Öbür Kıyı,” “Huzur,” “Ebedî,” “Üstün Hedef,” “Saflık, Özgürlük, Bağımsızlık, Ada, Barınak, Liman, Sığınak, Ötesi” idi.⁹² İnsanlar ile tanrıların aynı üstün hedefi, kavranamaz mutluluk ve sonsuz güvenli sığınaktı. Bu imajların bazıları sonradan tektanrıcılar tarafından kendi açıklanamaz tanrılarını tanımlarken kullanılan sözcükleri anımsatıyor.

Nibbana arayışında Buda hedefine ulaşmıştı ama bu yaşamının ve görevinin sonu değildi. İlk başta sadece bu aşkın huzurun tadını çıkarmak istiyordu. Belki de iyi haberi yaymalıydı fakat bunu fazla yorucu ve sıkıntı verici buldu. *Dhamma’sı* anlatılamayacak denli zordu. Birçok insan kendilerinden vazgeçmek şöyle dursun, bağımlılıklarından vazgeçmek bile istemiyordu ve bu kendinden vazgeçme mesajını duymak bile istemeyeceklerdi.⁹³ Ne var ki bu defa Tanrı Brahma (Doğu Ganj’da *brahman’ın* popüler bir versiyonu) müdahale etmeye karar verdi. Pali metninde, Brahma tıpkı Mara gibi, Buda’nın kişiliğinin bir yanını temsil eder gibiydi: Derinlerde bir yerde Gautama kendi dengi olan yaratıkları yüz üstü bırakamayacağını fark etti. Her zamanki roller tam tersine döndü ve tanrı cennetten ayrılarak yeryüzüne indi, aydınlanmış adamın önünde diz çöktü. “Tanrım,” diye yakardı, “lütfen *dhamma’yı* öğret. Acı içinde kıvranan insan ırkına bak ve dünyayı kurtarmak için gidebileceğin kadar uzaklara git.” Buda dikkatle dinledi ve Pali metnine göre, “Sevgiyle dolarak Buda gözüyle dünyaya baktı.”⁹⁴ Bu önemli bir ifade. Bir Buda yalnızca kendi kurtuluşunu elde eden değil, aynı zamanda hâlâ başkalarının acılarını hissedebilen kişiydi. Yeryüzünün dört bir köşesine yönelen sevgi ve nezaket onu aydınlanmaya götürmüştü. Bencilce kendini geri çekmek, kendi ortamına dönüp acı çeken dünyayla iletişim kurmayı gerektiren *dhamma’sının* öz dinamiğine aykırıydı. Bodhi ağacının altında edindiği içgörünün vazgeçilmez bir parçası, ahlaka uygun yaşamın

ötekiler için yaşamak anlamına gelmesiydi. Yaşamının sonraki kırk yılı boyunca Buda, Ganj düzlüğündeki şehir ve kasabalarda dolanarak öğretisini tanrılara, erkeklere ve kadınlara anlattı.

Buda'nın ilk öğrencileri hâlihazırda münzevi kişilerdi ve içlerinden birinin Buda'nın daha ilk vaazında aydınlanmaya ulaştığı söyleniyordu. Metinler süreci hep aynı şekilde tasvir ediyordu. Kondanna, Buda'nın Soylu Gerçekler'i anlatmasını dinlerken öğretiyi "doğrudan" yaşamaya başladı; sanki varlığının derinliklerinden çıkmış, sanki onu tanımış, her zaman biliyormuş gibi, içinde birden "beliriverdi".⁹⁵ Kısa zaman içinde *kshatriya* ve *brahman* sınıflarından insanlar da Buda'ya katılmaya başladılar. *Vaishya* tüccarları da Buda'nın kendi benliğine dönmeye ilişkin vurgusundan etkilendiler, keşişliğe adım atmayanlar dahi sıradan takipçilik ve koruyuculuk gibi roller üstlendiler. Buda'nın cemaati (*sangha*) kısa zaman içinde geniş bir tarikata dönüştü. Keşişler her gün Buda'nın sevgi dolu, bilinçli yogasını uygulamak için saatlerini harcadılar ve bu yöntemi başkalarına da öğrettiler. Bu, eski Veda ritüelleri gibi ayrıcalıklı seçkinlere özel bir din değildi. "Çoğunluk" içindi. Keşişler şehirlerin banliyölerindeki parklarda yaşayarak halkın kendilerine danışmasını kolaylaştırdılar. Tüccarlar, soylular, fahişeler Buda bölgelerine geldiğinde onu dinlemek için can attılar. Keşişler çoğu zaman "halkın refah ve mutluluğu için, dünyaya karşı sevgi dolu" yolculuklara çıktılar.⁹⁶

*Nibbana'*ya ulaşmanın en popüler yollarından biri tamamen kendine özgü Budist *anatta* ("benliksizlik") doktrini aracılığıyla meditasyon yapmaktır. Buda ebedî benliğin (*atman*; *purusha*) üstün gerçeklik olduğuna inanmıyordu. Farkındalık uygulaması insanların sürekli akış halinde olduğunu fark etmesini sağlamıştı. İnsanların bedenleri ve hisleri anbean değişiyordu. Değişen inançları, duyguları ve algılarını sistematik olarak inceleyen dürüst bir kişinin bunların hiçbirinin münzeviler tarafından aranan benlik olamayacağı sonucuna varması gerekirdi çünkü bunlar fazlasıyla kusurlu ve geçiciydi: "Bu bana ait değil; gerçek ben bu değil; bu benim

benliğim değil.”⁹⁷ Öte yandan Buda daha ileri gitti ve istikrarlı, “sıradan” bir benlik gerçekliğine karşı çıktı. “Benlik” ve “kendi” sözcükleri, ona göre, yalnızca uydurmaydı çünkü duygusal varlık geçici, değişken varoluş hallerinin bir ardışıklığından ibaretti. Günümüzde bazı postmodernist filozoflar ve edebiyat eleştirmenleri de benzer bir sonuca varmaktadır.

Buda insan kişiliğini tanımlamak için parıldayan bir ateş ya da doludizgin bir akıntı gibi metaforlar kullanmayı severdi. Bu kişiliğin bir kimliği vardı ama bu kimlik anbean değişime uğruyordu. Postmodernist anlayışın aksine, *anatta* soyut, metafizik bir doktrin değil, Buda’nın tüm öğretileri gibi bir eylem planıydı. *Anatta*, Budistlerin günbegün, anbean sanki benlik yokmuş gibi *davranmalarını* gerektirirdi. “Benlik” konsepti “ben” ve “benim” ile ilgili vasıfsız düşüncelere sevk etmekle kalmıyor, öncelik tanınmış bir benlik kişiyi kıskançlık, rakiplerden nefret etmek, kibir, gurur, zalimlik ve benlik kendini tehdit altında hissettiğinde şiddete yönlendiriyordu. Buda öğrencilerinin başkalarının harcanması uğruna savunulması, şişirilmesi, doyurulması ya da güçlendirilmesi gereken bir “benliğe” sahip olmadıklarını fark etmelerine yardımcı oluyordu. Bir keşiş farkındalık uygulamasında uzmanlaştıkça benliğinin artık geçici zihinsel durumlara müdahale etmesine izin vermez, korkularını ve isteklerini kendisiyle pek de ilgisi olmayan geçici, alakasız fenomenler olarak görmeye başladılar. Bu tarafsızlık seviyesine ulaşan bir keşiş, Buda’ya göre, aydınlanma için olgunlaşmış demektir. “Kibri yok olur gider ve ihtiraslarından kurtulduktan sonra zihinsel özgürleşmeyi tadar.”⁹⁸

Metinlerden anladığımız kadarıyla, Buda’nın ilk öğrencileri *anatta*’ya ilişkin açıklamalarını ilk kez dinlediklerinde kalpleri neşeye dolmuş ve ansızın *nibbana*’ya ulaşmışlardı. Hepimizin haz aldığı benliğin aslında var olmadığını öğrenmek nasıl böyle mutluluk verici olabilirdi? Buda, *anatta*’nın kulağa ürkütücü gelebileceğini biliyordu. Dışarıdan biri, “Silineceğim ve yok olacağım; artık var olmayacağım!” gibi düşüncelere kapılarak panikleyebilirdi.⁹⁹ Ne

var ki, Pali metinleri insanların *anatta'yı* rahatlama ve haz duygularıyla kabul ettiğini gösteriyor. Benlik yokmuş gibi yaşamaya başladıktan sonra daha mutlu olduklarını görüp ölçülemezleri uygularken tattıkları aynı benlik genişlemesini yaşıyorlardı. Nefret ve kibrin yanı sıra statü ve hayatta kalma endişelerinden uzakta yaşamak özgürleştiriyordu.

Öte yandan, bunu rasyonel yollarla kanıtlamanın bir yolu yoktu. Buda'nın yöntemini değerlendirmenin tek yolu onu uygulamaktı. Onun eylemden kopuk soyut doktrinsel formüllerle uğraşacak vakti yoktu. Kişinin teolojisi Buda için tamamen alakasız bir konuydu. Hiç şüphesiz, başka birinin otoritesiyle bir dogmayı kabul etmek faydasızdı. Bunun aydınlanmaya götürmek gibi bir ihtimali yoktu çünkü kişisel sorumluluğun tamamen yok edilmesine yol açıyordu. İnanç, *nibbana'nın* var olduğuna dair güven ve ona ulaşmak için kararlılık anlamına geliyordu. Buda, her zaman öğrencilerinin öğretilen her şeyi test etmelerini öğütlerdi. Dini bir fikir kolayca zihinsel bir puta, bağlanacak bir başka şeye dönüşebilirdi ama *dhamma'nın* amacı insanların özgürleşmesini sağlamaktı. Kendi öğretileri bile amacına ulaştıktan sonra bir kenara bırakılmalıydı. Buda, genişçe bir suyun kenarına gelip umutsuzca karşıya geçmeye çalışan bir yolcunun hikâyesini anlatmayı severdi. Köprü ya da tekne olmadığı için yolcu kabaca bir tekne yapıp onunla geçmeliydi. Buda dinleyicilerine, bu yolcunun daha sonra bu tekneyi ne yapması gerektiğini sorardı. Ona yardımcı olduğu için sırtına atıp gittiği her yere yanında mı götürmeliydi? Yoksa oracıkta bağlayıp yoluna devam mı etmeliydi? Yanıt açıktı. "Aynı şekilde, keşişlerim, benim öğretilerim de nehri geçmek için kullanıldıktan sonra taşınmaması gereken bir tekne gibidir," diyordu Buda.¹⁰⁰ Onun görevi çürütülemez tespitler yapmak ya da entelektüel merakı gidermek değil, insanların acı nehrini geçerek "öteki kıyıya" varmalarını sağlamaktı. Bu amaca hizmet etmeyen her şey gereksizdi.

Dolayısıyla, Buda dünyanın yaratılışı ya da Tanrı'nın varlığına ilişkin herhangi bir teori üretmemiştir. Bu konular, hiç şüphesiz, fazlasıyla çekiciydi ama o bunları tartışmayı reddetti. Neden? “Çünkü öğrencilerim, onların size faydası dokunmayacak, kutsallık arayışınıza katkıda bulunmayacak; onlar huzura ve doğrudan *nibbana* bilgisine götürmeyecek.”¹⁰¹ Kendisini yaptığı yogaya zarar vermek pahasına sürekli kozmoloji hakkında sıkıştıran bir keşiş, oku atan kişinin adını ve hangi köyden geldiğini öğrenene kadar tıbbi tedavi görmeyi reddeden bir yaralıya benzediğini söylemişti. Bu faydasız bilgiyi edinmeden önce ölecekti. Dünyayı bir Tanrı'nın yarattığını öğrenmek nasıl bir fark yaratıyordu? Keder, acı ve ağrı yine var olacaktı. “Bu mutsuz koşullar için şimdi ve burada bir tedavi öneriyorum,” diyordu Buda metafizik eğilimleri olan keşiş, “o yüzden sana neyi açıklamadığımı ve neden bunu açıklamayı reddettiğimi her zaman hatırla.”¹⁰²

Buda, açıklamaları minimum düzeyde tutmayı severdi. Sokrates gibi, öğrencinin gerçeği kendi içinde keşfetmesini isterdi. Bu sıradan kişiler için de geçerliydi. Bir keresinde, Ganj'ın kuzey şeridinde yaşayan Kalaman kabilesi Buda'ya bir heyet göndermişti. Münzevilerin ardı ardına onları ziyaret ettiklerini ama birinin doktrininin diğerininkini çürüttüğünü anlatmışlardı. Kimin haklı olduğunu nasıl bileceklerdi? Buda, Kalamanların neden kafasının karışık olduğunu görebildiğini söyledi. Dört Soylu Gerçek'ten bahsederek daha fazla kafalarını karıştırmak yerine doğaçlama bir derse girişti. Kalamanlar, ona göre, başkalarının onlara yanıtlar vermesini bekliyorlardı ama kendi kalplerine bakacak olsalar hâlihazırda doğru yaşam biçimini biliyor olduklarını göreceklerdi. İsteklerle dolu birinin çılmaya, yalan söylemeye ve hatta öldürmeye eğilimli olabileceğini Kalamanlar fark etmişler miydi? Bu davranış biçimi bencil kişiyi seilmeyen ve mutsuz birine dönüştürmüyor muydu? Nefret ve yanılsama da acıya yol açmıyor muydu? Tartışmanın sonunda Kalamanlar Buda'nın *dhamma*'sını zaten biliyor olduklarını gördüler. “Bu yüzden hiçbir hocaya güvenmemeniz gerektiğini

söylüyorum,” diyerek bitirdi sözlerini Buda. “Kendi içinizde bazı şeylerin faydalı, bazılarının ise faydasız olduğunu biliyorsanız bu etiği uygulamalı ve kimsenin dediklerine bakmaksızın ona bağlı kalmalısınız.”¹⁰³ Ölçülemezler üzerine yapılan meditasyonun bir türünü sıradan insanların erken dönem bir Budist şiiirde tanımlanan faydalı yaklaşımı edinmeleri için uyarlamıştı:

*Bırakın tüm varlıklar mutlu olsun! Zayıf ya da güçlü,
yüksek, orta ya da düşük gelirli,
Küçük ya da büyük, görünür ya da görünmez, yakın ya da
uzak,
Canlı ya da doğacak olan. Bırakın hepsi tümüyle mutlu
olsun!
Hiç kimse öfke ya da nefret yüzünden tek bir yaratığa dahi
zarar vermek istemesin!
Bırakın bir annenin tek çocuğunu sevmesi gibi bütün
yaratıkları sevelim!
Bütün dünya, yukarısı, aşağısı ve karşısı sevgi dolu
düşüncelerle dolsun,
Sınırsız, sonsuz bir iyi niyet bütün dünyayı kaplasın,
Nefret ve düşmanlıktan azade, dizginsiz bir iyi niyet!¹⁰⁴*

Bu şekilde davrandıklarında, eğer sonraki yaşam diye bir şey varsa Kalamanlar biraz iyi karma toplayarak tanrılar olarak yeniden doğabilirlerdi. Sonraki yaşam diye bir şey yoksa da anlayışlı, iyi niyetli yaşam tarzları diğerlerini de aynı şekilde davranmaya teşvik edebilirdi. Hiçbiri olmasa bile Kalamanlar en azından iyi davrandıklarını bilecek ve içleri huzurlu olacaktı.¹⁰⁵

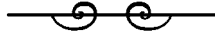
Buda uzlaşmıyor olsa da daima hitap ettiğı kişilerin pozisyonuna geçerdi. Her zaman olduğu gibi, sevgi anahtardı. Sıradan takipçilerinden Kosalı Kral Pasenadi bir defasında kendisi ve karısının karşılıklı olarak kendilerine benliklerinden daha yakın bir şey olmadığı kanısına vardıklarını söylemişti. Bu elbette Buda'nın paylaşabileceğı bir bakış açısı değildi ama o kralı küçük görmedi

ya da *anatta* tartışmasına girmedir. Bunun yerine Pasenadi'ye şunu düşünmesini söyledi: Kendisine kendisinden daha yakın bir şey olmadığı sonucuna vardığına göre diğerleri de aynısını hissediyor olmalıydı. Bundan dolayı, Buda'nın vardığı sonuca göre, "benliğini seven kişi başkalarının benliğine zarar vermemeli."¹⁰⁶ Onun Altın Kural versiyonu bu şekildeydi. Sıradan insanlar, bu göreve bütün vakitlerini ayıran keşişler kadar derinlemesine egoizmlerini yok edemezlerdi fakat diğer insanların güçsüzlüğüyle empati kurmak için kendi bencillik deneyimlerini kullanabilirlerdi. Bu onları ego aşırılıklarının ötesine geçirecek ve onları asıl sevgi değeriyle tanıştıracaktı.

Yaşamının sonuna doğru, Kral Pasenadi'nin karısı öldü ve kral kronik depresyona girdi. Köylerde amaçsızca dolaşmaya başladı ve bir gün harikulade ağaçlarla dolu bir park keşfetti. Arabasından inip dev köklerin arasında yürürken nasıl bir "güven ve umut aşıladıklarını" fark etti. "Kökler sessizdi; hiçbir uyumsuz ses onların huzurunu bozamıyordu; insana sıradan dünyadan ayrı olma hissi veriyorlardı ve yaşamın zalimliğinden uzaklaşma şansı tanıyorlardı." Bu harika ağaçlara bakarken birdenbire aklına Buda geldi. Arabasına atladı ve artık seksen yaşına gelen Buda'nın millerce uzakta yaşadığı yere kadar gitti.¹⁰⁷ Çağdaşlarının birçoğu için Buda şiddet ve keder dolu bir dünyada bir huzur sığınağıydı. Dünyadan ayrı ve kopuk ama şaşılacak biçimde onun içinde yer alan, tarafsız, tamamen adil, sakın ve her şeye karşın yaşamlarımızın değerli olduğuna dair içimizi güvenle dolduran bir yer arayışı Eksen Çağı'nda pek çok kişinin Tanrı, *brahman* ya da *nibbana*'ya yönelirken temel dürtüsüydü. Buda bunu kendi kişiliğinde toplamış görünüyordu. İnsanlar onun tarafsızlığı sayesinde geri itilmiyor, bir şeyi ya da kişiyi diğerine yeğlemediği için sindirilmiyorlardı. Mizahtan yoksun, sıkıcı ya da insanlıktan uzak değildi, aksine tanıştığı herkeste sıra dışı duygular uyandırırdu. Aralıksız, dizinginsiz nezaketi, mutluluğu ve adaleti insanların en derin özlemlerine dokunuyor gibiydi. Sokrates ve Konfüçyüs gibi, o da Karl

Jaspers'in deyimiyle paradigmatik, bir insanın olabileceği ya da olması gereken şeyi örnekleyen bir kişiliğe bürünmüştü.¹⁰⁸ Eksen Çağı'nın bu bilgeleri arketip modellere dönüştüler. Onları taklit etmek diğer insanların onlarda vücut bulmuş zengin insanlığa erişmelerini sağlayacaktı.

Bir gün bir Brahman Buda'yı bir ağacın altında otururken görür. Buda'nın mutlu, sakin ve öz disiplinli görünüşü rahibi hayran bırakır. Ona uzun dişli bir fili anımsatmıştır: Kontrol altına alınmış ve sıra dışı bir huzura yöneltilmiş devasa bir güç ve yoğun bir potansiyel duygusu. Brahman daha önce böyle bir adam görmemiştir. "Siz tanrı mısınız efendim?" diye sorar. "Bir melek... ya da bir ruh mu?" Hayır, diye yanıtlar Buda. O yalnızca insan doğası içinde yeni bir potansiyel keşfetmişti. Bu acılar dünyasında huzur içinde, kontrollü ve denkleriyle uyumlu bir şekilde yaşamak mümkündü. İnsanlar egoizmlerinin köklerini kestikten sonra kapasitelerinin zirvesine çıkarlar ve varlıklarının normalde uyumakta olan parçalarını harekete geçirirlerdi. Brahman onu nasıl tanımlamalıydı? "Beni," dedi Buda ona, "uyanık biri olarak hatırla."¹⁰⁹



HERKES BİRDİR

(yak. M.Ö. 400-300)

Dördüncü yüzyıl itibarıyla, Çin'in iktisadi ve siyasi dönüşümü baş döndürücü bir hızla ilerliyordu. Savaşlar sürüyordu ve prensler pahalı seferleri finanse etmek isterken yeni merkantilist ekonominin gelişimine yol açtılar.¹ Beşinci yüzyılın sonlarında, Çinliler demir dökmeyi öğrendiler ve güçlü demir aletleriyle büyük miktarlarda orman arazisini temizleyebildiler. Dördüncü yüzyılın sonu itibarıyla, Wei Vadisi, Chengdu havzası ve merkezi ova aralıksız ekiliyordu. Çiftçiler gübre kullanmayı, farklı toprak çeşitlerini ayırt etmeyi ve toprağı sürmek, ekmek ve kurutmak için en iyi zamanları seçmeyi öğrenmişlerdi. Hasatlar gelişti ve yıkıcı savaşlara karşın nüfus hızla arttı. Prenslerle yakından çalışan yeni bir tüccar sınıfı dökümhaneler inşa ediyor ve madenler açıyordu. En girişimci tüccarlar büyük ticaret imparatorlukları kurmuş; mallarını Kuzey Kore'ye, steplere ve hatta Hindistan'a kadar götürüyor; tekstil, tahıl, tuz, metal, post ve deri ticareti yapıyor ve zanaatkarlar, araçlar, araba ve tekne filoları çalıştırıyorlardı.

Şehirler artık salt siyasi ve dini başkentler olmaktan çıkmış, binlerce yurttaş barındıran ticaret ve sanayi merkezlerine dönüşmüştü. Feodal dönemde küçük saray kasabalarının surları yalnızca yaklaşık beş yüz metre uzunluğunda olurdu. Artık şehir surları üç kilometreye kadar ulaşıyordu. Qi'nin başkenti Linzi üç yüz bin sakiniyle Çin'in en büyük şehriydi. Artık kraliyet sarayına

bağlı olmayan kentli bir zanaatkâr ve sanatkâr sınıfı bu şehirde ortaya çıkmıştı ve yeni lüks malların ve giderek serpilen eğlence endüstrisinin keyfini çıkarıyordu. Qi prensleri Çin'in önde gelen akademisyenlerine sponsorluk yapıyorlardı ve 357 yılında Linzi'nin batı kapısının yanında *shi'nin* dolgun maaşlarla güzel döşenmiş dairelerde oturdukları Jixia Akademisi'ni kurdular.²

Birçok insan bu değişimlerden memnundu ama bazıları yaşamlarının atalarının ritüeller aracılığıyla var oldukları dönemlerden çok farklı hale geldiğini fark ederek endişeleniyordu. Başarılı büyük devletlerin prensleri artık kendilerini ayinsel sınırlamalarla kısıtlamıyorlardı. Kraliyet *li'si* uyarınca "hiçbir şey yapmamak" yerine, yöneticiler canhıraş bir şekilde kendi tutkulu politikalarını izliyor ve iktidarı kendi tekellerine almak için uğraşıyorlardı. Dördüncü yüzyılın başlarında Wei kralı babadan oğula geçen baronluk ve bakanlık sistemini kaldırıp yerlerine maaşlı yetkililerden kurulu bir sivil hizmet sistemi oluşturdular. Eskiden idari görevler büyük ailelerin yetkisindeydi ama şimdi kral kendi memurlarını seçebiliyor ve itaatsizlik edenlerden kolayca kurtulabiliyordu. Yetersiz politikacılar hızla sürülüyor ya da idam ediliyordu. Diğer devletlerin de Wei örneğini takip etmesiyle birlikte siyaset aşırı tehlikeli bir oyuna dönüştü. Prensler ara sıra *shi* ahlakçılarına danışıyorlardı ama daha çok tüccarlara kulak veriyorlardı. Politikaları giderek kurnaz bir pragmatizme ve yeni ticari *ethos* hesaplarına kayıyordu.

Ekonomik patlama eşitsizlikleri artırdı ve yoğun toplumsal kırılmalara yol açtı. Köylüler düzenli olarak orduya alınarak evlerinden ve tarlalarından koparıldı. Bazıları başarılı çiftçiler olurken diğerleri borç batağına sürüklenerek tarlalarını kapatmak zorunda kaldılar. Yöneticiler, köylülerin balık tuttuğu, avlandığı, kereste topladığı bataklıklara ve ormanlara el koydular. Köyler aşırı derecede zarar gördü ve köylüler fabrika ve dökümhanelerde işçilik yapmak zorunda kaldılar. Bazı aristokrat aileler dağıldı ve eski moda küçük prenslikler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Çoğunluğun yaşamında büyük bir boşluk açıldı. "Nedir kanuni

olan, nedir kanuni olmayan?" diye soruyordu Chu prensi şair Ku. "Bu ülke karamsarlığa boğuldu! Artık saf bir şey kalmadı! Muhbirler yüceltiliyor! İyi soylu, bilge kişiler artık tanınmıyor!"³ Prensine kutsal birine danışması ve Yol'a dönmesi için yalvardı ama kovuldu, sürüldü ve 299 yılında intihar etti.

Bu cesur yeni dünyanın hiçbir şeyini istemeyen bazıları ise ormanlara çekildi. Münzeviler bir süreliğine şehir hayatından uzaklaşıyorlardı. Konfüçyüs'ün karşılaştığı bu münzevilerden bazıları onun toplumsal reform girişimleriyle alay etmişlerdi.⁴ Bu kişilerin Hindistan'daki münzevilerle uzaktan yakından alakası yoktu. Onların istediği yalnızca sakın bir yaşamdı. İçlerinden bazıları ise mevcut gidişata dair "eleştirel ve küçümseyici" bir tavırla yaklaşarak yüksek bir ahlaki zeminde duruyorlardı.⁵ Bu kişilerin kahramanı tarımı bulan efsanevi bilge kral Shen Nong'du.⁶ Shen Nong, çağının hırslı yöneticilerinin aksine imparatorluğunu merkezileştirmeye çalışmamış, tüm derebeyliklerin özerk kalmasına izin vermişti. Bakanlarını terörize etmemiş ve sonuçları sürekli gözetim altında tutmak yerine "hiçbir şey yapmadan" (*wu wei*) yönetimini sürdürmüştü. Diğer münzeviler ormanlar ve bataklıklarda avlanarak ve balık tutarak aylak bir yaşam sürmekten memnunlardı⁷ ama dördüncü yüzyılın ortaları itibarıyla onlar da Üstat Yang'a atfettikleri bir felsefe geliştirdiler.⁸

Yangzi'nin bizzat bir kitabı yok ama fikirleri diğer metinlerle aktarıldı. Üstat Yang, Konfüçyüsçülere ve Mohistlere karşı doğrudan ve rahatsız edici bir itiraz yöneltmişti. Aile *li'sine* göre kişinin yaşamı kendisine ait değildi. Cennet insanlara sabit bir yaşam süresi bahşetmişti, o nedenle hayatınızı tehlikeye attığınızda Cennet'in iradesini ihlal etmiş olurdunuz. Artık saray yaşamı fazla tehlikeli olduğundan siyasal görev peşinde koşmak bariz bir şekilde yanlıştı.⁹ Dolayısıyla, Yangistler kamusal yaşamdan bilinçli bir şekilde çekildiler. Yao ve Shun'un, Konfüçyüsçülerin inandığı gibi, devlet görevlerinden alçakgönüllülükten değil, kendilerinin ve diğer insanların yaşamlarını riske atmayı reddettikleri için çekildiklerini

iddia ediyorlardı. Yangistler, Zhou krallarının atalarından Tan Fu'yu sıkça örnek verirlerdi. Tan Fu, işgalci bir orduda savaşmaktansa tahttan çekilmeyi tercih etmişti: “Birlikte yaşadığım insanların oğullarını ve genç kardeşlerini ölüme yollamayı kaldıramıyorum,” diye açıklama yapmıştı feragat konuşmasında.¹⁰

Yangistlerin *ren* ya da “herkes için kaygılanmaya” vakitleri yoktu. Onların felsefesi, “Her koyun kendi bacağından asılır,” şeklindeydi.¹¹ Bu Konfüçyüsçülere canavarlık derecesinde bencilce geliyordu. Onlara göre Yangzi, “İmparatorluğun faydasına olacak olsa da tek bir saç telini bile koparmazdı”.¹² Öte yandan, Yangistler diğer insanlar ya da kurumlara bulaşmanın sorumsuzluk olduğu söylüyorlardı. Başlıca görevimiz kendi yaşamımızı korumak ve doğal yollarla gelen şeyleri yapmaktır.¹³ Yangistler insan doğasına karışmamalı, Cennet tarafından kurulan Yol'u izlemeliydi. Hazza reddetmek ya da saray yaşamının yapay ritüellerine tabi olmak insan ilişkilerini bozuyordu. Hislerinizi değil de *li*'yi takip ettiğinizde insanlarla gerçek temas kuramazdınız. Yaşam spontane ve görüldüğü gibi olmalıydı.

Çin'de pek çok insan Yangist idealden etkilenmiş olsa da bazıları onu rahatsız edici buluyordu.¹⁴ Bu insanlar ritüellerin yeryüzünde Cennet'in Yolu'nu kurduğuna inanıyorlardı. Bu *li* gerçekten zararlı mıydı? Yangzi haklıysa tebaaları uğruna kendilerini hazdan yoksun bırakan erdemli krallar budala ve hatalıyken yalnızca kendi zevklerine bakan ölümsüz tiranlar Cennet'e daha yakındı. İnsanlar özünde bencil miydi? Bu doğruysa dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek için ne yapılabilirdi? Ahlakın temeli neydi? Konfüçyüs'ün kendini geliştirme ideali sapkınlık mıydı? Yangistlerin böylesine yücelttikleri “insan doğası” tam olarak neydi? Bu sorular Jixia Akademisi'ndeki akademisyenler tarafından tartışıldı ve içlerinden biri bir yöneticiye rehberlik etmesi amacıyla Yangizm'e Konfüçyüsçü bir cevap niteliğinde *İçe Dönük Eğitim* (*Xinshu Shang*) adlı mistik bir makale kaleme aldı.

Yazar, *ren*'in insan doğasının bir çarpıtması değil tamamlanması olduğunu iddia ediyordu. *Ren* kelimesi temelde insanlık ile eşanlamlıydı. Bir prens gerçekten “insan kalpli” olmak istiyorsa kendi varlığının merkezini keşfetmeliydi. Huzur ve güvenlik bulmak için ormana kaçmak yerine meditasyon aracılığıyla iç huzuruna ulaşmalıydı. İsteklerini kontrol etmeyi, tutkularını yatıştırmayı ve zihnini dikkat dağıtıcı düşüncelerden arındırmayı öğrenen aydınlanmış prens, gerçek ve asıl benliğini bulurdu. Zihinsel güçlerini arındırır, fiziksel sağlığını geliştirir ve daha fazla çaba harcamasızın “doğal yollarla” bir *ren* insanı olduğunu keşfederdi. Çinliler içe bakışı keşfetmişlerdi ve dördüncü yüzyıl itibarıyla kendi yoga versiyonlarını geliştirmişlerdi. Bu ilk dönem meditasyon örnekleri hakkında çok az bilgimiz var ama yoğunlaşma ve kontrollü nefes egzersizleri içerdiklerini görüyoruz. Eski günlerde krallar doğru fiziksel yönelimi benimseyerek Yol’u oluşturuyorlardı. Şimdi ise, *İçe Dönük Eğitim*’e göre, bir prens kendi içindeki doğru merkezi bularak dünyayı doğru yola sokuyordu.

Çin meditasyonu tercüme etmesi zor bir kelime olan *qi* yönetimine dayalıydı. *Qi*, yaşamın ham maddesi, temel enerjisi ve asıl ruhuydu. Tüm varlıkları canlandırmış ve her şeye kendilerine özgü şekil ve biçimlerini vermişti. Gerçekliğin dinamik ve sürekli aktif altyapısı olan *qi* biraz daha mistik olması dışında Demokritos’un atomlarından çok farklı değildi. Nihai kontrol gücü olan Yol’un rehberliğiyle bir kayayı, bitkiyi ya da insanı oluşturmak için periyodik olarak çeşitli kombinasyonlar kurardı. Öte yandan, bu yaratımların hiçbirisi kalıcı değildi. Nihayetinde *qi* çözünürdü: Kişi ya da bitki ölür, kaya parçalanırdı. *Qi* ise canlı kalır, sürekli değişim kazanında kaynamaya devam eder ve en sonunda yeniden gruplaşarak farklı bir şekle bürünürdü. Dolayısıyla, evrendeki her şey farklı yoğunluklarla da olsa aynı yaşamı paylaşıyordu.

Qi’nin en saf ve yoğun hali varlığın kendisi, gerçekliğin “cevheri” (*jing*) idi. Meditasyonda derin düşüncelere dalan kişi *qi*’sini özgürleştirmeyi öğrenirdi. Doğal akışı bloke eden her tür tutku,

nefret ve huzursuz zihinsel aktiviteden sistematik olarak kurtulan kişi *qi*'sinin hiçbir engele takılmadan Cennet'in istediği şekilde kalbine, zihnine ve bedenine akmasını sağlardı. Yol'la tam bir uyum yakalayan kişi bir trans haline girer ve içinde kutsal bir huzur belirirdi. Bu, varoluşun cevheriyle (*jing*) bir olan en derin ve ilahî benlik anlamına gelen *shen*'di. Yalnızca kişinin düşünce organı olan "kalbi" (*xin*) mükemmelleşmez; işitmesi, görüşü ve uzuvları da daha sağlıklı olurdu.¹⁵ Bu şekilde kendisine ayrılan yaşam süresini tamamlayabilirdi. Var olan her şeyin "cevheri" olan *jing* ile bir olduğu için gerçekliğin bütünüyle bir birlik hissi yakalar ve şunu haykırabilirdi: "Her şey içimde, benim emrim altında."¹⁶

Çin'in dehşetli savaşlarla paramparça olduğu bir dönemde Çinli mistikler içlerinde her şeyi bir araya getiren bir huzur keşfediyorlardı. Bu birlik olma arzusu yeni diyalektik ve tartışma modasını da şekillendiriyordu. Mohistler, Konfüçyüsçüler ve Yangistler arasındaki ateşli tartışmalar argüman mekaniğiyle bir oyuna dönüşüyordu. Yunan Sofistler gibi, *bianzhe* (tartışmacılar) de bir argümanın iki tarafını da ispatlama ve geçerli fikirleri çürütme yeteneklerini sergiliyorlardı. Birçok insan onları gereksiz ve sorumsuz buluyordu ama tartışmacılar yaptıkları işi bariz bir şekilde ayrı konuları bir araya getiren ve altta yatan birliği ifşa eden yapıştırıcı bir güç olarak görüyorlardı. İçlerinden biri şöyle demişti: "Benzerlik ve farklılığı bir araya getirdim, sertliği ve beyazlığı ayırt ettim; neyin kesin olduğunu neyin olmadığını, neyin olası olduğunu neyin olmadığını gördüm."¹⁷

Bu ilk dönem diyalektikçilerin en ünlüsü tanınmış bir adamdı: Huizi (370-319) savaşan devletlerin en gelişmişlerinden Wei'nin başbakanı idi.¹⁸ Yazdıklarının pek azı günümüze ulaştı ama Mohizm ile yakın bir bağı olduğu biliniyor. Bize ulaşan tek çalışması varoluşun merkezinde tespit ettiği istikrarsızlığı sergileyen on paradoks.¹⁹ Huizi, sözcüklerin yanıltıcı olduğunu çünkü nesnelere asılsız bir kalıcılık ve katılık verdiğini göstermek istiyordu. "*Bugün Yueh'den ayrıldım,*" diyordu, "*ama dün Yueh'ye gelmiştim.*" Zaman tamamen göreceliydi:

Bugünün “dünü” dünün “bugünüydü” ve bugünün “bugünü” yarının “dünü” olacaktı. Bir başka paradoksta, uzamsal konseptlerimizin göreceliğini ortaya koyuyordu: *“Dünyanın merkezinin nerede olduğunu biliyorum: Yen’in kuzeyi ve Yueh’nin güneyi.”* Yen Çin’in kuzeyinde ve Yueh Çin’in güneyinde olduğu için “merkez” mantıksal olarak iki uç arasında kalıyordu. Öte yandan, tümüyle Çinli perspektifin dışına çıktığınızda herhangi bir noktanın dünyanın merkezi olabileceği açıktı. Aynı şekilde bir çizgi üzerindeki herhangi bir nokta bir dairenin başlangıç noktası olabilirdi.

Tezler, gördüğümüzü düşündüğümüz ayrımların yanılısına olduğunu göstermek için tasarlanmış gerçek birer bakış açıсыydı. Yaşam ve ölüm bile birbirlerinin iki tarafıydı: *“Güneş ortaya geldiğinde artık batıyor demektir,”* diyordu Huizi. *“Doğan şey ölür.”* Her şey akış halindeydi, varoluşunun ilk anından itibaren her tür yaratığın yaşamı hâlihazırda çürümeye başlamıştır. İnsanlar “yüksek” ve “alçak” gibi sözcükleri mutlak manada kullanıyorlar ama bir nesnenin yalnızca başka bir şeyle kıyaslandığında “yüksek” olabileceğini düşünmüyorlardı. Dolayısıyla, *“Cennet, Yeryüzü ile aynı seviyededir ve dağlar bataklıklarla eşittir.”* Şeyleri sert ve hızlı kategorilere ayırmak bir hataydı çünkü üstünkörü bir seviyede benzer olanlar da dâhil her şey benzersizdi: *“Birleşen şey ayırdır.”* Bundan dolayı, her şey birdi: Cennet ve yeryüzü, yaşam ve ölüm, üstün ve düşük. Bir siyasetçi, bir eylemci ve bir Mohist olarak Huizi tüm insanların eşit değerinde olduğunu ve toplumsal zenginliğin de değişken olabileceğini belirtmek istiyor olabilir.²⁰

Tezlerinin ilkinde, Huizi sıradan yaşamda tattığımız her şeyin ötesindeki bir gerçekliğe işaret ediyordu. *“En büyük şeyin dışında bir şey yoktur ve biz buna büyük Bir deriz; en küçük şeyin içinde bir şey yoktur ve biz buna en küçük Bir deriz.”* Bir nesneye “büyük” dememizin sebebi başka bir şeyden büyük oluşuydu ama gerçekte her şey büyüktü zira dünyamızda başka bir şeyden daha büyük olmayan hiçbir şey yoktu. “En büyük” ve “en küçük” kategorileri zihinlerimizde mevcuttu ve bu da mutlaka düşünme gücümüz

olduğunu gösteriyordu. Dil, düşüncemizin yapısında bulunan bir aşkınlığı ortaya çıkarıyordu. Huizi'nin paradoksları Zenon'unki-lerde bulunmayan bir ruhani ve toplumsal tını barındırıyordu ve onun on önermesi aşkınlık ve sevgi nosyonlarıyla çevriliydi. İlk tezinde, Huizi dikkatimizi kendisinin ötesinde hiçbir şey bulunmayan büyük Bir'e çekiyordu. Onuncu ve son tez ise Mohist bir yaklaşıma sahipti: *"Sevgi tüm yaşam biçimlerini kapsar ve Cennet ile Yeryüzü Bir'dir."* Sevdiklerimiz ve sevmediklerimize dair yaptığımız ayrımlar yanılısamadan ibaret olduğu için tüm varlıklara karşı eşit kaygı hissetmeliydik. Son tez ilkinde atıfta bulunuyordu çünkü "büyük Bir" gerçekliğin bütününe kapsıyordu: Cennet ve Yeryüzü ayrı ve karşıt değil birdi.²¹ Dolayısıyla, her şey sevgimizi ve en üstün ilgimizi hak ediyordu.

Bu ruhani vizyon, Huizi'nin Çin Eksen Çağı'nın en önemli figürlerinden biri olan Zhuangzi'yle (yak. 370-311) olasılık dışı dostluğunu da açıklıyor.²² Yangist keşiş Zhuangzi'nin ilk bakışta Wei'nin saygın başbakanıyla pek bir ortak noktası yokmuş gibi görünüyor. Kendisi yaşamı boyunca toplum dışında yaşadı. Bir defasında Wei kralını yırtık pırtık giysiler içinde, ayakkabılarını bir iple birbirlerine bağlamış halde ziyaret etmiş ve yıllar boyunca bir yoksul mahallede sandalet örerek hayatını kazanmıştı. Öte yandan, Zhuangzi coşkulu, orijinal ve zeki biriydi, zengin ve güçlü kişilerin karşısında asla eli ayağı dolaşmazdı. Huizi'yle tartışmayı severdi ve onun ölümünden sonra konuşacak kimse kalmadığından yakınmıştı. Ne var ki Zhuangzi diyalektiğin fazla dar olduğunu düşünüyordu. Örneğin Huizi bir Mohist'ti ama Konfüçyüsçülerin de haklı olma ihtimali yok muydu? Huizi'nin söylediği gibi, her şey göreceliyse neden tek bir felsefe doğru olsundu ki? Ona göre, filozofların atışmaları ve puan toplamaları saf egoizmden ibaretti: Yol, insanların doğru ve yanlış, hatasız ve hatalı kavramlarının ötesindeydi.

Zhuangzi'ye atfedilen kitap aslında dördüncü yüzyıl ile üçüncü yüzyılın sonu arasına tarihlenen bir metinler antolojisidir. Geleneksel

olarak, sadece ilk yedi bölümün Zhuangzi'nin kendi öğretilerini içerdiği düşünülüyor ama modern analizlere göre bu "İç Bölümler" sonraki dönemlere ait malzemelerden oluşuyor ve diğer bölümlerin bazıları tarihsel Zhuangzi'nin tarzını daha çok andırıyor. Kitap özel yaşama dair bir savunmayla başlıyordu. Zhuangzi, kendilerine verdikleri önemle ego patlaması yaşayan ve dünyayı kurtarmak gibi bir görev üstlendiklerini sanan Mohistlere ve Konfüçyüsçülere öfkeliydi. Siyaset insan doğasını değiştiremezdi: Krallar ve siyasetçiler tebaalarının yaşamlarına müdahale ettiklerinde kaçınılmaz biçimde işleri kötüleştirirlerdi. Zhuangzi yetersizliğe inanıyordu. İnsanları insan yapımı kanunlara uymaya zorlamak doğaya aykırı ve sapkıncaydı. Bu bir turnanın ayaklarını kısaltmak, bir atın boynuna yular takmak ya da bir öküzün burnuna zincir geçirmek gibiydi.²³

Zhuangzi huzur ve güvenlik arayışıyla kamusal yaşamdan ilk çekilişinde bir Yangist olmuştu. Ne var ki bir gün hiçbir yaratığın bütünüyle güvenli ve korunaklı bir yaşam süremeyeceğini fark etti.²⁴ Birkaç kümes hayvanı avlamak için bir doğal yaşam alanına izinsiz girdi, gözüne büyükçe bir saksağan kestirdi, kuşun panik içinde kaçacağından emin bir halde dikkatle nişan aldı. Ne var ki saksağan Zhuangzi'yi fark etmemişti bile çünkü onun da gözü kendi güvenliğini önemsemez bir halde hoş bir gölgeliğin tadını çıkaran lezzetli bir ağustos böceğindeydi. Avcı bir peygamber devesi de ağustos böceğinin üzerine çullanmak üzere gerinmiş, avına öyle kilitlenmişti ki o da avlarının üzerine büyük bir iştahla saldıran ve her ikisini de çiğnemediği yutan ve hâlâ Zhuangzi ile okundan habersiz olan saksağanı fark etmemişti. Zhuangzi sevgiyle dolarak iç çekti. "Demek ki aynı şey önce başkalarının sonra kendi başına felaketler açıyor." Bu yaratıkların hiçbirini yaklaştan tehlikenin farkında değildi çünkü hepsi bir diğerini avlamaya programlanmıştı. İsteseler de istemeseler de karşılıklı bir yıkım zincirinin parçasıydılar. Hiç kimse, bir münzevi bile izole bir yaşam süremezdi. Zhuangzi'nin kendisi de saksağana nişan almaya o ka-

dar odaklanmıştı ki sonradan kendisini parkın dışına kovalayacak bekçinin yaklaştığını görmemişti. Bu olay Zhuangzi'nin üzerinde öyle büyük bir etki yaratmıştı ki üç ay boyunca depresyona girdi. Artık Yangist inanışın bir yanılsama üzerine kurulu olduğunu görebiliyordu: Yangzi'nin öğrettiği yolla kendini korumak imkânsızdı. Yok etmeye ve yok olmaya, avlamaya ve avlanmaya koşullanmıştık. Kaderimizden kaçamazdık. Sonsuz yıkım ve parçalanma süreciyle uzlaşana kadar huzur bulamayacaktık.

Parktaki olaydan sonra Zhuangzi dünyaya oldukça farklı baktığını gördü. Her şeyin akış içinde ve sürekli olarak başka bir şey olma sürecinde olduğunu, yine de her zaman düşüncelerimizi ve deneyimlerimizi dondurmaya ve bunları mutlak hale getirmeye çabalıyorduk, fark etmeye başladı. Cennet'in Yolu bu şekilde işlemiyordu. Otonom ve bağımsız olma çabasıyla kendini yaşamın sonsuz dönüşümüne kapatmaya çalışan her şey evrenin doğal ritmine karşı çıkıyordu. Bunu tam olarak kavradıktan sonra, Zhuangzi heyecan verici bir özgürlük hissetti. Artık ölümden korkmadığını gördü çünkü yaşamını sınırsızca korumaya çalışmak boş bir uğraştı. Ölüm ve yaşam, neşe ve keder birbirlerini gün ve gece gibi takip ediyordu. Ölüp artık "Zhuangzi" olmadığında hiçbir şey değişmeyecekti. Özünde her zaman ne olduysa öyle kalacaktı: Evrenin sonsuz kere değişen gösterisinin ufak bir parçası.

Zhuangzi bu gerçeği arkadaşlarına ve öğrencilerine anlatmak için bazen şok taktikleri kullanırdı. Zhuangzi'nin karısı öldüğünde Huizi baş sağlığına geldi ve onu yas döneminin saygın seremonilerini tamamen ihlal eder bir vaziyette bağdaş kurmuş bir halde bağıra çağıra şarkı söylerken ve parçalanmış eski bir fıçıya olanca gücüyle vururken bulunca çok korktu. "O senin karındı! Senin çocuklarını doğurdu!" diye bağırdı Huizi. "Onun için en azından gözyaşı dökebilirsiniz!" Gülümsedi Zhuangzi. Karısı ilk öldüğünde herkes gibi karısının yasını tutmuştu. Sonra zihnini o doğmadan önceki zamana odakladı. O zamanlar karısı evrenin ham maddesi olan sonsuz kere çalkalanan *qi*'nin bir parçasıydı. Bir gün hari-

kulade bir değişim oldu: Qi, yeni bir şekilde bir araya geldi ve birdenbire karısı ortaya çıktı! Şimdi ölmüştü ve yalnızca başka bir değişimden geçiyordu. “İlkbahar, yaz, sonbahar, kış mevsimlerinin birbirlerini takip etmesi gibi o da dört mevsimin ta kendisi,” dedi Zhuangzi. Artık huzur içinde en görkemli malikânede, tao’nun bağrında yatıyordu. Ağlayıp sızlanmaya kalkarsa her şeyin işleyiş Yol’una karşı koymuş olurdu.²⁵

Zhuangzi ve arkadaşları, Eksen Çağı’nın diğer bilgelerinin sıkıntıyla karşıladığı değişim, ölüm ve parçalanma gerçeklerine şaşırtıcı ve farklı bir hazla yaklaştılar. Bir gün, Zhuangzi’nin öğrencilerinden Üstat Li ölmekte olan bir arkadaşını ziyarete gitti ve karısıyla çocuklarını hasta yatağının başında yas tutarken görünce sinirlendi. “Çekilin şuradan! Kışt!” diye bağırды. “Sürüp giden değişime ayak bağı olmayın!” Sonra hasta arkadaşının yatak odasının kapısına yaslanarak şu tuhaf sözlerle konuştu: “O kadar muazzam ki İşlerin Yapıcısı! Seni bundan sonra neye çevirecek? Seni nereye gönderecek? Bir farenin karaciğeri mi yapacak? Bir böceğin ayağı mı?” Ölmekte olan adam yanıtladı: “Ailelerimiz bizim bir parçamız.”

Doğuda ve batıda, kuzeyde ve güneyde. Nereye gidersek gidelim onların isteklerini takip ediyoruz. Yin ve yang’e daha eksiksiz itaat ediyoruz. Beni şimdi ölümün eşğine getirdiler ve onların dileklerine karşı çıkmak küstahlık olur.

Yaşamımızı bir kutsama olarak görüyorsak ölümümüzü de öyle görmeliyiz. Güçlü bir dökümcünün bir parça metal döküğünü ve metalin atlayıp şöyle dediğini düşünün: “Hayır, hayır. Ben şu efsanevi Moyeh kılıçlarından biri olmalıyım!” Dökümcü onu uğursuz görmez miydi? Düşünün ki şans eseri insan formuyla karşılaşmışsın ve ısrarla şöyle diyorsun: “İnsan da insan, başka bir şey olmak istemem!” İşlerin Yapıcısı seni uğursuz görmez mi? Cennet ile Yeryüzü’nü kudretli bir dökümhane olarak ve İşlerin Yapıcısı’nı kudretli bir dökümcü olarak görüyorum. Beni nereye gön-

derirse göndersin nasıl şikâyet edebilirim ki? Mışıl mışıl uyuduktan sonra birdenbire uyanacağım.²⁶

Kendilerini ne pahasına olursa olsun yaşamları korunması gereken benzersiz ve kıymetli kişiler olarak görmeyi bıraktıktan sonra, Zhuangzi ile arkadaşları başlarına gelenleri neşeli bir ilgi ve bağlılıkla karşılayabildiklerini, sakin ve huzurlu kalabildiklerini gördüler.²⁷ Cennet'in Yolu'yla bir kez uzlaştıktan sonra gerçekliğe uyum sağladığın için huzur buluyordun.

Yol tam olarak neydi? Zhuangzi tekrar tekrar Yol'un düşünülemez, ifade edilemez ve tanımlanamaz olduğunu söyledi. Bir niteliği, bir biçimi yoktu. Yaşanabilir ama asla görülemezdi. Tanrı değildi; Cennet ve Yeryüzü'nden önce de vardı ve ilahiliğin ötesindeydi. Kadim çağlardan daha kadimdi ama yaşlı değildi. Hem varlık hem yokluktu.²⁸ Doğayı olduğu hale getiren tüm sayısız çizgileri, formları ve potansiyeli temsil ediyordu.²⁹ Yol *qi*'nin değişken dönüşümlerini gizemli bir şekilde yönlendiriyordu ama normal düşünce biçimlerini şekillendiren tüm ayrımların bittiği yerde duruyordu. Bu açıklanamaz meseleler hakkında ahkâm kesme çabaları sadece yakışsız, egoist zırvalamalar olurdu. Hiçbir şey bilmediğimizi fark etmek zorundaydık. Bir teoriyi seçip bir başkasını reddedersek yaşamın yaratıcı akışını kendi yapım kanalımıza girmeye zorlayarak gerçekliği çarpıtmış olurduk. Tek geçerli sav bizi şüpheye ve berrak bir bilmeme hissine sürükleyen bir soruydu. Kesinlik diye bir şey olmadığını kabullenmekten gocunmamalıydık çünkü bu karmaşa bizi Yol'a götürebilirdi.

Egoizm aydınlanmanın önündeki en büyük engeldi. Bu bizi bir düşünceyi diğerinden üstün görmeye iten şişirilmiş bir benlik hissiydi. Ego bizi kavgacı ve işgüzar yapıyordu çünkü diğer insanları kendimize uydurmaya çalışıyorduk. Zhuangzi fikirlerinden bazılarını ifade etmek için sinsi bir şekilde Konfüçyüs figürünü kullanıyordu. Anlattığına göre, bir gün Yan Hui, Konfüçyüs'e şiddete meyilli, pervasız ve sorumsuz bir genç olan Wei kralını

değiştirmeye çalışmaktan vazgeçtiğini söylemişti. Harika, diye yanıtlamıştı Konfüçyüs, alaycı bir edayla ama Yan Hui onu tam olarak anlayamamıştı. Başka birini değiştirmek mümkün müydü? Tek yapabildiği kanunları hatırlatmak ve birkaç Konfüçyüsçü ilkeyi açıklamaktı. Dışarıdan gelen bu direktifler kralın gaddarlığının kaynağı olan karanlık bilinçaltı dürtüleri nasıl etkileyecekti? Yan Hui'nin yapabileceği tek bir şey vardı. Zihnini boşaltarak tüm bu aceleci kibirden kurtulmak ve iç merkezine ulaşmak zorundaydı.

“Dikkatini topla,” diye başladı Konfüçyüs. “Kulaklarınla değil zihninle dinle. Sonra zihninle dinlemeyi bırakıp asıl ruhunla [qi] dinlemeye başla. İşitmek yalnızca kulaklarla olur. Zihin konuları birbirine uydurmakla sınırlıdır. Asıl ruhun ise boştur: O sadece bekleme durumundadır. Tao birleşmiş boşluktur ve boşluk zihnin orucudur.”³⁰

Önümüze çıkan her fırsatı egomuzu beslemek için kullanmak yerine onu aç bırakmamız gerekirdi. En iyi niyetlerimiz bile ben-cilliğimizin değirmeninde öğütülebilirdi. *Qi*'nin ise bir programı yoktu. O sadece Yol tarafından şekillendirilmeyi ve dönüştürülmeyi beklerdi. Böylece her şey olması gerektiğine varırdı. Yan Hui *qi*'yi engellemeyi, doğal akışında gitmesine karşı koymayı bırakırsa Yol onun aracılığıyla harekete geçebilirdi. Ancak o zaman dünyada iyilik için bir güç olabilirdi. Konuşmanın sonunda Yan Hui meseleye dair bütün ilgisini kaybetmiş görünüyordu.

İnsanlar, doktrinler ve teoriler hakkında ahkâm kesmeyi bıraktıktan sonra Zhuangzi'nin Büyük Bilgi dediği şeyi elde edebilirlerdi. *Bunun şu* anlama geldiği iddia etmek yerine tüm bariz çelişkilerin gizemli, ruhani bir birlik oluşturduğunu görmeye başlarlardı. Bu *coincidentia oppositorum* onları tekerleğin göbeğine, Yol'un eksenine, “dairenin merkezindeki noktaya getirirdi. Böylece olan ve olmayana karşı eşit tepki verebilirdi.”³¹ Aydınlanma durumu, bir kuyuda yaşayan ve yalnızca gökyüzünün ufak bir parçasını gördüğü için

onu bütün dünya sanan bir kurbağanın vizyonu gibiydi. Bütün gerçekliği gördükten sonra bakış açısı sonsuza kadar değişirdi.³² Büyük Bilgi asla tanımlanamazdı. Zhuangzi yalnızca etkilerini tanımlıyordu. Bu bilgi, bilge kişiye oluşan her duruma karşı hassas ve zekâ dolu bir tepkisellik kazandırıyor. Sonraki zamanlarda nasıl hareket edeceğini hesaplamıyor, alternatif gidişatlar karşısında bocalamıyor ya da tek bir kurallar bütününe bağlı kalmıyordu. Yol'un önünde bir engel teşkil etmeyi bıraktıktan sonra yetenekli bir zanaatkârın marifetini andıran bir spontanelik yakalıyordu.

Zhuangzi, Konfüçyüs hakkında bir hikâye daha anlatmıştı. Buna göre, Konfüçyüs öğrencileriyle bir ormandan geçerken yapışkan bir sııklıkla ağustos böceklerini tuzığa düşüren bir kamburla karşılaştılar. Konfüçyüs'ün şaşkın bakışları altında kambur tek bir böceği bile kaçırmıyordu. Bunu nasıl başarıyordu? Belli ki yoğunlaşma gücünü öyle mükemmelleştirmişti ki işinden başka bir şey düşünmüyordu ve onu Yol'la kusursuz bir uyum içine sokan bir *ekstasis*, bir kendini unutuş hali yakalamıştı. "Yol'a ulaştın mı?" diye sordu Konfüçyüs. "Elbette!" diye yanıtladı kambur. Bunu nasıl yaptığı konusunda en ufak bir fikri yoktu! Yalnızca aylarca pratik yapmış ve ağustos böceği yakalamaya tamamen odaklanmış bir duruma sonunda ulaşabilmişti: "Yorulmadan, usanmadan, ağustos böcekleri dışındaki sonsuz sayıda canlının varlığını tamamen unutup. Bu yöntemi izleyerek başarısız olma ihtimalim var mıydı?" Bilinçli benliğini geride bırakmış ve *qi*'nin harekete geçmesine izin vermişti, diye açıklıyordu Konfüçyüs öğrencilerine: "İradesini bölünmemiş ve ruhunu enerjik tutuyor," böylece elleri kendi başına hareket ediyor. Bilinçli planlama dikkat dağıtıcı ve verimsiz olurdu. Kambur, Zhuangzi'ye marangoz Bian'ı anımsatmıştı: "Bir tekerlek üzerinde çalışırken çok yumuşak vurursam ortaya iyi bir ürün çıkmaz. Aşırı şiddetli vurursam yorulurum ve bu sefer de alet çalışmaz! Yani ne çok sert ne de fazla yumuşak olacak. Aleti elimle kavıyorum ama kalbimde tutuyorum. Bunu kelimelerle ifade edemem, yalnızca biliyorum işte. Bunu oğluma öğretemem,

oğlum da benden öğrenemez.”³³ Aynı şekilde, analiz yapmamayı, ayrımları görmemeyi ve alternatifleri tartmamayı öğrenen bir bilge de “ego prensibini” geride bırakmış halde doğal yollarla geleni yapar, evrenin en derin ve en ilahi ritmiyle bir olurdu.

Bu nasıl bir histi? Zhuangzi öğrencilerine sürekli düşüncelere dalan Ziqi’den bahsetmişti. Arkadaşları bir gün onu “sanki kendi içinde kaybolmuş gibi nefessiz ve boş bir ifadeyle gökyüzüne bakar halde” buldular. Bu daha önce hiç olmamıştı. Ziqi tamamen farklı biri gibi görünüyordu. Ne olmuştu? “Bu tür şeyleri anlıyor musun?” diye sordu Ziqi. “Ancak ondan sonra kendimi tamamen kaybedebiliyorum.” Tıpkı bir zanaatkârın işinde kaybolması gibi “gitmişti.” Kendimize tutunmaya çalıştıkça Yol’un “büyük dönüşümüne” yabancılaşıyorduk. Kendini kaybeden Ziqi bencilliğin zincirlerinden kurtulmuştu. Artık hiç olmadığı kadar net görebiliyordu. “Belki insanların müziğini duymuşsunuzdur,” dedi arkadaşlarına, “ama dünyanın müziğini hiç duymadınız. Dünyanın müziğini duymuşsanız da Cennet’in müziğini duymadınız.” Bu geniş bakış açısını kazandığınızda her şeyin birlikte şarkı söylediğini işitir ve üstelik her birini birbirinden ayırt edebilirdiniz. Bu Büyük Bilgi idi. Bu bilgi “geniş ve telaşsızdı.” Küçük kavrayış ise sınırlı ve aceleliydi.”³⁴

Geçmiş düşünce alışkanlıklarından tümüyle kurtulmadan bu aydınlanmaya erişemezsiniz. Gerçek bilge bilgi biriktirmez, kendini unutup mutluluk içinde Yol’la birleşmeyi başarana kadar her şeyi birbiri ardına unutmayı öğrenirdi. Zhuangzi, Konfüçyüs ve Yan Hui hakkında bir başka hikâye daha anlatıyordu.

“Mesafe katediyorum!” dedi bir gün Yan Hui.

“Ne demek istiyorsun?” diye sordu Konfüçyüs.

“İnsanlık’ı [ren] ve Görev’i [yi] tamamen unuttum,” diye yanıt verdi Yan Hui.

“Fena değil!” dedi Konfüçyüs. “Ama hâlâ yolun var.”

Birkaç gün sonra Yan Hui yine haykırdı: “Ritüeli ve müziği tamamen unuttum.”

“Yine de işin bitmedi,” dedi Konfüçyüs.

Sonunda Yan Hui üstadını şaşırttı. “Yol alıyorum!” diye bağırdı. “Sessizce oturuyor ve unutuyorum.”

Konfüçyüs endişeli bir bakış attı. “Ne demek istiyorsun?” diye sordu.

“Vücudumun uzaklaşmasını ve zekâmın solmasını sağladım,” dedi Yan Hui. “Biçimden uzaklaşıyor, anlamaktan kaçıyorum. Sonra özgürce hareket ederek büyük dönüşüme karışıyorum. *Sessizce oturuyor ve unutuyorum*, derken kastettiğim bu.”

Konfüçyüs’ün beti benzi atmıştı. Öğrencisi onu aşmıştı.

“Bu şekilde karışabiliyorsan sevmekten ve sevmemekten kurtulmuşsun demektir,” dedi. “Tümüyle dönüşüm olduysan kalıcılıktan kurtulmuşsun demektir. Sonunda, gerçek bilge sensin işte! Bundan böyle seni takip etmemden rahatsız olmazsın, değil mi?”³⁵

Bir şeyi “bilmek”, onu diğer her şeyden ayırt etmektir. Bu ayrımları unutmak, farklılaşmamış birliğin farkına varmak ve ayrı bir birey olma hissini tümüyle yitirmektir.

Zhuangzi’nin aydınlanması Buda’ninkinden farklıydı. Bir kez olduğunda sonsuza dek sürecek gibi görünmüyordu. Etrafta kalıcı bir trans haliyle dolanamazdı. Normal yaşamı sürdürmek için olayları analiz etmek ve ayrımlar yapmak zorunda kalacağı zamanlar vardı.³⁶ Kimi zaman “Cennet”leydi, kimi zaman ise “insanlıkla bir”di.³⁷ Öte yandan, yaşamının merkezinde her şeyin filizlendiği “kök” ya da “tohum”, her şeyin etrafında dolandığı eksen olan Yol ile huzuru buluyordu.

Zhuangzi, Mohist “sevgi” veya “kaygı” idealinden tümüyle hoşnut değildi çünkü bu ideale göre insanların dikkatlerini fazlasıyla fani olan bireysel varlıklara odaklaması gerekiyordu. Ne var ki o bir empati ruhaniliği vazediyordu. Ona göre, bilge kişi özünde bencillikten uzaktı. “Kusursuz insanın benliği yoktur,” diye açıklıyordu.³⁸ Diğer insanları “ben” olarak görüyordu. “İnsanlar ağlıyor, o yüzden o da ağlıyor. Her şeyi kendi varlığı olarak görüyor,” çünkü her tür ayrı ve özel kendilik duygusunu yitirmişti.³⁹

Kalbi “bomboş” kalmıştı ve diğer varlıkları egonun çarpıtıcı merceğinden geçirmeden bir ayna gibi olduğu haliyle yansıtıyordu.⁴⁰ Gerçek bir bilgenin *ren* hakkında kurallara ihtiyacı yoktu. Kendini diğer insanlar hakkında kaygılanmak için zorlamaksızın spontane biçimde diğerlerinin iyiliğini düşünüyordu.⁴¹ Büyük Bilgi’ye kavuştuktan sonra öz bilinçsiz iyi niyet yeteneğini edinmişti.

Zhuangzi, Mensiyüs adıyla bilinen çağdaşı Meng Ke’nin (371-288) egoist bir işgüzar olduğunu düşünüyordu çünkü kamusal yaşamda aktif bir rol üstlenmek için elinden geleni ardına koymuyordu.⁴² Kararlı bir Konfüçyüsçü olan Mensiyüs, Jixia Akademisi’nde görev almıştı ama asıl tutkusu devlette çalışmaktı. Öte yandan, Konfüçyüs gibi hiç başarısı yoktu. Ne Qi Kralı Xuan’ın ne de Liang Kralı Hui’nin gözüne girebilmişti. Her iki kral da onun fikirlerini komik derecede uygulanamaz buluyordu. Mensiyüs kolay pes etmedi ve yıllar boyunca bir devletten diğerine seyahat ederek prensleri Yol’a dönmeye ikna etmeye çalıştı. Zhuangzi gibi dünyaya sırtını dönemedi, aksine Cennet tarafından kendisine dünyayı kurtarma görevi verildiğine inanıyordu.

Mensiyüs tarihte bir çizgi görmüştü. Her beş yüz yılda bir bilge kral geliyor ve ara dönemlerde insanlar sıradan “meşhur adamlar” tarafından yönetiliyorlardı. İlk Zhou krallarının yönetiminden bu yana yedi yüz yılın üzerinde zaman geçtiği için yeni bilge kralın zamanı ne yazık ki geçmişti. Mensiyüs, Çin’in ona göre kötü yönde değiştiğini açık seçik görebiliyordu. “Halk tiranlık yönetimlerinde bugünkünden daha fazla acı çekmiyorlardı,” diye yakınıyordu. “Belli ki Cennet’in dünyaya barış getirmek gibi bir niyeti yok.” Ne var ki Cennet dünyayı kurtarmak istemiyorsa bunu ondan başka kim yapabilirdi?⁴³ Halk tabakasından biri olarak bir bilge kral olamazdı ama kendisinin Cennet tarafından prenlere gönderilen elçi olduğuna inanıyordu. İnsanlar iyi liderlik için yalvarıyorlardı. Onlara kibarca, iyi niyet ve adalet duygularıyla yaklaşan ilk kişinin başına doluşacaklardı.

Prenslerin onu asla ciddiye almayacağı ortaya çıktıktan sonra Mensiyüs emekli oldu ve hizmet etmeye çalıştığı yöneticilerle girdiği tartışmaları aktardığı bir kitap yazdı. Güç kullanarak yöneticilik yapılamayacağına inanıyordu. İnsanların baskıcı yönetime boyun eğmesinin tek sebebi seçeneklerinin olmayışındı ama barışsever bir kral iktidara gelecek olursa halk “kalpleri sevgiyle dolu halde” onun yanına toplanacaktı zira iyiliğin “dönüştürücü bir gücü” vardı.⁴⁴ Kral Hui’ye, askerî güce güvenmek yerine “cezaları ve vergileri düşürmesi ve halkı toprağı daha derin kazarak yabani otları temizlemeye yönlendirmesi” gerektiğini söylemişti. Gücü kuvveti yerinde olan gençler boş zamanlarında aile li’sine göre yaşamayı öğrenerek iyi kardeşler ve oğullar olmalıydı. Bu ahlaki zemini kazandıktan sonra hayatın normal akışı içinde sadık bir tebaaya ve büyük bir güç kaynağına dönüşeceklerdi. “Ellerinde değneklerden başka hiçbir şey” olmasa bile büyük devletlerin “güçlü zırhları ve keskin silahları karşısında galip gelebileceklerdi.”⁴⁵ Neden? Çünkü en iyi bakanların hepsi adil ve sevgi dolu bir krala hizmet etmek isterdi. Çiftçiler onun topraklarını sürmek, tüccarlar onun şehirlerinde ticaret yapmak isterdi. “Kendi yöneticileriyle zıt giden herkes gelip majestelerine yakınırdı,” diyordu Mensiyüs, Kral Hui’ye. “Böyle bir şey olduğunda kim onu durdurabilir ki?”⁴⁶

Konfüçyüs ritüelin tek başına toplumu dönüştürebileceğine inanıyordu fakat Mensiyüs Savaşan Devletler Dönemi’nin ekonomik ve tarımsal devrimlerine şahitlik etmişti. Mensiyüs, Yao ve Shun’u ritüel yetkinliklerinden öte birer mühendis, pratik birer eylem adamı olarak görüyordu. Yao döneminde Çin feci bir sel felaketi yaşamıştı ve bütün halk içinde tek başına Yao “endişeyle dolmuştu.”⁴⁷ Kanallar açarak suyun denize akmasını sağlamış, böylece insanlar zemini düzleştirerek yaşanabilir alanlar kurmuşlardı. Shun, yapılacak işlerle ilgili bakanlığa Yu’yu seçmişti. Yu sekiz uzun yıl boyunca nehirleri temizlemiş, yataklarını derinleştirmiş ve yeni setler inşa etmişti. Tüm bu zaman boyunca tek bir gece bile evinde uyumamıştı. Tarım için harcayacak zamanı yoktu, o

nedenle Shun tahılın nasıl ekileceğini halka göstermesi için Hou Chi'yi görevlendirmişti. Ne var ki insanların karnı doyduktan sonra ahlaki standartlar gerilemiş, Shun bu duruma çok içlerlemişti. Bu yüzden Fang Xun'u eğitim bakanı olarak atayıp halka insan ilişkilerinde *li*'yi öğretmesini istemişti.⁴⁸

Mensiyüs bilge kralların halka gösterdiği sevgi dolu ilgiyi vurguluyordu. Anlatısında, hem Yao hem de Shun'da görülen ilk bilgelik belirtisi halkları için endişelenmeleri, durumlarını kendilerine dert etmeleri ve kaygı ile sıkıntı duygularıyla dolmalarıydı. Bir bilge diğer insanların acı çektiğini görmeye dayanamazdı. Her birinin "diğerlerinin acısına karşı duyarlı bir kalbi vardı... ve bu kendini sevgi dolu yönetim anlayışıyla gösterirdi," diyordu Mensiyüs. Bilge krallar tebaaları için üzölmekle yetinmezler, duydukları kaygıyı etkin eylemlere dönüştürmek için canla başla çalışırlardı. İyi ve pratik yönetimlerinin kaynağı sevgiden (*ren*), öz menfaatlerin ötesini görme yeteneğinden, "kişinin eylem kapsamını diğerlerini de kapsayacak şekilde genişletmesinden" gelirdi.⁴⁹

Savaşan Devletler Dönemi'nin prensleri Yao ve Shun'un istisnai yeteneklerine sahip olmayabilirlerdi ama onların özgeciliğini taklit edebilirlerdi. Konfüçyüs *ren*'i tanımlamayı reddetmişti. Mensiyüs ise ona net ve dar bir anlam atfediyordu: "iyi niyet", dünyaya sırtını dönmesini imkânsız kılan zorunlu erdem. Mozi'nin "herkes için kaygı" anlayışına güvenmiyor, bu genelleştirilmiş iyi niyetin toplum içi zaruri olan aile bağlarına zarar vereceğinden korkuyordu.⁵⁰ Bu kaygının aileyle sınırlı olmaması gerektiğini ise kabul ediyordu. Kral Xuan'a kendi ailesinin yaşlılarına saygıyla yaklaşarak başlaması gerektiğini söylemişti. Bu saygı alışkanlığını kazandıktan sonra bunu doğal olarak diğer ailelerin yaşlılarına da gösterecekti. Son olarak, bütün tebaasına da iyi niyetle yaklaşacağı için onlar da onun yönetimine memnuniyetle itaat edeceklerdi.⁵¹

Mensiyüs *ren* kurallarının yapay olduğunu kabul etmiyordu ama insanların acıya merhametle karşılık vermeleri doğaldı. Kral Xuan'a bir defasında kurban edilmeye götürölen bir öküzün ha-

yatını bağışladığını hatırlatmıştı. Bahçesinden geçirilen zavallı hayvanın acı içinde bağırıışlarını duymuş, yanındaki adama seslenmişti: “Hayvanı serbest bırak! İdama götürülen masum bir adam gibi korku içinde kıvrandığını görmeye dayanamıyorum.”⁵² Bu iyi bir duyguydu ama sadece başlangıçtı. Kral daha sonra bu içgüdüsel sempatiyi tebaasına yönlendirecek, onlara daha sevecen yaklaşacak ve sonunda duygularını diğer devletlere de yayacaktı. Mensiyüs insan doğasının temelde iyi olduğuna, spontane şekilde *ren’e* meyilli olduğuna inanıyordu. Mohistler insanların yalnızca öz menfaatleriyle hareket edebileceğine ve iyiliğin onlara dışarıdan öğretilmesi gerektiğine inanıyorlardı fakat Mensiyüs ahlaka uygun davranmanın bizim için bedenlerimizin zamanla olgun bir insan formuna dönüşmesi kadar doğal olduğunu iddia ediyordu. Kötü alışkanlıklarla hem fiziksel hem de ahlaki gelişimimizi engelleyebilirdik ama iyiliğe yönelik içgüdüsel eğilim baki kalırdı.

