

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>

Francis Macdonald Cornford

PLATON'UN KOZMOLOJİSİ

TİMAİOS ÇEVİRİSİ VE AÇIKLAMASI

Çeviri: Özgüç Orhan



2.
Baskı

alBaraka
Yayımları

FRANCIS MACDONALD CORNFORD

İngiliz biliminsanı ve çevirmen Francis Macdonald Cornford, (27 Şubat 1874 - 3 Ocak 1943), klasik dönem üzerine yaptığı inceleme ve çevirilerle ünlüdür. Antik felsefe, bilhassa Platon, Parmenides, Thukididis ve antik Yunan dinî anlayışı üzerine etkili çalışmaları mevcuttur.

ÖZGÜÇ ORHAN

1973 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İzmir'de tamamladı. 1984'te Mustafa Reşit Paşa İlkokulu'ndan, 1988'de Bornova Anadolu Lisesi'nin ortaokul kısmından, 1991'de Kuleli Askeri Lisesi'nden mezun oldu. 1991'de başladığı Kara Harp Okulu'ndan 1993'te ayrılıp, aynı yıl girdiği Boğaziçi Üniversitesi'nin Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünden 1998'de lisans derecesini aldı. British Council Chevening bursunu kazanarak gittiği Keele Üniversitesi'nde Çevre Siyaseti alanında 1999'da yüksek lisans derecesi aldı. 2000'de Maryland Üniversitesi'nde (College Park) siyaset felsefesi alanında başladığı doktorasını 2007'de tamamladı. Diğer çevirileri arasında Aristoteles'in *Politika'sı* (Pinhan, 2018) ve Erwin Rohde'nin *Psyche'si* (Pinhan, 2020) bulunmaktadır.

ALBARAKA YAYINLARI – 110
FELSEFE DİZİSİ – 7

Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması

ORJİNAL ADI Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato

YAZAR Francis Macdonald Cornford

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Ahmet Faruk Çağlar

ÇEVİRİ Özgüç Orhan

EDİTÖR Ahmet Faruk Çağlar

KAPAK TASARIMI Burak Tıǧlı

MİZANPAJ DBY Ajans

YAYIN HAKLARI © 2021 Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.
Sertifika No: 41640

ALBARAKA YAYINLARI 2. Baskı, Mart 2022

ISBN 978-625-7312-57-8

BASKI VE CİLT Özkaracan Matb. ve Ciltcilik San. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 45469 15 Temmuz Mah.
Gülbahar Cad. No: 62/C Bağcılar/ İstanbul
Tel: 0212 515 49 47 Fax: 0212 602 02 10

Albaraka Yayınları, neşrini gerçekleştirdiği metinleri aslına sadık kalarak çevirir. Açıklamalı görüşlerini gerek gördüğünde önsöz ve dipnot aracılığıyla aktarır. Bu ve benzeri vasıtalarla görüş belirtilmeyen hususlara Albaraka Yayınları'nın katıldığı varsayılmaz.

ALBARAKA KÜLTÜR SANAT VE YAYINCILIK A.Ş.

Kuloğlu Mahallesi, Turnacı Başı Caddesi, No: 2/1A/1, 34433, Beyoğlu / İSTANBUL

www.albarakakultur.com

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak gösterilerek yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Francis Macdonald Cornford

PLATON'UN KOZMOLOJİSİ

TİMAİOS ÇEVİRİSİ VE AÇIKLAMASI

Çeviri: Özgüç Orhan



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
KISALTMALAR LİSTESİ	19
GİRİŞ.....	21

TİMAİOS

17a-27b. GİRİŞ SOHBETİ.....	31

TİMAİOS'UN KONUŞMASI

27c-29d. PEŞREV. Fiziğin doğası ve kapsamı.....	47
(1) Varlık ve Oluş.....	51
(2) Oluşun Nedeni.....	55
(3) Model ve kopya	56
Fizik sadece “olası bir hikâye”	57

I.

AKLIN ESERLERİ

29d-30c. Yaratılışın saiki	65
Demiourgos.....	66
30c-31a. Yaratıcının modeli	74
Akledilir Canlı.....	74
31a-b. Birçok değil, Bir dünya.....	76

Dünyanın Bedeni

31b-32c.	Bu, neden dört birincil cisimden oluşur?.....	78
32c-33b.	Dünyanın bedeni dört birincil cismin her birinin bütününü içerir.....	90
33b-34a.	Dünyanın bedeni bir küredir, organları veya uzuvları yoktur, kendi eksenini etrafında döner	92

Dünya-Ruhu

34a-b.	Özet. Dünya-Ruhuna geçiş.....	97
34b-c.	Ruh bedenden öncedir	98
35a.	Dünya-Ruhunun oluşturulması.....	99
35b-36b.	Dünya-Ruhunun armonik aralıklara bölünmesi.....	108
36b-d.	Aynı ve Farklı çemberlerinin ve gezegenlerin çemberlerinin kurulması.....	116
36d-e.	Dünyanın bedeni ruhuna uydurulur	141
36e-37c.	Dünya-Ruhunda söylem.....	143
37c-38c.	Ebediyetin hareketli sureti olarak Zaman	147
38c-39e.	Zamanın araçları olarak Gezegenler	157
	Jüpiter'in Geri Hareketi.....	164
39e-40b.	Dört çeşit canlı. Göksel tanrılar	172
40b-c.	Yer'in kendi eksenini etrafında dönüşü	175
40c-d.	Gök cisimlerinin diğer hareketleri burada tasvir edilemeyecek kadar karmaşıktır	195

Göksel Hareketler Tablosu.....

İnsan Ruhu ve Bedeni

40d-41a.	Geleneksel Tanrılar.....	198
41a-d.	Tanrılara hitap.....	201
41d-42d.	Beşerî ruhların oluşturulması. Kader Yasaları	204
42d-e.	Yer'e ve gezegenlere ekilen beşerî ruhlar	209

42e-44d.	Yeni teecessüm etmiş ruhun durumu	210
44d-45b.	İnsan bedeninin yapısı: baş ve uzuvlar	214
45b-46a.	Gözler ve görmenin mekanizması.....	216
46a-c.	Ayna görüntüleri	219
46c-47e.	Görme ve işitmenin amacı ile karşılaştırılan yardımcı nedenler	222

II.

ZORUNLULUKTAN DOĞAN ŞEYLER

47e-48e.	Zorunluluk. Gezgin Neden	228
	Akıl ve Zorunluluk	232
48e-49a.	Oluşun Haznesi.....	250
49a-50a.	Ateş, Hava vs. tözlerin değil, niteliklerin isimleridir	251
50a-c.	Haznenin bir plastik malzeme kütlesiyle karşılaştırılması	256
50c-51b.	Haznenin kendisine ait nitelikleri yoktur	260
51b-e.	Ateş, Hava, Su, Toprağın İdeal modelleri.....	264
51e-52d.	Üç etkenin özet tasviri: Form, Kopya ve Mekân olarak Hazne.....	268
52d-53c.	Kaosun tasviri.....	275
53c-55c.	Dört birincil cismin figürlerinin oluşturulması.....	292
55c-d.	Beş dünya olabilir mi?	303
55d-56c.	Dört birincil cisme düzenli figürlerin tahsisi	306
56c-57c.	Birincil cisimlerin dönüşümü	309
57c-d.	Her birincil cisim çeşitli büyüklük derecelerinde var olur...317	
57d-58c.	Hareket ve Durağanlık.....	329
58c-61c.	Birincil cisimlerin çeşitleri ve bileşikleri.....	338
	Su, sıvı ve eriyebilir olan: eriyebilir olanın erimesi ve soğuması	340
	Eriyebilir tipin (metal) bazı çeşitleri: altın, <i>adamas</i> , bakır.....	343

Sıvıların katılaşması: Su, dolu, buz, kar, kırağı.....	346
Sıvı tipinin bazı çeşitleri (özsular).....	348
Toprak çeşitleri ve bileşikleri: taş ve çömlek; soda ve tuz; cam ve balmumu	349
61c-64a. Duyumsama ve algılamaya göründükleri şekliyle dokunsal nitelikler	352
64a-65b. Haz ve Acı.....	363
65b-66c. Tatlar.....	367
66d-67a. Kokular	370
67a-c. Sesler	373
67c-68d. Renkler.....	375
68e-69a. Sonuç	378

III.

AKIL VE ZORUNLULUĞUN İŞ BİRLİĞİ

69a-d. Özet. Ruhun ölümlü parçalarının eklenmesi.....	379
69d-72d. Ruhun iki ölümlü parçasının bedensel yeri	381
Ruhun iki ölümlü parçasına karşılık gelen iki organ grubu.....	382
Kalpte bulunan Asabi parça. Akciğerler.....	383
Karında bulunan İştahlı parça. Karaciğer ve dalak.....	387
72d-73a. Özet ve bedenin geri kalanına geçiş.....	392
73b-76e. İnsan bünyesinin ana yapısı	394
İlik, tohum ve beyin.....	395
Kemik, et, kirişler	398
Etin eşit olmayan dağılımı	401
Deri, saç, tırnaklar.....	403
76e-77c. Bitkiler.....	406
77c-e. Besin taşıyan sulama sistemi. İki ana damar	408

77e-79a.	Sulama sisteminin itici gücü olarak solunum	412
79a-e.	Solunum dairesel itme ile sürdürülür	423
79e-80c.	Ara Söz. Dairesel itme ile açıklanan diğer zevahir	428
	Müziksel seslerin ahengi	429
80d-81e.	Kanın sindirimle nasıl oluştuğu ve damarlarla taşındığı. Büyüme ve çürüme. Doğal ölüm	438
	Sulama sisteminin hidroliği	442
81e-86a.	Bedensel hastalıklar	445
	(1) Birincil cisimlerin fazlalığı veya eksikliği veya yanlış yerleşiminden kaynaklanan hastalıklar	447
	(2) (İkincil) dokuların hastalıkları	448
	(3) (a) Nefes (b) balgam, (c) safradan kaynaklanan hastalıklar. Hummalar	454
86b-87b.	Kusurlu bedensel yapı ve kötü yetiştirmeden kaynaklanan Ruhtaki hastalık	458
87b-89d.	Ruh ve beden arasında orantısızlık perhiz ve idmanla düzeltilebilir	465
89d-90d.	Ruhun bakımı	469
90e-92c.	Cinsiyetlerin farklılaşması. Daha aşağı hayvanlar	472
92c.	Sonuç	476
SONSÖZ		477
EK		483
DİZİN		495

ÖNSÖZ

Bu kitap serinin daha önceki bir cildi, *Platon'un Bilgi Kuramı* ile aynı plan üzerine kurulmuştur. Kitap *Timaios*'un bir çevirisini içerir ve çevirinin aralarına, ortaya çıktıkça, her bir yorumlama sorununu tartışan—ki şimdiye kadar çözülmemiş birçok sorun vardır—birer şerh serpiştirilmiştir. İlk amacım, Platon'un sözlerini elimden geldiğince aslına yakın çevirmek olmuştur. Platon'un haşmetli şiirsel üslubunu yeniden üretmeye çalışan herkes başarısızlıkla yüzleşmeye mahkûmdur. Buna anlamı bozma riski de eşlik eder, özellikle İngilizce Kutsal Kitap'ın yanıltıcı çağrışımlarıyla. Şerh, okuyucuya uzun ve karmaşık bir argüman boyunca rehberlik etmek ve en sadık çeviride belirsiz kalması gereken şeyleri açıklamak için tasarlanmıştır; zira *Timaios*, düşüncüyü en küçük yere sıkıştırma pahasına, uçsuz bucaksız bir alanı kaplar. İlahiyat ve felsefe öğrencileri ancak böyle bir yardımla Ortaçağ ve Yeniçağ nazariyatını derinden etkilemiş bir belgeye erişim sağlayabilir. Metnin yorumlanmasını daha geniş kapsamlı teorilerin inşasıyla karıştırmamaya çalıştım. Geç Platonculuk, üzerinde anlaşmanın hiçbir zaman sağlanamayabileceği bir konudur; ama bilginleri Yunanca bir cümlenin belli bir anlama geldiğine ikna etme umudu biraz vardır.

Çeviri Burnet'in metnini takip eder ama ondan ayrılmak için gerekçeler verdiği ve On İki Müddet Adını yansıtan lafslarla tahrif olmuş

pasajların düzeltilmesini önerdiğim yerler olmuştur. Yorum için ilk olarak Proklos ve Khalkidios'un şerhlerine, yakın zamanda Schröder tarafından yeniden düzenlenmiş Galenos'un şerhinin parçasına, Plutarkhos'un ilgili incelemelerine ve Derkylides ve Adrastos'tan değerli alıntıları koruyan Smyrnalı Theon'a başvurdum. Orta Platoncu Albinos'un *Didaskalikos*'taki *Timaios*'un dikkatli özeti şimdiye kadar gördüğünden daha fazla ilgiyi hak eder. Modernler arasında Martin'in takdire şayan *Études sur le Timée de Platon*'undan, Archer-Hind'in şerhinden ve Apelt, Fraccaroli, Rivaud ve Profesör A. E. Taylor'un çevirilerinden serbestçe yararlandım.¹

Bunların arasından en faydalı olanı Profesör Taylor'un *Şerb'i* oldu.² Engin bilgisi ve yorulmak bilmez çalışkanlığı, büyük miktarda açıklayıcı materyali bir araya getirmiş ve şimdiye kadar yanlış anlaşılmış birçok cümlelerin anlamını aydınlatmıştır. Bu düzeltmeler müstakbel editörlerin ve çevirmenlerin ortak havuzuna geçecektir ki ben de bunları büyük ölçüde zımnen benimsedim. Ne yazık ki itiraz için gerekçe göstermenin gerekli olduğu yerlerde onun görüşlerini sıklıkla alıntılarla zorunda kaldım. Bu nedenle, notlarım burada minnetle kabul ettiğim bir borcun ölçüsünü göstermez.

Bununla birlikte, daha büyük yorumlama sorularının çoğunda, Profesör Taylor'dan büyük ölçüde ayrışıyorum. Kendisi bu ciltte yeni bir Taylorcu aykırılık başlattı. Önceki kitaplarında Sokrates ve Platon'un şahsiyetlerini birbirine karıştırdıktan sonra, şimdi Platon ve Timaios'un özünü ayırmıştır. Aristoteles'ten Simplikios'a kadar tüm eski Platoncularla günümüze kadar tüm Ortaçağ ve Yeniçağ bilginleri, bu diyalogun onun yazarının olgun öğretisini içerdiğini

¹ R. G. Bury'nin çevirisinin yayımlandığını ondan yararlanmak için maalesef yeterince erken öğrenemedim.

² "Taylor" ismi "Teylir" şeklinde okunur ve Türkçe kuralı gereği buna gelen eklerin bu okunuşa göre olması gerekir ama meşhur F. W. Taylor'dan gelen "Taylor(culuk)" kelimesinin Türkçedeki yerleşik kullanımı dikkate alınarak, okuyuşu kolaylaştırmak amacıyla, Taylor isminin yazıldığı gibi okunduğu varsayılmış ve ekler büyük ünlü uyumuna göre yapılmıştır. —ç.n.

varsaymıştır. Profesör Taylor onların yanılmış olduklarını iddia eder. Şöyle yazar:

Aslında, mevcut yorumun ana tezi şudur: *Timaios*'un öğretisinin, ayrıntılarda, aynı zamanda bir tıp adamı olan bir beşinci yüzyıl İtalyan Pythagorasçıdan tam olarak bekleyeceğimiz gibi, Pythagorasçı dini ve matematiği Empedoklesçi biyoloji ile birleştirmeye yönelik bilinçli bir girişim olduğu ve böylece örneğin Philolaos adının felsefe tarihinde karşılık geldiği eğilimin aynısını beşinci yüzyıl düşüncesindeki doğru bir şekilde temsil ettiği gösterilebilir. Eğer bu görüş doğruysa, *Timaios*'ta Platonculuğu Pythagorasçılıktan ayıracak özgün Platoncu öğretilerin—Aristoteles'in ifadesiyle ἰδία Πλάτωνος'un (*Met.* 1.987a31)—ya da *Phaidon*'da açıklanan türden öğretinin karşısına konacak bir “geç Platoncu teori”nin herhangi bir ifşasını aramanın bir hata olduğu sonucu çıkar. İlgili pasajları yorumlayarak, Aristoteles'in *Timaios*'ta ya da başka herhangi bir diyalogda öğretildiğini düşündüğü Platon'a özgü öğretilerin hiçbirini aslında bulamadığımızı ayrıntılı olarak savunacağım. Ama öte yandan, eğer görüşüm doğruysa, *Timaios* Platonculuğun bir açıklaması olarak kaybettiğini, beşinci yüzyıl Pythagorasçılığı için bir ışık kaynağı olarak kazanır. Eğer *Timaios*'u doğru yönde yorumluyorsam, erken Yunan bilimsel düşüncesinin tarihi için sahip olduğumuz tartışmasız en önemli belgedir (s. 11).

Daha sonra Profesör Taylor, Platon'un planını daha ayrıntılı olarak açıklar. “Diyalogun fizik ve fizyolojisinin formülü Empedoklesçi biyolojiyi Pythagorasçı matematiğe aşılama girişimi olarak ifade edilebilir” (s. 18). Bu kaynaşma, diye ekler, tamamen gerçekleştirilemezdi. Aralarında bazı uyumsuzluklar vardı ve bunlar *Timaios*'u “muhtelif gerçek tutarsızlıklara götürür” ve bu tutarsızlıklar “tıbbi veya fizyolojik bir ‘belirlenimcilik’ (*Tim.* 86b-87b) ve” Pythagorasçı olduğundan kuşku olmayan “dinî ve ahlaki bir insan ‘özgürlüğü’ öğretisi arasında kesinlikle mutlak olan bir çelişkiyle zirveye çıkar.”

Platon, tam da bu diyalogda, kozmolojinin ve genel olarak fizik biliminin asla “geçici” [= *provisional*] olmaktan öteye geçemeyeceği konusunda bizi defalarca uyarır. Bu, en iyi ihtimalle “hakikate benzer” masallardan oluşur. Bu nedenle Platon'un, konuşmacısının herhangi bir teorisinin yanlışlarından kendisini sorumlu hissetmesi muhtemel

değildi. Kendi ilkelerinin gerektirdiği tek şey, onların hakikate az çok “benzer” olmaları, yani beşinci yüzyılın bir geometrici-biyoloğundan beklenebilecek hakikate en iyi yaklaşımlar olmalarıdır. Başka bir ifadeyle, şunu söyleyebiliriz: Platon, Pythagoras’ın Empedokles ile kaynaşmasından doğan görüşün beşinci yüzyıl biliminin en umut verici hattı olduğunu ve kendi geliştirdikleriyle en doğrudan bağlantılı olanı olduğunu düşünmüştür. Bundan Timaios tarafından öne sürülen *herhangi bir* teorinin Platon tarafından olduğu gibi kabul edileceği sonucu çıkmaz. Timaios’un anlatısının önemli her yeni adımında, nazarıyatının son derece geçici karakteri üzerinde ısrarı, diyalogun oldukça önemli bir özelliğidir ve öyle görünüyor ki henüz hiç kimse bunun hakkını tam olarak vermemiştir. Platon’un kendisinin Empedokles hakkında gerçekten ne düşündüğü bizim diyalogumuzdan değil, *Yasalar* 10’dan öğrenilmelidir: Burada “doğacılık”ın kusurlarının ifşası açıkça herkesten çok Empedokles’i hedefler (s. 18-19).

Öyleyse, bu teoriye göre, Platon, görünür dünyanın doğası hakkında bir açıklama yapma vesilesiyle, uyumsuz olduklarını bilmesine ve birini büyük ölçüde onaylamamasına rağmen, önceki yüzyıla ait iki felsefenin bir karışımını yapmıştır.³ Tek istediği “hakikate benzer” bir şeydi. Gerçekte ürettiği, kendisinin herhangi bir resimden daha çok hakikate yakın olarak kabul edebileceği bir resim değil, kendisinden iki ya da üç kuşak önce uzlaşmazları birleştirmeye çalışan hayali bir eklektikten beklenebilecek en iyi resimdi.

Bu teorinin kabul göreceğini düşünmüyorum. Olanaksızlığı o kadar büyüktür ki, kuvvetli bir ispat gerektirir. Delil, eğer var olsaydı, Platonculuk ve onun öncülleri hakkındaki bilgileri bizim sahip olmayı umabileceğimiz miktardan çok daha fazla olan tüm bu eski otoriteler tarafından gözden kaçırılamazdı. Profesör Taylor haklı olarak öğrencinin Platon’un öğretilerini kendi ağzından ya da yakın öğrencilerinden işitmiş olan adamların onun ne demek istediğini düşündüğünü ve Posidonios, Plutarkhos ve Attikos gibi gerçek

³ *Dünya* (İng. *world*), tüm kitapta “evren,” “kozmos,” “varoluşun tümü” olarak anlaşılmalıdır. Üzerinde yaşadığımız gezegen (İng. *Earth*) için “Yer” karşılığı kullanılmıştır. Unsur olarak *earth* ise “toprak”tır. –ç.n.

bilginler ve hatta daha sonraları Plotinos ve Proklos gibi daha önceki edebiyatı iyi bilen kişiler tarafından nasıl anlaşıldığını bilmesi gerektiği konusunda ısrar eder. Taylor'un kendi şerhinin başlıca değeri, bu eski görüşlerin kapsamlı özetlerinde yatmaktadır. Ama eğer te-
 orisi doğruysa, nasıl oluyor da bunlardan hiçbiri *Timaios*'un öğre-
 tilerinin Platon'un kendisine ait olmadığına dair tek bir açık ifade
 sunmuyor? Aristoteles, diyalog yazıldığında Platon ile birlikte ya-
 şıyor ve çalışıyordu. Neden *Timaios*'u "beşinci yüzyıl Pythagoras-
 çılığı üzerine bir ışık kaynağı" olarak kullanmıyor ya da çok ilgilen-
 diği bir konu olan "erken dönem Yunan bilimsel düşüncesinin tarihi
 için bir belge" olarak ondan söz etmiyor? Nasıl oluyor da Theoph-
 rastos (Profesör Taylor'un belirttiği gibi, s. 1) "diyalogumuzda ve-
 rilen duyulur niteliklere ilişkin tüm açıklamayı Platon'un görüşleri
 olarak" ele alırken, onların aslında önceki yüzyılın bir geometrici-
 biyoloğundan beklenebilecek en iyi görüşlerden başka bir şey ol-
 madıklarına dair bir imada bulunmuyor? Theophrastos'un *Fiziğe
 Dair Görüşler Tarihi* hakkında bildiğimiz her şey, Theophrastos'un
 Platon'un fizik öğretisinin ana kaynağı olarak *Timaios*'u kullandığını
 açıkça gösterir. Aristoteles ve Theophrastos eserin hakiki karakterini
 biliyor olmalıydı. Her ikisi de felsefe tarihi üzerine uzun uzadıya
 yazdı. Hiçbiri, Platon'un aslında hiçbir sorumluluk üstlenmediği
 eskimiş teorilerden oluşan bir karışım ürettiğine dair bir şüpheyi
 kayıt olarak bırakmamıştır. Şu anda elimizde olmayan eserlerinin
 herhangi birinde böyle bir şüphe ifade edilmiş olsaydı bu, *Timaios*'u
 satır satır inceleyen ve onun anlamı üzerine bulabildikleri her kay-
 naktan ışık arayan sonraki antik çağ yorumcularının dikkatinden
 kaçamazdı. Böylesi bir keşif daha sonra diyalogu tüm otoritesinden
 yoksun bırakırdı. Yalnızca Platon'un zihninin bir ifadesi olarak
 değerini kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda antikler için beşinci
 yüzyıl nazariyatının bir kaydı olarak işe yaramaz olurdu. Diyalogun
 dayandığı orijinal belgelere sahip olduklarından, bunlardan hiç
 kimsenin daha önce savunmadığı tutarsız bir sistem yaratmak için
 harcanan ustalığa ilgiden çok hayretle bakarlardı.

Klasik dönemin edebiyatına ve sanatına aşina olan birinin, o dönemin en büyük filozofunun, yetilerinin zirvesindeyken, zamanını böylesine anlamsız ve faydasız bir pastiş (taklit eser) alıştırmasıyla boşa harcamış olabileceğini nasıl hayal edebileceğini anlamak zordur. Platon'un saiki ne olabilirdi? Profesör Taylor yedi yüz sayfasının hiçbir yerinde bu soruyla gerçekten yüzleşmemiştir; [bu soru] yine de kesinlikle bir yanıt gerektirir. Bir arkeolog altıncı yüzyıl mimarisi tarzında bir tapınak ortaya çıkardığında, heykelin Praksiteles'e mi, yoksa kasıtlı olarak arkaik bir tarzı taklit eden Skopa's'a mı ait bir eser olabileceğinden şüphe duymaz. Yaratıcı dehanın ateşi sönene kadar böyle şeylerin yapılmayacağını bilir; Wardour Sokağı'nın temelleri İskenderiye'de atılmıştır.⁴ Ama böyle bir varsayım, Profesör Taylor'un tezi kadar olasıdır.

Bu tezi kabul etmeyen okuyucu, Timaios'un bir şey dediğini, Platon'un başka bir şeye inandığını kanıtlama girişimleri karşısında biraz şaşkına dönecektir. Bana resmi çarpıttıyormuş gibi görünen ve tüm şerhin içinden akan iki eğilim daha var. Bunlardan biri, Platon'un (veya Timaios'un?) özünde tektanrıci olduğu ve Hristiyan olmaktan çok uzak olmadığı telkidir.⁵ Demiourgos, tam olarak mitsel bir figür olarak tanınmaz, bunun yerine ona Yaratılış'ın Yaradan'ına veya hatta Yeni Ahit'in Tanrı'sına ait nitelikler atfedilir. Bir diğeri, Platon'un sözlerini Profesör Whitehead'in felsefesinin terimlerine çevirme pratiğidir. Bu felsefe Görelilik Teorisi'nden önce var olamazdı ve felsefenin sahibi, ifade etmek istediği çok yabancı fikirler için sıradan kelimeleri o kadar tuhaf ve ezoterik anlamlarda kullanır ki kimse onu bir sözlükçe olmadan takip edemez. Aşağıdaki "durum" ve "olay" tanımlarını ele alın:

Her monadik yaratık, dünyayı her açıdan belirli bir şekilde "hissetme"— dünyayı bir karmaşık his biriminde barındırma—sürecinin bir mo-

⁴ *Wardour Sokağı*: "Londra'da daha önceleri antika ve taklit antika mobilya satıcıları tarafından işgal edilen bir sokağın adı. *Wardour-sokağı İngilizcesi*'ndeki sıfat şeklinde kullanımında bazı modern yazarların, özellikle tarih romanı yazarlarının takındığı sahte-arikaik söyleyim için kullanılır" (*OED*). -ç.n.

⁵ Örnekler, 29d-30c ve 69c-71a üzerine notlarda bulunabilir.

dudur. Böyle bir birim bir “fiilî durum”dur; yaratıcı süreçten türeyen nihai yaratıktır. “Olay” terimi daha genel anlamda kullanılmaktadır. Bir olay, kapsamlı bir kuantumda birbiriyle belirli bir biçimde ilişkili fiilî durumların bir irtibatıdır: Ya biçimsel bütünlüğü içinde bir irtibatır ya da nesnelleştirilmiş bir irtibattır. Fiilî bir durum, sınırlayıcı bir olay türüdür. Değişim, en genel anlamıyla, “bir olaydaki fiilî durumlar arasındaki farklar”dır. Örneğin, bir molekül fiilî durumların tarihsel bir rotasıdır ve böyle bir rota bir “olay”dır. Molekülün hareketi, ortaya çıktıkları geniş kuantum bakımından, molekülün yaşam tarihinin ardışık olayları arasındaki farklardan başka bir şey değildir ve moleküldeki değişiklikler bunun sonucunda ortaya çıkan fiilî durumlardaki farklardır (*Process and Reality*, s. 111-12).

Profesör Whitehead’in Jowett’in çevirisinden derinden etkilendiği ve onun ebedi nesnelerinin Platon’un ebedi Formlarına kesin bir yakınlığı olduğu doğrudur. Ama *Adventures of Ideas*’ın (Fikirlerin Maceraları) içindeki Platon, *Timaios*’un içindeki Whitehead’den çok daha fazladır. Çağdaş okuyucu, Whitehead’in “olay”ının Platon’un γένεσιν’uyla sürekli olarak eşdeğer kullanılmasıyla yanlış yönlendirilebilir. Dahası Platon, Formlarının “hiçbir yerde başka hiçbir şeye asla girmediğini” açıkça beyan eder (52a)—bu onunla Aristoteles arasındaki başlıca farklardan biridir. Yine de Profesör Taylor şöyle yazar: “γένεσις ... aslında, doğanın ‘geçiş’ini oluşturan ‘olayların içine nesnelerin girmesidir’.. Meşhur Formlar ... Whitehead’in ‘nesneler’ dediği şeylerdir ve onların gerçekliği üzerinde ısrar edilmesinin amacı, Doğanın olayların salt ardışıklığından ibaret olmaması, doğanın geçişinin nesnelerin olayların içine ‘girme’ sürecinden oluşmasıdır” (s. 131). Profesör Taylor’un ana tezine göre, diyalogumuzun felsefesi Aristoteles’e bile arkaik görünen bir döneme aittir: Beşinci yüzyıl düşünürlerinden düzenli olarak “eskiler” (οἱ ἀρχαῖοι) olarak bahseder. Bu felsefeyi Platon’a atfetsek bile, teknik anlamlarını ilk kez kendi yaşam süremizde kazanan terimlerle faydalı bir şekilde özetlenemez. Timaios’un konuşmasının içeriğinin bir anda Platon’dan daha eski, hemen sonra Herbert Spencer’dan daha modern (ve çok daha fazla Hristiyan)

olarak temsil edildiğini görmek kafa karıştırıcıdır. Buna göre, her öğrencinin Profesör Taylor'un araştırmalarına büyük bir minnet borcu olduğunu kabul etmesi gerekse de geleneksel varsayımlara dayanan ve Platon'un düşüncesini Platon'un yüzyılının tarihsel bağlamı içinde açıklamaya çalışan bir şerh için hâlâ yer vardır.

Dostlarım ve meslektaşlarım, kendimden daha yetkin bir yargıya ihtiyacım olan konularda tavsiyeleriyle bana cömertçe yardımcı oldular. Yunan matematiği üzerine ustaca çalışmalarına sürekli başvurduğum ve her seferinde istifade ettiğim Sör Thomas Heath, sorularıma uzun ve dikkatli yanıtlar yazdı. Profesör Onians, değerli kitabı *The Origins of Greek and Roman Thought*'un prova baskısını serbestçe kullanmama izin verdi. Ayrıca Dr. W. H. S. Jones'a, Profesör D. S. Robertson'a, Sayın R. P. Winnington-Ingram'a ve Sayın R. Hackforth'a özellikle minnettarım.

F. M. C.
Cambridge
1937

KISALTMALAR LİSTESİ

- A.-H. = Archer-Hind, R. D., *The Timaeus of Plato*, London, 1888.
- Albinos = Αλκινόου (sic) διδασκαλικός των Πλάτωνος δογμάτων, ed. Hermann, *Platonis Dialogi*, Lipsiae, 1892, vi, s. 152 vdd.
- Apelt = *Platon's Dialoge Timaios und Kritias übersetzt und erläutert* von O. Apelt, Leipzig, 1922.
- Fraccaroli = *Il Timeo* trad. da Giuseppe Fraccaroli, Torino, 1906.
- Khalkidios = *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*, ed. J. Wrobel, Lipsiae, 1876.
- Pr. = *Procli Diodochi in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, Lipsiae, 1906.
- Rivaud = Platon, Tome X, *Timée-Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, 1925.
- Theon = Theon of Smyrna, των κατὰ το μαθηματικόν χρησίμων εις την Πλάτωνος ανάγνωσιν, ed. Dupuis, Paris, 1892.
- Tr. = Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

Çevirmenin Notu:

vd. = ve devamı

vdd. = ve devamının devamı.

İki kısaltma arasındaki fark şudur: “vd.” eklenerek atıf yapılan pasaj bir “satır” ise, bu kısaltma bir sonraki satırı, “sayfa” ise bir sonraki sayfayı işaret eder. “vdd.” eklenerek atıf yapılan yer bir “satır” ise, bu kısaltma devamındaki satırları, “sayfa” ise devamındaki sayfaları işaret eder.

GİRİŞ

Timaios Platon'un eserlerinin en geç grubuna aittir: *Sofist* ve *Devlet Adamı*, *Timaios* ve *Kritias*, *Philebos*, *Yasalar*. Tüm grup, Platon'un MÖ 347'de seksen ya da seksen bir yaşında sona eren ömrünün son yirmi yılı içinde yer almalıdır. *Yasalar*, *Timaios* ve *Kritias*'tan sonra olduğu kesin tek diyalogdur. Öyleyse, Platon'un kurguladığı en iddialı tasarım olan *Timaios*, *Kritias*, *Hermokrates* üçlemesini sunarken altmıştan çok yetmiş yakın olması muhtemeldir. Görünüşe göre fazlasıyla iddialıydı; zira daha yolun yarısına gelmemişken onu terk etti. *Kritias* bitmemiş bir cümleyle aniden kesilir; *Hermokrates* hiç yazılmadı. Sadece *Timaios* tamdır; ancak giriş kısmı, tüm planın tahmini bir yeniden inşası için bir zemin sağlar.

Bu diyalogdaki ve devamındaki sohbetin Panathenaia gününde Atina'da gerçekleştiği farz edilir. Bir önceki gün Sokrates'in *Kritias*'ın yanı sıra İtalya ve Sicilya'dan iki misafir—Lokrisli *Timaios* ve Sira-kuzalı *Hermokrates*—ve bugün rahatsızlığı nedeniyle eksik olan dördüncü bir isimli kişi ile konuştuğunu hayal etmemiz beklenir. Panathenaia bayramı, geç diyalogların bir başkasında, Parmenides ve Zenon'un ziyareti için olduğu gibi, yabancıların Atina'daki varlığı için bariz bir vesile sağlar.¹

¹ *Parm.* 127d. Karşılaştırma *Pr.* 1.84'te yapılır. 21a ve 26e'de sözü edilen "tanrıçanın (Athena) Bayramı'nın Panathenaia olduğu, her iki yerdeki

Atinalı Kritias yaşlı bir adamdır: Çok uzak geçmişî hatırlamayı dün olanlara kıyasla daha kolay bulur ve Solon'un şiirlerinin bir yenilik olarak tasvir edilebileceği çocukluğundan, "çok uzun zaman önce" diye bahseder. Dolayısıyla bu Kritias, Platon'un annesinin kuzeni ve Otuz Tirandan biri olan Kritias olamaz. O Kritias'ın dedesi ve Platon'un büyük dedesi olmalıdır.² Solon'un dostu olan dedesi Kritias'tan seksen yaş daha genç olduğunu söyler.

Hermokrates, Proklos'a (20a üzerine) ve modern bilginlere göre, Platon'un çocukluğunda Sicilya'ya yapılan Atina seferini (MÖ 415-413) yenilgiye uğratan Sirakuzalıdır. Thukydides (6.72) onu olağanüstü zekâya, çarpıcı cesarete ve büyük askerî deneyime sahip bir adam olarak tasvir eder. *Tarih*'teki ilk görünüşünde (4.58), Sicilya devletlerinin bir toplantısında, onlara kendi aralarında barış yapmalarını tavsiye ederek ve Atina'nın saldırganlığı tehlikesi konusunda onları uyarak bilgece bir konuşma yapar. Belli ki o tarihte (MÖ 424) Sicilya politikasının zaten önde gelen bir figürüydü. Atina seferinin yenilgisinden sonra demokrat hizip tarafından sürgüne gönderildi. Muhtemelen MÖ 407'de, kendisini zorla eski konumuna döndürme girişiminde yaşamını yitirdi. Filozofların ve devlet adamlarının mevcut toplantısında, her şeyden önce bir eylem adamıdır. Adını taşıyacak olan diyalog hiç yazılmamış olduğundan Platon'un onu neden seçtiğini ancak tahmin edebiliriz. Kritias, dokuz bin yıl önceki tarih öncesi Atina'nın Atlantis'ten gelen istilayı nasıl püskürttüğünü ve Akdeniz halklarını kölelikten nasıl kurtardığını anlatırken, Hermokrates'in Atinalılar tarafından kendi en büyük emperyalist yayılcılık girişimlerini geri püskürten adam olarak hatırlanacağını düşünmek ilginçtir. Hermokrates ayrıca kendi memleketi—ve Platon'un mevcut toplumun yeniden inşasına yö-

bağlamdan da açıkça anlaşılır ve Sokrates'in önceki gün, metinlerimizde olduğu şekliyle, *Devlet*'in tümünü ya da önemli bir kısmını anlatmış olması gerektiğine dair temelsiz düşünce olmasaydı, bundan hiçbir zaman şüphe duyulmazdı. Bu konu aşağıda ele alınacaktır.

² Bkz. Burnet, *Gk. Phil.* 1, 338 ve Ek. Tr., s. 23. Diehl, P.-W., *Real-Encycl.*, s.v. Kritias. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

nelik kendi başarısız denemelerinin sahnesi olan—Sirakuza’da reform yapmaya çalışmıştı.

Lokrisli Timaios’un tarihsel varlığına dair hiçbir kanıt yoktur. Eğer var olduysa, hakkında Sokrates’in ve Kritias’ın tasvirleri dışında hiçbir şey bilmiyoruz: Sokrates onu Lokris’te en yüksek makamlarda bulunmuş ve felsefede ün yapmış, soylu ve zengin biri olarak tasvir ederken (20a) Kritias, Timaios’un gruptaki en iyi gökbilimci olduğunu ve çalışma alanı olarak özellikle evrenin doğasıyla ilgilendiğini belirtir. Bu, onun Hermokrates ile çağdaş, orta yaşlı bir adam olmasıyla tutarlıdır.³ Bu kadar seçkin bir adamın politik ya da felsefi tarihte en ufak bir iz bırakmamış olması, onun gerçek bir şahsiyet olduğu iddiasının aleyhinedir. Platon onu muhtemelen kurgulamıştır, zira Batı okulundan hem bilimde hem de devlet adamlığında önde gelen bir filozofa ihtiyaç duymuştur ve diyalogun hayali zamanında yerini dolduracak kimse yoktu. Arkhytas gereken tipte biriydi,⁴ parlak bir matematikçi ve Taranto’da yedi kez *strategus* (ordu komutanı) olmuştu; ama çok geç yaşamıştı: Platon onunla ilk kez MÖ 388’de tanıştı. MS birinci yüzyılda, Lokrisli Timaios adına *Dünyanın ve Doğanın Ruhu Üzerine* düzmece bir inceleme uyduruldu. Bu Yeni Platoncular tarafından gerçek bir belge olarak kabul edildi, oysa

³ Tr.’un Sokrates’in sözlerinden “onun (Timaios) yetmiş yaşından küçük olabileceğini hayal edemeyiz ve kuşkusuz daha yaşlıdır” (s. 17) şeklindeki çıkarımını anlamak mümkün değil. Sör Arthur Eddington ve Profesör Dirac, Cambridge’deki matematik kürsüsüne otuz yaşında ya da bu civarda seçildiler. MÖ beşinci yüzyılda, o yaştaki bir adam, fizik ve matematik üzerine Yunanca yazılmış her şeyi kolaylıkla okuyabilirdi. Kaldı ki Yunanlar bir adamı yüksek makamlara seçmek için onun yetmişe yaklaşmasını beklemezdi. Tr. ayrıca şöyle der: “Hermokrates’in gençliği diyalog boyunca neden sessiz kaldığını açıklar. Proklos sessizliğinin önemli olduğunu gördü, ancak doğru yorumlamadı” (s. 49). Fakat Hermokrates, kendisine sunulan tek vesilede (20c) toplantıya önemsiz olmayan bir katkıda bulunur ki Pr. bu olguyu yorumlar. Ayrıca diğer pasajların yanı sıra *Kritias*’ın (108b) giriş sohbetinde, üçlemenin üçüncü diyalogunda başrolü kendisinin alacağını açıkça ortaya koyan ifadelerle konuşur.

⁴ Frank’in gözlemlediği gibi *Plato and the so-called Pythagorees*, 129.

şimdi *Timaios*'un sadece bir özeti olarak görülür. Wilamowitz'in gözlemlediği gibi (*Platon* 1, 591), diyalogumuzda Timaios dogmatik konuşur, ancak herhangi bir otoriteye başvurmaz ve öğretisini açıkça Platon'un ki olarak görebiliriz. Böylece *Sofist*'te Platon, henüz Parmenides'in sisteminin savunucusu olmayan, ancak tartışmasız Platoncu bir Formlar teorisine sahip bir Eleacının ağzından konuşur. Platon hiçbir yerde Timaios'un bir Pythagorasçı olduğunu söylemez. Bazen Empedokles'i, bazen Parmenides'i takip eder; aslında Sokrates öncesi her filozoftan ve hatta Platon'un çağdaşlarından önemli bir şey ödünç alır. Öğretinin çoğu şüphesiz Pythagorasçıdır; ki bu, hicivci Timon'a, Platon'a yönelttiği kindar intihal suçlaması için bir kulp vermiştir. Timaios'a atfedilen düzmece inceleme uydurulduğunda, bunun Platon'un kopya çektiği kitap olduğu varsayıldı (Pr. 1.1 ve 7).⁵ Bunun sonucunda, sahtecinin *Timaios*'ta bulduğu tüm öğretilerin Pythagorasçı kökenli olduğu varsayıldı. Daha sonraki şarihlerin tanıklığı bu yanlış varsayım ile bozulur.

Mevcut olmayan dördüncü kişinin kimliğine ilişkin herhangi bir tahmin için dayanağımız yoktur. Proklos tarafından kaydedilen tek mantıklı yorum, onun muhtemelen İtalya veya Sicilya'dan başka bir misafir olduğu yönündeki Attikos'un gözlemidir, zira Sokrates onun haberini Timaios'tan sorar (Pr. 1.20). Platon, üçlemesini dördüncü bir diyaloga genişletme olasılığını açık tutmak istemiş ve bu isimsiz kişiyi yedekte tutmuş olabilir.⁶ Sokrates, mevcut olan üç kişinin (yalnız Timaios'un değil), dördünün paylaşacağı tüm görevi üstlenmesini önerir. İlk olarak bir önceki günle ilgili kendi konuşmasını özetler. Bize anlatılana göre Sokrates, bir kentin kurumlarını *Devlet*'in minvalinde tasvir etmiş ve tasvirini bu kentin teori düzleminden zamansal olguya aktarıldığını görmek arzusunu ifade ederek bitirmiştir. Timaios kendisinin ve dostlarının yerine getirmesi gereken görevin hatırlatılmasını talep eder ve Sokrates şimdi yanıt olarak kendi konuşmasının bir özetini verir. Daha sonra (20c), böyle bir

⁵ Bu belgenin tarihi için bkz. Tr., s. 39.

⁶ Böylece Ritter, *N. U. p. 181*.
Güresiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

hatırlatmanın aslında gereksiz olduğu ortaya çıkar, zira üçü kendilerinden istenen görev hakkında konuşmuş ve yerine getirilmesi için bir plan hazırlamıştır. Özet aslında tamamen Platon'un ideal devletin yurttaşlarını Kritias'ın macera hikâyesindeki tarih öncesi Atinalılarla özdeşleştirme amacına dair okuyucuyu haberdar etmek içindir.

Antik çağlardan günümüze, Platon tarafından kurgulanan durum üzerine birçok yanlış çıkarım ve teori kurulmuştur; hâlbuki verilen özetin eksiksiz olduğuna dair kendi ifadesinde önemli hiçbir şey atlanmadığına açıkça işaret edilir (19a, b). Platon, Sokrates'in elimizdeki hâliyle *Devlet*'teki sohbetin tümünü anlatmış olması gerekmediğini daha açık bir şekilde ifade edemezdi. Bundan yeni dizisinin ilk diyalogu olarak *Devlet*'i düşünmediği sonucu çıkar.⁷ Düşünmüş olsaydı, özetlemeye gerek kalmaz, sahnenin *Devlet*'in kendisine bir giriş olarak kurulmuş olması gerekirdi. Ancak bazı bilginler burada, yalnızca özetlenen kısımları içeren *Devlet*'in ilk hâli için kanıt gördüler. Bu tür spekülasyonlar temelsizdir. Özet, *Devlet* 2.369–5.471'de ana hatlarıyla belirtilen devletin dış kurumlarıyla sınırlıdır. Diyalogun ruhun yapısı ile devletin yapısı arasındaki benzetmeyi, bireysel ruhun üç kısım olarak tahlilini ve bireyin ve devletin erdemlerinin tartışmasını tümünden atlayan bir hâlini hayal etmek imkânsızdır; özetle bu konuların atlanmasının önemsiz bir mesele olarak adlandırılması da mümkün değildir. Basit ve doğal sonuç, uzun zaman önce Hirzel tarafından çıkarılmıştır.⁸ Hiç şüphesiz Platon'un aklında *Devlet*'in o bölümünün içeriği vardı ve okuyucularının onları hatırlamasını istiyordu; ama kendi kurgularının kölesi değildi. İdeal devletini Sokrates'in birden fazla kez tasvir ettiğini hayal etmesini engelleyecek hiçbir şey yoktu. Burada bize Sokrates'in ideal devletin kurumlarını bir önceki gün özetle-

⁷ Örneğin, Pr.'un hayal ettiği gibi (1.8). Bunun sonucunda, o ve diğer eleştirmenler *Devlet*'in, açıkça olması gerektiği gibi, *Timaios*'u takip etmek yerine, neden ondan önce gelmesi gerektiğini nasıl açıklayacaklarını şaşırmıştır (1.200 vdd.).

⁸ *Der Dialog*. (1895), 1, 257. Böylece Ritter, *N. Unt.* 177 ve Friedländer, *Plat. Schr.* 600. Ayrıca bk. Rivaud, *Timée*, s. 19.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

diğini söyler ve bunun ötesinde başka bir şey söylemez. Üstelik o gün, Kephalos'un evinde Glaukon ve Adeimantos ile sohbetin gerçekleştiği Bendis bayramından (Thargelion 19 veya 20) sonraki gün değildi; hâlbuki Platon'un niyeti Sokrates'in konuşmasını *Devlet*'in anlatısıyla özdeşleştirmek olsaydı, bunu kolaylıkla o tarihten bahsederek yapabilirdi. Şimdiki vesile "Athena bayramı"dır⁹ ve bu Kritias'ın planlanan konuşmasının uygun olduğu bir bayramdır. Proklos'un belirttiği gibi (1.172), Panathenaia'da yapılan konuşmalar genellikle Atina'nın Pers Savaşları'ndaki kara ve deniz zaferlerini kutlarken, Kritias Atina'yı onun Atlantist'lerden gelen istilacılara karşı kazandığı zaferi anlatarak över. Proklos'un kendisinin Küçük Panathenaia'nın kastedildiğinden hiç şüphesi yoktu; bu bayramın Bendidea'dan "sonra geldiği"nden fazlasını bilmiyordu ve "yaklaşık olarak aynı zamanda" gerçekleştiğini düşünüyordu (1.84-5), oysa Büyük Panathenaea'nın Hekatombaion'a düştüğünü biliyordu (1.26). Aslında iki bayramın da Bendidea ile arası iki aydan fazlaydı. Platon muhtemelen Büyük Panathenaia'yı kastetmişti. Dramatik tarihe dair başka bir gösterge yoktur ve Hermokrates'in Atina'yı ziyaret edebileceği böyle bir vesile olup olmadığı sorusuyla Platon'un kendisini meşgul etmiş olması pek olası değildir. Tarih önemli değildir. Platon, ilk diyaloglarında, Atinalılara Sokrates'in karakteri ve faaliyeti hakkında hakiki bir izlenim vermekle ilgilenmiş ve zamanın atmosferini yeniden yaratmak için büyük çaba sarf etmişti. Bu ilgi çoktan geride kalmıştı. En geç grupta, sohbetlerin gerçekten gerçekleştiği yanılmasını sürdürmek için hiçbir saik yoktur. Tüm bunlardan, *Devlet*'in dramatik tarihi ve sahnesinin *Timaios* üçlemesinin dramatik tarihi üzerinde hiçbir etkisi olmadığı sonucu çıkar. Ayrıca Platon'un *Devlet*'in sonraki kitaplarının içeriğinin *Timaios* tarafından aşılmasını veya düzeltilmesini kastettiğine dair herhangi bir çıkarım için hiçbir dayanak kalmaz.

⁹ 21a, ἐν τῇ πανηγύρει (kelime önemli bir bayramı ima eder); 26b, τῇ παρούσῃ τῆς θεοῦ θυσίᾳ. Thargelion 21'de böyle bir bayram yoktu. Plynteria beş gün sonra geliyordu.

Mevcut üçlemenin tasarımı bu nedenle *Devlet*'ten tamamen bağımsızdır. O tasarım neydi? *Devlet*'te yanıtlanan politik soru şuydu: İnsanlığın başına bela olan kötülükleri iyileştirmek için mevcut toplumda gerekli olan en küçük değişiklik nedir? Platon, iddia ettiği gibi, insan doğasının değiştirilemez özelliklerine dayanan kurumlarla yeniden tanzim edilmiş bir Yunan kent devleti hayal etmişti. Olası gerçekleşme sınırları içinde adil görünüyordu. Dion'a ya da genç Dionysios'a dayanan umutlara atıfta bulunarak, eğer felsefi doğaya sahip bir kralın bulunduğu ve bu doğa yozlaşmadan kurtulabildiği takdirde, devletin gün ışığını görebileceğini söylemişti. Ancak *Devlet*'in sonuna doğru, Platon daha az umutlu görünür ve devlet, mevcut tüm politik rejimlerin erdemlerinin ve kusurlarının ölçülebileceği ve değerlendirilebileceği gökte kurulmuş bir kalıp olarak geri plana çekilir. Buna göre, *Timaios*'un açılışında özetlenen konuşma sadece *Devlet*'in ilk kitaplarında verilen devletin ana hatlarını kapsar ve bunun gelecekte nasıl gerçekleştirilebileceği sorusundan yola çıkan ve daha aşağı rejim biçimleri yoluyla olası düşüşünün ana hatlarını çizen sonraki tüm kitapları göz ardı eder. Yeni üçlemenin amacı bu devleti gelecekte değil, dokuz bin yıl önceki Atina'da olduğu gibi, uzak geçmişte gerçek varoluş düzlemine aktarmaktır. Bu, hemen başta tüm üçlemenin ana teması olarak tanıtilen *Kritias*'ın konusudur.

Timaios bir nevi önsöz olarak insanlığın doğuşuyla sona eren yaratılış mitini anlatacaktır. Tüm hareket Demiourgos'un ideal dünyasından ve ebedi Formlardan başlar ve oradan görünür evrenin çerçevesine ve insanın doğasına iner—insanın daha sonraki yazgısını *Kritias* kendi hikâyesi için “devralacaktır.” Daha derine baktığımızda, kozmolojik girişin başlıca amacının ideal toplumda dışsallaştırılmış olan ahlaki dünyanın tüm organizasyonuna bağlamak olduğunu görürüz.¹⁰ *Devlet*, devlet ve münferit ruh arasındaki yapısal kıyas üzerinde durmuştu. Şimdi Platon hem birey hem de toplum için insan yaşamı tasavvurunu, evrenin düzeninin sarsılmaz temeli

¹⁰ Krş. Fraccaroli, s. 13.

üzerine kurma niyetindedir. Makro-kozmos ve mikro-kozmos koşutluğu tüm konuşmada geçer. Hakiki ahlak insan evriminin bir ürünü değildir ve beşerî iradelerin keyfî uygulaması ise hiç değildir. Ruhun bir düzeni ve uyumudur ve ruhun kendisi ise dünyanın ruhunun minyatürdeki karşılığıdır—dünya ruhunun akıl tarafından kurulan kendine ait sonsuz bir düzeni ve uyumu vardır. Bu düzen her ruha doğumundan önce vahyedilmiştir (41E); ve şimdi göğün görünür mimarisinde vahyedilir. Beşerî ahlakın kozmik düzene bu şekilde dayandığı daha önceki eserlerde yer yer ima edilmişti; ama *Timaios*, mitsel bir formda olsa da ispata benzer bir şey daha ekleyecektir.

Bir sonraki diyalogda Kritias, Solon'un Mısırlı bir rahipten öğrendiği efsaneyi tekrar edecektir: (şimdi Sokrates'in ideal devletiyle özdeşleştirilecek) ilkel Atina'nın Atlantis'ten gelen istilacıları nasıl yendiği. Tam da Akdeniz dünyası için özgürlük ve uygarlığın kurtarıldığı bir zamanda, muzaffer Atinalılar sel ve depremle helak olacaktır. Atlantis de denizin dibine batmış ve yok olmuştur. Bunun ardından ne gelecekti? Hikâye *Kritias*'ın felaketiyle bitmeyecekti: Mısırlı rahip küçük bir parçası dışında insanlığın tümünü yok eden bu dönemsel felaketler hakkında uzun uzadıya konuşarak Solon'a, yıkımın sel veya yangınla olmasına göre, yeni bir uygarlığın tohumlarının dağlarda veya nehir vadilerinde nasıl korunduğunu açıklamıştır. Yıkım, *Kritias*'ın hikâyesinin sonunda olduğu gibi, selle olduğunda, ovalardaki kentler yok olur; sadece dağ çobanları sağ kalır ve tüm kültür kaybolur. Hikâyeyi bu noktada devralarak, Hermokrates tarih öncesi ve tarihî zamanların Yunanistan'ında kültürün yeniden ortaya çıkışını tasvir etmekten başka ne yapabilirdi? Eğer öyleyse, yazılmamış diyalogun tasarlanan içeriği, *Yasalar*'ın üçüncü ve sonraki kitaplarında bulunabilir. Orada, Kitap 1 ve 2'de müzik ve şarapla ilgili bazı ön gevezeliklerden sonra, Atinalı Yabancı Kitap 3'ün açılışında şu soruyla işe koyulur: Toplumun ve yönetimin kökeni nedir? Geçmiş zamanın enginliğinde, aynı tür politik rejimleri tekrar tekrar yeniden üreten sayısız devlet ortaya çıkmış ve yok

olmuştur. Bunlar nasıl ortaya çıkarlar? İnsanlık sıklıkla sel, veba ve diğer birçok nedenden dolayı neredeyse yok olmuş, sadece küçük bir parça kalmıştır. Böyle bir yıkım hayal edin—Tufan. Ovalarda veya deniz kenarındaki kentler helak olurken, yalnızca dağların tepesindeki çobanlar sağ kalmıştır. Tüm sanatlar ve icatlar yok olmuştur; tüm devlet yönetme sanatı unutulmuştur. *Kritias* tam da Mısırlı rahibin kullandığı dile çok benzer bir dilde tasvir edilen bu durumla bitecekti. *Yasalar* hikâyeye devam eder. Tufandan sonra mevcut duruma doğru çok uzun ve yavaş bir ilerleme olur. Metaller yeniden keşfedilmeden önce, ataerkil geleneğin egemenliği altında, Altın Çağın tasvirlerine benzeyen, idilsî bir toplum evresi vardı. Ardından tarımın başlangıcı ve daha kalıcı yerleşimlerin oluşumu geldi. Çeşitli kabilelerin kaynaşması, aristokrasilerin veya belki de krallar ve yöneticilerle monarşilerin gelişimine yol açtı. Üçüncü bir aşamada, farklı rejim türlerinin karışımı görülür. İnsanlar selin tehlikelerini unutarak tepelerden indi. Homeros'un Troya'sı gibi kentler bir kez daha ovalarda inşa edildi. (Burada Yunanlar için tarihin başlangıcına ulaşırız.) Ardından Troya Savaşı geldi ve savaşçıların eve dönüşünün getirdiği sıkıntılar göçlere yol açtı. Sonunda Girit ve Lakedaimon'un yerleşimine ulaşırız. Atinalı [Yabancı], bir kenti hangi yasaların koruduğunu ya da bozduğunu keşfetmek için bu toplumsal biçimler silsilesini incelemeyi önerir. Dor devletlerinin tarihi, yönetimin monarşi ve demokrasinin bir karışımı olması gerektiğini akla getirir. Daha sonra bu ilkenin yeni bir yerleşim için yasalar yaparak uygulanması önerilir. Kitap IV bir yer seçimi ile açılır ve incelemenin geri kalanı kurumların ana hatlarını verir.

Tüm bunlar, *Kritias* için planlanan sona tam olarak uyduğundan, Platon'un başlangıçtaki amacı, Yunan devletlerinin yasaları üzerine bir çalışmadan topladığı malzemeyi *Hermokrates*'te kullanmak olabilirdi. O zaman tüm üçleme—yaratılıştan başlayıp, tarih öncesi efsaneler ve tüm tarihsel zamandan geçip gelecekteki reform için yeni bir projeye ulaşan—dünyanın hikâyesini kapsayabilirdi. Ama Platon yaşlanıyordu. *Kritias*'ın yazımı kesintiye uğramış gibi görünür; bitmemiş bir sümlede durur. Kesintiden sonra, Platon

kalbine en yakın konuya başlamadan önce, Atlantis'in istilasıyla ilgili tüm bu ayrıntılı macera hikâyesini tamamlayamayacağını hissetmiş olabilirdi. Bu konu şu anda *Yasalar*'ın on kitabını doldurur.¹¹ Aslında bu aşamada *Timaios* üçlemesinin devamı için çok fazla malzeme vardı, hatta ismi açıklanmayan eksik kişinin yardımıyla bile. Böylece *Kritias*'ı terk etti ve *Hermokrates*'in yerine *Yasalar*'ı yazdı.¹²

¹¹ Aynı şekilde (*si parva licet*) Sayın H. G. Wells, ilerleyen yaşıyla, Ütopya romanlarına dayanamayıp, gelecek için umutlarını ve korkularını giderek daha ince kılıflara büründürmüş olarak ifade etmeye başlamış ve sonunda otobiyografi yazmıştır.

¹² Burada geliştirilen rahsmin için bkz. Raeder 379.

TİMAİOS

17a-27b. GİRİŞ SOHBETİ

Timaios'un konuşmasından önce gelen sohbe katılan kişilerin bir açıklaması, Giriş'te zaten verilmişti (s. 21-24). Hemen metne geçebiliriz.



SOKRATES. TİMAİOS. HERMOKRATES. KRİTİAS

[17a] SOKRATES. Bir, iki, üç—ama, sevgili Timaios, bugün beni ağırlayacak çünkü misafirlerimizin dördüncüsü nerede?

TİMAİOS. Kendisini rahatsız hissetmiş olmalı, Sokrates; zira elinde olsaydı bu toplantımızı kaçırmazdı.

SOKR. O zaman, onun yokluğunda yerini doldurmak sana ve buradaki diğerlerine düşer, öyle değil mi?

[17b] TİM. Kesinlikle; elimizden gelen hiçbir şeyi ihmal etmeyeceğiz. Zira dün senin tarafından misafirperverliğe yakışır bir şekilde ağırlandık ve geri kalanımızın da sana bir ziyafet vermekte istekli olmaması adil olmaz.

SOKR. Peki o zaman, sizden konuşmanızı istediğim konuların ne kadar ve ne hükümlerle olduğunu anlatırsanız olur mu?

TİM. Bazılarını hatırlıyoruz; unuttuklarımız olursa, hatırlatmak için sen buradasın. Ama daha iyisi, sana zahmet olmazsa, zihnimize iyice oturması için bunların üzerinden en baştan kısaca tekrar geçebilirsin.

[17c] SOKR. Bunu yapacağım. Dünkü konuşmamın ana konusu, bana görüldüğü gibi, politik rejimin en iyi biçimi ve onu oluşturan türden adamlardı.

TİM. Evet, Sokrates. Söylediklerinin hepsini gayet akla yatkın bulduk.

SOKR. Çiftçileri ve diğer tüm zanaatkârları kenti savunmak için savacak olan sınıftan ayırarak başladık, değil mi?

TİM. Evet.

SOKR. Ve her birine münferit olarak yalnızca bir uğraş, [17d] kendisine doğal olarak uygun olan bir zanaat verdiğimizde, görevi herkes adına savaşmak olan bu kişilerin, kente zarar verecek herhangi bir saldırıya karşı kentin koruyucularından başka bir şey olmaması gerektiğini söyledik. Bu saldırılar içten ya da dıştan gelebilir: [18a] Uyruklarına doğal dostlar gibi yumuşak bir şekilde adalet dağıtmalı ve onlarla savaşta karşılaşan düşmanlara sert bir yüz göstermelidir.

TİM. Hiç şüphesiz.

SOKR. Zira sanırım koruyucuların ruhlarının belirli bir doğada—üstün derecede hem asabi hem felsefi—olması gerektiğini söyledik ki böylece dosta veya düşmana doğru ölçüde yumuşaklık veya sertlik gösterebilsinler.¹

TİM. Evet.

SOKR. Peki eğitimleri? Jimnastik ve müzikte ve onlara uygun tüm çalışmalarda eğitilmiş olmaları gerektiğini söyledik, değil mi?

TİM. Kesinlikle.

[18b] SOKR. Ve bu şekilde eğitilmiş olanların altını, gümüşü ya da başka bir şeyi asla özel mülkleri olarak görmemeleri gerektiği söylenmişti. Aksine, yardımcıları olarak hizmetleri karşılığında koruduklarından mutedil bir yaşam sürmeye yetecek kadar maaş alırlar. Bunu ortak harcarlar ve karşılıklı yaşam içinde ömürlerini birlikte geçirir-

¹ Tüm diyalogda felsefe ve türevlerinin lafzi anlamı (hikmet sevgisi/aşk) göz önünde tutulmalıdır. <https://rantey.org>

ler. Diğer tüm uğraşlardan muaf olarak tamamen erdeme sahip olmakla ilgilenirler.

TİM. Bu da böyle söylendi.

[18c] SOKR. Sonra kadınlara dair, doğalarının erkeklerinkilere benzer şekilde uyumlu hâle getirilmesi² ve savaşta olduğu kadar genel yaşam tarzında da hepsine ortak uğraşların verilmesi gerektiğinden söz ettik.

TİM. Bu da böyle söylendi.

SOKR. Peki çocuk yapma konusunda? Burada belki de söylediklerimizin yeniliği onları hatırlamayı kolaylaştırıyor. Hepsi için evliliklerin ve çocukların ortak olması ve hiçbiri kendi çocuğunu tanımasın diye [yöneticilerin] düzenlemeler yapması kuralını koyduk. [18d] Herkes herkese tek bir aile olarak bakmalıdır: Uygun yaş sınırlarına giren herkese erkek ve kız kardeşler ve bu sınırların üstüne veya altına düşenleri, anne ve babalar, büyükanne ve büyükbabalar veya çocuk ve torunlar olarak muamele etmelidirler.

TİM. Evet; dediğin gibi, bunu hatırlaması kolay.

SOKR. Sonra, doğuştan itibaren mümkün olan en iyi doğaya sahip olabilsinler diye, hatırlarsanız, evlilik bağlarına ilişkin olarak, kadın ve erkek yöneticilerin gizli bir şekilde [18e] belirli kurallar düzenlemeleri gerektiğini söylemiştik. Böylelikle hem daha iyi hem daha kötülerini ayrı ayrı kendilerine benzer olanlarla eşleştirecek ama aralarında herhangi bir husumete yol açmayacaklardır, zira onlar eşleşmenin şans eseri olduğunu düşünecektir.

TİM. Bunu hatırlıyoruz.

[19a] SOKR. Ayrıca, daha iyi olanların çocukları yetiştirilmeli, daha kötü olanlarınsa ise kentin geri kalanına gizlice dağıtılmalıdır. Yöneticiler, çocuklar büyüdükçe onları sürekli gözlemleyecek ve zaman zaman lâıyk görülenleri tekrar [kendi aralarına] geri alacak, kendi aralarında lâıyk olmayanları ise yükselenlerin yerine aktaracaktır.

TİM. Öyle.

² συναρμοστέον (uyumlu hâle getirmek gerekir) yukarıda bahsedilen, erkeklerde olduğu gibi kadınlarda da olan (*Resp.* 486a), asabi ve felsefi unsurların uygun bir bileşimine atıf yapar. συναρμόττειν için, bkz. *Resp.* 443d. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

SOKR. Peki o zaman, sevgili Timaios, konuyu dün yaptığımız gibi gözden geçirdik, en azından ana başlıkların üzerinden tekrar geçtik, değil mi? Yoksa söylenenlerden hâlâ eksik kaldığını hissettiğimiz bir şey var mı?

[19b] TİM. Kesinlikle hayır, söylenenler tam olarak bunlardı, Sokrates.



Giriş'te öne sürdüğüm gibi, belli ki Sokrates'in önceki gün *Devlet*'teki tüm konuşmayı veya onun herhangi bir bölümünü anlattığını hayal etmememiz gerekir. Aslında, *Devlet*'te "tüm ana noktaları" yukarıdaki özetle yer aldığı söylenebilecek bir bölüm yoktur. Şimdi Sokrates önceki gün verdiği varsayılan talimatlara gelir. Diğer üçünden kendi ideal Devletin fiili varoluşunun bir resmini çizmesini ister. Tipik alçakgönüllülüğüyle bu görevin kendi gücünün ötesinde olduğunu söyler. Hiçbir zaman bir eylem adamı olmamış ve politikada yer almamıştır.



SOKR. O zaman şimdi, lütfen gözden geçirdiğimiz bu rejime dair bunların ardından ne hissettiğimi dinleyin. Kendimi aslında güzel hayvanları seyreden—ister bir ressam tarafından yapılmış olsunlar ister gerçekten canlı ama hareketsiz olsunlar—ve onları hareket hâlinde ve bir müsabakada bedensel biçimlerine uygun görünen bir şekilde mücadele ederken seyretme arzusu duyan biri gibi hissediyorum. [19c] Üzerinden geçtiğimiz kent hakkında hissettiklerim de böyle: Birisinin bir hikâyeye kentlerin birbirleriyle rekabet ettiği türden müsabakaları, bu kentin bu müsabakalarda diğer kentlerle mücadele etmesini, kendisine yakışır bir şekilde savaşa girmesini ve savaşta, diğer çeşitli kentlere karşı eylem ya da müzakere yürütürken, eğitim ve yetiştirmesine uygun sonuçlar elde etmesini anlatmasını dinlemek isterim. [19d] Şimdi burada, Kritias ve Hermokrates, kendime dair yargım şu ki şehrimizi ve yurttaşlarını yeterince övmek gücümün ötesindedir. Ve bu kendim için hiç de şaşırtıcı değil; zira aynı kanıya geçmişin ve günümüzün şairleri için de ulaştım. Şairler sınıfını küçümsediğimden değil ama taklitçi milletin en kolay ve en iyi şekilde içinde yetiştirdiği şeyleri taklit/temsil edeceğini herkes görebilir; [19e] kendi

deneyimlerinin dışında kalanları eylem olarak iyi bir şekilde taklit/ temsil etmeleri zordur, söylem olarak ise daha da zordur. Sofistler sınıfına gelince, yine diğer konularda her türlü güzel konuşma yapmak için gayet deneyimli olduğunu düşünmüşümdür; ama kent kent gezdiklerinden ve kendilerine ait yerleşik bir yurtları olmadığından, korkarım hem filozof hem de devlet adamı olanların, savaş ve muharebelerde, başkalarıyla eyleme ve söyleme dayalı ilişkilerinde yapacaklarını ve söyleyeceklerini kaçıracaklardır.³ Geriye sizin içinde olduğunuz, doğa ve eğitim sayesinde, her ikisini paylaşan sınıf kalıyor. [20a] Timaios, örneğin, takdire şayan bir şekilde yönetilen bir kent olan İtalyan Lokris'ine⁴ aittir; orada soy ve varlıkta rakipsizdir ve kentindeki en yüksek makamları ve onurları idare etmekle kalmamış, kanımca felsefenin tamamında zirveye ulaşmıştır. Kritias buradaki [= Atina] herkes tarafından konuşulanların hiçbirinde acemi olmayan biri olarak iyi bilinir. Ve Hermokrates'in doğası ve eğitime gelince, tüm bu konularda yetkin olduğuna dair birçok tanıklığa itimat etmemiz ge-

³ ἄστοχον. Bu az rastlanan kelime, *Gorgias* 463a'daki Parazitliğin (dalkavukluk) bir dalı olarak retoriğin tasvirini anımsatır: “sanat becerisi istemeyen, ancak insan ilişkilerinde doğuştan gelen bir beceriye sahip kurnaz ve eril/erkeksi bir ruh (ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας) talep eden bir uğraş.” Öyle görünüyor ki Platon orada İskrates'in “eril ve yaratıcı fikirli bir ruh” (ψυχῆς ἀνδρικής καὶ δοξαστικῆς, κ. σοφ. 17) talep eden retorik övgüsünü, muzip bir şekilde στοχαστικῆς'i ikame ederek aksettirmiştir. *Euthydemus*'ta (305c) İskrates'in felsefe ile devlet adamlığı arasındaki “sınırdaki” olan ve her ikisinden de en iyi şekilde yararlanamayan biri olarak hedef alındığı anlaşılıyor. [ἄστοχος ve στοχαστικός kelimeleri aynı kökü paylaşır: στόχος (hedef). İlki harfiyen “hedefi kaçıran,” ikincisi “hedef alan” anlamı taşır. “Kurnaz” (İng. *shrewd*) olarak çevirdiğimiz στοχαστικός, Cornford'a göre, Platon tarafından İskrates'in δοξαστικός'u (“yaratıcı fikirli”) yerine kullanılmıştır. Gerek στοχαστικός gerekse Cornford'un kullandığı İngilizce karşılık (*shrewd*) olumlu ya da olumsuz olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla her iki kelime Türkçeye “ferasetli” olarak da çevrilebilir ama “kurnaz” karşılığı semantik belirsizliği daha iyi yansıtır. –ç.n.]

⁴ Lokris anayasası Zaleukos'a atfedilmekteydi (Ar. Pol. 1274a22). *Yasalar* 638b'de, Atinalı [Yabancı], Lokrislilerin batıdaki devletler içinde en iyi yasalara sahip olmakla ünlü olduklarını söyler. Bu, Timaios gerçek bir şahıs değilse, Platon'un onun doğum yeri olarak Lokris'i seçmesini açıklardı.

rekir.⁵ [20b] Dolayısıyla, dün politik rejimi gözden geçirme talebinizi kabul etmeye gönüllü olduğumda, aklımda bu vardı, zira istekli olursanız, hiç kimsenin devamındaki anlatıyı sizden daha iyi sunamayacağını biliyordum. Günümüzde sadece siz, kentimizi yaraşır bir savaşa soktukten sonra, ona layık her şeyi anlatabilirdi. Bu nedenle, benden talebinizin gereği olan şeyleri söyledikten sonra, ben de size şimdi hatırlatmakta olduğum talebi yaptım. Böylece aranızda görüşüp [20c] bugün konuşmalarınızın ikramıyla bana geri ödemeyi kabul ettiniz. İşte kabul etmeye herkesten çok hevesli olduğum ağırlama için giyinip kuşanmış olarak karşınızdayım.

⁵ 20a8'de ἰκανὴν ile ünlü boşluğundan kaçınmak için εἶναι ταῦτα ἰκανὴν FY, Pr., olarak okuyun. Böylece Blass (*Att. Bered.* 2, 458). Blass *Timaios*'ta 50'den biraz fazla "gayrimeşru" ünlü boşluğu tespit eder. Bunların bir kısmı, örneğin burada ve 23a2 ile 38a4'te olduğu gibi, diğer elyazması okumaları benimsenerek giderilebilir. Geri kalandan şüphe duyulması gerektiğini ve bazılarının tahminle kolaylıkla giderilebileceğini düşünür: örn. ἅπαντα 78c1 yerine πάντα. Raeder'in sayılarına göre, *Lysis*, *Apol.*, *Gorg.*, *Phaidon*, *Devlet*'teki "gayrimeşru" ünlü boşluğu, Didot edisyonundaki sayfa başına 35 ila 45 arasındadır. *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda oran 0,6 ve 0,4'e düşer ve *Timaios* sadece biraz daha yüksek bir oran gösterir: 1,1. *Philebos* (3,7) ve *Yasalar*'da (5,8) biraz daha artış vardır. [FY: "F" ve "Y" *Timaios* elyazmalarından ikisine karşılık gelen kısaltmalardır. "Pr." kısaltmalar listesinde belirtildiği gibi Proklos'un *Timaios* şerhidir. Yunanca ifadenin ardından gösterilen bu kısaltmalar, ifadenin ilgili metinlerde o şekilde geçtiği anlamına gelir. Diğer elyazmalarındaki ilgili ifadelerde, sözdizimi Cornford'un söz ettiği "gayrimeşru" "ünlü boşluğu"nu (İng. *hiatus*) içerir: ταῦτ' εἶναι ἰκανὴν. "Ünlü boşluğu" art arda gelen hecelerdeki ünlülerin, özellikle kelime ayrımlarında, art arda gelmesiyle ortaya çıkan vezni ve fonetiği ilgilendiren bir durumdur ve bazı durumlarda ilk ünlünün "silinme"si (İng. *elision*) ile giderilir. ταῦτ' εἶναι ἰκανὴν örneğinde, ταῦτα'nın son hecesindeki α ile εἶναι'nın ilk hecesindeki ε art arda geldiği için α silinir ve bu durum kesme işaretiyle belirtilir. "Ünlü boşluğu" bazı durumlarda kaçınılmaz ("meşru") olsa da sözdizimiyle kaçınılabılır ("gayrimeşru") olanları vardır. Platon gibi özenli yazarların kaçınılabılır olanları kullanmayacağı varsayımı, elyazmaları arasındaki karşılaştırmada, "ünlü boşluğu" içermeyen sözdizimlerinin (bu örnekte: εἶναι ταῦτα ἰκανὴν) sahil olduğu sonucuna götürür. Aşağıda buna benzer başka örnekler olacaktır. –ç.n.]

HERMOKRATES. Gerçekten de Sokrates, Timaios'un dediği gibi, elimizden gelenin en iyisini yapmaktan geri kalmayacağımız gibi, bunu yapmamak için hiçbir mazeretimiz yok. Nitekim dün buradan ayrılıp Kritias'ın evinde kaldığımız misafir odasına varır varmaz ve hatta daha yoldayken bile bu konuyu düşünüyorduk. [20d] Kritias daha sonra çok eskiden rivayet edilen bir hikâyeyi anlattı. Kritias, şimdi onun [= Sokrates] için de anlat ki, talebine uygun olup olmadığını inceleyebilsin.

KRİTİAS. Üçüncü ortağımız Timaios da kabul ederse neden olmasın.

TİM. Kesinlikle ediyorum.

KRİT. O hâlde Sokrates, ne kadar tuhaf olsa da Yediler'in en bilgisi Solon'un bir zamanlar öne sürdüğü üzere, tamamen doğru olan bir hikâyeyi dinle. [20e] Şiirlerinin birçok yerinde bizzat söylediği gibi, [Solon] akrabamızı ve büyük dedem Dropides'in yakın dostuydu; dedem Kritias'a—ihtiyarın da bize tekrar ettiği üzere—uzun zaman önce kentimiz [=Atina] tarafından elde edilen ama geçen zamanla ve insanların yok olmasıyla⁶ birlikte silinip giden büyük ve hayret verici başarılar olduğunu söyledi: Bunlardan biri vardı ki en büyüğüydü ve [21a] bizim için şimdi anlatarak sana olan şükran borcumuzu ödemeye ve aynı zamanda tanrıçayı [=Athena] bayramında hak ettiği gibi ve hakiki bir şekilde âdeta ilahi okuyarak övmeye uygun bir şeydi.

SOKR. İyi dedin! Peki Kritias'ın, Solon'un rivayetine göre, kayıtlara geçmemiş ama bu eski kent tarafından gerçekten elde edilmiş diye anlattığı bu başarı neydi?

KRİT. Size hiç de genç olmayan bir adamdan duyduğum eski bir hikâye⁷ anlatacağım. Zira o zamanda Kritias, kendi dediği gibi, [21 b] doksan yaşına gelmişti ve ben yaklaşık on yaşındaydım. Apatouria bayramında bizim için Çocuk Günü'ydü.⁸ O vesileyle oğlanlar için yapılan bayramın geleneksel töreni o zamandı ve babalarımız bizim için

⁶ Yani, insanlığın sel veya yangın nedeniyle Mısır dışında neredeyse tamamen birçok kez yok olması—22c ve *Yasalar* 677a'da söz edilen φθοραὶ ἀνθρώπων. Bunlardan biri bu başarının faillerini helak etmiştir (φθορὰν τῶν ἐργασσάμενων, 21d). Hem Platon hem de Aristoteles bu tür felaketlerin meydana geldiğine inanıyordu.

⁷ παλαιὸν (eski), yani hikâye Kritias onu Solon'dan duyduğunda zaten eskiydi ve Kritias'ın kendisi onu torununa anlattığında çok yaşlıydı.

⁸ Çocukların klanın [*phylai*] kayına gectiği gün [= Kourcotis].

şiiir okuma yarışmaları düzenledi. Birçok şairden birçok şiiir okunurken, o günlerde Solon'un şiiirleri bir yenilik olduğundan, aramızdan birçok çocuk onları terennüm etti. Klan üyelerinden biri—ya gerçekten öyle düşündüğü ya da Kritias'ı memnun etmek için—[21c] Solon'u yalnızca son derece bilge değil, aynı zamanda eserlerinde şairlerin en özgür ruhlusu olarak düşündüğünü söyledi. İhtiyar—ki çok iyi hatırlıyorum—pek memnun oldu ve gülümseyerek şöyle dedi:

“Evet, Amynandros; eğer [Solon] şiiirini yan uğraş olarak görmek yerine, diğerleri gibi ciddiye alsaydı ve Mısır'dan buraya getirdiği hikâyeyi bitirmiş olsaydı ve dönüşünde burada bulduğu hizipler ve diğer sorunlar yüzünden onu ihmal etmek zorunda kalmasaydı, [21d] en azından benim düşünceme göre ne Homeros ne Hesiodos ne de başka bir şair ondan daha ünlü olurdu.”

“Peki hikâye neydi, Kritias?” diye sordu Amynandros.

“Kentimiz tarafından şimdiye kadar elde edilmiş en büyük başarı hakkındaydı—hepsinin en ünlüsü olmayı hak ediyordu ama geçen zamanla ve faillerinin yok olmasıyla hikâye günümüze ulaşmadı.”

“Baştan anlat,” dedi Amynandros. “Solon gerçek olduğunu söylediği bu hikâyeyi nasıl ve kimden duydu?”

[21e] “Mısır'da,” dedi Kritias, “Delta'nın başında, Nil'in akışının bölündüğü yerde, Sais adında bir eyalet var. Bu eyaletin başlıca kenti, Kral Amasis'in geldiği Sais'tir. Kentlerinin kurucusu olan tanrıça, Mısır dilinde Neith, Yunancada, dediklerine göre Athena olarak adlandırılır; Atina'yı çok severler ve buradakilerle belirli bir akrabalıkları olduğunu iddia ederler. Solon oraya gittiğinde, onlardan büyük hürmet gördüğünü [22a] ve ayrıca bir keresinde eski çağları iyi bilen rahiplere bunları sorduğunda, kendisinin ya da başka bir Yunan'ın bu gibi konularda âdeta hiçbir şey bilmediğini anladığını söyledi. Ve bir keresinde, onları eski çağlardan konuşmaya yönlendirmek isteyerek, onlara efsanelerimizin en eskisini, ilk insan olarak bilinen Phoroneos ve Niobe'yi ve yine tufanın ardından Deukalion [22b] ve Pyrrha'nın nasıl sağ kaldıklarını anlatmaya koyuldu. Onların soyundan gelenlerin soy ağaçlarını çıkardı ve yılları sayarak söz ettiği olayların üzerinden ne kadar zaman geçtiğini hesaplamaya çalıştı.”

“Ah Solon, Solon,” dedi çok yaşlı rahiplerden biri, “siz Yunanlar hep çocuksunuz; yaşlı Yunan diye bir şey yoktur.”

Bunu duyunca, “ne demek istiyorsun?” diye sordu Solon.

“Hepiniz ruhen gençsiniz,” dedi rahip; “zira ne kadim bir geleneğe dayanan eski bir inanca ne de saçları zamanla ağarmış bir bilgiye sahipsiniz. [22c] Ve bunun nedeni şu: İnsanlık şimdiye kadar birçok kez ve çeşitli şekillerde yok olmuştur—bunların en büyükleri ateş ve su ile, diğer daha küçükleri ise sayısız başka nedenle olmuştur—ve bundan sonra da olacaktır. Zira sizin orada da anlatılana göre, Güneş’in oğlu Phaithon bir keresinde babasının arabasını koşmuş ama onu babasının yolunda sürmeyi başaramadığı için yeryüzündeki her şeyi yakmış ve kendisi de yıldırıma çarpılarak yok olmuş—bu hikâye bir masal şeklinde anlatılır [22d] ama ardındaki hakikat, gökte yerin çevresinde dönen cisimlerin sapması ve yeryüzündeki şeylerin uzun aralıklarla meydana gelen büyük bir yangınla yok olmasıdır. Böyle zamanlarda, dağlık ve kurak yüksek bölgelerin sakinleri, nehir veya deniz kenarlarının sakinlerinden daha fazla yok olur. Bizde bizi pek çok yönden koruyan ve özellikle serbest bırakıldığında bu zorluktan kurtaran Nil var.⁹ Öte yandan, tanrılar yeryüzünü sel baskınlarıyla temizlediğinde, dağlardaki sığırtmacı ve çobanlar kurtulurken, [22e] nehirler sizin oradaki kentlerin sakinlerini denize sürükler. Ama bu ülkede su tarlalara ne o zaman ne de başka zamanlarda yukarıdan düşmez; tersine, doğası gereği, üzerlerine hep aşağıdan yükselir. Bu yüzden ve bu nedenlerle burada korunan gelenekler kayıtlı olanların en eskileridir.¹⁰ Ama aslına bakılırsa, olağanüstü soğukun veya sıcaklığın engel olmadığı her yerde, [23a] insan soyu bazen az bazen çok, hep vardır. Sizin orada veya burada veya kulaktan dolma¹¹ bildiğimiz başka bir yerde olanlar, en azından asil veya büyük bir olaysa veya başka bir istisnai özelliğe sahipse, hepsi eski çağlardan beri burada tapınaklarda kaydedilmiş ve korunmuştur. Oysa sizde ve diğer halklarda, yaşam her seferinde yazı ve kentlerin diğer tüm gereksinimleriyle ne zaman donanmış olsa, bir kez daha alışılmış süreden sonra, gökten bir veba gibi sağanak yağış-

⁹ Nil’in neyden ve neyle “serbest bırakıldığı” sorusu Ek’ta tartışılır (s. 365).

¹⁰ λέγεται (“kayıtlı”), κτῆ. λεγόμενον 21a5. “Olduğu söylenir” değil: Mısır gelenekleri en eski *olanlardır*, çünkü insan soyu hiçbir yerde tümenden yok olmasa da başka yerlerde tufan veya yangınlardan sağ kalanlar okuma yazmayı unuttuklarından kayıt tutmazlar.

¹¹ Ünlü boşluğundan kaçınmak için Blass ve A.-H. ile ἀκοίην (AY, Pr.) olarak okuyun. Bkz. 20a üzerindeki not.

lar boşanır ve geriye yalnızca aranızda okuma yazması olmayanları ve kültürsüz olanları bırakır [23b] ve böylece, eski çağlarda burada veya sizin orada ne olduğunu hiç bilmeden, çocuklar gibi yeni baştan başlarsınız. Örneğin, az önce söz ettiğin sizinkilerin bu soy ağaçları, Solon, çocuk masallarından neredeyse farksızdır. İlk olarak, daha önce çok sayıda olmasına rağmen, yeryüzündeki tufanların sadece birini hatırlıyorsunuz. İkincisi, insanların en güzel ve en iyi soyunun şu anda bulunduğunuz topraklarda doğmuş olduğunu bilmiyorsunuz. [23c] Sen ve şu anki tüm yurttaşların onların tohumlarının küçük bir kalıntısından türediniz; ama bunun farkında değilsiniz, çünkü sağ kalanlar nesiller boyunca hiçbir yazılı kayıt bırakmadan öldü. Ama bir zamanlar Solon, suyla gelen en büyük yok oluştan önce, şimdi Atinalılara ait olan kent, savaşta en iyi ve her bakımdan en üst düzeyde iyi yönetilen bir kentti: Göğün altında haberdar olduğumuz başarıların ve politik kurumların en asil olanları ona atfedilirdi.

[23d] Solon bunu duyunca şaşırdığını ve bu eski yurttaşlar hakkında her şeyi tam olarak ve sırayla anlatmaları için rahiplere hevesle rica ettiğini söyledi.

“Memnuniyetle, Solon” diye yanıt verdi rahip; “senin ve kentinizin hatırına ve hepsinden önemlisi hem sizinkini hem bizimkini himayesine alan ve onları yetiştiren ve eğiten tanrıçanın lütfu adına söyleyeceğim. [23e] İlk olarak, halkının tohumlarını Yer’den ve Hephaistos’tan aldığı anda, sizinkini [bizimkinden] bin yıl önce kurdu ve daha sonra bizimkini. Ve kurumlarımızın yaşı kutsal kayıtlarımızda sekiz bin yıl olarak yazılıdır. Buna göre, yurttaşlarınız dokuz bin yıl önce yaşadılar ve yasalarını ve elde ettikleri en asil başarıyı birazdan anlatacağım; [24a] tümünün üzerinden daha sonra, geniş bir zamanda, kayıtlar önümüzdeyken tam olarak geçerez.

“Onların yasalarını buradakilerle kıyasla; zira bugün burada, o günlerdeki kendi kurumlarınızı yansıtan birçok örnek bulacaksın. İlk olarak, diğerlerinden ayrı olan rahip sınıfı; ikinci olarak, zanaatkar sınıfı—bunun içindeki her bir tür diğerlerine karışmadan kendi zanaatıyla uğraşır—ve çoban, avcı ve çiftçi sınıfları.¹² [24b] Savaşçı sınıfı,

¹² İsostrates’in (*Timaios*’tan önce olduğu kesin olan) *Busiris*’i Mısır’ın kast si-teminden bahseder ve Herod. 2.164-8’e dayanır. Fakat Platon’un kendisinin Mısır’ı ziyaret etmiş olması olasılık dışı değildir.

şüphesiz fark ettiğin gibi, burada diğer tüm sınıflardan ayrıdır; savaş-
tan başka bir şeyle ilgilenmeleri yasalarca yasaklanmıştır. Ayrıca, teç-
hizatlarının türü mızrak ve kalkan ve bu silahları Asya'da kuşanan
ilk biz olduk, çünkü tanrıça ilk kez sizin bölgenizde size öğrettiği gibi,
bize de öğretti. Yine, hikmet söz konusu olduğunda, buradaki yasanın
en başından beri ne çok özen gösterdiğini şüphesiz görürsün: [24c] Bir
yandan dünyanın düzenine ilişkin—kehanet sanatı ve sağlık amaçlı tıp
sanatına kadar beşerî işlere yönelik tüm sanatları bu ilâhî şeylerden keş-
federek—ve diğer yandan bu sanatlardan doğan diğer tüm bilgi dallar-
nı edinerek.¹³ Tanrıça o günlerde tüm bu düzen ve sistemle düzenle-
yerek ve doğduğunuz yeri seçerek önce sizi yerleştirdi, çünkü oradaki
ılıman iklimin en akıllı adamları yetiştireceğini gördü. [24d] Tanrıça
savaş ve hikmet aşığı olduğundan, kendisine en çok benzeyen adam-
ları yetiştirecek bölgeyi seçti ve ilk yerleşimi orada yaptı. Ve böylece
orada söz ettiğim türden—ve hatta daha da iyi—yasalar altında yaşa-
dınız, tanrılardan doğan ve onlar tarafından eğitilenlerden beklene-
bilecek her erdemde tüm insanları geride bıraktınız.

“Kentinizin burada kaydedilmiş hayret verici birçok büyük başa-
rısı vardır [24e] ama bunlardan biri büyüklük ve erdem bakımından
diğerlerinden üstündür. Zira kayıtlar, bir zamanlar büyük bir gücün
dışarıdan, Atlas Okyanusu'ndan başlayarak, mütecavizce tüm Avrupa

¹³ A.-H. burada metnin sahilliğinden şüphe eder. Genel anlam şu görün-
mektedir: Mısırlılar insan yaşamına yönelik tüm sanatları göğün incelen-
mesine dayandırır (ἅπαντα ἀνευρών'un sanatların icadı anlamına gelme-
sine dair, krş. Ksenophanes frag. 18 οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς
ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον: “Tanrılar ölüm-
lülere her şeyi başlangıçtan işaret etmişlerdir ama [ölümlülere] araştırdıkça
zamanla daha iyi olanı bulunurlar”). Platon'un dili İsostrates, *Busiris* 21'i
hatırlatır: Busiris, τῆς περὶ τὴν φρόνησιν ἐπιμελείας αἵτιος'tur: “hikmetle il-
gilenilmesini sağlayandır.” Rahiplere sağladığı serbest zaman onların tıp sa-
natını keşfetmesine ve felsefe ile uğraşmasına imkân vermiştir. Daha genç
rahipler *astronomi*, *hesaplama* ve *geometri* (belki Platon'un son yan cüm-
lede bahsettiği μαθήματα [“bilgi dalları”]) çalışır. Diod. 1.82.3'e göre, Mı-
sırlı hekimler, eski hekimlerin kutsal kitaplarda ortaya koyduğu tedaviyi ta-
kip etmek zorundaydı ve bu tedaviden ayrıldıklarında ölüme mahkûm
edilirlerdi. Aristoteles (*Pol.* 3.1286a13) tedaviyi dördüncü günden sonra
değiştirmelerine izin verildiğini söyler.

ve Asya'nın üzerine geldiğinde, kentinizin onu nasıl durdurduğunu anlatır. Zira o günlerde oradaki okyanus geçilebiliyordu, çünkü bana dendiğine göre, sizin ifadenizle Herakles Sütunları denilen boğazın önünde bir ada¹⁴ vardı. Ada, Libya [= Afrika] ve Asya'nın toplamından daha büyüktü ve o zamanlarda seyyahların buradan diğer adalara ve bu adalardan [25a] adını gerçekten hak eden o okyanusu çevreleyen, karşı yakadaki kıtanın tamamına erişmesi mümkündü. Zira söz konusu boğazın içinde kalan tüm bu kısımlar, dar bir girişi olan bir liman gibi görünür; o dış deniz ise asıl okyanustur ve onu tamamen çevreleyen kara parçası tam anlamıyla kıta adını hak eder.¹⁵ Şimdi bu Atlantis adasında, yalnızca tüm adaya değil, diğer adaların birçoğuna ve kıtanın bazı kısımlarına hükmeden kralların yönetiminde büyük ve olağanüstü bir güç ortaya çıkmıştı; bunların yanı sıra, boğazın iç tarafında, [25b] Mısır'akadar Libya'ya, Tiren'e kadar Avrupa'ya hâkimdiler. Tüm bu güç tek bir güç olarak toplandı ve bir gün tek hamlede sizin ülkenizi, bizim ülkemizi ve boğazın iç tarafındaki her yeri köleleştirmeye kalkıştı. Bunun üzerine, Solon, kentinizin gücü erdem ve kuvvet olarak tüm insanlığın gözleri önüne serildi. Cesaret ve savaş sanatlarında herkesin önündeydi [25c] ve önce Hellas'ın önderi olarak, sonra diğerlerinin geri çekilmesiyle, zorunluluktan tek başına kalıp aşırı tehlikelerle karşılaştıktan sonra, işgalcileri yendi ve zafer hatırasını dikti. Henüz köleleştirilmemiş halkları kölelikten korudu ve Herakles'in belirlediği sınırlar içinde yaşayan geri kalan bizlerin hepsini ise cömertçe özgürleştirdi. Ardından olağanüstü depremlerin ve tufanların yaşandığı bir dönem oldu; [25d] korkunç bir gün ve gece geldi ki tüm savaşçılarınız hep birlikte yer tarafından yutuldu ve Atlantis adası da aynı şekilde denizin dibine batıp kayboldu. Bu nedenle, dış okyanusun bugün bile geçilmesi ve keşfedilmesi mümkün değildir, zira ada çökeldiğinde oluşan, az derindeki¹⁶ çamur, yolu tıkar.”

¹⁴ Ciddi bilginler Atlantis'in varlığını muhtemelen tamamen Platon'un hayal gücüne borçlu olduğu konusunda şimdi hemfikirdir. Bkz. Frutiger, *Mythes de Platon*, 244 vdd.

¹⁵ *Etym. Mag.* ἡπειρος (kıta) ile ἄπειρος (sınırsız) arasında bağ kurar: bir adanın aksine denizle sınırlı olmayan kara. παντελῶς (“tamamen”), περιέχουσα (“çevreleyen”) ile birlikte alınmalıdır. Dış kıta, kesintisiz tam bir halka oluşturur gibi, “sınırsız”dır.

¹⁶ κατὰ βραχέος “az derindeki” olarak okunuyor. Bkz. Ek, s. 485.

Şimdi Sokrates, [25e] yaşlı Kritias'ın, Solon'dan duyduğuna göre, anlattıklarının kısa bir özetini duydun. Dün politik rejim ve yurttaşlar hakkında konuşurken, şimdi sana anlattıklarımı hatırladım ve söylediklerinin mucizevi bir tesadüfle Solon'un söyledikleriyle birçok noktada ne kadar uyuştuğunu fark edince şaşırıldım. [26a] Ama o an bir şey söylemek istemedim; zira çok uzun bir aradan sonra, yeterince iyi hatırlamıyordum. Böylece ilk önce kendi başıma her şeyi yeterince hatırlayıp öyle anlatmam gerektiğini düşündüm. Bu nedenle dün verdiğin görevi hemen kabul ettim, zira böyle bir durumda en zor işin, planımıza temel teşkil edebilecek uygun bir konu bulmak olduğunu ve bu ihtiyacımızın makul bir ölçüde iyi karşılanacağını düşündüm. Buna göre, Hermokrates'in dediği gibi, dün buradan ayrılır ayrılmaz [26b] hikâyeyi hatırladığım kadarıyla dostlarımıza tekrarlamaya başladım ve onlardan ayrıldığımda, gece gözden geçirerek neredeyse hepsini hatırladım. Çocuklukta öğrendiklerimizin, denildiği gibi, hafızadaki yeri ne muazzam! Dün duyduğum her şeyi hatırlayabileceğimden emin değilim; ama çok uzun zaman önce duyduğum bu hikâyenin herhangi bir ayrıntısını kaçırdıysam şaşırırdım. O zaman büyük ve [26c] çocuksu bir zevkle dinledim ve yaşlı adam sorup durduğum soruları yanıtlamaya çok istekliydi; hikâye böylece silinmez bir resmin ankostik hatları gibi bende kalıcı oldu. Ayrıca sabah erkenden bunları dostlarımıza anlattım ki benim gibi onlara da konuşmaları için malzeme olsun.

Şimdi varmak istediğim noktaya gelecek olursam, Sokrates, sadece ana başlıklarla değil, duyduğum kadarıyla tüm ayrıntılarıyla konuşmaya hazırım. Dün bize sanki bir masalmış gibi tasvir ettiğin yurttaşları ve şehri şimdi hakikate aktaracağız; [26d] ve bu şehri o eski şehir [= Atina] olarak alacağız ve aklındaki yurttaşların, rahibin söz ettiği hakiki atalarımız olduğunu ilan edeceğiz. Birbirlerine tam olarak uyacaklar ve onları o eski zamanların gerçek insanları olarak ilan etmemizde hiçbir tutarsızlık olmayacak. İşimizde bölüşerek, verdiğin görevi gerektiği gibi yerine getirmek için elimizden gelenin en iyisini yapmaya çalışacağız. Sokrates, şimdi karar vermek sana kalmış; Bu hikâye aklımıza yatıyor mu, [26e] yoksa onun yerine başka bir tane mi aramalıyız?

SOKR. Bunun yerine ne koyabiliriz, Kritias? Tanrıça ile bağlantısı, onu bugünkü bayramına özellikle uygun kılıyor ve bunun uyduruk bir masal değil, hakiki bir hikâye olması süphesiz çok önemli. Bun-

ları bırakırsak başkalarını nasıl ve nerede bulacağız? Hayır, konuşmalısınız ve iyi talih¹⁷ sizinle olsun; ben de dünkü konuşmama karşılık şimdi [27a] sessiz kalmalı ve dinlemeliyim.

KRİT. O zaman seni ağırlamak için yaptığımız plana bir bak, Sokrates. Önce Timaios'un konuşmasına karar verdik, zira astronomiyi hepimizden daha iyi bilir ve evrenin doğasına dair bilgiyi özel uğraşı yapmıştır: Dünyanın doğuşuyla başlayacak ve insanın doğasıyla bitirecek. Onun ardından, kökenini tasvir ettiği insanlığı ondan ve [insanlığın] fevkalade bir eğitim almış bir kısmını senden devralarak, ben konuşacağım. [27b] Solon'un hem hikâyesine hem yasasına göre, onları yargıçların önüne getirir gibi huzurumuza getireceğim ve kentimizin yurttaşları yapacağım, ortadan kayboldukları kutsal yazıların [= hiyeroglifler] kaydıyla açığa çıkarılan o zamanki Atinalıların bunlar olduğu iddiasında bulunarak. Konuşmamın geri kalanını, Atina yurttaşlığı iddiası teyit edilmiş gibi yapacağım.

SOKR. Benimkinin karşılığında tam ve görkemli bir konuşma ziyafeti alacağım gibi görünüyor. O zaman Timaios, görünüşe göre, âdete uygun olarak tanrılara yakardıktan sonra, sıradaki konuşmayı yapmak sana düşüyor.



Bu giriş sohbetinin Kritias'ın son konuşmasına kadarki kısmının sadece *Kritias* için yazılmış olabileceği sıklıkla dile getirilmiştir. Buna göre, Sokrates'in verdiği görev Atlantis hikâyesi ile tamamen yerine getirilebilirdi. Belki de Platon'un amacı, her zaman olduğu gibi şimdi de asıl ilgisinin doğa nazariyatında değil, ahlak ve politika alanında olduğunu belirtmekti. *Timaios*'un tüm kozmolojisi, eylem hâlindeki ideal devletin efsanevi resmine ve *Hermokrates*'in içeriği ne olacaktıysa ona sadece bir önsözdür. Burada Atlantis hikâyesini önceden konuşmak için başka bir gerekçe Longinus tarafından önerilmiştir (Pr. 1.83). *Timaios*'u okumak kolay değildir ve sonlara

¹⁷ Burada iyi talihe, aşağıda tanrılara (27c) yakarılır. Krş. *Yasalar* 6.757e θεὸν καὶ ἀγαθὴν τύχην καὶ τότε ἐν εὐχαῖς ἐπικαλουμένους: “dualarla tanrıya ve iyi talihe yakararak.” *Epin.* 991d ve 992a'da θεὸν καλεῖν (tanrıya yakarmak) ve τύχην καλεῖν (iyi talihe yakarmak) eşanlamlı görülür.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://tiny.cc/meyarw.org>

doğru fizyolojik ve tıbbi bölümler pek çok kişiye itici gelecekti. Okuyucu, takip edecek heyecan verici bir macera hikâyesi vaadiyle sebat etmeye teşvik edilebilirdi. Her halükârda, üçlemenin bitmemiş hâlinin *Timaios*'a tamamlanmış tasarımda sahip olamayacağı bir önem verdiğini hatırlamakta fayda var.

TİMAİOS'UN KONUŞMASI

27c-29d. PEŞREV. Fiziğin doğası ve kapsamı

Timaios'un “peşrev”i, ardından gelenden Sokrates’in onaylama ifadesiyle (29d) ayrılır: Timaios burada tüm konuşmasının ilkesini ortaya koyar ve herhangi bir fizik tartışmasının sınırlarını tanımlar. Büyük bir özenle kurgulanmıştır. Tanrılara açılış yakarışından sonra, ikinci paragraf, ebedi olmayan ancak meydana gelen herhangi bir şeyle ilgili üç genel öncülü belirtir. Bu öncüller daha sonra art arda görünür evrene uygulanır. (1) Ebedi olan, akledilir olandır; meydana gelen duyulur olandır. Dünya duyulur olduğuna göre, meydana gelen bir şey olmalıdır. (2) Meydana gelen her şeyin bir nedeni olmalıdır. Dolayısıyla dünyanın bir nedeni vardır—bir yaratıcı ve baba; ama onu bulmak zordur. (3) Herhangi bir yaratıcının işi ancak onu ebedi bir modele göre şekillendirirse iyi olacaktır. Dünya iyidir; bu yüzden onun modeli ebedi olmalıdır. Sonunda şu sonuç çıkarılır: Fiziksel dünya hakkında yapılabilecek herhangi bir açıklama “olası bir hikâye”den [= *likely story*] daha iyi olamaz, çünkü dünyanın kendisi değişmeyen gerçekliğin bir “sureti”dir [= *likeness*].



[27c] TİM. Zaten Sokrates, akliselimden az da olsa pay alan herkesin yapacağı şey budur. Fiziğin büyük bir kısmı henüz tartışılmaya başlanmadığı için şüpheli.

siz daima tanrıya yakarırılar. Şimdi evren—nasıl meydana geldiği veya belki de varoluşunun bir başlangıcı olmadığı—hakkında konuşacak olan bizlerin, eğer tamamen aklımızı yitirmemişsek, tanrılara ve tanrıçalara yakararak dua etmemiz gerekir ki söyledığımız her şey öncelikle onları memnun etsin ve bunun sonucunda bizi tatmin etsin.¹ [27d] O hâlde tanrılara yakarışımız için bu yeterli olsun; ama kendi güçlerimize² de yakarmalıyız ki böylece siz en kolay şekilde öğrenebilesiniz ve ben de önerilen konulara dair düşündüklerimi en iyi şekilde gösterebileyim.

Öyleyse, kanımca, ilk olarak şu ayrımı yapmalıyız: Hep var olan ama hiç oluşa maruz kalmayan şey ve hep oluşan [28a] ama aslında hiç var olmayan şey.³ Biri hep aynı olduğundan, akli açıklamanın eş-

¹ ἐπομένως ἡμῖν (“sonra bizi”) genellikle “kendimizle tutarlı olarak” şeklinde anlaşılır ve “kendisiyle tutarlı” diye çevrilir. Ancak bu [= “kendisiyle tutarlı”] ἐπομένως ἡμῖν αὐτοῖς olmalıdır ve 29c’de bize αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους (“kendisiyle tutarlı bir açıklama”) beklemememiz söylenir. Proklos ἐπομένως’u doğru bir şekilde “ikincil olarak” ya da “sonucunda” diye anlamıştır (Ar. Met. 1032a22’de olduğu gibi: “varlık” kelimesi birincil olarak tözlere atfedilir, ἐπομένως diğer kategorilere). Proklos şöyle yazar: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀκρότατον θεωρίας τέλος, τὸ εἰς τὸν θεῖον ἀναδραμεῖν νοῦν ... δεῦτερον δὲ δὴ καὶ ἐπόμενον τούτῳ τὸ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν καὶ τὸ τῆς ἐπιστήμης φῶς διαπεράνασθαι τὴν ὅλην θεωρίαν: “zira nazariyatın nihai gayesi budur: ilâhî akla yükselmek ... İkincil olarak ve bunun sonucunda tüm nazariyat insan aklına ve bilimsel bilgiye uygun olarak yürütülmelidir” (1.221). ἡμῖν—17c καὶ μάλα γε ἡμῖν ... κατὰ νοῦν ve 26d εἰ κατὰ νοῦν ὁ λόγος ἡμῖν οὗτος’ta olduğu gibi—κατὰ νοῦν’a (“memnun/tatmin etsin”) bağlıdır. ἐπομένως alışılmış ἐπειτὰ’nın (sonra) yerini kısmen ses uyumu için, belki kısmen de konuşmanın tanrıları memnun etmesi durumunda, *bunun sonucunda* bizi tatmin etmesi gerektiğini önermek için almıştır.

² τὸ ἡμέτερον, böylece A.-H. Krş. τὸ ἐμὸν, “gücümün ötesinde” (19d3).

³ *Hep var olan (to on aei)*: Ezeli ve ebedi olan, oluşa—doğuş, değişim ve yok oluşa—maruz kalmayan. *To on* “Gerçeklik” ya da “Varlık” olarak da anlaşılabilir. Fiil hâli “(var) olmak” anlamına gelen *eimi*’dir. *Hep oluşan (to gignomenon aei)*: Doğup değişen ve yok olan. “Oluş” anlamına gelen *genesis* aynı zamanda “yaratılış” anlamı taşır. İngilizcede bu iki anlam için sırasıyla *becoming* ve *creation* karşılıkları kullanılır. Bu iki anlam arasında Türkçede ya da İngilizcede akla gelebilecek bir ayrım *genesis* için en azından bu

lik ettiği düşünce ile kavranır; hep oluş ve yok oluşa maruz kalan ama gerçekte var olmayan diğeri, akılsız duyumun eşlik ettiği kanı ile kanılır.⁴ Şimdi, oluşa maruz kalan her şey zorunlu olarak bir neden sonucuna meydana gelir; zira nedensiz hiçbir şey meydana gelmez. Ayrıca, Zanaatkâr hep olana bakarak, eserinin formunu ve gücünü üretmek için onu bir kalıp olarak kullandığında, bu şekilde tamamlanan her şey zorunlu olarak iyi olacaktır.⁵ [28b] Ama oluşa maruz kalan şeye bakarak, model olarak meydana gelmiş bir şeyi almışsa eseri iyi olmayacaktır.

Öyleyse, tüm Gök veya Dünyaya gelince—ona en uygun olabilecek herhangi bir adı kullanabiliriz⁶—ona dair ilk olarak, her şeye ilişkin başlangıçta incelenmesi gerektiği kabul edilen şeyi incelemeliyiz: Herhangi bir zamanda oluşmaya başlamadan hep var mıydı, yoksa bir başlangıç noktasından başlayarak mı meydana gelmiştir? Meydana gel-

diyalogda söz konusu değildir. *Genesis*'in fiil hâli *gignomai* için muhtelif karşılıklar kullanılmıştır: “meydana gelmek,” “ortaya çıkmak,” “oluşmak,” “oluşa maruz kalmak,” “yaratılmak” vs. –ç.n.

⁴ Pr. (1.240) ile ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν (= yukarıda τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) ve γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (= yukarıda τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε) ifadelerini tanımlanacak terimler ve τὸ νοήσει ... περιληπτόν ve τὸ ... δοξαστόν ifadelerini bir önceki cümlede talep edilen tanımlar olarak alıyorum. Krş. bu önermenin aşağıda 28b8'de tekrarı: “gördüğümüz gibi, duyumsama ile birlikte kanı tarafından kavranan duyulur şeyler, oluşan ve oluşturulabilen şeylerdir.” [*Akıllı yürütme: logos. Akıl: nous. Duyum(sama)/algı: aisthesis. Kanı: doksa. Kanılır: doksastos. “Kanılır” kelimesinin kökenindeki “kanmak” fiiliyle, “kanı sahibi olmak” ya da “kanı oluşturmak” kastedilmektedir: “İnanmak, kanaat getirmek, akli yatıp kani olmak” (Kubbealtı Lugatı). Yakın anlamlı “sanmak” fiilinin şu anlamlarını da akılda tutmakta fayda var: (1) “Şöyle veya böyle olabilecek bir şeyin zihninde kurduğu gibi olduğuna inanmak, öyle olabileceğini düşünmek, zannetmek”; (2) “Kesin olarak bilmediği bir şey hakkında tahmîne dayanarak hüküm vermek, zan ve kıyasla hükmetmek, tahmin etmek”; (3) “... olduğunu düşünmek, addetmek, farz etmek” (a.y.). –ç.n.]*

⁵ καλὸν, “iyi,” “tatmin edici”; Yaratılış 1.8'de olduğu gibi, “Tanrı iyi olduğunu gördü” (εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν, LXX). Yunanca kelime aynı zamanda “arzu edilir,” “güzel” anlamı da taşır ve bazen bu şekilde çevrilecektir. [LXX = Septuaginta. –ç.n.]