Her bir insanın dört temel “dürtüsü” (*tuan*) vardı ve bunlar doğru beslendiğinde dört büyük erdeme dönüşürdü: iyi niyet, adalet, nezaket ve doğruyu yanlıştan ayırma yetisi. Bunlar bir gün bitkiye dönüşecek ilk filizler gibiydi.⁵³ Bu “filizler” kollarımız ve bacaklarımız kadar doğaldı. Hiç kimse diğerlerine karşı sempatiden tümüyle yoksun değildi. Bir çocuğun bir kuyunun kenarında sendeleyerek düşmek üzere olduğunu gören biri hızla onu kurtarmaya yeltenirdi. Bunu çocuğun ailesine kendini beğendirmek, arkadaşlarının övgüsünü almak için ya da çocuğun feryatlarından rahatsız olduğu için yapmazdı. İçgüdüsel bir sevgi dürtüsüyle hareket ederdi. En ufak bir endişe duymaksızın çocuğun düşerek ölmesini seyredebilen birinde temelden yanlış bir şeyler var demekti. Aynı şekilde, hiçbir utanç duygusu olmayan ya da basit bir doğru-yanlış duygusundan yoksun olan kişi de kusurlu bir insan olurdu. Tıpkı kendinizi sakat bırakır ya da deforme eder gibi bu filizleri çiğneyebilirdiniz ama bunlara doğru şekilde baktığınızda kendilerine ait canlı ve dinamik bir güç elde ederlerdi. Bunlar bir kez harekete geçtiğinde sadece uygulayan kişiyi değil

kralın kudreti gibi temasa geçtiği herkesi dönüştürürdü. Dört “filizin” tamamını başarıyla geliştiren kişi dünyayı kurtarabilirdi.⁵⁴

Mensiyüs problemlili Savaşan Devletler Dönemi’nde yaşıyordu. İyiliğin embriyo aşamasındaki tohumlarının yok edildiğini biliyordu. Baktığı her yerde *qi*’nin akışını önleyen ve doğal iyilik eğilimini tersine çeviren kibir ve bencillik örneklerini görebiliyordu. “Filizler” doğal olarak düşünüen duygu organı “kalp”te barınırdı ama birçok insan kalplerini öylece fırlatıp atmıştı. Sıradan halk gaddarlık, açlık ve sömürü koşullarında yaşıyordu. Üst sınıflar lüks, haz, güç ve ün peşine o kadar düşmüşlerdi ki “filizleri” ihmal etmiş ve kuruyup ölmelerine neden olmuşlardı. Sadece *junzi*, yani olgun kişiler kalplerini canlı tutmuşlardı.⁵⁵ Birçok insanın kalbi bir zamanlar gür, yemyeşil ağaçlarla kaplı olan ama sonu gelmez ağaç katliamları yüzünden çoraklaşan Öküz Dağı’nı andırıyordu. Bir zamanlar Öküz Dağı’nda ağaçların olduğuna inanmak zordu. Barbar, bencil bir insanın da bir zamanlar iyi niteliklerinin olduğunu hayal etmek aynı derecede zordu. Ama potansiyel orada duruyordu. “Doğru besin verildiğinde büyümeyecek hiçbir şey yoktur, besinden yoksun bırakılan her şey ise solup gider.”⁵⁶

Mensiyüs bir iyimserdi. Kalbinizi kaybetmiş bile olsanız her zaman onu bulmak mümkündü. Bunun yolu *wu wei* (“hiçbir şey yapmamak”) değildi. Dünyanın insanları Cennet’le uyumlu hale getiren *yu wei*’ye (“kişisel çaba”) ihtiyacı vardı. Konfüçyüsçü eğitimin amacı yolundan sapmış sevgi dolu kalbi aramaktı. İnsanların insanlıklarını yitirmek konusunda bu kadar rahat olmaları ne kadar tuhaftı! Tavukları ya da köpekleri kaybolsa onları bulmak için bir sürü vakit harcarlardı ama kendi kalplerini bulmak için hiçbir şey yapmıyorlardı.⁵⁷ İstisnasız herkesin dört temel erdemi büyütme ve Yao veya Shun gibi bir bilge olma kapasitesi vardı. Sempatik kalp bulunup onarıldığında öyle yapılandırılmış olurdu ki bir orman yangını gibi parıldar ya da yeryüzünün derinliklerinden yukarı giden yolu bulmuş bir kaynak gibi gökyüzüne fişkırdı. Bilge kişi, insanlığının tam olarak farkına varmış ve

Cennet’le bir olmuş biriydi.⁵⁸ Birçoğumuz ilk başta sevgiyi zor bulurduk. Sürekli tekrar eden iyi niyet, hürmet, adalet ve eşitlik eylemleri aracılığıyla iç erdemimizi beslemek zorundaydık. Temel erdemler alışkanlık haline gelene kadar her iyi davrandığımızda “filizleri” güçlendirirdik. Katı bir *yu wei* uygulaması “sakin” ve “kararlı” bir kalbin yaratılmasını sağlardı. Bu şekilde zapt etmesi zor tutkular kontrol altına alınabilirdi.

Bu mücadelede iyilik için direnen kişi Mensiyüs’ün kendisinin bulduğu ve açıklaması zor bir terim olan “sel gibi *qi*” (*hao jan chi qi*) adını verdiği duruma ulaşırdı. İnsanları ilahiliğe yükselten özel bir tür *qi* idi:

Bu, en yüksek seviyede geniş ve kararlı bir (*hao jan*) *chi*’dir. Onu kararlılıkla besleyin ve yoluna engel koymayın. Böylece o Cennet ile Yeryüzü arasındaki boşluğu dolduracaktır. Bu, doğrulukla Yol’u birleştiren bir *chi*’dir. Onu bunlardan yoksun bırakırsanız çöker. O biriktirilmiş doğruluktan doğar ve arada sırada doğru olmaya çalışan kişilerde görülmez.⁵⁹

Ren pratiği sıradan, kırılgan insanları Yol’la uyumlu hale getirirdi. Zhuangzi buna benzer bir şey yaşamıştı ama öz bilincin sadece *qi*’nin akışını engelleyebileceğini iddia etmişti. Öyle değil, diye yanıtlamıştı Mensiyüs. Disiplinli, sürekli ahlaki çabalarla Yol’la bütünleşmek mümkün.

Altın Kural önemliydi. *Junzi*’yi gerçekten insan yapan ve bireyi bütün evrenle mistik bir ilişki içine sokan erdem buydu. “On bin şeyin tamamı benim içimde,” demişti Mensiyüs, en önemli derslerinin birinde. “Benim için kendimi incelerken kendime karşı doğru olduğumu keşfetmekten daha keyif verici bir şey olamaz. Başkalarına karşı size davranılmasını istediğiniz gibi davranmak

Lau, metninde Çince karakterleri Latin harflerine aktarmak için Pinyin sistemini değil de Wade-Giles sistemini kullanıyor. Bu nedenle *qi*, *chi* olarak aktarılmış. (ç. n.)

için elinizden geleni yapın. Bunun iyi niyete [*ren*] giden en kısa yol olduğunu göreceksiniz.”⁶⁰ Diğer insanlar en az sizin kadar önemliymiş gibi davranarak tüm şeylerle heyecan verici bir birlik duygusu hissedebildiniz. Bir *junzi* artık kendisi ile diğer yaratıklar arasında bir ayrım hissetmezdi. Bu tür biri, problemleri bir dünyada iyilik için ilahî bir güç olurdu.

Mensiyüs, kralın egoizminin *li* tarafından bastırıldığı feodal dönemde, tebaanın memnun olduğuna inanıyordu. O uzak günler Savaşan Devletler Dönemi’nin şiddet ve terörüyle kıyaslandığında bir altın çağ gibi görünüyordu. Kral, Yol’un gücünü yayıyor, “mutlu,” “coşkulu ve memnun” halkı üzerinde köklü bir ahlaki etki bırakıyordu. Halk, “kimin getirdiğinin farkına bile varmaksızın her gün iyiliğe doğru hareket ediyordu.” Bugün o seviyede krallar yoktu ama herkes bir *junzi*, tam olgun bir kişi olabilir ve çevresi üzerinde aynı etkiyi bırakabilirdi. “Bir *junzi* geçtiği yerleri dönüştürür ve yaşadığı yerlerde mucizeler yaratır. O yukarıdaki Cennet ve aşağıdaki Yeryüzü’yle aynı akıntıdadır. Böyle birinin küçük faydalar sağlayacağı söylenebilir mi?”⁶¹

Çin’de Eksen Çağı geç başlamıştı ama artık zirveye ulaşmıştı. Diğer bölgelerde bu çağ ya düşüşe geçmişti ya da başka bir şeye dönüşüyordu. Bunu Hindistan’ın büyük destanı *Mahabharata*’da açıkça görüyoruz.⁶² Hikâye, devlet sistemlerinin ortaya çıkışından önce *Brahmanlar* döneminde Kuru-Pançala bölgesinde geçiyor fakat destanın sözlü olarak aktarımı 500 civarında başlamış. Milattan sonraki ilk yüzyıllara kadar da yazıya geçirilmemiş. Dolayısıyla, *Mahabharata* karmaşık, çok katmanlı bir metin, çok sayıda geleneği barındıran bir antoloji niteliği taşıyor. Hikâyenin genel akışı ise muhtemelen dördüncü yüzyılın sonu itibarıyla kurulmuş. Rahip ve münzevi çevrelerinde derlenen Eksen Çağı’na özgü metinlerin aksine destan *kshatriya* savaşçı sınıfının *ethos*’unu yansıtıyor. Eksen Çağı’nın dinsel devrimi onlara kafa karıştırıcı bir bulmaca bırakmıştı. *Ahimsa* idealine yönelen bir kral ya da savaşçı toplumu

savunmak için dövüşmeyi ve öldürmeyi gerektiren mesleğiyle nasıl barışık kalacaktı?

Her bir sınıfın görevleri kutsaldı. Her birinin ilahî yollarla düzenlenmiş bir yaşam biçimi, ihlal edilemez bir *dharma*'sı vardı. Bir Brahman'ın görevi Veda ritüelinde uzmanlaşmaktı. *Kshatriya* yasa, düzen ve savunmadan sorumluydu. *Vaishya* ise enerjisini zenginleşmeye harcamalıydı. Münzeviler tüm zamanlarını dinî arayışa adanmaları için kendilerine sadaka, yemek ve güvenlik sağlayan savaşçılar ve tüccarların desteğine muhtaçtı. Öte yandan, krallar, savaşçılar ve tüccarlar görevlerini başarıyla yerine getirmek için Budist jargonunda "faydasız" ve hatta alenen kötü şekillerde davranmak zorunda kalıyorlardı. *Vaishya*'lar piyasada başarıyla hareket etmek için tutkulu olmak, dünyevi malların peşine düşmek ve rakipleriyle sıkı rekabete girmek zorundalardı, bu "tutku" onları kaçınılmaz olarak ölüm ve yeniden doğum döngüsüne hapsediyordu. *Kshatriya*'nın görevi ise özellikle sorunluydu. Bir askerî seferde bazen doğruları gizlemek, hatta yalan söylemek zorunda kalıyorlardı. Eski arkadaşlarına ve müttefiklerine ihanet etmek, masum insanları öldürmek durumunda kalabiliyorlardı. Bu aktivitelerin hiçbirisi şiddetsizlik ve her zaman doğrulara bağlılık gerektiren yoga *ethos*'uyla bağdaşmıyordu. *Kshatriya*'nın tek umudu bir sonraki yaşamında bir keşiş olabilmektir fakat bu günlük karmanın doğası nedeniyle bu sınırlı hedefe ulaşabilmesi mümkün görünmüyordu. Hiç umut yok muydu? *Mahabharata* tüm bu sorulara odaklanmış ancak tatmin edici bir çözüme ulaşamamıştı.

Mahabharata'nın herhangi bir bölümünü tarihlendirmek ya da orijinal hikâyenin ne olduğunu bulmak çok zor. Uzun aktarım süreci boyunca eski ve yeni malzemeler ayrılmaz şekilde iç içe geçmiş, milattan sonraki ilk yüzyıllarda destan rahip araştırmacılar tarafından yeniden yorumlanmış. Öte yandan, anlatının genel gidişatı, Eksen Çağı'nın sonuna gelinirken *kshatriya*'ların durumuna ilişkin birtakım fikirler veriyor. *Mahabharata*, Kuru-Pançala bölgesinin kontrolü için savaşan Kauravalar ve Pandavalar

adlı iki kuzen aile arasındaki yıkıcı savaşın öyküsünü anlatıyor. Savaş aileyi parçalamanın ötesinde bütün insan ırkını da yok oluş tehlikesine sürüklüyor. Kahramanlık çağına son veriyor ve şimdi içinde bulunduğumuz aşırı kusurlu Kali Yuga çağını başlatıyor.

Bu savaş bir kıyamet senaryosuydu ama *Mahabharata*'da iyi ile kötü arasında bir mücadele olarak sunulmuyor. Pandavaların kaderinde kazanmak vardı ama Kauravaları ancak dostları ve müttefikleri olan Yadava kabilesinin şefi Krişna'nın tavsiye ettiği birtakım oldukça şaibeli manevralarla yenebildiler. Başka türlü davranma seçenekleri yoktu fakat Pandavalar onursuz davranış biçimlerinden oldukça rahatsız oldular ve savaşın sonunda harabeye dönmüş, insansız kalmış dünyaya baktıklarında zaferlerinin bir anlamı kalmadı. Bunun aksine, Kauravaların büyük bölümü soylu, örnek savaşçılara benziyordu. Liderleri Duryodhana savaşta öldürüldüğünde ruhu hemen cennete yükseldi ve cesedini cennetten düşen taç yaprakları kapladı.

Bazı açılardan, *Mahabharata*'nın dinsel dünyası Eksen Çağı'nı hiç yaşamamış gibi görünüyor. Destan bize sadece seçkin bir grubun Büyük Dönüşüm'e katıldığını hatırlatıyor. Birçok insan eski dini pratiklere bağlı kalmış ve en azından yüzeysel olarak yeni gelişmelerden etkilenmemiştir. Örneğin, *Mahabharata*'da İndra hâlâ en önemli tanrıydı. Karmaşık rahip spekülasyonlarından kaybolduktan uzun süre sonra bile *kshatriya*'lar arasında popülerliğini korumuştur. Destanda antik Veda mitlerinin kozmik olayları tarihsel bir sahneye oturtulmuştu: Pandavalar ile Kauravalar arasındaki savaş *deva*'lar ve *asura*'lar arasındaki savaşa benziyordu, Pandava kardeşlerin her biri güneş ve bir Veda tanrısının dünyevi dengiydi. Destan erken Veda dönemi teolojisine dayanıyordu. Savaşta ölen bir savaşçı doğrudan tanrılar dünyasına gidiyordu. Dönmek zorunda kalıp bir başka ölümün acısını çekeceğine dair en ufak bir ipucu yoktu. Şiirde modern münzeviler yerine sadece ormanda kutsal ateşlerini yakmaya çalışan eski moda keşişler vardı. *Mahabharata*'da birkaç yogi mevcuttu ama bunlar genelde egolarını bastırmaktan

çok zengin zihinsel güçlerinin büyümlü potansiyellerinden yararlanmaya çalışan kişilerdi. Eksen Çağı bireyin kişisel sorumluluğunu ön plana çıkarmışken destandaki ana karakterlerin hiç seçim şansı yoktu ve çoğunlukla tanrılar tarafından onların daha iyi yargılarına göre hareket etmeye zorlanıyorlardı. *Mahabharata*'nın arkaik tarzı özellikle antik kurban ayinlerini aktarım şeklinde özellikle belirgindir. Örneğin Pandavalardan beş kardeşin hepsi kız kardeşleri Draupadi'yle evliydi. Bu açık bir şekilde geleneklere aykırıydı ama antik Asmavedya ritüelini andırıyordu. At kurban edilen bu ritüel, krala egemenlik bahşediyordu: Ritüel esnasında kraliçe, kurban edilecek ağırla bir tür temsili seks yaparak atın temsil ettiği hâkimiyeti kocasına aktarabiliyordu. Destanda Draupadi kraliyet otoritesini temsil ediyor, bunu kardeşlerine aktarıyordu.

Öte yandan *Mahabharata* ritüel üstatları tarafından reformlara tabi tutulmadan önceki ayin yarışmalarından ilham alan terörü de yansıtıyor. Hikâyenin başında Pandavaların en büyüğü Yudiştira silah gücüyle krallığı kazandıktan sonra beyleri kraliyet kutsama törenine (*rajasuya*) çağırıyordu. Ritüeldeki zorluklara ve engellere boyun eğerek *brahman*'ı elde ettiğini kanıtlamak zorundaydı. Usulünce kutsanmış ve görevlendirilmiş kraldı ama *rajasuya*'nın çok kötü bir sonucu oldu. Kıskançlığını yenemeyen Duryodhana, Yudiştira'yı ritüellerde zorunlu olan zar atma oyununa davet etti ama tanrılar zarları Yudiştira'nın aleyhine çevirdiler; karısını, malını mülkünü ve krallığını kaybetti. Pandavalar on iki yıl boyunca sürgüne gönderildiler ve dünyayı yıkımın eşiğine getiren savaş kaçınılmaz hale geldi. Kurban ayini yarışmalarının yıkıcı sonuçları olduğuna ilişkin hikâyede yer alan bakış açısı Brahmanların ritüel reformuna esin kaynağı olan endişelere dair bir ipucu veriyor.

Yudiştira'nın içine düştüğü durum, *Mahabharata*'nın Eksen Çağı'ndan o kadar da uzak olmadığını gösteriyor. Yudiştira yeni ideallerden fazlasıyla etkilenmiş görünüyor. Sıkça kardeşlerinin öfkesini çekmesine rağmen kendisi kibar, hoşgörülü ve tuhaf biçimde savaşçı *ethos*'undan yoksundu. Geleneksel yollarla kendini

ortaya sürme ve egosunu şişirme isteğinden uzak olmanın yanı sıra böyle olmayı neredeyse olanaksız görüyor, savaşı şeytani, vahşi ve gaddarca buluyordu.⁶³ Yudiştira bir Eksen Çağı insanıydı ve neredeyse affedilmez bir engeldi. Ormana kaçıp *ahimsa* uygulayamazdı. Kendisi yaşamı ayakta tutan düzeni koruyan Varuna'nın tezahürlerinden biri olan tanrı Dharma'nın oğluydu. Onun dünyevi temsilcisi olarak dünyaya tek başına düzeni getirebilecek egemenliği elde etmek başlıca göreviydi. Dharma'nın oğlu olarak ayrıca mutlak doğruculuk ve verdiği sözlere bağlılık gibi geleneksel erdemlere de bağlı kalmak zorundaydı zira bunlar olmadan toplumsal düzen sağlanamazdı. Öte yandan, oldukça utanç verici bir şekilde, Yudiştira savaşta yalan söylemek zorunda kaldı.

On sekiz günlük savaş süresince Pandavalar, Kaurava tarafından savaştan generallerden ikisini öldürmek zorunda kaldılar. Destan kahramanlık çağında geçtiği için bu adamlar sıradan ölümlüler değil, süper güçleri olan yarı tanrıları. Örneğin, Pandavalar savaş alanına ilerlerken arabaları toprağa değmiyordu. Savaşçılar bizim aşağı Kali Yuga'daki insanların önündeki engellere tabi değillerdi. Kaurava birliklerini yöneten Bişma ve Drona normal araçlarla öldürülemezlerdi. Pandavaların ordusuna öyle çok zarar vermişlerdi ki kardeşler zaferden umutlarını kesmişlerdi. Dünyanın geleceği sallantıdaydı zira Yudiştira egemenliği kazanamayacak olursa ilahî düzen onarılamayacak denli ihlal edilmiş olacaktı. Bu feci anda Krişna, kardeşleri yılgınlıkla dolduracak tavsiyelerle geldi.

Pandavalar üstün cesaret ve onur sahibi generalleri tanıyor ve onlara saygı duyuyorlardı. Onlar daha çocukken Bişma, Pandavalara *kshatriya* kurallarını ve savaş sanatlarını öğretmişti. Kendisi şaşmaz doğruculuğuyla tanınan kusursuz bir savaşçıydı. Drona, Pandavalara okçuluğu ve arabacılığı öğretmişti ve bir Brahman olarak hayli dindar bir adamdı. İkisi de yalan söylemeyi ya da sözünden dönmeyi hayal bile edemez ve Dharma'nın oğlu Yudiştira'nın yalan söyleyeceğine ya da onları kullanacağına inanamazlardı. Ne var ki ardı ardına iki savaş meclisinde Krişna'nın onlara

verdiği tavsiye buydu. Ona göre, Yudiştira her zamanki şaşmaz doğruculuğunu kullanarak Bişma'yı tuzağa düşürecekti zira onu öldürmenin tek yolu buydu. Ayrıca Drona'ya yalan söyleyecek, oğlu Aswatthaman'ın öldürüldüğünü bildirecek, o da silahlarını bıraktığı anda saldırıya açık hale gelecekti.

Krişna tüm utanç verici detaylarıyla bu stratejileri açıklarken Pandava kardeşler dehşete kapıldılar. İçlerindeki en büyük savaşçı Arjuna, keder ve utançla dolarak ilk başta Krişna'nın planında rol almak istemedi. Krişna ona geçmiş yaşamında kadın olan bir başka savaşçının arkasına saklanarak Bişma'ya sinsice yaklaşmak zorunda olduğunu, böylece onu hem yaralamış hem de aşağılamış olacağını söylemişti. Arjuna, İndra'nın oğluydu: Nasıl bu şekilde davranabilirdi? Krişna ise Arjuna'nın Bişma'yı öldürmek için yemin ettiğini ve sözünü ancak bu şekilde tutabileceğini hatırlattı. İndra'nın oğlu nasıl olur da yeminine bağlı kalmazdı?⁶⁴

Krişna'nın planına uyarak Bişma öldürüldükten sonra herkes olabildiğince asil hareket etti. Arjuna oklarından biriyle yeryüzünün derinliklerinden su getirerek eski hocasının susuzluğunu gidermesini ve yaralarını temizlemesini sağladı. Böylece ölmekte olan Bişma'nın bedeni toprağa bulanmayacaktı: Kahraman kalacak ve ahlaki üstünlüğünü koruyacaktı. Ne var ki Drona'nın ölümü Pandavalara telafi edilemez bir zarar verdi. Krişna, Arjuna'ya dünyayı kurtarmak için "erdemli bir kenara bırakmaları" gerektiğini söyledi ve Yudiştira isteksizce ve "hiç içinden gelmeden" Drona'ya o zalim yalanı söyleyeceğine söz verdi.⁶⁵ "Sahtelik dürüstlükten daha iyi olabilir," demişti Krişna. "Hayat kurtarmak için yalan söylediğimizde sahtelik bize bir şey yapmaz."⁶⁶

Krişna'nın verdiği güvenceye rağmen, Yudiştira lekelenmişti. Arabası eskiden daima yerin dört parmak üstünde giderdi ama Drona'ya oğlunun öldürüldüğünü söylediği andan itibaren araba yere yapıştı. Drona ise en kutsal şekilde ölümlük doğrudan cennete alındı. Yudiştira ona oğlu Aswatthaman'ın öldüğünü söylediğinde Drona ilk başta dövüşmeye devam etmişti ama bir anda önünde beliren

bir grup *rishi* ona ölmek zorunda olduğunu söyleyince silahlarını bırakmaya razı olmuştu. Bir Brahman olarak son anlarını dövüşerek geçiremezdi. Drona bir anda silahlarını indirdi, arabasında yogi pozisyonunda oturdu, transa geçti ve huzur içinde tanrıların dünyasına yükseldi. Pandavaların bir müttefiki tarafından başı uçurulduğunda canı çoktan bedenini terk etmişti. Yudiştira'nın utançtan yere alçılmasıyla Drona'nın coşkun bir halde yükselişi arasındaki zıtlık içerdiği anlamlar açısından yıkıcıydı. Arjuna, Yudiştira'ya en ağır sözleri sarf etti: Söylediği adi yalan hepsini mahvedecekti.⁶⁷

Krişna'nın üstlendiği şaibeli rolden ne çıkarmalıyız? O Pandavaları yoldan çıkarmaya çalışan bir şeytan değildi. Kardeşler gibi, o da Veda tanrılarından birinin oğluydu. Babası kurbanların koruyucusu Vişnu'ydu.⁶⁸ *Brahmanlar*'da Vişnu'nun görevi ritüel esnasında kazara kirletilen bir kurbanı "onararak" işlevini yerine getirmeye devam etmesini sağlamak ve kozmik düzeni yeniden tesis etmektir. *Mahabharata*'da Krişna, Vişnu'nun dünyevi dengiydi. Kahramanlık çağı şiddet dolu bir sona yaklaşırken muazzam bir kurban ritüeliyle düzen yeniden sağlanmalıydı. Savaş bu kurban ayiniydi. Savaş sırasında ölen savaşçılar olan kurbanları Yudiştira'ya egemenliği geri vererek tarihi yeniden rayına sokacaktı. Öte yandan savaş normal yollarla kazanılamazdı. Krişna'ya göre, Drona ve Bişma "adi bir dövüşle öldürülemeyecek denli" üstün insanlardı.⁶⁹ Krişna'nın her şeyi göz alarak kurduğu stratejiler kurban ayinini yeniden yoluna sokmak için bir rahibin uygulayacağı türden özel ritüel prosedürleriydi.

Eski Veda *ethos*'una göre Krişna'nın argümanı kusursuzdu. Hatta kaosu bitirip düzeni kurmak için canavar Vritra'yı öldüreceği zaman benzer bir yalan söyleyen atası İndra'yı andırıyordu. Öte yandan, Yudiştira bir Eksen Çağı insanıydı ve bu arkaik ritüel söylemleriyle ikna olmadı. Teselli edilemez durumdaydı. Şiir boyunca umutsuzca yakardı: "Hiçbir şey kshatriya'nın *dharma*'sından daha kötücül değil."⁷⁰ Savaş, tanrıların kabul edeceği

bir kurban ayini değildi, bir zulümdü. Epik hikâye şiddetin şiddeti doğurduğunu ortaya koyuyordu. Onursuz bir ihanet bir diğerini peşinden getiriyordu.

Kederle dolan Drona'nın oğlu Aswatthaman babasının ölümünün intikamı için yemin etti ve Hindistan yerli halkının antik tanrısı Şiva'ya kendini "kurban" (*atmayajina*) olarak sundu. Onun şehitliği münzevilerin kendilerine uyguladıkları şiddetten uzak kişisel feda uygulamalarının korkunç bir parodisiydi. Şiva, Aswatthaman'a parıldayan bir kılıç verdi ve artık dünyaya ait olmayan bir parılıya kavuşan bedenini teslim aldı. İlahî bir coşkunluğa kapılan Aswatthaman herkes uyurken Pandava kampına girdi ve Yudiştira'nın babasına ihaneti kadar onursuz bir saldırıyla düşmanlarını katletmeye başladı. Aswatthaman bir Brahmandı. Bu katliamı kutsal bir ritüel gibi yaşıyordu ama aslında bu kontrolden çıkmış bir kurban ayiniydi. Veda ritüelinde hayvanın çabucak ve acı çektirmeden öldürülmesi gerekirdi. Ne var ki Aswatthaman babasının kafasını uçuran kişi olan ilk kurbanını yakaladığında onu ölümüne tekmeledi, hemen öldürmedi ve "kafasını ezerek bir hayvan gibi ölmesini sağladı."⁷¹

Pandava kardeşler saldırıdan kaçtılar çünkü Krişna onlara o gece kampın dışında uyumalarını salık vermişti. Öte yandan, çocuklar dâhil ailelerinin büyük kısmını kaybetmişlerdi. Pandavalar sonunda Aswatthaman'ı bir grup münzeviyle birlikte klasik Brahman pozunda ritüel kıyafetleri içinde Ganj nehrinin kenarında huzur içinde otururken buldular. Pandavaları gören Aswatthaman bir tutam çim kopardı ve bunu kitlesel bir imha silahı olan *brahmasiris*'e dönüştürerek "*Apandavaga!*" "*Pandavaların yok olması için!*" cığlığı eşliğinde fırlattı. Bir anda dünyayı yok edebilecek dehşetli bir yangın çıktı. Aswatthaman'ın fırlattığı silahın etkisini yok etmek için Arjuna da kendi *brahmasiris*'ini ateşledi ve o da bir *yuga*'nın sonundaki ateş gibi parladı.⁷²

Ölümcül bir açmaz oluşmuştu ve dünyanın kaderi bir kez daha dengesini bulmaya çalışıyordu. Aswatthaman'ın yanındaki

iki münzevi o anda kendilerini ateşlenen silahların arasına yerleştirdiler. Eksen ruhuyla, “tüm yaratıkların ve tüm dünyaların iyiliğini isteyerek” iki savaşçıdan da silahlarını geri çağırma larını istediler. Arjuna savaşçılara özgü “kutsal bir yaşam” sürmüştü: Bir tür yoga yapmış ve *kshatriya*’ya özgü kutsal doğruluk ve sadakat erdemlerine özenle bağlı kalmıştı.⁷³ Öfkesini kontrol edebildi ve silahını kinle ateşlemediği için geri çağırmayı başardı. Aswatthaman ise *brahmasiris*’ini öfkeyle fırlatmıştı. Artık onu geri çağırılmaz, yalnızca yönünü değiştirebilirdi: Silah artık Pandavaların karılarının rahmine gidecekti. Artık çocukları olmayacak ve Pandava soyu tükenecekti. Krişna onu lanetledi: Üç bin yıl boyunca Aswatthaman yeryüzünde tek başına, boş bir münzevi gibi dolanacak, ormanlarda ve çorak topraklarda yaşayacaktı.

Yudiştira on beş yıl boyunca hüküm sürdü ama yaşamının ışığı sönmüştü. *Kshatriya*’nın şiddet dolu yaşamı ile *ahimsa dharma*’sını ve kalbindeki sevgiyi hiçbir zaman bağdaştıramadı. *Mahabharata*’da savaşçının mesleğini savunan, savaşçılığı ve öldürmeyi öven sayısız pasaj var ama temel şüpheler de yok değil. Destan, Eksen Çağı ruhaniliğinin Hindistan’ın kendilerini bir boşlukta bulan bir kısım sıradan halkı üzerindeki sıkıntı verici etkisini ortaya koyuyor. Dünyevi bir *dharma*’ya sıkışıp kalan halk, münzevilere ve yogilere katılamamış ama eski Veda inancının artık onlara yetmediğini de görmüştü. Hiç şüphesiz, bu inanç bazen şeytani de olabiliyordu: Aswatthaman’ın coşkunu bir şekilde “kendini feda etmesi” dünyayı yıkımın eşiğine getirmişti. Gece yaptığı saldırıya dair hikâye, katliam, şehitlik, artan intikam isteği ve silahların dizginsizce ateşlenmesi çağrışımı, bize bugüne ilişkin kehanetimsi bir izlenim aktarıyor. Şiddet, ihanet ve doğruculuktan uzak durmak yıkıcı bir döngüyle trajik bir nihilizme sürükleyebiliyordu:

Tanrıça Yeryüzü titredi ve dağlar sallandı. Rüzgâr esmedi, yakılmasına rağmen ateş harlamadı. Gökyüzündeki takım-yıldızlar bile telaş içinde dolandılar. Güneş parlamadı, ay

ışılığını yitirdi. Şaşkın bakışlar altında uzay karanlığa gömüldü. Ardından tanrılar kendi yerlerini şaşırdılar, kurban ayini niteliğini kaybetti, Vedalar onları terk etti.⁷⁴

Dünyayı yıkımdan kurtaran tek şey “tüm yaratıkların ve tüm dünyaların iyiliğini isteyen” iki bilgenin Eksen Çağı ruhuydu. Bir şekilde bu ruh bazıları umutsuzluğa kapılmanın eşiğinde olan sıradan savaşçı ve ailelere ulaşmalıydı.

399 yılında Sokrates Atina demokrasisi tarafından idam edildiğinde Platon otuz yaşındaydı. Bu trajedi genç adam üzerinde kalıcı bir etki bırakmış ve felsefesini derinden etkilemişti.⁷⁵ Platon siyasal kariyer peşindeydi. Kahramanı Sokrates’in aksine, zengin bir aristokrat aileden geliyordu: Babası Atina’nın son kralının soyundandı. Üvey babası, Perikles’in yakın dostuydu. İki amcası ise Atina’nın Peloponez Savaşı’nda aldığı yenilginin ardından otuz tiran yönetiminde aktif rol üstlenmişti. Amcaları, Platon’u onlara katılmaya davet ettiler. Bu harika bir fırsat gibi görünüyordu ama Platon bu feci yönetimin kusurlarını görebiliyordu. Demokrasi yeniden tesis edildiğinde çok mutlu olmuştu ve zamanının geldiğine inanıyordu fakat Sokrates’in yargılanması ve ölümü umutlarını öyle yıkmıştı ki hevesini yitirmiş, tiksinti içinde kamusal yaşamdan elini eteğini çekmişti. Hangi *polis*’e bakarsa baksın yönetim sisteminin kötü olduğunu görüyordu:

Bu nedenle şunu söylemek zorundaydım... İnsan ırkı doğru ve sahici bir şekilde felsefenin izinden gidenler siyasal otoriteyi elde edene kadar ya da siyasal kontrolü elinde bulunduranlar gerçek filozoflar olma hevesinin peşine düşene kadar gün yüzü görmeyecek.⁷⁶

Eksen Çağı’nın ‘bakış açıları siyasetin şiddet yüklü ve sahte dünyasına nasıl entegre edilebilirdi? Platon’un felsefesi genel olarak öte dünyaya ilişkin ve dünyevi meselelerle ilgilenmektense

soyutlamanın soğuk saflığına bir kaçış olarak görülür. Ne var ki Platon filozofların dünyadan el etek çekmelerini istemiyordu. Konfüçyüsçüler gibi, bilge kişinin bir eylem adamı olması ve kamusal politikayı etkilemesi gerektiğine inanıyordu. İdeal olarak, bir filozof halkı bizzat yönetmeliydi. Platon, aydınlandıktan sonra bilgenin *agora*'ya dönerek insanlığın iyileştirilmesi için çalışması konusunda ısrarcıydı.

Sokrates'in ölümünün ardından, Platon ilham bulmak umu-duyla doğu Akdeniz'de seyahat etti. Bir süre Sokrates'in öğrenci-lerinden Eleacı filozof Öklid'le Megara'da kaldı. Öklid, Platon'un Parmenides'i yazdığı aşamaya tanıklık etti. Platon yaşam boyu dostluklar kurduğu Pisagorcu topluluklarla da ilgileniyordu. Özel-likle zihinlerini detayların keşmekeşinden uzaklaştırıp yalın sayı-lar ve geometrik şekiller dünyasına götüren matematiğe yönelik tutkularından etkileniyordu. Mısır ve Libya'yı gezdi ve Siraküza tiranı I. Dionysius'un sarayında onun fikirlerinden fazlasıyla etki-lenen Dion'la tanıştı. Platon, Dion'un Sicilya'da bir felsefi aktivist olacağını umut etmiş olabilirdi ama Siraküza'ya yaptığı ilk yolcu-luk kötü sonuçlandı. Dionysius'un Platon'u köle olarak sattığı ve son dakikada arkadaşları tarafından kurtarıldığı söyleniyordu. Bu deneyimden yara alan Platon 387 yılında Atina'ya evine döndü.

Orada onu mutlu edecek pek bir şey yoktu. Atina, Sparta'ya karşı Thebai ile bir ittifak yaparak Peloponez Savaşı'nın yaralarını sarmaya çalışmıştı. Sonraki otuz yılın olayları Yunan anakarasın-daki şehirlerarası siyasetin kronik istikrarsızlığını ispatlar nitelik-teydi. *Polis*'ler çekişmeye devam ettiler, hiçbir şehir tutarlı bir dış politika uygulayamadı ve hepsi durmak bilmeyen çatışmalardan yaralar aldı. Ticaret azaldı. Zenginler ile yoksullar arasında yeni çelişkiler ortaya çıktı. Bu iç çatışmalar kimi zaman gaddarlıklara yol açtı. 370'te Argos'taki demokratlar iki yüz aristokratı döve döve öldürdüler ve Tegea'da oligarşik liderler öfkeli bir kalabalık tarafından katledildiler.

Platon'un bu kargaşaya verdiği tepki bir matematik ve felsefe okulu kurmak oldu. Buraya Akademi deniyordu çünkü bilginler Atina'nın dışında kahraman Akademos'a adanan kutsal bir koruda toplanıyorlardı. Dersler oturumlar şeklinde değil Sokrates'e özgü yapıda tartışmalar şeklinde yapılıyordu. Platon bu erken dönemde kendi görüşlerini öğrencilerine dayatmaktan ziyade bağımsız düşünceyi geliştirmek istiyordu. Aynı zamanda kişisel fikirlerini yazılı olarak geliştiriyordu ve külliyatı tam olarak günümüze ulaşmış ilk filozof oldu. Görüşlerini dogmatik tarzda kaydetmiyor, farklı bakış açılarının sergilendiği diyalog formunu kullanıyordu. Bu diyalogların kahramanı Sokrates olduğu için somut sonuçlara ulaşılmıyordu. Platon'un diyalogları kesin argümanlar olmaktan öte okurlarını tartışılan konuların karmaşıklığına ilişkin daha derin bir kavrayışa sürükleyen davetlerdi. Platon modern bir akademisyen gibi değildi. Fikirlerini ciddiyetle ve mantıklı yollarla açıklamak yerine şakalarla, dolaylı yollarla ve göndermelerle aktarır, meşellerle konuşur, temel doğrulara dolambaçlı ve belli belirsiz atıfta bulunurdu. Gerçeğe varış sürecinin zorlu olduğuna, uzun ve titiz bir diyalektik eğitimi gerektirdiğine inanıyordu ama yazılarında kadim sözlü aktarım yöntemlerini de koruyordu zira gerçek yalnızca olguların basitçe söylenmesiyle paylaşılamaz, sezgi, estetik içgörü ve hayal gücünün yanı sıra deneysel gözlem ile disiplinli mantık da gerektirirdi.

Platon'un felsefesi genelde "formlar doktrini" olarak bilinen ama asla tutarlı bir teoriye dönüşmemiş bir kuramla doluydu. Modern akademisyenler onun düşüncesindeki gelişimin izini sürmekte ve bazıları yaşamının sonunda formları toptan bıraktığına inanmaktadır ancak Platon'un çalışmalarında net bir entelektüel evrim aramak bir hatadır.⁷⁷ Platon muhtemelen bir diyalogu bitirmeden diğerine başlıyor, aynı anda birkaç diyalog üzerinde çalışıyordu. Bazen bir yaklaşımı bazen diğerini deniyordu. Ara sıra formları mistik biçimde ilahî olarak tanımlardı. Bazen de beyinsel olarak tanımlamayı tercih ederdi. Her bir diyalogda bu zorlu kurama

farklı bir başlangıç noktasından yaklaşırdı; bu nedenle bugüne kalanlar, bir dizi farklı felsefi soru sorarak ama her zaman bu derin nosyonun dördüncü yüzyılın istikrarsız ve huzursuz dünyasında nasıl bir pratik karşılık bulacağı konusuna kafa yorarak soyut bir düşünce nesnesi olarak bir forma ilişkin genel bir fikir sunmak amacıyla oluşturulmuş üst üste binmiş bir argümanlar serisinden ibarettir.

Sokrates iyiliğin gerçek doğasını keşfetmeye çalışmıştı ama bunu birilerini, hatta kendini de, tatmin edecek şekilde formüle etmiş görünmüyor. İlk diyaloglarda Platon muhtemelen hocasının prosedürlerine takılıp kalmıştı. Gördüğümüz gibi, Sokrates'in bir ortak payda bulma umuduyla konuştuğu kişilerden cesaret gibi bir erdeme dair farklı örnekler düşünmelerini istemesini sağlıyordu. Bir tür bir davranış cesur sayılırken bir başkası sayılmıyorsa bu bize cesaretin kendi içinde nasıl bir doğası olduğunu gösteriyordu? Erdemin ne olduğunu bilmeden nasıl erdemli davranabilirdiniz? Karşıt siyasetleri -demokrasi, oligarşi, tiranlık, aristokrasi, monarşi- destekleyenlerin kendi görüşlerini şiddetle savunduğu o siyasal karışıklık döneminde Platon bir çözüm bulmanın tek yolunun iyi yönetimin dayandığı prensipleri bulmak olduğuna inanıyordu. Sokrates gibi, Platon da Sofistlerin göreceliliğinden rahatsızdı. Kalıcı ve değişikliğe tabi olmayan ama düzenli bir rasyonel düşünüş çabasıyla algılanabilecek bir gerçeklik boyutu bulmak istiyordu.

Öte yandan, Platon sıra dışı bir önerme ortaya atarak Sokrates'ten ayrılmıştı. Ona göre, erdem günlük yaşamdaki davranış örneklerini biriktirerek yapılandırılacak bir konsept değildi. Somut dünyadan daha yüksek bir düzlemde var olan bağımsız bir varlık, nesnel bir gerçeklikti. İyilik, adalet ya da güzellik ideaları duyularla algılanamazdı. Onları göremez, işitemez veya onlara dokunamazdık. Sadece her bir insanın ruhunda (*psyche*) yer alan mantık yürütme gücüyle kavrayabilirdik. Somut dünyamızdaki her şeyin ebedî ve değişmez bir formu vardı: cesaret, adalet, genişlik ve hatta bir masanın bile. Bir nehir kıyısında durduğumuzda

önümüzdeki su kütlesinin bir göl ya da bir okyanus değil de bir nehir olduğunu anlamamızın sebebi zihinlerimizdeki nehir formuydu. Öte yandan, bu evrensel konsept kendi rahatlığımız için yarattığımız bir şey değildi. O kendi adına vardı. Örneğin, bu dünyada, gerçekten eşit iki şey yoktu ama bir mutlak eşitlik fikrimiz vardı ve üstelik bunu günlük yaşamlarımızda hiç tadamıyorduk. “Şeylerin bir tür sabit varlıkları ve kendilerine ait özleri var,” diyordu Platon, Sokrates’in ağzından. “Bunlar bizimle ilişki halinde değil ve bize göründükleri şekilde iniş çıkışlar yaşamıyorlar. Onlar kendi içlerinde, doğası gereği onların olan kendi varlıkları ya da özleriyle bağlantılı bir şekilde varlar.”⁷⁸

Yunanca *idea* sözcüğü modern manadaki “fikir” kelimesiyle aynı değildi. Bir *idea* ya da *eidos* özel, öznel bir zihinsel yapı değil, bir “form,” “çizgi,” ya da “öz”dü. Bir form ya da *idea* her bir özel varlığa ona özgü şekil ve koşulunu veren bir arketip, orijinal çizgiydi. Platon’un felsefi nosyonu her dünyevi nesne ya da deneyimin ilahi çeperde bir karşılığının olduğu kadim felsefenin akılcılaştırılmış ve içselleştirilmiş bir ifadesi olarak görülebilir.⁷⁹ Bu algı Eksen Çağı öncesi dininde önemliydi, o nedenle Platon’un dünyevi çeperde kusurlu bir temsil bulan mutlaklar dünyası ideası modern okurlara kıyasla çağdaşlarına o kadar da tuhaf gelmemiş olabilir. Formlar kendilerini zaman dünyasında gösteriyorlardı ama üstün, kutsal ve zamandan bağımsızlardı. Yaşamlarımızı şekillendiriyor fakat onları aşıyorlardı. Burada, aşağıdaki her şey sürekli değişiyor ve çürüyordu. Platon, güzel bir kişi görünümünü yitirip ölse bile güzelliğin kendisinin var olmaya devam ettiğine işaret ediyordu. Kişi mutlak güzelliğe sahip değildi, dünyevi hiçbir varlık da buna sahip değildi ama güzellik tarafından şekillendirilmiş ve bu ebedî niteliğe dâhil olmuştu. Güzelliği kız kardeşinin ya da bir şiirin, dağın, binanın güzelliğinden çok farklıydı fakat insanların bunu tanımasının sebebi her birimizin içinde ebedî formlara dair bir içsel bilgi olmasıydı. Güzel birine âşık olduğumuzda ondan yayılan güzelliğe teslim olurduk. Aydınlanmış kişi güzelliğin kusurlu

dünyevi tezahürüne bakarak onun altında yatan ebedî formu görmek için kendini (Platon kadınların da bu bilgiye ulaşabileceğine inanıyordu) eğitmeliydi.

Dolayısıyla formların gerçekliği asaldı ve bizim somut dünyamız ikincil ve türevdi. Kadim felsefede de göksel çeper dünyevi çeperden daha üstün ve devamlıydı. Formların, geçici fenomenlerin sahip olamayacağı yoğun bir gerçekliği vardı. Bir kişi, eylem ya da nesneden kusurlu bir şekilde yansıyan forma baktığımızda onun gizli özünü görür ve dünyevi tezahüründen daha orijinal bir varlık seviyesiyle karşılaşırdık. Zhuangzi ve Buda gibi Platon da burada aşağıda gördüğümüz her şeyin sürekli başka bir şey olduğunu fark etmişti. Formlar ise bu oluş akışına dâhil olmuyordu. Onlar statik, değişimden azade ve ölümsüzdü. Filozof daima özü itibarıyla tatmin edici olmayan ya da Buda'nın muhtemel sözleriyle *dukkha* olan duyusal verilerden ziyade saf mantık egzersizine dayalı bir bilgiyi geliştirerek daha derin bir anlam seviyesine ulaşmaya çalışırdı.

Platon antik bir mitsel algıya göndermede bulunuyor olabilirdi ama asıl çağının matematiğinden esinleniyordu. Akademi'nin kapısında, "Geometriden anlamayan giremez" yazısı asılıydı. Matematik öğrenimi mecburiydi. Pisagorcular gibi Platon da evrenin temel sayı ve geometri ideaları üzerine kurulu olduğuna inanıyordu. Doğal nesnelerde asla mükemmel bir daire ya da üçgen göremezdik ama bu formlar tüm gözle görülen nesnelerin temelini oluşturuyordu. Platon'a göre, bunlar düzenleyici zihin tarafından düzensiz dünyaya dayatılmıyordu, onları algılayan zekâyı aşarak bağımsız bir şekilde varlıklarını sürdürüyorlardı. Bu nedenle, sıradan düşünüş şekilleriyle değil eğitilmiş zekâ ile *bulunabilir* ve keşfedilebilirlerdi. Matematik, Platon'un aradığı mutlak manada kesin bilgiyi barındırıyordu ama bunu sıradan deneyimlerle elde etmek mümkün değildi.⁸⁰ Bugün bile, matematikçiler kendi disiplinlerini Platoncu bir yolla değerlendiriyorlar. Roger Penrose'un ifadeleriyle, "Kişi bir matematiksel doğruyu 'gördüğünde' bilinci bu idealar dünyasına girer ve onunla temasa geçer."⁸¹

Öte yandan, bu bilgi yalnızca zorlu ve disiplinli bir yolla elde ediliyor olsa da Platon'a göre tamamen doğal bir insani kapasiteydi. Onunla doğuyorduk. Yalnızca uyandırılması gerekiyordu. Gerçek, zihne dışarıdan sokulamazdı; her bir erkeğin ya da kadının formların doğrudan bilgisine sahip olduğu doğum öncesi bir varoluştan "tekrar toplanmalıydı." Her ruh (*psyche*) birçok kez doğmuştur, diyordu Platon'un Sokrates'i, "ve burada ve yeraltındaki her şeyi görmüştür. Öğrenmediği hiçbir şey olmadığı için erdem ve diğer şeyler hakkındaki bilgileri yeniden toplayabilmesi şaşırtıcı değildir... Çünkü araştırmak ve öğrenmek başlı başına bir yeniden toplamadır."⁸² Teorisini ispatlamak için bir köle çocuğu yanına çağırması ve zor bir geometrik problemin çözümünü bulması için yardımcı olmuştu. Tek yaptığıının çocuğa daha önceki bir varoluştan bildiği ama unuttuğu şeyleri hatırlatmak olduğunu iddia etmişti.⁸³

Platon, Eksen Çağı filozoflarının pek çoğunun sahip olduğu bir inancı, normal deneyimlerimizi aşan ama erişebileceğimiz ve insanlığımız açısından doğal olan bir gerçeklik boyutu olduğu kanısını paylaşıyordu. Öte yandan, diğerleri bu bilgiye muhakeme yöntemiyle erişilemeyeceğini savunurken Platon aksini iddia ediyordu. Ne var ki bilginin özünde yeniden toplama olduğuna dair inancı, bu titiz diyalektiğin salt analitik olmaktan öte sezgisel olduğunu gösteriyor. Bu içsel bilginin yeniden kazanılması süreci zihne beklenmedik şekilde ulaşıyor. Diyalogların bazılarında Platon'un formları salt bir konsepti araştırmak ya da problemin köküne inmek için kullandığı doğrudur.⁸⁴ Öte yandan, Platon'un rasyonel arayışının tutkulu ve romantik olduğu da doğrudur. Antik Yunan'da mantık "soğuk" değil "sıcak"tı, anlam ve değer arayışıydı.⁸⁵ Amaçlarını bulması ve bu amaçlara ulaşmak için tutkularını dizginlemesi amacıyla *psyche*'ye yardım ederdi. Günümüze kalan parçalı metinlerden söyleyebildiğimiz kadarıyla, o güne değin Yunan filozoflar kendilerini sıkça kavramsal, beyinsel bir deneyimle sınırlamışlardı. Akademi'de Yunan eğitimi daha ruhani bir hal aldı.

Platon aydınlanma ve yeniden toplama sürecini tanımlamak için Eleusis ve Dionysos gizemlerinin imgelemi ve dağarcığını sıkça kullanırdı. Öte yandan, öğrencileri içgörüyü ritüeller ve dramatik temsillerle ulaşmak yerine formlar vizyonuna fazlasıyla titiz ve zorlayıcı yapısıyla onları alternatif bir bilinç haline sürükleyen bir diyalektik kullanarak erişirlerdi. Süreç daha yüksek bir varlık haline mistik bir yükseliş, Eleusis'te *mystai* tarafından yaşanandan çok farklı olmayan, istekli kişiyi kutsanmış bir duruma götüren bir kabul ayini olarak tanımlanıyordu. Platon, Sokrates'in ağzından bu arayışı, arayan kişinin normal algının ötesine götüren bir *ekstasis* elde edene değin yakalandığı bir aşk ilişkisi olarak tanımlıyordu. Sokrates, bu bilgiyi Diotima adlı bir rahibeden aldığı açıklıyordu. Diotima, *mystai*'ye güzel bir bedene duydukları aşkın nasıl arındırılabilceğini ve coşkun bir ideal güzellik tefekkürüne (*theoria*) dönüştürülebileceğini gösteriyordu. İlk başta felsefi aday, âşık olduğu şeyin fiziksel kusursuzluğu karşısında kendinden geçiyordu. Ardından bu kişinin diğer varlıklarda da var olan bir güzelliğin tezahüründen ibaret olduğunu görmeye başlıyordu. Kabul ayininin ikinci aşamasında beden güzelliğinin fiziksel olarak çirkin bir insanda dahi var olabilen çok daha tarifsiz bir ruh güzelliğinden daha aşağıda olduğunu fark ediyordu. "Ayinin sonunda yaklaştıkça bulmak için o kadar ter döktüğü güzelliğin ruhu olan harikulade vizyon üzerinde beliriyordu." Bu güzellik bitimsizdi; artık belli bir nesneye hapsedilemezdi, "mutlak, kendi içinde var olan, benzersiz, bitimsizdi." Tüm diğer şeyler ona katılırdı, "fakat bu öyle bir şekilde olurdu ki onlar var olduktan sonra çekip gittiklerinde bu güzellik ne bir artış ya da eksilme yaşar ne de bir değişime uğrardı." *Psyche* "aşkın gizemlerine kabul edilmiş," somut dünyayı ardından bırakmış ve mutlak güzelliğin kendisine ilişkin coşkun bir bilgiye ulaşmıştı.⁸⁶

Biz modern insanlar düşünme eylemini *yaptığımız* bir şeymiş gibi deneyimliyoruz. Platon ise onu zihne olan bir şey olarak görüyordu: Düşünce, nesneleri onları görmeyi öğrenen kişinin

psyche'indeki canlı gerçekliklerdi. Bu güzellik vizyonu salt bir estetik deneyim değildi. İnsanlar bunu tattıktan sonra köklü bir ahlaki değişimden geçtiklerini ve artık bayağı ve etik dışı bir yaşam süremeyeceklerini fark ederlerdi. Bu bilgiyi edinen kişi "yalnızca iyiliğin yansıtılmış imgelerini değil, gerçek iyiliği meydana getirirdi çünkü bir yansımayla değil gerçeğin kendisiyle temas halinde olurdu." Köklü bir dönüşümden geçmiş olurdu: "Gerçek iyiliği meydana getirip besledikten sonra Tanrı'nın sevilen kulu olma ve belki de bir ihtimal ölümsüz olma ayrıcalığını tadacak."⁸⁷ Platon'un güzellik tanımı diğerlerinin Tanrı ya da Yol dediği kavramla net bir şekilde benzerdi:

Bu güzellik, ister canlı bir şeyde ister yeryüzü ya da gökyüzünden isterse de tamamen başka bir şeyde olsun, bir yüzün ya da ellerin veya bedensel olan herhangi bir şeyin güzelliği gibi veya bir düşünce ya da bilimin güzelliği gibi veya kendisinden başka bir şeyde yeri olan güzellik gibi imgelemde belirlemeyecek.

Tanrı, *brahman* ya da *nibbana* gibi, bu güzellik aşkıdır: "mutlak, kendi içinde var olan, benzersiz, bitimsiz."⁸⁸

Öte yandan, güzellik vizyonu arayışın sonu değildi. Karşı durulamaz şekilde, İyi'ye, insanların arzuladığı her şeyin özüne yönlendirirdi. Tüm diğer formlar İyi'ye dâhildi ve onun tarafından beslenirdi. Tüm şeyler İyi içinde bir olurdu. İyi tanımlanamazdı ve Platon'un Sokrates'i onu yalnızca mesellerle, en çok bilinen haliyle *Devlet* kitabındaki mağara alegorisiyle anlatabiliyordu.⁸⁹ Burada Sokrates, hayatları boyunca bir mağarada mahkûm gibi zincirlenmiş bir grup adam hayal ediyordu. Bu kişiler gün ışığına ters oturtulmuşlardı ve yalnızca dış dünyanın kayalık duvarlara yansıyan gölgelerini görebiliyorlardı. Bu, formları doğrudan görmenin imkânsız olduğu aydınlanmamış insan durumunu anlatan bir imgeydi. Yoksunluk içindeki koşullarımıza öyle dalmıştık ki

bu geçici gölgeleri asıl gerçeklik sanıyorduk. Bu mahkûmiyetimiz bitecek olsa mağaranın dışındaki dünyanın canlı varoluşu ve parlak güneş ışıkları bizi dehşete düşürür ve darmadağın ederdi. Bu bize muhtemelen fazla gelirdi ve bildiğimiz alacakaranlık varoluşumuza dönmek isterdik.

Sokrates, ışığa yükselişin bu nedenle aşamalı olması gerektiğini söylüyordu. Gün ışığı İyi'yi simgeliyordu. Fiziksel ışığın daha net görmemizi sağlaması gibi, İyi de gerçek bilginin kaynağıydı. Serbest bırakılmış mahkûmlar gibi, İyi'yi gördüğümüzde orada gerçekte ne olduğunu kavrardık. Güneş her şeyin büyüyüp yeşermesini sağlardı. İyi gibi, o da varlığın sebebiydi ve bu nedenle sıradan yaşamda tattığımız her şeyin ötesindeydi. Uzun süren kabul sürecinin ardından aydınlanmış ruh sıradan insanların güneşi gördüğü kadar net bir şekilde İyi'yi görebilirdi. Öte yandan, bu da yolculuğun sonu değildi. Özgürleşmiş kişiler, tıpkı Buda'nın *nibbana*'nın verdiği huzurun tadını çıkarmak isteyişi gibi, muhtemelen dışarıda kalmak ve güneş ışığının tadını çıkarmak isteyecekti ama yoldaşlarına yardım etmek için mağaranın karanlığına dönmek gibi bir görevleri vardı. "Bu nedenle her biriniz sırayla diğerlerinin ortak yaşam alanında yaşamak üzere aşağıya inmelisiniz," diyordu Sokrates. "Oradaki insanlardan çok daha geniş bakacaksınız. Doğru, adil ve iyi şeyler hakkındaki gerçeği görmüş olduğunuz için her bir imgenin ne olduğunu bileceksiniz."⁹⁰ Muhtemelen düşmanca karşılanacaklardı. Karanlık karşısında şaşkına döneceklerdi. Eski dostları muhtemelen onlara gülecek ve yanıldıklarını söyleyeceklerdi. Aydınlanmış bir kişi "gölgeleri algılamak konusunda müzmin mahkûmlarla nasıl rekabet edebilirdi?"⁹¹ Mahkûmlar belki de, Platon'un ima ettiği gibi Atinalıların Sokrates'i idam etmesine benzer şekilde özgürleştiricilerine sırt dönecek ve onları öldüreceklerdi.

Mağara meseli Platon'un ideal devlete ilişkin siyasi tanımının ayrılmaz bir parçasıydı. Sürekli ideallerinin pratik uygulamasına geri dönüyordu ve duvardaki gölgeler aydınlanmamışların zayıf vizyonlarının yanı sıra baskı ve öz menfaatlere dayalı çağdaş si-

yasetin geçici yanılsamalarını da ifade ediyordu. *Devlet*'te Platon adaletin rasyonel olduğunu ve halkın yalnızca yöneticilerin mantıkla hareket ettiği düzgün bir toplumda yetişmeleri koşuluyla gerektiği gibi yaşayabileceklerini göstermek istiyordu. Bu metinde nahoş ve elitist birçok nokta da var. Örneğin, Platon'un ütöpik şehrinde genetik mühendislik olacaktır: Daha yetersiz insanların üremesi engellenecek, kusurlu bebekler gizlice öldürülecek ve gelecek vadedenler ailelerinden alınarak *polis*'in izole edilmiş bir yerinde devlet yurtlarında yetiştirilecekti. En yetenekli olanlar mağaradan yükselmelerini sağlayacak şekilde uzun ve zorlu bir eğitime tabi tutulacaktı. Aydınlanmış medeni yaşama kabul sürecinin sonunda kendileri için İyi'yi görecek, devlete barış ve adalet getirecek bir iç istikrar elde edeceklerdi.

Bu nedenle, sizin ve bizim için, şehir bugünlerde birçok şehirde olduğu gibi gölgelerle savaşıyor ve sanki bu büyük bir iyilikmiş gibi yönetmek için birbirleriyle mücadele eden insanlar tarafından değil, hayal kurmaktan çok uyanık kalan insanlar tarafından yönetilmelidir zira gerçek şöyledir: Müstakbel yöneticileri yönetmek için en az heves eden kişilerden oluşan bir şehir ister istemez iç savaştan en uzak duran şehir olacaktır.⁹²

Platon hayalî devletinin gerçek bir devlet için bir şablon oluşturmamasını kesinlikle beklemiyordu ve bunu muhtemelen tartışma yaratmak için kullandı ama ütopyasındaki gaddar unsurlar Eksen Çağı'nın sevgi dolu *ethos*'uyla taban tabana zıttı.

Devlet otoriter bir bakış açısına sahipti. Bakış açısını diğerlerine, örneğin Buda'nın "faydasız" bulacağı bir yöntemle, dayatıyordu. Platon'un insancılık için vakti yoktu. Şiir ve müziğe yoğunlaşan Yunan eğitime şüpheyle yaklaşıyordu çünkü sanatın akıl dışı duygular uyandırdığına inanıyordu. Platon'un devleti kişisel ilişkilere karşı teşvik edici değildi: Seks yalnızca genetik açıdan kabul edilebilir yurttaşların üremesi için bir araçtı. Platon ayrıca ideal

polis'te tragedyayı yasaklamak istiyordu. Dördüncü yüzyılda yeni tragedyalar bütün Attika'da geniş kalabalıklar kendine çekmeye devam ediyordu⁹³ fakat Atinalılar Aiskhylos, Sofokles ve Euripides'in şaşaalı günlerini arıyor ve hâlâ onların trajik içgörülerinin özlemini çekiyorlardı.⁹⁴ Platon ise tragedyaya sırt çevirmişti. Tragedyanın karamsarlığına, insan potansiyeline yönelik negatif yaklaşımına güvenmiyordu ve tanrılara dair şüpheli bakışının ölümcül bir nihilizme sürükleyeceğine inanıyordu. Tragedya kahramanlarına duyulan sempati zımnen onların yaşama dair kasvetli bakışını tasvip etmek ve teselli edilemez keder ile yönetilemez öfkeyi teşvik etmek anlamına geliyordu. Tragedyanın erdemli yurttaşların dahi ruhlarını "sakatlama" ve ona maruz kalanların yaşamlarını "daha kötü ve sefil" bir hale getirme gücü vardı. Her şeyin ötesinde, tragedya kedere karşı doğal bir eğilimi tetikliyordu ve "duygusal bir teslimiyete" yol açabilirdi.⁹⁵ İnsanın kendisi için üzülmesi ve başkalarına acıması kontrol altında tutulmalıydı. Hiç şüphesiz, koronun izleyicileri yönlendirdiği gibi diğerlerine karşı sempati duymak ve onların acılarını paylaşmak iyi insanın ılımlılığını ve öz kontrolünü tehlikeli bir şekilde bastırıyordu. Toplumun bu doğal sempatiyi bastırmak için önlemler alması gerekirdi zira bu erdemle bağdaşmayan bir şeydi.⁹⁶

Mensiyüs gibi sevgi "filizleri" yetiştirmek yerine, Platon onu yok etmek istiyordu. Sonraki dönem çalışmalarında ikinci Sicilya seyahatinde şekillenmiş bir katılık görüyoruz. Siraküza tiranı I. Dionysius'un ölümünden sonra, Platon eski koruyucusu Dion'un 354'te öldürülmesine neden olan siyasal komploya istemeden dâhil oldu. Bir noktada, Platon ev hapsine çarptırıldı ve idamdan kıl payı kurtuldu. Felsefi fikirlerinin bütünüyle etkisiz kalması bir yanda, kendisi de kişisel olarak yaralandı ve bu andan itibaren daha katı bir çizgi benimsedi.

Platon'un formlar düşüncesi Yunan dinine yeni bir dinamik getirmişti. Homeros'tan beri Yunanlar gerçekliği olduğu gibi kabullenmeye teşvik ediliyordu ve onu aşmak ya da koşulları kökten

değiştirmek gibi bir istekleri olmuyordu. Şairler, bilim insanları ve tragedya yazarları varoluşun geçici, bitimli ve çoğunlukla da zulüm derecesinde yıkıcı olduğuna inanıyorlardı. İnsan yaşamı *dukkha*'ydı; tanrılar bile tatmin edicilikten uzak bu durumu değiştiremezdi. Asıl gerçeklik buydu ve olgun insan ya kahramanca bir başkaldırı ya da trajik veya felsefi bir içgörüyle bunu kabullenmeliydi. Platon bunu tersine çevirdi. Dünyevi, ölümlü yaşamımız elbette sefil ve çarpıktı ama asıl gerçeklik bu değildi. Formların değişmez ve ebedî dünyasıyla kıyaslandığında bu gerçek *dıştıydı* ve bu kusursuz dünyaya insanların erişmesi mümkündü. İnsanlar acı ve ölüme razı olmak zorunda değildi. Kendilerini uzun ve zorlu bir felsefi kabule adadıklarında ruhları tanrıların yardımı olmaksızın ilahî dünyaya yükselebilir, önceleri Olympos sakinlerine özgü olan bir ölümsüzlüğe erişebilirdi. Platon'dan sonra tanrıların ötesindeki açıklanamaz bir gerçekliğe dair bir özlem oluştu.

Öte yandan, Platon sonraki yıllarında dünyaya döndü ve teolojisini daha somut hale getirdi. *Timaeus*'ta dünyanın ebedî ve tamamen iyi ama her şeye gücü yetmeyen bir ilahî zanaat-kâr (*demiourgos*) tarafından yaratıldığını iddia etti. Bu zanaatkâr evreni dilediği gibi şekillendiremiyordu ama yaratısını formlara göre biçimlendirebiliyordu. Zanaatkâr dinî bir arayışa sürükleyebilecek bir figür değildi çünkü insanlıkla ilgilenmiyordu. Yüce Tanrı değildi. Daha yüce bir tanrı da vardı ama o da insanlığın içinde bulunduğu duruma karşı kayıtsızdı. "Bu evrenin yapıcısı ve babasını bulmak fazlasıyla zor," diyordu Platon, "ve bulabilsem bile onu herkese anlatmak imkânsız."⁹⁷ Platon'un dinî bir amacı yoktu. Sadece rasyonel bir kozmoloji üretmeye çalışıyordu. Formlara göre şekillendirilmiş, mantıkla yoğrulmuş evreninde deneysel yollarla araştırılabilecek anlaşılır bir çizgi vardı. Artık Olympos sakinlerinin keyfî müdahaleleri olmayacaktı. Evren, insanların kendilerini mantıksal yollarla adapte ettiklerinde anlayabilecekleri ayrıntılı bir plan dâhilinde yönetiliyordu.

Hiç şüphesiz, bu şekilde yaratılan kozmos rasyonel bir akli (*nous*) ve ruhu (*psyche*) olan, evrenin matematiksel orantılarında ve göksel varlıkların düzenli dönüşlerinde ayırt edilebilecek kendi içinde bir varlıktı. Yıldızlar da yaratıcının ilahîliğine iştirak ediyordu. Onlar “gözle görülebilir ve yaratılmış tanrılardı” ve Gaia, Yeryüzü “en birincisi, en yaşlı olanıydı.” O da kusursuz modele göre yaratılmıştı.⁹⁸ Aynı şekilde, her bir insanoğlunun *nous*’u da ilahîydi. Her birinin içinde, amacı “bizi yeryüzünden yukarı kaldırıp cennette bize özgü olan yere götürmek olan” bir *daimon*’u, ilahi bir kıvılcımı vardı.⁹⁹ Bundan dolayı insanlar kusursuz seviyede rasyonel bir dünyada yaşıyordu, bu dünyanın keşfi hem bilimsel hem de ruhani bir işti. Platon eski Olymposlular vizyonunu aşan ve aydınlanmış filozofun inancı haline gelen yeni bir kozmik din kurmuştu. Farklı yorumlansa da bu din, Platon’un tüm öğrencileri tarafından kabul edilmiş ve tektanrıci bakış açısıyla birleştikten sonra M.S. on ikinci yüzyıla kadar Batı Avrupa’nın temel kozmolojik vizyonu olarak kalmıştı.

Platon’un kutsal evreni filozoflara bir esin kaynağı oldu. Onları kozmosu deneysel yollarla araştırmaya ve doğanın gizemlerini çözmenin mümkün olduğuna inandırmaya sevk etti. Onlara, kutsallıktan nasibini almış zihinlerinin bu görev için donanımlı olduğu güvencesini verdi. Ayrıca ilahîliği insani bir çerçeveye indirdi ve algılanabilir hale getirdi. Güneş, ay ve yıldızlar gibi tanrıları sahiden her gün, gökte parıldarlarken görmek mümkündü. Yeryüzünü bilimsel yollarla araştırdıklarında ilahiliğin gizemine de daldıyorlardı. Öte yandan, Platon’un kozmik dini, felsefe eğitimi almamış sıradan halk için bir şey ifade etmedi. İnsan ırkıyla ilgilenmeyen bir tanrı onların yaşamına anlam katamazdı. Platon bunu gidermeye çalıştı. Olympos tanrıları ve kahramanları artık vasi ruhlar gibi hareket eden ve açıklanamaz göksel dünyadan mesaj alan ve oraya mesaj götüren *daimon*’lar, daha düşük tanrılar olarak görülüyordu. Hiç kimse üstün seviyede algılanamaz Tanrı’yla herhangi bir etkileşim kuramazdı ama şehir sınırlarını

koruyan, yabancılarla ilgilenen Zeus'a, evliliğin koruyucusu Hera'ya, bir savaş sırasında hoplitleri gözeten Athena ve Ares'e saygılarını sunabilirdi.¹⁰⁰ Olympos sakinleri Eksen Çağı dinlerinden silinmekte olan doğa ruhları gibi koruyucu melek statüsüne indirilmişlerdi.

Olympos sakinleri statü kaybetmiş olabilirlerdi ama Platon onların kültünün *polis*'in faydasına olduğu konusunda ısrarcıydı. Son eseri *Yasalar*'da Platon eski ibadet sisteminin önemini koruduğu bir başka ütöpik polisi tarif ediyordu. Mantık ile geleneksel Yunan dindarlığı arasında bir çelişki olduğunu kabul etmiyordu. Olymposlu *daimon*'ların varlığına ilişkin somut bir kanıt yoktu ama antik mitlerin tıpkı peri masalları gibi bir miktar gerçek barındırdığını inkâr etmek irrasyonel ve akılsızca olurdu. Platon kültün reformdan geçirilmesini istiyordu. Olymposluların kurban ayini ya da duayla etkilenemeyeceğini ama halkın açıklanamaz ilahî dünyayla aracılık yapan bu varlıklara şükranlarını ifade etmeleri gerektiğini savunuyordu.¹⁰¹ Hester, Zeus ve Athena'nın ideal şehrin akropolisinde mabetleri olmalıydı. Bu şehrin agorası tapınaklarla çevrili olmalı; festivaller, tören alayları, kurban ayinleri ve dualar titizlikle uygulanmalıydı. Hayalî şehrinin en önemli tanrıları uzun zaman boyunca güneşle özdeşleştirilen ve Platon'un kozmik teolojisine kolayca uyarlanabilecek Apollo ve Helios'tu. Platon eski ile yeniye birleştirmeye çalışıyordu. *Polis*'indeki festivallerde tanrılar ve *daimon*'lar kutlamalara katılan insanların yanında görünmeden dans edeceklerdi. Bu ritüellerin amacı hiç şüphesiz tam olarak "[tanrıların] bayramlarını paylaşmaktı."¹⁰² Festivalde *orgiazein* adı verilen coşkulu gizem kutlamaları da yer alıyordu.¹⁰³ Kurban ayinleri Olympos sakinlerini yatıştıramazdı ama yine de ruhu ayakta tutarak insanlara aşkınlık hisleri verebilirdi. Öte yandan, Platon eski dine karşı olumlu yaklaşımlara sahip olsa da felsefeyi ondan üstün tutuyordu. Eski din gerçek aydınlanmayı sağlayamazdı: Formlar mitlerdeki içgörüler ya da ritüelin kutsal dramasıyla de-

Yunanca *angelos* ve Latince *angelus* "elçi", elçilik yapan ruh, insanlardan üstün, tanrılara eşlik eden bir ruhani varlık anlamına gelir.

ğil, yalnızca zihnin mantık güçleriyle algılanabilirdi. Geleneksel din ikincil sıraya gerilemişti: *Mythos*, Platon'un mistik *logos*'una tabi kılınmıştı.

Yasalar'da Platon'u Eksen Çağı'ndan daha da uzaklaştıran kötücül bir talimat da vardı.¹⁰⁴ Hayalî şehri bir teokrasiydi. *Polis*'in ilk görevi "tanrılar hakkında doğru düşünceleri ve iyi ya da kötü bunlara göre yaşamayı" aşılardı.¹⁰⁵ Önce doğru inanç gelirdi; etik davranış ikinci sıradaydı. Ortodoks teoloji ahlakın vazgeçilmez önkoşuluydu. "Yasanın emrettiği şekilde tanrılara inanan kişi asla isteyerek günah işlemez ya da ağızından kanunsuz bir söz çıkmasına izin vermez."¹⁰⁶ Eksen Çağı düşünürlerinin hiçbirisi metafiziğe böylesine önem vermemişti. Hatta bazıları bu tarz spekülasyonları sapkın olarak görüyordu. Önce etik davranış gelirdi. İnsanların kutsalı algılamasını sağlayan ortodoksluk değil sevgi dolu eylemlerdi. Platon'a göre ise doğru inanç zorunluydu, o yüzden bir "gece meclisi"nin yurttaşların teolojik görüşlerini denetlemesi önemliydi. İnancın üç şartı vardı: Tanrılar vardı; insanları gözetiyorlardı; kurban ayini ve duayla etkilenmeleri imkânsızdı. Ateizm ve ritüelin pratik etkinliğine yönelik batıl inançlar Platon'un ideal *polis*'inde ağır suçlar olacaktı çünkü bu fikirler devlete zarar verebilirdi. Yurttaşların Olympos tanrılarının varlığından şüphe etmelerine ya da onlar hakkında sorgulayıcı sorular sormalarına izin verilmeyecekti. Şairler kitleleri eğitmek için fabllar kullanabilirdi ama hikâyeleri fazla süslü olmamalıydı. Bunlar adaletin önemine, ruhların göçüne ve suç işleyenlerin sonraki yaşamda karşılaşacakları cezalara odaklanmalıydı. Bu doktrinler eğitimlerin iyi davranışlar sergilemesini sağlayabilirdi. Platon, bazı ateistlerin örnek yaşamlar sürdürdüğünü biliyordu, o nedenle inançsızlıktan suçlu bulunmuş birine yola gelmesi için beş yıl tanınmasına razıydı. Bu dönem içinde kişi düşünmesi amacıyla tecritte tutulacaktı. Nihayetinde hâlâ gerçek inanca karşı direniyorsa idam edilecekti.¹⁰⁷

Felsefi arayışının başlarında Platon, sahte dinî inançlar öğrettiği iddiasıyla ölüme mahkûm edilen Sokrates'in idamıyla dehşeti

yaşamıştı. Yaşamının sonunda ise kendi görüşlerini paylaşmayanlara ölüm cezası verilmesini savunuyordu. Platon'un bakış açısı sertleşmişti. Baskıcı, hoşgörüsüz ve cezalandırıcı bir hal almıştı. Platon, erdemi dışarıdan dayatmaya çalışıyor, sevgi dürtüsüne güvenmiyor ve kendi felsefi dinini tümüyle entelektüel bir şekle sokuyordu. Yunanistan'da Eksen Çağı matematik, diyalektik, tıp ve fen alanlarında inanılmaz katkılar yapacaktı ama giderek ruhanilikten uzaklaşıyordu.

Platon'un en parlak öğrencisi bu ayrımı iyiden iyiye belirginleştirdi. Aristoteles (yak. 384-322) Atina'nın yerlisi değildi. Halkidiki Yarımadası'ndaki bir Yunan kolonisinden geliyordu. Babası Makedon Kralı II. Amyntas'ın dostu ve hekimiydi. Aristoteles, Amyntas'ın oğlu Philip'le birlikte büyüdü. On sekiz yaşında Atina'ya geldi ve yirmi yıl boyunca Platon'un Akademisi'nde okudu. Yaşamının bu döneminde Platon'un sadık bir öğrencisiydi ve formlar teorisini kabul ediyordu. Ne var ki zaman içinde formların bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip olmadıklarına inanmaya başladı. Güzellik, cesaret, dairesellik ya da beyazlık gibi nitelikler yalnızca bağlı oldukları somut nesneye aitti. Aristoteles ideal dünyanın somut evrenden çok daha gerçek olduğu nosyonuna karşı zamanla aşırı eleştirel yaklaşmaya başladı. Bazı maddeler elbette çürüyebilir nesnelere göre ebedî, ilahî ve üstündü ama onlar hakkında herhangi bir doğru bilgi edinmek çok zordu zira bunlar algılarımızın ötesinde varlıklarını sürdürüyorlardı. En iyisi bitkilerin ve hayvanların yapısı gibi algı sınırlarımızın içinde olan şeylere odaklanmaktı.

347'de Platon öldüğünde, Aristoteles Atina'dan ayrıldı. Akademi'nin başına getirilmediği için hayal kırıklığı yaşamış olabilir ama Makedonya bağlantıları sebebiyle Atina'da istenmeyen kişi de ilan edilmiş olabilir. Arkadaşı Philip 360 yılında babasının yerine geçti. Dâhi bir asker ve siyasetçi olarak başarısız, geri kalmış ve izole Makedonya devletini bölgede büyük bir güç haline getirerek Atina menfaatlerini tehdit eder boyuta ulaştırdı. Bir dizi askerî mağlubiyetin ardından, Atina 346 yılında Makedonya'yla

bir antlaşma imzalamak zorunda kaldı ancak topraklarını sürekli genişleten ve anavatana doğru yaklaşan bu dinamik yeni devlete karşı düşmanlığını ve öfkesini korudu.

342’de Philip, Aristoteles’i Makedonya’ya yerleşip oğlu İskender’i eğitmeye davet etti. Aristoteles en az üç yıl boyunca İskender’in hocalığını yaptı. Bu dönem içinde Philip Yunanistan’ın hâkimi oldu ve 338 yılında Atina karşısında aldığı belirleyici bir zaferin ardından bölgeye yeni bir istikrar getirdi. Tüm *polis*’ler daha barışçıl koşullardan istifade ettiler ve özellikle Atina yeni bir zenginlik dönemine girdi. Philip Persleri işgal etmeyi planlıyordu ama 336’da suikasta kurban gitti ve yerine oğlu İskender geçti. Ertesi yıl, Aristoteles Atina’ya döndü ve Apollo Lyceus tapınağına yakın olduğu için Lyceum adını verdiği okulunu kurdu.

Bu dönemde biyolog olmuştu. Birkaç yılını Küçük Asya’da hayvanlar ve bitkiler üzerinde çalışarak ve araştırmalarının detaylarını yazarak geçirmişti. Aristoteles felsefeyi yeryüzüne indirdi. Özellikle gelişim ve çürüme süreciyle ilgileniyordu: Bir ara tavuk embriyosunun gelişimini gözlemek için her gün bir yumurta kırdı. Platon ve diğer Eksen Çağı bilgeleri akış ve değişkenlik konusuna yoğunlaşmışken Aristoteles “olma” sürecinin bütünüyle ilgileniyordu. Değişim *dukkha* değildi; tüm canlı varlıklar için doğaldı. Aristoteles soyut dünyada anlam aramak yerine bu anlamı fiziksel dönüşüm formlarında buldu. Ona göre, bir “form” duyuların evreninin ötesindeki ebedi bir gerçeklik değildi. Her bir maddenin içinde olgunluğa erişinceye kadar onun evrimini kontrol eden içkin bir yapıydı. Tıpkı meşe palamudunun kendi içinde bir meşe ağacı olma “potansiyeline” sahip olması gibi her bir kişi ya da şeyin onu formuna ulaştıran bir *dynamis*’i vardı. Değişim korkulması değil takdir edilmesi gereken bir şeydi. Başlı başına evrensel bir gerçekleştirme çabasını temsil ediyordu.

Öte yandan, bu salt dünyevi bir kazanımdı. Aristoteles’in Platon’un mağarasından çıkmak gibi bir niyeti yoktu. Filozof mantığını nasıl kullanacağını biliyorsa fenomenal dünyada bulunacak

çok fazla güzellik vardı. Atina'ya döndükten sonra, Aristoteles dikkatini metafizik ve etik konulara yoğunlaştırdı ama mantık yürütme yeteneği ve uygulamasına dair odak noktasını kararlılıkla korudu. Aristoteles bir *logos* adamıydı. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran özellik rasyonel düşünme yeteneğiydi. Her yaratık içindeki forma erişmeye çalışırdı. Gerçek adına gerçeğe ulaşma çabası olan *theoria* insanın nihai "formu" ya da amacıydı (Aristoteles insanlığın kusurlu bir formu olarak gördüğü kadınlığa ilişkin en ufak bir fikre sahip değildi). Dolayısıyla, insanın *eudaimonia*'sı (saadet) zekâsında gizliydi. "İyiliği" net ve etkin düşünüş, planlama, hesaplama, çalışma ve çözümler bulmayı kapsardı. Bir insanın ahlaki saadeti aynı zamanda *logos*'a bağlıydı zira cesaret ve cömertlik gibi niteliklerin mantık süzgecinden geçirilmesi gerekirdi. "Mantığa göre yaşamak en iyisi ve en güzeldir," diye yazmıştı geç dönem yazarlarından birinde, "çünkü mantık her şeyden öte insan demektir."¹⁰⁸ Bir insanın zekâsı (*nous*) ilahî ve ölümsüzdü. Onu tanrılarla ilişkilendirir ve ona nihai doğruyu algılama yeteneği verirdi. Duyusal hazzın aksine, *theoria* hazları gelgit halinde değildi ve düşünüre en yüce yaşamı karakterize eden kendine yeterli kazandırarak sürekli bir mutluluk verirdi. Tanrılar gibi kendimizi tamamen entelektüel tefekküre yoğunlaştıramazdık ama bunu yaptığımızda içimizde ilahî bir prensibi harekete geçirmiş olurduk. İnsanın bu ilahî niteliği kazanmasının tek yolu, "içinde ilahi bir şeylerin mevcut olmasıydı."¹⁰⁹

Bazı açılardan, *theoria* kendi insan potansiyellerine erişmek isteyen, geçici olmayan bir mutluluk ve mutlak kendine yeterlik arayan diğer Eksen Çağı bilgelerinin bazıları tarafından erişilen trans hallerini andırıyordu. Ne var ki onlar mantık ve *logos*'un ötesine geçmeye çalışmışlardı. Aristoteles'in *theoria*'sının neleri içerdiğini bilmiyoruz.¹¹⁰ Bilimsel çalışmalarını dâhil etmiş miydi? Yoksa daha terapisel, aşkın bir aktiviteye mi girişmişti? Aristoteles için *noeton* (düşünce) hiç şüphesiz en yüksek varlık formuydu. *Noesis noeseos*

("düşünmek hakkında düşünmek") varlığın kendisiydi. Tüm şeylerin kökeniydi ve Tanrı'nın gizli yaşamını karakterize ediyordu.

Platon gibi Aristoteles de Tanrı bilimi *theologia*'nın "ilk felsefe" olduğuna inanıyordu çünkü varlığın en yüce sebebiyle ilgiliniyordu. Platon'un kozmik dinini tümüyle kabul ediyor; evreni ilahî, yıldızları yaşayan tanrılar olarak görüyor ve ilahî zanaatkâr ve onun yaratımının ötesinde bir yüce varlığın olduğunu hayal ediyordu. Aristoteles'in tanrısı ilk sebep değildi çünkü evren ilahî ve ebediydi. Bunun yerine, Tanrı'yı Hareketsiz Hareket Ettirici olarak görüyordu. Hareket eden her şeyin başka bir şey tarafından harekete geçirildiğini fark etmişti. Yıldızları ve diğer göksel cisimleri dünyanın etrafındaki değişmeyen yörüngelerine sokan neydi? Bunları harekete geçiren şeyin kendisi hareketsiz olmalıydı, aksi halde bu eylemi başlatan daha yüce bir varlık düşünmemiz gerekecekti. Mantık, sebep ve sonuç zincirinin tek bir başlangıç noktası olmasını gerektiriyordu. Dolayısıyla, Aristoteles'in tanrısı mistik yollarla sezilmiş bir gerçeklikten ziyade kozmolojisinin mantıksal sonucuydu. Ona göre, hayvanlar krallığında istek harekete yol açabilirdi. Aç bir aslan yeme isteğiyle bir kuzuyu kovalayabilirdi. Yıldızlar da istek nedeniyle harekete geçirilmiş olabilirdi. Bunlar öyle mükemmellerdi ki yalnızca yüce aktiviteye girişmiş bir varlığa duyulan entelektüel aşkla daha büyük bir mükemmelliğe doğru harekete geçebilirlerdi. Aristoteles'in tanrısı kendini tefekkür içinde kaybetmiş *noesis noeseos*'tu.

Dolayısıyla, Aristoteles'in Hareketsiz Hareket Ettiricisi ebediydi. Maddeden bağımsız var olan tek form olduğu için üstün formdu. En yüce tanrı olarak kendini özümsemiş ve kendine yeter saf *akıldı* çünkü kendinden aşağı hiçbir şeye aldırış edemezdi. Tanrı saf *theoria* idi. Yine, Platon'un teolojisinde olduğu gibi, burada sıradan insana göre bir şey yoktu.¹¹¹ Hareketsiz Hareket Ettirici'nin insan ırkına aldırış etmemesinin yanı sıra, Aristoteles daha aşağı Olymposluların da insanlıkla ilgilenmediğinden şüphe ediyordu. Platon'a göre, Olymposluların insan işlerine karışması inancın şart-

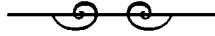
larından biriydi. Aristoteles için ise bu sadece bir hipotezdi.¹¹² Öte yandan, Platon gibi Aristoteles de geleneksel kültü yıkmak istemiyordu. İnsanların her zaman üstün varlıklara eğilimi vardı. Tanrıları onurlandırmak onlar için doğaldı ve bu tip bir ibadet bir olgu olarak görülmeliydi. Eski mitler fazlasıyla şüpheliydi ama muhtemelen ilahîliği göksel varlıklara atfetmek gibi birtakım kadim bilgi kırıntıları barındırıyorlardı. Din de kanunlara ve *polis*'in kurallarına ilahi bir kutsallık kazandırmak açısından faydalıydı.¹¹³

Felsefe yeni bir tanrı üretmişti ama bunun Yahweh'yle uzaktan yakından alakası yoktu. Aristoteles birdenbire dünyayı yaratmaya karar veren ve kendini insan tarihine bulaştıran bir yüce tanrı fikrini tamamen gülünç bulurdu. Her ne kadar tektanrıcılar daha sonraları Aristoteles'in Hareketsiz Hareket Ettirici'ye ilişkin şüpheli "kanıtlarını" kendi tanrılarının varlığını ispatlamak için kullanacak olsalar da, filozofların tanrısı nihayetinde sezgisi daha güçlü olanlar tarafından *deus otiosus* ve ruhani arayış açısından faydasız olarak görüldü.¹¹⁴ Aristoteles de bu görüşe katılırdı. Onun metafiziğinde kutsal bir yan yoktu. Metafizik teriminin kendisi onun yazılarını ve ders notlarını bir araya getiren editörler ve kütüphaneciler tarafından sonradan bulundu. Bu kişiler birbirleriyle ilgisiz konulardaki on dört makaleyi bir araya getirip üzerine *meta ta physika*, "Fizikten Sonra" etiketini yapıştırmışlardı.

Bazı açılardan Aristoteles, Platon'a göre geleneksel ruhaniliğe ilişkin daha iyi bir anlayışa sahipmiş gibi görünüyor. O, gizemli ayinlere katılanların bunu olguları ve doktrinleri öğrenmek için değil, "belli duyguları yaşamak ve belli bir düzene sokulmak" için yaptığına işaret ederek ortodoksiden uzak durmuştu.¹¹⁵ Bu tür bir din düşünmekle değil hissetmekle (*pathein*) alakalıydı. Aristoteles duygu konusunda Platon'dan daha rahattı. Örneğin, öfkenin aşırıya kaçmasına izin vermediğin sürece öfkeli olmak bazen iyiydi. Platon ideal devletinde tragedyayı yasaklamıştı fakat Aristoteles onun hâlâ bir fonksiyonunun olduğunu düşünüyordu. Bazı durumlarda merhamet ve korku hissetmek normaldi

ve tragedya duyguların eğitilmesine yardımcı oluyor ve insanlara bu duyguları uygun biçimde yaşamayı öğretiyordu.¹¹⁶ Örneğin, Oidipus'un acılarına tanık olan pısrık biri kendi dertlerinin o kadar da kötü olmadığını fark edebilir ve kibirli biri kendisinden zayıf olanlara karşı sevgi duymayı öğrenebilirdi. Ciddi ve feci olayları aktaran tragedya bu tür duyguların arındırılmasını sağlıyordu.¹¹⁷ Duygular tehlikeli potansiyellerinden kurtuluyor, bireye ve topluma faydalı hale geliyordu. Hiç şüphesiz, bu duygular tragedyadan alınacak o tuhaf haz için gerekliydi. Aristoteles, ritüelcilerin her zaman neyi sezdiğini rasyonel açıdan anlamıştı: Günlük yaşamda dayanılamayacak olayların sembolik, mitsel ya da ritüel olarak yeniden canlandırılması en derin korkularımızı saf, aşkın ve hatta haz alınabilir bir şeylere dönüştürebiliyordu. Aristoteles ayrıca tragedyaları kişisel olarak okunabilecek edebi metinler olarak da görüyordu. Tragedyaya ilişkin yaptığı tartışmada, medeni ve siyasal fonksiyonundan ziyade birey üzerindeki etkisini vurgulamıştı. Tragedyanın ritüel boyutunu tartışmamış, tanrılara pek ilgi göstermemişti. Edebî eleştirisi insan merkezliydi ve felsefesi gibi tamamen somut dünyaya yönelikti. Daha önce köklü bir dinî deneyim olan şey Aristoteles'in rasyonel zekâsı tarafından daha pragmatik bir şeye dönüştürülmüştü.

Aristoteles büyük bir dehaydı. Neredeyse tek başına Batı bilimi, mantığı ve felsefesinin temellerini attı. Ne yazık ki Batı Hristiyanlığı üzerinde kalıcı bir etki de bıraktı. Avrupalıların on ikinci yüzyılda onun yazılarını keşfetmesiyle birlikte birçok kişi, aslında diğerlerine göre o kadar da etkileyici olmayan bir kazanım olan Hareketsiz Hareket Ettirici'ye ilişkin rasyonel kanıtlarına hayran kaldı. Aristoteles'in dinî bir değer taşımaması beklenen tanrısı nihai gerçekliğin açıklanamaz, tanımlanamaz, anlaşılamaz olduğunu ve insanların mantıksal yollar dışında hissedebileceklerini savunan Eksen Çağı'nın temel dürtüsüne yabancıydı. Öte yandan, Aristoteles ilk Eksen Çağı'ndan yaklaşık iki bin yıl sonra ikinci bir Büyük Dönüşüm başlatacak olan Batı'yı bilimsel çizgisine oturttu.



İMPARATORLUK

(yak. M.Ö. 300-220)

Üçüncü yüzyılın başında diğer bölgelerde sona yaklaşan Eksen Çağı, Çin’de hâlâ gelişmekteydi ama burada da orijinal fikirlerden bazıları katılaşmaya başlamıştı. Kuşaklar boyunca, Wei ve Qin bölgenin en güçlü kralları olmuşlardı. Hayatta kalmak için umutsuzca çırpınan küçük devletler bir o tarafa bir bu tarafa destek vermiş ama halk bitmek bilmeyen çatışmalardan yorgun düşmüştü. Birçok insan Yao ve Shun dönemlerindeki gibi birleşik bir Çin İmparatorluğu kurabilecek denli güçlü bir yöneticinin özlemini çekiyordu. Barış için elle tutulur bir eğilim vardı. Çinliler, Yunanların kapıldığı bilimsel, metafizik ve mantıksal sorularla ilgilenmiyorlardı. Siyasal ortam öyle ağırdı ki bu tür sorunlar önemsiz görünüyordu. Çinlilerin önceliği düzeni yeniden sağlamaktı ve Çinli filozoflar, ahlak kuramcıları ve mistikler bu amaç uğruna yönetim meselelerini çözmeye odaklanmışlardı. Bu dönemde yeni bir yaklaşımın gerektiği açıktı. Değişim öyle bir hızla ilerliyordu ki halk kuşaklar arasındaki büyük farklılıkları görebiliyordu. Savaşan Devletler Dönemi’nin kaosundan yeni bir imparatorluğun çıkması durumunda bunun Yao ile Shun ve hatta ilk dönem Zhou imparatorlukları gibi yönetilemeyeceğine dair yaygın bir inanç vardı. Giderek genişleyen daha büyük krallıklarda prensler artık görevlerinin büyüklüğüne kudretine (*daode*) yaslanmıyorlardı. Bu kişiler gerçekçiydi ve başarının anahtarının ekonomi olduğunu görebili-

yorlardı. Zafer en geniş topraklara, en fazla insan gücüne, en geniş kaynaklara ve en iyi tahıl rezervlerine sahip yöneticinin olacaktı.

Dördüncü yüzyılın sonu itibarıyla yöneticiler Konfüçyüsçü ve Mohist danışmanları görev icabı dinlemeyi bile bırakmışlardı. Bunun yerine ödünsüz realizm anlayışlarını paylaşan yeni tüccar sınıfındaki adamlara yönelmişlerdi. Tüccarların dayanak noktası hesaplama ve finans kanunlarıydı. Yol'a kafa yormak yerine kazanç ve lüks isteğiyle hareket ediyor, para ile yazılı sözleşmeler üzerine düşünüyorlardı. Öte yandan, bir başka felsefe okulu da öne çıkmaktaydı. Bir devletten diğerine, yöneticiler "yöntem adamları" olan siyaset bilimcilere yaklaşıyorlardı. Çinli tarihçiler bunlara genelde "Hukuk Okulu" olarak tercüme edilen Fajia adını takmışlardı.¹ Ne var ki bu yanıltıcı olabilir. Yöntem adamları hukukla kesinlikle ilgileniyorlardı ama başlıca konuları içtihat değildi. *Fa*, "standart, model" anlamına geliyordu. Bir çekül ya da gönye gibi, ham maddeleri sabit bir çizgiye oturtmak amacıyla kullanılan bir aracı tanımlıyordu.² Legalistler, insanların ideallerine uyum sağlamalarını istiyorlardı, o nedenle kelimeyi toplumsal davranışı kontrol etmek için kullanılan yerleşik yöntemler anlamına gelecek şekilde genişlettiler. Dolayısıyla, *fa* genelde *xing* ("ceza") sözcüğüyle ilişkilendirildi. Onlara göre, devlet bir gönyenin çarpık malzemeleri düzleştirmesi gibi erkek ve kadınları düzene sokmak için ağır cezalar uygulamalıydı. Mohistler ve Konfüçyüsçüler, yalnızca iyi niyet ve ahlak sahibi bilge bir kralın toplumu reforma tabi tutabileceğine inanıyorlardı. Legalistler prenslerin ahlakıyla ilgilenmiyorlardı. Doğru formüle edilen yöntemlerinin ağır cezalarla ve titiz bir ceza kanunuyla desteklenmesi halinde otomatik olarak çalışacağını düşünüyorlardı.

Yöntem adamları muhtemelen her zaman yönetim çevrelerinde yer almışlardı. İdealize edilen feodal zamanlarda dahi siyasette bir baskı ölçütü vardı ama zaman değişmişti. Son yüzyıl boyunca büyük düzlüklerde bir nüfus patlaması yaşanmıştı ve sonu gelmez toprak savaşları nedeniyle devletler küçük feodal prensliklere kı-

yasla çok daha büyük hale gelmişlerdi. Prenslerin dev krallıkları yönetmek için *ren* ve ritüelden fazlasına ihtiyaçları vardı. Legalistler gerçekten işleyecek bir siyaset yaratmak istiyorlardı. Tarihi, altın çağdan yası tutulacak bir gerileme olarak görmüyorlardı. Bu yalnızca geçmişe yönelik bir nostalji yaratırdı. Hâlbuki kurtuluş şimdiki zamanın rasyonel bir mantıkla değerlendirilmesinden geçiyordu. Sürekli genişledikleri için egemenliklerini öfkeli mağlup halklara dayatmak zorunda kalan Wei ve Qin gibi başarılı devletlerin yöneticinin karizmasına yaslanmadan zengin veya yoksul, Çinli ya da barbar tüm halklara eşit uygulanabilecek etkin bir yönetim metoduna ihtiyacı vardı.

Legalistler hukuk mekanizmasını standart bir ölçü sağlayan bir teraziye koymayı seviyorlardı. Tüccarlar ve işletmeciler müşterilerinden daha fazla para almak isteyebilirlerdi ama terazi onlara tam olarak ne kadar ücret alabileceklerini söylerdi. “İnsanlar teraziyi değiştirmeye çalışmazlar çünkü bunun faydasız olacağını bilirler,” diye yazmıştı dördüncü yüzyılda bir yazar.

Dolayısıyla, tahtta ileri görüşlü bir yönetici oturduğunda yetkililerin yasaları delme, hâkimleri taraf tutma şansı olmaz. İnsanlar hâkimleri etkilemeye çalışmanın faydasız olduğunu bilir, teraziler yükünü beklerken dengede durur. Bu yüzden hainler ve dolandırıcılar kararları kendi çıkarları doğrultusunda çıkarma şansı bulamazlar.³

Siyasal teorileri bir kez kurulduktan sonra otomatik ve tarafsız çalışacaktır. Legalistler feodalizm döneminin kişiler arası yönetim sisteminden modern Batı’nın hukuk konseptinden çok farklı olmayan objektif yasal sisteme doğru önemli bir entelektüel geçiş yapmışlardı. Tek fark, Antik Çin’de hukuk bireyi korumak için değil yukarıdan kontrolü sağlamak için tasarlanmıştı. Yöneticinin entelektüel ya da ahlaki statüsü önemli değildi zira sistem kişisel müdahale olmaksızın işleyebiliyordu. Yönetici arkasına yaslanıp “hiçbir şey yapmayabilirdi” (*wu wei*) ve yapmamalıydı.

Tuhaf şekilde, Legalistler “hiçbir şey yapmamanın” önemini öğreten ve Cennet’in Yolu’nun insan niyetlerinden bağımsız bir şekilde işlediğini savunan, Zhuangzi’ye benzeyen Taoistlerle yakın ilişki içindelerdi. İlk dönem Legalistler bu fikirlere katılıyorlardı. Mensiyüs’ün Jixia Akademisi’ndeki çağdaşlarından Shen Dao, iyi düzenlenmiş devletin gayrişahsi otorite kurumlarını bireylerin istek ve eğilimlerinden etkilenmesi mümkün olmayan Cennet’in Yolu’nun aktivitesiyle karşılaştırmıştı. Yol’un işleyişini tıkadığı için bilge kişinin amaçlı aktivitelerden kaçınması gibi, kral da sistemin mekanik işleyişini engelleyecek kişisel müdahalelerden kaçınmalıydı. Shen Dao tümüyle pragmatik olan yönetim vizyonu için ideolojik bir bağlam bulmak istiyordu ve Legalistlerin pasif kral idealinin Çin’de derin kökleri vardı. Feodal dönemin ritüel yasası da prensin “hiçbir şey yapmayarak” Yol’un büyümlü gücünün onun aracılığıyla işlemlerini sağlamasını gerektiriyordu.

Legalizm ilk olarak beşinci yüzyılın başlarında eski Jin devletinden kopmuş Wei, Han ve Zhao krallıklarında gelişti. Bunlar kurlsız devletler oldukları için yöneticileri de geleneğe daha az bağılıydı ve radikal yönetim teorilerine daha açıktı. 370 civarında Shang Yang adlı tutkulu bir genç (yak. 390-338) Wei’ye yerleşti ve iddialı bir ruhani programı olmayan, sadece orduyu reformdan geçirmek, tarımsal üretimi artırmak, yerel soyluları zayıflatarak yöneticiyi güçlendirmek, net ve etkin bir kanun geliştirmek isteyen yerel siyaset bilimcilerin tartışmalarına katıldı. Shang, Wei kralının desteğini alamadı ama 361’de Qin prensinin baş danışmanı olmayı başardı. Bu büyük bir fırsattı. Qin’de Zhou gelenekleri hakkında neredeyse hiçbir şey bilmeyen kalabalık bir barbar nüfus vardı ve soylular Shang’ın devrimci programına karşı etkin muhalefet yürütmek için fazla zayıftı. Eksen Çağı’nın başlıca prensiplerini ihlal eden reformu, geri kalmış, izole Qin Krallığı’nı Çin’in en güçlü ve ileri devleti haline getirdi. Üçüncü yüzyılın sonunda, Shang’ın kapsamlı önlemleri sayesinde Qin tüm diğer devletleri

fethedecek ve 221 yılında Qin devleti yöneticisi Çin'in ilk tarihsel imparatoru olacaktı.

Lord Shang'ın geçmiş geleneklere herhangi bir bağlılığı yoktu. "Halkın yol gösterici ilkeleri artık hayatın koşullarıyla uyumlu değilse değer standartları [*fa*] değişmelidir. Dünyadaki koşullar değiştikçe farklı prensipler uygulanmalıdır."⁴ Sevgi dolu bilge kralların altın çağını hayal etmenin bir anlamı yoktu. İnsanların geçmişte daha cömert olmalarının sebebi *ren* uygulamaları değil, nüfusun az olması ve paylaşılacak kadar çok yiyecek olmasıydı. Benzer biçimde, Savaşan Devletler Dönemi'ndeki yozlaşma ve çatışma dürüstlükten uzaklaşmanın değil kıt kaynakların bir sonucuydu.⁵ Şiddetten kaçınmayı salık vermek şöyle dursun, Lord Shang, Qin halkının aç bir kurt gibi savaş ve kan hırsıyla hareket etmesini istiyordu. Tek bir amacı vardı: "Devletin zenginleşmesi ve askerî kapasitesinin güçlenmesi."⁶ Devletler, hedeflerine ulaşmak için halkın korku ve hırsını sömürmeliydi. Çok az insan modern savaş sanatının tehlikelerine maruz kalmaya hevesliydi ama Shang savaştan kaçanlar için öyle ağır cezalar belirledi ki savaş alanında ölmek daha cazip görünmeye başladı. Ayrıca köylülere ve soylulara başarılı askerlik hizmetinin karşılığında aynı şekilde tarım arazisi bahşetti.

Lord Shang'ın yöntemsel, rasyonel reformu, yönetimi süresince ölümcül bir savaş makinesine dönüşmüş Qin'in günlük yaşamını temelden dönüştürdü. Askerlik hizmeti ve angarya zorunluydu ve ordu yaşamının katı disiplini ülkenin tamamında uygulanıyordu. Lord Shang'ın en önemli yeniliği tarımsal üretim ile orduyu ilişkilendirmek oldu. Başarılı köylü askerler toprak sahibi oldular ve kendilerine unvan ve emekli aylığı verildi. Eski soylu sınıf ise çözüldü. Savaş alanında iyi performans sergilemeyen aristokratlar alt sınıfa indirildi. Shang'ın durmak bilmeyen toprak açma planlarına etkin bir şekilde katılmayanlar köle olarak satıldı. Herkes aynı yasalara tabiydi. Ufak bir olaydan suçlu bulunan prens bile idam edildi.

Lord Shang prensin ahlakı konusunda endişelenmek şöyle dursun, erdemli bir bilgenin feci bir kral olacağını düşünüyordu. “Kötüleri yönetmek için iyi insanları kullanan bir devlet düzensizliğe mahkûm olur ve yıkılır,” diyordu. “İyileri yönetmek için kötüleri kullanan bir devlet daima düzeni sağlar ve güçlenir.”⁷ Barış telkin eden Konfüçyüsçüler tehlikeliydi. *Li* uygulayan herkes ılımlı ve kısıtlı davranacağı için prens hiç kimseyi savaşıma ikna edemezdi. Lord Shang, Altın Kural’ı alenen aşağılıyordu. Gerçekten etkin bir prens, normalde kendi birliklerine yapılmasını istemeyeceği şekilde düşmanın üzerine çökmeliydi. “Savaşta düşmanın göstermeyeceği derecede performans sergilerseniz güçlenirsiniz,” diyordu yetkililerine. “Seferlerde düşmanın yapmaktan utanacağı şeyleri yaparsanız üstünlüğü elde edersiniz.”⁸

Bu sert reformlar büyük bir başarı getirdi. 340’ta Qin, baş düşmanı Wei karşısında büyük bir zafer kazandı ve imparatorluğu ele geçirme yolunda en üst sıraya geçti. Lord Shang hizmetlerinin karşılığında cömert bir toprak hediyesi bekliyordu ama bunun yerine yeni gaddarlığın kurbanı oldu. Hamisinin 338’de ölmesi üzerine düşmanları yeni prensin kanına girdiler ve Shang’i Qin için aldığı savaş arabalarıyla parçalara ayırdılar. Öte yandan, yeni Legalistler kuşağı onun çizdiği yolda yürümeye devam etti ve diğer devletler de Qin örneğini takip ettiler.

En iyi Legalistlerden biri, Qin Kralı Huang-Di’nin bakanlığını yapan Han Fei (280-233) idi. Han Fei, Lord Shang kadar küçümseyici değildi ve insanlığı kurtarmak gibi soylu bir amacının olduğuna inanıyordu. “Yalnız Öfke” adlı makalesinde kendisini faydasız, uygulaması imkânsız fikirlerle devletler arasında dolanan diğer *shi*’den oldukça farklı görüyordu. O ve diğer Legalistler kuşku götürmez bir ahlaka sahip olmalı ve kendilerini sapmaz bir şekilde prensin en yüksek menfaatlerine adanmalıydı.⁹ Han Fei, bir kralın erdem abidesi olması olasılığının çok düşük olduğunu biliyordu ama sıradan insanlara etkin bir sistem aracılığıyla etkin bir yönetici olmak konusunda yardımcı olmak istiyordu. Yönetici doğru

yetkililerle birlikte çalışmalı ve halkına yardım etme dürtüsüyle hareket etmeliydi. “Sadece halkın menfaati için çalışır. Bu yüzden, onlara ceza verdiğinde bunun sebebi halktan nefret etmesi değil, onları koruyor olmasıdır.”¹⁰ Yönetici tarafsız ve özgecil olmalı, gerektiğinde dostlarını ve ailesini cezalandırmalı, düşmanlarını ödüllendirmeliydi. Han Fei’ye atfedilen bir şiirde yöneticinin *wu wei*’si neredeyse mistik bir havayla aktarılıyor:

*Bilgisizliğiyle ileri görüşlü olur,
Ehliyetsizliğiyle sonuç alır,
Cesaretsizliğiyle güç kazanır.*¹¹

Kanunun bir ceza ve baskı yöntemi olması istenmiyordu. Kanun, kral ve tebaasını farklı bir davranış biçimi benimsemeye yönlendirecek bir eğitimdi. Bu reformlar tamamlandıktan sonra cezaya gerek kalmayacak, herkes devletin en yüksek çıkarlarına göre hareket etmeye başlayacaktı. Öte yandan, tüm iyi niyetine karşın Han Fei de feci bir sonla karşılaştı. İftiraya uğradı ve hapsedildi. 233 yılında idama razı olmaksızın intihar etmeyi kabul etti.

Han Fei, Legalist olmadan önce dönemin en meşhur Konfüçyüsçü filozofundan eğitim almış ve muhtemelen idealizminin büyük kısmını hocasından öğrenmişti. Tutkulu, şair ruhlu ve aynı oranda rasyonel bir düşünür olan Xunzi (yak. 340-245) diğer filozofların görüşlerini kendi Konfüçyüsçü bakış açısıyla birleştirmeyi başarmış ve güçlü bir sentez yaratmıştı.¹² Mohistler, Yangistler ve Legalistlerin yanlış yolda olduğunu düşünmüyordu. Yalnızca karmaşık bir argümanın salt bir tarafını vurguluyorlardı ama onlardan bir şeyler öğrenmek de mümkündü. Xunzi, Taoist fikirlerden de derinden etkilenmişti. Kitabı Çin Eksen Çağı’nın tüm diğer metinlerine kıyasla çok daha ikna edici ve düzenliydi. Öte yandan, nesirleri ara sıra şiire kayabiliyor, mantığı mistik görüşlerle kaynaşabiliyordu.

Xunzi ahlaki standartlarda çöküşe yol açtığına inandığı yeni pragmatizmden ürküyordu. Gittiği her yerde “entrika ve komploculuk” ve zenginlik, iktidar ve lüks düşkünlüğü görüyordu.¹³ Prensler *li* tarafından kısıtlanmaya razı gelmedikleri için tutkularının peşinde acımasızca koşuyor, şiddet ve savaş dört bir yana yayılıyordu. Xunzi, Legalistlerin realizmini kabul etmiyordu. Barış ve düzeni tesis edebilecek tek kişinin hâlâ sevgi dolu bir kral olduğuna inanıyordu fakat geleneksel Konfüçyüsçü prensiplerden uzaklaşmış dahi olsa rahatlama sağlayacak herhangi bir sistemi de dikkate almaya hazırdı. Xunzi bir aktivistti. Bir kamu görevi istiyordu ama Konfüçyüs ve Mensiyüs’ten daha başarılı olamamıştı. Üç kez Jixia Akademisi’nin başına getirildi fakat tiran Kral Min akademisyenleri krallığından kovunca Qi’yi terk etmek zorunda kaldı. 255’te başbakan tarafından hâkimliğe getirildiği Chu’ya taşındı ancak hamisinin suikasta uğradığı 238 yılında makamını kaybetti. Xunzi üzgün bir şekilde kamusal yaşamdan çekildi ve derlenmiş makalelerini düzenledi.

Bu makalelerden birinde Qin’e yaptığı ziyareti anlatıyordu. Her ne kadar Legalist ideal kendi ideallerinden uzak olsa da Xunzi gördüklerinden etkilenmişti. Yetkililer verimli ve tutarlı çalışmalar yapıyorlardı. Yozlaşma, yönetimde kavga yoktu ve sıradan halk sade ve temiz bir hayat sürüyordu. Devletten korkuyor olabilirlerdi fakat ona itaat ediyor ve yeni yasaların istikrarını ve tarafsızlığını takdir ediyorlardı.¹⁴ Qin, öte yandan, mükemmel de değildi. Xunzi, reformların gerçekleşmesini halkın yüksek medeniyetlerden haberdar olmamasına bağlamıştı. Sert ceza kanununun muhtemelen gerekli olduğuna inanıyordu ama Qin’in aynı zamanda problemlili bir yer olduğunu düşünüyordu. Halk sürekli olarak “dünyanın onları yıkmak için el birliği yapmasından” korkuyordu.¹⁵ Qin’in hiçbir zaman bütün Çin’e hâkim olamayacağına inanıyordu çünkü baskıcı devlet yönetimi tebaasını diğer devletlere karşı yabancılaştırıyordu. Ayakta kalmak için tek şansı bir *junzi*’nin, olgun ve insancıl bir yöneticinin rehberliğini kabul etmesiydi. Xunzi hem

haklı hem haksızdı. Qin diğer devletleri yenerek bir imparatorluk kurabilmişti fakat acımasız yönetim metotları yalnızca on dört yıl sonra hanedanlığın çöküşüne yol açtı.

Diğer yandan, Qin bir Konfüçyüsçü için de yaşaması zor bir yerdi. Kral Zhao'yla yaptığı bir görüşmede Xunzi ona Qin yönetiminde hiç ritüel üstadı bulunmamasından üzüntü duyduğunu söylemişti. Kral öfkeyle yanıtladı: "Konfüçyüsçülerin [*ru*] işleyen bir devlette ne işi olur?"¹⁶ Sıkıntılı geçmişleri düşünüldüğünde, Xunzi'nin onunla tartışması zordu. Tutkulu genç öğrencisi Li Si'ye verecek etkili bir yanıt da bulamamıştı. Xunzi, iktidara bir *junzi*'nin gelmesi halinde huzur olacağını çünkü onun ahlakının (*yi*) ve iyi niyetinin (*ren*) iyilik için dayanılmaz bir güç olacağını söyledi. Bu güzel bir Konfüçyüsçü bakış açısıydı. Prens sevgisi bilge kralların kudreti gibi yayılır, diye açıkladı Xunzi. Nereye giderse gitsin hiç çaba harcamadan çevresini dönüştürecek. Böyle bir prens sırf kendi tutkuları uğruna başka bir devlete asla saldırmazdı.

Diğerleriyle yağmalama yarışına girmek için değil, şiddete son vermek, zarar verenlerden kurtulmak için silahlanır. O yüzden, iyi niyetli adamın askerleri kamp kurduğunda Tanrı gibi saygı görürler. Geçtikleri her yeri dönüştürürler. Yağdığı zaman herkesi mutlu eden mevsimlik yağmur gibidirler.

"Rüyada görürsün ancak!" diye bağırdı Li Si. Dört kuşaktırdı ardına zaferler kazanan Qin başarısını Xunzi nasıl açıklıyordu? "Orduları dünyanın en güçlüsü ve otoritesiyle diğer feodal lordlara hükmediyor. Bunu *ren* ve *yi* ile değil fırsatlardan yararlanarak yapıyor. O kadar."¹⁷ Çok geçmeden Li Si, Xunzi'den ayrıldı, Legalizm'e döndü, Qin'e göç etti, burada başbakan oldu ve 221'de nihai zaferle sonuçlanan Qin'in yıldırım seferini yönetti.

Xunzi'nin ziyaretinden birkaç yıl sonra, 260'ta, Qin ordusu Xunzi'nin memleketi Zhao devletini fethetti. Prens teslim olduğu halde Qin birlikleri dört yüz bin Zhao askerini katletti. Yönetimde ufacık bir mevki bile alamayan bir *junzi* nasıl olur da böylesine acımasız bir rejim üzerinde herhangi bir sınırlayıcı etki bıraka-

bilirdi? Öte yandan, siyasal durum karanlık bir hal alırken ve giderek daha fazla devlet Legalist sisteme geçerken Xunzi inancını hiç kaybetmedi. Tüm olanlara karşın ritüellerin “teslimiyetçi” ruhunun ve *ren*’in sevgi dolu etiğinin Çin’e barış ve düzen getireceğine inanmaya devam etti fakat bir yandan da bu zor zamanlarda barış ve huzuru muhtemelen ceza ve ödüllerle korumak gerekiyordu. Bilgelik imkânsız bir ideal değildi. Kendini dönüştürmek için tutkulu ve kararlı bir çaba harcayan herkes Yao gibi olabilir ve dünyayı kurtarabilirdi.

Xunzi eseri boyunca ısrarla disiplinli, bilinçli çaba olan *yu wei*’ye vurgu yapılıyor. Xunzi, Qin’e yaptığı ziyarette yeterince çaba harcayan insanların toplumlarını değiştirebileceklerini öğrenmişti. Öte yandan, kendileri için sorumluluk almaları gerekiyordu. Cennet, dünya işlerine karışan bir tanrı değildi. Cennet’ten yardım beklemenin ya da kâhinlere danışarak Cennet’in iradesinin önünü kesmeye çalışmanın bir anlamı yoktu. Xunzi bu eski manipülatif batıl inançlardan nefret ediyordu. Cennet doğanın kendisiydi. Cennet’in Yolu göksel varlıkların düzeninde ve mevsimlerin ardışıklığında görülebilirdi. Cennet’in Yolu tamamen insanlardan ayrıydı. Onlara rehberlik ya da yardım edemezdi ama kendi yollarını bulmaları için gerekli kaynakları vermişti. Bu *junzi*’nin görevidi. Cennet’in Yolu üzerine kafa yorup, Zhuangzi gibi insan işlerini bir kenara bırakmak faydasızdı. Medeniyet harikulade bir başarıydı. İnsanlara ilahi statü kazandırmış ve onları Cennet ve Yeryüzü’nün dengi yapmıştı. “Cennet’e itaat edip ilahiler söylemek mi iyidir,” diye soruyordu Xunzi, “yoksa Cennet’in buyruklarını anlayıp kullanmak mı?” Taoistler gibi Cennet’i arzulamak mı iyiydi yoksa Cennet’in sağladığı kaynakları kullanıp “bu kaynakları tamamlamak mı”?¹⁸ Cennet’e yoğunlaşıp insanların yapabileceklerini göz ardı ettiğimizde “işlerin doğasını anlayamayız” diyordu ısrarla Xunzi.¹⁹

Öte yandan, bu zorlu ve kararlı bir çaba gerektiriyordu. Xunzi, Legalistlerden insanların değiştirilmesi gerektiğini öğrenmişti. Mensiyüs’ün aksine, insan doğasının iyi değil kötü olduğuna inanıyordu.

“Herkes,” diyordu, “kıskançlık ve nefret duygularıyla doğar ve bunlara kendini kaptırdığında şiddet ve suça yönelir. Tüm sadakat ve iyi niyet duyguları kaybolup gider.”²⁰ Legalistlerle aynı imgelemi kullanıyordu: “Eğri büğrü bir tahta parçası düzleşmek için düzleştirme tezgâhına yatırılmayı, buhara tutulmayı ve şekillendirilmeyi beklemek zorundadır.”²¹ Öte yandan, sıkı çalışan herkes bilge olabilirdi. Bunu tek başına başarmak mümkün değildi. Önce bir hoca bulup kendini ritüellere (*li*) adamak gerekiyordu: Ancak bundan sonra nezaket ve tevazu kurallarına uyabilir, toplumun kurallarını izleyip düzen sağlayabilirdi.²² Yangistler ve Taoistler gibi doğal gelen her şeyi yapmak iyi değildi. İyilik bilinçli bir çabanın sonucunda gelirdi. *Junzi* tutkularını yapıcı kanallara yönlendirmek için hünerini kullanırdı. Bu insan doğasına zarar vermez, tam potansiyelini ortaya çıkarırdı.

Xunzi, insanların zekâ ve mantık güçlerini kullanarak huzurlu ve iyi düzeni kurmanın tek yolunun ahlaklı bir toplum yaratmak olduğunu fark edeceklerini düşünüyordu. Eğitim önemliydi. Legalistlerin görüş açılarından birini kabul ediyor, daha az zeki olanların bunu anlamayacağını, kanun ve ceza düzeniyle ahlaki bir eğitim programına tabi tutulmaları gerektiğini biliyordu. Daha akıllı olanlar ise geçmişin bilgeliklerinden ders çıkararak kendilerini gönüllü bir şekilde dönüştürmeyi seçerlerdi. Yao, Shun ve Yu dünya meselelerine kafa yorarlarken etraflarında gördükleri katlanılmaz sefaleti ancak kendi benliklerini dönüştürmekle başlayan yoğun bir entelektüel çabayla bitirebileceklerini fark etmişlerdi. Bu nedenle saygıdeğerlik, nezaket ve “teslimiyet” (*rang*) ritüellerini oluşturmuşlardı. Bu kişiler azılı tutkularını bastırarak iç huzura ulaşmışlardı. Bilgeler kalplerinin derinliklerine bakarak, davranışlarına hâkim olarak ve yaşamın acı ve sevinçlerine verdikleri tepkileri dizginleyerek toplumsal ilişkileri nasıl düzenleyeceklerini keşfetmişlerdi.²³ Dolayısıyla *li* “kendine benzetme” anlamına gelen *shu* prensibine dayanıyordu. Bir yönetici ancak kendine hükmettiğinde bütün olarak topluma huzur ve düzen getirebilirdi.

Bundan dolayı, bilgeler tebaalarına bir dizi yabancı kural dayatmamışlardı, *li'*ye insanlığı analiz ederek ulaşmışlardı. Ritüeller, bir sanatçının umut vaat etmeyen malzemelerden şekil ve güzellik yaratması gibi, duyguları şekillendirerek insani hale getiriyordu: “Fazla uzun olanları kırpıyor, fazla kısa olanları uzatıyor, fazlalığı atıyor, kusurları onarıyor, sevgi ve saygı formlarını genişletiyor ve uygun davranışları adım adım en güzel haline getiriyordu.”²⁴ *Li* bir tür doğal kanundu. Evrenin kendisi potansiyel kaostan düzen yaratan kurallara uymak zorundaydı. Göksel varlıklar ve dört mevsim bile birbirlerinin üzerine saldırganca çullanmak yerine “teslim olmak” zorundaydı. “Cennet ve Yeryüzü’nü uyumlu hale getiren, güneş ve ayı aydınlatan, dört mevsimi düzene sokan, yıldızları ve gezegenleri hareket ettiren *li'*dir,” diyordu Xunzi. Aksi halde kaos olurdu. Her şeyin evrenin düzeni içinde doğru yerinde kalmasını sağlayan *li* insan duygularını da arındırıyordu.²⁵ Doğaya aykırı olmaktan çok uzak olan *li* insanları gerçekliğin kalbine götürecekti. “Ritüelin anlamı derindir elbette,” diyordu ısrarla Xunzi. “Sistem mimarlarının kaba saba ve anlamsız teorileriyle oraya girmeye çalışanlar orada yok olurlar.”²⁶

Her ne kadar Xunzi Cennet’ten ziyade yeryüzüne odaklanmış olsa da kendisi seküler bir hümanist değildi. Tüm Çinliler gibi, doğayı “tanrı gibi” (*shen*) görüyordu. Dinî rasyonalizmi mistik sessizliğe dayalıydı. Tek bir doktrine egoist bir şekilde bağlı kalma “takıntısını” yeriordu. Toplumu değiştirmek isteyen herkes Yol’u anlamak zorundaydı ve kendi görüşlerinin doğru, geriye kalan herkesin hatalı olduğunu vurgulayarak bunu yapmak imkânsızdı. Yol yalnızca “boş, bütün ve sessiz” bir akılla anlaşılabilirdi. Bu noktada Xunzi, Zhuangzi’yle tam olarak hemfikirdi. *Kendi* görüşlerine takılıp kalmaktansa yeni izlenimlere açık kalan zihin “boş”tu. Yaşamın karmaşıklığını tutarlı, kendine hizmet eden bir sisteme sokmaya çalışmayan zihin “bütün”dü. “Hayallere ve boş fantezilere” kapılmayan ve doğru kavrayışı engelleyecek tutkulu “komplolar ve tezgâhlara” göz dikmeyen zihin “sessiz”di.²⁷ “Boş-

luk, bütünlük ve sessizlik,” diye açıklıyordu Xunzi, “büyük ve saf bir aydınlanmanın nitelikleridir.”

Egoist takıntıdan kurtulan sıradan bir insanoğlu bir bilgenin tam kapsayıcı bakış açısını kazanabilirdi. Dar görüşlü ve bencil bir bakış açısına hapsolmak yerine daha derin yönetim ilkelerine yönelik sezgisel bir algıya sahip olabilirdi.

Bu tür bir aydınlanmaya erişen kişi odasında oturup dört deniz içindeki her yeri görebilir, şimdiki zamanda yaşarken uzak çağlara dair konuşabilir. Tüm varlıklara nüfuz eden bir içgörüsü vardır ve onların gerçek doğasını anlar, düzen ve düzensizlik çağlarını araştırır ve onların da ardındaki prensipleri kavrar. Bütün Cennet’i ve Yeryüzü’nü gözler, tüm varlıkları yönetir, büyük prensibe ve evrendeki her şeye hâkim olur.²⁸

Zekâsı “tanrı gibi” (*shen*) olmuştu. Legalistler yeterince tutkulu değildi. Reformdan geçen bir insan iktisadi ya da askerî aygıtın bir dişlisi değil ilahî bir varlıktı. “Geniş ve kapsamlı. Böyle bir adamın limitlerini kim bilebilir?” diye soruyordu Xunzi. “Zeki ve kavrayışlı. Kim bilebilir onun erdemini? Belirsiz ve sürekli değişken. Kim bilebilir onun şeklini? Parlaklığı, güneşi ve ayı andırır. Büyüklüğü sekiz yönü doldurur. Büyük Adam böyle bir kişidir.”²⁹ Bu şekilde insanlığının tam potansiyeline ulaşan kişi dünyayı kurtarabilirdi.

Hiç kimse Xunzi’nin siyasal fikirlerini ciddiye almadı ama üçüncü yüzyılın ortalarında herkes ansızın büyük ilgi çeken bir başka mistik devlet yönetimi kılavuzu hakkında konuşuyordu.³⁰ Özellikle Legalistler bu yeni metne sıcak bakıyorlardı. *Daodejing* (*Yol’un ve Onun Kudretinin Klasığı*) belli bir birey için değil küçük bir devletin yöneticisi için yazılmış olsa da Batı’da popüler bir dinî klasiğe dönüşmüştü. Laozi, “Eski Üstat” mahlasıyla yazan yazar, hakkında çok az şey biliyoruz. Hakkında çeşitli hikâyeler anlatılmış ama hiçbirinin çok fazla tarihsel geçerliliği yok ve anonimlik ile benliksizliği tema olarak seçen yazar, muhtemelen tam da istediği şekilde bize ulaşmış durumda.

Daodejing gizemli dizeler halinde yazılmış seksen bir kısa bölümden oluşuyor. Her ne kadar Laozi, Legalistlerden çok daha ruhani olsa da aralarındaki yakınlığı Legalistler anında fark etmişlerdi. Her ikisi de Konfüçyüsçüleri sevmiyordu, amaçlara ulaşmanın tek yolunun tam karşıt yolda ilerlemek olduğu paradoksal bir dünya görüşüne sahiplerdi ve yöneticinin “hiçbir şey yapmayıp” devlet yaşamına olabildiğince az müdahale etmesi gerektiğine inanıyorlardı. Legalistlerin aksine, Laozi kralının erdemli olmasını istiyordu. Ama bu kral halkı için sürekli bir şeyler *yapmaya* çalışan Konfüçyüsçü bir bilge gibi değildi. Aksine, kendini geri çeken ve *wu wei* tarafsızlığını tam uygulayan bir prens Savaşan Devletler Dönemi’nin şiddetini sona erdirirdi. Antik kralların bir dizi somut seremoni aracılığıyla yeryüzünde Cennet’in Yolu’nu kuran büyülmüş kudretle yönettiği söyleniyordu. Laozi bu eski ritüelleri iç dünyaya taşıdı ve prenlere Yol’la içsel, ruhani bir uyum yakalamalarını tavsiye etti.

Qin tarafından yok edilmek üzere olan küçük prenslikler korkunç zamanlardan geçiyordu. Muhtemel yok olma korkusu, zayıf prene bir hayatta kalma stratejisi öneren *Daodejing* boyunca sürekli seziliyordu. Prens, saldırganca hareket etmek yerine geri çekilmeli ve kendini küçük göstermeliydi. Komplo ve entrikalara girişmek yerine düşüncelerden kurtulmalı, zihnini sakinleştirmeli, bedenini rahatlatmalı, kendini geleneksel dünya görüşlerinden arındırmalıydı. Problemlerinin *wu wei* disipliniyle kendiliğinden çözülmesini beklemeliydi.³¹ Ne var ki bu ancak kalbini değiştirmesiyle mümkündü. Kalbi sessizlik ve boşluktan ilham almalıydı. Bu nedenle Laozi kitabının otuz bölümünü prensin içsel yaşamını dönüştürecek ve ona antik kralların yaptığı gibi dünyayı yenileme ve yeniden kurma gücü verecek mistik disipline adanmıştı.

İlk bölüm bize Laozi’nin yöntemini anlatıyor. Bilge kral tamamen farklı bir şekilde düşünmeyi öğrenmeliydi. Sıradan rasyonel düşünce faydasızdı: Doktrinler, teoriler ve sistemler yalnızca iler-

leyişini önlerdi çünkü o, dil ve konseptlerin ötesindeki bir boyuta girmeliydi. Laozi şu şekilde başlıyordu:

*Konuşulabilen yol daimî yol değildir;
Adlandırılabilen isim daimî isim değildir.
Cennetin ve yeryüzünün başlangıcı isimsizdi.*

Dünyadaki her şeyin bir adı vardır ama Laozi dünyevi boyutun ötesinde olan ve algılayabildiğimiz her şeyden daha temel bir şeyden bahsediyordu: Dolayısıyla bu şey isimsiz ve görünmezdi. Öte yandan, birçok insan bu gizli boyuttan habersizdi. Bu boyut yalnızca kendini sonsuza dek tutkuların arındırmış kişiye görünebilirdi. Zihninden ve kalbinden tutkuları asla atmamış kişiler bu isimsiz gerçekliğin yalnızca tezahürünü -görünür, fenomenal dünya- görebilirdi. Görünmez ve görünür olanların ikisi de varlığın daha derin bir seviyesinde, tüm şeylerin gizli özünde, “gizem üstündeki gizemde” bulunurdu. Buna ne ad vermeliydik? Belki de, diyordu Laozi, özündeki anlaşılmazlığı kendimize hatırlatmak için Karanlık demeliydik: “Görünen sırların geçiş kapısı!”³²

Laozi bir soğanın kabuklarını soyarmış gibi gerçekliğin giderek daha derinleşen katmanlarını açıklıyordu. Bilge yönetici, arayışına başlamadan önce dilin yetersizliğini anlamalıydı. Görünmez olanı gördüğünü düşündüğü an daha derin bir gizemle karşılaşacaktı. Daha sonra bu bilginin ayrıcalıklı bilgi edinme meselesi olmadığını görecekti. Bu bilgi, tüm büyük Eksen Çağı bilgelerinin bahsettiği *kenosis*’i gerektiriyordu. Sürekli “istiyorum!” çılgınlıkları atmasına sebep olan “tutku”dan kurtulması gerekiyordu. Bunu fark ettiğinde dahi nihai gizemin ancak geçiş kapısına gelmiş olacaktı. Laozi, bakış açısının merkezine Yol’u yerleştirerek ruhani yaşamın akışkanlığını vurguluyordu. Hedef gizli ve erişilemezdi. Sürekli yeni virajlar ve dönüşlerle dolu yol bizi hep daha ileri gitmeye zorluyor, aynı zamanda kendisi uzaklarda kayboluyordu:

*Anlaşılmaz şekilde biçim almış bir şey var,
Cennet ve yeryüzünden önce doğmuş,
Sessiz ve boş
Tek başına duruyor ve değişmiyor,
Dönüp duruyor ve yorgun değil.
Dünyanın anası olma gücü var.
Adını bilmiyorum
O yüzden ona “yol” diyorum.
Ona geçici olarak “yüce” adını veriyorum.
Yüce olduğu kadar uzak olarak da tanımlanıyor.³³*

Laozi'nin bu anlaşılmaz, çekinik “şey”e ad verme girişiminde bir kayıtsızlık vardı. Öyle ki ona sadece “geçici” bir ad veriyordu. Bu “şey” hakkında konuşamazdık ancak kendimizi ona uydurduğumuzda bir şekilde bizim tarafımızdan bilinir olurdu.

Laozi'nin kısa şiirlerinde bir mantık yoktu. Okurlarını kasten paradoksa sürükleyerek şaşırtıyordu. Onlara yüce olanın isimsiz olduğunu söylüyor ama birkaç satır sonra “isimli” ve “isimsiz” olanların aynı kaynaktan geldiğini açıklıyordu. Bilge kralın kalbinde bu çelişiklere tutunması ve sıradan düşünce sürecinin yetersizliğini anlaması bekleniyordu. Laozi'nin metinleri spekülasyon değil üzerine meditasyon yapılması gereken meselelerdi. Yalnızca sonuçları yazmış, bu içgörülere götüren adımları açıklamamıştı çünkü bilge kral Yol'da kendi başına seyahat etmeli, görünür olandan görünmez olana gitmeli ve sonunda karanlığın en karanlığına ulaşmalıydı. Başka insanların Yol'a ilişkin anlattıklarına güvenilecek bu içgörüler başkalarından edinemezdi. Çinlilerin kendilerine özgü yoga biçimleri (*zuo-wang*) onlara dış dünyaya kapanmayı ve sıradan algı biçimlerini kapatmayı öğretiyordu. Zhuangzi buna “unutuş,” bilgiyi kovmak diyordu. Laozi nadiren de olsa bu yoga disiplinlerinden bahsediyordu³⁴ ama onları detaylarıyla anlatmıyordu. Ne var ki bunlar açıkladığı mistik sürecin vazgeçilmez parçalarıydı. Okurun onun vardığı sonuçları değerlendirmesinin tek yolu yolculuğa çıkmaktı.

Laozi görünmez gerçekliğe genelde “Boşluk” diyordu. Meşgul *yu wei* zihninin korktuğu bir boşluğu anımsatan bir isim olması dışında onu tanımlamak mümkün değildi. Doğamız boşluklardan tiksindir ve bu yüzden zihnimizi yaşam dolu gözüken ama aslında bizi hiçbir yere götürmeyen fikirler, sözcükler ve düşüncelerle doldururuz. *Daodejing*’de ise Boşluk aynı zamanda tüm varlıkların rahmiydi çünkü yeni yaşam meydana getiriyordu.³⁵ Laozi’nin Boşluk, Vadi ve Çukur imgelerinin hepsi daima orada olmayan bir şeyi tanımlar. Varlığın tanımlanamaz gizemine işaret etmenin yanı sıra, *wu wei* zihninin ego kaybolduktan sonraki *kenosis*’ine de dikkat çekiyor. Bilge kralın varlığında bir boşluk olmalıydı. Laozi’ye göre, meditasyonda trans halindeyken, insan yaşamına sahte bir marifet katan medeniyet tarafından kirletilmeden önce insanların yaşadığı orijinal insanlığa bir dönüş niteliğindeki “boşluğu” hissedebilirdi. İnsanlar doğaya müdahale ederek Yol’larını kaybetmişlerdi.

Diğer yaratıklar kendileri için tasarlanan Yol’dan ayrılmazken insanlar bitmek bilmeyen, yoğun *yu wei* düşünceleriyle kendilerini sürekli olarak *tao*’dan ayırıyorlardı: Gerçekte var olmayan ayrımlar yapıyor, aslında egoist çıkarımlardan ibaret olan ciddi eylem prensipleri formüle ediyorlardı. Laozi bu konuda Zhuangzi’yle hemfikirdi. Bilge kişi kendini bu zihinsel alışkanlıkların dışına taşımak konusunda eğittiğinde orijinal doğasına geri dönerek doğru yola girebilirdi.

Boşluğa erişmek için elimden geleni yapıyorum;

Sükûnete sıkı sıkı tutunuyorum.

Sayısız yaratık hep birlikte yükseliyor

Ben dönüşlerini bekliyorum.

Sonsuz sayıda yaratık

Hep birlikte ayrı köklerine dönüyor.

*Köklerine dönmek sükûnet olarak biliniyor.*³⁶

Yaprakların ağacın köklerine düşmesi, gübre olup yaşam döngüsüne yeniden girmesi gibi her şey köklerine dönüyordu. Yapraklar görünmez dünyadan gelmiş, bir süreliğine görünür olmuş ve yeniden karanlığa dönmüştü. Aydınlanmış bilge yönetici, bu akıştan azadeydi. Bir kez kendini görünmez olanla uyumlu hale getirdikten sonra kusursuz bilgeliği ve tarafsızlığı kazanırdı. Kendini Yol'la özdeşleştirir, diye devam ediyordu şiir, "Dayanabilir ve son günlerine kadar tehlikeyle karşılaşmaz."³⁷

Boşluk, *Daodejing* metinlerinin her tarafında kendini hissettiren korkudan kurtuluşu sağlıyordu. Yok olmak istemeyen yöneticinin kafasındaki, hayali bir korkuydu. Hiçlikten korkmamalıydık çünkü o gerçekliğin kalbindeydi. "Tekerleğin otuz parmağı tek bir göbeğe bağlıdır," diyordu Laozi, "ama arabanın asıl gücü hiçbir şeyin olmadığı yerden [dingildeki delik] gelir."³⁸ Aynı şekilde, bir çömlek yaparken kili güzel bir şekle sokmak için yoğururuz fakat çömleğin varlık sebebi hiçbir şeyin olmadığı yeridir. Laozi şöyle bitiriyordu:

*Yani algılayabildiğimiz şeylerden faydalandığımızı sanırız
Ama asıl işe yarayan yer, hiçbir şey algılamadığımız
yerdir.³⁹*

Devlet politikasında da böyleydi. Kendi içindeki verimli boşluğu keşfeden prens yönetmeye hazır demekti. Artık Cennet'e ve *tao*'ya göre şekillenmiş bir "krallığa" erişmiş olurdu.⁴⁰ Bilge yönetici diğer yaratıkların Yol'larına karışmadan kendi gizemli çizgisini izleyen Cennet gibi hareket etmeliydi. İnsanların izlemesi gereken Yol buydu ve bu -durmak bilmeyen amaç dolu aktivizm değil- dünyaya barışı getirecekti.

Her yerde yöneticiler, siyasetçiler ve idari yetkililer entrika ve komplo peşindeydi. Birçok filozof iyilikten çok kötülük yapmıştı. Mohistler analiz, strateji ve eylemin önemini vurguluyorlardı. Konfüçyüsçüler, Laozi'ye göre, *tao*'nun akışını kesen kültürü yücelti-

yorlardı. Konfüçyüsçü kahramanlar Yao, Shun ve Yu sürülebilir tarla açmak için nehirlerin akışını değiştirerek, ormanları ve dağları ateşe vererek sürekli olarak doğaya burunlarını sokuyorlardı. Konfüçyüsçüler topluma ritüellerini dayatarak insanları salt haricî bir ruhaniliğe yoğunlaştırıyorlardı. Çok fazla amaçlı *yu wei* faaliyeti vardı ve bu Yol'un yaratıkları bir başına bırakan uysal, iddiasız ve spontane çizgisini bozuyordu:

Yol hiçbir zaman eyleme geçmez ama yapılmadık bir şey kalmaz.

Lordlar ve prensler ona tutunabilirlerse

Sayısız yaratık kendiliğinden dönüşüm geçirir.

Taoist yönetici şu sonuca varırdı: “İstemeyi bırakıp sessiz kalırsam imparatorluk kendi uyumu içinde huzura kavuşacaktır.”⁴¹

Hayatta kalmanın sırrı sezgilerine aykırı davranmaktır.⁴² Siyasal yaşamda insanlar her zaman alelacele eylemleri hiçbir şey yapmamaya, bilgiyi cehalete ve gücü güçsüzlüğe yeğliyorlardı ama bu yeni fikirle kafaları karışmış çağdaşlarının şaşkın bakışları altında⁴³ Laozi bunun tam tersini öneriyordu.

*Dünyada sudan daha itaatkâr ve zayıf bir şey yoktur
Ama iş sert ve güçlü olana saldırmaya gelince onu kimse aşamaz.*

Çünkü hiçbir şey onun yerini alamaz.

Zayıf güçlünün üstesinden gelir,

İtaatkâr sert olanı yener,

Dünyadaki herkes bunu bilir ama hiç kimse bu bilgiyi pratiğe dökmez.”⁴⁴

İnsanların tüm işleri pasiflikten uzak durmak üzere yapıyordu, o yüzden saldırgan planlar yapan siyasetçilerin beklediğinin tam aksine hareket etmek için Yol'un spontaneliğine geri dönmek

gerekiyordu.⁴⁵ Yukarı çıkan her şey doğa kanunları gereği aşağı inecekti, o nedenle itaat ederek düşmanınızı güçlendirdiğinizde aslında onun düşüşünü hızlandırmış olurdunuz. Cennet ve Yeryüzü'nün sonsuza değin devam etmesinin sebebi varoluşlarını uzatmak için mücadele etmemeleriydi:

Bundan dolayı bilge kendisini en sona koyar ve en önce gelir...

Kişisel hedeflerine ulaşabilmesinin sebebi benlik düşüncesinden kurtulması değil midir?⁴⁶

Kendinden bu derece uzaklaşmak uzun bir mistik eğitim gerektiriyordu ama bilge yönetici bu içsel boşluğu elde ettikten sonra yaşamın sözde daha zayıf yanları kadar önemli, akışkan ve bereketli olurdu.

Güç ve baskı özünde kişinin kendisini yıkardı. Bu noktada Laozi savaşçıların düşmana "teslim olduğu" antik savaş sanatı ritüellerinin ruhuna geri dönmüştü. "Silahlar lanetlidir ve bilgeye yakışmaz," diyordu Laozi. "Bilge, silahları sadece başka çare kalmadığında kullanır."⁴⁷ Bazen savaş acı bir gereklilik olabilirdi ama dövüşmek zorunda kalan bilge her zaman silahlarına pişmanlık duyarak sarılmalıydı. Egoist zaferciliğe, gaddar şovenizme ve ucuz vatanseverliğe yer yoktu. Bilge silah gösterisiyle dünyayı korkutmamalıydı çünkü bu savaş sevicilik büyük olasılıkla bir şekilde ona dönerdi. Bilge her zaman askerî seferleri bitirmeye çalışmalıydı. "Bir sonuca vardırın ama böbürlenmeyin, bir sonuca vardırın ama gururlanmayın, bir sonuca vardırın ama kibirli olmayın, bir sonuca vardırın ama sadece başka seçenek yoksa, bir sonuca vardırın ama korku salmayın."⁴⁸

Dolayısıyla, *wu wei* harekete geçmekten tamamen kaçınmak değil nefretin yükselmesini önlemek için benimsenen saldırganlıktan uzak ve iddiasız bir yaklaşımdı.