⁶ “Gök” (οὐρανός) diyalog boyunca gökyüzü değil, tüm dünya anlamında *kozmos*'un bir eşanlamlısı olarak kullanılır. <https://rantey.org>

miştir, zira görünür ve elle tutulurdur ve bir cisme sahiptir ve bu tür her şey duyulurdur [28c] ve duyu algısının yardım ettiği kanıyla kavranabilir olan duyulur şeyler, meydana gelen ve meydana gelmiş şeyler olarak görünür. Ve yine meydana gelmiş bir şeyin zorunlu olarak bir neden sonucu meydana gelmiş olduğunu söylüyoruz. Kuşkusuz bu evrenin yapıcısını ve babasını bulmak zor iştir ve bulunsa bile, herkese bildirmek mümkün değildir.⁷ Ve yine evrenle ilgili şunu incelemeliyiz: Mimarı onu hangi modele göre yapmıştır—hiç değişmeden aynı kalana mı, [29a] yoksa meydana gelmiş olana mı? Bu dünya en güzelse ve Zanaatkârı iyiye, ebedi modele bakmış olduğu açıktır; ama eğer ağza bile alınmaması gereken şey [= diğer seçenek] söz konusuysa, meydana gelmiş olana bakmıştır. Ebedi olana baktığı şüphesiz herkes için açıktır, zira evren meydana gelmiş şeylerin en güzelidir ve Zanaatkâr nedenlerin en iyisidir. Öyleyse, bu şekilde meydana gelmiş olan dünya, akli konuşma ve anlama yetisiyle kavranan ve aynı kalan model alınarak yaratılmıştır.

[29b] Yine, bu şeyler böyleyse,⁸ bu evrenin bir şeyin sureti olduğuna dair her türlü zorunluluk söz konusudur. Şimdi, her şeyde [meselenin] doğasına uygun bir başlangıç yapmak büyük öneme sahiptir. Böylece, bir suret ve onun modeline ilişkin olarak, açıklamaların açıklayıcıları olduğu nesnelerin kendileriyle nasıl aynı sınıftan⁹ olduğunu ayırt etmemiz gerekir. Nesnenin sabit, güvenilir ve zihinle görülür olduğu durumlarda, açıklamalar sabit ve değişmez olacaktır ve açıklamaların çürütülmez ve yenilmez olmasının uygun olduğu ölçü ve imkânda, bunun geri kalmaması gerekir.¹⁰ [29c] Fakat onu model alarak yapılmış bir suret söz konusu olduğunda, açıklamalar yalnızca buna mukabil bir olasılık derecesine sahip olacaktır. Varlığın oluşla ilişkisi neyse,

⁷ *Yapıcı* (İng. *Maker*) İbrani geleneğindeki “Yaratıcı” (İng. *Creator*) olarak anlaşılabilir mi? George Grote bu konuda şöyle der: “Platon’un *Demiourgos*’u bir Yaratıcı (*Creator*) olarak değil, bir Yapıcı (*Constructor*) ya da Sanatkâr (*Artist*) olarak tasavvur edilmiştir. Mutlak Yaratılış mefhumu tüm Yunan ve Roma antik çağına olduğu gibi Platon’a yabancıydı” (*Plato and the Other Companions of Socrates*, 1865, cilt 3, s. 248 ve not q). –ç.n.

⁸ “Bu şeyler” önceki üç öncülün dünyaya uygulanmasının tümü anlamına gelir. 30c2’de τούτου δ’ ὑπάρχοντος αὐ’ dan önce olduğu gibi, τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐ’ dan önce nokta olmalıdır.

⁹ συγγενής bu anlamda, 31a1.

¹⁰ Burnet’in metni, Okumanın belirsizliği anlamı etkilemez.

hakikatin de inançla ilişkisi odur. Öyleyse Sokrates, tanrılara ve evrenin meydana gelişine dair şimdiye kadar söylenmiş birçok şeyden sonra, her açıdan tamamen kendisiyle tutarlı ve kesin bir açıklama veremeyeceğimize kimse şaşırmasın. Bir başkasından daha az olası olmayan bir açıklama sunmaktan memnun olmalıyız, zira unutmamalıyız ki açıklamayı yapan ben [29d] ve siz yargıçlarım sadece beşerî bir doğaya sahibiz. Bu nedenle bu konularda bize yakışan, belli bir olasılık taşıyan bir hikâyeyi kabul etmek ve bundan öte bir şey aramamaktır.

SOKR. Mükemmel, Timaios; kesinlikle dediğin gibi kabul etmeliyiz. Peşrevini fazlasıyla makbul bulduk; şimdi ana temayı geliştirmeye devam et.



Bu peşrevde ortaya konan ana nokta, bir açıklaması yapılacak olan görünür dünyanın, ebedi bir modelin değişen bir görüntüsü veya sureti (*eikon*) olduğudur. O, varlığın değil, oluşun bir âlemidir [= *realm*]. Çıkarım, bizim veya bir başkasının yapabileceği bir açıklamanın “olası” olmanın ötesine asla geçemeyeceğidir. Bu değişen nesne hakkında hiçbir zaman kesin hakikatin nihai bir ifadesi olamaz.

(1) Varlık ve Oluş

İlk öncül, varoluşun Platoncu sınıflandırmasını iki düzeyde ortaya koyar. Üst âlem, Platoncu Formların sahip olduğu değişmez ve ebedi varlık âlemidir. Bu, akli bir açıklamanın eşlik ettiği (μετὰ λόγου) akli anlamının nesnelerini, yani hakikat ve gerçekliğin güvenli bir şekilde temellendirilmiş bir kavrayışını sağlayan matematik ve diyalektiğin akıl yürütmeye dayalı argümanlarını içerir.¹¹ Alt âlem her zaman oluşan, var olmaya başlayan, değişen ve yok olan ama asla gerçek varlığa sahip olmayan şeyleri içerir. Bu, du-

¹¹ Böylece 51e’de akli anlamaya “daima hakiki bir açıklama eşlik eder” (ἀεὶ μετ’ ἀληθοῦς λόγου), “doğru kanı” ise kendisine dair akli bir açıklama yapamaz (ἄλογον’dur).

yularımızla algılanan şeylerin dünyasıdır. Proklos'un belirttiği gibi (1.249) duyu-algısı birçok açıdan “akılsız”dır. Görme duyusu bize elmanın kırmızı olduğunu, koku duyusu kokulu olduğunu, tat duyusu tatlı olduğunu söyler; (duyu değil) yargı bize onun bir elma olduğunu söyler. Güneş gözümüze bir ayak genişliğinde görünüyorsa, güneşin aslında Yer'den daha büyük olduğuna dair bizi temin eden akıl yürütme, onu asla daha büyük göstermeyecektir. Son olarak, duyu beyazlığın ne *olduğunu* asla kavrayamaz; görme duyusu yalnızca kendi edilgen etkilenimiyle bir nesnenin beyaz olduğunun farkındadır. Algı nesnelere dair yargılarımız da akıl yürütme içermez. Bir yargıda bulunulduğunda, bu en iyi ihtimalle sadece bir olguyu bildirebilir ama nesne değiştiğinde olgu olmaktan çıkabilir. Bir şeyin nedeni ancak yüksek anlama yetisi tarafından kavranabilir.

Bu öncülün uygulanması bize görünür dünyanın—ki bu matematik ve diyalektikten farklı olarak fiziğin nesnesidir—varoluşun alt düzeyine ait olduğunu söyler. Görünür ve dokunulur bir bedene sahip olduğu için algının ve algıya dayalı yargıların nesnesidir. Buna göre, “oluşan ve oluşturulabilir şeyler” âlemine aittir. Ebedi değildir, oluşunun bir başlangıcı ya da kaynağı vardır.

“Oluş(mak)” (γένεσις, γίγνεσθαι) kelimesinin belirsizliği, Platon'un gerçekten de görüldüğü gibi dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunu kastedip kastetmediği sorusu üzerine bir tartışmaya yol açmıştır. (a) Bir şey bir zamanda *meydana gelir*—ya aniden ya da (doğup büyüyen doğal bir nesneyse) geliştiği ya da (bir zanaatkâr tarafından yapılmış bir şeyse) biçimlendirildiği bir sürecin sonunda. Kelimenin bu anlamı, çocuğunu vücuda getiren bir baba ya da ürününü malzemelerinden biçimlendiren bir yapıcı olarak tasvir edilen bir neden kavramına tekabül eder. Şey sürecin başında orada değildir ama sonunda oradadır: “o oluştu” diyebiliriz. (b) “Oluşmak” aynı zamanda *değişim sürecinde olmak* anlamına da gelebilir. Kelime, “olan” olaylar için veya “süreğiden” değişiklikler için kullanılır. Böyle bir “oluş”ta her zaman

yeni bir şeyin ortaya çıktığı, eski bir şeyin geçip gittiği doğrudur; ama sürecin kendisi, başlangıcı veya sonu olmaksızın, sürekli olarak süregidiyor olarak düşünülebilir. Bu sürekli oluş için gerekli olan neden, süreci belli bir anda başlatacak ve başka bir anda tamamlayacak türden değil, süreci sürdürebilecek ve sonsuza kadar devam ettirebilecek türden bir nedendir. Böyle bir neden için her iki tasvir de—“baba” ve “yapıcı”—uygun değildir. Daha ziyade, sürekli bir çekim kuvveti uygulayan bir ideal ya da gaye ve belki de şeyin kendisinde sürekli olarak ideale yönelen bir dürtü düşünmemiz gerekir.

Platon fiziksel dünyaya hangi türden bir oluş atfetmek istemiştir? Görünüşte oluştan ilk anlamda, sanki düzenli dünya daha önceki bir düzensizlik durumundan belli bir zamanda meydana gelmiş gibi, bahseder. İlâhî bir Zanaatkâr tarafından yapılmış ve ilk ve son olarak tamamlanmıştır (ἀποτελεῖσθαι, 28b1). İkinci öncülde bahsedilen oluşun nedeninin yerine üçüncü öncülde bahsedilen yapıcıyı koyduğunda, soru hemen peşin hükümlü olur. *Sofist*'te (265b) üretimin ilâhî ve beşerî olmak üzere iki türe ayrılmasını karşılaştırabiliriz. Doğal şeylerin yoktan meydana gelmesi ilâhî zanaata mı (θεοῦ δημιουργοῦντος), yoksa doğaya mı atfedilmelidir? İlki “akıl ve sanatla çalışan, ilâhî olan ve ilâhî varlıktan kaynaklanan bir nedensellik” iken, ikincisi “onları akıl olmadan kendiliğinden bir nedenin sonucu olarak doğurur.” Her iki konuşmacı da ilâhî zanaatkârlık seçeneğini kabul eder. Her iki durumda da ima edilen, dünyanın varoluşunun zaman içinde bir başlangıca sahip olduğudur. Tek soru, bunun ilâhî bir planla mı yapıldığı, yoksa kör, kendiliğinden bir dürtüyle mi geliştiğidir. Benzer şekilde *Philebos*'ta (26e), meydana gelen her şeyin bir nedeni (αἰτία) olması gerektiğini duyarız ve bu hemen “yapıcı” (τὸ ποιοῦν) ile özdeşleştirilir; “oluşan” ve “yapılan,” bir şeyin iki adıdır. *Timaios*'ta olduğu gibi, Zanaatkâr (τὸ δημιουργοῦν), “yapıcı”nın ve “neden”in eşdeğeri olarak ikame edilir ve daha sonra (28d) bu nedenin, Göğün ve Yerin Kralı Akıl olduğu söylenir.

Öte yandan, dünyanın bu anlamda “oluştugu” önermesi birinci öncülün diliyle biçimsel olarak çelişir: Bu öncül, ebedi olarak gerçek olan ile “*hep* oluşa maruz kalan, ancak hiçbir zaman gerçek varlığı olmayan”ı karşılaştırır.¹² Bu ifade, yalnızca ikinci anlamdaki “oluşan” şey anlamına gelebilir: sonsuza dek değişim sürecinde olan. Öncülün görünür dünyaya uygulanması, dünyanın varoluşun bu şekilde tasvir edilen alt düzeyine ait olduğu anlamına gelmelidir. Bu, Platon’un dünyanın “oluştugu”nu söylemek için verdiği sebepten açıktır: “zira görünür ve elle tutulurdur ve bir cisme sahiptir ve bu tür her şey duyulurdur” ve duyulur olan şey, ebedi varlık âleminin aksine alt düzeye aittir. Modern otoriteler, buna göre, akledilir olanın zaman dışındaki yekpâre ve ebedi varlığı ile dünyanın zaman içindeki sonsuz varoluşunu karşılaştıran Proklos ile hemfikirdir. “Oluştı” ifadesini, “dünyanın zamanla ölçülen varoluşa,” kendisine yeterli olmayan türev ve bağımlı bir varoluşa sahip olması anlamında anlar. Bu konuda Proklos, Platon’un ikinci halefi Ksenokrates’ten itibaren Akademi’nin ana geleneğini takip ediyordu.¹³ Akademi’deki çağdaşlarından bahsederken, Aristoteles şöyle yazar: “Dünyanın oluşumunu tasvir ederken, bir şekil çizen bir geometricinin yaptığı gibi yaptıklarını, evrenin gerçekten belli bir zamanda ortaya çıktığını ima etmediklerini, şekilde olduğu gibi, nesneyi oluşum sürecinde göstererek açıklama amacıyla anlamayı kolaylaştırdıklarını söylerler” (*de caelo* 279b33). Profesör Taylor şu tespiti yapar: “görünüşe göre bu gelenek (MS üçüncü yüzyılda) Plotinos zamanına kadar neredeyse tüm Platoncular tarafından istikrarlı bir şekilde sürdürülmüştür. Proklos sadece iki muhaliften bahseder: Plutarkhos’un kendisi ve Antoninler çağının zeki ve bilgili bir Platoncusu olan Attikos.” Aristoteles, Platon’un ifadesini görünüşteki lafzi anlamıyla eleştirmeyi seçmiş olsa da meslektaş Theophrastos, Akademik yorumu en

¹² *Karşılaştırmak*: İng. *contrast*. “Karşılaştırmak” çeviride, iki şeyi *benzerlikleri* itibarıyla *karşılaştırmaktan* farklı olarak, onları *farklılıkları* itibarıyla karşılaştırmak anlamında kullanılacaktır. –ç.n.

¹³ Deliller Tr., s. 67’de sıralanmıştır.

azın dan mümkün olarak kaydetmiştir.¹⁴ Bu soru elbette Demiourgos'un mitsel olup olmadığı sorusuyla bağlantılıdır. Şayet o gerçekten bir “yapıcı” değilse, o zaman bir yaratılış anı yoktu. Birazdan bu görüşü savunacağız. Şimdilik Akademik geleneği kabul edebiliriz.

(2) Oluşun Nedeni

Bu oluşun nedeninin sürekli olarak devam eden bir neden olması gerektiği sonucu çıkar. İkinci öncülün uygulanması yalnızca, evrenin yapıcısı ve babasını bulmanın zor olduğunu ve tüm insanlara ilan etmenin imkânsız olduğunu ifade eder. Aslında Platon, evrenin gizemini çözmüş gibi yapmaz ve eğer yapmış olsaydı, (Yedinci Mektup'un bildirdiği gibi) çözümü tüm insanların okuması ve yanlış anlaması için yazıya geçirmezdi. Görünür dünyanın, iyiyi hedefleyen ilâhî bir aklın işleyişini gösterdiğinden emindi ve buna inanılması gerektiğini insan yaşamının idaresi açısından son derece önemli buluyordu. Hakikat en iyi şekilde, (beşerî zanaatkâr gibi) modelinden, malzemelerinden ve eserinden farklı olarak resmedilen ilâhî yapıcının imgesiyle iletilir. Ama burada, bu imgeyi kullanarak, nedenin hakiki doğasını bildirdiğini hayal etmemiz konusunda bizi uyarır. Harfiyen değil, şiirsel bir figür olarak alınmalıdır. Devamında gelen dünyanın tüm açıklaması, bu figürün dikte ettiği bir kalıba dökülmüştür. Aslında görünür evrendeki akli düzenin unsurlarının ve düzenin dayandığı diğer unsurların bir analizi olan şey, zaman içindeki bir yaratılışın hikâyesi olarak mitsel biçimde sunulur. Platon *Devlet*'te de benzer bir araç kullanmıştı: Burada ideal Devlet analizi, toplumsal yaşamın en temel gereksinimlerinden başlayarak ve binaya katlar ekleyerek bir tarih biçimine sokulur. Herhangi bir gerçek devletin herhangi bir zamanda bu aşamalarla ortaya çıktığını kasdetmemiştir. Sürdürücü nedenin ne olduğunu Platon bize söylemez

¹⁴ Bkz. Tr. s. 69, not. Albinos'un (“Alkinoos”) tanıklığını ekleyin: “Platon dünyanın ‘oluştugu’nu söylediğinde, dünyanın var olmadığı bir zaman olduğu anlaşılmamalıdır” (*Didasc.*, böl. 14). Krş. Macrobius, *Somn. Scip.* 2.10.9.

ve inşa ettiği mitin çerçevesinin dışına çıkmadan da söyleyemezdi.¹⁵ Bu soru, yine, Demiourgos'un statüsünü değerlendirene kadar bir kenarda tutulmalıdır.

(3) Model ve kopya

Üçüncü öncül ve uygulaması, zanaatkâr ve onun modelinin imgesini daha da geliştirir. Bir zanaatkâr ebedi bir modeli kopyalarsa, eseri iyi olacaktır; eğer model meydana gelmiş bir şeyse, iyi olmayacaktır. Atıf *Devlet* 10'a yapılır: Burada iyi zanaatkâr tipi, “gerçek yatağı” model alan ve buna göre fiilî bir yatak yapan marangozdur—gerçek yatak marangozun yaratmadığı veya icat etmediği, ancak eşyanın doğasında var olan bir Formdur. Kötü tip zanaatkâr, meydana gelmiş bir şeyi, marangozun yatağını, model alan ve kendisi de tamamen gerçek olmayan bir şeyin görüntüsünü, bir imgenin bir imgesini, üreten ressamdır. Aynı benzetme *Sofist* 265'te yapılır. “Orijinallerin ilâhî üretimi” (*Timaios*'ta Demiourgos tarafından yapılan görünür dünyanın içerikleri), fiilî bir ev inşa eden beşerî zanaatkârlığa koşuttur. Doğada, rüya-imgeleri, gölgeler, yansımalar da vardır ve bunlar ressama ait bir ev resmine koşuttur—“uyanırken görülen insan yapımı bir rüya.” Buradaki uygulamada, görünür dünya aslında iyi olduğuna göre, yapıcısının ebedi bir modeli kopyalamış olması gerektiği savunulur. Bu durumda dünya gerçeğin bir kopyası, bir imgesidir. Aslında bir ressamın tablosu gibi, gerçeklikten üç derece uzaklıkta değildir; ancak öte yandan tamamen gerçek değildir. Platon, modelin doğasını değerlendirmeye 30c'de dönecektir.

¹⁵ Tr. burada Platon'un açıklamasının ötesine geçer: “O hâlde, fiziksel dünyanın bir yapıcısı vardır... Bu, tamamen Hristiyan ilahiyatındaki yaratılış dogması gibi, fiziksel dünyanın kendi başına var olmadığı, varoluşu için gerçekten kendi başına var olan bir varlığa—“en iyi ψυχή”ye, Tanrı'ya—dayandığı anlamına gelir.” Yaratılış dogmasının ortodoks yorumunu bilecek kadar ilahiyatçı değilim; fakat Musa'dan günümüze kadar, sayısız Yahudi ve Hristiyan Tanrı'nın *başlangıçta* göğü ve yeri yarattığına inanmış ve “başlangıç”ı zamansal bir anlamda anlamıştır.

Fizik sadece “olası bir hikâye”

Böylece son paragraftaki sonuç takip eder: Görünür dünya gerçeğin yalnızca bir sureti olduğundan, onun hiçbir açıklaması olası bir hikâyeden daha fazlası olamaz.

Burada dünyanın bir imge veya suret olduğu ifadesinin, Demiourgos'un eserini bir modele göre yaratmasının simgeselliğinden bağımsız olduğunu gözlemlemek önemlidir. Tüm imgeler sanatçılar tarafından yapılmaz. Platon, suretler arasında sıklıkla sudaki veya aynadaki yansımaları örnek verir. Bunlar için gerekli olan tek şey yansıyan şey—yansıma—ve onu tutan ortamdır. Eğer dünya bu türden bir imgeyse, herhangi bir lafzi anlamda yapıcıdan vazgeçebiliriz. Formlar âlemi orijinal, görünür dünya yansıma olacaktır ve ortam, daha sonra bahsedilecek olan oluş Haznesi olacaktır. Aslında diyalogun ikinci bölümünde ihtiyaç duyulan üç etkenin Varlık, Oluş ve Mekân (52d) olduğunu ve baba simgesinin orada Varlık'a aktarıldığını bulacağız: Varlık, Oluş için model işlevi görür (50d), sanki Formların kendilerine Mekân'ın rahminde Oluş'u doğurma ya da yansımalarını o ortama düşürme gücü atfedilebilirmiş gibi. Bu simgeselliğin yine lafzi anlamda alınamayacağı doğrudur: Formlar doğurgan güce sahip olamazlar. Harekete neden olacak akli bir ruh da olmalıdır. Fakat bu hareket ettirici neden, mitsel olarak nasıl temsil edilirse edilsin, görünür dünyanın ebedi olanın bir imgesi olduğu sonucu değişmez. Diğer diyaloglardaki biçimsel olarak mitsel olmayan birçok pasajla desteklenir. Bu aslında Platonculuğun ana öğretisidir.

Öğreti, dünya yalnızca gerçeğin bir sureti olduğundan, ona dair herhangi bir açıklamanın “olası” bir hikâyeden fazlası olamayacağı sonucunu taşır. Bu, kesin, hatta kendi içinde tutarlı bir Doğa bilimi olamayacağı anlamına gelir. Görüş karakteristik olarak Platoncudur. Daha önceki Pythagorasçılardan herhangi birinin fizik biliminin olasılığından şüphe duyduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Aksine, Aristoteles sanki görünür dünyanın gerçek olduğu konusunda genel olarak doğa filozoflarıyla hemfikirlermiş gibi, duyulur cisimleri

matematiğin üç boyutlu cisimlerinden ayırt etmediklerini söyler.¹⁶ Aslında Platon'un burada matematiği içeren ebedi hakikat alanı ile fizik bölgesi arasında çizdiği ayrımı göz ardı etmişlerdir.

Platon'un görüşüne göre, doğal şeyler sürekli bir değişim içinde olduklarından, onların kesin bir bilimi veya bilgisi olamaz.¹⁷ Matematik biliminin nesneleri zamansız ve değişmezdir; duyuşal şeyler sürekli oluş sürecindedir. Bir "açıklama" nesneleriyle aynı düzeyde olmalıdır. Fiziğin nesneleri alt düzeydedir, yalnızca duyu algısını içeren kanıyla kavranabilir. Onlara dair açıklamamızın özü ile hakikat arasındaki ilişki, Varlık ile Oluş arasındaki ilişki gibi olmalıdır: bir "suret" ile gerçeklik arasındaki ilişki. Bu benzetme, *Devlet 6*'da Bölünmüş Çizgi ile simgelenmiştir: Burada alt kısım kanı/inanç (δόξα veya πίστις) ve onun değişen nesnelerini, üst kısım akli anlayış ve hakiki gerçekliği temsil eder. Buna göre, Doğa bilimi diye bir şey, fiziksel şeylerle ilgili açıklamamızın yaklaşmayı umabileceği kesin bir hakikat yoktur.

Burada Profesör Taylor'un şu görüşüne katılmıyorum: *Timaios*'un kozmolojisi "aslına bakılırsa, 'bilim' değil, 'mit'tir: temelsiz bir kurgu olması anlamında değil, *kesin hakikate geçici olarak yapılabilecek en yakın yaklaşıma olması anlamında*" (s. 59, italikler bana ait). Değişen, hareket eden veya büyüyen şeylerin her zaman "sandığımızdan daha fazla veya daha az olduğu ortaya çıkar" ve bu nedenle, tüm doğa bilimlerinde, onlara dair ulaştığımız "sonuçları sürekli olarak gözden geçirmemiz ve iyileştirmemiz gerekir." "Fizik 'yasaları,' yeni keşfedilen 'gerçekler' veya önceden bilinen 'gerçekler'in daha doğru ölçümleri ışığında her zaman gözden geçirilir ve 'düzeltilir.'" Bu bir modernizmdir. Fizikte sürekli olarak yaklaşılabileceğimiz kesin bir

¹⁶ *Met.* 989b29 vdd. Bu, *Timaios*'un sadece beşinci yüzyıl Pythagorasçılığını yeniden ürettiği tezini reddetmenin birçok gerekçesinden biridir.

¹⁷ Aristoteles, *Met.* 1.6: "Platon, gençliğinde Kratylos ile ve tüm duyulur şeylerin sürekli bir akış hâlinde olduğu ve onlara dair bir bilgi olmadığına dair Herakleitos öğretisiyle tanıştıktan sonra, sonraki yıllarda da bu görüşleri savunmaya devam etti."

hakikat olduğunu ima eder. Platon bunu inkâr eder. Fiziksel şeyleri bilinemez kılan oluş, onların “sandığımızdan daha fazla veya daha az olduğunun *ortaya çıkması*”na indirgenemez. Benzer bir kafa karışıklığı Burnet’in *Timaios*’a dair açıklamasında ima edilir (*Greek Phil.* I, 340): “Tıpkı duyulur dünyanın oluşmakta olan akledilir dünya olması gibi,” dünyaya dair açıklamamız da “oluşmakta olan hakikat olacaktır.” “Oluşmakta olan” ifadesi, duyulur dünyanın akledilir dünya olma yolunda olduğunu ve akledilir dünya olarak sona erebileceğini ve benzer şekilde ona dair açıklamalarımızın hakikat olma yolunda olduğunu ve hakikat olarak sona erebileceğini ima eder. Her iki sonuç da aynı derecede imkânsızdır.

Platon’un “olası” (εἰκός) kelimesinin Parmenides ve Ksenophanes’e ve hatta Hesiodos’a kadar uzanan bir geçmişi vardır. “Muhtemel” veya “makul” anlamına gelir. Parmenides’in şiirinde tanrıça, gerçeğin doğasını ortaya koyduktan sonra, sahte görünüş ve ölümlü düşünce bölgesine döner; buna “makul” bir dünya düzeni der.¹⁸ Ksenophanes¹⁹ tam ifadeyi kullanmıştı: “Bunlar olasılıklar gibi, hakikate benzer bir şey olarak kabul edilsin.” Diels, Parmenides’in tanrıçasını, “hakikate benzeyen birçok kurguyu nasıl anlatacaklarını ya da istedikleri zaman hakikatin kendisini konuşmayı bilen”²⁰ Hesiodos’un Musaları ile karşılaştırır. Şiir, tamamen yanlış değil, hakikate benzeyen bir kurgu

¹⁸ Parm. 8.60, τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω, ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνῶμη παρελάσσει: “sana tüm bu dünya düzenini makul olarak anlatıyorum, ki hiçbir ölümlü düşünce seni asla geride bırakmasın.” İkinci dizenin olası bir yorumu onu Platon’un λόγους μηδενὸς ἤττον εἰκότας (“daha az olası olmayan bir açıklama”) ifadesine benzettir. Proklos (1.345) Parmenides’in Hakikat ve İnanç arasındaki ayrımını haklı olarak Platon’un buradaki ayrımıyla ilişkilendirir.

¹⁹ Ksenoph. 35, ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι.

²⁰ Hesiodos, *Theog.* 27.

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,

ἴδμεν δ’ εὖτ’ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρῦσασθαι.

[Kulağa gerçek gibi gelen birçok yalan söylemeyi biliriz,

Fakat dilediğimizde hakikatin şarkısını söylemesini de biliriz.]

İfade, *Odysseia* 19.203’te, yanlış ama makul bir hikâye anlamı taşır.

olabilir. *Timaios*'un kozmolojisi şiirdir, hakikati aktarmaya diğer bazı kozmolojilerden daha çok yaklaşılabilecek bir imgedir. Ancak onun yaklaşılabileceği hakikat, modern bilimin hayalini kurduğu gibi, “fiziksel yasaların” kesin ve harfi harfine bir ifadesi değildir; Platon'un kesin olarak inandığı hakikattir: Dünya yalnızca kör tesadüfün veya zorunluluğun bir sonucu değildir; aksine ilâhî bir aklın işleyişini gösterir. Platon, kendi basit birincil cisimler [= unsurlar] ve onların dönüşümleri teorisinin, duyulur zevahirin bir açıklaması olarak düşünüldüğünde, Demokritos'un atom teorisi kadar makul olduğunu iddia ederdi. Ayrıca Demokritos'un salt tesadüfe bıraktığı pek çok şeyi kendi teorisinin akledilir tasarıma atfetmesi bakımından bunun daha iyi bir açıklama ve hakikate daha yakın olduğunu iddia ederdi. Hakikate bu yakınlığın, örneğin aşağıdaki pasajda belirtilen modern “yaklaşma” mefhumuyla hiçbir ilgisi yoktur: “Gözlemlerin doğruluğu, duyularımızın ayırt edici keskinliğinin sınırlarına ve ‘ölçüm araçlarımızın’ hassasiyetine bağlıdır... Tüm olası önlemler alındığında, fiziksel niceliklerin ölçümleri zorunlu olarak yaklaşıktır ve yeni ‘zevahir’in keşfedilmesiyle doğa bilimindeki her hipotezin olası taidilatını hesaba katmasak bile öyle kalacaktır.”²¹

Timaios, Lucretius'un *De rerum natura*'sından daha az bir şiir değildir ve aslında bazı açılardan daha fazla. Her iki şair de ilk olarak dünyaya karşı pratik tavrımızla—oradaki yaşamımızla ne yapmamız gerektiği ve ölüm ihtimaliyle nasıl yüzleşmek gerektiğiyle—ilgilenir. Lucretius atomların ve boşluğun var olan her şeyin

²¹ Tr., s. 73. Profesör Taylor'ı yanlış temsil etmediğimi umuyorum. Bu cümleler Platon'un ulaştığı sonucu ifade etme iddiasındaki (“*kendi ifademizle söyleyecek olursak*”) bir pasajdan geliyor. Platon'un fiziğe “olası bir hikâye” demekle tüm kastettiği fiziğin her zaman geçici ve ilerlemeci olması gerektiği olsaydı, ondan “beşinci yüzyılın bir geometrici-biyoloğundan beklenebilecek hakikate en iyi yaklaşımlar” ile yetinmeyip o zamana kadar ulaşmış hakikate en yakın yaklaşımların ne olduğuna inandığını ifade etmesini beklememiz gerekirdi. Ama Tr. bunu, “kendi ilkelerinin tüm gerektirdiği” şey, konuşmacısının teorilerinin “az çok hakikate ‘benzer’ olmasıdır” diye temsil eder (s. 19).

inşa edildiği nihai gerçek şeyler olduğuna inanıyordu. Platon yaygın olarak madde denen şeyin gerçekliğini inkâr etti; onun gerçek şeyleri Formlardır ve dokunduğumuz ve gördüğümüz cisimler Formlardan yapılmış olmadığı gibi, içlerinde Formlar yoktur (52b, c). Buna göre, Lucretius için gerçeklik duyulur şeyler dünyasındadır ve Lucretius onun doğası hakkında, harfiyen doğru olduğunu iddia eden önermeler sunabilir; Platon için o dünyanın tümü bir imgedir, töz değildir. Görünür şeyleri parçalara ayırarak, başladığınız bütünden daha gerçek bir parçaya varamazsınız. Mikroskobik görüşün mükemmelleşmesi sizi hakikate yaklaştıramaz, zira hakikat mikroskobunuzun diğer ucunda değildir. Gerçekliği bulmak için gözlerinizi kapatıp düşünmeniz daha iyi olur.

Timaios'un bir "mit" veya "hikâye" (μῦθος) olmasının iki anlamı vardır.²² Birini daha önce ele aldık: Maddi dünyanın hiçbir açıklaması asla değişmez hakikatin kesin ve kendi içinde tutarlı bir ifadesi olamaz. İkinci olarak, kozmoloji bir kozmogoni—zamana yayılmış bir olaylar "hikâyesi"—biçimini alır. Platon evreni bir analizde parçalara ayırarak değil, onu inşa ederek ve gözlerimizin önünde büyüterek tasvir etmeyi seçer. Daha önceki kozmogoniler evrimsel tipteydi: Doğada bulunan kendiliğinden bir yaşam gücünden veya Atomculukta olduğu gibi, cansız atomların kör ve tasarlanmamış çarpışmasından dolayı dünyanın doğuşunu ve büyümesini ima etmekteydiler. Böyle bir hikâye, Platon'a göre, hakikate benzer olmaktan çok uzaktı. Böylece Platon Yunan felsefesinde ilk kez, ilâhî bir sanatçı tarafından alternatif yaratılış planını tanıttı: Buna göre, dünya bir amaç için tasarlanmış bir sanat eseri gibidir. Evrenin akli düzeninin zaman içindeki bir yaratılış süreci olarak resmedilmesi gerekiyorsa, Demiourgos makinenin zorunlu bir parçasıdır. Ama önemli olan nokta şudur ki ister dünyayı analiz etmeyi ister parça parça inşa etmeyi tercih edin, nesnesinin değişen doğası nedeniyle açıklama asla daha "olası" olamaz; asla tadil edilip kesin hakikate dönüştürülemez.

²² Krş. Frutiger, *Mythes de Platon*, 173 vdd.

Burada *Timaios*'un yorumcusuna bir uyarı yapabiliriz. Bazıları, diyalogun mitsel karakterini, “kaldırılabilen” bir “alegori perdesi” olarak görmüş ve Platon'un gizlemeyi seçtiği anlamı lafzi terimlerle ifade edebileceklerini sanmıştır. Bazı özelliklerin harfiyen alınmaması gerektiğini makul bir kesinlikle söyleyebileceğimiz doğrudur. Birazdan bu kadarını Demiourgos için söylemek için sebep bulacağız. Ancak geriye bilimsel düzyazı diline çevrilmeyi reddeden indirgenemez bir şiir unsuru kalır. Platon, açıklamasının kesin olmak şöyle dursun, kendisiyle bile tutarlı olamayacağını beyan eder. Eksiklik ve tutarsızlık konunun doğasında vardır; bunlar “alegori perdesi kaldırılarak” giderilemez. Bir alegori, tıpkı bir şifre gibi, bir anahtara sahiptir; *Pilgrim's Progress*, Bunyan'ın ilahiyat terimlerine yeniden çevrilebilir. Ama şiirin ya da mitin anahtarı yoktur.

Konuşmanın Planı. Şimdi başlayan ve diyalogun sonuna kadar kesintisiz devam eden evrenin ve insanın doğası üzerine konuşma üç ana bölüme ayrılmıştır. (1) İlki (29d-47e) Aklın eserlerini (τὰ διὰ Νοῦ δεδημιουργημένα, 47e) içeriyor olarak tasvir edilir: Bunlar, görünür dünyadaki ve özellikle de gökteki en açık bir şekilde akıllı ve akledilir bir tasarım sergileyen unsurlardır.²³ Burada Platon dünyaya (deyim yerindeyse) yukarıdan, iyi niyetli yapıcının ve ona modellik yapan Formların âleminden yaklaşır. Demiourgos'un kendisi, dünyanın ruhunun ve bedeninin ana yapısından ve düzenli hareketlerinden ve göksel tanrıların—yıldızlar, gezegenler ve Yer—yaratılışından sorumludur. Bu yaratılmış tanrılar daha sonra insanları ve diğer hayvanları yaratma görevine dâhil edilir. Tecessümünde maddi dünyanın saldırılarıyla düzensizleşen insan ruhunun bir ön açıklaması, bizi duyu-algısının fiziksel mekanizmasına götürür. Bu, görme ve işitmenin akli amacı ile karşılaştırılır: Akli amaç, ruhlarımızın yeniden öğrenmesi ve kendi içlerinde yeniden kurması gereken düzeni ve uyumu açığa vurur. Işığın gözlere veya sesin işitmeye etki ettiği fiziksel süreç, hakiki amaca ulaşmayı sağlayan ikincil ve

²³ Akıllı ve akledilir: İng. *intelligent and intelligible*. Akli: İng. *rational*. –ç.n.

tali bir nedensellik türüdür. Böyle bir nedensellik, Aklın aksine, Zorunluluk mefhumuyla bağlantılıdır.

(2) İkinci bölüm (47e-69a) “Zorunluluktan doğan şeyler”i (τὰ δι’ Ἀνάγκης γιννόμενα, 47e) içerir. Konuşma, yeni bir başlangıç yaparak, bedensel ve kör nedenselliğin karanlık bölgesine dalar ve dünyaya bu sefer aşağıdan yaklaşır. Yeni bir etken olarak Mekân, Oluşun gerçekliği imgelediği zorunlu durum ya da ortam olarak tanıtılır. Bedensel olanın sınırsız ve düzensiz nitelikleri ve güçleri bir kaos olarak resmedilir. Demiourgos, onlara dört birincil cismin şekillerine sahip akli bir geometrik biçim unsuru dayatır. Bu düzenli şekillerin özellikleri daha sonra aldığımız duyumlardaki belirli niteliklerle ilişkilendirilir ve böylece ilk bölümün bittiği yere, insan organizması ile dış dünya arasındaki temas noktasına, karşı kutuptan döneriz.

(3) Üçüncü bölümde (69a-son), akli amaç ve zorunluluğun iki hattı, insan yapısına, organlarının işleyişine ve beden ve ruh bozukluklarına dair daha ayrıntılı bir açıklamada birbirine örülür.

I

AKLIN ESERLERİ

29d-30c. Yaratılışın saiki

Platon, akli amaç ile Zorunluluğun kör işleyişi arasındaki karşıtlığı önceden haber vererek, yaratıcının saikiyle, Oluş âleminde *düzenli* bir dünyanın varlığının gerçek nedeni (αἰτία) ile başlar.



[29d7] TİM. Öyleyse, oluşun ve bu evrenin onları kuran tarafından hangi nedenle kurulduğunu açıklayalım.¹ [29e] O iyiydi ve iyi olanda herhangi bir şeye dair hiçbir zaman kıskançlık olmaz. Böylece, kıskançlık duymadan, her şeyin olabildiğince kendisine benzer olmasını istiyordu. Bu, oluşun ve dünya düzeninin [30a] bilge insanlardan kabul etmekte gayet haklı olacağımız en hâkim ilkesidir. Zira her şeyin iyi olmasını ve içinde mümkün olduğunca hiçbir kötülüğün olmamasını isteyen tanrı, görünür her şeyi bulduğu gibi—hareketsiz değil, uyumsuz ve düzensiz bir hareket hâlinde—devralarak, onu düzensizlikten düzene soktu, düzenin her açıdan daha iyi olduğunu düşünerek.

¹ Diyalogda çok sık geçen *synistēmi* fiili için bazen “kurmak,” bazen de şu sözlük karşılıkları kullanılmıştır: “1. (Parçalardan oluşan bir şeyi) Parçaları birleştirerek bütün durumuna getirmek, çatmak; 5. (Sürekli olacak bir şeyi) Başlatıp ortaya koymak, oluşturmak, tesis etmek; 6. Yapmak, inşa etmek; 7. Bir araya getirmek, toplamak, teşkil etmek; 13. Oluşturmak” (Kubbealtı Lugatı). –ç.n.

En iyi olanın en güzel dışında bir şey yapması hiçbir zaman caiz değildir ya da değildir. [30b] Böylece, düşündükten sonra ve doğa gereği görünür olan şeyler arasında, akıldan yoksun hiçbir eserin bir bütün olarak, akla sahip bir eserin bütününden daha güzel olamayacağı ve ayrıca aklın ruhtan bağımsız olarak bir şeyin içinde bulunamayacağı sonucuna vardı. Bu şekilde akıl yürüttüğünden, evreni inşa ederken, ruhun içine akli ve bedeninin içine de ruhu yerleştirdi ki böylece doğa gereği mümkün olan en güzel ve en iyi eseri yapmış olsun. Öyleyse, olası açıklamaya göre, bu evrenin tanrının öngörüsüyle gerçekten² ruh ve akla sahip bir canlı olarak bu şekilde meydana geldiğini söylemeliyiz.



Demiourgos

Diyalog, Demiourgos hakkında bu pasajda aktarılan bilgiden fazlasını vermez. Öyleyse burada, bu figürün ne kadar mitsel olduğu ve gerçekte neyi temsil ettiği sorusunu ele alabiliriz. Platon'un sözlerine aslında onun düşüncesine yabancı modern fikirler atfetmenin cazibesi bazı yorumcular için karşı konulmaz olmuştur.

Platon, felsefeye ilk kez bir yaratıcı tanrı imgesini sokar. Kıskanç Olimposluların insanlara sağladığı faydalarından ötürü Prometheus'a verdiği cezayı hatırlatırcasına, daha önce yaptığı gibi,³ tanrıların kendilerinininkine benzer bir mükemmellik ve mutluluğu insandan esirgediğine dair yerleşik görüşü reddeder. Platon'un etiğinin özü, insan aklının ilâhî olduğu ve insanın işinin ilâhî olmak olduğu öğretisidir: Bunu kendisi bir tanrı olan ve burada tasvir edildiği gibi, bedeninde ruha ve ruhunda akla sahip bir canlı olan kozmosta

² Dünyanın akıllı bir canlı olduğu (sadece “olası” değil) harfiyen doğrudur. [Öngörü (*pronoia*): İçinde *nous*’u barındıran Yunanca kelime ve onun Latince kökenli İngilizce karşılığı *providence*, “ilgilenme,” “ihtiyacını giderme,” “önceden görme,” “planlama” gibi anlamların yanı sıra “ilâhî takdir” veya “inayet” anlamına da gelir. –ç.n.]

³ *Phaidros* 247a, φθόνοϋ γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται: “zira kıskançlık ilahi koronun dışında durur.”

ortaya çıkan güzelliği ve uyumu kendi doğasında yeniden üreterek yapar. Böylece, insanı ölümlüler için çok yüksek olan büyük amaçlar güderek tanrıların intikamını kısıktırmaması için uyaran eski düsturu kabul etmez. Diyaloğun sonuna doğru, “ölümsüz ve ilâhî düşünceleri düşünme” ve “insan doğasının izin verdiği ölçüde ölümsüzlüğü paylaşma”ya çalışma görevini açıkça buyurur (90c). Demiourgos’un kıskanç olmadığını belirtmekle, dünyanın kusurluluğunun sahip olabileceği herhangi bir mükemmelliğin kasıtlı olarak engellenmesinden değil, Zorunluluktan kaynaklandığını ima ediyor olabilir.

İlk paragraftaki tanrının kıskanç olmadığı ifadesiyle anlatılmak istenen budur. Okuyucu daha sonraki ilahiyattan yapılan ithalata karşı uyarılmalıdır. Profesör Taylor, örneğin, Timaios’un aklında ilâhî olanın (τὸ θεῖον) iyi şeyler bahşetme konusunda kıskanç olduğu şeklindeki yaygın Yunan görüşü olduğunu belirttikten sonra devam eder: “Dolayısıyla, Tanrı iyi olduğundan, kutluluğunu bencilce Kendisine saklamaz. İyilikte olabildiğince Kendisine benzer başka bir şey yapmaya çalışır. ‘Taşmak’ iyilik ve aşkın doğasında vardır. Dünya bu yüzden vardır ve bu yüzden tüm kusurlarına rağmen ‘çok iyi’dir” (s. 78). Bu, Platon’un sözlerinin bir özeti olarak düşünülmüşse, yanıltıcıdır. Her şeyden önce, büyük harfle ‘Tanrı’nın ilettiği Platon’un bir tektanrıci olduğu imasının hiçbir gerekçesi yoktur. Platon bir bütün olarak dünyanın ve gök cisimlerinin tanrısallığına inanıyordu. *Epinomis* bu göksel tanrıların bir kültünün kurulmasını önerir. Ne *Timaios*’ta ne de başka bir yerde, Demiourgos’un bir ibadet nesnesi olması önerilir: O dinî bir figür değildir.⁴ Bu nedenle, dünyayı

⁴ Bazı ilkel mitolojilerde “Yapıcı” da benzer şekilde yanlış yorumlanmıştır. Profesör Nilsson şöyle yazar: “Nasıl ki insan, bir kulübe inşa etme, az sayıdaki aletini yapma gibi kendi basit ihtiyaçlarına göre, maddeleri olabildiğince uygun bir şekilde düzenlerse ve nasıl ki kültürel ilerleme kültür kahramanları tarafından sağlanırsa, aynı şekilde, denir ki, zamanın başlangıcında biri vardı ama o, insandan çok daha güçlüydü ve insanın tüm ihtiyaçlarını sağlamak için dünyayı olabildiğince uygun bir şekilde düzenlemişti. Birçok ilkel halkta bulunan bu yaratıcı, Avustralyalılar tarafından

yoktan yaratan ve aynı zamanda en yüksek ibadet nesnesi olan Kutsal Kitap'taki tek Tanrı ile eşit tutulmamalıdır.⁵ Hristiyanlık öncesi yüzyılların Yunan düşüncesinde, bir tanrıyı bir dünya yapmaya sevk eden “taşan aşk” [= sudûr] ya da herhangi bir türden aşk mefhumu için en ufak bir gerekçe bile yoktur. Hristiyanlığın Kurucusu'nun en karakteristik vahiylerini bir pagan çoktanrıciya atfetmek ne Platon ne de Yeni Ahit için adildir.

Demiourgos'un doğası ve konumu, evrenin Akıl ve Zorunluluğun bir bileşimi tarafından üretildiğini bildiren tüm diyalogun merkezî ifadesi dikkate alınmadan nihai olarak belirlenemez: “Akıl, oluşan şeylerin büyük bir bölümünü en iyiye doğru yönlendirmesi için Zorunluluğu ikna ederek ona hâkim oldu” (48a). Bu pasaja geldiğimizde, Zorunluluğun neyi temsil ettiğini, Zorunluluğun Akıl tarafından nasıl “ikna edilebileceğini” ve neden ikna edilmesi gerektiğini soracağız. Daha ileride (52d), az önce tasvir edilen Demiourgos'un “devraldığı” ve olabildiğince düzene koyduğu düzensiz hareketler ve güçler kaosunun daha ayrıntılı bir resmini bulacağız. Zorunluluk ve kaos, görünür dünyada, ilâhî aklın karşısına çıkan etkenler olarak temsil edilir: beşerî zanaatkârın, özellikleri amacına tam olarak uygun olmasa da olabildiğince iyi kullanması gereken verili malzemeler gibi. Platon'un Demiourgos'una Yahudi-Hristiyan ilahiyatının her şeye kadir Yaratıcısı statüsünü vermek için dünyadaki bu ikinci etkenin geçiştirilmemesi gerektiği ileri sürülebilir. Platon'un dili herhangi bir ciddi anlama sahip olacaksa, ona ne her şeye kadir bir yaratıcıya olan

gayet karakteristik bir şekilde “Yapıcı” (*Baiame*) olarak adlandırılır. Ayrıca kabilenin âdetlerini ve kurumlarını belirlemiştir. İlk bakışta, burada oldukça gelişmiş bir tektanrıci tanrısallık tipine sahipmişiz gibi görünebilir, ancak bu fikir gerçekte ilkel düşünce alışkanlıklarının tembelliğinden kaynaklanmaktadır. Yaratıcı, dinî değil, mitolojik bir tanrıdır ve bu nedenle, bir kültü yoktur ve kimse onu dert etmez” (*A History of Greek Religion*, 1925, s. 72).

⁵ Demiourgos ve Hristiyan Yaratıcı arasındaki karşıtlık ilgi çekici bir makalede geliştirilmiştir: M. B. Foster, “Christian Theology and Modern Science of Nature,” *Mind* XLIV, 439 vdd. ile XLV, 1 vdd.

inancı ne de kapalı bir neden ve sonuçlar sistemi olarak doğa yasası mefhumunu atfetmemiz gerektiğini göreceğiz. Onun Zorunluluğu değişmez bir şekilde belirlenmiş değil, kuralsız ve düzensizdir ve Akıl iknasına açıktır ve sınırsız zorlama gücüne sahip olmayan Akıl onu ikna etmeye muhtaçtır. Bunu anlamak bizim için kolay değildir ama geçiştirmeye gerek yoktur. Her şeye kadir Yaratıcı ve modern doğa yasası mefhumu, antik Yunanistan'ın zihinlerine aynı derecede yabancıydı. Nitekim Galenos, her şeye kadirlik ile ilgili olarak şu gözlemlerde bulunmuştur: "Musa'nın öğretisi Platon'un ve Doğa incelemesine doğru bir şekilde yaklaşan tüm Yunanlılarınkinden farklıydı. Musa'ya göre, maddeyi düzene sokmak için, Tanrı'nın yalnızca bunu istemesi yeterlidir ve madde hemen düzene girer. Biz öyle düşünmüyoruz; bazı şeylerin doğa gereği imkânsız olduğunu ve Tanrı'nın bunlara teşebbüs bile etmediğini söylüyoruz; O sadece olanlar arasından en iyisini seçer" (*U. P.* xi, 14). Buna Profesör G. C. Field'dan bir alıntı ekleyeceğim.⁶ Her şeye kadirliğin, hiçbir zaman herhangi bir şeyin tam ve yeterli bir açıklaması olarak görmediğimiz sıradan ve tanıdık amaç kavramıyla bağdaşmadığına dikkat çeker: "amacı gerçekleştirmek için neden şunun değil de bunun yapılması gerektiğini anlaşılır kılan şey her zaman için belirli materyallerde ya da belirli koşullar altında işleyen amaçtır." Şu sonuca varır: Tatmin edici bir açıklama ilkesi olarak amaca başvurma, "kesin olarak kabul edilmiş olduğunu iddia edemez ve eğer herhangi bir şeye işaret ediyorsa, onu yalnızca bütünün bir parçası olarak içeren bir evrende işleyen bir Tanrı veya En Yüksek Amaç doğrultusunda işaret eder. Ve bu parça ne kadar güçlü ve önemli olursa olsun, bir noktada bütündeki diğer unsurlar tarafından sınırlandırılır ve kısıtlanır. Ben kendim böyle bir fikre karşı aşılmaz bir felsefi itiraz görmüyorum. Eğer onu doğru yorumluyorsam, bu fikir öğretisinin son gelişiminde Platon'a hitap etmiştir."

⁶ Tanrının Varlığının Modern Kanıtları (Modern Proofs of the Existence of God) üzerine ilgi çekici bir makaleden: *Studies in Philosophy* (1935), s. 122 vdd.

Bu sonuç, Platon'un gerçekte söyledikleriyle tartışmasız bir şekilde tutarlıdır. *Timaios* boyunca, bize tekrar tekrar, iyi niyetli Demiourgos'un şu veya bu düzenlemenin "olabildiğince iyi" olmasını tasarladığı söylenir ve böylece amacının Zorunluluk adı verilen diğer etken tarafından kısıtlandığı açıkça ima edilir. Eğer Platon'un dilinin çoğunu saçmalığa indirgemek istemiyorsak, bunu kabul etmemiz gerekir. Platon'u Hristiyan öğretisiyle veya modern bir idealizm biçimiyle uyumlu hâle getirme arzusu dışında bunun aleyhine hiçbir şey yoktur. Bu arzunun ayırdına varılırsa, buna karşı konulabilir; çünkü buna boyun eğmek, Platon'a hizmet etmez. Onun Demiourgos'unu her şeye kadir kılar ve aynı zamanda ona modern doğa yasası tasavvurunu afedersek, onu on dokuzuncu yüzyıldaki "din ve bilim çatışması"na dâhil etmiş oluruz; çünkü bu çatışma, büyük ölçüde, her şeye kadir bir Tanrı'nın ilâhî takdirine ve onun müdahalesine yer bırakmayan, tamamen belirlenmiş bir neden sonuç zincirine aynı anda inanma girişiminden kaynaklanmıştı.

Öyleyse burada, Platon'un Demiourgos'unun, suretinde tasavvur edildiği beşerî zanaatkâr gibi, kendisinin yaratmadığı malzemeler üzerinde çalıştığı ve bu malzemelerin içkin doğasının zanaatkârın eserinde mükemmelliği yakalama arzusuna bir sınır koyduğu sonucuna varabiliriz. Demiourgos, düzensiz bir hareket kaosu içinde "görünür olan her şey" ile karşı karşıya kalmış olarak resmedilmiştir. Bu düzensizlikten sorumlu değildir, ancak devamında "olabildiğince" vermeye çalıştığı düzen ve akledilir tasarımın özelliklerinden sorumludur. Bunlar konuşmanın ilk bölümünün konusunu oluşturur. İkinci bölümde, Demiourgos'un Oluşun tek nedeni olmadığı belli olacaktır. Aklın iknası için kısmen elverişli ama tamamen öyle olmayan ikincil nedenler vardır. Demiourgos, içine Formların imgesinin yansıtıldığı o Oluş Haznesini de yaratmaz. Oluş Haznesinden Aklın eserleri arasında söz edilmez; Formlar dünyası kadar o da Demiourgos'tan bağımsızdır. Yine Formları da o yaratmaz; onlar yapılmış veya oluşmuş değil, ebediyen gerçek ve kendi başına vardır. Demiourgos'un işlevi Oluşa bir düzen unsuru katmaktır, çünkü

düzenli bir dünya düzensiz bir dünyadan daha çok “kendisine benzer,” yani daha iyi olacaktır.

Hem Demiourgos’un hem de kaosun, simgeler oldukları sonucuna varacağız: Her ikisi de lafzi anlamıyla alınmamalıdır, ama her ikisi de var olduğu şekliyle dünyadaki gerçek unsurları temsil eder. Eğer bir yaratılış anı yok idiyse, o andan önce kaos var olamazdı ve mitsel imgelemin bu kısmı görüldüğü gibi alınmamalıdır. Fakat daha sonra “madde” olarak adlandırılan şey diyalogun ikinci bölümünün konusudur ve şimdiden ele almamalıyız. Yalnızca kaosun, eğer kozmostan önce hiç var olmamışsa, evrenin işleyişinde şimdi ve her zaman mevcut olan bir unsuru temsil etmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Kaosun doğası, “Zorunluluktan ne doğduğuna” ilişkin analizde açığa çıkacaktır.⁷

Aynı şekilde Demiourgos için de mitsel bir simge olarak ciddi anlamda kastedilen bir şeyi temsil etmesi gerektiği söylenebilir. Demiourgos, yaparken tasvir edildiği evrenden ayrı, gerçek anlamda bir yaratıcı tanrı olmaması itibarıyla mitseldir. Ondan asla olası bir ibadet nesnesi olarak söz edilmez ve diyalogun üçüncü bölümünde, Demiourgos ile onun yaptığı ve eserini devam ettirme görevi verdiği göksel tanrılar arasındaki ayrım ortadan kalkar.⁸ İnsan bedenindeki

⁷ Önceden var olan kaosu lafzi anlamda alan Plutarkhos ve Attikos’a karşı Proklos (1.382), Porphyrios ve İamblikhos’a atıf yapar: “Onlara göre, Platon Yapıcının öngörüsünün evrene indiğini, aklın yönetimini ve ruhun varlığını ve bunların kozmosa sağladığı tüm büyük faydaları sergilemek isteyerek, önce tüm bedensel yapıyı uyumsuzluk ve düzensizlik içinde kendi başına düşünür ki böylece siz de ruhtan ve yaratıcının eğiliminden kaynaklanan düzeni kendi başına görebilesiniz ve kendi başına bedensel olanın doğasını yaratılan düzenin doğasından ayırt edebilirsiniz. Kozmosun kendisi sonsuza dek var olur; ama konuşma, meydana gelen şeyi onun yapıcısından ayırt eder ve aynı anda bir arada var olan şeyleri zamansal düzene sokar, çünkü meydana gelen her şey bileşiktir.”

⁸ Bu pasajların biri üzerine Tr. şöyle der: “Hâlihazırdakine benzer pasajlar, [Platon’un] çoktanrıci ifadelerinin *au pied de la lettre* (harfiyen) alınmasını kastetmekten ne kadar uzak olduğunu gösterir” (s. 549). Yerine “tektanrıci”yi koyun, söz aynı derecede doğru olacaktır.

tasarımın kanıtları orada bazen “tanrı”ya bazen de göksel tanrılara—yani yıldızlar, gezegenler ve Yer’e—atfedilir. Öte yandan, onun iyi olan amaçlar için çalışan ilâhî bir Akıl temsil ettiğine şüphe yoktur. *Timaios*’un tüm amacı evreni kör ve amaçsız bedensel hareketlerin tesadüfi sonucu olarak değil, böyle bir Akılın işleyişini açığa çıkarıyor olarak görmeyi insanlara öğretmektir. Eğer bu Akıl modelinden ve malzemelerinden ayrı duran bir yaratıcı tanrı değilse, nerede bulunmalıdır? Şimdi bu tam da Platon’un yanıtlamayı reddettiği sorudur. Bu evrenin yapıcısını ve babasını bulmanın zor bir iş olduğunu ve onu bulduktan sonra tüm insanlığa ilan etmenin imkânsız olacağını söyler. Bu sadece şu anlama gelebilir: Mitsel imgelem kaldırıp atabileceğimiz ve arkasında Platon’un kendisinin onaylayacağı gerçek bir anlamı keşfedeceğimizden emin olabileceğimiz bir “alegori perdesi” değildir. Bugüne kadar yorumcular bu “imkânsız” işe kalkışmaktan çekinmedi; ancak açığa çıkarılanların şaşırtıcı çeşitliliği, daha sonraki bir girişim için pek cesaret verici değildir ve her birinin aramaya koyulduğu şeyi bulduğuna dair bir şüphe uyandırır.

Burada zihnimizi yapıcıdan Platon’un onun eseri hakkında söylediklerine döndürürsek daha güvenli bir zeminde olacağız. Görünür evren bedeninde ruhu (ψυχή) ve ruhunda akı (νοῦς) olan bir canlıdır. Bir tanrı (34b) olarak adlandırılması, terimin yıldızlar, gezegenler ve Yer—“göksel tanrılar”—için kullanılmasıyla aynı anlamdadır. Tüm bu tanrılar ezeli ve ebedidir, zamanın kendisiyle yaşıttır; akıl, ruh ve bedenin bileşimi olduklarından, teorik olarak çözünebilir olsalar da fiilen asla çözünmeyeceklerdir (41b). İnsan da akıl, ruh ve bedenden oluşur; ama bedeni tekrar unsurlara çözünecektir ve ruhunun iki aşağı kısmı da ölümlüdür. Onda ölümsüz olan sadece ilâhî akıldır. Böylece makrokozmos ile mikrokozmos arasında bir karşılaştırma vardır, ama aynı zamanda tüm konuşmada geçerli olan bir benzetme de vardır: Dünyanın kendisi, göksel tanrılar ve insan gibi, ilâhîdir, çünkü ilâhî unsuru—aklı—içerir. Üstelik akıl, Platon’un burada ve başka yerlerde

söylediği gibi, “ruhtan başka hiçbir şeyde mevcut olamaz”: Eğer evrenin bedeninde ve insan bedeninde “mevcut”sa, o beden canlı olmalı, ruhla donatılmış olmalıdır—ruh, *Yasalar* ve *Phaidros*’ta, tüm hareketin kendi başına hareket eden kaynağı olarak tanımlanır. Bu ifade, ilâhî ve ölümsüz olarak aklın yine de bedenden ayrı ve ruhun ölümlü kısımlarından sıyrılmış olarak var olabileceği inancıyla tutarlıdır. Öyleyse, evrenin ruhunda ve bedeninde, insaninkine benzer ilâhî bir Akıl vardır ve onun düşüncesinin değişmeyen hareketinin, göksel tanrıların ve bir bütün olarak evrenin dairesel devirlerinde simgelendiğini, hatta gözle görülür biçimde somutlaştırıldığını bulacağız.⁹

Dünyadaki bu ilâhî Aklın Demiourgos tarafından simgelenen ilâhî Akıl ile ilişkisinin ne olduğunu sorabiliriz. İkisini basitçe özdeşleştirebilir miyiz? Bu durumda, Demiourgos artık yaptığı tasvir edilen dünyadan ayrı bir şeyi simgelemeyecektir. İyilik arzusu o zaman Dünya-Ruhunda bulunacaktır: Evren, Formlar âlemindeki modelinin mükemmelliğini arzulayacak ve model, arzunun nesnesi olarak harekete neden olan Aristoteles’in Hareketsiz Hareket Ettirici’sine benzer bir konuma sahip olacaktır.¹⁰ Ancak sorunun bu çözümü, Platon’un kendisi tarafından, uygun bir metin seçimiyle desteklenebilecek diğer çözümlerden daha fazla gerektirilmez. Bu veya başka bir sonuçtan uzak durup dikkatimizi dünyayla ve onun bedeni ve ruhu ve içerdikleri akılla sınırlandıırırsak daha iyi olacaktır.

⁹ *Devir*: İng. *revolution*. Hep “dairese dönüş” olarak anlaşılmalıdır. Yunanca metinde ve Cornford’un çevirisinde buna yakın anlama gelen birçok terim daha geçmektedir. Bunların arasında net ayrımlar yapmak zor olsa da sık geçen řu terimlere dikkat çekelim: (*axial*) *rotation* = “kendi ekseni etrafında dönüş”; *circuit* = dönüş/çevrim; *turning* = dönüm; *period* = “devre/dönem”; *circle* = çember; *cycle* = “döngü”; *ring* = “halka”; *circumference* = “çeper/çevre.” –ç.n.

¹⁰ Aristoteles’in bir amacı hedefleyen ve boşuna hiçbir şey yapmayan kişileştirilmiş Doğasının, Platon’un Demiourgos’una denk sayılabileceği söylenmiştir.

30c-31a. Yaratıcının modeli

Görünür dünyanın ebedi bir orijinalin suretine göre yapılmış bir canlı olduğu söylenmişti. Bu model şimdi daha ayrıntılı olarak tasvir edilir. Bu ancak Formlar dünyasındaki herhangi bir canlı türü ile özdeşleştirilmemesi gereken ama bu gibi türlerin tümünün ideal tiplerini, “tüm akledilir canlıları” kapsayan ideal Canlı olabilir.



[30c] Bunu varsayıldıktan sonra, şimdi sırada olanı söylemeliyiz: Dünyayı kuran, onu hangi canlının suretinde kurdu? Bunun yalnızca bir tür¹¹ mertebesinde olan herhangi bir canlı olduğunu sanmamalıyız; zira eksik olanın hiçbir kopyası asla iyi olamaz. Bunun yerine şöyle demeliyiz: Dünya, her şeyden önce, diğer tüm canlıların, tek tek ve sınıf [= *genos*] olarak, parçası oldukları o Canlıya benzer. Zira bizi ve görünür varlıklar olarak oluşturulmuş diğer tüm canlıları kapsayan dünya gibi, o da tüm akledilir canlıları kendi içinde kapsar. [30d] Zira tanrı, bu dünyayı, en iyi ve her bakımdan eksiksiz olan o akledilir şeye benzetmek isteyerek, doğaları gereği ona akraba olan tüm canlıları içinde barındıran, tek bir görünür canlı olarak kurdu.



Her ne kadar yaratıcı tanrı, haddi zatında, mitsel bir figür olsa da görünür dünya ile akledilir dünya arasında, suret ile model ilişkisinin yine de geçerli olduğunu gördük. Model, mitsel yapının bir parçası değildir. “Gerçekte” ruh ve bedene sahip bir canlı olan görünür dünyanın orijinali, karmaşık bir Forma veya “akledilir Canlı” olarak adlandırılan Formlar sistemine sahiptir. Bu, üyeleri görünür dünyada yaşayan tüm alt türlerin Formlarını kendi içinde kapsayan genel bir Formdur. “Gerçekten var olan Canlı”da bulunan dört ana sınıf¹² 39e’de sıralanmıştır: göksel tanrılar (yıldızlar,

¹¹ μέρος veya μόριον, “parça,” Platon’un “tür” için kullandığı tipik terimdir.

¹² Bu, καθ’ ἑν καὶ κατὰ γένη’deki (“tek tek ve sınıf olarak,” 30c6) γένη’nin (sınıflar) muhtemel anlamıdır; καθ’ ἑν (“tek tek”) daha alt türlere

gezegenler ve Yer), havadaki kuşlar, denizdeki balıklar ve karada hareket eden hayvanlar. Bu ana tiplerin yanı sıra daha alt türlere bölünemez canlı türleri ve bunların tikel farklılıkları, Platoncu terimlerle, Canlının genel Formunun diyalektik Bölünme (διαίρεσις) işlemiyle bölünebileceği “parçalar”dır. Genel Form, alt türleri belirleyen tüm tikel farklılıkları dışarıda bırakarak elde edilen yalın bir soyutlama olarak değil, kapsadığı tüm parçalardan daha zengin bir bütün olarak tasavvur edilmelidir.¹³ İnsan Formunun *bir* insan olmaması gibi, o da *bir* canlı değil, ebedi ve değişmez bir düşünce nesnesidir. Bir ruh olmadığı gibi, bir bedeni veya zaman ve mekânda herhangi bir varlığı yoktur. Onun ebedi varlığı Formlar âleminde dir.

Platon, burada veya başka bir yerde, bu genel Canlı Formunun, yaratılmış tanrılar da dâhil olmak üzere dünyamızda var olan tüm canlı türlerinin eksiksiz tanımlarında görünecek olan tüm alt genel ve tikel Formlardan ve farklılıklardan daha fazlasını içerdiğini söylemez. Onu tüm Formlar sistemi ile veya *Devlet*’teki İyi Formu ile özdeşleştirmek veya onun diyalektiğin ahlaki Formlarını veya matematiksel Formları veya hatta varlıkları özel olarak 51b vdd.da tasdik edilen dört birincil cismin Formlarını içerdiğini varsaymak için hiçbir gerekçemiz yoktur. Platon, tüm görünür evrene parçaları da canlı varlıklar olan canlı bir varlık olarak bakar. Akledilir Canlı ona karşılık gelir, bütün bütüne ve parça parçaya. Bu, dört birincil cismin Formları ile birlikte, fiziğe dair bir konuşmayla ilgili Formların sistemidir, çünkü onlar gördüğümüz ve dokunduğumuz şeylerin kalıplarıdır ve bu şeyler onların zaman ve mekân içinde ortaya çıkan ve kaybolan duyulur imgeleridir.

bölünemez türlerin Formları anlamına geliyor olmalıdır, *Philebos* 15a’da açıkça tanınan bir Form kategorisi. [Cornford’un *genos* (çoğ. *genē*) için kullandığı karşılık *family*’dir. Bu, biyolojik taksonomide “aile/familya” olarak bilinir, ancak “kuşlar,” “balıklar,” “kara hayvanları” örnekleri familyadan daha genel olan “sınıf” (İng. *class*) düzeyindedir. –ç.n.]

¹³ Krş. F. M. Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge* (1935), s. 268 vdd.

Burada hiçbir duyulur imgesi olmayan ahlaki Formlarla ilgilenmiyoruz (*Phaidros* 250d).

Tam olarak ebedi olan model, işlevi ebedi varlığın değil, sadece Oluş âlemindeki düzenin nedeni olmak olan Demiourgos'tan bağımsızdır. Demiourgos'un simgelediği ilâhî Akıl nasıl yorumlarsak yorumlayalım, bu model onun düşünce nesnelerinden biridir. O, canlı bir varlık olarak görünür evrenin, mekânda zamansal varoluş koşullarının izin verdiği ölçüde, mükemmelliğini kendi yapısında yeniden üretmesi gereken idealdir. “Akledilir,” onun ilâhî veya beşerî bir akli düşünce nesnesi olduğu anlamına gelir. İlâhî Akılın nesnelerini onları “düşünerek” yarattığı varsayımı, onları düşündüğümüzde kendi akıllarımızın bu aynı nesneleri yarattığı varsayımı kadar Platon'da bir dayanaktan yoksundur. Daima Formların kendi başlarına ebediyen var olduğundan söz edilir.

31a-b. Birçok değil, bir dünya

Son paragrafın son sözleri, dünyadan *tek* bir canlı olarak söz ediyordu. Bu, modelin birden fazla kopyasının olması—görünür dünyaların çokluğu—olasılığını akla getirir.



[31a2] Öyleyse, ona bir Gök demekle doğru mu yaptık, yoksa birçok ve aslında sonsuz sayıdan söz etmek daha doğru mu olurdu? Eğer onun, kalıbına göre yapıldığını kabul edeceksek, ona bir demeliyiz. Zira var olan tüm akledilir canlıları kapsayan,¹⁴ bir çiftten biri olamaz; çünkü o zaman bu ikisini kapsayan bir başka Canlı daha olması gerekirdi ve onlar da onun parçası olurdu ve böylece dünyamız, onların değil, onları kapsayanın bir sureti olarak daha doğru bir şekilde tasvir edilirdi. [31b] Dolayısıyla bu dünya, biricikliği itibarıyla her açıdan tam olan

¹⁴ περιέχειν tüm parçalarını “içeren” bütün için kullanılır, örn. *Soph.* 253d. Bu kullanımın, Tr.'un notunda atıf yapılan περιέχον'un İyon filozofları tarafından dünyanın ötesine uzanan ve onu “kuşatan” unsur için kullanımıyla bir ilgisi yoktur.

Canlıya benzer olsun diye, onu yapan iki ya da sonsuz sayıda dünya yapmadı; aksine bu Gök bir ve biricik olarak meydana gelmiştir, şimdi de öyledir ve bundan sonra da öyle olacaktır.¹⁵



Beşinci yüzyılın ikinci yarısında Leukippos'un atomculuğundan önce bir arada var olan çok sayıda dünya öğretisi için tatmin edici bir kanıt yoktur.¹⁶ Bazıları sürekli vücut bulan, bazıları ise yok olan sayısız dünyaya inanan Atomcuların bu inancı, tam olarak sınırsız olan ve hareket hâlindeki sonsuz sayıda atom tarafından kısmen doldurulan bir boşluk iddialarından yapılan bir çıkarımdı. Dünya-oluşturucu girdapların birçok farklı yerde ortaya çıkmasının muhtemel olduğunu savundular. Dünyamızın sonlu olduğunu, sınırlarının dışında sınırsız bir uzayın olduğunu ve başka dünyalar oluşturmak için kullanılabilecek malzemenin arta kaldığını kabul edersek, neden aynı modelin çok sayıda kopyası olmasın? Platon'a göre dünya sonludur. Öte yandan, Aristoteles gibi, dışarıda sınırsız bir boşluk olduğunu inkâr ederdi ve şüphesiz arta kalmış bir malzeme olduğunu inkâr eder (32c vdd.) Ancak mesele burada bu temelde tartışılmaz. Birden fazla dünyanın olamayacağına dair bir kanıt

¹⁵ γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται ifadesinde "[bir ve biricik olarak] meydana gelmiştir, şimdi de öyledir ve bundan sonra da öyle olacaktır" ya da "hep [bir ve biricik]tir"den fazlasını göremiyorum, gerçi γεγονὼς ("meydana gelmiş") yaratılış kurgusunu korur. Krş. 38c γεγονὼς τε καὶ ὦν καὶ ἐσόμενος: "meydana gelmiştir, şimdi vardır ve tüm zaman boyunca sürekli var olacaktır." Tr. *Philebos*'taki γένεσις εἰς οὐσίαν (varlık-yolunda-oluş) öğretisine bir gönderme keşfeder: Buna göre, "Timaios'un [bu öğretiyi] açıklamasına izin verilmez, sadece ima etmesine verilir," çünkü "açık bir γεγεννημένη οὐσία (meydana gelmiş varlık) tasavvuru Platon'un kendi kişisel düşüncesi-nin bir sonucudur" ve bir beşinci yüzyıl Pythagorasçısının bileceği şey değildir. Fakat *Philebos*'un öğretisi bu basit ifadeye yüklenmemelidir. Tüm vurgu, Tr.'un çevirisinde olduğu gibi, "bir ve biricik" ifadesi üzerinedir: "bu göğümüz tek ve yegâne olarak meydana gelmiştir, şimdi de tektir ve tek kalacaktır."

¹⁶ Bu soruyu ayrıntılı olarak *Classical Quarterly*, XXVIII (1934), s. 1 vdd.da tartıştım.

sunmaz; sadece bir tanesinin yapıldığını iddia eder, çünkü kopyanın model gibi biricik olması daha iyi görünür. Argümanı şudur: (1) Model, mevcut tüm hayvan türlerini içerecek şekilde her şeyi kapsayıcı (παντελής) olmalıdır; aksi takdirde dünyamız, onun bir kopyası olarak, olabildiğince mükemmel olmazdı. (2) Her şeyi kapsayan ikinci bir model olamaz; çünkü o zaman iki model aynı Formun kopya örnekleri olacaktır ve bu Form gerçek model olacaktır. Dolayısıyla model (diğer her Form gibi) biriciktir. (3) Son cümle, biricik bir modelin birden fazla kopyası olamayacağını değil (ki bu açıkça doğru değildir),¹⁷ yaratıcının, dünyanın “biricikliği bakımından” modeline benzesin “*diye*” yalnızca bir kopya yaptığını söyler. Biriciklik bir mükemmelliktir ve dünya ona sahip olmakla daha iyidir. Daha iyi olmasının bir sebebi daha sonra verilir: Dünya biricik olmasaydı, onun dışında kalan ve “kuvvetli güçleri” yaşamını engelleyebilecek ve hatta yok edebilecek bir cisim/beden olurdu (33a). İşte bu nedenledir ki bu dünya bir ve biricik olarak meydana gelmiştir, şimdi de öyledir ve bundan sonra da öyle olacaktır. Bu son sözler, hem Atomcuların sayısız bir arada var olan dünyalarını hem de bazı İyon sistemlerinde ve Empedokles’te yer alan tekil dünyaların ardışıklığını reddeder. Platon’un tek dünyası ebedidir.

Dünyanın Bedeni

31b-32c. Bu, neden dört birincil cisimden oluşur?

Sıradaki bölüm (31b-34a) Evrenin bedeni ile ilgilidir. İleride ruhun bedenden önce geldiği ilan edilirse de kolaylık adına önce bedenin yapılışı ele alınır. Mevcut paragraf, ona en yüksek birlik ölçüsünü vermek için neden en az dört birincil cismin—ateş, hava, su, toprak—gerekli olduğunu açıklar. Bu iç birlik özelliği, önceki paragrafta öne sürülen biriciklik anlamındaki birliğin doğal olarak ardından

¹⁷ Dolayısıyla, Tr.’un Platon’un “doğanın ‘tektipliği’ ilkesini sadece tek bir ‘yıldız sistemi’ olduğu önermesiyle karıştırdığına” (s. 85) dair suçlaması temelsizdir.

gelir. Birincil cisimler burada, kurucunun eliyle “kurulmaya” (συνιστάναι) hazır malzemeler olarak hayal edilir. Düzensiz hareketlerine ve güçlerine düzenli geometrik şekiller dayatma yoluyla birincil cisimlerin oluşturulması diyalogun ikinci bölümüne aittir. Henüz bahsedilmemiş olan bu geometrik şekillere burada bir atıf yoktur. Demiourgos’un şimdi yaptığı tek şey, miktarlarını belirli bir oranda belirlemektir. Bu, dünyanın bedeninin yapısındaki akli tasarımın bir unsurudur ve buraya, Aklın eserleri arasına, aittir.



[31b4] Şimdi, meydana gelen şey¹⁸ bedensel ve dolayısıyla görünürlü ve elle tutulur olmalıdır ve hiçbir şey ateş olmadan görülür veya katı¹⁹ bir şey olmadan elle tutulur olamaz ve toprak olmadan hiçbir şey katı olamaz. Bu nedenle, tanrı evrenin bedenini kurmaya başladığında, onu ateş ve topraktan yapmaya başladı. Ama iki şey tek başına, üçüncü bir şey olmadan iyi bir şekilde bir araya getirilemez, [31c] zira ikisi arasında onları bağlayan bir bağın olması gerekir. Ve en iyi bağ kendisini ve birbirine bağladığı terimleri en fazla birlik yapan bağdır ve bunu en iyi şekilde gerçekleştirmek, sürekli bir geometrik oranın²⁰ doğasındandır. Zira üç sayıdan—ya katı (küp?) [32a] ya da kare²¹ olan—herhangi ikisinin ortancası öyle olsun ki, ilkinin

¹⁸ Eğer τὸ γενόμενον “meydana gelmiş dünya” anlamına geliyorsa, ἔδει beklememiz gerekir ve belki de τε δεῖ yerine τ’ δεῖ okunmalıdır (krş. Khalkidios, *erat merito futurus* ve 32b στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι: “dünyanın katı biçimli olması gerekiyordu”). Pr. 2.3.30’da (lemma) γιγνόμενον var ve bu mevcut olan δεῖ’ye uyuyor. Proklos’un kendi ifadeleriyle açıklamasını karşıtlaştırın: ἐπειδὴ γὰρ ἔδει τὸν κόσμον ὄντα γενητὸν ὁρατὸν εἶναι καὶ ἄπτόν (2.17.7). [*Lemma*: Proklos’un veya herhangi bir yorumcunun açıkladığı metinden “alıntı” veya “başlık.” –ç.n.]

¹⁹ Katı, yani dokunuşa dirençli (Pr. 2.12.21). [“Katı” aynı zamanda geometrik anlamda “üç boyutlu” olarak anlaşılmalıdır. –ç.n.]

²⁰ ἀναλογίας’ın (“sürekli bir geometrik oran”) bu tür oranın en mükemmeli olduğu aşağıda açıklanacaktır.

²¹ εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὀντινωνοῦν genitiflerini τὸ μέσον’a (ortanca) bağlı olarak almanın sebebi aşağıda (s. 83-84) açıklanacaktır. Dilbilgisi olarak, kelimeler şöyle yorumlanabilir: (1) “Herhangi üç sayıdan—ister katı

onunla ilişkisi neyse, onun sonuncuyla ilişkisi de aynı olsun ve tersine, sonuncunun ortancayla ilişkisi neyse, ortancanın da ilkiyle ilişkisi öyle olsun: Bu durumda, ortanca ilk ve son terimler olacağından ve yine son ve ilk terimlerin her ikisi de ortanca olacağından, bu şekilde hepsi zorunlu olarak aynı ilişkide olacaktır ve böyle olunca da hepsi birlik olacaktır.

Şimdi, evrenin bedeninin derinliğe sahip olmayan düz bir yüzey olması gerekseydi, kendisini [= ortanca] yanındakilerle birbirine bağlamak için bir ortanca yeterli olurdu; [32b] ama aslında dünyanın katı biçimli olması gerekiyordu ve katılar hiçbir zaman bir değil, hep iki ortancayla birbirine bağlanır. Böylece tanrı, su ve havayı ateş ile toprak arasına koyarak ve onları olabildiğince birbiriyle aynı oranda yapıp—ki bu nedenle, ateşin havaya oranı neyse, havanın suya oranı odur ve havanın suya oranı neyse, suyun toprağa oranı odur—görünür ve elle tutulur bir dünyayı birbirine bağladı ve kurdu.

Bu nedenlerle ve sayısı dört olan bu tür unsurlardan, [32c] evrenin bedeni oran aracılığıyla uyumlu kılınarak meydana getirildi ve bunlardan Dostluk²² elde etti, böylece kendi içinde birlik sağladıktan sonra onu birbirine bağlayan [= Demiourgos] dışında başka hiçbir şey tarafından çözülemez oldu.



Empedokles dört unsuru verili gerçek olarak kabul etmişti; Platon dört temel ve basit unsurun gerekliliğini bir argümanla çıkarsar: (1) Maddenin temel biçimi (İyonyalı bircilerin iddia

ister kare—ortancası öyle olsun ki...” (böylece Heath ve A.-H.); veya “sayılar”ı kare ya da katı olmayan sayılar olarak alarak “Herhangi üç sayıdan veya katıdan veya kareden ortancası öyle olsun ki...” [“Katı/küp” ve “kare” bu bağlamda aritmetik (= bir niceliğin üçüncü/ikinci kuvveti) olarak anlaşılmalıdır. Parantez içindeki “küp?” ifadesi Cornford’a aittir. Örneğin, 8 bir katı/küp sayısı: $2 \times 2 \times 2 = 8$; 4 ise bir kare sayıdır: $2 \times 2 = 4$. –ç.n.]

²² Empedokles’in sisteminin *Philia*’sı. Fakat Platon’un tasarımı karşıt *Neikos* ilkesi ve dolayısıyla dünyanın dönemsel yok oluşu yoktur. Krş. *Gorg.* 508a: Bilgeler gök ve yerin, tanrılar ve insanların *φιλία* (sevgi/dostluk) ve *κοσμιότης* (intizam) ile bir arada tutulduğunu söyler—Bu, Kallikles’in gözünden kaçırıldığı bir hakikattir, çünkü geometriyi ihmal etmiş ve *geometrik oranın* (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρική) önemini anlamamıştır.

ettiği gibi, tek değil) iki olmalıdır, çünkü dünyanın bedenini görünür kılmak için ateşe, dokunuşa dirençli kılmak için toprağa ihtiyaç vardır. Ateş ve toprak yaygın olarak iki uç unsur olarak kabul edilmişti, zira ateş göğe aittir ve hava ve su Gök ile Yer arasındadır. (2) Ancak bu ikisi, bir üçüncüsü bir bağ işlevi görmedikçe bir arada duramaz. Üçü orantılı olmalıdır ve en mükemmel bağ, ortanca ve aşırı uçlardan en mükemmel birliği yapan orandır. (3) En mükemmel oran türü, Platon'un devamında tanımlamaya geçeceği sürekli geometrik orandır ($\alpha\nu\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$). Geometrik oranın en mükemmel oran ve temel olduğu ve diğer tüm oran türlerinin ondan türetilebileceği, *Timaios* üzerine kısmen Smyrnalı Theon tarafından korunmuş bir şerh yazmış olan Peripatosçu Adrastos (MS ikinci yüzyılın başları) tarafından ifade edilmiştir.²³ Belirli sayı sınıflarını belirten εἴτε ὀγκῶν εἴτε δυνάμεων (“ya katı ya da kare olan”) kelimelerini bir an için göz ardı edersek,²⁴ cümle basitçe üç terimli sürekli bir geometrik oranın tanımını verir. Örnek olarak 2, 4, 8 dizisini alın. Terimler öyle ilişkilidir ki, “ilkinin ortancaya ilişkisi neyse, ortancanın sonuncuya ilişkisi de öyledir ($2 : 4 = 4 : 8$) ve tersine, sonuncunun ortancaya ilişkisi neyse, ortancanın da ilkinin ilişkisi de öyledir” ($8 : 4 = 4 : 2$). Sonra “ortanca ilk ve sonuncu terim olur ve yine sonuncu ve ilk terimlerin

²³ İfade Nikomakhos (*Introd. Arith.* 2, 24, s. 126 Hoche), İamblikhos (*in Nicom. Ar. Introd.*, s. 100 Pistelli, “eskilerin bir görüşü” olarak ve bizim pasajımızı alıntılayan s. 104) ve Pr. 2.20 (Nikomakhos’a atıf yaparak) tarafından tekrarlanır. Krş. Heath, *Euclid*, 2, 292. Pr. Platon’un burada sadece geometrik orandan söz ettiğini öne süren (ve açıkça doğru olan) görüşü kaydeder. Proklos’un kendisinin katıldığı diğerleri, işin içine aritmetik ve armonik oranları sokmak gibi talihsiz bir çaba içine girmiştir. Bu çaba, pasajımızdaki δυνάμεις (kareler) kelimesinin fiziksel bir anlama sahip olduğu ve başka yerlerde “güçler” denilen duyulur nitelikler anlamına geldiği yanlış görüşüyle bağlantılıdır (krş. *Chalcid.*, s. 86 ve *Occelus*, 2). Platon’un görüşüne göre, bir ἄπειρον (sonsuz) oluşturan bu tür niteliklerin (zıt çiftler) sayısal bir orandaki terimler olarak bulunması mümkün değildir.

²⁴ Bu kelimeler Tim. Locr. 95’te atlanmıştır. Orada sadece τριῶν ὀντισωνοῦν ὀρων (herhangi üç terim) vardır.

her ikisi de ortanca olur” ($4 : 8 = 2 : 4$ veya $4 : 2 = 8 : 4$). Böylece üçünden herhangi biri ilk veya sonuncu veya ortanca olarak durabilir ve oluşturdıkları birlik olabildiğince mükemmeldir. (4) Bununla birlikte, üç terim yeterli değildir, çünkü tüm birincil cisimler katıdır ve buna göre katı sayılarla temsil edilmelidir (bir katı sayı, üç sayının çarpımıdır). İki düzlem sayısını bağlamak için tek bir ortanca yeterlidir; ama eğer ateş ve toprak, yani aşırı uçlar bağlanacaksa, iki ortanca gerekecektir.

Antiklerin gördüğü gibi, bu son ifade ancak söz konusu düzlem ve katı sayılar “benzer” olursa (yani kenarları orantılıysa) doğrudur—tüm kareleri ve küpleri içeren bir sınıf. Bazıları, Platon’un kendi oranındaki terimlerin hepsinin benzer sayılar olarak kabul edilmesini kastettiğini,²⁵ ama kendisinin bunu söylemediğini öne sürmüştür. Bu nedenle, yalnızca üç terimli bir geometrik oranın tarifinde hiçbir işe yaramayan εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων kelimelerinin, söz konusu sayıları küp ve karelerle sınırlandırmak için eklendiği sonucuna varılmıştır. Sör Thomas Heath şöyle yazar:²⁶

Platon’un *Timaios*’unun matematiğinin esasen Pythagorasçı olduğu iyi bilinir. Dolayısıyla “ister katı ister kare olsun,” sürekli bir orana sahip sayılardan söz ettiği ve devamında *düzlemler* arasında bir ortancanın yeterli olduğunu, ama iki *katıyı* bağlamak için iki ortancanın gerekli olduğunu söylediği pasajında (32a, b) bile (belki tam olarak kesin olmasa da) *a priori* olasıdır ki Platon πυθαγορίζει [= Pythagorasçılık yapar]. Bu pasaj çok tartışılmıştır, ancak Platon’un “düzlemler” ve “katılar” ile kesinlikle, sırasıyla, *kare* ve *katı sayıları* kastettiğini düşünüyorum, bu nedenle ima Eucl. 8.11-12’de ispatlanan teoremlere olmalıdır: İki kare sayı arasında bir orantılı ortanca sayı vardır ve iki küp arasında iki orantılı ortanca sayı vardır.

²⁵ Bkz. Pr. 2.29.18 ve 33.20 (üçüncü yüzyıl Platoncusu Demokritos’u alıntılanarak).

²⁶ *Thirteen Books of Euclid*, 2, s. 294. [πυθαγορίζει: Pythagorasçılık yapmak. -ç.n.]

Bir notta Heath şunları ekler:

Benzer düzlem ve katı sayıların aynı özelliğe sahip olduğu doğrudur (Eucl. 8.18-19); ama Platon genel olarak benzer düzlem ve katı sayıları kastetmiş olsaydı, bunların “benzer” olduklarını belirtmek gerekirdi, oysa *Timaios*’un bir bütün olarak düzenli şekillerle ilgili olduğunu düşünürsek, *düzenli* veya *eşkenar*’ın anlaşılabilmesine izin vermek gayet doğaldır. Dahası, Platon önce δύναμεις ve ὄγκοι’dan sonra “düzlemler” (ἐπίπεδα) ve “katılar”dan (στερεά) bahseder, öyle ki δύναμεις’in ἐπίπεδα’ya ve ὄγκοι’un στερεά’ya karşılık geldiğini ima eder. Şimdi δύναμεις’in normal anlamı *karedir* (veya bazen kareköktür) ve bence burada kare anlamında kullanılmıştır. Her ne kadar Platon sürekli orana sahip üç kareden söz ediyor görünse de genel olarak ilk ve son terimler olarak iki kare arasındaki ortanca, kare değil, oblong olacaktır. Ve eğer δύναμεις kare ise, ὄγκοι’un da eşkenar olduğunu—yani “katılar”ın küp olduğunu—varsaymak mantıklıdır.

Heath başka bir yerde²⁷ şöyle yazar:

Düzlemler ve *katılar* ile o [bu pasajda Platon] gerçekten kare ve küp sayıları kasteder ve söylediği şunu demekle eşdeğerdir: p^2 , q^2 iki kare sayıysa,

$$p^2 : pq = pq : q^2$$

öte yandan, p^3 , q^3 iki küp sayıysa,

$$p^3 : p^2q = p^2q : pq^2 = pq^2 : q^3$$

ortancalar elbette sürekli geometrik orandadır. Öklid, kare ve küp sayıların özelliklerini 8.11-12’de ve benzer düzlem ve katı sayıların özelliklerini 8.18-19’da ispatlar. Nikomakhos (2.24, 6-7) Platon’un sözlerinin özünü “Platonik bir teorem” olarak aktarır ve açıklamaya Eucl. 8.11-12’nin eşdeğerini ekler.

Belirsiz ὄγκοι ve δύναμεις kelimelerinin “küpler” ve “kareler” olarak yorumlanması, diğerlerinden daha iyi destekleniyor gibi görünür. Bu, ὄγκοι ve δύναμεις’in ἀριθμοί’un (sayılar) alternatifleri olduğu fikrini ortadan kaldırır. Bunlar “sayılar”ın alt bölümleridir

²⁷ *Greek Mathematics*, 1, 89.

ve ifadeyi, bir ortancanın kareleri bağlaması ve iki ortancanın küpleri bağlamasına dair bir sonraki ifadeye yönelik olarak, küpler ve karelerle sınırlandırır. Heath tarafından ifade edilen itiraz—“Her ne kadar Platon sürekli orana sahip üç kareden söz ediyor görünse de genel olarak ilk ve son terimler olarak iki kare arasındaki ortanca, kare değil, oblong olacaktır”—εἴτε ὅγκων εἴτε δυνάμεων ὠντινωνοῦν genitiflerinin (genellikle yapıldığı gibi) ἀριθμῶν'a koşuntu olarak değil, τὸ μέσον'a (“ortanca”) bağlı olarak yorumlanmasıyla ortadan kaldırılabilir. Bunun sonucunda küp ve kare sınırlaması yalnızca uç terimler için geçerli olacaktır. Platon başka birçok yerde olduğu gibi burada da teknik meselelerle ilgili ifadesini öylesine sıkıştırmaktadır ki kastettiği anlamı yalnızca uzman okuyucular tam olarak anlayabilir.

Bu yorum, Adrastos'un geometrik oranı ele alışı dikkate alınarak daha da desteklenebilir.²⁸ Geometrik oranın tam ve doğru anlamda (κρίως) tek oran ve temel oran olduğunu, çünkü diğerlerinin onu gerektirdiğini, ancak onun diğerlerini gerektirmediğini söyler. İlk oran (1/1) eşitliğidir: Bu, diğer tüm oransal ilişkilerin ve bunların verdiği oranların unsurudur. Daha sonra, aşağıdaki yasaya göre, “eşit terimlere sahip orandan” (1, 1, 1) bir dizi geometrik oran elde eder:

Sürekli orana sahip üç terim dikkate alındığında, bunlardan oluşan başka üç terimi alırsanız—biri birinciye eşit, diğeri birinci ve ikincinin toplamı, bir diğeri birincinin ve ikincinin iki katının ve üçüncünün toplamı—bu yeni terimler sürekli orana sahip olacaktır.

Bu şekilde, eşit terimlere sahip orandan ikili oran doğar ve bundan üçlü ve aşağıdaki gibi devam eder. Eşit oranı mümkün olan en küçük terimlerle (1, 1, 1) alın. Ardından yukarıdaki kurala göre üç terim alın:

$$1, 1 + 1 = 2, 1 + 2 + 1 = 4$$

²⁸ Theon (s. 174, Dupuis) pasajı tam olarak alıntılar. Bunun Adrastos'un pasajımız üzerine şerhinden alınmış olduğu anlaşılıyor.

Bu ikili orandır: 1, 2, 4 ... vs. Şimdi 1, 2, 4'ü alın ve aynı şekilde devam edin:

$$1, 1 + 1 \neq 3, 1 + 4 + 4 = 9$$

Bu üçlü orandır: 1, 3, 9 ... vs. İşlemi devam ettirerek şunları elde ederiz:

$$\begin{aligned} &1, 1, 1 \\ &1, 2, 4 \\ &1, 3, 9 \\ &1, 4, 16 \\ &1, 5, 25 \\ &1, 6, 36 \\ &1, 7, 49 \\ &1, 8, 64 \\ &1, 9, 81 \\ &1, 10, 100 \end{aligned}$$

(Adrastos'un mükemmel sayı 10'da durduğuna dikkat edin.²⁹) Daha sonra, daha az mükemmel olan diğer oran türlerinin bu geometrik oranlardan nasıl türetilbileceğini gösterir.

Üçüncü sütundaki sayılar kareler (δύναμεις), ikinci sütundakiler bu karelerin kökleridir. Karekökler de bazen δύναμεις olarak adlandırılırdı. Altta yatan fikrin şu olduğu görünüyor: (Bir çizgi ile temsil edilen) herhangi bir sayı, kendi içinde ve başka bir etkenin yardımı olmadan, ikinci boyuta kendi uzunluğu kadar ilerleyerek, kendisini çarpma veya kendi karesini üretme *kuvvetine* sahiptir. Böylece, bir çizginin bu şekilde ürettiği kare düzlem şeklini δύνασθαι (ürettiği) söylenir.³⁰ Dolayısıyla kök sayı *birinci* "*kuvvet*," yani δύναμις'tir; ona karşılık gelen çizgiye uygun şekilde δυναμένη (hipotenüs) denir. Δύναμις, daha yaygın olarak, kökün bu kuvvetinin

²⁹ Krş. Pr. 1.147, ἡ δὲ ἐσχάτη πρόοδος τῆς δεκάδος ὑπέστησε τὸν χίλια στερεὸν ἀριθμὸν: "dekadın (onlu) ilerleyişi katı sayı binde son bulur."

³⁰ Platon, *Theaet.* 148b, δύναμεις, ὡς μήκει μὲν οὐ συμμέτρους ἐκείναις, τοῖς δ' ἐπιπέδοις ἃ δύνανται. Alex. in *Met.* 1019b32.

geliştirildiği veya kullanıldığı kareye uygulanır. Dolayısıyla kare “*ikinci kuvvet*”tir. Kare, kare üçüncü boyuta ilerlediğinde ve küpü veya *üçüncü kuvveti* ürettiğinde, daha fazla kullanılacak kuvveti içerir.³¹ Şimdi Adrastos’un geometrik oranlarına devam edersek küpe ulaşacağız. İkili ve üçlü oranları alarak şunları elde ederiz:

1, 2, 4, 8

1, 3, 9, 27

Bunlar Platon’un daha sonra (35b) Dünya-Ruhunun armonisi için temel aldığı iki dizidir. Her iki dizi de ilgili tüm “kuvvetler”in bir araya toplanmış olarak düşünüldüğü birlikten doğar. Diziler, ilk çift ve ilk tek sayıdan onların karelerine ve küplerine ilerler. Platon’un bu iki diziyi daha sonra kullanması, pasajımızda bunların aklında olmasını olası kılar.³² Platon şüphesiz en mükemmel tip olarak kabul edilen bir diziyi seçmek isteyecekti.³³

Nikomakhos, sürekli geometrik oran üzerine bölümünde (2.24), bunun en doğru anlamda (κυρίως καλουμένη) tek oran olduğunu tekrarlar ve aynı örnekleri verir: “ikili orana göre birlikten ilerleyen sayılar”:

1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 ...

ve üçlü orana göre:

³¹ *Epinomis* 990d küp sayılar için τοὺς τρεῖς ἡβξημένους καὶ τῇ στερεᾷ φύσει ὁμοίους (“katı doğaları gereği benzer üç faktörlü sayılar”) der. *Resp.* 528b’de, küp temel katı cisimmiş gibi, stereometrinin “küpsel artış (κῦβων αὐξην) ve derinliğe sahip şeyler” ile ilgilendiği tasvir edilir. Bkz. Stenzel, *Zahl u. Gestalt* 89 vdd.

³² Ayrıca krş. *Epinomis* 991a. “İkili oranın ilk dizisi tam sayılarda (κατ’ ἀριθμὸν) 1 : 2 oranında ilerler; ikili oran, bu sayıların ikinci kuvvetlerinin (ἢ κατὰ δυνάμιν) oranıdır; katı ve elle tutulur olanın dizisi yine bir ikilidir: birden sekize ilerleyiş (çev. Harward). Bu ilerleyiş (1, 2, 4, 8) daha sonra müzik ölçeğini oluşturmak için kullanılır.”

³³ Bir tür geometrik dizinin diğerinden daha mükemmel olabileceği veya bu adı daha iyi hak edebileceği, cebirsel simgeleri kullanan modern matematikçinin aklına gelmezdi. Bu nedenle, bizimki gibi bir pasajın yorumlanmasında cebirsel simgeler kullanılmamalıdır.

1, 3, 9, 27, 81, 243 ...

ve bu şekilde dörtlü orana göre vs. Nikomakhos bu oranlardaki terimlerin Platon'un bahsettiği özelliklere sahip olduğuna işaret eder ve daha sonra "Platonik teorem"den söz eder: "Düzlem sayıları bir ortanca ile, katılar orantısal iki ortanca ile bir arada tutulur: zira iki ardışık *kare* arasında geometrik oranı koruyan sadece bir ortanca bulunacaktır ... ve iki ardışık *küp* arasında sadece iki."

Bu, yukarıdaki örüntünün tüm oranları için geçerlidir: örn.

kök	kare	küp	kare	katı	kare/küp	katı	kare	küp
2	4	8	16	32	64	128	256	512 ...
	(2 ²)	(2 ³)	(4 ²)		(8 ²)		(16 ²)	(8 ³)

Bu örüntünün özel noktaları şunlardır: (1) Tüm düzlem sayıları karedir; aralarında oblong yoktur. 6 (2 × 3) gibi oblonglar, yalnızca daha az mükemmel türden geometrik dizilerde (örn. 4 : 6 = 6 : 9) görünür; bunlar tek bir kök sayının kendi kendisini çarpmasıyla ilerlemez, ikinci bir kökü içerir. Ayrıca bu tür diziler, işin içine kesirler girmeden dört ve daha fazla terime devam ettirilemez. Platon'un aklındaki mükemmel bir örüntü olması durumunda, yaptığı gibi, "kare" yerine "düzlem" koyabilirdi. Her iki ardışık düzlem (kare) tek bir ortanca ile bağlanır. (2) Kare olmayan tüm sayılar katıdır ve her iki ardışık *küp* iki ortancayla bağlanır. ὄγκοι, "küpler" anlamına geliyorsa, son cümledeki "katılar," εἴτε ὄγκων εἴτε συνάμεων'un eklenmesiyle küplerle sınırlandırılmıştır ve τὰ στερεά'ya, küp olmayan katılar hariç, "yukarıda ὄγκοι olarak söz edilen katılar" olarak anlamalıyız. Son cümle o zaman doğru olacak ve her şey yerli yerine oturacaktır.³⁴

³⁴ ὄγκος'un (katı) κύβος (küp) anlamında daha eski terim olarak kullanımı için bulabildiğim tek kanıt Zenon'un Stadyum paradoksu üzerine yorum yapan Simplikios, *Phys.* 1016, 23'tedir: Bu paradoksta Zenon'un ὄγκοι'u yarış pistinde birbirini geçen bedenler için kullandığı anlaşılıyor (Ar. *Phys.* 239b33). Simplikios, Eudemos'un Zenon'un argümanını

Platon geometrik oranın hangi niceliklerin aralarında bulunduğunu belirtmemiştir.³⁵ Bu oran, daha sonra birincil cisimlere atfedilen dört düzenli katının oluşturulması ile bağlantılı

açıklarken, ὄγκοι yerine κύβοι kullandığını kaydeder. Eudemos, Zenon'daki ὄγκοι'u "küpler" (bariz bir şekilde uygun olan figür) olarak anlamış olabilir. Yunan matematiğinde bazı eski terimlerin biyolojik çağrışımları olduğu eklenebilir: *yüzey* için χροία (deri), *kare* için δύναιμις (güç), *boyut* için αὔξη (büyüme), *katı* için σῶμα (beden). Bu terimler figürlerin yanı sıra sayılar için de kullanılıyordu. Canlı varlıklardan alınmışlardı ve Pythagorasçı birimin "tohum" (σπέρμα) veya "ebedi kök" (ρίζη) olarak tasavvuru ile uyumluydular: "oranlar karşılıklı olarak her iki tarafta bundan büyür veya artar (αὐξοῦνται)" (*Iambl. in Nicom.*, s. 11 Pistelli). Birim bilkuvve olarak (δυνάμει) tek ve çift sayıların tüm biçimlerini içerir, "her iki türün bir nevi rınarı (πηγῇ) veya kökü (ρίζη) olarak" (a.g.e., s. 15). *Tohum* veya *kök*, *büyümenin* gizil gücünü (δύναιμις) içeriyorsa, ilk *artışı* çizgidir; ikincisi, karenin ikinci *kuvveti*, bir *deri*'dir (yüzey). Üçüncü artış için en doğal terim ὄγκος, "şişlik", "cüsse" olacaktı. Kare, "kendisini şişirerek" (ὀγκοῦσθαι) küpe dönüştürme gücüne sahiptir: Küp, yukarıdaki dizilerde ulaşılan ilk *beden/cisim*'dir. Geometri aritmetikten ayrı olduğunda, yeni bir dizi terim diyagram şekillerinden veya üç boyutlu modellerden alındı: *yüzey* için ἐπίπεδον (σχήμα, düzlem şekli), *kare* için τετράγωνον (dört köşeli şekil); *boyut* için διάστασις, διάστημα (uzam, aralık); *beden/cisim* için στερεόν (katı şekil); ve belki *küp* (ὄγκος) için κύβος'u (zar) ekleyebiliriz. Theon (s. 159) 11 *tetraktys*'lik listesinin altıncısı olarak, "doğan ve büyüyen şeylerin (τῶν φανομένων) *tetraktys*'ini" verir: "*tohum* birim veya noktaya, uzunlamasına *büyüme* 2 sayısına veya çizgiye, enlemesine büyüme 3 sayısına veya düzleme, kalınlığına büyüme 4 sayısına veya katıya benzer."

³⁵ Theon (s. 154 vdd.) Pythagorasçı kaynakları takip ederek 11 *tetraktys* (dörtlü) sayar. (Sadece mükemmel sayı olan 10 tane olması gerekirdi; Theon Platon'un kompleks dizisinin dünya-ruhunun armonisi için kullanılan iki diziden—1, 2, 4, 8 ve 1, 3, 9, 27—oluştugu eklemesini yapar.) Üçüncüsü (1) nokta, (2) çizgi, (3) yüzey, (4) katı cisimdir. Dördüncüsü "birincil cisimlerin *tetraktys*'leridir: (1) ateş, (2) hava, (3) su, (4) toprak." "Çünkü *parçalarının inceliği ya da kabalığına ilişkin* (κατὰ λεπτομέρειαν καὶ παχυμέρειαν) unsurların doğası öyledir ki ateşin havaya oranı 1'e 2'dir" vs. Fakat Platon'da, 1, 2, 3, 4'ün bir geometrik dizi olmadığını göz ardı eden bu yorumun bir temeli yoktur.

olamaz, zira oradaki ilgili sayı kümelerinin hiçbirine uymaz. Söz konusu niceliklerin dört birincil cismin toplam hacimleri olduğu tahmin edilebilir. Empedokles dört unsurunu miktar olarak eşit yapmıştı;³⁶ ama onun zamanından beri dünyanın sanıldığından çok daha büyük olduğu anlaşılmıştı.³⁷ Gök cisimleri çoğunlukla ateşten oluştuğundan, ateşin toplam hacminin topraktan çok daha büyük olduğunu varsaymak doğaldır. Bu durumda en büyük sayı ateşin hacmini, en küçüğü ise toprağın hacmini temsil eder. Platon gerçek niceliklerin ne olduğunu kimsenin bilebileceğini hayal etmezdi. Yalnızca, akli bir tasarıma delil olacak şekilde, belirli bir oranda birbirine bağlı olmaları gerektiği inancındadır. Bunu eski İyonya'nın belirsiz bir madde miktarı inancına ve Atomcuların sonsuz sayıda atom inancına karşı ileri sürer. Beden bu şekilde belirsiz ve sınırsız olsaydı, dünyayı bir arada tutacak hiçbir şey olmazdı ve aslında İyonyalılar ve Atomcular, birbirini izleyen ya da bir arada var olan dünyalarının parçalandığına ve düzensizliğe dönüştüğüne inanmıştı. Platon'un ana noktası sonuç cümlesinde vurgulanır: Nicelikleri sınırlı ve en mükemmel oranda birbirine bağlı olan, tam olarak dört birincil cisimden oluşan dünyanın bedeni, kendisiyle birlik ve uyum içindedir ve bu nedenle parçalarının herhangi bir iç uyumsuzluğundan çözülmeye maruz kalmayacaktır. Bağ basitçe geometrik orandır. Bu, dünyayı bir arada tutan mekanik güçler meselesi değildir. Bunlar diyalogun ikinci bölümüne aittir ve zamanı gelince 58a'da açıklanacaktır.

³⁶ Hirzel, *Themis* 309, şu tespiti yapar: "Gleichheit der elementaren Massen ähnte schon das alteste Denken in der Welt" ("temel unsurların eşitliği dünyadaki en eski düşüncüyü işaret eder") ve Hesiodos, *Theog.* 126 (Γαῖα ... ἐγένετο ἴσον ἑωυτῇ Οὐρανόν: "Yer ... kendisine denk olan Gök'ü doğurdu") ile Soph. *El.* 87'yi (γῆς ἰσόμερον ἄηρ: "yerin/toprağın eşit paylı eşi hava") karşılaştırır. Bu atfı Sayın J. R. Morrison'a borçluyum.

³⁷ Anaksagoras Güneş'in Peloponnesos büyüklüğünde olduğunu varsaydı, ancak Arkhytas Güneş'in Yer'den uzaklığını Ay'ın uzaklığının dokuz katı kadar olduğunu tahmin etti. *Epinomis* 83a, Güneş'in Yer'den daha büyük olduğunu ve tüm gök cisimlerinin muazzam büyüklükte olduğunu söyler.

32c-33b. Dünyanın bedeni dört birincil cismin her birinin bütünüdür içerir

Bir sonraki paragraf, kozmosu çevreleyen ve bir dizi ardışık dünyanın oluşumunda kullanılabilecek bir malzeme kaynağı sağlayan belirsiz bir kuşatıcı beden kütesine dair eski İyon tasavvurunu ve ayrıca Atomcuların sonsuz bir boşluğa dağılmış sınırsız miktarda madde tasavvurunu açıkça reddeder. Bu bakımdan dünyanın bedeni, modeli gibi, bir kez daha her şeyi kapsar. Dünyanın bedeni (1) her biri tam ve eksiksiz olan parçalardan oluşan bir bütün ve eksiksiz olmalıdır; (2) (aynı anda var olan birçok dünyadan biri değil) tek veya biricik olmalıdır; (3) (yok edilir ve başka bir dünya tarafından ikame edilir değil) ebedi olmalıdır, ki dışarıdan saldırılara maruz kalsaydı, ebediliği pek mümkün olmazdı.



[32c5] Şimdi dünyanın yapısı bu dört unsurun her birinin bütünüdür aldı; onu kuran, onu tüm ateş, su, hava ve topraktan kurdu ve hiçbirinin hiçbir parçasını veya gücünü dışarıda bırakmadı. Aklında olan şeydi: [32d] ilk olarak, eksiksiz parçalardan oluşan, tam anlamıyla bütün ve eksiksiz bir canlı olabilsin; [33a] sonra, tek olabilsin, bunun gibi bir diğerini meydana getirebilecek hiçbir şey dışarıda kalmaması; ve ayrıca yaşlılıktan ve hastalıktan uzak olabilsin. Zira bir beden birleşikse, sıcak ve soğuk şeyler ve kuvvetli güçleri olan her şey o bedene musallat olduğunda ve ona dışarıdan saldırdığında, onu zamansız bir şekilde bozduklarını ve ona hastalık ve yaşlılık getirerek tükenmesine yol açtıklarını fark etti. Bu nedenle ve böyle düşünerek, tüm bu bütünlerden oluşan, eksiksiz, yaşlılık ve hastalıktan uzak tek bir bütün olarak [33b] onu inşa etti.



Burada, Demiourgos'un, görünür dünyanın neden biriciklik açısından kendi modeline benzemesi gerektiğinin daha iyi olacağını düşünmesinin gerekçelerinden biri verilmiştir (31b).³⁸ Birincil ci-

³⁸ Pr. 1.55.24: "Oran içsel simetri eksikliğini, biriciklik dışsal şiddeti ortadan kaldırır."

simler “sıcak ve soğuk şeyler ve kuvvetli güçlere sahip her şey” olarak tasvir edilir. “Güçler” (δύναμεις) “eylemde bulunma ve eyleme maruz kalma gücü”ne (δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν) sahip olduğu kabul edilen cisimlerin nitelikleri veya özellikleri anlamına gelir. Sıcaklık ateşin, ateş başka bir şeyi ısıttığında veya canlılarda bir sıcaklık hissine neden olduğunda, ortaya çıkan özelliğidir. Soğukluk, soğuğa maruz kalan şeydeki mukabil özelliktir. Birincil cisimlerin “güçleri” formun nicel ögesinden farklı olarak bu niteliksel özellikler, daha sonra Demiourgos (53b) tarafından bu niteliklere dayatılan düzenli geometrik şekillerdir. Kozmosun dışında, ateş ve diğerleri, eğer var olabilselerdi, 52d’de tasvir edilen kaosta olduğu gibi, ancak şekillenmemiş “güçler” olarak var olabilirdi. Daha sonra oluşan dünyanın içeriğine etki eder ve onun sağlığını ve istikrarını bozarlardı.

Argüman Eleacıdır ya da en azından Melissos’un değişmez Varlık’ın acı çekemeyeceğine dair kanıtını (frag. 7) anımsatır: Zira acı çekiyor olsaydı, tamamen gerçek olamazdı, çünkü acı çeken hiçbir şey ebediyen var olamaz ya da sağlıklı olanla aynı güce sahip olamaz. Acı çekiyorsa, benzer de olamaz; çünkü ondan bir şey alındığında veya ona eklendiğinde acı çekecek ve artık benzer olmayacaktı. Proklos (2.63), bedenin parçacıkları dışarıdan gelen yiyeceği özümsemek yerine, onun çok güçlü etkisi altında ayrıştığında, ölümlü canlıların zayıf düşmesini ve eriyip gitmesini karşılaştırır (81c, d). Platon’un aklında Demokritos’a atfedilen inanç da olabilir: Demokritos’un sisteminin sayısız dünyalarından bazıları büyür, bazıları olgunluğa ulaşır, bazıları ise çürür ve hatta çarpışma yoluyla birbirlerini yok eder.³⁹ Platon’un dünyası biricikliği sayesinde bu tür felaketlerden kurtulur. Aristoteles, *Felsefe Üzerine* diyalogunda, Platon’un argümanını tekrarlamış görünür:⁴⁰ Kozmos meydana getirilmemiş ve yok edilemez olmalıdır, çünkü yok oluşun nedenleri ya ona dışsal ya da onun içinde yer alan bir güç (δύναμις) olmalıdır.

³⁹ Hippol. Ref. 1.13 (Vörs. A40). Krş. Bailey, *Greek Atomists*, s. 146.

⁴⁰ Frag. 19 (Ps.-Philo, *de aetern. mundi*). Krş. Ocellus Lucanus 1.

Kozmos her şeyi içerdiğinden, dışında hiçbir şey yoktur. Birdir, çünkü geriye bir şey kalırsa, onun gibi bir diğer kozmos ortaya çıkabilir; bütündür, çünkü onu oluştururken tüm varlık tüketilir; yaşlılık ve hastalıktan uzaktır, çünkü hastalık ve yaşlılığa maruz kalan bedenler, sıcakın, soğukun ve diğer zıtların dışarıdan gelen güçlü saldırılarıyla altüst olur ama dünyanın dışında böyle bir güç (δύναμις) bırakılmaz. Ne de içindeki bir şey onun çözülmesine neden olabilir, çünkü o zaman parça bütünden daha güçlü olurdu.

33b-34a. Dünyanın bedeni bir küredir, organları veya uzuvları yoktur, kendi ekseni etrafında döner

Diyaloğun ikinci bölümünde, dünyanın bedenini küre şeklinde tutan mekanik nedenlerin işleyişiyle Zorunluluğun Akıl ile nasıl iş birliği yaptığı anlatılacaktır (58a). Burada yalnızca Demiourgos'un ona en mükemmel formu ve hareketi verme akli arzusuyla ilgileniyoruz. Küre, tüm katı figürlerin en tektip [= *uniform*] olanıdır ve kendi ekseni etrafında dönerek yer değiştirmeden kendi sınırları içinde hareket edebilen tek katı şekildir. Bu kendi ekseni etrafında dönüş [= *rotation*], Aklın hareketini simgeler ve tüm doğrusal hareketlerden üstündür.



[33b] Ve [Demiourgos] şekil olarak ona uygun ve doğasına akraba olanı verdi. Zira tüm canlıları kendi içinde kapsayacak olan canlı için uygun şekil, mevcut tüm figürleri kendi içine alacak figür olacaktır. Bu nedenle, onu tornadan geçirerek yuvarlattı ve küresel—her yönde merkezden uçlara eşit uzaklıkta—yaptı. Bu tüm figürlerin içinde en mükemmel ve tektip olanıydı, çünkü tektipliğin karşısından çok daha iyi olduğunu düşündü.



Diels bu tasviri, Parmenides'in "her açıdan eksiksiz" Bir Varlık'ını, "her yönde merkezden eşit uzaklıkta, yusuvarlak bir küre şeklindeki

kütle”ye kıyası üzerine en iyi yorum olarak alıntılanmıştır.⁴¹ Proklos (2.71) kürenin diğer tüm şekilleri kapsadığı ifadesi için iki açıklama önerir. Geometriciler, kürenin aynı çevre uzunluğuna sahip düzlem kenarları olan herhangi bir katı figürden daha büyük bir hacme sahip olduğunu göstermiştir.⁴² Ayrıca küre, her eşkenar çokgenin içine çizilebildiği tek şekildir; bu nedenle gönderme, daha sonra birincil cisimlerin inşa edildiği yerde bahsedilen beş düzenli katıya olabilir. Kürenin Öklid 11, Tan. 14’te burada Platon’un alıntılanmadığı alışılmış terimlerle değil—her yönde merkezden uçlara eşit uzaklıkta—oluşma tarzıyla tanımlanması ilginçtir: “Bir yarım daire, çapı sabit kalacak şekilde dairesel taşınıp harekete başladığı aynı konuma tekrar geri getirildiğinde, bu şekilde kapsanan figür bir küredir.” Heath’in işaret ettiği gibi,⁴³ Kitap 13’ün son önermeleri Öklid’in tanımı neden bu biçimde ifade ettiğini gösterir: “kürenin bu özgül görüşünü, belirli kürelerin ‘içine almak’ istediği düzenli katı cismin köşelerinin bu kürelerin yüzeylerinde yattığını kanıtlamak için kullanır.”



[33c] Ve birçok nedenden ötürü tüm dış yüzeyini mükemmel bir şekilde pürüzsüz yaptı. Gözlere ihtiyacı yoktu, çünkü dışarıda görünür hiçbir şey kalmamıştı; ne de içitmeye, çünkü dışarıda içitilebilecek hiçbir şey yoktu. Çevresinde hava olmadığından, solumaya ihtiyacı yoktu. Kendi içine besin almak ya da daha önce sindirdiği besini tekrar dışarı atmak için herhangi bir organa da ihtiyacı yoktu. Hiçbir şey olmadığından, onu terk eden veya herhangi bir yerden ona gelen hiçbir şey yoktu. Kendisini kendi atıklarıyla beslemesi mümkündü ve maruz kaldığı ve eylediği her şeyin kendi içinde ve kendisi tarafından olması tasarımıyla kaynaklanıyordu. [33d] Zira kurucusu onun kendinden başka bir şeye bağımlı olmaktansa kendine yeterli olmasının daha iyi olacağını düşündü. Bir şeyi kavramak ya da kendisinden uzaklaştırmak için ellere, ayaklara ya da üzerinde durmaya yarayacak herhangi bir şeye ihtiyacı yoktu; bu yüzden bu uzuvları boş yere ona eklemeye gerek görmedi. [34a]

⁴¹ Parm. frag. 8.42 (pasajımız üzerine olan Pr. 2.69’da atıf yapılır).

⁴² Ayrıca krş. İamblikhos *in Nicom.* s. 61, sat. 10 Pistelli.

⁴³ *Euclid* 3, 269.

Zira ona bedenine uygun hareketi, yani yedi hareketten özellikle akıl ve hikmete özgü olanı tahsis etti. Bu nedenle, onu aynı yerde ve kendi sınırları içinde düzenli bir şekilde döndürdü ve ona sürekli devir yaptırarak hareket etmesini sağladı; diğer altı hareketin hepsini ondan uzaklaştırdı ve ona onların gezmelerinden hiçbir pay vermedi. Ve bu devir için ayaklara ihtiyacı olmadığından, onu ayaksız veya bacaksız yaptı.



Argüman bir kez daha Pythagorasçı olmaktan çok Eleacidır. Ksenophanes, sınırlı ve küresel dünyasının özel bir duyu organına sahip olmadığını beyan etmişti: “Bir bütün olarak görür, düşünür ve işitir” (frag. 24). Bu ifade muhtemelen Yeni-Platoncular tarafından sık sık alıntılanan bazı Orpheusçu dizelerde⁴⁴ rol oynayan ilkel bir öğretiyeye karşı yöneltilmiş olabilir: “Zeus ilk ve sondur, ateş, su, toprak ve havayı, gece ve gündüzü, Metis ve Eros’u içeren tek bir kraliyet bedenidir. Gök onun başı, yıldızlar saçları, güneş ve ay gözleri, hava aklıdır (voûç), onun sayesinde her şeyi işitir ve işaret eder; kulaklarından hiçbir ses kaçmaz,” vs. Pythagorasçılar Göğü kesinlikle çevredeki havayı soluyan bir canlı olarak görüyordu. Ksenophanes⁴⁵ burada Platon’un yaptığı gibi, bunu yine reddetmişti. Parmenides bir Varlık’ın doğup büyümediğini söylemiş ve Empedokles onu tekrar etmişti.⁴⁶ Tüm bu ifadeler, en eski Pythagorasçı kozmolojide izi sürülebilen ilkel görüşü reddediyor olarak anlaşılmalıdır: Bu görüşe göre, dünya bir tohumdan başlar ve onu çevreleyen bedeni giderek daha fazla besin olarak alarak bir canlı gibi büyür.⁴⁷

⁴⁴ Kern, *Orph. frag.* 168. (Proklos 2.82 buradaki fragmanı alıntılar, fakat canlı dünyanın duyumsama kapasitesine sahip olduğunun kanıtı olarak.) Epiphaneios (*adv. haer.* 1.7) öğretiyi Pythagoras’a atfeder: “Tanrıdan—yani Gökten—beden olarak, güneş, ay ve diğer yıldızlardan, bir insanda olduğu gibi, onun gözleri vs. olarak söz eder.”

⁴⁵ D.L. 9.19 (*Vors.* 2, A1), μή μέντοι ἀναπνεῖν.

⁴⁶ Parm. 8.6, τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; | πῇ πόθεν αὐξηθέν; Emped. 17.32, τοῦτο δ’ ἐπαυξήσῃς τὸ πᾶν τί κε; καὶ πόθεν ἐλθόν;

⁴⁷ Krş. Aet. 2.5.1, “Aristoteles: Eğer dünya beslenirse, yok olacaktır; fakat aslında besine ihtiyacı yoktur ki bu nedenle ebedidir.”

Besine ihtiyacı olmayan bir canlının bir yerden bir yere hareket ederek besin aramaya ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla, Empedokles'in dediği gibi kürenin uzuvları yoktur: "Sırtından iki dal (kollar, kanatlar?) çıkmaz; ayakları, hızlı hareket eden dizleri, üreme organları yoktur; ama her yönden kendisine eşit bir Küredir" (*frag.* 29). "Hep aynı yerde, hiç kıpırdamadan kalır ve bir yerden bir yere gitmek ona yakışmaz" (Ksenophanes, 26).⁴⁸ Tek olası hareket olarak, bir küreye özgü kendi ekseni etrafında dönüş kalır. Bunun tek "aklı" hareket olduğu burada herhangi bir açıklama yapılmaksızın ifade edilir. Bu nokta ilk kez *Yasalar*'da (897d vdd.) tartışılır; burada Atinalı şu soruyu sorar: Aklın hareketinin doğası nedir? Tek bir yerde kendi ekseni etrafında dönüşün aklın devrine en yakın akraba olduğunu söyler: Her iki hareket de "düzenli ve tektip, aynı yerde, aynı şeylerin etrafında ve aynı şeylere ilişkin, tek bir kurala ve sisteme göredir."⁴⁹ Bu özelliklere sahip olmayan, düzen, sistem veya kural olmaksızın yer değişimini içeren hareket, tüm akıldışılığa (ἄνοια) akrabadır. Dolayısıyla burada altı doğrusal hareket (yukarı ve aşağı, ileri ve geri, sağa ve sola) akıldışı ile ilişkilendirilir. Bunlar bir bütün olarak evrenin bedeninin hiçbir payının olmadığı "gezmelerdir" (ἀπλανής), ancak bileşenleri olarak birincil cisimlerin bunlara sahip olduğu görülecektir.

Bu kendi ekseni etrafında dönüşün akli hareketi sabit yıldızlarla sınırlı olmadığı açıkça kastedilir; *Yasalar*'ın açıkça bildirdiği gibi,⁵⁰ kendisiyle birlikte tüm içeriğini taşıyan evrenin bütününe bir hareketidir. Yıldızlar, gezegenler ve Yer hakkında henüz hiçbir

⁴⁸ Parmenides de (*frag.* 8.26-33) Varlık'ının hareketsizliğini onun mükemmelliği ve "muhtaç olmaması" (οὐκ ἐπιτεύεος) ile ilişkilendirir—bu ilahi bir özelliktir (Ksenophanes, *Vors.* 2, A32, ἐπιτεῖσθαι τε μηδενὸς αὐτῶν (τῶν θεῶν) μηδένα. Ksen. *Mem.* 1.6.10 τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι. Eur. *H.F.* 1341. Krş. Ar. *de caelo* 1.279a34).

⁴⁹ Krş. aşağıda, 40a.

⁵⁰ 897c, "Eğer Göğün tüm rotasının ve hareketinin *ve içerdiği her şeyin*, aklın hareketi, devri ve akıl yürütmeleriyle aynı doğaya sahip olduğunu söylersek ..."

şey söylenmemiştir. Gezegenlerin de kendi bağımsız hareketlerine sahip olmalarına rağmen, bu harekete dâhil olduklarını göreceğiz. Bütünün kendi eksenini etrafında dönüşü aynı zamanda Yer'i de etkilemelidir—bu, Yer'in herhangi bir uygun hareketi olup olmadığının ele almamız gerektiğinde, tekrar gündeme gelecek bir noktadır (s. 189). Burada dünyanın eksenden çevreye tüm içeriğiyle kendi eksenini etrafında dönüşü, aklın tüm evrene nüfuz ettiğini ve yönettiğini simgeler. Öte yandan, doğada altı akıldışı hareket bulunur. Tüm fiziksel hareketlere nihai olarak kendi başına hareket eden ruh neden olduğundan, bu pasaj Dünya-Ruhunun bir akıldışı unsura sahip olduğu ve kendi ruhlarımız gibi, içerdığı ilâhî akıl tarafından mükemmel bir şekilde kontrol edilmediği görüşünü destekler. Platon, “gezegenlerin” gerçekten bir rotadan diğerine “gezdiğini” reddedecektir; ancak birincil cisimler sürekli olarak yön değiştiren doğrusal hareketlere sahiptir. Bunlar, diyalogun ikinci bölümünde, “Zorunluluktan doğanlar” ve “gezgini neden” ile ilişkilendirilecektir.

Bir bütün olarak bakıldığında, dünyanın bedenine dair bu tuhaf arkaik açıklama, erken Pythagorasçılardan ziyade, Eleacılar ve Empedokle'ye çok daha borçludur. Ksenophanes ve Parmenides'in Pythagorasçılardan ayrıldığı yerde, Platon, Parmenides'in her türlü hareketi reddetmesi dışında onların tarafını tutar. Özellikle, ilkel Pythagorasçı kozmogoniyi—buna göre, canlı dünya çevresindeki karanlığı içine alarak ateşli bir tohumdan genişlemiş ve oluştuğunda, dışarıdan boş havayı solumaya devam etmiştir—reddeder. Küre her zaman mükemmelliği ve kendine yeterliliği içinde var olmuştur ve onun dışında ne beden ne de boşluk vardır.⁵¹ O ebediyen tüm mekânı doldurur.

⁵¹ Pr. Aristoteles kadar Platon'a göre de kozmosun dışında boşluk olmadığını tekrar tekrar öne sürer (2.73, 89, 91 vs.). Tr. tezini korumak için Platon'un Timaios'a “Pythagorasçılık içinde orijinal öğretinin öne çıkan özelliklerini reddeden bir gelişme”yi (s. 100) atfettiğini varsaymak zorundadır.

DÜNYA-RUHU

Dünya-Ruhu üzerine bir sonraki bölüm, dünya bedeninin ilâhî öngörüye borçlu olduğu mükemmellikleri sıralayan kısa bir özetle açılır ve onun daha önce bahsedilen dairesel hareketinin, merkezden çevreye uzanan ruhundan kaynaklandığını ekler. Ruh bedenle yaşıttır; ikisi de ezeli ve ebedidir. Ardından ruhun bileşimi tasvir edilir: Varoluş, Aynılık ve Farklılık denilen belirli ara türlerden oluşur. Bu bileşenler birleştirildiğinde, karışım bir müzik *harmonia*'sının oranlarına bölünür. Demiourgos, ardından, bu şekilde birleştirilen ve bölünen malzemedен yıldızların ve gezegenlerin temel hareketlerini temsil eden bir çemberler sistemi inşa eder. Daha önce tasvir edilen bedensel yapıya ruhun hareketlerinin eklenmesi, dünyayı hiç durmayan akıllı yaşam yolunda harekete geçirir. Son olarak, benzer benzerini bilir ilkesine göre, Dünya-Ruhunun üç unsurdan meydana geldiği açıklanır. Varoluş, Aynılık ve Farklılık, onun hem değişmez gerçek nesneleri bilmesini hem de varoluşun alt düzeyindeki değişen şeylere dair doğru kanılara sahip olmasını sağlar.

34a-b. Özet. Dünya-Ruhuna geçiş



[34a8] Öyleyse tüm bunlar ebediyen var olan tanrının zamanı geldiğinde olacak tanrı için planıydı. [34b] Bu plana göre, onu pürüzsüz ve tektip, her yerde merkezinden eşit uzaklıkta, tam bedenlerden oluşan bütün ve tam bir beden yaptı. Ve merkezine bir ruh yerleştirdi ve onun bütününe tamamına uzanmasını sağladı ve hatta bedeni dışarıdan onunla sardı. Ve bir çember içinde dönen bir küre şeklinde, yalnız ama erdemi sayesinde kendisiyle muhabbet içinde ve başka hiçbir şeye veya kişiye muhtaç olmayan, tanıdık ve dost açısından kendine yeterli tek bir dünya tesis etti. Tüm bunlardan ötürü, meydana getirdiği dünya kutlu bir tanrıydı.



(Burada ve 36e'de) ruhun dünyanın bedenini “dışarıdan” sardığı ifadesi, ruhun bedenın ötesine uzandığı anlamına gelmez; sadece en uç çepere ulaştığı anlamına gelir. Benzer şekilde, bir portakalın sarı renginin de onu dışarıdan tamamen kapladığı söylenebilir. *Sofist* 253d'de, tikel Formlar genel Form tarafından “dışarıdan kapsanır” (ἐξωθεν περιεχομένης), fakat cins içerdığı türden daha öteye uzanmaz. Yine Aristoteles “hayvanların dışarıda olan kısımları”ndan (τὰ ἐξωθεν μόρια τῶν ζῴων, *H.A.* 494a22) ve Plotinos bir dairenin “dışındaki çeper”den (ἡ ἐξωθεν περιφέρεια, *Enn.* 2.2.1) bahseder. Bununla birlikte, akli bir ruhun mevcudiyetinin en açık şekilde çeperde ortaya çıktığına dair bir ima olabilir, zira burada tüm dünyanın günlük devri, diğer hareketler tarafından değiştirilmeden, yıldızlar tarafından gözle görülür şekilde sergilenir.⁵² Bu, Albinos'un bu ifadeyi açıklarken gözlemlediği gibi,⁵³ tüm içsel hareketler üzerinde “hâkimiyete” sahip olan Aynılığın hareketidir.

34b-c. Ruh bedenden öncedir



[34b10] Ruha gelince, şimdi vermeye çalıştığımız açıklamada bedenden daha sonra gelse de [34c] tanrı ruhu ondan daha genç yapmamıştır; zira onları bir araya getirdiğinde, yaşlının daha genç tarafından yönetilmesine izin vermezdi. Biz kendilerini konuşmamızda gösteren çok fazla arızı ve tesadüfi şeye tabiyiz.⁵⁴ Ama o, ruhun bedenın sahibesi ve yöneticisi olması ve bedenın de ruh tarafından yönetilmesi için, ruhu soy ve erdemde bedenden önce ve yaşlı kıldı.



Buradaki “yaşlı” ve “önce” kelimeleri, besbelli dünyanın ruhunun onun bedenından önce var olduğu anlamına gelmez. Platon'un

⁵² Krş. Tr., s. 105.

⁵³ *Didasc.*, böl. 14. Krş. 36c.

⁵⁴ Çünkü tamamen akli olmayıp, kısmen o gezgin nedenlere tabiyizdir. Bu nedenler “akıldan yoksun olduklarından, etkilerini rasgele ve düzensiz bir şekilde gösterirler” (46e).

demek istediği *Yasalar* 10'da uzun uzadıya ifade edilmiştir: Burada tüm hareketin kaynağının kendi başına hareket eden bir şeyde olması gerektiği tartışılır ki bu da tam olarak ruhun tanımıdır (896a). Buna göre, ruhun karakteristik hareketleri—arzu, düşünme, öngörü vs.—işleyişleri birincil olan (πρωτουργοὶ κινήσεις, 897a) ve bedenlerin ikincil hareketlerini “devralıp” onları kontrol eden hareketler olmalıdır. Ruhun kendisi akılla ilişkilenebilir ve her şeyi doğru yönlendirebilir ya da akıldışılıkla ilişkilenebilir. Platon, dünya düzeninin, tesadüf ve zorunluluk sonucunda, bedensel unsurlardaki cansız güçlerin körü körüne işleyişinden ortaya çıktığı şeklindeki ateist görüşle mücadele etmektedir. Dünyanın ruhsuz bir bedene sahip olması, bedensiz bir ruha sahip olması kadar imkânsızdır.

35a. Dünya-Ruhunun oluşturulması

Şimdi Dünya-Ruhunun oluşturulmasına ve yapısına geliyoruz. Bir sonraki cümle, tasvir edilen üç bileşenden oluşturulduğunu belirtir. (Kolaylık adına numaralandırılmış üç bölüme ayırdığım) cümle tüm diyalogda en belirsiz olanlardan biridir; ancak metni değiştiren ve böylece dilbilgisi ve anlamı bozan eleştirmenler tarafından iddia edildiği kadar belirsiz değildir. Proklos bunu mümkün olan tek şekilde yorumladı ve yorumu, kendi ilahiyatının alakasız inceliklerinden ayrıldığına, bariz bir şekilde doğrudur.⁵⁵



[35a] Ruh şu şeylerden ve şu şekilde oluşturdu: (1) Hep aynı durumda olan bölünmez Varoluş ile bedenlerde ortaya çıkan bölünür Varoluş arasında, her ikisinden oluşan üçüncü bir Varoluş formunu birleştirdi. (2) Yine Aynılık ve Farklılık durumunda da, aynı ilkeye göre, onların bölünmez olan türü ile bedenlerde bölünür olan türü arasında

⁵⁵ Bu, Toronto Üniversitesi'nden Profesör G. M. A. Grube tarafından *Class. Philol.* 27 (1932), s. 80'de işaret edilmiştir. Diğer antik ve modern yorumlar Tr. (s. 106 vdd.) tarafından gözden geçirilmiştir; ancak (maruz görülecek şekilde) Proklos'un tartışmasının değerli kısmı göz ardı edilmiştir.

bir ara bileşik yaptı. (3) Sonra, üçünü alarak, hepsini bir birlik olarak kardı: Karışması zor olan Farklılığın doğasını Aynılık ile birleşmeye zorladı ve onları Varoluş ile karıştırdı.⁵⁶



Cümle üç yan cümleye ayrılır: (1) İlki, bölünmez, değişmez Varoluş ile bedensel bölgede ortaya çıkan bölünür Varoluşun karıştırılarak, ikisinin arasında üçüncü bir ara tür Varoluşun oluşturulmasını tasvir eder. Bu ara Varoluş türü, son yan cümlede son karışımındaki üç bileşenden biridir. (2) İkinci yan cümle, Demiourgos'un Aynılık ve Farklılık durumunda da aynı ilkeye göre (κατὰ ταὐτὰ) ilerlediğini ifade eder. Varoluşun bölünmez ve bölünür olmak üzere iki türü olduğu gibi, Aynılık ve Farklılığın her birinin mukabil iki türü vardır ve "onların bölünmez olan türü ile bedenlerde bölünür olan türü" (τὸ ἀμερὲς αὐτῶν καὶ τὸ κατὰ τὰ σώματα μεριστόν) olarak tasvir edilir. Buna göre, daha önce olduğu gibi, Demiourgos, Aynılığın (ve yine Farklılığın) bölünmez ve bölünür türlerinden oluşan üçüncü bir ara tür Aynılık (ve yine Farklılık) yaptı. Aynılık ve Farklılığın bu ara türleri, son karışımındaki ikinci ve üçüncü bileşenlerdir.⁵⁷ (3) Son olarak, Demiourgos üç bileşeni alıp hepsini bir

⁵⁶ Metin şöyledir: (1) τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος (2) τῆς τε ταυτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ (3) καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταυτὸν συναρμόττων βίᾳ, μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας. Tüm elyazmalarına karşın, editörler τῆς τε ταυτοῦ φύσεως'tan sonraki αὖ περὶ kelimelerini dışarıda bırakmıştır. Fakat krş. τῆς δὲ Ἑρμοκράτους αὖ περὶ φύσεως (20a7); τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως (24b7). Sonunda, Jackson μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας'ın devamındaki aorist ποιησάμενος ile değil, συναρμόττων ile gittiğini görmüş ve noktalamayı yukarıdaki gibi yapmıştır.

⁵⁷ Yan cümle (2) üzerine yorum yapan Proklos (2.155), türler arasında, Varoluşun ilk sırada, Aynılığın ikinci sırada, Farklılığın üçüncü sırada olduğunu söyler. Nasıl ki ara Varoluş, akledilir Varoluşa tabi, fakat bedensel bölgedeki bölünür Varoluştan üstünse, ruhun Aynılığı bölünmez Aynılıktan daha

birlik oluşturacak şekilde karıştırır. Ruhun bileşiminin tam şemasını şu şekilde ortaya koyabiliriz:



aşağıdır, ancak bölünür Aynılıktan daha üstün bir birliğe sahiptir; ve bu onun Farklılığı için de geçerlidir. Proklos, (kendi ilahiyatının terimleriyle) Aynılığın (ve Farklılığın) “demiurjik cinsi” olarak adlandırdığı şeyin üç türe sahip olduğunu kabul eder: bölünmez, bölünür ve ara tür. Ruha hem Aynılık hem de Farklılığın ara türlerini atfeder ve bunların (son karışımında) Varoluşun ara türü ile birleştiklerini söyler. “Zira Platon, tıpkı Varoluş durumunda olduğu gibi, Aynılık ve Farklılık durumunda da Demiourgos’un her ikisinden oluşan üçüncü bir türü birleştirdiğini ve bunu ‘aynı ilkeye göre’ (burada ve 155.1’de ve 156.23’te κατὰ ταὐτὰ okuyarak: böylece Tr.) yaptığını söyler: İlk durumda ‘her ikisinin bileşimi’nin bir Varoluş türü olması gibi, bunlarda da ara tür bir Aynılık veya Farklılık türüdür.” Bu açıklama açıkça göstermektedir ki Proklos yan cümle (2)’yi elyazmalarının okumasıyla tutarlı olan tek şekilde yorumlamıştır. Diğer yorumcuların işin içine soktuğu kafa karışıklıkları, esasen αὐτὰ περὶ kelimelerini dışarıda bırakmaktan ve sonra τοῦ τε ἀμφοῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ’nun (“onların” (αὐτῶν), yani Aynılık ve Farklılığın değil) Varoluşun bölünmez ve bölünür türleri anlamına geldiğini sanmaktan kaynaklanır. Bu, ikinci yan cümleyi birincinin gereksiz bir tekrarına indirger ve Aynılık ve Farklılığın, *Sofist* ile tamamen tutarsız bir şekilde, Bölünmez ve Bölünür Varoluş ile özdeşleştirilmesine yol açar.

Sözlerin yorumlanması için bu kadarı yeterli; geriye Platon'un sembolizminin ne anlama geldiğini ele almak kalıyor. Bu pasaj, Platon'un tamamen karanlıkta kalacak olan [sonraki düşüncesini] bilmeyenleri dikkate almadan, sonraki düşüncesini iyi bilen okuyucular için yazdığı pek çok pasajdan biridir. Varoluş, Aynılık, Farklılık terimleri, *Sofist*'i okumamış ve anlamamış biri için tamamıyla anlaşılmalıdır.⁵⁸ O diyalogda,⁵⁹ bu üç “tür” veya Form, genel olarak Formların doğru olumlu önermelerde nasıl bağlanabileceğini ve doğru olumsuz önermelerde nasıl ayrılabilceğini göstermek amacıyla seçilir. “İs” ve “is not” kelimelerinin belirsiz olduğuna dikkat çekmek gerekiyordu: “*is*”, “*vardır*” veya “*aynıdır*” anlamına gelebilir; “*is not*”, “*yoktur*” veya “*farklıdır*” anlamına gelebilir.⁶⁰ Yokluk tartışmanın dışında tutulmuştur, çünkü herhangi bir Formun var olmadığını iddia eden hiçbir doğru önerme yoktur. Böylece Varoluş, Aynılık, Farklılık ile baş başa kalırız. Bu üç Formun tamamen farklı olduğu dikkatle gösterilir. Bunlar gerçekten de “her şeye nüfuz eder,” zira her biri bir diğeriyle ve var olan her Form ile “birleşir.” Herhangi bir Form hakkında gerçekten (1) onun *var olduğunu*, (2) onun kendisiyle *aynı olduğunu* ve (3) diğer herhangi bir Formdan *farklı olduğunu* söyleyebilirsiniz. Ancak argümanın ana noktalarından biri, bu üç Formdan hiçbirinin bir diğeriyle özdeşleştirilemeyeceği veya bir diğereinden türetilmeyeceğidir.⁶¹ *Sofist*'in bu bölümünde

⁵⁸ Tr'un pasajımıza dair açıklaması Timaios'a *Sofist*'in içeriğini bilmesine izin vermediğinden karmaşık bir hâl almıştır (s. 128); oysa Timaios'un öğretisini Whitehead'in terminolojisine çevirmekte tereddüt etmez (s. 131).

⁵⁹ Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (1935), s. 273 vdd.

⁶⁰ İngilizce *to be* (Yun. *eimi*; T. *olmak*) fiilinin üçüncü tekil şahsa göre çekimi olan *is*, Türkçede yükleme eklenebilen ama her zaman eklenmek zorunda olmayan “-dır” ekiyle gösterilir: örn. “O mutlu(dur).” *Is not* ise bunun olumsuzudur: örn. “O mutlu değil(dir).” Yunanca *eimi* fiili semantik açıdan Türkçe *olmak*'a kıyasla İngilizce *to be*'ye daha yakın olduğundan, yazarın ifade etmek istediği İngilizce üzerinden daha doğru anlaşılacaktır. –ç.n.

⁶¹ Plutarkhos'un gözlemlediği gibi: αὐτοῦ Πλάτωνος ἐν τῷ Σοφιστῇ τὸ ὄν καὶ τὸ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον, πρὸς δὲ τοῦτοις στάσιν καὶ κίνησιν, ὡς ἕκαστον

“Varoluş” (τὸ ὄν), “var olan şey” değil, “Hareket vardır (Varoluştan pay alır)” gibi bir önermede “vardır” kelimesiyle kastedilen şey anlamına gelir. *Sofist* (antik eleştirmenlerin gördüğü gibi) pasajımızın anlamının tek ipucunu sağladığına göre, buradaki ὄνσία kelimesi bu anlamı taşıyor olmalıdır; “öz” veya “töz” olarak çevrilmemelidir. Bunun sonucu, ruhun sahip olduğu varoluş türünün, değişmez ve ebedi şeylerin gerçek “varlığı” ya da duyuşal şeylerin “oluşu” ile basitçe özdeş olmadığı, bu Varoluş çeşitlerinin her ikisinin de bazı özelliklerine sahip olduğudur.

Sofist’te yalnızca Formlar ve Formların sahip olduğu Varoluş türü söz konusudur. Bu, belli ki Platon’un pasajımızda “bölünmez ve hiç değişmez Varoluş” dediği şeydir. Bir Formun var olduğunu söylediğimizde, onun Timaios’un konuşmasının başlangıcında (28a) mevcut şeylerin daha üst düzeyine atfedilen ebedi ve değişmez varlığa sahip olduğunu kastederiz. Platon burada, daha önce yaptığı gibi, bununla “bedenlerde” ya da bedensel bölgede “ortaya çıkan bölünür Varoluş”u karşılaştırır. Bu ikincisi, “her zaman oluşa maruz kalan,” ancak algılanabilir âlemde “hiçbir zaman gerçek varlığa sahip olmayan” mevcut şeylerin alt düzeyine aittir. *Sofist* (240b), imgeleri (*eidola*) “bir tür varoluşa” (ὄντα πως) sahip olan, ancak suretleri oldukları gerçek şeylerin gerçek varlığına (ὄντως ὄντα) sahip olmayan bir varlıklar sınıfı olarak kabul eder. Gerçekliğin bu imgeleri,

ἐκάστου διαφέρον καὶ πάντε ὄντα χωρὶς ἀλλήλων τιθεμένου καὶ διορίζοντος: “oysa Varoluş ve Aynılık ve Farklılık ve bunların yanı sıra Hareket ve Durağanlık, *Sofist*’te Platon’un kendisi tarafından ayırt edilir ve birbirinden farklı beş şey olarak birbirinden ayrı yere konur,” *de anim. procr.* 1013d. *Soph.* 254d vdd. Dünya Ruhunun bileşiminin tüm açıklamasında Hareket ve Durağanlık hakkında hiçbir şey söylenmediğine dikkat edilmelidir. Hareket ve Durağanlığın Varoluş, Aynılık, Farklılık ile birlikte beş Platonik “kategori”yi oluşturduğuna dair temelsiz bir fikir tarafından yanlış yönlendirilen Proklos ve diğer antik ve modern yorumcular, bu iki Formu pasajımızın yorumuna gayrimeşru bir şekilde sokar. *Sofist*’in bu yanlış yorumu için bkz. F. M. Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge* (1935), s. 274 vdd.

faaliyeti *Sofist*'in sonraki bir pasajında⁶² beşerî zanaatkârın faaliyetiyle karşılaştırılan ilâhî Demiourgos tarafından üretilen görünür dünyanın tüm içeriğini kapsar. Bunlar, Timaios'un (52a) tasvir ettiği o Formların kopyalarıdır: Adlarını taşıdıkları Formlara benzeyen kopyalar, duyulurdur ve meydana getirilmiştir, sürekli hareket hâlinde, belirli bir yerde ortaya çıkar ve oradan kaybolurlar ve algı içeren kanıyla kavranırlar. Suretler (εἰκόνες) olarak gerçek şeylerle (τὸ ὄντως ὄν) karşılaştırılırlar ve sadece bir ortamda (mekânda) değişen zevahir olarak, "hiç olmamak adına, bir şekilde varoluşa tutunarak" (52c) var oldukları söylenir.

Platon bu iki düzey arasına şimdi, ruha özgü olan ve her ikisinin birleşiminden oluşan üçüncü bir Varoluş formunu sokar. Tüm bunlar Proklos tarafından doğru bir şekilde işaret edilmiştir. Şerhi boyunca ruhtan Varoluş, Aynılık ve Farklılığın ara türlerinden oluşan bir ara varlık olarak bahseder.⁶³ Varoluşun üç düzeyini kabul eder: "akledilir ve meydana getirilmemiş şeyler; algılanabilir ve meydana getirilmiş şeyler; ve akledilir ve meydana getirilmiş olan ara şeyler. İlki, tamamıyla yekpâre ve bölünmezdir ve dolayısıyla meydana getirilmemiştir; ikincisi bileşik ve bölünürdür ve dolayısıyla meydana getirilmiştir; ara tür akledilir ve meydana getirilmiştir, doğası gereği hem bölünmez hem bölünürdür ve hem basit hem bileşiktir, ancak farklı şekillerde."⁶⁴ "Platon, bölünmez Varoluşla bütünüyle ebediyetten pay alan akledilir Varoluşu, bedenlerdeki bölünür Varoluşla bedensel kütleden ayrılamaz ve varlığı zamanın bütününde olan Varoluşu kasteder. Bunu kendisi, ilkinden 'değişmez,' ikincisinden 'meydana gelen' diye söz ederek açıkça gösterir. Böylece ruhu sadece aynı anda bölünmez ve bölünür olarak değil, aynı zamanda 'akledilir' ve 'meydana gelen şeyler arasında birinci'

⁶² 266a vdd. Bkz. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, s. 328 not.

⁶³ Örn. 2.137, ἐπεὶ οὖν ἡ ψυχικὴ οὐσία μέση δέδεικται τῶν ὄντων, ἐκ τῶν μέσων εἰκότως ἐστὶ γενῶν τοῦ ὄντος, οὐσίας, ταύτου, θατέρου; 3.254.13, ψυχὴ ἐστὶν οὐσία μέση τῆς ὄντως οὐσης οὐσίας καὶ γενέσεως, ἐκ τῶν μέσων συγκραθεῖσα γενῶν ve başka birçok yerde.

⁶⁴ Pr. 2.117.14.

olarak adlandırır. ⁶⁵ Ebedi olan kalıcılık ile zamanın sonsuzluğuna yayılmış kalıcılık arasında bir fark vardır ve her ikisinden oluşan, ruha ait olan bir diğeri daha vardır. Zira ruh varlığı içinde değişmez ve ebedidir, ancak düşünceleri bakımından değişim ve zamanın içindedir.” ⁶⁶

Eğer bu ifade esasen doğruysa, Dünya-Ruhu ve tüm münferit ruhlar her iki dünyaya aittir ve hem varlıktan hem oluştan pay alırlar. Ölümsüz ve bozulmaz olarak ruh, “ilâhiye en benzer, ölümsüz, akledilir, basit ve çözünmezdir (çünkü bileşik değildir); beden ise ölümlüye en benzer, çok biçimli, akledilmez, çözünür (çünkü bileşiktir) ve sürekli değişendir” (*Phaidon* 78b). Bu ölçüde ruh, ebedi dünyadaki değişmez Formlara akrabadır. Fakat ruh, canlı ve akıllı olması bakımından Formlardan farklıdır ve yaşam ve akıl değişim olmadan var olamaz (248e). Bu nedenle, tüm ruhlar değişim ve zaman âlemindeki varoluşun alt düzeyinden de pay almak zorundadır.

“Bölünmez” ve “bölünür” sıfatları bir açıklamaya muhtaçtır. ⁶⁷ Bir Formun varlığı bölünmezdir. Bir Form gerçekten de karmaşık ve dolayısıyla tanımlanabilir olabilir; ama bir “bileşik” (σύνθετον) değildir, ayrılabilir ya da çözünebilir parçalardan “bir araya getirilmiş” değildir. Ayrıca her Form biriciktir; çoğaltılamaz. Mekânda uzama sahip değildir ve değişim dünyasında oluşan çokluğa geçmek için kendi akledilir bölgesinden asla ayrılmaz (52a-c). Her ruhun biricik olduğu ve özdeşliğini sonsuza dek koruduğu bir anlam vardır; ruh veya en azından ruhun ölümsüz parçası da “bileşik değildir” ve çözünmezdir. Ancak ruhlar zaman ve değişim dünyasına girer.

⁶⁵ Atıf 36e6’yadır: Burada ruh “görünmez” ve “meydana getirilmiş şeylerin en iyisi” olarak adlandırılır. Bu pasaj üzerine Pr. ruhun aynı anda her iki sınıfa—ebediyen var olanlar ve meydana gelen şeyler—ait ve önceki sınıftan en alt derecesinde olduğunu söyler, zira zamanın yeri ruhtadır (2.293.13).

⁶⁶ Pr. 2.147.23.

⁶⁷ Bunların ruha ilişkin anlamları Plotinos tarafından *Enn.* 4.2’de kendi bakış açısından tartışılır.

Mekânda birbirlerini dışlayan farklı bedenlerde ayrı ayrı var olurlar ve bir ruh can verdiği beden her parçasına nüfuz ediyor olarak düşünülebilir. Bedenin bölünmüş ya da dağılmış (σκεδαστή, 37a) Varoluşunu bu ölçüde paylaşır; ancak beden gibi parçalara ayrılamaz. Dünya-Ruhu tüm beden boyunca merkezden çevreye uzanmış olarak tasvir edilir (34b, 36e). Bunu geçiştirmeye hakkımız olup olmadığı açık değildir. Ruh gibi bir şeyi—bir cesette var olmaya devam eden bedensel unsurlardan bir şekilde farklı olan can verici bir hareket ve bilinç ilkesini—kabul edersek, bunun canlının her parçasına uzandığını düşünmek doğaldır. Öyleyse, mitin imgeleminde, aralarında bir üçüncüyü oluşturacak şekilde, iki orijinal Varoluş türünün karıştırılmasıyla üretilen Varoluşun ara formu böyledir.⁶⁸

Geri kalan bileşenlerle, Aynılık ve Farklılığın ara türleriyle, ne kastedildiğini görmek daha zordur. Soruya en iyi, ruhun bilişsel işlevleri ve benzer benzerini bilir ilkesi yönünden yaklaşılr.⁶⁹ Aris-

⁶⁸ Burada takip edilemeyecek kadar spekülatif bir başka soru daha vardır: Ruhun ara varoluşunun, Robin ve H. Gomperz tarafından yeniden inşa edilen Platon'un daha sonraki "*Ableitungssystem*"inde Akledilir olan ile Duyulur olan arasındaki matematik nesnelerinin ara konumuyla ilişkilendirmek gerekip gerekmediği. Bkz. Robin, *Place de la Physique dans la Philos. de Platon* (1919), s. 51 vdd., ve P. Merlan, *Philologus* 89 içinde, 197 vdd.

⁶⁹ Krş. Plutarkhos tarafından *de anim. procr.* 1012f'de korunan Krantor'un açıklaması (Tr., s. 113'te özetlenmiştir). Plutarkhos'un kısa özeti, Krantor'un Plutarkhos'un (1013b vdd.) öne sürdüğü itirazlara gerçekten açık olup olmadığını netleştirmez; ancak Krantor, Proklos dışında neredeyse herkes gibi, Platon'un cümlesini yanlış yorumlamış görünür. Albinos, *Didaskalikos*'unda (bizim pasajımıza dayanan) ruha dair açıklamasına "Benzer benzerini bilir" ilkesinden başlar: "Ruh, her tür mevcut şeyi yargılamamızı sağladığı için, tanrı doğal olarak her şeyin ilk ilkelerini ruhun içinde düzenlemiştir ki böylece her bir şeyi her zaman yakınlığına ve benzerliğine göre gördüğümüzden, ruhun gerçekliğinin eşyayla uyum içinde olduğunu varsayabiliriz. Platon böylece, bölünmez olan akledilir bir Varoluşun var olduğunu bildirirken, bedenler bölgesinde bölünür olan başka bir Varoluşu da öne sürmüş ve ruhun her ikisini de düşüncesiyle kavrayabileceğini belirtmiştir. Ayrıca hem akledilir âlemde hem de bölünür âlemde

toteles bu ilkeyi benimseyen ve dolayısıyla ruhun, bildiği şeylerle aynı nihai unsurlardan oluştuğunu öğretenler arasında *Timaios*'taki Platon'un olduğunu belirtir. Aslında öğretisi aşağıda (37a) ifade edilmiştir: Burada Platon, ruhun Varoluş, Aynılık, Farklılık olmak üzere üç unsurdan bileşiminin onun hem akıl nesnelerini bilmesini ve duyu nesnelerini algılamasını hem de her iki düzeyin mevcut şeyleri hakkında “aynı” ve “farklı” terimlerini içeren yargılarda bulunmasını sağladığını açıklar. Proklos'un dediği gibi, “ara bir varoluşa sahip olan ruh, akıl ile akıldışılık arasındaki boşluğu da doldurur. Kendisinin en yüksek parçası ile akılla birlikte olur; en aşağı parçası ile duyuma doğru eğilir” (1.251).

Sofist'te “Aynılık,” bir Formun (orada yalnızca Formlar söz konusudur) sabit özdeşliği ya da pozitif içeriği anlamına gelir ki bu nedenle her zaman “kendisiyle aynı”dır. Bir Form her zaman olduğu şeydir; aynılığı her türlü değişimi dışlar. Bu içerik aynı zamanda onu diğer Formlardan farklı kılar; zira hiçbir iki Form içerik olarak özdeş değildir. Bir Form cins ve “farklılıkları” ile tanımlanır. Bu farklılıklar hem pozitif içeriğin unsurlarıdır—Formun kendi içinde ne olduğunun bir parçasıdır—hem de onu diğer Formlardan ayıran, onun “ötekiliğini” oluşturan şeydir. Herhangi bir Form, diğer herhangi bir Form olmayan (ondan farklı) olarak negatif bir şekilde tanımlanabilir.

Değişmez Formlara ait olan Aynılığı “bölünmez” olarak tasvir etmekle ne kastedildiğini ancak tahmin edebiliriz. Belki de kastedilen, her Formun yalnızca kavramsal olarak kendisiyle özdeş değil, aynı zamanda sayısal olarak bir ve aynı (biricik) olmasıdır. Bedenler bölgesinde “bölünen” Aynılık, tikel duyu nesnelere ait olan Ay-

Aynılık ve Farklılığı algılayarak, tüm bunların ruhun bileşimine katkıda bulunmasını sağladı. Zira ya Pythagorasçılarının inandığı gibi, benzer benzeriyle bilinir ya da Herakleitos'un düşündüğü gibi, benzer olmayan benzeri olmayanla” (böl. 14). Görünüşe göre Albinos, Aynılık ve Farklılığı bölünmez ve bölünür Varoluş ile karıştırmamıştır. Tim. Locr. 95e de bu karışıklıktan kaçınmıştır.

nılık türünden olmalıdır. Böyle bir nesne, var olduğu sürece, pek çok bakımdan sürekli olarak değişse de onu “aynı şey” olarak tanı-mamızı sağlayan az çok sabit bir özdeşliğe sahiptir. Fakat Formlar-dan farklı olarak, herhangi bir sayıdaki tikel şey, sayısal olarak farklı, ancak kavramsal olarak özdeş olabilir. Hepsi aynı Formu—İnsan veya At—paylaşan birçok adam veya at vardır. Aynılık (kavramsal özdeşlik) tüm algılanabilir tikeller arasında dağılmış veya bölün-müştür. Ruhun bileşiminde hem bölünmez hem de bölünür tür temsil edilmelidir ki ruh her ikisini de kendi Varoluş düzeylerinde tanıyabilsin. İki tür Farklılık aynı minvalde açıklanabilir.

35b-36b. Dünya-Ruhunun armonik aralıklara bölünmesi

Mitin mecazi dilinde, üç bileşenin bileşiminden sanki kolay şekil verilebilir—diyelim ki üç yumuşak metalin karışımı—uzun bir şerit oluşturan bir şeymiş gibi söz edilir. Bu şimdi tüm uzunluğu boyunca kesilecek ve çemberler şeklinde bükülecektir. Ama şerit önce bir müzik gamının (*harmonia* [armoni]) aralıklarına karşılık gelen bölümlere ayrılır. Niyet önceki paragraftakiyle aynıdır. Ruh akıl kadar armoniden de pay almalıdır (36e). Benzer benzerini bilir ve nasıl ki ruh, varoluşu, aynılığı ve farklılığı—bunlar kendi bileşi-mindeki unsurlar olduğu için—tanırsa, Dünya-Ruhu da münferit ruhların öğrenmesi ve kendi içlerinde yeniden üretmesi gereken armonik düzeni içermelidir.

Demiourgos tüm uzunluğu her biri dört terimden oluşan iki geometrik oran oluşturan sayılarla ölçülen “parçalara” bölerek baş-lar: 1, 2, 4, 8 ve 1, 3, 9, 27.



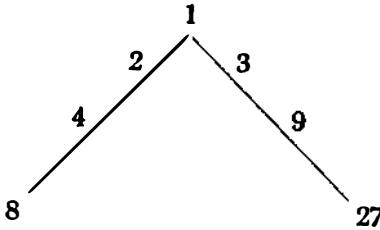
[35b] Ve üçünden bir birlik yaptıktan sonra, yine bu bütünü—her parça Aynılık, Farklılık ve Varoluşun bir karışımı olmak üzere—uy-gun olduğu kadar parçaya böldü.

Ve bölme işlemine şu şekilde başladı. Önce bütünden bir parça (1), ardından bunun iki katı bir parça (2) aldı; üçüncü (3) ikinciden onun

yarı katı kadar fazla ve birincinin üç katı; dördüncü (4) ikincinin iki katı; beşinci (9) üçüncünün üç katı; [35c] altıncı (8) birincinin sekiz katı;⁷⁰ ve yedinci (27) birincinin yirmi yedi katıydı.



Sayıların, 1'den başlayarak yedi terimlik tek bir dizide düzenlenmek istendiği açıktır, çünkü Pythagorasçılar birimin kendi içinde sayının her iki “unsur”unu—çift sayı (veya “sınırsız”) ve tek sayı (“sınırlı” veya “sınır”)—içerdiğine inanıyordu. “Bir, bunların her ikisinden oluşur (çünkü hem çift hem tektir) ve sayı birden ilerler ve sayılar tüm Göktür.”⁷¹ Buna göre, iki dizi birinci çift sayıdan ve birinci tek sayıdan onların karelerine ve küplerine ilerler. Theon bir'den ilerleyişi simgeleyen Krantor'un diyagramını yeniden oluşturur:



fakat Platon'un tasvirinde, sayılardan, tek bir uzun ruh-cevheri şeridinin mukabil uzunluklarını ölçüyor olarak söz edilir. Bunların, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 sıralamasına göre, bu uzunluklara karşılık gelen aralıklarla tek bir sıraya yerleştirdiklerini düşünmeliyiz. Aralıklar elbette çok çeşitli uzunluklardadır. Az sonra, bir ton veya yarım ton aralıklarıyla müzik notalarını temsil eden bir dizi elde edene kadar, ek sayılarla doldurulacaklar. Bu notalar, örneğin, bir piyanodaki dört oktav ve bir majör altılı ses aralığını kapsayan ardışık beyaz

⁷⁰ 9, 8'den önce gelir “çünkü 3'ün karesi olan 9 daha küçük kuvvettir, 8 ise 2'nin küpüdür” (A.-H., *ad loc.*).

⁷¹ Ar. *Met.* 986a17 (Pythagorasçılar üzerine). Krş. çarpmayla oluşturulmuş *tetraktys*'in ikinci formu saydığı Platon'un dizilerini tartışan Theon (s. 155): “Bir ilk sayı olarak alınır çünkü tüm—çift ve tek ve çift-tek—sayıların ilkesidir.”

notalara tekabül ediyor olarak alınabilir. Bu ses aralığı sadece 3'ün küpü olan 27 ile diziyi sonlandırma kararı ile belirlenir.⁷²

Modern yorumcular, bu kararın müzikal armoni teorisiyle hiçbir ilgisi olmadığı gerçeğini yeterince dikkate almamış görünüyor. Theon,⁷³ Platon'un diyatonik sistemini dördüncü oktav *artı* bir beşli *artı* bir tona kadar genişlettiğini belirtir ve Adrastos'tan şu şekilde alıntı yapar: “Eğer, Aristoksenos farklı modları temsil eden diyagramının genişliğini iki oktav ve bir dördü ile sınırlarken ve çağdaşların azami ses genişliği üç oktav ve bir ton olan on beş modluk diyagramı varken,⁷⁴ bunun bu kadar uzatılmaması gerektiği itirazını yapan biri çıkarsa, yanıt çağdaşların meseleye yalnızca pratik bakış açısından bakmasıdır: İracıların şarkı söyleyemeyeceğini, dinleyicilerin de bu ses aralığının ötesindeki notaları düzgün bir şekilde ayırt edemeyeceğini düşünürler. Platon ise eşyanın doğasına bakar. Ruh bir harmonia'ya göre oluşturulmalı ve *katı sayılara kadar* ilerlemeli ve iki ortalamayla armonik hâle getirilmelidir ki *böylece dünyanın tüm katı bedenine uzanarak* var olan her şeyi kavrayabilsin. Bu nedenle Platon harmonia'sını o noktaya kadar uzatmıştır, *ancak bir anlamda ve kendi doğası itibarıyla, harmonia sınırsız bir şekilde uzatılabilir.*”⁷⁵ Belli ki Adrastos, müzik bakış

⁷² Böylece Pr. 2.170.18: “Dört oktav ve bir beşliye (*sic*) ilerleyiş en yükseği 27 olan 7 terimin zorunlu bir sonucudur.”

⁷³ S. 64. Adrastos'tan aynı pasaj birkaç farklılıkla Pr. 2.170'de alıntılanır.

⁷⁴ Burada okumalar farklılaşır. Sayın R. P. Winnington Ingram bana doğru okumanın şu olduğunu yazdı: οἱ δὲ νεώτεροι τὸ πεντεκαίδεκάτροπον μέγιστον ἐπὶ τὸ τρις διὰ πασῶν καὶ τόνον. Bu, (başka bir yerde οἱ νεώτεροι'ya [çağdaşlar] atfedilen eklemelerle) notasyonların toplam ses aralığıdır ve dolayısıyla Yunan teorisinin bildiği en geniş gamdır. [*Çağdaşlar*: MS. 2. yüzyılda yaşamış Adrastos'un çağdaşları. Alıntıyı yapan matematikçi Theon MS 4. yüzyılda yaşamıştır. Alıntıda bahsi geçen Aristoksenos MÖ 4. yüzyılda yaşamış ve bir süre Aristoteles'in *Lyceum*'dan öğrencisi olmuştur. –ç.n.]

⁷⁵ Son cümleler Proklos'ta dahakısa biçimde gözüktür: “Eşyanın doğasına bakarak, Platon tüm bunların (sayılar) ruhunu oluşturdu ki böylece katı sayılara kadar ilerleyebilsin, çünkü ruhun bedenlerin hamisi olması gerekir.”

açısından, Platon'un notalarının aralığının, müzik aletlerinin büyüklüğüne bir sınır koyan insan sesinin veya kulağının ses aralığı kadar tesadüfi olduğunu görmüştür. Küpte durmanın sebebi, küpün cismi üç boyutta olarak simgelemesidir.⁷⁶ Daha önce 1, 2, 4, 8 ve 1, 3, 9, 27 dizilerinin Adrastos'un birincil ve en mükemmel türden geometrik diziler listesinin başında geldiğini belirtmiştik. Sürekli geometrik oran, dünyanın bedeninin bütününe oluşturan dört katı unsuru birbirine bağlayan en mükemmel bağ olarak seçilmişti (31c). Bu düşüncelerin, sayıların doğası ve dünyanın bedenini bir arada tutan bir bağ olarak ruhun işlevleri hakkındaki teorilerle ilgili olduğu açıktır; müzikle ilgileri yoktur. Bir müzik gamı oluşturmaya girişen hiç kimse, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 dizisindeki iki geometrik ilerleyişin terimlerini düzenleyerek işe başlamaz. 1, 2, 4, 8'den oluşan tek dizi üç oktavlık bir ses aralığı verir. Platon bununla yetinmez çünkü Pythagorasçı aritmetik teorisi tek sayıların temsil edilmesini talep etmiştir ve ayrıca belki daha sonra yedi gezegeni terimlere karşılık gelen mesafelere yerleştirmek niyetindedir ve dolayısıyla yedi sayıya ihtiyaç duyar. Sonuç olarak, notalarının aralığı dört oktav ve bir majör altılıya kadar uzatılmıştır. Armoni biliminde böyle bir aralığın herhangi bir açıklamasını aramak boşunadır. Tüm *harmonia*'nın bu geometrik çerçevesi, görünüşe göre Adrastos'un açıkça algıladığı gibi, aritmetik ve fiziksel düşüncelerce belirlenir.

Dolayısıyla, Platon'un notalar dizisinin kapalı bir sistem oluşturmadığı sonucu çıkar. Bir piyanist, bir piyanodaki beyaz notaları C'den C'ye çalarsa, majör modda diyatonik gamı çalıyor demektir; A'dan A'ya çalarsa, minör modda diyatonik gamı çalıyordur. Her iki oktav yapısı aynı modda başka herhangi bir oktavda tekrarlanan kapalı bir sistem oluşturur. Ancak Platon'un notalar dizisi, diyatonik gamın her iki yönde de sınırsız uzatılabilecek bir kısmıdır. Dizinin sınırları, müziksel bakış açısından, müzik aletinde

⁷⁶ *Epinomis* 991a, "İkili oranın ilk dizisi tam sayılarda 1 : 2 oranında ilerler; ikili oran, bu sayıların ikinci kuvvetlerinin oranıdır; katı ve elle tutulur olanın dizisi yine bir ikilidir: birden sekize ilerleyiş" (çev. Harward).

beyaz notalar çalan bir piyanistin dört oktav ve bir majör altının sonunda durma kararı ya da bir piyano yapıcısının ses aralığını yedi oktava uzatma kararı kadar keyfi olan düşüncelerce belirlenir. Demiourgos'un başladığı yedi nota, örnekleme amacıyla hemen hemen yeterli şekilde, C majör'deki aşağıdaki pasajla temsil edilebilir:⁷⁷



Platon'un bu notalarla başlayarak müzik ilkelerine dayanan bir gam çerçevesi çizmediği gayet açık olmalıdır. Notalar, küp sayılarla biten iki geometrik oranın terimlerine karşılık geldikleri için seçilmiştir.

Platon sadece bir müzik gamı inşa etmek niyetinde olsaydı, Pythagorasçıların yaptığı gibi, geleneksel *tetraktys*'lerle—aritmetik 1, 2, 3, 4 ilerleyişiyle—başlardı.⁷⁸ (Toplamı mükemmel sayı 10 olan) bu dizi mükemmel ses uyumlarının oranlarını oluşturan sayıları içerir: 2 : 1 (oktav), 4 : 3 (dörtlü), 3 : 2 (beşli). Bu oranlar, 9 : 8 (dörtlü ile beşli arasındaki ton aralığı) ve yarım ton oranı ile birlikte, aslında ara notaları doldurmak için Platon'un birazdan kullanacağı oranlardır. Theon, *Tetraktys ve Dekad Üzerine* adlı bölümünde, bu dört sayının simgelediği varsayılan on *tetraktys*'i (dörtlüler kümesi) sıralar:

⁷⁷ A.-H.'i takip ederek orijinal notaları ikilik notalarla temsil ettim. Ayırma çizgileri oktavları ayırır. Antik aralıkların bizimkinden biraz farklı olması, zaten pratikte bir kemancı ve bir piyanist tarafından farklı yorumlanan bir notasyonun kullanımına itiraz olamaz. Notaların tam olarak inisi sırada yazılması da önemli değildir.

⁷⁸ Bu *tetraktys*'in *harmonia*'yı oluşturmaya yönelik Pythagorasçı kullanımının basit bir açıklaması için, krş. Burnet, *Gk. Philos.* 1, 47. *Epinomis* 991a-b aslında armonik ve aritmetik ortalamaları araya sokarak (sadece) 1, 2, 4, 8 ilerleyişinden oluşturur. Dizi "katı ve elle tutulur olanı" temsil etmek için küp sayıya kadar uzatılır.

Sayılar: 1, 2, 3, 4.

Nicelikler: nokta, çizgi, yüzey (yani üçgen), katı (yani piramit).

Basit Cisimler: ateş, hava, su, toprak.

Basit Cisimlerin Figürleri: piramit, sekiz yüzlü, yirmi yüzlü, küp.

Canlılar: tohum, boyuna büyüme, enine büyüme, kalınlık olarak büyüme.

Topluluklar: insan, köy, kent, millet.

Yetiler: akıl, bilgi, kanı, duyum.

Canlıların Parçaları: beden ve ruhun üç parçası.

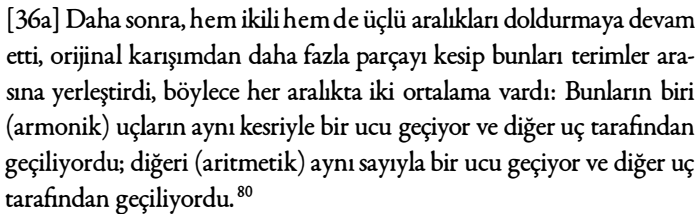
Yılın Mevsimleri: ilkbahar, yaz, sonbahar, kış.

Çağlar: bebeklik, gençlik, yetişkinlik, yaşlılık.

Bunların bazıları açıkça ilkeldir; diğerleri Platoncu etkiyi gösterir. Hepsi, 1, 2, 3, 4 ilkel *tetraktys*'inin yorumlarıdır ve bunlardan on tane vardır ki 10 mükemmel sayıdır. Ancak Theon, ilkinden sonra, "Platon'un *Timaios*'ta ruhu oluşturduğu sayılar"dan oluşan on birinci *tetraktys*'i ekler. Yukarıdaki listenin başında sayılardan oluşan ilk *tetraktys* toplama yoluyla oluşturulmuştur: 1, 2, 3, 4. Theon (burada eklenen) ikincisinin çarpma yoluyla oluşturulduğunu ve hem çift hem de tek sayıları içermek için iki *tetraktys*'ten oluştuğunu söyler: 1 sayısı ortak olan 1, 2, 4, 8 ve 1, 3, 9, 27; ve bu sayıların mükemmel ses uyumlarının ve tonların oranlarını verdiğini belirtir. Ayrıca terimlerin noktayı, çizgiyi (doğrusal sayı), yüzeyi (kare), katıyı (küp) temsil ettiğini söyler. Geometrik dizi böylece niceliklerin orijinal (aritmetik) *tetraktys*'lerini ikiler: nokta, çizgi, yüzey (üçgen), katı (piramit); ve burada çizgi, yüzey ve katı, noktalarla temsil edilir. Bir yerine iki geometrik *tetraktys* (1, 2, 4, 8 ve 1, 3, 9, 27) koymanın, Platon'un yedi sayılık dizisini şemaya uydurmaya yönelik yapay bir çare olduğu açıktır. Platon'un kendisi yedi sayıyı tek sıra hâlinde düzenler.⁷⁹

⁷⁹ Plut. *de anim. procr.* 1027d, sayıların Soli'li Theodoros'un dediği gibi bir sıra oluşturacak şekilde mi, yoksa Krantor'un diyagramında olduğu gibi mi düzenlenmesi gerektiğini sorar. Pr. 2.23.15, νενοήσθωσαν οὖν οἱ ἀριθμοὶ πάντες ἑφ' ἐνὸς γεγραμμένοι κανόνος.

Öyleyse bu yedi notayla başlayan Demiourgos'un sıradaki işi ara notaları doldurmaktır. Bu, "ikili ve üçlü aralıkların" iki kümesini oluşturan sayıların arasına armonik ve aritmetik ortalamaların sokulmasıyla yapılır. Sonuç, kalan iki oran türünü mükemmel ve birincil geometrik oranla birleştirmektir. Bu noktada ilk kez müzikle ilgili terimler kullanılmaya başlanır.



၆၆၆၆၆၆ ၆၆၆၆၆၆

$$\begin{array}{ccccccc}
 \text{harm.} & & \text{arith.} & & & & \\
 1 & \frac{4}{3} & \frac{3}{2} & 2 & \frac{8}{3} & [^3] & 4 & \frac{16}{3} & 6 & 8 \\
 1 & [\frac{3}{2}] & [^2] & & 3 & \frac{9}{2} & [^6] & 9 & \frac{27}{2} & 18 & 27
 \end{array}$$

80 Örnek olarak 6 ve 12 uçlarını alırsak, armonik ortalama 8'dir ve bu bir ucu (6) 6'nın üçte biriyle geçer ve diğer uç (12) tarafından 12'nün üçte biriyle geçilir. Aritmetik ortalama 9'dur ve bu aynı sayı yani 3'le 6'yı geçer ve 12 tarafından geçilir.

$$1 \quad \frac{4}{3} \quad \frac{3}{2} \quad 2 \quad \frac{8}{3} \quad 3 \quad 4 \quad \frac{9}{2} \quad \frac{16}{3} \quad 6 \quad 8 \quad 9 \quad \frac{27}{2} \quad 18 \quad 27$$

Şimdi mukabil notaları doldurursak, sonuç şu şekildedir:



Son cümlenin belirttiği gibi, bu “orijinal aralıklar içinde bir beşli ($3/2$) veya bir dörtlü ($4/3$) veya bir ton ($9/8$) aralıklarına yol açar.” Bir sonraki cümlede atılan son adım, her tetrakordu (dört notalık kalıp) iki aralıkla doldurmaktır: bir ton ($9/8$) ve neredeyse bizim yarım tonumuza eşdeğer olan bir bakiye ($256/243$).



[36b] Ve tüm $4/3$ aralıklarını (yani dörtlüler) $9/8$ (ton) aralığıyla doldurmaya geçti, her birinde bir kesir bırakarak. Bu kalan kesir aralığının terimleri 256’ya 243 (yarım ton) sayısal oranındaydı.

Artık bu aşamada bu parçaları kestiği karışım tamamen tükenmişti.



İlk oktavı (iki ayrı tetrakord) alırsak, sonuç (yaklaşık olarak) aşağıdaki gibi gösterilebilir, ancak Platon tetrakordu C D E F yerine A G F E şeklinde düşünürdü:



Kalan tetrakordlar boyunca devam eden süreç, 1'den 27'ye kadarki tüm nota aralığını tamamlar. Sonuç olarak Platon, ses aralığı müziğe yabancı düşüncelerle belirlenen diyatonik gamın bir kısmını oluşturmuştur. Armonik ve aritmetik ortalamalar, müzik teorisinde dörtlü ve beşli aralıkları belirleyen bir yere sahiptir. İki geometrik dizi, ses aralığına yalnızca keyfi bir sınır koyar. Bunlar birincil ve en mükemmel olarak kabul edilen oran türünün temsil edilebilmesi ve müzik dışı diğer amaçlar için eklenirler.

Burada veya *Timaios*'un başka bir yerinde, insan kulağının işitebileceği göğe özgü herhangi bir müzikten söz edilmediğine dikkat edilmelidir. Platon'un aklında bu eski Pythagorasçı fantezi şüphesiz vardı; zira *Devlet* 10'daki Er'in görüşünde ortaya çıkar. Ancak *Timaios*'ta armoni ruhun yapısında bulunur ve perdesinin gezegenlerin hareketlerinin görelî hızlarına bağlı olduğu düşünülen işitilebilir tonlarla bir ilişkisi yoktur.⁸¹

36b-d. Aynı ve Farklı çemberlerinin ve gezegenlerin çemberlerinin kurulması

Timaios şimdi sanki Demiourgos, gamının aralıklarıyla işaretlenmiş uzun bir ruh cevheri bandı yapmış gibi konuşur. Ardından bunu iki şerit hâlinde uzunlamasına kesmeye geçer ve bunları ortalarından tutturup yıldız ekvatoruna ve Zodyak'a karşılık gelen iki çember veya halka şeklinde bükür.



[36b6] Sonra tüm bu yapıyı boylamasına ikiye böldü ve ikisini merkezlerinden X harfi şeklinde çapraz geçirerek, her birini çember şeklinde bükte ve birleştirdi, [36c] her birini diğeriyle birbirine zıt temas noktalarında buluşturdu.

Sonra onları aynı yerde düzenli bir şekilde dairesel dönen hareketin içine aldı ve birini dış, diğeri iç çember yaptı. Dış hareketi Ay-

⁸¹ Tr. (s. 164) göğün müziğini *Timaios*'a ithal eder ve sonra astronomisiyle "tamamen çelişen" öğretinin bir türünü *Timaios*'a atfeder.

geniş bir kuşaktır. Adrastos (Theon, s. 245) benzer şekilde Zodyak'ı “üç paralel çembere—gök ekvatoru ve kış ve yaz dönencelerine—eğimli olarak” tasvir eder.

Proklos'un belirttiği gibi (2.258.20), geleneksel “Zıtlar Tablosu”nda, “Sağ” daha üstün şeylerin sütununda, “Sol” ise daha aşağı şeylerin sütununda duruyordu. Bu, muhtemelen Platon'un Aynının çemberini “sağa,” diğer çemberi “sola” döndürmesinin sebebidir. Aynı, daha üstün harekete sahip olmalıdır. (Bkz. Heath, *Aristarchus*, 163.)



[36d] Ve hâkimiyeti Aynının ve tektip olanın devrine verdi; zira onu tek ve bölünmemiş olarak bıraktı. Ama iç devri altı yerden eşit olmayan yedi çembere böldü ve bunlar her birinden üç tane olan ikili ve üçlü aralıklara ayrı ayrı tekabül ediyordu. Ve çemberlerin birbirine zıt yönlerde hareket etmesini tayin etti; hız olarak üçü benzer olmalıdır, ancak diğer dördü, orana göre hareket etseler de hızları birbirinden ve diğer üçünden farklı olmalıdır.



Mitin dili burada gök cisimlerinin devirlerinin somut bir modelinin—bir halkalı kürenin—inşasını tasvir eder.⁸² Demiourgos, kolayca şekil verilebilir bir cevherden bir kuşak alır, uzunlamasına iki şerit olarak keser, ortalarından birbirine temas ettirir ve birbirine eğimli iki halka oluşturmak üzere onları bükür. Daha sonra halkalardan birini alır ve onu eşit olmayan yedi küçük halkaya böler ve hepsini ortak merkezin etrafında içe yerleştirir. Özellikle bir ifade, yalnızca somut bir modele uygundur: ikinci halka veya “çember” in birincinin “içinde” olduğu söylenir. Platon, bir gökkürenin yüzeyinde görünecekleri gibi tam anlamıyla geometrik çemberler hayal etmez,

⁸² Pr. 2.281.19: Platon ilahi Zanaatkâr'dan [= Demiourgos] sanki Hephaistos'un aletlerini kullanıyor gibi söz eder: Bunlar aracılığıyla tüm göğü çekiçle döver, ona figürlerle kalıp verir, bedenleri tornadan geçirir ve her birini kendi uygun formuna göre şekillendirir [*Halkalı küre*: İng. *armillary sphere*. –ç.n.].

zira bunlar aynı çapa sahip olurdu. Ancak (örneğin) bakır şeritlerden yapılmış somut bir modelde, bir şerit doğal olarak diğerinin “içine” tutturulabilirdi. Akademi’nin halkalı bir küreye sahip olduğu, Timaios’un daha sonraki, gezegenlerin karmaşık hareketlerinin görünür bir model olmadan açıklanamayacağı şeklindeki ifadesinden (40c) çıkarılabilir.⁸³ Platon yazarken önünde muhtemelen bu [halkalı küre] vardı. Theon⁸⁴ bize Er Miti’ndeki Zorunluluk İğ’ni görsel olarak anlamak için kendisine bir “küre” yaptığını (σφαίροποιία) söyler. Bu İğ, kozmosun kendisi değildir, eksen olarak çelik mil ve çelik ve diğer maddelerin karışımından oluşan bir “ağırsak” ile ilkel türden bir modeldir.⁸⁵ Ağırsak, bir çanak yuvası gibi birbirine oturtulmuş ve ayrı ayrı hareket edebilen sekiz eş merkezli yarı küreden oluşur. Her kürenin üst yarısı, içlerindeki “eserler”in görülebilmesi için kesiktir. Yarı kürelerin kenarları *Timaios*’un sekiz çemberine karşılık gelir. En dıştaki çember sabit yıldızlar küresinin ekvatorunu veya daha kesin olarak, o kürenin hareketini temsil eder: Küre, yedi iç çember de dâhil olmak üzere tüm içeriğini dairesel olarak doğudan batıya taşır. İç çemberler zıt yönde farklı hızlarda döner. Tüm bunlar bizim pasajımızla uyumludur. Bir fark, İğ’in yedi iç çembere en dıştakine bir açıyla eğimli olmasına olanak tanımasıdır. Ancak unutulmamalıdır ki İğ, Stewart’ın belirttiği gibi, görü içinde bir görüdür ve Platon’un gezegen yörüngelerinin eğikliğine olanak tanımak için İğin şeklini bozması pek beklenemezdi. Bundan Platon’un mitsel bir imgenin içermeyeceği özelliklerden habersiz olduğu sonucunu çıkarmak saflık olur.

Demiourgos tarafından yapılan model daha az ilkel bir kalıba sahiptir ve antiklerin “halkalı küre” (κρίκωτῇ σφαῖρα) dediği şeyi oluşturur: Bunda en dıştaki küre ve gezegenlerin hareketleri halka-

⁸³ Böylece Wilamowitz, *Platon*, 2, 390. *Ep.* 2.312d böyle bir küreden (σφαίριον) söz eder. Krş. Apelt, not 89 (s. 163).

⁸⁴ Theon, s. 238, *Timaios* 40c’yi alıntılararak.

⁸⁵ Bu J. A. Stewart tarafından, *Myths of Plato*, 165’te işaret edilmişti. Krş. Heath, *Aristarchus*, 155.

larla (κρίκοι) temsil edilir.⁸⁶ Akademi'deki “küre” kuşkusuz bu türdendi ve Arşimet'in tüm göksel hareketleri aynı anda kopyaladığı söylenen “mekanik küresinden” daha basit bir yapıydı. En dıştaki halka sabit yıldız küresinin ekvatoruna karşılık gelir. Bu bir küre değil, halkadır, çünkü tam bir metal küre iç halkaların görülmesini engelleyecektir. Bu nedenle her iki yarı küre de kesilir ve geriye sadece ekvator şeridi kalır. Bu, gökteki her yıldızı ve evrenin tüm içeriğini içeren bir bütün olarak kürenin devrini simgeler. Aristoteles'in pasajımızı özetlerken dediği gibi, “göğün devirleri (φοραί) ruhun hareketleri (κινήσεις) olarak kabul edilir” (*de an.* 407a1). “Dış devir” (ἡ ἔξω φορά, 36c), sadece sabit yıldızların hareketi değil, daha önce tasvir edilen evrenin tüm bedeninin hareketi (34a) ile aynıdır. (Zorunluluk İği'nde olduğu gibi) gezegenler de dahil olmak üzere kürenin tüm içeriğini kendi etrafında taşıması anlamında, diğer çemberler üzerinde “hâkimiyete” sahiptir—ancak gezegenlerin zıt yönde kendi hareketleri de vardır. Dünyanın tüm bedeninin bu hareketinin⁸⁷ merkezdeki Yer'i de etkilemesi gerektiği eklenebilir:

⁸⁶ Pr. 2.249.31, iki orijinal çemberin genişliğinin olmadığı (ki bu durumda biri diğerinden nasıl ayrılabilir?) ya da “halkalı kürelerde olduğu gibi kürenin dış yüzeyinin çevresinde bulunan” halkalar (κρίκοι) olduğu konusunda bir tartışmadan bahseder. 3.145.25'te, gezegen hareketlerini göstermek için gereken “görünür modeller”in örnekleri olarak halkalı küre, ἀβακίον (abaküs) ve usturlaptan (bu da yine halkalardan oluşur) bahseder. Daresberg ve Saglio, s.v. *Astronomia*, astronomik aletlerin resimlerini ve tasvirlerini verir. Demokritos'un matematiksel eserlerinin başlıkları arasında Ἐκπετάσματα vardır (halkalı kürenin bir düzlem üzerindeki izdüşümleri, Diels-Kranz, *Vors.*⁵, 2, 141, 25 not).

Bu kitabın iç kapağında gösterilen on sekizinci yüzyıl halkalı küresinde, Yer, altıgâ sabitlenmiş olarak merkezde yer alır. Yer'in etrafında dönen küre, arktik ve antarktika çemberleri, iki dönence ve ekvatoradan oluşur ve ekvator zodyak kuşağının dıştan bağlı olduğu meridyen daireleri tarafından desteklenir. *Early Science in Oxford*'da, Dr. R. T. Gunther tarafından yer verilen ve açıklanan daha karmaşık modellerde görülebilen gezegen halkaları yoktur.

⁸⁷ Pr. 2.259.32, ἐν τῷ παντὶ τὸ μὲν ἀπλανὲς πάντων ἐστὶ κρατητικόν, καθ' ἕνα κύκλον τὰ πάντα περιάγων.

Buna göre Yer, bu hareket bir şekilde engellenmezse, gökle birlikte dönecektir. Yer'in kendi ekseni etrafında dönüşünü tartışırken bu noktaya geri döneceğiz (s. 189)

Aynının hareketi, dünya bedeninin fiziksel hareketlerinden ayrı olarak, Dünya-Ruhunun bir hareketi olarak düşünüldüğünde, “hâkimiyeti,” diğer hareketlerini, yargılarını ve arzularını düzenleyen Dünya-Ruhundaki Aklın hâkimiyeti olarak anlaşılabilir. Zira Ruhun Farklının çemberi ile simgelenen başka hareketleri vardır ve Farklı, gezegenler ve Gezgin Neden (πλανωμένη αἰτία) ile ilişkili olduğundan, Dünya-Ruhunun bile tamamen akli olmaması olasılığı vardır. Aynının hareketinin bariz bir şekilde tezahür ettiği sabit yıldızların küresi, aslında 40a'da “hâkimin akli” olarak adlandırılır. Ama biz burada pasajımızın astronomik anlamını açıklamakla ilgileniyoruz.

İç halka—Farklının çemberi—alt bölümlere ayrılmadan önce, Tutulum Çemberi—Zodyak'ın burçlarını boylamasına ikiye bölen ve Güneş'in burçlar boyunca yaptığı yıllık yolculuğun izini süren büyük çember—ile değil, Zodyak ile özdeşleştirilmelidir. Güneş yedi gezegenden biridir ve Tutulum Çemberi'ne paralel hareketi daha sonra oluşturulan yedi çemberden birine karşılık gelir. “Diğer çemberlerin her birinin çevresi için tek bir çizgi varken, Zodyak'ın belirli bir genişliği vardır, tıpkı bir tefin dairesel çerçevesi gibi, ve üzerinde burçlar sergilenir. ‘Burçların ortasından geçen çember’ adı, iki dönencenin her birinde tek bir noktada dokunan ve gök ekvatorunu ikiye bölen büyük çember (Tutulum Çemberi) olarak adlandırılır. Zodyak'ın genişliğini sınırlayan iki çember daha küçüktür.” Bu sınırlar içinde yedi gezegen kendi yörüngelerinde hareket eder.⁸⁸

Halkalı bir kürede, iki halkanın, onları destekleyen ve kendisi ekvator düzlemine dik eksen üzerinde dönen dikey (meridyen) bir halkaya bağlanması gerekirdi. Modelin bu özelliği o kadar

⁸⁸ Theon, s. 218, 214 (Adrastos'u takiben).

açıkça gereklidir ki Khalkidios metinde buna bir gönderme görmüştür. Demiourgos, iki halkayı birbiriyle temas ettirdiğinde, “onları aynı yerde tektip bir şekilde dairesel dönen hareketin içine aldı.”⁸⁹ Khalkidios, Demiourgos’un “iki çemberi, devri her zaman düzenli olan başka bir dış çember ile bağladığını”⁹⁰ anlamıştı. Bu, “sabit yıldızlar küresinin yüzeyinde, her iki kutba da dokunan bir meridyen çemberi”dir. Onun devri (Aynının hareketi), Khalkidios’un belirttiği gibi, o kürenin figürünü tanımlayacaktır. Ekvator çemberi hâlâ bu devrin düzlemini simgeleyecektir. Platon’un ifadesi bu görüşe son derece uygundur,⁹¹ ancak görünüşte onun “iki çemberi döndürmeye başladığı”ndan başka bir anlama gelmeyebilir. Khalkidios’un Platon’un hayal ettiği şeyi doğru olarak tahmin ettiği düşüncesindeyim: Platon’un modelinin bu özelliğinden, üçüncü bir halka olarak bahsetmesi amacına uymazdı. Bu, daha ziyade bir meridyen çemberinin—yani bir hareketi simgelediği düşünülen kürenin yüzeyinin—“dairesele taşınma”sının bıraktığı izdir. Bu imge, kürenin her tarafına dağılmış olan sabit yıldızların, “ona eşlik etmek için hâkimin aklına (yani Aynının akli devri) kondukları”na ilişkin sonraki ifadeyi (40a) açıklamaya yardımcı olacaktır. Yıldızlar ekvator da değil, küre yüzeyinin simgelediği harekette bulunur.

Bu noktada, Demiourgos’un işlemleri hakkında bir belirsizlik vardır. Zodyak’ı önce ekvatorla temas ettirir ve ona ters yönde bir

⁸⁹ 36c2’de, καὶ τῇ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταῦτῳ περιγεομένη κινήσει περίξ αὐτὰς ἔλαβεν. A.-H. iki çemberin hareket eden küresel bir zarfla çevrelendiğini anlamıştır: Zarf, tüm ruh küresinin dönen çeperidir. Khalkidios’a atıf yapmaz.

⁹⁰ Khalkid. *Comment*, s. 163: *Ut si quis ... hos ... ipsos (circulos) exteriore alio circulo, cuius motus conversioque idem semper et uniformis sit, circumliget, id est est aplani*. Wrobel’in bastığı diyagram saçmadır. Khalkidios yukarıda s. 117’deki gibi bir diyagramı kastetmiş olmalıdır.

⁹¹ Krş. Öklid’in (yukarıda, s. 93’te alıntılanan) Küre tanımı: Başlangıç noktasına “dairesele olarak taşınan” (περινεχθέν) bir (meridyen) yarım daire tarafından “kapsanan” (περιληφθέν) figür.

hareket verir. Ama daha sonra Zodyak'ın geniş kuşağını yedi küçük halkaya böler ve bunları kürenin merkezi ile çeperi arasında aralıklarla yerleştirir. Halkalı bir kürede, Zodyak doğal olarak ekvatora bağlı ve kürenin çeperinde onunla birlikte hareket eden kalıcı bir özellik olacaktır; zira Zodyak'ın burçları, elbette, diğer sabit yıldızlarla birlikte hareket eder ve tutulum çemberi, herhangi bir münferit cismin yörüngesi değildir. Fakat Platon'un halkaları sadece hareketleri simgeler, başka bir şeyi değil. Bu aşamada hareketi olan cisimlerden hiç bahsedilmez. Bunlar daha sonra yapılır ve burada sağlanan hareketlerin içine konurlar, bir halkalı küre yapıcısının önce gezegen halkalarını yapması ve sonra onlara gezegenleri temsil eden topları bağlaması gibi. Fiili gökte, Anaksimandros'taki yıldız halkaları gibi, içlerine konmuş yuvarlak cisimleri taşıyan somut halkalar olduğunu varsaymamalıyız. Modelde somut bir halka olarak görünen şey, sadece Dünya-Ruhundaki bir harekete tekabül eder. Şimdi, Zodyak'a karşılık gelen hiçbir fiziksel hareket olmadığından, Demiourgos, astro-nomik amaçlar için göksel mekanizmasının kalıcı bir özelliği olarak ona ihtiyaç duymaz. Buna göre, Zodyak kuşağını alır ve onu gezegenlerin münferit hareketlerine karşılık gelen yedi halkaya böler. Bunun anlamı sadece şu olabilir: Fiziksel bakış açısından, tek bir hareket—Farklının hareketi—(ek değişikliklerle) fiilen gerçekleştiği yedi yörüngeye dağılmıştır. Sonuç şudur: Yedi gezegenin hepsi, sabit yıldızlarınkine zıt yönde ortak bir harekete sahiptir ve aynı zamanda, Aynının “hâkimiyeti” sayesinde, sabit yıldızlarla paylaştıkları, Doğu'dan Batı'ya, Aynının hareketine sahiptir. Buna göre, her gezegenin bileşik veya ikili bir hareketi vardır.⁹²

⁹² Bu, diğerleri arasında, Derkylides tarafından açıkça ifade edilmiştir (Theon, s. 324). Şöyle der: “Gezegenler, sabit yıldızların tersine bir hareketle yavaş hareket eder, iç hareket dış hareket tarafından dairesel olarak taşınır.” Adrastos da böyle (a.g.e., s. 220): “Güneş, Ay ve diğer tüm gezegenler, evrenin Doğu'dan Batı'ya olan günlük hareketiyle taşınır; ama günlük başka birçok harekete sahip gibi görünürler. Burçların ters sırasına göre, onları evrenin zıt yönünde taşıyan ve boylam hareketi olarak adlandırılan *özgün* bir hareketleri vardır.”

Öte yandan, bu pasajın önemi, bir göksel mekanizmanın inşasıyla sınırlı değildir. İki orijinal hareket, Dünya-Ruhunun hareketleridir ve bunlar Aynılığı ve Farklılığı içeren yargılarda bulunma bilişsel yetisi ile ilişkilidir. Bu bakış açısından Platon, Farklının hareketinden bir bütün olarak Dünya-Ruhuna özgü tek bir hareket olarak bahsetmeye devam eder.⁹³ Farklının hareketi Dünya-Ruhunun yapısında kalıcı bir özellik olarak kalır, ancak Zodyak tarafından simgelenmesi dışında, fiziksel göğün yapısında mevcut değildir. Farklının hareketi gezegenler için, daha sonra görüleceği gibi, kendi öz-hareketlerine sahip münferit ruhlarından kaynaklanan değil, alt bölümlere ayrılma yoluyla, *iletilmiş* bir hareket hâline gelir. Benzer şekilde, Aynının hareketi, hem Dünya-Ruhunun ona uygun öz-hareketi—ki bu fiziksel olarak dünyanın tüm bedeninin kendi eksenini etrafında dönüşü olarak tezahür eder—hem de iletilmiş bir harekettir. Tüm küre aynı yerde dönerken her yıldız bir yerden bir yere hareket ettiğinden, münferit sabit yıldızlara “ileriye doğru” bir nakil hareketi (40b) olarak iletilir; ve ayrıca, sahip olabilecekleri münferit hareketlerde bir unsur oluşturacak şekilde, gezegenlere ve (öne süreceğimiz gibi) Yer’e iletilir.

Yedi gezegen halkasının “eşit olmadığı,” yani farklı çaplarda olduğu tasvir edilir ki ortak bir merkez etrafında birbirinin içine sığabilsinler.⁹⁴ Aralarındaki mesafeler, nasıl olduğu tam olarak belirtilmemiş bir şekilde, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 dizisinin yedi terimi arasındaki altı aralığa (“ikili ve üçlü aralıklar”) karşılık gelir. En basit

⁹³ 38c’de, Demiourgos, gezegenlerin cisimlerini “*Farklının devrinin içinde hareket ettiği* dönüşlere” yerleştirir: yedi dönüşte yedi cisim. Burada, Proklos’un belirttiği gibi, Farklının hareketi, dağıtılmış olmasına rağmen hâlâ tek olarak kabul edilir. Farklı, bir dizi fiziksel hareket olarak değil, Dünya-Ruhunun bir hareketi olarak düşünüldüğünde, yedi harekete bölünmez.

⁹⁴ Tr. (s. 152) “eşit olmayan”ın bu anlamını reddeder çünkü “iç içe geçmiş bir ‘yuva’ oluşturan yedi eş merkezli çemberin yarıçap veya çevre bakımından eşit olmadığının bize söylenmesine pek gerek yoktur; bunun böyle olduğu barizdir.” Ancak bu kelime, tam da yedi çemberin iç içe geçmiş bir yuva oluşturduğu gerçeğini bize bildirir.

görüŖ, bu sayıların ardışık yörüngelerin yarıçaplarının ölçüsü olmasıdır: Ay'ın yörüngesinin yarıçapı = 1, Güneş'in yörüngesinin yarıçapı = 2 vs.⁹⁵ Muhtemelen Platon anlamı kasten belirsiz bırakmıştır. Platon çok yetersiz verilerle yapılmış herhangi bir tahmine kendisini bağlamak istemezdi. Sadece, mesafelerin tesadüfi ve plansız olmadığından, bazı basit sayısal oranlara yaklaştıklarından emin olmak isterdi ki bu oranlar idealin duyulur kopyasında tam olarak kopyalanamazdı. Sonraki Platoncuların bazı daha ayrıntılı yorumları, Platon'un aralıklarını sonraki daha doğru gözlemlerin sonuçlarına uydurma isteğinden esinlenmiş olabilir.⁹⁶ *Timaios*, Er Miti'nin aksine, göğün herhangi bir müziği hakkında hiçbir şey söylemediğinden, bu mesafeler ile Dünya-Ruhunun armonisi arasındaki bağlantıya dair spekülasyon yapmak gereksizdir.

Son cümlede iyi bilinen bir zorluk var. Şimdiye kadar, tüm gezegenlerin ikili bir harekete sahip olduklarını öğrendik: Biri sabit yıldızlarla paylaştıkları Aynının hareketi, diğeri gezegenlerin yedi çemberi arasına dağılmış Farklının zıt yöndeki hareketi. Ama şimdi bize yedi çemberden bazılarının diğelerinininkine zıt bir hareketi olduğu söylenir:

Çemberlerin birbirine zıt yönlerde hareket etmesini tayin etti; hız olarak üçü benzer olmalıdır, ancak diğeri dördü, orana göre hareket etsele de hızları birbirinden ve diğeri üçünden farklı olmalıdır.

Bu ifadenin doğal anlamı şudur: (1) Çemberler az önce bahsedilen yedi gezegenin çemberleridir. (2) Bazılarının diğelerinin tersine bir hareketi vardır. (3) Üçü benzer⁹⁷ bir hıza sahiptir. (Bu üçünün Güneş, Venüs ve Merkür olduğu daha sonra (38d) ortaya

⁹⁵ Heath (*Gk. Math.* 1, 313; *Aristarchus*, s. 163) anlamın belirsiz olduğunu ve her halükârda sayıların hiçbir gözlemsel temeli olmadığını belirtir. Pr. 2.212.12, çoğu kesinlikle yanlış olan çeşitli antik görüşlerden bahseder.

⁹⁶ Örneğin, Heath, *Gk. Math.* 1, 313'te bahsedilen Khalkidios'un (s. 167) ve Makrobios'taki Platoncuların (*Somn. Scip.* 2.3.14) teorileri.

⁹⁷ "Benzer" veya "mukabil" (ὁμοίως), yörüngelerindeki gerçek hızlarının, her üçünün de yörüngelerini aynı devrede (güneş yılı) tamamlamaya izin verecek şekilde olduğu anlamına gelir. Aynı *açısız* hıza sahiplerdir.

çkar.) Diğer dördü (Ay, Mars, Jüpiter, Satürn) birbirinden ve üçünden farklı hızlara sahiptir. (4) Aynı hıza sahip üçünün bir yönde hareket eden küme, farklı hızlara sahip dördünün ters yönde hareket eden küme olduğu ifade veya ima *edilmez*. İki cümle birbirinden ayrıdır: Biri (κατὰ τὰναντία μὲν...) kastedilen hareketlerin yönüne atıfta bulunur; diğeri (τάχει δὲ...) göreceli hızlarına.

Yorumcular bu doğal yorumdan ayrılmaya sevk edilmiştir: Bunun sebebi kısmen, 38d'de Venüs ve Merkür'ün "Güneş'in kine zıt bir eğilime sahip oldukları" ifadesiyle bağlantılı bir dizi başka zorluktur.⁹⁸ Görüleceği üzere, orada zikredilen zıt eğilim, Venüs ve Merkür'ün, (burada bize söylendiği gibi) Güneş'in yakınında kalmalarına ve yıllık seyirlerini aynı devrede tamamlamalarına rağmen, bazen Güneş'in gerisine düşüp sonra tekrar önüne geçmelerini açıklamaya yöneliktir.⁹⁹ Eğilim aslında geri hareketi açıklamak için zikredilir.¹⁰⁰ Göreceğimiz gibi, Güneş'e karşı Venüs ve Merkür'e atfedilen karşıt güç (veya eğilim) ile pasajımızda bazı çemberlerin diğerlerine karşı ters eğilimi arasında bir bağlantı vardır. Fakat pasajımızı, kolayca gözlemlenen zevahirin bariz bir çelişkisi olmaksızın, Venüs ve Merkür'ün *diğer beş gezegenin hepsinin* tersine bir hareketi olduğu şeklinde yorumlamak imkânsızdır. Buna göre, Venüs ve Merkür, burada zıt yönlerde hareket ettiği söylenen çember kümelerinden herhangi biriyle basitçe özdeşleştirilemez. Şimdilik, bu sonraki ifadeyi görmezden gelmeli ve ondan bağımsız

⁹⁸ Bkz. Heath, *Aristarchus*, s. 165 vdd.da tartışılan görüşler.

⁹⁹ Güneş, Venüs ve Merkür bir grup olarak bir arada kalır. Gerçek sebep, elbette, Venüs ve Merkür'ün yörüngelerinin Yer'in yörüngesi tarafından kapsanmasıdır, böylece Yer'den Güneş'e bakan bir gözlemci onları asla Güneş'ten kendi yörüngelerinin yarıçaplarından daha uzak bir mesafede göremeyecektir. Antikler bu mesafeyi Venüs için 50° ve Merkür için 20° olarak tahmin etmiştir, zira Mars, Jüpiter ve Satürn Yer'in yörüngesinin dışındadır ve Ay Yer'in etrafında döner. Sonuç olarak, bu dördü Güneş'ten herhangi bir açısız mesafede görülebilir.

¹⁰⁰ *Geri hareket*: İng. *retrogradation*. Güneş Sistemi'nde Mars, Jüpiter ve Satürn gibi Güneş etrafında Yer'den daha yavaş dönen dış gezegenlerin yeryüzünden bakan bir gözlemci için bir süreliğine normal yönlerinin tersine hareket ediyormuş gibi görünme yanılmasına verilen teknik bir terimdir. -ç.n.

olarak, bazı çemberlerin nasıl diğerlerinin tersine gidebileceği ve hangi çemberlerin kastedildiği sorusunu düşünmeliyiz. Bu tartışmanın bütününde, tamamen dışarıda bırakılabilecek geri hareket ile ilgilenmeyeceğiz.

Cümleyi doğal olmayan bir şekilde yorumlamanın cazibesi, esasen Farklının hareketinin, Aynının hareketinin aksine, yedi çemberin tümüne dağıtıldığı yönündeki önceki ifadeyle varsayılan tutarsızlığından kaynaklanır. Bu zorluk, bazılarını, “çemberler”in cümlelerin ilk bölümünde bahsedilen yedi çember değil, Aynı ve Farklının iki orijinal çemberi anlamına geldiğini varsaymak gibi ümitsiz bir çareye götürür.¹⁰¹ Diğerleri bu yorumun gerçekten imkânsız olduğunu görür ve sorunu çözülmez olarak kabul eder.¹⁰²

Metinle tutarlı olası bir anlam vardır ve bu anlam, ne kadar belirsiz bir şekilde ifade edilirse edilsin, Yunanca kelimelerin taşıyamayacağı anlamlara ve katıksız saçmalıklara tercih edilmelidir. Platon’un sözünü ettiği hareketli çemberlerin yerine hareket eden cisimleri, gezegenlerin kendilerini koyarak, belirsizliğin bir parçasını hemen ortadan kaldırıabiliriz. Platon gezegenlerin bağlı olduğu dönen maddi halkaların gerçekten var olduğunu kastetmez. Gezegenler serbestçe hareket eder; çemberler sadece yörüngelerini işaretler ve hareketlerini simgeler. Çemberlerden söz eder çünkü planı gezen cisimlerin yaratılışının daha sonra anlatılmasını gerektirir. Ayrıca mekanik biliminin henüz doğmamış olduğu da varsayılmalıdır. Platon kuvvet veya kütle mefhumlarına sahip değildi. *Devlet* 7’de, üç boyutlu bir cismin hareketi (φωρὰ βάθου, 528e) bilimini, yıldızların ve gezegenlerin gözlemlenen davranışlarının örnekler ve problemler sağlayacağı bir tür saf astronomi olarak görür. Bu bilimde

¹⁰¹ Böylece Pr. 2.264.14, diğer görüşlerden söz ettikten sonra; Apelt; Tr.

¹⁰² Cicero doğru olarak yedi çemberin “contrariis *inter se* cursibus” döndüğünü anlamıştı. Fraccaroli (s. 193 vdd.) aynı fikirdedir ve Heath (*Aristarchus*, s. 163) kelimelerin “yalnızca yedi gezegenin bir kısmının bir yönde ve geri kalanı diğer yönde döndüğü anlamına gelebileceği”ni kabul eder. Ama hiçbirisi herhangi bir çözüm sunmaz.

ele alınan cisimler mekândaki uzam ve konum dışında hiçbir fiziksel özelliği olmayan basit geometrik katılardır ve amaç hareketlerinin görelî hız ve yavaşlığını incelemektir. Aynı şekilde *Gorgias*'ta da Sokrates astronominin yıldızların, güneşin ve ayın görelî hızlarıyla ilgilendiğinden söz eder (451c). Bu bakış açısının bir sonucu olarak, bizim kuvvetlerin bileşimini düşünmemiz gereken yerde, Platon hareketlerin bileşimini düşünür. Bir cismin fiilî bileşik hareketini, iki kuvvetin değil, zıt yönlerde meydana gelen daha hızlı ve daha yavaş iki hareketin bileşkesi olarak görmek onun için doğaldır. Bu tasavvur mevcut problemin anahtarıdır.

Çözüm yalnızca şu olabilir: Bazı gezegenlerin fiilî hareketi, yalnızca daha önce bahsedilen iki hareketin (Aynı ve Farklının hareketleri) değil, ayrıca burada eklenen üçüncü bir hareketin bileşkesidir. (1) Aynı'nın hareketi, tüm içeriğiyle tüm evreni mutlak mekâna, göre dairesel olarak taşır.¹⁰³ Eğer bu hareket tek başına işleseydi, evrenin herhangi bir parçasının görelî konumlarında bir değişiklik olmazdı. Bu, dolayısıyla, mevcut tartışmada göz ardı edilebilir. (2) Farklının hareketi, gördüğümüz gibi, yedi gezegen çemberi arasında paylaşılan tek bir hareketti. Tek olarak, daha sonra bu çemberlere yerleştirilen cisimleri, sanki yedi çemberin tümü katı bir disk gibi “benzer hız”la—yani aynı açısız hızla—birlikte hareket ediyormuş gibi etkileyecektir. Bir diskin tek bir devrinin, çeperi içindeki daha büyük ve daha küçük çemberlere bu dağılımı *Yasalar* 893c'de açıklanmıştır: “Bu devir örneğinde, böyle bir hareketin kendisini orantılı olarak daha küçük ve daha büyük olarak bölerek ve orantılı olarak daha küçük ve daha büyük olarak, en büyük ve en küçük çemberi dairesel olarak birlikte taşıdığını gözlemliyoruz. Aslında bu, onu her türden harikanın kaynağı yapan şeydir, çünkü aynı anda daha büyük

¹⁰³ “Mutlak mekân” ifadesi, Platon'un kesinlikle tüm evrenin kendi ekseni etrafında dönüşünü, 24 saatlik bir devre olan, gerçek bir hareket olarak kabul etmesi gerçeğiyle haklılık kazanır, ancak dışarıda hareketin görelî olabileceği hiçbir şey—hatta boş uzay bile—yoktur. Dünya kendi *yerinde* döner; yer [= *place*] onunla dönmez. Bir cisim ve onun “yeri” arasındaki bu ayrım için, bkz. aşağıda, s. 272 vd.

ve daha küçük çemberlere büyüklüklerine göre yüksek veya düşük hızlar sağlar—bu, imkânsız olarak hayal edilebilecek bir sonuçtur” (çev. Taylor). Farklının devri, üzerinde yedi yolcunun durduğu bir yürüyen merdivenin hareketiyle gösterilebilir.¹⁰⁴ Merdivenin aşağı doğru hareket ettiğini varsayalım. Hepsi bu olsaydı, yedi gezegen sabit yıldızların (merdiveni çevreleyen sabit duvarlarla temsil edilen) arka planına karşı (doğuya doğru) kaymalarına rağmen, görelî konumlarını korurdu, zira hepsi de merdivenin hareketine eşit derecede maruz kalırdı. Mevcut pasaj bunu neden yapmadıklarını açıklar.

Önce, aslında görelî konum değişikliklerini açıklamak için yeterli olan hız farklılıklarını ele alalım. Güneş’i iki yoldaşı—Venüs ve Merkür—ile birlikte, kalan dördünün hızlarının ölçümünde kıyas olacak standart hızda ilerlerken almayı öneriyorum. Güneş bariz bir şekilde gezegenler arasında üstündür¹⁰⁵ ve onun devresi, yani yıl, en önemlisidir. Yıl, yeryüzündeki yaşamın bu devre içinde doğum, olgunluk, ölüm ve yeniden doğuş evreleri boyunca hareket eden döngüsüdür. Yaşamın bu hareketi, Aristoteles tarafından Güneş’in burçlar boyunca görünen yıllık güzergâhını gösteren “eğik çember”e (tutulum çemberi) bağlanmıştı. Böylece antikler, bizim güneş merkezli teoriye göre Yer’in yıllık devrine atfettiğimiz tüm mevsimsel

¹⁰⁴ Antik yorumcular benzer (ancak daha az uygun) bir karşılaştırma kullandılar. Aynı, bir geminin (batıya doğru) hareketiyle, gezegenlerin hareketi güverte boyunca kış tarafına (doğuya doğru) yürüyen yolcularla temsil edildi. Khalkidios, s. 166: *ut in navigando, cum ad destinata uenti pulsus nauis uolante e regione prorae quidam ex nauigantibus ad puppim recurrunt*. Hyginus, *Poet. Astron.* 4.13, *necesse est eum (solem) contra mundi inclinationem currere. Quare autem euenit, ut ante diximus, quod uidetur cum mundo sol uerti, eius similis haec est causa, ut si quis in nauiculae rostro sedens inquirat (inde quaerat, Scheff.) ad puppim transire, et nihilominus ipsa nauis iter suum conficiat: ille quidem uidebitur contra nauiculae cursum ire, sed tamen eodem perueniet quo nauis.*

¹⁰⁵ *Epin.* 986e, “Rehber bu üçünden (Güneş, Venüs, Merkür) işin altından kalkacak akla sahip olan (Güneş) olmalıdır.” Albinos, *Didasc.* 14, ἥλιος μὲν γὰρ ἡγεμονεύει πάντων (τῶν πλαντῶν), δεικνύς τε καὶ φαίνων τὰ σύμπαντα.

değişimleri Güneş'in hareketine atfeder.¹⁰⁶ Zaten *Devlet*'te (509b), Güneş, "kendisi *yéveσις* olmasa da" tüm görünür şeylerin *oluşunun* (doğuş, *yéveσις*), büyümesinin ve beslenmesinin nedeni olarak adlandırılmıştı; tıpkı İyinin, kendisi "varlığın ötesinde" olmasına rağmen, akledilir şeylerin varlığının (*οὐσία*) nedeni olması gibi. Güneş'in ve onun eğik çemberinin oluş ve değişkenlik ve dolayısıyla "Farklı" ile bu şekilde ilişkilendirilmesi, Güneş'in (iki yoldaşı tarafından paylaşılan) hareketinin *Farklının fiili hareketi* olduğunu ve hızının herhangi bir münferit değişimlerle değişmediğini önerir. Belli ki, eğer herhangi bir gezegen Farklının fiili hareketini sergiliyorsa, bu ya Güneş ya da Ay olmalıdır. Daha dikkat çekici olmaları bir yana, duraklamalar veya gerilemeler olmaksızın istikrarlı bir şekilde ileri doğru giden gezegenler sadece bu ikisidir. İkisinden birinin hareketinin yalnızca (hepsi için ortak olan) Aynı ve Farklının bileşiminden oluşması olası görünür. Her ikisi de dünyevi şeylerin değişkenliğiyle ilişkilendirilmişti ve Ay, evreleriyle birlikte, beklenebileceği gibi kabul görecektir güçlü iddialara sahipti. Ancak Güneş'in iddiası daha güçlüdür, çünkü onun devresi mevsimsel yaşamın tüm döngüsünü kapsar. Her yıl bir öncekinin tekrarıdır, oysa aylar karakter olarak çok farklıdır: Haziran, Aralık'ın tekrarı değildir. Bu nedenle tutulum çemberi, Ay'ın görünen aylık güzergâhının değil, Güneş'in burçlar boyunca görünen yıllık güzergâhının izidir. Öyleyse güneş yılı, Farklının bir devrinin devresi olacaktır, tıpkı yirmi dört saatin Aynının bir devrinin devresi olması gibi. Bu nedenle, ("benzer hıza sahip üçlü" olarak) Güneş, Venüs ve Merkür'ü, yürüyen merdivenin bir basamağında *hareketsiz*

¹⁰⁶ Ar., *degen. et carr.* 2.10.336a32 vdd. Oluşa ve yok oluşa neden olan şey (Birinci Göğün) temel hareketi değil, eğik çember boyunca hareket ettirir; zira bu hareket yalnızca gerekli sürekliliğe sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bir hareket ikiliğini de içerir. Her canlının yaşam süresinin bazı durumlarda bir yıl, bazılarında ise daha kısa veya daha uzun olan bir devresi vardır. Oluş Güneş yaklaştıkça, bozulma Güneş geriledikçe gerçekleşir. Güneş'in devri ile mevsimler bir döngüye girer ve bu nedenle mevsimlerin başlattığı canlıların oluşu da döngüseldir. Krş. Adrastos (Theon, s. 242): Ay altı bölgede oluş ve yok oluş, büyüme ve küçülme, her türlü niteliksel değişim ve mekânsal hareket çeşitliliği vardır. Tüm bunların nedeni gezegenler, özellikle de bileşik hareketlerinden dolayı Güneş ve Ay'dır.

duran ve onları yavaşça aşağıya taşıyan bir grup yolcuyla karşılaştı-
rabiliriz. Merdiven sürekli bir bantta yuvarlak bir şekilde bükülür.
Bunun dairesel olduğunu ve yolcuların döne döne dolaşabileceğini
hayal edin. Bu üçlü grup, o hâlde, bir yılın sonunda tekrar ilk ko-
numlarına geri dönecektir.