*Savaşta iyi lider savaş sevici değildir
İyi dövüşçü düşüncesiz değildir;
Düşmanı en iyi fetheden kişi asla saldırıya geçmeyendir.
İnsanlardan en fazla yararlanan kişi onlara tevazuyla
yaklaşandır.⁴⁹*

Laozi'nin vardığı sonuca göre, “Bu benim şiddetsizlik dediğim erdemdir [de]” ve bilge savaşçı bu şekilde davranarak “Cennet’in yüceliğine ulaşır”.⁵⁰

Yaptıklarımızın sonuçlarını eylemlerimiz değil yaklaşımlarımız belirlerdi. İnsanlar her zaman söylediklerimiz ve yaptıklarımızın ardındaki duygu ve motivasyonu hissedebiliyorlardı. Bilge, düşmanlığı özümsemeyi öğrenmeliydi. Bir gaddarlığa misilleme yaptığında mutlaka bir karşılığı olurdu. Meydan okuyanlar görmezden gelinmeliydi. “Teslimiyet bütün kalmayı sağlar... [Bilge] çatışmaya girmezse dünyadaki hiç kimse onunla çatışmaya girmez.”⁵¹ Tiranlar kendi mezarlarını kazıyorlardı çünkü bir prens diğer insanların üzerine gitmeyi denediğinde onlar da otomatik olarak karşı koyuyordu ve sonuç genelde beklenenin tam aksi oluyordu. *Wu wei* tevazuyla uygulanmalıydı. Bilge, prensiplerini sırça köşklerden açıklamazdı ve sabit fikirleri de olmazdı. Bilge, insanların kendi istediği şekilde olması için uğraşmazdı fakat “halkın zihnini üstlenirdi.”⁵² Laozi, insan doğasının özünde nazik ve iyi olduğuna inanıyordu. Halk karmaşık yasalara ve ahlaki kurallara uymaya zorlandığında insan doğası şiddete meylediyordu.⁵³ Bilge kral daha büyük bir devletin zorbalığına uğradığında nefretin daha fazla nefreti besleyip beslemediğini ya da sevgiyle karşılık verdiğinde karşıdakinin zayıflayıp zayıflamadığını sormalıydı. Bu, Laozi'nin nadiren açıkça belirttiği ama kendini ötekinin yerine koyma çabasında zımnen kendini gösteren bir erdemdi:

*Büyük acılar çekmemin sebebi bir benliğimin olmasıdır.
Benliğim olmasa ne gibi bir acı çekerdim?
O yüzden dünyayı kendi benliği gibi görene,*

*Dünya emanet edilebilir,
Dünyayı kendi benliği gibi sevene,
Dünya teslim edilebilir.⁵⁴*

Laozi Eksen Çağı'nın son büyük Çinli bilgesiydi. Onunki özünde ütöpik bir idealdi. Bu seviyede "boşluğa" erişmiş bir bilgenin iktidara geleceğini düşünmek zor, zira bu görevi almak için gerekli hesaplamayı yapamayacaktır.⁵⁵ Mensiyüs gibi Laozi de kendi çağının korkunç olaylarının halkı spontane olarak mistik eğilimli bir yöneticiye yönlendireceğini düşünerek bir tür kurtuluş umudu beslemiş olabilir. Öte yandan, Savaşan Devletler Dönemi'nin şiddetini bitirip imparatorluğu birleştiren bir Taoist bilge değil, Legalist Qin devleti oldu. Bu görkemli başarı, evrensel krallığın askerî güce başvurmadan kazanılamayacağını göstermiş gibiydi. Bir tür barış getirmişti fakat Eksen Çağı'nın ahlak, iyi niyet ve şiddetsizlik umutlarını yıkmıştı. İmparatorluk döneminde, Eksen Çağı ruhanilikleri bir senteze ulaşacak ve oldukça farklı bir şeye dönüşecekti.

Çinliler diğer Eksen Çağı halklarından ayrı oldukları için 333 yılında III. Darius'un ordusunu Kilikya'daki Issus Nehri'ne (Deliçay) sürerek Pers İmparatorluğu'nu fetheden, Aristoteles'in eski öğrencisi Büyük İskender'in sıra dışı kariyeri hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı. Büyük İskender daha sonra ordusunu Asya'ya sürmüş, bilinen dünyanın büyük kısmını kapsayan bir imparatorluk kurmuştu. İlerleyişi şiddet ve gaddarlıkla olmuştu. Hiç direniş görmemiş, yoluna çıkmaya cüret eden tüm şehirleri dümdüz etmiş, halklarını katletmişti. İmparatorluğu korkuya dayalıydı ve İskender'in siyasal ve kültürel bir birlik vizyonu vardı. Öte yandan imparatorluk, İskender'in 323'te Babil'deki erken ölümünden sonra ayakta kalamadı. Ölümünün hemen ardından önde gelen general-leri arasında savaş çıktı ve sonraki yirmi yıl boyunca İskender'in fethettiği topraklar bu altı *diadochoi* (halefler) tarafından sürdü-

rülen savaşlarla yerle bir oldu. İmparatorluğun getirdiği “barış” yıkıcı bir savaşa dönüşmüştü. Nihayetinde, yüzyılın sonunda iki *diadochoi* diğerlerini alt etti ve İskender’in topraklarını paylaştı. İskender’in en gözü açık generallerinden biri olan Ptolemaios, Mısır, Afrika kıyısı, Filistin ve Güney Suriye’yi alırken İskender tarafından Babil satrapı olarak görevlendirilen Seleukos eski Pers İmparatorluğu’nun İran’ı da içine alan geniş kesimlerinde hâkimiyet kurdu. Seleukos elde tutması imkânsız Hint topraklarından çekilerek Uzak Doğu sınırlarına yerleşti.

İskender, Hint halkı üzerinde çok az etki bırakmıştı. Yalnızca birkaç küçük kabileye hâkim olmuştu ve ilk dönem Hint tarihçilerin bazıları bu işgalin adını bile anmıyordu. Asıl başarısı Hindistan’ın fethi değil, oraya ulaşabilmesiydi. Hindistan’da geçirdiği iki yıl, askerî bir seferden çok coğrafi bir keşif gibiydi. İskender, Yunan *ethos*’unun vücut bulmuş haliydi. Homeros mitleriyle yetiştirilmiş, Atina ideallerinden ilham almış ve Aristoteles tarafından eğitilmişti. Yunanistan Eksen Çağı’nın dinsel vizyonuna diğer bölgeler kadar tam teşekküllü katılmamıştı. En çarpıcı “eksen çağı” başarılarından bazıları askerî alanda olmuştu. İskender’in Hindistan’daki iki yıllık macerası buna benzer bir dönemdi: Yunan ordusu dünyanın sonu dedikleri yere ulaşmıştı. Yogilerin insan ruhunun limitlerini aşmak için çabalaması gibi kendilerini son sınıra kadar zorlamışlardı. Mistikler kendi iç dünyalarını fethederken İskender fiziksel dünyanın en uzak köşelerini keşfediyordu. Eksen Çağı bilgelerinin pek çoğu gibi o da sürekli “daha fazlası için kendini zorluyordu”.⁵⁶ Hindistan’da Pers krallarının gittiği yerlerden daha uzaklara gitmek ve dünyayı çevrelediğine inandığı okyanusa ulaşmaya çalışıyordu. Bu, Batılı kâşiflere her zaman çekici gelecek bir “aydınlanma”ydı ama Hindistanlı mistiklerin hep peşinden koştukları kendini geri çekme, *ahimsa* ve sevgiden çok farklıydı.⁵⁷

Yunan askerler dehşetli muson yağmurları, şaşırtıcı savaş fil-leri, kavurucu sıcakları ve aşılamaz dağlık geçitleriyle Hindistan’ın muazzamlığı karşısında büyülenmiş ve dehşete kapılmışlardı. Özel-

likle, bir ihtimal Jainler olabilecek, “çıplak filozoflar” kafalarını karıştırmıştı. Öte yandan, her ne kadar Hintliler Yunanlara karşı çok ilgi göstermemiş olsa da İskender ve halefleri bu kitapta karşılaştığımız diğer halkların bazılarının kaderini toptan değiştirmişlerdi. İranlı Zerdüşter, İskender’i tarihin en günahkâr adamı olarak hatırlıyorlardı çünkü çok fazla rahibi ve akademisyeni öldürmüş ve sayısız kutsal ateşi söndürmüştü. O sadece Düşman Ruh’un taşıdığı bir unvan olan “lanetli kişi” (*guzustag*) idi. Rahiplerin katli onarılamaz bir kayıptı: Zerdüşter metinleri hâlâ sözlü olarak aktarılıyordu; birçoğu sadece öldürülen rahiplerin zihnindeydi ve bir daha asla gün yüzüne çıkmadılar.

Yahudiler bizzat İskender’in kendisinden çok *diadochoi*’dan zarar görmüşlerdi. Ezra ve Nehemya döneminden beri Kudüs sakin kalmıştı. Ana ticaret yollarının hiçbirinin üzerinde değildi. Petra veya Gazze’ye uğrayan kervanların kendi endüstrisini geliştirecek hammaddelere sahip olmayan Kudüs’e gitmek için bir sebepleri yoktu. Ne var ki *diadochoi* savaşları süresince Yahudiye, ardı ardına Küçük Asya, Suriye ve Mısır’dan yanlarında eşyaları, ekipmanları, aileleri ve köleleriyle gelen farklı ordular tarafından işgal edildi. Kudüs 320-301 tarihleri arasında en az altı defa el değiştirdi. Kudüs Yahudileri Yunanları yıkıcı, şiddete düşkün ve militarist bir toplum olarak tanıdılar. 301’de Yahudiye, Samarya, Fenike ve bütün kıyı düzlükleri I. Ptolemaios Soter’in orduları tarafından ele geçirilmişti ve sonraki yüz yıl boyunca Kudüs yerel işlere pek karışmayan Ptolemaiosların kontrolü altında kaldı.

Ne var ki bölge değişiyordu. İskender ve halefleri Yakın Doğu’da Helen eğitimi ve kültürünün merkezine dönüşen yeni şehirler kurdular: Mısır’da İskenderiye, Suriye’de Antakya ve Küçük Asya’da Bergama. Bunlar genelde yerli halkı dışarıda bırakan ve daha önce Helen dünyasında hiç görülmemiş büyüklükte inşa edilmiş Yunan *polis*’leriydi. Bu kozmopolis, yani “dünya şehri”ydi. Büyük bir göç çağı yaşanıyordu. Yunanlar artık doğdukları küçük şehir devletlerine bağlılık hissetmiyorlardı. İskender’in kahramanlık-



larla dolu seferi ufuklarını genişletmiş ve birçok insan kozmopolit, yani dünya vatandaşı olmuştu. Yunanlar tüccar, paralı asker ve elçi olarak dünyayı seyahat etmeye başladılar ve birçokları *polis*'leri küçük ve yerel bulmaya başladı. Bazıları Yakın Doğu'da yeni *polis*'ler kurdu. İskender Samarya'ya Makedonları yerleştirdi. Daha sonraları Yunan koloniciler Suriye'ye gelerek Gazze, Nablus, Maresha ve Amman gibi antik kentleri Helen modeline göre *polis*'lere dönüştürdüler. Yunan askerler, tüccarlar ve girişimciler yeni fırsatların peşinde koşmak için bu Yunan şehirlerine yerleştiler. Yunanca konuşmayı ve yazmayı öğrenen yerli halk "Helen" oldu ve ordu ile yönetimde alt kademelere girmeye başladı.

Bir medeniyetler çatışması yaşıyordu. Halkın bir kesimi Yunan kültürüne hayran kalmıştı. Diğerleri ise *polis* yaşamının seküler tarafı, Yunan tanrılarının ahlak dışı hareketleri ve gençlerin spor tesislerinde çıplak egzersiz yapması karşısında dehşete kapılmışlardı. Yahudiler, Yunanlar karşısında ikiye bölünmüşlerdi. İskenderiye'de Ptolemaioslar Mısırlıların spor tesislerine girmesine izin vermiyorlardı ama yabancılar girebiliyordu. Bu sayede yerli Yahudiler orada spor yaptılar ve benzersiz bir Yunan-Yahudi kültürü karışımı edindiler. Daha muhafazakâr olan Kudüs'te iki grup türedi. Birinin başında Nehemya'nın başına bir sürü bela açan Tobiah'ın soyundan gelen Tobiad kabilesi vardı. Bunlar Yunan dünyasında kendilerini evlerinde hissediyorlardı ve Kudüs'te yeni fikirlerin öncüsü oldular. Diğerleri ise bu yabancı etkisini aşırı tehditkâr buldular, eski geleneklere sıkı sıkıya tutundular ve eski yasa ile adetleri korumaya kararlı bir rahip ailesi olan Oniadlara yöneldiler. Üçüncü yüzyıl, Kudüs tarihinde karanlık bir dönemdir ama bu dönemde iki grup arasındaki gerilimin kontrol altında tutulduğu görülüyor. Sonraları, Eksen Çağı bittikten sonra birtakım Yahudiler Kudüs'ü "Yahudiye'deki Antakya" adında bir *polis*'e dönüştürmeye çalışınca ciddi bir çatışma çıktı.

Bu karmaşa dolu yıllar Kudüs tarihini başka bir şekilde etkiledi. Pers İmparatorluğu'na karşı çok az isyan olmuştu. Pers

kralları sonsuza dek sürecek bir imparatorluk devraldıkları mitini savunuyorlardı: İmparatorluk Asurlular tarafından kurulmuş, Babil-lilerin eline geçmiş ve en sonunda Kiros tarafından devralınmıştı. O nedenle herhangi bir isyan başarısızlığa mahkûmdu. Ne var ki Yakın Doğu halklarının ruh hali *diadochoi*'un bölgenin kontrolü için savaşarak birbiri ardına başa geçmesiyle değişti. Dünya tersyüz olmuş, Yahudilerin bazıları kendi mesihleri altında bağımsızlık umutları beslemeye başlamışlardı. 201'de Ptolemaioslar Yahudi-ye'den Seleukoslar tarafından kovulunca bu umutlar iyice gün yüzüne çıktı. Seleukos kralı IV. Antiokhos'un ikinci yüzyıldaki davranışı Yahudilerin antik Davudi monarşi teolojisine dayanan gelecek kurgusunun yeniden hatırlanmasını sağladı. Ne var ki bu mesih özleminin Eksen Çağı'yla bir bağlantısı yoktu ve Yahudiliği farklı bir Eksen Çağı sonrası yöne sürükledi.

İskender, imparatorluğunu Yunanların entelektüel zirveye ulaştığı dönemde kurdu ve kariyeri yeni bir çağın başlangıcını niteliyordu. Ölümünden sonra Yunan anakarasındaki Atina dâhil bazı *polis*'ler Makedon hâkimiyetine başkaldırdı ve ilk altı *diadochoi*'dan biri olan Antipater zalim misillemeler yaptı. Bu Atina demokrasisinin sonu oldu. Yunan göçmenler ve koloniciler yeni topraklara yerleştikçe Yunan medeniyeti doğudaki kültürlerle kaynaşmaya başladı. On dokuzuncu yüzyıl araştırmacıları bu birleşmeye "Helenizm" adını verdiler. Bu kaynaşmanın zorlukları kültürleri zenginleştirdi ama zaman içinde Yunan deneyinin yoğunluğu seyrelti. Fazla geniş bir yabancı alana seyrek bir şekilde yayılmış olmanın bir sonucu olarak parçalı hale geldi ve gerçek Yunan olmaktan çok Yunanımsı gibi bir şeye dönüştü. Her tür büyük toplumsal değişim sorunludur. Eski düzenin yıkılması ve kaçınılmaz siyasal karışıklıklar huzur bozucuydu.⁵⁸ Herkes şaşkınlık ve karamsarlık içindeydi. Kişisel ve siyasal özerklik Yunan kimliğinin her zaman ayrılmaz bir parçası olmuştu ama şimdi dünyaları öyle aşırı genişlemişti ki insanlar kaderlerinin büyük güçlerce kontrol edildiğini hissediyorlardı.

Üçüncü yüzyılda dönemin acısından türeyen üç yeni filozof bu yabancılaşma hissini yatıştırmaya çalıştı.⁵⁹ Örneğin Epikür (341-270) yaşamının ilk otuz beş yılında çok az güvenlik duygusu hissetti. Ailesi Makedonlar tarafından Sisam'dan sürülmüştü ve 306 yılında Atina'ya gelmeden önce o *polis*'ten bu *polis*'e savrulup durmuştu. Atina'da Akademi yakınlarındaki bir bahçede kendine bir ev satın aldı ve yakın arkadaşlarıyla bir topluluk kurdu. Hazzın insan varoluşunun ana hedefi olduğunu öğretiyordu ama bu muhaliflerinin düşündüğü gibi ateşli bir hedonist çemberde zevk içinde yüzdüğü anlamına gelmiyordu. Aslında topluluk "Bahçe"de sakin ve sade bir yaşam biçimi benimsemişti. Haz, şehvet ve sefahatte değil *ataraxia* ("acıdan kurtuluş") içinde bulunurdu. Epikürcüler tüm zihinsel sıkıntılardan kaçınıyorlardı. *Polis*'te yaşam öyle gergin ve öngörülmez bir hal almıştı ki elinde imkânı olanlar kamu yaşamından çekilerek kafa dengi insanlarla huzurlu bir yaşamın tadını çıkarmalıydı. Bahtsız erkek ve kadınlara bunca acı çek-tiren kaypak tanrılara olan batıl inanç dâhil sıkıntı yaratan her şeyden uzak durmalıydı. Her şeyin ötesinde, Epikürcüler ölümlü doğalarının zihinlerini zehirlemesine izin vermemelilerdi. Ölümün yalnızca bilincin yitimi olduğunun farkına varmalıydı. Epikür şöyle diyordu: "Biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz." O nedenle ölüm için endişe duymanın gereği yoktu. "Ölümün bizim için hiçbir şey olmadığına ilişkin doğru bir anlayış sonsuz bir süre ekleyerek değil bizi ölümsüzlük isteğinden kurtararak yaşamın ölümlü doğasını katlanılır hale getirir."⁶⁰

Epikür ve arkadaşlarının Bahçe'de emekliliğin tadını çıkardığı dönemde, Kıbrıs'tan gelen, Helenleşmiş bir Fenikeli olan Zenon (342-270), Atina agorasındaki bir verandada, Boyalı Stoa'da ders veriyordu. Bu nedenle kendisi ve takipçileri Stoacılar olarak biliniyordu. Zeno, İskender'in dünyayı hâkimiyeti altında birleştirmiş gibi görüldüğü sıra dışı dönemden fazla etkilenmişti. Evrenin bir birlik olduğuna inanıyordu. Beden ile ruh arasında bir ayrım yoktu. Gerçekliğin tamamı *Logos* ("Mantık"), *Pneuma* ("Ruh") veya

Tanrı dediği bir tür ateşli, buharlı nefes tarafından canlandırılıp düzenlenmiş fiziksel bir maddeydi. Bu zeki, ilahî güç her şeyde mevcuttu. Tamamen içkindi. İnsanlar ancak doğal düzende kendini gösteren rasyonel *Logos*'a göre yaşayarak mutlu olabilirlerdi. Özgürlük Tanrı iradesine teslimiyette gizliydi. Tanrı her şeyi önceden belirlediği için kadere karşı koymaya çalışmak anlamsızdı. Doğru yaklaşım uysalca rıza göstermekti. Stoacılar dış koşullara kayıtsız kalarak hayatta hafif bir yükü yolculuk etmelilerdi. Bir iç huzur yakalamalı, her tür sıkıntıdan uzak durmalı, görevlerini bilinçle yerine getirmeli, gösteriştan uzak durmalı ve aşırılıklardan kaçınılmalıydı. Amaç ilahî *Logos*'un kaçınılmaz süreçleriyle uyum içinde yaşamaktı, onlara karşı koymamaktı.

Ataraxia kuşkuculuğun kurucusu Elisli Pyrrhon'un da (yak. 365-275) amacıydı. Onun hakkında pek az şey biliyoruz. Hiçbir şey kaleme almadı ve ölümünden ancak beş yüz yıl kadar sonra birtakım kuşkucu metinler üretildi. Pyrrhon hiçbir şey hakkında emin olmanın mümkün olmadığını söylüyordu. O nedenle huzur içinde yaşamının en iyi yolu yargılamaktan kaçınmaktı. Dogmatik ve iddialı kişiler mutsuzluğa mahkûmdu. "Hiçbir şey onurlu ya da onursuz, adil ya da adaletsiz değildir," dediği söyleniyordu. "Gelenek ve alışkanlık insanların yaptığı her şeyin temelidir zira hiçbir şey daha fazla şöyle ya da böyle değildir."⁶¹ Bu, hiç şüphesiz, tutarsız bir tavidir. Hiçbir şey bilmediğimiz doğruysa nasıl olur da Pyrrhon bu düşüncenin doğru olduğunu söyleyebilir ya da bir felsefe geliştirebilirdi? Öte yandan, Pyrrhon kuşkuculuğu epistemolojik bir teori olarak değil, bir terapi olarak görüyordu. İnsanlar iddialı düşüncelerle fazla ajite oluyorlardı. Gerçeği keşfetmek için fazla endişelilerdi. Dolayısıyla bir kuşkucu tüm bu karmaşayı sistemlerinden atarak net fikirlerden rahatça kurtulurdu. M.S. üçüncü yüzyılda yaşayan ilk kuşkucu yazar Sextus Empiricus, Pyrrhon ve öğrencilerinin zihinsel huzuru yakalamak amacıyla doğruyu bulmaya çalışarak işe giriştiklerini yazmıştı. Ne var ki doğruya tatmin edici düzeyde ulaşamadıklarında bu

uğraştan vazgeçmiş ve o anda daha iyi hissetmişlerdi. “Yargılamayı bıraktıkları anda gölgenin vücudu takip etmesi gibi beklenmedik bir şekilde huzuru bulmuşlardı.”⁶² Bundan böyle *skeptikoi* (kuşkucular) olarak bilineceklerdi çünkü aramaya devam ediyor ve zihinlerini kapatmıyorlardı ancak her olasılığa açık karmaşık olmayan bir yaklaşımın mutluluğun sırrı olduğunu keşfetmişlerdi.

Eksen Çağı bu Helenistik filozoflar için çoktan kapanmıştı ama çalışmalarında bilgelerin ve peygamberlerin beş yüz yıldan uzun süre boyunca peşine düştükleri öncü niteliğinde büyük ruhaneliklerin belli belirsiz izlerini görüyoruz. Konfüçyüs, Buda, Hezekiel ve Sokrates’in kahramanca çabalarının yerini daha ılımlı, uygulanabilir ve “erişilebilir” bir versiyon almıştı. Zenon’un doğa eksenli yaşam idealinde Taoizm izleri vardı ama kendini doğal sürece uyarlayarak dünyayı değiştirmek için teslim olmak yerine Stoacı statükodan vazgeçmekle yetiniyordu. Tüm bu üçüncü yüzyıl Yunan felsefelerinde Eksen Çağı için aforoz niteliğinde olabilecek bir kadercilik söz konusuydu. Buda öğrencilerini metafizik düşüncelerden uzak durmaları konusunda uyarıyordu; Upanishad mistikleri rasyonel düşüncenin yanlışlığına işaret ederek muhataplarını sessizliğe davet ediyorlardı ama kuşkucular gibi “yargılamaktan vazgeçmek” gibi bir yola girmemişlerdi. Sözcüklerin ve kavramsal fikirlerin ötesindeki gizeme ilişkin insanlara ipuçları vermek için sıradan düşünce alışkanlıklarını terk etme deneyimini kullanıyorlardı. Hindistan’ın münzevileri dünyayı geride bırakmışlardı ama amaçları şehrin eteklerindeki Epikürcü Bahçe’de yaşamak değildi. Buda keşişlerin agoraya dönüp tüm canlılar için sevgi gösterisi yapmalarını istiyordu.

Fark buradaydı. Bu Helenistik filozoflar üstün ahlaki taleplerde bulunmuyorlardı. Hepsi, Platon ve Aristoteles’in karmaşık metafiziğinden uzaklaşıp insanlara nasıl yaşanması gerektiğini öğreten Sokrates’e dönmek istiyordu. Sokrates’in adaletsiz bir idamla yüzleştiğinde ağırbaşlılıkla sahip olduğu o zihinsel huzuru istiyorlardı. Onlar da tıpkı Sokrates gibi, eğitilmiş eğitimsiz herkesle konuşan

kişilerdi. Öte yandan, Sokrates hiçbir zaman bir insanoğlunun tek amacının sıkıntıdan kurtulmak olduğunu iddia etmemişti. Zenon, Epikür ve Pyrrhon huzurlu bir yaşam istiyor ve büyük Eksen Çağı filozoflarının aşırılıkları ve zorlu mücadelelerinden uzak durmaya çalışıyorlardı. Tek istedikleri *ataraxia*, yani problemsiz bir yaşamdı. Eksen Çağı bilgelerinin hepsi varoluşun özünde tatmin edicilikten uzak ve acı dolu olduğunu söylüyor ve bu acıyı aşmaya çalışıyorlardı. Öte yandan, sırf sıkıntıdan uzak durup hiçbir şey ya da hiç kimse hakkında kaygılanmamak onlara yetmiyordu. Kurtuluşun acıyı inkâr etmekte değil onunla yüzleşmekte yattığını söylüyorlardı. Epikür'ün izole Bahçe'sinde Buda'nın haz bahçesinin önerdiklerinden fazlası vardı. Birçok Epikürcünün çoğunluğun (*hoi polloi*) erişemeyeceği şekilde o inzivayı finanse edecek özel araçları olduğunu düşününce bu benzerlik daha anlamlı oluyor.

Ataraxia peşinde koşmak yerine, Eksen Çağı düşünürleri çağdaşlarını acının gerçekliğini kabullenmeye zorlamışlardı. Yeremya inkâra sığınanları "sahte peygamberler" olarak hor görmüştü. Atinalı tragedya yazarları acıyı sahneye çıkarmış ve izleyicileri ağlamaya yönlendirmişlerdi. Acının korunaklı varoluşunuz üzerinde bir etki bırakmadığından emin olmak için her çareye başvurmak yerine acının *içinden* geçerek kurtuluşu elde edebilirdiniz. *Dukkha* deneyimi aydınlanmanın ön koşuluydu çünkü kişiyi diğerlerinin duyduğu acıyla empati kurmaya yöneltiyordu. Öte yandan, Helenistik filozoflar tamamen kendi benliklerine odaklanmışlardı. Stoacıların kamusal yaşamda yer alıp hizmet ettikleri diğerlerinin iyiliği için cömertçe çalışmaya yönlendirildikleri doğrudu ama insanlarla empati kurmalarına izin verilmiyordu çünkü bu dengelerini bozuyordu. Bu soğuk, kendine yeterlilik hali Eksen Çağı'na yabancıydı. Dostluk ve nezaket Epikür'ün komününde vazgeçilmezdi fakat bu duygular Bahçe dışına çıkarılmıyordu. Ayrıca kuşkucular diğer insanların inançlarını sorgulamak amacıyla onlarla birtakım diyaloglara girdiklerinde ne kadar iyi niyetli olsalar da bir miktar saldırganlık da sergiliyorlardı. Yaklaşımları,

konuşmalara muhataplarının olması gerektiklerini düşündükleri yerden değil, gerçekten oldukları yerden başlayan Buda ve Sokrates'in yaklaşımından oldukça farklıydı.

Birçok Eksen Çağı düşünürü saf *logos* ve mantığa karşı güvensizdi ama Helenistik filozoflar sezgiden çok bilime yaslanıyorlardı. Örneğin Epikür atomlar ayrı düştüğünde kaçınılmaz olarak gerçekleşecek ölümden korkmanın kıymetli yaşamlarımızı boşa harcamak anlamına geldiğini göstermek için Demokritos'un atom teorisini geliştirmişti. Tanrılardan yardım istemenin manası yoktu çünkü onlar da atomlardan oluşmuştu ve onlar tarafından yönetiliyordu. Stoacılar, bilimsel olarak doğanın *Logos* tarafından programlandığını ve değiştirilemeyeceğini anladıktan sonra kendinizi doğanın ilahî süreciyle uyumlu hale getirmenin mümkün olduğunu öğretiyorlardı. Üçüncü yüzyıl büyük Yunan bilimi çağıydı. Ptolemaios ve Seleukos'un yeni Helen krallıkları eski *polis*'lere kıyasla fazla zengindi, krallar ödül ve maaş vaat ederek akademisyenleri kendi başkentlerine çekmek için birbirleriyle yarışıyorlardı. Öklid ve Arşimet, İskenderiye'de yaşamış ve çalışmışlardı. Miletli ve Elealı filozoflar bugünün popüler bilimcilerinin aksine fen bilimlerinin insanlarla alakalı yanlarına yoğunlaşmışlardı. Üçüncü yüzyılın yeni bilimcileri ise matematik, fizik, astronomi ve mühendisliğin dönüm noktasındaydılar. Bilim eski dinî yönelimini kaybetmiş, tamamen seküler bir arayışa girmişti.

Helenistik felsefeler eski pagan dinini etkilemedi: Ayinler, festivaller ve ritüeller hız kesmeden devam etti. Gizemler eskisinden daha popüler oldu ve benzer doğu kültleriyle bir harman oluşturdular. 399'da Sokrates insanları geleneksel tanrılara karşı kıskırtmak sebebiyle idam edilmişti. Dördüncü yüzyıldan sonra hiçbir filozof dinî görüşleri yüzünden sorgulanmadı ve hatta Epikür, Zenon ve Pyrrhon eski inançlarından tamamen vazgeçmeye çalıştılar. Düzen tarafından asla resmî olarak belirtilmese de seçkinler arasında yaygınlaşan yeni bir hoşgörü ortamı vardı.⁶³ Birçok insan büyük oranda Eksen Çağı'ndan uzak kalmış ve Hristiyanlığın M.S.

beşinci yüzyılda devlet dini olarak dayatılmasına kadar da böyle kalacak olan antik ritüelleri uygulamaya devam ettiler.

Helenistik filozoflar öncülleri kadar devrimci olmayabilirler ama uzun soluklu etkileri oldu ve yeni yeşeren Batı ruhuna örnek teşkil ettiler. Batı'da insanlar bilim ve *logos*'a yöneliyorlardı ve Hindistan ile Çin bilgelerine kıyasla ruhani açıdan daha az tutkulu-lardı. Kendi içinde aşkın bir huzur keşfetmek için kahramanca bir çabaya girişmek yerine, Helenistik filozoflar sakın bir yaşam sürmeye meyilliydi. Zihnin sezgisel güçlerini eğitmek yerine bilimsel *logos*'a yöneldiler. Mistik aydınlanmaya ulaşmak yerine Batı çok daha dünyevi bir aydınlanmanın peşine düştü. Batılı bilimin dehası nihayetinde dünyayı dönüştürdü ve on altıncı yüzyıldaki bilimsel devrim yeni bir Eksen Çağı'nı başlattı. Bu insanlığa büyük fayda sağlayacaktı ama bu defa farklı bir tür deha tarafından başlatılmıştı. Buda, Sokrates ve Konfüçyüs yerine, ikinci Eksen Çağı'nın kahramanları Newton, Freud ve Einstein olacaktı.

Hindistan'da yeni bir imparatorluk kurulmuştu ama bu imparatorluk İskender'inkinden çok farklıydı. Magadha dördüncü yüzyıldan itibaren Ganj Nehri'nin hâkimi olmuş ve güçlü Nanda hanedanlığı döneminde topraklarını hayli genişletmişti. 321'de ise kabile cumhuriyetlerinin birinden gelmiş olabilecek bir *vaishya* olan Chandragupta Maurya, Yunanların gidişinden sonra bir iktidar boşluğunun olduğu Pencap'ta bir iktidar üssü kurduktan sonra tahtı ele geçirdi. Maurya'nın hükümdarlığı ve askerî seferleri hakkında çok az bilgimiz var ama Maurya imparatorluğu nihayetinde Bengal'den Afganistan'a kadar genişledi ve Chandragupta Orta ve Güney Hindistan'a da sızmaya başladı. Daha çevredeki kabile devletlerinden gelen Maurya imparatorlarının Veda diniyle güçlü bağları yoktu ve ortodoks olmayan tarikatlarla daha fazla ilgileniyorlardı. Bizzat Chandragupta, ordusuna katılan ve güneye yerleşen Jainleri tutuyordu. Oğlu Bindusara Maurya, Ajivakaların tarafındayken, 268'de tahta çıkan üçüncü imparator Aşoka, Bu-

distlerin koruyucusu oldu. Kardeşi Vitashoka ise gerçek bir Budist keşişti. Pali kaynaklarına göre, Aşoka din değiştirdikten sonra kardeşlerini öldürerek tahtı elde eden zalim ve nefesine düşkün bir imparator oldu. Tahta çıkarken “Tanrıların Sevgilisi” anlamına gelen Devanampiya unvanını aldı ve feci bir tecrübe yaşayana kadar yeni topraklar fethetmeye devam etti.

260’ta Maurya ordusu modern Orissa bölgesindeki Kalinga’yı fethetti. Aşoka zaferini koca bir kaya üzerine yazdığı bir fermanla kayıt altına aldı. Askerî stratejisi hakkında hiçbir şey söylemiyordu ve zaferini kutlamak yerine trajik sayıdaki kayıplar üzerinde duruyordu. Savaş sırasında yüz bin Kalinga askeri öldürülmüştü. Bu rakamın çok daha fazlası sonradan yaralar ve açlık yüzünden hayatını kaybetmişti. Yüz elli bin Kalingalı sürülmüştü. Aşoka bu acıların karşısında dehşete düşmüştü. “Tanrıların Sevgilisi,” pişmandı:

Zira bağımsız bir ülke fethedildiğinde yaşanan katliam, ölümler ve sürgünler *Devanampiya*’ya çok ağır geliyor ve zihnini fazla meşgul ediyordu... Kaçabilecek kadar şanslı olanlar ve sevdiklerini kaybetmeyenler bile arkadaşları, tanıdıkları, sevdikleri ve akrabalarının yaşadığı talihsizlikler yüzünden acı çekiyordu... Bugün Kalinga alınırken öldürülen ya da ölen veya sürgüne gönderilenlerin yüzde biri ya da binde biri bile aynı şekilde acı çekecek olsa o da *Devanampiya* için büyük bir keder olurdu.⁶⁴

Fermanın amacı diğer kralları daha fazla fetih savaşına girmeleri için uyarmaktı. Bir sefere çıkacaklarsa bu insanca yapılmalıydı ve zafer “sabırla ve hafif cezalarla” kazanılmalıydı. Tek gerçek fetih *dhamma* idi. Aşoka’ya göre, *dhamma* insanlara bu yaşamda ve öteki yaşamda faydalı olacak ahlaki bir çabaydı.⁶⁵

Bu önemli bir andı. Chandragupta Maurya’nın hocası Brahman Kautilya tarafından hazırlanan devlet yönetimi el kitabı *Arthashastra* komşu toprakların fethinin kralın kutsal görevlerinden biri olduğunu söylüyordu. Aşoka ise askerî kudret yerine *ahimsa*’yı önermekteydi. Bu olayın ayrıntılarına ilişkin birtakım şüpheler

var. Aşoka muhtemelen kayıp sayısını abartmıştı: Maurya ordusu yalnızca altmış bin kişiden oluşuyordu, o nedenle yüz bin Kalingalıyı öldürebilmiş olması pek ihtimal dâhilinde değil. Ordu çok disiplinliydi ve genelde savaşmayanlara dokunmazdı. Aşoka sürgünlerin durumuna o kadar üzölmüş olsa neden onları yurtlarına geri getirmemişti? Zaferinin büyüklüğü ve acımasızlığını vurgulayarak isyancıları korkutmak istemiş olabilir ve o günden sonra da savaşmaktan o kadar geri durmadı. Aşoka diğer fermanlarda savaşın bazen gerekli olduğunu kabul ediyordu ve ordusunu hiçbir zaman dağıtmadı.⁶⁶

Öte yandan, ondan çok fazla şey bekliyor olabiliriz. Aşoka'nın Kalinga'daki şiddet ve acıdan gerçekten etkilendiğı ve *dhamma*'ya dayalı bir politika oluşturmaya çalıştığı açık. Artık görölmemiş büyüklükte bir Hint krallığını yönetiyordu. Topraklarının dört bir yanında tepeliklere ve sütunlara yenilikçi politikasını özetleyen fermanlar yazdırdı. Bunlar gözle görülür yerlere yerleştiriliyor ve muhtemelen devlet organizasyonlarında halka yüksek sesle okunuyordu. Palice yazılan, hayvan figürleri ve Budistlerin tekerleğı gibi motiflerle süslenen fermanların her biri şu şekilde başlıyordu: "Tanrıların Sevgilisi diyor ki." Tüm fermanlarda insani bir şiddetsizlik ve ahlaki reform vaazı yer alıyordu. Bu fermanların yayıldığı alan inanılmazdır; İskoçya'dan İtalya'ya, Almanya'dan Cebelitarık'a kadar geniş bir coğrafyada aynı yazıtların bulunduğunu düşünün.⁶⁷

Aşoka'nın bu tür bir politikanın uygulanabilir olduğunu hissetmesi gerçeğı, Eksen Çağı'nın sevgi ve *ahimsa* erdemlerinin hiçbir zaman bir siyasetçi tarafından etraflıca uygulanmamış olmasına rağmen kök saldığını göstermektedir. Aşoka, şiddetin daha fazla şiddeti doğurduğuna ve katliam ile fetihlerin yalnızca karşı ateşe yol açtığına samimi bir şekilde inanmış olabilir. Onun *dhamma*'sı özünde Budist değildi ancak başlıca okullardan herhangi birinden etkilenmiş olabilir. Aşoka muhtemelen uzaklara yayılmış imparatorluğunun tebaalarını bir arada tutacak bir uzlaşıya dayalı

politika yaratmayı umuyordu. *Dhamma* benzersiz Budist doktrini *anatta* (benliksiz) ya da yoga pratiğinden bahsetmiyor, nezaket ve iyi niyet erdemlerine yoğunlaşıyordu.⁶⁸ “*Dhamma* lütfuyla... *dhamma* paylaşımıyla kıyaslanacak bir lütuf yoktur,” diyordu Aşoka, On Birinci Büyük Kaya Fermanı’nda. *Dhamma* şunları içeriyordu:

Kölelere ve hizmetkârlara karşı iyi davranış; ana babaya itaat; arkadaşlar, tanıdıklar ve akrabaların yanı sıra münzeviler ile brahmanlara karşı cömertlik ve canlıları öldürmekten kaçınmak. Baba, oğul, kardeş, üstat, arkadaş, tanıdık, akraba ve komşu şöyle demeli: “Bu iyi, bunu yapacağız.” Böyle yaparak, bu dünyada kazanım vardır ve öbür dünyada *dhamma* lütfu sayesinde sonsuz ödül bulunur.⁶⁹

Tebaalarına Budizmi dayatmak yerine, fermanlarda hiç dinsel şövenizm olmaması gerektiği yazıyordu. Brahmanların yanı sıra Veda sistemini reddeden münzeviler de onurlandırılmalıydı. Kral, “tüm tarikatları ve münzeviler ile sıradan adamları ödüllerle onurlandırır ve tanır,” diye yazıyordu On İkinci Büyük Kaya Fermanı’nda. “Tüm diğerlerinin başlıca doktrinlerinin ilerletilmesi,” çok büyük önem taşıyordu. Hiç kimse diğerlerinin öğretisini aşağılayamazdı. Bu şekilde, tüm farklı okullar gelişebildi. “Uyum sağlanırsa insanlar diğerlerinin prensiplerini dinleyebilir.”⁷⁰

Aşoka realist biriydi. Şiddeti yasa dışı ilan etmemişti. Örneğin orman sakinlerinin problem çıkarmaya çalıştığı dönemler gibi şiddetin kaçınılmaz olabileceği zamanlar vardı. İdam cezası bir seçenek olarak kalmıştı. Öte yandan, Aşoka kendi evinde et tüketimini bitirmiş, belli kuşların, hayvanların ve balıkların avlanmasını yasaklamıştı. Bu cesur bir girişimdi ama başarısız oldu. Hükümdarlığının son on yılında Aşoka yeni bir ferman çıkarmadı ve geniş imparatorluğu muhtemelen dağılıyordu. 231’deki ölümünün ardından *dhamma* zaman aşımına uğradı. Toplumsal gerilimler ile sekter çatışmalar baş gösterdi ve imparatorluk çözülmeye başladı. Aşoka’nın şiddetsizlik eğiliminin orduyu zayıflattığı ve devleti işgale açık hale getirdiği söylendi ama Aşoka asla *ahimsa* hakkında

doktrinsel davranmamıştı. Büyük ihtimalle imparatorluk kaynak sıkıntısı çekiyordu. Aşoka asla unutulmadı. Budist gelenekte, kanun tekerleğini döndüren evrensel kral *cakkavatti* olarak anılır. Sihliğin kurucusu Guru Nanak ile Mahatma Gandhi gibi sonraki liderler de sekte ve toplumsal ayrımlar arasında uyum ve birlik idealini yaşatacaklardı.

Aşoka'nın ölümünden sonra Hindistan karanlık bir çağa girdi. Her ne kadar bir dizi doküman günümüze ulaşmış olsa da M.S. 320'de Gupta hanedanının başa geçmesine kadar süren siyasal istikrarsızlık asırlarında yükselen ve düşen krallıklar ile hanedanlar hakkında çok az güvenilir bilgiye sahibiz. Öte yandan, Hindistan'ın büyük bir ruhani değişimden geçtiğini biliyoruz. Bu dönemde Hint dini teist oldu ve halk Tanrı'yı keşfetti. Vedaların ve münzevilerin tanrıların rolünü oldukça azaltan sert ve tasvir-den uzak dini yerini rengârenk boyanmış tapınaklar, renkli tören alayları, gözde hac merkezleri ve bir sürü egzotik tanrı imajına tapınma gibi Hindu gösterişçiliğine bıraktı.

Bu gelişmenin ilk işareti muhtemelen dördüncü yüzyılın sonlarında derlenmiş "Beyaz Katırlı Bilge"nin öğretileri olan Shvetashvatara Upanishad'da görülebilir. Geleneksel Veda dini hiç bu kadar görsel olmamıştı. En şaşıla günlerinde bile hiç kimse İndra ya da Vişnu'nun neye benzediğini pek merak etmemişti. İnsanlar tanrıları heykel ve ikonalarda değil, şarkılar ve mantralarda yaşıyorlardı. Shvetasashvatara Upanishad orijinalinde ateist bir okul olan Samkhya yoga öğretilerinden fazlasıyla etkilenmişti ancak burada mutlak gerçeklik *brahman*, kişileştirilmiş tanrı Rudra/Şiva ile özdeşleştirilmişti ve yogiyi *samsara* döngüsünden kurtaracak olan da oydu. Bu *moksha*'ya erişen aydınlanmış yogi tanrıyı kendi içinde görürdü.

Bu muhtemelen tümüyle bir yenilik değildi. Veda dini üst sınıflar tarafından uygulanır ve yayılırdı ancak sıradan kişilerin de geleceğe kalmayacak dayanıksız malzemeler üzerine tanrıların resimlerini çizdikleri olurdu.⁷¹ Eksen Çağı'nın sonu itibarıyla İndus Vadisi medeniyeti günlerinden beri aralıksız devam etmiş bu popü-

ler inanç bilgelerin karmaşık pratikleriyle kaynaşmaya başlamıştı. Rig Veda'da Rudra oldukça marjinal bir tanrıydı. Artık, yerli tanrı Şiva'yla birleşmiş bir halde *brahman*'ın kişileştirilmiş tezahürü ve kullarına kendisini yoga yoluyla gösteren evrenin tanrısı olarak sahneye çıkıyordu. Yogi doğa ve benliğin (*atman*) yöneticisi tanrıyla bir olarak *samsara* zincirlerinden kurtulabilirdi: "Tanrı'yı artık bildiğinde tüm zincirlerinden kurtulur... Onun üzerine meditasyon yaparak, ona doğru yol alarak ve sonunda onunla aynı gerçekliğe dönüşerek tüm yanılsamayı yok eder."⁷² Tüm engeller kalkardı ve ölüm anında benlik ayrılmaz bir biçimde tanrı Rudra ile birleşirdi.

Tanrı yalnızca aşkın bir varlık değil, ateş formunun (*murti*) potansiyel olarak odunda bulunması gibi benliğin içinde yaşayan bir varlıktı: Sürtünme sonucu ateşin parlayan alevlere dönüşmesine kadar onu göremezdik. Tanrı içimizde, susam tohumundaki yağ ya da kesik sütteki tereyağı gibiydi. Meditasyon yoginin artık kişisiz bir gerçeklik değil, "doğmamış, değişmemiş" Rudra, dağ sakini olan "*brahman*'ın gerçek doğası ile doğrudan temas kurmasını sağlardı.⁷³ Hatta "*brahman*'dan da yüceydi, tüm varlıklarda, her birinde kendine göre saklı muazzam gerçeklikti ve tek başına bütün evreni sarıyordu."⁷⁴ Öte yandan, Rudra da "bir başparmak boyutundaydı" ve benliğin içinde gizleniyordu.⁷⁵ Meditasyon, yoginin tanrının fiziksel formunu (*murti*) kişiliğinin derin bölgelerinde görmesini sağlıyordu.

Tutarlı bir teist bakış açısı yaratmak adına, Shvetashvatara Upanishad bir dizi farklı ruhanilikten faydalandı: *brahman* ve *atman* kimliğine yönelik Upanishad nosyonu, yeniden doğum ve *moksha* konseptleri, Samkhya, yoga ve kutsal hece *Om*'un söylenişi. Tüm bu ateist disiplinleri yaratıcı tanrı imgesiyle kaynaştırdı. Sonraları bu sentez klasik Hinduizm'de yalnızca Rudra/Şiva'ya değil tüm tanrılara uygulanabilecek yeni bir teoloji yaratacaktı. Tanrının söz konusu kimliği, meditasyonla ulaşılabilir olmasından daha az önemliydi. Yogi bir dizi metafizik kanıt sayesinde değil, onu bizzat gördüğü için bu tanrının varlığından emindi.

Shvetashvatara'nın en son dizesinde önemli bir yeni sözcük görüyoruz. Upanishad, bahsettiği kurtuluşun "sadece tanrıya en derin aşkı [*bhakti*] besleyen ve aynı sevgiyi hocasına da gösteren adamda" ortaya çıkacağını söylüyordu.⁷⁶ Ufukta dinî bir devrim görünüyordu. *Upanishadlar*'ın karmaşık mistisizmi tarafından dışlanan insanlar ve dünyadan elini eteğini çeken münzeviler kendi yaşam biçimlerine uygun bir ruhanilik yaratmaya başlıyorlardı. Eksen Çağı'nın içgörülerine dâhil olmak isteseler de daha az soyut ve daha duygusal bir dine ihtiyaçları vardı. O yüzden kullarını seven ve koruyan bir tanrıya *bhakti* (adanma) nosyonunu geliştirdiler.⁷⁷ En temel *bhakti* eylemi öz teslimiyetti: Kendini adayan kişiler tanrıya direnmeyi bırakıyor ve kendi çaresizliklerinin farkında olarak tanrının onlara yardım edeceğine inanıyorlardı.

Bhakti kelimesi karmaşık bir anlama sahip. Bazı araştırmacılar bu kelimenin "ayrılık" anlamına gelen *bhariḥ* den türediğini düşünüyorlar: İnsanlar kendileri ile tanrı arasında bir uçurum olduğunun farkına vardılar ama aynı zamanda seçtikleri tanrı da yarattığı kozmostan yavaşça çekiliyordu ve onlara kişisel olarak görünüyordu. Diğer araştırmacılar ise kelimenin *bhaj* "paylaşmak, katılmak" kelimesinden geldiğine inanıyorlar zira Shvetashvatara'da yogi tanrı Rudra ile bir oluyor. Bu aşamada *bhakti* henüz emekliyordu. Bu konuda, bazı araştırmacılara göre önemli metinlerden biri üçüncü yüzyılın sonunda yazılmış *Bhagavad-Gita* idi. Metinde Shvetashvatara Upanishad'ın teolojisi geliştiriliyor, karanlık çağda türemiş Hindu ruhaniliği üzerinde köklü bir etki bırakacak şekilde yeni bir doğrultuya giriliyordu.

Bhagavad-Gita ("Tanrı'nın Şarkısı") başlangıçta ayrı bir metin olabilir ama bir noktada *Mahabharata*'nın altıncı kitabına dönüştürülmüş. Pandava kardeşlerin en büyük savaşçısı Arjuna ile arkadaşı Krişna arasındaki diyalog üzerinden ilerliyor. Arjuna'nın en büyük kardeşi Yudiştira'nın önlemeyi umduğu savaş başlamak üzereydi. Krişna'nın sürdüğü savaş arabasında ayakta duran Arjuna, savaş alanına korkulu gözlerle bakıyordu. Öyküde bu noktaya kadar

Arjuna savaşın gidişatına dair Yudiştira kadar endişeli değildi ama şimdi olacakların büyüklüğü karşısında dehşete kapılmıştı. Aile kendi içinde trajik bir şekilde bölünmüştü. Pandavalar kendi akrabalarına saldırmak üzereydiler. Antik öğretilere göre, kendi akrabalarını öldüren bir savaşçı bütün ailesini cehenneme mahkûm etmiş olurdu. Cesur kuzenlerini ve sevgili hocaları Bişma ve Drona'yı öldürmektense krallığı terk etmesi daha iyi olurdu. Kaos çıkacak, toplumsal düzen yıkılacaktı. Kuzenlerinin ölümünden sorumlu olursa bir daha gün yüzü görmeyecek ve yaşamları boyunca Pandavalar kötülükten kurtulamayacaktı. "Krallık, güzellikler ya da yaşam bizim neyimize," diye sordu Krişna.⁷⁸ Savaşta silahsız bir halde, hiç direnmeden öldürülmek çok daha onurlu olurdu.

*Savaş esnasında böyle konuşan
Arjuna arabasına çöküverdi
Oklarını ve yayını indirdi
Zihni acı içinde işkence çekiyordu.⁷⁹*

Bhagavad-Gita Eksen Çağı'nın son büyük metinlerinden biriydi ve dinsel bir geçiş dönemine işaret ediyordu. Öykümüzde sıkça olduğu gibi, şiddetten ansızın uzaklaşma isteği yeni bir dini içgörü yaratıyordu. Krişna savaşa dair tüm geleneksel argümanlardan alıntılar yaparak Arjuna'yı yüreklendirmeye çalıştı. Savaşta düşecek savaşçılar aslında ölmeyecek, diyordu çünkü *atman* ölümsüzdü. Savaşta ölen bir savaşçı doğrudan cennete gideceği için Arjuna kuzenlerine iyilik yapmış olacaktı. Dövüşmeyi reddettiği takdirde, Arjuna korkaklıkla suçlanabilir ve daha önemlisi, *kshatriya* sınıfının *dharma'sını* ihlal ederdi. Bir savaşçı olarak, dövüşmek kutsal bir görevdi. Kardeşi Yudiştira gibi, Arjuna da *kshatriya dharma'sının* trajik açmazıyla yüzleşiyordu. İmparator Aşoka şiddetten uzak durmaya kararlıydı ama ordusunu dağıtamamıştı. Brahman rahipleri savaştan uzak durabilirdi; münzeviler tüm üzücü şeylere sırtını dönüp ormana sığınabilirlerdi. Ne var ki birilerinin toplumu

savunması, kanun ve düzeni koruması gerekiyordu. Bu, en kötü ihtimalle, kendini savunmak adına da olsa savaşmak anlamına geliyordu. Bir savaşçı başvurmak zorunda kaldığı şiddet dolu karmının kötü etkilerine maruz kalmaksızın topluma karşı kutsal görevini nasıl yerine getirebilirdi?

Arjuna, Krişna'nın ilk argümanlarından etkilenmedi. "Dövüşmeyeceğim!" diye bağırdı.⁸⁰ Bu boyutta bir savaş kesinlikle yanlış. Dünyevi kazançlar uğruna kan dökmek doğru olamazdı. Belki de bir münzevi olmalıydı. Öte yandan, Krişna'ya saygı duyuyor, umutsuzluk içinde ondan yardım dileniyordu. Arjuna'nın gurusu olmayı kabul eden Krişna tüm dünyevi işlerin kurtuluşu engellediğini savunan Jainler, Budistler ve münzevilerin argümanlarını çürütmek gibi zorlu bir görevle karşı karşıyaydı. Bu bir yandan büyük çoğunluğun kurtuluş umudunun olmadığı anlamına geliyordu. Arjuna, Hint Eksen Çağı'nın büyük bir çatlağına parmak basmıştı. Krişna ondan problemi farklı bir açıdan değerlendirmesini istedi ama diğer okulların anlayışını çürütecek tümüyle yeni bir öğreti önermek yerine eski ruhani disiplinleri yeni *bhakti* konseptiyle birleştiren yeni bir sentez ortaya attı.

Krişna, Arjuna'nın alternatif bir yoga türünü denemesini önerdi: karma-yoga. Sarsıcı bir öneride bulunuyordu: Ölümcül bir savaşa giren bir savaşçı dahi *moksha*'ya erişebilirdi. Buna erişmek için kendini yaptıklarının etkisinden koparması gerekiyordu. Her yogi gibi, aksiyon adamı tutkularından kurtulmalıydı. Askerî seferin sonucunda gelebilecek şöhret, zenginlik ya da iktidarın büyüüne kapılmamalıydı. İnsanları sonsuz yeniden doğum döngüsüne bağlayan şey eylemlerin kendisi değil, o işlerin meyvelerine bağlanmaktı. Savaşçı bir yoginin sergilediği kopuş tavrını sergileyerek herhangi bir kişisel kazanç umudu olmaksızın görevini yerine getirmeliydi:

*Eyleme odaklan
Eylemin getireceklerine değil;
Meyvelerin güzelliğine kanma
Ve eylemsizliğin rahatlığına da!*

*Disiplin içinde işlerini yap,
Bağlanmaktan uzak durarak;
Başarı ya da başarısızlığa takılma,
Bu ağırbaşlılığa disiplin denir.⁸¹*

Ne var ki kibir ve hırs insan bilincinin derinliklerine yerleşmişti, bu yüzden savaşçı bu tutkusuzluk haline ancak egosunu törpüleyecek olan yoga egzersizi yoluyla ulaşabilirdi. Savaşçı yaptığı işlerde “ben” ve “benim” duygularından uzak durmalı ve olabil-
diğince kişilikten ayrı hareket etmeliydi. Buna ulaştıktan sonra aslında “kendisi” savaşta yer almadığından “pasif” olacaktı: “Her an bağımsız ve hazır bir halde eyleme geçtiğinde dahi aslında bir şey yapmıyor.”⁸² Bir *kshatriya*’nın sorumlulukları vardı. Öylece ormana çekilme şansı yoktu. Karma-yoga uygulayarak içinde yaşarken ve aktifken bile dünyadan kopabilirdi. Krişna, Arjuna’ya bildik yoga disiplinlerini öğretti ama önerdiği meditasyon her gün uzun saatlerini tefekkür içinde geçiremeyecek olan *kshatriya* için özel ayarlanmıştı. Profesyonel münzeviler için daha zorlu bir meditasyon türü vardı fakat karma-yoga dünyevi görevleri olan kişiler tarafından da uygulanabilirdi. Geleneksel yoga hiçbir zaman bir tanrıyı merkeze koymamıştı ama karma-yoganın merkezinde tanrı vardı. Shvetashvata Upanishad yogiye Rudra/Şiva’ya odaklanmasını söylüyordu ama Krişna, Arjuna’dan Vişnu’ya yoğunlaşmasını istemişti.

Krişna’nın Arjuna için bir sürprizi vardı. Kendisinin Vişnu’nun oğlu olmanın ötesinde insan formunda bir tanrı olduğunu da söyledi. Her ne kadar “doğmamış, ölmeyen, yaratıkların Tanrısı” olsa da Vişnu defalarca kez insan bedeni içinde dünyaya inmişti.⁸³ Vişnu dünyanın yaratıcısıydı ve onu koruyordu ama ne zaman ciddi bir kriz çıksa, “ne zaman kutsal görev bozulsa ve kaos üstün gelse,” kendisi için dünyevi bir form yaratıp dünyaya geliyordu:

*Erdemli insanları korumak için
Ve kötülerini yok etmek için
Kutsal görev standardını belirlemek için,
Çağdan çağa görünürüm.⁸⁴*

Artık bu şaşırtıcı haberleri de paylaştıktan sonra Krişna *bhakti'*ye kendini adanmak konusunda Arjuna'yla daha açık konuşabilirdi. Arjuna bizzat Krişna'yı taklit ederek benmerkezci tutkularından kurtulabilirdi. Dünyanın Yaratıcısı ve Yöneticisi olarak Krişna/Vişnu sürekli aktifti ama yaptığı işler (*karman*) ona zarar vermiyordu:

*Bu işler beni bağlamıyor,
Tüm yaptıklarımın
Ayrı durduğum için, Arjuna,
Sanki başka biri yapıyormuş gibi.⁸⁵*

Öte yandan, Krişna'yı taklit etmek istiyorsa, Arjuna'nın tanrısallığın doğasını anlaması, Krişna/Vişnu'yu gerçekten olduğu şekliyle görmesi gerekiyordu.

Savaş alanında Krişna ilahî doğasını Arjuna'ya gösterdi. Arjuna, arkadaşını tüm varlıkların geri dönmek zorunda olduğu yaratıcı ve yıkıcı tanrı Vişnu'nun ebedî formunda görünce donakaldı ve korktu. Krişna'yı tüm kozmosu içine alan ilahî ışık içinde görmüştü. "Bedeninde tanrıları görüyorum!" diye haykırdı.

*Sonsuz formunu görüyorum
Her yerde,
Sayısız kolunu,
Karınlarını, ağızlarını ve gözlerini;
Her şeyin tanrısı,
Bir son göremiyorum,
Ya da orta veya başlangıç
Senin bu bütünlüğünde.⁸⁶*

Her şey, insan ya da tanrı, evreni dolduran ve tüm olası tanrısal formları içinde barındıran Krişna'nın bedeninde bir şekilde mevcuttu: "uğuldayan fırtına tanrıları, güneş tanrıları, parlak tanrılar ve ritüel tanrıları." Öte yandan, Krişna/Vişnu aynı zamanda "insanın yorulmaz ruhu," insanlığın özüydü.⁸⁷ Nehirlerin denize akması, güvelerin mecburen parlayan bir aleve yönelmesi gibi her şey ona doğru ilerliyordu. Orada da Arjuna, tanrının parlayan ağızlarına savrulan Pandava ve Kaurava savaşçıları görüyordu.

Arjuna, Krişna'yı her şeyiyle bildiğini düşünüyordu ama şimdi, "Sen kimsin!" diye haykırdı korku içinde. "Ben zaman kadar eskiyim," diye yanıtladı Krişna, dünyayı harekete geçiren ve aynı zamanda onu yok eden zaman kadar. Krişna/Vişnu ölümsüzdü; tarihsel süreci aşıyordu. Bir yıkıcı olarak, savaş hatlarını kurdukları görülen orduları *çoktan* yok etmişti. Arjuna'nın gördüğü ise, savaşın daha başlamadığıydı. Sonuç belli ve değiştirilemezdi. Kozmosun canlı kalması için çağlar birbirini izlemeliydi. Pandavalar ve Kauravalar arasındaki savaş kahramanlık çağına bir son verecek ve yeni bir tarihsel çağ başlatacaktı. "Sen olmadan da," dedi Krişna, Arjuna'ya, "tüm bu düşman saflarında dizilmiş savaşçılar yok olacaklar."

*Benim elimle
Çoktan öldürüldüler.
Benim aracım ol yeter,
Yanımdaki okçu ol.*⁸⁸

Dolayısıyla Arjuna savaşa girmeli ve dünyada *dharma*'yı yeniden tesis etmek için ona verilen rolü oynamalıydı.

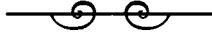
Bu, kafa karıştırıcı bir vizyondur. Krişna'nın öğretisi insanları işledikleri suçlardan akıyormuş gibiydi. Pek çok siyasetçi ve savaşçı kendilerinin yalnızca kaderin aracı olduklarını söylüyor ve bunu korkunç eylemlerini haklı göstermek için kullanıyordu. Çok azı ise Krişna'nın zorunlu gördüğü şekilde kendilerini kişisel kazançtan

uzak tutuyordu. Yalnızca savaşçı yoginin disiplinli eylemiyle yıkıcı bir dünyada düzen sağlanabilirdi. Krişna acımasız görünüyordu ama Arjuna'ya kendisinin onu sevenleri karmalarının kötü etkilerinden kurtarabilecek bir kurtarıcı tanrı olduğunu söylüyordu. Sadece *bhakti* insanları Krişna'nın gerçek doğasını görebilirdi ve bu adanma için tam öz teslimiyet gerekiyordu:

*Yalnızca benim için yap, bana yönel,
Bağlılıktan kurtul,
Hiçbir yaratığa düşmanlık besleme, Arjuna,
Adanan bir kişi bana ulaşabilir.⁸⁹*

Kopuş ve kayıtsızlık, insanları yaşamın tüm acılarından kurtarabilecek Tanrı'yla bir olma yolunda atılan ilk adımlardı.⁹⁰

Bhagavad-Gita muhtemelen tüm diğer Hint metinlerinden çok daha fazla etki yarattı. Avantajı erişilebilir olmasıydı. Diğer ruhanilikler kurtuluşu birkaç yetenekli ve kahraman münzeviyle sınırlarken o herkesin erişebileceği bir din yaratıyordu. Çok az insanın yaşamlarını yogaya adayacak zamanı ya da yeteneği vardı. Ailelerini terk edip ormana yerleşebilecek çok fazla kişi yoktu. Öte yandan, "eğer bana güvenirlerse," diye söz veriyordu Krişna, "kadınlar, *vaishya*'lar, *shudra*'lar, hatta şeytanın rahminden doğan adamlar bile en yüce yola ulaşır."⁹¹ Herkes Tanrı'yı sevip taklit edebilirdi ve günlük yaşamın sıradan görevlerinde bencilliği aşmayı öğrenebilirdi. *Dharma*'sı sebebiyle öldürmek zorunda olan bir savaşçı bile karma-yoga yapabilirdi. Büyük tezahürün ardından Krişna bütün somut dünyanın ölümlülerin kopuş, tevazu, şiddetsizlik, dürüstlük ve kendini kısıtlama silahlarıyla aydınlanma mücadelesi verdiği bir savaş alanı olduğunu açıkladı.⁹² *Bhagavad-Gita* Eksen Çağı'nın ruhaniliğini yok saymıyordu, yalnızca onu herkesin erişebileceği bir şekle sokmuştu.



ÖNÜMÜZDEKİ YOL

Eksen Çağı'nın ruhani devrimi kargaşa, göç ve fetihlerin yaşandığı bir ortamda gerçekleşmişti. Genelde iki imparatorluk arasındaki geçiş döneminde görülmüştü. Çin'de Eksen Çağı en sonunda Zhou hanedanlığının çöküşüyle başlamış ve Qin'in savaşan devletleri birleştirmesiyle sona ermişti. Hint Eksen Çağı Harappa medeniyetinin çözülmesiyle başlayıp Maurya İmparatorluğu'yla birlikte kapanmıştı. Yunan dönüşümü Miken Krallığı'yla Makedonya İmparatorluğu arasındaki dönemde gerçekleşti. Eksen Çağı bilgeleri bağlarından kurtulan toplumlarda yaşadılar. Karl Jaspers'a göre, "Eksen Çağı iki büyük imparatorluk arasındaki bir ara dönem, bir özgürlük duraklaması, en aydınlık bilinci getiren derin bir nefes olarak görülebilir."¹ Orta Doğu'daki imparatorluk maceralarından fazlasıyla acı çeken Yahudiler bile kendi Eksen Çağları'na memleketlerinin yıkımı ve bağlarını geçmişten koparıp onları yeniden başlamak zorunda bırakan sürgün travmasının ardından gelen ürkütücü özgürlük sayesinde girmişlerdi. İkinci yüzyılın sonları itibarıyla ise dünya istikrar kazandı. Eksen Çağı'nın ardından kurulan imparatorluklarda hedef yeni siyasal birliği kabullenecek bir ruhanilik bulmaktı.

Çinliler uzun süredir barış ve bütünleşme arzusu içindeydi. Qin yedi diğer devleti fethedip 221'de merkezî bir imparatorluk kurunca birçokları rahatlamış olmalı ama imparatorluk yönetimiyle tanışmaları çok da hoş olmadı. Qin'in zaferi Legalistler için büyük bir kazanımdı. Feodal hükümdarlar olan efsanevi bilge kralları

BÜYÜK DÖNÜŞÜM



bile bu tür bir imparatorluğa sahip olmamışlardı. Qin, geçmişte örneğinin olmadığını biliyordu ve kral kendini "ilk imparator" olarak takdim etti. Saray tarihçisi şöyle övgüler düzüyordu: "Şimdi dört denizin her yanında komutanlıklar, kontluklar var, buyruklar tek bir merkezden geliyor, en uzak geçmişte bile bunun benzeri görülmedi."² Bu yeni bir çağ olduğu için imparator yetkisini Cennet'ten aldığını iddia etmiyordu. Bunu yerine gelenekten ayrılmış

ve Çin Eksen Çağı'nda hiçbir rol almamış bir filozoflar okuluna yakın duruyordu. Saray ilahiyatçıları, yazmanları ve gökbilimcileri büyük iddialı devletlerin yöneticileri için muhtemelen her zaman Mohistler ve Konfüçyüsçülerden daha önemli olmuşlardı ve şimdi Qin yönetimine bir gerekçe sağlıyorlardı.

Sonraları bir tür büyümlü proto bilim olan bu kozmoloji, Yin ve Yang Okulu olarak bilinecek ve üçüncü ile birinci yüzyıllar arasında Çin anlayışında güçlü bir yer alacaktı.³ Gördüğümüz gibi *yin* ve *yang* konsepti muhtemelen Çin'in köylü toplumlarından çıkmıştı ve Qin'in benimsediği benzer kozmoloji de Neolitik döneme dayanıyor olabilirdi. Bu aşamada ortaya çıkışı bir entelektüel geri çekilmeyi, Eksen Çağı'nın zorlu taleplerinden neredeyse bir kaçışı temsil ediyordu. Amacı insan ve doğal fenomenler arasındaki bağlantıları bulmaktır. Saray filozofları, mevcut olayların öngörülebilir olduğunu ve kapsamlı kozmik yasalarla kontrol edildiğini iddia ediyor ve bu halka bu büyük geçiş döneminde rahatlatıcı bir "konuya vakıf olma" hissi veriyordu. Teori beş temel elementin -toprak, tahta, metal, ateş ve su- birbirini şaşmaz bir sırayla takip ettiğini öne süren dördüncü yüzyıl filozofu Zou Yan tarafından oluşturulmuştu: Tahta ateşi, ateş külü ya da toprağı, toprak metali, metal suyu üretiyordu. Her element mevsimlerden biriyle ilişkililiydi ve her biri kendisinden öncekine göre aynen sonbaharın yazı takip etmesi gibi üstünlük kazanıyordu. Örneğin, ateş tahtayı yok ediyor, toprak ateşi söndürüyordu. Eksen Çağı filozoflarının bu tür bir spekülasyon için vakti yoktu. Mohistler kısaca şunu ifade ediyorlardı: "Beş element her zaman birbirlerine karşı üstünlük kazanmazlar."⁴ Zou Yan ise bu planı büyük hanedanlıkların tarihsel sırasına da uyarlayabileceğine inanıyordu. Sarı İmparator Çin'in hâkî renkli toprağıyla, Xia tahtayla, Shang bronzla ve Zhou ateşle ilişkililiydi. Yeni Qin hanedanı da mecburen kış mevsimiyle bağlantısı olan suyla ilişkili olmalıydı.

İlk imparator, yönetimini güçlendirmek için bu fikre sarıldı. "Kararlı sertliği ile her şeye yasalarla karar veren, iyi niyet, cö-

mertlik, ılımlılık veya hakkaniyet olmaksızın kazıyan ve silen” Legalizmin karanlık ve soğuk politikalarına uygun görünen kış rengi siyah kıyafetler giyyordu.⁵ Aynı zamanda, yaşam iksirini bulmaya çalışan deneyleri de destekliyordu. Zou Yan’ın Qin sarayındaki bazı öğrencileri, ölümsüzlük için bitkisel ve mineral malzemeleri karıştırıyor, sonradan felsefi Taoizm ile ilişkilendirilecek bir tür bayağı sihir türü üzerine çalışıyorlardı.⁶ Bu ilk dönem bilimcilerden bazıları ilaçlarla deney yapıyor, bazıları ise nefes ve jimnastik egzersizleriyle yaşamı uzatmaya çalışıyorlardı. Ayrıcalıklı insanların sonsuza dek yaşayabileceğine inanılan Çin’in kuzeydoğu kıyısındaki Kutsanmış Adalar’ı bulmak için coğrafi keşifler bile yapılyordu. Tüm bunlar kontrol elde etme, geleceği tahmin etme ve ruhani yollarla değil, fiziksel yollarla ölümü geciktirme isteğini temsil ediyordu ama bir yandan da bu türden bir kalıcılık ve güvenlik arayışının ham ve gerçek dışı olduğuna inanan Eksen Çağı bilgilerinin vizyonuna göre bir gerilemeydi.

İlk imparator fethettiği geniş toprakları nasıl düzenleyeceğine karar vermek zorundaydı. Zhou gibi, oğullarına feodal unvanlar mı vermeliydi? Xunzi’nin eski öğrencisi olan Başbakan Li Si ona oğullarına toprak yerine maaş vermesini ve imparatorluğunun mutlak kontrolünü elinde tutmasını salık vermişti. 213’te bir saray tarihçisi geleneğin bu şekilde ihlal edilmesini eleştirince Li Si imparatora çok önemli bir genelge sundu. Ona göre, eski zamanlarda insanlar bağımsız araştırmacılara danışıyor ve farklı düşünce okullarını takip ediyorlardı ama artık bunun sürmesine izin verilemezdi:

Majesteleri dünyayı birleştirdi. Ama bazıları kişisel öğretileriyle birbirlerini tahrik ediyor ve yasalarımız ile âdetlerimizi ihlal ediyorlar. Bu tür girişimler yasaklanmadığı sürece imparatorluk yukarıda çöküşe geçer ve aşağıdan partizanlıklar yükselmeye başlar.⁷

Dolayısıyla, Li Si şu tavsiyede bulundu: “Qin’dekiler dâhil tüm tarihsel kayıtların, resmî araştırmacıların emanetindekiler de dâhil olmak üzere yüz okulun tüm yazıları, tüm diğer literatür ile tarım, tıp, ilaç, ilahiyat ve ağaç kültürü üzerine bazı çalışmalar devlete teslim edilmeli ve yakılmalıdır.”⁸ Sayısız kitabın yakılmasıyla yetinilmedi, dört yüz altmış hoca da idam edildi. Çin’in Eksen Çağı filozofları her şeyin birlik olduğuna ilişkin ruhani bir kabul noktasına ulaşmışlardı. Li Si için birlik olma, muhalefetin şiddet yoluyla yıkımı anlamına geliyordu. Tek bir dünya, tek devlet, tek tarih ve tek ideoloji vardı.