Merdivende dört yolcu daha vardır. Geriye kalan gezegenler,
Yer ile Güneş grubu arasında kalan Ay ve üç dış gezegen olan Mars,
Jüpiter, Satürn'dür. Bunların hepsi Güneş grubundan ve birbirinden
hız bakımından farklıdır. Ay Yer'in çevresinde—hepsinin en küçüğü
olan—yörüngesinde hızla döner. Güneş'ten çok daha hızlı¹⁰⁷ hare-
ket eder ve Güneş'in yıllık devirlerinden birine karşılık aylık on iki
devir tamamlar. Üç dış gezegen Güneş'ten daha yavaştır. Antik çağda
Mars'ın 2 yıldan biraz daha az, Jüpiter'in yaklaşık 12 yıl, Satürn'ün
ise 30 yıldan biraz daha az zaman aldığı tahmin ediliyordu.¹⁰⁸

Böylece Ay'ın davranışı ile dıştaki üçlünün davranışı arasında
bir karşıtlık vardır ve bu Theon'un şöyle tasvir ettiği bir görünüşe
neden olur:

Gezegenlerin Güneş ile çakışmaları ve onların doğuşları ve batışları
dediğimiz görünüşleri ve kayboluşları tüm gezegenler için aynı de-
ğildir. Ay, Güneş ile çakışmasından sonra, önce gelen burçlara (doğuya)
doğru Güneş'ten daha hızlı hareket ettiğinden, hep ilk görünüşünü veya
“doğuş”unu akşam yapar ve sabah kaybolur veya “batar.” Satürn, Jüpi-
ter ve Mars ise tam tersine, önce gelen burçlara Güneş'ten daha yavaş
ulaştıklarından, sanki ona yakalanmış ve onun tarafından geçilmişler
gibi, (çakışmalarından sonra) hep akşamları batar ve sabahları doğar.¹⁰⁹

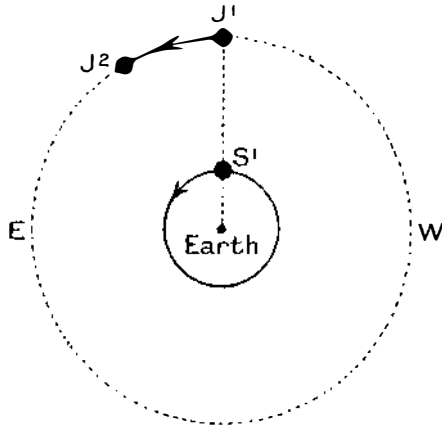
¹⁰⁷ Boeckh, “daha hızlı” ve “daha yavaş” ifadelerinin burada gezegenler için
kullanımları itibarıyla mutlak hız anlamına gelmediğine dikkat çekmiştir.
Daha hızlı olan gezegen, dönüşünü [= *circuit*] daha kısa sürede tamamlar-
yan, yani açılal hızı daha yüksek olan gezegendir.

¹⁰⁸ Theon, s. 222.

¹⁰⁹ Pr. 2.264.4, bunu tekrarlar: “Satürn, Jüpiter ve Mars, sabah yıldızları olarak
Güneş ile çakıştıktan sonra ilk görünüşlerini yapar, çünkü Güneş, önce ge-
len burçlar yönünde onlardan daha hızlı hareket eder; Ay ise tam tersine ilk
olarak Batı'da görünür, çünkü Güneş'ten daha hızlı hareket ettiğinden,
Güneş'in Doğu'sunda görülür.”

Örneğimize geri dönersek: Üç yolcu (Güneş, Venüs, Merkür) *bir grup olarak* merdivinde hareketsiz durur ve onunla birlikte hareket eder. Diğer dördü hareketli olduklarından merdivenden yukarı veya aşağı yürüyebilir ve böylece sabit gruptan giderek uzaklaşabilir. Merdiven bir çember şeklinde bükülürse, [durağan] gruba yeniden katılana kadar (Güneş ile çakışma) tüm sapma açılarından geçerler. Ama hepsi aynı yönde yürümez. Biri (Ay) merdivenden aşağı koşar ve o kadar hızlıdır ki grup bir dönüş yaparken o grubu neredeyse on üç kez yakalar ve geçer. Diğer üçü ise *ters yönde* hareket ederek merdiveni farklı hızlarda çıkar. Elbette her zaman merdiven tarafından aşağı doğru taşınırlar; fakat yukarı doğru [merdivenden] daha düşük hızlarda yürüyerek bu hareketi yavaşlatır ve durağan gruptan uzaklaşırlar. Münferit istemli hareketlerinden ötürü, çıkmakta olan üçlünün diğer dördünün hepsinin tersine hareket ettikleri söylenebilir, zira sadece onlar merdivenin hareketine karşı hareket etmektedir. Bu üçü de gruba yeniden katılmadan önce (Güneş ile çakışma) tüm sapma açılarından geçecektir. Ancak davranışları, Theon'un tasvir ettiği şekilde Ay'inkinden karşıtlaşacaktır.

Burada bir diyagram faydalı olabilir.



Dıştaki çember Jüpiter'in yörüngesi, içteki çember Güneş'in yörüngesidir. Farz edin ki 1 Ocak 1934'te S^1 'deki Güneş ve J^1 'deki Jüpiter çakışmış olsun. Eğer her iki halka da sadece Farklının Batı'dan

Doğu'ya olan hareketine maruz kalsaydı, "benzer hızla"—yani aynı açışal hızla—hareket ederdi. Sonra bir yılın sonunda her iki gezegen de sürekli çakışma hâlinde kalarak bir devri tamamlamış ve orijinal konumlarına geri dönmüş olurdu. Ama olan bu değildir. 1 Ocak 1935'te Güneş bir devrini tamamlamış ve S^1 'e geri dönmüş; fakat Jüpiter, J^1 'den J^2 'ye, güzergâhının sadece on ikide birini katetmiş olacaktır. Bu nedenle Jüpiter, Farklının ortak hareketine karşı koymuş olmalıdır. Bu hareketin onu [= Jüpiter] Güneş ile sürekli çakışma hâlinde döndürmesine izin vermek yerine, zıt yönde (batıya doğru) ek bir hareketle, [Jüpiter] Farklının hareketini onu yalnızca J^2 'ye kadar taşımasına izin verecek ölçüde yavaşlatır. Yörüngesini üzerinde yürüdüğü hareketli dairesel bir platform olarak hayal edersek, platform *doğuya doğru* devrini bir güneş yılında tamamlayacaktır, fakat Jüpiter *batıya doğru* yörüngesi boyunca yörünge uzunluğunun 11/12'si kadar yürümüş olacaktır. Bu münferit hareket, (yoldaşları Venüs ve Merkür ile birlikte) Güneş'in ve Ay'ın hareketlerinin tersinedir. Jüpiter'in münferit çemberine özgüdür. Gezegen, *ekvator* düzleminde Aynının *batıya doğru* hareketine ve ayrıca *tutulum* düzleminde Farklının *doğuya doğru* hareketine tabi iken, *tutulum* düzleminde Farklıya karşı koyduğu *batıya doğru* kendi hareketine sahiptir.

Özetlemek gerekirse: Aynının yedi gezegeni eşit olarak etkileyen hareketini hesaba katmazsak, gezegenlerin *birbirlerine göre* özgün hareketleri şöyledir: (1) Güneş, Venüs ve Merkür, "benzer hızdaki" grup olarak alındığında güzergâhlarını birlikte bir güneş yılında tamamlar. Onların özgün hareketi, Farklınıninkiyle aynıdır. (2) Ay'ın onu aynı yönde daha hızlı taşıyan ek bir hareketi vardır. (3) Üç dış gezegen, Farklının hareketini paylaştıkları ölçüde aynı yönde hareket eder. Ama münferit olarak, bu harekete çeşitli derecelerde karşı koyma ve böylece yavaşlatma gücüne sahiptir. Bu üç gezegen, diğerlerine zıt yönde ek, münferit hareketlere sahip olan kümedir. (Bu ek hareketlerin Farklıya tam anlamıyla zıt olduğuna, ama başka bir düzlemde bulunan Aynının Farklıya tam anlamıyla zıt olmadığına dikkat edilmelidir.) Ancak ve ancak bu şekilde, hepsi

Farklının ortak hareketiyle bir yönde hareket etse de iki çember (ya da o çemberlerde hareket eden cisim) kümesinin “*birbirlerine göre zıt yönlerde*” (κατὰ τὰναντία ἀλλήλοις) münferit hareketlere sahip olduğu doğru olabilir.

Şimdi, gezegenlerin görelî konumlarındaki değişimlerin neden yalnızca hız farklarına bağlanmadığını görebiliriz, her ne kadar olguları temsil etmenin olası bir yolu bu olsa da. Üç dış gezegenin ek hareketi, Güneş grubu tarafından tadil edilmeden sergilenen Farklının hareketine terstir; Ay'ın hareketi ise yalnızca hızlandırdığı Farklı ile aynı yöndedir. Sonuç olarak, Ay Güneş ile çakışmaya dönüşünde, Güneş'i âdetâ geriden gelip yakalayacak, Güneş'in kendisi ise üç dış gezegeni yakalayıp geçecektir. Theon'un belirttiği görünüş budur: “Ay, Güneş ile çakışmasından sonra, önce gelen burçlara (doğuya) doğru Güneş'ten daha hızlı hareket ettiğinden, hep ilk görünüşünü veya ‘doğuş’unu akşam yapar ve sabah kaybolur veya ‘batar.’ Satürn, Jüpiter ve Mars ise tam tersine, önce gelen burçlara Güneş'ten daha yavaş ulaştıklarından, sanki ona yakalanmış ve onun tarafından geçilmişler gibi, (çakışmalarından sonra) hep akşamları batar ve sabahları doğar.”

Bazı gezegenlerin hareketini değiştiren üçüncü kuvvet açıklamasız bırakılmıştır. Bunun nedeni, gezegenlerin kendilerine henüz hiç değinilmemiş olmasıdır.¹¹⁰ Daha sonra, sabit yıldızlar gibi, onların da ruhları olan ilâhî canlılar olduğunu öğreneceğiz ve bu ruhlar öz-hareket gücüne sahip olmalıdır, zira ruhun tanımı tam da budur. Gezegenlerin Farklının hareketine bir ölçüde karşı koymalarını veya onu güçlendirmelerini sağlayan şey muhtemelen onların öz-hareketidir. Eğer açıklama buysa, sadece bir hareketler sistemini tasvir eden bir pasajda, onlara sahip olan cisimlere atıf yapılmadan burada verilemezdi. Bu, Platon'a göre tüm gezegenlerin “istemli ve zorlamasız bir harekete” sahip olduğunu savunan Derkylides'in Aristoteles, Menaikhmos ve Kallippos'u suçlayan

¹¹⁰ Pr. 2.265.5, μόνους γοῦν τοὺς κύκλους ἐν τῇ ψυχῇ θεῖς ἄνευ τῶν ἀστέρων – οὕτω γὰρ ὑπέστησαν – τούτους ἔφατο κινεῖσθαι.

ifadesiyle tutarlıdır: Bu isimler, gök cisimleri sanki cansızmış ve onları dairesel olarak taşıyacak maddi kürelere muhtaçlarmış gibi, gök cisimlerini bağladıkları küreler icat etmişlerdir.¹¹¹

Yukarıda sunulan yorum, üç dış gezegenin karşı hareketinden açıkça bahsedildiği ama önemi henüz anlaşılmamış olan Er Miti'ndeki (*Resp.* 617a) Zorunluluk İği'nin tasviriyle teyit edilir.

İğ tek hareketle bir bütün olarak döner ve o dönerken, bütünün içindeki yedi çember karşı yöndeki devirlerini yavaş yavaş yapar.

Timaios'ta olduğu gibi, burada da ilk olarak iki ana hareketten söz edilir: Bütünü etkileyen Aynının hareketi ve yedi çemberin hepsi tarafından paylaşılan Farklının hareketi. Ardından, yedi çemberin farklı hızları ve gezegenlerin görelî konumlarındaki değişimler gelir:

Ve bu çemberlerden, sekizincisi (Ay) en hızlı hareket eder; hız bakımından ikinci sırada, hepsi birlikte hareket eden yedinci, altıncı ve beşinci çemberler (Güneş, Venüs, Merkür) vardır; üçüncü sırada dördüncü çember (Mars); dördüncü sırada üçüncü çember (Jüpiter) ve beşinci sırada, ikinci çember (Satürn), *onlara görüldüğü gibi, bir karşı-devirle* hareket eder.¹¹²

¹¹¹ Theon, s. 326, πᾶσι δὲ τὴν κίνησιν προαιρετικὴν καὶ ἀβίαστον εἶναι. Aristoteles, Ritter (*Platon* 2, 372) tarafından Eudoksos'un geometrik küreler sistemini "çarpmak" ile suçlanır. Ancak Eudoksos yalnızca göksel hareketlerin bir haritasını çıkarmakla ilgilenen bir matematikçiydi ve varsayımı, Platon'un öğrettiği gibi, göksel hareketlerin hepsinin dairesel hareketlere indirgenebilir olması gerektiği idi. Aristoteles ise bu hareketlerin mekanik olarak işleyişini sağlamakla ilgilenen bir fizikçiydi. Uzaktan eylemin imkânsız olduğuna inandığından, Aynının hareketinin (ya da herhangi bir başka devrin) daha aşağı bir cisme iletilebilmesinin tek yolu, birbirleriyle fiilî temas hâlinde olan maddi küreler aracılığıyla idi.

¹¹² 617b, τρίτον δὲ φορᾷ ἰέναι, ὡς σφίσι φαίνεσθαι, ἐπανακυκλούμενον τὸν τέταρτον, τέταρτον δὲ τὸν τρίτον καὶ πέμπτον τὸν δεύτερον. Adam (*ad loc.*): "Devir bütüne görelî olarak geriye doğrudur; bu nedenle ἐπανακυκλούμενον." Heath (*Aristarchus*, s. viii): "kastedilen şey, basit yıldızların ters yönünde basit bir dairesel devirdir ve geri harekete dair bir ima söz konusu değildir." Heath (*Gk. Astron.*, s. 48), buna göre çevirir: "karşı-devrinin hızı bakımından üçüncü sırada dördüncü çember hareket ediyor

Adam ve Heath, ἐπανακυκλεῖσθαι'ın (ἀνακυκλεῖσθαι'dan ayrı olarak) “karşı-devir” anlamına geldiğini doğru bir şekilde kabul eder. Ama neye karşı? Yedi çemberin hepsinin sabit yıldızlara ters hareketinden bir önceki cümlede söz edilmişti; bu tüm gezegenler tarafından paylaşılır. Platon, fazlasıyla sıkıştırılmış bir anlatımda, bir arada duran üçlü grubun ardından, tam da üç dış gezegenin tanıtıldığı noktada, neden bundan tekrar söz etsin? Bunu ancak pasajımızın öğretilisine bir gönderme olarak anlayabiliyorum: Üç dış gezegen (ki ifadenin üçü için de geçerli olduğunu düşünüyorum), Ay ve Güneş'e, Venüs ve Merkür'e karşı bir harekete sahip gibi görünür ve hepsi tarafından paylaşılan hareketi değiştirir. Ἐπανακύκλησις kelimesi, bildiğim kadarıyla, Platon külliyyatının başka bir yerinde yalnızca bir kez, benim yorumumu destekleyen bir pasajda geçer. Platon, gök cisimlerinin ve Yer'in münferit hareketlerini anlattıktan sonra, canlı ruhları nedeniyle, bu kadar karmaşık bir hareket sisteminden kaynaklanan tüm sonuçların, görünür bir model olmadan ayrıntılı olarak anlaşılamayacağını söyler. Bu sonuçlar, birbirlerini yakalama ve geçme şekillerini, çakışmalarını ve karşı karşıya gelişlerini ve “*çemberlerin birbirlerine göreli olarak karşı-devirlerini*”¹¹³

görünür.” *Resp.* 617b'yi (çok doğru bir şekilde olmasa da) alıntılan Theon'da (s. 236) şöyledir: τρίτον δὲ φορᾶ ἰέναι, ὅν φασι (ὡς σφίσι yerine) φαίνεσθαι ἐπανακυκλούμενον <τὸν τέταρτον> μάλιστα τῶν ἄλλων. Burnet (*E.G.P.*³, s. 304 n.) μάλιστα τῶν ἄλλων'un Platon'un metninden düşmüş bir satır olabileceğini düşünmüştür. Eğer öyleyse, bunu şu şekilde anlamam gerekir: οἱ ἄλλοι'un (diğerleri) hepsi—üç dış gezegen—karşı-devre sahip olsa da bu, en çok, yörüngesini sadece iki yılda tamamlayan Mars için barizdir. Burnet ἐπανακυκλούμενον'u geri hareket olarak anlamıştır. Fakat geri hareket sadece Mars veya üç dış gezegen ile sınırlı değildir—bu Platon'un daha sonra (38d) tanıdığı bir olgudur.

¹¹³ 40c, τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις. Bkz. aşağıda, s. 195. İfade “çemberlerin kendilerine geri dönmesi” olarak anlaşılmıştır; ancak bir çemberin kendine geri döndüğünü göstermek için bir modele gerek yoktur. ἑαυτοὺς, ἀλλήλους (“birbirlerine”) yerine sıkça kullanılan ve Platon'un aynı cümlede üç kez kullanması gerektiğinden, kaçınılmaz olabileceği bir kelimedir. Pr.'un (*in remp.* 2.226.26) Er Miti'ndeki ἐπανακύκλησις üzerine yorum yaptığı cümlede bir boşluk olması talihsiz bir durumdur.

içerir. Er Miti'nde, dış gezegenler “*onlara* (ruhlar) *göründüğü gibi*, bir karşı-devirle” hareket ediyordu. Platon kelimeleri boşa harcamıyor: Karşı-devrin yalnızca görünüşte olduğu bir anlam vardır. Ruhlar, kendi görülerinde dönen çemberleri izlerken, Ay'ın Güneş grubunun önünde hızlandığını, dıştaki üçlünün ise geride kaldığını ve giderek uzaklaştığını görürler. Diğerlerinin tersi yönde yürüyen üç yolcumuz gibi, ters yönde hareket ediyor “görüneceklerdi”; ama asıl hareketleri (daha önce bize söylendiği gibi) Farklının hareketi tarafından yönetilir. Çemberlere yerleştirilen cisimler, Güneş'in belirlediği standart hıza göre daha yavaş olsa da gerçekten diğerleriyle aynı yönde hareket eder.

Öte yandan, daha sonra göstermeye çalışacağım gibi (s. 161), gezegenlerin münferit ruhlarının Farklının hareketine karşı koyma gücü, Platon tarafından başka bir amaç için zikredilir. Bu, bizim pasajımızda ve *Devlet* 10'da, tüm diğerlerinin aksine üç dış gezegenin bir özelliğini açıklar. Sonuç, gerçek anlamda bir yön değişikliği olmaksızın gezegenin ana hareketinin yavaşlamasıdır. Ama aynı zamanda çok çarpıcı bir geri hareket görüntüsü de var. Gezegenleri sabit yıldızların arka planına karşı izlerken, Güneş ve Ay hariç hepsi zaman zaman hareketsiz duruyor, belirli bir mesafe geri gidiyor ve sonra tekrar ileri gidiyor görünür. Ancak bu konu, Platon'un bunu tanıttığı noktaya (38d) gelinceye kadar saklansa daha iyi olur.

Burada, gezegenlerin bileşik hareketinin bu tasvirinde, *Yasalar* veya *Epinomis* ile tutarsız hiçbir şeyin bulunmadığına işaret etmek kalıyor. *Yasalar* 821b'de Atinalı, astronomi konusunda tamamen cahil olduğu varsayılan adamlara hitaben, neredeyse tüm Yunanların yanlış bir şekilde Güneş ve Ay ve diğer bazı yıldızların asla aynı yolda (ὁδόν) seyahat etmediklerini ve bu nedenle onlara “gezginler” (gezegenler) adını verdiklerini söyler. “Gerçek tam tersidir: Her biri hep bir çemberde ve birçok değil, tek ve aynı yol üzerinde seyahat eder, her ne kadar birçok yol üzerinde hareket ediyor gibi görünse de” (822a). Bu açıklama bizim pasajımızla çelişmez. Her gezegenin özgün hareketi yedi çemberden biriyle sınırlıdır; asla bu yö-

rüngeden başka bir yola sapmaz. Theon¹¹⁴ şöyle yazar: “Her göksel cismin, sabit yıldızlar gibi, tek bir basit *özgün* hareketle tektip ve düzenli hareket etmesi doğal ve zorunludur. Evrenin hareketsiz olduğunu ve gezegenlerin (ki bunlar *ex hypothesi* hareketsiz olacaktır) Zodyak boyunca hareket ettiğini hayal edersek, bu açıkça görülecektir. Bu durumda, Platon’un Küresi’nin inşası (σφαίροποιίας) ile gösterdiğimiz gibi, gezegenlerin hareketleri artık değişken ve düzensiz değil, düzenli görünecektir.” Theon, devamında, *Timaios*’un daha sonra (39a) açıkladığı gibi, değişken hareketin görünmesinin, gezegenlerin *özgün* hareketlerinin Aynının başka bir düzlemdeki hareketiyle birleşerek sarmallar hâlinde bükülmesinden kaynaklandığını açıklar (39a).¹¹⁵ Boeckh’in işaret ettiği gibi, gezegenlerin tek çemberlerdeki hareketlerinin birliğinin, Aynının hareketinin onları sarmallara dönüştürmesi olgusuyla bozulduğu *Timaios*’ta olduğu gibi, *Yasalar*’da da varsayılmaz. Böylece, 39a’daki sarmal bükümünden hemen sonra, Platon, Ay’ın “kendi çemberini” bir ay içinde ve Güneş’in de “kendi çemberini” bir yıl içinde çizdiğinden söz eder.¹¹⁶ Atinalının öne sürdüğü tek şey, gezegenlerin bir yoldan başka bir yola sapmadığı, aksine tek bir dairesel yol üzerinde kaldıklarıdır. Bu onların özgün hareketi için geçerlidir. “Birkaç yol üzerinde hareket etmek” (πολλὰς ὁδοὺς φέρεσθαι, *Yasalar* 822a) ifadesi, “birden fazla hareketten oluşan bir harekete sahip olmak” (πλείους φορὰς φέρεσθαι, Aristoteles)¹¹⁷ ile karıştırılmamalıdır. Newton ilkelerine göre bir

¹¹⁴ S. 244, Adrastos’u takiben. Platon’un yaşlılığında astronomisinde devrim yaptığı ve bu devrimin *Yasalar* ve *Epinomis*’teki bazı ifadelerle ima edildiği fikri günümüzde yaygındır. Bu teoriyi daha sonra eleştireceğim (122 vdd.); fakat burada, Theon’un Adrastos ve Derkylides’ten aldığı Platon’un astronomisinin açık ve ayrıntılı anlatımının, *Timaios* ile sonraki eserler arasında herhangi bir ilişkiyi fark ettiklerine dair hiçbir işaret göstermediğini belirtmek isterim.

¹¹⁵ Krş. Pr. 3.122.3. “Her gezegenin tek bir basit hareketi vardır, ancak birden fazla devrin bileşimi—her birinin özgün devri ve sabit yıldızlarla paylaşılan devir—gezegenlerin hareketlerini karmaşıktırır.”

¹¹⁶ Heath, *Aristarchus*, s. 183.

¹¹⁷ Bu karışıklık, *Devlet*’in *Timaios* ve *Yasalar* ile bu noktada tutarlı olduğu savunan Shorey’nin (*Resp.* 530b üzerine) görüşünü reddeden Tr.’un (*Class.*

gezegen, farklı yönlerde hareket eden iki kuvvetin bileşkesi olan bileşik bir harekete sahiptir, ancak tek bir elips şeklinde yörüngede kalır. Diğer bileşen hareketi tarafından özgün dairesel hareketin bir sarmala bükülmesini hesaba katsak bile, gezegen hâlâ tek bir düzenli yol veya patika üzerinde hareket ediyor olacaktır. Bir kişi sarmal bir merdivenden çıkıyorsa, bir yoldan diğerine sapıyor değildir. Herhangi bir andaki konumu, bir daire veya düz bir çizgide hareket ediyormuş gibi kesin olarak hesaplanabilir. *Epinomis* (982c), gök cisimlerindeki aklın bir kanıtı olarak davranışlarının düzenliliğini verir; yerlerini değiştirmezler ya da devirlerin değişime uğramasıyla başıboş gezmezler. Tüm bu ifadeler, astronomi bilmeyen insanlar tarafından yaygın olarak benimsenen, “gezegen” teriminin bir yoldan diğerine düzensiz ve hesaplanamaz “gezinmeleri” ima ettiği fikrine karşıdır.

Epinomis'teki bir başka pasajın¹¹⁸ *Timaios* ile çeliştiği iddia edilmiştir. Yedi gezegenden bahsettikten sonra, yazar şöyle der:

Rev. 49, 54) argümanını geçersiz kılar. Tr. şöyle der: “πολλὰς ὁδοὺς (veya φορὰς) φέρεσθαι ifadesi ‘düzensiz, bir öyle, bir böyle hareket etmek’ değil, çok farklı bir şey, ‘aynı anda birkaç hareketle’ hareket etmek, bileşik bir harekete sahip olmak anlamına gelir.” Bu, πολλὰς ὁδοὺς φέρεσθαι’ın olası bir çevirisi değildir.

¹¹⁸ 987b, ἔνα δὲ τὸν ὀγδοὺν χρόνόν λέγειν, ὃν μάλιστα τις ἂν <τὸν ἄνω> (ἄνω libri: ἄν Burnet. Sabit yıldızlar için kullanılan κόσμος ile tüm evren için kullanılan κόσμος’u ayırt etmek için τὸν ἄνω κόσμον [“gökteki Kozmos”] öneriyorum) κόσμον προσαγορεύει, ὃς ἐναντίος ἐκείνοις σύμπασιν πορεύεται, ἄγων τοὺς ἄλλους, ὡς γε ἀνθρώποις φαίνεται’ ἂν ὀλίγα τούτων εἰδόσιν. ὅσα δὲ ἱκανῶς ἴσμεν, κτλ. Burnet’in ἄγων τοὺς ἄλλους’tan önce οὐκ’u [= -ma/me olumsuzluk eki] eklemesinin hiçbir otoritede dayanağı yoktur. Tr. da (s. 232) en dıştaki çemberin aslında diğerlerini beraberinde taşımadığını anlar. “*Epinomis*’te hâlâ korunan sekizinci çemberin gerçek hareketinin artık gece ve gündüz ile hiçbir ilgisi olmayacağı” sonucunu çıkarır. Ancak *Epinomis*, ilgili bağlamda (986b), Güneş, Ay ve Sabit Yıldızlardan bahseden daha önceki bir pasaja atıfta bulunur. Orada (978d-979a) Güneş yılla, Ay aylarla ve Sabit Yıldızlar gece ve gündüzle bağlantılıdır: “Ouranos bu cisimleri *gece gündüz dairesel döndürmeyi* bırakmadığından, insanlara bir ve iki dersini öğretmeyi asla bırakmaz, ta ki en yavaş öğreneni bile yeterince iyi saymayı öğrenene kadar. Zira gök cisimlerini gören her birimiz, üç, dört ve daha yüksek sayılar ideasını oluşturmaya devam edeceğiz.”

“(tanrıların) birini, sekizincisini, özellikle gökteki Kozmos olarak adlandırmamız gerekir. Bu, tüm diğerlerine zıt yönde hareket eder ve onları beraberinde taşır—en azından bu konularda çok az şey bilen insanlara bile görünebileceği gibi. Ancak, yeterince emin olduğumuz her şeyi söylememiz gerekir ki zaten söylüyoruz; zira doğru ve ilâhî anlayıştan küçük bir pay alan biri için bu, hakiki bilgeliğin öğretisi gibi görünür.” Heath bu pasajın doğal bir yorumunu sunmuştur. Şöyle der: “Bana öyle geliyor ki, vurgu, ‘insanlar’ (belirli tanım edatı olmadan, ἀνθρώποις) kelimesi üzerindedir ve anlam, ‘bu şeyler-hakkında çok az bilgiye sahip olabilecek, yalnızca insan olanların yargılayabileceği kadarıyla’dır. Hemen ardından gelen kelimeler o zaman kolayca anlaşılabilir. Şu anlama geleceklerdir: ‘ama bir şeyden makul ölçüde tatmin olmuşsak, görüşümüzü ifade etme cesaretine sahip olmalıyız.’”¹¹⁹ Yazarın hakiki bilgeliğin öğretisi olarak ifade edecek kadar emin olduğu görüş, sabit yıldızların çemberinin diğerlerini de beraberinde taşıdığıdır—yeter ki biz *Epinomis*’in *Yasalar* 821’in yanlış bir yorumuyla tutarlı olması için, “-ma” olumsuzluk ekini eklemekten [= taşı(ma)dığıdır] kaçınalım. *Epinomis*, eğer Platon’un ise, bir şekilde onun en son eseri olmalıdır ve *Timaios*’ta pozitif bir şekilde ifade edilen öğretilen hâlâ yeterince emin olduğunu hissetse de “görünüş”e ilişkin başka açıklamaların da mümkün olabileceğini ima etmek istemiş olabilir. İnsanların gök

Gündüz ve Gece—bir ve iki—en basit sayı dersidir ve bu nedenle ilk olarak bahsedilir; sonra ay; sonra yıl. Ders, tıpkı *Timaios* 39c ve 47a’da olduğu gibi, *Epinomis*’teki yıldızların devri tarafından öğretilir. Ayrıca krş. bir ve ikiyi saymanın benzer şekilde gece ve gündüzü saymakla bağlantılı olduğu *Yasalar* 818.

¹¹⁹ *Aristarchus*, 185. (*Gk. Astron.*, s. xliii, 61’de, Heath farklı bir görüş benimsemiştir.) Yukarıdaki çeviri, γε’ye gereken değerini ve ἀνθρώποις’e kabul edilebilir bir anlam verir. Bu kelime bazı kişilere atıfta bulunuyor olsaydı, biraz aşağılayıcı olurdu. Platon’un merhum meslektaşı Eudoksos’a ya da (Tr.’un önerdiği gibi, s. 170) “Aristoteles ve dostları”na “bu konuları az bilen arkadaşlar” olarak atıfta bulunacağına ya da böyle bir ifadenin “ince ironi” olarak nitelendirilebileceğine inanmam mümkün değil. *Timaios*’taki (iddia edilen) hatayı Platon’un kendisi yaptığından, ince ironinin bile yer-siz olduğunu hissedebilirdi.

cisimleri hakkında çok az şey bilebilecekleri, Galileo teleskopunu yaptıktan çok sonra bile bir basmakalıp olarak kaldı. Şeyler hakkında uzaklıkları ve hareketlerinden öte bilgimiz, spektroskopun icadına uzanır. Her hâlükârda, *Epinomis* pasajı ne anlama gelirse gelsin, Platon *Timaios*'u [*Epinomis*'ten] belki on beş yıl önce yazdığında, o diyalogda [= *Timaios*] ifade edilen görüşe inanmadığına kanıt sağlayamaz. Bu arada fikrini değiştirmiş olabilir.¹²⁰

Sonuç, (kesinlikle) *Yasalar*'ın ve (olasılıkla ve demeliyim ki büyük olasılıkla) *Epinomis*'in yedi gezegene bileşik bir hareket atfeden *Timaios* teorisi ile mükemmel bir şekilde tutarlı olduğudur. Tasavvur, *Timaios* yazılmadan önce Akademi'de çalışan ve Platon'dan önce ölen Eudoksos'un sisteminde temel alınmıştır. Aristoteles'in Eudoksos'un küreler sistemini uyarlamasında da aynı derecede temel alınmıştır. Sistem Platon tarafından biliniyor olmalıydı ve ihtimal odur ki her gezegenin *özgün* hareketinin dairesel bir yolda kaldığına olan inancıyla tutarlı olacak şekilde, kabul edebileceği kadarını *Timaios*'a katmıştır. *Timaios*'un bir astronomi incelemesi değil, bir yaratılış miti olduğu unutulmamalıdır. Şaşırtıcı olan şey, Platon'un kozmostaki akli tasarımın geniş resminde bu kadar çok ayrıntıya yer bulmuş olmasıdır; yoksa ana amacına hiçbir şey katmayacak ve her an geçerliliğini yitirebilecek—ki çok kısa bir süre sonra yitirmişlerdir—incelikleri atlayarak basitleştirmiş olması değildir.

36d-e. Dünyanın bedeni ruhuna uydurulur

Dünya-Ruhunun yapısı şimdi tamamdır. Platon, onun Varoluş, Aynılık ve Farklılığın üç ara türünden oluşumunu, kozmik armoni

¹²⁰ Buna karşın Tr. şöyle yazar (s. 169): “Üstelik, *Yasalar* ve *Epinomis*'e dönersek, Platon'un kendisinin (gezegenlerin ikili hareketi) teorisine, *Devlet* ve *Timaios*'ta verildiği biçimde inanmadığına dair kesin kanıt elde ederiz.” Sayfa 171'de bu “kesin kanıt,” Platon'un görüşünü değiştirmiş olma olasılığına kıyasla “daha doğal bir çıkarım” olmuştur. Fakat gördüğümüz gibi, görüş değişikliği için bile gerçek bir kanıt yoktur.

aralıklarına göre bölünmesini ve iki ana çember tarafından temsil edilen akli hareketlerini tasvir etmiş bulunmaktadır. Bu hareketleri sergileyen cisimler ve yedi çemberin ek hareketleri hakkında henüz bir şey söylenmemiştir. Amaç, ruhun üstün değerini ve öz-harekete sahip ruhun tüm fiziksel hareketlerin kaynağı olduğu gerçeğini vurgulamaktır. Bir sonraki adım, daha önce tasvir edilen Dünyanın bedenini ruhun yapısına uydurmaktır. Bu, ruh çemberlerinin simgelediği hareketleri bedene vermek anlamına gelir.



[36d8] Ruhun tüm yapısı yapıcısının aklına uygun olarak tamamlan-
dığında, daha sonra ruhun içinde bedensel olan her şeyi inşa etmeye
başladı [36e] ve onları ortalarından bir araya getirerek birbirine uy-
durdu. Ve merkezden göğün sınırlarına kadar her yöne doğru iç içe
dokunmuş ve göğü dıştan çepeçevre saran,¹²¹ kendi sınırları içinde
dönen ruh, tüm zaman için hiç durmayan ve akıllı bir yaşamın ilahi
bir başlangıcını yaptı.



Yukarıdaki cümleler, daha önce 34b'de, ruhun dünyanın bedeni
boyunca merkezden çevreye uzandığı ve hareketini bütüne ilettiği
olgusuna yapılan vurguyu yineler. Yani yukarıda tasvir edilen hare-
ketler sadece yıldızlar ve gezegenlerle sınırlı değildir. Yedi gezegenin
hareketlerinden üstün olan Aynının hareketi, merkezindeki Yer de
dâhil olmak üzere, dünyanın tüm bedenini etkilemelidir. Ama biz
burada fiziksel hareketlerden çok, akıllı bir varlık olarak Dünya-

¹²¹ Bkz. 34b üzerine not. Adam, pasajımızı *Resp.* 616c ile karşılaştırır: Orada, ışık evrenin merkezinden ve gök kürenin dış yüzeyinin çevresinden geçer ve bir savaş gemisinin alt kirişleri gibi tüm dönen gökkubbeyi bir arada tutan bir bağ görevi görür. Khalkidios, 36c'yi (s. 77) kürenin çeperini izleyen bir meridyen çemberinin devrine atıfta bulunuyor diye yorumlamıştır. Eğer yorumunda haklıysa, bu pasaj Aynının bu sarmalayıcı hareketine pekâlâ atıfta buluyor olabilir. 34b'nin dilini karşılaştırın: Orada ruhun bedeni dıştan sarmasının hemen ardından kendi ekseni etrafında dönüşten söz edilir.

Ruhunun hareketleriyle ilgileniyoruz. Dolayısıyla, bir sonraki paragrafta “Farklının çemberi”nden bir kez daha bölünmemiş tek bir hareketi temsil ediyor diye söz edilir.

36e-37c. Dünya-Ruhunda söylem

Ruhun durmak bilmez ve akıllı olan yaşamının bilişsel faaliyeti, benzerin benzerini bilmesi ilkesine dayanır. Proklos’un dediği gibi, “Ruh, bölünmez eşya ile bölünür eşya arasında bir ara tür olan Varoluş, Aynılık ve Farklılık olmak üzere üç parçadan oluştuğundan, bunlar aracılığıyla eşyanın her iki sınıfını da bilir; ... zira her bilme, bilen ile bilinen arasındaki benzerlik yoluyla gerçekleşir.”¹²²



[36e5] Göğün bedeni görünür yaratılmıştır, ama [ruhun] kendisi görünmezdir ve akıl ve armoniden pay alan bir ruh olarak, [37a] akledilir ve ebedi şeylerin en iyisi [= Demiourgos] tarafından meydana getirilen şeylerin en iyisidir.¹²³ O hâlde, ruh bu üçünün—Aynılık, Farklılık ve Varoluş—parçalarının karışımından oluştuğuna ve uygun oranlarda bölünüp birbirine bağlandığına¹²⁴ ve ayrıca, dağılmış varoluşa sahip ya da varoluşu bölünmez olan herhangi bir şeyle temasa geçtiğinde, kendi üzerine döndüğüne göre, tamamen kendi başına harekete geçerek bir şeyin, bu her ne olursa olsun, kendisiyle aynı olan veya farklı olan, [37b] ya meydana gelen şeyler ya da hiç değişmeyen şeyler ale-

¹²² Pr. 2.298. Krş. 2.135.21 vdd.

¹²³ Plutarkhos 1016c (haklı olarak) τῶν νοητῶν αἰεί τε ὄντων (“akledilir ve ebedi şeylerin”) ifadesini τοῦ ἀρίστου’ya (“en mükemmeli”) dayanıyor olarak almıştır. Pr. 2.294 bundan olası bir yorum olarak bahseder ama belki daha uygun olarak şu anlamı önerir: Ruh, meydana getirilmiş akledilir ve ebedi şeylerin içinde en iyi olandır. Ya da τῶν νοητῶν αἰεί τε ὄντων ifadesini λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας (“akıl ve armoniden”) ile birlikte almayı önerir (krş. Robin, *Physique de Pl.* 56). αὐτῇ’nin (“göğün kendisi,” Tr., değil) ruh anlamına geldiği 46d6’dan açıktır. A.-H., Wilamowitz (*Platon* 2, 389) ve diğerleri (kanımca haklı olarak) ψυχῇ’yi dışarıda bırakma eğilimindedir, ama Plutarkhos tarafından okunmuştur (a.y.).

¹²⁴ Oran bir bağ görevi görür, 31c.

mindeki herhangi bir şeye göre, aynı veya farklı olması veya onlar tarafından nitelendirilmesinin tam olarak hangi açıdan ve nasıl ve ne anlamda ve ne zaman olduğunu söyler.¹²⁵

Ne zaman aynı şekilde doğru olan söylem,¹²⁶ ister farklı olanla ister aynı olanla ilgili olsun, kendi başına hareket eden şey¹²⁷ içinde, söz

¹²⁵ Cümlelerin kuruluşu şüphelidir. (1) (Yukarıdaki çeviriye göre) şu şekilde alınabilir: “Ruh—(ὅτω τ' ἄν τι ταὐτὸν ἦ καὶ ὅτου ἄν ἕτερον) bir şeyin (*A*) aynı veya farklı olduğu herhangi bir şey (diyelim ki *B*) durumunda—ya meydana gelen şeyler ya da hiç değişmeyen şeyler âlemindeki böyle herhangi bir şeye (*B*) ilişkin olarak, onun (*A*) bu terimlerden herhangi birisi (aynı ve farklı) (πρὸς ἕκαστον) olması veya onlar tarafından nitelendirilmesinin (ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν), tam olarak hangi açıdan ve nasıl ve ne anlamda ve ne zaman olduğunu söyler.” Dilbilgisi bakımından, ἕκαστον (b2) ὅτω'un (a7) öncülüdür ve ὅτω yan cümlesinin τι'si ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν'in öznesidir. Son ifadeyi “bu şeylerden (aynı ve farklı) herhangi birisi olması veya onlar tarafından nitelendirilmesi” olarak anlıyorum (krş. Taylor). Pr. 2.304.19, Platon'un πεπονθέναι'i sıklıkla *Soph.* 245b πάθος ἔχον τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς'da olduğu gibi μετέχειν için kullandığına ve πεπονθός ἐν εἶναι πώς'un “birlik özelliğine veya niteliğine sahip olma” anlamına geldiğine dikkat çeker.

(2) ὅτω τ' ἄν ... ἕτερον kelimeleri λέγει'ye dayanan bir soru cümlesi olarak alınabilir. Bir benzeri *Soph.* 262e ὅτου δ' ἄν ὁ λόγος ἦ, σύ μοι φράζειν'de görülür. Bir gramerci oradaki tam anlamın şu olduğunu öne sürebilir: “İfade her neye dair olursa olsun, (neye dair olduğunu) bana söylemelisin.” Böylece burada: “ruh bir şeyin (τι) hangi şeyle (bu her ne olursa olsun) aynı olduğunu söyler.”

Zor πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν ifadesi, *Sofist*'te açıklanan “is” kelimesinin belirsizliklerine gönderme yapıyor görünür. “*Is*,” “*vardır*” (Varoluştan pay almak) veya “*ile aynıdır*” (bu Aynılıktan pay almak veya o özelliğe sahip olmak, πάσχειν, gerektirirken, “*is not*” Farklılık özelliğine sahip olmayı gerektirir) anlamına gelebilir. Böylece, bir şeyin bir diğer şeyle aynı veya ondan farklı olduğunu (εἶναι) ya da bir başka şeye göre (πρὸς ἕκαστον) bu özelliklerden birine sahip olduğunu (πάσχει ἕκαστα) söyleyebiliriz.

¹²⁶ Ünlü boşluğu yaratacak ὁμοίως yerine κατὰ ταὐτὸν, “aynı şekilde,” (A.-H.). Yargılar ister olumlu ister olumsuz olsun, söz *her iki durumda da* doğru olmalıdır. Krş. κατὰ ταὐτά, 38d5.

¹²⁷ Kendi başına hareket eden şey bir bütün olarak Göktür: Bir canlı olarak öz-harekete sahip ruhuyla kendi başına hareket eder. Bir hayvanın (ruh ve beden) kendi başına hareket etmesi bir basmakalıptır. Ar. *Phys.* 265b34:

ve ses olmadan yürütüldüğünde, duyulur olana dair olursa ve Farklı-
nın çemberi düz hareket ederek, mesajını tüm ruhuna taşırsa—işte o
zaman kesin ve doğru olan yargılar ve kanılar ortaya çıkar. [37c] Ama
söylem ne zaman akli olanla¹²⁸ ilgili olursa ve Aynının çemberi düz-
gün bir şekilde ilerleyerek bunu bildirirse, sonuç akli anlayış ve bilgi
olmalıdır. Ve eğer biri bu ikisinin¹²⁹ içinde var olduğu şeye “ruh” dı-
şında başka bir şey derse, sözleri hakikatten başka her şey olacaktır.



Ruhun Varoluş, Aynılık ve Farklılığın üç ara türünden oluşu-
munun daha önceki tasviri (35a) gibi, Dünya-Ruhunda yürütülen
söylemin bu sıkıştırılmış açıklaması ancak *Sofist*’e atıfla anlaşılabilir.¹³⁰
Orada tüm felsefi söylemin Formlar hakkında olumlu ve olumsuz

“Bu hakikate (mekânsal hareketin diğer hareketlerden önce geldiğine) ta-
nıklık, ruhu hareketin nedeni yapanlar tarafından sağlanır, zira kendisini
hareket ettirenin hareketin kaynağı olduğunu ve *hayvanın veya ruhu olan
herhangi bir şeyin kendisini yerel olarak hareket ettirdiğini* söylerler.” Bu aşı-
ğıdaki (b7) αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ifadesini açıklar; ve dünyaya (κινηθὲν καὶ
ζῶν) c6’da tekrar αὐτὸ olarak atıf yapılır. Edilgen (κινουμένω ὑφ’ αὐτοῦ)
kendisini hareket ettiren (τὸ ἑαυτοῦ κινουόν) ifadesi ruhtan çok, ruhu tara-
findan *hareket ettirilen* hayvan için uygundur. Demiourgos’un dünyaya
“bedenine uygun hareketi” verdiği dair ifade (34a) üzerine yorum yapan
Pr. 2.92.31, bu ifadenin kozmosun kendine özgü doğasına atıf yaptığını ve
bunun sayesinde bu şekilde kendi başına (ὑφ’ ἑαυτοῦ) hareket ettiğini söy-
ler, ἔχει γάρ τι καὶ αὐτὸς καὶ κατὰ τὴν ζωὴν αὐτοκίνητον καὶ κατὰ τὸ σχῆμα
σφαιροειδὲς ὄν πρὸς τὴν κύκλῳ κίνησιν οἰκεῖον: “zira yaşamı gereği belli bir
öz-harekete ve küresel olan şekli gereği dairesel harekete uygun bir şeye sa-
hiptir” (αὐτοκίνητον ve οἰκεῖον’un ikisi de τῆς’in sıfatlarıdır ve ζωὴν’den
sonra τὴν eklenmesi gereksizdir).

¹²⁸ Pr. 2.312.12 buradaki λογιστικόν’un, sanılabileceği gibi, düşünen özne de-
ğil, düşüncenin nesnesi (αὐτὸ τὸ νοητόν) anlamına geldiğini ve aynı şekilde
daha sonra αἰσθητόν yerine αἰσθητικόν (61d, 65a vs.) kullanıldığını göz-
lemler. Ayrıca krş. 58d’de εὐκίνητον yerine κινητικόν.

¹²⁹ “Bu ikisi”nin (A.-H. ile) akli anlayış ve bilgi anlamına geldiğini düşünme
eğilimindeyim, çünkü Platon νοῦς’un sadece ruhta var olabileceğini tekrar
tekrar öne sürmenin önemli olduğunu düşünür (30b, 46d, *Soph.* 249a, *Phi-
lebos*, 30c); gerçi aynısı yargılar ve kanılar için de doğrudur.

¹³⁰ 252e vdd. Bkz. F. M. Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge*, s. 260 vdd.

önergelerden oluştuğu kabul edilir. Söylem, görevi “farklı bir Form yerine aynı Formu ya da aynı Form yerine farklı bir Formu almaya-rak Türlerle göre bölmek olan” Diyalektik bilimi tarafından yönlendirilir (253d). Diyalektikçi, Formlar âleminin doğru yapısını, her Formun kendi içinde ne olduğunu ve diğerlerinden nasıl farklı olduğunu—yani ne *olduğunu* ve ne *olmadığını*—anlar. Yanlış bir yargı, bir Formun diğeriyle karıştırılması olarak tanımlanır. Aşağıda benzer bir dil kullanılır (44a): Bebeklikte insanlardaki ruh çemberlerinin hareketleri, beslenme ve duyu izlenimlerinin içe akışıyla rahatsız edilir ve çarpıtılır ve “Aynının veya Farklının sınıfına giren bir şeyle karşılaştıklarında, ondan gerçeklere aykırı olarak ‘bununla aynı’ veya ‘şundan farklı’ olarak söz ederler ve kendilerini yanıltmış ve aptalca gösterirler.” Büyüme ve beslenme dalgası içe daha az güçlü bir şekilde aktığında, devirler doğal seyrine yerleşir ve “farklı olana ve aynı olana doğru adlarını vererek, sahiplerini akli olma yoluna koyarlar.” Böylece, bizim pasajımızda, doğru yargı, nesnesini (ister bir Form ister meydana gelen tikel bir şey olsun) doğru bir şekilde onunla aynı olan şeyle özdeşleştirir veya onu ondan farklı olandan ayırt eder.

Diyalektik sadece Formlarla ilgilenir, ama burada Dünya-Ruhunun söylemi hem Formların bölünmez varlığına hem de zaman ve mekânın algılanabilir şeylerine “dağılmış” varoluşa yöneliktir. Aynı şey, elbette, insan ruhları için de doğrudur ki benzetme bunlardan Dünya Ruhuna genişletilir. Daha önce bize Dünyanın bedeninin duyu organlarına sahip olmadığı söylenmişti, çünkü onun dışında algılanacak hiçbir şey yoktur. Fakat Dünyanın Ruhı saf akıl değildir; algılanabilir bir bedenle birleştiğinden, *aesthesis* kelimesinin kapsadığı içsel hislere sahip olduğu hayal edilebilir.¹³¹ Dünyanın Ruhı bizimkinden farklıdır, çünkü onun devirleri asla düzensiz olamaz (47c). Bu nedenle, her ne kadar akli anlayış ve bilginin yanı sıra Farklının devri ile ilişkili yargıları ve kanıları içermese de Platon onun söyleminden her zaman doğru olarak bahseder—Farklının

¹³¹ Örneğin krş. *Theaet.* 156b ve aşağıda 42a’daki hisler listesi.

benzer yapmayı düşündü. [37d] Böylece o kalıp ezelden ebede var olan Canlı olduğundan, bu evreni de bu açıdan olabildiğince onun gibi yapmaya çalıştı. O Canlının doğası ezeli ve ebediydi ve bu özelliği yaratılan şeye tam olarak vermek imkânsızdı. Ama ebediyetin âdeta hareketli bir suretini yapmayı düşündü ve Göğü düzenlerken, aynı zamanda birlik içinde kalan ebediyetten, sayıya göre hareket eden ebedi bir suret yaptı¹³⁴—Zaman adını verdiğimiz şey.

[37e] Zira Gök meydana gelmeden önce günler ve geceler, aylar ve yıllar yoktu; ama onların, Göğün yapıldığı anda olmalarını planladı. Tüm bunlar Zamanın parçalarıdır ve “olmuş” ve “olacak” meydana gelmiş zamanın biçimleridir; onları düşüncesizce ebedi varlığa aktarmak hatadır. Onun [geçmişte] var olduğunu, [şimdi] var olduğunu ve [gelecekte] var olacağını söyleriz; ama sadece “[şimdi] var olmak” gerçekten ona aittir [38a] ve onu gerçekten tasvir eder; “[geçmişte] vardı” ve “[gelecekte] var olacaktır” uygun bir şekilde zaman içinde ilerleyen oluş için kullanılır, zira onlar hareketlerdir. Ama illebet hareketsiz bir şekilde aynı durumda olan, zamanla¹³⁵ yaşlanmaz veya gençleşmez. Ne geçmiş bir zamanda olmuştur, ne şimdi olmuştur ne de gelecekte olacaktır. Genel olarak, Oluşun duyulur şeylere getirdiği şeylerin hiçbirisi ona özgü değildir. Bunlar, ebediyetin sureti olan ve sayıya göre dönen zaman biçimleri olarak meydana gelmişlerdir. Ve ayrıca şu gibi şeyler söyleriz: ¹³⁶ [38b] geçmiş olan geçmiş*ti*, şimdi olan şimdi *olmaktadır*, olacak olan olacak *olacaktır* ve olmayan *olmayacaktır*. Bu ifadelerin hiçbirisi kesin değildir. Ancak şimdi bu konuların kesin bir tartışması için uygun zaman olmayabilir.¹³⁷

¹³⁴ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα. Platon, ezeli ve ebedi süreklilik (αἰών) ebedi/sonsuz zamanla karşılaştırdığı burada bile, αἰῶνος’u “ezeli ve ebedi,” αἰδίος’u “ebedi/sonsuz” için ayırmaz. Fakat bizzat bu ifadede, kalıcı süreklilikle karşılaştırılan hareketli surete αἰώνιον denmesi şüphesiz tuhaftır. ἀέναν εἰκόνα, “sürekli akan suret,” tahmini yapmak ve ruhun hareketinin Oluş’a sürekli akan bir varoluş (ἀέναν οὐσίαν) verdiği *Yasalar* 966e ve Kritias, *Peirithous*, frag. 18 ἀκάμας τε χρόνος περί τ’ ἀενάῳ βρέματι πλήρης φοιτᾷ... ile kıyaslamak caziptir.

¹³⁵ Kabul edilemez bir ünlü boşluğundan kaçınmak için, διὰ χρόνον (F. Eus. Ston. Pr. (lemma): διὰ χρόνου, cett.) οὐδὲ olarak okuyun. Bkz. 20a üzerine not.

¹³⁶ τὰ τοιάδε (“şu gibi”) uzaktan λέγομεν (“söyleriz,” 37e5) tarafından gerektirilir.

¹³⁷ İtiraz, zaman içinde meydana gelen veya olan veya var olmayan şeylere dair ifadelerde “is” [= “-dır”] kelimesini kullanmaktır. “Varlık,” burada Oluşun aksine,

Her hâlükârda, Zaman Gök ile birlikte meydana gelmiştir ki böylece aynı anda vücuda getirildikleri gibi, eğer bir gün çözülmeleri olursa, aynı anda çözülebilsinler. [38c] Ve Gök daima var olan doğanın kalıbına göre yapılmıştır, mümkün olduğu kadar o kalıba benzesin diye. Zira kalıp ezelden ebede var olan bir şeydir, oysa Gök¹³⁸ meydana gelmiştir, şimdi vardır ve tüm zaman boyunca sürekli var olacaktır.



Yukarıdaki ilk cümlede, “ebedi tanrılar için meydana getirilmiş bir tapınak,” τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα’nın farklı kelimelerle ifadesidir ve biraz gerekçelendirmeyi gerektirir. Kelimeler genellikle “ebedi tanrılarının yaratılmış bir *imgesi*” olarak çevrilir ve bu ifade, *agalma* (imge) kelimesinin basitçe *eikon* (suret) ile eşdeğer olduğunu varsayan yorumcuları rahatsız etmiştir. Bu yorumculara göre, ebedi tanrılar dünyanın yapımında kalıp olarak alınan Formlar ya da (çoğula rağmen) Demiourgos’un kendisi olması gerekir. Fakat *Timaios*’un hiçbir yerinde Demiourgos modeliyle özdeşleştirilmez¹³⁹ ve Formlardan hiçbir yerde tanrı olarak söz edilmez.

Ancak *agalma* kelimesi hiçbir suret iması içermez ve *eikon* ile eşanlamlı değildir. θεῶν ἄγάλματα’nın “tanrılarının imgeleri,” kült heykelleri için genel bir tabir olduğu doğrudur; ancak kelimenin kendisi iki ana anlama sahiptir: (1) tapınma nesnesi ve (2) kişinin hoşlandığı bir şey.¹⁴⁰ “İmge,” kulağımıza bir suret çağrıştırır: bir

bütünyle ezeli ve ebedi şeylerin gerçek değişmez Varlığına ayrılmalıdır. Oluşa uygulanması en azından belirsizdir, kesin değildir. Son cümle, “-dır”ın belirsizliğine dair bir tartışmanın *Sofist*’te bulunacağını ima eder. “Var olmayan” (sıradan konuşmada olduğu gibi) kesinlikle var olmayan anlamına gelir ve *Sofist*’in gösterdiği gibi, ona dair gerçek anlamda hiçbir şey öne sürülemez.

¹³⁸ ó δέ, yani οὐρανός (Pr. 3.50.29). Dünyanın varoluşu tüm geçmiş, şimdiki ve gelecek zamana yayılır. Krş. 31b, οὐρανός γεγωνώς ἔστιν καὶ ἔτ’ ἔσται. 37c8 ve 39e1 ile kıyas οὐρανός’un daha öncesinden ἴν’ ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύνανμιν ἢ ifadesinin öznesi olduğunu önerir.

¹³⁹ 92c7’de εἰκὼν τοῦ νοητοῦ (yani ζῶου) okunmalıdır, ποιητοῦ değil.

¹⁴⁰ Bir tapınma nesnesi olarak ἄγαλμα, ὃ τις ἀγάλλει’dır (tapınılan şey); diğer anlamda ὃ τις ἀγάλλεται’dır (hoşlanılan şey)—bu ἄγαλμα’yı açıklamak için sıklıkla kullanılan bir ifadedir. İkincisi edebiyattaki önceki anlam gibi

parktaki “heykel,” katı ve ilginç olmayan bir büst. Bir heykeli, merhum bir generalin veya politikacının ruhunu barındıran bir şey olarak düşünmeyiz. Asla bir tapınma nesnesi değildir ve nadiren bir hoşlanma nedenidir. *Agalma*’nın farklı çağrışımları Platon’daki diğer pasajlardan örneklenebilir. *Phaidros*’ta (252d) âşık, aşkını (ἔρως) mizacına göre seçer ve “sanki bu aşk onun gözünde bir tanrıymış gibi, onun onuruna ayinler yapmak niyetiyle onu bir tapınma nesnesi (οἶον ἄγαλμα) gibi biçimlendirir ve süsler.” Burada maşuka, mizacına uyan tanrının bir tecessümü veya somutlaşmış hâli olarak tapılır. *Yasalar* 931a’da *eikon* ve *agalma* yan yana kullanılır: “Hürmet ettiğimiz bazı tanrılar (yıldızlar) açıkça görünürdür; diğerlerinin suretleri (εἰκόνας) olarak *agalmata* adarız ve bunlara [= *agalmata*] tapındığımızda, cansız olsalar da, o canlı tanrıların bu yüzden büyük iyi niyet ve şükran duyduğuna inanırız.”¹⁴¹ “Böylece, evinde yaşlılıktan eli ayağı tutmayan ve hazine gibi yatan anası veya babası ya da bunların anaları veya babaları olan biri, böyle bir adanmış nesneye ocağında (ἐφέστιον ἱδρυμα) sahip olduğu sürece, eğer ona gerektiği gibi doğru bir şekilde özen gösterirse, daha etkili bir tapınma nesnesine (ἄγαλμα) sahip olabileceğini asla düşünmesin... Tanrıların nezdinde yaşlılık çağındaki bir baba veya atadan veya aynı durumdaki bir anadan daha değerli tapınma nesnesine sahip olamayız. Atalarına hürmetle tapan (ἀγάλλη τιμαῖς) birinden tanrı memnun olur. Adanmış nesne olarak bir ata (τὸ προγόνων ἱδρυμα, “tapınak,” Bury), cansız olanlardan çok daha üstün olan muhteşem bir şeydir; zira canlı olanlar onlarla gereğince

görünüyor. Bu, Proklos tarafından pasajımıza ilişkin tanınır: καὶ γὰρ πως τὸ ἄγαλμα παρὰ τὸ ἀγάλλεσθαι τὸν θεὸν ἐπ’ αὐτῷ λέλεκται: “zira tanrı ondan hoşlandığı için, [kozmosun] bir anlamda imge olduğu söylenir” (3.6.24) ve belki de metindeki ἡγάσθη (“hayran oldu”) ve εὐφρανθεῖς (“sevinç duyarak”) kelimeleri ile ima edilir.

¹⁴¹ τῶν δ’ εἰκόνας ἀγάλματα ἱδρυσάμενοι, οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας, ἐκείνους ἡγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ’ εὐνοίαν καὶ χάριν ἔχειν. Burada eril οὓς (“bunlara”), ἀγάλμα’yı yaşamı kendisinde değil, tasvir ettiği canlı tanrıda olan bir tanrı olarak ele alır.

ilgilenildiğinde dualarımıza katılabilir veya ihmal edildiğinde bize karşı dua edebilir. Böylece babasına ve atasına ve böyle herkese doğru bir şekilde muamele eden kişi, ilâhî lütfu elde etmek için en etkili tapınma nesnelere sahiptir.” Bu pasajda tapılan ebeveyn *agalma*’dır; “imge” veya “heykel” yetersiz bir çeviridir. Bir antikçağ insanı için bir kült heykeli tapındığı ve hoşlandığı bir şeydi, çünkü görünür imge tapınaktaki ilâhî varlığın mevcudiyetini işaret ediyordu. Orada tanrının gelip içinde ikamet etmesi için kurulmuştu. Böylece, “bir Hermes heykeli dikmek”in Yunancası basitçe ἰδρύεσθαι ‘Ἐρμῆν’dir. Aynı kelime (ἰδρύσατο), gezegenleri Küresinin çerçevesine yerleştiren Demiourgos (33d) için de kullanılır. Richard Wilhelm, Çin tapınaklarında, tanrıların imgeleri ve tasvirlerine normal şartlarda saygı ile muamele edilmediğini gözlemlemiştir. “Bu tasvirler tanrı değildir. Sadece doğru şekilde çağrıldıkları takdirde, girdikleri yerlerdir. Tanrı oradayken, imgesindeki mevcudiyet ciddi ve kutsal bir meseledir. Orada değilken, imgesi bir tahta veya kil parçasıdır.”¹⁴² Julianos, görünür tanrıların—gök cisimlerinin—tüm dünyaya bahsettiği faydaları vurgulayarak Güneş’i “akledilir babanın (?) ruh ve akla sahip ve hayırsever olan canlı *agalma*’sı” olarak adlandırır.¹⁴³ Güneş bir heykel ya da suret değil, canlı bir *tecessümdür*.

Proklos bu düşünce tarzının tamamen farkındadır. Platon, der Proklos (3.4.18), kozmostan ebedi tanrıların bir *agalma*’sı olarak söz eder, çünkü kozmos akledilir tanrıların ilahiliği ile doludur: Ama nasıl ki kült imgeleri (ἁγάλματα) tanrıların aşkın özlerini içlerine almaz, kozmos da onları kendi içine almaz. Kozmostaki tanrılar (gök cisimleri), âdeta akledilir tanrılardan kaynaklanan bir parlaklığı ileten kanallardır. Proklos, kosmosu bir *agalma* olarak yapan ve içine münferit tanrıların *agalmati*’sını diken Demiourgos’a (3.69.2)

¹⁴² *The Soul of China*, s. 314.

¹⁴³ *Ep.* 51.434. τὸ ζῶν ἁγάλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννοον καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρός (παντός Osann. Metinde bu kelimeden sonra boşluk olduğu görünüyor.)

ἀγαλματοποιὸς τοῦ κόσμου (“kozmosun heykeltraşı,” 3.6.10) der.¹⁴⁴ Dinî amaçlarla adanan *agalmeta*’dan bazıları herkes tarafından görülebilir; diğerleri, tanrıların mevcudiyetinin simgeleri olarak içeride saklıdır ve sadece intisap rahiplerince bilinir. Aynı şekilde kozmos hem Baba’sının ilahiliğinin görünür işaretlerini hem de onun gerçekliğe katılımının görünmez imzalarını içeren akledilir bir *agalma*’dır (1.273.10). Proklos iki yerde, [*agalma* yerine] “tapınak” (ἱερόν) kelimesini koyar: “Kosmos tapınakların en kutsalıdır” (1.124.17); gök cisimleri kozmosun içine “mükemmel yılı birlikte tamamlayan tanrıların tapınakları olarak” dikilmiştir (2.5.7, 38d’ye atıfla).¹⁴⁵

Cümlemizde Demiourgos, kozmosu, bedeni ve ruhu ile birlikte, o ana kadar düzenlendikleri kadarıyla temaşa eder. Beden dönen halkaları ile gök Küre olarak görünür; ona ruh tarafından can/hareket verilir ve bedenın halkaları ruhun hareketlerini simgeler: Kozmosun bedeni, Platon’un birden çok bahsettiği¹⁴⁶ Daidalos tarafından yapılan o heykeller gibi canlı ve hareketli bir *agalma*’dır. Ancak ebedi tanrıların hâlâ bu boş tapınakta yerlerini alması gerekir. Bunlar “göksel tanrılar”dır (οὐράνιοι θεοί, 39e)—yıldızlar, gezegenler ve Yer)—ve birazdan hepsi “ebedi ve ilâhî canlılar” olarak tasvir edilecektir.¹⁴⁷ Pasaajımızdaki “ebedi tanrılar”ın gök cisimleri

¹⁴⁴ Bu, Alkibiades’in Sokrates’i bir Silenos heykeline benzetmesini hatırlatır: Heykel açıldığında içinde tanrıların altın ἀγάλματα’sını barındırdığı bulunacaktır (*Symp.* 216d, e).

¹⁴⁵ Aiskhylos (*Eum.* 920) Atina’yı προῦριον θεῶν, ῥυσιβωμον Ἑλλάνων ἀγάλμα δαιμόνων olarak tasvir ettiğinde, “shrine” (tapınak) gerçek anlama “bright ornament” (“parlak süs,” Weir Smyth) ya da “precious jewel” (“kıymetli taş,” Headlam) karşılıklarından daha yakın değil midir? Atina bir heykel ya da imge değil, tanrıların keyifle ikamet ettikleri bir yerdir.

¹⁴⁶ *Euthyphron* 11b, 15b, *Menon* 97d. Ne ilginçtir ki, Aristoteles, *Timaios*’un bu bölümünü eleştirmeden hemen önce, Demokritos’u ele aldığı bağlamda, Daidalos’un içine cıva dökerek hareket ettirdiği söylenen tahta Afrodite heykelinden söz eder.

¹⁴⁷ ζῶα θεῖα καὶ αἰδία (40b) sabit yıldızları ve gezegenleri içerir; ve Yer “Gökteki tanrıların en kıdemlisidir” (40c). Tüm bunlar τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν (*Resp.* 508) sınıfındandır. Dolayısıyla, Tr.’un şu ifadesine katılmam

olduğu *Epinomis* 983e'den açıktır: Orada bunlar ilâhî canlılar olarak tasvir edilir: Onları ya gerçek tanrılar olarak kutlamamız ya da tanrıların kendilerinin yaptığı *agalmata* gibi, tanrıların suretleri olarak kabul etmemiz gerekir. Onlar değersiz yapıcıların eseri değildir, aksine onlara diğer tüm *agalmata*'nın üstünde hürmet etmemiz gerekir; zira daha hoş ya da daha gerçek anlamda tüm insanlığın ortak bir mülkiyeti olan ya da daha yüksek saflık, görkem ve yaşam doluluğu içeren daha mükemmel bölgelerde dikilmiş (ἰδρυμένα) *agalmata* asla görülemeyecektir. Burada yıldızlar ya gerçek tanrılar ya da tanrılar tarafından kendi ikametleri için yapılan *agalmata*'dır.¹⁴⁸ Bizim pasajımızda, sekiz hareketli çembere sahip kozmos, simgeleyen hareketlere sahip olacak ilâhî varlıkların mevcudiyetini bekleyen bir *agalma* olarak düşünülür. Göksel tanrıların ve (daha sonra) üç aşağı canlı türünün eklenmesi, kopyanın modeline benzemesini tamamlayacaktır (92c).

Ancak ilk olarak açıklanması gereken şey, tüm bu canlıların, hatta göksel tanrıların bile, zamanda hareket eden ve tüm zaman boyunca süren zamansal yaşama sahip olduğu ve bu yaşamın modele özgü ezeli ve ebedi değişmez süreklilikle (αἰών) aynı şey olmadığıdır. Gerçek varlığın niteliği olarak değişmez süreklilik kavramı ilk olarak Parmenides tarafından ifade edilmiştir. Platon, onun Bir Varlık ile ilgili sözlerini tekrarlar: “O ne vardı ne de olacaktır, çünkü tamamen şimdi vardır” (frag. 8.5). Platon’un akledilir âleminin “bölünmez” varlığı, “birlikte duran (kalan)” bir süreklilik talep eder. Zaman esasen üç “forma” ayrılır—geçmiş, şimdi, gelecek—ve tekrar eden birçok “parça,” gün, ay, yıl denilen dönemler, tarafından ölçülen “sayıya göre hareket eder.” Bu ölçüm birimleri olmadan Zaman diyebileceğimiz hiçbir şey var olamaz ve bunlar yine, gök cisimlerinin düzenli devirleri, göksel saatin hareketleri olmadan var olamaz.

mümkün değil: “tüm hikâye boyunca ‘ebedi’ denilebilecek sadece bir Tanrı var: Yaratıcı’nın kendisi” (s. 184).

¹⁴⁸ Krş. Siml. *Phys.* 1337.34, προφανέστερον μὲν θεοὶ καλοῦνται τὰ τῶν οὐρανίων θεῶν περιπολοῦντα ἀγάλματα.

Buna göre, zamanın “Gök ile birlikte var olduğu,” yani biri olmadan diğerinin de olamayacağı, söylenir.

Platon’un Zamanı ele alışı ile Mekânı ele alışı arasında önemli bir fark vardır. Biz Oluştan “zaman ve mekânda” süregidiyor diye söz etme eğilimindeyizdir, sanki bu iki durum aynı seviyedeymiş gibi. Platon onları öyle görmez. Zaman burada dünyayı düzenleyen ilâhî aklın yaratımları arasında yer alır. Önceden var olan bir çerçeve değil, bu düzenin bir özelliğidir. Diğer taraftan mekân, diyalogun ikinci bölümünde, “Zorunluluktan doğanlar” başlığı altında tanımlanır. Şimdiye kadar göz ardı edilen Oluşun Haznesi (Varlığın ve Oluşun yanı sıra) üçüncü bir etken olarak orada hesaba katılır (48e). Bu Hazne sonunda Mekân ile özdeşleştirilir (52a) ve verili bir çerçeve olarak ele alınır: Demiourgos’tan bağımsız ve onun tüm işlemlerinden önce gelen zorunlu bir koşuldur. Zaman verili bir çerçeve değildir; Demiourgos’un eserleri olan göksel devirler tarafından “üretilir” (38e). Mekânın varoluşunun, dünyanın ruhu ve bedeninin tüm bu tasviri boyunca ima edildiği doğrudur; fakat onun varoluşu Akıldan değil, Zorunluluktan doğar. Mekân, Aklın görünür düzeni onsuz üretemeyeceği bir durumdur. Zaman o düzenin bir özelliğidir ve onun akli yapısına içkindir.

Platon’un devirsel hareketten ayrılmaz olarak gördüğü Zamana dair görüşü bir yenilik değildir. Bu, Zamanı hep dairesel hareketle ilişkilendiren tüm Yunan düşüncesinde bulunan bir gelenektir. Kendi öğretisiyle bağlantılı olarak popüler ve felsefi zaman tasavvurlarını gözden geçiren Aristoteles, en kolay sayıldığı için, düzenli dairesel mekânsal hareketin en iyi ölçüm birimini sağladığını belirtir. “Ne başkalaşım ne artış ne meydana geliş düzenli olabilir ama mekânsal hareket düzenli olabilir. Bu nedenledir ki *Zaman kürenin hareketi olarak düşünülür*,¹⁴⁹ çünkü diğer değişim türleri mekânsal hareketle

¹⁴⁹ Başta (218b1) bazılarının (Eudemos ve Theophrastos’a göre Platon) Zamanı evrenin hareketiyle özdeşleştirdiğinden bahsedilmiştir; diğerleri ise (Pythagorasçılar, Diels, *Vors.* 45B, 33) aslında gök kürenin kendisiyle özdeşleştirmiştir, “çünkü her şey Zamanın ve ayrıca kürenin içindedir.”

ölçülür ve Zaman bu (dairesel) hareketle. Bu, *insan ilişkilerinin bir döngü oluşturduğu ve doğal bir harekete sahip ve meydana gelen ve yok olan diğer tüm şeylerin bir döngüsü* olduğu şeklindeki yaygın sözü de açıklar. Bunun sebebi, tüm bu şeylerin Zaman tarafından ayırt edilmesi ve başlangıç ve sonlarının sanki bir tür devre içindeymiş gibi olmasıdır; zira *Zamanın kendisi bile bir çeşit çember olarak düşünülür*. Bunun sebebi yine Zamanın bu tür bir mekânsal hareketin ölçüsü olması ve kendisinin de onun tarafından ölçülmesidir. Böylece, meydana gelen şeylerin bir döngü oluşturduğunu söylemek bir Zaman çemberi olduğunu söylemektir ve bu da onun dairesel hareketle ölçüldüğü anlamına gelir” (*Phys.* 4.223b13 vdd.).

Zaman nasıl oldu da bir çember olarak değil de düz bir çizgi olarak tasavvur edildi? Zaman Mekândan daha soyut, daha içeriksiz, daha hayale benzerdir. Mekânı dolduran şey, görebileceğimiz ve elle tutabileceğimiz bedendir; Zamanı dolduran şey harektir ve her şeyden önce tüm yaşamın hareketidir: αἰών kelimesi hem “zaman” hem “yaşam” anlamına gelir. Ve Aristoteles’in dediği gibi, doğal bir harekete sahip ve meydana gelen ve yok olan diğer tüm şeylerin bir döngüsü vardır. Sisteminin dört unsuru, Mekânın boyutlarında doğal bir harekete sahiptir; ama onlar sonsuza dek baki kalır ve hareketleri düzdür. Ama meydana gelen ve yok olan yaşam, Zaman döngüsünde, oluş çarkında—doğum, büyüme, olgunluk, çürüme, ölüm ve yeniden doğuş—hareket eder. Bu kelimeler aynı anda Zamanın dairesel imgesinin kökenini önerir. Dönen yıldan ödünç alınmıştır—*annus*, *anulus*, halka. Hermippos, *Athena’nın Doğumu* adlı komedisinde, yılı—*Eniautos*’u—şöyle tasvir eder:

Görünüşü toparlaktır ve her şeyi kendisinde barındırarak bir daire içinde döner. Ve tüm yeryüzünün etrafında dairesel koşarken biz insanları dünyaya getirir. Adı *Eniautos*’tur ve yuvarlak olduğundan ne sonu ne başı vardır ve bedenini tüm gün ve her gün daire içinde koşturmaktan asla vazgeçmez (frag. 1, Meineke).

Aristoteles bu ikinci görüşün tartışılmayacak kadar arkaik ve naif olduğunu söyler.

Yıl, der Hermippos, “her şeyi kendisinde barındırır” (ἐν αὐτῷ). Burada, *Eniautos*’un ἐν αὐτῷ’dan türetilmesine bir gönderme vardır ki bunu Platon’un *Kratylos*’unda da buluruz. Sokrates orada “yıl” için kullanılan iki kelimenin—*eniautos* ve *etos*—birlikte alındığında, anlamlı olduğunu açıklar: Bunlar *kendi içinde araştıran* (τὸ ἐν αὐτῷ ἐτάζον) ve doğan ve meydana gelen her şeyi işığa çıkaranı ifade eder.¹⁵⁰

Empedokles’in sisteminde yaz ve kışın eski mevsimsel “güçleri”—sıcak, soğuk, nemli, kuru—ateş, hava, su ve toprakla özdeşleştirilerek unsurlar olarak kurulur. Bu dördü, nasıl daha önce mevsimler yılın çemberinde döndükçe sırayla hâkim oldularsa, “Zamanın çemberi döndükçe de sırayla hâkim olurlar.”¹⁵¹ Empedokles gibi, Platon da burada, Zamanın sayılara göre “dairesele dönmesi”nden söz eder.¹⁵² Proklos buna dair Zamanın hareket eden şeyler arasında ilk olarak döndüğünü belirtir; onun devri ile her şey bir daire içinde döndürülür. Zamanın ilerlemesinin her iki yönde de sınırsız uzanan tek bir düz çizgi gibi olmadığını, sınırlı ve dairesele çevrelenmiş olduğunu açıkça söyler.¹⁵³ Platon’un “*tüm zaman boyunca*” (36e) ifadesini Büyük Yıl, yani gezegenlerin tüm devrelerini kapsayan ve tüm Zamanı içeren “bütünün tek devresi” olarak anlar, “zira bu devrenin ölçüsü Zamanın tüm uzamı ve açılımıdır ki tekrar tekrar yinelenmesi dışında bundan daha büyük bir uzam olamaz; zira Zaman bu şekilde sınırsızdır” (2.289). “Zamanın hareketi sonu başlangıca bağlar ve bunu sonsuz kez yapar” (3.30.31).

¹⁵⁰ Krş. Plut., *def. orac.* 12.416a, ἐνιαυτὸς ἀρχὴν ἐν αὐτῷ καὶ τελευτὴν ὁμοῦ τι πάντων ὧν φέρουσιν ὥραι γῆ δὲ φύει περιεσχηκῶν. Lydus *de mens.* 3.4, ἐνιαυτὸς ὠνομάσθη, παρὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ κινεῖσθαι αὐτόν· κύκλος γάρ ἐστιν ἐφ’ ἑαυτὸν εἰλούμενος. Ps.-Hippoc. π. ἐβδ. 16. Soph. *Aj.* 646, ἅπανθ’ ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος φύει τ’ ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται.

¹⁵¹ *Vors.* 17B, 29, ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο. Aynı satır 26B, 1’de χρόνοιο yerine κύκλοιο ile tekrarlanır.

¹⁵² 38a, χρόνου ... κατ’ ἀριθμὸν κυκλομένου.

¹⁵³ Pr. 3.29, ὠρισμένη τε καὶ περιγεγραμμένη. Locke (*Essay*, Kitap 2, böl. 15, § 11) ile karşılaştırın: “süre sonsuza uzanmış doğrusal bir çizginin uzunluğu gibidir.” Locke’un (böl. 14’te) Zamanı göksel devirlerden ayırmak için uzun bir tartışmaya gerek duyması ilginçtir.

38c-39e. Zamanın araçları olarak Gezegenler

Platon, artık hazırlanmış olan devirler sisteminde tapınağa konacak tüm ebedi göksel tanrıların yaratılışına geçmeden önce, ilk olarak onların arasında insanlığa özel faydası zaman devrelerini ayırt etmekte ve böylece insanlara saymayı ve hesaplamayı öğretmekte yatan Gezegenleri alır. Daha sonra (47a) bu düzenli devrelerin gözlemlenmesinin sayıların keşfine, doğaya yönelik tüm araştırmalara ve felsefenin kendisine götürdüğünü belirtir.



[38c3] Öyleyse, Tanrının Zamanın doğuşuna yönelik bu planı ve niyetine binaen, Zamanın meydana getirilebilmesi için, Güneş ve Ay ve—“gezginler” olarak adlandırılan—diğer beş yıldız, Zamanın sayılarını tanımlamak ve korumak için yapılmıştır. Tanrı, her biri için bir beden yaptıktan sonra, onları Farklının devrinin içinde hareket ettiği¹⁵⁴ dönüşlere yerleştirdi—yedi dönüşte yedi cisim: [38d] Ay’ı Yer’e en yakın çembere; Güneş’i Yer’in üstündeki ikinci çembere; Sabah Yıldızı (Venüs) ve Hermes için kutsal addedileni (Merkür), hız bakımından, yarışlarını Güneş ile koşacak şekilde dönen ancak onunkine karşıt bir güce sahip çemberlere¹⁵⁵; ki bu sayede Güneş ve Hermes’in yıldızı ve Sabah Yıldızı aynı şekilde birbirini yakalar ve birbirine yakalanır. Di-

¹⁵⁴ Pr.’un (3.59.29) belirttiği gibi, Farklının devrinden (περίοδος) hâlâ bir bütün olarak ruhun tek hareketi diye söz edilir: Farklının devrinin aralarında dağılmış olduğu yedi dönüş (περιφοράί) hepsinde süregider. περιφορά dairesel güzergâhtan çok, öncelikle dairesel *hareket* anlamına gelir; krş. *circuitus*.

¹⁵⁵ εἰς [τὸν] τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλον ἰόντας, Burnet. “Venüs ve Merkür Güneş ile aynı dönüşe sahip çemberlere konur, ama tek ve aynı çembere değil. Cümlelerin kuruluşu εἰς (κύκλους) ἰόντας ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλον şeklindedir ve κύκλον, ἰόντας’tan sonraki içsel nesnenin belirtme hâlindedir” (Tr.). A.-H. τοὺς’u kabul ederek Stallbaum’u takip etmiştir: Bu, Y’de bir düzeltme olarak görünür ve τὸν’un dışarı bırakılmasıyla aynı anlamı verir. τὸν okuması Albinos, *Didasc.* 14 kadar eskidir: φωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον ἀστέρα εἰς τὸν ἰσοταχῇ μὲν ἡλίῳ κύκλον ἰόντα (*sic*), τούτου δὲ ἀφεστῶτα. Bkz. Heath, *Aristarchus*, s. 255 vdd.

ğerlerine gelince,¹⁵⁶ onları nereye ve hangi nedenlerle yerleştirdi—tüm bunların açıklaması, [38e] sadece tali olsa da uğruna verilen şeyden daha ağır bir iş olacaktır. Belki bunlar daha sonra serbest bir vaktimizde gerektiği gibi anlatılabilir.



Buradaki tek zorluk, Venüs ve Merkür'ün (veya çemberlerinin) “Güneş’inkine karşıt bir güce sahip olduğu”¹⁵⁷ ifadesinde yatmaktadır. Gördüğümüz gibi (s. 125), Güneş, Venüs ve Merkür “benzer hıza” (aynı açısal hıza) sahip bir grup oluşturur ve bu grup yarışlarını birlikte koşar ya da güzergâhlarını birlikte bitirirler (ισόδρομοι); yani hepsi Zodyak işaretleri boyunca yolculuğunu bir güneş yılında tamamlar. Ay, bu gruptan farklı olarak, Güneş ile aynı yönde hareket eder, ancak çok daha hızlıdır. Üç dış gezegen, Er Miti’nde bahsedilen o “görünen karşı-devir”e sahiptir ki bunu gezegenlerin münferit ruhlarının öz-hareket gücüyle açıklamıştık. Bunun sonucu, onların çemberlerinin, diğer dördünün çemberlerine kıyasla, Farklının ortak hareketini yavaşlatan ek bir karşı hareket kazanmasıydı. Bu karşıt gücün veya eğilimin etkisi, şimdiye kadar ele alındığı kadarıyla, Güneş’ten sapma açılarının tümünden geçmeleri ve onunla yalnızca bir güneş yılından daha uzun aralıklarla tekrar çakışmalarıdır.

Şimdi Venüs ve Merkür'ün “Güneş’inkine karşıt bir güce sahip olduğu” ifadesinden ne anlamalıyız? Davranışlarının her bakımdan üç dış gezegeninkine uygun olduğunu anlamamız gerektiği açıktır. Venüs ve Merkür, tüm sapma açılarından geçmez. Platon’un bildiği gibi, her zaman Güneş’in yakınında bulunurlar. Bu karşıt eğilimle hangi görüntünün açıklandığı bize şu sözlerle söylenir: “Böylece

¹⁵⁶ Üç dış gezegen: Mars, Jüpiter, Satürn. “Enshrined” ἱδρύσατο için aşırı bir çeviridir, ama gezegenler tanrıdır ve ἱδρύεσθαι θεόν “bir tanrının (bir heykelini) dikmek” anlamına gelir.

¹⁵⁷ 38d: τὴν δὲ ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν· ὅθεν καταλαμβάνουσιν τε καὶ καταλαμβάνονται κατὰ ταῦτα ὑπ’ ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος.

Güneş, Merkür ve Venüs benzer şekilde birbirini yakalar ve birbiri tarafından yakalanır.” Venüs ve Merkür, Güneş’ten hiçbir zaman uzak olmamakla birlikte, bazen önüne geçerek sabah yıldızları olarak, bazen de gerisine düşüp akşam yıldızları olarak görünürler.¹⁵⁸ Üçü hedefe birlikte ulaşan (ισόδρομοι) bir grup yarışçı gibidir, ancak yolda bazen biri, bazen diğeri öne geçer.

Antikler bu görüntüyü açıklayan karşıt gücün doğası konusunda hemfikir değillerdi, çünkü kısmen bazıları Platon’da izine rastlanmayan dış çemberler [= *epicycles*] karmaşıklığını işin içine sokma eğilimindeydi. Ancak Theon, Proklos ve Khalkidios’un tümü, Güneş’in sürekli aynı hızda hareket etmesine karşın, diğeri ikisinin bazen daha hızlı, bazen daha yavaş hareket ettiği görüşünden bahseder.¹⁵⁹ Platon hiçbir yerde her gezegenin tektip bir hızla hareket ettiğini söylemediğinden, bu görüş metinle tutarlıdır. Kabul edilmemesi için bir sebep göremiyorum.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Krş. Tim. Locr. 96e. Pr. 3.66.8.

¹⁵⁹ Pr. 3.66.26. Theon, s. 222: “Güneş burçları yaklaşık 365 ve 1/4 gün içinde kat eder. Venüs ve Merkür *tektip olmayan* (ἀνωμάλος) bir hareketle: Zamanlarında küçük farklılıklar gösterirler, ancak her zaman Güneş’in çevresinde görünerek, yarışlarını genel olarak onunla yaparlar. Böylece onu yakalar ve onun tarafından yakalanırlar.” Khalk., s. 176: “Benzer hıza sahip bu yıldızlarla ne demek istediğini Platon kendisi açıklar: Hepsi güzergâhını bir yılda tamamlar ama öyle ki, *bazen daha yavaş, bazen daha hızlı hareket ederek*, kâh Güneş’i yakalarlar, kâh onun tarafından yakalanırlar”; s. 137: *Lucifer* (Venüs) *et Stilbon* (Merkür) *imparibus quidem gressibus, isdem tamen paene temporibus quibus sol cursus conficiunt, modo incitato uolatu comprehendentes eum, modo pigro tractu demum ab eodem comprehensi.*

¹⁶⁰ Gezegenlerin hareketlerinin “tektip” (ὁμαλῆς) olup olmadığı ve ne anlamda olduğu konusunda antik yorumcuların kafası karışıktır. Şunları ayırt etmezler: (1) Platon’un muhtemelen ne düşündüğü; (2) ancak daha sonra keşfedilen muhtelif zevahir; (3) Platon’un şemasına yabancı olan eşmerkezli küreler, dış çemberler, dış merkezli daireler vs. içeren daha sonraki gezegen hareketi teorileri. Tr. (s. 202) şu sonuca varır: “Timaios bize iki gezegenin ve güneşin *neden* sırayla birbirlerine yaklaştığını söylemez. Üçünün de tektip hızlarla, aynı yönde ve eşmerkezli dairesel yörüngeler içindeki

Platon burada Venüs ve Merkür'ün hareketlerinin neden Güneş tarafından paylaşılmayan bu ek karmaşıklığa sahip olduğunu açıklamamıştır. Bazı antik yorumcular hız değişimlerini, öz-hareket gücü olan ruhlara sahip canlılar olarak, gezegenlerin istemleriyle açıkladı.¹⁶¹ Bu açıklama, *Epinomis*'teki¹⁶² ifadeyle desteklenebilir: Venüs ve Merkür'ün devirleri “yaklaşık olarak Güneş'e eşit hızdadır ve genel olarak ne daha hızlı ne daha yavaştır. Rehber bu üçünden işin altından kalkacak akla sahip olan olmalıdır. Bu üçünden göreve denk bir akla sahip olanın yol göstermesi gerekir.” Son sözler, bu göksel tanrıların münferit hareketlerinin, hepsinin aynı şekilde tabi olduğu (Aynı ve Farklının) iki hareketinden farklı olarak, kendi akli ruhlarının isteminden kaynaklandığını işaret eder. *Yasalar* (898d), tüm göğü dairesel döndüren Ruhun yanı sıra, gök cisimlerinin her birinin

aynı devrede döndüğünü varsayan biri tarafından hiçbir açıklama sunulamazdı.” Bu, bana göre, Timaios'un tüm bu varsayımları yapmadığı sonucuna varmak için bir sebeptir, zira bu varsayımlar görüneni sadece açıklanamaz kılmakla kalmayıp, aynı zamanda imkânsız kılardı.

¹⁶¹ Pr. 3.64.8, 117.1, 147.2, δεῖ τὴν ποικιλίαν αὐτὴν ἐξάπτειν τῆς κινήσεως τῶν ψυχῶν, κατὰ τὴν ἐκείνων βούλησιν θάττον ἢ βραδύτερον κινουμένων τῶν σωμάτων, ἀλλ' οὐ δὲ ἀσθένειαν, ὅπερ οἱ πολλοὶ νομίζοντες, κτλ. Id., *in remp.* 2.233.2: *Timaios*'a göre gezegenler şu hareketlere sahiptir: (1) Farklının hareketi, tüm gezegenlerin kürelerini (çemberlerini) bütünüyle batıdan doğuya taşıyan “tek basit hareket”; (2) her gezegenin kendi ekseni etrafında dönüşü (zira her ilahi cismin dairesel harekete sahip olması gerekir); (3) sarmal bükümün bileşik hareketi; (4) “*Bazılarının ayrıca gerçek merkezlerinin etrafındaki hareketten asla ayrılmaksızın kendi istemlerine göre yaptıkları ileri ve geri hareketler vardır.*” Khalk., s. 179: Platon (38e) gök cisimlerinin “canlı bağlarla bağlı olduğunu” söyler, yani yıldızlar canlıdır ve tanrının emirlerini anlar ve böylece sadece gezegenler ... ruh ve yaşama sahip olmakla kalmaz, tüm bunlarla birlikte evrenin ruha sahip olması ve akla katılması gerekir. *Epin.* 986b'de sekiz çember “sekiz kız kardeş güçler” (δυνάμεις) olarak adlandırılır: Bunların içinde gök cisimleri ya kendi hareketleriyle ya da savaş arabası sürücüler gibi hareket eder. Ayrıca krş. Albinos, *Didasc.* 14, ὁγδόη δὲ πᾶσιν ἡ ἄνωθενδύναμις περιβέβληται. Πάντες δὲ οὗτοι νοερά ζῶα καὶ θεοὶ.

¹⁶² 986e, δεῖ (Burnet: ἀεί libri) τούτων τριῶν ὄντων τὸν νοῦν ἱκανὸν ἔχοντα ἡγεῖσθαι (çev. Harward).

münferit bir ilâhî ruh tarafından hareket ettirildiğini açıkça öne sürer. Bu münferit ruhlar, Dünya-Ruhunun iki hareketine atfedilemez olan yıldızların ve gezegenlerin hareketlerindeki o unsurları ortaya çıkarmak dışında, hangi işleve sahip olabilir?¹⁶³ *Yasalar* 898e bir yıldızın ruhunun bedeniyle üç olası şekilde ilişkili olabileceğini önerir. (1) Ruh tüm küresel beden içinde ikamet ediyor ve ruhlarımızın bedenlerimizi hareket ettirmesi gibi onu hareket ettiriyor olabilir. (2) Veya ruh kendine ateş veya havadan oluşan bir beden bulup bununla yıldızın bedenini dıştan sarıp onu mekanik olarak hareket ettiriyor olabilir.¹⁶⁴ (3) Veya ruhun hiçbir bedeni olmayabilir ve “sahip olduğu olağanüstü harika güçler” (δυνάμεις) ile yıldıza yol gösteriyor olabilir. Venüs ve Merkür’ün sahip olduğu “karşıt güç” münferit ruhlarında bulunan bu harika güçlerden biri olabilir. Güneş, *Epinomis*’in dediği gibi, üstün aklı nedeniyle tüm gruba önderlik eder. Diğer ikisi, bazen onun gücüne küçük bir ölçüde karşı koyan bir güce sahiptir, ancak Güneş Farklının asıl hareketiyle güzergâhında istikrarlı bir şekilde devam ederken, genel olarak onun önderliğini takip ederler.

Bu görüşe göre, “Güneş’in gücüne (ve Farklıya) karşıt güç,” kelimelerin doğal olarak ima edeceği gibi, daha önce gezegen çemberlerinin ilk açıklamasında bahsedilen güçtür. Üç dış gezegen bu gücü sürekli olarak sergiler ve bunun sonucunda tüm sapma açılardan geçer. Venüs ve Merkür bunu sadece aralıklı olarak sergiler,

¹⁶³ Pr. 3.70, bir bütün olarak Dünya-Ruhunun iki devrini ve gezegenlerin yedi ruhunu kabul eder. Aristoteles, Platoncu döneminde, (gezegenler dâhil) gök cisimlerinin tanrı olduğunu ve hareketlerinin istemli olduğunu savunmuştu.

¹⁶⁴ 898e, ἡ ποθεν ἔξωθεν σῶμα αὐτῇ πορισαμένη πυρὸς ἢ τινος ἀέρος, ὡς λόγος ἐστὶ τινων, ὡθεῖ βίᾳ σώματι σῶμα. Bunu şu şekilde anlıyorum: Yıldızın ruhu bir bütün olarak yıldızın bedeninde değil, yıldızın bedeninin “dışında (?) bir yerde,” ateşten veya belki de havadan oluşan bir zarfta ikamet ediyor olabilir. Zarf bu durumda doğrudan içinde yaşayan ruh tarafından hareket ettirilecek ve yıldızın bedenini de onunla birlikte “itecektir.” ποθεν ἔξωθεν ister (en doğal görünen) πορισαμένη ister ὡθεῖ ile alınsın, anlamın bu olduğu görünüyor. Ancak diğerleri, bu “bedenin” güneşin bedeninin içinde gömülü olarak kabul edilebileceği (Eudoksos’un) “küresi” olduğuna inanır.

bazen Güneş'in gerisine düşerler ama daha sonra onu yakalamak ve geçmek için tempolarını hızlandırırlar. Dolayısıyla onların iki çemberi, Güneş ve Ay'ın tersi yönde hareket eden çemberlerden sayılmaz. Venüs ve Merkür'ün aralıklı gerilemesinden bu önceki pasajda söz edilemezdi, çünkü bu pasaj sadece hareketleri temsil eden çemberlerle ilgiliydi, yoksa şimdi çemberleri işgal etmek ve hareketlere sahip olmak üzere yaratılmış cisimlerle değil. Orada sadece ana, sabit hareketler tasvir edilebilirdi.

Fakat şu itiraz yapılmıştır: Eğer buradaki karşıt güç ruh çemberleri açıklamasında bahsedilen güçle aynıysa, neden üç dış gezegene değil de sadece Venüs ve Merkür'e atfedilir? Yanıt, Platon'un bunu onlardan esirgemediğidir. Bu pasajda gezegenlerden Yer'den dışa doğru sıraları içinde bahseder: önce Ay, sonra Güneş, Venüs ve Merkür'den oluşan üçlü grup. Ve bu üçünün de aynı (yıllık) devreye sahip olmasına rağmen, ikisinin neden bazen geriye düştüklerini, bazen de öne geçtiklerini açıklayan karşıt güce sahip olduğunu belirtir. Geri kalan üçü (Mars, Jüpiter, Satürn) son cümlede, münferit hareketlerini ayrıntılı olarak tasvir etmenin çok uzun süreceği notuyla bir kenara bırakılır.¹⁶⁵ Başka bir amaç için kendilerine atfedilen karşıt güce onların da sahip oldukları inkâr edilmez. Buradaki ima buna sahip olduklarıdır, çünkü hareketlerinin burada (krş. 40c) tasvir edilemeyecek kadar karmaşık olduğu, yani Venüs ve Merkür'ün hareketlerinden bile daha karmaşık olduğu, söylenir. Platon'un astronomi üzerine bir inceleme değil, bir yaratılış miti yazdığını bir kez daha vurgulamak gerekir. Eserin ölçeği, astronomiye dair pasajların aşırı derecede sıkıştırılmasını gerektirir ve açıkça bahsedilmeyen bir özelliğin Platon tarafından bilinmediğini asla varsaymamalıyız.

Her hâlükârda, gezegensel hareketin bu ufak, istemli değişiklikleri, yalnızca gezegenlerin birbirlerine ve Zodyak'ın burçlarına

¹⁶⁵ Aynı şekilde *Epinomis* 990b Ay'ın aylık devresini ve ardından gündönümlerini getiren Güneş'i tasvir eder ve "onunla birlikte ona ayak uyduran cisimleri (Venüs ve Merkür) gruplamamız gerekir" ve sonra "geriye kalan güzergâhları" (ὁδοὺς) anlaşılması en zor olanlar diye bir kenara bırakır.

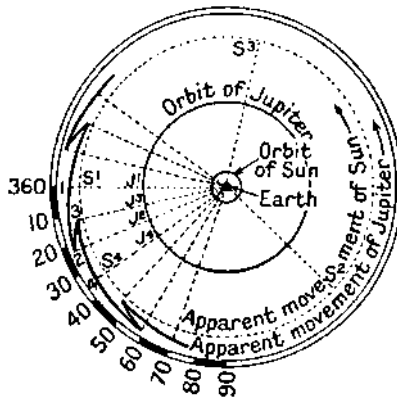
göre konumlarındaki değişimleri açıklar. Gezegenin dairesel kalan asıl hareketinin güzergâhını bozmazlar. Yürüyen merdivendeki yedi yolcumuzdan bazılarının merdivenin hareketine aşağı veya yukarı yürüyerek karşı koyması veya onu hızlandırması gibi (s. 132), gezegenler de hepsinin farklı güzergâhlarına ortak olan harekete yalnızca karşı koyar veya onu hızlandırırlar.

Şimdiye kadarki sonuç, Güneş dışındaki tüm gezegenlerin hareketinin en az üç bileşenin bileşkesi olduğudur: Hepsinin paylaştığı ve bir bütün olarak Dünya-Ruhundan kaynaklanan Aynının ve Farklının hareketleri ve gezegenlerin kendi ruhlarının akıllı isteminden kaynaklanan münferit hareketler ki bunlar görelî konumlarındaki değişimleri açıklar. Sadece Ay, Farklının hareketini sürekli olarak hızlandırır. Geriye kalan beşi de Güneş'in gücüne karşıt bir güce sahiptir. Gördüğümüz gibi Mars, Jüpiter ve Satürn bunu sürekli olarak uygular; Venüs ve Merkür ise sadece aralıklı olarak.

Geriye, Platon'un gezegenin hareketinde yön değişimi olmaksızın yalnızca geride kalmaktan ayrı olarak, geri hareket [= *retrogradation*] görüntüsünün farkında olup olmadığı sorusu kalıyor. Burçların arka planına karşı, beş gezegenin hepsi—Venüs, Merkür, Mars, Jüpiter, Satürn—yalnızca ana hareketlerini yavaşlatıyor görünmekle kalmaz, aynı zamanda güzergâhlarında hareketsiz duruyor, belirli bir mesafe geri gidiyor ve sonra tekrar ileri gidiyor gibi görünür. Proklos,¹⁶⁶ Platon'un gerçek geri hareketin farkında olduğuna inanıyordu ve bu çarpıcı görüntünün daha önce gözlemlenmiş olduğuna inanmak için yeterli sebep vardır. Platon'un aşına olması gereken Eudoksos'un sisteminde buna yer verilmişti. Tüm beş gezegen tarafından sergilenen bu geri hareketin, burada,

¹⁶⁶ Pr. 3.66: "Güneş hızını azaltmaz ya da artırmaz ve duraklamaları yoktur, ama Merkür ve Venüs'ün ilerlemeleri, duraklamaları ve gerilemeleri vardır; dolayısıyla, gözlemlenen olgulara göre, onların Güneş'e kıyasla karşıt güçlere sahip olduğunu söyleyebilirsiniz ... Ve bazen daha hızlı, bazen daha yavaş hareket ettiklerinden ve hepsi aynı anda daha hızlı ya da daha yavaş hareket etmediklerinden, doğal olarak daha hızlı hareket eden daha yavaş hareket eden diğerlerini yakalar ve [yavaşladığında] o da onlara yakalanır."

Venüs ve Merkür'ün durumunda açıkça ve diğer üçünün durumunda (iddia ettiğim gibi) örtük olarak, "karşıt güç" ile karşılandığını öneriyorum. Venüs ve Merkür, Güneş ile paylaştıkları hareketi dönemsel olarak tersine çevirme, durma ve sonra ona yetişme ve onu geçme gücüne sahiptir ama ana yıllık hareketleri onunkıyla aynı yön ve devreye sahiptir. Mars, Jüpiter ve Satürn, sürekli karşıdevirleriyle her zaman Güneş'in gerisine düşer ve aynı zamanda bu hareketi geri hareket ile tadil etme, durma ve sonra normal güzergâhlarında hızlanarak açılan mesafeyi kapatma gücüne de sahiptirler. Tüm bunların göksel hareketlerin bir modeli olmaksızın burada açıklanamayacak kadar karmaşık olduğu düşünülebilir. Aşağıdaki diyagram,¹⁶⁷ okuyucunun, merkezî bir Yer'den görüldüğü gibi, Jüpiter'in sergilediği görünen geri hareketleri kavramasına yardımcı olabilir. S^1 ve S^4 olarak işaretlenmiş çizgiler Güneş ve Jüpiter'in üzerinde çakıştığı çizgilerdir: Güneş, Jüpiter'den yaklaşık on iki kat daha hızlı hareket eder.



Jüpiter'in Geri Hareketi

S^1 'deki Güneş ve J^1 'deki Jüpiter çakışma hâlidir. Güneş 120° hareket edip S^2 'ye geldiğinde, Jüpiter 22° hareket edip J^2 'ye (ilk

¹⁶⁷ Basitleştirmelerle, Bouche-Leclercq, *L'astrologie grecque* (1899), s. 120'den uyarlanmıştır.

durak) gelmiştir. Güneş S^2 'den S^3 'e hareket ederken, Jüpiter 10° geriye J^3 'e (ikinci durak) gidiyor görünür. Daha sonra tekrar ileri gider ve J^4 'te S^4 'teki Güneş ile çakışma hâline geri döner.¹⁶⁸

Her bir çakışma arasında Jüpiter hareketsiz duruyor, geriye gidiyor, tekrar duruyor ve sonra hızlandırılmış bir hızla ileri gidiyor gibi görünür. Jüpiter (J^2 'den J^3 'e) geriye doğru hareket ederken karşıt gücünü normal kuvvetinden daha fazla kullanır. Onunkinden farklı hızlara sahip olan Mars ve Satürn, çok daha geniş farklı aralıklarla bu şekilde davranır. Tüm bu zorluklar açıkça model veya diyagram olmadan tasvir edilemeyecek kadar karmaşıktır.

Şunu da ekleyebiliriz: Khalkidios, bazı gezegen çemberlerinin diğerlerine karşıt bir harekete sahip olduğu (doğru) görüşten bahsederken, bu karşıt hareketin açıklaması gereken üç görüntü kümesini sıralar.¹⁶⁹ Bunlar açıklamamda kapsanan üç kümedir: (1) Güneş ve Ay'ın sabit ve ileri hareketi ile diğer beş gezegenin geri hareketleri arasındaki karşıtlık; (2) (en hızlı olarak) Ay'ın akşam görünmesi ile Mars, Jüpiter, (en yavaş olarak) Satürn'ün sabah yükselişleri arasındaki karşıtlık; (3) bazen şafakta görünen, bazen de akşam yıldızları olarak ortaya çıkan Venüs ve Merkür'ün kendilerine özgü davranışı. Khalkidios'un kendisi, bu zevahirin *nasıl* açıklandığını anlamaz, zira zikrettiği dış çemberler [= *epicycles*] ve dış merkezli daireler [= *eccentrics*] ile kafası karışmıştır. Ancak aynı görüntü kümelerini Theon'un açıklamasında bulduğumuzda, her ikisi de Platon'un ne demek istediğini anlamamış birinden gelen bir geleneği tekrarlıyormuş gibi görünür.



[38e3] Devam edecek olursak: Zamanın üretimine katılması gereken şeylerin her biri, kendisine uygun harekete girdiğinde ve yaşayan bağlarla birbirine bağlanmış bedenler olarak canlı hâline geldiğinde ve

¹⁶⁸ *Earth*: Yer. *Orbit of Sun*: Güneş'in yörüngesi. *Orbit of Jupiter*: Jüpiter'in yörüngesi. *Apparent movement of Sun*: Güneş'in görünen hareketi. *Apparent movement of Jupiter*: Jüpiter'in görünen hareketi. -ç.n.

¹⁶⁹ Khalk., s. 167-8.

kendisine verilen görevi öğrendiğinde,¹⁷⁰ Farklının eğik hareketi aracılığıyla dairesel dönmeye başladı. [39a] Bu, Aynının hareketini eğik kesen ve ona tabi olan bir hareketti:¹⁷¹ Bazıları daha büyük, bazıları daha küçük çemberlerde hareket ediyor; küçük çemberlerdeki daha hızlı, büyük olanlardaki daha yavaş hareket ediyordu.

Böylece, Aynının hareketinden ötürü, en hızlı dönenler, aslında daha yavaş olanları geçseler de onlar tarafından geçilmiş gibi görünüyordu. Zira zıt yönlerde iki ayrı¹⁷² ileri hareketleri olduğu için onların tüm çemberlerine sarmal bir büküm veren Aynının hareketi, [39b] kendisinden en yavaş uzaklaşan beden—hareketlerin en hızlısının—ona en yakından ayak uyduruyormuş gibi görünmesini sağladı.



Bu paragraf, herhangi bir gezegenin hareketlerindeki iki ana etkenin (tüm evreni etkileyen) Aynının hareketi ve gezegenin kendisinin zıt yönde özgün hareketi olduğu teorisinin iki sonucunu açıklar. Bu özgün hareket, Farklının hareketinin dağıldığı yedi çemberden biri tarafından temsil ediliyordu. Burada bir kez daha Farklının hareketinden yedi çemberin hepsine ortak olan tek bir hareket olarak söz edilir. Şimdi sadece bu iki ana etkenin etkileriyle ilgileniyor, geri hareket ve ana hareketin “görünen karşı-devir” ile yavaşlatılması gibi zorlukları hesaba katmıyoruz. Sadece çeşitli hızlarda Farklının yönünde dönen tüm gezegenleri düşünmemiz gerekiyor.

(1) Girdap mefhumuna dayanan daha önceki kozmolojiler, tüm gök cisimlerinin kozmik girdap tarafından yalnızca bir yönde

¹⁷⁰ Burada, *Yasalar* 898'de olduğu gibi, her gezegenin, diğer göksel tanrılar gibi, bedeni ve akıllı bir ruhu olan canlı bir varlık olduğu açıkça ifade edilir. Böylece Pr. 3.70.1; Khalk., s. 179.23.

¹⁷¹ ἰοῦσαν ... κρατουμένην olarak okuyorum. (Cicero ve Khalkidios tarafından okunan) belirtme hâlleri anlam için gereklidir. Pr.'un yorumları (3.74.27, ἡ θατέρου περιφορὰ διὰ τῆς ταύτου τε εἴσι καὶ κρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ κινεῖται μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν ἀφανῶν αἰτίων, κινεῖται δὲ καὶ ὑπὸ τῆς ἀπλανοῦς αὐτῆς) belirtme hâllerinin lemma'sında (3.73.23) okunması gerektiğini gösterir.

¹⁷² İki farklı düzlemde olma anlamında “ayrı” (διχῆ). Krş. 89e, τρία τριχῆ.

taşındığını varsaymıştı. Buna göre, gezegenlerin Zodyak burçları boyunca batıdan doğuya doğru görünen geri hareketi, daha hızlı hareket eden sabit yıldızlar tarafından “geride bırakılmaları” ile açıklanmıştı. Lucretius¹⁷³ bu görüşü Demokritos’tan alıntılar:

Gök cisimleri Yer’e ne kadar yakınsa, göğün girdabıyla birlikte o kadar az taşınabilir; zira [girdabın] kuvvetinin hızının kaybolduğunu ve alt kısımlarda yoğunluğunun azaldığını ve bu nedenle Güneş’in parlak burçların [= takımyıldızları] çok daha aşağısında olduğundan yavaş yavaş gerideki burçlarla birlikte geri kaldığını söyler. Ve Ay, Güneş’ten daha çok: Güzergâhı ne kadar aşağıdaysa ve gökten ne kadar uzaksa ve Yer’e ne kadar yaklaşırsa, burçlara o kadar az ayak uydurabilir. Zira Güneş’ten daha aşağıda olduğundan üzerinde taşındığı girdap daha zayıf olur ve etrafındaki tüm burçlar onu o kadar çok yakalar ve geçer. Bu nedenle, her burca daha çabuk geri dönüyormuş gibi görünür, çünkü burçlar ona daha çabuk geri gider.

Gezegenlerin “geride kalması”na (ὑπόλειπσις) ilişkin bu teoriye göre, bir ay içinde tüm burçlara yakalanan ve geçilen Ay, aslında Satürn’den daha yavaş hareket etmektedir: Satürn yaklaşık otuz yıl içinde yalnızca bir kez onların hepsi tarafından yakalanır ve geçilir ve girdabın dışına ayak uydurmaya çok daha yaklaşır.