Neyse ki imparator rejimin yetmiş resmî filozofunun Çin klasiklerinin kopyalarını tutmalarına izin verdi, aksi takdirde her şey yok olup gitmiş olabilirdi. Ne var ki bu zalim politikalar verimli olmadı. İlk imparatorun 209’ daki ölümünün ardından imparatorluk halkı isyana kalkıştı. Üç yıl süren kaostan sonra daha önce yerel yöneticilik yapmış sıradan biri olan Liu Bang emri altındaki kuvvetlerle zafer kazandı ve Han hanedanlığını kurdu. Liu Bang, Qin’in merkezî siyasal sistemini korumak istiyordu ve Li Si’nin politikasının sonuçsuz olduğunu görmesine rağmen imparatorluğun Legalistlerin realizminin yanı sıra çok daha öğretici bir ideolojiye ihtiyaç duyduğunu biliyordu. Bu nedenle Legalizm ile Taoizm’i birleştirerek Huang Lo adıyla bir felsefe kurdu.⁹ Bu iki okul her zaman bir yakınlık içindeydi ve efsanevi Sarı İmparator Huang-Di’yi koruyucuları olarak seçmişlerdi çünkü hiçbir zaman Konfüçyüsçüler ya da Mohistlerin gözünde önemli olmamışlardı. İnsanlar keyfî imparatorluk yönetiminden bitkin düşmüştü ve Huang-Di’nin “hiçbir şey yapmadan” hüküm sürdüğü söyleniyordu. İmparator iktidarını bakanlarına aktarmalı ve kişisel olarak kamu politikasına karışmaktan uzak durmalıydı. Rasyonel bir ceza yasası olacaktı ama zalim kanunlar çıkarılmayacaktı.

Eksen Çağı’nın son Çinli bilgeleri tek bir ortodoks duruşa dogmatik bir şekilde bağlanmaktan imtina etmişlerdi ve farklı fikirleri bağdaştırma yoluna gitmişlerdi. Öte yandan, birçok kişi

allak bullak olmuş ve farklı okullar arasından tercih yapamaz duruma gelmişlerdi. Muhtemelen Han'ın ilk yıllarında yazılmış olan “İmparatorluk Çatısı Altında” adlı yazının yazarı Çin ruhani dünyasının çözülmekte olduğunu hissediyordu. Bilge kralların öğretisi su gibi berraktı. Ama şimdi:

Gök'ün altındaki her yer büyük bir çürüme içinde, kıymetli kişiler ve bilgeler ışık saçamıyorlar, Tao ve Erdem [*de*] artık birlikte değil ve bütün dünya tek bir yönü görme eğiliminde ama bütünü anladığını sanıyor.¹⁰

Çinliler Eksen Çağı'ndan önemli bir ders çıkarmışlardı. Hiçbir okulun gerçeği tekeline alamayacağını çünkü *tao*'nun aşkın ve tanımlanamaz olduğunu biliyorlardı. Bu dönemde, Taoizm yükselişteydi. “İmparatorluk Çatısı Altında”nın yazarına göre, neredeyse tüm bilgelerin önemli görüşleri vardı ama Zhuangzi en güvenilir olanı. O “inandıklarını öğretmişti, asla partizan olmamıştı, olaylara tek bir pencereden bakmamıştı.” Açık fikirli ve insan ortodoksisinden bağımsız olduğu için “Tao ile uyum içindeydi ve en yücelerin yücesine gitmişti.”¹¹

Öte yandan, Konfüçyüsçülüğün meziyetleri de açığa çıkıyordu.¹² Han imparatorları her zaman seremoni ve ritüelin önemini teslim etmişlerdi. İlk Han imparatoru bir saray liturjisi oluşturmak için yerel ritüel üstatlarını görevlendirmiş ve ilk ayın sırasında şöyle haykırıyordu: “Şimdi Cennet'in oğlu olmanın asaletini hissediyorum!”¹³ İnsanlar Qin engizisyonunun travmasını atlattıktan sonra Taoizmin uygulanamaz olduğu ortaya çıkmaya başladı. Taoizm'de her zaman bir anarşi ve kanunsuzluk duygusu vardı ve insanların bir tür ahlaki kılavuza ihtiyaç duyduğu düşünülüyordu. *Wu wei*'nin iyi yanları olsa da imparatorlar “boşlukla” yönetemezdi. Huang Lo'nun popülerliği Han imparatoru Wen (179-157) döneminde zirveye çıktı ve bundan sonra rejim değişime hazırды.



136'da saray araştırmacısı Dong Zhongshu İmparator Wu'ya (140-87) bir önerge sundu ve ortalıkta çok fazla rakip okulun olduğunu söyleyerek Konfüçyüsçüler tarafından öğretilen altı klasiğin devletin resmî öğretisi olması gerektiğini bildirdi. İmparator buna razı oldu ama tüm okulları kapatmak yerine, Qin'in yaptığı gibi, diğer okulların devam etmesine izin verdi. Konfüçyüsçü felsefe, artık devlet görevlilerini kamusal bir eleme yöntemiyle seçen Han'ın meritokratik sistemini güçlendirdi. Konfüçyüsçüler her zaman erdemli ve eğitilmiş bir adamın soyuna bakılmaksızın devlette yüksek bir kademede olması gerektiğine inanıyorlardı. Aileyi, toplumun temel birimini destekliyorlardı ve her şeyin ötesinde, kendileri Çin

ulusal kimliği için vazgeçilmez olan kültür tarihiyle fazlasıyla içli dışlı araştırmacı ve düşünürlerdi.

Birinci yüzyıl itibarıyla Konfüçyüsçülük fazlasıyla itibar görmeye başladı fakat Çinliler hâlâ Eksen Çağı'nın diğer felsefelerini de takdir ediyorlardı. Çin'in başlıca okullarına dair yazısında, tarihçi Liu Xin (yak. M.Ö. 46-M.S. 23), ritüel üstatlarının Yolu'nun "hepsinin en yücesi" olduğunu iddia ediyordu. Bu kişiler, "Altı Klasiğin görkeminden faydalanmış, düşüncelerini İyi Niyet ve Doğruluk sınırları içinde tutmuş, Yao ve Shun geleneğini aktarmış ve Kral Wen ve Kral Wu'yu otorite olarak, Konfüçyüs'ü ise kurucuları olarak görmüşlerdi." Öte yandan, Konfüçyüsçülük gerçeğin bütününe sahip değildi: "Sahip olduğu bilgide diğer okullar tarafından doldurulabilecek boşluklar var." Her bir felsefenin kendi güçlü ve güçsüz yanları vardı. Taoistler ruhani yaşamın merkezine nasıl gidileceğini biliyor, "önemli noktayı kavıyor, temel olana bağlanıyor, kişinin kendisini net ve boş tutmasını sağlıyor, tevazu ve teslimiyeti öne çıkarıyordu" ancak ritüelin rolünü ve ahlak kurallarını yeterince önemsemiyorlardı. Kozmolojistler insanlara doğal dünyayı öğretebilirlerdi fakat bu okul batıl inançlara saplanabilirdi. Legalistler devletin kanun ve caydırıcılara dayandığını biliyorlardı. Eksik yanları ise iyi niyet ve ahlakı hiçe saymalarıydı. Mohistlerin gösteriş ve kaderciliğe karşı çıkmaları ve "herkes için kaygılanmaları" değerliydi ancak Liu Xin ritüelleri reddetmelerinden ve "akraba ile yabancı arasındaki ayrımı" göz ardı etmelerinden hoşlanmıyordu.¹⁴

Çinliler, hiç kimsenin gerçek hakkında son sözü söyleyemeyeceğini görmüşlerdi; ne kadar saygıdeğer olursa olsun hiçbir ortodoksi hiç kimse için tam bağlılık iddiasında bulunamazdı. Diğerlerinin görüşlerine saygı tek bir yanlıgısız bakış açısı elde etmekten daha önemliydi. Çin'in kapsayıcı ruhu benzersizdir.¹⁵ Sonraları Çinliler kendi yörelerine özgü ruhani bakış açılarının yanı sıra Budizmi de özümseyebileceklerdi. Hindistan ve Batıda dinler genelde fazla rekabetçi oluyordu ama Çin'de kişinin gündüz Konfüçyüsçü gece

Taoist olabileceği söylenirdi. Legalizm dahi dışlanmıyordu. Çinlilerin genişleyen imparatorlukları için ona ihtiyaçları vardı. Hatta Konfüçyüsçüler kendi yöneticilerini “görünüşte Konfüçyüsçü ama pratikte Legalist” olmakla suçluyorlardı.¹⁶ Genel olarak, her bir inancın kendine uygun bir çeperi olduğu, çağımızda kesinlikle ihtiyaç duyduğumuz bir Eksen Çağı yaklaşımı, kabul ediliyordu.

Hindistan’da Maurya İmparatorluğu 232’de Aşoka’nın ölümünün ardından hızla çözüldü. Güneyde bölgesel krallıklar kuruldu, Magadha karanlığa gömüldü, kuzey Afganistan’daki Baktria’da bulunan Greko-Pers koloniden gelen Yunan işgalciler İndus Vadisi’nin kontrolünü ele geçirdi. Birinci yüzyılın ortaları itibarıyla Yunanlar İran ve Orta Asya’dan gelen İskit ve Part kabilelerce yerlerinden edildiler. Bu yabancı yöneticiler Hint dinine düşman değillerdi ama Brahmanlar onları kirli gördüğü için Veda dışı tarikatlara yöneldiler. M.Ö. 200 ile M.S. 200 arasında Budizm ve Jainizm muhtemelen Hindistan’ın en popüler dinleriydi. Ayrıca, daha özel, kişisel ve duygusal bir ruhanilik özlemiyle neredeyse bir halk ayaklanmasına yol açacak olan *bhakti* inancı da güçlü bir patlama yaşamıştı.

Maurya devletinin yıkılışının ardından meydana gelen olaylara dair yalnızca kısmi bilgilere sahibiz çünkü Hindistan kuzeydeki Mathura’da Gupta hanedanlığının (M.S. 319- 415) ve güney Hindistan’da Pallava egemenliğinin (M.Ö. 300-888) kuruluşuna kadar karanlık bir döneme girdi. Budizm ise Sri Lanka, Japonya, güneydoğu Asya ve Çin’de kök saldı. Hindistan’da klasik Hinduizm öne çıktı ancak Eksen Çağı’nın Veda dininden çok farklıydı. Eski tasvirsiz inancın yerini rengârenk tanrılar, heykeller ve tapınaklar almıştı. Tanrıya sesle yaklaşılmaya alışık olan Hintliler artık tanrılarının fiziksel varlığını barındırdığına inandıkları görüntüler aracılığıyla kutsallığı *görmek* istiyorlardı. Tanrı mutlak olduğundan onu tek bir ifadeye sığdırmak imkânsızdı. Her bir tanrı kişiliksiz brahmanın belli bir yanını barındırıyordu. En popüler tanrılar ise

bhakti tanrıları Şiva ve Vişnu idi. Bazı açılardan, Vedaların seçkin dini kitlelerin az gelişmiş inancının altında ezilmişti.

Öte yandan, Hint dininin gelişimi hakkında fazla şematik konuşmak doğru olmaz. Bu açık biçimde “yeni” olan inançların bazılarının kökü İndus Vadisi medeniyetine ya da güney Hindistan’da Aryan olmayan Dravid kültürüne dayandırılabilir.¹⁷ Ayrıca, tanrı imgelerine karşın Veda dini yok olmaktan çok uzaktı. Hiç şüphesiz, Brahman dini Maurya İmparatorluğu’nun çöküşünden sonra önemli gelişmeler kaydetmişti.¹⁸ Yeni ritüel metinleri hane reisinin aile içi kurbanlarını Eksen Çağı çizgilerinde yeniden yorumluyordu. Bunlar artık kamusal ritüellerin soluk bir gölgesi olarak değil, en mükemmel örneği olarak görülüyordu. Hane reisinin ne yaptığını bilmesi koşuluyla, kutsal ateşe bir fincan süt dökmek gibi basit bir eylem bile kurban kültürünün bütün karmaşık ayinini tamamlamak anlamına gelebilir ve kişi tüm ayin yükümlülüklerinden kurtulabilirdi. Çok az insanın pahalı bir Veda ayini düzenlemeye gücü yetiyordu fakat herkes kendi “öz kurbanı”nın bir sembolü olarak ateşe bir tutuşturma çubuğu atabilirdi. “Sadece *Om* hecesi bile olsa Veda’dan bir parça okumalı. Bu, *brahman*’a adanan kurbanı tamamlar.”¹⁹ Bu ufak işlerle hane reisi hem tanrılara kendi “borcunu” ödüyor hem de günlük yaşamındaki kaçıışı olmayan şiddeti telafi ediyordu. Eksen Çağı’nın *ahimsa* ideali artık Hint dinsel bilincinin derinliklerine yerleşmişti. İnsanlar, cansız oldukları bariz nesnelere verebilecekleri zararın fazlasıyla farkına varmışlardı. Bu yeni metinler hane reisinin evinde beş “kesimevi” olduğunu –ocak, değirmen taşı, süpürge, havan ve dibek ve su kabı– bunların onu her gün “öldürme” günahıyla bağlantılı tuttuğunu ifade ediyordu. Bu seviyesi düşük ev içi ritüellerin bilinçli performansı bir “kefare” eylemi teşkil ediyordu.²⁰

Bu metinler ayrıca Eksen Çağı idealiyle taban tabana zıt bir gelişmeyi de aktarıyor.²¹ Hindistan’da muhtemelen çok uzun süredir bir “dokunulmazlar” kasti vardı. Brahman ve “dokunulmazlar” sınıfları hemen hemen aynı dönemde hiyerarşinin zıt kutupları

olarak oluşturulmuştu.²² Öte yandan, *Manu Kitabı* bu arkaik fikri reddetmiyor ve en düşük üç sınıfın aşağı statüsünü onaylıyordu. Marangozlar, oymacılar ve vahşi “dokunulmazlar” (*candelas*) sırasıyla *vaishya*’lar, *kshatriya*’lar ve Brahmanların karışık evliliklerinin sonucuydu. Bunlar Veda toplumundan tamamen dışlanmalı, köylerin dış mahallelerinde yaşamalı ve deri işçiliği ile köylerde gübre temizleme gibi bayağı ve kirli işlerde çalışmalıydı.²³

Bhakti devrimi Brahmanların ve münzevilerin hoşgörüsüz dinini sıradan insanlara uyarlamaya çalıştı. Bu adak kültürünün popülerliği yeni bir teizm isteğini ortaya çıkardı. Herkes kişisiz brahmanla birleşmek istemiyordu. İnsanlar ilişki kurabilecekleri tanrıyla çok daha insani bir karşılaşma diliyordu. *Bhakti* “kişinin tüm kalbiyle Tanrı’yı tutkuyla özlemesi” olarak tanımlanıyordu. Tanrı sevgisi insanları bencilliklerinin ötesine götürerek onları “kusursuz, mutlu, öfke, gurur ve menfaat düşkünlüğünden kurtulmuş insanlar” yapacaktı.²⁴ Dolayısıyla *bhakti*, kalbi egoizm ve saldırganlıktan temizlemenin bir başka yoluydu. Yaşamlarını insanlığa dair içsel, entelektüel bir paradigmaya göre şekillendiremeyen insanlar sevgi ve benliksizliği aşikâr olan bir tanrıyı taklit edebilirlerdi. Krişna bu nedenle *Bhagavad-Gita*’da Arjuna’ya şöyle diyordu:

*Zihnini bana odakla,
Kavrayışının bana girmesine izin ver;
Sonra hiç şüphe duymadan
Benim içimde yaşayacaksın.*

*Düşüncelerini şaşmaz bir şekilde
Bana yoğunlaştıramazsan
Yine da bana ulaşmaya çalış, Arjuna,
Disiplinle uyguladığın şeylerle.²⁵*

Bhakti dinleri herkesin aynı yoğunlaşma güçlerine sahip olmadığını gördü. Bazıları günlük yaşamlarında disiplinli bir şekilde

Krişna'yı taklit etmeyi uzun saatler boyu meditasyon yapmaktan daha kolay bulabilirdi.

Bu zorlayıcı bir din değildi, zaman içinde basit ibadetlerle icra edilebilirdi. İbadet edenler Vişnu/Krişna hakkında konuşmaları dinleyerek başlayabilir, sonra onların isimlerini yüksek sesle söyleyebilir ve onun insanlığa karşı büyük sevgi gösterileri hakkında düşünebilirdi. Mabedinin önünde sade bir adakta bulunabilir ve hiçbir aşırı zorlanmaya maruz kalmadan ona tümüyle teslim olana değin onu bir arkadaş olarak görmeyi öğrenebilirlerdi.²⁶ Öz teslimiyet *bhakti*'nin temel şartı, kişiyi bir *bhakta*'ya dönüştüren bir *kenosis* eylemiydi. Bu noktada, ibadet eden kişi Tanrı'ya direnmeyi bırakır ve diğerlerine karşı tıpkı onun kadar sevgiyle yaklaşmayı öğrenirdi. *Bhagavad-Gita*, Konfüçyüsçülerin *shu*, "kendini benzetme" olarak adlandırdığı şeyi uygulamayı öğrenen *bhakta*'ya en yüksek payeyi veriyordu.

*Her şeyin içindeki benzerliği,
Neşeyi ya da acıyı,
Kendini benzeterek görünce,
Saf disiplin adamı oluverir.*²⁷

Bhakti, ibadet eden kişiyi çaresizliğini ve ihtiyaç içinde oluşunu kabul etmeye yönlendirirdi ve kendisinin güçsüzlüğüne dair bu deneyim kişinin başkalarıyla empati kurmasını sağlardı Dolayısıyla, yeni ruhanilik Eksen Çağı'yla fazlasıyla uyumluydu.

Tanrı'nın kendisi sevgi timsaliydi. Vişnu kültünün merkezinde *avatara*, tanrının dünyevi ya da insani bir formda "tezahürü" veya "soyu" bulunuyordu. Tarihsel kriz dönemlerinde Vişnu dünyayı kurtarmak için cennetteki mutluluğu bir kenara bırakırdı.²⁸ Bu şekilde on kez görüldüğü söylenirdi: Krişna bu avatarların en önemlisiydi ama Vişnu aynı zamanda yerli tanrıların sembolleri olan yaratıklar olmaları dolayısıyla Veda sistemine nüfuz etmiş olabilecek balık, ayı, cüce ve kaplumbağa olarak da görünmüştü.

Avatara fikrinin gelişimi karmaşıktır: Muhtemelen bazıları aşırı eski çağlara dayanan çok sayıda farklı kültün karışmasıyla türedi. Öte yandan, *bhakti*'de avatarlar Eksen Çağı ruhu kazandılar. Soyundan sevdiği kişiyi avatarı yapan Vişnu kendini acı çeken insanlığa yardım etmek için tanrılara özgü tuzakları bir kenara bırakan kusursuz kurtarıcı tanrı olarak kendini gösteriyordu.

Bu potansiyel Vişnu'da her zaman vardı. Yalnızca Rig Veda'da adından nadiren söz edilmişti fakat adı muhtemelen *vish*, "girmek" kelimesinden türemiştir.²⁹ Dünyaya karışmak ve katılmak şöyle dursun, yeryüzünü omuzlarında bizzat taşıyan *axis mundi* (yeryüzünün eksen) idi. Ayrıca yaratıcı tanrıydı ama İndra'nın aksine kaostan şiddet ve hile yoluyla kurtulmamıştı. Bunun yerine, "geniş adımlarla, özgürlük ve yaşam için yeryüzünün gerçekliklerine üç adımda ulaşarak," bütün kozmosu kapsayan üç dev adım atarak tanrılar ve insanlar için dünyayı fethetmişti.³⁰ İyi niyetli bir tanrı olarak insanların dostu ve doğmamış çocuğun koruyucusuydu.³¹ *Brahmanlar* onu kurbanın iyileştirici gücüyle özdeşleştiriyorlardı. Veda ilminde dünyanın vücuda gelmesi için kendi yaşamını feda eden ve kendinden arınmış sevgi prensibini oluşturan asal Kişi Purusha ile ilişkilendiriliyordu.

Bhakti'nin diğer tanrısı Şiva çok farklıydı.³² İnsanların yerleşim yerlerinden ve sığırlarından uzak durması için yalvardığı tekinsiz dağ tanrısı korkunç Rudra ile ilişkilendirilen Şiva da ür-kütücü olduğu kadar lütufkârdı. *Mythos*'unda şiddet vardı ama aynı zamanda büyük mutluluğun da kaynağıydı. Şiva ona ibadet etmediğinizde acımasız olurdu fakat her zaman *bhakta*'sını kurtarırdı. Öte yandan, kışkanç bir tanrıydı. Eski öykülerden birinde Vişnu'ya tapan ve Şiva'yı kurban ayinine davet etmek istemeyen Daksha'yı öldürmüştü. İki tarikat arasında ateşli bir rekabet vardı. Ne var ki Parvatî'nin âşığı olan Şiva büyüleyici Dans Tanrısı ve bir kurtuluş ikonu olmuştu: Şiva'nın ayağının altındaki cüce kendisinin boyun eğdirdiği bir şeytan imgesiydi. Uzanmış eli lütfunun bir işaretiydi. Havadaki ayağı özgürlüğün sembolüydü. Boynunun

etrafındaki yılan ise ölümsüzlüğün işaretiydi. Şiva yaratıcı ve yıkıcıydı, hane reisi ve büyük bir yogiydi. Kişiliğinde ruhani yaşamın bariz çelişkilerini sentezliyor ve kendisine ibadet edenlere dünyevi kategorilerin ötesine geçen aşkınlık ve birlik hisleri yaşatıyordu.

*Bhakti'*de tasvir çok önemliydi: Şiva, Vişnu veya Krişna'nın imajı (*murti*) gerçek ve fiziksel olarak aşikâr bir ilahî varlığı içerdiği düşünülen bir "vücuda geliş"ti.³³ Tanrı kutsanma esnasında heykeline inmişti, bu nedenle heykel tanrının ikamet yeri olmuştu. Eski tapınakların bazılarında "bulunduğu", bir tanrı tarafından gönderildiği veya bulunduğu yerin rüyada açıklandığı söyleniyordu. Dolayısıyla, heykelin kendisi tanrının kendini feda etmesini içeren sevgisini gösteren bir *avatara*'ydı. Bazı metinler, insanlığa duyduğu sevgiden ötürü kendini insan yapımı imaja sıkıştıran tanrının çektiği acıdan bile bahsediyordu. Bundan dolayı, bir tefekkür odağı olduğunda tanrı heykeli bir özgecilik ikonuna dönüşüyordu. Budistler ve Jainler de bu yeni Hindu tapınma şekinden etkilenmişlerdi. M.S. birinci yüzyılda daha önce hiç olmadığı kadar, Buda'nın ve aydınlanmaya giden yolda Mahavira'dan önce gelen *tirthankaras* (geçit yapıcılar) adlı yirmi dört ruhani liderin heykellerini yapmaya başladılar. Bu imajlar önce Kuzeybatı Hindistan'daki Gandhara'da ve Yamuna Nehri üzerindeki Mathura'da ortaya çıktı.

Buda her zaman kişilik kültünden uzak durulmasını öğütlemiş ve öğrencilerinin dikkatini kendisinden çok öğrettiği mesaja ve yönetime yöneltmeleri için durmadan uğraşmıştı. Bir insana tapınmak aydınlanmadan uzak bağımlılık ve bağıllık alışkanlıklarını uyandıran bir "dizgin" olabilirdi. Budistler, Buda'nın heykelini onurlandırmanın yakışsız bir hareket olacağını düşünürlerdi zira Buda *nibbana* mutluluğuna "gitmişti." Ne var ki Buda ikonaları sonradan çok önem kazanacaktı. Yüzündeki mutluluk ve doyunluğa bakanlar bir insanın ne olabileceğini görüyorlardı. Buda aydınlanmış insanlığın bir imgesiydi, açıklanamaz *nibbana* ile öyle kaynaşmıştı ki onunla bir gibiydi. Bundan dolayı, bir

anlamda kendisi *nibbana*'ydı ve insan formundaki aşkın gerçekliği ifade ediyordu.

Bu dönemde, Budizm iki ayrı okula bölündü. Bunların her biri inancın orijinal versiyonları olarak görülüyordu. Tarihsel olarak, ikisi arasında husumet ve düşmanlık görüldü. Daha cüretkâr ve inzivaya yatkın olan Theravada dünyadan elini eteğini çekerek yalnızlık içinde aydınlanma arayışına girdi. Mahayana daha demokratikti ve sevgi erdemini vurguladı. İkisi de Buda'nın aydınlandıktan sonra geri dönüp insanlara yaşamın her yerinde bulunan acısıyla başa çıkmanın yolunu öğretmek için kırk yıl çalıştığını anlatıyorlardı. M.S. birinci yüzyılda bu durum yeni bir Budist kahramanın ortaya çıkmasını sağladı: Aydınlanmanın eşiğine gelmiş bir kişi olan *bodhisattva*. *Nibbana* mutluluğu içinde kaybolmak yerine, *bodhisattva*'lar kendi mutluluklarını halk için feda ediyor ve diğer insanlara kurtuluşu bulma yolunu öğretmek için *samsara* dünyasına geri dönüyorlardı. Bu kişiler, acı çeken insanlığa yardım etmek için cennetten inen *bhakti*'nin kurtarıcı tanrılarında farklı değillerdi. Bu birinci yüzyıl metninin anlattığına göre, *bodhisattva*lar kişisel bir *nibbana* kazanmakla ilgilenmiyorlardı.

Aksine, varlığın fazlasıyla acı dolu dünyasını gördükleri halde üstün aydınlanmaya ulaşmak istemişler, doğum ve ölüm karşısında titrememişlerdi. Dünyanın iyiliği, dünyanın rahatlığı için, dünyaya karşı merhamet duygularıyla harekete geçmişlerdi. Şu karara varmışlardı: "Dünya için bir sığınak olacağız, dünyanın dinlenme yeri, dünyanın son rahatlaması, dünyanın adaları, dünyanın ışıkları ve dünyanın kurtuluş araçlarının rehberi olacağız."³⁴

Bodhisattva, eski Eksen Çağı idealini yeni bir forma dönüştüren yeni bir sevgi modeliydi.

Yahudi Eksen Çağı belki de zamanından önce dağılma ve yenisinden yerleşme sebebiyle kısa kesilmiş, boğulmuştu ama ikinci ve üçüncü çiçeklenme dönemlerini olgunluk aşamasına getirmişti. M.S. birinci yüzyılda Kutsal Topraklar, Roma İmparatorluğu'nun

işgali altındayken ülke kargaşa içindeydi. Bir grup politik muhtaassıp Yahudi, Roma egemenliğine hiddetle karşı çıktı ve M.S. 66'da inanılmaz bir şekilde Roma ordularını dört yıl boyunca zor durumda bıraktı. Roma otoriteleri, bunun diasporadaki Yahudilere de yayılacağından korkarak ayaklanmayı acımasızca bastırdılar. M.S. 70'te imparator Vespasianus Kudüs'ü işgal etti ve tapınağı yerle bir etti. Bu ikinci yıkım daha acı vericiydi ama sonradan anlaşıldığı kadarıyla diaspora Yahudilerinden daha muhafazakâr eğilimlere sahip Filistin Yahudilerinin kendilerini çoktan felakete hazırladığı görülüyor. Esseniler ve Kumran tarikatı Kudüs tapınağının yozlaşmış olduğuna inanarak çoktan toplumdan çekilmişlerdi. Saf toplumları ruhun yeni tapınağı olacaktı. Eksen Çağı'ndan sonra gelişen kıyamet inancını özümsemişlerdi ve Zerdüştler gibi, zamanın sonunda ışığın çocukları ile karanlığın çocukları arasında gerçekleşecek büyük savaşı bekliyorlardı. Bu esnada kendi zamanlarının şiddetini içselleştirmişler ve ona kutsal bir açıklama kazandırmışlardı.

Öte yandan Filistin'deki en ilerici Yahudiler, Yahudi Eksen Çağı'nın en kapsayıcı ve ileri ruhaniliklerini geliştirmiş olan Ferisilerdi. Ferisiler bütün İsrail'in rahiplerin kutsal ulusu olarak anıldığına ve Tanrı'nın en mütevazı evde de tapınakta da hissedilebileceğine inanıyorlardı. Tanrı günlük yaşamın her detayında vardı ve Yahudiler ona gösterişli ritüeller olmadan da yaklaşabilirlerdi. Günahlarını hayvan kurban etmektense sevgi ve nezaket dolu davranışlarla telafi edebilirlerdi. İyilik kanunların en önemli emriydi. Ferisilerin en büyüğü büyük ihtimalle Filistin'e Babil'den göçmüş Haham Hillel'di (yak. M.Ö. 80-M.S. 30). Ona göre, Tevrat'ın özü kanunlar değil, Altın Kural aracılığıyla özetlenen ruhuydu. Meşhur bir Talmud hikâyesine göre, bir gün bir pagan, Hillel'e gelir ve eğer haham ona tek ayak üzerinde durarak bütün Tevrat'ı öğretebilirse Yahudi olacağına söz verir. Hillel basitçe cevaplar: "Kendi nefret ettiğin şeyi başkalarına yapma. Tevrat'ın bütünü budur ve geri kalanlar yorumdan ibarettir. Git çalış şimdi."³⁵

Ferisiler etraflarındaki her şeyi yıkıp dökten şiddet ortamının bir parçası olmak istemiyorlardı. Roma'ya karşı isyan zamanında liderleri Hillel'in en başarılı öğrencisi Haham Yohanan'dı. Yohanan, Yahudilerin Roma İmparatorluğu'nu yenemeyeceğini fark etmiş ve savaşa karşı çıkmıştı çünkü dinin korunması ulusal bağımsızlıktan çok daha önemliydi. Tavsiyesi reddedilince şehrin kapılarını koruyan Yahudi bağnazlara görünmeden geçmek için bir tabutun içine saklanarak kendi başına Kudüs'ün dışına çıktı. Sonra Roma karargâhına gitti ve Vespasianus'tan akademisyenleriyle birlikte Güney Filistin'in kıyısındaki Yavne'de yaşamak için izin istedi. Tapınak yıkıldıktan sonra Yavne, Yahudi dininin yeni başkenti olmuştu. Rabbinik Yahudilikte Yahudi Eksen Çağı olgunluk çağına erişmişti.

Altın Kural, sevgi ve nezaket yeni Yahudiliğin temeliydi: Tapınak yok edildiği zaman Ferisilerden bazıları şu Talmud hikâyesinde de anlatıldığı gibi, ibadet etmek için bir tapınağa ihtiyaç duymadıklarını çoktan anlamışlardı:

Haham Yohanan ben Zekkai, Kudüs'ün dışına çıktı. Haham Yeşu onu takip etti, Tapınak'ın yanmış kalıntılarını gördü ve dedi ki: "Eyvahlar olsun, İsrail'in günahları için kefaretil bulduğu yerin haline bak." Haham Yohanan da dedi ki: "Üzülme, Tapınak'a eşit bir kefaretimiz daha var. Sevgi dolu işler yapmak, tıpkı denildiği gibi, 'Sevgi istiyorum, kurban değil.'"³⁶

Nezaket geleceğin anahtarıydı. Yahudiler savaş yıllarının şiddeti ve bölünmüşlüğünden kurtulmalı ve "tek beden ve tek ruh"a sahip birleşik bir toplum kurmalıydı.³⁷

Toplum sevgi ve karşılıklı saygı etrafında birleşince Tanrı onlarla olurdu ama birbirleriyle çekiştiklerinde tanrı meleklerin "tek ses ve tek melodi" ile şarkılar söylediği cennete dönerdi.³⁸ İki ya da üç Yahudi oturup uyum içinde çalıştığında ilahî varlık tam ortalarına otururdu.³⁹

M.S. 132'de Romalılarca öldürülen Haham Akiba, "Komşunu kendini sevdiğin gibi seveceksin" emrinin "Tevrat'ın en önemli

prensibi" olduğunu öğretiyordu.⁴⁰ Tanrı suretinde yaratılmış bir insana karşı saygısızlık hahamlar tarafından Tanrı'nın inkârı olarak görülüyor ve ateizmle eşit tutuluyordu. Cinayet bir küfürdü: "Kutsal metinler bize insan kanı dökenin ilahi sureti bozmuş gibi kabul edileceğini öğretiyor."⁴¹ Tanrı tek bir insan yaşamını bitirmenin bütün dünyayı yok etmek ve tek bir insanı kurtarmanın bütün insanlığı kurtarmak anlamına geldiğini göstermek için zamanın başlangıcında tek bir adam yaratmıştı.⁴² Herhangi birini küçük düşürmek –bir köle ya da bir kâfiri bile- cinayetle özdeşti ve küfür anlamına gelecek şekilde Tanrı suretini silmek demektir.⁴³ Bir insan hakkında skandal içeren yalan bir hikâyeye yaymak Tanrı'nın varlığını inkâr etmek demektir.⁴⁴ Din tüm diğer insanlara karşı sürekli saygı alışkanlığından ayrı değildi. Altın Kural'ı uygulamadığınız ve kim olurlarsa olsunlar tüm insanlara saygıyla yaklaşmadığınız sürece Tanrı'ya ibadet edemezsiniz.

Rabbinik Yahudilikte çalışma, en az diğer geleneklerdeki meditasyon kadar önemliydi. Bu ruhani bir arayıştı: Çalışma sözcüğü (*darash*), "aramak", "peşine düşmek" anlamına geliyordu. Başka birilerinin fikirlerinin entelektüel bir kavrayışına değil yeni görüşlere sürüklüyordu. Dolayısıyla rabbinik *midraş* ("exegesis") asıl metnin söylediğinin ötesine geçebilir, söylemediklerini keşfedebilir ve tamamen yeni bir yoruma ulaşabilirdi. Bir rabbinik metnin açıkladığı gibi: "Musa'ya açıklanamayan gerçekler Haham Akiba ve kuşağına açıklandı."⁴⁵ Çalışma ayrıca eylemden de bağımsız değildi. Haham Hillel, Altın Kural'ı kuşkucu pagana açıklarken ona, "Git çalış şimdi," demişti. Altın Kural'ın gerçeği ancak onu günlük yaşamınızda uyguladığınızda açığa çıkardı.

Çalışma Tanrı'yla dinamik bir karşılaşmaydı. Bir gün, birileri Haham Akiba'ya gelmiş ve ona Ben Azzai'nin etrafında parlayan bir ateşle kutsal metinleri oturduğu yerden açıkladığını söyledi. Haham Akiba araştırmak istedi. Ben Azzai acaba mistik açıdan eğilimli olanları kendi cennete yolculukları için harekete geçiren

Hezekiel'in araba vizyonunu mu tartışıyordu? Hayır, diye yanıtladı Ben Azzai.

Sadece Tevrat'taki sözcükleri birbirleriyle ve sonra peygamberin sözleriyle ve peygamberleri kutsal metinlerle ilişkilendiriyorum ve sözcükler Sina'da söylendikleri zaman gibi neşeleniyor ve ilk ağızdan çıktıkları gibi güzelleşiyor.⁴⁶

Kutsal metin kapalı bir kitap değildi ve vahiyler uzak bir geçmişte olmuş tarihsel olaylar değildi. Ne zaman bir Yahudi kitabı eline alsa, kendini ona açsa ve kendi durumuna uyarlasa yenileniyordu. Bu dinamik vizyon dünyayı ateşe verebilirdi.

Dolayısıyla, "ortodoks" inanç diye bir şey yoktu. Hiç kimse, bizzat Tanrı'nın sesi bile, bir Yahudi'ye ne düşünmesi gerektiğini söyleyemezdi. Ufuk açıcı hikâyelerin birinde Haham Eliezer ben Hirkanus Yahudi kanununun bir yanıyla ilgili arkadaşlarıyla bir tartışmaya tutuşmuştu. Onları kendi bakış açısına çekemiyordu, o sebeple Tanrı'dan birtakım mucizeler göstermesini istedi. Bir keçiboynuzu ağacı yerinden dört yüz kübit uzağa hareket etti; bir kanaldaki su geri hareket etti; çalışmaların yapıldığı binanın duvarları öyle şiddetle sallandı ki bina yıkılacak gibi oldu. Ne var ki Haham Eliezer'in arkadaşları o kadar da etkilenmediler. Son olarak, umutsuzluk içinde, "cennetin sesi"nin (*bat qol*) yardımına gelmesini istedi. Tanrı'nın lütufkâr sesi duyuldu: "Haham Eliezer'le neden uğraşıyorsunuz? Yasal karar her zaman onun bakış açısına göredir." Haham Yeşu ise ayağa kalktı ve Deuteronomy kitabından alıntı yaptı: "O cennette değil." Tanrı'nın öğretisi artık ilahî çeperle sınırlı değildi. Sina Dağı'ndan ilan edilmişti, o nedenle her bir Yahudi'nin devredilemez mülkü olmuştu. Artık Tanrı'ya ait değildi, "Bu yüzden bir *bat qol*'a itimat etmiyoruz."⁴⁷

Hahamlar nihai gerçekliğin aşkın ve tanımlanamaz olduğu şeklindeki Eksen Çağı prensibini kabul ediyorlardı. Hiç kimse Tanrı hakkında son sözü söyleyemezdi. Yahudilerin Tanrı'nın adını

telaffuz etmesi yasaktı. Tanrıyı açıklamaya kalkışan her tür girişim yetersiz kalacağı için küfür niteliğinde olabilirdi. Hahamlar İsraili-lerin dualarında sıkça Tanrı'nın adını anmamalarını da istiyorlardı çünkü sözleri eksik kalabilirdi. Tanrı'nın yeryüzündeki varlığından söz ettiklerinde onun bizim açımızdan her zaman erişilemez olacak ilahî gizemini görmemize izin verdiği niteliklerini ayırt etmek konusunda özenli davranıyorlardı. *Kısaca* "Tanrı" yerine, Tanrı'nın "görkemi" (*kavod*), ilahî varlık (Şekina) ve "Kutsal Ruh" gibi terimleri kullanmayı tercih ediyorlardı çünkü yaşadıkları gerçeklik tanrılığın özünüyle bağlantılı değildi. Hiçbir teoloji tanımlayıcı olamazdı. Hahamlar Sina Dağı'nda her bir İsraili'nin Tanrı'yı farklı tecrübe ettiğini sıkça dile getiriyorlardı. Tanrı, olduğu haliyle, kendini "her bir kişinin algısına göre" uyarlamıştı.⁴⁸ "Tanrı" dediğimiz, herkes için aynı değildi. Peygamberlerin her biri farklı bir "Tanrı" tecrübe etmişti çünkü kişiliği Tanrı'yı algılama biçimini etkiliyordu. Bu titiz ketum tavır Yahudi teolojisi ve mistisizmini sonradan da etkilemeye devam edecekti.

Hristiyanlık, yeni bir Yahudilik biçimi bulmaya çalışan birinci yüzyıl hareketlerinden biri olarak başladı. Merkezinde M.S. 30 civarında Romalılar tarafından çarmıha gerilerek öldürülen Celileli bir inanç şifacısının yaşamı ve ölümü vardı. Takipçileri onun dirildiğini iddia ediyorlardı. Nasıralı İsa'nın uzun zamandır beklenen, Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını taçlandırmak için geri dönecek olan Yahudi mesih olduğuna inanıyorlardı. O "Tanrı'nın oğluydu." Bu terimi, Tanrı tarafından özel bir görev verilen ve onunla ayrıcalıklı bir yakınlık içinde olan biri anlamında Yahudilere özgü biçimde kullanıyorlardı. Antik kraliyet teolojisinde İsrail kralı, Yahweh'nin oğlu ve hizmetkârı olarak görülmüştü. İkinci İşaya'da, İsa ile özdeşleştirilen acı içindeki hizmetkâr da halkından eziyet görmüş ve Tanrı tarafından sıra dışı bir yücelikle donatılmıştı.⁴⁹ İsa'nın yeni bir din kurmak gibi bir niyeti yoktu ve kendisi inançlı bir Yahudi'ydi. Kutsal kitapta kaydedilmiş sözlerinin birçoğu Ferisilerin öğretilerine benziyordu. Hillel gibi, İsa

da Altın Kural'ın bir versiyonunu öğütüyordu.⁵⁰ Hahamlar gibi, Tanrı'yı tüm kalbinle ve ruhunla ve komşunu kendin gibi sevmek emirlerinin Tevrat'ın en büyük *mitzvot*'u olduğuna inanıyordu.⁵¹

Hristiyanlığı Yahudilikten ayıran kişi, İsa'nın aynı zamanda mesih, kutsal yağ ile yağlanmış kişi (Yunanca, *christos*) olduğuna inanan ilk Hristiyan yazar Pavlus'tu. Pavlus Kilikya bölgesindeki Tarsus'ta yaşayan bir diaspora Yahudi'siydi. Eski bir Ferisi olarak Yunancanın Koine diyalektiyle yazıyordu. İki dünya arasında köprü kurarak *goyim*'e, yabancı uluslara, karşı bir misyonu olduğuna inanmıştı: İsa Yahudiler için olduğu kadar yabancı uluslar için de bir mesihti. Pavlus Eksen Çağı'nın evrensel, "ölçülemez" vizyona sahipti. Tanrı "herkes için kaygılanıyordu." İsa'nın ölümü ve dirilişinin insanlığın bütününe açık yeni bir İsrail yarattığını düşünüyordu.

Makedonya'daki Filippi'de İsa'nın ölümünden yaklaşık yirmi beş yıl sonra, ellili yılların ortalarında kendine inananlara yazdığı yazıların birinde, en başında itibaren Hristiyanların İsa'nın misyonunu bir *kenosis* olarak tecrübe ettiklerini gösteren bir ilk dönem Hristiyan ilahisinden alıntı yapmıştı.⁵² İlahi, İsa'nın tüm insanlar gibi Tanrı'nı suretinde olduğuna ama bu yüce statüye sığınmadığına işaret ederek başlıyordu:

Ama kendini boşalttı [heauton ekenosen]

Bir kölenin haline büründü...

Ve daha da mütevazıydı ölümü, hem de bir çarmıhta ölümü kabul edecek kadar.

Bu aşağılayıcı "alçalış" nedeniyle Tanrı onu yücelere çıkardı ve ona Baba Tanrı'nın şanına yakışır *kyrios* ("Tanrı") unvanını verdi. Bu bakış açısı, acı çeken insanlık uğruna kendi istekleriyle *nibbana* mutluluğundan vazgeçen bodhisattva idealinden farklı değildi. Hristiyanlar, insan ırkını kurtarmak için sevgi dolu bir şekilde acılı bir "düşüş" yaşayan İsa'yı Tanrı'nın bir *avata*r'a'sı

olarak görecektlerdi. Ne var ki Pavlus'un ilahiden alıntı yapmasının sebebi ete kemiğe bürünme doktrinini açıklamak değildi. Eski bir Ferisi olarak, dinsel gerçekliğin eyleme dönüştürülmesi gerektiğini biliyordu. Bu nedenle, ilahiyi Filippi Hristiyanlarına şu girişle birlikte aktardı: "Zihinlerinizde, İsa ile aynı olmalısınız." Kalplerini egoizm, bencillik ve gururdan arındırmaları gerekiyordu. "Ortak bir amaç ve ortak bir akılla" sevgide birleşmeleri gerekiyordu.⁵³

Aranızda hiçbir rekabet, hiç kibir olmamalı. Herkes kendini geri planda tutmalı. Her zaman başka insanları kendinizden daha iyi görün. Böylece hiç kimse kendi çıkarlarını ön planda tutmaz ve herkes diğer insanların çıkarlarını düşünür.⁵⁴

Diğer insanlara bu şekilde benliklerinden sıyrılmış halde saygı gösterdiklerinde İsa'nın *kenosis*'indeki *mythos*'u anlayacaklardı.

İsa Hristiyanların paradigmatic modeliydi. Onu taklit ederek "Tanrı'nın oğulları" olarak yüceltilmiş bir yaşam sürecektlerdi. Yeni kilisenin ritüellerinde İsa'yla birlikte mezara sembolik bir düşüş yaşıyor, burada vaftiz ediliyor, onun ölümüyle özdeşleşiyor ve artık farklı bir yaşama sahip oluyorlardı.⁵⁵ Dünyevi benliklerini geride bırakıp *kyrios*'un zengin insanlığını paylaşıyorlardı.⁵⁶ Biz-zat Pavlus kendi sınırlı bireysel benliğini aştığını iddia ediyordu: "Artık kendi yaşamımı değil içimde yaşayan İsa'nın yaşamını sürdürüyorum."⁵⁷ Bu, sevgi erdeminin egemen olduğu yeni bir Eksen Çağı ruhuna bürünmüş eski arketip dindi. Sonraları Hristiyanlar ortodoksiye, "doğru öğreti"nin kabulüne büyük önem vereceklerdi. Nihayetinde iman ile inanç onlar için aynı anlama gelecekti. Öte yandan Pavlus bunu anlamakta zorlanacaktı. Pavlus için, din *kenosis* ve sevgi demekti. Pavlus'a göre ikisi ayrılmaz parçalardı. Dağları yerinden oynatacak bir inancınız olabilirdi ama egoizmi sürekli aşmayı gerektiren sevgi olmaksızın bunun bir önemi yoktu:

Sevgi her zaman sabırlı ve naziktir. Asla kıskanmaz. Asla böbürlenmez ve kibirlenmez. Kabalık ya da bencillik etmez. Saldırmaz, kin duymaz. Sevgi diğer insanların günahlarından

değil doğrulardan keyif alır. Her zaman olacakları mazur görmeye, güven duymaya, umut etmeye ve katlanmaya hazırdır.⁵⁸

Sevgi, şişirilmiş bir benlik fikrine saplanıp kendine verdiği önemi abartmak değil, diğerlerine karşı boş, kendini unutmaya hazır ve sonu gelmez bir şekilde saygılı davranmaktır.

M.S. 70 ile 100 arasında yazılan kutsal metinler Pavlus'un çizgisindedir. İsa'yı Üçleme ya da ilk günah gibi sonradan zorunlu hale gelen doktrinleri öğretirken tasvir etmiyorlardı. Bunun yerine, onu Mozi'nin *jian ai* yani "herkes için kaygılanmak" olarak adlandıırabileceği yaklaşımı uygularken gösteriyordu. Birtakım çağdaşlarını rahatsız edecek şekilde, İsa sürekli olarak fahişeler, cüzzamlılar, saralılar ve Roma vergilerini topladıkları için dışlananlar gibi "günahkârlar"la içli dışlı oluyordu. Davranışları genelde Buda'nın "ölçülemezler" tavrını andırıyordu çünkü hiç kimseyi kaygı çemberinin dışında tutmuyordu. Takipçilerinin diğer insanları yargılamaması gerektiğini söylüyordu.⁵⁹ Krallığa kabul edilecek kişiler sevgi duygularını kullanan, açları doyuran ve hasta ya da mahkûm olanları ziyaret edenler olacaktı.⁶⁰ Takipçileri zenginliklerini yoksullarla paylaşmalıydı.⁶¹ Yaptıkları iyilikleri duyurmamalı, kibar ve kendini öne çıkarmayan yaşamlar sürmelilerdi.⁶²

Öyle görünüyor ki İsa da bir *ahimsa* kişisiydi. "Nasıl dediklerini duymuşsunuzdur: *Dişe diş kana kan,*" diyordu Dağdaki Vaaz'da. "Ben ise şunu diyorum: Kötü kişiye direnç göstermeyin. Aksine, sağ yanağınıza vuran birine sol yanağınızı uzatın."⁶³ Tutuklandığında takipçilerinin kendisi için dövüşmemesini isteyecekti: "Kılıç çeken kılıçla ölür."⁶⁴ Ölürken cellatlarını affetmişti.⁶⁵ En çarpıcı ve araştırmacılara göre muhtemelen en orijinal talimatlarından biri her türlü nefreti yasaklamasıydı:

Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin dendiğini duymuşsunuzdur. Ama ben size diyorum ki düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki göklerdeki

babanızın oğulları olasınız. Çünkü o, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi tahsildarları ve paganlar da öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinize selam vererseniz, fazladan ne yapmış olursunuz? Bu nedenle, en az göklerdeki babanız kadar kusursuz olmalısınız.⁶⁶

“Düşmanlarınızı sevin” paradoksu muhtemelen dinleyenlerine yeni görüşü açıklamak için tasarlanmıştı. Bunun için *kenosis* gerekiyordu çünkü bir dönüş umudu olmaksızın iyilik yapmanız gerekiyordu.

Eksen Çağı'nın son çiçeklenmesi yedinci yüzyılda Arabistan'da Muhammed peygamberin ilahî bir kitabı Hicaz halkına getirmesiyle gerçekleşti. Muhammed, hiç şüphesiz, Eksen Çağı'nı hiç duymamıştı ama muhtemelen konsepti anlayabilirdi. Kur'an yeni bir kitap olma iddiası taşımıyor, yalnızca insanlığın babası ve ilk peygamber olan Âdem'e verilen mesajı yeniden aktarıyordu. Muhammed'in geçmişin peygamberlerinin yerine geçmek için değil, Tevrat ve İncil'den önce, yani Tanrı dinleri birbirleriyle savaşan tarikatlara bölünmeden önce, yaşamış İbrahim'in kadim inancına geri dönüş için geldiğini söylüyordu.⁶⁷ Tanrı yeryüzündeki tüm halklara elçiler göndermişti ve bugünkü Müslüman araştırmacıların iddiasına göre Araplar, Buda ya da Konfüçyüs'ü biliyor olsalar Kur'an onların öğretilerini de benimserdi. Kur'an'ın temel mesajı bir doktrin değil, hiç şüphesiz, zan adını verdiği “kişisel tahmin”lere, teolojik spekülasyona karşı şüpheliydi, pratik bir sevgi buyruğuydu. Diğerlerini hiçe sayarak bencilce kişisel servet peşinde koşmak yanlıştı ve zenginliğini adil bir biçimde paylaşp yoksul ve güçsüzlerin saygı gördüğü adil ve insani bir toplum yaratmak doğrudur.

Tüm büyük Eksen Çağı bilgeleri gibi Muhammed de eski değerlerin yerinden edildiği şiddet dolu bir toplumda yaşıyordu.

Arabistan kan davalarının bir türlü bitmek bilmediği amansız bir kabile savaşları döngüsü içindeydi. Aynı zamanda ekonomik ve maddi bir ilerleme çağıydı. Arap Yarımadası'nın zorlu toprakları ve iklimi Arapları diğer yerlerden izole etmişti ama M.S. altıncı yüzyılın sonlarında Mekke şehri gelişmiş bir pazar ekonomisi kurmuş ve tüccarlar kervanlarını İran, Suriye ve Bizans'ın daha gelişmiş bölgelerine götürmeye başlamışlardı. Muhammed'in kendisi de başarılı bir tüccardı ve Mekkelilere mesajını kıyasıya rekabet kapitalizmi ve fazla paranın olduğu bir atmosferde aktardı. Mekkeliler artık hayal bile edemeyecekleri bir zenginliğe kavuşmuşlardı ama zenginlik peşinde iken, toplumun güçsüz üyelerini gözetmesini gerektiren eski kabile değerlerini unutmuşlardı. Yaygın bir hoşnutsuzluk vardı ve Araplara çöldeki göçebe günlerinde gayet iyi hizmet eden eski pagan inanç artık değişen koşullara uyum sağlayamıyordu.

Muhammed M.S. 610 civarında ilk vahiylerini aldığı anda birçok Arap panteonundaki Yüce Tanrı olan Allah'ın Yahudi ve Hristiyanların tanrısıyla aynı olduğunu düşünüyorlardı. Hiç şüphesiz, Hristiyan Araplar genel olarak Mekke'deki Allah'ın tapınağı olarak bilinen Kabe'ye paganlarla birlikte hac yolculuğu yapıyorlardı. Muhammed'in kendisine inananlardan ilk istediği şeylerden biri ibadet edecekleri Tanrı'ya tapınan Yahudi ve Hristiyanların şehri Kudüs'e dönerek dua etmeleriydi. Yahudilerin veya Hristiyanların özellikle istemedikleri sürece yeni Arap dinini kabul etmeleri ve hatta davet edilmeleri gerekmiyordu çünkü onlar kendilerine ait geçerli vahiyleri daha önce almışlardı. Kur'an'da Tanrı Müslümanlara "daha önce vahiy gönderilmiş halklara," yani *ehli kitab'a* saygı ve nezaketle yaklaşmalarını buyuruyordu:

İçlerinden zulmedenleri bir yana, ehli kitapla ancak en güzel yoldan mücadele edin ve deyin ki: "Bize indirilene de size

Al-lah Arapçada "Tanrı" anlamına gelir.

indirilene de iman ettik. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir ve biz ona teslim olmuşuzdur.”⁶⁸

Bu yaklaşım Muhammed’in ölümünden sonra uzun süre boyunca İslam İmparatorluğu’nun politikası olarak devam ettirildi. M.S. sekizinci yüzyılın ortalarına kadar İslam’a geçiş için teşvik yoktu. Yahudiliğin İshak ve Yakup’un çocuklarına, Hristiyanlığın kutsal kitabın takipçilerine ait olması gibi, İslam’ın da İbrahim’in oğlu İsmail’in soyundan gelen Arapların dini olduğu düşünülüyordu. Bugün, bazı Müslümanlar Yahudilik ile Hristiyanlığı aşağılıyor, bazı aşırılık yanlıları Müslüman’ın görevinin İslam için bütün dünyayı fethetmek olduğunu söylüyorlar ama bunların hepsi yüzlerce yıllık kutsal gelenekten koparak ortaya çıkmış yenilikler.

Nihayetinde Muhammed’in dini *İslam* (teslimiyet) adını alacaktı. “Müslümanlar” yaşamlarını varoluşsal bir şekilde Tanrı’ya teslim etmiş erkek ve kadınlardır. Bu bizi bir anda Eksen Çağı’nın kalbine götürüyor. Muhammed kendisine inananlara günde beş kez namaz kılıp secdeye varmalarını söylediğinde monarşiyi onaylamayan ve köleler gibi yere kapanmayı aşağılayıcı bulan Araplar için bu zor bir uygulamaydı. Ne var ki bedenlerinin duruşu onlara mantıktan daha derin bir seviyede *İslam*’ın gerektirdiklerini öğretmek üzere tasarlanmıştı: kasılan, böbürlenene, diklenen ve sürekli kendisine dikkat çekmeye çalışan egoyu aşmak.

Müslümanların ayrıca gelirlerinin bir kısmını düzenli olarak yoksullara vermeleri gerekiyordu. Bu zekât (arınma) kalplerini bencillik alışkanlığından temizliyordu. İlk başta, Muhammed’in dininin tercüme etmesi zor, müphem bir kelime olan *tazakkah* (zekât ile ilişkili) adını aldığı görülüyor: “arınma,” “cömertlik,” ve “nezaket” gibi kelimeler karşılık olarak önerilebilir ama hiçbirisi tek başına yeterli gelmiyor. *Tazakkah* ile Müslümanlar kendilerini sevgi ve cömertlik erdemleriyle dolduruyorlardı. Sahip olduklarını cömertçe Tanrı’nın yarattıklarına vermeyi istemelerini sağlayacak sevgi dolu ve sorumluluk sahibi bir ruha kavuşmak için zekâlarını

kullanmaları gerekiyordu. Doğanın “işaretlerini” (ayat) gözlemleyerek Allah’ın insanlara karşı eli açıklığını görmeleri gerekiyordu:

Yeryüzünü tüm canlılar için yaydı; buraya meyveler ve hurma salkımlarıyla dolu ağaçlar, saplarıyla uzayıp duran daneler ve hoş kokulu bitkiler yerleştirdi.⁶⁹

Yaratılış gizemleri üzerine düşünen Müslümanlar aynı cömertlikte hareket etmek zorundaydılar. Allah’ın lütfu sayesinde kaos ve çoraklık yerine düzen ve bereket vardı. Müslümanlar onu örnek alırlarsa kendi yaşamlarının başkalaştığını görecektlerdi. Bencil barbarlık yerine ruhani arınmaya kavuşacaklardı.

Yeni din, onun eşitlikçi ruhunu onaylamayan Mekkelilerin öfkesini çekti. Birçok başarılı aile Müslümanlara zulmetti, peygamberi öldürmeye çalıştı ve sonunda Muhammed ve yetmiş Müslüman aile üç yüz otuz kilometre kadar kuzeydeki Medine’ye göç etmek durumunda kaldı. Kan bağının en kutsal değer olduğu putperest Arabistan’da bu kâfirlikle eşdeğerdi. Akrabaları terk edip hiçbir bağlantınızın olmadığı bir kabileye kalıcı olarak yerleşmek görülmemiş bir şeydi. Göçten (*hicret*) sonra Müslümanlar, Arabistan’ın en güçlü şehri olan Mekke’yle savaşmak durumunda kaldılar. Beş yıl boyunca hayatta kalmak için umutsuzca çabaladılar. İslam öncesi Arabistan’ında savaşçılar acımasızdı. Mekkeliler, Müslüman toplumunu mağlup etmeyi başarsa her erkeği katleder, kadınları ve çocukları köleleştirdi.

Bu karanlık dönemde bazı Kur’an ayetleri Müslümanlara savaş alanında nasıl davranılması gerektiğini açıklıyordu. İslam bir *ahimsa* dini değildi ama Kur’an yalnızca savunma amaçlı savaşa izin veriyordu. Savaşı “korkunç bir şeytanlık” olarak lanetliyor ve Müslümanların düşmanlık başlatmasını yasaklıyordu.⁷⁰ Saldırganlık kesinlikle yasaklanmıştı. Önleyici saldırı kesinlikle yapılamazdı. Öte yandan, bazen insani değerleri korumak için istemeden de olsa savaşmak gerekebilirdi.⁷¹ Saldırıya uğradıysan kendini savunabilirdin ve savaş sürerken Müslümanların işleri normal yoluna sokmak için canla başla düşmanın üzerine giderek

tüm kalpleriyle savaşmaları gerekiyordu. Düşman barış istediğinde ise düşmanlıklar sona ermeli ve Müslümanlar önerilen her şartı kabul etmeliydi.⁷² Savaş, çatışmaları yönetmenin en iyi yolu değildi. Tartışmalar “en nazik şekilde” yürütüldüğü sürece düşmanla oturup bir uzlaşuya varmak her zaman iyiydi. Affetmek ve hoşgörülü olmak daha da iyiydi “çünkü Tanrı düşmanına karşı sabırlı olanların yanındadır.”⁷³

Cihat kelimesi “kutsal savaş” anlamına gelmiyordu. İlk anlamı “mücadele” idi. Tanrı’nın isteklerini zalim ve tehlikeli bir dünyada uygulamak zordu ve Müslümanların tüm cephelerde mücadele etmesi gerekiyordu: toplumsal, ekonomik, entelektüel ve ruhani. Kimi zaman savaşmak gerekli olabilirdi ama önemli ve hayli etkili bir yoruma göre savaş ikincil bir konumdaydı. Bir savaştan dönerken Muhammed’in takipçilerine şöyle söylediği iddia edilir: “Küçük Cihat’ı [savaş] geride bırakıyoruz ve Büyük Cihat’a,” toplumumuzu ve kalplerimizi değiştirecek en önemli ve acil meselemize “dönüyoruz” Daha sonraları, İslam kanunu bu Kur’an ayetlerini detaylandırdı. Müslümanların öz savunma dışında savaşmaları yasaklandı. Misilleme kesinlikle orantılı olmalıydı. Müslümanların dinlerini özgürce yaşayabildiği bir ülkeye savaş açmak yasaktı. Sivil ölümleri önlenmeliydi. Hiçbir ağaç kesilmemeli ve binalar yıkılmamalıydı.

Mekke’yle savaş halinde geçen beş yıl boyunca İslam öncesi kıyımlarda âdet olduğu üzere, karşılıklı zulümler görüldü. Uzuvarlar kesildi, Medineli Yahudi kabilelerden biri peygamberi öldürmeye çalışıp bir kuşatma esnasında yerleşim yerinin kapılarını açmak için Mekke’yle işbirliği yapmaya kalkışınca kabilenin üyeleri idam edildi. Öte yandan, rüzgâr kendisinden yana esmeye başlayınca, Muhammed yıkıcı saldırı ve karşı saldırı döngüsünü sonlandırdı ve inanılmaz cüretkâr bir şiddetsizlik politikası uygulamaya başladı.

M. S. 628’de hacca gitmek istediğini söyledi ve Müslüman gönüllüleri kendisine eşlik etmeye davet etti. Bu fazlasıyla tehlikeliydi. Hac sırasında Arap hacılar silah taşıyamazlardı. Kâbe’de her tür

şiddet yasaklanmıştı. Kötü söz etmek ya da bir böceği öldürmek bile yasaktı. Mekke'ye doğru silahsız yola çıkan Muhammed aslanın inine doğru ilerliyordu. Yine de bin Müslüman ona eşlik etmek istedi. Mekkeliler hacıları öldürmeleri için birliklerini gönderdiler ama Bedeviler onları başka bir yoldan Kâbe'ye götürdüler. Kâbe'ye varır varmaz Muhammed Mekkelileri zor bir duruma düşürdüğünü bilerek Müslümanların barışçıl bir şekilde oturmalarını istedi. Arabistan'ın en kutsal yerinde Kâbe'nin kutsallığını ihlal ederek hacılara zarar vermeleri durumunda amaçlarına onarılamaz bir zarar vermiş olurlardı. Nihayetinde, Mekkeliler pazarlık etmesi için bir elçi gönderdiler ve orada bulunan Müslümanların dehşet dolu bakışları altında Muhammed Kur'an ayetlerine uyarak Müslümanların savaşarak ve can vererek elde ettikleri tüm avantajları yok etmek pahasına onur kırıcı koşulları kabul etti. Sonucunda, Muhammed anlaşmayı imzaladı. Müslüman hacılar öfkeliydiler ve ayaklanmalarına ramak kala asık suratlı bir sessizlik içinde evlerinin yolunu tuttular.

Eve dönüş yolculuğunda Muhammed Tanrı'dan bir vahiy aldı. Vahide bu açık yenilgi "bariz bir zafer" olarak gösteriliyordu.⁷⁴ Her ne kadar eski dinin şiddetinden esinlenen Mekkeliler "kalplerine inatçı bir küçümseme yerleştirmiş" olsalar da Tanrı'nın Müslümanlara "iç huzur [*sakinah*] lütfu" sayesinde Müslümanlar düşmanlarına sakin bir huzurla karşılık verebilmişlerdi.⁷⁵ Onları diğerlerinden ayıran Tanrı'ya yönelik teslimiyetleriydi. Bu şekilde putperest Mekkelilerden farklı şekilde Eksen Çağı dinleri olarak adlandırabileceğimiz olguya bağlanmışlardı. Barış ruhu, diyordu Kur'an, onların Tevrat ve İncil'le bağlantısıydı: "Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider."⁷⁶ Başarısız görünen bir anlaşma nihai barışı sağlamıştı. İki yıl sonra Mekkeliler kendi istekleriyle kapılarını Muhammed'e açtılar ve şehir kan dökülmeden alınmış oldu.

Eksen Çağı'nın her bir dininde, bireyler bu dinlerin yüksek ideallerine ulaşmayı başaramadılar. Tüm bu inançlarda insanlar dışlayıcılık, gaddarlık, batıl inanç ve hatta zalimliğe yenik düştüler. Öte yandan, her birinin merkezinde sempati, saygı ve evrensel kaygı ideali vardı. Bilgeler bizimkiler gibi şiddet dolu toplumlarda yaşıyorlardı. Yarattıkları şey bu saldırganlığa karşı çıkmak için doğal insan enerjilerini kullanan bir ruhani teknolojiydi. İçlerinden en marifetlileri, zalim ve tiran davranış biçimlerini yok etmek için somut direktifler vermenin bir faydası olmadığını gördü. Zhuangzi'nin işaret ettiği gibi, Yan Hui'nin Konfüçyüsçülüğün soylu prensiplerini vazederek Wei prensini değiştirmeye çalışması boşunaydı çünkü bu vaazlar gaddar davranışlara sürükleyen yöneticinin kalbindeki bilinçaltı noktaya ulaşmayacaktı.

Bir toplumda savaş ve terörün yaygınlığı insanların yaptığı her şeyi etkiler. Nefret ve korku rüyalara, ilişkilere, tutkulara ve isteklere sızar. Eksen Çağı bilgeleri kendi çağdaşlarına bunun olduğunu görmüş ve bunun üstesinden gelmelerine yardımcı olmak için benliğin derin ve daha az bilinçli düzeylerinde gizli bir eğitim oluşturmışlardı. Bu bilgelerin tümünün bu kadar farklı köklerden gelmelerine rağmen fazlasıyla derinden benzer çözümlerle ortaya çıkmaları hiç şüphesiz insanların nasıl işlediğine ilişkin önemli bir şeyler keşfettiklerini gösteriyor. Gördüğümüz üzere onları çok da ilgilendirmeyen teolojik “inançlar”dan bağımsız olarak bilgelerin tümü, insanların kendilerini yeniden eğitmek için disiplinli bir çaba harcamaları halinde zenginleşmiş bir insanlığı tecrübe edebilecekleri sonucuna varmıştı. Şu ya da bu şekilde, programları şiddetimizden büyük oranda sorumlu olan egoizmi silmek üzere tasarlanmıştı ve Altın Kural'ın empatik ruhaniliğini destekliyordu. Onlara göre, bu insanları farklı bir insani deneyim boyutuna taşıyordu. Onlara *ekstasis* kazandırıyor; “Tanrı,” *nibbana*, *brahman*, *atman* ya da Yol dedikleri bir gerçekliği kavramalarını sağlayacak şekilde alıştıkları öz bilinçlerinden “dışarı adım atmalarını” sağlıyordu. Bu önce “Tanrı” inancını keşfedip sonra sevgi dolu bir yaşam

sürmekle alakalı değildi. Disiplinli sempati pratiği kendi içinde aşkınlık izleri taşıyordu. İnsanlar muhtemelen kendini savunmaya koşulluydu. Mağaralarda yaşamaya başladığımız zamandan beri yırtıcı hayvan ve insanların tehdidi altında kalmıştık. Kendi toplumlarımız ve ailelerimizde bile diğer insanlar çıkarlarımıza karşı koyar ve kendimize saygımızı aşındırırlar. Bu nedenle sürekli, sözel, zihinsel ve fiziksel olarak karşı saldırı ve önleyici saldırı halinde oluruz. Ne var ki yöntemsel olarak tamamen farklı bir zihinsel yapı oluşturmamız halinde, bilgelere göre, alternatif bir bilinç hali tecrübe edebilirdik. Oldukça bağımsız bir şekilde, Eksen Çağı bilgelerinin tümünün Altın Kural'a yönelmesi bize doğamızın yapısı hakkında bir şeyler söyleyebilir.

Örneğin, ne zaman bir iş arkadaşımız, kardeşimiz ya da düşman bir ülke hakkında kötü bir şeyler söyleyecek olsak ve bu tür bir ifadenin bizim hakkımızda söylenmesi halinde ne hissedeceğimizi düşünerek bundan kaçınırsak, o anda kendimizin ötesine geçmiş oluruz. Bu bir aşkınlık anı olur. Böyle bir tutum alışkanlığa dönüştüğünde insanlar egzotik bir trans haline geçtikleri için değil egoizm sınırlarının ötesinde yaşıyor olacakları için sürekli bir *ekstasis* durumunda yaşayabilirler. Eksen Çağı programlarının tümü bu tutumu destekliyordu. Haham Hillel'in işaret ettiği gibi dinin özü buydu. Konfüçyüsçü "teslimiyet" ritüelleri başkalarına saygı alışkanlığını kazandırmak üzere tasarlanmıştı. Kişi bir yoga egzersizine girişmeden önce tek bir kötü söz ya da davranışta bulunmaksızın *ahimsa*, yani şiddetsizlik konusunda uzmanlaşmak zorundaydı. Bu konuda olgunlaşana kadar gürü meditasyona devam etmesine izin vermezdi ancak bu "zarar vermeme hali"ni kazanma sürecinde, metinlere göre, "anlatılamaz bir mutluluk" yaşardı.

Eksen Çağı bilgeleri için bencillikten kurtulma ve sevgi ruhaniliği birinci gündem maddesiydi. Onlara göre, din Altın Kural'dı. İnsanların aşmaları gereken hırs, egoizm, nefret ve şiddete yoğunlaşmışlardı. Aştıktan sonra gidecekleri yer kolayca tanımlanan bir yer ya da kişi değil, hâlâ ego prensibinin çukurlarında sıkışıp

kalmış aydınlanmamış kişinin algılayamayacağı bir güzellik haliydi. İnsanlar nereye gidecekleri konusuna yoğunlaşıp bu konuda dogmatik olduklarında Budist terminolojiye göre “vasıfsız” bir meraklılık hali gelişebilirdi.

Bu her tür teolojinin yok sayılması gerektiği ya da Tanrı veya mutlak hakkındaki geleneksel inançların “yanlış” olduğu anlamına gelmiyor. Öte yandan, basit bir ifadeyle, gerçeğin tamamını da ifade edemiyorlar. Aşkın bir değer, doğası gereği *tanımlanabilir*, orijinal manada “sınırlandırılabilir” olamaz. Örneğin Hristiyanlık doktrinsel ortodoksiye fazla önem atfetmiştir ve birçok Hristiyan geleneksel inançlarının olmadığı bir din hayal edemez. Bu kesinlikle bir sorun değil çünkü bu dogmalar genelde köklü bir ruhani gerçeği ifade eder. Bunu sınamak kolaydır: İnsanların seküler ya da dinî inançları onları başka insanların inancına ilişkin saldırgan, hoşgörüsüz ve kaba yapıyorsa, bu inançlar “vasıflı” değildir. Diğer yandan, inandıkları şeyler onları yabancılara karşı sevgi dolu hareket etmeye ve onları onurlandırmaya teşvik ediyorsa, bu inançlar iyi, faydalı ve mantıklıdır. Büyük geleneklerin her biri için yapılabilecek doğru dinsel test budur.