Platon’un teorisi durumu tersine çevirir. Sadece sabit yıldızları etkileyen en dıştaki hareket, hâlâ hepsinin en hızlısıdır; zira dönüşlerini yirmi dört saatte tamamlarlar. Fakat gezegenlerin karşıt hareketi, şimdi, ters yönde ve muhtelif hız oranlarındaki kendi özgün hareketlerine atfedilir. “En hızlıları,” bu yolculuğu en kısa zamanda tamamlayan Ay’dır. “En yavaşı” en dıştaki Satürn, “tüm hareketlerin en hızlısından en yavaş uzaklaşan cisim”dir. Böylece yörünge ne kadar küçük olursa, cisim o kadar hızlı olur.

(Aynının hepsini eşit etkileyen hareketini göz ardı edip) gezegenlerin yalnızca bu özgün hareketlerini dikkate alırsak Ay, Satürn’ü “yakalar.” Yörüngesini sadece bir ayda tamamlayarak neredeyse her

¹⁷³ Lucr. 5.621 vdd. (çev. Munro) = Demokritos 55A, 88. Krş. Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.* 204.

ay Satürn'ü geçecektir. Fakat Platon'un da eklediği gibi, "Aynının hareketinden ötürü, en hızlı dönenler, aslında daha yavaş olanları geçseler de onlar tarafından geçilmiş gibi *görünür*." Aynının hareketi yıldızları ve gezegenleri her gün bir kez Yer'in etrafında birlikte taşır. Farz edin ki bu gece 10'da Ay ve Satürn Zodyak'taki belirli bir yıldızla aynı çizgide olsun. Sabit yıldız dönüp yarın aynı saatte aynı konuma gelmiş olacaktır. Satürn doğuya çok az, Ay ise çok daha uzun bir mesafe kaymış olacaktır. Eğer (girdap teorisinde olduğu gibi) sadece Aynının ve ona ayak uydurmaya çalışan gezegenlerin bu günlük hareketini düşünersek, Satürn Ay'dan çok daha az geri kalmış olacak ve onları yakalayıp geçiyor gibi görünecektir. Böylece, "Aynının hareketinden ötürü, en hızlı dönenler, aslında daha yavaş olanları geçseler de onlar tarafından geçilmiş gibi *görünür*." Ancak günlük harekete *karşı* tüm gezegenlerin ilerlemeye çalıştıklarını fark edersek, Satürn en az ilerlemiş ve aslında en yavaş olacaktır ve Ay onu yakalayıp geçecektir.

Platon *Yasalar* 822'de aynı noktayı tekrarlar: Orada gezegenlerin aslında "gezinmediğini," her birinin (kendi özgün hareketi bakımından) "her zaman bir daire içinde tek ve aynı güzergâhta ilerlediğini" ilan eder. Ve ekler: "En hızlıların yanlış bir şekilde en yavaşlar olduğu ve bunun tam tersi varsayılır." Yanlış görüş, her gezegenin ters yönde kendi özgün hareketine sahip olduğunu anlamamaktan ve gezegenlerin sadece sabit yıldızlar tarafından "geride bırakıldığını" hayal etmekten kaynaklanıyordu.

(2) İkili hareket teorisinin ikinci sonucu sarmal bükümdür. Martin¹⁷⁴ şöyle açıklar: "Bu sistemde bir gezegen olan Güneş, örneğin, kış gündönümünden yaz gündönümüne kadar, yarıçapı Güneş'in Yer'in merkezine uzaklığından oluşan bir kürenin yüzeyinde, iki dönence arasında yer alan yükselen bir sarmal çizer; daha sonra aynı küre üzerinde öncekinin tersi bir sarmal çizerek tekrar yaz gündönümünden kış gündönümüne iner. İki sarmal birlikte alındığında, yılda ne kadar gün varsa o kadar dönüş oluşturur. Ekvatora yaklaştıkça

¹⁷⁴ Martin 2, 76. Theon, s. 324, 328, sarıh bir açıklama sunar.

iki sarmalın dönüşleri büyür ama hepsi eşit zamanlarda kat edilir.” Bir bütün olarak sağa doğru dönen bir gök Küre modeli hayal edersek, içerideki gezegen halkaları daha yavaş sola dönerken, kendi çemberiyle aynı yarıçapa sahip bir küre üzerindeki gezegenlerden herhangi birinin izlediği güzergâh sarmal büküm olacaktır. Yine de kendi özgün hareketi bakımından gezegenin her zaman bağlı olduğu halka ile temsil edilen tek bir dairesel güzergâh üzerinde kaldığı doğru olacaktır.

Sarmal büküm ile hangi gezegenin gerçekten en hızlı olduğunu soran diğer soru arasındaki tek bağlantı, her ikisinin de Aynının hareketine karşıt yönlü bir özgün hareketin kabul edilmesini gerektiren noktada yatar. Platon astronomiye dair bu kısmı uygun sınırlar içinde tutmak için aşırı sıkıştırmayla yazar.



[39b2] Ve sekiz devirde hareket ederken sahip oldukları¹⁷⁵ görelî hız ve yavaşlık için göze çarpan bir ölçü olması için, tanrı—şimdi Güneş dediğimiz—Yer’den ikinci yörüngede bir ışık yaktı. Bunu tüm göğü parıltısıyla doldursun ve tüm yatkın canlılar Aynı ve tek tipin devrinden öğrenerek sayıya sahip olabilsin diye yaptı. [39c] Böylece ve bu nedenlerle gece ve gündüz meydana geldi, tek ve en akıllı devrin devresi.¹⁷⁶



Demiourgos’un amacı, insanların zaman devrelerini—gün, ay ve yıl—hesaplama alıştırmasıyla saymayı ve matematiği geliştirmeyi

¹⁷⁵ καθ’ ἃ, A.-H., Fraccaroli. πορεύοιτο’nun öznesi kolaylıkla önceki cümleden ya da πρὸς ἄλληλα’dan sağlanır. Pasajımıza gönderme yapan Plut. 1007’a da μέτρον ἑναργὲς τῆς πρὸς ἄλληλας βραδυτῆτι καὶ τάχει τῶν ὀκτὼ σφαιρῶν διαφορᾶς ifadesi vardır. Bu şu tahmini destekler: τι<νι> πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει [καὶ] τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο: “sekiz devirdeki cisimlerin *hangi* görelî hız ve yavaşlık *ile* ilerlediklerini ölçmek için göze çarpan bir birim.”

¹⁷⁶ Sabit yıldızların sahip olduğu tek öteleme [= *translation*] hareketi olan Aynının tek (bölünmemiş) devri.

öğrenmesidir. Bu hesaplamanın birimi, göksel devirlerin ürettiği en kısa zaman bölümüdür: tüm göğün Aynının hareketindeki günlük devriyle gündüz ve gece devresidir (vuxθήμρον).¹⁷⁷ Güneş diğer gezegenlerden daha parlak olmasaydı, insanlar bu devri gözlemleyemezdi. Güneşin “tüm gökte ışıldayan parlaklığı,” ardından gecenin karanlığı ve yeni bir güneş doğuşu, bu günlük devrin gerçekleştiğini insana iyice öğretir. Böylece Güneş, “görelî hız ve yavaşlıkları” ile diğer devrelerin hesaplanabileceği, “göze çarpan” bir ölçü birimi sağlar.¹⁷⁸



[39c3] Ay kendi çemberini dönüp Güneş'i yakaladığında [bir] ay olur; Güneş kendi çemberini döndüğünde ise [bir] yıl. İnsanlar çok sayıda olan diğerlerinin [= gök cisimlerinin] devrelerini birkaçı dışında gözlemlememiştir: Onları ne adlandırırlar ne de birbirlerine ilişkin sayısal hesapla ölçerler. [39d] Bu diğerlerinin gezinmelerinin “zaman” olduğunu neredeyse hiç bilmezler ki sayıları şaşırtıcı derecede çoktur ve karmaşık desenleri hayret vericidir. Yine de zamanın mükemmel/tam sayısının mükemmel/tam yılı, tüm sekiz devrin görelî hızlarının güzergâhlarını birlikte tamamladığı ve tamamına erdikleri anda, hareketi tektip olan Aynının çemberi ile ölçüldüğü üzere, tamamladığını kavramak mümkündür.

¹⁷⁷ Böylece *Epinomis* 978d'de yıldızları “birçok gece ve gündüz” döndüren Gök, insana “bir ve iki”yi saymasını ve böylece diğer sayılara ilerlemesini öğretir. Krş. 47a ve yukarıda, s. 139, not 118.

¹⁷⁸ Bu “göze çarpan ölçü”den fayda görecek olan, gezegenler ve yıldızlar değil, insandır. Bu nokta 39b3'te καὶ τὰ okuyan elyazmalarını reddetmeyi gerektirir. Tr. (καὶ τὰ'yı koruyarak) şöyle çevirir: “Görelî yavaşlık ve hızının açık bir ölçüsü olabilsin ve sekiz devir yoluna devam edebilsin diye, Tanrı bir ışık yaktı...” Gezegenlerin yollarını görmesi için ışığa ihtiyaç duyduklarını (Cook Wilson'ı alıntılıyarak) açıklar—“mizahi bir dokunuş.” Mizah, eğer respit edilebilirse, alakasızdır. Ayrıca *sekiz* devir sabit yıldızları içerir. Bunlar yollarını görmek için Güneş'in yardımına ihtiyaç duyabilir mi? Tr.'un tüm gezegenlerin (Ay gibi) Güneş'in ışığını yansıttığına dair önerisi kanıtlanıyorsa, Platon'un demek istediği şudur: Güneş gece ve gündüz farkını insana fark ettirecek kadar parlak tek gezegendir.

Öyleyse Gök boyunca yolculuk ederken dönümleri¹⁷⁹ olan tüm o yıldızlar bu şekilde ve bu amaçlar için var edildi; [39e] ki böylece bu dünya onun ebedi doğasını taklit etme bakımından, mükemmel ve akledilir Canlıya olabildiğince benzesin.



İnsanların Ay ve Güneş dışındaki gezegenlerin devreleri için “ay,” “yıl” gibi adları yoktur. Bu ikisi en göze çarpanlardır ve her ikisi de kendi güzergâhlarında tektip şekilde ilerler. Geri kalan beş gezegen, belirgin düzensizlikler sergiler ki bunların bazılarında bahsedilmişti. Bileşik hareketlerinin tam analizi, Dünya-Ruhunun iki büyük hareketine ilave etkenler içerir. Sonuç, hayret verici derecede karmaşık desene sahip, “şaşırtıcı” (ἀμυχάνω, “hesaplanamaz” değil) sayıda harekettir. Eudoksos’un sistemi, gezegenlerin görünürdeki düzensizliklerini dairesel hareketlerin bir bileşimine indirgemek için, bu beş gezegenin her birini, en az farklı eksenlerde dönen dört küre kadar gerektiriyordu. Platon Eudoksos’un bu sistemine aşına olmalıydı. Güneş ve Ay için üçer küre yeterliydi. Toplam yirmi yedi küre karmaşıklığı kesinlikle sıradan bir insanı şaşırtacak bir desen oluşturacaktır. Platon, o zamanlar sadece yaklaşık bir resim verdiği kabul edilmiş olabilecek ve yakında Kallippos ve Aristoteles tarafından daha da karmaşık hâle getirilecek olan Eudoksos’un sistemine bağlı kalmaz. Eğer beş gezegenin “karşıt gücü”nün güzergâh değiştirmeden hız değişimlerine neden olduğu yukarıda doğru bir şekilde açıklandıysa, Platon’un kendi sistemi farklıdır ve gezegen hareketlerini temsil eden bir halkalı küre, eğer mekanik olarak çalışması gerekmiyordysa, çok daha basit bir yapıda olmalıydı.

Timaios’un okuyucuları bu karışıklıkları şaşırtıcı bulacak olsalar da tüm gök cisimlerinin aynı görelî konumlara geri döndüğünde tamamlanan Büyük Yıl mefhumunu “kavramak yine de mümkündür.” Bu, belli bir sayıda tam aya denk gelen belli bir yıl devresine

¹⁷⁹ τροπαί. Güneş, örneğin, yaz ortasında Yengeç *Dönencesi*’ne dokundugunda, sarmalının tepesinde “ger döner.”

ulaşmak için yapılan en erken girişimlere kadar uzanan eski bir mefhumdu. Platon bunu geri kalan gezegenlerin devrelerini içerecek şekilde genişletir. Uzunluğu hakkında bir tahminde bulunmaz.¹⁸⁰ Taylor'un belirttiği gibi, devrenin sonunun herhangi bir kozmik felaketle ayırt edildiğine dair hiçbir ima yoktur. Aslında böyle bir felaket söz konusu bile değildir. Kusursuz bir saatin ibreleri her an on iki saat önceki konumuna geri dönerdi. Göksel saat hiçbir zaman herhangi bir anda çalışmaya başlamadığından, başlangıç noktası olacak herhangi bir orijinal konum hiçbir zaman olmamıştır.¹⁸¹ Devre, ne olursa olsun, zamanın her anında başlar ve biter. Bu sürekli tekerkür, son cümlelerin belirttiği gibi, görünür dünyanın değişmez modelin ebedi sürekliliğine yapabileceği en yakın yaklaşımdır. Eğer pasajımızın dili bir tarihte başlayıp başka bir tarihte biten bir devreyi ima ediyorsa, bunun nedeni mitin sanki Zaman ve onun araçlarının böyle bir devrenin başlangıcını ayırt edecek bir anda yaratılmış gibi konuşmasıdır.

39e-40b. Dört çeşit canlı. Göksel tanrılar

Şimdiye kadar evrensel yapıda yaratılışı tasvir edilmiş tek canlılar, gezegenlerdir. Bu yapıda yerlerini alacak olan ebedi tanrılar arasında, gezegenler özellikle seçilmiştir, çünkü özel bir şekilde "Zamanın araçları"dırlar ve Platon ezeli ve ebedi modelin değişmez sürekliliği ile ebedi tanrılarının bile zamansal varoluşunu karşılaştırmak için önce Zamanı tanımlamak istemiştir. Zaman saat [= *clock*] olmadan var olamaz. Buna göre Platon, gezegenlerden bahsederek göksel tanrılarının yaratılışını öngörmek zorundaydı. Şimdi Demiourgos'un imgesini modele olabildiğince benzetmeyi tasarladığı ifadesini (37c, 38d) tekrarlar. Bu, ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört bölgeye tekabül eden dört ana canlı ailesi yapılarak olacaktır.

¹⁸⁰ Bkz. Tr., s. 217 vdd. Heath, *Aristarchus* 172.

¹⁸¹ Macrobian. *Somn. Scip.* 2.11.13.



[39e3] Şimdiye kadar, Zamanın doğuşuna kadar, dünya diğer bakımlardan kendi kalıbına benzer şekilde yapılmıştı; ama hâlâ benzer değildi, çünkü içinde var edilen tüm canlıları henüz içermiyordu. Böylece, kopyayı modelin doğasına göre yaparak eserinin geri kalanını tamamlamaya koyuldu. Bu dünyanın, gerçek anlamda var olan Canlının içinde bulunan ve akıl tarafından ayırt edilen tüm farklı türlere sahip olması gerektiğini düşündü. Ve bunlardan dört tane var: ilk olarak, tanrıların göksel ırkı; ikinci olarak, [40a] havada yol alan kanatlı şeyler; üçüncü olarak, suda yaşayanların tümü; ve dördüncü olarak, kuru toprakta yürüyen her şey.



Ancak Demiourgos'un kendisi yalnızca ilk sınıfın canlılarını, gökteki tanrıları yapar.¹⁸² Bunlar sabit yıldızlar, gezegenler ve Yer'dir. Gezegenlerden ve onların bazı hareketlerinden daha önce bahsedildiğinden, aşağıdaki cümleler özellikle sabit yıldızlara atıf yapar. Ancak gezegenler paragrafın sonunda dâhil edilir.



[40a2] İlâhî türün formunu, en parlak ve en güzel görülebilmesi için, büyük ölçüde ateşten yaptı ve evrenin suretine göre onlara iyice yuvarlatılmış¹⁸³ bir şekil verdi ve yüceye eşlik etmeleri için onları hâkimin aklına yerleştirdi ve gerçekten onun için bütününe üzerine işlenmiş bir süs (*kosmos*) olsun diye, onları göğün dört bir yanına dağıttı ve her birine iki hareket verdi: biri, her biri aynı şeyler hakkında her zaman aynı düşünceleri düşündüğü için aynı yerde tektip bir hareket; [40b] diğeri, her biri Aynının ve tektipin devrine maruz kaldığından ileriye doğru bir hareket. Fakat diğer beş hareketle ilgili olarak, her biri olabildiğince mükemmel olsun diye, her birini hareketsiz yaptı.

¹⁸² *Resp.* 508'de gök cisimleri "gökteki tanrılar" (τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν) olarak adlandırılır.

¹⁸³ "Küresel" için εὐκυκλον, Platon'un *Soph.* 244e'de alıntılıdığı Parmenides, 8.43, εὐκύκλου σφαίρης'i anımsatır.

Tüm gezgin olmayan yıldızlar, tektip olarak kendi üzerlerine dönerek ilelebet baki kalan ilâhî ve ebedi canlılar, bu nedenle meydana geldi; dönümleri olan ve bu anlamda¹⁸⁴ “gezinen” yıldızlar ise daha önce tasvir edilen şekilde meydana geldi.



Yıldızlar, büyük ölçüde ateşten oluşan, ancak diğer birincil cisimlerin bazı kısımlarını içeren küresel bedenlere sahiptir. Proklos'un dediği gibi, toprak olmasaydı, yıldızların dokunmaya dirençli “katı” kütleleri olmazdı; ve diğer iki birincil cisim, ateşi ve toprağı bir arada tutan “araçlar”dır (31b). Oluşumları *Epinomis*'te (981d) tüm gök cisimlerine atıfta bulunan bir pasajda benzer şekilde açıklanmıştır. Buradaki ifadenin, Proklos'un düşündüğü gibi, gezegenler için geçerli olduğundan şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur.

İçine yıldızların konduğu “hâkimin aklı” Aynının devrinin kısa bir ifadesidir: yani iç hareket üzerinde hâkimiyete sahip olarak tasvir edilen ve aslında tüm evreni etkileyen Dünya-Ruhunun o akli hareketi (36c).¹⁸⁵ Bu hareketin düzlemini simgeleyen çember, tüm yüzeyine yıldızların dağıldığı kürenin ekvator çemberidir. Tüm sabit yıldızlar, sanki katı bir küre içine yerleştirilmişler gibi, günlük devirde birlikte hareket eder. Fakat maddi bir küre yoktur; yıldızlar görelî konumlarını korusalar da serbestçe hareket eder. Böylece göğün kendi ekseni etrafında dönüşü, her bir yıldız için aktarılmış bir öteleme hareketi hâline gelir: Yıldız ekvatora paralel dairesel güzergâhı boyunca “ileri doğru” hareket eder. Şimdi bize her yıldızın kendi ekseni etrafında ikinci bir hareketi olduğu söylenir. Bunun sebebi, “her birinin aynı şeyler hakkında her zaman aynı düşünceleri düşünmesi”dir. Burada, *Timaios*'ta ilk kez, kendi ekseni etrafında dönüşün neden “yedi hareketten özellikle akıl ve hikmete özgü olanı” (34a) olarak kabul edildiği açıklanır.

¹⁸⁴ τοιαύτην. Fakat sadece bu anlamda. Gerçekten “gezgin” değildirler: Sarmal güzergâhlarının sınırlarında geri “dönseler” de düzenli güzergâhlarına bağlı kalırlar.

¹⁸⁵ Krş. 47b7, “gökteki aklın (τοῦ νοῦ) dönüşleri.”

Her yıldızın kendi akıllı ruhu “ve buna göre kendi özgün hareketi vardır; zira ruh hareketin kaynağıdır” (Pr. 3.119). Proklos’un belirttiği gibi, aynı şey gezegenler için de geçerlidir. Ayrıca kendi ekseni etrafında dönüşe sahip olmalıdırlar ve aslında Ay, kendi ekseni etrafında dönüşü gerçekten gözlemlenebilen tek gök cisimidir. Yüzünü her zaman Yer’e dönük tutabilmek için kendi ekseni etrafında dönmesi gerekir. Bu, yıldızların ve gezegenlerin serbest hareketinin bir sonucudur. Onları taşıyan maddi küreler veya halkalar içine katı bir şekilde yerleştirilmiş olsalardı, elbette, hepsinin hep aynı yüzü Yer’e dönük olurdu, ancak (Aristoteles’in yaptığı gibi) bağımsız bir eksensel harekete sahip olduklarını reddetmek mümkün olurdu. Platon’un çemberleri sadece hareketleri simgelediğinden ve maddi halkalar olmadığından, Platon bu kendi ekseni etrafında dönüşü, yıldızın veya gezegenin münferit ruhundan kaynaklanan bağımsız bir özgün hareket olarak kabul eder.

Son cümle, göksel tanrıların oluşumu ve özgün hareketleriyle ilgili ifadelerin, tıpkı “gezgin olmayan yıldızlar” kadar ilâhî ve ebedi canlılar olan ve onların akıllı ruhlarına özgü harekete sahip olması gereken gezegenleri kapsadığını anlatmak içindir.¹⁸⁶ Daha önce gezegenler sadece Zamanın araçları olarak ele alınmıştı ve sadece bu işlevle ilgili dönemsel hareketler tasvir edilmişti. Kendi ekseni etrafında dönüşleri orada ilgili değildi; buraya, sabit yıldızlarla aynı şekilde sahip oldukları aklın hareketi olarak eklendiğini anlamamız gerekir.

40b-c. Yer’in kendi ekseni etrafında dönüşü

Yer şimdi, yıldızlar ve gezegenlerle birlikte, “gökteki tüm tanrıların en kıdemlisi” olarak dâhil edilir. O da “canlı bir varlıktır, ilâhî ve ebedidir”; bu itibarla, bir bedenın yanı sıra bir ruha da sahip

¹⁸⁶ Albinos, *Didasc.* 14 de bu düşüncededir: “Tüm bunlar (yıldızlar ve gezegenler) akıllı canlılar ve tanrılardır ve küresel şekle sahiptir.” *Yasalar* ve *Epinomis* bu noktaya dair şüpheye yer bırakmaz.

olmalıdır ve “öz-harekete sahip şey” olarak tanımlanan Ruhun, yıldızlar ve gezegenler kadar, özgün bir eksensel dönüş hareketine sahip olması beklenebilir. Fakat bu, Platon’un *Timaios*’taki astronomi şemasının geri kalanıyla tutarlı mıdır? Soru, antik ve modern eleştirmenler tarafından herhangi bir uzlaşmaya varılmadan tartışılmıştır. Mesele şu cümledeki ἰλλομένην (“kivrılırken”) kelimesinin yorumuna bağlıdır:



[40b8] Ve Yer’i aynı anda dadımız [40c] ve evrenin tam içinden uzanan eksenin etrafında kivrılırken,¹⁸⁷ gece ve gündüzün koruyucusu

¹⁸⁷ Burnet ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον olarak okur ve şu notu ekler: “τὴν A P: om. F Y Plut.” Eğer τὴν sahih ise, δόδ’u bizim sağlamamız gerekir ve bir tür hareket kesinlikle kastedilir. Fakat τὴν sadece Plut. 1006c (ἰλλομένην περὶ τὸν διὰ πάντων πόλον τεταμένον) değil, şu otoriteler tarafından da dahil edilmemiştir: Aristoteles, *de caelo* 293b30, ἔνιοι δὲ καὶ κειμένην ἐπὶ τοῦ κέντρου φασὶν αὐτὴν ἴλεσθαι καὶ κινεῖσθαι περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται; Simplic., *de caelo* 517.8, ἡ μὲν ἐν Τιμαίῳ ῥήσις τοῦ Πλάτωνος οὕτως ἔχει: “γῆν δὲ τροφὸν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον,” κτλ. (τροφὸν Ab : τροφὸν μὲν Fc), krş. a.g.e. 532.5 ve 12; Proklos 133.11 (lemma); ve çıkarsama yapabileceğimiz gibi, ἰλλομένην’i “doldurulmuş” ya da “küreleştirilmiş” anlamında alan ya da Yer’in bir harekete sahip olmadığını öne süren herkes tarafından: örn. Albinos, *Didasc.* 15, περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον σφιγγομένη πόλον; Pr. 3.136, ἴλεσθαι λέγεται περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον, διότι δὴ περὶ τὸν ἄξονα τοῦ παντὸς συνέχεται καὶ συσφίγγεται; Khalkid. *constrictam limitibus per omnia uadentis et cuncta continentis poli* (çev. s. 41)—bunun şu anlama gelebileceğini söyler (s. 187): “*medietati mundi adhaerentem quiescere terram*” (τὴν ile imkânsız); Theon, (Adrostos ve Derklyides’i temsilen), s. 212, φερομένης δὲ τῆς οὐρανίας σφαίρας περὶ μένοντας τοὺς ἑαυτῆς πόλους καὶ τὸν ἐπιζευγνύντα τούτους ἄξονα, περὶ ὃν μέσον ἐρήρεισται μέση ἡ γῆ (son kelimeler, Theon’da başka bir yerde tartışılmayan pasajımızı mealen aktarır); İamblikhos (Pr. 3.139). Hiçbir antikçağ otoritesi, hareket ima etmesi gereken τὴν okumasına dair bir bilgi ifşa etmediğinden, bu okumanın antikliğine inanamam mümkün değil; ancak ἰλλομένην’in hareket anlamına geldiğini ve τὴν’in mevcudiyetinin görüşümü geçersiz kılmayacağını savunuyorum. *Phaidon* 108e’de Yer’in göğün merkezinde olduğu ve tüm yönlerde sınırlardan eşit

ve yaratıcısı olmasını tasarladı—[Yer] gökteki tüm tanrıların ilk ve en kıdemlisidir.



Sorun şudur: (1) Gündüz ve Gece, 39c'de “tek ve en akıllı devrin devresi (veya dönüşü, περίοδος)” —yani tüm sabit yıldızları kendisiyle birlikte taşıyan (συνεπόμενον, 40a) Aynının devrinin devresi olarak tasvir edilmişti. Bu devir hakkında şimdiye kadar söylenen her şey bunun, öz-harekete sahip Dünyanın Ruhu nedeniyle, gerçek bir hareket olduğunu, Yer her gün kendi eksenini etrafında dönerken yıldızların gerçekten hareketsiz durduğunu söylemekle açıklanabilecek, sadece görünüşte olan bir hareket olmadığını açıkça ima eder. Bu bana tartışılmaz görünüyor. (2) Bundan, Platon tutarlıysa, yıldızların günlük devrine göreli olarak Yer'in hareketsiz kalması gerektiği sonucu çıkar. Sağa ya da sola doğru gerçek bir günlük eksensel dönüşü sahip olsaydı, o zaman gündüz ve gece şimdi olduğu gibi bu devir tarafından üretilmezdi. Yer, “gündüz ve gecenin koruyucusu ve yaratıcısı” dışında her şey olurdu. Proklos'un dediği gibi (3.139),¹⁸⁸ hareket etmeyerek gündüzü ve geceyi “koruması” ve gölgesiyle geceyi “yaratması” gerekir. (3) Yer'in kesinlikle hareketsiz olduğunu varsaymaya yönelik başlıca itiraz, çok ciddi bir itirazdır. Aristoteles (*de caelo* 2.13), Yer'in hareketsiz ve evrenin merkezinde olması gerektiğini kanıtlamaya niyetli bir şekilde, iki görüşü daha tartışır: (a) “Pythagorasçılar olarak bilinen İtalyan filozoflar, merkezde bir ateş olduğunu ve Yer'in merkez etrafında dönerken gece ve gündüzü yaratan gök cisimlerinden (ἄστρα, yani gezegenler) biri olduğunu savunur. Ayrıca bizimkine zıt olarak ‘Karşı-Yer’ dedikleri başka bir Yer sağlarlar.” Bazıları ise tutulmaları açıklamak için Yer'in görüşümüzden sakladığı daha da fazla dönen cisim eklemiştir. (b) “Bazıları, yine, Yer'in merkezde olmasına rağmen, *Timaios*'ta yazıldığı gibi, ‘evrenin tam içinden uzanan eksenin etrafında kıvrıldığını,’ yani

uzaklıkta olduğu için orada durduğu söylenir. Eksensel dönüşü sahip olup olmadığının kabul edildiğini gösteren hiçbir şey yoktur. [om. = *omitted* = dahil edilmemiş. –ç.n.]

¹⁸⁸ Plut. 1006e'yi takiben.

hareket ettiğini, söyler.” Aristoteles’in pasajımızı, merkezî bir ateşin etrafında dönen bir gezegen olarak değil, Yer’in merkezde yer aldığı ve evrenin eksenini etrafında bir “kıvrılma” hareketine sahip olduğu şeklinde yorumladığı kuşku götürmezdir.¹⁸⁹ Aristoteles’in ne tür bir hareket anladığı daha sonra ortaya çıkacaktır.

Modern eleştirmenler, ya (bazı antiklerin düşündüğü gibi) Aristoteles’in Ἰλλεσθαί kelimesini yanlış anladığını ya da Platon’un öğretisini kasten yanlış temsil ettiğini varsaymaya yönelmiştir. Diğerleri ne Platon ne de Aristoteles’in eksensel bir dönüşün, gündüz ve gecenin Aynının devrinin devresi olduğuna dair önceki ifadeyle tutarsız olduğunu fark ettiğini düşünür. Fakat Aristoteles, Platon’u yanlış temsil etmek isteseydi, Platon’un görüşünü onlarınkinden dikkatlice ayırmak yerine, bu kelimeden merkezden uzakta gezegensel devir anlamı çıkarsa ve Platon’u Pythagorasçılar ile aynı sınıfa soksa daha iyi yapardı; çünkü Yer’i merkezden uzaklaştıran Pythagorasçı görüş, Aristoteles için daha itiraz edilebilirdir ve saldırısının ana hedefidir. Ne Platon’un ne de Aristoteles’in bu tutarsızlığı fark etmemiş olması benim için inanılmazdır. Eudoksos ve öğrencileri Akademi’de göksel hareketler sorunu üzerinde çalışıyordu ve eğer Platon ve Aristoteles bunu göremeyecek kadar aptal olsaydı, kesinlikle birileri bu çelişkiye dikkat çekerti. Bu öneriler umutsuz çarelerdir ve Aynının günlük devrinden kaynaklanan gündüz ve gece açıklamasını bozmadan, Yer’in bir tür dairesel harekete sahip olabileceği gösterilebilseydi, bunların memnuniyetle terk edilmesi gerekirdi.

Böyle bir olası hareket varsa, seçim (a) merkezden uzakta bir gezegensel devir ile (b) merkezde bir tür “kıvrılma” hareketi arasında yatar. Bunlar, mutlak sabit bir Yer’e karşı, Aristoteles tarafından

¹⁸⁹ Krş. Diog. L. 3.75’te *Timaios*’un özeti: οὕσαν δ’ ἐπὶ τοῦ μέσου κινεῖσθαι περὶ τὸ μέσον. *Tim. Locr.*’un (95d) yazarı Yer’in merkezde olduğunu anlamıştır (ἐν μέσῳ ἰδρυμένα, hareketi dışlamayan bir kelime). Böylece Albinos, *Didasc.* 15, κεῖται δὲ ἡ μὲν γῆ τῶν ὅλων μέση; cümlemizin geri kalanını mealen aktarır.

bilinen tek seçeneklerdir. Aristoteles şöyle der: “Yer’in merkezde olduğunu inkâr edenlerin *hepsi*, onun (bir gezegen olarak) merkez etrafında döndüğünü düşünür.” (Bunlar daha önce bahsedilen Pythagorasçılardır.) Bazıları Yer’in merkezde olduğunu kabul eder, fakat “*Timaios*’ta yazıldığı gibi,” ona eksen etrafında bir “kıvrılma” hareketi verir.¹⁹⁰

(a) Herhangi bir eksensel dönüşte olduğu sanılan zorluklar bazı eleştirmenleri bu açık ayrımı kaldırmaya ve *Timaios*’un kıvrılma

¹⁹⁰ Aristoteles’in “hepsi”si, Burnet’in “(genel konuşmak gerekirse) evrenin kendi ekseninde yukarı ve aşağı doğru bir hareket” önerisini formal olarak dışlar (E.G.P.³ 303). ἵλλεσθαι için bu açıklamayı ciddiye almak zor. “Nadir ἵλλομαι kelimesinin açıkça kanıtlanmış tek anlamı sadece oraya buraya, ileri geri harekettir: Krş. Soph. Ant. 340, ἵλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος —bu doğru olsa bile, sabanların *aynı saban izi içinde* ileri geri gitmediği, dolambaçlı bir hatta oraya buraya *kwırıldığı* söylenebilir. Bu salınım değildir ve *Phaidon* 111e’deki Yer’in içindeki suyun salınımı (αἰώρα) ile desteklenemez. Aristoteles (*Meteor.* 356a5) bu yukarı aşağı hareketi “merkez etrafında salınım” (περὶ τὸ μέσον εἰλεῖσθαι) olarak tasvir eder, fakat “merkez etrafında” ile “eksen etrafında” aynı şey değildir. Eksen *boyunca* salınım, Heath’in (*Gk. Astr.* xli) gözlemlediği gibi, “tek kabul edilebilir çeviri” ile uyumlu değildir: “Ekseni *etrafındaki* yolda oraya buraya giden Yer, dadımız” (Burnet, *Gk. Phil.* 348). Yunan astronomi tarihinde ya da bildiğim kadarıyla başka bir yerde, Yer’in eksen boyunca yukarı aşağı zıpladığı şeklindeki bu grotesk mefhumdan hiçbir iz yoktur. Böyle bir hareket tüm Sarmal Büküm teorisini altüst ederdi. Platon’un bunu kastettiği ya da Aristoteles’in bu görüşe karşı tartıştığı hiçbir antik yorumcunun aklına gelmemiştir. Yer’in merkezde “yer aldığı” veya “yattığı” (κειμένην) şeklinde tasviri, merkezden oraya buraya salınımları dışlar. Gökteki tanrıların en kıdemlisinin herhangi bir hareketi varsa bu, diğer tüm tanrılar için açıkça dışlanmış olan doğrusal hareketlerin biri değil, yalnızca aklın dairesel hareketi olabilir. Sayın F. H. Sandbach, Sext. Emp. *math.* 10.93’teki αἱ περὶ τοῖς κνώδαξιν εἰλούμεναι σφαῖραι ifadesinin tartışmasız bir şekilde “miller üzerinde kendi eksenleri etrafında dönen küreler” anlamına geldiğine dikkatimi çekti. Çemberli küreler kastedilmiş olabilir. Ayrıca krş. Lydus *de mens.* 3.4., κύκλος ἐφ’ ἑαυτὸν εἰλούμενος. *Timaios*’un Platon’un kendisinin sahip olmadığı bir görüşü öne sürdüğüne dair Tr.’un teorisinden kaynaklanan karmaşıklıkları tartışmam mümkün değil.

hareketini merkezden uzaktaki gezegensel devirle özdeşleştirmeye yöneltmiştir. Aslında *Timaios*, Aristoteles'e rağmen,¹⁹¹ Pythagorasçı teoriyi ifade ediyor olarak yorumlanmalıdır. Bu görüşe yapılabilecek itirazlar bana göre çok güçlüdür.

(1) Platon, hareketin etkisinin—eğer hareket ise—Yer'in gündüz ve gecenin koruyucusu ve yaratıcısı olması olduğunu açıkça ima eder.¹⁹² Çıkarım, iddia edilen gezegensel devrin devresinin yirmi dört saat olduğudur. Bu günlük devri gerçekleştirirken, Yer, üzerinde yaşadığımız yüzünü evrenin merkezinden hep çevrilmiş tutmak için Ay gibi kendi eksenini etrafında döner mi? Pythagorasçılar bu görüşteydi. Ama eğer öyleyse onun devri, yönüne göre, ya yıldızların günlük dönüşünün etkisini ortadan kaldıracaktır ve gündüz ve gece olmayacaktır ya da gündüz ve gece devresi kırk sekiz saat olacaktır. Kendi eksenini etrafında dönmezse, üzerinde yaşadığımız yüzü her iki günde bir evrenin merkezine doğru çevrilecektir. Merkez, bu Pythagorasçılara göre, Merkezî Ateş tarafından işgal edilir. Öyleyse neden bu Merkezî Ateşin gökyüzünden geçtiğini hiç görmeyiz?

¹⁹¹ Ve Yer'in merkezde olduğundan kuşku duymayan Proklos'a (3.133) rağmen. Proklos (ruhların Yer'e ve diğer gezegenlere zamanın araçları olarak ekilmesine dair) 41d üzerine şöyle der: οὐτε γὰρ ἡ γῆ ἄστρον ... οὐτε τὰ ἀπλανῆ ὄργανα εἴρηται χρόνου ... μόνα δὲ τὰ πλανώμενα καὶ ἄστροι ἐστὶ καὶ ὄργανα χρόνου. Nitekim, Theophrastos'un Platon'un ileri yaşında Yer'e merkezî konum vermekten pişman olduğuna dair (daha sonra ele alacağımız) bir ifadesi tek başına durur. Diğer tüm antik otoriteler ya Platon'un Yer'inin merkezde olduğunu belirtir ya da varsayar.

¹⁹² Bu, örn. Tr. (s. 240) tarafından, reddedilmiştir, fakat Tr., diğer çevirmenler gibi, cümledeki μὲν ve δὲ etkisini göz ardı eder. Tanrı Yer'e iki işlev verir: Onu (1) τροφὸν μὲν ἡμετέραν, (2) ἰλλομένην δὲ ... φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας yapar: “*aynı anda* dadımız *ve* eksen etrafında kıvrılırken, gündüz ve gecenin koruyucusu ve yaratıcısı olmasını.” τροφὸν (μὲν) ile ἰλλομένην (δὲ) arasında tam anlamıyla bir karşıtlık yoktur. Tr.'un çevirisi μὲν ve δὲ'nin varlığını tamamen göz ardı eder: “Fakat evrenin eksenini etrafındaki yolunda oraya buraya giden Yer'i, dadımızı, bir koruyucu olarak tasarladi.”

(2) Eğer Yer bir gezegen olarak dönüyorsa, Farklının çemberi neden (yedi değil de) sekiz gezegen çemberine bölünmemiştir? Neden Yer gezegenlerin Zamanın araçları olarak tanımlandıkları yerde gezegenler arasında sayılmamıştır? Onun devresi, tamamlanmaları Büyük Yıl devresini oluşturan diğer sekiziyle birlikte neden bir dokuzuncu olarak sayılmamıştır? Bu soruların yanıtlarını göremiyorum.¹⁹³

3) Eğer Yer evrenin merkezinde değilse, merkezde ne var? Seçenekler şunlardır: ya Pythagorasçı Merkezî Ateş vardır ya da hiçbir katı cisim yoktur. İkincisi tamamen inanılmazdır. Hiçbir antik astronomi sistemi, asla dünyanın merkezinin boş olması olasılığını düşünmemiştir. Güneş merkezli teori ortaya atılmadan önce yazan Aristoteles, tüm evreni sonlu olarak gören *herkesin*,¹⁹⁴ Merkezî Ateşi olan Pythagorasçılar dışında, Yer'in merkezde olduğunu kabul ettiğini söyler. Öyleyse, (gezegen teorisinin taraftarlarının yaptığı gibi) Yer'in Merkezî Ateşin etrafında döndüğünü varsaymalıyız. Fakat *Timaios* herhangi bir Merkezî Ateş hakkında hiçbir şey söylemez. Platon, Yer'i bir gezegen olarak düşünmüş olsaydı, Yer'in, gezegenlerin ve yıldızların hepsinin etrafında döndükleri cisimden hiç bahsetmeyeceğine inanmak mümkün müdür?¹⁹⁵

¹⁹³ Pr. 3.138.11 son noktayı Yer'in herhangi bir hareketine karşı bir argüman olarak savunur. Tr. (s. 239) bir çelişkiyi kabul eder, fakat bunu *Timaios*'un Büyük Yıl'a ve Yer'in hareketine dair görüşlerinin bir "uyarlama eksikliğine" atfeder; *Timaios*'un "bitmiş bir sistemi" yoktur; "ilerlemeci olan bir bilim tasarlamakla meşguldür." Bu ilkeye göre, *Timaios*'taki hiçbir ifade bir diğerinin anlamını belirlemek için kullanılamaz; bilim bu arada hep ilerlemiş olabilir.

¹⁹⁴ Sonsuz uzaya dağılmış sınırsız bir dünyalar çokluğuna inanan Atomculardan ayrı olarak. Sonsuz uzayın merkezi yoktur. Fakat Atomcular bile Yer'in kendi dünyasının merkezinde olduğunu savunmuştur.

¹⁹⁵ Burnet (E.G.P.³ 304) şöyle der: "Platon'un son yıllarında Akademi'nin üyesi olan Theophrastos'un güvenilir otoritesinden biliyoruz ki, Platon o zamanlarda yermerkezli hipotezi terk etmiştir, *ama sistemimizin merkezinde ne olduğunu düşündüğüne dair hiçbir bilgimiz yoktur*" (italikler bana ait). Bu bir dikkatsizlik değilse, Burnet'in Yer'i merkezden belirli bir

Aklında bu resim olan hiçbir yazar, Yer'in hareketini “*baştan sona uzanan bir eksen etrafında kıvrılırken*” diye tasvir etmezdi. Dahası, tam da merkezde serbest bir ateş cismi bulunması birincil cisimlerin doğal hareketlerine ilişkin tüm teoriyle çelişir. Daha sonra, ateşin ana kütlelerinin çeperde veya çepere doğru bulunduğunu (63b vdd.) ve her birincil cismin benzerlerine yönelik doğal bir eğilime sahip olduğunu öğreniriz. Ateşin “hafifliği” denilen şey bu eğilimle açıklanır. Yüksekte ateşin bölgesinde konuşlanmış ve ateşi “aşağı doğru” havanın yabancı bölgesine zorlamaya çalışan birini hayal edersek, ateşin çabalarına direndiğini görürdük ve ona “ağır” demek zorunda kalırdık. Özellikle evrendeki tüm ateşin neden dışarıdaki ana kütleyle kaçmadığını açıklamak için tasarlanmış birincil cisimlerin etkileşiminin ayrıntılı bir değerlendirmesine daha sonra (58a) geleceğiz. Tüm bunlar, tam olarak merkeze yerleştirilmiş serbest bir ateş kütlesi mefhumuyla açıkça çelişir.

Şu sonuca varıyorum: Platon, Yer'in “eksen etrafında kıvrıldığını” söylerken, Yer'in eksenden belli bir uzaklıkta, hiç bahsetmediği ve kendi fiziksel sisteminde var olamayacak bir cismin etrafında döndüğünü; ya da hiçbir şeyin etrafında döndüğünü kastetmemiştir. *Timaios*'un kendisinde hiçbir destek bulamayan gezegen teorisinin taraftarları, son çare olarak Plutarkhos'un Theophrastos'a atfettiği bir ifadeye başvurur: “Platon, yaşlandığında, daha önce Yer'e tam anlamıyla ait olmayan merkezî konumu vermiş olmaktan pişmanlık duymuştur.”¹⁹⁶ Theophrastos, Aristoteles ile genellikle

mesafede yukarı ve aşağı zıplamalıdır. Orada herhangi bir cisim vardiysa, Yer'in merkeze ulaşmasından veya merkezden geçmeye çalışmasından kaynaklanacak çarpışma korkunç sonuçlar doğururdu. Tr. (s. 235) bu görüşe göre (ki bunu Platon'a değil, Timaios'a atfeder), Yer'in gezinirken tam merkezden geçmekte olduğu durumlar dışında, merkezin boş olması gerektiğini kabul eder.

¹⁹⁶ Plut., *Plat. Qu.* 8.1006c; *Numanın Yaşamı* 11. Tr. (s. 228) Theophrastos'un ifadesinin “Aetios, *Placita* 3.11-13'ten gördüğümüz gibi, Yer'in merkezde olup olmadığı ve hareket edip etmediği sorularının tartışıldığı” onun Περὶ φυσικῶν δοξῶν'unda geçtiğini varsaymanın en doğal olacağını söyler. Fakat

ayrı fikirde olmaz ve Platon'un pişmanlığının *Timaios*'u yazdıktan sonra gerçekleştiğini varsayabilseydik, ikisi uzlaştırılabilirdi. Ama o zaman, Merkezî Ateşi ve gezegensel hareketi *Yasalar*'da ve *Epinomis*'te bulmayı beklememiz gerekirdi. Bu eserlerin hiçbiri Pythagorasçı Merkezî Ateşin varlığına dair bir ipucu vermez ve gezegensel hareketi desteklediği iddia edilen pasajlar (*Yasalar*, 822c ve *Epin.* 987b) en azından başka yorumlara izin verir.¹⁹⁷ Aristoteles, Platon'un pişmanlığını bilseydi, hocasının Pythagorasçı şemayı benimsemesinden bahsetmemek için hiçbir saiki olmazdı.

Şimdiye kadar kanıtların ağırlığı Theophrastos'un aleyhine görünüyor, ancak belki biraz farklı bir çizgide uzlaşma mümkündür. Aristoteles'in kendisinin açılış pasajında (*de caelo* 2.13) pişman Platon'a atıfta bulunduğu öne sürülmüştür. İlk olarak Pythagorasçılardan Yer'i merkeze koymayan sonlu bir evrene sahip tek filozoflar olarak bahseder.

Merkezde ateş olduğunu ve gök cisimlerinden biri olan Yer'in merkezin etrafında dönerken gündüz ve geceyi yarattığını söylerler. Ayrıca,

Aetios 3.11, Platon'dan hiç bahsetmeden, Yer'in değil, Ateşin merkezde olduğu öğretisini sadece Philolaos'a atfeder; ve 13, Philolaos (gezegensel hareket), Herakleides ve Ekphantos (merkezde eksensel dönüş) ve Demokritos dışında herkese sabit bir Yer atfeder. Aet. 2.7 (περί τάξεως τοῦ κόσμου), Platon'un unsurları şu sırayla düzenlediğini söyler: "ilk olarak ateş, sonra esîr, sonra hava, sonra su ve son olarak toprak; ama bazen esîr ile ateşi birleştirir." Daha ileride, Philolaos'un sistemi "merkez civarında, ortada ateş" ile tasvir edilir ve ortanın "doğa gereği birincil" olduğu söylenir. Eğer Aetios Theophrastos'un *Fiziksel Görüşler*'ini doğru bir şekilde temsil ediyorsa, Plutarkhos'un başka bir kaynağı olmalıdır. Theophrastos'un bu çalışmada gezegen teorisini Platon'a atfetmiş olamayacağı, Simplic., *de caelo* 513'ten çıkarılabilir: Aleksandros bu "diğerleri"nin kim olduğu sorusunun ἐκ τῆς ἰστορίας ζητητέον ("tarihten araştırmamanın gerekli olduğunu") söylemiştir. Yanıt Theophrastos'un tarihinde olsaydı, Aleksandros tarafından bulunurdu ve Simplikios tarafından tekrarlanırdı; ama Aleksandros, Aristoteles'ten daha önce söz konusu Pythagorasçılarla aynı fikirde olan birinin adını veremez.

¹⁹⁷ Bkz. yukarıda, s. 137 vdd. Sör Thomas Heath gibi dikkatli ve makul bir otoritenin her iki pasajı farklı zamanlarda farklı şekillerde yorumlamış olduğu gerçeğine başvurabilirim.

bizimkine zıt olarak, “Karşı-Yer” olarak adlandırdıkları başka bir Yer varsayarlar, fakat gözlenen olguları açıklamak için teoriler ve açıklamalar bulmak yerine, olguları kendi belirli teorileri ve fikirlerine uymaya zorlarlar ve onları birlikte düzenlemeye çalışırlar.

*Diğer birçokları ise toprağa merkezî konum vermemek gerektiğine katılabilir ama kanılarını gözlem olgularından*¹⁹⁸ *ziyade teoriye dayandırırılar. En şerefli yerin en şerefli şeye (τιμωτάτω) ait olduğunu, ateşin topraktan daha şerefli olduğunu, sınırın arada olandan daha şerefli olduğunu, merkez ve çeperin sınır olduğunu düşünürler. Bu öncüllerden yola çıkarak, kürenin merkezinde yer alanın toprak değil, ateş olduğunu düşünürler. Ayrıca Pythagorasçılar, her hâlükârda, dünyanın en önemli (κυριώτατον) bölümünün, yani merkezin, en sıkı şekilde korunması gerektiğine dair bir başka sebebe sahiptir ve bu konumu işgal eden ateşe Zeus’un Gözetleme Yeri (Διὸς φυλακὴν) derler.*

Toprağın en şerefli yere sahip olmaması gerektiğine katılabilecek “diğer birçokları”na atıfta bulunan italik cümleler şüphesiz Theophrastos’un ifadesini hatırlatır ve “diğer birçokları”nın yaşlı Platon ve belki de Speusippos ve Akademi’nin diğer üyelerini kastettiği çıkarımı yapılmıştır. Fakat bu diğerlerinin neye “katılabileceğini” tam olarak gözlemlemek önemlidir. Aristoteles, Pythagorasçıların Yer’in ve Karşı-Yer’in Merkezî bir Ateş etrafındaki gezegensel hareketini kabul etme konusunda *yalnız* olduklarını söyler ve sonra *Timaios*’ta Yer’in bir gezegen değil, merkezde olduğunu ekler. “Diğerleri”nin bir Merkezî Ateş etrafındaki gezegensel hareketi değil,¹⁹⁹ Pythagorasçıların ateş unsurunun toprak unsurundan daha şerefli olduğu tahminini kabul ettikleri söylenir. En şerefli unsur hem merkezi hem de çeperi işgal etmelidir, çünkü

¹⁹⁸ Bu “gözlem olguları” ile Aristoteles, herhangi bir toprak parçasının ve dolayısıyla (öne sürdüğü gibi) bir bütün olarak Yer’in, kendisine uygun bölgede, merkezde, durmaya yönelik doğal bir eğilimi olduğu olgusunu kastediyor olabilir. Eleştirisinde bunda ısrar eder.

¹⁹⁹ Bu gözlem, Tr.’un (Tr.’un daha önce bu “diğerleri” ile özdeşleştirdiği) Platon’un Aristoteles’in Akademi’de onunla ilişkisinin yirmi yılı boyunca Yer’in bir gezegen olduğunu tutarlı olarak öğrettiği sonucuna götüren argümanını (s. 231) bertaraf eder.

bunların ikisi de “sınır”dır ve sınırlar, aralarında olanlardan daha şerefli dir. Heps i bu. Aristoteles daha sonra Pythagorasçılara döner.

Şimdi Simplicios’tan, merkezî bir ateş öğretisinin Pythagorasçılar arasında başka bir biçimde var olduğunu biliyoruz. Okulun “daha gerçek” takipçileri olarak nitelendirdiği bazıları, “merkezdeki ateşle, tüm Yer’e merkezden yaşam veren ve soğuyan kısmında sıcaklığı canlandıran yaratıcı gücü kasteder. Bu nedenledir ki bazıları ona, Aristoteles’in kendisinin Pythagorasçılara dair açıklamasında söylediği gibi, Zeus’un Kulesi (πύργον), bazıları (bu eserde söylediği gibi) Zeus’un Gözetleme Yeri (φύλακην), bazıları (başkalarının söylediği gibi) Zeus’un Tahtı der. Yer’den, günlerin ve gecelerin nedeni olarak kendisinin de bir zaman aracı olması anlamında, bir ‘yıldız’ (ἄστρον) olarak söz etmişlerdir: Güneş’i gören yüzü aydınlandığında gündüzü ve konik gölgesiyle geceyi yaratır. Pythagorasçılar Ay’a ‘Karşı-Yer’ ve ayrıca ‘göksel Yer’ adını vermiştir: Her ikisinin de gerekçesi Ay’ın bir yandan Güneş’in ışığını kesmesi ki bu Yer’in bir özelliğidir ve diğer yandan gök cisimlerinin sınırını işaretlemesidir, Yer’in Ay altında olan şeylerin sınırını işaretlemesi gibi.”²⁰⁰ Hilda Richardson,²⁰¹ diğerlerinin yanı sıra bu pasajı, şu görüşünü desteklemek için kullandı: “Pythagorasçı okulun ilk kuşakları ateşi, merkezî ve küresel olan Yer’lerinin kalbinde yer aldığını tasavvur etti. Geç olan sadece bu ateşin Yer’den ayrılması ve Yer’in gezegene dönüşmesiydi.” Simplicios’taki bu pasajın şunu gösterdiğini

²⁰⁰ Simplic., *de caelo* 512.

²⁰¹ *Class. Qu.* 20 (1926), s. 119. Şöyle yazar: Öğretinin bu biçimi “Zeller (I⁵, 420) tarafından, Yer’in kendi eksen i etrafında devri öğretisinin yalnızca dördüncü yüzyıl Pythagorasçıları arasında bulunduğ u gerekçesiyle, Aristoteles’in *De Caelo*’da tasvir ettiğ i merkezî ateş sisteminin geç bir tadili olarak kabul edilmiştir. Fakat Simplicios’un tasvir ettiğ i sistemdeki Yer’in kendi eksen i etrafında döndüğ ünü varsaymak gerekli değildir. (Bu, Sör T. Heath tarafından belirtilmiştir: *Aristarchus of Samos*, s. 250.) Daha ziyade, tam olarak Platon’un *Timaios*’unun merkezî Yer’i gibidir: Eksen i etrafında dönüş hareketi olmamasına rağmen, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας olarak adlandırılır, çünkü kozmosun eksenindeki merkezî konumunda sabit kalmak suretiyle gölgesini düşürerek geceyi yaratır...”

iddia eder: “Bazı Pythagorasçılar bir dönemde Yer’in derinliklerinde gizlenmiş merkezî bir ateş olduğu öğretisini benimsemiştir ve öğretiyi gerçek Pythagorasçılığın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Simplicios tarih belirtmez, ancak öğretinin mutlaka geç olması gerekmediği yukarıda gösterilmiştir. Oldukça erken tarihli olabilir.”

En azından, “daha gerçek” Pythagorasçıların, merkezî Yer’in kalbinde bir ateş olduğuna dair ilkel öğretiyi benimsedikleri ihtimal dışı olmayan bir görüş gibi görünüyor. Gezegen teorisinin Merkezî Ateşini reddederek, onun kendine özgü terminolojisini eski sistemin yerleşik özelliklerine aktardılar. “Zeus’un Kulesi” kendi ateşlerinin başka bir adı olur ki bu belki zaten Zeus’un “tahtı” veya “gözetleme yeri” olarak biliniyordu; “Karşı-Yer,” “göksel Yer” olarak Ay’a aktarılır. Simplicios, Yer’in merkezindeki ateş için kullanıldığı şekliyle, “Zeus’un Kulesi” ifadesi için otoritesi olarak Aristoteles’in *Pythagorasçılar Üzerine* kitaplarını verdiğinden, öğretinin her iki biçiminin de tüm açıklamasını aynı kaynaktan aldığından kuşku duymak için bir sebep görmüyorum.²⁰² Aristoteles, *de caelo*’nun kendisinde, dünyanın en önemli bölümü olarak merkezin Zeus’un Gözetleme Yeri olarak adlandırılan bir ateşle korunması gerektiğini savunan Pythagorasçılardan, en şerefli unsurun en şerefli yere sahip olması ve bunun sonucunda kürenin çeperinde olduğu kadar merkezinde de ateş olması gerektiğini düşünen “diğerleri”nden hemen sonra bahseder.²⁰³

Tüm bunları bir araya getirirsek, bu “diğerleri”nin (aslında Aristoteles’in ima ettiği gibi) gezegen teorisini benimsemedikleri, merkezî bir Yer’in kalbinde bir ateş olduğuna dair belki daha eski

²⁰² Bkz. Ar. frag. 204R.

²⁰³ (Platon’un Yer’inin doğal olarak merkezde olduğunu varsayan) Proklos, “Pythagorasçıların evrenin merkezini Ζανός πύργον, ὡς δημιουργικῆς φρουρᾶς ἐν ἐκείνῳ τεταγμένης olarak adlandırdıklarından” bahseder ve bu Zeus’un Kulesi’nin Yer’in içinde olduğunu söyler (3.141.11, 143.26). O bağlamda Yer’in tüm unsurları—ateş, su ve hava nehirleri—içerdiğine ve böylece bir tür mikrokozmos olduğuna dair otorite olarak *Phaidon*’a atıf yapar.

öğretiden gayet memnun oldukları sonucunu çıkarmak makul olacaktır. Eğer “diğerleri” Platon ve Speusippos ise, yaşlı Platon’un pişmanlığının izi, Theophrastos tarafından bahsi duyulan, Platon’un *Timaios*’ta sanki toprak unsurunun özgün yeri merkezmiş ve ateş unsuru doğal olarak çeperde yer alıyormuş gibi yanlış konuşmuş olduğu minvalindeki bir sözüne sürülebilir. Nitekim Platon hem *Timaios*’ta hem de merkezî Yer’in ateş, hava ve su nehirleri içerdiği *Phaidon*’da, Yer’in içinde ateşin ve diğer birincil cisimlerin varlığını kabul etmişti; ama en şerefli unsur olarak ateşin sadece Yer’de hapsolmakla kalmayıp Yer’in ve evrenin merkezinde de hak ettiği yere sahip olduğunu kabul etmesi gerekirdi. *Kritias*’ın son cümlesi, Zeus’u tüm tanrıları “onların evrenin ortasında duran ve oluştta payı olan her şeyi gözleyen en şerefli meskenine (τιμωτάτην οἶκον)” çağırıyor olarak tasvir eder. Bu elbette mitsel bir dildir ve “Hestia’nın tanrıların evinde tek başına kaldığı” *Phaidros*’taki tanrıların geçit alayını hatırlatır. Oradaki Hestia Yer ise, en azından adı Yer’in dünyanın merkezî ocağı olduğunu gösterir. *Politikos* miti (272e), evrenin Yöneticisinin kontrolü bıraktığında çekildiği o “gözetleme yeri”nin (περιωπήν) durumunu şüpheli bırakır. Fakat tüm bu pasajlar, Platon’un, daha gerçek Pythagorasçıların Yer’in merkezindeki ateşle özdeşleştirdiği “Zeus’un Kulesi”ne aşına olduğunu gösterir.²⁰⁴

Kesin olan şey şudur ki, Theophrastos’un ifadesi, her hâlükârda, pişman Platon’un tam olarak Yer’in merkezinde yer alan bir ateşi

²⁰⁴ Hilda Richardson (a.y.) *Tim.* 40c’nin πόλος διὰ παντὸς τεταμένος’u, *Resp.* 616b’nin διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα’sı ve *Tim.* 34b’nin Dünya-Ruhu, ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε ἔτεινεν arasındaki bağlantıyı daha da geliştirir. Şunları öne sürer: “Merkezî ateş için kullanılan ve ona dair Aristoteles’in (frag. 204) mükemmel kanıtına sahip olduğumuz Ζηνὸς πυργός (“Zeus’un Kulesi”) sıfatının gök-tanrının sütunu ile bir bağlantısı vardır. Her hâlükârda hem bu sıfat hem de muadilleri—örn. Διὸς φυλακὴ (Ar., *de caelo* 293b2), Διὸς θρόνος (Simplic.), Διὸς οἶκος (Aet. 2.7.7., Philolaos)—merkezî ateşin gök-tanrı ve Yer ile bağlantılarına işaret eder; ve bu bağlantılar merkezî ateşin Yer’den yukarıya ve dışa doğru alev saçıyor sayılmış ve sonunda kozmik bir eksen biçiminde şekillendirilmiş olabileceği teorisine biraz destek verir.”

kabul etmesiyle tamamen tutarlıdır. Bu ifade, Aristoteles'in *Timaios*'taki Yer'in bir gezegen olmadığı, merkezde yer aldığı şeklindeki açık iddiasını reddetmek için hiçbir gerekçe sunmaz.²⁰⁵ Astronomi tarihinde gezegen teorisi, Aristoteles'e göre, dördüncü yüzyılın başlarında kendilerine Pythagorasçı diyen İtalyan filozofların bir kısmıyla sınırlı bir sapmaydı. Belirttiği gibi, gözlemlenen olguları açıklamaya çalışmak yerine önceden tasavvur edilmiş mefhumlara uyacak bir sistem inşa ediyorlardı. Ateşe en şerefli konumu vermek ve çember sayısını kutsal on sayısına çıkarmak için antipotları ziyaret etmeden asla gözlemlenemeyecek olan iki var olmayan cismi—Merkezî Ateş ve Karşı-Yer—icat etmekten çekinmediler. Platon'un kendi okuluna gözlemlenen olguları en iyi şekilde açıklayacak bir şema geliştirme görevini verdiğini ve diğerlerinin yanı sıra, Eudoksos'un bu zorlu görevi üstlendiğini biliyoruz. Platon'un astronomiye karşı tavrı, öğrenciye yıldızlı göklerden vazgeçmesini tavsiye eden *Devlet*'ten bu yana daha bilimsel hâle gelmişti. Yaşlılığında bu tavrından pişmanlık duyduğuna ve ciddi astronomlar arasında geleceği olmayan bir sistemi benimsediğine inanmam mümkün değil. Ne *Yasalar* ne de *Epinomis* bir Merkezî Ateş, bir Karşı-Yer ya da Yer gezegeni için bir dokuzuncu çembere dair en ufak bir imada bulunmaz.²⁰⁶

²⁰⁵ Theophrastos'un gezegen teorisini yaşlı Platon'a atfettiği ve bunun Platon'un ölümünden sonra Akademi'nin sistemi olarak kaldığına dair Frank'in iddiası (*Plato u. d. sog. Pyth.* 207) temelden yoksundur: "fast alle unmittelbaren Schüler Platos haben es gelehrt, Speusipp (*Fr.* 41 *Lang*) ebenso wie Philippus von Opus (V.S. 45B, 36) und Heraklides von Pontus (*Fr.* 49-59 Voss)." Gösterilen kanıtlara bakalım. Speusippos, frag. 41, şöyledir: εἰκὴ γὰρ οἱ περὶ τῆς ὀλῆς οὐσίας λέγοντες ὥσπερ Σπεύσιππος σπᾶνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν, ἢ τὰ δ' ἄκρα καὶ ἐκατέρωθεν. V.S. 45B, 36 (Act. 2.29.4) "bazı" Pythagorasçıların κατὰ τὴν Ἀριστοτέλειον ἱστορίαν καὶ τὴν Φιλίππου τοῦ Ὀπουντίου ἀπόφασιν tutulmaları Karşı-Yer ile açıkladığını söyler. Heraklides, Heath'in (*Arist. of Samos* 275 vdd.) kanıtladığı gibi, Kopernik'i öngörmemiştir; gök hareketsiz dururken Yer'in merkezde kendi eksenini etrafında döndüğüne inandığına dair açık ve ayrıntılı bir tanıklık vardır.

²⁰⁶ Mondolfo (*L'infinito nel pensiero dei Greci*, 329), Theophrastos'un ifadesine dayanarak, yaşlı Platon'un, Yer'i tüm evrene ışık, ısı ve hareket kaynağı

(b) Böylece şu soruya geri dönüyoruz: Yer, gündüz ve gecenin sabit yıldızların günlük devrinden kaynaklandığı öğretisi ile uyumlu bir eksensel dönüşe sahip olabilir mi? Yanıt, Yer'in bu günlük devrin etkisini korumak için yıldızlara göreli olarak kendi ekseni etrafında dönmesi gerektiridir.

Bazı yazarlar, Aynının devrinin Dünya-Ruhunun bir hareketi olduğunu fark edememiştir: Dünya-Ruhu “*merkezden göğün sınırlarına kadar* her yöne doğru iç içe dokunmuş ve göğü dıştan çepeçevre saran, kendi sınırları içinde dönen ruh, tüm zaman için hiç durmayan ve akıllı bir yaşamın ilâhî bir başlangıcını yaptı” (36e). Fiziksel olarak bu, dünyanın tüm küresel bedeninin kendi ekseni etrafında döndüğü akli harekettir (34a). Bu hareket sadece (gördüğümüz gibi) gezegenleri kendisiyle birlikte taşımakla kalmamalı, çeperden merkeze doğru uzanmalı ve dolayısıyla Yer'i de kapsamalıdır.²⁰⁷ Sadece bu hareket var olsaydı, durağanlıktan ayırt edilemezdi. Dünyanın bedeninin herhangi bir bölümünün göreli konumlarında hiçbir değişiklik olmazdı ve gece ve gündüz var olmazdı.

Diğer göksel tanrıların açıklamasında, Platon ilk kez, yıldızların ve gezegenlerin öz-hareket gücüne sahip ruhlarından kaynaklanan eksensel dönüşün münferit hareketini eklemiştir. Yer'den en son bahsedilir. Yer de bir tanrıdır, kendi başına hareket eden bir ruha ve aynı zamanda bir bedene sahip, “ilâhî ve ebedi bir canlıdır.” Aynı eksensel dönüş özelliğine sahip olmalıdır.²⁰⁸ Ve tam da burada

olan ve belki de Yer'den daha büyük boyutlara sahip olarak kabul edilen bir Merkezî Ateşin etrafında döndüren sistemi bir yeni yetme şevkiyle benimseydiğini söyler. Platon'un evrendeki açık ara en önemli cisimden hiç bahsetmemesi veya Güneş'in *Devlet*'te sahip olduğu ışık ve yaşam kaynağı konusunda artık olmadığını açıklamaması inandırıcı olabilir mi?

²⁰⁷ Bazı modern eleştirmenler dünyanın Aristotelesçi bölünmesine kafayı takmıştır: Buna göre, gök cisimlerinin esîre özgü dairesel harekete sahip olduğu Ay üstü gök ile düz çizgide hareket eden dört temel unsurun Ay altı bölgesi vardır. Bu ayrım Platon'a yabancısıdır.

²⁰⁸ *Epinomis*'teki bir pasaj Yer'in bir hareketinden bahseder: “Kanıtladığımız gibi, hiçbir şey bir ruhu Tanrının eylemi dışında başka bir yoldan alamaz.

bahsedilen amaç için ona ihtiyaç duyar: “eksen etrafında kıvrılarak” “gece ve gündüzün koruyucusu ve yaratıcısı” olabilmesi için. Bütünün hareketi ile taşınmamak için her gün kendi ekseni etrafında dönmesi gerekir. Bunun sonucu, mutlak uzaya göre hareketsiz dururken, gündüz ve gecenin diğer yaratıcılarına, sabit yıldızlara göre, her yirmi dört saatte bir ters yönde dönmesidir. Pythagorasçıların gezegen teorisinde Yer, Ay gibi, aynı yüzü hep Merkezî Ateşe dönük tutmak için kendi ekseni etrafında döner. Platon’un teorisinde, aynı yüzü dönen göğün aynı bölgesine hep dönük tutmamak için kendi ekseni etrafında döner. İki mefhum birbirinden çok uzak değildir. Heraklides’in bir sonraki adımı atması ve Yer’in eksensel dönüşünü yalnızca sabit yıldızlara göre değil, mutlak bir hareket yapması kolaydı. Böylece Yer mutlak olarak dönerken yıldızlar hareketsiz durabilir.

Sorunun bu çözümü, neredeyse tamamen, Yer’in bütünün devrine dâhil olması gerektiğini gören Martin tarafından keşfedilmişti. Şöyle yazmıştır: “Platon’un sisteminde, Yer’in birbirini izleyen gündüzler ve geceleri üretebilmesi için, evrenin günlük hareketine direnmesi gerekir. Bir günde kendi üzerine dönmesini sağlayacak bir dürtüye, sürekli olarak zıt yönde eşit bir kuvvetle karşı koymalı ve hareketsiz kalmalıdır.” “Yer’in münferit bir ruhu olmasaydı, bir Platoncunun Dünya-Ruhunun tüm göğe verdiği günlük harekete çaba göstermeden boyun eğeceğini ve birbirini izleyen gündüzlerin ve gecelerin olmayacağını söylemesi gerekirdi. Ama bir ruha sahip-

Ve bunu Tanrı yapabileceğine göre, önce herhangi bir bedene ve herhangi bir kütlenin tamamına *can* vermek, sonra *onu* en iyi olduğunu düşündüğü gibi *hareket ettirmek* onun için çok kolaydır. Şimdi *tüm bu cisimler* ile ilgili olarak [Güneş, Yer ve tüm yıldızlardan az önce bahsedilmiştir] umarım doğru bir sonuca varabiliriz. *Yer’in, göğün ve tüm yıldızların, her birine bağlı bir ruh* veya fiilen her birinde bir ruh bulunmadıkça, tüm katı cisimleriyle yıllık, aylık ve günlük *hareketlerini* doğru bir şekilde yapmaları mümkün değildir...” (983b, çev. Harvard). Bunu yazan her kimse, Yer’i ruhu olan ve bu ruhtan kaynaklanan bir harekete sahip canlı bir varlık olarak düşünmüş olmalıdır.

tir ve kendi etraflarında dönen çemberleri, bedenine, merkezini işgal ettiği Dünya-Ruhundan aldığına zıt ve eşit bir dönme kuvveti verir. Sonuç olarak, Yerküre'nin tam hareketsizliği, fiziksel etkileri birbirini iptal eden ve biri onun akıllı ruhuna ait olan iki eksensel dönüş kuvvetinin sonucudur.”²⁰⁹ Martin'in aynı anda Ideler'in “sürekli bir eylemi gösteren εἰλλομένην (*sic*) durum ortacının Yer'in kendi ekseni etrafında dönüşünü ifade etmesi gerektiği”ne dair iddiasına itiraz etmesi ve ἰλλομένην'in herhangi bir hareket anlamına değil, Yer'in aksi takdirde onu dairesel taşıyacak harekete direnmek için tutunduğu eksen etrafına sıkıca sarılmış olması anlamına geldiğini uzun uzadıya tartışması şaşırtıcıdır.²¹⁰ Bu noktada, Aristoteles'in ἴλλεσθαι'in hareket anlamına geldiği görüşü, herhangi bir modern eleştirmenin görüşüne tercih edilmelidir.

Geriye Aristoteles'in ἴλλεσθαι ile ne tür bir hareket anladığını sormak kalıyor. Eleştirisinde (*de caelo* 2.14) hem Pythagorasçı gezegen teorisini hem de Platon'un merkezdeki kıvrımlı hareketini aynı anda hedef alması talihsiz bir durumdur. Argümanlarından ikisi, Yer'in doğal hareketinin evrenin merkezine doğru düz bir çizgide olduğu şeklindeki kendi öğretisine dayanır; buradan hem gezegensel hareketin hem de eksensel dönüşün “doğaya aykırı” olacağı ve dolayısıyla ebedi olamayacağı sonucu çıkar. Diğer tüm göksel tanrılara münferit akıllı ruhlarının öz-hareket gücünden ötürü eksensel dönüş atfeden ve herhangi bir doğrusal hareketi

²⁰⁹ Martin, ii, 88, 137.

²¹⁰ Martin'in açıklamasının son zamanlarda ihmal edilmesi, ἰλλομένην'in hareket anlamına geldiğini reddetmesinden kaynaklanıyor olabilir. Bu konuda Martin'i takip eden A.-H. (“etrafında küreleştirilmiş”) Yer'in “mutlak olarak hareketsiz” olması gerektiğini savunur. A.-H., Martin'in şu görüşünü onaylayarak alıntılar: Yer'in ruhu onun bütünün dönüşü ile cansız bir şekilde dairesel taşınıyorsa meydana gelebilecek olan kendi ekseni etrafında dönüşe *direnmesine* izin verir. (Martin gibi) pek çok eski otoritenin ἰλλομένην'in anlamını σφιγγομένη ile ifade etmesine ve ekseni sanki matematiksel bir çizgi değilmiş de Yer'in “etrafına sarılabileceği” ve “tutunabileceği” katı bir çubuk gibi hayal etmesine yol açan şey, Yer'in sabit yıldızlara göre hareketsiz kalabilmesi için sabit bir eksene “tutunması” gerektiği fikriydi.

onlardan esirgeyen Platon, bir bütün olarak ilâhî Yer'in kaldırılan ve yere düşen herhangi bir "kesek" gibi davranması gerektiğini varsayan bir argümandan etkilenmeyecektir. Ayrıca, onun görüşüne göre, benzer benzere doğru hareket ettiğinden, kesek Yer'e düşer; yoksa haddi zatında evrenin merkez noktasına doğru düşmez.

Diğer argüman açıkça her iki teoriyi hedef alır:

"Ayrıca ilk küre hariç, dairesel hareketle hareket eden her şeyin geçildiği ve birden fazla hareketle hareket ettiği gözlenir" (yani tüm gezegenlerin iki hareketi vardır: sabit yıldızlarla paylaşılan Aynının hareketi ve gezegenlerin Zodyak eksenini etrafında ters yönde özgün hareketleri olan Farklının hareketi, ki bunun sonucu olarak sabit yıldızlar tarafından geçilir veya geride bırakılırlar). "O hâlde, Yer de ister merkez etrafında hareket ediyor olsun, ister merkezde konumlanmış olsun, zorunlu olarak iki hareketle hareket etmelidir. Fakat öyle olsaydı, sabit yıldızların geçişleri ve dönüşleri olması gerekirdi. Ancak böyle bir şey gözlemlenmez. Aynı yıldızlar Yer'in hep aynı bölgelerinde yükselir ve batır" (296a34 vdd.).

Argüman, gezegensel harekete karşı yöneltilmiş olarak, Yer'in bir gezegen olarak her iki zıt harekete de sahip olması gerektiğidir. Fakat bunlardan biri diğerine göre eğik olduğundan, sabit yıldızlar küresinin kutbunun gökyüzünde bir çember çiziyor gibi görünmesi ve yıldızların halihazırda olduğu gibi yükselip batmaması gibi bir sonuç olacaktır.

Aristoteles bu aynı argümanı aynı anda Platon'un merkezdeki hareketine karşı kullanır. Bu teoride de Yer'in iki hareketi olması gerektiğini söyler. Bu uygulamayı aşağıdaki diyalogda çözelim:

ARİSTOTELES. Yer'in merkezde konumlandığını ve evrenin eksenini etrafında bir kıvrılma hareketi olduğunu söylüyorsun.

PLATON. Evet.

AR. Ancak bu hareket iki hareketin bir bileşimi olmalıdır. İlk olarak, kendi eksenini etrafında dönen dünyanın tüm bedeninin bir parçası olarak Yer'in paylaşacağı Aynının hareketi vardır.

PL. Şüphesiz.

AR. Ama hepsi bu olsaydı, gündüz ve gece olmazdı. Aynıya karşı koymak ve gündüz ve geceyi geri getirmek için ikinci bir harekete sahip olmalısın.²¹¹

PL. Aynen öyle. Bu nedenle eksen etrafında kıvrılan Yer'in gece ve gündüzün koruyucusu olduğunu yazdım.

AR. Bu durumda Yer'in iki zıt hareketi vardır. Ama gezegenler söz konusu olduğunda atıf yaptığın ikinci hareket Farklıdır ve bu Aynıya göre eğiktir.

PL. Doğru.

AR. Ama Yer'e diğerini etkisiz kılmak için bu eğik hareketi verirsen, ikisinin bileşimi şu sonuca sahip olacaktır: Yer'in fiili hareketi, tutulum düzleminde doğuya doğru dönen (Farklının hareketi) bir kürenin eksenine bağlı ve kutupları ekvator düzleminde batıya doğru dönen bir dış kürede (sabit yıldızlar) sabitlenmiş bir kürenin hareketi olacaktır. Yer'in merkezi her zaman evrenin ve her iki eksenin merkezinde olacaktır. Ancak Yer'in tutulum eksenindeki kutupları, evrenin eksen etrafında çemberler çizecektir. Sonuç, gezegensel harekettekiyle aynı olacaktır: Evrenin kutbu (kutup yıldızı) gökyüzünde bir çember çiziyormuş gibi *görünecek* ve sabit yıldızlar halihazırda olduğu gibi yükselip batmayacaktır. İki eksenindeki bu bileşik dönüş hareketi, ἵλλομένην ile kastettiğin kıvrılma hareketi olmalıdır. Uygun bir kelime bulmak şüphesiz zor.

PL. Argümanın sağlam, ama bir kusuru var. İkinci hareketin ilkinin göre eğik olduğu varsayımına dayanıyor.²¹² Ama ikinci hareketle, Farklının hareketini değil (ki bunu açıkça yedi gezegen çemberiyle sınırladım), canlı bir varlık saydığım Yer'in öz-hareketini kastetmiştim. Bu, Zodyak'ın eksen etrafında değil, ilki gibi,

²¹¹ Aristoteles'in Yer'in eksensel dönüşünün gündüz ve geceyi bozacağına dair modern itirazı dile getirmediğine dikkat edin. Platon'un gündüz ve geceyi korumak için Yer'e iki hareket verdiğini anlamış olmalıdır.

²¹² Bu, Simplicios, *de caelo* 537.20-26'da ifade edilir.

“evrenin ekseni etrafında dönüş”tür. Böylece ikinci hareket ilk hareketle aynı düzlemde—ekvator düzlemi— gerçekleşir ve onun etkisini tam olarak iptal eder. Kullandığım ἰλλομένην kelimesi seni yanılttığı için üzgünüm. Ama eğer στρεφομένην ya da eksensel dönüş ya da devir için diğer olağan ifadelerden herhangi birini yazmış olsaydım bu, Yer’in, gezegenler ve yıldızlar ve bir bütün olarak dünyanın mutlak bir eksensel dönüşü olduğunu akla getirirdi. O zaman senden daha az zeki insanlar, gündüz ve gecenin bozulacağını görmeyecek kadar aptal olduğumu düşünürdü. Bu yüzden Yer’in eksen etrafında “kıvrılmasını” veya “dolanmasını” tasvir etmek için aklıma gelen en iyi kelime olarak bu ἰλλομένην kelimesini seçtim. Belki de bir sonraki cümlede bahsettiğim o halkalı küre için aslında daha uygundur. Demio-urgos’un ruh cevheri şeritlerinden yaptığı makineyi hayal et. Evrenin ekseni uçlarından dikey (meridyen) bir daireye bağlı dikey bir çubuktur ve yatay ekvatoru ve Zodyak’ın veya tutulum düzleminin eğik çemberini desteklemeye hizmet eder. Tertibatın tüm bu parçasının ayaklık üzerindeki bir mil üzerinde döndüğünü varsayalım. Yer merkezde bulunan bir küredir. Ayaklığa sabitlenmiş içi boş bir sütun üzerinde ayrıca desteklenerek sabit tutulacaktır ve sütunun içi eksen çubuğu içinde dönebilsin diye boştur. Çubuk, Yer’i dairesel olarak taşımamak için Yerküre’nin içindeki bir delikten geçer. Şimdi makine dönerken, eksen çubuğu sabit Yer’in içinden geçen deliğin içinde döner. Ama evrenin ekseni aslında dairesel dönmesi mümkün olmayan matematiksel bir çizgidir. Bu yüzden meseleye diğer bakış açısından baktım ve Yerküre’den sabit bir eksen etrafında “kıvrılan” veya “dolanın” bir şey olarak bahsettim. Sonuçta, Yer sabit yıldızlara göre bir eksensel dönüş hareketine *sahiptir*; ve hareketin amacının gündüzü ve geceyi korumak olduğunu eklediğimde, kimsenin yanlış anlamayacağını varsaydım.

Bu noktada Aristoteles, kısmen kendi eş merkezli küreler resminden, kısmen de Yer’in hareketine ilişkin iki farklı görüşü aynı

anda eleştirme teşebbüsünden ötürü kafasının karıştığını belki kabul ederdi. Bununla birlikte, Yer'in tek doğal hareketinin merkeze doğru doğrusal olduğu şeklindeki kendi dogmasına dayanarak, Platon'un birinci ve üçüncü argümanlarıyla yeterince çürütüldüğünü düşünürdü. Yer merkezdeyken, hiçbir harekete sahip olamaz. Platon merkezde olduğuna inanıyordu. Yer, Aristoteles'e göre, orada ekseni etrafında dönmeyebilir, çünkü "doğaya aykırı" bir hareket olan eksensel dönüş ebedi olamazdı. Dolayısıyla, ἰλλομένην ne tür bir hareket anlamına gelirse gelsin, Platon yanılıyordu.

40c-d. Gök cisimlerinin diğer hareketleri burada tasvir edilemeyecek kadar karmaşıktır

Yer'in yaratılmasıyla göksel tanrıların listesi tamamlanmıştır. Astronomiye dair bölüm şimdi, görünür bir model olmadan tüm karmaşık hareketlerin tasvir edilemeyeceği yorumuyla kapatılır.



[40c3] Bu aynı tanrıların danslarındaki manevraları, birbirleriyle yan yana gelmeleri, çemberlerinin birbirlerine göreli olarak karşı-devirleri ve ilerlemeleri; hangi tanrıların çakışmalarında birbirleriyle hizaya ve hangilerinin karşı konuma geldikleri ve hangi sırayla ve hangi zamanlarda birbirlerinin önünden veya arkasından geçtikleri ve böylece ayrı ayrı görüşümüzden gizlendikleri [40d] ve tekrar görünerek hesap yapmayı bilmeyen insanlara panikler ve gelecek şeylerin işaretlerini gönderdikleri—tüm bunları görünür modeller olmadan²¹³ tasvir etmek

²¹³ ἄνευ < τῶν? > δι' ὅψεως τούτων αὐτῶν μιμημάτων. αὐτῶν F, Pr. 3.145.10 (lemma) ile desteklenir, ama Diehl onu orada αὖ τῶν olarak değiştirmiştir. A.-H. τῶν'un eklenmesi için Pr. 3.145.23, τὸ γὰρ λέγειν περὶ τούτων ἄνευ τῶν δι' ὅψεως μιμημάτων μάταιός ἐστι πόνος, ὥς φησιν αὐτός'a başvurur. Ayrıca krş. 149.21 ve Theon s. 238, αὐτός φησιν ὁ Πλάτων ὅτι τὸ ἄνευ τῶν δι' ὅψεως μιμημάτων [τῶν] τὰ τοιαῦτα ἐθέλειν ἐκδιδάσκειν μάταιος πόνος. αὖ τῶν kabul edilebilir bir anlam üretmez (Tr. kendi önerisinden ikna olmaz) ve tamamen bir yanlış ayırım vakası olarak reddedilmelidir. Bunun tersi olan hatanın (αὖ τῶν yerine αὐτῶν) 66a1'de olduğu görünüyor.

boşuna harcanmış emek olacaktır. Dolayısıyla bu başlığa dair bu kadarı yeterli olsun ve burada görünür ve yaratılmış tanrıların doğasına ilişkin açıklamamız sona ersin.



Bu sonuçla Platon, göksel tanrıların hareketleriyle ilgili açıklamasını keser. Gezegenlerin özellikle bileşik hareketlerinden ve hız farklılıklarından dolayı görelî konumlarındaki değişimlerden kaynaklanan tüm karmaşıklıkları göstermek için bir küre veya gezegen sistemi modeli gerekecektir. “Yan yana gelmeler” (παραβολαί), Proklos tarafından iki gök cisminin “birlikte doğması ve batması” olarak açıklanır. “(Gezegensel) çemberlerin birbirlerine göre karşıdevirleri” (ἐπανακυκλήσεις) ile şunların kastedildiğini anlıyorum: (1) dış gezegenlerin Farklının (ve Ay ve Güneş grubunun) hareketinin tersi yönde sahip olduğu ek sabit hareket ve (2) Güneş ve Ay dışındaki tüm gezegenlerin aralıklı geri hareketleri.²¹⁴ “İlerlemeler” (προχωρήσεις), bir gezegenin geri hareketten sonra ileriye doğru hızlandırılmış hareketini (προποδισμός) tasvir eder, ki bu sayede Venüs ve Merkür Güneş’i bir kez daha yakalar ve dış gezegenler asıl özgün hareketlerine devam eder.²¹⁵ “Birbirleriyle hizaya gelmek” (κατ’ ἀλλήλους γιγνόμενοι) ifadesi, cümlelerin devamını ilgilendiren Güneş ve Ay tutulmalarının nedenine atıf yapar. Diğer gezegenlerin örtülmeleri ve geçişleri, “hesap yapmasını bilmeyen insanlar” tara-

²¹⁴ Bkz. s. 136, 163. İfade bazen ἐπανακυκλεῖσθαι, ανακυκλεῖσθαι (πρὸς αὐτήν, 37a) ile aynıymış gibi anlaşılmıştır. Böylece Heath (*Gk. Astr.* 55) şu şekilde çevirir: “yörüngelerinin kendilerinin üzerine geri dönmesi” (krş. *Aristarchus*, s. viii). Fakat bir çemberin “kendisinin üzerine geri dönmesi”ni açıklamak için bir modele gerek duyulmazdı. Pr. (3.145.2, 146.10) ἀνακυκλήσεις olarak okur, ama onu ὑποποδισμοί (geri hareketler) ile eşdeğer anlamıştır. Cicero’da *conversiones* vardır.

²¹⁵ Yanbiçim (varyant) okuma olarak “yaklaşmalar” (προσχωρήσεις) bir gezegenin bir diğerini yakalamak için hızlanırken ona *yaklaşması* için geçerli olabilir; fakat προσχωρήσεις (= προποδισμοί) ἐπανακυκλήσεις (= ὑποποδισμοί) ile daha iyi bir tezat oluşturur.

fından hiç fark edilmez ve bunlar Yunan dünyasında paniğe neden olmazdı. Güneş, Ay ile “çakışma hâlinde” iken tutulur; Ay ise kendisi “karşıt konumda” iken; her iki durumda da üç cisim—Güneş, Ay ve Yer—“birbiriyle aynı çizgidedir,” fakat farklı sıralardadır: Ay, kendi tutulması sırasında Yer’in “arkasından,” Güneş tutulmasında, “önünden” geçer.

Burada *Timaios*’ta bahsedilen tüm gök hareketlerinin bir tablosunu vermek uygun olacaktır.

GÖKSEL HAREKETLER TABLOSU

A. BÜTÜNÜN HAREKETLERİ:

Dünya-Ruhunun Öz-Hareketleri:

- (1) Merkezden çepere kadar (34a, b, 36e) tüm küresel bedene eksensel dönüş olarak aktarılan Aynının hareketi (37c).
- (2) Yedi çembere dağıtılarak (36c, d) (sadece) gezegenlere aktarılan Farklının hareketi, tek bir hareket (36c, 37b, 38c).

B. PARÇALARIN HAREKETLERİ:

(a) *Münferit Yıldızlar:*

- (1) Günlük devrin (40b) “ileri” hareketi olarak her yıldıza aktarılan Aynının hareketi.
- (2) Öz-hareket: eksensel dönüş (40a).

(b) *Yedi Gezegen:*

- (1) Her gezegene Aynının “hâkimiyeti” (36c, 39a) ile aktarılan Aynının hareketi.
- (2) Her gezegene dairesel güzergâhı (yedi çember, 36c, d) üzerindeki özgün hareketinin bir bileşeni olarak aktarılan Farklının hareketi.

Bu iki hareketin bileşimi Sarmal Büküm (39a) ile sonuçlanır.

(3) Öz-hareketler:

- (1) Her gezegenin eksensel dönüşü (40a, b’de ima edilir).

- (2) Birçok gezegenin hız farklılıkları (36d): Ay, Farklının hareketini hızlandırır. Güneş, Venüs, Merkür, bir grup olarak, Farklının fiilî hızıyla hareket eder ve güzergâhlarını bir yılda tamamlar. Farklının fiilî hareketine yalnızca Güneş tadilatsız sahiptir; Venüs ve Merkür onu aralıklı geri hareketle tadil eder (38d). Mars, Jüpiter, Satürn, ek bir karşı-devir hareketiyle Farklının hareketini yavaşlatır (ἐπανακυκλήσεις, 40c). Bunlar, Farklıya ve diğer dördüne karşı bir hareketi olan üç çemberdir (36d).
- (3) Güneş ve Ay dışında tüm gezegenlerin geri hareketleri: Bu, Venüs ve Merkür'e açıkça atfedilen, ancak Mars, Jüpiter, Satürn tarafından da paylaşılan "karşıt eğilim"dir (ἐναντία δύναμις, 38d). Her gezegenin hızındaki değişimleri ve ana hareketi sekteye uğratma ve yönünü geçici olarak tersine çevirme noktasına kadar hızlanan aralıklı karşı-devri içerir.

(Bu öz-hareketlerin hiçbirisi, gezegenin özgün hareketinin dairesel güzergâhını herhangi bir şekilde bozmaz. Dolayısıyla gezegenler bir güzergâhtan diğerine "sapmazlar," *Yasalar* 821, *Epin.* 982c.)

(c) Yer:

- (1) Kendi eksenini etrafında dönen dünyanın tüm bedeninin bir parçası olarak Yer'e aktarılan Aynının hareketi (34a, 36e).
- (2) Öz-hareket: Aynıdan aktarılan harekete karşı koyan, sabit yıldızlara göreli olarak, merkezde eksensel dönüş (40b).

İNSAN RUHU VE BEDENİ

40d-41a. Geleneksel Tanrılar

Akıllı ruhları istemli hareketlere sahip canlı varlıklar olan göksel tanrılar, şimdi Dünya-Ruhunun öz-hareket gücü tarafından sağlanan

daireysel hareketler sisteminde tapınağa konmuştur. Göksel mekânizma bitmiştir; ancak “aklın gerçek anlamda var olan Canlının içinde bulunduğunu ayırt ettiği” (39e) başka üç canlı sınıfı daha vardır. Bunlar ne tanrıdır ne de ebedidir, aksine hava, su ve toprağın aşağı bölgelerinde doğum, değişim ve ölüme tabidirler. Bu nedenle, onların yapımı yaratılmış tanrılara devredilecektir ve onların eserleri, Demiourgos’un kendi eserinin aksine, çözülmeyecektir. Bu sonraki aşamaya geçmeden önce Platon, geleneksel dinin insanbiçimli tanrılarının bir nebze bahsetmeyi gerekli bulur.



[40d6] Diğer ilâhî varlıklara [= δαιμόνων] gelince, onların doğuşunu bilmek ve bildirmek bizim boyumuzu aşar; eski zamanlarda bunu bildirenlere güvenmeliyiz: dedikleri gibi, tanrıların soyundan geldiklerinden, şüphesiz kendi ataları hakkında kesin bilgiye sahip olmalıdırlar. [40e] Öyleyse, olası veya geçerli kanıtlar olmadan konuşsalar da tanrıların çocuklarına güvenmememiz edemeyiz; aile ilişkilerini bildirdiklerinde, geleneği takip etmeli ve dediklerine inanmalıyız. Öyleyse, sözlerine binaen bu tanrıların doğuşuna dair şu açıklamalarını kabul edelim. Yer ve Göğün çocukları olarak Okeanos ve Tethys; ve bunlardan Phorkys ve Kronos ve Rhea ve onlarla birlikte olanlar; [41a] ve Kronos ve Rhea’dan, Zeus ve Hera ve adlarını bildiğimiz tüm erkek ve kız kardeşleri; ve bunlardan da başka çocuklar doğdu.



Platon göksel tanrıların yaratılışına ilişkin kendi “olası açıklama”sını vermiş oldu. Orpheus, Musaios ve Olimpos tanrılarının soyundan gelen diğerlerine atfedilen teogonilerin yazarları, bilgiyle konuştuklarını iddia etmişlerdi ama iddialarının zorunlu kanıtları şöyle dursun, olası kanıtlarını bile vermemişlerdi.²¹⁶ Daha önceki bir diyalogda Platon, Protagoras’ın ünlü

²¹⁶ Teogoniler yine *Yasalar* 886e’de ciddiye alınmaz: Eski olmaları itibarıyla sansürlenmeleri zordur ama ana babaya borçlu olunan saygıya ilişkin kesinlikle yanlış ve sakıncalıdır. Aynı görüş *Epin.* 988c’de ifade edilir.

sözünü Sokrates'e şu ifadeyle aksettirmekte tereddüt etmemişti: “Tanrılara dair hiçbir şey bilmiyoruz—ne tanrıların kendilerine dair ne de birbirlerine taktıkları adlara dair” (*Crat.* 400d). Eğer Protagoras Perikles’in çağdaşları arasında skandala yol açıtıysa, elli yıl sonra Euripides’in oyunlarını özümsemiş olan Atinalılar belki de artık şok olmayacaktı. Fakat Platon işi, Sokrates’in kendisi tarafından pekâlâ benimsenmiş olabilecek agnostik görüşe vardırılmaz; geleneksel tanrıların var olduğunu düpedüz reddetmez. Yine *Phaidros*’ta (246c) Sokrates, ruh ve bedenden oluşan “ölümsüz bir canlı”dan söz etmenin, herhangi bir akıl ilkesinde hiçbir dayanağı olmadığını söyler. “Bir tanrı görmemiş ya da yeterince tasavvur etmemiş olduğumuzdan, onu hem ruha hem bedene sahip, sonsuza dek tek bir doğada birleşmiş bir tür ölümsüz canlı varlık olarak hayal ederiz (πλάττομεν).”²¹⁷ Bu, *Timaios*’un görebildiğimiz göksel tanrıları için geçerli değildir ve insan biçiminde tanrıların varlığına dair akıl yürütme veya algı yoluyla hiçbir kanıtımızın olmadığı anlamına gelir. Fakat insan biçimini ve mitsel soykütüklerini reddedersek, bundan yerleşik inancın ilâhî varlıklarına karşılık gelen görünmez varlıkları tümüyle reddetmemiz gerektiği sonucu çıkmaz. *Epinomis* (984d), *Timaios* gibi, görünür göksel tanrıların ilahiliğini vurgular ama gök tamamen canlı varlıklarla dolsun diye, havada görünmez ruhları ve bazen suda görünen ruhları ekler. İnsanlar bu gerçek varlıklarla, belki görümler, rüyalar, kehanetler veya ölüm saatinde gaipten duyum ile temasa geçmiştir ve böylece bireylerde ve Devletlerde inançlar ve yaygın ibadet biçimleri ortaya çıkmıştır. Hiçbir bilge yasa koyucu burada yenilik yapmaya veya “kendi Devletini kesinliği olmayan bir dindarlık biçimine döndürmeye kalkışmayacaktır; aslında ölümlü doğamızın bu tür konularda bilgi sahibi olması mümkün olmadığından, onlara dair hiçbir bilgisi olmadığını görerek, insanları kurbanlarla ilgili geleneksel yasalara uymaktan

²¹⁷ Krş. *Yasalar* 904a, ἀνώλεθρον δὲ ὃν γενόμενον, ἀλλ’ οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί.

alıkoymayacaktır.” Ancak görünür tanrılara da ibadet etmekte ısrar etmelidir.

Geleneksel tanrılara karşı tavrı hâlâ bir ateistin değil, bir agnostığın tavrıdır. Bunun samimiyetini sorgulamak ya da Platon’un bir dinsizlik suçlamasından kaçmak için riskten korunduğunu öne sürmek için hiçbir sebep yoktur. Pasajımızdaki ironi, sıradan insanın dindar inançlarına değil, “ilahiyatçıların” insanbiçimci tanrılarının soykütüğünü bilme iddialarına yöneliktir.²¹⁸

41a-d. Tanrılara hitap

Demiourgos’un şimdi daha aşağı canlıları yaratma görevini devrettiği konuşma, tüm görünür tanrıların yanı sıra kendilerini istedikleri ölçüde gösteren ve böylece geleneğin tanrılarına olan mevcut inançlara vesile olan görünmez güçlere de hitap eder.



[41a3] Yine de, tüm tanrılar doğduğunda—hem gözlerimizin önünde dönenler hem de kendilerini istedikleri ölçüde gösterenler—bu evrenin yaratıcısı onlara şu sözlerle hitap etti:

Tanrılar,²¹⁹ yapıcısı olduğum tanrılardan ve babası olduğum eserlerden, kendi ellerimin ürünü olanlar, benim rızam olmadan, çözülmezdir. Her bağ²²⁰ çözülebilirdir, [41b] ama ancak kötü bir irade iyi bir şekilde birbirine uydurulmuş ve iyi durumda olanı çözmek isteyebilir. Bu nedenle, meydana gelmiş olduğunuzdan tamamen ölümsüz ya da çözülmez olmasanız da ne çözüleceksiniz ne de ölümü tadacaksınız. Benim irademi, meydana geldiğinizde sizi bir araya bağlayan bağlardan daha güçlü ve hâkim bulacaksınız.

²¹⁸ Krş. Sayın W. K. C. Guthrie’nin mükemmel kitabı, *Orpheus and Greek Religion* (1935), s. 240’taki makul ifadeleri.

²¹⁹ Θεοί, θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τ’ ἔργων τὰ (ἄ yerine) δι’ ἐμοῦ γενόμενα ἄλτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος olarak okuyorum. Bu tahmin ve diğer yorumlar Ek’t e (s. 486) tartışılır.

²²⁰ 38e’de bahsedilen göksel tanrılarının ruhlarını ve bedenlerini bağlayan “canlı bağlar.”

Öyleyse şimdi size şu bildireceklerime kulak verin: Üç tür ölümlü varlığın hâlâ var edilmesi gerekiyor. Bunlar doğmadan Gök eksik olacaktı; [41c] zira tam ve mükemmel olması için, sahip olması gereken her canlı türüne sahip olmalıdır. Fakat bunlar benden doğacak ve can bulacak olursa, tanrılara eşit olurlardı. Öyleyse, ölümlü olmaları ve bu Bütünün de gerçekten bütün olması için, kendi doğanıza göre, canlıların yaratılışı işini üstlenin ve benim sizi yaratırken kullandığım gücümü taklit edin. Onlarda ölümsüzlerin adını taşımaya layık olan, adına ilâhî denilen ve her zaman adaleti ve sizi takip etmeye istekli olanlarda hâkim konumda olan bir parça var: Bu parçanın tohumunu ben ekeceğim ve sonra siz başladığım işi devralacaksınız. [41d] Geri kalan için ölümlülükle ölümsüzlüğü birbirine örün, canlıları yapın ve onları doğurun; onları büyümeleri için besleyin ve öldüklerinde onları tekrar geri alın.



Bu hitabın ilk cümlesinde önerdiğim ufak düzeltme kabul edilirse, anlam tatmin edicidir. “Babası ve yaratıcısı olduğum tanrılar ve eserler,” tüm evren anlamına gelir ve Demiourgos 28c’de ve hemen yukarıda (41a) evrenin yaratıcısı ve babası olarak adlandırılmıştır. Tüm bu canlılar arasında, şimdiye kadar tasvir edilenler—canlı dünyanın ve göksel tanrıların bedeni ve ruhu—“benim kendi ellerimin ürünü”dür; ve şimdi bize bunların yaratıcılarının rızası dışında çözülmez oldukları söylenir. Bu rızanın aslında asla verilmeyeceği eklenir; böylece yaratılmış tanrılar ebedidir ve asla ölemezler.²²¹ Fakat dünya, daha küçük her türlü canlıyı içermesi gereken bir canlı olarak henüz tamamlanmamıştır. Şimdi ölümlü türler eklenmelidir ve ölecekleri için, yaratılmış tanrıların aracılığıyla dolaylı olarak yapılmalıdır. Demiourgos’un kendisi sadece insan ruhunun ölümsüz unsurunu sağlayacaktır.

²²¹ *Epinomis* 982a, kanının yıldızlara iki kaderden birini tahsis etmesi gerektiğini söyler: ya tamamen ve mutlak zorunlu gereği yok edilmez ve ilahidirler ya da her biri kendisine yeterli uzunlukta bir ömre sahiptir, öyle ki hiçbirisinin daha fazlasına ihtiyacı olmazdı.

İşin geri kalanının göksel tanrılara devredilmesi, belki gök cisimlerinin, özellikle de Güneş'in, Yer'de yaşamın yaratılışında etkin olduğu mefhumuyla bağlantılı olabilir. Erkek, der Aristoteles, bir başkasında yaratandır, dişi ise kendinde yaratandır; bu nedenledir ki insanlar evrende Yer'e dişi ve ana derler ve Gök ve Güneş'ten yaratıcılar ya da babalar gibi başka ifadelerle söz ederler²²² (*de gen. anim.* 716a14). *Devlet 6*'da Güneş, "İyi'nin ebeveynine en çok benzeyen yavrusu" olarak göksel tanrılardan ayırt edilir. O, görünür dünyadaki şeylerin doğuşunun, büyümesinin ve beslenmesinin nedenidir (509b). Aristoteles, var oluş ve yok oluşun nedeninin İlk Göğün devri değil, Güneş'in tutulum veya zodyak çemberindeki yıllık hareketi olduğu öğretisini geliştirir. "Yaratıcı"nın bu hareketi iki hareketin bir bileşimidir. İlk Göğün devri tarafından aktarılan hareketi (Platon'un Aynının hareketi) içerir: Bu, oluşun sürekli olacağını güvence altına alır. Tutulum çemberi boyunca ters yöndeki diğer hareket, Güneş'in dönüşümlü olarak yaklaşmasını ve geri çekilmesini sağlayarak, yaratılışın bozuluş, doğuş ve ölümle dönüşümlü olmasını sağlar. Eğer Güneş'in yıllık hareketinin aslında Farklının hareketi olduğunu, bu hareketin Güneş'in durumunda tadil edilmediğini ve diğer gezegenler tarafından çeşitli şekillerde yavaşlatıldığını veya hızlandırıldığını varsaymakta haklıysak, Aristoteles'in açıklaması Platon'un şemasına uyar. Yaratılmış tanrıların bozulabilir şeyler yapma faaliyeti, sabit yıldızların (Aynı) ve gezegenlerin (Farklı) birleşik hareketleriyle ilişkilendirilebilir.

Yaratılışı ayrıntılı olarak tasvir edilecek tek ölümlü canlı insandır. Timaios'un görevi başlangıçta "insanlığın doğuşuyla sona erecek" diye tanımlanmıştı. İnsanın besleneceği bitkilerden bile 77a'ya kadar bahsedilmez. Aşağı hayvanlara sonda çok kısaca değinilir ve yalnızca akılsızca yaşamış insanların yeniden tecessümüne uygun düşük dereceli formlar olarak ele alınırlar. Erkekler ve kadınlar arasındaki fiziksel farklılıklar aynı bağlama (90e vdd.) ertelenir, çünkü bunların geri kalan konuşmanın çoğunu dolduran ortak insan doğamızın

²²² Krş. Soph., frag. 752p, "Ἡλιε ... <ὄν οἱ> σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν <καὶ> πατέρα πάντων.

tüm açıklamasıyla bir ilgisi yoktur. Platon erkeklerin kadın ve aşağı hayvanlar olmadan önce var olduğunu kastetmez.

41d-42d. Beşerî ruhların oluşturulması. Kader Yasaları

Demiourgos şimdi ilk olarak insan biçiminde tecessüm edecek münferit ruhların ölümsüz parçasını kendi elleriyle yapma sözünü yerine getirir. Bunlar, Dünya-Ruhunu bir araya getirmek için kullanılan orijinal bileşenlerin—yani Varoluş, Aynılık ve Farklılığın (35a) ara türlerinin—geri kalanlarından oluşur.²²³

~~~~~

[41d4] Bunları söyledikten sonra, daha önce içinde evrenin ruhunu karıştırıp kاردığı aynı kaba döndü<sup>224</sup> ve içine unsurların geri kalanını döktü, onları bu sefer hemen hemen aynı şekilde karıştırdı,<sup>225</sup> ama artık eskisi kadar saf değil, saflık derecesi iki veya üçüncü olarak. Ve tüm bileşik hazır olduğunda, onu yıldızların sayısına eşit olarak ruh-lara böldü ve [41e] her ruhu bir yıldızla dağıttı.

~~~~~

²²³ Böylece Pr. burada (3.254.13): “Ruh gerçek Varlığa sahip töz ile Oluş arasındaki bir tözdür ve ara türlerin bileşiminden oluşur.”

²²⁴ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον <ἰὼν veya τρεπόμενος> κρατῆρα olarak okuyorum. Kelimeleri elyazmalarında oldukları hâliyle okuyan biri κατεχεῖτο’nun değil, τρεπόμενος’un izlemesini bekler; κατεχεῖτο ἐπὶ τὸν κρατῆρα, “kabın içine döktü”nün Yunancası değildir. Krş. yukarıda τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῶων δημιουργίαν (41c). Pr. (metnimize sahip olsa da) bunu hissetmiş olmalıdır, zira εἰπόντα γὰρ τὸν δημιουργὸν εὐθὺς ἐπὶ τὸν κρατῆρα τρέπει (ὁ λόγος) yazar. Ben <ἰὼν> tahmini yapmıştım, fakat Profesör Robertson τρεπόμενος’un πρότερον ile birçok ortak harfe sahip olduğunu ve ondan sonra kolaylıkla kaybolmuş olabileceğine dikkatimi çekti.

²²⁵ κατέχει (krş. Ar., Plut. 1021, ἐνέχεις) τό<τε> μίσγων öneriyorum. *Yasalar* 637e’de, κατὰ τῶν ἱματίων καταχεόμενοι (“kıyafetlerinin üzerine yağdırmasına”), doğru kullanılan orta çatı καταχεῖσθαι için yeterli gerekçe göstermiyorum. Etken çatı *Resp.* 398a’da, μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες ye Ar., *Ach.* 1127’de κατάχει σύ, παῖ, τοῦλαιον kullanılır. τότε = şimdi için, krş. 37e2, 43c7.

İnsan ruhu da Dünya-Ruhu kadar, bilmesi gereken nesnelere benzeyecek şekilde oluşturulmalı ve akıl ve bilgi, kanı ve inanç yetilerine (37a-c) sahip olmalıdır. Burada bahsedilmese de daha sonra (43d), tözünün aynı *harmonia*'nın oranlarına bölündüğü ve ona Aynı ve Farklının hareketlerinin verildiği varsayılır. Beşerî ruhlar [Dünya-Ruhundan] aşağıdır, çünkü kendi iradeleriyle yanlış yapabilirler. “Saflik derecesi ikinci veya üçüncü olarak,” eğer “ikinci veya daha da kötü” anlamına gelmiyorsa, erkeğin ruhunun kadının ruhuna üstünlüğüne (42a) atıf yapıyor olabilir.

Ruhlar, her yıldıza bir tane olmak üzere, aralarında dağıtıldıkları yıldızlarla eşit sayıdadır. (Gezegenlere “ekim” daha sonra gelir.) Bu sözlerin bariz anlamından şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur: Sayıları sınırlı olması gereken yıldızlar kadar münferit ruh vardır. Fakat diyalogun tüm bu bölümünde mitin perdesi yeniden kalınlaşır ve ifadeler ancak lafzi anlamda kastedilmiş olsaydı ortaya çıkacak sorunları tartışmanın bir faydası yoktur.



[41e] Orada onları âdeta savaş arabalarına bindirir gibi yıldızlara yerleştirdi ve onlara evrenin doğasını gösterdi ve Kader'in yasalarını bildirdi.²²⁶ Hiç kimse onun elinden haksızlığa uğramasın diye, ilk doğumlar herkes için aynı şekilde belirlenecek ve her biri kendisine uygun zamanın araçlarına ekildikten sonra tanrıdan en çok korkan canlılar olarak doğacak. [42a] Ve insan doğası çift olduğundan daha iyi olan bundan böyle “erkek” olarak adlandırılacak.

Ruhlar, zorunlu olarak,²²⁷ bedenlere ekildikten sonra, bedenlerine giriş çıkış yapan bazı parçaların olması gerektiğinden, zorunluluk ge-

²²⁶ νόμους τοὺς εἰμαρμένους. Krş. (ruhların karaktere göre terfi ve tenziline atıf yapan) *Yasalar* 904c: “İçinde ruh olan şey kendi içinde değişimin nede-nini barındırır ve değişim geçirirken Kader'in düzenine ve yasasına göre (κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον) bir yerden diğerine hareket eder.”