Dinî doktrinleri toptan yok saymak yerine ruhani özlerine bakmamız gerekir. Dinî bir öğreti hiçbir zaman nesnel bir olgu beyanı değildir. Bir eylem programıdır. Pavlus’un Filipililere o ilk dönem ilahisinden alıntı yapmasının sebebi ete kemiğe bürünme hakkındaki yasayı dayatmak değil onları bizzat *kenosis’e* yönlendirmektir. İsa gibi davrandıkları takdirde onun hakkındaki inançlarının doğru yanını keşfedeceklerdi. Aynı şekilde, Teslis doktrini de kısmen Hristiyanlara Tanrı’yı salt bir kişilik olarak düşünemeyeceklerini ve ilahî özün algılarının ötesinde olduğunu hatırlatmaktı. Bazıları Teslis doktrinini Tanrı’yı ilişki ya da toplum tabirleri içerisinde görme çabası olarak algıladılar. Bazıları ise Teslis’in merkezinde bir *kenosis* olduğunu gördüler. Öte yandan, doktrinin amacı tefekküre ve etik davranışa yönlendirmektir. M. S. on dördüncü yüzyılda Yunan Ortodoks teologlar bizi Eksen

Çağı'nın kalbine götüren bir teoloji prensibi geliştirdiler. Onlara göre, Tanrı hakkındaki her beyan iki nitelikte olmalıydı: Bize Tanrı'nın sınırlı insan kategorilerine sığmayacağını hatırlatacak şekilde *paradoksal*, bizi sessizliğe sürükleyecek şekilde *apofatik*.⁷⁷ Dolayısıyla, teolojik bir tartışma tanımlanamaz Tanrı'ya ilişkin tüm sorularımızı yanıtlamamalı, yarışmacıları nutku tutulmuş bir duruma sürükleyen *brahmodya* gibi olmalıydı.

Kurumsal, siyasal ve entelektüel gelişmelerle geçen yüzyıllar boyunca sevginin dindeki yeri unutulmaya yüz tuttu. Kamusal düzleme egemen olan din kurumsal bir egoizmi dillendirir oldu: *Benim inancım senin inancından iyi!* Zhuangzi'nin belirttiği gibi, insanlar kendilerini inançlara müdahale etmek zorunda hissettiklerinde kavgacı, işgüzar ve kaba bile olabiliyorlar. Sevgi popüler bir erdem değil çünkü en derin benliğimizle özdeşleştirdiğimiz egomuzu bir kenara bırakmamızı gerektiriyor. O nedenle insanlar sevgi dolu olmak yerine haklı olmayı daha çok tercih ediyorlar. Köktenci din, çağımızın şiddetini özümsemi ve kutuplaşmış bir vizyon geliştirdi. Bu nedenle, ilk dönem Zerdüştler gibi köktenciler de bazen "şer odakları"na karşı silahlanmış müminlerle birlikte ölümcül bir savaşa girişerek insanlığı iki kampa bölüyorlar. Sonuçlarını daha önce gördüğümüz gibi bu yaklaşım kolayca zulme dönüşebiliyor. Ayrıca sonuç verdiği de söylenemez. *Daodejing*'in işaret ettiği gibi şiddet genelde ne kadar iyi niyetli olursa olsun uygulayıcısına geri dönüyor. İnsanları istediğiniz gibi davranmaya zorlayamazsınız. Aslında baskıcı önlemler onları daha çok aksi istikamete yönlendirir.

Tüm dünya dinleri bu militan dindarlık türünün patlamasını yaşadı. Sonuç olarak, bazı insanlar ya dinin kaçınılmaz şekilde şiddet içerdiği ya da o şiddet ve hoşgörüsüzlüğün belli bir geleneğe ait olduğu sonucuna vardılar. Öte yandan, Eksen Çağı hikâyesi gösteriyor ki aslında doğrusu bunun tam tersi. Bu inançların her biri çağlarının dizginsiz şiddetinden prensipli ve içgüdüsel bir kaçış şeklinde başladı. Hindistan'da Eksen Çağı ritüel reformcularının

kurban ayinlerinden çatışma ve saldırganlığı çıkarmaya girişmesiyle başladı. İsrail'in Eksen Çağı Kudüs'ün yıkımı ve Babil'e zorla sürülen rahip yazarların bir uzlaşısı ve *ahimsa* ideali geliştirmeye başlamasıyla hız kazandı. Çin'in Eksen Çağı Savaşan Devletler Dönemi'nde gelişti. Bu dönemde Konfüçyüsçüler, Mohistler ve Taoistler yaygın kanunsuzluklar ve ölümcül saldırganlıklar karşısında birtakım yollar bulmuşlardı. Eksen Çağı idealine özellikle tragedyaya gerçekliğinde birtakım önemli katkılar görülse de genel olarak şiddetin *polis* tarafından kurumsallaştırıldığı Yunanistan'da nihai olarak hiçbir dinî dönüşüm görülmedi.

Öte yandan, din eleştirmenleri şiddet ile kutsallık arasındaki bağa işaret etmekte haklılar zira *homo religiosus* her zaman yaşamın gaddarlığıyla ilgilenmiştir. Evrensel bir antik çağ uygulaması olan hayvan kurbanı, içimizdeki saldırganlığı başka bir yere yönlendirmek ve kontrol etmek için tasarlanmış gösterişli bir şiddet eylemiydi. Bu pratiğin kökeni Paleolitik dönem avcılarının kendi türlerini öldürdüklerinde hissettikleri suçluluk duygusu olabilir. Yazıtlarda bunların ortaya çıktığı çatışmalı bağlam sıkça görülüyor. Öldürme eylemine ilişkin dinî bir gerekçe bulmak zor değil. Bir bütün olarak gelenekten izole bir şekilde bakıldığında örneğin Eski Ahit, Yeni Ahit ya da Kur'an'daki metinler ahlak dışı şiddet ve zulmü kutsamak için kolayca kullanılabilir. Yazıtlar sürekli bu şekilde kullanılmıştır ve en dinî geleneklerin geçmişinde utanç verici dönemler vardır. Günümüzde, tüm dünyadan insanlar din kaynaklı terörizme yöneliyor. Bazen korku, umutsuzluk ve sıkıntıyla bazen de öfke ve nefret duygularıyla Eksen Çağı idealini tümenden ihlal ediyorlar. Sonuç olarak, din yakın tarihin en karanlık dönemlerine damga vurmuş durumda.

Peki, buna tepkimiz nasıl olmalı? Eksen Çağı bilgeleri bize iki önemli tavsiyede bulunuyorlar. *Birincisi*, öz eleştiri olmalı. Salt "karşı tarafı" yerden yere vurmak yerine, insanlar kendi davranışlarını incelemeli. Yahudi peygamberler bu noktada çok güçlü bir öncülük yaptılar. İsrail ve Yehuda'nın imparatorluk güçlerince

tehdit edildiği bir dönemde Amos, Hoşea ve Yeremya halka kendi davranışlarına dikkat etmelerini öğütledi. Tehlikeli bir doğruculuk yerine ulusal egoyu bastırmayı seçtiler. Tanrı'nın sadece *sizin* yanınızda ve düşmanların karşısında olduğuna inanmak olgun bir dini yaklaşım değildi. Amos, ilahî savaşçı Yahweh'nin sistemli adaletsizliği ve toplumsal sorumsuzluğu sebebiyle İsrail Krallığı'nı cezalandırmak için Asur İmparatorluğu'nu bir araç olarak kullandığını düşündü. Sürgündekilerin yoğun devlet baskısının kurbanları olduğu bir dönemde Babil'e gönderilen Hezekiel, Yehuda halkının *kendi* şiddet eylemlerine bakmaları gerektiğine işaret etti. İsa, takipçilerine kabahatin büyüğünü kendilerinde aramalarını söylüyordu.⁷⁸ Eksen Çağı'nın dindarlığı, insanları yaptıkları işlerin sorumluluğunu almaya yönlendiriyordu. Hint karma doktrini tüm yaptıklarımızın uzun soluklu sonuçları olduğunu savunuyordu. Kendi başarısızlıklarımızın oluşan kötü bir duruma nasıl katkıda bulunduğuna bakmadan başkalarını suçlamak "faydasız," gerçekçilikten uzak ve dinsiz bir yaklaşımdı. Dolayısıyla, şu an içinde bulunduğumuz durumda da Eksen Çağı bilgeleri muhtemelen bize reformları kendimizden başlatmamız gerektiğini söylerlerdi. Başka bir dinin kendi yaptıklarının bedelini ödemesi gerektiğini ısrarla söylemeden önce kendi geleneklerimize, kutsal metinlerimize ve tarihimize bakmalı, kendi davranışlarımızı değiştirmeliyiz. Kendimizi değiştirmeden başkalarını değiştirmeyi bekleyemeyiz. Dini reddeden seküler kişiler de genel olarak bazı dinî formların sekülerizme yaklaştığı oranda dine bağnaz yaklaşan seküler köktencilğin işaretlerine dikkat etmeliler. Oldukça kısa tarihinde bile sekülerizmin kendi yarattığı felaketler oldu: Hitler, Stalin ve Saddam Hüseyin dinin kamusal alandan militan boyutta dışlanması en az Haçlı Seferleri kadar ölümcül olabileceğini gösterdiler.

İkincisi, Eksen Çağı bilgelerini örnek almalı ve pratik ve etkin davranışlar benimsemeliyiz. Onlar kendi geleneklerinde saldırganlıkla karşı karşıya kaldıklarında şiddet hiç yokmuş gibi davranmayıp dinlerini değiştirmeye, yıllar içinde birikmiş şiddeti

ortadan kaldırmak için ritüelleri ve metinleri yeniden yazmaya ve düzenlemeye çalıştılar. Hindistan'daki ritüel reformcuları kurban ayininden şiddeti çıkardılar. Konfüçyüs *li*'yi bozan militan egoizmi yok etmeye çalıştı. "P" eski öykülerde katlettiği Leviathan dâhil, Yahweh'nin tüm yaratıklarını bir kozmogoni üreterek antik yaratılış hikâyelerinden saldırganlığı çıkardı.

Bugün aşırılık yanlıları, sevgi ve ötekilerin kutsal haklarına saygıdan bahsedenlerin aksine yüzyıllar içinde evrilmiş savaşı unsurları öne çıkararak Eksen Çağı geleneklerini yıkıyorlar. İnançlarını eski haline getirmek için, dindaşlar disiplinli ve yaratıcı bir çalışma, tartışma, düşünme ve aksiyon programına girmeliler. Kurumun "bütünlüğünü" korumak uğruna rahatsızlık verici metinleri ve tarihsel felaketleri halının altına süpürmek yerine araştırmacılar, din adamları ve sıradan halk zor metinler üzerine çalışmalı, araştırmacı sorular sormalı ve geçmişin başarısızlıklarını analiz etmeliler. Aynı zamanda, hepimiz sevgi dolu vizyonu yeniden kazanmak için çalışmalı ve Eksen Çağı bilgelerinin yaptığı gibi onu yenilikçi ve ilham verici bir şekilde ifade etmenin bir yolunu bulmalıyız.

Bunun salt entelektüel bir süreç olması gerekmiyor. Aynı zamanda ruhani bir süreç de olabilir. Bu vahim zamanlarda yeni vizyona ihtiyacımız var ama Eksen Çağı bilgelerinin yorulmak bilmeden ifade ettikleri gibi dinî kavrayış yalnızca kavramsal değildir. Birçokları yazılı bir metin fikrine karşı çıkmıştı çünkü bunun düz ve yavan bilgiden ibaret kalmasından korkuyorlardı. İnsanın kendini geri planda tuttuğu, sevgi dolu ve şiddetten uzak bir yaşam tarzı en az metinsel çalışmalar kadar önemliydi. İndra dahi geleneğin en derin gerçeklerini anlayabilmek için savaşı yaşamını geride bırakıp sıradan bir Veda öğrencisi gibi yaşamak zorunda kalmıştı. Bu süreci çok uzun zamanda tamamlamıştı. Anlık iletişim halinde olduğumuz bir toplumda yaşadığımız için dinimizi de bir anda kavramak istiyoruz ve bunu hızla yapamadığımızda bir şeylerin yanlış olduğunu düşünebiliyoruz. Ne

var ki Eksen Çağı bilgeleri gerçek bilginin her zaman zor ulaşılır olduğunu sürekli dile getirdiler. Sokrates, rasyonel Yunanların en katı şekilde mantıksal davrandığımız zamanlarda bile gerçeğin bir yanının her zaman gözümüzden kaçtığını öğrenmelerini sağlamayı kendine görev bilmişti. Kavrayış ancak entelektüel *kenosis*'ten sonra, hiçbir şey bilmediğimizi fark edip zihnimizi yerleşik fikirlerden "boşalttığımızda" gelir. Eksen Çağı bilgeleri temel varsayımları sorgulamaktan çekinmiyorlardı. Biz de bugün çağımızın problemleriyle yüzleşirken sürekli yeni fikirlere açık bir zihne sahip olmalıyız.

Büyük bir korku ve acı döneminden geçiyoruz. Eksen Çağı bize insan yaşamının kaçınılmaz bir olgusu olan acıyla yüzleşmeyi öğretti. Başkalarıyla empati kurabilmemizin tek yolu kendi acımızı kabullenmektir. Bugün daha önceki hiçbir kuşağın maruz kalmadığı kadar çok acı imgesine boğulmuş durumdayız: Savaş, doğal afetler, açlık, yoksulluk ve hastalık oturma odalarımıza gecenin karanlığını taşıyor. Yaşam hiç kuşkusuz *dukkha*. Dört bir yana yayılmış dehşetten uzak durmak, bunun bizimle alakalı olduğunu inkâr etmek ve kendi acımızın dışında başkalarının acılarını görmezden gelen kasıtlı bir "pozitif" yaklaşım benimsemek cazip geliyor olabilir. Ne var ki Eksen Çağı bilgeleri bunun bir seçenek olmadığını gösterdiler. Yaşamın içindeki acıyı inkâr eden ve kafalarını devekuşu gibi kuma gömenler "sahte peygamberlerdir." Dört bir yandan bastıran kederin bilincimizi işgal etmesine izin vermediğimiz sürece ruhani arayışa başlayamayız. İçinde yaşadığımız uluslararası terör çağında herhangi birimizin Buda'nın haz bahçesinde yaşayabileceğini hayal etmek zor. Acı er ya da geç birinci dünyanın koruma altındaki toplumlarında bile yaşamımızı saracaktır.

Eksen Çağı bilgeleri olsa, bize oturup içerenmek yerine buna dinî bir fırsat gözüyle bakmamız gerektiğini söylerlerdi. Acımızın şiddet, hoşgörüsüzlük ve nefreti artırmasına izin vermektense onu yapıcı bir şekilde kullanmak için kahramanca bir çaba harcama-

lıyız. Yeremya'nın sürgündekilere söylediğine göre, çözüm kin duymak değildi. İntikam bir yanıt olamazdı. "Aranızdaki yabancıları onurlandırın," diyordu "P" Yahudi sürgünlere, "çünkü siz de Mısır'da yabancıydınız." Geçmiş sıkıntıların anıları bizi Altın Kural'a geri götürüyor. Bu kural diğer insanların acılarını, hatta (belki de özellikle) düşmanlarımızın çektiği acıları, en az kendi acılarımız kadar önemli görmekte bize yardımcı olabilir. Yunanlar insanın çektiği sefaleti sahneye taşıyarak Atinalı izleyicilerin yalnızca birkaç yıl önce şehirlerini yerle bir eden Persler için sempati duyabilmelerini sağlamışlardı. Tragedyalarda korolar sürekli olarak normalde işledikleri suçlarla insanları tiksindiren kişiler için izleyicinin ağlamasını istiyorlardı. Trajedi inkâr edilebilecek bir şey değildi. Şehrin kutsal kalbine getirilmeli ve iynin yanındaki bir güce —*Oresteia*'nın sonundaki gibi öfke dolu Erinyeler Eumenidlere, "Nazik Kişiler"e dönüştürülmüşler ve Akropolis'te adlarına bir tapınak yapılmıştı— dönüştürülmeliydi. Nefret ettiğimiz ve zarar verdiğimiz insanları hissetmeyi öğrenmek zorundaydık. *İlyada*'nın sonunda Akhilleus ve Priamos birlikte ağlıyordu. Öfke ve şiddetli kin duygusu bizi insanlıktan çıkarabilir. Akhilleus acısını Priamos'la paylaştıktan ve onu kendisinin aynadaki yansıması olarak gördükten sonra kaybettiği insanlığı geri kazanabilmişti.

Eksen Çağı bilgelerinin sevgi dolu etiklerini dehşetli ve korkutucu koşullarda geliştirdiklerini bir an bile aklımızdan çıkarmamalıyız. Onlar fil dişi kulelerde oturmuyor, eski değerlerin yok olduğu ürkütücü, savaşlarla harap olmuş toplumlarda yaşıyorlardı. Bizim gibi onlar da boşluğun ve uçurumun farkındaydılar. Bilgeler ütöpik hayalciler değil pratiğe meyilli kişilerdi. Birçoğu siyaset ve devlet yönetimiyle ilgileniyordu. Empatinin yalnızca ahlaki kapsamına değil, pratik faydasına da inanıyorlardı. Herkes için sevgi ve kaygı duymak en iyi politikaydı. Bu uzmanların görüşlerini ciddiye almalıyız. Onlar iyiliğin doğası üzerine düşünmek için çokça zaman ve enerji harcadılar. İnsanlığın ruhani kötülüğüne çare bulmak için harcadıkları yaratıcı enerji, bugün bilim

insanlarının kansere çare bulmak için harcadıkları enerjiye eşit. Bizim farklı meselelerimiz var. Eksen Çağı ruhani bir deha çağıydı. Biz bilimsel ve teknolojik bir deha çağında yaşıyoruz ve ruhani eğitimimiz genel olarak az gelişmiş durumda.

Eksen Çağı yeni bir vizyon oluşturulmasını gerektiriyordu çünkü insanlık ileriye doğru toplumsal ve psikolojik bir adım atmıştı. İnsanlar herkesin benzersiz olduğunu keşfetmişlerdi. Grubun hayatta kalmasını sağlayan komünal bir anlayış geliştirmiş olan eski kabile etiğinin yerine yeni bir bireycilik geçiyordu. Bu nedenle bu kadar çok Eksen Çağı ruhaniliği *benliğin* keşfine yönelmişti. Tüccar gibi, münzevi de benlikten oluşan biriydi. Bilgeler, her bir kişinin öz bilinçli olmasını, yaptıklarından haberdar olmasını istiyorlardı. Ritüeller kurban sahipleri tarafından uygulanmalı, bireyler yaptıklarının sorumluluğunu almalıydı. Bugün bir başka uzun adım daha atıyoruz. Teknolojimiz elektronik, askerî, iktisadi ve siyasal olarak herkesin birbirine bağlı olduğu küresel bir toplum yarattı. Şimdi küresel bir bilinç oluşturmak zorundayız çünkü istesek de istemesek de aynı dünyada yaşıyoruz. Problemlerimiz Eksen Çağı bilgelerinin problemlerinden farklı olsa da hâlâ onlardan faydalanabiliriz. Onlar eski dinin görüşlerini bir kenara atmamış, onları derinleştirerek yaygın hale getirmişlerdi. Aynı şekilde biz de Eksen Çağı'nın görüşlerini geliştirmeliyiz.

Bilgeler sempatinin sadece kendi grubumuzla sınırlı kalamayacağını görmek konusunda bizden ilerideydi. Budistlerin tek bir yaratığı dahi kaygı çemberimizin dışına çıkarmadan yeryüzünün uçlarına kadar genişleyen “ölçülemez” bakış adını verdiği anlayışı sahiplenmeliyiz. Altın Kural, Eksen Çağı'nın acemi bireylerine “kendi benliğime en az senin kendine verdiğin kadar değer veriyorum” ilkesini hatırlatıyordu. Kendi bireysel benliğimi mutlak bir değer haline getirirsem insanlık toplumu imkânsız hale gelirdi. Bu nedenle birbirimize “teslim olmayı” öğrenmeliyiz. Önümüzdeki hedef bu görüşü geliştirerek ona küresel bir anlam kazandırmak. Kutsal Kurallar'da “P” hiçbir canlının kirli

olmadığını ve herkesin, kölelerin bile, bağımsız bir özgürlüğe sahip olduğunu ifade ediyordu. Komşularımızı kendimiz kadar “sevmek” zorundayız. Daha önce gördüğümüz gibi “P” herkese karşı duygusal bir yakınlık hissetmek zorunda olduğumuzu söylemiyordu. Onun hukuki terminolojisinde “sevgi”, yardımsever olmak, sadık olmak ve komşumuza pratik destek sağlamak anlamına geliyordu. Bugün gezegendeki herkes bizim komşumuz. Mozi, çağının prenslerini *jian ai*, yani kasıtlı ve tarafsız bir “herkes için kaygılanma” pratiğinin iyi sonuçlar verdiğine ikna etmeye çalışıyordu. Mozi’ye göre, bu onların en iyi çıkarlarına hizmet edecekti. Bugün bunun doğru olduğunu biliyoruz. Bugün Afganistan ya da Irak’ta olanlar bir şekilde yarın Londra ya da Washington’da yankısını buluyor. Son aşamada, “sevgi” ve “kaygı” kişisel çıkarlara yönelik ya da dar görüşlü politikalara göre herkese daha fazla fayda sağlayacaktır.

Bakxhalar’da Euripides “yabancı”yı reddetmenin tehlikeli olduğunu gösteriyordu. Ne var ki yabancıyı ve bilinmeyeni kabul etmek zaman alıyor. Benliği dünyaya bakış açımızın merkezinden uzaklaştırmak ciddi bir çaba gerektiriyor. Budistler farklı bir anlayış kazanmak için “ölçülemezler” üzerine meditasyon yapmayı öneriyordu. Öte yandan, yoga için zamanı ya da yeteneği olmayanlar, herhangi bir teolojik ya da sekter inanç gerektirmeyen bir dua olan Buda’nın “Tüm Varlıklar Mutlu Olsun” şiirini okuyabilirlerdi. Konfüçyüsçüler de kendi içine yönelme programının önemini kabul ediyorlardı. Ritüeller diğerlerine özensiz, göstermelik veya bencilce yaklaşmayan olgun ve tam gelişmiş bir insan olan *junzi* yaratımı için tasarlanmıştı. Öte yandan, ritüelin konusu olan ve kendi kutsallığını ortaya çıkaran kişiyi de dönüştürüyordu. Ötekine dair pratik yollarla ifade edilen bir saygı küresel bir barışçıl toplum için muhtemelen kaçınılmazdır ve haydut devletleri “değiştirmenin” tek yoludur. Bu saygı içten gelmelidir. *Daodejing*’in işaret ettiği gibi insanlar her zaman eylemlerimizin ardındaki niyetlerimizi

hissederler. Uluslar da sömürüldüklerinin ya da kişisel çıkarların altında ezildiklerinin farkına varacaklardır.

Acı, makul ve akılcı teolojiyi bulandırır. Hezekiel'in ürkütücü, kafa karıştırıcı vizyonu Deuteronomistlerin daha orta halli ideolojisinden çok farklıydı. Auschwitz, Bosna ve Dünya Ticaret Merkezi'nin yıkımı, insan kalbindeki karanlığı gözler önüne serdi. Bugün, Yunanların bildiği gibi, basit bir yanıtın olmadığı trajik bir dünyada yaşıyoruz. Tragedya türü olayları diğer insanların bakış açısından görmemizi sağlar. Din eğer yıkılmış dünyamıza bir ışık olacaksa Mensiyüs'ün dediği gibi kayıp kalbimizi, tüm geleneklerimizin bağrında yatan sevgi ruhunu aramaya çıkmalıyız.

BUGÜNKÜ DÜNYA NÜFUSU İÇİNDE EKSEN ÇAĞI DİNLERİ

Hristiyanlar	1.965.993.000
Müslümanlar	1.179.326.000
Hindular	767.424.000
Budistler	356.875.000
Sihler	22.874.000
Taocular	20.050.000
Yahudiler	15.050.000
Konfüçyüsçüler	5.067.000
Jainler	4.152.000
Zerdüşter	479.000

Notlar

Giriş

- 1 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, çev. Michael Bullock (Londra, 1953), s. 1-70.
- 2 Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, çev. Philip Mairet (Londra, 1960), s. 172-78; Wilhelm Schmidt, *The Origin of the Idea of God* (New York, 1912).
- 3 Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, çev. Peter Bing (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1983), s. 16-22; Joseph Campbell ve Bill Moyers, *The Power of Myth* (New York, 1988), s. 72-74.
- 4 Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, s. 80-81; Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, çev. Willard R.Trask (Princeton, 1959), s. 17-20.
- 5 Eliade, *Myth of the Eternal Return*, s. 1-34.
- 6 Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom*

Traditions (San Francisco, 1991), s. 235.

- 7 Eliade, *Myth of the Eternal Return*, s. 34-35.
- 8 Jaspers, *Origin and Goal of History*, s. 40.

1. Eksen Çağı Halkları

- 1 Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, 2. baskı. (Londra ve New York), s. 2; Peter Clark, *Zoroastrians: An Introduction to an Ancient Faith* (Brighton ve Portland, Ore., 1998), s. 18.
- 2 Mircea Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed (Londra, 1958), s. 66-68.
- 3 Boyce, *Zoroastrians*, s. 9-11.
- 4 Age., s. 8.
- 5 Yasht 48:5.
- 6 Boyce, *Zoroastrians*, s. 11-12.
- 7 Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition* (Belmont, Calif., 1971), s. 14.
- 8 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge ve New York, 1996), s. 44; John Keay, *India: A History* (Londra, 2000), s. 32.

- 9 Boyce, *Zoroastrians*, s. 12-15.
- 10 Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, s. 188-89; Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven ve Londra, 1993), s. 94-95; Boyce, *Zoroastrians*, s. xiv-xv, 19.
- 11 Rig Veda 4.42.5, çev. Ralph T. H. Griffith, *The Rig Veda* (New York, 1992).
- 12 Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, s. 77; Boyce, *Zoroastrians*, s. xiii; Clark, *Zoroastrians*, s. 19.
- 13 Yasna 43.
- 14 Clark, *Zoroastrians*, s. 4-6.
- 15 Yasna 19:16-18. Zerdüşt yazıtlarından alıntılarının kaynağı, ed. ve çev. Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago, 1984).
- 16 Boyce, *Zoroastrians*, s. 20-23; Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, s. 81.
- 17 Yasna 46:2, 11; 50:1.
- 18 Yasna 29:1-10.
- 19 Yasna 30.
- 20 Yasna 30:6.
- 21 Yasna 46:4.
- 22 Jamsheed K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil* (Austin, 1989), s. 1-5.
- 23 Boyce, *Zoroastrians*, s. 32.
- 24 Yasna 44:15; 51:9.
- 25 Yasna 43:3.
- 26 Yasna 29, 33.
- 27 Yasna 33.
- 28 Boyce, *Zoroastrians*, s. 23-24.
- 29 age., s. 30; Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, s. 78.
- 30 Edwin Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Debate* (Oxford ve New York, 2001); S. C. Kak, "On the Chronology of Ancient India," *Indian Journal of History and Science* 22, no. 3 (1987); Colin Renfrew, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins* (Londra, 1987).
- 31 Keay, *India*, s. 5-18; Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, s. 3-10; Flood, *Introduction to Hinduism*, s. 24-30.
- 32 Shatapatha Brahmana (SB) 6.8.1.1, J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual* (Chicago ve Londra, 1993), s. 123.
- 33 Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, çev. Willard R. Trask, 3 cilt. (Chicago ve Londra, 1978, 1982, 1985), I:200-201; J. C. Heesterman, "Ritual, Revelation and the Axial Age," S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, 1986), s. 404.
- 34 Louis Renou, *Religions of Ancient India* (Londra, 1953), s. 20.

- 35 J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago ve Londra, 1985), s. 85-87.
- 36 Jan Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (Lahey, 1963), s. 14-23.
- 37 Renou, *Religions of Ancient India*, s. 10, 16-18; Michael Witzel, "Vedas and Upanishads," Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism* (Oxford, 2003), s. 70-71; Heesterman, "Ritual, Revelation and the Axial Age," s. 398.
- 38 Rig Veda 9.10.6, Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, s. 17.
- 39 Heesterman, *Inner Conflict of Tradition*, s. 118-24.
- 40 SB 7.2.1.4, Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, çev. Willard R.Trask (Princeton, 1959), s. 21.
- 41 Taittiriya Brahmana (TB) 1.5.9.4, age.
- 42 Heesterman, *Inner Conflict of Tradition*, s. 206; Heesterman, "Ritual, Revelation and the Axial Age," s. 396-98; Keay, *India*, s. 31-33; Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley ve Los Angeles, 2002), s. 126-30.
- 43 Jaiminiya Brahmana (JB) 2.297; Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 52.
- 44 Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 2, 27, 76-79.
- 45 JB 2.297-99, Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 52; Heesterman, "Ritual, Revelation and the Axial Age," s. 397.
- 46 Rig Veda 10.33.2-3. Griffith çevirisi.
- 47 Hermann Kulke, "The Historical Background of India's Axial Age," Eisenstadt, *Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, s. 376; Flood, *Introduction to Hinduism*, s. 67-68; Keay, *India*, s. 37-40, 50-53.
- 48 Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 136-37.
- 49 Arthashastra 6.13-15, Heesterman, *Inner Conflict of Tradition*, s. 149.
- 50 TB 1.8.4.1, Heesterman, "Ritual, Revelation and the Axial Age," s. 403.
- 51 SB 5.5.2.5, age.
- 52 Taittiriya Samhita'dan Mantra (TS) 1.3.3, Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 126.
- 53 Maitrayani Samhita 4.2.1.23:2, age., s. 23-24, 134-37.
- 54 SB 2.2.2.8-10, age., s. 24.
- 55 Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, s. 17-18.
- 56 Kathaka Samhita (KS) 8.9.92-3; TS 4.1.2.2, Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 113.
- 57 SB 7.1.1.1-4, Eliade, *Myth of the Eternal Return*, s. 10-11.
- 58 Rig Veda 10.119.1, 7-8.

- 59 Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 171-73.
- 60 Louis Renou, "Sur la notion de brahman," *Journal asiatique* 237 (1949).
- 61 Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1965), s. 200.
- 62 Heesterman, *Inner Conflict of Tradition*, s. 70-72, 126.
- 63 Rig Veda 10.129.
- 64 Rig Veda 10.129:6-7.
- 65 Rig Veda 10.90.
- 66 *Classic of Odes* 253, Arthur Waley, ed. ve çev., *The Book of Songs* (Londra, 1937).
- 67 Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, 2. baskı., çev. J. R. Foster ve Charles Hartman (Cambridge ve New York, 1996), s. 39-40.
- 68 Sima Qian, *Records of the Grand Historian* 1.101; Marcel Granet, *Chinese Civilization*, çev. Kathleen Innes ve Mabel Brailsford (Londra ve New York, 1951), s. 11-16; Henri Maspero, *China in Antiquity*, 2. baskı., çev. Frank A. Kiernan Jr. (Folkestone, 1978), s. 15-19.
- 69 D. Howard Smith, *Chinese Religions* (Londra, 1968), s. 1-11; Gernet, *History*, s. 41-50; Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, çev. Raymond Rudorff (Londra, 1968), s. 37-65; Wm. Theodore de Bary ve Irene Bloom, ed., *Sources of Chinese Tradition*, cilt. I, *From Earliest Times to 1600*, 2. baskı. (New York, 1999), s. 3-23.
- 70 Gernet, *History of Chinese Civilization*, s. 45-46; Gernet, *Ancient China*, s. 50-53; Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, çev. ve ed. Maurice Freedman (Oxford, 1975), s. 37-54.
- 71 Eliade, *Myth of the Eternal Return*, s. 46-47.
- 72 Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice ve Self-Divinization in Early China* (Cambridge, Mass., ve Londra, 2002), s. 32-76.
- 73 De Bary ve Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, s. 10-23.
- 74 Oracle 38. De Bary ve Bloom çevirisi.
- 75 Oracle 15a-b.
- 76 Oracle 22a. De Bary ve Bloom çevirisi.
- 77 Oracle 23. De Bary ve Bloom çevirisi.
- 78 De Bary ve Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, s. 12.
- 79 Gernet, *Ancient China*, s. 62.
- 80 *The Book of Mozi*, 3.25, Gernet, *Ancient China*, s. 65.
- 81 *Classic of Documents*, "The Shao Announcement," de Bary ve Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, s. 35-37. Bazı araştırmacılar bu konuşmayı Shao dükünün

- yaptığına inanırken de Bary ve Bloom ile çok sayıda başka araştırmacı ise onu Zhou dükü Dan'a atfeder.
- 82 Age., s. 37.
- 83 Edward L. Shaughnessy, "Western Zhou Civilization," Michael Loewe ve Edward L. Shaughnessy, ed., *The Cambridge History of Ancient China* (Cambridge, 1999), s. 313-17.
- 84 Age., s. 317.
- 85 Israel Finkelstein ve Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York ve Londra, 2001), s. 89-92.
- 86 Age., s. 103-7; William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids, Mich., ve Cambridge, 2001), s. 110-18.
- 87 Gosta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine* (Minneapolis, 1993), s. 234-35, 247-48.
- 88 George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition* (Baltimore ve Londra, 1973); N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (Leiden, 1985); D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan* (Sheffield, 1985); James D. Martin, "Israel as a Tribal Society," R. E. Clements, ed., *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge, 1989), s. 94-114; H.G. M. Williamson, "The Concept of Israel in Transition," Clements, *World of Ancient Israel*, s. 141-63.
- 89 Dever, *What Did the Biblical Writers Know*, s. 121, 124, 267.
- 90 Yeşu 9:15; 4:11; 1. Samuel 27:10; 30:29; Hâkimler 1:16; 4:11; Mısır'dan Çıkış 6:15; Mark S. Smith, *The Early History of God, Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (New York ve Londra, 1990), s. 4; Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1973), s. 49-50.
- 91 Yeşu 9; Hâkimler 8:33; 9:4, 46; Yeşu 24.
- 92 Cross, *Canaanite Myth*, s. 69; Peter Machinist, "Distinctiveness in Ancient Israel," Modechai Cogan ve Israel Ephal, ed., *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography* (Kudüs, 1991).
- 93 Yaratılış 29:14; 2. Samuel 5:1; karş. Hâkimler 9:1-4.
- 94 Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature*

- in *Ancient Israel* (Baltimore ve Londra, 1998), s. 3-6.
- 95 Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 177.
- 96 Cross, *From Epic to Canon*, s. 13.
- 97 Çölde Sayım 10:35. Çok eski bir metin. Aksi belirtilmediği sürece, tüm kutsal metin alıntılarının kaynağı Kudüs İncili'dir.
- 98 Cross, *Canaanite Myth*, s. 41-84; Smith, *Early History of God*, s. 7-12.
- 99 Mısır'dan Çıkış 6:3.
- 100 Mezmurlar 89:10-13; 93:1-4; Yeşaya 27:1; Eyüp 7:12; 9:8; 26:12; 38:7-11; Yeşaya 51:9-11.
- 101 Ugarit ilahisinden alıntı, Cross, *Canaanite Myth*, s. 148-50.
- 102 Age.
- 103 Age., s. 162-63.
- 104 Hâkimler 5:4-5.
- 105 Habakkuk 3:4-8.
- 106 David S. Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers* (New York ve Londra, 1998), s. 89-90.
- 107 Yeşu 3:1-5:15; Cross, *From Epic to Canon*, s. 44; Cross, *Canaanite Myth*, s. 103-5, 138.
- 108 Yeşu 3:15.
- 109 Yeşu 5:1.
- 110 Yeşu 4:10-12.
- 111 Yeşu 5:13-15.
- 112 Yeşu 6:21.
- 113 Cross, *Canaanite Myth*, s. 103-24.
- 114 Mısır'dan Çıkış 15:1-18.
- 115 Mısır'dan Çıkış 15:15-16.
- 116 Cross, *Canaanite Myth*, s. 133-34.
- 117 Age., s. 112-24.
- 118 Mısır'dan Çıkış 15:3, 6-7.
- 119 Mısır'dan Çıkış 15:8.
- 120 Yasa'nın Tekrarı 32:8-9.
- 121 R. A. Di Vito, *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names: The Designation and Conception of the Personal God* (Roma, 1993), s. 93-96.
- 122 Finkelstein ve Silberman, *The Bible Unearthed*, s. 124-42; Dever, *What Did the Biblical Writers Know*, s. 124-64.
- 123 Mezmurlar 2:7.
- 124 Örneğin bkz. Mezmurlar 77 ve 89.
- 125 Mezmurlar 24.
- 126 Mezmurlar 29:8-10.
- 127 Ugarit dilinde ilahi, Smith, *Early History of God*, s. 46.

2. Ritüel

- 1 Walter Burkert, *Greek Religion*, çev. John Raffan (Cambridge, Mass., 1985), s. 47.
- 2 Age., s. 10-16; Oswyn Murray, *Early Greece*, 2. baskı (Londra, 1993), s. 10-11; Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, çev. Sheila Stern; ed. Oswyn Murray (New York, 1998), s. 13-16.

- 3 Robert Parker, *Athenian Religion: A History* (Oxford ve New York, 1996), s. 10-16.
- 4 Murray, *Early Greece*, s. 69-74.
- 5 Burkert, *Greek Religion*, s. 49-50.
- 6 Walter Burkert, *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, çev. Peter Bing (Chicago ve Londra, 2001), s. 91; Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, çev. Peter Bing (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1983), s. 27-34; Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Religion* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1980), s. 50-52.
- 7 Hesiod, *Theogony* 116-32, çev. Dorothea Wender, *Hesiod and Theognis* (Londra ve New York, 1976).
- 8 Age.
- 9 Homer, *Odyssey*, 1:31-32.
- 10 Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (Londra, 2000), s. 123-25; Burkert, *Greek Religion*, s. 134-35.
- 11 Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 138-40; Burkert, *Greek Religion*, s. 200.
- 12 Burkert, *Greek Religion*, s. 237-42; Burkert, *Homo Necans*, s. 213-35.
- 13 Israel Finkelstein ve Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York ve Londra, 2001), s. 158-59.
- 14 1 Krallar 11:5, 7-8; Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (New York ve Londra, 1990), s. xxiii-xxv.
- 15 Smith, *The Early History of God*, s. 44-49.
- 16 Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York ve Londra, 2001), s. 41-79.
- 17 Age., s. 47-48, 96, 148-51.
- 18 Mezmurlar 89:5-8.
- 19 Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, s. 9.
- 20 1 Krallar 18:3, 10, 19.
- 21 1 Krallar 18:20-46.
- 22 S. David Sperling, "Israel's Religion in the Near East," Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 2 cilt. (Londra ve New York, 1986, 1988), I: 27-28.
- 23 Mısır'dan Çıkış 33:17-23; 34:6-8.
- 24 1 Krallar 19:11-13.
- 25 1 Krallar 19:18.
- 26 Cross, *Canaanite Myth*, s. 190-91.
- 27 Mezmurlar 82.
- 28 1 Krallar 21:19.

- 29 F. Charles Fensham, "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature," Frederick E. Greenspahn, ed., *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East* (New York ve Londra, 1991), s. 176-82.
- 30 W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Londra, 1960), s. 134-35.
- 31 Anastasi II.6:5; Papyrus Harris I.
- 32 Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven ve Londra, 1993), s. 120.
- 33 John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus* (New York, 1998), s. 198-99.
- 34 1 Krallar 17:8-16; 2 Krallar 4:1-7.
- 35 S. David Sperling, "Joshua 24 Reexamined," *Hebrew Union College Annual* 58 (1987).
- 36 Yeşu 24:19-20, 23.
- 37 S. David Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers* (New York ve Londra, 1998), s. 68-72; John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978), s. 58-68.
- 38 Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, çev. J. R. Foster ve Charles Hartman, 2. Baskı, (Cambridge, Birleşik Krallık ve New York, 1996), s. 54-65.
- 39 Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, çev. ve ed. Maurice Freedman (Oxford, 1975), s. 56-82; Henri Maspero, *China in Antiquity*, çev. Frank A. Kierman Jr. (Folkestone, 1978), s. 134-59; D. Howard Smith, *Chinese Religions* (Londra, 1968), s. 12-31.
- 40 *Classic of Odes* 151, Arthur Waley, ed. ve çev., *The Book of Songs* (Londra, 1934).
- 41 Michael J. Puett, *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Ancient China* (Stanford, Calif., 2001), s. 28-36.
- 42 *Classic of Odes* 270, Waley çevirisi.
- 43 Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco, 1991), s. 183-85; Gernet, *History of Chinese Civilization*, s. 31-32.
- 44 Smith, *Chinese Religions*, s. 24.
- 45 Marcel Granet, *Festivals and Songs of Ancient China*, çev. E. D. Edwards (Londra, 1932), s. 75.
- 46 Granet, *Chinese Civilization*, s. 11-12; Granet, *The Religion of the Chinese People*, s. 66-68.

- 47 Sima Qian, *Records of a Master Historian* 1.56, 79, Granet, *Chinese Civilization*, s. 12.
- 48 Sima Qian, *Records of a Master Historian* 38, aynı kitaptan alıntı.
- 49 Edward L. Shaughnessy, "Western Zhou Civilization," Michael Loewe ve Edward L. Shaughnessy, ed., *The Cambridge History of Ancient China* (Cambridge, Birlleşik Krallık, 1999), s. 323-34.
- 50 *Classic of Odes* 199, Waley çevirisi.
- 51 Age.
- 52 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1985), s. 49-50.
- 53 *Classic of Odes* 235, Wm. Theodore de Bary ve Irene Bloom, ed., *Sources of Chinese Tradition*, Cilt 1: *From Earliest Times to 1600* (New York, 1999), s. 38.
- 54 *The Book of Xunzi* 20, "A Discussion of Music," *Xunzi: Basic Writings*, ed. ve çev. Burton Watson (New York, 2003).
- 55 Schwartz, *World of Thought*, s. 49.
- 56 *Classic of Odes* 254, Waley çevirisi.
- 57 *Classic of Odes* 258, Bernhard Karlgren, çev., *The Book of Odes* (Stockholm, 1950), s. 214.
- 58 Louis Renou, "Sur la notion de *brahman*," *Journal asiatique* 237 (1949).
- 59 J. C. Heesterman, "Ritual, Revelation and the Axial Age," S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, 1986), s. 396-97.
- 60 Age., s. 403.
- 61 J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago ve Londra, 1985), s. 91.
- 62 Taittiriya Brahmana (TB) 3.7.7.14, J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual* (Chicago ve Londra, 1993), s. 34.
- 63 Taittiriya Samhita (TS) 6.4.8.1., age., s. 209.
- 64 Pancavimsha Brahmana (PB) 7.7.9-10, age., s. 62.
- 65 Jaiminiya Brahmana (JB) 1.135; TS 6.3.1.1.; Shatapatha Brahmana (SB) 36.1.27-29; age., s. 67.
- 66 SB 6.8.1.4, Heesterman, "Ritual, Revelation and the Axial Age," s. 402.
- 67 JB 2.60-70, Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 54.
- 68 SB 10.5.2.23; 10.6.5.8, age., s. 57.
- 69 SB 11.2.2.5, age., s. 34; bkz. Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion* (Oxford ve New York, 1989), s. 103.

- 70 JB 2.70, Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 54, 57.
- 71 R. C. Zaehner, *Hinduism* (Londra, New York ve Toronto, 1962), s. 59-60; Smith, *Reflections on Resemblance*, s. 30-34, 72-81.
- 72 Louis Renou, *Religions of Ancient India* (Londra, 1953), s. 18.
- 73 PB 24.11.2, Smith, *Reflections on Resemblance*, s. 59.
- 74 PB 7.10.15; JB 3.153; SB 7.1.22, age., s. 61.
- 75 SB 10.4.2.3, age., s. 60.
- 76 SB 7.4.2.11; 6.1.2.17; PB 24.11.2; 21.2.3, age., s. 64-65.
- 77 SB 4.2.2.16, age., s. 68; bkz. Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, çev. Willard R. Trask (Londra, 1958), s. 109; Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, çev. Willard R. Trask, 3 cilt. (Chicago ve Londra, 1978, 1982, 1985), I:228-29; Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition* (Belmont, Calif., 1971), s. 33
- 78 Eliade, *Yoga*, s. 109-11; Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1965), s. 316-39; Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, s. 31-32.
- 79 AB 1.3, Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, s. 31-32.
- 80 Smith, *Reflections on Resemblance*, s. 104-12.
- 81 SB 11.2.6.13, age., s. 101.
- 82 Smith, *Reflections on Resemblance*, s. 116-18.
- 83 TB 3.10.11.1-2, age., s. 117; ita-likler bana aittir.
- 84 SB 11.2.3.6; 2.2.2.8, Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 97, 140; bkz. s. 215-18.
- 85 Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, s. 36-37.
- 86 SB 2.2.2.15, Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 216.
- 87 SB 11.2.6.3, age.
- 88 SB 1.1.1.4; 3.3.2.2, Gonda, *Change and Continuity*, s. 338-39; Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 216.
- ### 3. Kenosis
- 1 Israel Finkelstein ve Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York ve Londra, 2001), s. 206-12.
- 2 G. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (New York, 1966), s. 161-217, 273; Andrew Mein, *Hezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford ve New York, 2001), s. 20-38.
- 3 Amos 7:14-15.
- 4 Amos 3:8.
- 5 Michael Fishbane, "Biblical Prophecy as a Religious Phenomenon," Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 2 cilt. (Londra ve New York, 1986, 1988), I:63-68.

- 6 Mezmurlar 63:1-2; 84:2; C. F. Whitley, *The Prophetic Achievement* (Londra, 1963), s. 16-17.
- 7 Amos 9:1.
- 8 Amos 7:17.
- 9 Amos 1:3-2:3; 6:14; 2:4-16.
- 10 Amos 5:21-24.
- 11 Amos 3:1-2; 9:7-8.
- 12 Fishbane, "Biblical Prophecy," s. 70.
- 13 Abraham J. Heschel, *The Prophets*, 2 cilt. (New York, 1962), I:22-38.
- 14 Hoşea 1:2; Heschel, *The Prophets*, I:52-57.
- 15 Hoşea 3:1-5.
- 16 Hoşea 4:2.
- 17 Hoşea 4:4-6, 12-14, 17; 5:13-14; 10:4-11; 14:4.
- 18 Heschel, *The Prophets*, I:57-59.
- 19 Hoşea 6:6.
- 20 Hoşea 11:3-4.
- 21 William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge, Birleşik Krallık, 2004), s. 24-34.
- 22 William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids, Mich., ve Cambridge, Birleşik Krallık, 2001), s. 280.
- 23 Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore ve Londra, 1998), s. 41-42.
- 24 R. E. Clements, *Abraham and David* (Londra, 1967).
- 25 Peter Machinist, "Distinctiveness Ancient Israel," Mordechai Cogan ve Israel Ephal, ed., *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography* (Kudüs, 1991), s. 434; Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York, 1979), s. 64, 124-25.
- 26 Mısır'dan Çıkış 24:1-2, 9-11.
- 27 Çölde Sayım 11:11, 14-15.
- 28 Mısır'dan Çıkış 21:1-27; 22:1-30; 23:1-33.
- 29 Mısır'dan Çıkış 24:9, 11.
- 30 Mısır'dan Çıkış 33:16-23; Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York ve Londra, 2001), s. 86.
- 31 Yaratılış 3:8-9; 6:6; 8:21; 18:1-15.
- 32 Mısır'dan Çıkış 3:13-15.
- 33 Yaratılış 18:1-15.
- 34 Yaratılış 18:3.
- 35 Yaratılış 22:1-10.
- 36 Yaratılış 22:1-2.
- 37 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, çev. Willard R. Trask (Princeton, 1959), s. 108-10.
- 38 Yeşaya 6:1-9.
- 39 Yeşaya 6:11-12.

- 40 E. A. W. Budge ve L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria* (Londra, 1902), s. 31.
- 41 1 Krallar 16; Yeşaya 7.
- 42 Mezmurlar 46:5-6.
- 43 Yeşaya 9:8; 10:12; 14:12; 16:6; 23:9.
- 44 Yeşaya 14:30-32.
- 45 Yeşaya 10:5-7.
- 46 Yeşaya 2:10-13.
- 47 Mezmurlar 46:9; bkz. Yeşaya 9:1; Mezmurlar 76:1-3.
- 48 Yeşaya 2:2-4.
- 49 Mezmurlar 131; bkz. Mezmurlar 9:10-13; 10; Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (Sheffield, 1987), s. 58-69.
- 50 Finkelstein ve Silberman, *Bible Unearthed*, s. 239, 243-46.
- 51 2 Krallar 18:3-7.
- 52 2 Krallar 19:35.
- 53 Finkelstein ve Silberman, *Bible Unearthed*, s. 263-64.
- 54 Oswyn Murray, *Early Greece*, 2. baskı. (Londra, 1993), s. 62-65.
- 55 Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World* (New York ve Londra, 1999), s. 49-50, 116-21.
- 56 Homeros, *Odyssea*, 6:262.
- 57 Christian Meier, "The Emergence of Autonomous Intelligence Among the Greeks," S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, 1986), s. 71-73.
- 58 Homeros, *İlyada* 2:273; 18:105, 252; Freeman, *Greek Achievement*, s. 89.
- 59 Jean Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, 3. baskı., çev. Janet Lloyd (New York, 1996), s. 90.
- 60 Age., s. 29-32.
- 61 Walter Burkert, *Greek Religion*, çev. John Raffan (Cambridge, Mass., 1985), s. 44-49.
- 62 *Iliad* 23.
- 63 Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, çev. Peter Bing (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1983), s. 94-103.
- 64 Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, çev. Margaret E. Pinder ve Walter Burkert (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), s. 65-67; Burkert, *Greek Religion*, 199-208; Robert Parker, *Athenian Religion: A History* (Oxford ve New York, 1996), s. 34-41.
- 65 Pindar, *Nemean Ode* 7:44-47. Mitin bazı versiyonlarında Pyrrhus'u bizzat Apollo'nun öldürdüğü söylenir.

- 66 Burkert, *Homo Necans*, s. 117-30; Meier, "Emergence of the Autonomous Intellect," s. 79-81.
- 67 Burkert, *Greek Religion*, s. 116; Murray, *Early Greece*, s. 102-14; Freeman, *Greek Achievement*, s. 65-72.
- 68 Burkert, *Orientalizing Revolution*, s. 56-67.
- 69 Robert A. Segal, "Adonis: A Greek Eternal Child," Dora C. Pozzi ve John M. Wickersham, ed., *Myth and the Polis* (Ithaca ve Londra, 1991); Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (Londra, 2000), s. 105-10; Pierre Vidal-Naquet, "The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebia," R. L. Gordon, ed., *Myth, Religion and Society* (Cambridge, Birleşik Krallık, 1981).
- 70 S. L. Schein, *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1984), s. 1.
- 71 Burkert, *Greek Religion*, s. 121.
- 72 Schein, *Mortal Hero*, s. 80.
- 73 Age., s. 70; Jean Pierre Vernant, "Death with Two Faces," Seth L. Schein, ed., *Reading the Odyssey: Selective Interpretive Essays* (Princeton, 1996), s. 58-60.
- 74 Homeros, *Odyseia* 11:500.
- 75 Homeros, *İlyada* 4:482-89.
- 76 Schein, *Mortal Hero*, s. 98-128.
- 77 Homeros, *İlyada*.9:629.
- 78 Homeros, *İlyada*.9:629-52.
- 79 Homeros, *İlyada*.22:345-48.
- 80 Homeros, *İlyada*.24:39-54.
- 81 Homeros, *İlyada*.24:479-81.
- 82 Homeros, *İlyada*.24:507-16.
- 83 Homeros, *İlyada*.24:629-32.
- 84 Homeros, *İlyada*.24:634.
- 85 Homeros, *İlyada*.22:158-66.
- 86 Homeros, *İlyada*.5:906.
- 87 Homeros, *İlyada*.21:385-513; 20:56-65.
- 88 Burkert, *Greek Religion*, s. 114, 152; Schein, *Mortal Hero*, s. 57-58.
- 89 Vernant, *Myth and Society*, s. 102-4.
- 90 Age., s. 113; Burkert, *Greek Religion*, s. 216-17.
- 91 Burkert, *Greek Religion*, s. 219-25.
- 92 Homeros, *İlyada*. 20:48-53; 15:110-42; 21:391-433.
- 93 Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, çev. Raymond Rudorff (Londra, 1968), s. 71-75.
- 94 Jacques Gernet'nin görüşleri, Vernant, *Myth and Society*, s. 80-82.
- 95 Age., s. 81.
- 96 Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco, 1991), s. 161-62.
- 97 Marcel Granet, *Chinese Civilization*, çev. Kathleen Innes

- ve Mabel Brailsford (Londra ve New York, 1951), s. 97-100.
- 98 Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, çev. ve ed. Maurice Freedman (Oxford, 1975), s. 97-99.
- 99 Age., s. 99-102.
- 100 Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde (New York, 1978), s. 32-37.
- 101 "The 'Canon of Yao' and the 'Canon of Shun,'" Wm. Theodore de Bary ve Irene Bloom, ed., *Sources of Chinese Tradition*, cilt I: *From Earliest Times to 1600*, 2. baskı (New York, 1999), s. 29.
- 102 Age., s. 30.
- 103 Paul Dundas, *The Jains*, 2. baskı. (Londra ve New York, 2002), s. 17; Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism* (Cambridge, Birleşik Krallık, 1982), s. 64; L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Chicago ve Londra, 1980), s. 46.
- 104 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge, Birleşik Krallık ve New York, 1996), s. 91; Patrick Olivelle, "The Renouncer Tradition," Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism* (Oxford, 2003), s. 271.
- 105 Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, çev. Willard R. Trask (Londra, 1958), s. 186.
- 106 J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago ve Londra, 1985), s. 39-40.
- 107 Patrick Olivelle, *Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation* (Oxford ve New York, 1992).
- 108 Rig Veda 10:136; 1:114, çev. Ralph T. H. Griffith, *The Rig Veda* (New York, 1992).
- 109 Flood, *Introduction to Hinduism*, s. 79-80; Eliade, *Yoga*, s. 103-4.
- 110 Dundas, *Jains*, s. 17.
- 111 Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 164-74; Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1965), s. 228-35, 285-94.
- 112 Manara Gryha Sutra 1.1.6, Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, s. 170.
- 113 Shatapatha Brahmana (SB) 2.2.2.6; Taittiriya Samhita (TS) 1.7.3.1, Gonda, *Change and Continuity*, s. 229.
- 114 SB 11.3.3:3-6; 11.5.4; 5.7.10; 11.5.6:3, age.
- 115 Gonda, *Change and Continuity*, s. 289-90.
- 116 Collins, *Selfless Persons*, s. 48-49; Flood, *Introduction to Hin-*

- duism*, s. 87-88; Heesterman, 6 CU 6.8.7.
Inner Conflict, s. 42-43. 7 BU 4.5.15.
- 117 Gonda, *Change and Continuity*, 8 Olivelle, *Upanisads*, s. xxix.
s. 380-84. 9 Age., s. xxxix; Michael Witzel,
118 Age., s. 381-82; Olivelle, "The 11 "Vedas and Upanisads," Gavin
Renouncer Tradition," s. 281- Flood, ed., *The Blackwell Com-*
82. 12 panion to Hinduism (Oxford,
119 Collins, *Selfless Persons*, s. 56- 2003), s. 85-86.
60; Heesterman, *Inner Conflict*, 10 Olivelle, *Upanisads*, s. xxxiv-
s. 42. xxxvi; Witzel, "Vedas and Upa-
120 Gautama Dhārma Sutra 3:26- nisads," s. 83-84; BU 3.5.8; 2.4.1.
25, Olivelle, "The Renouncer 11 Olivelle, *Upanisads*, s. xxxvii.
Tradition," s. 272. 12 BU 3.4.
121 Aitirya Aranyaka 3.2.3; Thomas 13 BU 3.5.1.
J. Hopkins, *The Hindu Religi-* 14 BU 4.5.13-15.
ous Tradition (Belmont, Calif., 15 BU 4.1.1-7.
1971), s. 50; Mircea Eliade, *A* 16 BU 4.3.
History of Religious Ideas, çev. 17 BU 4.3.21.
Willard R. Trask, 3 cilt. (Chicago 18 BU 4.4.23-35.
ve Londra, 1978, 1982, 1985), 19 BU 4.4.5-7.
I:232. 20 BU 3.2.13.
122 Olivelle, *Samnyasa Upanisads*, 21 BU 4.5.15.
s. 21. 22 CU 8.15.
23 CU 6.1.2.
4. Bilgi 24 CU 6.2.
- 1 Chandogya Upanishad (CU) 2.23.3. 25 CU 6.8.7. İtalikler bana ait.
Tüm Upanishad alıntılarının 26 CU 6.13. İtalikler bana ait.
kaynağı için bkz. ed. ve çev. 27 CU 6.11; 6.12.
Patrick Olivelle, *Upanisads* 28 CU 6.10. İtalikler bana ait.
(Oxford ve New York, 1996). 29 Klostermaier, *Survey of Hindu-*
2 CU 2.4.4-5. ism, s. 522.
3 Brhadaranyaka Upanishad (BU) 30 CU 6.7.
2.4.4-5. 31 CU 3.7.
4 Klaus K. Klostermaier, *A Survey* 32 CU 6:9.
of Hinduism, 2. baskı. (Albany, 33 CU 1.12.
1994), s. 196. 34 CU 8.7.1.
5 BU 2.5.19. 35 CU 8.7.2.

- 36 CU 8.8.3.
- 37 CU 8.11.1.
- 38 CU 8.12.4-5.
- 39 CU 8.11.3.
- 40 CU 8.12.3.
- 41 Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World* (New York ve Londra, 1999), s. 72.
- 42 Oswyn Murray, *Early Greece*, 2. baskı, (Londra, 1993), s. 173-85; Christian Meier, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*, çev. Robert ve Rita Kimber (Londra, 1999), s. 41.
- 43 Freeman, *Greek Achievement*, s. 101; Meier, *Athens*, s. 54-56; Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, çev. Margaret E. Pinder ve Walter Burkert (Cambridge, Mass., ve Londra, 1992), s. 76-77.
- 44 Burkert, *Orientalizing Revolution*, s. 90.
- 45 Murray, *Early Greece*, s. 18.
- 46 Hesiodos, *Theogonia*.
- 47 *Works and Days* 248-49; 68-70. Wender çevirisi.
- 48 *Works and Days* 258-67.
- 49 *Works and Days* 106-201. Wender çevirisi.
- 50 *Works and Days* 116-18. Wender çevirisi.
- 51 *Works and Days* 184. Wender çevirisi.
- 52 Jean-Pierre Vernant, "At Man's Table," Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, çev. Paula Wissing (Chicago ve Londra, 1989), s. 30-37.
- 53 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed (Londra, 1958), s. 75-77; Burkert, *Orientalizing Revolution*, s. 87-90; Burkert, *Orientalizing Revolution*, s. 87-90; Walter Burkert, *Greek Religion*, çev. John Raffan (Cambridge, Mass., 1992), s. 122-23; Jean-Pierre Vernant ile Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd (New York, 1990), s. 95-101.
- 54 Hesiodos, *Theogonia*; *Works and Days* 60-104.
- 55 Vernant, "At Man's Table," s. 22-86.
- 56 Freeman, *Greek Achievement*, s. 98-192; Murray, *Early Greece*, s. 137-45.
- 57 Aristotle, *Politics* 5.13.10b.
- 58 Murray, *Early Greece*, s. 124-37; Freeman, *Greek Achievement*, s. 91-95; Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd, 3. baskı (New York, 1996), s. 39-53.
- 59 Fragment 12.13-19, Murray, *Early Greece*, s. 133.
- 60 Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford ve New York, 1999), s. 26-29.

- 61 Murray, *Early Greece*, s. 164-86; Vernant, *Myth and Society*, s. 47.
- 62 Marcel Granet, *Chinese Civilization*, çev. Kathleen Innes ve Mabel Brailsford (Londra ve New York, 1951), s. 259-60, 308-9.
- 63 *Record of Rites* 1:704, çev. James Legge, *The Li Ki* (Oxford, 1885).
- 64 *Record of Rites* 1:719.
- 65 *Record of Rites* 1.720. Legge çevirisi.
- 66 Confucius, *Analects* 15:4, çev. Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York, 1992).
- 67 Granet, *Chinese Civilization*, s. 261-79; Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, çev. Raymond Rudorff (Londra, 1968), s. 75; Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement* (Londra, 1958), s. 18; Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco, 1991), s. 160.
- 68 *Zuozhuan* ("The Commentary of Mr. Zuo") 2:29-30, James Legge, çev., *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen*, 2. baskı (Hong Kong, 1960).
- 69 *Zuozhuan* 2:412.
- 70 *Classic of Odes* 35, 167, 185.
- 71 *Zuozhuan* 2:18.
- 72 *Zuozhuan* 2.132.
- 73 *Zuozhuan* 1.627. Legge çevirisi.
- 74 *Zuozhuan* 1.320. Legge çevirisi.
- 75 *Zuozhuan* 3.340. Legge çevirisi.
- 76 *Zuozhuan* 2.234. Legge çevirisi.
- 77 *Zuozhuan* 1.509. Legge çevirisi.
- 78 *Zuozhuan* 1.635. Legge çevirisi.
- 79 Granet, *Chinese Civilization*, s. 287-309.
- 80 *Classic of Odes* 55, aynı eserden alıntı., s. 288.
- 81 *Record of Rites* 2.263. Legge çevirisi.
- 82 *Record of Rites* 1.215. Legge çevirisi.
- 83 *Record of Rites* 2.359. Legge çevirisi.
- 84 *Record of Rites* 2.627; Granet, *Chinese Civilization*, s. 288-90.
- 85 Granet, *Chinese Civilization*, s. 297-308.
- 86 Age., s. 310-43; Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, çev. ve ed. Maurice Freedman (Oxford, 1975), s. 82-83; Granet, *Chinese Civilization*, s. 311-27.
- 87 Granet, *Chinese Civilization*, s. 328-43.
- 88 Granet, *Religion of the Chinese People*, s. 83-89.
- 89 Gernet, *Ancient China*, s. 75.
- 90 Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, çev. J. R. Foster ve Charles Hartman, 2. baskı (Cambridge, Birleşik Krallık, ve New York, 1996), s. 60; Gernet, *Ancient China*, s. 77-83.
- 91 *Zuozhuan* 2.272; 592'de yapılan bir anlaşmanın metni, Legge çevirisi.

- 92 *Zuozhuan* 2.453. Legge çevirisi.
- 93 H. G. Creel, *Confucius: The Man and the Myth* (Londra, 1951), s. 19.
- 94 Israel Finkelstein ve Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York ve Londra, 2001), s. 264-73.
- 95 2 Krallar 21:2-7; 23:11; 23:10; *Hezekiel* 20:25-26; 22:30; Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford ve New York, 2001), s. 105.
- 96 Mezmurlar 68:18; 84:12; Gosta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine* (Minneapolis, 1993), s. 734.
- 97 Finkelstein ve Silberman, *Bible Unearthed*, s. 264-73.
- 98 2 Krallar 21, 23.
- 99 2 Krallar 22:1; William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge, 2004), s. 107-8.
- 100 2 Tarihler 34:1-2.
- 101 2 Krallar 22:8.
- 102 Mısır'dan Çıkış 24:3, 7. İtalikler bana ait.
- 103 Mısır'dan Çıkış 31:18.
- 104 Mısır'dan Çıkış 24:9-31:18; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, s. 121-34.
- 105 Mısır'dan Çıkış 24:4-8; Burası *sefer torah* teriminin bulunduğu bir diğer kısım. Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, s. 121-26.
- 106 2 Krallar 22:11-13.
- 107 Nehemya 8:1-9.
- 108 2 Krallar 22:16.
- 109 2 Krallar 22:11.
- 110 2 Krallar 23:4-20.
- 111 Yasa'nın Tekrarı 6:4-6.
- 112 Yasa'nın Tekrarı 6:14.
- 113 Yasa'nın Tekrarı 7:2-6.
- 114 Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford ve New York, 1998), s. 148-49.
- 115 Yasa'nın Tekrarı 12-26.
- 116 Yasa'nın Tekrarı 11:21; 12:5.
- 117 Yasa'nın Tekrarı 12:20-24.
- 118 Levinson, *Deuteronomy*, s. 50.
- 119 Yasa'nın Tekrarı 16:18-20; 17:8-13; Levinson, *Deuteronomy*, s. 114-37.
- 120 Levinson, *Deuteronomy*, s. 138-43; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, s. 110.
- 121 Yasa'nın Tekrarı 17:18-20.
- 122 1 Krallar 13:1-2; 2 Krallar 23:15-18; 2 Krallar 23:25.
- 123 Finkelstein ve Silberman, *Bible Unearthed*, s. 283-84.
- 124 Hâkimler 2:7.
- 125 R. E. Clements, *God and Temple* (Oxford, 1965), s. 89-95; S. David Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers* (New York ve Londra, 1998), s. 146-47; Margaret Bar-

- ker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (Londra, 1991), s. 7-8.
- 126 1 Krallar 8:27.
- 127 Yasa'nın Tekrarı 15:3.
- 128 Yasa'nın Tekrarı 15:7-8, çev. Everett Fox, *The Five Books of Moses* (New York, 1983); bkz. Yasa'nın Tekrarı 14:29; 23:21; 24:17-18.
- 129 Yasa'nın Tekrarı 21:15-17; 24:14-15; 15:12-15.
- 130 Levinson, *Deuteronomy*, s. 11-95.
- 131 Yeremya 29:1-3; 36:110; 39:14; 40:6; Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New York, 1987), s. 125-27.
- 132 Yeremya 8:8-9; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, pps 114-17.
- 133 Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition* 28 (1994).
- 134 Yasa'nın Tekrarı 12:3.
- 135 Yeşu 8:24-25.
- 136 Levinson, *Deuteronomy*, s. 53-97.
- 137 2 Krallar 21:21-23.
- 138 2 Krallar 23:29.
5. Çile
- 1 2 Krallar 24:16. Bu rakamlar tartışmalı.
- 2 Yeremya 52:28-30.
- 3 Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1988), s. 46-47; Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (Londra, 1999), s. 217-25.
- 4 Ephraim Stern, *Archaeology of the Land of the Bible, Cilt 2: The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732-332)* (New York, 2001), s. 303.
- 5 Ağıtlar 1:8-9.
- 6 Yeremya 7:1-15; 26:1-19.
- 7 Yeremya 20:7-9; 17-18.
- 8 Yeremya 2:31-32; 5:7-9, 28-29.
- 9 Yeremya 29:4-20.
- 10 Yeremya 31:33-34.
- 11 Mezmurlar 137:9.
- 12 Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington, 1989), s. 39-52; Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Chicago ve Londra, 1978), s. 119.
- 13 William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge, Birleşik Krallık, 2004), s. 152.
- 14 Hezekiel 3:15.
- 15 Hezekiel 8:1; 20:1, 3.
- 16 Andrew Mein, *Hezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford ve New York, 2001), s. 66-74.

- 17 Yeşaya 45:14; 52:2; Mezmurlar 149; 107:14; Nahum 3:10.
- 18 Bickerman, *Jews in the Greek Age*, s. 47-48.
- 19 Eyüp 1:6.
- 20 Eyüp 1:12.
- 21 Hezekiel 1:1-2:15.
- 22 Hezekiel 2:12-15.
- 23 Hezekiel 2:3.
- 24 Hezekiel 8-12.
- 25 Hezekiel 8:12.
- 26 Hezekiel 9:9; 11:6.
- 27 Hezekiel 7:23; 16:38; 18:10; 22:3.
- 28 Hezekiel 37:10-11.
- 29 Hezekiel 11:18-20.
- 30 Hezekiel, 40:2; 48:35; Mein, *Hezekiel*, s. 142.
- 31 Hezekiel 47:11-12.
- 32 Mein, *Hezekiel*, s. 254.
- 33 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Londra, 1970), s. 59-64; Smith, *Religion of the Landless*, s. 84, 145.
- 34 Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1973), s. 321-25.
- 35 Levililer 17-26.
- 36 Mısır'dan Çıkış 25-27; 35-38; 40.
- 37 Yaratılış 1, çev. Everett Fox, *The Five Books of Moses* (New York, 1983).
- 38 Mezmurlar 137:8-9. Kudüs İncili çevirisi.
- 39 Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York ve Londra, 2001), s. 167-71.
- 40 Yaratılış 1:31. Fox çevirisi; ita-likler bana ait.
- 41 Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York, 1979).
- 42 Mısır'dan Çıkış 35:2. Kudüs İncili çevirisi.
- 43 Mısır'dan Çıkış 39:43.
- 44 Ackroyd, *Exile and Restoration*, s. 91-96.
- 45 Mısır'dan Çıkış 29:45-46.
- 46 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 298-300; R. E. Clements, *God and Temple* (Oxford, 1965), s. 114-21.
- 47 Mısır'dan Çıkış 40:34, 36-38. Fox çevirisi.
- 48 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 321.
- 49 Çölde Sayım 1-4; Ackroyd, *Exile and Restoration*, s. 100.
- 50 Mısır'dan Çıkış 15:24; 17:3; bkz. Mısır'dan Çıkış 16:2, 7-9, 12; Çölde Sayım 14:2, 27, 36.
- 51 Ackroyd, *Exile and Restoration*, s. 254-55; Mein, *Hezekiel*, s. 137.
- 52 Levililer 19:2.
- 53 Levililer 26:27; David Damrosch, "Leviticus," Robert Alter ve Frank Kermode, ed., *The Literary Guide to the Bible* (Londra, 1987).

- 54 Levililer 26:12; çev. Cross, *Canaanite Myth*, s. 298.
- 55 Levililer 25.
- 56 Levililer 19:34. Kudüs İncili çevirisi.
- 57 Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Oxford ve New York, 2001), s. 24-25, 42-43; Mein, *Hezekiel*, s. 148-49.
- 58 Çölde Sayım 19:11-22.
- 59 Douglas, *In the Wilderness*, s. 25-26.
- 60 Levililer 1:9, 13, 17.
- 61 Levililer 1:1-3; Mısır'dan Çıkış 20:8; Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford ve New York, 1999), s. 68-69, 135-36.
- 62 Levililer 11:31-39, 43-44.
- 63 Çölde Sayım 11:31-33; Mezmurlar 78:26-27.
- 64 Douglas, *Leviticus as Literature*, s. 150-73.
- 65 Christian Meier, *Athens: A Portrait of a City in Its Golden Age*, çev. Robert ve Rita Kimber (Londra, 1999), s. 150-52.
- 66 Oswyn Murray, *Early Greece*, 2. baskı, (Londra, 1993), s. 195-97.
- 67 Meier, *Athens*, s. 70-71.
- 68 Robert Parker, *Athenian Religion: A History* (Oxford ve New York, 1996), s. 71-72.
- 69 Age., s. 75-91; Murray, *Early Greece*, s. 270.
- 70 Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, çev. Peter Bing (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1983), s. 152-68; Walter Burkert, *Greek Religion*, çev. John Raffan (Cambridge, Mass., 1985), s. 232-344; Parker, *Athenian Religion*, s. 89-91; Louise Bruitt Zaidman ve Pauline Schmitt Pantel, *Religion in the Greek City*, çev. Paul Cartledge (Cambridge, 1992), s. 105-6.
- 71 Parker, *Athenian Religion*, s. 97-100; Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1986), s. 7-95; Burkert, *Homo Necans*, s. 248-97.
- 72 Aristotle, Fragment 15, Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 69, 89.
- 73 Aristotle, Fragments, age.den alıntı, s. 90.
- 74 Plutarch, Fragment 168, age.den alıntı, s. 91-92.
- 75 Age.den alıntı, s. 114.
- 76 Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 37; Joseph Campbell, *Transformations of Myth Through Time* (New York, 1990), s. 191-93.
- 77 Zaidman ve Pantel, *Religion in the Greek City*, s. 198-218; Burkert, *Greek Religion*, s. 160-66; Jean-Pierre Vernant ile Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd (New York, 1990), s. 384-90.

- 78 Zaidman ve Pantel, *Religion in the Greek City*, s. 199-200; Burkert, *Greek Religion*, s. 290-93.
- 79 Marcel Detienne, "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice," Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, ed., *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, çev. Paula Wissing (Chicago ve Londra, 1989), s. 7-8; Zaidman ve Pantel, *Religion in the Greek City*, s. 158-75; Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (Londra, 2000), s. 25-26; Burkert, *Greek Religion*, s. 296-303.
- 80 William K. Freist, "Orpheus: A Fugue on the Polis," Dora C. Pozzi ve John M. Wickerstein, ed., *Myth and the Polis* (Ithaca ve Londra, 1991), s. 32-48.
- 81 Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 4-20; Burkert, *Greek Religion*, s. 305-11; Murray, *Early Greece*, s. 247-51; Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World* (New York ve Londra, 1999), s. 149-52; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York ve Londra, 1991), s. 19-25.
- 82 Samkhya Sutras 3:47.
- 83 Samkhya Sutras 3:47, Mircea Eliade, *Yoga*.
- 84 Samkhya Sutras 3:61, age., s. 30.
- 85 Samkhya Karita 59, age.
- 86 Eliade, *Yoga*, muhtelif yerlerde; Edward Conze, *Buddhist Meditation* (Londra, 1956).
- 87 Yoga Sutra 2.42, Eliade, *Yoga*, s. 52.
- 88 Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, çev. Raymond Rudorff (Londra, 1968), s. 83-84.
- 89 James Legge, (çev.) *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen*, 2. baskı (Hong Kong, 1960), s. 109.
- 6. Empati**
- 1 A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill., 1989), s. 9.
- 2 Konfüçyüs, *Analects*, 5:6; bkz. 16:2. *Analects* eserinden alıntılar için aksi belirtilmediği sürece bkz. çev. ve ed. Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York, 1992).
- 3 *Analects* 7:8.
- 4 *Analects* 7:33.
- 5 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1985), s. 62; Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde (New York, 1976), s. 12.

- 6 *Analects* 12:7.
- 7 *Analects* 7:1.
- 8 *Analects* 7:19.
- 9 *Analects* 2:11.
- 10 *Analects* 5:12.
- 11 *Analects* 11:11.
- 12 *Analects* 17:19.
- 13 *Classic of Odes* 55, Arthur Waley, ed. ve çev., *The Book of Songs* (Londra, 1937); *Analektler* 1:15.
- 14 *Analects* 12:1.
- 15 Age.
- 16 *Analects* 2:7.
- 17 Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, çev. Raymond Rudorff (Londra, 1968), s. 116.
- 18 *Analects* 2:8.
- 19 Age.
- 20 Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany, 1985), s. 115-16.
- 21 *Analects* 6:28.
- 22 Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, s. 57-58; Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco, 1991), s. 180-81.
- 23 *Analects* 4:15.
- 24 *Analects* 15:23.
- 25 *Analects* 5:11.
- 26 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 19.
- 27 Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, s. 84.
- 28 *Analects* 12:3.
- 29 *Analects* 12:2.
- 30 *Analects* 6:28.
- 31 Age.
- 32 *Analects* 6:20; 16:2.
- 33 *Analects* 7:29.
- 34 *Analects* 6:20; Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York, 1972), s. 51-56.
- 35 *Analects* 8:7.
- 36 *Analects* 9:10.
- 37 *Analects* 11:8-9.
- 38 *Analects* 5:8.
- 39 *Analects* 9:8.
- 40 *Analects* 7:5.
- 41 Yeşaya 44:28.
- 42 Yeşaya 41:1-4.
- 43 Yeşaya 51:9-10.
- 44 Yeşaya 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12.
- 45 Yeşaya 42:2-3.
- 46 Yeşaya 50:5-6, 9.
- 47 Yeşaya 52:13-53:5.
- 48 Yeşaya 49:6.
- 49 Yeşaya 41:12, 16; 51:23.
- 50 Yeşaya 45:3.
- 51 Yeşaya 41:17-24.
- 52 Yeşaya 44:6-20; 46:1-9.
- 53 Yeşaya 5:7.
- 54 Yeşaya 42:13.
- 55 Yeşaya 42:17.
- 56 Yeşaya 40:5; 51:3.
- 57 Yeşaya 54:11-17.
- 58 Ezra 2:64.
- 59 Josephus, *The Antiquities of the Jews* 11:8.
- 60 Margaret Barker, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in*

- Sectarian Judaism and Early Christianity* (Londra, 1987), s. 186.
- 61 Hagay 1:9-11; 2:4-8.
- 62 Ezra 3:12-13.
- 63 Zekeriya 8:23.
- 64 Zekeriya 2:8.
- 65 Zekeriya 7:1-7; 8:20.
- 66 Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore ve Londra, 1998), s. 170.
- 67 2 Tarihler 30:1-14.
- 68 Ezra 3:13.
- 69 Christian Meier, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*, çev. Robert ve Rita Kimber (Londra, 1999), s. 157-86; Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World* (New York ve Londra, 1999), s. 167-69; Oswyn Murray, *Early Greece*, 2. Baskı, (Londra, 1993), s. 274-81.
- 70 Murray, *Early Greece*, s. 279-80.
- 71 Meier, *Athens*, s. 158; Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd, 3. Baskı, (New York, 1996), s. 92-96.
- 72 Heraclitus B17, ed. ve çev. Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy* (Londra ve New York, 1987), s. 110.
- 73 Heraclitus B61, age., s. 104.
- 74 Heraclitus B125; B12; B49a; B26, age., s. 117, 120, 124.
- 75 Heraclitus B60, age., s. 103.
- 76 Heraclitus B101, age., s. 113.
- 77 Heraclitus B119, age., s. 124.
- 78 Xenophanes B14; B12; B15, age., s. 95.
- 79 Xenophanes B23, age.
- 80 Xenophanes B26; B25, age., s. 97.
- 81 Fragment 1.22, Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (Londra ve New York, 2000), s. 52.
- 82 Barnes, *Early Greek Philosophers*, s. 129-43.
- 83 Gottlieb, *The Dream of Reason*, s. 52.
- 84 Meier, *Athens*, s. 10-18.
- 85 Murray, *Early Greece*, s. 281-83; Meier, *Athens*, s. 219-25.
- 86 Murray, *Early Greece*, s. 236-46; Meier, *Athens*, s. 3-33.
- 87 Murray, *Early Greece*, s. 281-83; Meier, *Athens*, s. 219-25.
- 88 Herodotus, *Histories* 6.21; Jean- Pierre Vernant ile Pierre Vidal- Naquet, ed., *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd (New York, 1990), s. 244.
- 89 Simon Goldhill, "The Great Dionysia," J. J. Winckler ve F. Zeitlin, ed., *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context* (Princeton, 1990).

- 90 Freeman, *Greek Achievement*, s. 169.
- 91 John Gould, "Tragedy and Collective Experience," M. S. Silk, ed., *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond* (Oxford, 1996), s. 219-24; Simon Goldhill, "Collectivity and Otherness: The Authority of the Greek Chorus," Silk, *Tragedy*, s. 245-60.
- 92 Charles Segal, "Catharsis, Audience and Closure in Greek Tragedy," Silk, *Tragedy*, s. 149-66.
- 93 Aeschylus, *The Persians* 179-84, çev. Philip Vellacott, *Aeschylus: Prometheus Bound and Other Plays* (Londra ve New York, 1961).
- 94 *The Persians* 826-29. Vellacott çevirisi.
- 95 Meier, *Athens*, s. 207-8.
- 96 Vernant, *Myth and Society*, s. 133-35.
- 97 Aeschylus, *Agamemnon* 1592, çev. Robert Fagles, *Aeschylus: The Oresteia* (New York ve Londra, 1975).
- 98 Segal, "Catharsis," s. 157-58; Oliver Taplin, "Comedy and the Tragic," Silk, *Tragedy*, s. 198-99.
- 99 Vernant, *Myth and Tragedy*, s. 277; Michael Trapp, "The Fragility of Moral Reasoning," Silk, *Tragedy*, s. 76-81.
- 100 *Antigone* 348-70, çev. E. F. Watling, *Sophocles: The Theban Plays* (Londra ve New York, 1957).
- 101 Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition* (Belmont, Calif., 1971), s. 50-51.
- 102 Katha Upanishad 1.26, Patrick Olivelle, *Upanisads* (Oxford ve New York, 1996).
- 103 Katha Upanishad 3:2-4, 6, 8; 6:11. Olivelle çevirisi.
- 104 John Keay, *India: A History* (Londra, 2000), s. 47-73; Olivelle, *Upanisads*, s. xxviii-xxvix; Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge, Birleşik Krallık ve New York), s. 80-81; Hermann Kulke, "The Historical Background of India's Axial Age," S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, 1986), s. 109.
- 105 Kulke, "Historical Background," s. 384.
- 106 Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, çev. Willard R. Trask (Londra, 1958), s. 139-40, 158.
- 107 Trevor Ling, *The Buda: Buddhist Civilization in India and Ceylon* (Londra, 1973), s. 78-82.
- 108 Eliade, *Yoga*, s. 189-91; Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, s. 54.
- 109 Paul Dundas, *The Jains*, 2. Baskı, (Londra ve New York, 2002), s. 28-30.

- 110 Age., s. 27; Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, s. 54-55.
- 111 Dundas, *Jains*, s. 106-7.
- 112 Acaranga Sutra (AS) 2.15.25.
- 113 AS 1.5.6.3, Dundas, *Jains*, s. 43.
- 114 AS 1.4.1.1-2, age., s. 41-42.
- 115 AS 1.2.3, age.
- 116 Dasavairtaklika 4.10, age., s. 160.
- 117 AS 1.21; 1.1.3.2.
- 118 Dundas, *Jains*, s. 34-35.
- 119 Age., s. 170-71.
- 120 Avashyaksutra 32, Dundas, *Jains*, s. 171.
- 7. Herkes İçin Kaygılanmak**
- 1 Margaret Barker, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity* (Londra, 1987), s. 201-16.
- 2 Yeşaya 65:16-25.
- 3 Yeşaya 56:7.
- 4 Nehemya 2:14; 4:11-12.
- 5 Gosta W.Ahlström, *The History of Ancient Palestine* (Minneapolis, 1993), s. 880-83; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass., 1988), s. 29-32; W.D. Davies ve Louis Finkelstein, ed., *The Cambridge History of Judaism*, 2 cilt. (Cambridge, Birleşik Krallık, 1984), I:144-53.
- 6 Ezra 7:6.
- 7 Ezra 7:21-26; Bickerman, *Jews in the Greek Age*, s. 154.
- 8 Nehemya 8.
- 9 Ezra 10.
- 10 Yeşaya 63:10-19.
- 11 Yunus 4:11.
- 12 Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* 9.72, Jonathan Barnes, çev. ve ed., *Early Greek Philosophy* (Londra ve New York, 1987), s. 157.
- 13 Plato, *Parmenides* 127a-128d.
- 14 Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (Londra, 2000), s. 65-71.
- 15 Age., s. 78.
- 16 Plato, *Apology* 26d; Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 84.
- 17 G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, Birleşik Krallık, 1981); Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 109 28; Walter Burkert, *Greek Religion*, çev. John Raffan (Cambridge, Mass., 1985), s. 311-17; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York ve Londra, 1991), s. 26-31; Christian Meier, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age* (Londra, 1999), s. 440-45.
- 18 Gorgias, Fragment 3.
- 19 Meier, *Athens*, s. 405-12.

- 20 Antiphon, Fragment 44, Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 125.
- 21 Protagoras, Fragment 1, age., s. 119.
- 22 Protagoras, Fragment 4, Tarnas, *Passion of the Western Mind*, s. 28.
- 23 Euripides, "On the Nature of the Gods." Bkz. Meier, *Athens*, s. 443.
- 24 *Heracles* 1307; 1341-46, çev. Philip Vellacott, *Euripides: Medea and Other Plays* (Londra ve New York, 1963).
- 25 Fragment 1018, Burkert, *Greek Religion*, s. 319.
- 26 *Trojan Women* 884-88, çev. John Davie, *Euripides: Electra and Other Plays* (Londra ve New York, 1998).
- 27 *Medea* 1021-80; Bernard Seidensticker, "Peripeteia and Tragic Dialectic in Euripidean Tragedy," M. S. Silk, ed. *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond* (Oxford, 1996), s. 387-88.
- 28 Aristotle, *Rhetoric* 1385b.11-1386b.7, Richard McKeon, ed., *The Basic Works of Aristotle* (New York, 2001).
- 29 Seidensticker, "Peripeteia and Tragic Dialectic," s. 402-3.
- 30 *Heracles* 1233-38; 1398-1428. Vellacott çevirisi.
- 31 Bkz. *Odyseia* 11:275-76.
- 32 Charles Segal, "Catharsis, Audience and Closure in Greek Tragedy," Silk, *Tragedy and the Tragic*, s. 166-68; Claude Calame, "Vision, Blindness and Mask: The Radicalization of the Emotions," Silk, *Tragedy and the Tragic*, s. 19-31; Richard Buxton, "What Can You Rely on in Oidipus Rex?" Silk, *Tragedy and the Tragic*, s. 38-49.
- 33 *King Oedipus* 1297; 1312; 1299; 1321, çev. E. F. Watling, *Sophocles: The Theban Plays* (Londra ve New York, 1947).
- 34 Jean Pierre Vernant ile Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd (New York, 1990), s. 113-17.
- 35 Plato, *Symposium* 220c; 174d; 175b, çev. W. Hamilton, *The Symposium* (Harmondsworth, 1951).
- 36 Plato, *Laches* 187e, çev. Benjamin Jowett, M. J. Knight, *The Essential Plato* (Oxford, 1871); Giriş yazısıyla yeniden baskısı, Alain de Botton (Londra, 1999).
- 37 Platon, *Laches*, "Cesaret Üzerine".
- 38 Plato, *Apologia* 38a5-6. Jowett çevirisi.
- 39 Plato, *Crito* 47e. Jowett çevirisi.
- 40 Plato, *Crito* 49a.
- 41 Plato, *Symposium* 215de. Hamilton çevirisi.

- 42 Charles Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, 2. Baskı, (Princeton, 1997); Richard Seaford, "Something to Do with Dionysus: Tragedy and the Dionysiac," Silk, *Tragedy and the Tragic*, s. 284-92; Oliver Taplin, "Comedy and the Tragic," Silk, *Tragedy and the Tragic*, s. 284-92; George Steiner, "Tragedy, Pure and Simple," Silk, *Tragedy and the Tragic*, s. 538-89; Vernant, *Myth and Tragedy*, s. 381-412; Meier, *Athens*, s. 575-78.
- 43 Euripides, *The Bacchae* 1168-1231, çev. Philip Vellacott, *Euripides: The Bacchae and Other Plays* (Londra ve New York, 1973).
- 44 Euripides, *Bacchae* 1075-95.
- 45 Plato, *Apologia* 37e. Jowett çevirisi.
- 46 Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, çev. J. R. Foster ve Charles Hartman, 2. Baskı, (Cambridge, Birleşik Krallık ve New York, 1996), s. 62.
- 47 Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, çev. Raymond Rüdorff (Londra, 1968), s. 93-94, 96-101; Gernet, *History of Chinese Civilization*, s. 65-67.
- 48 Zuo Zhuan ("The Commentary of Mr. Zuo") 2:30, çev. James Legge, *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen* (Hong Kong, 1960).
- 49 Marcel Granet, *Chinese Civilization*, çev. Kathleen Innes ve Mabel Brailsford (Londra ve New York, 1951), s. 32-33.
- 50 Sima Qian, *Records of the Grand Historian* 124, Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. ve çev. Derk Bodde (New York, 1976), s. 50.
- 51 Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 50-52.
- 52 *The Book of Huainan* 20. Huainanzi ikinci yüzyılda derlenen yirmi bir makaleden oluşan bir eserdir.
- 53 A.C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong, 1978), s. 4; Gernet, *Ancient China*, s. 116-17.
- 54 *The Book of Mozi* 26:4. Mozi'den yapılan alıntılar için aksi belirtilmediği sürece bkz. çev. ve ed. Burton Watson, *Mo-Tzu: Basic Writings* (New York, 1963).
- 55 A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill., 1989), s. 34; Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass., ve Londra, 1985), s. 137.
- 56 *Mozi* 26:4.
- 57 *Mozi* 6:17-18.
- 58 Gernet, *Ancient China*, s. 116.
- 59 *Mozi* 3:16, çev. Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 55.

- 60 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 41.
- 61 Mozi 15:11-15.
- 62 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 47-48.
- 63 Schwartz, *World of Thought*, s. 157.
- 64 Mozi 8.
- 65 Mozi 15.
- 66 Graham, *Later Mohist Logic*, s. 256.
- 67 Mozi 4, Schwartz, *World of Thought*, s. 145.
- 68 Mozi 16.
- 69 Age.
- 70 Majjhima Nikaya (MN) 26, 85, 100; Jataka 1.62. Pali yazmalarında Buda'nın vaazlarından dört derleme (*Majjhima Nikaya*, *Digha Nikaya*, *Anguttara Nikaya* ve *Samyutta Nikaya*) ve içlerinde Buda'nın özlü sözlerinden bir derleme olan *Udana* ve Buda ve arkadaşlarının geçmiş yaşamlarını anlatan *Jataka*'nın bulunduğu bir antoloji yer almaktadır. Pali Kanunlarından yapılan alıntılar bana ait versiyondur.
- 71 MN 26.
- 72 Udana 8:3.
- 73 MN 26, 36, 85, 100.
- 74 MN 12, 36, 85, 200.
- 75 MN 36.
- 76 Joseph Campbell, *Oriental Mythology: The Masks of God* (New York, 1962), s. 236.
- 77 MN 36.
- 78 Anguttara Nikaya (AN) 9:3; MN 38, 41.
- 79 *Vinaya*: Mahavagga 1.6. Bu metin Budist tarikatın kurullarını belirleyen Manastır Disiplini Kitabı, *Vinaya Pitaka*'nın bir parçasıdır.
- 80 Udana 3:10.
- 81 MN 38.
- 82 Hermann Oldenberg, *Buda: His Life, His Doctrine, His Order*, çev. William Hoey (Londra, 1882), s. 299-302; Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (Oxford, 1951), s. 102.
- 83 AN 8.7.3.
- 84 Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Yaratılış of the Early Teachings* (Londra ve Atlantic Highlands, N.J., 1996), s. 60-61.
- 85 Michael Carrithers, *The Buda* (Oxford ve New York, 1993), s. 75-77.
- 86 AN 8.20.
- 87 MN 36; Samyutta Nikaya 12.65.
- 88 MN 36.
- 89 AN 10.95.
- 90 MN 29.
- 91 Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (Londra ve New York, 1993).
- 92 Sutta-Nipata 43:1-44. Sutta-Nipata ilk dönem Budist şiirinin bir antolojisidir.

- 93 *Vinaya: Mahavagga* 1.5. 3 Marcel Granet, *Chinese Civilization*, çev. Kathleen Innes ve Mabel Brailsford (Londra ve New York, 1951), s. 32.
- 94 Age.
- 95 *Vinaya: Mahavagga* 1.6.
- 96 *Vinaya: Mahavagga* 1.11.
- 97 *Vinaya: Mahavagga* 1.6; SN 4 Analects 14:39, 41; 18:6.
- 22:59. 5 *The Book of Zhuangzi*, 15:1, çev. Martin Palmer ile Elizabeth Breinilly, *The Book of Chuang Tzu* (Londra ve New York, 1996).
- 98 *Vinaya: Mahavagga*, 1.6.
- 99 MN 1.
- 100 MN 22.
- 101 Samyutta Nikaya 53:31. 6 A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill., 1989), s. 64-74.
- 102 MN 63.
- 103 AN 3.65.
- 104 Sutta-Nipata 118.
- 105 AN 3.65. 7 *The Book of Zhuangzi* 15:5.
- 106 Samyutta Nikaya 3.1-8. 8 Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. ve çev. Derk Bodde (New York, 1976), s. 60-66.
- 107 MN 89.
- 108 Karl Jaspers, *The Great Philosophers: The Foundations*, ed. Hannah Arendt, çev. Ralph Manheim (Londra, 1962), s. 99-105. 9 *Annals of Spring and Autumn* 1.3.
- 109 AN 4.36. 10 *Annals of Spring and Autumn* 21.4, Graham, *Disputers of the Tao*, s. 251.
- 8. Herkes Birdir** 11 *The Book of Mencius* 3B9, D. C. Lau, çev. (Londra 1970).
- 1 Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, çev. J. R. Foster ve Charles Hartman, 2. Baskı, (Cambridge, Birleşik Krallık ve New York, 1996), s. 67-81; Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, çev. Raymond Rudorff (Londra, 1968), s. 89-114. 12 *The Book of Mencius* 7A 26.
- 2 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass., ve Londra, 1985), s. 238-39. 13 *The Book of Huainan*, 13.
- 14 *The Book of Mencius* 3B9.
- 15 *Inward Training* 2.100, Graham, *Disputers of the Tao*, s. 100-105.
- 16 *Inward Training* 2.102. Graham çevirisi.
- 17 *The Book of Zhuangzi* 17:34. Palmer çevirisi.
- 18 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 76-82; Schwartz, *World of Thought*, s. 223-24; Fung Yu-

- Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 83-94.
- 19 *The Book of Zhuangzi* 33. Palmer çevirisi.
- 20 Schwartz, *World of Thought*, s. 224.
- 21 Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 91.
- 22 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 172-203; Schwartz, *World of Thought*, s. 215-36; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 104-17; Mark Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, 1986), s. 342-46.
- 23 *The Book of Zhuangzi* 17.
- 24 *The Book of Zhuangzi* 20:61-68. Palmer çevirisi.
- 25 *The Book of Zhuangzi* 18:15-19. Palmer çevirisi.
- 26 *The Book of Zhuangzi* 6.53, çev. David Hinton, *Chuang Tzu: The Inner Chapters* (Washington, D.C., 1998).
- 27 *The Book of Zhuangzi* 5:84.
- 28 *The Book of Zhuangzi* 6:29-31.
- 29 Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" s. 343.
- 30 *The Book of Zhuangzi* 4:26-28. Hinton çevirisi.
- 31 *The Book of Zhuangzi* 2:29-31. Palmer çevirisi.
- 32 *The Book of Zhuangzi* 17:3.
- 33 *The Book of Zhuangzi* 19:19-21; 13:70-75. Palmer çevirisi.
- 34 *The Book of Zhuangzi* 2:1-3. Hinton çevirisi.
- 35 *The Book of Zhuangzi* 6:93. Hinton çevirisi.
- 36 *The Book of Zhuangzi* 6:19.
- 37 *The Book of Zhuangzi* 6:20. Palmer çevirisi.
- 38 *The Book of Zhuangzi* 1:21. Palmer çevirisi.
- 39 *The Book of Zhuangzi* 6:80. Palmer çevirisi.
- 40 *The Book of Zhuangzi* 7:32; 13:2-6; 33:56.
- 41 *The Book of Zhuangzi* 6:11.
- 42 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 111-32; Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" s. 340-42; Schwartz, *World of Thought*, s. 255-90; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 68-79; Tu Wei ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany, 1985), s. 61-109.
- 43 *Mencius* 2A 1; 2B 13; *Mencius*'tan alıntılar için bkz. Lau, *Mencius*.
- 44 *Mencius* 2A 3.
- 45 *Mencius* 1A 5-6.
- 46 *Mencius* 1A 7.
- 47 *Mencius* 3A 4.
- 48 *Mencius* 3B 9.
- 49 *Mencius* 2A 6.
- 50 *Mencius* 3A 5.

- 51 Mencius 1A 7. *Axial Age Civilizations* (Albany, 1986), s. 407-25.
- 52 Age.
- 53 Mencius 2A 6. 63 *Mahabharata* 5.70.40-66.
- 54 Age. 64 *Mahabharata* 6.103.71:82-90.
- 55 Mencius 6A 8. 65 *Mahabharata* 7.164.63, çev. K. M. Ganguli, *Mahabharata*, 12 cilt. (Kalküta, 1883-96).
- 56 Age. 66 *Mahabharata* 7.164.98-99. Ganguli çevirisi.
- 57 Mencius 6A 11. 67 *Mahabharata* 7.164.41-42.
- 58 Mencius 7A 1. 68 Taittiriya Samhita 3.1.10.3; Shatapatha Brahmana 4.2.2.4.
- 59 Mencius 2A 2; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 78. 69 *Mahabharata* 9.60.62. Ganguli çevirisi.
- 60 Mencius 7A 4. 70 *Mahabharata* 5.70.66. Ganguli çevirisi.
- 61 Mencius 7A 13. 71 *Mahabharata* 10.3.33. Ganguli çevirisi.
- 62 E. Washington Hopkins, *The Great Epic of India* (New York, 1902); Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition* (Belmont, Calif., 1971), s. 87-89; Klaus K. Klostermeier, *Hinduism: A Short History* (Oxford, 2000), s. 58-62; John Brockington, *The Sanskrit Epics* (Leiden, 1998); John Brockington, "The Sanskrit Epics," Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism* (Oxford, 2003), s.116-23; R. C. Zaehner, *Hinduism* (Londra, New York ve Toronto, 1962), s. 84-120; Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahabharata* (Ithaca ve Londra, 1976); David Shulman, "Asvatthaman and Brhannada: Brahmin and Kingly Paradigms in the Sanskrit Epics," S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of*
- 72 *Mahabharata* 10.14.6-7.
- 73 *Mahabharata* 10.15.1-10.
- 74 *Mahabharata* 10.18.9cd-12, bkz. Hiltebeitel, *Ritual of Battle*, s. 334.
- 75 Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York ve Londra, 1991), s. 4-54; Bernard Williams, "Plato: The Invention of Philosophy," Frederic Raphael ve Ray Monk, ed., *The Great Philosophers* (Londra, 2000), s. 41-75; Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (Londra, 2000), s. 169-219; Walter Burkert, *Greek*

- Religion*, çev. John Raffan (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), s. 321-37.
- 76 *Seventh Letter* 326a, bkz. Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 176.
- 77 Williams, "Plato," s. 47; Tarnas, *Passion of the Western Mind*, s. 13.
- 78 *Cratylus* 386e, çev. C. D. C. Reeve, John M. Cooper, ed., *Plato: Complete Works* (Indianapolis, 1997).
- 79 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, çev. Willard R. Trask (Princeton, 1959), s. 34-35.
- 80 *Meno* 82 b-c.
- 81 Bkz. Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 170.
- 82 *Meno* 81c-d, çev. G. M.A. Grube, Cooper, ed., *Plato: Complete Works*.
- 83 *Meno* 82b-c.
- 84 Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 174.
- 85 Age., s. 207.
- 86 *Symposium* 210e, çev. W. Hamilton, *The Symposium* (Harmondsworth, 1951).
- 87 *Symposium* 201e. Hamilton çevirisi.
- 88 *Symposium* 210e. Hamilton çevirisi.
- 89 *Republic* 504d-509d.
- 90 *Republic* 520c, çev. G. M.A. Grube ve C.D.C. Reeve, Cooper, ed., *Plato: Complete Works*
- 91 *Republic* 517a. Grube ve Reeve çevirisi.
- 92 *Republic* 520c. Grube ve Reeve çevirisi.
- 93 P. E. Easterling, "The End of an Era: Tragedy in the Early Fourth Century," A. H. Sommerstein, ed., *Tragedy, Comedy ve the Polis* (Bari, 1993).
- 94 P. J. Wilson, "The Use of Tragedy in the Fourth Century," M. S. Silk, ed., *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond* (Oxford, 1996), s. 314-16.
- 95 *Republic* 606d. Grube ve Reeve çevirisi.
- 96 *Republic* 603e-606b; Stephen Halliwell, "Plato's Repudiation of the Tragic," Silk, *Tragedy and the Tragic*.
- 97 *Timaeus* 28c, çev. Donald J. Zeyl, Cooper, ed., *Plato: Complete Works*.
- 98 *Timaeus* 39-41. Zeyl çevirisi.
- 99 *Timaeus* 90a. Zeyl çevirisi.
- 100 *Symposium* 202e-203a; *Laws* 834a; 729e; 941a.
- 101 *Laws* 771d.
- 102 *Laws* 653b; 654a, çev. Trevor J. Saunders, Cooper, ed., *Plato: Complete Works*.
- 103 *Laws* 717b.
- 104 Burkert, *Greek Religion*, s. 333-34.
- 105 *Laws* 716c. Saunders çevirisi.

- 106 *Laws* 888b; 885b. Saunders çevirisi.
- 107 *Laws* 907d; 909d.
- 108 *Nichomachean Ethics* 1178a, Richard McKeon, ed., *The Basic Works of Aristotle* (New York, 2001).
- 109 *Nichomachean Ethics* 1177a, age.
- 110 Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 270-72.
- 111 Burkert, *Greek Religion*, s. 331.
- 112 *Nichomachean Ethics* 1099b11; 1179a24.
- 113 *Politics* 1335b15; 1314b39; 1331a27; 1336b6; *Rhetoric* 1391b1.
- 114 Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (Londra ve New York, 1993), s. 171-208.
- 115 *Fragment* 15, bkz. Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1987), s. 69, 89.
- 116 Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 277.
- 117 *Poetics* 6, 1449b28.
9. İmparatorluk
- 1 A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill., 1989), s. 267-76; Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1985), s. 321-45;
- Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. ve çev. Derk Bodde (New York, 1976), s. 155-65.
- 2 Schwartz, *World of Thought*, s. 321-23.
- 3 *The Book of Guanzi* 67.3.55, bkz. Graham, *Disputers of the Tao*, s. 274. *Guanzi*, yedinci yüzyılda yaşamış devlet adamı Guan Zhong'a atfediliyor ama aslında çok daha sonraki bir tarihe ait.
- 4 *Shanqunshu* ("The Book of Lord Shang") 2:7, bkz. Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 159.
- 5 *Shanqunshu* 9:1.
- 6 *Shanqunshu* 8:8, bkz. Schwartz, *World of Thought*, s. 328.
- 7 *Shanqunshu* 20, bkz. Mark Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?," S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, 1980), s. 352.
- 8 *Shanqunshu* 20, bkz. Graham, *Disputers of the Tao*, s. 290.
- 9 *Shanqunshu* 20, Schwartz, *World of Thought*, s. 342-43.
- 10 *Han Feizi* ("The Book of Han Fei") 54, Graham, *Disputers of the Tao*, s. 290.
- 11 *Han Feizi* 5, age., s. 288.
- 12 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 235-67; Schwartz, *World of Thought*, s. 299-320; Fung Yu-

- Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 143-54; Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" s. 348-51.
- 13 Xunzi ("The Book of Master Xan") 9, ed. ve çev. Burton Watson, *Xunzi: Basic Writings* (New York, 2003).
- 14 Xunzi 16.
- 15 Xunzi 16, Schwartz, *World of Thought*, s. 305.
- 16 Xunzi 8, bkz. Graham, *Disputers of the Tao*, s. 238.
- 17 Xunzi 15:72.
- 18 Xunzi 17:44.
- 19 Age.
- 20 Xunzi 23:1-4.
- 21 Age.
- 22 Age.
- 23 Xunzi 21:28-30.
- 24 Xunzi 19:63.
- 25 Xunzi 19:17-79.
- 26 Xunzi 19, bire bir alıntı. Bu cümle bölüm boyunca bir nakarat gibi sürekli tekrarlanıyor.
- 27 Xunzi 21:34-39.
- 28 Age.
- 29 Age.
- 30 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 215; Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" s. 352; Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco, 1991), s. 197; Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, çev. Roger Greaves (Stanford, Calif., 1969), s. 14.
- 31 Schwartz, *World of Thought*, s. 186-215; Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" s. 352 54; Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 93-103; Graham, *Disputers of the Tao*, s. 170-231; Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement* (Londra, 1958).
- 32 *Daodejing* ("Classic of the Way and Its Potency") 1, çev. D. C. Lau, *Tao Te Ching* (Londra and New York, 1963).
- 33 *Daodejing* 25.
- 34 *Daodejing* 59.
- 35 *Daodejing* 21; 6.
- 36 *Daodejing* 16.
- 37 Age.
- 38 *Daodejing* 11, Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, s. 43.
- 39 Age.
- 40 *Daodejing* 16.
- 41 *Daodejing* 37.
- 42 Graham, *Disputers of the Tao*, s. 223-24.
- 43 Bkz. Xunzi 17:51; *Spring and Autumn Annals* 17:7.
- 44 *Daodejing* 78.
- 45 *Daodejing* 43.
- 46 *Daodejing* 7.
- 47 *Daodejing* 31, Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, s. 56.
- 48 *Daodejing* 30.
- 49 *Daodejing* 68, Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, s. 56.

- 50 Age.
- 51 *Daodejing* 22, Wm. Theodore de Bary ve Irene Bloom, *Sources of Chinese Tradition from Earliest Times to 1600* (New York, 1999), s. 85.
- 52 *Daodejing* 49.
- 53 *Daodejing* 18; 19.
- 54 *Daodejing* 13, de Bary ve Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, s. 83-84.
- 55 Schwartz, *World of Thought*, s. 211.
- 56 Robin Lane Fox, *Alexander the Great* (Londra, 1973), s. 331.
- 57 John Keay, *India: A History* (Londra, 2000), s. 71.
- 58 Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World* (New York ve Londra, 1999), s. 362-65.
- 59 Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (Londra, 2000), s. 283-345; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York ve Londra, 1991), s. 73-85.
- 60 Epicurus, *Letter to Menoeceus* 125, Gottlieb, *Dream of Reason*, s. 296.
- 61 Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* 19.61, age., s. 329.
- 62 Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* 1.29, age., s. 335.
- 63 Robert Parker, *Athenian Religion: A History* (Oxford ve New York, 1996), s. 280.
- 64 Thirteenth Major Rock Edict, bkz. Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas* (Oxford, 1961), s. 256.
- 65 *Dhamma Sanskritçe dharma'nın* Pali versiyonudur.
- 66 Keay, *India*, s. 91-94.
- 67 Age., s. 88.
- 68 Age., s. 94-100; Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley ve Los Angeles, 2002), s. 202-4.
- 69 Thapar, *Ashoka*, s. 254.
- 70 Age., s. 255.
- 71 Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition* (Belmont, Calif., 1971), s. 72.
- 72 Shvetashvatara Upanishad 1:8, 10, Patrick Olivelle, çev., *Upanisads* (Oxford ve New York, 1996).
- 73 Shvetashvatara Upanishad 2:15. Olivelle çevirisi.
- 74 Shvetashvatara Upanishad 3:7. Olivelle çevirisi.
- 75 Shvetashvatara Upanishad 3:13. Olivelle çevirisi.
- 76 Shvetashvatara Upanishad 6:23. Olivelle çevirisi.
- 77 Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 2. Baskı, (Albany, 1994), s. 221-37.

- 78 *Bhagavad-Gita* 1:30-37. *Bhagavad-Gita*'dan tüm alıntılar için bkz. Barbara Stoler Miller, çev., *The Bhagavad Gita: Krishna's Counsel in Time of War* (New York, 1986).
- 79 *Bhagavad-Gita* 1:47.
- 80 *Bhagavad-Gita* 2:9.
- 81 *Bhagavad-Gita* 2:47-48.
- 82 *Bhagavad-Gita* 4:20.
- 83 *Bhagavad-Gita* 4:6.
- 84 *Bhagavad-Gita* 4:8.
- 85 *Bhagavad-Gita* 9:9.
- 86 *Bhagavad-Gita* 11:15-16.
- 87 *Bhagavad-Gita* 9:18.
- 88 *Bhagavad-Gita* 11:32-33.
- 89 *Bhagavad-Gita* 11:55.
- 90 *Bhagavad-Gita* 18:63-66.
- 91 *Bhagavad-Gita* 9:32.
- 92 *Bhagavad-Gita* 13:7.
10. **Önümüzdeki Yol**
- 1 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, çev. Michael Bullock (Londra, 1953), s. 51.
- 2 Sima Qian, *Records of the Grand Historian* 6:21, A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill., 1989), s. 370.
- 3 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1985), s. 350-82; Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. ve çev. Derk Bodde (New York, 1976), s. 130-202; Graham, *Disputers of the Tao*, s. 325-58.
- 4 A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong, 1978), s. 411.
- 5 Sima Qian, *Records of the Grand Historian* 6:237, Graham, *Disputers of the Tao*, s. 371.
- 6 Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement* (Londra, 1958), s. 89-98.
- 7 Sima Qian, *Records of the Grand Historian* 6:87, Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 204.
- 8 Age.
- 9 Schwartz, *World of Thought*, s. 237-53.
- 10 *The Book of Zhuangzi* 33, Martin Palmer, çev. Elizabeth Brenilly, *The Book of Chuang Tzu* (Londra ve New York, 1996).
- 11 Age.
- 12 Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 205-16; Graham, *Disputers of the Tao*, s. 313-77; Schwartz, *World of Thought*, s. 383-406.
- 13 Sima Qian, *Records of the Grand Historian* 8:1, Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 215.
- 14 *Hanshu* ("History of the Former Han") 130, Graham, *Disputers of the Tao*, s. 379-80.

- 15 Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco, 1991), s. 189.
- 16 Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, s. 215.
- 17 Louis Renou, *Religions of Ancient India* (Londra, 1953), s. 46-47.
- 18 Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion* (Oxford ve New York, 1989), s. 195-202.
- 19 Baudhayana Dharma Sutra 2.6.11:2-6, Smith, *Reflections on Resemblance*, s. 196.
- 20 *The Law of Manu* 3:68-69, age., s. 198.
- 21 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge, Birleşik Krallık ve New York, 1996), s. 61.
- 22 L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Chicago ve Londra, 1980), s. 54.
- 23 *The Law of Manu* 10.51.
- 24 Bkz. Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 2. Baskı, (Albany, 1994), s. 222.
- 25 *Bhagavad-Gita* 12:8-10, Barbara Stoler Miller, çev., *The Bhagavad-Gita: Krishna's Counsel in Time of War* (New York, 1986).
- 26 Bhagavata Purana (yak. M.Ö. 800), Klostermaier, *Survey of Hinduism*, s. 229.
- 27 *Bhagavad-Gita* 6.32. Miller çevirisi.
- 28 Freda Matchett, *Krsna: Lord or Avatara? The Relationship Between Krsna and Visnu* (Richmond, Birleşik Krallık, 2001), s. 1-4.
- 29 Age., s. 5.
- 30 Rig Veda 1.155.4, çev. Ralph T. Griffith, *The Rig Veda* (New York, 1992).
- 31 Rig Veda 7.100.2; 8.25.2.
- 32 Klaus K. Klostermaier, *Hinduism: A Short History* (Oxford, 2000), s. 135-78; Klostermaier, *Survey of Hinduism*, s. 262-69.
- 33 Klostermaier, *Survey of Hinduism*, s. 307-19.
- 34 Astasahasrika 15:293, bkz. Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (Oxford, 1951), s. 125.
- 35 Shabbat 31a, A. Cohen, ed., *Everyman's Talmud* (New York, 1975), s. 65. Bazı araştırmacılar bu hikâyenin iki yüz yıl sonra yaşamış başka bir hahama atfedilmesi gerektiğine inanıyorlar.
- 36 Abot de Rabbi Nathan 1. N, 11a, C. G. Montefiore ve H. Loewe, ed., *A Rabbinic Anthology* (New York, 1976), s. 430-31.
- 37 Mekhilta de Rabbi Simon on Mısır'dan Çıkış 19:6, J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (Londra, 1912), s. 230.

- 38 Song of Songs Rabbah 8:12, age., s. 231.
- 39 Yakult on Song of Songs 1:2.
- 40 Sifre on Leviticus 19:8, Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition* (Londra, 1960), s. 241.
- 41 Makhilta on Mısır'dan Çıkış 20:13, age., s. 50.
- 42 Sanhedrin 4:5.
- 43 Baba Metzia 58b.
- 44 Arakim 15b.
- 45 Midrash Rabbah, Çölde Sayım 19:6, Gerald L. Bruns, "Midrash and Allegory," Robert Alter ve Frank Kermode, ed., *The Literary Guide to the Bible* (Londra, 1987), s. 632.
- 46 Midrash Rabbah 1.10.2, age., s. 627.
- 47 Baba Metzia 59b, Yasa'nın Tekrarı 30:12, Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 40-41.
- 48 Mısır'dan Çıkış Rabbah 34:1; Hagigah 13b, Abelson, *Immanence of God*, s. 115-16.
- 49 Matta 12:18-21.
- 50 Matta 7:12; Luka 6:31.
- 51 Matta 22:34-40; Markos 12:29-31; Luka 10:25-28.
- 52 Filipililer 2:6-11.
- 53 Filipililer 2:5.
- 54 Filipililer 2:2-4.
- 55 Romalılar 6:1-11.
- 56 Romalılar 8:14-39.
- 57 Galatyalılar 2:20.
- 58 1 Korintliler 13:4-8.
- 59 Matta 7:1.
- 60 Matta 25:31-46.
- 61 Matta 19:16-22; Markos 10:13-16; Luka 18:18-23.
- 62 Matta 6:1-6.
- 63 Matta 5:39-40.
- 64 Matta 26:53.
- 65 Luka 22:34.
- 66 Matta 5:43-48.
- 67 Kur'an 3:58-62; 2:129-32. Kur'an'dan alıntılar Muhammed Esed tefsirinden yapılmıştır. *The Message of the Qur'an* (Gibraltar, 1980).
- 68 Kur'an 29:46.
- 69 Kur'an 55:10.
- 70 Kur'an 2:217; 2:190.
- 71 Kur'an 22:39-40.
- 72 Kur'an 2:292.
- 73 Kur'an 16:125-26.
- 74 Kur'an 48:1.
- 75 Kur'an 48:26.
- 76 Kur'an 48:29.
- 77 Gregory Palamas, *Theophanes*, J. P. Migue, ed., *Patrologia Graeca* (Paris, 1864-84), 9.932D.
- 78 Matthew 7:5.

Sözlük

Akhalı: Birçoğu Akhaea’da yaşayan Miken Yunanlarını tarif etmek için kullanılan bir terim.

Agnicayana (Sanskritçe): Veda ritüeli; ateş tanrısı Agni için yapılmış tuğladan bir ateş sunağı.

Agora (Yunanca): Yunan şehrinin merkezindeki açık alan; merkezi bir buluşma yeri.

Ahimsa (Sanskritçe): “Zararsızlık”, şiddetsizlik.

Ahura (Avesta dili): “Tanrı” Arya pantheonundaki en önemli tanrılardan biri. *Ahura*’lar sonradan Zerdüştlerin tapındığı tanrılara dönüştüler.

Akropolis (Yunanca): Atina dışındaki kutsal tepelik.

Am ha-aretz (İbranice): M.Ö. yedinci yüzyılda Yehuda’nın kırsal aristokrasisi. Sürgün dönüşü, terim Babil savaşlarından sonra Kenan’da kalan yabancılar ve Babil’e sürülmemiş İsraililer ve Yehudalılar için kullanılmaya başlandı.

Amesha (Avesta dili): “Ölümsüzler.” Zerdüştlük’te bu terim Yüce Tanrı Ahura Mazda’nın maiyetindeki yedi tanrıya işaret eder.

Anatta (Pali dili): “Benliksiz” sürekli, istikrarlı ve farklı bir kişiliğin varlığını reddeden ve Budistleri sanki benlik yokmuş gibi yaşamaya teşvik eden bir Budist doktrini.

Apeiron (Yunanca): Anaximander felsefesinde kozmosun “belirsiz” orijinal maddesi.

Aranya (Sanskritçe): Orman, cangıl. Aranyakalar (“Orman Metinleri”) Veda ritüellerine ilişkin ezoterik bir açıklama getirmektedir.

Areopagos (Yunanca): Atina agorasının yakınlarında aristokrat İhtiyarlar Meclisi (Areopagos Meclisi olarak bilinen) toplantı yeri olan kayalık tepelik.

Aresteia (Yunanca): Kendini savaş öfkesinin coşkunluğu içinde kaybeden Yunan savaşçının “muzaffer saldırganlığı”

- Arketip** (Yunanca kökenli): “Orijinal model” ya da paradigma. Her dünyevi nesneyi ya da deneyimi cennetteki dünyada bulunan çok daha güçlü ve zengin bir gerçekliğin bir taklidi, soluk bir gölgesi olarak gören kadim bir felsefeyle bağlantılı bir terim. Antik dinlerde arketip gerçekliğe dönüş kişinin ya da nesnenin tamamlanması olarak görülürdü. Bu şekilde daha tam ve zengin bir varlığa erişilmiş olurdu.
- Arya; Aryan:** Sözlük anlamı, “onurlu, soylu.” Güney Rusya’nın steplelerinden Hindistan ve İran’a göç eden Hint-Avrupa kökenli halklar.
- Asana:** “Oturma”. Sırt dik, bacaklar bağdaş kurmuş vaziyette olacak şekilde doğru yogi pozisyonu.
- Asha** (Avesta dili): Evreni bir arada tutan ve yaşamı mümkün kılan kutsal düzen.
- Ashavan** (Avesta dili): Zerdüşť dininde “*asha*’nın koruyucuları”.
- Asura** (Sanskritçe): Bkz. *Ahura*. Veda Aryanları Zerdüşťlerin tapındığı *asura*’ları hor görüyorlardı. Onları dinamik *deva*’lara kıyasla pasif ve hareketsiz buluyorlardı.
- Ataraxia** (Yunanca): Acıdan kurtuluş.
- Atman** (Sanskritçe): Münzeviler ve Upanishad mistikleri tarafından aranan, brahmanla benzer olduğuna inanılan ölümsüz ve ebedi “benlik.”
- Avatara** (Sanskritçe): “Tezahür”, “soy” Tanrılardan birinin dünyevi tezahürü. Örneğin Krişna, Veda tanrısı Vişnu’nun bir *avatara*’sıydı.
- Bandhu:** “Bağlantı” Veda ritüel ilminde kurban sahibi ve rahibin bir kurban ayinini yönetirken yeryüzü ve gökyüzü gerçeklikleri arasındaki bağları görmeleri beklenirdi. *Bandhu*, fonksiyon ya da görünüm benzerliğine ya da iki nesne arasındaki mitsel bir bağlantıya dayalı olurdu.
- Basileos** (Yunanca): Çoğulu, *basileis*: “efendiler” Yunan aristokratlar.
- Bhakti** (Sanskritçe): “Sevgi”, “adanma”. Bir tanrıya duygusal bir şekilde teslimiyete dayalı Hint dinine verilen isim. Bir *bhakta*, örneğin Şiva ya da Vişnu’ya kendini adamıştır.
- Bin** (Çince): “Ağırlama”. Geleceklerine inanılan ataların onuruna verilen ritüel ziyafetin adı. Bu atalar ritüel esnasında ölen akrabalarının ruhlarınca ele geçirildikleri düşünülen ailenin genç üyeleri tarafından kişiliğe büründürülürdü.
- Brahmacarya** (Sanskritçe): Veda öğrencisinin kendisine kurban ayini ilmini öğreten bir hocanın yanındaki çıraklık dönemi boyunca sürdüğü “kutsal yaşamı.” Veda metinlerini çalışırken mütevazı, kendini

geri planda tuttuğu bir *ahimsa* yaşamı sürdürmeli ve cinsellikten uzak durmalıydı. *Brahmacarin*, Veda öğrencilerine verilen bir addır.

Brahman (Sanskritçe): “Tüm”; gerçekliğini bütünü, varoluşun özü, var olan her şeyin temeli; varlığın kendisi. Kozmosu bir arada tutan ve büyüüp gelişmesini sağlayan güç. Veda dininin üstün gerçekliği.

Brahmasiris (Sanskritçe): Mitsel bir kitlesel yıkım silahı.

Brahmin (Sanskritçe): Veda rahibi; rahip sınıfının bir üyesi.

Brahmodya (Sanskritçe): Bir ritüel yarışması. Yarışmacıların her biri *brahman*’ın gizemli ve açıklanamaz gerçekliğini ifade eden bir sözlü formül bulmaya çalışıyordu. Yarışma her zaman sessizlik içinde bitiyor, yarışmacılar dilleri tutulmuş bir halde huşu içinde kalıyorlardı. Sessizlik içindeyken *brahman*’ın varlığını hissediyorlardı.

Buda (Sanskritçe, Pali dili): Aydınlanmış ya da “uyanmış” kişi.

Buddhi (Sanskritçe): “Akıl” Samkhya sistemindeki en yüksek insan kategorisi. İnsan kişinin ebedî *purusha*’yı yansıtabilen tek parçası.

Cheng (Çince): “Dürüstlük”. Kişinin Çin’deki ritüelleri ikiyüzlü ya da isteksiz bir şekilde değil tüm kalbiyle uygulaması beklenirdi.

Coincidentia oppositorum (Latince): “Karşıtların birliği.” Dünyevi yaşamın açık çelişkilerinin ötesinde var olan bir birliğe dair coşkun deneyim.

Daeva (Avesta dili): Çoğulu *daevas*: “parıldayanlar;” tanrılar. Zerdüştler *daeva*’ları şeytan olarak görüyor ve *daeva*’ların “efendilerine”, gerçek ve düzenin koruyucuları olan *asura*’lara tapıyorlardı.

Daimon (Yunanca): Daha düşük bir ilahî varlık. Yüce tanrılar ile insanlar arasındaki bir aracı.

Daode (Çince): Özellikle kral ya da prenste ifadesini bulan “Yol’un gücü.” Dünyaya ve krallığa düzen getiren büyümlü bir kudret.

Demos (Yunanca): Halk.

Deva (Sanskritçe): Çoğulu *devas*; “parıldayanlar”. Veda tanrıları. Bkz. *daeva*. Zerdüştler *daeva*’ları hor görür, onları şeytani, şiddete meyilli ve iblis gibi değerlendirirlerdi. Veda Hintlileri ise *deva*’ların dinamizmini sevmiş ve onları *asura*’lara yeğlemişlerdi.

Dhamma (Pali dili): Bkz. *dharma*. Budist terminolojisinde genel olarak belli bir okulun öğretisi anlamına gelirdi. Kurtuluş yolu.

Dharma (Sanskritçe): Bir dizi farklı anlama sahip karmaşık bir sözcük. Temelde şeylerin doğal koşulu, onların özü, varoluşlarının temel kanunu anlamına geliyordu. Sonradan Veda toplumu sınıflarının

fonksiyonlarını ve yaşam biçimlerini tanımlayan kanunlar ve görev tanımlarını ifade edecek bir anlam kazandı. Son aşamada, belli bir dinî sistemi oluşturan dinî gerçek, doktrinler ve pratikler anlamına gelmeye başladı. Pali dilinde *dharma* değil, *dhamma* olarak bilinir.

Diadochoi (Yunanca): Büyük İskender'in ölümünden sonra onun yerine geçmeye çalışan altı "halef."

Dike (Yunanca): Adalet; aynı zamanda Zeus'un kızlarından biri olan adalet tanrıçası.

Dionysia şehri: Akropolis'in güney yamaçlarında tragedyaların sahnelendiği, tanrı Dionysos şerefine düzenlenen yıllık festival.

Dukkha (Sanskritçe): "Çarpık, kusurlu, yetersiz;" genelde "acı verici" olarak tercüme edilir.

Dysnomia (Yunanca): "Düzensizlik"; nüfusun bazı unsuzlarının fazla baskın olmasına neden olan dengesiz bir toplumsal politika.

Ehli kitap (Arapça): Genelde "Kitap halkı" olarak çevrilir. Öte yandan, M.S. yedinci yüzyılda Kur'an vahyedildiğinde Arabistan'da çok az kitap olduğundan, bu terim daha çok "daha önce vahyedilen bir kitabın halkı" olarak anlaşılır.

Ekagrata (Sanskritçe): Bir yogi disiplini; "tek bir noktaya" yoğunlaşma.

Ekstasis (Yunanca): Coşkunluk, kelime olarak "dışarı adım atma", benliğin ötesine geçme, normal deneyimi aşma anlamına gelir.

Elohim (İbranice): Tanrıların insan için ifade ettiği anlamı toptan içeren bir terim; ilahî olan. Ayrıca Yahweh'nin resmî bir unvanı olarak da kullanılır ve "Tanrı" olarak tercüme edilirdi.

En mesoi (Yunanca): "Merkezde"; Atina demokrasisinin açık ve ulaşılabilir doğasını ifade eden bir terim.

Entheos (Yunanca): Sözlük anlamı olarak "tanrı içindedir". Özellikle Dionysos gizemleri esnasında tanrılar tarafından ele geçirilme anında yaşanan coşkun deneyim.

Erinyeler (Yunanca): Furialar. Doğa dışı akraba cinayetlerinin öcünü alan antik yeraltı tanrıçaları.

Eunomia (Yunanca): Düzen; hiçbir unsurun diğerlerinden daha baskın olmadığı dengeli bir toplum. M.Ö. altıncı yüzyılda Atina'da Solon tarafından *polis* için bulunmuş bir terim.

Fa (Çince): "Standart, model, yöntem"; genelde "kanun" olarak tercüme edilir. Çin Legalist okulunun önemli bir konsepti.

Gathalar (Avesta dili): Zerdüş'te atfedilen metinler, on yedi ilahi.

Golah (İbranice): Yahudiye'deki geri dönmüş sürgünler toplumu.

Goyim (İbranice): Yabancı uluslar.

Grama (Sanskritçe): Köy. Kökeninde piyade savaşçılar birliğine işaret eder.

Haoma (Avesta dili): Aryan ibadetinde kullanılan halüsinasyon görmeye neden olan bir bitki. Saplar törenle toplanır, ezilir ve kutsal bir sarhoş edici içkiye dönüştürmek için suyla karıştırılırdı. Haoma tanrı olarak da görülüyordu. Bkz. *soma*.

Helotlar (Yunanca): Messinya'da yaşayan, toprakları işgal edildiğinde Sparta'ya köle düşen yerli halk.

Herem (İbranice): "Yasak" Antik İsrail'de kutsal savaş.

Hesed (İbranice): Genelde "sevgi" ya da "merhamet" olarak tercüme edilir ancak orijinalde aile grubuna karşı özgeci yaklaşım talep eden bir akrabalık ilişkisi sadakatine işaret eden bir kabile terimidir.

Hinneni (İbranice): "Buradayım!" Peygamberler ve elçiler tarafından Tanrı huzurundaki varlıklarını ifade etmek ve kendilerinden istenen her şeyi yapmaya hazır olduklarını belirtmek için kullanılan bir çığlık. Bir itaat ve adanma ifadesi.

Homoioi (Yunanca): "Eşit" veya "bir örnek" olanlar. Sparta yurttaşlarının unvanı.

Hoplit: Yunanca *hopla*, "silahlar" kelimesinden türetilmiş. Silahlanmış Yunan yurttaş-asker.

Hotr (Avesta dili, Sanskritçe): Kutsal ilahilerde uzman rahip.

Hubris (Yunanca): Gurur, bencillik; aşırı davranış; uygun sınırlar içinde kalmayı reddetme, egoizm.

Isonomia (Yunanca): "Eşit düzen". Altıncı yüzyılın başlarında Atina'da Kleisthenes tarafından kurulan hükümete verilen isim.

Jian ai (Çince): Mohist okulunun başlıca erdemi. Genelde "evrensel sevgi" olarak tercüme edilir ancak daha doğru karşılığı "herkes için kaygı", prensipli bir tarafsızlıktır.

Jina (Sanskritçe): *Ahimsa* aydınlanmasına erişmiş ruhani bir "fatih". Jainler bir *jina* diniydi.

Jing (Çince): En yüksek *qi* formu. Varlığın kutsal özü. Varoluşun kendisi. Her şeyin ilahî özü.

Jiva (Sanskritçe): Bir ruh. Aydınlik ve zeki bir canlı varlık. Jainler her bir yaratığın –insanlar, bitkiler, hayvanlar ve kayalar ile ağaçlar– acı ve sıkıntı hisseden ve korunması ve onurlandırılması gereken bir *jiva*'sı olduğuna inanıyorlardı.

Junzi (Çince): Orijinalinde beyefendi anlamına gelir. Çin soylularından biridir. Konfüçyüsçüler bu terimi sınıfsal imasından uzaklaştırıp halka yaymışlardır. Konfüçyüsçüler için bir *junzi* iç kapasitelerini geliştirmiş olgun ve tam gelişkin bir insandı. Bu kelime bazen “temeli sağlam” ve “üstün” kişi olarak da çevrilmiştir.

Karma (Sanskritçe): “Eylem” Başta ritüel faaliyetlerini niteliyordu ama sonraları korku, bağlılık, istek ve nefret gibi zihinsel faaliyetler dâhil tüm aktiviteleri içerecek şekilde genişletildi.

Karma-yoga (Sanskritçe): Krişna tarafından *Bhagavad-Gita*’da kendini eylemlerinden kopararak bu eylemlerden hiçbir fayda sağlamayacak hale getirmeyi öğrenen savaştının yogasını tarif etmek amacıyla kullanılmış bir terimdir.

Katharsis (Yunanca): “Temizlenme, arınma”. Başta kurban ve ritüelin arındırılması anlamına geliyordu. Tragedyada izleyiciler nefret ve terör duygularından arınıyorlardı.

Kenosis (Yunanca): “Boşaltma”. Ruhanilikte bu kelime benliğin boşaltılması, egoizmin yok edilmesi anlamında kullanılır.

Khthonian (Yunanca kökenli): Yeryüzünde ya da yeraltında (*khthon*) yaşayan Erinyeler gibi Yunan tanrılarını tarif eden bir terim.

Kshatriya (Sanskritçe): “Güçlü olanlar” Devlet yönetimi ve toplumun savunulmasından sorumlu Hint savaşı sınıfı.

Li (Çince): Ritüel; seremoni; bir *junzi*’nin bütün yaşamını düzenleyen ritüeller bütünü.

Logos (Yunanca): “Diyalog şeklinde konuşma”, mantıklı, akılcı ve bilimsel düşünce. Stoacılık gibi bazı felsefelerde akılcı, belirleyici doğa prensibi anlamına gelir.

Mandala (Sanskritçe): Evrenin tam kapsayıcılığını belirtecek şekilde daima dairesel olan sembolik ve resim şeklinde bir temsili. Bir tefekkür ikonu.

Mantra (Sanskritçe): Bir ritüel esnasında okunan kısa bir nesir biçimi. Ses, Veda dininde kutsal olduğu için mantra da ilahî bir *deva*’ydı. Mantralar insanların konuşmalarındaki ilahî özü kapsayabiliyordu.

Messiach (İbranice): “Kutsal yağ ile yağlanmış kişi”. İlk başta bu terim taç giyme töreninde yağlanan ve Yahweh’ye özel ve kültürel bir yakınlık elde eden İsrail ve Yehuda kralı için kullanılıyordu. Kral, “Tanrı’nın oğlu” olarak özel bir ilahî görev üstleniyordu. Daha sonra, İkinci

Yeşaya bu terimi Yahweh'nin kralı olan ve Yahweh'nin işlerini yapan Pers Kralı Kiros için kullandı.

Miasma (Yunanca): Bir aile üyesi ya da komşuya karşı şiddet içeren gaddarlığın özünde bulunan bulaşıcı ve kirletici güç. Bunun kendine ait bağımsız bir yaşamı vardı. Faille ilişkili olan ya da yalnızca yakın çevresinde bulunan masum insanları da kirletebiliyordu. Radyoaktiviteden çok farklı değildi. Kötülük yapıldıktan sonra bu kötülüğün *miasma'sı* yalnızca failin cezalandırılmasıyla –genelde şiddetli ve törensel bir ölümle– yok edilebiliyordu. *Miasma'nın* yok edilmesinden ve suçlunun cezalandırılmasından Erinyeler sorumluydu.

Mitzvah (İbranice): Çoğulu *mitzvot*: Yahweh'nin Tevrat'ındaki “emirler”.

Moksha (Sanskritçe): Yeniden doğum ve sonsuz *samsara* döngüsünden “kurtuluş” Kişinin gerçek benliğine kavuşması.

Monolatri (Yunanca kökenli): Tek bir tanrıya tapınmayı ifade eder. Monolatri yalnızca tek bir tanrının var olduğunu iddia eden monoteizm ile aynı şey değildir. Monolatri inancına sahip kişi çok sayıda tanrının varlığına inanır ancak bunlardan yalnızca birine tapınmayı seçer. İsrail peygamberleri muhtemelen diğer tanrıların var olduğuna inanıyorlardı fakat halkın yalnızca Yahweh'ye tapınmasını ve diğer tanrıların kültlerine katılmamasını istiyorlardı.

Muni (Sanskritçe): “Sessiz bilge” Bir münzevi.

Mystai (Yunanca): Kişisel ve yoğun bir ilahî deneyim kazandıran bir Yunan gizem dinine kabul edilme törenine katılan kişiler.

Mythos (Yunanca): “Mit” Bir anlamda bir kez olan ama aynı zamanda her zaman olan bir gerçeklik. Anlaşılması güç ve sonsuz gerçeğin peşine düşen, *logos*'la tamamlanan nihai anlamı arayan mitsel söylem.

Nibbana (Pali dili): “Yok oluş”, “patlama”. Benliğin acı ve sıkıntılardan aydınlanma ve özgürlüğe götüren yok oluşu. Sanskritçede *nirvana* olarak bilinir.

Niyama (Sanskritçe): Gurunun öğretilerini, sessizlik alışkanlığını ve herkese karşı nezaketi içeren hazırlayıcı yogi “disiplinleri”

Nous (Yunanca): “Akıl”.

Panathenaea (Yunanca): Şehrin doğumunun kutlandığı Atina'daki yeni yıl festivali. Festivalde Atina caddelerinden Akropolis'e bir tören geçidi yapılır, Athena'nın kült heykeline yeni bir giysi sunulurdu.

Pesach (İbranice): “Geçiş.” Nihayetinde ölüm meleğinin İsraililerin evlerinin üzerinden geçerek Mısırlıların ilk çocuklarını öldürmesiyle

İsraillilerin Mısır'dan kurtulmasının kutlandığı bahar Hamursuz Bayramının adı.

Physikoi (Yunanca): "Fizikçiler." Milet ve Güney İtalya'daki Elea'da yaşayan fen bilimciler.

Polis (Yunanca): Çoğulu *poleis*: Yunan şehir devleti.

Pranayama (Sanskritçe): Bir trans ve iyilik haline götüren yoga nefes egzersizleri.

Prophet (Peygamber) (Yunanca kökenli): Tanrı için ya da Tanrı adına "konuşan" kişi.

Purusha (Sanskritçe): "Kişi." Terim öncelikle dünyayı yaratmaları için gönüllü olarak tanrılara kendini kurban etmeleri için izin veren asal insan kişisi anlamına geliyor. Bu arketip kurban Rig Veda'nın Purusha İlahisi'nde kutlanmıştır. Sonraları Purusha yaratıcı tanrı Prajapati figürüyle birleştirilmiş ve Hindistan'ın Eksen Çağı'nda başlayan ritüel reformunun vazgeçilmezi olmuştur. Samkhya felsefesinde *purusha* her bir bireyin doğadan kurtarılması gereken ebedi ve kutsal benliğine işaret etmiştir.

Qaddosh (İbranice): "Ayrı, öteki." Sonradan "kutsal" anlamını da kazanmıştır.

Qi (Çince): Yaşamın ham maddesi. Hayatın temel enerjisi ve asal ruhu. Tüm varlıklara can verir. Tükenmezcesine aktiftir, *tao* rehberliğiyle bireysel yaratıkları oluşturmak için farklı kombinasyonları birleştirir. Bir süre sonra *qi* kaybolur, yaratıklar ölür ya da ayrışır. *Qi* yaşamaya devam eder, oldukça farklı varlıklar yaratmak için onları farklı şekillerde birleştirir. *Qi* her şeye kendilerine özgü şeklini ve formunu kazandırır. *Qi*'nin insan kişisinde özgürce akmasını sağlamak Çin mistisizminin ana hedefi olmuştur. *Qi*, kişiliğin temeli, varlığın zemini olduğu için *tao* ile mükemmel uyum içindeydi.

Raja (Sanskritçe): "Şef, kral."

Rajasuya (Sanskritçe): Kraliyet takdis seremonisi.

Rang (Çince): "Teslimiyet." Çin hürmet ve saygı ritüellerinin gerektirdiği yaklaşım.

Ren (Çince): Kelime anlamı, "insan." Konfüçyüs bu kelimeye yeni bir anlam kazandırmış ama zamanının entelektüel kategorilerini aştığı için tanımlamayı reddetmiştir. *Ren*, aşkın bir değer, en yüce iyiliktir. Her zaman insanlık konseptiyle ilişkilendirildi ve "insan kalplilik"

olarak tercüme edildi. Sonraları Konfüçyüsçüler bu kelimeyi iyi niyet ve sevgi anlamında kullandılar. *Ren*, başlıca Konfüçyüsçü erdemdir.

Rig Veda (Sanskritçe): “Şiir Halinde Bilgi;” Binden fazla ilahiden oluşan Veda metinlerinin en kutsal parçası.

Rishi (Sanskritçe): “Kâhin.” Terim Rig Veda’daki kâhin şairleri ifade ediyordu. Aynı zamanda bir bilici, mistik ya da bilge.

Rita (Sanskritçe): Kutsal düzen. Bkz. *asha*.

Ru (Çince): Çinli ritüel üstatları.

Sabaoth (İbranice): “Orduların tanrısı.” Yahweh’nin baş sıfatı.

Samkhya (Sanskritçe): “Ayrımcılık.” Kozmosu yirmi dört ayrı kategoride analiz eden ve *moksha*’yı uyandırmak için meditasyonun nesnesi olabilecek bir kozmoloji yaratan yogaya benzer bir felsefe.

Samsara (Sanskritçe): “Gitmeye devam etmek.” İnsanları bir yaşamdan ötekine sürüklenmek zorunda bırakan ölüm ve yeniden doğum döngüsü. Genelde insan durumunun huzursuzluğunu ve geçiciliğini ifade eder.

Sangha (Sanskritçe): Kelime Aryan kabilelerin meclisi anlamındadır. Sonraları münzevilerin dinî tarikatlarını ifade etmeye başlamıştır.

Satrap (Persçe): Yönetici.

Sefer torah (İbranice): M.Ö. 622’de Kudüs tapınağında bulunan Kanun parşömeni.

Shen (Çince): Her bir kişiyi benzersiz kılan ilahî, ruhani nitelik. Kişinin birey olarak Cennet’te hayatta kalmasını ve kültün kutsal atalarından biri olmasını *shen* sağlardı. Çin mistisizminde *shen* bir kişinin varoluşun *jing*’i ile denk olan en derin ve ilahî benliğini ifade ediyordu.

Shi (Çince): Çin’in alt sınıf aristokrasisi, sıradan beyefendiler. Genelde yönetimde daha az prestijli görevler üstlenirler, silahlı asker olarak hizmet verirler, çeşitli branşlarda uzmanlık sunarlar, yazılı gelenekleri ve metinleri korurlardı. Çin Eksen Çağı’nın bilgeleri büyük oranda bu sınıftan gelmiştir.

Shruti (Sanskritçe): “Duyulan şey,” vahiy.

Shu (Çince): “Kendini benzetme.” Altın Kural’la ilişkili Konfüçyüsçü kaygı erdemi. Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma.

Shudra (Sanskritçe): Hindistan’da Aryan olmayan nüfus, Veda topluluğunda işçilik yapan en düşük sınıf.

- Soma** (Sanskritçe): Bkz. *haoma*. Aryan ritüelinde kullanılan halüsinojen bir bitki. Hindistan’da Soma aynı zamanda insanları açktan koruyan ve sığırlarına bakan bir ilahî rahipti.
- Sympatheia** (Yunanca): “Birlikte hissetmek.” Ritüel sayesinde derin yakınlık hissetmek. Sonraları diğer acı çekenlerle birlikte hissetmek olarak anlamı genişletilmiştir.
- Tao** (Çince): Yol; doğru çizgi ya da yol. Çin ritüellerinin amacı insan işlerini Cennet’in Yolu ile uyumlu hale getirmektir. Erdemli insan *tao*’nun yeryüzündeki varlığını ifade eden kudret *de* ile uyumludur. *Taoizm*’de, Eksen Çağı’nda Zhuangzi ve Laozi’nin temsil ettiği okulda, *tao* nihai ve açıklanamaz gerçeklik olmuştur. Tüm görünümünün türediği kaynak, tüm varlıkların üretilmemiş üreticisi, dünyanın dengesini ve düzenini garanti altına alan varlık olmuştur.
- Tapas** (Sanskritçe): “Sıcaklık.” İnsanların kutsal ateşin başında oturup terlediği, ilahî ve yaratıcı bir güç hissettirecek şekilde içlerinde bir sıcaklık yükselişi hissettiği bir egzersiz. Sonradan “münzevilik” anlamına gelmeye başlamıştır.
- Techne** (Yunanca): Teknoloji.
- Tevrat** (İbranice): “Öğreti.” Sina Dağı’nda Tanrı tarafından Musa’ya aktarıldığı söylenen İsrail Kanunu.
- Theoria** (Yunanca): Tefekkür.
- Thetes** (Yunanca): Yunan toplumunun en alt sınıfları.
- Upanishadlar** (Sanskritçe): “Yanına oturmak.” Veda’nın olgunlaşmış hali olarak görülen ezoterik mistik metinler. M.Ö. yedinci ve ikinci yüzyıllar arasında on üç klasik Upanishad derlenmiştir.
- Vaishya** (Sanskritçe): Kabile üyesi. Veda toplumunda ilk başlarda hayvancılık ve tarım, sonraları ise ticaret ve alışveriş yoluyla toplumun zenginleşmesi görevini üstlenen üçüncü sınıf.
- Veda** (Sanskritçe): “Bilgi.” Bu terim Aryan Hintlilerin devasa kutsal literatür külliyyatını belirtmek için kullanılıyordu.
- Wu wei** (Çince): “Hiçbir şey yapmamak.”
- Xian** (Çince): Mohist “değerli adamlar.” Pratik eylem adamları.
- Xie** (Çince): Gezgin askerî uzmanlardan oluşan gruplar.
- Yamas** (Sanskritçe): Meditasyona başlamadan önce yoginin ustalaşması gereken hazırlık evresindeki beş “yasak”. Bunlara beş “yemin” de deniyordu. Yasaklar arasında şiddet, hırsızlık, yalan söylemek,

seks ve zihni bulandıran ve yoğunlaşmayı engelleyen sarhoş edici maddeler vardı.