²²⁷ A.-H. bu cümlede Zorunluluğa yapılan mükerrer atıflara dikkat çeker: ἐξ ἀνάγκης ... ἀναγκαῖον εἶη ... βιαίως παθημάτων. Bunlar, “Zorunluluktan

reği şunlara sahip olmaları gerekir: ilk olarak, herkes için aynı olan ve şiddetli etkilenimlerden doğan duyumsama; ikinci olarak, haz ve acıyla karışık arzu ve bunların yanı sıra korku ve öfke [42b] ve bunlara eşlik eden ve zıt nitelikteki tüm duygular: ve eğer bu tutkulara hâkim olurlarsa, adalet içinde yaşayacaklardır; eğer bu tutkuların hâkimiyetine girerlerse, adaletsizlik içinde.

Kendisine biçilen zamanı iyi yaşayan [ruh], eş yıldızının meskenine geri döner ve orada mutlu ve karakterine uygun bir yaşam sürer,²²⁸ ama bunu başaramazsa, ikinci doğumunda bir kadına dönüşür [42c] ve eğer bu durumda hâlâ kötülükten vazgeçmezse, o zaman yozlaşmasının karakterine göre, sürekli olarak bu karakterin oluşumuna benzer bir doğaya sahip bir hayvana dönüşür ve bu değişimlerin zahmetinden kurtulamaz. Ancak içindeki Aynı ve tektipin devrinin daha sonra çevresinde büyüyen tüm o ateş, su, hava ve toprak kargaşasını peşi sıra çekmesi²²⁹ durumunda, [42d] bu akıldışı keşmekeşi akıl söy-

doğanlar” üzerine araya giren uzun kısmın ardından, yaratılmış tanrıların ölümlü ruhu şekillendirdiği paralel pasajda (69c, d) yankı bulur: τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον ... συγκέρασάμενοι ταῦτα ἀναγκαίως ... ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη. Bahsedilen tüm hisler ve duygular en geniş anlamıyla *aisthesis* terimi kapsamına girer (*Theaet.* 156b) ve bedensel eşlikçileri vardır. Daha dar anlamda *aisthesis*, bedeni duyu ya da beslenme organlarına sahip olmayan ve dışarıdan herhangi bir “kuvvetli gücün” saldırısına uğrayamayacak olan Dünya-Ruhunda mevcut değildi (33a-d).

²²⁸ Pindaros, *Ol.* 2 ve *Phaidros* 249a’da, üç yaşam boyunca arı kalan ruh nihayet tenasüh çarkından kaçır. Mevcut pasaj ya bu anlama ya da ruh erkek olarak yeni bedene girmeden önce yıldızına hizmet ediyor anlamına geliyor olabilir. Pindaros iyi ruhların “yüksek şerefli tanrıların huzurunda gözyaşından uzak bir yaşam süreceği” bir cennet sağlar (*Ol.* 2.65). συνήθη ἔξοι ünlü boşluğu FY, Stob. ile birlikte καὶ συνήθη’nin dışarıda bırakılmasını önerir. Krş. 20a üzerine not.

²²⁹ συνεπισπώμενος. Dünya-ruhundaki Aynının hareketi Farklının çemberleri üzerinde hâkimiyete (κράτος) sahip olunca (36c), insan ruhunun hareketlerindeki akli devir akıldışı hareketler üzerinde hâkimiyetini kuracaktır. Krş. 44a: Orada dışarıdan gelen ve ruhun tüm kutusunu “peşi sıra çeken” (συνεπισπῶσονται) duyumların hücumuna maruz kalan devirler sadece kontrol sahibi (κρατεῖν) gibi görünür. Plut., *Pl. Qu.* 1003a, ἐπεὶ δ’ ἡ ψυχὴ νοῦ μετέλαβεν καὶ ἀρμονίας καὶ γενομένη διὰ συμφωνίας ἔμφορων μεταβολῆς αἰτία γέγονε τῇ ὕλῃ καὶ κρατήσασα ταῖς αὐτῆς κινήσει τὰς ἐκείνης

lemiyle kontrol edebilir ve bir kez daha ilk ve en iyi hâlinin formuna geri dönebilir.



Ruhlar “âdeta savaş arabalarına” bindirilir gibi yıldızlara yerleştirilir ki bu imge ruh arabalarının göğün dışında dairesel taşındığı ve savaş arabalarına Formlar âleminin bir görüşünün bahsedildiği *Phaidros*’taki tanrıların geçit alayını hatırlatmayı amaçlar. Orada onlara “evrenin doğası” gösterilir. Yeryüzü yaşamında edinecekleri gerçekliğin bu tür bir bilgisi Hatırlama (*Anamnesis*) ile kazanılacaktır. Onlara, Er Miti’ndeki ruhların, tecessümleri arasında, Zorunluluğun kızı Lakhesis’in konuşmasını işitmeleri gibi, kendi yazgılarının yasaları da öğretilir. Orada olduğu gibi burada da ana ders, ruhun maruz kalabileceği herhangi bir kötülükten sorumlu olduğudur. Proklos, ahlaki kötülüğün tek gerçek kötülük olduğuna dair hakiki Sokratesçi öğretiyi tekrarlar: “Ne hastalık ne yoksulluk ne de başka herhangi bir şey gerçekten kötüdür; kötü olan sadece ruhun berbatlığı, itidalsizlik, korkaklık ve genel olarak erdemsizliktir ve bunların kendi başınıza gelmesinin sorumlusu biziz” (3.313.18).

Phaidros’ta (248d), hiçbir ruhun “ilk doğumunda” bir hayvan formunda ekilmemesi Adrasteia’nın bir yasasıdır. Burada da tüm ruhlar seyirlerine insan formunda başlayacaktır ve erkek olarak başlamaları daha iyi, kadın olarak daha kötüdür.²³⁰ İlk neslin kötü

ἐπεσπάσατο καὶ ἐπέστρεψεν... προσφύντα (“büyüyen”) kelimesi bedene bürünmüş ruhun kabuk ve yosun bağlamış (προσπεφυκέναι) Glaukos’un heykeline benzetilmesini (*Resp.* 61 1d) hatırlatır.

²³⁰ Metnin bu kısmında, ilk canlılarda “cinsiyet farkı olmadığını, cinsiyet farklılaşmasının ve insan altı türlerin daha sonra bir tür ‘yozlaşma yoluyla evrimleşerek’ meydana geldiğini” (Tr., s. 258) ima eden hiçbir şey yoktur. Sonraki ifadeler 90e vdd.na dayanır: Orada Platon, (cinsiyetsiz canlılar değil) *erkek* olarak doğanların, eğer kötü yaşarlarsa, (burada söylediği gibi, 42b) *ikinci tecessümlerinde* kadın olarak yeniden doğduklarını söyler. “Yine [tanrılar] o sırada Eros’u yapmışlardır” ve hem erkek hem de kadınlarda cinsiyetin fizyolojik aygıtı tasvir edilir. Bizim pasajımızda, ilk insan nesli ἔρως’a (42a7) sahiptir ki bu, yaratılmış tanrıların 69c’de yapmaya geçtiği

adamları ölmeye ve kadın formunda yeniden tecessüm etmeye başlayana kadar hiçbir kadın olmadığını, sadece kötü bir adamın bir kadın olarak ve kötü bir kadının muhtemelen bir hayvan olarak yeniden doğacağını anlamamız gerekmiyor. *Yasalar*'da (721c) Atinalı şöyle der: "İnsan soyu hep eşlik ettiği ve sonuna kadar edeceği tüm Zaman ile ikiz doğumludur²³¹ ve şu şekilde ölümsüzdür: Geride çocukların çocuklarını bırakarak ve hep bir ve aynı olarak kalarak, üreme yoluyla ölümsüzlükten pay alır." Zamanın bir başlangıcı ya da sonu olmadığına göre, insan soyu her zaman var olmuş olmalıdır. Proklos²³² bunu Platon'un görüşü olarak alır ve *Yasalar* 676b'ye başvurur: Orada Atinalı "sayısız" Devletin ortaya çıkmış ve yok olmuş olması gerektiği sonsuz zamandan ve hiç kimsenin insanların ne zamandır beri kentlerde yaşamaya başladığını tespit edemeyeceğinden bahseder. Proklos başka bir yerde (3.282) dünyanın zamanda bir başlangıcı olmadığını söyler. Eğer bir başlangıcı olmuş olsaydı, bir ruhun tecessüm etmek üzere ilk inmiş olması gerekirdi. Ama böyle bir şey olmadığından, erkek ve dişi her zaman var olmuş olmalıdır ve kastedilen sadece şudur: Herhangi bir zamanda ilk kez tecessüm eden bir ruh, erkek formunda tecessüm eder. Ruh, insanlık ve evren, her ne kadar zamansal oluş âleminde olmak anlamında "yaratılmış" olsalar da zamanda başlangıca sahip olmamak anlamında "yaratılmamış"lardır (1.287; 3.294). Bununla birlikte Platon, *Yasa-*

ölümlü ruhun bir unsurudur. *Timaios*'ta hiçbir yerde cinsiyetsiz canlılardan söz edilmez. Önerdiğim gibi, cinsiyetlerin fiziksel farklılıkları sonda yapılacak bir tür eke erteleniyor, çünkü arada söylenecek her şey kadın ve erkek için eşit olarak geçerlidir.

²³¹ Bu pasaj Norden'in şu sözlerini örnekler: "Die Vorstellung, dass der χρόνος, als Begleiter des Menschen gedacht, mit ihm geboren wird und mit ihm altert, ist in dem Hellenismus gelaufig" (*Die Geburt des Kindes*, (1924), s. 44).

²³² 1.288, εἰ δὲ αἰεὶ γένος ἐστὶν ἀνθρώπων, καὶ τὸ πᾶν ἀναγκαῖον αἰδίων ὑπάρχειν. Böylece Oc. Luc. 3, insan da dâhil olmak üzere kozmosun ana parçalarının her zaman var olması gerektiğini savunur: ἀνάγκη τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων αἰδίων εἶναι. Diodoros 1.6.3, dünyayı yaratılmamış ve yok olmaz yapan fizikçilerin insan soyunun ezelden beri var olduğunu söylediklerini belirtir.

lar 781e’de insan soyunun her zaman var olduğu ve her zaman olacağı ya da hesaplanamaz bir süre boyunca var olmuş olması gerektiği seçeneklerini açık bırakır. Her hâlükârda, buradaki mitsel hikâyenin ayrıntıları lafzi anlamıyla alınmamalıdır.

42d-e. Yer’e ve gezegenlere ekilen beşerî ruhlar

Yıldız arabalarındaki Yolculuktan sonra, ölümsüz ruhlar, gezegenlere tohum gibi ekilir ve yaratılmış tanrıların bakımına verilir. Demiourgos’un doğrudan yaratımı olarak sadece ruhtaki ölümsüz unsur çözülmezdir. Alt tanrılar, bedeni ve bedenle geçici birliğin gerektirdiği ruhun ölümlü kısımlarını eklemelidir.



[42d2] Tüm bu buyrukları verdikten sonra, onların ileride işleyebilecekleri kötülüklerden sorumlu olmamak için, bazılarını Yer’e, bazılarını Ay’a ve bazılarını zamanın tüm diğer araçlarına ekte. Bu ekimin ardından, genç tanrılara ölümlü bedenleri şekillendirme ve insan ruhunun hâlâ eklenmesi gereken geri kalanını [42e] ve bunların gerektirdiği her şeyi tamamlama ve bu ölümlü canlıyı yönetme²³³ ve onun kendi başına yol açtığı kötülükler dışında, ellerinden gedigince asil ve iyi bir şekilde yönlendirme görevini devretti.



Mitin düzeneğinde, ruhların ilk neslinin Yer’e ekildiğini, geri kalanların bedensiz olarak gezegenlerde sıralarını beklediğini varsaymak doğaldır.²³⁴ Ölümsüz ruhların Zamanın araçları olan Yer’e

²³³ ἄρχειν’den sonraki virgöl ihmal edilmelidir. A-H. onu basar, fakat çevirisinde haklı olarak göz ardı eder.

²³⁴ Khalkidios, s. 241. Bu mefhumun, Tr.’un dediği gibi (s. 259), neden “aptalca” olduğunu göremiyorum. Ay’ın topraktan oluştuğunu düşünen antiklerden bazıları, meskûn olabileceğini (ya da en azından Anaksagoras’ın dediği gibi yaşanabilir olduğunu hayal ettiler: οἰκῆσις mutlaka gerçekten meskûn olduğu anlamına gelmez). Tr., Pythagoras’ın insanların tüm

ve gezegenlere ekilmesi, ruhun hem gerçek varlıktan hem de oluştan pay alan bu ara varoluş türüne sahip olduğunu simgeliyor olabilir. Ruh, Zamana ve değişime tabidir ve onun yeryüzündeki yaşamı Aklın yönetiminin Zorunluluk tarafından koşullandığı bölgede geçer. Bedensel ortamın “şiddetli” saldırılarına maruz kalacaktır. Bunun sonucunda bedensel organlarda meydana gelecek çalkantıyı düzene sokmazsa, kusur kendisinin olacaktır. Doğruluğu ve rehberlikleri göğün düzenli devirlerinde gözler önüne serilen yaratılmış tanrıları takip etmekte (δίκη καὶ ὁμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, 41c) özgür iradeye sahiptir.

42e-44d. Yeni tecessüm etmiş ruhun durumu

Tanrıların ruhun ölümlü parçalarını nasıl yaptıkları ve içinde yaşayacağı bedeni nasıl inşa ettikleri daha sonra diyalogun üçüncü bölümünde (69a vdd.) ayrıntılı olarak tasvir edilecektir. İkinci bölümde, birincil cisimlerin yapısı ve davranışı ile duyumsama ve algının fiziksel süreçlerine ilişkin açıklamanın tamamı araya girmiş olacaktır. Şimdilik, yalnızca Demiourgos'un kendisi tarafından yapılan, ilk kez bedenşel duyumsama ve beslenmenin çalkantılı gelgitine dalan ölümsüz akıl ilkesinin resmiyle ilgileniyoruz. Ruh çemberlerinin mitsel düzeneği, diğer pek az yazarın ulaşabileceği bir hayal gücüyle bir çocuk psikolojisi açıklamasına örülür. Tümü, insan yaşamının temelsorununa, bedensel doğa üzerinde akli denetimin kurulmasına götürür.

gezegenlerde var olduğuna inandığını, ancak Platon'un inanmadığına dair Khalkidios'un ifadesi dışında, herhangi birinin başka bir gezegeni insanlar tarafından yaşanabilir olarak gördüğüne dair hiçbir kanıt sunmaz. (Pr. 3.280'de, στοιχεῖα, şerhin başka yerlerinde olduğu gibi, “gezegenler” değil, “unsurlar” anlamına gelir.) Tüm göksel tanrıların (savunduğum gibi, tüm gezegenler de dahil olmak üzere, s. 173) temel olarak ateşten oluştuğunu söyleyen Platon'un, onların üzerinde insanların yaşadığını düşünmesi pek olası değildi. İnsanların Güneş'te yaşadığını ileri süren herhangi bir antik var mıydı? Anaksagoras ve meskün bir Ay'a dair Orpheusçu inanç için, krş. Guthrie, *Orpheus an Gk. Relig.*, s. 232, 247, not 10.

Burada, Aklın eserlerinin yerini “Zorunluluktan doğanlara” bırakacağı aşamaya yaklaşıyoruz. Görünür dünyanın ekonomisinde, ilâhî amacın yaratımları olmayan, ancak Aklın işlemesi gereken koşulları sınırlayan etkenlerle birlikte, “gezgin neden” ortaya çıkmaya başlar. Dil, insan aklının görevi ile “görünür her şeyi bulduğu gibi—hareketsiz değil, uyumsuz ve düzensiz bir hareket hâlinde—devralarak, onu düzensizlikten düzene sokan” Demiourgos’un görevi arasında belirli bir benzerliğe işaret eder (30a). Fakat Dünya-Ruhu, her yeni doğmuş beşerî ruhun istilaya uğraması gibi, dışarıdan gelen şiddetli etkilenimlerin istilasına maruz kalmamıştı.



[42e5] Tüm bu düzenlemeleri yaptıktan sonra, [Demiourgos] kendi doğasının alışık olduğu hâlde kaldı;²³⁵ ve bu arada oğulları babalarının talimatına kulak verdi ve ona itaat etmeye başladılar. Ölümlü bir canlının ölümsüz ilkesini aldıktan sonra, kendi yaratıcılarını taklit ederek, dünyadan geri ödenmek üzere ateş ve toprak, su ve hava parçaları ödünç aldılar [43a] ve aldıklarını birbirlerine tutturdular. Onları kendilerini bir arada tutan çözülmez bağlarla değil, çok sayıda görülemeyecek kadar küçük perçinlerle kaynakladılar ve böylece her bedeni hepsinin bir birliği yaptılar. Ve ölümsüz ruhun dönüşlerini bedeninin içe ve dışa akan gelgitine bağladılar.

Güçlü bir nehre bağlanan bu dönüşler onu ne kontrol etti ne de onun tarafından kontrol edildi, bunun yerine şiddetli hareketlere neden oldu ve maruz kaldı; böylece tüm canlı hareket etti, [43b] ancak altı hareketin tümüne sahip olarak, herhangi bir düzen veya yöntem olmaksızın rasgele; zira ileri ve geri ve yine sağa ve sola ve yukarı ve aşağı, altı yönün hepsinde her yola saparak.²³⁶ Onlara besin sağla-

²³⁵ ἔμενεν’i (“kaldı”) çevirmek zordur. Kelime hareketsizlik ya da faaliyetin durması anlamına gelmez (*Gen. 2.2* ile karşılaştırın: κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ: “[Tanrı] yaptığı tüm işten yedinci günde dinlendi”): 40b, yıldızlar στρεφόμενα μένει. Anlaman şu olduğu görünüyor: Demiourgos kendisini kendi özgün faaliyetiyle sınırlandırarak bu diğer işlemleri yaratılmış tanrılara bıraktı.

²³⁶ πάντῃ κατὰ τοὺς ἕξ τόπους πλανώμενα. Demiourgos’un “diğer altı hareketin hepsini ondan uzaklaştırdığı, ona onların gezinmelerinden pay vermediği”

yan, onları sular altında bırakan ve geri çekilen gelgit ne kadar güçlü olsa da onlara hücum eden şeylerin nitelikleri²³⁷ daha da büyük bir kargaşaya neden olur: [43c] Bu, bir canlının bedeni, dışarıdan gelen kendisine ait olmayan ateş ya da katı toprak kütlesi ya da suların yumuşak kayışlarıyla tesadüfen karşılaşp çarpıştığında ya da havadan gelen rüzgârların fırtınasına kapıldığında ve tüm bunların neden olduğu hareketler bedenden geçerek ruha hücum ettiğinde olur. (Bu nedenledir ki bu hareketler daha sonra hâlâ taşıdıkları adla anıldılar—“duyumlar.”)²³⁸ Ve özellikle söz konusu zamanda güçlü ve yaygın bir harekete yol açtılar [43d] ve sürekli akan kanalla birlik olup ruhun dönüşlerini harekete geçirip şiddetle sarstılar. Aynının devrini, onun tersine akarak ve yönetmesini ve yoluna devam etmesini engelleyerek tamamen durdurdular²³⁹ ve Farklının devrini altüst ettiler. Bunun sonucunda, her birinden üç tane olan ikili ve üçlü aralıklar²⁴⁰ ve 3/2 ve 4/3 ve 9/8 oranlarının orta terimleri ve bağlantıları, onları birbirine bağlayan dışında tamamen çözülemeyeceğinden, [43e] onlar

(ἀπλανές, 34a) Dünyanın küresel bedenini karşıtlaştırın. Yıldızlar (ἀπλανῆ) “ileriye doğru” yörüngesel devre sahiptir, ancak diğer beş harekete sahip değildir (40b). Daha sonra Gezgin Nedeni (πλανωμένη αἰτία) ve onun neden olduğu hareketleri duyacağız (48a). Öz-hareket gücüne sahip insan ruhunun kendi devirleri vardır; fakat bunlar, ruhun kendi bedeni aracılığıyla, dışarıdan ona etki eden cisimlerin neden olduğu hareketlerle düzensizleşir. Ardından, Dünya-Ruhunda görünmeyen (37a-c) iki biliş unsurunu—duyumsama ve yanlış yargılar—duyarız. Canlının sadece bedensel hareketleri düzensizleşmekle kalmaz, aynı zamanda tüm akli düşünce süreçleri altüst olur.

²³⁷ παθήματα 42a'da olduğu gibi, αἴσθησιν ἐκ βιαιῶν παθημάτων, ruhta duyuma neden olan duyumsama kapasitesine sahip bedenin “etkilenimleri” ya da burada ve 61c'de olduğu gibi, dışsal cisimlerin algılanabilir “nitelikleri” anlamına gelir.

²³⁸ Pr. 3.332, Platon'un αἴσθησις kelimesini ya αἰσθῶ (θυμὸν αἰσθεῖν, “nefes vermek,” Hom. Böylece *Etym. Mag.*) ya da αἰσσω, “fırlamak,” ile ilişkilendirdiğini önerir. İkincisi daha muhtemel görünür. Platon'a göre, hem duyumlar hem nitelikler harekettir, *Theaet.* 156.

²³⁹ Daha yüksek akıl yetisi tamamen devre dışı bırakılır.

²⁴⁰ Armonik aralıkların münferit ruhtaki varlığına dair ilk bahis. Bunlar, gökssel devirlerde açığa çıkan Dünya-Ruhundaki akraba armoninin tefekkürü ile yeniden kurulması gereken armoni ve κοσμιότης'i (düzenli davranış) temsil eder (47b, c).

[= tanrılar] tarafından her şekilde büküldü ve çemberlerin tüm olası biçimlerde kırılmalarına ve deformasyonlarına yol açıldı; bu yüzden, zar zor bir arada durdular ve hareket etmelerine rağmen, hareketleri düzensizdi: bazen ters, bazen eğik, bazen baş aşağıydı. Tıpkı başını yere yaslayarak baş aşağı duran ve bir şeye yasladığı ayaklarını yukarıda tutan biri gibi: Böyle bir durumda hem kişinin hem de izleyicilerin sağ ve solu karşı tarafa ters görünür.²⁴¹ Aynı ve benzer etkiler ruhun devirlerinde büyük bir yoğunlukla üretilir; [44a] ve dışarıda Aynının veya Farklının sınıfına giren bir şeyle karşılaştıklarında, ondan gerçeklere aykırı olarak bununla aynı veya şundan farklı olarak sözediler ve kendilerini yanıltmış ve aptal gösterirler. Ayrıca²⁴² böyle zamanlarda içlerinden hiçbir devir yönetici ya da rehber görevi görmez; bunun yerine dışarıdan gelen ve aynı zamanda ruhun tüm kutusunu²⁴³ peşi sıra çeken belirli duyumların hücumuna uğrayan devirler, böyle zamanlarda sadece kontrol sahibi gibi görünür, oysa gerçekte yenik düşerler. Aslında, başlangıçta olduğu gibi bugün de ölümlü bir bedene bağlandığında, bir ruhun ilk başta akılsız hâle gelmesi bu etkilimlerden dolayıdır.²⁴⁴

²⁴¹ A.-H. tarafından doğru çevrilmiş ve açıklanmıştır (sadece ἄνω, ἔχῃ ile alınmalıdır): “*A* ve *B* yüz yüze duruyorsa, *B*’nin sağ elbette *A*’nın solunun karşısındadır. Ama eğer *A* hâlâ yüzü *B*’ye dönük olarak başının üzerinde durursa, *B*’nin sağ *A*’nın sağının karşısında olacaktır; normal ilişki tersine çevrilir.” προσβαλὼν πρὸς τὴν sadece “(yaslanmaları için) ayaklarını bir desteğe atmak” anlamına gelebilir.

²⁴² Davranış üzerinde kontrol eksikliğini atıf yapan bu yan cümle şu düşünceye göre ilerler: Bir bebeğin ilk eylemleri, yargı, düşünce ya da irade tarafından değil, mekanik olarak, dışarıdan içeri hücum eden duyum “hareketleri” ile belirlenir ve kendileriyle birlikte ruhun hareketlerini sürüklerler. Bebeğin davranışı istemli öz-hareket gibi görünmesi sadece görünüştedir. Martin ve diğerleri, tüm bunların sonraki yaşamda aklın tutku tarafından köleleştirilmesine değil, bebeklik dönemine atıfta bulunduğunu unuttur.

²⁴³ καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος, ruhu barındıran tüm bedeninin yanı sıra (καὶ) ruhun kendi devirleri.

²⁴⁴ Tüm tasvir yalnızca insanlığın ilk nesli için değil, her yeni doğan bebeğin ruhu için geçerlidir. Bedeni ile birleştiği anda, dış saldırılara maruz kalmadan “akıllı bir yaşama” (ἐμψρων βίος, 36e) başlayan Dünya-Ruhu ile karşılaştırın.

[44b] Ancak büyüme ve beslenme akışı içe daha az güçlü bir şekilde aktığında ve sükunetten yararlanan devirler bir kez daha kendi yollarına gittiğinde ve zaman geçtikçe daha da düzenli hâle geldiğinde, o andan itibaren devirler doğal hareketlerinde birçok çembere ait olan forma göre düzeltilir; farklı olana ve aynı olana doğru adlarını vererek, sahiplerini akli olma yoluna koyarlar. Ve şimdi, eğer doğru bir yetiştirme eğitim ile desteklenirse,²⁴⁵ [44c] en vahim hastalıktan kurtulmuş olarak tamamen ve kusursuz bir şekilde sağlıklı olur; eğer ihmalkâr olursa, aksak ve topal bir yaşam boyunca yolculuk eder ve Hades'e intisap etmemiş ve anlayıştan yoksun olarak geri gelir.²⁴⁶

Ancak bunlar daha sonraki bir aşamada gerçekleşir. Mevcut konumuz daha ayrıntılı olarak ele alınmalıdır ve bedenlerin parça parça oluşumuna ve ruha dair ön aşamalar ve tanrıların onları yaratmadaki sebepleri ve öngörülleri—[44d] şimdi, en olası açıklamaya bağlı kalma ilkesine göre, tüm bunları anlatmaya geçmeliyiz.



44d-45b. İnsan bedeninin yapısı: baş ve uzuvlar

Timaios'un şimdi geri döndüğü mesele, ruhların duyu organlarına ve duyuya eşlik eden tüm his ve duygulara sahip bedenlere ekilmesidir (42a). Tanrıların ilk görevi, Demiourgos'un ellerinden yeni aldıkları ruhun ölümsüz kısmı için bir mesken sağlamaktır. Henüz ruhun iki ölümlü parçasının eklenmesine gelmedik (69c). Böylece burada bedenın baş ve uzuvlardan oluştuğu kabul edilir: Baş, ölümsüz, akli parçayı barındırır ve uzuvlar bedeni yönlendiren görme organlarıyla birlikte başı taşır.

²⁴⁵ Krş. 47c: göklerin düzenli devirlerinin gözlemi bizi felsefeye götürecek ve biz de "tanrının (Gök) kusursuz (ἀπλανεῖς) devirlerini yeniden üretmeyi ve kendi içimizdeki gezgin (πλανωμένος) hareketleri yerleşik bir düzene indirmeyi" öğreneceğiz. Krş. 90d ve 87b, διὰ τροφῆς καὶ δι' ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε.

²⁴⁶ Platon Gizem ritüelinden ödünç alınan terimleri kullanır. A.-H. *Phaidros* 250c, *Yasalar* 759c (δλόκληρος) ve Dem., *de cor.* 259'u, ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον karşılaştırır. Ayrıca krş. *Phaidros* 248b, ἀτελής τῆς θεάς; *Gorg.* 493a, τοὺς ἀνοήτους ἀμυήτους.



[44d3] Evrenin yuvarlak şeklini kopyalayarak, iki ilahi devri bizim en ilahi parçamız ve bizdeki her şeyin efendisi olan küresel bir bedene—şimdiki adıyla başa—hapsettiler. Tanrılar, tüm bedeni bir araya getirdiklerinde, başın olması gereken tüm hareketlere sahip olduğunu fark ederek,²⁴⁷ ona hizmet etmesi için bedeni ona verdiler. Buna göre, baş yeryüzünün her türlü yükseklikleri ve derinliklerinde yuvarlanmasın [44e] ve birini aşmak veya diğerinden dışarı tırmanmak için araçtan yoksun olmasın diye, bedeni seyahat kolaylığı için bir taşıt olarak ona verdiler; ki bu yüzden beden uzundur ve ondan uzayabilir veya esneyebilir dört uzuv büyür, tanrı onun seyahat etmesini böyle tasarlar. Baş bu uzuvlara tutunarak ve kendisini destekleyerek, [45a] en ilâhî ve kutsal parçanın meskenini tepemizde taşıyarak her bölgeden geçebilir.²⁴⁸ Bu şekilde ve bu nedenlerle hepimizin üzerinde bacaklar ve kollar büyür.²⁴⁹ Ve tanrılar, önün arkadan daha şerefli ve önderlik etmeye uygun olduğunu kabul ederek, bize çoğunlukla bu yönde hareket verdi. Böylece insan bedeninin ön tarafını ayırt etsin ve arkadan hoşlanmasın diye, önce yüzü kafa kutusunun o tarafına yerleştirdiler [45b] ve ruhun tüm öngörüsü için organları oraya sabitlediler ve bunu—doğal cephemizi—önderlik eden kısım olarak atadılar.



İnsan bedeninin bu tasviri, 33a-34a'daki Dünya bedeniyle aynı tuhaf arkaik karaktere sahiptir; ancak modern bir okuyucunun

²⁴⁷ Evrenin ve yaratılmış tanrıların bedenleri sadece eksensel dönüş ve yörünge devre—akli hareketler—sahipti. Daha aşağı canlılar birincil cisimlere özgü altı doğrusal hareketin tümüne sahiptir ki bedenleri de birincil cisimlerin parçaları “bir araya getirilerek” oluşturulmuştur.

²⁴⁸ 43b'nin altı bölgesi (τόποι) altı harekete (34a) karşılık gelir: “yukarı ve aşağı,” “öne ve geriye,” “sağa ve sola.” Dünyanın bedeni bunlara sahip değildir.

²⁴⁹ *προσέφω πᾶσιν*. En azından πᾶσιν gereksizdir: Neden “hepimiz”—sanki bazılarımızın kolsuz ve bacaksız olması beklenebilirmiş gibi? Bu nedenle, *προσπεφύκασιν* tahmini cazip görünüyor ki bu tekil *προσέφω*'nun oldukça olağandışı kuruluşunu ortadan kaldırır. Khalkidios πᾶσιν'i göz ardı eder: *addita est crurum quoque et brachiorum porrigibilis et fiesuosa substantia*; fakat onun versiyonu gevşektir.

etkiyi ölçmesi zordur. Sör Thomas Browne'daki bize “antika” veya komik gelen pek çok pasaj, çağdaşlarına öyle görünmemiş olabilir. İnsan bedenindeki tasarımın kanıtları Platon için ciddi bir meseleydi. Bedenin yapısının daha sistematik bir açıklaması diyalogun üçüncü bölümünde verilecektir. Bu paragraf esasen insan bedenini ve hareketlerini evrenin bedeni ve hareketleriyle karşılaştırmayı ve karşılaştırmayı amaçlar.

45b-46a. Gözler ve görmenin mekanizması

Platon görme duyusunu iki sebeple ayrı tutar: İlk olarak mekânsal hareket için yararlıdır ve ikinci olarak, şimdi eklenecek olan görme ve işitme, her şeyden önce dünyanın armonisini ortaya çıkaran iki duyudur.²⁵⁰ Bu “ikincil nedenler” ile gerçek sebep veya amaç—insanın gök cisimlerini görerek sayıları öğrenebilmesi ve böylece sayı bilimlerinden geçerek felsefenin tümüne ilerleyebilmesi—arasındaki karşıtlığa ulaşmak için görmenin bedensel mekanizmasıyla başlar.

Görme mekanizması üç tür “ateş” veya ışık içerir. (58c'de birçok ateş çeşidi sayılacaktır.) Bunlar şunlardır: (1) Gün ışığı: Güneş tarafından havada yayılan bir saf ateş bedeni. Bu ((2) gibi) “saf”tır, diğer birincil cisimlerle karışık değildir. 58c'de alev (φλόξ) ile karşılaştırılır: “alevden çıkan, yanmayan ama gözlere ışık sağlayan şey.” (2) Görsel akım: gün ışığı ile aynı türden saf bir ateştir; göz küresinde bulunur ve oradan görülen nesneye yönelik bir akımla çıkma kabiliyetine sahiptir. 67d'de görsel akım veya ışının en küçük ateş derecesinden oluşmadığı anlaşılır. (3) Dışsal nesnenin rengi: 67c'de “her cisimden yayılan ve parçacıkları duyuma yol açacak şekilde görsel ışının parçacıklarıyla orantılı bir alev (φλόξ)” olarak tanımlanır.

Platon (1) Gün ışığını tasvir ederek başlar.

²⁵⁰ Böylece Ar., *Eudemos*, frag. 47, 48, ses ve ışıkla insanlara uyumu gösteren görme ve işitmeden göksel ve ilahi duyular olarak söz eder. Diğer duyular sadece varoluş için, bunlar esenlik içindir.



[45b2] Organlardan ilk olarak bize ışık getirmesi için gözleri yaptılar ve şimdi açıklayacağım sebepten dolayı oraya tutturdular. Yanma değil de yumuşak bir ışık sağlama özelliği olan bir ateş türünün, her bir günün kendisine ait cismi²⁵¹ olmasını sağladılar. Zira²⁵² içimizdeki saf ateş bununla akrabadır ve bunun gözlerden akmasına, göz küresinin bütününü ve özellikle de merkezî kısmını (göz-bebeği), doku olarak pürüzsüz ve sıkı²⁵³ yaptılar, [45c] ki bu tasvire uyan ateş dışında kaba hiçbir şeyin geçmesine izin vermesin. Buna göre, etrafta bir gün ışığı olduğunda, [gözden] benzer benzere doğru görsel akım çıkar ve gün ışığıyla birleşir ve içeriden çıkan akımın dışarıda karşılaştığı bir nesneye çarptığı her yerde gözlerle doğrusal bir çizgide tek bir türdeş cisim oluşur. Böylece, bütün, türdeşliği nedeniyle, benzer şekilde etkilenir ve temasa geçtiği [45d] ya da onunla temasa geçen her şeyin hareketlerini tüm bedenin geneline, ruha iletir ve böylece görme dediğimiz duyuma neden olur.²⁵⁴

²⁵¹ οἰκεῖον ἐκάστης ἡμέρας σῶμα (“her günün kendisine ait cismi”) ifadesini (Madvig ve A.-H. ile) birlikte alıyorum. Geceyi takip eden her bir günün havada yayılan güneş ışığından oluşan ve batan güneşin ardından çöken geceyle “geri çekilen” (45d) “kendisine ait (οἰκεῖον) bir cismi” vardır. Bu cisim aslında gün ışığıdır, yoksa (A.-H.’in çevirdiği gibi) gün ışığına “benzer” ya da “akraba” değildir. Fakat οἰκεῖον gün için doğal olarak “yumuşak” (ἡμερος) bir ateşin uygun olduğu imasını içerir (bazı modern otoriteler ἡμέρα, “gün,” kelimesinin ἡμερος ile ilişkilendirilmesi konusunda Platon ile hemfikiridir; krş. *Crat.* 418d). Tr.’un çevirisi, “güne ait/özgü yumuşak bir ışık” ἐκάστης’i (“her bir”) göz ardı eder.

²⁵² Düşünce bağlantısı (“zira”) şudur: tanrılar (esasen görünür bir şey olan) gün ışığını uygun bir ateş türünden yaptılar, *zira* bizim görmemizi istediler ve bu nedenle gözdeki ateşin gün ışığıyla benzer ve onunla birleşebilecek şekilde olmasını ayarladılar.

²⁵³ Platon’un burada takip ettiği Empedokles (84B), gözü bir fenere benzetir ve göz küresinde bulunan ateşin, su geçirmez dokulardan geçecek kadar ince olduğunu açıklar.

²⁵⁴ Bu sempatik zincir boyunca iletilen şey, *Theaitetos*’un açıkladığı gibi, kısım nesnedeki niteliksel değişikliklerden (ἀλλοιώσεις) kaynaklanan *hareket* tir. Bu hareket bedensel organa ulaşır ve orada niteliksel değişikliklere neden olur; bunlar ruha nüfuz ettiğinde (ama daha önce değil) “duyumlar” olarak adlandırılır (43c). Burada Tr.’un bir ışık süzmesi mefhumunun

Ancak, gece çöktüğünde²⁵⁵ (gün ışığının) akraba ateşi uzaklaştığında, görsel ışın kesilir; zira kendisine benzer olmayanı karşılamak için dışarı çıktığında, kendisi değişir ve söner ve artık komşu havayla birleşmez, çünkü bu hava ateş içermez. Böylece artık görmez ve uykuyu getirir. Zira tanrıların görmeyi korumak için tasarladığı göz kapakları kapalıyken, [45e] onlar içerideki ateşin gücünü sınırlandırır ve bu da içerideki hareketleri düzeltir ve ardından sessizlik takip eder. Eğer bu sessizlik derin olursa, bastıran uyku az sayıda rüya getirir; fakat bazı daha güçlü hareketler kaldığında, [46a] bunlar karakter ve sayı olarak içinde sürdükleri hareketlere ve bölgelere karşılık gelen görüntülere yol açarlar—bunlar içeride yapılan kopyalar ve dış dünyada uyandıığımızda hatırlanan görüntülerdir.²⁵⁶



hiçbir temeli yoktur: Buna göre, ışık süzmesi bedenimin millerce uzunlukta olabilecek geçici bir uzantısıdır ve “*baştan sona duyarlıdır* ve böylece *duyum* bir uçtan diğerine ‘iletir.’” Duyum, Platon’un açıkça söylediği gibi, ruhta meydana gelir, yoksa on mil uzaktaki bir dağın yüzeyinde ve aradaki mesafe boyunca değil.

²⁵⁵ Ksen., *Hell.* 4.6.7’de olduğu gibi, εἰς νύκτα, *sub noctem*; “geceye” değil. Albinos, *Didask.* 18, farklı kelimelerle şu şekilde ifade eder: τοῦ φωτός νύκτωρ ἀπὸντος, Platon “her bir günün kendisine ait cismi”nin batan güneşi takip ederek uzaklaştığını ve içinde çok az ateş olan veya hiç olmayan gece havasının onun yerini aldığını hayal ediyor gibi görünür. Muhtemelen Empedokles’in “Yer’in etrafında dönen, biri tamamen ateşten, diğeri hava ve az miktarda ateşten oluşan” iki gece ve gündüz yarıküresini düşünüyordu (Ps.-Plut., *Strom.* 10). Gece havası nemli olduğu için gözlerden çıkan ateşi “söndürür.”

²⁵⁶ Son kelimeler, “uyanık dünyaya çıktığımızda” veya bir rüyayı hatırladığımızda, rüyasını gördüğümüz kişilerin ve şeylerin, rüyada olduğu gibi, bizim dışımızda görüldüğü anlamına geliyor olabilir. İkinci yorum belki (Beare, *Gk. Theories of Elementary Cognition* 46’da atıf yapılan) *Resp.* 476c tarafından desteklenir: Rüya görmek, ister uyanık ister uykuda olalım, bir imgeyi benzediği gerçek şey sanmaktan ibarettir. Platon’un bu anlamda “içeride yapılmış ve dışarıda hatırlanmış” yazamayacağını ikna edici bulmuyorum.

46a-c. Ayna görüntüleri

Ayna görüntüleri üzerine kısa bir ek, ana argümana katkıda bulunmak yerine, görünüşe göre, kendisi uğruna buraya eklenir. Bununla birlikte, birazdan görmenin akli amacı ile karşılaştırılacak olan tamamen mekanik görme süreçlerini vurgulama etkisine sahiptir.



[46a2] Aynalardaki ve herhangi bir pürüzsüz yansıtıcı yüzeydeki görüntülerin oluşumu ile ilgili her şeyi anlamakta artık çok az zorluk olacaktır. İçerideki ve dışarıdaki iki ateşin birleşmesi sonucu ve yine çeşitli biçimlerde değişen tek bir ateşin pürüzsüz yüzeyde oluşumunun bir sonucu olarak, her seferinde, [46b] tüm bu yansımalar zorunlu olarak meydana gelir ve (görülen) yüze ait ateş, pürüzsüz ve parlak yüzeyde, görsel ışına ait ateşle birleşir. Sol sağ görünür, çünkü görsel akımın ters kısımları, olağan çarpma kuralının aksine, (görülen yüzden gelen ışığın) ters kısımlarıyla temas eder.

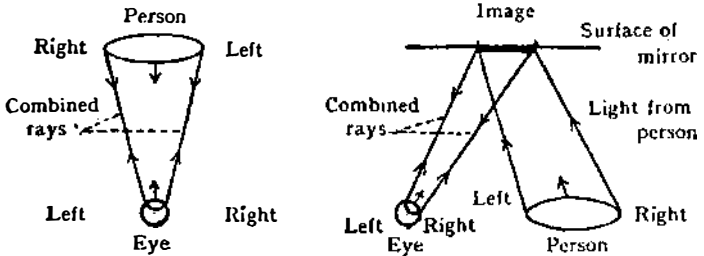


Ayna görüntülerine ilişkin bu kısa açıklamayı yorumlarken, Platon'a çok fazla optik bilgisi isnat etmekten sakınmalıyız. Mercek veya retina ya bir atıf yoktur. Platon bir ışının gelme ve yansıma açılarının eşit olduğunu biliyordu. Bu önerme Öklid'in *Optika*'sında varsayılır: Orada Tan. 1, "Platon'da bulduğumuz aynı görme süreci fikrini ifade eder. Görme bizim gözümüzden çıkan ve nesneye çarpan ışıklardan kaynaklanır, yoksa tersi söz konusu değildir: 'Gözden çıkan düz çizgiler (ışınlar) büyük mesafeler (veya nicelikler) kateder'; Tan. 2: 'Görsel ışınların içerdiği şekil, tepe noktası gözde ve tabanı görülen nesnenin uç noktalarında olan bir konidir'; Tan. 3: 'Ve görme ışınlarının çarptığı şeyler görülür, çarpmadıkları ise görülmez.'" ²⁵⁷

²⁵⁷ Heath, *Gk. Math.* 1, 441.

Platon, ilk olarak “içerideki ve dışarıdaki iki ateşin birleşimi”nden söz eder. Yukarıda olduğu gibi, bu, “gözün içi ve dışı” anlamına gelir. Az önce görsel ışın ile güneş ışığının böyle bir birleşiminin geceleri meydana gelmediğini ve uykuda içeride hapsedilmiş görsel ateşin nasıl rüya görüntülerine yol açtığını açıklıyordu. Şimdi, birleşmenin gerçekleştiği vakaya döner: İç ateş dış ateşle birleşerek tek bir türdeş cisim doğurur ve bu cisim hareketleri nesneden göze iletir. Bu, tüm görmenin ilk koşuludur.

Yansımaların özel durumunda, ikinci bir koşul vardır: “çeşitli biçimlerde değişen tek bir ateşin pürüzsüz yüzeyde oluşumu.” Yansıtıcı yüzeyde, gün ışığıyla birleşen görsel ışın, nesneden gelen bir ateş akımıyla karşılaşır ve ikisi artık nesneden aynaya ve aynadan göze uzanan “tek bir ateş” oluşturur. Örnek olarak alınan nesne “yüz”dür: Bu, (diagramdaki gibi) gözlemcinin yanında duran ve aynaya bakan bir başkasının yüzü veya gözlemcinin kendi yüzü olabilir.²⁵⁸ Tek ateşin “çeşitli şekillerde biçim değiştirdiği” söylenir. Bu muhtemelen bir sonraki cümlede bahsedilen sağ ve solun yer değiştirmesine ve ayrıca aynanın kavisli bir yüzeye sahip olmasından kaynaklanan çarpıklıklara atıfta bulunmaktadır. Sağ ve solun yer değiştirmesinden daha önceki bir diyalog olan *Sofist* 266c’de bahsedilmiştir:



²⁵⁸ *Direct vision of person facing the observer's eye*: “Gözlemcinin gözünün karşısında duran kişinin doğrudan görülmesi.” *Person*: “Kişi.” *Right*: “Sağ.” *Left*: “Sol.” *Combined rays*: “Birleşik ışınlar.” *Eye*: “Göz.” *Reflection of person facing a mirror*: “Bir aynanın karşısında duran kişinin yansıması.” *Image*: “Görüntü.” *Surface of mirror*: “Aynanın yüzeyi.” *Light from person*: “Kişiden gelen ışık.” –ç.n.

“Göze ait ışık, parlak ve pürüzsüz bir yüzey üzerinde başka bir şeye ait ışıkla buluşup birleştiğinde ve sıradan doğrudan görünümün tersi olan bir algıya yol açan bir biçim ürettiğinde” bir yansıma meydana gelir.

Son olarak, bir sonraki cümlede, iki tarafı öne doğru kavis çizen ve böylece kavisli yatayken yüzeyi silindirik şeklini alan bir ayna örneği vardır. Etki, ışınların “taraf değiştirmesi” ve sağın, doğrudan görüşte olduğu gibi, tekrar sağ hâle gelmesidir. Ayna kavisli dikey olacak şekilde dik açıyla döndürülürse, görüntü ters görünecektir.



[46b6] Aksine, görsel ışın birleştiği ışıkla birleşme sürecinde taraf değiştirdiğinde, sağ sağ ve sol sol görünür [46c] ve bu, aynanın her iki tarafında yukarı doğru kavis çizen pürüzsüz yüzeyi, görsel ışının sağ kısmını sola ve sol kısmını sağa fırlattığında olur. Yüze uzunlamasına dönük aynı kavis, ışının alt kısmını yukarıya, üst kısmını da aşağıya doğru fırlatarak bütünü baş aşağı görünmesini sağlar.



Optik hakkındaki bu tartışma, tüm görme aygıtının, bedensel göz ile ruhun gözü ve güneş ışığı ile hakikat arasındaki benzerlikten dolayı, Platon için özellikle önemli olduğunu hatırlarsak, daha az müdahaleci görünecektir. Rüya görüntüleri, gölgeler ve yansımalar *Devlet*'te (510a) Bölünmüş Çizgi'nin en alt bölümünü işgal ediyordu. Orada bu *eidola*'nın görüntüleri olduğu fiili görünür şeylerle ilişkisi, sadece aklın aşağı nesnelerinin daha yüksek olanlarla ilişkisini değil, aynı zamanda tüm görünür dünyanın onun akledilir modeliyle ilişkisini göstermek için kullanılmıştır. *Sofist*'te (266) ilâhî ve beşerî üretim arasında bir benzerlik kurulur. İlâhî üretim, Demiourgos'un *Timaios*'taki çalışmasıyla aynı alanı kapsar. Tüm görünür dünyanın yaratımı olan bu çalışma ikiye bölünmüştür: (1) orijinaller, “biz ve diğer tüm canlılar ve doğal şeylerin unsurları—ateş, su, ve onların akrabaları”; ve (2) tüm bu ürünlere eşlik eden görüntüler: rüya

görüntüleri, gölgeler, yansımalar. Bu iki sınıfın insan üretimindeki muadilleri şunlardır: (1) fiilî bir ev yapan mimarınki gibi zanaatlar tarafından faydalı şeylerin üretimi; ve (2) âdeta “uyanık gözler için insan yapımı rüya” yapan ressamınki gibi imgeler. Tüm güzel sanatlar, politik retorik ve safsata bu alt sınıfta yer alır. Böylece rüyaların ve yansımaların orijinalleriyle olan ilişkisi, *eidolon*'un metafizik problemi olarak adlandırılabilir. *Sofist*'te ortaya atılan ancak yanıtlanmayan bir problemle ilişkilendirildi: Tam olarak gerçek (ὄντως ὄν) olmayan ve yine de bir tür varoluşa (ὄν πως) sahip olan görünür bir dünya gibi bir şey nasıl olabilir?²⁵⁹ Problem orada bilinçli olarak rafa kaldırılmıştı; Platon bunu *Filozof*'ta ele almak niyetindeydiyse, o diyalog hiç yazılmadı. Yanıtı, eğer varsa, *Timaios*'ta aramalıyız. Şimdi diyalogun ikinci bölümüne yaklaşıyoruz: Burada şimdiye kadar Oluşturma ihmal edilen bir etken hesaba katılır—Hazne. Bunun, fiilî şeylerin yansımalarını tutan aynaya benzer bir rol oynadığını göreceğiz (52b, c).

46c-47e. Görme ve işitmenin amacı ile karşılaştırılan yardımcı nedenler

Görmenin açıklaması bizi bilen ruh ile görünür cisimlerin dış dünyası arasındaki temas noktasına getirdi. Açıklamanın biçimi başka bir amaca hizmet etmek için tasarlanmıştır. Bizi diyalogun ilk bölümünden ikincisine, Aklın eserlerinden Zorunluluktan doğanlara geçişe götürür. Görme mekanizması, duyu organı ile dışarıdaki nesnesi arasındaki alışverişte ışık ve renk ışınlarına ne olduğu anlatılmıştı. Bu tür tüm fiziksel işlemleri incelememiz gerekir; ancak bunlar görmenin gerçek sebebini veya açıklamasını (αἰτία), akli olarak hizmet etmek üzere tasarlandıkları amacı ortaya çıkarmaya-caktır. Bize “nasıl” gördüğümüzü söylerler ama “nedenini” söylemezler.

²⁵⁹ Krş. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, s. 199 vdd., 320 vdd.



[46c7] Şimdi tüm bunlar, tanrının mümkün olan en iyi sonucu elde ederken kendisine hizmet etmesi için kullandığı yardımcı nedenler arasındadır. [46d] Fakat insanların büyük bir kısmı onları yardımcı olarak değil, soğutma veya ısıtma, yoğunlaştırma veya seyreltme ve bu tür tüm süreçler yoluyla etkiler yaratan her şeyin tek nedeni olarak görür. Fakat bu tür şeyler, herhangi bir amaç için herhangi bir plan veya akla sahip değildir. Zira, tam anlamıyla akla sahip var olan tek şeyin ruh olduğunu söylemeliyiz ve ruh görünmez bir şeydir; oysaki ateş, su, toprak ve havanın hepsi görünür cisimlerdir. Ve bir akıl ve bilgi aşığı ilk önce akıllı doğaya özgü nedenselliği²⁶⁰ [46e] ve ancak ikinci olarak, başkaları tarafından hareket ettirilen ve zorunlu olarak başkalarını da harekete geçiren şeylere özgü nedenselliği aramalıdır. Öyleyse biz de bu ilkedен hareket etmeliyiz: Her iki neden türünden de söz etmeliyiz, fakat iyi ve arzu edilir olanı üretmek için akıl ile çalışan nedenleri, akıldan yoksun oldukları için muhtelif etkilerini rasgele ve düzensiz olarak üretenlerden ayırt etmeliyiz.

Öyleyse, gözlere şimdi sahip oldukları gücü vermeye katkıda bulunan²⁶¹ ikincil nedenlere dair bu kadarı yeter; bunun ardından, bizim faydamıza olan en yüksek işlevlerinden söz etmeliyiz ki tanrı onları bize bunun uğruna vermiştir. [47a] Öyleyse görme, bana göre, şu bakımdan bize en yüksek faydaların nedenidir: Yıldızları, Güneş'i ve gökyüzünü hiç görmemiş olsaydık, evrenle ilgili şu anki konuşmamızın bir kelimesini bile edemezdik. Ama hâlihazırda, gündüz ve gecenin, aylar ve dönen yılların, ekinoks ve gündönümünün görülmesi, sayının icadına neden olmuştur ve bize zaman mefhumunu ve dünyanın doğasının incelenmesini bahşetmiştir. [47b] Ve tüm felsefeyi buradan elde ettik ki tanrıların ölümlüler soyuna bahşettiği nimetler arasında bundan daha büyüğü ne olmuştur ne de olacaktır. İşte ben buna görmenin en büyük nimeti diyorum; hikmeti sevmeyen birinin, onları

²⁶⁰ τῆς ἔμφορον φύσεως ("akıllı doğası"), yani τῆς ψυχῆς (ruhun), iyelik genitifi. ὅσαι (αἰτίαι) γίνονται için, krş. *Soph.* 265c, θείας (yani αἰτίας) ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης, "tanrıdan gelen neden."

²⁶¹ συμμεταίτια *Soph.*, *Antig.* 537, καὶ ξυμμετίσχω καὶ φέρω τῆς αἰτίας'ı hatırlatır: "Suçun (veya sorumluluğun) yükünü seninle paylaşıyorum."

görmekten yoksun kaldığında,²⁶² “boş boş sızlanabileceği” daha az önemli tüm bu şeylerin üzerinde neden duralım? Kendi adımıza, bu nimetin²⁶³ nedeni olarak, görme yetisinden söz edelim ve şu amaçlar için olduğunu söyleyelim: Tanrı, gökteki aklın dönüşlerini gözlemleyebilmemiz ve kendi düşüncemizin devirleri için onlardan faydalana-bilmemiz için görmeyi icat etti ve bunu bize verdi. [47c] Bizim devirlerimiz onlara benzer, ama bizimkiler düzensizken onlar düzenlidir. Ayrıca onları iyice öğrenerek ve onları doğaya göre doğru bir şekilde hesaplama gücünü elde ederek, tanrının tamamen hatasız [= gezgin olmayan] devirlerini yeniden üretebilir ve kendi içimizdeki gezgin [= başıboş] hareketleri oturmuş bir düzene sokabiliriz.

Ses²⁶⁴ ve işitme için bir kez daha aynı açıklama yapılabilir: Aynı niyet ve amaç için tanrılar tarafından bahşedilmiş bir nimettirler. Zira en büyük ölçüde katkıda bulunduğu bu aynı amaca konuşma [yetisi] atanmakla kalınmamış, [47d] aynı zamanda sesin duyulmasına hizmet eden Müziğin tüm bölümleri armoni uğruna²⁶⁵ verilmiştir. Ve hareketleri içimizdeki ruhun devirlerine akraba olan armoni, Musalar tarafından, onlarla olan alışverişi akıl tarafından yönlendirilen ki-

²⁶² ὦν, τυφλωθεὶς tarafından gerektirilir. Stallb. Xen., *Symp.* 4.12 ile karşılaştırır: τυφλὸς δὲ τῶν ἄλλων ἀπάντων μᾶλλον δεξαίμην ἂν εἶναι ἢ ἐκεῖνι οὐκ ὄντος. “Boş boş sızlanma” ifadesi, Eur., *Ph.* 1762’yi alıntılar: τί ταῦτα θρηνῶ καὶ μάτην οἰδύρομαι;

²⁶³ τούτου’yu (yukarıdaki τούτο gibi) felsefe olarak ve ἐπὶ ταῦτα’yı ileriye doğru cümlelerin geri kalanına atıf yapıyor olarak anlıyorum. Krş. c5, ἐπὶ ταῦτα τῶν αὐτῶν ἕνεκα.

²⁶⁴ φωνή, ψόφος’a (gürültü) karşıt olarak, anlaşılabilir konuşma ve müzik sesini kapsar.

²⁶⁵ φωνῆς χρησιμον πρὸς ἀκοήν olarak okuyorum: φωνῆς (“ses”), ἀκοήν (“işitme”) tarafından gerektirilir. “Müzik,” şiir ve şiirin ilettiği düşüncüyü de kapsayan geniş bir terimdir. “Sesin duyulmasına hizmet eden” kısmı bizim anlamımızda sözlü ve çalgısal müziktir. φωνῆ χρησιμον’un “sözlü” anlamına gelmesi mümkün değildir; ki çalgısal müzik neden dışlansın? “Sesle ifade edilen” anlamına da gelemmez; ve “sesle faydalı” alakasızdır. ἕνεκα ἀρμονίας’a (“armoni uğruna”) gereken vurguyu vermek için, ἕνεκα ἀρμονίας ἐστὶ δοθέν (“armoni uğruna verilmiştir”) yüklem olarak alınmalıdır. Ἀρμονία eşzamanlı ahenkli seslerin (συμφωνία) “armonisi” değil, notaların gamın ahenkli oranlarında ayarlanmasıdır. Fakat “harmony = armoni” (*tunefulness* = akort) en yakın İngilizce karşılıktır.

şeye (şimdi onun faydası olduğu düşünülen) akıldışı haz uğruna değil, ruhun devrine giren içsel uyumsuzluğa karşı, onu düzene sokmak ve kendisiyle uyumlu hâle getirmek için bir müttefik olarak verilmiştir. Ritim de, hâlimiz büyük ölçüde ölçüden yoksun ve zarafete muhtaç olduğundan, [47e] bize aynı eller tarafından aynı niyetle bahşedilen bir yardımcıydı.



II

ZORUNLULUKTAN DOĞAN ŞEYLER

Son paragrafta yardımcı nedenler ile akli amaç arasında yapılan ayrım, diyalogun burada başlayan ikinci bölümüne geçişi sağlamıştır. Açılış cümlesi, birinci bölümün içeriğini ilâhî aklın zanaatkârlığı (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα) ile yapılmış eserler olarak tasvir eder. Görünür evrenin ve insanın yapısında, iyi niyetli amacın tezahürlerinin izini sürdük; fakat en cömert iyilikseverliğin eserinin bile mükemmel olamayacağı sürekli olarak hatırlatıldı; bu eser sadece “olabildiğince iyi” olabilir. Demiourgos, en baştan beri kendisinin yaratmadığı ve eserinin iyiliğine bir sınır koyan belirli verili koşullar altında faaliyet gösteriyordu. Şimdi, üretimde rol oynayan “diğer ilke”yi hesaba katmalıyız. Bu, Zorunluluk ve Gezgin Neden adları altında tanıtılır.

Tüm konuşmanın planını ele alırsak, şimdiye kadar dünyaya âdeta yukarıdan bakan ve kaosu düzene sokan aklın işlemlerini izleyen Platon’un şimdi karşı kutba kaydığını ve dünyaya yaratıcısının karşısına çıkan karanlık uçurumdan yaklaştığını görürüz. Başlangıçta Demiourgos tarafından “devralınmış” olarak resmedilen bu unsurları—“hareketsiz değil, uyumsuz ve düzensiz bir hareket hâlindeki görünür her şeyi” (30a)—adım adım analiz eder. Temel etken olan Mekâna ulaşana kadar bu etkenler tedricen ayırt edilir.

Mekân verildikten sonra, Platon artık “ateş, hava, su ve toprağın çalkantılı kargaşası” içinde bile akıllı tasarımın unsurlarını keşfetmeye geçebilir. Birincil cisimlerin geometrik şekilleri oluşturulur ve bunlar belirli boyut ve şekle sahip düzenli parçacıklar hâline getirildikten sonra, önceki fizik sistemlerinde büyük yer kaplayan bir unsurun diğerine dönüşümü, bu katıların parçalanması ve yeniden oluşması terimlerine çevrilebilir. Bu durumda, duyu organlarımız üzerinde etkili olan duyulur nitelikler (veya “güçler”) bir dereceye kadar geometrik şeklin özellikleriyle ilişkilendirilebilir ve böylece, bu ikinci bölümün sonunda, duyum ve algı mekanizmasına—ilk bölümün burada bizi getirdiği, bilen ruh ile dış dünya arasındaki temas noktasına—bir kez daha döneceğiz.

47e-48e. Zorunluluk. Gezgin Neden

Açılış paragrafı tüm konuşmanın anlaşılması için temel öneme sahiptir. Akıl ve Zorunluluk arasındaki ilişkileri ve bunların görünür Dünyayı üretmek için nasıl iş birliği yaptıklarını açıklar.



[47e3] Şimdi, buraya kadar söylediklerimiz, birkaç şey dışında,¹ Aklın zanaatkârlığıyla yapılan eserleri ortaya koymuştur; ama şimdi bu konuşmanın yanına Zorunluluktan doğan şeyleri koymalıyız. [48a] Zira bu evrenin oluşumu, Zorunluluk ve Aklın birleşiminin karma bir sonucuydu. Akıl meydana gelen şeylerin büyük bir bölümünü en iyiye doğru yönlendirmesi için Zorunluluğu ikna ederek ona hâkim oldu; bu şekilde ve bu ilkeye göre bu evren, başlangıçta makul iknanın Zorunluluk üzerindeki zaferiyle biçimlendi. Eğer evrenin bu ilkeye göre nasıl meydana geldiğini anlatmaya hazırsak, Gezgin Nedeni de—doğasının ne şekilde harekete neden olacağını²—hesaba katmalıyız.

¹ Yani, görmenin fiziksel süreçlerinin açıklaması. Bunlar sadece ikincil nedenlerdir ve görme yetisinin gerçek sebebine hizmet ederler.

² τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἧ φέρειν πέφυκεν. “Harfiyen ‘doğasının hareket ettirmesinin nasıl olduğunu’” (A.-H.). φέρειν’in bu kullanımı için, krş. *Epin.* 983b, ὅτε δὲ τοῦτο οἷός τέ ἐστιν θεός, ἅπαντα αὐτῷ ῥασιώνῃ

[48b] Dolayısıyla adımlarımızı geri izleyerek şimdi de aynı şeylerin kökeniyle ilgili ikinci bir ilkeyi almalı ve daha önceki konuşmamızın temasına başladığımız gibi, şimdiki temamıza bir kez daha başlamalıyız.

Aslında, Göğün meydana gelişinden önce haddi zatında ateşin ve suyun, havanın ve toprağın doğasını ve onların Gökten önceki hâllerini³ düşünmeliyiz. Zira bugüne kadar hiç kimse onların meydana gelişini açıklamadı ama biz insanlar ateşin ve diğerlerinin her birinin ne olduğunu sanki biliyormuş gibi konuşuyor, onları evrenin orijinal ilkeleri, unsurları (âdeta, harfleri) olarak varsayıyoruz; [48c] oysa çok az akla sahip biri bile onlara heceler kadar düşük bile olsa bu benzetmede yer vermemelidir.⁴ Ancak bu vesilede katkımız aşağıdaki gibi sınırlandırılacaktır. Şimdi her şeyin “ilk ilkesi”nden ya da “ilkeleri”nden—ya da her nasıl düşünülürse düşünülünler—söz etmemeliyiz, zira her şeyden önce mevcut açıklama yöntemimizle bu konuda ne düşündüğümüzü açıklamak zordur. Öyleyse benden bunu konuşmamı beklemeyin; kaldı ki ben kendimi bu kadar büyük bir görevi üstlenmekte

γέγονεν τοῦ πρῶτον μὲν ζῶον γεγόνειν πᾶν σῶμα καὶ ὄγκον σύμπαντα, ἔπειτα, ἥπερ ἂν διανοηθῇ βέλτιστα, ταύτη φέρειν: “Ve Tanrı bunu yapabileceği için, herhangi bir bedene ya da bir yığının tümüne yaşam vermek ve sonra onu en iyi olduğunu düşündüğü şekilde hareket ettirmek, onun için en kolay şeydir” (çev. Harward). Ayrıca krş. 43a ve ayrıca oradaki notu (s. 211): O pasajda ruh-çemberleri “şiddetli hareketlere neden olur ve maruz kalır” (βίᾳ δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον) “altı yönün hepsinde her tarafta gezinirler” (πλανώμενα). Anlam aşağıda ayrıca tartışılacaktır. (2) Bazı eleştirmenler φέρειν’i “dayanmak” ve böylece “imkân vermek” anlamında alarak Stallbaum’u takip etmiştir: *ratione qua ipsius natura fert*; “comme la nature des chases le comporte” (Martin). (3) Robin (*Phys. d. Plat.* 14): *et la suivre distinctement “par où sa nature est de porter.”* Bu imkânsızdır, çünkü Yunancasında *la suivre* yoktur.

³ πάθη muğlaktır. Birincil cisimlerin geometrik şekiller almadan önce, “güçlerin” kaotik hâlini ve davranışını ve “onlara ne olduğunu”—yani bugüne kadar hiç kimsenin açıklamamış olduğu o unsurların inşasını—kapsıyor olabilir.

⁴ στοιχεῖα, alfabenin harfleri, mevcut literatürde fiziksel unsurlara dair ilk olarak *Theaet.* 201e’de kullanılmıştır. Ancak Leukippos veya Demokritos’un sonsuz çeşitlik gösteren atom bileşimlerini, aynı harf kümesini yeniden düzenlemek yoluyla bir tragedya veya bir komedya oluşturmakla örneklemiştir (Diels, *Elementum* 13).

haklı olabileceğime ikna edemezdim; [48d] ama başlangıçta söylediklerime—olası bir açıklamamanın değerine—sıkı sıkıya bağlı kalarak, tüm bu konuları ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağım ve bu açıklama bir diğerinden daha az değil, daha olası olacaktır, öncekinde olduğu gibi aynı şekilde en baştan başlayarak.⁵ Öyleyse, şimdi bir kez daha, konuşmamızın başında, olasılığın dikte ettiği sonuca tuhaf ve tanıdık olmayan bir açıklama yoluyla güvenli bir geçiş bahsetmesi için koruyucu bir tanrıya yakaralım; ve [48e] bir kez daha başlayalım.



Önsöz niteliğindeki bu pasajda ἀρχή kelimesi (“köken/başlangıç,” “ilke,” “başlangıç noktası”) belirli bir anlam dalgalanmasıyla birçok kez tekrarlanır.

Konuşmanın yeni bir *başlangıç noktasına* ihtiyacı vardır. Önceki bölüm, dünyanın ne sebeple (amaç, saik, αἰτία) yaratıldığı sorusundan (29d) başladı. Yanıt, yapıcının her şeyin kendisi gibi—yani olabildiğince iyi—olması arzusunda bulundu. Bu, bilge insanlardan kabul edilebilecek “en hâkim ilke” (ya da hareket noktası, ἀρχή) idi; ve akıllı tasarımın, görünür dünyadaki, “herhangi bir amaca yönelik herhangi bir plana veya akla sahip olması mümkün olmayan” etkenlerle çeliştiği noktaya kadar onun rehberliğini izledik (46d). Şimdi yeni bir başlangıçla bu akıldışı etkenlerin incelemesine başlamalıyız.

Bu etkenler hemen “ateşin ve havanın, suyun ve toprağın doğası” ile ilişkilendirilir. “Unsurlar” denilen bu dörtlü ya da biri veya birden fazlası, İyon bilimi ve popüler düşünce tarafından her şeyin *orijinal ilkeleri* (ἀρχαί) olarak kabul edilmişti. En eski İyonyalılar, çeşitlilik barındıran bir dünyanın ortaya çıktığı tek *orijinal durum* (ἀρχή) olarak ve ayrıca her zaman her şeyin nihai olarak oluştuğu *temel form* (φύσις) olarak suyu veya havayı seçmişlerdi. Empedokles,

⁵ καὶ ἔμπροσθεν çevrilebilir görünmüyor. <ἦ> καὶ ἔμπρ. öneriyorum. Krş. 48b2: καθάπερ περὶ τῶν τότε ... πάλιν ἀρκτέον ἀπ’ ἀρχῆς. Fakat hemen aşağıda, e2’de, yeni başlangıç noktasının “daha önce” (τῆς πρόσθεν) başlanılandan daha kapsayıcı bir sınıflandırına olması gerektiği eklenir. .

dördünü de almış ve onlara açık bir şekilde *unsurlar* statüsünü bahşetmişti—sadece karıştırılan ve tüm bileşik çeşitlerini verecek şekilde mekânda yeniden düzenlenen indirgenemez ve değişmez etkenler. Dört unsurun açıklanmamış varoluşu kozmogoni için *başlangıç noktası* olarak alınmış, özellikleri ve davranışları, “sanki insanlar ateşin ve diğerlerinin her birinin ne olduğunu biliyormuş gibi” varsayılmıştır. Platon onlara unsur statüsü vermeyi reddeder ve “onların meydana gelişini” daha önceki ve daha basit başlangıçlardan “açıklama”yı vaat eder. Temel olarak aldığı üçgenlerden dört ana cismin geometrik şekillerini oluşturmayı amaçlar. Ama bu analizin bile her şeyin “ilk ilkesine veya ilkelerine” ulaştığını iddia edemeyeceğini ekler. Bu uyarı, temel üçgenlerin kendilerinin sayılara indirgenebileceği ve sayının belki de birlikten türetilebileceği anlamına gelebilir; ama burada analizi bu kadar ileri götürmeyecektir. Ya da hiç kimsenin cismin nihai yapısını gerçekten bilemeyeceği anlamına geliyor olabilir, çünkü fizik bilimi diye bir şey olamaz, sadece “olası bir açıklama” olabilir.

Bununla birlikte, unsurların ἀρχαί olarak adlandırılmasının itiraza daha açık bir başka anlamı da vardı: Bunlar, “soğutma veya ısıtma, yoğunlaştırma veya seyreltme ve bu tür tüm süreçler yoluyla etkiler yaratan” (46d) *orijinal hareket kaynağı* (ἀρχή κινήσεως) olarak alınmıştı. Bu etkiler, herhangi bir akli plana veya öngörüye sahip olmayan şeyler tarafından körü körüne üretiliyor ve onların rasgele etkileşimlerinden dünya düzeninin ortaya çıktığına inanılıyordu. Bu şekilde unsurlar ve fiziksel süreçler, özellikleri veya “güçleri”nden (δυνάμεις) ötürü her şeyin gerçek ve tek *nedenleri* (αἷτια τῶν πάντων) olarak sorumlu tutuluyordu (46d). Platon, bunların hareketin ve dolayısıyla dünya oluşumunun orijinal nedenleri olmadıklarını savunma niyetindedir. Hareketin tek kaynağı, “akıllı doğanın nedeni” (46d) olan öz-hareket gücüne sahip ruhtur. “Başkaları tarafından (pasif olarak) hareket ettirilen ve zorunlu olarak başkalarını da harekete geçiren şeyler” olarak, bu cisimler yalnızca ikinci sırada yer alır.

Akıl ve Zorunluluk

Aklında tüm bunlar varken, Platon konuşmanın bu ikinci bölümünü Akıl ve Zorunluluğun karşılaştırılan güçleriyle açar. Her ikisinin de Oluş dünyasının oluşumuna kendi paylarıyla katkıda bulunduğunu söyler. En iyiyi hedefleyen akıl, ikna yoluyla, Zorunluluğu “meydana gelen şeylerin büyük bölümünü (hepsini değil) en iyiye doğru yönlendirmeye” teşvik ederek ona hâkim olmalıdır. Hemen ardından bu ikinci etkenden bahseder: harekete neden olma şeklinin dikkate alınması gereken Gezgin Neden olarak Zorunluluk.

Bu merkezî ifade sıklıkla yanlış anlaşılmıştır, çünkü tasavvurlar modern zihne yabancıdır. Akıl, Zorunluluğu ikna yoluyla nasıl hükümsüz kılabilir? Zorunluluk tam da herhangi bir iknayı dinlemesi mümkün olmayan, amansız olan değil midir? Zorunluluk, malzemeyle birlikte, bize olayların tüm gidişatını belirleyen kırılmamış ve kırılmaz neden-sonuç zincirini ima eder. İkna için bir fırsat kalır mı? Ayrıca biz Zorunluluğu oluştaki akli düzen ve düzenli ardışıklık unsuruyla ilişkilendirir ve bilginin nesneleri için amacı zorunlu nedensellik yasalarını formüle etmek olan doğa bilimi cihetine bakarız. Platon, Zorunluluktan, nasıl olup da başıboş ya da gezgin bir neden, esasen düzensiz ve akledilir olmayan, olabildiğince düzene sokulması ve bir ölçüde Aklın akıllı yönlendirmesine hizmet etmeye ikna edilmesi gereken bir şey olarak söz edebilir?

Bu pasajı yorumlarken bazı modern yorumcular, belki de farkında olmadan Platon'u, Yahudi-Hristiyan, her şeye kadir bir Yaratıcı öğretisi ile uyumlu hâle getirme arzusundan etkilenirler. Görünür dünyada varlığını Tanrı'ya borçlu olmayan herhangi bir etkeni kabul etmeye isteksizdirler, zira onlara göre, her şeyi yoktan var etmiş olan Tanrı bizzat Doğanın amansız yasalarının yaratıcısı ve eserinin her kusurunun sorumlusu olmalıdır. Archer-Hind'in yorumu, her ne kadar Hristiyan Tanrı'nın yerine idealist bir eşdeğer koysa da bu yönde aşırıya kaçır: zamansız bir düşünce süreciyle (bu her ne anlama geliyorsa) her şeyi kendi içinden çıkarıp geliştiren mutlak bir Tin. Demiourgos'u İyinin Formu, Dünya-Ruhu ve hâkim

Akıl ile özdeşleştirerek, Platon'un sisteminin “bir tür panteizm” ve “mutlak bir idealizm” olduğunu bulur. Madde uzama indirgenir ve uzam “sadece öznel olarak zihinlerimizde var olur” (s. 45). Bu görüşe göre, Tanrı'dan başka gerçekten hiçbir şey kalmamıştır ve Tanrı'nın da buna göre Zorunluluğun yaratıcısı olması gerekir ve Zorunluluk, doğa yasasıyla özdeşleştirilir. Zorunluluk “voûç tarafından ortaya çıkarılan madde kuvvetlerini, maddi evreni yöneten fizik yasalarının toplamını ifade eder: yani, voûç'un çoğulluk formundaki varoluşunu yöneten yasalar” (s. 166). Doğa güçleri, “Akıl tarafından açıkça iyi bir amaç için tasarlanmıştır... Akıl tarafından ikna edilen Zorunluluk, aslında zorunluluğun aklın işleyişinin bir modu olduğu anlamına gelir.” “Gezgin Neden” ifadesi, zorunluluğun işleyişinde hiçbir belirsizlik veya kapris anlamına değil, sadece şu anlama gelir: Zorunluluk belirli bir yasaya sıkı sıkıya itaat ederek işlemesine rağmen, sanki keyfi bir kapristen hareket ediyormuş gibi, çoğu zaman *bizim için anlaşılmazdır* (s. 167).

Tüm bunlarda Archer-Hind, Platon'un mitinden “alegori perdesini kaldırma” ilkesini çok ileri (ve yanlış yöne) götürmüştür. Yeni Platoncular bu ilkeyi takip ederek *Timaios*'ta Platon'u hayrete düşürecek bir ilâhî varlıklar hiyerarşisi keşfetmişti. Modern bir eleştirmen için Hıristiyan ilahiyatının veya Hegelci mutlağın ana hatlarını ortaya çıkarmak daha az kolay değildir. Akıldan tamamen Aklın kendisinden doğup çıkan bir Zorunluluğu “ikna ediyor” olarak söz etmenin; ya da aslında hata yapmaz bir neden olup da bizim için hasbelkader anlaşılmaz olan ve bilgi ilerledikçe giderek daha az anlaşılmaz olabilen bir “Gezgin Neden”den söz etmenin bir anlamı olup olmadığını durup kendimize sormalıyız.⁶

Zorunluluğun doğa yasaları anlamına geldiğini varsayarak ve bu yasaları Aklın işleyişinin bir moduyla özdeşleştirerek Archer-

⁶ *Gezgin Neden*: İng. *Errant Cause*, Yun. *πλανωμένη αἰτία*. *Hata yapmaz*: İng. *unerring. Errant*, Yunanca aslı gibi, “gezgin = başıboş dolaşan” ve “hata yapan = yoldan sapan” anlamlarına gelir ve gerek Platon'un gerek Cornford'un kullanımında iki anlam da geçerlidir. -ç.n.

Hind, Platon'un iki etkeninden birini ortadan kaldırmış ve Akli tam kontrol sahibi olarak bırakmıştır. Profesör Taylor aynı sonuca farklı bir yoldan ulaşır. Şöyle der: Platon'un *Ananke'sini* “bilimsel zorunluluk” ya da “yasanın egemenliği” ile karıştırmamalıyız, zira ona açıkça “başiboş” ya da “amaçsız” ya da “sorumsuz” neden (πλανωμένη αἰτία) denir. “Dolayısıyla, Platon'un burada ἀνάγκη dediği şeyin katkısı, ‘zorunlu olan’ değil, ‘tesadüfi olan’dır, yeterli bir sebep görmediğimiz şeylerdir, *görünüşte* doğadaki keyfi ‘eşdizimler’dir... ἀνάγκη’yi içkin olarak yasasız ve akıldışı bir şeyi temsil ediyor olarak almamalıyız, ama kelimeyi yasaya uygunluk anlamında zorunluluk olarak da almamalıyız.” Eğer “mekanik nedensellik”ten söz edilecek olursa, bunun çekincelerle yapılması gerekir. Mekanizma tamamen akıllı amaca tabidir ve “gezgin neden” teriminin ima ettiği gibi, “bu ‘mekanizma’nın—eğer bunu böyle adlandıracaksak—görünüşte kuraldışı, istisnai ve tekil olanda en belirgin olduğu varsayılır. Bunun şu anlama geldiğini kabul ediyorum: Doğada akli bir bağlantı görebildiğimiz yerde, Timaios’un voûç’un yaratımı dediği şeyle muhatap oluruz... Fakat dünyada ‘kaba’ gerçek diyebileceğimiz pek çok şey var. Onun orada olduğunu biliriz ama ‘faydasının ne’ olduğunu görmeyiz ama yine de Timaios ve Platon ile düşünersek, iyi *bir* amaca hizmet ettiğinden tatmin oluruz... Eğer tam bir bilgiye sahip olabilseydik, ἀνάγκη’nin dünyaya dair açıklamamızdan kaybolduğunu bulmamız gerekirdi. Fakat duyulur dünyanın kendisi αἰὲ γιγνόμενον (devamlı meydana geliyor) olduğundan ve asla tam olmadığından, onun bilgisi hiçbir zaman tam olamaz” (s. 300-1).

Profesör Taylor, Archer-Hind’e karşı, Zorunluluğu ne gezgin bir neden ne de iknaya açık doğal yasayla özdeşleştirmeyi reddetmekte haklı görünüyor. Fakat Zorunluluğu, tam bilginin (eğer insan ona bir gün ulaşabilseydi) sifıra indirgeyeceği, şimdiye kadar açıklanmamış gerçeklerin salt bir bakiyesi olarak baştan savmak imkânsızdır. Platon’un Zorunluluğu yerine bu mefhumu koymanın etkisini düşünün: Evrenin meydana gelişinin, Akıl ile biz onun sebebini gördükçe azalan bir miktar kaba gerçeğin bir bileşiminin karma bir

sonucu olduğunu yazabilir miydi? Aklın, henüz açıklayamadığımız bu gerçekler bakiyesini hükümsüz kıldığını ve onu meydana gelen şeylerin çoğunu en iyi olana doğru yönlendirmeye ikna ettiğini söylemenin bir anlamı var mıdır? Archer-Hind'in Gezgin Neden adını örtbas ettiği gibi, Profesör Taylor da Zorunluluk adını tamamen örtbas etmiş görünüyor. Her ikisi de Platon'un Demiourgos'unu gerçekten her şeye kadir yapma arzusundan etkilenir.

Şimdi, Demiourgos'u tartışırken (s. 69), herhangi bir şeyin yoktan yaratılma olasılığını oybirliğiyle reddeden antik Yunan düşüncesine, her şeye kadir Yaratıcı'nın yabancı olduğunu zaten belirtmiştik. Platon'un Demiourgos'u, her neyi simgeliyor olursa olsun, üzerinde çalışacağı malzemelere sahip olması gereken beşerî zanaatkâr gibi temsil edilir. Görevi, "devraldığı" bir düzensizliğe akledilir bir düzen getirmektir, yoksa malzemeyi şekillendirmeden önce yaratmak değil. Malzemenin kendi özellikleri olabilir ve onları sınırlar dâhilinde amacına döndürebilir ama onları tesis etmemiştir. Bu olasılık, Demiourgos'un her şeye kadirliğinin kısıtsız olması gerektiği gibi yersiz bir varsayımla peşinen kapatılmamalı, açık tutulmalıdır. Bu bakımdan zorluk, Profesör Field'ın belirttiği gibi, daha çok verili koşullarla kısıtlı *olmayan* bir amaç tasavvur etmektir. Malzemesinin tasarımının kapsamını sınırladığı ve hayal edebileceği ama asla ulaşamayacağı bir mükemmelliğe ulaşmasını engelleyebileceği her zanaatkârın aşına olduğu bir deneyimdir. Buraya kadar, Platon'un ilâhî Akıl için—onun iyi niyetli amacını kısmen engelleyen ve tamamen onun kontrolünde olmadığı için ikna edilmesi gereken bir şeyle karşı karşıya olarak—çizdiği resmi kabul etmenin önünde aslında modern önyargıdan başka bir şey yoktur. Bizim için zorluk daha ziyade farklı bir cihette—aynı zamanda Gezgin Neden olan ve düzen ve akledilirlik ile değil, düzensizlik ve rasgele şansla ilişkili görünen çelişkili bir Zorunluluk mefhumunda—yatmaktadır.

Aristoteles'in, Doğadaki nihai nedene karşıt olarak "zorunluluğu" tartışırken, zorunluluğu arıza, tesadüf, şans ve kendiliğindenlik ile ilişkilendirdiği—çünkü bunların tümü tasarımdan belirgin

bir şekilde ayrıştır—bir pasajdan başlayabiliriz. Rakibinin argümanını şu şekilde ifade eder:

Doğa neden bir şey uğruna ya da daha iyi olduğu için değil de, tıpkı yağmurun gökten ekinleri büyütmek yerine zorunluluktan (ἐξ ἀνάγκης) yağması gibi işlemesin? Zira yükselen şey soğumalı ve soğumuş şey su hâline gelip alçalmalıdır ve ekinlerin büyümesi bunun tesadüfi sonucudur (συμβαίνει). Benzer şekilde, birinin ekini harman yerinde mahvolsa, yağmur bunun için, yani ekin mahvolsun diye yağmaz, ancak bu sonuç sadece takip etmiştir (συμβέβηκεν). Öyleyse doğadaki parçaların bu şekilde olmasını engelleyen nedir? Örneğin dişlerimizin *zorunluluktan* (ἐξ ἀνάγκης) çıkması—ön dişler keskin ve parçalamaya uygun, azı dişleri geniş ve yiyeceği öğütmek için kullanışlı—çünkü bunlar bu amaç için ortaya çıkmamış, bu sadece tesadüfi bir sonuç olmuştur (συμπεσείν). Ve keza bir şey uğruna (τὸ ἕνεκά του) olduğunu varsaydığımız diğer tüm parçalar. O zaman tüm parçalar her nerede bir amaç için gelmiş olsalardı ne olacaktıysa tam olarak öyle ol-duysa (συνέβη), bu tür şeyler kendiliğinden (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) uygun bir şekilde düzenlenerek sağ kalmıştır; oysa başka türlü büyüyenler, Empedokles'in "insan yüzü öküzyavruları"nın yok olduğunu söylediği gibi, yok olmuştur ve yok olmaya devam ederler.⁷

Bu pasajda zorunluluk düşüncesi amacın karşısına konur ve kendiliğindenlik, tesadüf, şans ile ilişkilendirilir. Bir yazı tura atarsak ve tura gelirse, buna "zorunlu" bir sonuç demek aklımıza gelmezdi, çünkü paraların her zaman böyle düşmesi gerektiğine dair bir yasa yoktur (diye hissetmemiz gerekir). Aristoteles bunu kayıtsız bir şekilde "şans eseri" bir sonuç ya da "zorunlu" bir sonuç olarak adlandırdı: Bu sonuç yaptığından farklı davranamayan ve amaçla yönlendirilmeyen nedenlerle "ortaya çıkar." Empedokles'in insan başlı öküzleri ve buna benzer diğer ucube yaratıklar, ayrı ayrı ortaya çıkan ve asla birbirine uyması amaçlanmamış uzuvların şans eseri bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Ucube yaratıklar, türlerini yeniden üretemedikleri için yok olmuştur. Daha talihli bir şekilde bir araya gelmiş olanlar sağ kalmayı başarmıştır. Platon'un ve Aristoteles'in

⁷ Ar., *Phys.* 2.8.198b17 (Oxford çev.).

zihinlerinde, bu Empedoklesçi teori şiddetle eleştirdikleri doğa görüşünü temsil ediyordu. Meseleyi gördükleri şekliyle, iki seçenek suydı: Dünyanın düzeni ya akledilir bir amaçtan ya da zorunluluk ve şansın amaçsız oyunundan kaynaklanmalıdır. *Philebos* 28d'de Sokrates sorar: “Protarkhos, şu ikisinden hangisini söylemeliyiz: Her şey, bu ‘bütün’ dediğimiz şey, plansız, rasgele ve tesadüf edebileceği gibi⁸ işleyen bir gücün emrinde midir? Ya da tam tersine, seleflerimizin dediği gibi, takdire şayan bir akıl veya zekâ tarafından yönlendirilen düzenli bir sistem midir?” Protarkhos, her şeyin kozmosun tüm görünüşünde ve gök cisimlerinin devirlerinde layık bir şekilde tezahür eden bir zihin tarafından yönlendirildiğinden şüphe duymanın dinsizlik olarak görüneceği yanıtını verir. Sokrates, çok bilmiş biri bize her şeyin düzensiz bir durumda (ἀτάκτως ἔχειν) olduğunu söylediğinde, ona katılmamamız gerektiği sonucuna varır. *Sofist*'te de benzer bir pasaj vardır: İlâhî zanaatkârlığın alternatifi, “yaygın olarak ifade edildiği üzere, Doğanın (Φύσις) akıl olmaksızın meydana getiren, kendiliğinden bir nedenin sonucu olarak eşyayı doğurduğu inancı”dır (265c). *Fizik*'te olduğu gibi, burada da tasarıma zıt, belli belirsiz kişileştirilmiş bir “Doğa”ya atfedilen kendiliğinden bir meydana getirme gücü buluruz.

En eski kozmogoniler evrimsel tipteydi ve Platon'un *Yasalar*'da genel bir resmini çizdiği ateist materyalizm olarak gördüğü şeye yol açmıştı. Bazıları, der Atinalı, her şeyin kısmen doğa (φύσει), kısmen tesadüf (τύχη) ve kısmen de tasarımla (sanat, τέχνη) meydana geldiğini iddia eder. Ateş ve suyun, toprak ve havanın hepsinin tasarım değil, doğa ve tesadüf eseri var olduğunu ve bu cansız varlıkların daha sonra Güneş'i ve Ay'ı, Yıldızları ve Yer'i meydana getirdiğini söyler. Hepsi “kendi güçlerinin (etkin özellikleri, δυνάμεις) *tesadüfi* ile hareket eder ve çarpışıp bir tür yakınlıkla birbirlerine uyum sağladıkça—sıcak ile soğuk, kuru ile nemli, yumuşak ile sert ve zıtların bir araya gelmesinden *tesadüfen*, *zorunluluktan* (κατὰ τύχην ἔξ ἀνάγκης) ortaya çıkan diğer karışımlarda—bu şekilde tüm Göğü,

⁸ τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύνανται καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχε.

hayvanları ve bitkileri ve mevsimleri, akıl veya tasarım veya bir tanrı aracılığıyla değil, *doğa ve tesadüf* eseri (φύσει καὶ τύχῃ) meydana getirmişlerdir.” Sanat (tasarım, τέχνη) daha sonraki bir üründür, ölümlüdür ve ölümlü kökenlidir. Güzel sanatlar, faydalı sanatlar ve devlet adamlığı [= politika] sanatı vardır. Tüm yasa doğal değil, yapaydır; bu nedenle din ve ahlak, bir yerden bir yere değişen ve insan keyfine göre değiştirilebilen uylaşım meseleleridir. Bu, gücün hak olduğu inancına, dinsizliğe ve iç çatışmaya yol açar (888e-890b). Atinalı, ateş ve havanın, su ve toprağın birincil şeyler olduğunu ve bu anlamda “doğa” adını hak ettiğini reddeder. Ruh, “gerçekten her şeyin oluşunun ve yok oluşunun ilk nedenidir.” Ruh tüm bedenlerden önce gelir ve onların değişimini ve yeniden düzenlenmesini yönetir. Kanı, öngörü, akıl, tasarım, yasa (νόμος), “sert ve yumuşaktan, ağır ve hafiften” önce gelir. Eğer “doğa” birincil şeylerin meydana getirilmesi anlamına geliyorsa, o zaman “doğa gereği” var diye tanımlanma hakkına en fazla sahip olan şey ruhtur (891c-892c).

Fizik'te olduğu gibi, *Yasalar*'ın bu pasajında zorunluluğun tesadüfle, yasa (νόμος) ve düzenin ise tasarımla ilişkilendirildiğini görürüz. Dahası, tesadüf ve zorunluluk, kendisine materyalist tarafından bir tür kendiliğinden meydana getirme gücü atfedilen “Doğa” ile ilişkilidir. Bu düşünce, eşyanın birincil unsurunu ya da doğasını canlı olarak tasavvur eden en eski kozmolojilerden günümüze kadar gelmiştir. Bunun sonucu olarak, ilk doğa filozofları hareketin orijinal bir nedeni hakkında hiçbir zorluk hissetmemişti. Dünyanın ilâhî ve ölümsüz tözü hareket etmiş ve münferit şeyleri doğurmuştu, çünkü canlıydı. Ancak daha sonra bu töz, onu hareket ettirecek bir dış kuvvete ihtiyaç duyan bedensel düzeye indirgendi. Bu aşamada ayrı hareket ettirici güçler ortaya çıktı: Anaksagoras'ın Zihni, Empedokles'in Sevgi ve Çatışması. Ancak bu kuvvetler Doğanın bir parçası olarak kaldı; onlar maddi olmayan dememiz gereken şeyler değiller, mekânda uzam sahibiydiler. Başlangıçta birincil tözde bulunan o öz-hareket gücünü korumuşlardı; fakat hareketleri, amaç tarafından düzenli bir dünyada herhangi bir mükemmellik idealine doğru yönlendirilmemişti. Anaksagoras'ın Zihni bile, adına rağmen,

herhangi bir iyi amaç için bilinçli bir tasarımla çalışıyor olarak değil, dünyanın içinde şekillendiği devre ya da kozmik girdaba ilk mekanik hareket dürtüsünü veriyor olarak temsil edilmişti.

Bu fizik sistemlerinin sonuncusunda, Leukippos ve Demokritos'un atomculuğu, hareketin nedeni tamamen ortadan kalkmış görünür. Madde veya cisim artık ufacık ve nüfuz edilmez katı "varlık" parçacıklarına indirgenmiştir. Bunlar ve içinde hareket ettikleri boşluk ya da "varlık olmayan = yokluk," evrendeki tek gerçekliklerdir. Akli tasarımın veya amacın dünyanın oluşumunda hiçbir rolü yoktu. Atomlar durmaksızın her yöne hareket eder. Çarpışıp yeni bir yere fırladıkça, sınırsız mekân alanı içinde orada burada girdaplar oluştururlar. Bu girdaplarda, benzer boyut ve şekle sahip atomlar, bir akarsuyun girdaplarındaki çubuklar ve kamışlar gibi birlikte sürüklenme eğilimindedir ve böylece nihayet sürekli dünyalar oluşur, boşluğa dağılmış sayısız dünyalar, bir süre bir arada tutunan ve sonra parçalanıp dağılan.

Atomlar neden hareket eder? Aristoteles atomcuların sadece hareketin sonsuz olduğunu ilan etmelerinden şikâyet eder: Hareketin ne olduğunu, nasıl oluştuğunu veya neden bir yönde değil de başka bir yönde olması gerektiğini açıklamamışlardır. Onları bu soruları görmezden gelerek tembellik yapmakla suçlar; oysa hakikat şuydu: Evrenin tüm içeriğini niteliksel farklılıklar içermeyen katı cisimlere indirgeyerek, geriye hareketi başlatabilecek hiçbir şey bırakmamışlardı. Atomlar hareketlerinin yönünü sürekli değiştirmek için çarpışmakta ve birbirlerini şoklara maruz bırakmaktaydı. Sürecin başlangıcı yoktu; atomlar daima her yöne, amaçsızca ve rasgele hareket etmekteydi. Hareketlerini yöneten tek ilke, benzer atomların girdaplarda bir araya gelme eğilimidir. Bu, yalnızca yüzeysel benzetmeler ve atasözüne dönüşmüş düsturlarla desteklenen, analiz edilmemiş bir aksiyom olarak varsayılır: "Aynı tüylere sahip kuşlar birlikte toplanır." Bu aksiyom, canlı tözü en başta canlandıran Doğadaki o kendiliğinden hareket ettirici gücün son kalıntısıdır. "Benzer benzerine doğru hareket etmeye meyyleder," artık açıklan-

mamış çıplak bir gerçek olarak kabul edilir; ama ilke, Empedokles'teki Sevgi ve Çatışmanın daha somut imgelerine açıkça benzerdir; gerçi onun Sevgisi benzer olmayanlar arasındaki çekimdir. Sevgi ve Çatışmanın Lucretius'un şiirinde Venüs ve Mars olarak yeniden ortaya çıkması boşuna değildir, ancak bu mitsel figürlerin, atomların ve boşluğun çorak evreni içinde herhangi bir yer hakları yok görünür. "Benzer benzerine doğru hareket eder" ilkesi amacımız için önemlidir; zira onu, *Timaios*'un kaosunda hâlâ nihai bir açıklanmamış varsayım olarak iş başında buluruz.

Atomcuların sistemindeki bir dünya, böylece, bir tesadüf veya Aristoteles'in dediği gibi, kendiliğindenlik ürünü olarak tasvir edilebilir. Aristoteles şöyle yazar:⁹ "Bazıları bu Göğümüzü ve tüm dünyaları kendiliğindenliğe (τὸ αὐτόματον) atfeder. Girdabın, yani var olan her şeyi ayıran ve şimdiki düzeninde düzenleyen hareketin, kendiliğinden ortaya çıktığını söylerler." Bir başka bakış açısından, her hareketin daha önceki bir hareketin "kısıtlaması altında" (ὅπ' ἀνάγκης) gerçekleştiği anlamında sonucun zorunlu olduğu söylenebilir: Bir atom bir şok alır ve bunu körü körüne iletir. Ancak antikler hareket yasalarını keşfetmemişlerdi: Bir hareketin "kısıtlama gereği" gerçekleştiğini söylemek, onun herhangi bir yasaya uygun olduğunu söylemek değildir. Aslında zorunluluk, en azından atomculuğun ilk evrelerinde, yasa ve düzen çağrışımlarını taşııyordu. Sistem daha sonra her türlü irade özgürlüğünü dışlama tehdidiyle tam bir belirlenimciliğe doğru gelişebilirdi; ama Demokritos, ahlaki alanda bu olası sonucu fark etmiş olduğuna dair hiçbir iz göstermez.¹⁰

⁹ *Fizik* 2.4.196a25. "Tüm dünyalar"a atf atomcuların kastedildiğini gösterir.

¹⁰ Buna Dr. Bailey tarafından dikkat çekilmiştir. Bkz. *The Greek Atomists*, s. 122. Kader, İnsanlar ve Tanrılar üzerine makalesinde (Proc. Class. Assoc., 1935, s. 16), Dr. Bailey şöyle yazar: "Tutarlı bir Etik teorisi gibi bir şeyi ilk kez Demokritos'ta buluruz, ancak bununla fiziksel dünya teorisi arasında herhangi bir bağlantının izi olmaması tuhaftır. Sorun gerçekten temeldi, zira 'zorunluluğun' hâkimiyeti mutlak ise, o zaman insanların eylemleri de diğer her şey gibi belirlenmelidir ve eğer yapmakta özgür değillerse onlara ne yapmaları gerektiğini söylemenin hiçbir faydası yoktur. Buna rağmen bu

Bunun sebebi, sanıyorum, tam anlamıyla mekanik ya da “bilimsel” bir dünya tasavvuru dememiz gereken şeye ulaşmamış olmasıdır. Onun zorunluluğu kendiliğindenlikle uyumluydu.¹¹

Genel olarak beşinci yüzyıl düşüncesi, atomculuğa kıyasla, herhangi bir kapalı belirlenimcilik sisteminden daha da uzaktı.¹²

zorluğa dair bir işaret yoktur; ‘tesadüf’ figürü Demokritos’un aforizmalarında arada bir başını kaldırır, ama ‘kader’ ya da amansız bir ‘zorunluluk’ düşüncesi hiç görünmez. Dünyanın bilimsel görüşü ortaya konmuştur, ancak olası sonuçları çözümlenmemiştir.”

¹¹ Demokritos’a tam bir belirlenimcilik atfeden en açık ifade [Plutarkhos] *Strom.* 7’dedir (*Vors.* 55A, 39): Evrenin sınırsız olduğunu ilan etti, çünkü asla herhangi bir tasarımla şekillendirilmemiştir... Şimdi olanların nedenlerinin bir başlangıcı (ἀρχήν) yoktu, ama “geçmiş ve şimdiki ve gelecek” her şey mutlak olarak, zamanda herhangi bir başlangıç olmaksızın zorunluluk (kısıtlama, τῇ ἀνάγκῃ) tarafından belirlendi. Tırnak içindeki kelimeler, Diels tarafından Demokritos’un kendisine ait olarak tanınan yegâne kelimelerdir ve doksografin ifadesinin, örneğin, Aristoteles tarafından Demokritos’a atfedilen görüşe (*Phys.* 252a34) dayanmadığından emin olamayız: “Böylece Demokritos, doğayı açıklayan nedenleri, geçmişteki şeylerin şimdi olduğu gibi olduğu gerçeğine indirger, ama bu ‘her zaman’ı açıklayacak bir ilk ilke (ἀρχήν) aramaya gerek görmez.” Aristoteles bu yorumu, “hareketin olmadığı veya olmayacağı bir zamanın asla olmadığı veya olmayacağı” öğretisi bağlamında yapar. Eğer Demokritos yalnızca bu ilkeyi onaylıyorduyorsa, doksografin ifade ettiği şeyi kastettiği kolayca anlaşılabilirdi. Diğer tanıklıklarda, “zorunluluk”u ya da “kısıtlama”yı, aslında atomların hızlı dönüşü veya girdabıyla (55A, I: krş. Ar. *Bulutlar* 379 vd.) ya da “maddenin çarpışması, hareketi ve şoku” (55A, 66) ile özdeşleştirdiği söylenir. “Atomlar çevrede bulunan daha güçlü bir kısıt onları sarsıp dağıtana kadar bir arada kalır” (55A, 37, Simplikios). Bu, nedensel yasanın “zorunluluğu” değildir.

¹² Yunanistan’da kehanet tahminlerinin normalde farazi olduğu söylenmiştir. “Bir kehanetin şöyle yanıt vermesi son derece yaygındır: Eğer şu şu şekilde davranırsan, sonuç şu şu olacaktır... Kehanet, geleceği belirli koşullara tabi olarak tahmin eder; belirli bir hareket tarzının sonuçlarını kestirebilir. Bu tür kehanetler, bir düzenin varlığını, olan şeylerde bir düzenlilik varsayar ve birey için yine de bir alan bırakır. Yaşam, olayların belirli nedenlerin sonuçları olması dışında, önceden takdir edilmemiştir.” E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Uppsala (1935), s. 75. Bu ifade bile, belki de biraz fazla modern terimlerle ifade edilmiştir.

Thukydides'in tarihin seyrine dair tasavvurunda ima edilen felsefeye ulaşma girişimim,¹³ beni Thukydides'in çağdaşları gibi doğayı bir nedensel yasa alanı olarak tasavvur etmediği sonucuna götürdü. Kendisi "sanki dışarıdan içeri zorla giren ve bu arada dizinin bir parçası ya da dizinin öncül bir üyesi tarafından belirlenen bir etkisi olmadan, olayların akışını başka yöne çeviren herhangi bir doğadışı fail" olarak tanımlanabilecek Talihe inanıyordu. "İnsan eylemleri böyle bir diziye uydurulamaz. Bunların tek nedenleri—eğer nedenlerden söz edeceksek—her birinin zaman içinde kendisinden önce gelen herhangi bir şey tarafından neden olunmayan saiklerdir; tüm insan saikleri, 'hareketin' mutlak 'başlangıçları'dır. Özgür insan failliğinin bu zorla girişinin [= *irruption*] zımnen varsayıldığı bir evren görüşü, insan-olmayan failer tarafından Doğanın seyrine benzer zorla giriş *olasılığını* reddediyorsa, her hâlükârda mantıksızdır." Thukydides, Ksenophon'un Sokrates'i gibi,¹⁴ "sıradan insan öngörüsü (γνώμη) alanını, onun ötesinde yatan, insan olmayan anlaşılabilir güçlerin—bunları ister tanrılar ister ruhlar ister sadece Talih olarak adlandıralım—bilinmez alanıyla karşılaştırır. Bu karşıtlık, meşhur söz ve eylem karşıtlığı dışında, Thukydides'in düşüncelerinde diğer karşıtlıklardan daha sık yer alır. İki etken—γνώμη insan öngörüsü, amaç, saik ve Τύχη öngörülemez insan dışı failer—alanı aralarında böler. Bunlar, savaş gibi bir dizi olayın seyrini belirleyen iki etkendir ve hepsi sadece bu ikisidir; ne Sokrates ne de Thukydides doğa yasasını düşünür. *Tarih*'te birbiri ardına konuşmacılar, bir insanın üzerinde tam denetime sahip olduğu kendi γνώμη'si ile üzerinde hiçbir denetime sahip olmadığı Talih arasındaki karşıtlık üzerinde durur... Bu karşıtlığın görüldüğü tüm önemli pasajların bir incelemesi, Thukydides'in Talih ile kastettiği şeyin, 'bilinmeyen (doğal) nedenlerin faaliyeti,' evrendeki olağan nedensel

¹³ *Thucydides Mythistoricus*, Londra (1907), böl. 6. Kendi sözlerimi uzun uzadıya alıntılanmak için mazeretim kitabın baskısının tükenmiş olmasıdır. Burada sadece destekleyici deliller olmaksızın sonuçları kopyalayabilirim.

¹⁴ *Mem.* 1.1.

yasanın işleyişi olmadığına beni ikna etti. Thukydides'in aklındaki, özellikle savaşın kritik anlarında görülen veya zaman zaman Doğanın sarsılmalarında tezahür eden, insan dışı faillerin olağanüstü, ani müdahaleleridir. İnsan γνῶμῆς'inin amaçlarını bozan ve γνῶμῆς ile birlikte bir dizi insan olayında yegâne belirleyici olan etkenler, zorunlu ve kalıcı yasaların olağan hâkimiyeti değil, bu zorla girişlerdir. Doğanın olağan, sıradan seyri Thukydides'in dikkatini çekmez ve açıklama gerektiriyor ya da insan eylemiyle herhangi bir şekilde ilgili olarak hissedilmez. Thukydides gelecekte belirsiz olarak söz ettiğinde, onun sadece bilinmediğini değil, belirsiz olduğunu ve insan tasarımının insan olaylarını tamamen kontrol etmekten emin olmayacağını, çünkü diğer bilinmeyen ve hesaplanamayan faillerin her an müdahale edebileceğini kasteder.” Thukydides'in bakış açısının beşinci yüzyılda bulunabilecek herhangi biri kadar ve Polybios'tan önceki herhangi bir tarihçiden daha bilimsel olduğunu kimse inkâr edemez. Thukydides'in felsefesinin yukarıdaki açıklaması, Platon'un kine herhangi bir atıfta bulunulmadan yazılmıştı; ama şimdi ikisi arasında belirli bir benzerlik var gibi görünüyor. Thukydides, insan eyleminin alanını insan öngörüsü ile tesadüf arasında bölünmüş olarak görür; Platon ise fiziksel olaylar dünyasını ilâhî amaç ile zorunlulukla ilişkili tesadüf arasında bölünmüş olarak görür.

Platon'daki Zorunluluğun, doğa yasasının tam zıddı olduğu Grote tarafından açıkça görülmüştü. Grote şöyle yazar: “Bu kelime (zorunluluk), günümüzde genellikle sabit, kalıcı, değiştirilemez, önceden bilinebilir olanı ifade ediyor olarak anlaşılmaktadır. Platon'un *Timaios*'undaki anlamı tam tersidir: belirsiz, süreksiz, kuraldışı, anlaşılabilir ya da tahmin edilebilir olmayan. Bu, düzenli veya anlaşılır veya herhangi bir bilinebilir öncül veya koşul tarafından belirlenmiş olmama olumsuz niteliğinin eşlik ettiği Kuvvet, Hareket veya Değişimdir—*vis consili experts*” (Plato, iii, böl. 36).¹⁵ Ancak Grote, Platon'un sistemindeki bu etken hakkında bir açıklama gi-

¹⁵ *Vis consili experts*: Horatius'tan “akılsız kuvvet” anlamına gelen bir alıntı. —ç.n.

rişiminde bulunmamıştır. Platon'un ilâhî ve zorunlu olmak üzere iki tür nedensellik arasında ayrım yaptığı yerde, konuya yaklaşım tarzından daha fazla ışık arayabiliriz. İlk bölümün sonunda, görme ediminde yer alan mekanik süreçleri—gözden yayılan görsel ateşle olan alışverişlerinde ışık ve renk ışınlarına ne olduğunu—az önce tasvir etmişti. Bu fiziksel işlemleri, daha sonra, görmenin gerçek sebebi veya açıklaması (αἰτία)—akli olarak hizmet etmek üzere tasarlandıkları amaç, yani görünür göğün düzenini ve armonisini insan için açığa vurmak—ile karşılaştırır. Böylece “nasıl,” “niçin” ile karşılaştırılır. Çoğu insan, diye ekler, etkilerini plansız veya amaçsız olarak üreten bedensel süreçlerin her şeyin tek nedeni olduğunu sanır. Fakat hikmet âşığı, ilk önce kaynağı öz-hareket gücüne sahip ve akıllı bir ruhta bulunan nedenselliği arayacaktır ve ancak ikinci olarak, “başkaları tarafından hareket ettirilen ve zorunlu olarak (ἐξ ἀνάγκης) başka şeyleri harekete geçiren şeylere özgü nedenselliği.” “İyi ve arzu edilir olanı üretmek için akıl ile çalışan nedenler,” “akıldan yoksun oldukları için muhtelif etkilerini *rasgele ve düzensiz olarak* (τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξερπάζονται) üreten nedenler”den ayırt edilmelidir (46e).

Burada, bir cisimden diğerine hareket veya değişim ileten alt nedensellik tipinin, aynı anda “zorunlu olarak” ve “rasgele ve düzensiz olarak” ilerlediği beyan edilir. Bu, Grote'un doğru olarak kavradığı ve Profesör Taylor'un Zorunluluğun doğa yasasıyla özdeşleştirilmesine karşı vurguladığı noktadır. Fakat Profesör Taylor'un Zorunluluğu, bilğimiz tamamlandıkça kaybolma eğiliminde olan, şimdiye kadar açıklanmamış kaba gerçeğin bakiyesine indirgemesinde, onu takip edemedik. Bu yorum, Platon'un ilâhî Aklını her şeye kadir bir “Tanrı” yapma arzusundan esinlenmiştir. Eğer kabul edilirse, o zaman fiilî dünyada, bilimizin ilerlediği noktayla ilgili herhangi bir sorunun dışında, Demiourgos'un karşısına çıkacak hiçbir hasım, zanaatkârın tasarımını gerçekleştirme çabasını kısıtlayan söz dinlemez hiçbir malzeme olmayacaktır. “Platon,” diye yazar, “bazı şeylerin akıldan, bazılarının ise salt mekanizmadan

kaynaklandığını kesinlikle söylemez.”¹⁶ “Mekanizma,” ancak tüm girişimlerde “esas” olan akıllı amacın “tali unsuru” olarak devreye girer (s. 300). Tam bilgiyle (eğer ona sahip olabilseydik), Zorunluluk, “dünyaya dair açıklamamızdan silinip giderdi.” Eğer öyleyse, o zaman Tanrı tarafından tamamen bilinen dünyada Zorunluluğun hiçbir yeri olamaz.