Yoga (Sanskritçe): “Boyunduruğa vurmak.” İlk başta bir akından önce koşum hayvanlarını savaş arabasına bağlamak anlamında kullanılıyordu. Sonraları aydınlanmaya ulaşmak için zihnin güçlerini “boyunduruğa vurmak” anlamına gelmeye başladı. Bizi *moksha* ve *nibbana*’dan uzak tutan egoizmden kurtulmamız için tasarlanmış meditasyon disiplini.

Yogi: Yoga yapan kişi.

Yu wei (Çince): Disiplinli, amaçlı eylem.

Yuga (Sanskritçe): Bir çağ. Bir tarih döngüsü.

Kaynakça

- Abelson, J. *The Immanence of God in Rabbinical Literature*. Londra, 1912.
- Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century BC*. Londra, 1968.
- Ahlström, Gosta W. *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis, 1993.
- Alt, A. *Essays in Old Testament History and Religion*. Çev. R.A. Wilson. Oxford, 1966.
- Alter, Robert ve Frank Kermode, ed. *The Literary Guide to the Bible*. Londra, 1987.
- Bareau, A. *Recherches sur la biographie du Buddha*. Paris, 1963.
- Barker, Margaret. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*. Londra, 1991.
- . *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*. Londra, 1987.
- Batto, B. *Slaying the Dragon*. Philadelphia, 1992.
- Bechert, Heinz. "The Date of the Buddha Reconsidered." *Indologia Taurinensia* 10, tarihi belli değil.
- Becking, B. ve M. C. A. Korpel, ed. *The Crisis of Israelite Religion: Transformations and Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*. Leiden, 1999.
- Belkin, Samuel. *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*. Londra, 1960.
- Ben-Tor, Amnon, ed. *The Archaeology of Ancient Israel*. New Haven, 1992.
- Bespaloff, R. *On the Iliad*. Çev. M. McCarthy. 2. baskı. New York, 1962.
- Biardeau, Madeline. "Etudes de mythologie hindoue." *Bulletin de l'Ecole Francaise d' Extreme-Orient* 63 (1976).
- Biardeau, Madeline ve Charles Malamoud. *La sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris, 1976.
- Bickerman, Elias J. *From Ezra to the Last of the Maccabees*. New York, 1962.
- . *The Jews in the Greek Age*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1988.

- Birrell, Anne. *Chinese Mythology: An Introduction*. Baltimore ve Londra, 1993.
- Boccaccini, Gabriele. *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids, Mich. ve Cambridge, Birleşik Krallık, 2002.
- Boedeker, Deborah ve Kurt A. Raaflaub, ed. *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1998.
- Boodberg, Peter. "The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts." *Philosophy East and West* 2, no. 4 (Ekim 1953).
- Booth, Wayne C. *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*. Chicago, 1974.
- Bottero, Jean. *The Birth of God: The Bible and the Historian*. Çev. Kees W. Bolle. University Park, Pa., 2000.
- Bowman, J. *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*. Pittsburgh, 1977.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*. 2 cilt. Leiden, 1975, 1982.
- . *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. 2. baskı. Londra ve New York, 2001.
- , ed. ve çev. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago ve Londra, 1984.
- Brickhouse, Thomas C. ve Nicholas D. Smith. *Plato's Socrates*. Londra ve New York, 1994.
- Brockington, John. *The Sanskrit Epics*. Leiden, 1998.
- . "The Sanskrit Epics." Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, 2003.
- Bronkhorst, Johannes. "Dharma and Abhidharma." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, no. 2 (1985).
- Bruns, Gerald L., "Midrash and Allegory." Robert Alter ve Frank Kermode, ed., *The Literary Guide to the Bible*. Londra, 1987.
- Burckhardt, Jacob. *The Greeks and Greek Civilization*. Ed. Oswyn Murray. Çev. Sheila Stern. New York, 1999.
- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1986.
- . *Greek Religion*. Çev. John Raffan. Cambridge, Mass., 1985.
- . *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Çev. Peter Bing. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1983.
- . *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Çev. Margaret E. Pinder ve Walter Burkert. Cambridge, Mass. ve Londra, 1992.

- . *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*. Çev. Peter Bing. Chicago ve Londra, 2001.
- . *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1980.
- Buxton, Richard. *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1994.
- , ed. *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 2000.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Çev. Sabri Gürses, (İthaki Yayınları, İstanbul, 2018).
- . *Doğu Mitolojileri: Tanrının Maskeleri 2*, Çev. Kudret Emiroğlu, (İslık Yayınları, İstanbul, 2017).
- . *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri 1*, Çev. Kudret Emiroğlu, (İslık Yayınları, İstanbul, 2016)..
- . *Transformations of Myth Through Time*. New York, 1990.
- Campbell, Joseph ve Bill Moyers. *Mitolojinin Gücü* çev. Zeynep Yaman (Medicat Kitapları, İstanbul, 2017).
- Carrithers, Michael. *The Buddha*. Oxford ve New York, 1983.
- Carroll, Robert. "Psalm LXXVIII: Vestiges of a Tribal Polemic." *Vetus Testamentum* 21, no. 2 (1971).
- Cartledge, Paul. *The Spartans: An Epic History*. Londra, 2002.
- Chakravarti, Sures Chandra. *The Philosophy of the Upanishads*. Kalküta, 1935.
- Chang, K. C. *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge, Mass., 1983.
- . *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*. Cambridge, Mass., 1976.
- Chaudhuri, Nirad C. *Hinduism: A Religion to Live By*. New Delhi, 1979.
- Ching, Julia. *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1997.
- Choksky, Jamsheed K. *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*. Austin, 1989.
- Chotopadhyana, D. *Indian Atheism*. Londra, 1969.
- Clark, Peter. *Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith*. Brighton, Birleşik Krallık ve Portland, Ore., 1998.
- Clements, R. E. *Abraham and David*. Londra, 1967.
- . *God and Temple*. Oxford, 1965.
- , ed. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1989.

- Clifford, Richard J. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, Mass., 1972.
- Cogan, Mordechai ve Israel Ephal, ed. *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*. Jerusalem, 1991.
- Cohen, A. *Everyman's Talmud*. New York, 1975.
- Cohn, Norman. *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven ve Londra, 1993.
- Cohn, Robert ve Laurence Silberstein. *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*. New York, 1994.
- Colaïaco, James A. *Socrates Against Athens: Philosophy on Trial*. New York ve Londra, 2001.
- Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1982.
- Conze, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. Oxford, 1951.
- . *Buddhist Meditation*. Londra, 1956.
- . *A Short History of Buddhism*. Oxford, 1980.
- Cooper, John M., ed. *Plato: Complete Works*. Indianapolis, 1997.
- Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, 1957.
- Creel, H.G. *Confucius: The Man and the Myth*. Londra, 1951.
- . *The Origins of Statecraft in China*. Chicago, 1970.
- Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1973.
- . *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore ve Londra, 1998.
- Crossan, John Dominic. *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*. New York, 1998.
- Csikszentmihályi, Mark ve Philip J. Ivanhoe, ed., *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. Albany, 1999.
- Damrosch, David. "Leviticus." In Robert Alter and Frank Kermode, ed., *The Literary Guide to the Bible*. Londra, 1987.
- . *The Narrative Covenant: Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*. San Francisco, 1987.
- Davids, T. W. Rhys. *Dialogues of the Buddha*. 3 cilt. Londra, 1899, 1910, 1921.
- Davie, John. Çev. *Euripides: Electra and Other Plays*. Londra ve New York, 1998.

- Davies, W. D. *The Territorial Dimension of Judaism*. Berkeley ve Los Angeles, 1982.
- Davies, W. D. ve Louis Finkelstein. *The Cambridge History of Judaism*. 2 cilt. Cambridge, Birleşik Krallık, 1984.
- Dawson, Raymond. *Confucius*. Oxford, Toronto ve Melbourne, 1981.
- De Bary, Wm. Theodore ve Irene Bloom, ed. *Sources of Chinese Tradition*. Vol. I, *From Earliest Times to 1600*. 2. baskı. New York, 1999.
- Detienne, Marcel. *Masters of Truth in Archaic Greece*. Çev. Janet Lloyd. Londra, 1996.
- Detienne, Marcel ve Jean-Pierre Vernant. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Çev. Paula Wissing. Chicago ve Londra, 1989.
- Dever, William G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids, Mich. ve Cambridge, Birleşik Krallık, 2001.
- Di Cosmo, Nicola. *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge, Birleşik Krallık ve New York, 1992.
- Di Vito, R. A. *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names: The Designation and Conception of the Personal God*. Roma, 1993.
- Dubs, H. H., ed. ve çev. *The Works of Hsuntze*. Londra, 1928.
- Dull, Jack. "Anti-Qin Rebels: No Peasant Leaders Here." *Modern China* 9, no. 3 (Temmuz 1983).
- Douglas, Mary. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Londra, 1975.
- . *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Oxford ve New York, 2001.
- . *Leviticus as Literature*. Oxford ve New York, 1999.
- . *Doğal Semboller: Kozmoloji Keşifleri*. Çev. Yavuz Alogan (Metis Yayınları, İstanbul, 2018).
- . *Saflık ve Tehlike*. Çev. Emine Ayhan, (Metis Yayınları, İstanbul, 2017).
- Dumezil, Georges. "Métiers et classes fonctionelles chez divers peuples indo-européens." *Annales (Economies, Societies, Civilisations 13e Année)* 4 (Ekim-Aralık 1958).
- Dumont, L. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago ve Londra, 1980.
- Dundas, Paul. *The Jains*. 2. baskı. Londra ve New York, 2002.

- Durham, J. I. ve J. R. Porter, ed. *Proclamation and Presence: Essays in Honour of G. Henton Davies*. Londra, 1970.
- Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*. Çev. Özer Ozankaya, (Cem Yayınevi, İstanbul, 2018).
- Dutt, Sukumar. *Buddha and Five After-Centuries*. Londra, 1957.
- . *Early Buddhist Monarchism, 600 BC to 100 BC*. Londra, 1924.
- Duyvendark, J. J. L., çev ve ed. *The Book of Lord Shang*. Londra, 1928.
- Eck, Diana L. *Banaras, City of Light*. New York, 1999.
- . *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York, 1996.
- Edwardes, Michael. *In the Blowing Out of a Flame: The World of the Buddha and the World of Man*. Londra, 1976.
- Eisenstadt, S. N., ed. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, 1986.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. 3 cilt. Çev. Ali Berktaş, (Alfa Yayınları, İstanbul, 2017).
- . *Ebedi Dönüş Miti*. Çev. Ayşe Meral, (Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017).
- . *Mitler, Rüyalar, Gizemler*. Çev. Cem Soydemir, (Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017).
- . *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan Özcan, (Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2009).
- . *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. Çev. Ali Berktaş, (Alfa Yayınları, İstanbul, 2017).
- . *Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük*. Çev. Ali Berktaş, (Alfa Yayınları, İstanbul, 2017).
- Elvin, Mark. "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" S.N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, 1986.
- Epsztein, Leon. *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*. Londra, 1986.
- Erdosy, G. *Urbanization in Early Historic India*. Oxford, 1988.
- Fagles, Robert, çev. *Aeschylus: The Oresteia*. Londra ve New York, 1966.
- Faraone, C. ve T. H. Carpenter, ed. *Masks of Dionysus*. Ithaca, 1993.
- Fensham, F. Charles. "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature." Frederick E. Greenspahn, ed., *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*. New York ve Londra, 1991.

- Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York, 1972.
- Finkelstein, Israel, ve Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York ve Londra, 2001.
- Finkelstein, Israel ve Nadar Na'aman, ed. *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*. Washington, D. C., 1994.
- Fishbane, Michael. *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1998.
- . *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. New York, 1979.
- Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge, Birleşik Krallık ve New York, 1996.
- , ed. *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, 2003.
- Fox, Everett, çev. *The Five Books of Moses*. New York, 1983.
- Frankfort, H. ve H. A. Frankfort, ed. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago, 1946.
- Frauwallner, E. *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. Roma, 1956.
- Frawley, David. *Gods, Sages and Kings: Vedic Secrets of Ancient Civilization*. Salt Lake City, 1991.
- Freedman, David N., ed. *The Anchor Bible Dictionary*. 6 cilt. New York, 1992.
- Freeman, Charles. *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*. New York ve Londra, 1999.
- Freist, William K. "Orpheus: A Fugue on the Polis." Dora C. Pozzi ve John M. Wickersham, ed., *Myth and the Polis*. Ithaca ve Londra, 1991.
- Freud, Sigmund. *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*. Çev. Selçuk Budak. (Öteki Yayınevi, İstanbul, 2016).
- Friedman, Richard Elliott. *Who Wrote the Bible?* New York, 1987.
- Fung Yu-Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. Ed. ve çev. Derk Bodde. New York, 1976.
- Ganguli, K. M., çev. *Mahabharata*, 12 cilt. Kalküta, 1883-96.
- Gernet, Jacques. *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*. Çev. Raymond Rudorff. Londra, 1968.

- . *A History of Chinese Civilization*. 2. baskı. Çev. J. R. Foster ve Charles Hartman. Cambridge, Birleşik Krallık ve New York, 1996.
- Ghosh, A. *The City in Early Historical India*. Simla, 1973.
- Girard, René. *Şiddet ve Kutsal*. Çev. Necmiye Alpay. (Kanat Kitap, İstanbul, 2003).
- Girardot, N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley, 1983.
- Gokhale, B. G. "The Early Buddhist Elite." *Journal of Indian History* 42, bölüm 2, tarihi belli değil.
- Gombrich, Richard F. *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Londra ve New York, 1995.
- . *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. Londra ve Atlantic Highlands, N. J., 1996.
- . *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Londra ve New York, 1988.
- Gonda, Jan. *Change and Continuity in Indian Religion*. Lahey, 1965.
- . *Notes on Brahman*. Utrecht, 1950.
- . *Vedic Literature*. Wiesbaden, 1975.
- . *The Vision of the Vedic Poets*. Lahey, 1963.
- Goody, Jack ve Ian Watt. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1968.
- Gordon, R. L. *Myth, Religion and Society*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1981.
- Gottlieb, Anthony. *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*. Londra, 2000.
- . "Socrates." Frederick Raphael ve Ray Monk, ed., *The Great Philosophers*. Londra, 2000.
- Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill., 1989.
- . *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong, 1978.
- Granet, Marcel. *Chinese Civilization*. Çev. Kathleen Innes ve Mabel Brailsford. Londra ve New York, 1951.
- . *Festivals and Songs of Ancient China*. Çev. E.D. Edwards. Londra, 1932.
- . *The Religion of the Chinese People*. Çev. ve ed. Maurice Freedman. Oxford, 1975.
- Green, Arthur. *Jewish Spirituality*. 2 cilt. Londra ve New York, 1986, 1988.
- Greenspahn, Frederic E., ed. *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*. New York ve Londra, 1991.

- Griffith, Ralph T. H., çev. *The Rig Veda*. Yeniden basım, New York, 1992.
- Hamilton, G., çev. *The Symposium*. Harmondsworth, 1951.
- Haran, Menahem. *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historic Setting of the Priestly School*. Oxford, 1987.
- Hatto, A. T., ed. *Traditions of Heroic and Epic Poetry*. Londra, 1980.
- Havelock, Eric A. *Preface to Plato*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1963.
- Heesterman, J. C. *The Ancient Indian Royal Consecration*. Lahey, 1957.
- . *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago ve Londra, 1993.
- . *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*. Chicago ve Londra, 1985.
- . "Ritual, Revelation and Axial Age." S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, 1986.
- Heschel, Abraham J. *The Prophets*. 2 cilt. New York, 1962.
- Hilliers, Delbert. *Covenant: The History of a Biblical Idea*. Baltimore, 1969.
- Hiltebeitel, Alf. *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahabharata*. Ithaca ve Londra, 1976.
- Hinton, David, çev. *Chuang Tzu: The Inner Chapters*. Washington, D.C., 1998.
- , çev. *Mencius*. Washington, D.C., 1998.
- Holloway, Richard, ed. *Revelations: Personal Responses to the Books of the Bible*. Edinburgh, 2005.
- Hopkins, D.C. *The Highlands of Canaan*. Sheffield, 1985.
- Hopkins, E. *The Great Epic of India*. New York, 1902.
- Hopkins, Thomas J. *The Hindu Religious Tradition*. Belmont, Calif., 1971.
- Hubert, H. ve M. Mauss. *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Çev. W.D. Halls. Chicago, 1981.
- Ivanhoe, Philip J. *Confucian Moral Self-Cultivation*. 2. baskı. Indianapolis, 2000.
- . *Ethics in the Confucian Tradition*. 2. baskı. Indianapolis, 2002.
- Jacobi, H., ed. ve çev. *Jaina Sutras*. 2 cilt. Oxford, 1882-85.
- Jaspers, Karl. *The Great Philosophers: The Foundations*. Ed. Hannah Arendt. Çev. Ralph Manheim. Londra, 1962.
- . *The Origin and Goal of History*. Çev. Michael Bullock. Londra, 1953.
- James, E.O. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. Londra, 1960.

- Jowett, Benjamin, çev., M. J. Knight. *The Essential Plato*. Oxford, 1871.
- Giriş yazısı, Alain de Botton. Londra, 1999.
- Kak, S.C. "On the Chronology of Ancient India." *Indian Journal of History and Science* 22, no. 3 (1987).
- . "The Structure of the Rgveda." *Indian Journal of History and Science* 28, no. 2 (1993).
- Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoism*. Çev. Roger Greaves. Stanford, Calif., 1969.
- Karlgren, Bernhard, çev. *The Book of Odes*. Stockholm, 1950.
- Keay, John. *India: A History*. Londra, 2000.
- Keightley, David N. "The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy." *Cahiers d'Extreme-Asie*, tarihi belli değil.
- . "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture." *History of Religions* 17, no. 3-4 (1978).
- . "Shamanism, Death and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China ca. 5000-1000 BCE." *Asiatische Studien* 52, no. 3 (1998).
- , ed. *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley, 1983.
- Keith, Arthur Berridale. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1925.
- Kennedy, K.A. R. ve G. L. Possehl, ed. *Studies in the Archaeology and Palaeoanthropology of South Asia*. New Delhi, 1983.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1981.
- King, Ursula. *Women in the World's Religions, Past and Present*. New York, 1987.
- King, Winston L. *Buddhism and Christianity*. Philadelphia, 1962.
- Kirk, G. S. ve J. E. Raven. *The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1960.
- Klawans, Jonathan. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford, 2000.
- Kline, T.C., III ve Philip J. Ivanhoe. *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi*. Indianapolis, 2000.
- Klostermaier, Klaus K. *Hinduism: A Short History*. Oxford, 2000.
- . *A Survey of Hinduism*. 2. baskı. Albany, 1994.
- Kosambi, D.D. *The Culture and Civilization of Ancient India, in Historical Outline*. Londra, 1965.
- Kramer, Samuel N. *Sümer Mitolojisi*. Çev. Hamide Koyukan. (Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 1999).

- Kramrisch, Stella. *The Presence of Siva*. Princeton, n.d.
- Kulke, Hermann. "The Historical Background of India's Axial Age." S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, 1986.
- Lambert, W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Londra, 1960.
- Lane Fox, Robin. *Alexander the Great*. Londra, 1973.
- Langdon, Stephen. *Babylonian Wisdom*. Londra, 1923.
- Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago ve Londra, 1951.
- Lau, D.C., çev. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. Londra, 1963.
- , çev. *Mencius*. Londra, 1970.
- Legge, J., çev. *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen*. 2. baskı. Hong Kong, 1960.
- , çev. *Classic of Filial Piety (Hsiao Ching)*. Oxford, 1879.
- , çev. *The Li Ki*. Oxford, 1885.
- Leick, Gwendolyn. *Mesopotamia: The Invention of the City*. Londra, 2001.
- Lemche, N. P. *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*. Leiden, 1985.
- Lenski, G. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York, 1966.
- Lenski, G. ve J. Lenski. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. 2. baskı. New York, 1974.
- Lesky, A. "Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus." *Journal of Hellenic Studies* (1966).
- Levinson, Bernard M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford ve New York, 1998.
- Lévi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce*. Çev. Tahsin Yücel (YKY, İstanbul, 2018).
- , *Yapısal Antropoloji*. Çev. Adnan Kahiloğulları (İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012).
- Liao, W. K., çev. ve ed. *Han Fei Tzu*. 2 cilt. Londra, 1938, 1959.
- Lieb, Michael. *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics and Cultural Change*. Ithaca ve Londra, 1991.
- Ling, Trevor. *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*. Londra, 1973.
- Lloyd, G. E. R. *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1996.

- Loewe, Michael ve Edward L. Shaughnessy, ed. *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1999.
- Lopez, Donald S. *Buddhism*. Londra ve New York, 2001.
- Machinist, Peter. "Distinctiveness in Ancient Israel." Mordechai Cogan ve Israel Ephal, ed., *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*. Kudüs, 1991.
- . "Outsiders or Insiders: The Biblical View of Emergent Israel in Its Contexts." Robert Cohn ve Laurence Silberstein, *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*. New York, 1994.
- Mann, Th. W. *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: The Typology of Exaltation*. Baltimore, 1977.
- Masparo, Henri. *China in Antiquity*. 2. Baskı. Çev. Frank A. Kierman Jr. Folkestone, 1978.
- Matchett, Freda. *Krsna: Lord or Avatara? The Relationship Between Krsna and Visnu*. Richmond, Birleşik Krallık, 2001.
- McCrindle, J.W. *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*. Kalküta, 1877.
- McKeon, Richard, ed. *The Basic Works of Aristotle*. New York, 2001.
- Mei, Y. P., ed. ve çev. *The Ethical and Political Works of Mot-tse (Chapters 1–39; 46–50)*. Londra, 1929.
- Meier, Christian. *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*. Çev. Robert ve Rita Kimber. Londra, 1999.
- . "The Emergence of Autonomous Intelligence Among the Greeks." S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, 1986.
- Mein, Andrew. *Ezekiel and the Ethics of Exile*. Oxford ve New York, 2001.
- Mendenhall, George W. *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*. Baltimore, 1973.
- Miller, Barbara Stoler, çev. *The Bhagavad-Gita: Krishna's Counsel in Time of War*. New York, Toronto, ve Londra, 1986.
- Montefiore, C. G. ve H. Loewe, ed. *A Rabbinic Anthology*. New York, 1974.
- Mote, Frederick F. *Intellectual Foundations of China*. New York, 1971.
- Moulinier, L. *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin de IV siècle avant J-C*. Paris, 1952.
- Muffs, Yochanan. *Love and Joy: Law, Language and Religion in Ancient Israel*. Cambridge, Mass., 1992.

- Mujamdar, B. P. *Socio-Economic History of Northern India*. Londra, 1960.
- Muller, Max. *The Six Systems of Indian Philosophy*. Londra, 1899.
- Murray, Oswyn. *Early Greece*. 2. baskı. Londra, 1993.
- Nanamoli, Bhikku, çev. ve ed.. *The Life of the Buddha, According to the Pali Canon*. Kandy, Sri Lanka, 1972.
- Narain, A. K. ed. *Studies in the History of Buddhism*. Delhi, 1980.
- Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1956.
- Neusner, J. *The Idea of Purity in Ancient Israel*. Leiden, 1973.
- Nicholson, Ernest. *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford, 1998.
- Niditch, Susan. *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*. Louisville, 1996.
- Noth, Martin. *Exodus*. Londra, 1960.
- . *A History of Pentateuchal Traditions*. Sheffield, 1981.
- Oldenberg, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. Çev. William Hoey. Londra, 1882.
- Olivelle, Patrick. "The Renouncer Tradition." Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, 2003.
- . *Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford ve New York, 1992.
- , ed. ve çev. *Upanisads*. Oxford ve New York, 1996.
- Ollenburger, Ben C. *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*. Sheffield, 1987.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Çev. John W. Harvey. Oxford, 1923.
- Owen, E.T. *The Story of the Iliad*. 2. baskı. Ann Arbor, 1966.
- Palmer, Martin ve Elizabeth Breuilly, çev. *The Book of Chuang Tzu*. Londra ve New York, 1996.
- Pankenier, David W. "The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate." *Early China* 20 (1995).
- Parker, Robert. *Athenian Religion: A History*. Oxford and New York, 1996.
- Patai, Ralph. *Man and Temple*. Londra, 1994.
- Poliakov, L. *The Aryan Myth*. New York, 1974.
- Polley, Max E. *Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach*. New York ve Oxford, 1989.

- Pozzi, Dora C. ve John M. Wickersham, ed. *Myth and the Polis*. Ithaca ve Londra, 1991.
- Puett, Michael J. *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford, Calif., 2001.
- . *To Become a God: Cosmology, Sacrifice ve Self-Divinization in Early China*. Cambridge, Mass. ve Londra, 2002.
- Rahula, Walpola. *What the Buddha Taught*. 2. baskı. Oxford ve Boston, 1959.
- Raphael, Frederic ve Ray Monk, ed. *The Great Philosophers*. Londra, 2000.
- Redfield, J. M. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago ve Londra, 1975.
- Redford, D. B. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton, 1992.
- Renfrew, Colin. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Londra, 1987.
- Renou, Louis. *Religions of Ancient India*. Londra, 1953.
- . "Sur la notion de brahman." *Journal Asiatique* 237 (1949).
- Rickett, W. Allyn, ed. ve çev. *Guanzi (35 Chapters)*. Princeton, 1985.
- , ed. ve çev. *Kuan-tzu (10 Chapters)*. Hong Kong, 1965.
- Roth, Harold D. *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York, 1999.
- Rowley, Harold H. *Worship in Ancient Israel: Its Form and Meaning*. Londra, 1967.
- Sandars, N. K., ed. ve çev. *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*. Harmondsworth, 1971.
- Schein, Seth L. *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1984.
- , ed. *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*. Princeton, 1996.
- Schniedewind, William M. *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge, Birleşik Krallık, 2004.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1985.
- Scott, James. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, 1990.
- Seaford, Richard. "Dionysiac Drama and Dionysiac Mysteries." *Critical Quarterly* 31 (1981).

- . "Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy and the Polis." C. Faraone ve T. H. Carpenter, ed., *Masks of Dionysus*. Ithaca, 1993.
- Segal, Charles. *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. 2. baskı. Princeton, 1997.
- Senart, Emile. "Bouddhisme et yog." *La Revue de l'Histoire des Religions* 42 (1900).
- Shaffer, J. G. "Indo Aryan Invasions: Cultural Myth or Archaeological Reality." K.A. R. Kennedy and G. L. Possehl, ed., *Studies in the Archaeology and Palaeoanthropology of South Asia*. New Delhi, 1983.
- Sharma, R. S. *Material Culture and Social Formations in Ancient India*. Delhi, 1983.
- Shewring, Walter, çev. *Homer: The Odyssey*. Oxford and New York, 1980.
- Shulman, David. "Asvatthaman and Bhannada: Brahmin and Kingly Paradigms in the Sanskrit Epic." S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, 1986.
- Silk, M. S., ed. *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*. Oxford, 1996.
- Skilton, Andrew. *A Concise History of Buddhism*. Birmingham, Birleşik Krallık, 1994.
- Slater, Robert Larson. *Paradox and Nirvana*. Chicago, 1951.
- Smart, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. New York ve Londra, 1983.
- Smith, Brian K. *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. Oxford ve New York, 1989.
- Smith, D. Howard. *Chinese Religions*. Londra, 1968.
- . *Confucius*. Londra, 1973.
- Smith, Daniel L. *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington, Ind., 1989.
- Smith, Huston. *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*. San Francisco, 1991.
- Smith, John D. "The Two Sanskrit Epics." A.T. Hatto, ed., *Traditions of Heroic and Epic Poetry*. Londra, 1980.
- Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, 1982.
- . *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago ve Londra, 1978.

- Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. New York ve Londra, 1990.
- . *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York ve Londra, 2001.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Faith and Belief*. Princeton, 1979.
- . *Towards a World Theology*. Londra, 1981.
- Snodgrass, A. N. *The Dark Age of Greece: Archaeological Survey from the Eleventh to the Eighth Centuries BC*. Edinburgh, 1971.
- Soggin, J. Alberto. *A History of Israel from the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*. Çev. John Bowden. Londra, 1984.
- Soloveitchik, Haym. "Rapture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy." *Tradition* 28 (1994).
- Sommerstein, A. H., ed. *Tragedy, Comedy and the Polis*. Bari, 1993.
- Sperling, S. David. "Israel's Religion in the Near East." In Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, vol. 1. Londra ve New York, 1986.
- . "Joshua 24 Re-examined." *Hebrew Union College Annual* 58 (1987).
- . *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*. New York ve Londra, 1998.
- Staal, Fritz. *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York, 1989.
- Stern, Ephraim. *Archaeology of the Land of the Bible*, vol. 2, *The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732–332 BCE)*. New York, 2001.
- Stevenson, Margaret Sinclair. *The Heart of Jainism*. Londra ve New York, 1915.
- Sukhtankar, V. S. *On the Meaning of the Mahabharata*. Bombay, 1957.
- Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. New York ve Londra, 1991.
- Thapar, Romila. *Asoka and the Decline of the Mauryas*. Oxford, 1961.
- . *Early India: From the Origins to AD 1300*. Berkeley ve Los Angeles, 2002.
- Thomas, Edward J. *The Life of Buddha as Legend and History*. Londra, 1969.
- Thompson, P. M. *The Shen-tzu Fragments*. Oxford, 1979.
- Thompson, Thomas L. *The Bible in History: How Writers Create a Past*. Londra, 1999.
- Torwesten, Hans. *Vedanta: Heart of Hinduism*. Çev John Phillips. Ed. Loly Rosset. New York, 1985.
- Trautmann, T. R. *Kautilya and the Arthashastra*. Leiden, 1971.

- Tu Wei-ming. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany, 1985.
- Van Buitenen, J. A. B., ed. ve çev. *The Mahabharata*. 3 cilt. Chicago ve Londra, 1973, 1975, 1978.
- Van Buitenen, J. A. B. ve Mary Evelyn Tucker. *Confucian Spirituality*. New York, 2003.
- Van der Toorn, K. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Assen, Netherlands, 1985.
- Van Nooten, Barend A. *The Mahabharata*. New York, 1971.
- Van Seters, J. "The Religion of the Patriarchs in Genesis." *Biblica* 61 (1980).
- . "The Yahwist as Theologian? A Response." *Journal for the Study of the Old Testament* 3 (1977).
- Vandermeersch, Léon. *La formation de légisme*. Paris, 1965.
- Vellacott, Philip, çev. *Aeschylus: Prometheus Bound and Other Plays*. Londra and New York, 1961.
- , çev. *Euripides: The Bacchae and Other Plays*. Rev. ed. Londra and New York, 1973.
- , çev. *Euripides: Medea and Other Plays*. Londra and New York, 1963.
- Vernant, Jean Pierre. "Death with Two Faces." Seth L. Schein, ed., *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*. Princeton, 1996.
- . *Myth and Society in Ancient Greece*. 3. baskı. Çev. Janet Lloyd. New York, 1996.
- . *Myth and Thought Among the Greeks*. Çev. Janet Lloyd. Boston, 1983.
- Vernant, Jean Pierre ile Pierre Vidal-Naquet. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Çev. Janet Lloyd. New York, 1990.
- Vetter, Tilmann. *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden, New York, Copenhagen ve Cologne, 1988.
- Vidal-Naquet, Pierre. "The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebia." In R. L. Gordon, *Myth, Religion and Society*. Cambridge, Birleşik Krallık, 1981.
- Wagle, N. K. *Society at the Time of the Buddha*. Londra, 1966.
- Waley, Arthur, ed. ve çev. *The Analects of Confucius*. New York, 1992.
- , ed. ve çev. *The Book of Songs*. Londra, 1937.
- , ed. ve çev. *The Way and Its Power*. Londra, 1943.
- Warren, Henry Clarke. *Buddhism in Translations*. Cambridge, Mass., 1900.
- Watling, E. F., çev. *Sophocles: The Theban Plays*. Londra and New York, 1947.

- Watson, B., ed. ve çev. *Chuang Tzu*. New York, 1968.
- , ed. ve çev. *Han Fei Tzu: Basic Writings*. New York, 1964.
- , ed. ve çev. *Hsun-Tzu: Basic Writings*. New York, 1963.
- , ed. ve çev. *Mo-Tzu: Basic Writings*. New York, 1963.
- , ed. ve çev. *Records of the Grand Historian of China*. New York, 1961.
- , ed. ve çev. *Xunzi: Basic Writings*. New York, 2003.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford, 1972.
- . *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Kudüs ve Minneapolis, 1995.
- Welch, Holmes. *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*. Londra, 1958.
- Wender, Dorothea, çev. *Hesiod and Theognis*. Londra ve New York, 1976.
- Wheatley, Paul. *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Chicago, 1971.
- Whitley, C.G. *The Prophetic Achievement*. Londra, 1963.
- Whitman, C. H. *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge, Mass., 1958.
- Widengren, G. "What Do We Know About Moses?" In J. I. Durham ve J. R. Porter, ed., *Proclamation and Presence: Essays in Honour of G. Henton Davies*. Londra, 1970.
- Wijayaratna, Mohan. *Le moine bouddhique selon les texts du Theravada*. Paris, 1983.
- Williams, Bernard. "Plato." In Frederick Raphael ve Ray Monk, ed., *The Great Philosophers*. Londra, 2000.
- Winckler, J. J. ve F. Zeitlin, ed. *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton, 1990.
- Winnington-Ingram, R. P., ed. *Classical Drama and Its Influence: Essays Presented to H.D. F. Kitto*. Londra, 1965.
- Witzel, Michael. "Vedas and Upanisads." In Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, 2003.
- Yandell, Keith E., ed. *Faith and Narrative*. Oxford, 2001.
- Yerushalmi, Y. H. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, 1982.
- Zaehner, R. C. *Hinduism*. Londra, New York ve Toronto, 1962.
- Zaidman, Louise Bruitt ve Pauline Schmitt Pantel. *Religion in the Greek City*. Çev. Paul Cartledge. Cambridge, Birleşik Krallık, 1992.

Dizin

A

- I. Artaserhas 332
II. Artaserhas 332
IV. Antiokhos 466
Aborijinler 19
Adonis 153
Adumbaralar 322
Afrodit 153, 160
Agamemnon 84, 91, 154, 156, 203, 306, 310
Agni 24-27, 32, 40, 46, 48, 49, 51, 119, 122, 125
Agnicayana 48, 119, 122
agonistik 299
Ahav 97, 98, 100-104, 140
Ahaz 140, 142-144
ahimsa 35, 118, 155, 175, 176, 188, 193, 194, 202, 248, 268, 320, 325-329, 409, 413, 417, 462, 473-475, 494, 507, 511, 515, 518
Ahit Sandığı 71, 73
Ahura Mazda 24, 29, 30-32, 34, 35
Ai 227, 364
Aias 156, 157, 306
Aiskhylos 307-311, 429
Ajatashatru 182
Ajita 322
Ajivaka 323, 324, 472
Akad 77
akademi 420, 423, 424, 434, 467
Akhalar 83, 156
Akhilleus 84, 151, 154-159, 198, 202, 307, 336, 522
Alara Kalama 370
Alkibiades 340, 352, 353, 356
Allah 509, 511
Altın Kural 17, 283, 284, 328, 335, 364, 385, 408, 445, 500-502, 514, 515, 522, 523
Ammon 100, 130
Amon 217, 219
Amos 16, 128-132, 142, 145, 195, 196, 225, 232, 519
Amyntas 434
Ana Tanrıça 37, 92
Anadolu 66, 81, 238
Anaksagoras 337, 338, 342
Anaksimander 258
Anaksimenos 258
Analektler 276, 277, 361, 362, 366
Anat 73, 79, 99
Anthesteria 95, 97
Antifon 340
Antigone 312, 313, 345
Antipater 466
apeiron 258-260
Apollo 162, 304, 432, 435
Arami 130, 140
Aranyakas (Orman Metinleri) 175

- Araplar 294, 508-510
 Ares 154, 159, 160, 162, 432
aristeia 154, 155
 Aristofanes 352, 353
 Aristoteles 254, 338, 343, 434-439, 461, 462, 469
 Arjuna 414-417, 478-484, 495
 arkeoloji 36, 52, 67, 70, 145, 230, 318
 Arşimet 471
 Artabhaga 187
 Artemis 160, 204
 Arthashastra 473
 Aryan(lar) 23-29, 31, 35-44, 46, 49, 83, 117, 126, 170, 180, 267, 269,
ashavan'lar 35
asherah 222
 Asherah 98
 Asmavedya 412
 Aşoka 472-476, 479, 493
 astronomi 338, 471
 Asur 104, 105, 127-130, 139-143, 145, 146, 152, 217, 219, 221, 224, 228, 230, 293, 297, 335, 466, 519
 Aşur 140, 217
asura 37, 38, 41, 43, 46, 121, 191, 267, 269, 411
ataraxia 467, 468, 470
 ateizm 433, 502,
 Athena 84, 160-162, 253, 311, 312, 432,
 Atina 84, 85, 96, 161, 193, 250, 252-256, 298, 299, 302-305, 308-312, 335, 338, 340-342, 344-347, 353-356, 418-420, 427, 429, 434-436, 462, 466, 467, 470, 522
 Atlas 87
atman 48, 119, 123-126, 172-174, 178, 179, 182-185, 188-193, 260, 264, 315, 350, 380, 477, 479, 514,
 atomlar 337, 391, 471,
 Atreus 90, 91, 310,
 Avatar(a) 496-498, 505
 Avesta (Aryanları) 23-25, 29, 35, 36
 aydınlanma 14, 41, 44, 95, 129, 171, 176, 188, 193, 213, 232, 255, 257, 260, 262, 271, 282, 301, 313, 314, 321, 322, 324-326, 328, 329, 351, 352, 371, 372, 375-382, 398, 401, 402, 425-427, 432, 452, 462, 470, 472, 484, 498, 499, 516
- ## B
- Baal 72, 73, 76, 77, 79, 98-102, 104, 131, 217, 221
 Babil 9, 21, 72, 134, 139, 228-230, 232-235, 237, 240, 242-247, 287, 289, 292-294, 331, 333, 334, 461, 462, 500, 518, 519
 Bakkhalar 354, 355, 524
bandhus 120, 121, 123, 177, 178
 Baruh 226
 Bethel 129, 130
 Beyaz Yajur Veda Okulu 177
 Bhagavad-Gita 478, 479, 484, 495, 496
 Bhakti 478, 495-498
 bireycilik 319, 523
 Bodhisattva 499
 Bötötya 81, 195, 335
 Brahmacarin 171
 Brahmacarya 172
 Brahman 17, 49, 123, 126, 170, 172, 174, 175, 182, 187, 261, 386, 410, 413, 415, 416, 473, 479, 494

- Brahmodya 175
 Brhadaranyaka 177, 179, 180, 182
 Buda 4, 14-16, 22, 315, 321, 369, 370,
 377-386, 402, 423, 427, 428, 469-
 472, 498, 499, 507, 508, 521, 524
 Budizm 14, 493, 499
 Buhtunnasır 229, 233, 293, 294
Bulutlar 73, 352
 Büyük İskender 461
- C**
- Cennet'in verdiği yetki 63
 Cennet'in Yolu 107, 211, 273, 274,
 277, 390, 396, 398, 443, 449, 453
 Chandogya Upanishad 178, 187
 Chandragupta Maurya 472, 473
 Chemosh 100
 Cheng 60, 62-64, 272, 273, 278
 Chu 170, 208, 209, 214, 215, 271,
 272, 359, 360, 389, 447
 Chunqiu 164, 166
- Ç**
- Çin 9, 14, 21, 52, 53, 55, 56, 62,
 63, 106, 107, 109, 111, 112, 115,
 129, 162, 164, 166-170, 205, 212-
 215, 271-277, 279-281, 283, 285,
 287, 293, 357, 359, 363, 368, 387,
 388, 390-394, 403, 404, 409, 440,
 442-444, 446, 447, 449, 472, 485,
 487-493, 518
 Çölde Sayım 133
- D**
- III. Darius 461
 daimon 357, 431, 432
 daode 109, 111, 112, 168, 205, 206,
 212, 284, 440
 Daodejing 452, 453, 456, 457, 517, 524
 Darius 294, 302, 307, 308, 461
 Deborah İlahisi 73
 Değişimler Klasığı 166
 Delos Topluluğu 308, 312, 335
 Delphi 151, 152, 162
 Demeter 87, 92, 93, 160, 253-255
 Demir Çağı 197, 198, 200
 Demokritos 337, 338, 341, 391, 471
 Denizin Şarkısı 76, 77
 determinizm 324, 366
deus otiosus 438
 Deuteronomist(ler) 220, 224, 227, 297
 Deuteronomy 77, 219, 224-226, 503
Devlet 284, 426, 428, 457
dharma 268, 321-323, 326, 369, 410,
 415, 417, 479, 483
 Dharma 413, 484
 Di 52, 53, 55, 57-60, 62, 106, 108,
 110, 445, 489
diadochoi 461-463, 466
 Dike 196, 198
 Dion 419, 429
 Dionysia Şehri 305-307
 Dionysius 419, 429
 Dionysos 84, 92, 95-97, 160, 162,
 254, 256, 305, 306, 344, 352,
 354-356, 425
 Diotima 425
 "dokunulmazlar" kastı 494, 495
 Dokümanlar Klasığı 166, 168, 169
 Dük Wen 361
dukkha 265, 271, 307, 311, 313, 320,
 322, 326, 329, 370, 373, 374, 376,
 423, 430, 435, 521

Düşman Ruh 31, 32, 34, 35, 463
Dyaus Pitr 24

E

Edom 73, 76, 332
Efialtes 310
egoizm 149, 374, 495, 506, 515
ejderha 28, 38, 72
Eksen Çağı 14-18, 20-23, 26, 27, 34,
35, 37, 40, 41, 43, 46, 50, 51, 53,
59, 63, 64, 66, 67, 80, 83, 86, 95,
102, 104, 106, 111, 112, 115-118,
126, 127, 129-131, 144, 155, 158,
159, 162, 168-171, 174, 176, 183,
184, 193, 194, 200, 203-205, 213,
214, 229, 232, 233, 239, 242, 247,
250, 255, 257, 259, 268, 270, 274,
277, 281, 285, 287, 289, 291, 292,
302, 304-307, 310, 313, 320, 331,
334, 335, 339, 355, 357, 385, 386,
394, 397, 409-413, 415, 417, 418,
422, 424, 428, 432-436, 439, 440,
443, 446, 454, 461, 462, 465, 466,
469-472, 474, 476, 478-480, 484,
485, 487-490, 492-494, 496, 497,
499-501, 503, 505, 506, 508, 510,
513-523
El 71, 72, 77, 79, 98-100, 136
El Halil 68, 73, 74, 135, 137
Eleusis 253-255, 425
Eliezer ben Hirkanus 503
elohim 78, 103, 105, 136-138, 222
Elyasıb 333
Elyesa 100, 104, 105
empati 17, 131, 213, 281, 282, 287,
307, 327, 329, 335, 346, 372, 375,
385, 402, 470, 496, 521

Empedokles 336, 337, 339
Epikür 467, 470, 471
Erebus 87
Erigone 95, 96
Eriha 75
Erinyeler 87, 90, 91, 96, 309-312, 522
Ermenistan 28
Eski Ahit 518
Esseniler 500
Eumenidler 311
eunomia 250, 251, 259
Euripides 14, 307, 342-344, 354-
356, 429, 524
Eyüp 234, 235
Ezra 332-334, 463

F

fahişeler 221, 380, 507
falanks 201, 203
Fate'ler 87, 91
Fenike 66, 97, 98, 100, 104, 152, 463
Ferisiler 500, 501
Filippi 505, 506
Filistin 76, 130, 228, 462, 500, 501
formlar doktrini 420
Furialar 311

G

Gaia 9, 86, 87, 199, 431
Galileo 338
Gargi Vacaknavi 182
Gathalar 30, 31, 34
Gershon 332
Geush Urvan 26
Gezer 128
Gilgal 73-76
Girit 81, 83, 85, 87

Gomer 131

Gorgias 338, 340, 343

Gosala 323, 324

Guru Nanak 476

H

Hadadezer 104

Hades 87, 92, 93

Hagay 295, 297

Haham Akiba 501, 502

Haham Hillel 500-502, 504, 515

Hâkimler 70

Hammurabi 104

Han (devleti) 2, 9, 357, 359, 443, 445, 446, 489-491

Han Fei 445, 446

Hansalar 322

Haoma 24

Harappa 36, 37, 485

Hareketsiz Hareket Ettirici 437-439

Haym Soloveitchik 227

hayvan kurban (etmek) 16, 83, 138, 199, 257, 321, 500

Hazor 66, 128

Hekate 160

Hektor 154, 155, 157-159

Helios 432

helotlar 194

Hephaistos 91, 160, 200

Hera 87, 91, 92, 159-162, 256, 342, 432

Herakles 92, 153, 306, 342-344

Heraklitos 299-301

herem 71, 75

Hermes 160, 353

Herodot 305

hesed 70, 132

Hesiodos 195-200, 202

Hester 432

Hezekiel 16, 235-241, 289, 293, 469, 503, 519, 525

Hezekiya 145, 146, 217, 220, 297

Hilkiya 219, 220, 226

Hindistan 14, 22, 36, 39, 41, 42, 51, 68, 78, 80, 83, 116-118, 121, 126, 129, 132, 155, 170, 172, 178, 180, 193, 200, 202, 204, 221, 226, 255, 259, 261, 264, 266, 282, 292, 314, 315, 320, 321, 387, 389, 409, 416, 417, 462, 469, 472, 476, 492-494, 498, 517, 520

Hinduizm 14, 37, 477, 493

Hint-Avrupa(lılar) 23, 83, 149, 171, 197

Hippias 339

Hitit(ler) 64, 66, 81, 195

Homeros 85, 91, 149, 153-156, 158, 159, 195, 201, 203, 339, 429, 462

hoplit 202, 204, 251, 303, 348

Hoşea 128, 131, 132, 142, 144, 145, 225, 232, 519

hotr 27, 42

Hristiyanlık 15, 335, 504, 516

Huang Lo 489, 490

Huang-Di 53, 110, 445, 489

hubris 197, 198, 200

Huizi 392-394, 396

Huldah 221

Hurri(ler) 195

I

Iason 153, 343

İ

İbrahim 67, 68, 71, 74, 134-138, 224, 236, 245, 334, 508, 510

- idea* 422
- İkinci İşaya 289, 291-295, 297, 331, 504
- ilahî düzen 40, 86, 413
- İlyada* 153-156, 307, 522
- İlyas 100-104, 107, 131, 140
- İmparator Wen 490
- İmparator Wu 491
- İndra 24, 28-32, 35, 38, 41, 42, 51, 117-120, 191-193, 411, 414, 415, 476, 497, 520
- İndus Vadisi 36-38, 476, 493, 494
- İnsanların Dört Çağı 197
- İran 35, 287, 462, 493, 509
- İsa 504-507, 516, 519
- İşaya 138-140, 142-144, 289, 291-295, 297, 331, 334, 504
- İshak 68, 71, 134-138, 224, 510
- İskenderiye 463, 465, 471
- İslam 4, 15, 335, 510-512
- İşler ve Günler* 196
- İsmail 510
- İsrail 9, 14, 21, 66-71, 73-80, 97-105, 127-136, 138-140, 142, 144, 145, 217, 219-225, 228-230, 233, 238-242, 244-248, 289, 291-293, 297, 298, 331, 333-335, 500, 501, 504, 505, 518, 519
- İsrail Krallığı 78, 97, 98, 130, 131, 135, 139, 140, 142, 145, 219, 223, 335, 519
- İsraili 67, 68, 99, 145, 295, 504
- İştar 153
- J**
- Jain(ler) 326-329
- Janaka 182, 184
- Jezebel 97, 98, 100, 101, 103
- Jin (devleti) 170, 208, 209, 214, 215, 272, 275, 357, 359, 360, 443
- Jina 315, 321, 324, 326
- jiva* 325, 327-329
- Jixia Akademisi 388, 390, 403, 443, 447
- Jübile Yılı 247
- junzi* 165-167, 206, 208-211, 278-280, 282, 285, 366, 407, 409, 447-449, 524
- K**
- kâhinler 223
- Kalaman(lar) 383
- Kali Yuga 411, 413
- kaos 13, 50, 111, 310, 451, 481, 511
- Kaos 9, 86, 87, 199, 479
- Kapila 260
- Karl Jaspers 14, 22, 386, 485
- karma doktrini 187, 314, 519
- karma-yoga 480, 481, 484
- Kartaca 85
- Katha Upanishad 315
- katharsis* 96, 305, 307, 346
- Kautilya 473
- Kaya Fermanı 475
- Kenan 66, 68, 69, 71, 74, 76, 78, 85, 97, 99, 105, 134, 160, 219, 222, 229
- kenosis* 131, 137, 144, 167, 194, 203, 291, 347, 454, 456, 496, 505, 506, 508, 516, 521
- Keres 87, 96
- kevala* 325
- Kıbrıs 81, 83, 85, 97, 153, 467
- Kimon 303

- Kiros 287, 289, 292-294, 466
 kıyamet 411, 500
 Kleistenes 298
 Klitemnestra 91, 310
 Kondanna 380
 Konfüçyüs 14-16, 21, 22, 274-287,
 350, 351, 357, 361-364, 366-368,
 385, 389, 390, 398-405, 447, 469,
 472, 492, 508, 520
 Konfüçyüsçülük 14, 492
 Kong Qiu (bkz. Konfüçyüs)
 Kopernik 338
 Korint 194, 201
 Kosala 316
 kozmoloji 259, 326, 383, 430, 487
 Kral Cheng 62-64
 Kral Davut 67, 78, 79, 135, 142, 145,
 223, 224, 294, 297, 335
 Kral Hui 403, 404
 Kral Lih 115, 116
 Kral Min 447
 Kral Rezin 142
 Kral Süleyman 98, 145, 224, 225, 295
 Kral Tai 108
 Kral Wen 60, 108, 114, 492
 Kral Wu 60, 492
 Kral Xuan 405
 Kral Zhao 448
 Krişna 411, 413-417, 478-484, 495,
 496, 498
 Kronos 86, 87, 90
 Ksenofanes 300, 301
kshatriya 44, 117, 123, 182, 202, 316,
 319, 324, 326, 368, 380, 409-411,
 413, 415, 417, 479, 481, 495
 Kudüs 9, 72, 78, 79, 97, 98, 133-135,
 138, 142-146, 153, 217, 222, 223,
 227-230, 232, 233, 236-240, 289,
 292-295, 297, 298, 331-334, 463,
 465, 500, 501, 509, 518
 Kudüs tapınağı 142
 Kumran tarikatı 500
 Kur'an 508, 509, 511-513, 518
 kuşkucu 468, 502
 Kutsal Kod 246
 kutsallık 77-79, 109, 114, 205, 212,
 240, 246, 282, 285, 383, 438, 518
- ## L
- Lakhes* 347, 348, 350
 Laozi 22, 452-461
 Legalistler 441, 442, 443, 445, 452,
 453, 485, 492
 Leontinum 338, 340
 Leviathan 72, 235, 520
 Leviticus 246
 Li Si 448, 488, 489
Lijing 167
 Lirikler Klasığı 166, 280
 Liu Bang 489
 Liu Xin 492
logos 203, 204, 258, 299, 300, 302,
 309, 313, 343, 352, 433, 436,
 471, 472
 Lotan 72
- ## M
- Magadha 316, 324, 368, 370, 472, 493
 Mahabharata 409, 410, 411, 412,
 415, 417, 478
 Mahatma Gandhi 476
 Mahavira 324, 325, 326, 327, 328,
 329, 498
 Mahayana 499

- Mainadlar 355
Maitreyi 182, 183
Makedonya 252, 434, 435, 485, 505
mandala 240, 241
Manu Kitabı 495
Mara 378, 379
Marathon 303, 336
Marduk 72, 234, 242, 243, 287
Mari 99
Marsyas 352
masseboth 222
Maurya (İmparatorluğu) 9, 472, 473, 474, 485, 493, 494
Medea 343, 344
meditasyon 124, 125, 180, 188, 193, 240, 261, 262, 263, 266, 270, 271, 276, 322, 324, 329, 376, 377, 380, 391, 455, 477, 481, 496, 502, 524
Megiddo 66, 97, 128
Mekke 509, 511, 512, 513
melekler 138
Melissus 302
Melkisedek 135
Menaşe 217, 220, 221
Mensiyüs 14, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 429, 443, 447, 449, 461, 525
Mernepteh 67
Messinya 81, 194
Metafizik 438
mezmurlar 289, 295
Mezopotamya 28, 36, 68, 78, 98, 103, 153, 199
miasma 90, 91, 96, 248, 309, 311, 313, 345
Miken 9, 66, 81, 83, 84, 86, 90, 91, 149, 154, 485
Milet 258, 259, 302, 305, 307, 338
Milet'in Düşüşü 305, 307
Milkom 100
Miltiades 303
Mingzi 276
Minos (Uygırlığı) 81, 83, 86
Mısır 36, 64, 66, 68, 69, 76, 78, 97, 104, 128, 132-135, 142, 144, 194, 219, 224, 225, 228, 229, 244, 245, 247, 256, 287, 419, 462, 463, 522
Mısır'dan Çıkış 132, 133, 244
Mithra 24, 25, 29
Moab 70, 76, 98, 100, 130
Moablı Rut 335
Mohenjo-Daro 36
moksha 188, 263, 266, 267, 315, 322-326, 372, 476, 477, 480
Mot 72, 73, 79, 104
Mozi 22, 59, 361-368, 405, 507, 524
Muhammed 508-513
münzeviler 170, 173, 175, 282, 324, 329, 369, 380, 389, 411, 475, 478, 479, 481
Musa 67, 68, 71, 74, 76, 134-136, 219, 220, 222-225, 227, 233, 242, 244, 333, 502
Musalar 195
Müslümanlar 510-513
Müzik Klasığı 166
N
Nablus 68, 73, 74, 105, 465
Naksos 303, 308, 309
Nanda hanedanlığı 472
Navot 103
Nehemiah 332, 334
Neko 228

BÜYÜK DÖNÜŞÜM

nibbana 369, 371, 372, 375-378,
381-383, 385, 426, 427, 498, 499,
505, 514
Nikias 347-349, 353
Ninova 335
nous 300, 337, 342, 431, 436

O

Odysseia 153-155
Odysseus 154, 155, 198
okçuluk 62, 278
Olimpiyat 150, 151, 339
Om 178, 191, 477, 494
Omri 97, 105
On Emir 136, 220
Oresteia 310, 522
Orestes 91, 96, 310, 311
orgiazein 432
Orpheus 257

Ö

Öklid 419, 471
ölçülemeyenler 374
özgecilik 498
özgürlük 185, 263, 265, 287, 312,
314, 322, 326, 396, 485, 497

P

Pamfilya 308
Panathenaea 252, 253, 256, 305, 336
Pandora 200
paradoks 43, 206, 336, 392
Paramahansalar 322
Parmenides 301, 302, 336, 338, 341,
342, 419
Parvati 497
Pasenadi 384, 385

Patanjali 266-268
Patroklos 154-159
Pavlus 505-507, 516
Peisistratos 252, 253, 256, 298
Peloponez Savaşı 344, 346, 353,
418, 419
Pelops 150, 151
Pentateuch 127, 132, 133, 334
Pentheus 354, 355
Perikles 310, 312, 335, 336, 340,
341, 344, 352, 354, 418
Pers İmparatorluğu 9, 294, 302, 331,
461, 462, 465
Persephone 92, 93, 253-255
Persler 307, 308
Pesach festivali 75
Philip (Makedon kralı) 434, 435
Phrynikhos 305, 307
Pisagor 257
Platon 284, 338, 349, 350-352, 356,
357, 418-435, 437, 438, 469
Plutarkhos 255
Poseidon 84, 87, 150, 160-162
potlatch 42
Prajapati 50, 51, 119-123, 125, 173,
185, 188, 191-193
Pravahna Jaivali 182
Priamos 154, 157, 158, 307, 342, 522
Prometheus 87, 199, 200
Protagoras 341, 342
Psamtik 219, 228
Ptolemaios 9, 462, 463, 471
Ptolemaios Soter 463
Ptolemaioslar 465, 466
purusha 121, 123, 260-266, 268, 270,
271, 371, 380
Purusha İlahisi 51

Pyrrhon 468, 470, 471
 Pyrrhus 151
 Pythia 152, 153
 Python 152

Q

qi 391, 392, 396, 398-400, 407, 408
 Qi (devleti) 108, 170, 214, 215, 272,
 277, 359, 360, 387, 388, 391, 397,
 399, 403, 447
 Qi Prensi Huan 214, 215
 Qin (devleti) 9, 209, 214, 272, 360,
 440, 442-445, 447-449, 453, 461,
 485-491
 Qong Rang barbarları 162

R

Rabbînik Yahudilik 15, 335
raja 42, 43, 46, 180
ren 283, 284, 286, 287, 350, 363,
 366, 390, 391, 401, 403, 405, 406,
 409, 442, 444, 448, 449
 Rhea 87
 Rig Veda 38-40, 44, 50, 119, 170-
 172, 177, 260, 477, 497
rishi 39, 41, 44, 50, 51, 178, 179,
 182, 415
 Roger Penrose 423
 Roma (İmparatorluğu) 499-501, 507
 Rudra 171, 476-478, 481, 497
 Rusya 23

S

Salamis 303, 304, 307, 309
samadhi 271
 Samara 128, 134, 145, 222, 227
 Samerina 295, 297, 332

Samkhya 259-267, 270, 271, 322,
 371, 476, 477
 Samuel 71, 224
 Sanatkumara 182
 Sanballat 332
 Sandiliya 182
 Sanherib 146
 Sanjaya 322
 Sanskritçe 24, 25, 36
 Saoshyant 34
 Sargon 145
 satir 352
 Savaşan Devletler Dönemi 357, 359,
 361, 368, 404, 405, 407, 409, 440,
 444, 453, 461, 518
sekülerizm 223, 451, 465, 471, 516, 519
 Seleukos(lar) 9, 462, 466, 471
 Serhas 303, 304, 307, 308
 Sextus Empiricus 468
 Shang (hanedanı) 9, 52, 53, 55-60,
 62, 106, 108, 112, 113, 115, 164,
 390, 443-445, 487
 Shang Yang 443
 Shao Gong 63
shen 212-214, 282, 392, 451, 452
 Shen Dao 443
 Shen Nong 53, 389
shi 106, 166, 273, 276, 361, 388, 445
shruti 39, 177
Shu jing 62
 Shun 53, 67, 110, 168, 169, 206, 277,
 284, 285, 363, 389, 404, 405, 407,
 440, 450, 458, 492
 Shvetaketu 188-190
 Shvetashvatara Upanishad 476-
 478, 481
 Sicilya 338, 353, 419, 429

Sidarta Gautama 369-377, 379
 Sıdkıya 229
 Simoeisios 156
 Sina Dağı 68, 101, 134, 136, 219,
 224, 244, 503, 504
 Siraküza 353, 419, 429
 Sisam 92, 335, 467
 Sofistler 338-341, 345, 350, 392
 Sofokles 307, 312, 313, 323, 344-
 346, 355, 429
 Sokrates 14, 183, 284, 338, 346-353,
 356, 357, 377, 383, 385, 418-422,
 424-427, 433, 469-472, 521
 Solon 250-252, 298
 soma 25, 27, 42, 43, 49, 118, 124
 Song (Prensliği) 107, 209, 272, 274
 Sparta 194, 204, 298, 303, 335, 353,
 354, 419
 Sthura 44
 Stoacılar 467, 468, 471
 Suriye 66, 72, 81, 85, 98, 256, 462,
 463, 465, 509
 Synoeisizm 150

Ş

Şafan 219, 220, 226
 Şalmaneser 145
 Şam 98, 104, 105, 130, 140, 142
 Şamaş 104
 Şeytan 30, 234
 şiddetsizlik 35, 155, 257, 325, 328,
 329, 410, 460, 461, 474, 475, 484,
 512, 515
 Şilo 73, 74
 Şişak 97
 Şiva 37, 416, 476, 477, 481, 494,
 497, 498

T

Talmud 500, 501
 tao 107-109, 275, 277, 397, 456,
 457, 490
 Taoculuk 14
 Tarihler (kitabı) 297
 tazakkah 510
 techne 340
 tektanrı(lık) 30, 77, 105, 160, 431
 Teslis doktrini 516
 Tevrat 127, 289, 333, 334, 500, 501,
 503, 505, 508, 513
 Themistokles 302-304
 Theogonia 198, 199
 Theravada 499
 Theseus 84, 342, 343
 Thyestes 90
 Tiamat 72, 242
 Tiglat-Pileser 139, 140, 142, 144
 Timaeus 430
 Titanlar 199
 Tobiad 465
 Tobiah 332, 465
 Trakya 257, 338
 Troyalı kadınlar 342
 Truvalı Helen 340
 Tyrtaios 202

U

Uddalaka Aruni 182, 187
 Uddalaka Ramaputta 370
 Ugarit 66, 72, 73, 104
 ulusal tanrı 140, 143
 upanayana 123

Upanishadlar 14, 177-180, 182, 190,
191, 193, 259, 261, 266, 314, 315,
478

Uranüs 86, 87, 90, 199

Ü

Ürdün 74-76, 105, 142

Ürdün Nehri 70, 74-76, 105

V

vaishya 44, 48, 118, 123, 319, 472,
484, 495

Varuna 24, 25, 29, 38, 413

Vedalar 36, 121, 418

Videha (Krallığı) 180, 182, 316

Virocana 191

Vishtaspa 35

Vişnu 415, 476, 481-483, 494,
496-498

Vitashoka 473

Vohu Manah 29

Vratyalar 171

Vritra 24, 38, 117, 118, 415

W

Wei (devleti) 53, 60, 106, 209, 357,
359, 361, 387, 388, 392, 394, 398,
440, 442, 443, 445, 514

Wei Vadisi 53, 60, 106, 209, 387

wu wei 205, 206, 389, 407, 442,
446, 453, 456, 459

X

Xia hanedanı 53

xie 361

Xunzi 115, 446-452, 488

Y

Yahudiler 463, 465, 485, 500, 501, 505

Yahweh 68-80, 98-105, 128-140, 142-
146, 217, 219-228, 230, 232-247,
287, 289-293, 295, 297, 331, 333-
335, 438, 504, 519, 520

Yahweh Sham 239, 241

Yajnavalkya 179, 182-188, 314

Yakup 68, 71, 74, 77, 134-136, 224,
291, 510

Yam 72, 76, 77

Yan devleti 359

Yan Hui 276, 280, 285-287, 398,
399, 401, 402, 514

Yangistler 389, 390, 392, 446, 450

Yangzi 389, 390, 396

Yao ve Shun 53, 168, 169, 277, 285,
389, 404, 405, 440, 492

Yaratılış 133, 134, 242, 247, 259, 511
yaratılış miti 259, 270

Yarovam 128-130, 139

Yehoyakin 229, 233, 241, 294

Yehu 105

Yehuda (Krallığı) 9, 78, 79, 97, 98, 99,
102, 127-130, 133-136, 138, 140,
142, 144-146, 217, 219-224, 228-
230, 233, 235, 237-239, 241, 287,
289, 294, 295, 331-334, 518, 519

Yeni Ahit 518

Yeremya 226, 230, 232, 233, 239,
470, 519, 522

Yeşu 67-69, 74, 75, 105, 224, 227,
245, 294, 501, 503

Yijing 166

Yin ve Yang 487

BÜYÜK DÖNÜŞÜM

- yoga 37, 120, 171, 266, 267, 271,
322, 372-376, 391, 410, 417, 455,
475-477, 480, 481, 484, 515, 524
- Yoga Sutras 266, 267
- Yoşiyahu 219-224, 226, 228, 229
- Yunanistan 9, 14, 23, 66, 81, 83,
84, 86, 92, 97, 146, 150, 152,
153, 196, 202-204, 248, 250,
256, 257, 304, 308, 335, 434,
435, 462, 518
- Yunus 335
- Yusuf 2, 74
- Z**
- Zekeriya 295, 297
- Zenon 336, 394, 467, 469-471
- Zerdüştlük 35
- Zerubbabel 294, 295
- Zeus 84, 87, 90-92, 150, 159-161, 195-
200, 308, 311, 342, 343, 353, 432
- Zhao (devleti) 357, 359, 443, 448
- Zhou 9, 60, 62-64, 67, 106-115, 162,
164-166, 170, 204, 205, 209, 214,
215, 272, 274, 275, 277, 284, 287,
357, 362, 390, 403, 440, 443, 485,
487, 488
- Zhou dükü 60, 62-64, 274, 284, 287
- Zhou hanedanı 60, 62-64, 109,
112, 115
- Zichan 272, 273, 278
- Zigong 276, 278-280, 283, 285
- Zilu 276, 278, 279, 287
- Zion Dağı 144, 225, 293, 295, 331
- Zixia 361
- Zou Yan 487, 488
- Zuozhuan 207

Yazar Hakkında Not

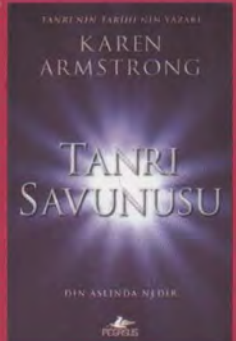
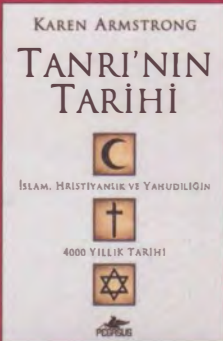
KAREN ARMSTRONG 1960'larda yedi yılını bir Roma Katolik rahibesi olarak geçirdi ama 1969'da eğitim topluluğundan ayrıldı. Oxford Üniversitesi'nde İngiliz edebiyatı okudu, lisans ve yüksek lisans derecelerini aldı. Devamında Londra Üniversitesi'nde modern edebiyat dersleri verdi, bir kız okulunda İngilizce bölümünü yönetti ve Leo Baeck Koleji'nde Yahudilik Çalışmaları ile Haham ve Öğretmenlerin Eğitimi üzerine yarı zamanlı dersler verdi. 1982'den itibaren kendini dinî konular üzerine yazmaya, konuşmalar yapmaya ve kitap çalışmalarına adanmış.

Kitapları arasında *Tanrı'nın Tarihi, Tanrı Savunusu, Through the Narrow Gate, Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World, Muhammad: A Biography of the Prophet, A History of God, Jerusalem: One City, Three Faiths, In the Beginning: A New Interpretation of Genesis, The Battle for God: A History of Fundamentalism, Islam: A Short History ve Buddha* bulunmaktadır. Çalışmaları kırk dile çevrildi. Üç televizyon belgeselinin yazarlığını yaptı ve Bill Moyers'in *Yaratılış* adlı televizyon dizisinde görev aldı. 1999'da İslam Halkla İlişkiler Konseyi Medya Ödülü'nü aldı.

11 Eylül 2001'den beri İslam ve köktencilik hakkında Atlantik'in iki kıyısında konferanslar, paneller, gazeteler ve diğer yayınlara katkılarda bulunmaktadır. Londra'da ikamet ediyor.



KAREN ARMSTRONG, *Tanrı'nın Tarihi*, *İncil*, *Hz. Muhammed'in Hayatı* gibi dinler tarihi üzerine birçok kitabın yazarıdır. Eserleri tüm dünyada kırk beşin üzerinde dile çevrilmiştir. New York, Ürdün ve Davos'ta Dünya Ekonomik Forumu'na katılmış, Müslüman ülkelerde konuşmalar yapması için çağırılmıştır ve BM Medeniyetler İttifakı'nın bir elçisidir. 2008 yılında TED Ödülü'nü kazanmıştır ve aynı kurumla Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Hindu ve Budist liderlerin öncülüğünde "Şefkat Sözleşmesi" projesini başlatmıştır. Halen Londra'da yaşamaktadır.



Tanrı'nın Tarihi ve Tanrı Savunusu'nun çoksatın yazarı Karen Armstrong'dan dinî düşüncenin gelişimindeki en önemli dönemlerden birine dair alışılmadık bir eser

MÖ dokuzuncu yüzyılda dört farklı bölgede yaşayan insanlar, günümüze dek devam eden felsefi ve dinî gelenekleri ortaya çıkardılar: Çin'de Konfüçyüsçülük ve Taoizm, Hindistan'da Hinduizm ve Budizm, İsrail'de tektanrıcılık ve Yunanistan'da felsefi rasyonalizm. Sonraki nesiller bu ilk öngörülerini geliştirdiler ama bunların ötesine hiç geçemedik. Rabinik Musevilik, Hristiyanlık ve İslam, orijinal İsrail görüşünün ikinci bir açılımıydı. *Büyük Dönüşüm*'de Karen Armstrong, "Eksen Çağı"nın düşünürlerinin günümüzde karşımıza çıkan şiddete karşı bize nasıl yardımcı olabileceğini anlatıyor.

Armstrong, Eksen Çağı'nın gelişimini kronolojik bir biçimde izleyerek, Buda'yı, Sokrates'i, Konfüçyüs'ü, Yerehya'yı ve diğerlerini mercek altına alıyor. Eksen Çağı'nda ortaya çıkan tüm inançlar, daha önce eşi görülmemiş bir şiddete tepki olarak doğmuştu. Vurguları farklı olsa da bencillikten men etme ve şefkati öne çıkarma konusunda hemfikirler. Korku, umutsuzluk, nefret, öfke ve şiddetle başa çıkma konusunda Eksen Çağı bilgeleri bize iki önemli tavsiyede bulunuyor: Öncelikle kişisel sorumluluk ve öz eleştiri gerekmektedir, bunları da etkin eylemler izlemelidir.

Kitabın ilk ve son bölümünde Armstrong, bu tinselliklerin bugünkü dinî anlayışımızı nasıl sorguladığını düşünmemizi istiyor. İnanç ile doktrinsel uyumu birbirine karıştırıyoruz ancak Eksen Çağı'nın gelenekleri dogmalar hakkında değildi. Hepsi, en kötü zamanlarda bile şefkati emrederdi. Her bir Eksen Çağı bilgesi şiddet ve nefretten disiplinli bir şekilde uzak durmayı tavsiye etmişti.

Büyük Dönüşüm'de Karen Armstrong bu olağanüstü dönemi inceliyor ve birbirlerinden bu kadar uzakta yaşayan filozof, mistik ve ilahiyatçıların bağını araştırıyor. Bu kitap, bugün bildiğimiz dinî inanışların nasıl oluştuğunun küresel bir anlatısıdır.

www.pegasusyayinlari.com

ISBN: 978-605-299-670-6



9 786052 996706