Bu görüşün *Timaios*’un genel eğilimi ile tutarlı olup olmadığı sorusuna ancak birçok pasajın dikkatli bir şekilde ele alınmasıyla karar verilebilir ve okuyucunun bunlara geldiğinde kendisi için karar vermesi gerekir. İlâhî Zanaatkâr’ın bir dereceye kadar mitsel bir figür olduğu kesin gibi görünüyor; lafzi alındığında, Platon’un dünyada etkin olduğuna inandığı Akla uygun olmayan özelliklere sahip olur. Söz konusu soru şimdi şuna daraltılmıştır: İlâhî Zanaatkâr’ın üzerinde çalıştığı verili malzemeyi—malzemenin onun amaçlarını kısıtlıyor ve sadece “olabildiğince iyi” değil, mükemmel olan bir dünya yaratmasını engelliyor olarak temsil edilmesi açısından—mitsel mi kabul edeceğiz? Doğada şu anda ve her zaman iş başında olan ve Akılın ikna ederek tamamen denetim altına alamadığı kuvvetler var mıdır? Zorunluluktan, Akılın tam denetimi dışında hiçbir şeyin ortaya çıkmayacağını kastetmiş olsaydı, Platon’un konuşmanın üçte birini “Akılın eserleri” ne karşıt olarak “Zorunluluktan doğanlar” a ayıracağını düşünmek zordur. Fakat sorun bu kadar kolay çözülemez;

¹⁶ “Mekanik” kelimesinden kaçınmak bizim için zordur, çünkü Descartes’ın *terram totumque hunc mundum instar machinae descripsi* (“Yeri ve hatta tüm görünür evreni bir makine gibi tasvir ettim”) iddia ettiğinden beri ve dahası sanayi devriminden bu yana, makine analojisi bilimsel düşüncenin peşini bırakmamıştır ve biz “doğa yasaları”nı makineyi andıran düzenlilikle ilişkilendiririz. Fakat antikler insan müdahalesi olmaksızın kendi güçleriyle çalışan makineler kullanmadı; sadece el becerisi ve akıl ile yönlendirilen araçlar kullandılar. Bu tür araçlar, tasarlanmış bir düzenin edilgen malzemede gerçekleştirilmesi için araçlardır. Böylece düzen mefhumu araçlarla değil, tasarımı yapan akıl ve amaç ile ilişkilidir. Platon’un, yıldızların hareketlerinin tam kesinliğini, onların mekanik bir zorunluluğa tabi olduklarının değil, akıllarının bir ispatı olarak görmesi (*Yasalar* 967b) karakteristiktir.

ayrıntılı bir tartışmaya bırakılmalıdır. Burada yalnızca, olası itirazları karşılamadan, kalan iki soruya doğru yanıtlar olduğuna inandığım şeyi belirtebilirim: (1) Alt tipteki nedensellik, üsttekine nasıl tabi olur? (2) Aklın karşısına çıkan ve asla tamamen tabi olmayan kalıcı ve indirgenemez etken nedir?

Şimdilik yüzeyde kalır ve Platon'un ilâhî zanaatkâr ile beşerî zanaatkâr benzetmesini gördüğü gibi kabul edersek, zorunluluğun amaca tabi olduğunu göstermek kolaydır. Aristoteles'in mutlak zorunluluğun tersine "farazi" dediği zorunluluk vardır.¹⁷ Bu, bir amaca ulaşmak için vazgeçilmez aracın zorunluluğudur. Yemek yaşam için zorunlu bir şeydir: *Eğer* yaşamak istiyorsak, yiyeceğe sahip olmamız *gerekir*; ama yaşamamız zorunlu değildir. Bir borcu geri almak istersem, borçlumu bulmak için Aigina'ya deniz yolculuğu yapmam gerekebilir; ama hiçbir şey beni deniz yolculuğuna zorlamaz. Zorunluluk, zincirin başındaki amaçlayan iradeyi, sonundaki amacın elde edilmesiyle birleştiren halkalarda yatar; zorunluluğun her iki yönde de daha fazla uzandığını düşünmemize gerek yoktur. Akıl ve irade, bu vazgeçilmez araçların bir araya gelmesiyle koşullanır. Zanaatkâr için de öyledir. Odun kesmek istersem, testeremi balmumundan değil, demirden yapmam gerekir. Demir amacım için vazgeçilmez olan kendine has bazı özelliklere sahiptir. Öte yandan, kendi amacıma ulaşmak için tam da bu olgudan faydalanabilirim. Bu özellikleri odun kesmek için kullanabilirim, her ne kadar demirin haddi zatında boğazımı kesmesi eşit derecede mümkün olsa bile.

Ayrıca, özelliklerin kendilerinde bulunan ve hareketlerini yöneten zorunluluk da vardır. Ateşin karakteristik bir gücü (Platon ve diğerlerinin dediği gibi, δύναμις) vardır: yakıcı ısı. Ateş sadece bir şekilde hareket edebilir; başka şeyleri ısıtabilir ama soğutamaz. Ateşin kendi doğasının bu zorunluluğu nedeniyle, hareketi buraya kadar düzenlidir. Fakat Platon tam da doğası gereği böyle davranmış olduğundan, bu tür nedenselliği amaçsız veya "başıboş" olarak tasvir

¹⁷ *Metaph.* 5.5, "zorunluluk"un çeşitli anlamlarının ayırt edildiği.

eder. Hareket kördür ve amaç ile yönlendirilmez. Bir kibrit çakıp ızgaramda ateş yaksam ve kendimi ısıtsam, ateşin gücünden faydalanmış olurum. Ateş benim amacıma kayıtsızdır ve kendine ait hiçbir amacı yoktur. Bacamda tahta bir kiriş varsa, ateş devam ederek evi yakabilir —bu ne öngörülen ne de arzu edilen bir sonuçtur. Benim istemli eylemimle başladıktan sonra, yanma süreci kendi başına devam edecektir. Bu süreci ben tayin etmedim ve süreç kontrolümün ötesine geçebilir. Yine de ateşin hareketini, belirli sınırlar içinde, öngörülen ve amaçlanan bir sona götüren bir kanala yönlendirebilirim.

Bir amaca yönelik araçların farazi zorunluluğu ve verili araçların kısmi tabiiyeti mefhumu, *Phaidon*'a uzanır. Sokrates, Anaksagoras'ın her şeyi düzenleyen Akıldan söz etmesine rağmen, bu düşünceyi kozmosun ayrıntılı açıklamasına taşımadığından ya da her düzenlemenin nasıl “en iyi amaç için” planlandığını açıklamadığından şikâyet eder. Anaksagoras unsurların kör ve amaçsız hareketlerine sığınmıştır. Sanki Sokrates'in hapisanedeki mevcudiyeti, mahkeme kararına uymanın daha iyi olacağına karar verdiği için, ona uyma amacına değil de onu oraya getiren kaslarının hareketine atfedilme- lidir. Hakiki sebep veya neden (αἰτία) ile “onsuz nedenin neden olmayacağı şey” arasında ayırım yapmamız gerekir. Amaç ile vazgeçilmez araçlar ya da amaca ulaşmanın *conditio sine qua non*'u (olmazsa olmaz koşul) arasındaki fark bununla aynıdır. *Phaidon*'daki Sokrates, bu ayırımın bir bütün olarak dünyanın açıklamasına uygulanması gerektiğini, ancak kendisinin bu işe girişememiş olduğunu söyler. Bu, yıllar sonra Platon'un başarmak için *Timaios*'ta koyulduğu iştir. Ve onu aslında burada, Demiourgos'un mümkün olan en iyi sonuçları üretme işinde, yardımcılar veya tabi araçlar olarak alt türdeki nedenleri kullandığından söz ederken buluruz (örn. 46c'de).

Geriye Demiourgos ile beşerî zanaatkâr arasındaki benzetme bu noktada geçerli mi, yoksa konuyu savuşturmalı mı sorusu kalıyor. Marangoz tahtayı kendisi yapmaz, doğal özelliklerini ve davranışını tayin etmez. Demiourgos tamamen uygun olmayan malzemeleri

elinden gelen en iyi şekilde kullanmak durumunda mıdır, yoksa kullandığı malzemeyi malzemenin sahip olduğu tüm özelliklerle donatmış ve onları tamamen kendi denetimine müsait bir hâle mi getirmiştir?

Aslında özelliklerin bir yönü vardır ki özellikler bir kez var olduğunda, onların tamamen denetime açık olmasını engeller. Fiziksel nitelikler onlara eşlik eden diğer niteliklerle gruplar hâlinde ortaya çıkar. *Timaios* bundan doğabilecek dezavantajın bir örneğini içerir. Kemiğin işlevi yaşam merkezini—beyni ve iliği—yaralanmalardan korumaktır. Bu amaç için kemik sert olmalıdır. Fakat sertliği onu çok kırılğan ve esnemez ve ayrıca aşırı ısı altında çürümeye yatkın yapar. Bu nedenle iskeletin yumuşak ve esnek bir etle sarılması gerekir. Kırılğanlık, sertliğe eşlik eden bir durumdur ve hem zorunlu ya da kaçınılmaz hem de “arızı” (συνέβηκός) olarak tasvir edilebilir. Zorunluluk ve tesadüf fikirleri bir kez daha zorunlu arıza mefhumuyla ilişkilendirilir.¹⁸ Bu örnekte kırılğanlık *tesadüfen* faydalı niteliğin—sertliğin—*kaçınılmaz* ancak arzu edilmeyen bir eşlikçisi *olur*. Her ikisi de faydalı olabilecek iki özelliğin birleştirilemeyeceği bir durum da vardır. Örneğin, bedende aklın meskenleri olan bölümlerin, her şeyden önce kafatasının, kemik ve etten oluşan en ince kaplamaya sahip olduğunu görürüz. “Bunun sebebi, zorunluluktan (ἐξ ἀνάγκης) doğan ve sıkıştırılan bu yapının, hiçbir şekilde yoğun kemik ve fazla etin keskin bir şekilde hassas duyu algısı ile uyuşmasına izin vermemesidir. Çünkü bu iki özellik örtüşmeye istekli olsaydı (εἴπερ ἄμα συνπίπτειν ἤθελῃσάτην), her şeyden önce başın yapısı onlara sahip olurdu ve et ve kaslarla güçlendirilmiş bir baş taşıyan insan soyu, şimdikinden iki veya daha fazla kat daha uzun, daha sağlıklı ve daha ağrısız bir yaşam sürerdi. Ama şu anda olduğu gibi, bizi var eden zanaatkârlar, uzun ömürlü ama aşağı bir soy mu, yoksa yaşam süresi daha kısa ama daha asil bir soy mu yapsınlar diye hesap ettiler.” Burada arzu edilir iki özellik yan yana gelmeyi reddeder: Bunlar uyumsuzdur. Zorunluluk, akla gelebilecek en iyi sonucu elde

¹⁸ Krş. 77a, συνέβαινεν ἐξ ἀνάγκης.

etmek için Akıl tarafından tamamen ikna edilemez. Akıl daha az önemli olan avantajı feda etmek ve elde edilebilecek en iyi sonucu elde etmekle yetinmelidir. Bu son örnek, Demiourgos'un kesinlikle her şeye kadir olmadığına dair Galenos'un gözleminin doğruluğunu gösterir. Demiourgos dünyayı düzenlerken, fiziksel nitelikleri, arzu ettiği tüm amaçları güvence altına alacak şekilde gruplandıramazdı.

Ama hâlâ metaforla konuşuyoruz. Demiourgos'u mitsel bir figür olarak görmek için gerekçeler olduğunu gördük. Kozmos her zaman var olmuştur. Zamanda bir başlangıcı ve dolayısıyla yapıcısı yoktu. Zanaatkâr imgesi dünyanın amaçsız doğal güçlerden doğmuş tesadüfi bir ürün olmadığını, insan sanatının bir ürünü gibi akli tasarımın delillerini sergilediğini anlamamızı sağlamanın en basit ve canlı aracı olarak kullanılır. Mümkün olanın en iyisini hedefleyen ilâhî bir Akıl iş başındadır. Zanaatkâr en uygun örneği sağlasa da bundan, bu Aklın dünyayla ilişkisi ile beşerî zanaatkârın kendi malzemeleri ve ürünüyle ilişkisinin tam olarak aynı olduğu sonucu çıkmaz. Bu düşünceler, diğer etkenin—zanaatkârın malzemelerinin veya Demiourgos'un karşılaştığı ve “düzensiz bir hareket hâlinde devraldığı” ve elinden geldiğince düzene soktuğu söylenen kaos—durumunu etkiler. Bu kaos, yine, lafzi anlamda alınmamalıdır. Eğer kozmosun zamanda başlangıcı yoktuysa, o zaman düzen getirilmeden önce bir kaos asla yoktu. Kaos sadece dünyada her zaman var olan bir etkeni temsil edebilir. O zaman soru şu olacaktır: Bu etken şimdi ve her zaman bir ölçüde kaotik ve düzensiz midir, yoksa şimdi ve her zaman tamamen Aklın amaçlarına mı tabidir? Tabiiyetin tam olduğunu savunan Profesör Taylor'dan burada ayrılıyorum. Bu soru metindeki ilgili pasajların yorumlanmasına gelmeden tartışılmaz. Sonuca dair sadece şu kadarını söylemekle yetineceğim: Kanımca, Platon tarafından salt uzama indirgenmeyen evrenin bedeni, ilâhî Akıl tarafından tesis edilmeyen ve sürekli olarak arzu edilmeyen etkiler üreten hareketler ve aktif güçler içerir. Ayrıca tüm fiziksel hareketlerin nihai kaynağı canlı bir ruhta olduğundan, bu bedensel hareketler ve güçler yalnızca Dünya-Ruhundaki akıldışı

bir unsura atfedilebilir. Bu teorinin, bu dünyanın Akıl ve Zorunluluğun—Gezgin Neden olarak da adlandırılabilen bir Zorunluluğun—bileşiminin karma bir ürünü olduğu ifadesi için yeterli ve anlaşılır bir anlam koruduğu iddia edilebilir. Fakat Oluşun Haznesinin ve onun kaotik içeriğinin sıradaki açıklamasının önüne geçmemeliyiz.

48e-49a. Oluşun Haznesi

Yeni başlangıç noktası olarak, Timaios, burada konuşmasının en başına geri döner: iki varoluş düzeyi arasındaki ayrım, akledilir ve değişmez model ile değişen ve görünür kopya. Şimdi kopyanın kendi başına var olmadığını öğreniriz; bir yansımanın onu tutmak için bir aynaya ihtiyaç duyması gibi, o da bir ortamın desteğine ihtiyaç duyar. Buna göre, şimdi üçüncü bir etken eklenmelidir—ilk bölümde Aklın eserleri arasında yeri olmayan bir etken.



[48e2] Bununla birlikte, evreni tasvir etmede yeni başlangıç noktamız, daha önce yaptığımızdan daha kapsamlı bir sınıflandırma olmalıdır. O zaman iki şeyi ayırt etmiştik; ama şimdi bir üçüncünün de belirtilmesi gerekiyor. Şimdiye kadarki konuşmamız için ikisi yeterliydi: biri akledilir ve her zaman değişmez bir şekilde gerçek olarak kabul edilen model; [49a] ikincisi, bu modelin oluşan ve görünen bir kopyası. O zaman, bu ikisinin yeterli olacağını düşünerek üçüncüyü ayırt etmedik; ama şimdi, öyle görünüyor ki, argüman bizi zor ve müphem bir formu gün ışığına çıkarmaya ve tasvir etmeye zorluyor. Öyleyse, onun hangi doğaya sahip olduğunu tasavvur etmeliyiz ve rolü nedir?¹⁹ Her şeyden çok budur: tüm Oluşun Haznesi—âdeta dadısı—olmasıdır.



¹⁹ δύναις, doğanın etkin tezahürü. Krş. bir kelimenin “kuvveti” ya da anlamı için kullanılan δύναις ve τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναις (48d), “olası bir açıklamanın *değeri*,” faydasının ne olduğu; ayrıca 64c, διὰ τὸ πρὸς αἶρος τε ἐν αὐτοῖς δύναις ἐνεῖναι μέγιστην, “çünkü ateş ve hava onlarda (görme ve işitme) en büyük rolü oynar.”

Şimdiye kadar hesaba katılmayan üçüncü etken, ilk olarak Oluşun Haznesi veya dadısı olarak sunulur. Bu Hazne ve içeriği, önünü almamamızın iyi olacağı bir dizi adımda analiz edilecektir. Ancak Platon bir süre “Uzay/Mekân” kelimesini kullanmaz; bu kelime ilk olarak, geometrik uzaydan daha “müphem ve zor” bir doğayı aşamalı olarak aydınlatmak için tasarlanmış bir dizi imgenin bizi götürdüğü sonuçta (52a) görünür.

Bununla birlikte, burada, şimdiye kadar tanıtılmayan üçüncü etkenin, Platon’un *Devlet*’te Parmenides’ten ödünç aldığı şemadaki bir boşluğu doldurduğunu belirtebiliriz. Orada, “kanı” nesneleri âlemini tam anlamıyla gerçek ve bilinebilir ile tamamen gerçek dışı ve bilinemez arasında bir yerde duruyor olarak tasvir etmişti. Ancak *Sofist*, insanın tamamen gerçek dışı olanı (τὸ παντελῶς μὴ ὄν) çelişkiye düşmeksizin adlandırmasının bile mümkün olmadığını göstermiştir. Bu, mutlak bir hiçlik boşluğudur. Eğer tam anlamıyla gerçek olan Formlar kanı nesnelere imgeleri olarak sahip olacaksa, bu imgeleri içine almak için tamamen gerçek dışı olmayan bir şey olmalıdır. Şimdi karşımıza çıkan soru, bu *eidola* Haznesinin ne olabileceğidir.

49a-50a. Ateş, Hava vs. tözlerin değil, niteliklerin isimleridir

Bu soruya ilkin Haznenin içeriği olarak ateş, hava vs. ele alınarak yaklaşılır. Mesele bunların kalıcı indirgenemez unsurlar, sabit bir doğaya sahip “eşya” olmadıklarıdır. Platon maddenin tek bir temel formu olduğuna ilişkin eski Milet öğretisini reddeder: Bu öğretiye göre, tek bir temel madde formu hem eşyanın orijinal hâli (ἀρχή) hem de değişimin altında yatan kalıcı zemin (φύσις) olarak hizmet eder. Parmenides’e yanıt olarak, tüm değişimi dört unsurun (Empedokles) veya “tohumların” (Anaksagoras) veya atomların (Leukippos ve Demokritos) mekânda yeniden düzenlenmesine indirgeyen çoğulcuların inancını da reddeder. Platon’un görüşü, değişimin altında yatan töz kavramını tek başına reddeden ve her cismin her formunun bir diğerine tam dönüşümünü öğreten Herakleitos’un

görüşüne daha yakındı. Şimdi, aynı zamanda “eşya” veya tözler olmayan, ancak Haznedeki geçici görüntüler olan nitelikleri düşünmemiz gerekir. Yalnızca Haznenin kendisi bir tür kalıcı varlığa sahiptir.



[49a6] Bu ifade doğru olsa da daha açık bir şekilde söylenmesi gerekiyor; ama bu zordur, [49b] çünkü bunun için her şeyden önce ateş ve ateşle sınıflandırılan şeyler hakkında daha önceki bir zorluğu²⁰ gündeme getirmek gerekir. Bunlardan herhangi birine ilişkin olarak, dili sağlam ve güvenilir bir şekilde kullanmak adına, ateş değil de gerçekten su dememiz gerektiğini veya gerçekten de tüm adlarla birlikte veya her biri ile ayrı ayrı değil de herhangi bir adla adlandırmamız gerektiğini söylemek zordur. O zaman bu meseleden nasıl ve hangi terimlerle söz edeceğiz ve makul bir şekilde ifade edilebilecek önceki zorluk nedir?

İlk olarak, şimdi su dediğimiz şeyi alın. Bunun sıkıştırıldığında, hayal ettiğimiz gibi, toprak ve taş hâline geldiğini [49c] ve bu aynı şeyin, çözülüp dağıldığında, rüzgâr ve hava hâline geldiğini, havanın alevlenerek ateşe dönüştüğünü ve tersine bir işlemle ateşin, yoğunlaşıp söndüğünde tekrar hava formuna döndüğünü ve tekrar bir araya gelen havanın sis ve bulut olarak yoğunlaştığını; ve bunlardan, daha sıkı bir şekilde sıkıştırıldıkça, suyun aktığını ve sudan bir kez daha toprak ve taşların çıktığını görürüz: ve böylece, birbirlerine dönüşüm sürecini bir döngü içinde ilettikleri görülür. Böylece, bu şeylerin hiçbiri [49d] *aynı* şey olarak hiç görünmediğine göre, bunlardan hangisinin bir başka şey değil de *bu*—her ne olursa olsun—olduğunu mahcup olmadan, kararlılıkla iddia edebiliriz? Bu yapılamaz; ancak açık ara en güvenli yol, onlardan şu şekilde söz etmektir. Ne zaman sürekli değişen bir şey gözlemlersek—örneğin ateş—her seferinde ateşten²¹ “bu”

²⁰ προαπορηθῆναι ve διαπορηθέντες (b7) ile Aristoteles, *Met.* 3.1'i karşılaştırın: “Zorluklardan kurtulmak isteyenler (εὐπορήσαι) için zorlukları iyi ifade etmek (διαπορήσαι) avantajlıdır; zira sonraki düşünce serbestliği (εὐπορία) önceki zorlukların çözümünü gerektirir.” Sadece ilk önce zorluklarla yüzleşmiş birine (τῷ προηπορηκότι) ulaşmak istediği amaç açık görünür.

²¹ προσαγορεύειν'den sonra gelen πῦρ (d6) belki dışarıda bırakılmalıdır.

olarak değil, “şu şu nitelikte olan”²² ya da sudan “bu” değil, her zaman “şu şu nitelikte olan” diye söz etmeliyiz. Ne de “bu” veya “şu” ifadele-riyle belirttiğimiz tüm şeyler arasında, belirli bir şeyi işaret ettiğimizi hayal ederek, bir başka şeyden bir kalıcılığa sahip diye söz etmeliyiz. [49e] Zira onlar kayıp giderler ve “şu” ya da “bu”²³ ya da kendileri-nin kalıcı varlıkları olduğunu gösteren herhangi bir tabirle tasvir edil-meyi beklemezler. Onların hiçbirisi için bu ifadeleri kullanmamalıyız, bunun yerine “belirli bir nitelikte olan ve döngüde sürekli olarak tek-rarlandıkça aynı türden bir niteliğe sahip olan” ifadesini kullanmalı-yız—her biri ve hepsi için kullanmamız gereken tasvir budur.²⁴ As-lında “ateş” adını her zaman²⁵ şu şu nitelikte olana vermeliyiz ve keza oluşma sürecinde olan başka bir şeyin adını. Sadece hepsinin *içinde* her zaman meydana geldiği, görüldükten sonra tekrar ortadan kay-bolacakları şeyden söz ederken, “şu” ya da “bu” kelimelerini kullana-biliriz; [50a] bu kelimelerin hiçbirini belirli bir nitelikte—sıcak veya beyaz veya karşıtlardan herhangi biri—olana ya da bu karşıtların her-hangi bir bileşimine uygulamalıyız.²⁶



²² τὸ τοιοῦτον (“şu şu nitelikte olan”), πυρώδης (ateş gibi), ὑδατώδης (su gibi) vs. için genel bir ifadedir. Krş. Khalkid. *non est ignis sed igneum quiddam, nec aer sed aerium*.

²³ καὶ τὴν τῷδε’yi dışarıda bırakıyorum, zira kelimelerin ikna edici çevirisi ya da düzeltilmesi şimdiye kadar sunulmamıştır. Tr.’un καὶ τὴν τοῦδε’si (“bu-nun” = buna ilişkin) belki en iyisidir; fakat bağlamdaki hiçbir şey onu des-teklemez.

²⁴ οὕτω’yu (καλεῖν’den önce) önce gelen uzun ifadeyi devam ettiriyor olarak alıyorum. τὸ τοιοῦτον ἀεὶ περιφερόμενον ὅμοιον ifadesi Tr. tarafından doğru bir şekilde açıklanır: “sürekli benzer olarak tekrarlanan bu-gibi.”

²⁵ *Her zaman* (διὰ παντός) ateşli olan belirli bir miktar cevher vardır. Bu nite-lik tanınmak ve adlandırılmak için yeterince “aynı”dır (ὅμοιον), ama kalıcı bir töz değildir ve sürekli değişir. ἀεὶ ya “zaman zaman” ya da “sürekli ola-rak” anlamına gelebilir.

²⁶ ὅσα ἐκ τούτων. Bu şu anlama geliyor olabilir: Ateş (örneğin) “sıcak,” “sarı” vs. gibi duyulur niteliklerin bir bileşimidir ve bunlar hep birlikte o “ateşlilik”i (τὸ τοιοῦτον) meydana getirirler ki bu bizim açımızdan, onu su-luluk ya da niteliklerin diğer bileşimlerinden ayırt etmek için, yeterince benzerdir (ὅμοιον). Fakat ifade ayrıca bileşik cisimleri—dört birincil cis-min karışımlarını—kapsıyor olabilir.

Şimdiye kadar çıkan sonuç, ateş ve diğerlerine unsurlar ya da değişmez bir karaktere sahip kalıcı şeyler statüsünün yadsınmasıdır. Görünüşteki²⁷ döngüsel dönüşümler Anaksimenes ve Anaksagoras'tan ödünç alınan terimlerle tasvir edilir. Anaksimenes her şeyin her zaman aslında hava olduğunu tasavvur etmişti. Hava kalıcı doğadır: Ateş seyreltilmiş bir hâldeki havadır; daha fazla sıkıştırıldığında, hava sırasıyla rüzgâr, bulut, su, toprak, taş olur. Böylece Anaksimenes, Parmenides'ten sonra açıkça formüle edilen, niteliksel değişimin bir dizi değişmez unsurun mekânda bir araya getirilmesine veya ayrılmasına indirgenebileceği öğretisine doğru bir adım atmıştı. Tüm “oluş ve yok oluş” denilen şeyleri, kalıcı olarak gerçek şeylerin birleşmesi ve ayrılması ile açıkça özdeşleştiren Anaksagoras benzer bir dil kullanmıştır: “Bunlar birbirlerinden ayrıldıkça, toprak bunlardan katılır. Zira bulutlardan su ayrılır ve sudan toprak ve topraktan soğuk sayesinde taşlar katılır.” Empedokles de “oluş ve yok oluşu” dört değişmez şeyinin—ateş, hava, su, toprak—karışımına ve mübadelesine indirgeyerek nitelik değişimini ortadan kaldırmaya çalışmıştı.

Platon bu yorumu reddeder ve altta yatan herhangi bir töz veya kalıcı bir zemin olmaksızın nitelik değişiminin olduğu şeklindeki aksi görüşü öne sürer. “Nitelik” (ποιότης) kelimesi ilk kez *Theaitetos* 182a'da, tuhaflığından ötürü bir açıklama yapılarak tanıtılmıştır. Sokrates öncesi düşüncede, “sıcak,” “soğuk” vs., şeyler (χρήματα) olarak ele alınmıştı: Bunların her birinin karakteristik bir gücü (δύναμις) vardı ve doğası bu güçte başka şeyler üzerinde eylemle tezahür ediyordu. Sıcaklık, soğukluk, beyazlık (θερμο-της, ψυχρο-της, λευκο-της) vs. için genel bir ifade olarak “nitelik” (ποιότης, şu-şu-luk) kelimesinin türetilmesi, niteliklerin “şeyler” veya tözlerden açık bir şekilde ayrılmasını işaret eder. Platon şimdi, “ateşin,” tam olarak, yalnızca görünüp kaybolan ve her zaman de-

²⁷ 54b'de (49b8'de ὡς δοκοῦμεν ve c7'de ὡς φαίνεται'in ima ettiği gibi) dönüşümün görüldüğü kadar tam olmadığı belirtilecektir. Toprak diğer üçüne dönüştürülemez.

ğişen belirli bir nitelik veya “güç” bileşiminin adı olduğunu öne sürer. Bu tür nitelik grupları, sürekli değişmekle birlikte, adlarla belirtmek için yeterince benzerdir; fakat ateşe atıfta bulunurken kesin bir şekilde “bu (şey)” dememeliyiz, çünkü ifade sürekli bir özdeşliği koruyan bir şeyi ima eder. Maddi *töz* mefhumundan kurtulmamız gerekir.

Bu dalgalanan nitelikler akışına tezat olarak, niteliklerin *içinde*²⁸ geçici görünüşlerini yaptıkları şey durur. Hazne bedensel olanda “bu” denilebilecek tek etkindir, çünkü onun kalıcı bir varlığı vardır ve doğası değişmez. Bu Haznenin ne olduğunu henüz bilmiyoruz. Daha sonra, Demiourgos, bir akli düzen unsuru getirmek için müdahale ettiğinde, birincil cisimleri onlara geometrik şekiller yaparak oluşturacaktır (53b). Fakat burada bedensel olanı Gök yapılmadan “önceki” hâliyle ele alıyoruz. Burada tasvir edilen niteliklerin, düzenli veya düzensiz herhangi bir şekle sahip parçacıklarda var olduğunu hayal etmemeliyiz. Şimdilik kalıcı bir Haznede görünüp kaybolan değişen nitelikler akışından başka bir şey yoktur.

Hazneye Platon tarafından kullanılmayan bir terim olan “madde” demenin hiçbir gerekçesi yoktur. Hazne şeylerin yapıldığı malzeme (έξ οῦ) değil, *aynada* kısa süreli görüntülerin görülmesi gibi, niteliklerin “içinde” (ἐν ᾧ) görüldüğü şeydir. “Bedensel olanı” (τὸ σωματοειδές) oluşturan Hazne değil, niteliklerdir. Bu terim 31b’de kullanılmıştır: “Meydana gelen şey bedensel ve dolayısıyla görünür ve elle tutulur olmalıdır ve hiçbir şey ateş olmadan görülür veya toprak olmadan elle tutulur olamaz.” Haznenin içeriğine şimdi “cisimler” (σώματα, 50b) denecektir, fakat bunu, nitelikler sanki öncesinde şekil almış gibi, “parçacıklar” olarak anlamaktan kaçınmalıyız.

²⁸ 49e, ἐν ᾧ δὲ ἐγγυγνόμενα φαντάζεται. Bu ἐν ᾧ ifadesi müteakip bağlamda tutarlı bir şekilde bir bütün olarak Hazne anlamında kullanılır, yoksa “işleminde belirli tipteki olayların meydana geldiği hacimler” anlamında değil. Bu, Tr.’un Whitehead’den ithal ettiklerinden biridir (s. 320-21).

50a-c. Haznenin bir plastik malzeme kütlesiyle karşılaştırılması

Şimdi içerikten Hazneye dönerek, Platon, kendisinin de kabul ettiği gibi, bazı açılardan yanıltıcı olan bir imgeyle Haznenin doğasını tasvir etmeye başlar. Çeşitli şekillerde şekillendirilen ve yeniden şekillendirilen bir plastik malzeme kütlesi ile karşılaştırılır. Malzemenin (altın) doğası kalıcıdır; şekiller sadece silinmek ve yerlerini başkalarına bırakmak için oluşturulmuştur.



[50a4] Ama bu şeyi bir kez daha net bir şekilde açıklamak için elimden geleni yapmalıyım.

Diyeğim ki biri altından²⁹ her türlü figür şekillendirmiş ve durmaksızın her birini diğer figürlere yeniden şekillendiriyor olsun: Bu durumda, bunlardan birini işaret edip ne olduğunu sorarsanız, [50b] hakikate ilişkin en güvenli yanıt “altın” demek ve onun içinde meydana gelen bir üçgenden ya da diğer figürlerin herhangi birinden asla varlığa sahip şeyler olarak söz etmemek³⁰ olurdu, çünkü bunlar varoluşları ileri sürülürken bile değişmektedirler. Bunun yerine, “şu su nitelikte olan” bir şeyin tasvirini belirli bir kesinlikle kabul etmeye razı oldukları takdirde memnun olunmalıdır. Şimdi aynı şey tüm cisimleri içine alan doğa için de söylenmelidir. Ona her zaman aynı denmelidir; zira her zaman her şeyi içine aldığından kendi karakterinden asla ayrılmaz [50c] ve hiçbir şekilde içine giren şeylerden herhangi birine benzeyen bir karaktere bürünmez: doğası gereği her şey için bir matris olarak oradadır, ona giren şeyler tarafından değişir ve çeşitlenir ve onlardan ötürü farklı zamanlarda farklı niteliklere sahip *görünür*; içine girip çıkan şeylere ise ebedi şeylerin kopyaları, onlardan [= ebedi şeyler] alınan izlenimler denmelidir. Tuhaf ve ifade etmesi zor olan bunların alınma şeklini başka bir vesileyle araştıracağız.³¹



²⁹ ἐκ χρυσοῦ. Figürler altından yapılmıştır ve altından *oluşur*; fakat Haznenin içeri *ondan* yapılmış değildir. Bu örneğin yetersiz kaldığı bir noktadır.

³⁰ μηδέποτε λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα şu şekilde de yorumlanabilir: “bir üçgenden vs., varlık sahibiymişler gibi, *bu* (şeyler) olarak asla söz etmemek” ve müteakip τοιοῦτον belki bunu destekler.

³¹ Atıf 52c'ye (A.-H.) olabilir ya da vaat yerine getirilmemiş olabilir (Tr.).

Bazı eleştirmenler, bu pasajda, birincil parçacıkların geometrik şekilleriyle mekânın sonraki konfigürasyonuna göndermeler gördüler.³² Ancak mekân hakkında bile henüz hiçbir şey söylenmediğinden, *Timaios*'u ilk kez okuyan hiç kimse, üçgenleri ve altınla şekillendirilmiş diğer figürleri, daha sonra Demiourgos tarafından oluşturulan temel üçgenler ve katılarla ilişkilendiremez; Platon da bunu kastetmemiştir. Bahsedilen figürler yalnızca örneğe aittir ve buradaki nokta şudur: “Bu” diyebileceğimiz ve böylece kendisine ait kalıcı özelliklere sahip bir şey olarak muamele edebileceğimiz tek şey, şekillendirilen, silinen ve yeniden şekillendirilen şekiller değil, altındır. Benzer şekilde, Haznenin de asla terk etmediği kendisine ait bir doğası vardır.

Örnekteki figürlere karşılık gelen şey, Hazneye “giren ve çıkan şeyler”dir. Bunların ne olduğu bir önceki paragrafta bize açıkça söylenmişti; onlar “Haznenin içinde her zaman meydana gelen, görünen ve sonra tekrar ortadan kaybolan” nitelikler, “herhangi bir karışıt ya da karışıtlar bileşimi”dir (49e). Bu, en azından bazı eski şarihler için açıktı. Proklos'un şerhinin³³ kayıp kısmının bir fragmanı şöyledir: “Belki ‘içeri girip çıkan şeyler’ teriminin *sadece nitelikler* (αἱ ποιότητες) *değil*, aynı zamanda maddeye gömülü formlar (τὰ εἶδη τὰ ἐνυλὰ) için de geçerli olduğunu söylemek daha iyidir, zira

³² Böylece Baeumker (*Prob. d. Mat.* 131), Hazneye “giren ve çıkan şeyleri” temel üçgenlerden oluşan o şekillerle özdeşleştirir. Tr. (haklı olarak, sanırım) geçici “figürleri,” “farklı bölgelerde açığa vurulan farklı duyulur cisimlerin özellikleri, aslında çeşitli sesler, renkler, kokular vs.” olarak açıklar” (s. 326). Ancak şunu ekler: “*Timaios* daha sonraki bir aşamada tüm bu nitelikleri parçacıkların şekillerinin sonuçları olarak açıklamak istediğinden, her hâlükârda vurgulamak istediği şey, mekânın kendisinin belirli bir ‘şekle’ sahip olmadığıdır. O zaman, mekânın tüm bölgelerinde tektip veya türdeş olduğunu kasteder. Öyle olmasaydı, mekânın parçaları *tüm* konfigürasyonlara kayıtsız olmazdı.” Tr. daha sonra, tektip olmayan mekânlar tartışmasına sapar—fakat Platon bu seçenekleri dışlamayı amaçlayamazdı, zira bunlar aklına asla gelemezdi.

³³ Pr. 3.357. Bu fragman ve Proklos'un şerhinde pasajımıza diğer atıflar şimdiye kadar göz ardı edilmiştir.

akledilir şeylerin suretleri (ὁμοιώματα) (yani τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, 50c5) nitelikler değil, bunlardır.” Proklos’un, yalnızca niteliklerin kastedildiğine dair güncel bir görüşü tartışmakta olduğu açıktır. Proklos’un diğer sözleri, “maddeye gömülü formlar” (Aristotelesçi bir ifade) ile, Ateş, Hava, Su ve Toprağın (diğer herhangi bir Formun değil) ebedi Formlarının maddede bulunan kopyalarını kastettiğini gösterir. Bu kopyaların “çıktıklarında,” nereye gittiğini tartışır. Başka bir maddeye gitmezler; “zira ateş söndürüldüğünde ve madde buharlaştığında, başka bir maddenin tutuştuğunu görmeyiz.” Bunların basitçe çıkıp yokluğa girmeleri gerekir.³⁴ Proklos’un aklında, hiç

³⁴ Proklos’ta bu konuya atıf yapan diğer pasajlar şunlardır: 1.233.24, “Bazı formlar (εἶδη) maddeden ayrılamaz ve her zaman var olandan sürekli meydana gelir; diğerleri zamanda meydana gelir ve kaybolup gider: dolaşısıyla bedensellik (ἡ σωματότης) her zaman oluş hâlinindedir ve her zaman maddeye daırdır; fakat ateşin veya havanın formu (karakter, εἶδος) maddeye girer ve çıkar, karışıt doğanın zaferiyle ayrılıp yok olarak.” 1.419.28, “Ebediyen gerçek olan düzensiz oluşun modeliydi, çünkü belirsiz formlar (karakterler, ἀδιάρθρωτα εἶδη), Gök meydana gelmeden önce, düzensiz olanda oradan mevcut oldular.” Bunlar “unsurların izleridir” (τὰ ἰχνη τῶν στοιχείων—53b2’deki ἰχνη’ye bir atıf). 2.25.9: Ateş örneğinde (1) *form* (εἶδος) —bölünmez bir doğa—ve ateşin nedeninin imgesi vardır; zira bölünür şeylerde bile belirli bir bölünmez şey (εἶδος ἔνυλον [maddeye gömülü form]) vardır; bundan (2) ateşin maddesinde kendisinin bir *uzamı* ve bundan da (3) ateşin *güçleri* (δυνάμεις) veya sıcaklık vs. gibi *nitelikleri* (ποιότητες) doğar. (Bu, 31c’deki ἀριθμοί (sayılar), ὄγκοι (katılar), ve δυνάμεις’i (kareler) yorumlamaya dönük yanlış yöne sapmış bir girişiminin parçasıdır, fakat Proklos’un εἶδος ἔνυλον ile ποιότητες veya δυνάμεις arasında yaptığı ayrımı neyi kastettiğini gösterir). “Belirsiz formlar” ifadesi, 52d vdd.da tasvir edildiği gibi, niteliklerin Demiourgos onlara “geometrik şekil ve sayı” vermeden önceki hâli anlamına gelir. Simplicios, *Phys.* 539.10’da, Platon’un *Timaios*’ta maddeye χώραν καὶ τόπον τῶν ἐνύλων εἰδῶν (maddeye gömülü formların mekân ve yeri) dediğini söyler. 540.13 vdd.dan ἔνυλα εἶδη (maddeye gömülü formlar) ifadesinin kısmen 53b4’teki διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς (“şekiller ve sayılar aracılığıyla belirgin bir konfigürasyon verdi,” ki bu aslında geometrik şekillere atıf yapar); kısmen de 51a7’deki μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ’ya (“çok şaşırtıcı bir şekilde akledilir olana

şüphesiz, *Phaidon*'un sonlarına doğru ifade edildiği şekliyle, Formlar teorisi vardı. Orada, değişmez ve ebedi Form, Forma katıldığı söylenen ve aynı adı taşıyan şeylerde mevcut olan karakterden (μορφή, ἰδέα) açıkça ayırt edilir. Bu tür bazı karakterler karşıt çiftler halinde gruplandırılır: uzun ve kısa, sıcak ve soğuk. Böyle bir çiftin bir üyesi karşıtını asla kabul etmeyecektir: “içimizdeki sıcak” asla soğuk olamaz; soğuk olduğumuzda, sıcak karakter ya soğuğa yer açmak için “geri çekilmeli” ya da “yok olmalıdır.” Proklos ikinci seçeneği seçer: “maddeye gömülü karakter” dediği şeyin, yokluğa “kaybolup gitmesi” gerektiğini söyler. “Maddeye gömülü form (karakter)” ile “nitelik” arasındaki ayrım, Yeni Platoncu inceliğin bir örneğidir. Platon niteliklerden “karakterler” (μορφαί, ἰδέαι) olarak söz eder, tıpkı μορφή ve ἰδέα'nın birbirinin yerine kullanıldığı ve hiçbirinin “şekil” anlamına gelemeyeceği *Phaidon*'da olduğu gibi.³⁵ Hazneye giren ve çıkan şeyler, dört birincil cismin karakteristiği olan karşıt nitelikler veya nitelik gruplarıdır. Bunlara burada “ebedi şeylerin kopyaları”; ve 51b'de Ateş, Hava, Su ve Toprağın “kopyaları” denir: ikincisi orijinallerinin varlığını açıkça öne süren pasajdan hemen önce gelir ve orijinaller sadece bu dört cismin akledilir Formlarıdır. Formlar, “ifade etmesi zor tuhaf bir şekilde,” kendi karakteristik niteliklerinin izlerini Hazneye çıkarırlar. Fakat altının haddi zatında üçgen bir şekle sahip olmaması gibi, Haznenin kendisi de bu karakter veya niteliklerden hiçbirine sahip değildir. Nitelikler ona ait değildir; aynadan geçen görüntüler gibi sadece içeri girip

katılan”; Aristoteles bunu Haznenin Formlara katıldığı anlamında almıştır; bkz. s. 263) dayandırıldığı görülüyor.

³⁵ Örneğin, “üçün karakteri” (ἡ τῶν τριῶν ἰδέα, 104d), çiftliğin ve tekliğin karakterleri vs. vardır. Kelimeler, örneğin 104d'de, ἡ ἐναντία ἰδέα ἐκείνη τῇ μορφῇ, birbirinin yerine kullanılır. εἶδος terimi orada karakterin ait olduğu Form için ayrılır, çünkü ayrım argüman için önemlidir (özellikle bkz. 103e); fakat *Timaios*'ta Platon her zamanki kesin terminolojiden kaçınma pratiğini takip eder ve εἶδος'u μορφή ve ἰδέα'nın yanı sıra “karakter” için kullanır. A.-H. ve keza Tr., μορφή (c1) için “şekil” kelimesini ithal eder.

çıkarlar. Hazneyi “değiştirip çeşitlendirdikleri”³⁶ söylenir; bazı kısımlar ateşli, diğerleri sulu, vs. hâle geldikçe, “her türlü görünüm çeşitliliği sunan” (d5), sürekli değişen bir kalıp oluştururlar.

50c-51b. Haznenin kendisine ait nitelikleri yoktur

Altından her türlü figürü şekillendiren adam örneği, Haznenin kalıcı doğası ile değişen nitelikler arasındaki karşıtlığı gösterme amacı için yeterliydi. Örneğin kusuru, altının, tüm şekil çeşitlendirmeleri boyunca varlığını sürdüren, kendine ait duyulur niteliklere sahip bir madde olmasıdır. Aristoteles’in örneğe itirazları kısmen bu noktaya yöneliktir.³⁷ Fakat Platon’un kendisi devamında kusuru düzeltmeye geçer. Altının şekillerden herhangi birine sahip olmaması gibi, Haznenin de haddi zatında içeri giren ve çıkan karakterlerin hiçbirine sahip olmadığını daha önce söylemişti. Şimdi, kendi duyulur özelliklerine sahip olan altının aksine, nitelikler ona girmeden “önce,” Haznenin kendine ait hiçbir karakteri olmadığı eklenir.³⁸

Platon, bu noktaya değinmeden önce, ebedi Form, Hazne ve Oluş arasındaki ilişkilerini örnekle göstermek için baba, anne ve çocuk imgesini tanıtır.

³⁶ 50c, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων. κίνησις, *Parm.* 138b ve *Theaet.* 181d’de “değişim” için genel bir kelime olarak kullanılır. διασχηματίζεσθαι aşağıda (53b) geometrik şekillerin yaratımıyla getirilen kalıp için kullanılır; fakat σχῆμα şeklin yanı sıra görünüm, tarz, üslup, usul vs. anlamına da gelir; gerçi kelimeyi hiç şüphesiz altında şekillendirilen benzer figürler (σχῆματα) akla getirmiştir. Krş. ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας (50d5) ve παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι (52e1) ifadeleri. Bir mekânın farklı bölümlerini etkileyen farklı nitelikler onu çeşitlendirmeli ve her ne kadar ana hatlarında belirsiz ve düzensiz olsa da bir tür kalıp oluşturmalıdır.

³⁷ İtirazlar Tr. tarafından özetlenir (s. 322).

³⁸ Krş. ulaştığı sonuçların hepsini kabul edemesem de buradaki tüm argümana dair faydalı bir analiz sunan Baeumker (*Prob. d. Mat.* 132).



[50c7] Her ne olursa olsun, şimdilik üç şeyi tasavvur etmeliyiz: [50d] oluşan şey; bunun içinde oluştuğu şey; ve oluşan şeyin suretinde doğduğu³⁹ model. Nitekim Alıcıyı bir anneye, modeli bir babaya ve aralarında ortaya çıkan doğayı yavrularına benzetebiliriz. Ayrıca gözlemlememiz⁴⁰ gerekir ki, tüm görünüm çeşitliliğini sunan bir iz varsa, izin içinde yer aldığı şeyin kendisi, başka yerden alacağı tüm o karakterlerden arınmış olmadıkça, uygun bir şekilde hazırlanmış olamaz. [50e] Zira içine giren şeylerden herhangi biri gibi olsaydı, o zaman, karşıt ya da tamamen farklı nitelikte şeyler geldiğinde, onları alırken onları kötü bir şekilde yeniden üretti, çünkü kendi özellikleri araya girerdi. Bu nedenle, kendi içine her türü⁴¹ alacak olan şey, tüm karakterlerden azade olmalıdır; tıpkı hoş kokulu yağların üreticilerinin ustalıklı başlama-ya çalıştıkları baz gibi: kokuları alacak sıvıları mümkün olduğunca kokusuz yaparlar. Ya da yine, şekillerin yumuşak bir maddede izlerini çıkarmaya girişen biri, hiçbir şeklin kendisini orada önceden göstermesine izin vermez, ancak yüzeyi olabildiğince pürüzsüz ve düz yapmakla işe başlar. [51a] Aynı şekilde, akledilir⁴² ve ebedi şeylerin tüm suretlerini bütün kapsamı boyunca ve defalarca alacak olan şey, kendi doğasında tüm karakterlerden azade olmalıdır. Bu nedenle, görünür

³⁹ φύεται. Bir sonraki cümle bu metaforu (zanaatkâr imgesinin yerini alacak) uygun bir imge sunuyor olarak ele alır.

⁴⁰ νοησαί düşünce ve belki de gramer olarak πρέπει'den ziyade, c7'deki χρῆ'ye bağlıdır. φύεται'daki metaforun "uygunluğu" parantez içinde değerlendirilir.

⁴¹ γένη (çoğu zaman olduğu gibi) sadece ἰδέα, μορφή, εἶδος'un (karakter) bir eşanlamlısıdır. Platon kelimeyi değiştirir, tıpkı yukarıda (d7) ἄμορφον ὁν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν (= μορφῶν) yazdığı gibi. Buradaki dört kelimeden hiçbirisi ebedi Form anlamına gelmez, zira bu Hazne tarafından hiçbir zaman "alınmaz." Ayrıca σχῆμα'nın ("şekil") bunlardan herhangi birinin eşanlamlısı olarak kullanılmadığına, iki örnekteki (50a ve 50e8) altında veya yumuşak maddede şekillendirilen şekillerle sınırlı tutulduğuna dikkat edin.

⁴² νοητῶν (πάντων için) αἰετὲ ὄντων tahmini ifadenin 37a1'de geçmesiyle desteklenebilir. Fakat πάντων veya πάντα anlamca gerektirilir. Benim önerim τῷ <τὰ πάν>τα τῶν νοητῶν αἰετὲ ὄντων'dur. Hazne, mevcut olan *tüm Formların* suretlerinden ziyade, ilgili Formların (dört birincil cisim) *tüm suretlerini* almalıdır. Krş. 50e5, τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον γένη.

ve başka şekillerde duyulur olagelmış şeyin anası ve Haznesi, toprak veya hava veya ateş veya su veya bunların herhangi bir bileşiği veya bileşeni⁴³ olarak adlandırılmamalıdır; fakat ona görünmez ve karakter-siz, her şeyi alan, [51b] çok şaşırtıcı bir şekilde akledilir olana katılan ve kavranması çok zor olan bir doğa dersek, aldanmış olmayacağız. Daha önce söylediklerimiz temelinde doğasına ulaşılabilirdiği kadarıyla, onun en doğru açıklaması şu olacaktır: Ateşli yapılan kısmı her zaman ateş olarak görünür; sıvılaştırılmış kısmı su; ve toprak veya havanın suretlerini alan kısımları bunlar olarak.



Haznenin, haddi zatında, içine girenler gibi herhangi bir nite-liğe sahip olmaması gerektiği argümanı öncesinde, ebedi Formun baba ile ve Haznenin anne ile karşılaştırması gelir. Düşünce bağlan-tısı, üremede annenin oynadığı role ilişkin güncel bir görüşü ima eder. *Eumenides*'te (660) Apollon şunu savunur: “çocuğu denilenin annesi ebeveyn (τοκεύς) değil, yalnızca çocuğa ekilen yeni yaşamın dadısıdır (τροφός). Ebeveyn tohumu ekendir; anne sadece yabancı bitkiyi barındıran bir ev sahibidir (ξένη).” Benzer şekilde, Diodoros'a göre (1.80), Mısırlılar hiçbir çocuğu piç olarak görmez, babanın üremenin tek nedeni olduğunu, annenin ise bebek için yalnızca besin (τροφή) ve mekân (χώρα) sağladığını düşünürlerdi.⁴⁴ Bu inanca

⁴³ “Bileşikler,” yani dört birincil cismin birden fazlasından oluşan karmaşık cisimler. “Bileşenler,” yani “ateş” veya “ateşlilik” (vs.) dediğimiz şeyin ayrış-tırılabilceği herhangi bir nitelik, ör. alevin ısısı, sarılığı vs. Krş. 50a3, ὅσα ἐκ τούτων, burada τούτων, ateş vs.yi oluşturan karşıtları (sıcak, beyaz, vs.) kasteder. Bu ifade, Haznenin dört birincil cismin ötesinde daha ince veya daha nihai bir madde türü (“sıcak,” “soğuk” vs. gibi) olduğu mefhumunu (krş. Fraccaroli, s. 89) formal olarak dışlar. *Sofist* 243'te, “sıcak ve soğuk”un doğada nihai olarak gerçek şeyler olduğu görüşü, ilk fizikçilerin tümü için tipik olarak kabul edilir. Daha sonra temel figürlerin oluşturulacağı üçgen-lere atıf yoktur, çünkü bunlardan henüz söz edilmemiştir.

⁴⁴ *Mekân*: İng. *room*. Cornford χώρα (*khora*) için iki karşılık kullanır: (1) “Mekân/Uzay” anlamında *Space*, (2) “mekân/yer” anlamında *room*. Çeviride “yer” karşılığı τόπος (*topos*) için kullanıldığından, *room* (terim olarak kullanılması durumunda) baş harfi küçük “mekân” ile karşılanmıştır. –ç.n.

birçok kez değinen Aristoteles, kadının üremeye bir katkısı var mıdır, yoksa sadece yer imi (τόπος) temin eder diye tartışır. Tohumun erkekten geldiğini, dişinin sadece yeri sağladığını Anaksagoras'ın ve diğer fizikçilerin görüşü olarak verir.⁴⁵ Dolayısıyla burada Oluşun Haznesi veya “dadısı” (τιθήνη, 49a) sadece niteliklerin “içinde” ortaya çıktığı yerdir. Eğer kendisine ait nitelikleri olsaydı, kendi özelliklerini veya dış görünüşünü (ὅπισς) zorla sokardı, tıpkı tözünün herhangi bir parçasıyla katkıda bulunması durumunda, annenin özelliklerinin çocukta yeniden ortaya çıkmasının beklenebileceği gibi.

Öyleyse Haznenin bir dış görünüşü yoktur; o “görünmez ve karakersiz, her şeyi alan [= kabul eden], çok şaşırtıcı bir şekilde akledilir olana katılan ve kavranması çok zor olan bir doğa”dır. “Akledilir olana katılma” ne yazık ki muğlak bir ifadedir. Bazıları bunu, “maddeye İdealar tarafından gerçek form verilmesi”ne⁴⁶ atıf yapıyor olarak anlamıştır; ancak Archer-Hind, Platon'un anlamının 52b'de daha tam olarak ifade edildiğini belirtir: Orada Mekânın “duyuların yardımı olmadan bir tür piç akıl yürütmeye kavrandığı” söylenir. Bu durumda “akledilir olana katılmak,” duyuların nesnesi olmanın aksine, “akli düşüncenin nesnesi olmak” anlamına gelecek-

⁴⁵ *de gen. anim.* 1.19, baş., 2.1.763b30. Öğretiye hâlâ güneydoğu Avustralya yerlileri arasında inanılır: “Çocuklar yalnızca babadan çıkar ve anne tarafından sadece beslenir” (Frazer, *Totemism and Exogamy* 1, 338. Babanın doğumda herhangi bir rol oynadığından habersiz olan Orta Avustralya Kabileleri ile karşılaştırın). *Johnson'un Yaşamı*'nda, Boswell, “erkek varisleri yeğleme”sini, “bazı seçkin doğa bilimcilerin, türümüzün yalnızca erkekler aracılığıyla aktarıldığı, dişinin, Toprak Ana'nın her türlü bitki için olduğu gibi, bir *nidus* (yuva) veya dadıdan daha fazla olmadığı görüşü” temelinde savunur. Bundan “bir erkeğin kızıdan olma torununun gerçekte onun kanıyla hiçbir bağlantısı olmadığı” sonucu çıkar.

⁴⁶ Böylece Zeller; Baeumker (*Prob. d. Mat.* 133); Aristoteles, *Phys.* 4.2.209b12: Platon madde ve mekânı özdeşleştirdi, τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἔν καὶ ταύτόν: “çünkü katılımcı ve mekân bir ve aynı şeydir.” (Simpl., *Phys.* 542: Ona *Timaios*'ta τὸ μεταληπτικὸν [katılımcı] der, μεταλαμβάνει γὰρ “ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ”: “zira ‘çok şaşırtıcı bir şekilde akledilir olana’ katılır”). Tr. (s. 331) A.-H. ile hemfikiridir.

tir. Daha fazla tartışma, nihayet Mekândan söz edildiği sonraki pasaja ertelenebilir.

(Mekândan bahsedilmeyen) bu pasajda εἶδος, ἰδέα, μορφή kelimeleri hâlâ tüm bağlamın ima ettiği anlamı taşır; “şekiller” değil, duyulur nitelikler anlamına gelirler. Son cümle, Haznenin bir kısmının ateşli yapılmış, bir kısmının sıvılaştırılmış (sulu yapılmış) vs. olduğundan bahseder. Aynı dil 52d’de tasvir edilen, Gök yapılmadan veya Demiourgos birincil cisimlerin geometrik şekillerini tasarlamadan önce var olan kaos için kullanılır. Platon’un demek istediği, Haznenin kendisine ait hiçbir içkin duyulur niteliğe sahip olmadığıdır, yoksa “Mekânın kendisine ait belirli bir ‘şeklinin’ olmadığı” ya da “herhangi bir bölgedeki istisnai ‘görünüşleri’—mekânın değişken bir kavise sahip olduğunu düşünenlerin, bu bölgenin diğerlerinden ‘farklı’ bir geometriye sahip olduğunu öne sürerek, açıklamaya çalışmasının aksine—açıklayamayacağımız” değil.⁴⁷ Platon’a göre, dışında ne cisim ne de boşluğun olduğu küresel evrenle eş uzamlı olan Mekânın kendisine ait bir şekli olması çok daha savunulabilir bir görüştür.⁴⁸

51b-e. Ateş, Hava, Su, Toprağın İdeal modelleri

Platon, Haznenin Ateş, Hava, Su ve Toprağın “kopyalarını” (μυμήματα) “içine almasından” az önce söz etmişti. Bu bir sonraki soruya yol açar: Bu kopyaların orijinalleri işlevini görecek modeller var mıdır?



[51b6] Fakat onlar hakkında araştırmamızı yürütürken, daha ziyade, argümanla belirlenmesi gereken bir soru var.⁴⁹ “Sadece haddi zatında

⁴⁷ Tr., s. 326, 328.

⁴⁸ Bkz. F. M. Cornford, “The Invention of Space,” *Essays in Honour of Gilbert Murray* içinde, Oxford, 1936.

⁴⁹ Vurgu, konum gereği, λόγῳ (“argümanla”) üzerindedir, yoksa bir önceki cümledeki “daha önce söylediklerimizden anlaşılabilceği kadarıyla” üzerinde değildir. Krş. ὁ ὀρθὸς λόγος (doğru anlamda λόγος) ile ὁ εἰκὼς arasındaki belirgin fark (56b4).

Ateş” diye bir şey var mıdır ya da hep bu tür ifadelerle, “sadece haddi zatlarında olan” şeyler diye tasvir ettiklerimizin herhangi biri? [51c] Yoksa gördüğümüz ya da diğer bedensel duyularımızla algıladığımız şeyler, böyle bir gerçekliğe⁵⁰ sahip tek şey midir ve bunların dışında hiçbir şey herhangi bir varlığa sahip değil midir? Herhangi bir şeyin akledilir bir Formu diye bir şey olduğunu söylediğimizde boş mu konuşuruz? Bu laftan başka bir şey değil midir?

Şimdi, bu soruyu sadece böyle olduğunu iddia ederek kararsız ve hükümsüz bir şekilde başımızdan savmak ya da zaten uzun olan bir konuşmaya uzun bir ara söz sokmak bize yakışmaz. [51d] Birkaç kelimeyle yapılmış önemli bir ayrım⁵¹ açığa çıkarılabilirse, bu şimdiki amacımıza özellikle uygun olurdu. O zaman benim yargım şöyle: Eğer akıl ve doğru kanı iki farklı tür ise, o zaman bu şeyler—algılayamadığımız, ama sadece düşünebildiğimiz Formlar—hiç şüphesiz haddi zatlarında vardır; ama bazılarının iddia ettiği gibi, doğru kanı akıldan hiçbir şekilde farklı değilse, o zaman bedensel duyularımızla algıladığımız her şey en kesin gerçeklik olarak alınmalıdır. [51e] Şimdi bunların iki farklı şey olduğunu kabul etmeliyiz, zira bunlar köken bakımından ayrı ve doğa bakımından benzemezdir. Biri içimizde öğretimle üretilir, diğeri ikna ile; biri her zaman kendisi hakkında doğru bir açıklama sunabilir, diğeri sunamaz; biri ikna ile sarsılmazken, diğeri iknaya açıktır. Ve doğru kanının, tüm insanlık tarafından, aklın ise yalnızca tanrılar ve az sayıda insan tarafından paylaşıldığını kabul etmeliyiz.



Argümanla belirlenecek seçenek şudur: Cisimler dediğimiz ve gördüğümüz veya diğer bedensel duyularımızla algıladığımız niteliklerin bileşimleri⁵² haddi zatlarında tamamen tözsel bir varlığa sahip midir, yoksa (bizim dediğimiz gibi) yalnızca bağımsız olarak

⁵⁰ τοιαύτην ἀλήθειαν, az önce bahsedilen ve Formlara atfettiğimiz türden bağımsız ve mutlak gerçeklik. Böylece Stallbaum, A.-H.

⁵¹ ὅρος ὁρίσθεις, bir sınır çizgisi çizmek (krş. *Gorg.* 470b); bu örnekte, devamında bahsedilecek olan iki kavrama türüne karşılık gelen, iki varoluş düzeyi arasındaki sınır.

⁵² Tasvir, kopyaların birincil cisimlerin parçacıklarının şekilleri değil, “işte ateş” dediğimizde algıladığımız nitelikler olduğunu gösterir. Parçacıkları veya şekillerini algılamayız.

var olan Formların kopyaları mıdır? Dil, *Parm.* 130d vdd.na yakından benzer: Orada Parmenides, Sokrates'i Formlar dünyasının kapsamı konusunda sorgular. Sokrates, Benzerlik, Birlik, Çokluk gibi terimlerin ve ayrıca Adil, İyi vs. gibi ahlaki terimlerin ayrı Formları olduğuna şüphesi yoktur. “Kendimizden ve diğer tüm insanlardan ayrı” olan İnsan Formundan ve ayrıca Ateş, Su vs. gibi Formlardan şüphelidir. Bu sınıf, *Sofist* 266b'deki ilâhî işçiliğin ürünlerine karşılık gelir: “kendimiz ve diğer tüm canlılar ve doğal şeylerin unsurları—ateş, su ve onların akrabaları.” Canlı organizmalar ve diğer tüm bedenleri oluşturan dört birincil cisim, fiziksel dünyada ayrı Formlar konusunda en iyi iddiaya sahip iki sınıftır. Konu saç, pislik ve bu tür diğer itibarsız şeyler olduğunda, Sokrates ilk başta Formları varsaymanın saçma olacağını düşünür; bunlar “sadece gördüğümüz şeyler”den başka bir şey olmamalıdır.⁵³

Mevcut pasaj esasen birincil cisimlerin Formları ile ilgilidir ve bu Formların gerçekliği, herhangi bir Forma inanmayı gerektiren aynı genel gerekçelerle onaylanır. *Devlet* 5'te olduğu gibi, iki nesne düzeyinin —akledilir ve duyulur—varoluşu, akli anlayış veya bilgi ile ikna yoluyla üretilebilen veya sarsılabilen salt kanı arasındaki tartışmasız ayırmadan kaynaklandığı ilan edilir. Kanının bu özelliği, doğru olduğunda bile, *Theaitetos*'ta (201a) doğru kanının bilgi olarak sayılma iddiası için ölümcül olarak kabul edilmişti. Dahası, kanı “kendisi hakkında bir açıklama sunamaz.” Bu özellik en iyi *Menon* tarafından gösterilir. Sokrates'in sorguladığı köle, geometrideki bir problemin çözümüne dair doğru kanılar üretmiştir; fakat bunlar, köle tüm ispat üzerinden birçok kez geçirilmeden, tüm öncülleri kavramadan ve sonucun kaçınılmaz olarak nasıl izlemesi gerektiğini görmeden bilgi olmayacaktır. Kölenin kanıları “sebep üzerine düşünme” ile sarsılmaz bir şekilde ancak o zaman güvence altına alınacaktır (*Menon*, 85c vdd., 97e).

⁵³ *Parm.* 130d, ταῦτα μὲν γε ἅπερ ὁρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἧ ἄπορον. Κτθ. 51c, ἡ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν ... μόνα ἐστὶν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν.

Öyleyse, bağımsız olarak gerçek olan Ateş, Hava, Su ve Toprak Formlarının olduğu kesindir. “Sadece haddi zatında” Ateş ebedi bir modeldir, bir algı nesnesi değil, bir akıl nesnesidir. Bize “Ateş” adının, değişim döngüsünün herhangi bir anında Haznede görünen belirli bir nitelikteki şeye verilmesi gerektiği [herkes tarafından] söylenmiştir. Bu nitelik, modeliyle aynı adı taşıyan kopyadır; modelin kendisi, “Ateş” adının anlamıdır ve bu anlam, kelimeyi kullandığımız an az çok açık bir şekilde düşüncemizde mevcuttur. Platon bize onun doğası hakkında daha fazla bir şey söylemez. Ateş, ateş parçacığının geometrik şekli olan piramit ile özdeşleştirilemez. Ateşe baktığımızda piramitleri görmeyiz veya düşünmeyiz ve “işte ateş” dediğimizde, “işte piramitler” demek istemeyiz. Algıladığımız şey, belirli bir zamanda, belirli bir yerde değişen niteliklerin—gördüğümüz sarılık, hissettiğimiz sıcaklık—belirli bir bileşimdir. Böyle bir bileşim, ne zaman ve nerede olursa olsun, bizim ona “ateş” adını vermemiz için yeterince “benzer”dir ve değişmez bir modelin geçici bir kopyası veya izidir. Bundan fazlasını Platon bize söyleyemez. Sözlerini bize bilimsel gelen bir dile çevirerek onun düşüncesine yaklaşmayı ummamalıyız.⁵⁴

⁵⁴ Tr. (s. 334). örneğin şöyle der: “Mesele, bireylerin duyuları tarafından iletilenleri onu esas alarak düzelterebilecekleri ve düzeltmeleri *gereken* bir bilimsel hakikat standardı olup olmadığıdır.” “Ateş, sürekliliğin bir bölgesinde *kesin* bir yasa veya örüntüye sahip olayların meydana gelmesi, su farklı bir belirli örüntüdeki olayların ortaya çıkması anlamına gelir. Bundan hemen şu sonuç çıkar: Ancak bu örüntü tam olarak gerçekleştiğinde ‘gerçek’ veya ‘saf’ ateş veya suya sahip olursunuz. Sadece eksik bir şekilde gerçekleşirse, ‘saf’ ateş veya suyunuz yoktur, tıpkı analizde kimyagerlerin belirlediği oranlarda hidrojen ve oksijenden oluşmadığı ortaya çıkan suyun saf su olmadığını, ‘katışkılar’ içerdiğini söylememiz gibi.” Platon’un “sadece haddi zatında Ateş” ifadesi, Tr.’a göre, “‘sadece ateş olan ateş,’ ‘başka hiçbir katışık içermeyen ateş’” anlamına gelir, “tıpkı ‘saf su,’ ‘saf atmosferik hava,’ ‘saf altın’dan söz ettiğimiz gibi.” Bu açıklama, örüntünün tam olarak gerçekleşmesi ile örüntünün kendisini karıştırma tehlikesiyle karşı karşıyadır. “Saf su”dan söz ettiğimizde, bunun var olduğu varsayıldığında, dokunabileceğimiz ve içebileceğimiz algılanabilir bir şeyi kastederiz.

A.-H.'in "*Timaios*'taki idealar listesinin, canlı varlıkların idealarına ek olarak, sadece ateş, hava, su ve toprak idealarını içerdiği"ne dair sözlerinin hiçbir dayanağı yoktur (s. 180). Girişinde daha da ileri gider ve Platon'un unsurların ideal tiplerini ortadan kaldırmış olması gerektiğini ve "dikkati konuya çekilmiş olsaydı" onları ortadan kaldırmış olacağını öne sürer (s. 35).⁵⁵ Önyargısız okuyucu, önümüzdeki pasajda dikkatinin çok açık bir şekilde konuya çekilmiş olduğunu düşünebilir. Platoncu, yalnızca canlı varlıkların ve birincil cisimlerin ideal Formlara sahip olduklarına da kolayca inanmayacaktır. Düşüncenin değişmez nesneleri yalnızca doğal canlı türleri ve dört birincil cisim ise, matematik ve diyalektik nasıl yürütülecektir? Bunlar fiziksel evrenin bir açıklamasıyla özellikle ilgilidir ve dolayısıyla *Timaios*'ta öne çıkmaktadır. Platon'un artık "sadece haddi zatında" Adalet veya "sadece haddi zatında" Üçgen gibi bir şeyin olduğuna inanmadığı sonucunu çıkaramayız. *Philebos* ve *Yasalar* böyle bir sonucu desteklemeyecektir.

51e-52d. Üç etkenin özet tasviri: Form, Kopya ve Mekân olarak Hazne

Önceki bölümlerde, bir Oluş Haznesi mefhumuyla başladık; daha sonra içeriğine, duyulur niteliklere ve bunların bileşimlerine ve nihayet ideal modellere geçtik. Şimdi, bu üç etkenin ters sırayla özet bir tasviri gelir.



[51e6] Bu böyle ise, [52a] kabul etmeliyiz ki, ilk olarak değişmez Form vardır. Bu yaratılmamış ve yok olmazdır, ne kendi içine başka bir yer-

Robin'in Ateş Formu hakkındaki açıklaması (*Phys. de Platon* 49) Platon'un kendi açıklamasına daha yakındır, fakat Formlar ve duyulurlar arasındaki matematiksel ara türler ve bu kitabın kapsamı için fazla spekülâtif olan İdeal Sayılar hakkındaki teorileri içerir.

⁵⁵ *Journal of Philol.* 24, s. 49 vdd.da, Archer-Hind, sonuna kadar giderek *Timaios*'un ontolojisinin bu idealara yer verdiğini reddetmiştir.

den herhangi bir şey alır ne de kendisi herhangi bir yerde herhangi bir şeyin içine girer, görünmez ve başka bir şekilde algılanamazdır; ve düşünmenin nesnesi olarak sahip olduğu şey aslında budur.

İkincisi, aynı adı taşıyan ve o Forma benzeyendir, duyulurdur, yaratılmıştır, sürekli hareket hâlinde, belli bir yerde meydana gelir ve yine oradan yok olur ve algıyı içeren kaniyle kavranabilir.

Üçüncüsü, ebedi olan,⁵⁶ yok oluşu kabul etmeyen Mekândır; [52b] meydana gelen her şey için bir konum sağlar, ancak kendisi duyuların yardımını olmadan bir tür piç akıl yürütmeye kavranır ve pek de bir inanç nesnesi değildir.

Bu aslında sanki bir rüyadaymış gibi baktığımız⁵⁷ ve var olan her şeyin bir yerde olması ve bir mekân kaplaması gerektiğini ve yerde veya gökte bir yerde olmayanın bir hiç olduğunu söylediğimiz şeydir.⁵⁸ Bu rüya görme hâli nedeniyle, [52c] kendimizi uyandıramayız ve gerçekten var olan doğa söz konusu olduğunda bile, tüm bu ayrımları ve bunlara benzer diğerlerini yapamayız ve böylece hakikati ifade edemeyiz: yani bir görüntünün, meydana gelişinin temelinde yatan ilkenin kendisi bile görüntünün kendisine ait olmadığından,⁵⁹ başka bir şe-

⁵⁶ ἀεί'yi ὄν ile birlikte alıyorum (krş. A.-H.). Kelimeler ses akışması için ayrılmıştır. Krş. 28a6, πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ' ἔχον βλέπων ἀεί: ἀεί burada ἔχον'a aittir.

⁵⁷ πρὸς ὃ βλέποντες'i (A.-H. ile) birlikte alıyorum: kolay bir aşırı devrîlik. Simplikios, *Phys.* 521.31 kendi kelimeleriyle ifade eder: ἀπὸ τῆς εἰς τὰ ἔνυλα ὀνειρατικῆς ἐμβλέψεως. Platon uyanıkken görülen rüya için βλέπων değil, ἐγρηγορώς'u kullanır: *Soph.* 266c, ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν. βλέπων normalde “uyanık” değil, “canlı” anlamına gelir.

⁵⁸ Krş. Aristoteles, *Phys.* 4.1.208a29. “Herkes var olan şeylerin *bir yerde* olduğunu varsayar; zira var olmayan ‘hiçbir yerde’dir—keçi-geyik veya sfenks nerededir?” Simplic. *ad loc* bunu bizim pasajımızın bir “parodisi” olarak tasvir eder. Zenon (*Vors.* 24A) argümanlarının birinde şu varsayımda bulunur: “Var olan her şey bir yerdedir” veya “bir yerin içindedir.” (Aşağıda alıntılanan) Gorgias bunu tekrarlar.

⁵⁹ Zor olan ἐπεὶ περ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστὶν yan cümlesinin bu ve diğer yorumları Ek'te (s. 491) tartışılır. Bir görüntü bir yansıma ile aynı ilke veya koşullar temelinde meydana gelir: Onu düşüren bir orijinal ve onu tutan bir ortam olmalıdır. Bu koşulların hiçbiri görüntünün kendisine “ait” değildir.

yin sürekli hareket eden görünüşü olduğundan, başka bir şeyin *içinde* meydana gelmesi, tamamen hiç olmamak adına, bir şekilde varoluşa tutunması gerekir. Öte yandan, gerçek varlığa sahip olan, tam olarak doğru açıklamanın desteğine sahiptir: Buna göre, bu iki şey farklı olduğu sürece, hiçbirisi diğerinin içinde olamaz öyle ki ikisi [52d] aynı anda bir ve aynı şey ve iki şey olsun.



Üç etken burada farklılıkları itibarıyla üç açıdan karşılaştırılır: (1) sahip oldukları varoluş türü; (2) bilinme tarzları; (3) Form ve kopyanın Mekân ile ilişkileri.

(1) Burada ilk kez adlandırılan Mekân, “ebediyen vardır ve yok oluşu kabul etmez.” İfade, “yaratılmamış ve yok olmaz” Forma uygulanandan yalnızca sözlü olarak farklıdır. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Hazne varlığını Demiourgos’a borçlu değildir, ancak onun işlemlerini zorunlu koşullarla sınırlayan belirli bir etken olarak temsil edilir. Dolayısıyla Mekân Zamandan esasen farklıdır: Zaman aklın eserleri arasında sıralanmıştı ve imgesi olduğu bir arketipe sahipti: ebedi süreklilik. Form kadar kesin olarak kendi başına var olan Mekânın bir arketipi yoktur.⁶⁰ Mekânı duyulur imgelerden oluşan bir dünyanın meydana gelmesi için zorunlu bağımsız ve ebediyen var olan bir etken olarak kabul ederek, Platon *Devlet* 5’te Parmenides’ten ödünç alınan eski şemaya ekleme yapmıştır. Orada sayılan üç şey şunlardı: (1) tamamen gerçek ve bilinebilir olan, (2) kanı nesneleri, (3) mutlak olarak gerçek dışı ve bilinemez olan. Bunların üçüncüsü Mekân ile özdeşleştirilmemelidir, zira Mekân gerçek dışı değildir ve onu kavrayabiliriz. Platon’un amacı tam olarak, Mekânı ilelebet gerçek bir nesne olarak tanıtmak ve Parmenides’in şemasında—herhangi bir görünüşler dünyasına hiçbir destek sağlamayan—tam anlamıyla var olmayanın bıraktığı boşluğu doldurmaktır.

(2) Mekân duyularla değil, “bir tür piç akıl yürütmeye” kavranır ve “pek de bir inanç nesnesi değildir.” Mekân, Form gibi,

⁶⁰ Krş. Fraccaroli, s. 87.

gerçek bir akli anlayışın (νόησις) nesnesi değildir; ne de kopya gibi duyularla ve algıyı içeren yargıyla kavranır. Mekân duyulur değildir; zira görülemez veya dokunulamazdır. Peki öyleyse akledilir midir? Gerçek bir akledilir nesne değildir, çünkü Formlar dünyasında hiçbir statüsü yoktur; bunlar, Platon'un söylemeye devam ettiği gibi, Mekânda değildirler ve uzama da sahip değildirler, ancak örneğin “Üçgen”i uzama sahip bir figür olarak hayal edebiliriz. Mekân daha ziyade görünür dünyada bir etkindir ve yine de ebedidir ve yok olmazdır ve ancak düşünmeyle kavranabilir: Böylece “çok şaşırtıcı bir şekilde akledilir olana katılır” (51b). Platon'un aklındaki “soyutlama” dediğimiz süreç olabilir: Oluşun tüm pozitif algılanabilir içeriğini, içinde meydana geldikleri “mekân” veya yer dışında hiçbir şey kalmayana kadar düşünceden uzaklaştırmak. “Pek de bir inanç nesnesi değildir” (μόγις πιστόν), algı ve akli bilgiye ek olarak “inanç” veya “kanı”yı dışlamaya yönelik görünüyor. Duyu dünyasında bir şeyin varlığına normalde onu algıladığımız için “inanırsınız,”⁶¹ ama Mekânı algılayamayız.

(3) Form “asla içine başka bir yerden herhangi bir şey almaması” itibarıyla Mekân ve “herhangi bir yerde herhangi bir şeyin içine girmemesi” itibarıyla kopya ile karşılaştırılır. Aynı şey *Şölen*'de (211a) Güzellik'in kendisi için de söylenmiştir: Bu “asla herhangi bir yerde herhangi bir şeyin içinde—örneğin, canlı bir varlıkta ya da yerde ya da gökte—değildir; ama her zaman kendi içinde ve kendi başınadır.” Paragrafın geri kalanında Form ve kopya arasındaki karşıtlığın üzerinde biraz belirsiz ifadelerle durulur. Tamamen gerçek bir şeyin (ὄντως ὄν) tözsel varlığına sahip olmayan, “başka bir şeyin sürekli hareket eden görünüşü” olan kopya veya imge, ayna görüntüsü gibi “içinde” görünüp kaybolabileceği bir ortam gerektirir. Bu ortam—Mekân—sayesinde, “tamamen hiç olmamak adına, bir şekilde varoluşa tutunur.” Bu, aslında, *Sofist*'te (240b) bir tür varoluşa sahip olan (ὄν πως) ama gerçek bir varlık olmayan (οὐκ

⁶¹ Krş. *Resp.* 511e'de akli anlayış ve εἰκασία (suretler) arasında bir ara tür zihin hâli olarak πίστις'in (inanç) kullanımı.

ὄντως ὄν) olarak tanımlanan bir *eidolon*'dur. "Meydana gelişinin temelinde yatan ilke (ya da koşul)" onun dışında bulunur, kısmen onu alan ortamda, kısmen de kendi görüntüsünü ortama düşüren orijinalde.

Cümlelerin son kısmı bu geçici görünüş ile gerçek varlığa sahip Formu karşılaştırır. Yalnızca Formun kendi başına var olduğu için herhangi bir ortama ihtiyacı olmadığı ve dolayısıyla Mekânın içinde olmadığı ifadesini beklememiz gerekirdi. Platon, Mekânın da Formun içinde olmadığı ifadesini ekleyerek meseleyi karmaşılaştırır. "Gerçek varlığa sahip olan (Form) tam olarak doğru açıklamanın desteğine sahiptir" (sadece "olası bir hikâye" değildir); buna göre, "bu iki şey farklı olduğu sürece, hiçbir diğerrinin içinde olamaz, öyle ki ikisi aynı anda bir ve aynı şey ve iki şey olsun." Dil belirsizdir, ancak pasajın tüm eğilimi, söz konusu iki şeyin Form ve Mekân olmasını gerektirir.⁶² Bunların sonsuza dek ayrı kalması gerekir. Formun başka bir yerden kendi içine herhangi bir şey alamayacağı söylenmiştir. Bu, Formların varoluşuna asla giremeyen Mekân için geçerlidir. Form herhangi bir yerde herhangi bir şeyin içine geçemez; Mekâna asla giremez ve Mekân kopyadan fazlasını içine alamaz.

Belirsiz kalan şey, son sözlerde ifade edilen sonuçtur: birinin diğerrinin içinde olmasının sonucu "ikisinin aynı anda bir ve aynı şey ve iki şey olması" olacaktır. Platon'un aklında muhtemelen Gorgias'ın *Yokluk Üzerine* adlı incelemesinde (frag. 3) yer alan biraz arkaik bir argüman vardır:

Eğer Varlık sınırsızsa, hiçbir yerde değildir. Zira eğer bir yerdeyse, içinde bulunduğu yer ondan farklıdır ve böylece, onu içeren bir şey tarafından kapsandığından artık sınırsız olmayacaktır, çünkü bir şeyi kapsayan, kapsadığı şeyden daha büyük olmalıdır ve hiçbir şey sınırsızdan daha büyük değildir. Dolayısıyla sınırsız olan, bir yerde değil-

⁶² A.-H. ve Fraccaroli'nin sandığı gibi Form ve kopya değil. Yukarıda (c3) ἐτέρου τινος Form ve ἐν ἐτέρῳ τινὶ (c4) Mekân anlamına geliyordu. Bu ifadeler τὸ μὲν ἄλλο ve τὸ δὲ ἄλλο'ya (c6) atıf yapacak bir şey verir.

dir.⁶³ Ama yine, kendi içinde de kapsanmaz; zira o zaman *kapsayan* (ἐν ᾧ) *ve kapsanan* (τὸ ἐν αὐτῷ) *aynı şey olacaktır ve Varlık iki şey olacaktır: yer ve beden; zira kapsayan yer ve kapsanan bedendir.* Ama bu saçmadır. Dolayısıyla Varlık da kendi içinde kapsanmaz. Buna göre Varlık ebedi ise sınırsızdır ve eğer sınırsızsa hiçbir yerde değildir ve hiçbir yerde değilse yoktur.

Gorgias, bu argümana göre, duyu dünyasını tek gerçeklik olarak alan rüyada yaşayan⁶⁴ ve “yerde veya gökte bir yerde olmayanın bir hiç olduğunu” hayal edenlerden biridir. Argüman Platon’un kendisi tarafından, *Parm.* 138a’da, tüm çoğulluğu dışlayan Parmenidesçi Bir’in eleştirisinde yeniden üretilir:

“Tasvir ettiğimiz gibi Varlık, hiçbir yerde olamaz—ne başka bir şeyin içinde ne de kendi içinde. Başka bir şeyin içinde olsaydı, onu içeren şey tarafından kapsanırdı.” Eğer kendi içinde olsaydı, *kapsayan bir şey, kapsanan ise başka bir şey olmalıdır; aynı şey bir bütün olarak aynı anda her ikisi olamaz.* “Böylece Bir artık bir değil, iki olacaktır.” Dolayısıyla Bir, bir yerde değildir—ne kendi içinde ne de başka bir şeyin içinde.⁶⁵

Her iki pasajda da Varlığın ya da Bir’in “artık bir değil, iki şey”—kapsayan ve kapsanan—olacağı sonucu, onun “kendi içinde” kapsandığı varsayımından çıkar. Form ve Mekâna uygulandığında şuna varacaktır: Görünür bir şekle bürünen bir tanrı gibi, Form Mekâna girecek olsaydı, bu onun uzama sahip olacağı ve böylece Mekânın uzam olarak kendi varoluşuna gireceği anlamına gelirdi. Fakat kendi içinde kapsanan olarak kabul edilen uzama sahip bir şeyde, şeyin kendisini kapladığı mekân veya yerden her zaman ayırt edebiliriz. Bu nedenle Gorgias, “Varlığın iki şey, yer ve beden olacağını” savunur. Platon’un argümanındaki iki şey, (birliğini koruması gereken) Form ve onun uzamı, yani kabul ettiği mekân olacaktır ve bu ikincisi bedenin temel unsurudur. Fakat Formlar esasen beden-

⁶³ Bu argümanın bir yankısını *Parmenides* 150e’de buluruz.

⁶⁴ *Devlet*’te sıklıkla tekrarlanan bir karşılaştırma, 476c, 520c, 534c.

⁶⁵ Aristoteles, *Phys.* 4.3’te, bir şeyin kendi içinde olup olamayacağını ve ne anlamda olabileceğini uzun uzadıya tartışır.

sizdir. Dolayısıyla Form Mekâna giremez, Mekân da uzam olarak Forma giremez.

Platon bu pasajda *eidolon* sorununa *Timaios*'ta başka herhangi bir yerde olduğundan daha fazla yaklaşır. *Sofist*'te gündeme gelmeyen önemli bir etkenle sorunun çözümüne katkı sağlar. İlelebet kendi başına var olan Mekân, kopyaya öv πως (“bir tür varoluşa sahip”) olarak “bir şekilde varoluşa tutunabileceği” ve tamamıyla hiçbir şey olmaktan (παντελῶς μὴ ὄν) kurtulabileceği bir mekân ya da konum sağlar. Fakat bu üçüncü etkenin eklenmesi, Oluşun nasıl meydana gelebileceğini açıklamanın zorluğunu kendi başına çözmez. Oluşun iki ebeveyni—Form ve Mekân—aynı şekilde ebedi ve değişmezdir. Değişmez bir nesne tarafından değişmez bir aynaya düşürülen bir görüntünün kendisi nasıl süreksiz ve geçici olabilir? Aristoteles, *Phaidon*'da oluşun ve yok oluşun bir açıklaması olarak öne sürülen Formlar teorisine yönelik bu itirazı gördü: “Eğer Formlar neden ise, niçin yaratma faaliyetleri her zaman ve kesintisiz olmak yerine ara aradır—mademki her zaman Formlar kadar katılımcılar da vardır?”⁶⁶

Aristoteles ekler: “Başkaları ise oluşu açıklamak için maddenin kendi başına yeterli olduğunu düşünmüştür; zira madde hareketi başlatır.” Aristoteles bu açıklamanın Formlar teorisinden daha bilimsel olduğunu düşünür: Nitelik değişimini ve dönüşümü üreten bir şey, şeyleri var etme konusunda daha kabiliyetli olacaktır. Fakat bunu maddenin (kendi görüşüne göre) yalnızca edilgen hareket ettirilme gücüne sahip olduğu gerekçesiyle reddeder: örneğin, suyun, “form”un iş birliği olmaksızın canlı bir varlık üretme etkin gücü yoktur. Eleştirdiği teorinin basit cisimlere atfettiği güçler (δυνάμεις), yaratımın/üretimin “araçsal” veya yardımcı nedenleri olarak ele alınır; sıcaklığın şeyleri ayırma gücü vardır, soğukun onları bir araya getirme gücü vs.; ve diğer tüm şeylerin oluşu ve yok oluşu bu eylemlerden kaynaklanmalıdır. Fakat formun yokluğunda, bu güçler araçsal bile olamaz; [aynı mantıkla] bir masanın yapımı, testerenin veya ahşap rendenin “zorunlu” eylemine de pekâlâ bağlanabilirdi.

⁶⁶ Ar., *degen. et corr.* 335b18 (çev. Joachim).

Bu eleştiri, Platon'un "soğutma veya ısıtma, yoğunlaştırma veya seyreltmenin sadece yardımcı değil, her şeyin tek nedeni" (46d) olduğu şeklindeki popüler görüşü şiddetle eleştirmesini hatırlatır. Formun üstün konumunu tanıyan Platon'un kendisi, birincil cisimlerin etkin güçlerini, bir dereceye kadar aklın kontrollü yönlendirmesine elverişli olan, ancak kendi başlarına bırakıldığında doğalarının kör zorunluluğuyla rasgele sonuçlar üreten yardımcı nedenler olarak ele alma hakkına sahiptir. Onlar başka şeyleri harekete geçirebilen şeylerdir; fakat kendilerinin harekete geçirilmesi gerekir. Ne Form ne de Mekân nihai hareket ettirici neden işlevi görebilir. Bu nedenle Form baba ile, Mekân anne ile karşılaştırılsa da Form, Oluşun yaratıcısı olarak Demiourgos'un (ya da her neyi temsil ediyorsa onun) yerine geçemez. Eğer sonuca bağladığımız gibi, Demiourgos mitselse, hareket ettirici neden yalnızca Dünya-Ruhu olabilir. Bu durumda Demiourgos'un Dünya-Ruhundaki Akıl ile özdeşleştirileceği çıkarımına direnmek hiç olmadığı kadar zorlaşır.⁶⁷

52d-53c. Kaosun tasviri

Şimdiye kadar neredeyse tamamen Oluşun Haznesi ve onda görünen ve kaybolan değişken niteliklerle ilgilendik ve bunu olabildiğince, Aklın katkıda bulunduğu akli tasarım unsurundan soyutlanmış olarak ele aldık. Dört birincil cismin Formları ancak sona doğru tanıtıldı, çünkü bir kopyanın bir orijinali olması gerekir; fakat Formların ayrı kaldıkları ve kendilerinin Oluşun bölgesine giremeyecekleri vurgulandı. Platon şimdi görünür bir dünyanın üretimi için gerekli üç etkeni özetler—ki az önce gördüğümüz gibi, onu üretmek için bunlara "Demiourgos"u eklememiz gerekir. Daha

⁶⁷ Çıkarım (diğerlerinin yanı sıra) W. Theiler tarafından yapılmıştır: Theiler, Demiourgos'un "*als Verdoppelung der Weltseele ... als Hinausprojektion gleichsam ihrer künstlerisch wirkenden Seite*" ("Dünya-Ruhunun ikilemesi olarak ... âdeta onun sanatsal açıdan etkin yönünün dışavurumu olarak") (Teleolog. Naturbetrachtung, 72) tasavvur edilmesi gerektiği sonucuna varır. Bkz. yukarıda, s. 66 vdd.

sonra, düzenli dünya meydana gelmeden “önce” var olduğu tasavvur edilen Haznenin ve içeriğinin tasvirine geçer. Şimdi Demiourgos’un bu kaosu “devraldığında” ne yaptığını duyacağız.



[52d2] Öyleyse bu, benim yargıma göre ana başlıklarıyla verilmiş bir hikâye olsun:⁶⁸ Gök meydana gelmeden önce bile Varlık, Mekân, Oluş—üç ayrı şey—vardır. Şimdi, Oluşun dadısı sulu ve ateşli yapıldıktan ve toprak ve havanın karakterini aldıktan ve bunlara eşlik eden diğer tüm etkilenimlerle nitelendirildikten sonra,⁶⁹ [52e] görüş için her türden farklı görünüme sahip oldu; fakat ne birbirine benzeyen ne de dengeli güçlerle dolmuş olduğundan, hiçbir bölgesinde denge yoktu; bunun yerine her yerde bu şeyler tarafından eşit olmayan bir şekilde salınıyor ve sallanıyordu ve kendi hareketiyle de onları sallıyordu. Ve onlar bu şekilde hareket ettirildikleri için sürekli olarak ayrılıyor ve farklı yönlere gidiyorlardı; tıpkı harman savurma sepeti ve diğer tahıl ayıklama aletleriyle tahıllar sallanıp [53a] savrulduğunda, yoğun ve ağır şeyler bir yöne giderken, şeyrek ve hafif olanların başka bir yere sürüklenip oraya yerleşmesi gibi. Aynı şekilde, o zamanda, kendisi de bir sallama aleti gibi hareket hâlinde olan Alıcı dört türü salladı ve birbirine en benzemez türleri birbirinden en uzak şekilde ayırdı ve en benzerleri birbirinin en yakınına itti; bu sayede farklı türler, onlardan oluşan düzenli bir bütün ortaya çıkmadan önce bile farklı bölge-

⁶⁸ ψήφοις λογιζέσθαι “çakılla saymak” anlamına gelir; fakat tekil ψήφου 51d’deki τήν ἐμὴν τίθεμαι ψῆφον’u (“benim yargım şöyle”) ima ediyor görünüyor. τρία τριχῆ (“üç ayrı şey”) için, A.-H. 89e’deki τρία τριχῆ ψυχῆς εἶδ’η (“ruhun üç ayrı formu”) karşılaştırır. Ayrıca κρῖ, farklı düzlemlerdeki iki “ayrı” hareket için διχῆ (39a).

⁶⁹ “Karakterler” (μορφὰς) ve “etkilenimler”in (πάθη) her ikisi de “nitelikler” anlamına gelir. Tüm ifade, πῦρ μὲν ἐκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρὰνθὲν ὕδωρ, γῆν τε καὶ ἀέρα καθ’ ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχεται: “ateşli yapılan kısmı her zaman ateş olarak görünür; sıvılaştırılmış kısmı su; ve toprak veya havanın suretlerini alan kısımları bunlar olarak” (51b) ifadesine paraleldir. Orada μιμήματα (“suretler”) 51a2’deki ἀφομοιώματα (“suretler”) gibi, 50c’nin εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰ μιμήματα’sının (“içine girip çıkan şeylere ise ebedi şeylerin kopyaları”) sadece nitelikler olduğunu gösterir.

lere sahip oldu. Bundan önce tüm bu türler orantısız ve ölçsüzdü. [53b] Ateş, su, toprak ve hava, aslında kendi doğalarının bazı izlerine sahiptiler, ama hepsi birlikte, tanrının ondan uzak olduğu herhangi bir şeyden beklememiz gereken bir durumdaydı. Evrenin düzenlenmesi ele alındığında, onların doğası böyle iken, tanrı daha sonra onlara şekiller ve sayılar aracılığıyla belirgin bir konfigürasyon vermeye başladı. Tanrı'nın onları daha önce sahip olmadıkları, mümkün olan en büyük mükemmellikle inşa ettiği, her şeyden önce, sürekli öne sürdüğümüz bir ilke olarak alınmalıdır; şimdi size açıklamaya çalışmam gereken şey, her birinin ayrı oluşumu ve onların kökenleridir. [53c] Açıklama tanıdık olmayacaktır; ama açıklamalarımın gerektirdiği öğrenim dallarında eğitim aldığınıza göre beni takip edeceksiniz.



Şimdi sonuçlandırılan bedensel olanın analizi, Platon'un başlangıçta Demiourgos tarafından “devralınan” bu kaostan daha ayrıntılı bir resmini vermesini sağlar: “hareketsiz değil, uyumsuz ve düzensiz bir hareket hâlinde olan görünür her şey” (30a). “Görünür,” duyulur niteliklerin varlığını ima eder ve düzensiz türden bir hareket de vardır. Dolayısıyla burada, şimdi nihai olarak Mekân ile özdeşleştirilen Hazine, ateş, hava, su ve toprağın ana karakterleri (μορφαί)—sıcak, soğuk, nemli, kuru—ve bunlara eşlik eden diğer “etkilenimler” (nitelikler, πάθη) tarafından nitelendirilir. Nitelikler, birbirlerine—sıcak soğuğa, kuru nemliye vs.—ve onları gözlemleyen biri olduğunu hayal edersek, gözlemcinin duyularını etkileme güçlerine ilişkin olarak, “güçler” (δυνάμεις) olarak da tasvir edilir.⁷⁰ Güçler dengeli değildir, çünkü henüz bir ölçü ve

⁷⁰ Krş. 33a, “sıcak ve soğuk şeyler ve kuvvetli güçleri (δυνάμεις ισχυράς) olan her şey” ve oradaki şerh (s. 277). μορφαί ve δυνάμεις kelimeleri, Parmenides'in şiirinin ikinci bölümünün girişinde geçer: Orada duyulur niteliğin zıtları, Varlığın geometrik Küresine eklenir: frag. 8.53, “Ölümlüler iki μορφαί (Ateş ve Gece) adlandırmaya karar verdi”; frag. 9, “Ama şimdi her şeye Işık ve Gece adı verildiğine ve bunların ayrı güçlerine karşılık gelen isimler bu ve şu şeylere atandığına göre..” Bunlar daha sonra “sıcak,” “soğuk,” “hafif,” “ağır,” “seyrek,” “yoğun,” vs. gibi adlandırılacak “nitelikler”in isimleriydi ve (Pythagoras'ın Zıtlar Tablosunda olduğu gibi) birincil çift olan Ateş (Işık)

orantı ilkesi yoktur⁷¹ ve bunların düzensiz etkileşimlerinin sonucu, Haznenin ve tüm içeriğinin salınımı ve sallanmasıdır. Bu, hafif samanı ağır tahıl tanesinden ayırma etkisine sahip bir harman savurma sepetinin sallanmasıyla karşılaştırılır. Haznenin sallanmasında, benzer benzeriyle bir araya gelmeye meyleder şeklindeki kör mekanik ilke işler ve bunun etkisi, farklı “türlerin” farklı bölgelere sürüklenmesi veya itilmesi olacaktır. Bu, birbirine benzemeyen ve dengesiz niteliklerin amaçsız etkileşiminden kaynaklanabilecek kozmik bir düzene en yakın yaklaşımdır.⁷² Bu niteliklere ateş, hava, su ve toprağın “izleri” (ἵχνη) denir; şimdiye kadar bu isimlerle anılmayı tam anlamıyla hak eden hiçbir şey yoktu (69b), çünkü Demiourgos henüz birincil cisimlerin geometrik şekillerini şekillendirmemiştir.

Bu tasvirde, Haznenin önceki tüm açıklamasında olduğu gibi, Haznenin içeriğinin parçacıklar şeklinde var olduğunu ima eden tek bir kelime yoktur.⁷³ Bazı modern yorumcular tarafından

ve Gece altında zıt çiftler olarak düzenlenecekti. Bkz. F. M. Cornford, “Parmenides’ Two Ways,” *Cl. Qu.* 27 (1933), s. 108. [Bu notta sayılan nitelikler “sıfat” değil, “isim” olarak anlaşılmalıdır. Örneğin “sıcak,” bir bedende bulunan ısıtma gücüne sahip şey anlamındadır. –ç.n.]

⁷¹ Zaman döngüsünde sırayla hâkim olsunlar diye, hepsi eşit miktarda olan ve eşit olarak yayılmış Empedokles’in dört unsurunu (frag. 17) karşılaştırırın. Dört birincil cismin geometrik bir oranda belirlenmesi Demiourgos’un (31b), henüz gerçekleşmemiş olan bir işiydi (krş. 69b).

⁷² Bu bize *Yasalar* 10.889b’deki materyalistlerin öğretisini hatırlatır: Cansız unsurların “hepsi kendi güçlerinin (δυνάμεις) tesadüfî ile hareket eder ve çarpışıp bir tür yakınlıkla birbirlerine uyum sağladıkça—sıcak ile soğuk, kuru ile nemli, yumuşak ile sert ve zıtların bir araya gelmesinden tesadüfen, zorunluluktan ortaya çıkan diğer karışımlarda—bu şekilde tüm Göğü, hayvanları ve bitkileri ve mevsimleri, akıl veya tasarım veya bir tanrı aracılığıyla değil, doğa ve tesadüf eseri meydana getirdiler.”

⁷³ Bu mefhum Tr.’un pasajımıza dair söylediklerine (s. 351 vdd.) hâle getirir. İlk olarak, Haznenin içeriğini, “tanınabilir bir yasaya tabi olmayan ve ‘rasgele’ hareketler icra eden her türlü duyu-verisi” olarak tasvir eder. Ama sonra ekler: “Genel etki, farklı boyutlardaki tohumların, delikleri farklı boyutlarda olan döner bir elekten geçirilmesi gibi olacaktır. Eğilim, aynı

ithal edilen bu mefhum, kısmen μορφή, ἰδέα, εἶδος'un daha önce dikkat çektiğimiz yanlış çevirisine, kısmen de Platon'un benzetmesindeki harman savurma sepetinin, farklı türden tahılları ayırma eylemi Demokritos (frag. 164) tarafından, benzer şeylerin bir araya gelme eğiliminde olduğu ilkesini göstermek için kullanılan elekle karıştırılmasına dayanmaktadır. Daha sonra, Demokritos aynı şekil ve boyuttaki atomların boşlukta bir araya gelmesini açıklamak için bu ilkeye başvurduğundan, boş mekândaki parçacıkların bu resmi Platon'un tasvirine sokulur. Buna göre, Hazinesin içeriğinin düzensiz şekilli parçacıklar olduğu ve Demiourgos'un ilk işinin "parçacıkları bir dizi belirli şekle indirgemek" olduğu anlaşılr.

Bir boşlukta rasgele hareket eden düzensiz parçacıkların bu atomcu resmini Platon'a atfetmek için gerçekten hiçbir gerekçe yoktur. Atomlar, kendilerine hareket alanı sağlayan hiçlik aralıklarıyla ayrılmış, tamamen belirlenmiş katı madde parçacıklarıydı. Platon'un Mekânı, içinde hareket eden parçacıklardan tamamen ayrı kalan bir boşluk değildir; bir aynada olduğu gibi, ona yansıyan görüntüler için bir temel sağlayan bir Alıcıdır—ki bu atomlara ve boşluğa uygulanamayacak bir karşılaştırmadır. Mekân Platon için şeylerin olduğu "mekân" (χώρα) veya yerdir,⁷⁴ yoksa şeylerin ol-

karakterdeki parçacıkların aynı yığına ayrılması yönünde olacaktır. Böylece, 'evren yaratılmadan önce' (53c7) benzer parçacıkların mekânın farklı bölgelerinde bir araya gelme eğilimi zaten vardı." Hatta s. 352'de (yanırlıklı) "parçacıkların yağmuru"ndan—ki bu önceki Atomculara yabancı bir Epikürcü tasavvurdur—söz eder.

⁷⁴ τόπος açıkça bir şeyin bulunduğu yer anlamına gelir; fakat χώρα da τὸ ἐν ᾧ, bir şeyin kapsayıcısıdır ve "taşımak/yüklenmek" [= *to hold*], "bir şey için yeri olmak" [= *to have room for*] anlamında χωρεῖν ile ilişkilidir: "krater 600 amphora taşır (χωρεῖ)" (Hdt.). χώρα görev, mevki, makam, bir kişinin işgal ettiği "yer" için kullanılır: "babası Herodes'in yerine" [Matta 2:22]. χώρα boşluk (κενόν) değil, dolu "yer"dir. Simpl., *Phys.* 540.33, τὸ δὲ δεχόμενον τε καὶ χωροῦν αὐτὸ χώρα γίνεταί τοῦ ἐγγινομένου, ἡ δὲ χώρα τόπος νενόμισται: "onu içine alan ve ona yer veren, içinde olanın mekânı olur ve eğer mekân yer olarak düşünülürse." 541.26, τόπου καὶ χώρας καὶ ὑποδοχῆς καὶ ἔδρας τῶν εἰδῶν:

madığı aralıklar veya boşluk şeritleri değildir ve eğer Platon herhangi bir şekilde bir boşluğu kabul ediyorsa, bu sadece parçacıklar oluştuklarında, parçacıkların şekillerinin parçacıkların doldurmasına izin vermediği en küçük aralıklar (διάκενα) olarak söz konusu olur (58a, b).

Düzensiz parçacıklar mefhumu, μορφή'nin "şekil" olarak yanlış çevrilmesinin yanı sıra, harman savurma sepeti benzetmesine dayanır. Fakat πλόκωνον, adından da anlaşılacağı gibi,⁷⁵ delikli bir elek değil, hasırdan "örülmüştür." Jane Harrison⁷⁶ tarafından tasvir edilen *liknon* veya *vannus* gibi, bir ucu yüksek ve diğer ucu düzleştirilmiş, yanlarda üst kenardan çıkıntı yapan iki kulpundan tutulan, kürek şeklinde geniş bir sepettir. "Harmancı, rahatça tutabileceği kadar tahıl ve saman karışımını alır ve sepeti dizine dayar.

"formların yeri ve mekânı ve haznesi ve konumu." Aslında χώρα için "Yer" [= Place] Mekâna [= Space = Uzay] kıyasla daha az yanıltıcı bir çeviri olurdu, çünkü "yer" evrenin sonlu küresi ötesinde uzanan sonsuz bir boşluk uzantısını ima etmez. 52a, b ya da başka bir yerde Mekânın özellikleri arasında "sınırsız"ın dahil edilmediğine dikkat edilmelidir.

⁷⁵ πλόκωνον tekrar 78c'de hasır ya da sazlardan örülü (πλέγμα ... συνυφηνάμενος, 78b) balık tuzağı (κύρτος, nassa) için kullanılır.

⁷⁶ *Mystica Vannus Iacchi*, J. H. S. 23, 292 vdd.; *Prolegomena to the study of Gk. Relig.* 530. Daremberg ve Saglio, s.v. *Vannus*. Burada verilen eskiz Sör Francis Darwin'in tasvir edilen tarzda bir harman savurma sepeti kullanan bahçıvanının Mr. Wilson tarafından çekilmiş bir fotoğrafına dayanır. Dionysos'un *Dadıları* (τιθηῖναι) bebek tanrısı bir *liknon* içinde taşır. Frigyalı Toprak Ana, Hipta, "başının üstüne bir yılanla taçlandığı bir *liknon* yerleştirir ve Dionysos'u alır/kabul eder" (ὑποδέχεται τὸν κραδιαῖον (?) Διόνυσον· τῷ γὰρ ἑαυτῆς θειοτάτῳ γίγνεται τῆς νοεῖας οὐσίας ὑποδοχὴ καὶ δέχεται τὸν ἐγκόσμιον νοῦν, Pr. 1.407 = Orph. Frag. 199, Kern). Krş. Nilsson, *Minoan and Mycenaean Religion*, s. 493, 497. Acaba 88c, d'de tekrar tasvir edildiği gibi, bebek evrenin Oluşun Dadısı, Annesi, Alicısı tarafından sallandığı liknon-beşik benzetmesini Platon'un aklına *liknon*'un içindeki çocuk ile Ana veya Dadı'nın bu imgesi mi getirmişti?



Daha sonra, samanı sığ açık uca doğru sürmek için sepeti sarsar ve sallar ve tahılı oldukça temiz bırakarak yavaş yavaş hepsini dışarı atar... Rüzgâr bu süreçte hiçbir rol oynamaz... Saman üste çıkar ve sığ ucun üzerine serpilir.” Platon, tahıl tanelerinden (σῖτος) ve dediği gibi, “başka bir yere sürüklenen ve oraya yerleşen” samandan (τὰ μανὰ καὶ κοῦφα: “seyrek ve hafif olanlar”) bahseder. Demokritos’un elek benzetmesinde olduğu gibi, farklı boyut ve şekillerde çok çeşitli tahıl söz konusu değildir ve harman savurma sepetinde herhangi bir “dönme” (δῖvoς) hareketi de yoktur. Kontrast, tahılın yoğunluğu ve ağırlığı ile samanın hafifliği ve ince dokusu arasındadır. Benzerin benzerine ayrılması şekil veya boyut farklılıklarından değil, bu niteliklerden dolayıdır. Uygulamada, bir araya gelenler benzer nitelikte olan şeylerdir. Bunlar, kendilerine herhangi bir şekil verilmeden önce, ateşin ve diğer şeylerin “izleridir.” (Başka yerlerde olduğu gibi burada da) analiz edilmeyen ve bariz olarak varsayılan “benzer şeyler bir araya gelir” ilkesi temelinde bir araya gelirler.

Demokritosçu elekle birlikte boşlukla ayrılmış ayrı parçacıkların son izi de ortadan kalkar. Platon'un Alıcısı kısmen boş değil, tamamen duyulur nitelikler veya "güçler" ile doludur ve bunlar kendilerini belirsiz bir şekilde belirsiz kütleler hâlinde gruplandırmaya eğilimlidir ki böylece bir kısmın "ateşli," diğerinin "sulu" olduğu söylenebilir. Bu kadar çok ayırım varsayılmalıdır, çünkü (Parmenides'in belirttiği ve Platon'un tekrarladığı gibi, 57e), eğer tüm içerik mükemmel bir şekilde tektip olsaydı, hiçbir hareket veya dengenin bozulması olamazdı. Anaksimandros'a kadar uzanan geleneğe uygun olarak, nitelikler zıt çiftler hâlinde gruplandırılır; eğer var olacaklarsa, tüm kütlenin bir kısmı daha sıcak, bir kısmı daha soğuk olmalıdır; biri dahakuru, diğeri daha nemli vs. Hayal edilen durum, Anaksimandros'un, daha sonra kendisinden "ayrılan" zıtları belirsiz bir karışıklık içinde içeren "sınırsız" kütlelerinde muhtemelen tasavvur ettiği şeye benzer. "Ayrılma," kısmen, Empedokles'in Çatışmasında belirgin bir hareket ettirici neden olarak ortaya çıkan hasmane zıtların itişmesinden ötürü olmuş olabilir. Aynı zamanda, fizikçilerin çoğu ve Platon'un kendisi tarafından başvurulmuş, benzerlerin karşılıklı çekimi de vardır. Anaksagoras'ın başka bir ayrı hareket ettirici nedeni vardı: Akıl/Zihin; fakat hareket başladıktan sonraki şeylerin durumu tasviri Platon'un kaosa benzer. İlk görünür ayırım, ateş (*aether* = esîr) kozmik girdabın dış kısmına doğru, hava ise merkeze doğru çekilirken ortaya çıktı (frag. 2). Biraz daha sonraki bir aşamada, münferit şeyler oluşmadan önce, "her şey bir arada olduğundan, herhangi bir renk bile ayırt edilebilir değildi; bu, her şeyin—nemli ve kurunun, sıcak ve soğğun, aydınlık ve karanlığın—karışmasıyla engellenmişti" (frag. 4). Muhtelif "şeyler" birbirinden tamamen uzaklaştıkça, giderek daha belirginleşir ve her parça daha türdeş, tanımlanabilir ve adlandırılabilir olur.

Böylece Platon, Haznesini benzemezliği ve dengesizliği tüm kütleyle çalkalayan niteliklerle doldurulmuş ve çeşitlendirilmiş olarak hayal eder. Benzerlerin benzerlerinin yanına sürüklenmesi, "en benzerleri birbirinin en yakınına iter ve en benzemezleri birbirinden en uzağa ayırır." Böylece zıt niteliklerin birbirinden ayrılması söz

konusudur: Bu, “yoğun ve ağır şeylerin bir yöne gitmesini, seyrek ve hafif olanların başka bir yere hareket etmesini ve oraya yerleşmesini” sağlayan harman savurma sepetinin eylemiyle örneklendirilir. Resim çok belirsiz bırakılır. Herhangi bir dönme hareketinden söz edilmez; zira harman savurma sepetleri “döndürülmez.” Platon’a göre dairesel hareket akli harekettir ve bunu kasıtlı olarak dışlamış olabilir. Herhangi bir dönüş veya girdap meydana gelseydi, bu sadece (Atomcularda olduğu gibi) altı akıldışı hareketin—birincil cisimlere özgü ve Gezgin Neden ve kör Zorunluluk ile ilişkili doğrusal hareketlerin—tesadüfi bir sonucu olurdu. Niteliklerin etkin “güçler” olduğu ve benzerlerin zorunlu olarak benzerlerine meylettği kabul edilirse, herhangi bir akıl tarafından yönlendirilmeyen “bedensel olanın,” kozmik bir düzene doğru ancak bu kadar ilerlediği hayal edilebilir.⁷⁷

Tasarımcı akıl tarafından devralınan kaos böyledir. Bu nasıl yorumlanmalıdır? Bu düzensiz durumun, düzenin getirilmesinden önceki bir zamanda kendi başına asla var olamayacağı artık genel olarak kabul edilir. Bedensel hareket, ona neden olacak bir ruh olmadan var olamaz. Dünya-Ruhu, akli ruha ve ruhu bedene koyan Demiourgos’un bir yaratımıydı. Ruh bedene uydurulduğunda, ruh ve akıl içeren bir canlı varlık olarak dünya, “tüm zaman için hiç durmayan ve akıllı yaşamına” başlamıştı. Platon açıkça, bedenın ruhsuz veya ruhun da bedensiz var olduğu bir zamanın asla var olmadığını kasteder. Ayrıca, sanırım, bazı eski Platoncular tarafından tercih edilen bir mefhumu da dışlamalıyız: Buna göre, dünyanın ruhu ilk başta akıldışı idi ve sadece akıldışı hareketlere sahipti ve sonra Demiourgos ona akıl bahşetti ve onu düzene koydu.⁷⁸

Bundan kaosun, bir anlamda, bir soyutlama olduğu sonucu çıkar—her zaman var olduğu şekliyle kozmosun bir bölümünün, Aklın eserleri dışarıda bırakılarak çizilen bir resmi, “tanrının ondan uzak olduğu herhangi bir şeyden beklememiz gereken bir durum.”

⁷⁷ Krş. Robin, *Phys. de Platon* 42.

⁷⁸ Tr. (s. 115 vdd.) Plutarkhos ve Attikos tarafından sahiplenilen bu görüşü ifade eder ve eleştirir.

Şimdi, Aklı ve onun eserlerini evrenden soyutlarsanız, geriye başıboş gezen hareketlerin bir nedeni olarak akıldışı Ruh ve plansız ve ölçüsüz hareket eden bedensel olanın düzensiz bir unsuru kalacaktır. Bu bedensel unsur, etkin güçlere sahip niteliklerden oluşan, onları içeren Alıcı'nın içinde hareket eden, henüz belirli bir nicelik, sayı, ölçü, şekil unsuru ile sınırlandırılmamış olarak temsil edilir. Şimdi, boş mekânda hareket eden ve çarpışan ayrı katı parçacıklar tasavvurunuelediğimize göre, niteliklerin hareket hâlinde olduğunun nasıl düşünülebileceğine dair başka bir açıklamaya ihtiyacımız var. Burada *Timaios*, diğer geç diyaloglardan elde edilen delillerle takviye edilmelidir.

Theaitetos, Platon'un duyulur niteliklerin doğasına ilişkin teorisini ifade eder.⁷⁹ Duyumlarımızı ve algılarımızı üreten fiziksel nesnelerin içlerinde kalıcı nitelikler yoktur. Aslında “yavaş değişimler” olarak tasvir edilirler. Onlar hakkında bildiğimiz diğer tek şey, organlarımızı ve birbirlerini etkileme gücüne (δύναμις) sahip olduklarıdır. Sıcak bir şey dediğimiz şey, bizim “sıcak hissetmemizi” sağlayacak ve “soğuk” dediğimiz başka bir şeyi daha sıcak hâle getirebilecek bir değişimdir. Bu değişim, mekânsal hareketin tersine, herhangi bir duyu organında duyum ve algılara yol açsın ya da açmasın, her zaman devam eden bir başkalaşım ya da niteliksel değişimdir (ἀλλοίωσις). Algılayan tarafında, gören göz ya da hisseden etin kendisi de aynı türden fiziksel bir nesne, niteliksel bir değişimdir. Duyumsama kabiliyetine sahip bir organ ve bir dış nesne birbirinin menziline girmedikçe, tam anlamıyla bir etken [= *agent*] ya da etkilenen [= *patient*] olarak adlandırılabilir bir şey var olmaz. Menzile girdiklerinde, “etkileme ve etkilenme güçleri” devreye girer. Görme yetisi örneğinde, organ ve nesne arasında hızlı hareketler cereyan eder. Gözden gelen görsel ışının nesneden gelen ışık akımıyla buluşması ve birleşmesi (yukarıda anlatıldığı gibi, 45c) görmeyi ve rengi üretir. O anda, ama daha önce değil, nesnenin “beyaz” veya

⁷⁹ *Theaet.* 155d vdd. *Plato's Theory of Knowledge*, s. 48 vdd.da, Jackson'ın inandığı gibi, bu teorinin Platon'un kendi teorisi olduğunu savundum.

“siyah” olduğu söylenebilir. Beyazlık sadece algılayan “için” ve algı sürdüğü sürece vardır. Benzer şekilde, “sıcak” dediğim niteliğin nesnede bağımsız bir varlığı yoktur; nesne sadece bazı canlılar onu sıcak hissettiğinde sıcak olur. Ondan önce sadece komşu nesnelerde başka değişimlere neden olma gücüne sahip bir değişim vardır. Platon, niteliklerden değişimler olarak söz eder, yoksa değişen şeyler olarak değil, çünkü bu, değişime uğrayan kalıcı bir şeyi ima ederdi. *Timaios*, “bu” denebilecek tek kalıcı şeyin Alıcı olduğunu açıklamıştı.

Bu nitelikler teorisine uygun olarak, Platon’un da dâhil edilmesi gereken *Sofist*’teki Formların Dostları (246a vdd.), gerçek varlığı “belirli akledilir ve cisimsiz Formlar” ile sınırlar ve materyalistlerin gerçek olarak gördükleri cisimleri duyum ve algı yoluyla ilişki kurduğumuz “hareketli bir oluş süreci”ne indirgerler. Bu ilişkiyi, “bir etkinin deneyimi ya da birbiriyle karşılaşan şeylerden, bir gücün sonucu olarak, ortaya çıkan bir etkinin üretimi” olarak tanımlarlar (248b). Oluş, bu “etkileme ve etkilenme gücü”ne sahiptir.

Tüm bunlar, Ateş, Hava, Su ve Toprak Formlarının “sürekli hareket hâlinde olan, belli bir yerde meydana gelen ve yine oradan yok olan” (52a) algılanabilir suretlerine dair açıklamayla uyum içindedir. Onların girişleri sayesinde, Oluşun Dadısı “görüş için her türden farklı görünüme sahip olur,” yani onu görececek gözleri olan bir seyirci olsaydı, seyircide çok çeşitli renklerde duyumlara neden olurdu. Fakat herhangi bir seyircinin yokluğunda, kesin konuşmak gerekirse, renkler yoktur—yalnızca bu tür duyumlara neden olabilecek değişimler vardır. Mekân da buna göre hareketleri düzensiz ve dengesiz bir çalkantı içinde olan “güçler” ile dolu olarak tasvir edilir. Demiourgos’un “görünür her şeyi devraldığı” ifadesini (30a) yorumlayan Proklos (1.387), görünür olanın bedensiz ve niteliksiz olamayacağını belirtir; bunun yerine şöyle bir şey olmalıdır: “Formlara zaten katılır ve onların belirli izlerine veya görünümlerine düzensiz ve uyumsuz bir hareket hâlinde sahiptir; zira Formların imgesel ve belirsiz mevcudiyeti, onda çok çeşitli hareketler üretir.”

Başka bir yerde (3.275) şöyle der: “Kütlelere maddeye gömülü bedensel güçler eken doğa, kütleleri bu güçler aracılığıyla hareket ettirir—toprağı ağırlığıyla, ateşi hafifliğiyle.”

Ruhun öz-hareketi olmadan hiçbir bedensel değişim gerçekleşmeyeceğinden, bu kaosta mevcut olan diğer etken, Aklın düzenli devirlerinden soyutlanmış olarak düşünülen Dünya-Ruhunun akıldışı hareketleri olmalıdır. Düzensiz hareket eden kütle, henüz düzene sokulmamış, ancak bazı yönlerden yukarıda tasvir edilen bebek ruhuna benzer bir durumdaki ruh tarafından canlandırılmış olarak algılanmalıdır (43a vdd.). Platon’un bedensel olanı Demiourgos’un şimdi tanıtacağı geometrik kalıplarda rol oynayan salt boşluğa indirgediği görüşünü reddetmeliyiz. Öyle olsaydı, iki ebeveynin—Formlar ve Mekânın—çocukları hareketli bir oluş süreci olmazdı; hareket hiç olmazdı. Birazdan şekillendirilecek olan birincil cisimlerin parçacıkları âdeta boş kutular—boşluğu çevreleyen geometrik düzlemlerden farksız—olamaz. Öyle olsalardı, cansız ve Demokritos’un atomları gibi olurlardı ve tek farkları nüfuz edilmez bir madde ile katı bir şekilde dolu olmamaları olurdu. Nitekim Mekânın tamamı boş—geometrik düzlemlerle bölünmüş bir boşluk—olurdu. Platon’un tasviri baştan sona şunu ima eder: Parçacıklar duyulur nitelikler olan bu değişimler veya güçlerle doludur ve ruh onlara nüfuz edip onları canlandırır ki böylece kozmosun tüm bedeni canlı ve hareketli olabilsin ve birincil cisimler kendilerine özgü hareketlere sahip olabilsin. Demokritos’un atomları canlı değildi ve hareketleri açıklanmadan bırakılmıştı. Platon’a göre, Demokritosçu atomlardan ve boşluktan oluşan bir dünyada hiçbir hareket olamaz. Aynı şey, ruhun onlara nüfuz etmemesi durumunda, kendi parçacıkları için de geçerli olurdu. Fiziksel evrenin her parçasındaki ruhun etkinliği, cisimlerin etkin güçlerinin—mekândaki hareketlerinin ve birbirlerini niteliksel olarak değiştirme ve duyu organlarımıza etki etme güçlerinin—tek olası kaynağıdır.⁸⁰

⁸⁰ *Yasalar*’da Ruh (*Phaidros* 245d’de olduğu gibi) sadece hareketin kaynağı olarak değil, daha belirgin olarak “her şeyin oluşunun ve yok oluşunun

Tüm bu hareketlerin akıldışı olduğu da eklenebilir. Mekânda birincil cisimlere özgü hareketler doğrusaldır: Bunlar Aklın dairesel devriyle defalarca karşılaştırılan altı yönün tümünde “başıboş gezen hareketler”dir. Sürekli devam eden niteliksel değişimler herhangi bir bilimsel bilgi ile erişilebilir değildir. Bunlar fiziksel tarafta, kendileri bedensel organların niteliksel değişimleri olan duyumlara neden olabilir ve zihinsel tarafta, algılayan bireyle sınırlı algılar üretir ve özne ve nesne sürekli bir değişim akışı içinde olduklarından bu algılar asla bilgi olarak sınıflandırılmaz.

Aklın rehberliği olmadan fiziksel dünyanın soyut resmi, *Devlet Adami*’ndaki mit (268d vdd.) tarafından tasvir edilir. Tanrının kendisinin evrenin devrini yönlendirmeye yardım ettiği zamanlar vardır. Sonra belli bir süre sonra onu bırakır ve dünya bilinçli bir canlı olarak sahip olduğu hareket gücüyle kendiliğinden (αὐτόματον) ters yönde döner. Bu ters hareket ona zorunlu olarak (ἐξ ἀνάγκης) ekilmiştir, çünkü yalnızca en ilâhî şeyler her zaman aynı hâlde sabittir. Bir bedene sahip olan dünya değişime tabidir; fakat kendisine özgü bir yerde dairesel dönüş hareketine olabildiğince bağlı kalır. Mümkün olan en az sapma, yönün tersine çevrilmesidir. Dünya her zaman kendi başına dönemez; bu sadece, hareket eden her şeyin ilâhî yöneticisi için mümkündür ve o da bazen bir yöne, bazen tersine harekete neden olamaz. Onu döndürmek için zıt niyetlere sahip iki tanrı da olamaz. Tek seçenek, bazen ilâhî nedenselliğin rehberliğinde olması ve yaratıcısından taze yaşam ve yenilenmiş ölümsüzlük elde etmesi ve bazen de bıraktığında, sayısız devir boyunca kendini ters yöne döndürmesidir.

nedeni” (891e) olarak adlandırılır; “tüm değişimi ve yeniden düzenlenme”yi (892a) kontrol eder; “ilk oluş ve değişim”dir (896a); tüm διάκρισις (ayrışma), αὔξη (büyüme) ve γένεσις (oluş/doğuş) ile onların zıtlarına kaynaklık eder (894b). Bkz. bu pasajlara dair, oluşun nedeni olarak Dünya-Ruhunun kendisinden başka bir Demiourgos’a yer bırakmadığını belirten Theiler, *Teleolog. Naturbetrachtung* (1925), s. 70.

Şimdi tanrının elinin dümenden çekildiği dönemlerden birinde yaşıyoruz. Tersine dönüşler, tüm kozmik felaketlerin en büyüğü ile kendini gösterir; dünyadaki yaşamın bir kalıntısı dışında hepsi yok olur. Yaşamın akışı durma noktasına gelir ve ters yönde akmaya başlar. Evrenin dümencisi yekeyi bırakıp kendi gözetleme kulesine çekildiğinde, kader ve doğuştan gelen dürtüsü (εἰμαρμένη τε καὶ σύμφοτος ἐπιθυμία) ile dünya tersine dönmeye başladı. Tersine dönüş neredeyse tüm yaşamı yok eden depremlere neden oldu. Kargaşa dinmeye başlayınca ve fırtınanın ardından sükûnet gelince, dünya düzene girmeye ve alışılmış güzergâhında ilerlemeye başladı ve yaratıcısının ve babasının öğretisini olabildiğince hatırlayarak kendisinin ve içerdiği her şeyin idaresini ve bakımını sağladı. Fakat şu anki düzenine gelmeden önce karışıklık içinde olan dünyanın doğasına içkin bedensel unsurun (τὸ σωματοειδές) karışımı yüzünden, hafıza zayıflar ve işler kötüleşmeye başlar. Dünyada iyi olan her şey onun yaratıcısından gelir; kendi içinde barındırdığı ve canlılarda ürettiği tüm zulüm ve adaletsizlikler, onun eski kaotik durumundan gelir. Bu nedenle, tanrının rehberliğinde canlılarını beslediği önceki dönemde, büyük iyilikler ve az kötülük doğurmuştur; ama şimdi ondan ayrı olduğundan, zaman geçtikçe ve unutkanlık arttıkça, eski düzensizliğin hâkim gelme tehdidi ortaya çıkar. İyi şeyler azalır, kötülükler çoğalır ve dünya mutlak yıkım tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Nihayet tam o zaman tanrı, onun sıkıntısını görerek ve düzensizlik fırtınasında kaza yapmamasına ve “sınırsız Farklılık okyanusu”na batmamasına dikkat ederek yeniden dümene geçecektir. Hastalıklı ve çözülen dokuyu önceki hareketine döndürecek, onu düzenleyip düzeltecek, yaşanma ve ölümden kurtaracaktır.

Proklos'un gözlemlediği gibi, dünyanın hareketinin tersine dönme mekanizması, aslında kozmosta her zaman bir arada var olan şeyleri ayrı zamanlarda var olarak temsil eden mitsel bir araçtır.⁸¹ Aynı şey, *Timaios*'ta, “tanrının olmadığı” dünya hâlinin sanki

⁸¹ Pr. 3.273.31. Simplicios da *Phys.* 1122.3'te Aleksandros'u Platon'un kaos tasvirini (30a) kozmosun, öncesinde bir düzensizlik hâlinin geldiği,

“Gök yaratılmadan önce” var olan bir hâlimiş gibi tasviri için de geçerlidir. Bu mitsel araçları bir kenara bırakırsak, her iki mit de Aklın eserleri soyutlanmış olsaydı ortaya çıkacak evrenin bir resmini sunar ve biri diğerini örneklemek için kullanılabilir. *Devlet Adamı*’nda, tanrı olmadığında, dünyanın hâlâ “kendiliğinden” hareket edebilen canlı ve bilinçli bir varlık olduğunu görürüz ve bu hareket, Kader (εἰμαρμένη) ve onun doğuştan gelen dürtüsü (σύμφοτος ἐπιθυμία) ile bağlantılıdır. *Devlet Adamı*’nın Kaderi ile *Timaios*’un Zorunluluğu müttefiktir; ve doğuştan gelen dürtü, benzerin benzerine kör çekimi ve Proklos’un dediği gibi, Doğanın (φύσις) hareketi üretmek için bedensel olana ektiği etkin güçlerle bağlantılı olabilir. Her iki durumda da tasarım olmadan doğa ve tesadüfle bir düzen görünüşü doğar. *Devlet Adamı*’nda dünya, kargaşadan sonra, alışılmış seyrine oturmaya başlar. *Timaios*’ta, benzerlerin çekimi, güçleri ya da nitelikleri başıboş gezinme hareketlerinin onları taşıdığı bölgelere ayırır. Ve her iki durumda da bu eğilimlerin, kontrolsüz bırakıldığı takdirde, Empedokles’in sistemindeki Çatışma Hükümlerliği ile karşılaştırılabilir şekilde, tam bir güçler ayrışmasına yol açacağı belirtilir.⁸² *Devlet Adamı* buna “sınırsız Farklılık okyanusu” der. *Timaios*, daha sonra (58a), bu arada belirli geometrik şekillerini almış olan bedensel parçacıkların etkileşimi sayesinde, parçalanmanın gerçekte nasıl denetim altında tutulduğunu açıklar.

Proklos’u takip ederek,⁸³ *Devlet Adamı* mitindeki iki karşıt devir ile Dünya-Ruhunda Aynı ve Farklı çemberlerinin zıt hareketi arasında belki de bir başka benzerlik görebiliriz. Aynıının sağa doğru devri, ilâhî Aklın her şeyi kontrol eden hareketini simgeler. Farklının sola doğru devri, gezegenlerin ve özellikle Güneş’in özgün hareke-

zamansal bir başlangıcı olduğu anlamında aldığı için eleştirir. *Timaios*’ta iki hâlin zamansal ayrılmasının sadece mitsel olduğuna ve aynı şeyin Platon’un Yaratıcıyı kozmostan uzaklaştırdığı ve “Farklılık okyanusu”na batışını temaya ettiği *Devlet Adamı* için de geçerli olduğuna işaret eder.

⁸² Karşılaştırma Plutarkhos tarafından yapılır, *Fac. Lun.* 926e, f.

⁸³ Pr. 1.289., *Devlet Adamı* mitindeki tersine dönüşü lafzi anlamda alan Severus’a karşı.

tinde ortak etkendir; ve Güneş'in eğik çemberdeki hareketi (daha önce gördüğümüz gibi, s. 130) yeryüzüne özgü şeylerde değişkenliğin, oluşun ve çürümenin nedenidir. Dünya-Ruhunun bir hareketi olarak ve Aklın hareketinin tersine ama yine de onun hâkim olduğu ve kontrol ettiği Farklı, Aklın iknasına açık, doğuştan gelen dürtünün yarı akli bir unsurunu temsil eder. Aynının hareketi, bebek ruhunda olduğu gibi (43d), durdurulmuş olsaydı, Farklının kontrolsüz devrinin dünyada benzer bir düzensizlik üreteceği hayal edilebilirdi: Bu durumda canlının bedeni, “herhangi bir düzen veya yöntem olmaksızın rasgele hareket etti, altı hareketin tümüne sahip olarak, altı yönün hepsinde her yola saparak (πλανώμενα)” (43b). Bu hareketin kaynağı (varsayılan durumda) Dünya-Ruhundaki akıldışı unsur olurdu.

Bu düşünceler, kaos açıklamasındaki en belirsiz özelliğe ışık tutabilir: Haznenin kendisinin içerdiği etkin güçler tarafından sarsıldığı ve karşılığında onları salladığı ifadesi. Bunu hemen harman savurma sepeti benzetmesi izler. Platon, Mekânın nitelikleri gerçekten salladığını veya onlar tarafından sarsıldığını kastediyor olamaz. Bedensel olanı, sanki sadece Akıl olmadan değil, ruh olmadan da var olabilirmiş gibi tasvir etmeye çalıştığı için bir zorluk içindedir; tıpkı başlangıçta, tüm fiziksel hareketin tek kaynağı olan ruh şekillendirilmeden önce, Demiourgos'un düzensiz hareket içindeki görünür olanı devraldığından söz etmesi gibi. Buna göre, Hazneyi hem sallayan hem de sallanan bir harman savurma sepetine benzeterek, imkânsız bir duruma destek çıkması gerekmektedir; bunu yaparken de sepetin onu sallayacak birine muhtaç olması gibi, bedensel olanın herhangi bir hareketin olması için ruha muhtaç olduğu gerçeğini karanlıkta bırakır.

Bedensel olana dair bu açıklamayı bırakmadan önce, hâlâ yanıltılması gereken çok önemli bir soru var. Kaos resmi, güçlerin kör eylemini “doğa ve tesadüf yoluyla” zorunlu ve tasarlanmamış sonuçlar üretiyor olarak temsil etmiştir. Bunlar, Aklın amaçlarına tabi kılınabilecek ve olayları “büyük ölçüde” iyi amaçlara yönlendir-

dirmeye ikna edilebilecek alt düzeyin “nedenleri”dir. Fiilen Akıl tarafından düzenlenen kozmosta, tüm bu ikincil nedenlerin tamamen zapt edildiğini mi anlamalıyız?⁸⁴ Bu görüşün savunulabileceğini düşünmüyorum; ama yanıt, elbette, Zorunluluk ve Gezgin Nedenin yorumuna bağlıdır. Platon’un evrenin işleyişinde, ilâhî Aklın karşısına çıkan ve onun tarafından ne belirlenen ne de tamamen kontrol edilen bir etken tanıdığını ileri sürdüm. Bu, tesadüfi ve tasarlanmamış sonuçları olan akıldışı ve sadece zorunlu olan hareketler ve değişimlerin, akli amaçlara hizmet edenlerin yanı sıra, Doğada aslında her zaman meydana geldiği anlamına gelir. Akıl, Zorunluluğu ancak “büyük ölçüde” ikna edebilir. Aksi olsaydı, Platon’un Demiourgos’u, düzensiz hareket hâlindeki malzemeleri “devralan” ve onlarla elinden gelenin en iyisini yapan bir zanaatkâr olarak değil, evrenin tüm içeriğini tasarlamış her şeye kadir bir yaratıcı olarak temsil edilirdi. Ve Platoncu ilkelere göre, tüm fiziksel hareket canlı bir ruha bağlı olması gerektiğinden, Dünya-Ruhunun tamamen akli olmadığı sonucundan kaçmanın nasıl mümkün olabileceğini görmüyorum. Dünya-Ruhunun, içerdiği Aklın dairesel devirlerinin yanı sıra, birincil cisimlere özgü altı akıldışı hareket vardır. Bunlar [= akıldışı hareketler] aklın amaçlayabileceği türden bazı arzu edilir sonuçlar meydana getirir; fakat Demiourgos’un ilk kez el attığı ve bir akli tasarım unsurunu tanıttığı düzeyin altındaki işleyişlerinin resmi, onu Doğada her zaman işleyen kör zorunluluğun eksik bir şekilde zapt edilmiş bir etkenini temsil ediyor olarak almadıkça, pek açıklanamaz.

⁸⁴ Bu Tr.’un görüşü gibi görünüyor. O şunu savunur: “Eğer bir gün tam bilgiye sahip olabilseydik, ἀνάγκη’nin dünyaya dair açıklamamızdan kaybolduğunu görmemiz gerekirdi” (s. 301); ve 46e üzerine (“akıldan yoksun oldukları için muhtelif etkilerini rasgele ve düzensiz olarak üreten nedenler”) şöyle der: “Evrende kendi hesabına çalışan böyle bir ‘rasgele’ failin gerçekten var olduğu ima edilmez... ‘Mekanizma’nın ‘akıllı neden’ için bir ‘yardımcı’ (ὀπηρέτης) rolü oynadığı bize daha önce söylenmişti. Demek istenen sadece şudur: *Eğer* salt bir mekanizma, kendi başına çalışması için kontrolsüz bırakılsaydı, sonuçlar ‘tesadüfi’ (τὸ τυχόν) olurdu” (s. 293).

53c-55c. Dört birincil cismin figürlerinin oluşturulması

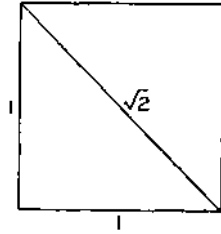
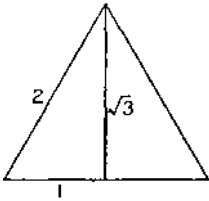
Aklın eserlerinden tam bir soyutlama içinde bedensel “güçlerin” dipsiz uçurumundan şimdi, Demiourgos’un katkıda bulunduğu düzen ve tasarım unsurunun, ateş, hava, su ve toprağın çalkantılı karmaşasında ayırt edilebileceği en düşük seviyeye çıkıyoruz. Tanrı birincil cisimlere düzenli geometrik şekiller bahşeder. Platon’un onların yapılarına dair açıklamasının Demokritos’un atomculuğunun kasıtlı bir düzeltmesi olduğu makul bir varsayımdır. Atomlar, asgari boyuta ve belirli bir şekle sahip ayrık parçacıklardı; fakat Demokritos onlara her türlü şekli vermişti. Platon bu konuyu şansa bırakmayacaktır.⁸⁵ O yalnızca dört birincil cisim olduğuna dair Empedoklesçi öğretiyi benimsemiştir ve şimdi her birine düzenli geometrik katılardan birinin şeklini verir ve dolayısıyla “en iyisi” oldukları için seçilen sadece dört şekil olur. Böylece Aklın işleyişi, olabildiğince, akıldışı güçlerin karanlık alanına taşınır.

Burada takip eden, tamamen dört birincil cismin figürleri olarak alınan düzenli katıların oluşturulmasıyla ilgilidir. Bu figürler tek başına Demiourgos’un eseridir; daha önce ele alınan nitelikler hesaba katılmaz. Figürler, sadece kusurlu kopyalar olabilen mevcut parçacıkların fiili şekilleri değil, matematiğin akledilir dünyasına ait mükemmel tiplerdir. Düzenli katıların teorik olarak oluşturulması Akademi’de Theaitetos tarafından tamamlanmıştı. Bildiğimiz kadarıyla, bu figürlerin birincil cisimlere tahsisi Platon’a aittir ve daha önceki bir düşünür tarafından öngörülmemiştir.

Aşağıdaki argümanın temel öncülü başlangıçta değil, genel olarak katı figürlere dair bazı ön açıklamalar yapıldıktan sonra ifade edilir. Buna göre, düzenli katılardan dördü—yani piramit (dört yüzlü), sekiz yüzlü, yirmi yüzlü ve küp—bu amaç için bulunabilecek

⁸⁵ Krş. Ar., *de gen. et corr.* 325b24: Hem Platon hem de Leukippos figürlerle karakterize edilen bölünmez temel bileşenler varsayar; fakat büyük bir farkla: Leukippos’un bölünmezleri (1) katıyken, Platon’unkiler düzlemdir ve (2) sonsuz çeşitlikte figürlerle karakterize edilirken, Platon’un figürleri sayı olarak sınırlıdır.

“en iyi” figürlerdir ve bunun tam açıklaması yer kısıtından dolayı burada verilemeyecek belirli sebepleri vardır. Bunlardan ilk üçü eşkenar üçgen yüzlere, küp ise kare yüzlere sahiptir. Platon katılarını düzlem yüzlerden oluşturmayı amaçladığından, eşkenar üçgeni ve kareyi temel düzlem figürleri olarak almasını ve katıları hemen bu tür unsurların uygun sayılarından oluşturmaya başlamasını bekleyebilirdik. Bu basit yola neden başvurmadığı hiçbir şekilde açık değildir; zira bir birincil cismin diğerine dönüşümünü açıklamaya yönelik katıların düzlem yüzeylere ayrılması ve bunların diğer katılar olarak yeniden oluşturulmasına dair tüm teori bu temelde halledilebilirdi. Şimdilik bunu daha sonra açıklanacak bir nokta olarak not edeceğiz ve Platon’un fiilen benimsediği yöntemi takip edeceğiz.



Yüzleri eşkenar üçgen veya kare olan düzgün katıları en iyi şekiller olarak seçen Platon, bu yüzleri aslında simetrik olarak bölünebilecekleri iki üçgenden oluşturur. Bunlardan biri, (1) eşkenarın herhangi bir açısından karşı tarafa bir dikeyin düşürülmesiyle elde edilen yarı eşkenardır. Yarı eşkenarın kenarları 1, 2, $\sqrt{3}$ sayılarına karşılık gelen uzunluklara sahiptir. Yarı eşkenar buna göre aşağıda (54b) “(dik açılı içeren ikisinden) büyük kenarının karesi küçük olanın üç katı olan” olarak tasvir edilir. (2) Diğer temel üçgen, kenarları 1, 1, $\sqrt{2}$ sayılarına karşılık gelen yarı karedir. Bu dik açılı ikizkenar üçgen ve (sonsuz çeşitlikteki dik açılı çeşitkenar üçgenler arasında bir tip olan) yarı eşkenar, böylece, dört katının hepsinin oluşturulması için iki indirgenemez “unsur” olarak alınır. Bu sonuçlara, katıların düzlemlerden ve düzlemlerin üçgenlerden oluşturul-

masıyla ilgili bazı genel açıklamalarla zemin hazırlanır ki bunlar düzgün katıların seçiminin aslında tüm yöntemi belirleyen öncül olduğu gerçeğini bir ölçüde gizler.



[53c4] Öyleyse ilk olarak ateş, toprak, su ve havanın cisim olduğu kuşkusuz herkes için açıktır ve tüm cisimler derinliğe sahiptir. Ayrıca derinlik yüzeyle⁸⁶ sınırlandırılmalıdır ve doğrusal⁸⁷ olan her yüzey üçgenlerden oluşur. Şimdi tüm üçgenler iki dik açıdan türetilir ve [53d] her birinin bir dik açısı vardır ve diğer açıları dardır. Bu üçgenlerden birinin her iki tarafında bir dik açının yarısı vardır ki bu [= dik açının eşit bölümü] eşit kenarlarla belirlenir (dik açılı ikizkenar); diğeri, eşit olmayan taraflara tahsis edilmiş bir dik açının eşit olmayan parçalarına sahiptir (dik açılı çeşitkenar). Olasılığı zorunlulukla birleştiren açıklamayı takiben,⁸⁸ bunu ateşin ve diğer cisimlerin ilk başlangıcı olarak varsayıyoruz; bunlardan daha uzak ilkeler, Tanrı ve Onun sevdiği adamlar tarafından bilinir.



Giriş niteliğindeki bu sözler, Platon'un katılarını, üçgenlerin kendilerinin daha basit ilkelere ayrılmasını takip etmeden, üçgenlerden oluşturma niyetinde olduğunu belirten son ifadeye götürür. Herhangi bir doğrusal düzlem yüzü, üçgenlere bölünebilmesi anlamında üçgenlerden “oluşur” ve üçgen, asgari sayıda düz çizginin kapsadığı yüzey olarak, tüm bu tür figürlerin indirgenemez “unsuru” olarak “varsayılır.” Platon, bu varsayımdan başlamanın keyfi bir şey olduğunu işaret eder. Düzlemler üçgenlerden oluşturulabiliyorsa,

⁸⁶ “Düzlem” değil, “yüzey,” zira bazı katıların kavisli yüzeyleri vardır.

⁸⁷ ἡ ὀρθή (yani φύσις). Krş. 54a2: ikizkenarın sadece bir φύσις'i (tür veya tip) vardır. βάσις katının “yüz”üdür.

⁸⁸ Açıklama “olasıdır,” çünkü düzenli katıların figürlerini birincil cisimlere veren tüm teoremin hakikat olduğunu bilemeyiz. Olasılık şu anlamda “zorunluluk” ile birleşiktir: Mekânın zorunlu olarak verili özellikleri ve geometrik oluşturma mantıksal zorunluluğu, başlangıçtaki varsayımın sonuçları arasında bulunur.

üçgenlerin kendileri de çizgilerden oluşturulabilir ve çizgiler sayılarla ifade edilebilir. “Onlara (geometrik) şekiller ve *sayılar* aracılığıyla belirgin bir konfigürasyon verme” ifadesinde buna dair bir ipucumuz zaten vardı. Bu, matematikçiler tarafından bilinen “daha uzak ilkeler”in çizgiler ve sayılar olduğunu ima eder.⁸⁹ Platon’un üçgenlerden öteye gitmesinin nedeni, belki de açıklamasını makul sınırlar içinde tutma ihtiyacıydı. Şu anki işi bazı birincil cisimlerin birbirine dönüşümünü açıklamaktır ve bu fiziksel amaç için tek ihtiyacı, farklı bir kalıba sahip katılar olarak yeniden oluşturulabilen üçgenlerdir. Muhtemelen aynı zamanda, üçgen yüzeyleri sanki bir yapbozun parçalarıymış gibi bir araya getirerek, katılarını kaba ama işe yarar bir şekilde oluşturma niyetinde olduğunu da kasteder. Bu elbette, figürlerin geometri yöntemleriyle oluşturulmasından çok farklı bir yöntemdir. Felsefi matematikçiler, “Tanrı tarafından sevilen adamlar,” Öklid 13’te ortaya konduğu gibi, düzenli katıların oluşturulması gibi zor problemleri çözebilmek için, bilimin nihai öncüllerine kadar uzanan çok uzun bir önermeler zincirine ihtiyaç olduğunu bilecektir.

Şimdiye kadarki sonuç, herhangi bir üçgenin iki dik açılı üçgene bölünebileceği ve böylece bunlardan oluşturulabileceğidir: Dik açılı

⁸⁹ Sayın A. T. Nicol Bölünmez Çizgiler üzerine bir makalesinde (*C.Q.* 30, s. 125) şöyle yazar: “Sürecin tamamı *Yasalar* 894a’da şu soruya yanıt olarak tasvir edilir: ‘γένεσις nasıl vuku bulur?’ δῆλον ὡς ὁπόταν ἀρχὴ λαβοῦσα αὐξήνῃ εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἐλθοῦσα αἰσθησὶν σχῆ τοῖς αἰσθανομένοις: “Açık ki ilke büyüme elde ettiğinde dönüşüme ilerler ve bundan bir sonrakine ve üçüncüye vardığında algılayanlara algı sağlar.” ἀρχὴ bölünmez çizgidir, bölünmez yüzey ikinci aşama, bir sonraki aşama bölünmez katı ve sonuncusu duyularca algılanan katıdır. Şimdi *Timaios*’ta neden bölünmez çizgilerin hiçbir bahsinin olmadığını görüyoruz. *Timaios* fiziksel dünyanın bir mitidir ve dolayısıyla yüzeyden—ἀρχή’den inmeye başladığında, üçüncü boyutun mümkün hâle geldiği aşama—daha geriye gitmesine gerek yoktur.” Krş. Pythagoras öğretisinin Aleksandros Polyhistor tarafından özeti (D.L. 8.25): Bir ve Belirsiz Dyad’dan (ikili) sırayla sayılar, noktalar, çizgiler, yüzeyler ve unsurları ateş, su, hava, toprak olan *katı figürler*, *duyulur cisimler* türetilir.

üçgenler herhangi bir açıdan karşı tarafa bir dik açı düşürülerek elde edilir. Ortaya çıkan üçgenlerin her ikisi ikizkenar veya her ikisi çeşitkenar veya biri ikizkenar ve biri çeşitkenar olabilir. Şimdi, dik açılı ikizkenarların eşsiz bir tip olduğuna (çünkü figür tamamen dik açı ve iki eşit kenar tarafından belirlenir) işaret edilir, fakat sonsuz sayıda dik açılı çeşitkenar vardır (çünkü herhangi bir kenar herhangi bir uzunlukta olabilir). Bu sonsuz çeşitlilikten en iyisini seçmeliyiz ve bunun yarı eşkenar üçgen olduğu öne sürülür. Bu tür iki üçgen eşkenar üçgeni oluşturur ve eşkenar üçgen, aslında, düzenli katılardan üçünün yüzüdür; ve bu üç katı seçilmiştir, çünkü düzenlilikleri kendi başına bir mükemmelliktir ve hepsi aynı tip yüze sahip olduğundan, herhangi biri parçalara ayrılabilir ve bu parçalar diğer katılardan bir veya daha fazlasını oluşturmak için yeniden toplanabilir. Böylece, birincil cisimlerin üçünün nasıl birbirine dönüşebileceğini açıklamamız mümkün olacaktır. Platon'un seçtiği düzenli katılardan kısmın sonuna kadar bahsetmemek niyeti sonucunda bizden gizlenmiş olan gerçek düşünce zinciri budur.



[53d7] Şimdi, belirlenmesi gereken soru şudur: [53e] Dört adet, birbirine benzemeyen, ama bazılarının ayrışma yoluyla birbirinden oluşturulabileceği en mükemmel cisimler nelerdir? Bununu yanıtını bulabilirsek, toprak ve ateşin ve bunlar arasında orantılı olarak duran cisimlerin oluşumuyla ilgili hakikate sahip oluruz. Zira her biri tek bir tipe⁹⁰ tekabül eden bu cisimlerden daha mükemmel olan görünür cisimler olduğunu hiç kimseye teslim etmeyeceğiz. Öyleyse, en mükemmel olan dört cisim tipini oluşturmak ve bu şeylerin oluşumunu amacımız açısından yeterince⁹¹ kavradığımızı ilan etmek için elimizden gelenin en iyisini yapmalıyız.

⁹⁰ “Tip” (γένος) burada, bir sonraki cümlede olduğu gibi, “katı figür tipi” anlamına geliyor görünüyor.

⁹¹ ἰκανῶς: birincil cisimlerin (“bu şeyler”) fiziksel dönüşümünü açıklamak için “yeterince,” ama tam geometrik oluşturma çok daha uzun bir iş olurdu.

[54a] Şimdi, iki üçgenden ikizkenar olan sadece bir tiptir; çeşitkenar ise sonsuz sayıdadır. Kendi ilkelerimiz temelinde bir başlangıç yapmak istiyorsak, bu sınırsız sayıdan en iyisini seçmeliyiz. Buna göre, eğer biri bize bu cisimlerin oluşturulması için daha iyi bir türden üçgen seçtiğini söyleyebilirse, zafer onun olacaktır ama bu bir düşmanın değil, bir dostun zaferidir. Bununla birlikte, kendimiz adına, bu çok sayıdaki üçgenlerin en iyisinin, diğerlerini atlayarak, bir tür olduğunu varsayıyoruz: yani bir çifti eşkenar üçgeni oluşturan üçgen. [54b] Sebebi çok uzun bir hikâyedir; ama eğer biri meseleyi test edip öyle olmadığını keşfederse,⁹² ödül tüm iyi niyetle onundur. Öyleyse, ateş⁹³ ve diğer cisimleri oluşturan iki üçgenin seçimi için bu kadarı yeterli: biri ikizkenar (yarı kare), diğeri büyük kenarının karesi⁹⁴ küçük olanın üç katı olandır (yarı eşkenar).



Platon bir kez daha dik açılı ikizkenar (yarı kare) ve yarı eşkenar olan belirli dik açılı çeşitkenar seçiminin görüldüğü kadar keyfi olmadığını belirtir. Yedekte burada verilmeyecek kadar uzun bir açıklaması vardır. Bu açıklamayı daha sonra (s. 318 vdd.), onsuz belirsiz kalan tüm noktaları topladığımızda vermeye çalışacağım. Böyle bir noktaya daha önce dikkat çekmiştik: Platon katı cisimlerinin yüzlelerini oluşturan eşkenar ve kareyi neden alt bölümlere ayırıyor? Bir başka nokta burada ortaya çıkıyor: Onları böldüğü daha küçük unsurların seçimi, oluşturdıkları figürler tarafından belirlenmez. Bir eşkenar veya kareyi simetrik olarak daha küçük üçgenlere bölmenin başka yolları da vardır. Yarı kare ve yarı eşkenar neden olası seçeneklerden daha iyidir? Burada hakkında hiçbir şey söylenmeyen üçüncü bir soru, temel üçgenlerin büyüklüğüdür. Daha sonra (57c) bunlardan

⁹² μή olarak okuyorum. δέ ile anlam şudur: “Bunu test eden ve bu özelliğe sahip olduğunu ispatlayan kişi.” Fakat bu yanlış anlamdır: Eğer sebep çok uzun bir hikâye olmasaydı, Platon kendisi ispatlayabilirdi.

⁹³ τό τοῦ πυρὸς, yani σῶμα, müteakip σώματα’dan sağlanır. “Töz” (A.-H.) değil, geometrik katı figür.

⁹⁴ κατὰ δυνάμιν. Krş. Eucl. 10, Tan. 2, “Düz çizgiler, üstlerindeki kareler aynı alanla ölçüldüğünde, kare olarak eş ölçeklidir (δυνάμει σύμμετροί)” (ama uzunluk olarak eş ölçekli olmayabilirler).

oluşan katıların her birinin birçok büyüklükte olması gerektiği görülecektir. Bu, temel üçgenlerin birden fazla büyüklükte olması gerektiğiyle mi ilgilidir? Mevcut pasajın zımnen ima ediyor gibi görünebileceği gibi, Platon'un burada üzerinde durmayı reddettiği bu özel üçgenlerin erdemlerinden biri sayesinde, her temel üçgenin bir büyüklüğünün yeterli olduğunu savunacağım (s. 321).

İki temel üçgenin seçimi şimdi yapılmıştır. Platon, katılarının eşkenar ve kare yüzlerini onlardan oluşturmaya başlamadan önce, katıların yapısının açıklaması gereken fiziksel dönüşüm sürecini bir kez daha hatırlar. Bu dönüşümden ilk bahsedildiği yerde (49b), dört birincil cismin de bir döngü içinde birbirine dönüştüğünü, "*hayal ettiğimiz* gibi," gördüğümüz söylenmişti. Şimdi bize bunun aslında olamayacağı söylenir, çünkü dönüşüm katıları temel üçgenlerine ayırarak ve bunları başka katılar hâlinde yeniden toplayarak gerçekleştirilmelidir. Olanın bu olduğu basitçe teorinin bir parçası olarak varsayılır. Fakat seçilen katılardan biri olan küp, diğer üçünden farklı bir üçgenden yapılmıştır. Bunun sonucunda, küpün tahsis edileceği toprak, ateşe, havaya veya suya dönüşemez. Dönüşüm bu üçüyle sınırlı olmalıdır.



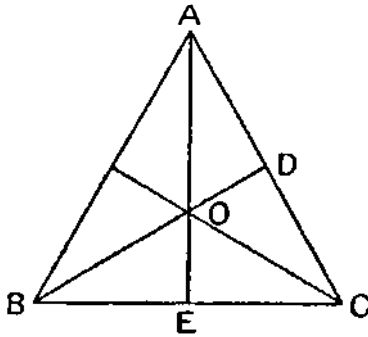
[54b5] Daha önce yeterince açık bir şekilde ifade edilmeyen bir nokta üzerinde şimdi daha kesin olmalıyız.⁹⁵ Sanki dört tür de birbirine dönüşebilirmiş gibi görünüyordu; ama bu görünüş aldatıcıdır, [54c] zira seçtiğimiz üçgenler dört türe yol açar ve üçü çeşitkenar üçgenden oluşturulurken, sadece dördüncüsü ikizkenardan oluşturulur. Bu nedenle, hepsinin ayrışma yoluyla birbirine dönüşmesi—küçüklerin birçoğundan büyüklerin birkaçını oluşturma ve bunun tersi—mümkün değildir. Fakat üçü bunu yapabilir; zira bunların hepsi bir üçgenden oluşur ve daha büyük cisimler parçalandığında, birçok küçük cisim kendilerine özgü figürlerini alarak aynı üçgenlerden oluşacaktır ve yine daha küçük cisimlerin birçoğu üçgenle-

⁹⁵ 53e'de *bazı* (ama hepsi değil) birincil cisimler ayrışma yoluyla birbirine dönüşebileceği söylenmişti. Bir sonraki cümle 49b, c'ye atıf yapar.

rine dağıldığında, [54d] bunların oluşturduğu toplam sayı, tek bir cisme ait olan daha büyük boyutta tek bir yeni figür üretecektir. Bir-birlerine dönüşmelerine dair bu kadarı yeterli.



Toprağın dönüşüm döngüsünden dışlanması, küpü toprağa tahsis etme kararının bir sonucudur. (Aristoteles dâhil) diğer fizikçiler toprağın dönüşmesi konusunda bir sakınca görmedi; ve dışlama kesinlikle herhangi bir gözlem olgusu tarafından gerektirilmez ki Platon da zaten bunlara başvurmaz.⁹⁶ Platon şimdi dört düzenli katının inşasına geçer. Piramit, sekiz yüzlü ve yirmi yüzlü için ortak olan eşkenar üçgen yüzü oluşturmakla başlar. “Unsur,” “hipotenüsü kısa kenarın iki katı olan” yarı eşkenardır. Eşkenar, aşağıdaki şekilde bu unsurlardan (beklememiz gerektiği gibi, iki değil) altısının bir araya getirilmesiyle oluşturulur:



⁹⁶ Aristoteles, *de caelo* 306a2, açık açık, gözlemlenen olguların aksine ve *a priori* ilkelerin gerektirmesi sonucu, toprağın dışlanmasının makul olmadığını söyler. Tr.’un savunmasının anlamını göremiyorum: “Bariz yanıt, duyularımızın deliline ilişkin olarak, Aristoteles’in ifadesinin bir yanlış yorumu dayandığıdır ve ‘makuliyet’ açısından şudur: Eğer deneyim diğer ‘köklerin’ dönüşümüne ilişkin örnekleri *gerçekten* sağlıyorsa, fakat toprağın dönüşümü için hiçbir örnek sağlamıyorsa, bir toprak parçacığının diğer üç cisminkinden kökten farklı bir geometrik yapıya sahip olduğu ‘makul’ bir görüştür” (s. 404).



[54d3] Bir sonraki açıklanacak şey, her bir cismin ne tür bir figüre sahip olduğu ve onu oluşturmak için bir araya gelen sayılardır.⁹⁷

İlk önce en basit ve en küçük figürün (piramit) oluşturulması gelecek. Bunun unsuru, hipotenüsü kısa kenarın iki katı uzunlukta olan üçgendir. Bu tür üçgenlerden bir çifti köşegen boyunca birleştirilirse⁹⁸ ve bu üç kez yapılırsa, [54e] köşegenler ve daha kısa kenarlar bir merkez olarak aynı noktaya dayanırsa, bu şekilde altı adet üçgenden tek bir eşkenar üçgen oluşur.



İşte şimdiye kadar tatmin edici bir şekilde açıklanmamış, görünüşte keyfi başka bir özellik daha.⁹⁹ Platon'un kendisi eşkenarın iki temel üçgenden oluşabileceğini belirtmişti (54a). Neden altı tane alıyor? Daha sonra bir sebep önerilecektir (s. 322). Platon eşkenar yüzü oluşturduktan sonra, (böyle dört yüzü olan) piramidi, sekiz yüzlüyü ve yirmi yüzlüyü oluşturur.



[54e3] Dört eşkenar üçgen bir araya getirilirse, üçlü gruplar hâlinde buluşan düzlem açıları tek bir katı aç, [55a] yani en geniş düzlem

⁹⁷ “Sayılar,” “birimlerin sayıları,” yani temel üçgenler anlamına gelebilir; fakat katıda yüzlerin, açıların vs. sayıları da vardır.

⁹⁸ Muhtemelen ortaya çıkan figürün (*CDOE* yamuğu) köşegeni, yani hipotenüs *CO*. Krş. 36c'deki *κατὰ διάμετρον*. Figür oluşturmanın uygun geometrik yöntemleri değil, sadece parçaları bir yapbozda olduğu gibi bir araya getirmek söz konusu olduğundan, yamuktan bir eşkenar oluşturmanın bir sakıncası yoktur. Platon, diyagram kullanmayarak, figürü elinden geldiğince kısa bir şekilde tasvir eder.

⁹⁹ A.-H.'in önerisi incelemeye tabi tutulduğunda ayakta kalmayacaktır. Cook-Wilson'ın önerisi (Tr., s. 374)—bölümlemenin A, B, C'ye göre simetrik olduğu—doğru ama bu neden önemli? Taylor'un “ağırlık merkezi”ne yaptığı atıf, “(çok ince bir tektip tabaka olarak düşünülen) üçgenin ağırlığa sahip olduğu varsayılırsa” bile pek alakalı değildir ki varsayımın kendisi şüphelidir. Heath (*Euclid* 2, 98) Pythagorasçılara atfedilen teoremi kanıt olarak gösterir: Her birinin bir açısız noktası ortak bir noktada olacak şekilde bitişik olarak yerleştirilmiş altı eşkenar üçgen veya üç altıgen veya dört kare, bu noktanın etrafındaki dört dik açıyı dolduracaktır.

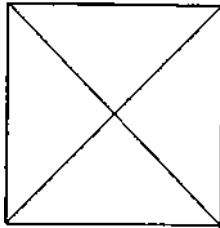
açısından sonra gelen açıyı (180°) oluşturur. Böyle dört açı üretildiğinde, özelliği tüm çevreyi eşit ve benzer parçalara bölmek olan en basit katı figür oluşur.¹⁰⁰

Aynı (temel) üçgenler sekizli bir eşkenar üçgen grubu hâlinde bir araya getirildiğinde ve dört düzlem açısından oluşan katı bir açı ürettiğinde, ikinci bir cisim (sekiz yüzlü) oluşur. Böyle altı katı açının üretimi ile ikinci cisim tamamlanır.

Üçüncü cisim (yirmi yüzlü), birbirine uydurulmuş yüz yirmi temel üçgenden [55b] ve her biri beş eşkenar üçgen düzlem tarafından kapsanan on iki katı açıdan oluşur;¹⁰¹ ve bu cismin eşkenar üçgenler oluşturan yirmi yüzü vardır.



İkinci temel üçgen, yarı kare, şimdi küpün kare yüzünü oluşturmak için kullanılır. Burada Platon yine gerekenden daha fazla unsur kullanır: iki yerine dört. Bu, kenarda tutacağımız başka bir nokta.



¹⁰⁰ Martin περιφερής'i doğru olarak piramidin içine çizildiği varsayılan kürenin çevresi olarak anlar (böylece Tr., s. 376). *Euclid* 13.13'te. "Bir piramit oluşturmak, onu belirli bir kürenin içine almak" vs. tek bir problem olarak ifade edilir. Son sözler piramidin düzenli olduğu anlamına gelir. Piramit "en basit" figürdür, çünkü bir katıyı içerebilecek yüzlerin en küçük sayısı 4'tür.

¹⁰¹ Tr. (s. 376) τριγώνων'u ("üçgenler") bağımlı genitif olarak alarak γωνιών'u ("açı") (bir önceki cümlede olduğu gibi) ἐπιπέδων ("düzlem") ile anlar: "eşkenar üçgenlere ait beş düzlem açısı." Katı bir açının ikiden fazla düzlem açısı tarafından "kapsanan" (περιχομένην) olarak tanımlandığı (*Euclid* 11, Tan. 2) doğrudur; fakat Platon yukarıda katı açıdan düzlem açılarından (ἐκ) oluşuyor diye söz eder ki genitiflerin kuruluşu da zordur. Ayrıca 55c'de ἕξ ἐπιπέδους τετραγώνους ἰσοπλεύρους "altı dört köşeli eşitkenar düzlem" anlamına gelir.



[55b3] Burada, bu cisimleri oluşturan iki unsurdan biri üzerine düşeni yapmıştır. Fakat ikizkenar üçgen, dik açıları merkezde buluşacak şekilde dürtlü gruplar hâlinde bir araya getirilerek, dördüncü cismi oluşturmaya devam etti ve böylece tek bir eşkenar dürtgen oluşturdu.

[55c] Bir araya getirilen bu tür altı dürtgen, her biri üç düzlem dik açıdan oluşan sekiz katı aç üretti. Ortaya çıkan cismin şekli kübikti ve yüzleri altı dürt köşeli eşkenar düzlemli.



Platon'un sadece dürt birincil cismi vardır ve bunlar şimdi sağlanmış. Fakat hâlâ bir kullanımının bulunması gereken beşinci düzenli katı, on iki yüzli, kalır.



[55c4] Hâlâ birinin oluşturulması kaldı: beşincisi; ve tanrı onu bütün için kullandı ve üzerine hayvan figürlerinden bir desen yaptı.



On iki yüzli oluşturulmaz. Platon iki temel üçgeninin hiçbirinin on iki yüzünün beşgen yüzlerini oluşturamayacağını biliyordu: On iki yüzli, aslında, taban açılarının her birinin dikey açının iki katı olduğu bir ikizkenar üçgen vasıtasıyla oluşturulmuştu.¹⁰² Herhangi bir birincil cisim için düzlem yüzleri olan bir on iki yüzliye ihtiyaç duymayan Demiourgos, “onu bütün için kullanır,” yani Lokrisli Timaios’un belirttiği gibi, bu figürün hacim olarak en çok yaklaştığı küre için. Bu anlam, Wyttenbach’ın *Phaidon* 110b üzerine yazdığı notta açıklanmıştır: Orada Sokrates, yukarıdan bakıldığında, küresel Yer’in çeşitli renklere sahip bir desenle ayırt edilmiş o “on iki deri parçalı toplardan biri”ne benzeyeceğini söyler. “Bir top yapmak için, her biri normal bir beşgen olan on iki parça deri alırsız. Malzeme esnek olmasaydı, düzenli bir on iki yüzümüz olurdu;

¹⁰² Bkz. Heath, *Euclid* 2, s. 98.

esnek olduğundan bir top elde ederiz.”¹⁰³ Böylece burada Platon, küresel şekle genişleyen esnek bir on iki yüzlü hayal eder. διαζωγραφῶν kelimesi muğlaktır. “Ona çeşitli renklerden bir desen vererek” anlamına gelebilir; ama bu gökyüzü için pek uygun görünmüyor. Öte yandan, tüm gökyüzü “hayvanlar” ile kaplıdır—sadece Zodyak’ın on iki burcu değil, diğer tüm takımyıldızlar.¹⁰⁴

55c-d. Beş dünya olabilir mi?

Bu noktada Platon birden fazla “kozmos” olup olmadığı sorusunu yeniden açmak için argümanına ara verir.



[55c7] Şimdi, tüm bunları hesaba katan biri, dünya sayısının sınırsız/belirsiz mi sınırlı mı olduğunu söylememiz gerektiğine dair yerinde¹⁰⁵ soruyu ortaya atacak olursa, [55d] onları belirsiz saymanın, hakkında kesinlikle bilgili olması gereken konularda aslında belirsiz olan birinin görüşü olduğuna hükmedecektir.¹⁰⁶ Fakat onların doğa gereği aslında bir mi yoksa beş mi olduğundan söz etmek uygundur sorusunu sorup orada duracak olsaydı, daha makul bir şüphe hissetmiş olabilirdi. Bizim görüşümüz, aslında, olası açıklamaya göre, dünyanın doğa gereği tek bir tanrı olduğunu ilan eder; fakat bir başkası,

¹⁰³ Burnet, *ad loc.*, Plut., *Qu. Plat.* 1003c’yi alıntılayan Wyttenbach’a atıf yaparak: on iki yüzlü, unsurlarının sayısı ve açılarının genişliğinden ötürü, εὐκαμπές ἐστι, καὶ τῇ περιτάσει καθάπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι κυκλοτερὲς γίγνεται καὶ περιληπτικόν. Keza Pr. 3.141 pasajımızı *Phaidon* ile ilişkilendirir.

¹⁰⁴ Burnet’in önerisi—“gerçek gönderme, takımyıldızların haritasını çıkarmak amacıyla, görünüşe bakılırsa küresel olan tüm göğün on iki beşgen bölge olarak haritalanmasıdır”—Tr. (s. 377) tarafından onaylanarak alıntılanır, fakat göğün astronomlar tarafından bu şekilde haritalandırıldığına dair herhangi bir kanıtla desteklenmemiştir. Burnet öneriyi atıf yaptığı Newbold, *Arch. G. Phil.*, N.F. 12 (1906), 203’ten almıştır.

¹⁰⁵ ἐμμελῶς. Soru mevcut konuyla πλημμελές, “uyumsuz,” değildir.

¹⁰⁶ ἄπειρος’un (“belirsiz/bilgisiz”) iki anlamı üzerine kelime oyunu yine *Philebos* 17e’de ve olasılıkla *Theaet.* 183b’de geçer.

diğer hususlara bakarak farklı bir yargıda bulunacaktır. Ancak ona kapıyı göstermemiz gerekir.



Bu pasaj son derece muammalıdır. Önceki bağlamda, Platon'un katıları ile Leukippos ve Demokritos'un atomları arasındaki belli bir benzerlik dışında, bir dünyalar çokluğunu önerecek hiçbir şey yoktur. Atomcular bir arada var olan sayısız dünyanın olduğuna inanıyordu ama bunun sebebi cisimlerin atomlardan oluşması değil, atomların sayı olarak sınırsız ve boşluğun kapsam olarak sonsuz olmasıdır. Platon bu iki öncülü de reddederdi ve Atomcunun felsefesi için olumsuz görüşten başka bir şeyi yoktur.

Atıf yaptığı daha önceki pasajda (31a, b), “olası açıklamaya göre,” dünyanın kendi modelinin biricikliğine sahip olmasının onun için daha iyi olacağı savunulmuştu. Peki neden şimdi beş dünya için söylenecek bir şey olabileceği önerilir? Beş, birincil cisimlerin sayısı değil, sadece bahsedilen düzenli katıların sayısıdır. Neden düzenli katılar kadar çok dünya olsun ki? Daha önce herhangi birinin beş dünyaya inanmış olduğuna dair hiçbir delil yoktur;¹⁰⁷ ve düzenli katıların birincil cisimlerle ilişkisi, bildiğimiz kadarıyla, Platon'un kendisine ait yeni bir teori olduğuna göre, birinin buna inanmış olması için hiçbir sebep yoktu. Herhangi bir filozof beş unsura inanmış olsaydı bile bu, her biri bir unsurdan oluşan beş dünyanın olabileceğini düşünmek için bir gerekçe olmazdı.

Plutarkhos pasajımıza iki kez atıf yapar. *Delfi'deki E Üzerine* (11) incelemesinde, Platon'un “Doğadaki beş mükemmel figürü” beş birincil cisme tahsis ettiğini anlar: toprak, su, hava, ateş ve “gök” veya bazılarının dediği gibi, “ışık” veya “esîr” veya “beşinci töz, dairesel hareketin doğal olduğu ve zorunlu veya tesadüfi olmadığı tek cisim.” Bu görüşe göre, beş “*kosmoi*,” biricik evren içinde bu ci-

¹⁰⁷ Petron'u, bir üçgen içinde düzenlenmiş 183 dünya olduğuna dair acayip öğretisiyle, Platon'dan önce saymak için hiçbir gerekçe olmadığını daha önce (*C.Q.* 18, 1934, s. 14) savundum.

simlere uygun beş *bölge* anlamına gelir. Bu öneri, Demetrios'un Platon'un beş dünya önerisini herhangi bir makul veya olası gerekçeyle başvurarak desteklemediği itirazına yanıt olarak, *Kehanetlerin Durması Üzerine* (422f) adlı incelemede, Herakleon tarafından tekrarlanır. Herakleon, öğretiyi evreni beş bölgeye (*kosmoi*) ayırdığı gerekçesiyle Homeros'a atfeden eleştirmenlere atıf yapar: gök, su, hava, toprak, Olympos. Yer ve Olympos "ortak" bırakılmış; üç ara bölge üç tanrı arasında bölünmüştü (*Il.* 15.189). Benzer şekilde Platon, Bütünün "farklılıklarına" (διαφοραί) mükemmel figürler tahsis ederek, "beş *kosmoi*'dan söz etti: toprağın, suyun, havanın, ateşin ve bunları kapsayan sonuncusunun, on iki yüzlünün, *kosmos*'u. Geniş yayımlı ve çok dönüşlü on iki yüzlünün *kosmos*'una ruhun (yani kürenin) devirlerine ve hareketlerine uygun figürü tahsis etti." Daha ileride, Soli'li Theodoros'tan alıntılanan biraz bulanık açıklamalar ve Ammonios'un bunlara yönelik eleştirileri, [Homeros'taki] Bölüşüm'ün dışında kalan Homeros'un Yer'i ve Olympos'u ile birbirinden ve diğerlerinden farklı türdeki temel üçgenlere dayandıkları için birincil cisimlerin dönüşümünde rol oynamayan Platon'un küpü (toprak) ve on iki yüzlüsü (Gök) arasında daha yakın bir benzerlik önerebilir. Homeros'un "göğü" (ateş), havası ve suyu, hepsi aynı üçgene dayanan ve birbirine dönüşen üç ara cisme karşılık gelecektir.¹⁰⁸

Bildiğim kadarıyla, pasajı bizim kadar karanlık bulan antiklerin sağladığı tüm ışık budur. On iki yüzlüyü ilk kez *Epinomis*'te (981c) görünen beşinci cisim formu esir ile ilişkilendirmekte haklı olmadıkları takdirde, önerileri alakasızdır. Zeller, Platon'un "önceki öğretisinden bu sapma"nın onun kendisine atfedilmesi gerektiği kanısındaydı, çünkü Ksenokrates, *Platon'un Yaşamı*'nda, hayvanla-

¹⁰⁸ Damaskios, *de princ.* 124^b (Eudemos'u takiben, frag. 117) tarafından Pherekydes'e atfedilen şema ilginç bir şekilde benzerdir. İlk üç ilke Zas (gök), Khthonie (toprak/yer) ve Zaman'dır; daha sonra Zaman kendi tohumundan ateş, hava, suyu yapar. Bunlar, yazarın πεντέκοσμος (beş dünya) anlamına gelebileceğini söylediği Pherekydes'in kelimesi πεντέμυχος (beş bucak/köşe) ile bağlantılıdır.

rın Bölünmesini, “beş figür veya cisim olarak adlandırdığı tüm hayvanların unsurlarına, yani esîr, ateş, su, toprak, havaya” ulaştığı noktaya taşıdığından söz etmiştir.¹⁰⁹ Ksenokrates’in ifadesinin Platon’un yaşamının sonlarına doğru verdiği sözlü öğretiye dayanması gerektiği tahmin edilir.

Ya pasajımız açıklanamaz olarak bırakılmalı ya da onda beşinci bir cisim formunun olasılığına örtülü bir gönderme görmeliyiz. Bu beşinci cisim her hâlükârda burada ilgilendiğimiz dört cisimden daha yüksek bir düzeye ait olarak düşünülecek ve Platon’un açıklamayı amaçladığı fiziksel dönüşüm süreçlerinde hiçbir payı olmayacaktır. Yine de Platon’un tek bir kozmosa (= *dünya*) veya sınırsız sayıda dünyaya alternatif olarak bir dünyada beş *kosmoi* (= *bölge*) olduğu mefhumundan neden söz etmesi gerektiği, hâlâ bir muammadır.¹¹⁰

55d-56c. Dört birincil cisme düzenli figürlerin tahsis



[55d7] Şimdi oluşumunu tasvir ettiğimiz figürleri ateş, toprak, su ve hava arasında paylaştıralım.

Kübik figürü toprağa tahsis edelim; [55e] zira dört türün içinde, toprak, cisimlerin en hareketsiz ve en plastik olanıdır.¹¹¹ Tabanları en

¹⁰⁹ Zeller 2⁴, 951. Ksenokrates’ten pasaj Simplicios tarafından alıntılanır, *Phys.* 1165.33 (ve başka yerde iki kez). Simplicios şunu ekler: ὥστε ὁ αἰθέρ πέμπτον ἄλλο τι σῶμα ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ αὐτῷ (τῷ Πλάτῳ) παρὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα: “Böylece onun (Platon) için de esîr, dört unsurun yanı sıra, beşinci bir başka basit cisimdir.” Bkz. Harvard’ın *Epinomis* 981b üzerine notu.

¹¹⁰ Sayın A. T. Nicol bana şöyle yazar: “Platon, on iki yüzlüyü unsurların tasvirinin dışında bıraktığı gibi, diğer düzenli katıların yerine on iki yüzlüyü koyarak ve bunun sonucunda onları dışarıda bırakarak beş farklı *kosmoi*’un elde edilebileceğini ima ediyor olabilir.”

¹¹¹ “Plastik,” kendisine verilen şekli koruyan anlamında. “Hareketsiz,” “hareket ettirilmesi zor olan”a (aşağıda δυσκίνητος; “direngen,” “ağır hareket eden,” A.-H.) eşdeğerdir, yoksa “dengeli” değildir, zira yirmi yüzlünün (su) diğer

dengeli olan figür bu tasvire en iyi şekilde yanıt vermelidir; ve bir taban olarak,¹¹² başlangıçta varsaydığımız üçgenleri alırsak, üçgenin kenarları eşit olan yüzü, doğa gereği, kenarları eşit olmayan üçgenin yüzünden daha dengelidir; ve ayrıca her biri iki üçgenden oluşan iki eşkenar yüzeyden kare, hem parçaları hem de bir bütün olarak üçgen-den zorunlu olarak daha dengeli bir tabandır. [56a] Buna göre, bu figürü toprağa tahsis edersek, açıklamamızın olasılığını koruyacağız; ve geriye kalanlardan en az hareketli olanı suya, en hareketli olanı ateşe ve ortancayı havaya. Yine en küçük¹¹³ cismi ateşe, en büyüğünü suya, ortancayı havaya tahsis edeceğiz ve yine en keskin açılı cismi ateşe, sıradakini havaya, üçüncüsünü suya.

Şimdi, tüm bu figürlere bakıldığında, en az yüze sahip olan (piramit) en hareketli olan olmalıdır, çünkü en keskin kesici kenarlara [56b] ve her yönde en keskin noktalara sahiptir ve dahası en az sayıda benzer parçadan oluştuğu için en hafifi olmalıdır;¹¹⁴ ikincisi

üç cisimden en zor hareket ettirileni olduğu söylenir, oysaki onların en az dengeli olanıdır (58d'de dikkat çekilen bir olgu). Her türden katıları içeren karışık bir kütlede küpler yer değiştirmesi en zor, piramitler en kolayları olacaktır, çünkü piramitlerin kenarları ve köşeleri keskindir ve böylece en küçük bir itki onları diğerleri arasında iteklerdi. Bir sonraki cümle, toprağın en dengeli cisim olduğu için yer değiştirmesi en zor ve en plastik cisim olduğunu savunur.

¹¹² βάσις burada anlamını öncesinde gelen βάσεις'ten alır: bir katıya üzerinde durması için taban olarak hizmet eden yüz; buna göre, üçgenlere uygulandığında, üçgenlerin katılar için olası taban olarak düşünülen yüzleri anlamına gelir (her ne kadar hiçbir katı, yüz olarak bir temel üçgene sahip olmasa da), yoksa bir düzlem figürünün "tabanı"nın taşıdığı sıradan anlama (yani figürü kapsayan çizgilerden biri) gelmez. Krş. Tr., s. 380.

¹¹³ Tr.'un belirttiği gibi (s. 381), daha sonra her bir birincil cisim için birkaç büyüklük derecesi olduğunu duyacağız fakat bu nokta 57c'de gerçekten bahsedilene kadar hesaba katılmaz. Burada her üç cismin aynı büyüklükte eşkenar yüzlere sahip olduğu varsayılır.

¹¹⁴ ἐλαφρότατον "en hafif" ("en çevik" değil, A.H., bu = εὐκινητότατον) anlamına geliyor olmalıdır, çünkü sebep parçaların az sayıda olmasıdır; böylece Aristoteles, *de caelo* 299b31. Krş. 58e, Büyük parçacıklardan oluşan su ağırdır ve hareket ettirmesi daha zordur; 59c, Tunç altından *daha hafiftir*, çünkü daha büyük aralıkları vardır. 62c vdd.daki hafiflik ve ağırlık analizine göre, herhangi bir birincil cismin daha büyük bir miktarı daha küçük

(sekiz yüzlü) bu açılardan ikinci, üçüncüsü (yirmi yüzlü), üçüncü olmalıdır. Dolayısıyla olasılığa olduğu kadar gerçek bir akıl yürütmeye de uygun olarak, oluşturduğumuz katı figürler arasında piramidi ateşin unsuru ya da tohumu¹¹⁵ olarak alabiliriz; oluşum sırasına göre ikinci (sekiz yüzlü) havanıniki olarak; üçüncüyü (yirmi yüzlü) suyunki olarak.

Şimdi tüm bu cisimleri¹¹⁶ o kadar küçük düşünmeliyiz ki, [56c] bu türlerin herhangi birinden oluşan tek bir cisim, küçüklüğü nedeniyle bizim için görünmezdir; ancak belli bir sayıda toplandığında bunların kütleleri görülebilir. Ve onların sayılarına, hareketlerine ve genel olarak güçlerine ilişkin olarak, tanrının, onları her ayrıntıda iknaya isteyerek itaat eden Zorunluluğun kabul ettiği en kesin mükemmelliğe getirdiğinde, onları uygun oranda ayarladığını varsaymalıyız.



Son paragraf, şekillerin belirlenmesine, birincil cisimlerin sayılarının, hareketlerinin ve güçlerinin uygun oranda ayarlanmasını ekler. “Sayılar” veya “miktarlar” (πλήθη), 57c’de aynı kelime her bir türün ana kütlesi anlamına geldiği gibi, muhtemelen birkaç türün toplam miktarları anlamına gelir. Bu miktarların 31b vdd.da Demiourgos tarafından belirlenen geometrik orandaki terimler oldu-

bir miktarından daha ağırdır ve bu sadece onu kendine özgü bölgesinden zorla uzaklaştırma teşebbüsüne daha büyük bir direnç gösterdiği anlamına gelir. Bir başka unsurun bölgesine zorlanacağı ve onun içinden ilerlemesi gerektiği için, “en çevik” cisim aynı zamanda “en hafif” olanı olacaktır. Bir ateş piramidini havanın sekiz yüzlüleri arasında zorlamak, bir sekiz yüzlü piramitler arasında zorlamaktan daha kolaydır.

¹¹⁵ “Unsur” (“birim,” Tr.) çünkü piramit gerçek unsurlarına (üçgenler) ayrıldığında, ateş kendisine özgü hareketleri ve güçleri ile haddi zatında var olmayı bırakır (gerçi Platon bu hususta daha sonra pek açık değildir). “Tohum” (Anaksagoras’ın sisteminde mikroskobik cisimler için kullanılan bir terim) “unsur”un burada bu anlama sahip olduğunu göstermek için eklenir.

¹¹⁶ Bu son sözlerin geçerli olduğu tüm dördü (yoksa Tr.’un dediği gibi, s. 382, sadece adı verilen son üçü değil).

ğunu tahmin etmiştik. Hareketler ve güçler, geometrik şekiller oluşturulmadan önce bedensel olanın tasvirinde plansız ve ölçüsüz olarak yer alan değişken ve etkin niteliklerdir (53a). Bunların bahsinin hemen ardından Zorunluluğa yapılan bir gönderme gelir; bunlar Gezgin Nedene aittirler, fakat Demiourgos Zorunluluğun izin verdiği ölçüde düzen ve oran getirir. Belirttiğimiz gibi, birincil cisimlerin parçacıkları sadece geometrik düzlemlerle ayrılmış boş mekânın parçaları değil, bir sonraki paragrafta tasvir edilen savaşta kuvvetlice uygulamaya konan hareketler (değişimler) ve güçlerle canlandırılmış ve doldurulmuştur. *Theaitetos*'ta (yukarıda, s. 284) olduğu gibi, bu değişimler ve güçlerin, duyarlı varlıklar üzerinde yaratabilecekleri herhangi bir etkinin dışında, birincil cisimlerde var olduğu tasavvur edilir.

56c-57c. Birincil cisimlerin dönüşümü

Artık düzenli katılar dört tür cisme tahsis edildiğine göre, bazılarının diğerlerine dönüşümü, bu teorinin varsayımları tarafından koşullanmış terimlerle tasvir edilebilir. Bunlar şunlardır: (1) parçacıklar üçgen veya kare yüzlerine ayrılabilirler ve bu yüzler de “bir araya getirildikleri” temel üçgenlere; (2) bu temel üçgenler var olmaya devam edebilir, mekânda sürüklenebilir ve aynı veya farklı figürler olarak yeniden birleşebilir; ama şu kısıtlamayla: (3) farklı bir kalıba sahip toprak üçgenleri sadece toprak parçacıkları olarak yeniden birleşebilir. Çeşitli süreçlerin tasviri son derecede yoğundur ve dolayısıyla yanlış anlaşılmıştır.

Birinci bölüm, topraktan ara cisimler yoluyla ateşe doğru, yukarı yönlü dönüşümle ilgilidir. Üç ayrışma durumu tasvir edilir ve ana fail, dört katının en etkini, hareketlisi ve nüfuz edeni olan aştır. Daha az hareketli figürleri parçalayıp temel üçgenlerini yeniden birleşmek üzere serbest bıraktığı ve toprağı, suyu, havayı nasıl etkilediği söylenir.

§§§§§ §§§§§

[56c8] Şimdiye kadar türlerle ilgili söylediğimiz her şeyden,¹¹⁷ [56d] olguların en olası açıklaması şöyle olacaktır.

Toprak ateşle buluştuğunda ve onun keskinliğiyle çözündüğünde sürüklenecektir—ister çözündüğünde, ateşin kendisi veya ister bir hava veya su kütlesi ile sarılmış olsun—ta ki kendi parçaları bir yerde birbiriyle karşılaşınca ve tekrar birbirine geçip toprak oluncaya kadar; zira bunlar asla başka bir türe dönüşemez.

§§§§§ §§§§§

Ateş toprağı parçalar. Bu ilk durum, ısının katı cisimler (“toprak”) üzerindeki etkisidir, cisimler ister gerçekten bir alev içinde yansın, ister çevreleyen bir hava veya su kütlesi ile “sarılsın.” Toprak-küplerinin yüzleri veya onları oluşturan üçgenler sadece küpler hâlinde yeniden birleşebilir. Suya, havaya veya ateşe dönüşüm olamaz. Bu, gördüğümüz gibi, kübik figürü toprağa tahsis etmenin bir sonucudur. Diğer iki durumda dönüşüm vuku bulur.

§§§§§ §§§§§

[56d6] Fakat (1) su, ateşle veya yine havayla parçalara ayrıldığında, bir ateş ve iki hava parçacığının birleşmeyle ortaya çıkması mümkün-

¹¹⁷ ὧν περὶ Α²FWY olarak okuyorum: ὧνπερ A. Burnet, Rivaud ve Tr. ὧνπερ’i tercih eder, fakat bu ἐκ πάντων’u “her şey göz önüne alınırsa” ile (ama bu ἐκ πάντων τούτων için normal Yunanca değildir) ve ὧνπερ τὰ γένη προειρήκαμεν’i “türlerini adlandırdığımız şeyler” ile (oysa söz konusu şeyler “türler”dir) çevirmeyi gerektirir. Eğer bir müstensih bir düzeltmen tarafından eklenmesi gereken bir çizgiyi atlamış olursa ve sonuç ancak dili zorlayarak yorumlanabilecek bir okumaysa, hatayı “*lectio difficilior*” olarak savunmak gerçekten bilimsel değildir. [A² = A elyazmasının düzeltmeni tarafından yapılan düzeltme. A. E. Taylor düzeltmenin ὧνπερ’i ὧν περὶ olarak düzeltmesini *lectio difficilior*’un [“daha zor olan okuma” = ὧνπερ] bir düzeltmesi olarak yorumlar ve bu yüzden otoriteden yoksun olduğunu öne sürer. Cornford’un buradaki eleştirisi özellikle Taylor’a yöneliktir. –ç.n.]

dür; [56e] ve (2) çözünen tek bir parçacıktan¹¹⁸ gelen hava parçaları, iki ateş parçacığına dönüşebilir.



(1) Ateş (veya hava) suyu parçalar. Su kaynatıldığında, sıcak buhar ve buğuya dönüşür ve bu da havaya karışır veya yine su, güneşin ısıttığı hava tarafından buharlaştırılır. Çevredeki hava daha sıcak olacaktır. Teori bunu her bir yirmi yüzlünün (su) 20 yüzünün 2 sekiz yüzlü (hava) ve 1 piramit (ateş) olarak yeniden toplandığını varsayarak açıklar. Ateş piramidinin mevcudiyeti, havanın ısınmasını açıklayacaktır. Yüzlerin sayıları böylece suyun (kısmen havaya, kısmen ateşe) tam bir dönüşümünü “*mümkün*” kılar. Dönüşümün her zaman tam olması gerektiği söylenmez; fakat Platon’un amacı, herhangi bir sayıdaki su yirmi yüzlüsü ile başladığında, bunların bileşenlerinin burada tasvir edilen—bazı hava parçacıklarının ve bazı ateş parçacıklarının üretildiği—ara aşamadan geçtikten sonra, tamamen ateş piramitlerine dönüşebileceğini göstermektir. Ara aşamanın, zorunlu değilse de en azından normal sayıldığı görülüyor; zira figürlere bakılırsa, yirmi yüzlünün 20 yüzünün hemen 5 piramit olarak yeniden oluşmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur. Öyleyse, bu ara aşamada sonuç, 1 ateş piramidi ve 2 hava sekiz yüzlüsüdür. (2) Ateş, çözme eylemini sürdürür ve—her biri yeniden birleşmeyle iki piramit oluşturabilecek—yeni oluşan sekiz yüzlüyü parçalar. Havanın ısınmasının nihai sonucu, havanın tamamen ateşe dönüşmesidir. Böylece suyun, hava ve ateş yoluyla, ateşten başka bir şeye dönüşmemesi teorik olarak mümkündür.

Şimdi (3) ateşin havaya, (4) havanın suya doğru aşağı yönlü dönüşümüne geçiyoruz.



[56e2] Ve tersine, (3) büyük miktarda hava veya su veya (belki) toprakla sarılmış küçük bir ateş, yerinde hareket eden bu kütleler

¹¹⁸ μέρως burada “parçacık” anlamında olmalıdır (krş. μέρη ὕδατος, 60e, 61b), ama d4’teki μέρη temel üçgenler anlamına gelir.

içinde hareket hâlinde tutulduğunda ve direndiğinde ve sonra yenildiğinde ve parçalara ayrıldığında, iki ateş parçacığı birleşerek tek bir hava figürü oluşturur. Ve (4) hava yenildiğinde ve küçük parçalara ayrıldığında, iki buçuk tam figürden, sıkıştırılarak tek bir tam su figürü oluşturulacaktır.



Aşağı yönlü dönüşümde, (3) en sıkı, hareketli ve etkin cisim, hâliyle ondan daha fazla olması gereken daha hantal hasımlar tarafından yenilmelidir. Böylece sadece az miktarda olan ateşi saran büyük miktarda diğer cisimlerin olması gerektiği söylenir. Ve ateş direniyor olarak temsil edilir; aslında, diğerleri gibi, benzerin benzerine çekiminden ötürü diğerlerinin arasından zorla ilerlemektedir ve en keskin cisim olarak maruz kaldığından daha fazla zarar verecektir. Fakat sayısı yeterince az olursa, yenilecek ve parçalanacaktır. İki ateş parçacığının yüzleri daha sonra tek bir hava parçacığı olarak yeniden oluşacak ve dönüşüm yine tam olacaktır. Daha önce olduğu gibi, 5 ateş piramidinin 1 yirmi yüzlü su olarak hemen birleşmesi olası görülmez. (4) Süreç sonuçta oluşan hava parçacıklarının suya indirgenmesiyle devam eder. Doğada bu, muhtemelen sis, bulut ve yağmur oluşumunda meydana gelir; fakat Platon, sanki hava parçacıklarının onlardan sayıca fazla, daha hantal su parçacıkları tarafından “yenilmesi” gerekiyor gibi konuşur. Sonuç suya tam bir dönüşüm olabilir, çünkü $2\frac{1}{2}$ sekiz yüzlü bir su parçacığı için gerekli olan 20 yüzeyi üretecektir.

Sudan ateşe yukarı yönlü ve ateşten suya aşağı yönlü tam dönüşüm artık açıklanmıştır. Eklenecek iki nokta kalmıştır: (a) bu sınırların ötesinde, her iki yönde de başka bir değişim meydana gelemez; (b) sınırlara ulaşılan kadar süreç durmayacaktır. Her iki nokta da (a) yukarı yönlü, (b) aşağı yönlü sürece atıfta bulunularak yapılır.



[56e7] Bu açıklamayı şöyle bir kez daha gözden geçirelim. (a) Diğer türlerden biri ateşle sarılıp [57a] onun köşelerinin ve kenarlarının kes-

kinliği ile kesilip parçalandığında, (α) ateş şeklinde yeniden birleşirse, kesilip parçalanmanın bir sonu vardır; zira türdeş ve özdeş olan hiçbir tür, kendisiyle aynı durumda olan türde herhangi bir değişime neden olamaz veya ondan ötürü bir değişime uğrayamaz. Fakat (β) bir başka türe dönüşerek, daha zayıf bir cisim daha güçlü bir cisimle mücadele ettikçe, ayrışma sona ermez.



Platon burada, birincil bir cismin “etkin gücü”nün ($\deltaύναμις τοῦ ποιεῖν$) yalnızca kendisine benzemeyen şeyi etkileyebileceği ilkesini ortaya koyar: sıcak yalnızca soğuğu değiştirebilir vs. Dolaşısıyla yukarı yönlü dönüşüm tamamlandığında, daha fazla bir şey vuku bulamaz.

(Yanlış anlaşılmış olan) ikinci cümlede, “bir başka türe dönüşme,” yukarıda “ateş şeklinde yeniden birleşme” ile karşılaştırılır. Söz konusu durum, ateşin etkisi altındaki (havanın değil) suyun durumudur. Su doğrudan ateşe dönüşmez, su parçacığının iki hava parçacığı ve bir ateş parçacığı olarak yeniden toplandığı ara aşamadan geçer. Burada ateşin dışında “başka bir türe dönüşüyor,” yani havaya; ve o formda iken, daha zayıf olan cisim (hava), başlangıçta ona saldırmış, daha güçlü cisimle (ateş) hâlâ mücadele hâlinindedir. Ateş yeterince güçlüyse, kalan hava parçacıklarını parçalayıp bütünü ateşe çevirene kadar durmayacaktır.

Aynı iki ilke şimdi aşağı yönlü dönüşüm için de uygulanır.



[57a7] Ve diğer yandan, (b) birkaç küçük parçacık çok sayıda daha büyük parçacıkla sarıldığında [57b] ve parçalanıp söndürüldüğünde,¹¹⁹ o zaman (α) hâkim türün figüründe birleşmeye razı olurlarsa sönme işlemi sona erer: ateşten hava, havadan su gelir. Fakat (β) eğer onlar (daha kü-

¹¹⁹ “Söndürüldüğünde,” Platon’un (56e2’de olduğu gibi) özellikle ateşin büyük parçacıklar tarafından sarılmasını düşündüğünü gösterir; fakat ifade, cümlelerin son kelimelerinin gösterdiği gibi, doğrudan suya dönüşen hava için de geçerlidir.

çük parçacıklar) bunlara ¹²⁰ (hava veya su) doğru yoldaysa ve diğer türlerden biri onlarla karşılar ve çatışır, ayrışma süreçleri ya itmeyle tamamen çözünene ve akrabalarına kaçana kadar durmaz ya da yenilirler ve bir kısmı galip cisimle tek bir cisim oluşturur ve onu mesken edinirler.



Bu aşağı yönlü dönüşümde, daha küçük cisimler daha büyükleri tarafından parçalanır: ateş hava tarafından, hava su tarafından. (α) Ateş parçacıklarının yüzleri tamamen hava, hava parçacıklarının yüzleri su olarak yeniden birleşebilir ve sonra sürecin öncekiyle aynı sebepten dolayı durması gerekir: benzer benzerine etkide bulunamaz. (β) İkinci ifade, yukarıdaki paraleli gibi yanlış yorumlanmıştır. Suyu doğru “yolda” olan ateş parçacıklarına hava aşamasından geçerken ne olabileceğini açıklar. Bu aşamada bir başka türün cisimleri tarafından saldırıya uğrayabilirler. Bu durumda parçalanma işlemi devam edecek ve tüm ateşin havaya dönüştüğü noktada durmayacaktır. İki sonuçtan biri takip edebilir: ya yeni oluşan hava parçacıklarının yeniden parçalandığı gevşek üçgenler, başka bir yerde ateş parçacıkları—onların ilk baştaki “akrabaları” ¹²¹—olarak yeniden oluşmak üzere kaçabilir; ya da sonunda su (“galip cisim”) olarak yeniden birleşebilirler. İkinci durumda, su bölgesini mesken edinirler ve süreç daha ileri gidemez.

¹²⁰ ἐὰν δ' εἰς ταῦτα (Y) veya αὐτὰ (A) ἴη olarak okuyorum. Tr.'un dediği gibi, εἰς αὐτὰ (veya ταῦτα) ἴη “diğerlerine saldırıyor” (A.-H.), “*setzen sie aber den kampffort*” (Apelt) anlamına gelemes; bunun ἐπ' αὐτὰ olması gerekirdi ki anlam da alakasızdır. Tr.'un εἰς ταῦτα ἰεναί'ın “uzlaşmak” anlamına geldiğine dair kendi önerisi (alıntılıdığı) *Apol.* 36c tarafından desteklenmez: Orada εἰς ταῦτα ἰόντα “bu işlerle uğraşarak” anlamına gelir ve her hâlükârda ἀλλήλοις gerekirdi. εἰς ταῦτα ἰεναί “bu türlere dönüşmek,” εἰς ἄλλο γε εἶδος ἔλθειν (56d5), εἰς ἄλλο τι γιγνόμενον (57a5) gibidir. Tam bir paralel τὸ ἐξ ἀέρος εἰς ὕδωρ ἰὸν ὁμίχλη “sis havadan suya doğru yolda olandır” (66e).

¹²¹ Daha sonra (58a-c üzerine) bu seçeneğin figürsel değişimin sonucu olarak hacimsel genişmeden ötürü olabileceği önerilecektir: Hacimsel genişme gevşek unsurların bir kısmının herhangi bir düzenli figür olarak yeniden oluşmasına yer bırakmaz.

Bir sonraki paragraf parçacıkların sürekli dönüşümünün nasıl sürekli yön değişimleri içerdiğini açıklar. Örneğin, bir grup hava parçacığı ateşe dönüştüğünde, ana hava kütesine çekilmeyi bırakacaklar ve ana ateş kütesine doğru hareket etmeye başlayacaklardır.



[57c] Ayrıca bu muameleye maruz kaldıkları sırada hepsi bölgelerini değiştirir. Zira çeşitli türlerin ana kütleleri, her biri kendi yerinde birbirinden ayrı dururken, Alıcı'nın hareketinden ötürü, herhangi bir zamanda kendilerine benzememeye ve diğer türlere benzemeye başlayan kısımları, sallanma ile benzemeye başladıkları diğerlerinin yerine doğru taşınır.



Burada başvuru hareket ilkesi, daha önce 52d vdd.da (s. 276) tasvir edilen kaosta işleyen, benzerin benzerine çekimidir. Bir harman savurma sepeti gibi davranan Alıcı'nın sallanması, “birbirine en benzemez türleri birbirinden en uzak şekilde ayırmış ve en benzerleri birbirinin en yakınına itmişti; bu sayede farklı türler, onlardan oluşan düzenli bir bütün ortaya çıkmadan önce bile farklı bölgelere sahip olmuştu.” Bu hareket denetimsiz olsaydı, birincil cisimleri dört ayrı bölgeye ayırırdı. Fakat dönüşüm süreci, farklı türler olarak yeniden oluşan parçacıklar sürüklenerek bölgelerini değiştirdikçe, bu eğilimi sürekli olarak tadil eder. Hareket, herhangi bir şekilde açıklandığı kadarıyla, birincil cisimlerin niteliklerine veya güçlerine—geometrik şekillerinden soyutlanmış bir durumda sahip oldukları “kendi doğalarının izleri”ne—atfedilir (53b). Gördüğümüz gibi (s. 286), hareket nihayetinde dünyanın tüm bedenini canlandıran ruhtaki kör akıldışı dürtüden dolayı olmalıdır. Akıl, cisimlere birbirine dönüşebilecek şekiller bahşederek, eğilim üzerinde bir miktar denetim kurmayı becermiştir. Hareketler hâlâ kör ve mekaniiktir, fakat Akıl bu “ikincil nedenleri” düzenli bir dünyanın varoluşunu sürdürme amacına tabi kılmıştır.

Platon'un tasvirinin ardına geçmeye çalışıp çözünme ve yeniden birleşme sürecinin "gerçek" doğasını sorarsak, herhangi bir kesin yanıt bekleyebileceğimiz şüphelidir. Bir şey barizdir: dönüşüm hacme değil, temel üçgenlerin içerdikleri yüzeylere ve sayılara dayanır. Böylece iki ateş piramidinin sekiz yüzü bir hava sekiz yüzlüsü oluşturur; fakat sekiz yüzlünün hacmi piramidin hacminin iki katından fazla olacaktır. Ayrıca toprağın başka bir figüre dönüşmesinin sebebi de temel üçgenlerin farklı şekillerde olmasıdır; yoksa hacimlerin sığmayacak olması değildir. Fakat düzlem yüzeylerinin parçalandığı ve parçaların birleşecek diğerlerini bulana kadar sürüklendiği tasvirini ne yapmalı? Bu lafzi anlamda alınamaz. Aristoteles'in geometrik düzlemlerin bu şekilde davranamayacağını belirtmesi gerekli değildi; ve Martin'in yüzeylerin içi boş kutular oluşturan ince cismani madde levhaları olduğu yönündeki önerisinin hiçbir gerekçesi yoktur. Bu levhaları oluşturan "madde" nedir? Ve içlerindeki boşluk mutlak boşluk anlamında mıdır? Platon böyle bir şey demez; bunun yerine figürlerin içeriklerinden nitelikler veya "hareketler ve güçler" olarak söz eder.¹²² Dönüşüm sürecindeki birincil cisimlerin savaşının tüm tasviri, bu güçlerin etkin olarak faaliyet gösterdiğini ima eder. Onlar olmadan geometrik figürler hiç hareket edemez veya birbirlerini parçalayamazlardı. Niteliklerin belli ki herhangi bir olası gözlemcinin duyum ve algılarından oldukça bağımsız olarak, birincil cisimlerde var olduğu tasavvur edilir.

Platon'un teorisi, Doğanın neden altın, gümüş, bakır vs. ve Empedokles ve Anaksagoras'ın sistemlerinde yer alan diğer "benzer

¹²² Krş. Rivaud, s. 80: *La théorie des figures élémentaires est destinée à expliquer comment l'ordre s'introduit dans le chaos mouvant des qualités. Par leurs propriétés définies et invariables, ces figures mettent une certaine fixité dans le devenir. Mais, elles n'en forment pas la substance, qui reste constituée par les qualités changeantes.* = "Temel figürler teorisi, düzenin niteliklerin hareketli kaosuna nasıl getirildiğini açıklamayı amaçlar. Belirli ve değişmez özellikleriyle, bu figürler oluşa belirli bir istikrar katar. Fakat değişen niteliklerden oluşmaya devam eden maddeyi oluşturmazlar." Tr'un bu soruya dair tartışması Whitehead'in terminolojisini kullanımından zarar görür (s. 409).

parçalı” bir dizi belirli tanınabilir töz içerdiğini açıklayabilir. Bunlar, az çok sabit bir karakteristik nitelikler grubuyla ayrı şeyler olarak göze çarpar: örneğin, altını tedricen bakıra dönüştüren ara maddelerin sonsuz bir derecelenmesi yoktur. Modern kimya, temel etkenlerin belirli bir kalıptan diğerine kaymasıyla meydana gelen ani geçişleri açıklamıştır. Platon’un temel etkenleri, yeniden toplanmaları su veya havadan ateşe ani bir değişim sağlayan üçgen yüzeyler olarak resmedilmiştir. Böyle bir açıklamanın Demokritosçu atomculuğun tatmin edici bir şekilde açıklayamadığı zevahiri kapsaması ona “olası” görünmüştü; ama bunun “gerçekten” olanın lafzi bir ifadesi olarak alınmasını kastetmemiştir.

Tartışmaya en açık özellik, şu anda herhangi bir katı cismin yüzeyi olmayan üçgen yüzeylerin kendi başlarına sürüklenebileceği önerisidir. Daha sonra (s. 372) bu özelliğin, teorinin daha fazla ayrıntısı ortaya çıktığında gözden kaybolduğu ileri sürülecektir; şimdiye kadar yapılan açıklama (birazdan göreceğimiz gibi) hiçbir şekilde tam değildir. Koku duyumlarına neden olan parçacıkların tasviri (66d), bu “gevşek” üçgenlerin, düzenli katıların büyüklükleri arasında bir orta büyüklükteki *düzensiz* katı olarak birleşebileceğini ima ediyor gibi görünür.

57c-d. Her birincil cisim çeşitli büyüklük derecelerinde var olur

Şimdiye kadar parçacıkların büyüklüğü hakkında, hepsinin mikroskobik olması dışında hiçbir şey söylenmedi. Üçgenlerin ve dolayısıyla oluşturdıkları parçacıkların farklı büyüklüklerinden ötürü ateşin ve diğerlerinin belirli çeşitleri olduğunu ilk kez duyarız.



[57c7] Öyleyse tüm saf birincil cisimlerin oluşumu bu şekilde açıklanır. Türlerinin içinde birçok çeşidin olma sebebi,¹²³ iki unsurun her

¹²³ τὸ (τοῦ FY) δὲ ἐν τοῖς εἶδεσιν αὐτῶν ἕτερα ἐμπεφυκέναι γένη τὴν ἐκατέρου τῶν στοιχείων αἰτιατέον σύστασιν, μὴ μόνον ἐν ἑκατέραν (γὰρ σύστασιν) μέγεθος ἔχον τὸ τρίγωνον φυτεῦσαι κατ’ ἀρχάς, ἀλλ’ ἐλάττω τε καὶ μείζω...

birinin bir araya getirilmesinde yatar: [57d] bir araya getirme, her bir durumda, başlangıçta üçgenini yalnızca bir büyüklükte değil, bazılarını küçük, bazılarını daha büyük olarak üretmiştir ve bu farklılıkların sayısı, türlerdeki çeşitlerin sayısı aynıdır. Dolayısıyla kendi aralarında veya birbirleriyle karışıklarında, sonsuz bir çeşitlilik vardır ki bu çeşitlilik Doğanın olası bir açıklamasını ortaya koyacak biri tarafından incelenmelidir.



Birincil cisimlerdeki bu büyüklük farkları, şimdiye kadar yeterince incelenmemiş olan önemli zorluklar çıkarır. Bu farklar, çeşitli figürler olarak yeniden toplanabilmeleri için, ilgili çeşitli cisimlerin aynı büyüklükte üçgenlerden oluştuğu varsayımına dayanan dönüşüm sürecini nasıl etkileyecektir? Bu zorluk, şimdi, arada belirtilmiş olan diğer karanlık noktalarla birlikte düşünülmelidir. Bu konuyu makul sınırlar içinde tutmak için, Platon şimdiye kadar teorisinin yalnızca ana özelliklerini ifade etmiştir ve unsurlar olarak seçilen iki üçgenin kendilerine özgü erdemlerinin “daha eksiksiz bir açıklaması”nı (πλείων λόγος, 54b) yedekte tuttuğunu başlangıçta ima etmiştir. Bunu yeniden kurabilirsek, daha önce hiç açıklanmamış bir dizi zorluğu çözebileceğiz.

Bu pasaj, piramit, sekiz yüzlü vs.nin farklı büyüklüklerine karşılık gelen her birincil cismin sınırlı sayıda çeşidi olduğunu ve bileşik cisimlerde tüm bu çeşitlerin sınırsız sayıda bileşiminin olduğunu söyler. 58c’de üç çeşit ateşten bahsedilecektir. Liste tam olmayabilir; fakat sayı kesinlikle sınırlıdır ve muhtemelen küçüktür; zira tüm büyüklükler mikroskobik olmalıdır. Henüz net olmayan şey, farklı büyüklüklerde piramidin vs. nasıl ortaya çıktığıdır. Bunun sebebinin “iki unsurun (yarı eşkenar ve yarı kare) her birinin bir araya getirilmesinde” yattığı söylenir: “bir araya getirme, her bir durumda, başlangıçta üçgenini yalnızca bir büyüklükte değil, bazılarını küçük, bazılarını daha büyük olarak üretmiştir.” Editörler

φυτεῦσαι’nin öznesi Demiourgos değil, ἐκατέραν’dır (σύστασιν). σύστασιν’in “oluşturma” etken anlamında olduğu aşağıda savunulacaktır.

“bir araya getirme”yi (σύστασιν) edilgen olarak kelimenin genellikle başka yerlerde taşıdığı “yapı” anlamında alır. Tüm ifadenin iki temel üçgenin her birinin birden fazla büyüklükte olduğundan fazla bir anlama gelmediğini anlarlar. Hepsi bu olsaydı, Platon bu basit ifadeyi son derece hantal bir biçime sokmuş olurdu. Fakat cümle bu anlamı taşıyamaz: Her bir temel üçgenin *yapısının*, söz konusu yapı olan üçgeni *ürettiğini* söylemek imkânsızdır.¹²⁴ σύστασις kelimesi “bir araya getirme” etken anlamında olmalıdır.¹²⁵ Farklı kelimelerle şu şekilde ifade edebiliriz: “Türlerinin içinde birçok çeşidin olmasının sebebi, iki türün her birinin temel üçgenlerinin bir araya getirilme biçiminde yatmaktadır: her bir durumda, temel üçgenler onlara karşılık gelen üçgeni (yarı eşkenar veya yarı kare¹²⁶) yalnızca bir büyüklükte değil, bazıları daha küçük, bazıları daha büyük üretecek şekilde bir araya getirilmiştir.” Temel yarı eşkenarları veya yarı kareleri daha büyük veya daha küçük yarı eşkenarlar veya yarı kareler oluşturacak şekilde bir araya getirmenin ne anlama geldiğini keşfetmemiz gerekir. Ama önce, yaygın olarak kabul edilen yorumdan kaynaklanan zorlukları ifade edebiliriz. Sonuçlar kolayca çıkarılabilir.

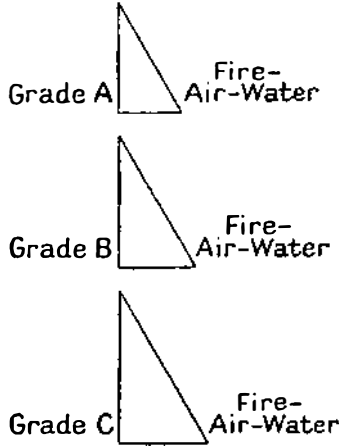
Piramit, sekiz yüzlü ve yirmi yüzlünün oluşumunda unsur görevi gören dik açılı çeşitkenar üçgenin üç büyüklükte olduğunu ve bu üçünün her birinin indirgenemez bir unsur olduğunu var sayalım. Bu durumda, bunlara karşılık gelen ve her biri bir önce-

¹²⁴ Çevirmenler bu absürtlükten az çok farklı kelimelerle ifade etmeye başvurarak ya da ἐκατέραν'ın (σύστασιν) φυτεῦσαι'ın öznesi olduğu gerçeğini göz ardı ederek kaçınırlar.

¹²⁵ Etken συνιστάναι'a karşılık gelir. Krş. 89c, τὰ τρίγωνα ... συνίσταται, “üçgenler bir araya getirilmiştir”; 54e, “eğer 4 eşkenar üçgen bir araya getirilirse (συνιστάμενα) ki böylece” vs. 55a, “aynı üçgenler sekizli bir grup hâlinde bir araya getirildiğinde (συστάντων), ikinci bir cisim (sekiz yüzlü) oluşur” vs. 89a'da σύστασις bedeni jimnastik egzersiziyle “sıkılaştırma,” bedene “çeki düzen verme” anlamına gelir. Tr. orada *Yasalar* 782a πόλεων συστάσεις καὶ φθοράς'ı karşılaştırır.

¹²⁶ “Üçgen,” üç katı cismin eşkenar üçgen yüzü anlamına gelemez, çünkü dördüncü katı olan küpün mukabil yüzü üçgen değil, karedir.

kinden biraz daha büyük bir unsura sahip üç katı cisim derecemiz olacaktır:¹²⁷

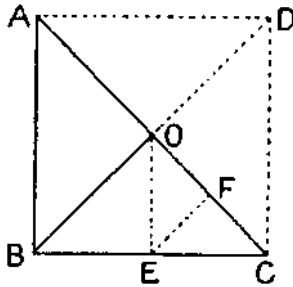


Her derecedeki katılar birbirine dönüşme kabiliyetine sahip olacaktır. Böylece üç paralel dönüşüm süreci olacaktır; fakat bir dereceden diğerine dönüşüm mümkün değildir. Sürecin önceki açıklamasındaki hiçbir şey bizi bu şaşırtıcı ve tatmin edici olmayan sonucu—ateşin bir çeşidi, ancak hava veya suyun bir çeşidine dönüşebilir—beklemeye hazırlamamıştır. Katıların dereceleri arasında böyle engeller olduğuna dair herhangi bir ipucu daha sonra da verilmaz. Ayrıca, aralarında kesin bir oran olmayan üç belirsiz büyüklük varsayımında bir muğlaklık ve gelişigüzellik unsuru vardır ki bu, Demiourgos'un oranları mümkün olan en büyük doğrulukla en son ayrıntısına kadar belirlediğini vurgulayan beyanla uyumsuz (56c). 69b'deki özetle, malzemelerini düzensiz bir hâlde bulan tanrının, her birinin iç ve karşılıklı ilişkilerine mümkün olan her şekilde oran ve simetri getirdiğini tekrar duyacağız. Eğer bu doğruysa, büyüklükler arasında belirli bir oran kurmuş olmalıydı ve eğer elinden gelseydi, dönüşümlerin dereceleri arasında serbestçe gerçekleşmesine izin verecek bir oranı kesinlikle belirlerdi.

¹²⁷ *Grade*: "Derece." *Fire-Air-Water*: "Ateş-Hava-Su." –ç.n.

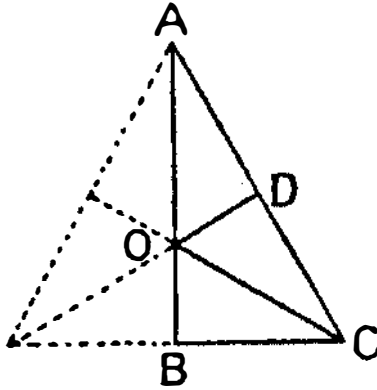
Şimdi bu arzu edilir sonuca ulaşmanın bir yolu vardır. Derece-ler arasında dönüşüm, eğer daha büyük çeşitkenar üçgenler daha küçük olanın belirli bir katı ise ve eğer daha büyük bir üçgen (örneğin *B* Derecesi) iki veya daha fazla küçük üçgenden (*A* Derecesi) oluşabiliyorsa mümkün olacaktır. Bu varsayımın sonuçlarını düşünün. En küçük çeşitkenar (*A* Derecesi) şimdi diğerlerinin (*B* ve *C*) en yüksek ortak büyüklüğü olacak ve bunlar onun katları olacaktır; ve bu en küçük çeşitkenar indirgenemez unsur—gerçek στοιχείον—olacaktır. Daha büyük çeşitkenarlar en küçüğün iki veya daha fazla-sının bir araya getirilmesiyle elde edilecektir. Böylece (şimdiye kadar söylenen her şeyin bizi beklemeye hazırladığı gibi), tam anlamıyla, iki türün—çeşitkenar ve ikizkenar—her birinin belirsiz bir sayıda değil, yalnızca bir indirgenemez unsuru olacaktır. Şimdi dereceler belirli oranlarla ilişkilendirilecek ve dereceler arasında dönüşüm mümkün olacaktır.

Bir sonraki soru, daha büyük çeşitkenar veya ikizkenar üçgen-lerin aynı türden daha küçük üçgenlerle önerilen şekilde oluşturulup oluşturulamayacağıdır. Her iki temel üçgenin sahip olduğu belirli bir özellik nedeniyle oluşturulabilirler ve onların seçilebilecek “en iyi” üçgen olmalarının sebeplerinden birinin bu özellik olduğunu şimdi görebiliriz. Bu, bir “unsur” için karakteristik kabul edilmiş bir özelliktir:



iki üçgenden herhangi biri kendisiyle aynı türdeki parçalara sınırsız olarak bölünebilir. *ABC* yarı karesi daha küçük iki yarı kare *ABO*, *BOC*'ye bölünebilir; ve Platon, küpün tüm kare yüzünü, *ABCD*'yi,

oluşturduğunda, aslında onu böyle böler. Yine BOC , OE dikeyi düşürülerek alt parçalara ayrılabilir; OEC de EF dikeyi ile ve sonsuza kadar böyle devam eder. Aynı şekilde, ABC yarı eşkenarı, açığı C 'de ikiye bölerek ve OD dikeyini düşürerek daha küçük yarı eşkenarlara bölünebilir. Aslında Platon'un figüründe (s. 299) üç temel çeşitkenara böyle bölünmüştür;



ve alt parçalara bölme sonsuza kadar götürülebilir.¹²⁸ Ancak Platon süreci sınırsız olarak sürdürmez. Her bir türün atomik olarak kabul edilen bir asgari üçgeninde (OBC) durur. Daha sonra kareyi 4 yarı kareden, eşkenarı 6 yarı eşkenardan oluşturur.

Burada şimdiye kadar tatmin edici bir şekilde açıklanmadığını belirttiğimiz noktalardan biriyle karşılaşıyoruz. Bir kare oluşturmak için 2 yarı kare yeterliyken neden 4 tane kullanalım? 2 yeterliyken neden 6 yarı kare?—ki çeşitkenar unsurun başlangıçta “bir çifti eşkenar üçgeni oluşturan üçgen” olarak tasvir edildiği yerde (54a), Platon'un kendisi bu gerçekten bahsetmişti. Belli ki bu unsurdan bir eşkenar oluşturma'nın en az iki yolu

¹²⁸ Platon'un “unsurları” katılar değil, üçgenler olduğundan, bu Aristoteles'in bir piramidin ya da küpün her parçasının bir piramit ya da küp olmadığına dair itirazını karşılar. “Benzer parçalılık” ilk defa Anaksagoras tarafından tanımlanmıştı ama daha öncesinde Empedokles'in ateşin her parçasının ateş olduğunu varsaydığına şüphe yoktur.

olduğunun farkındaydı. Keyfi görünen yöntem, dört katının daha önceki oluşumunda, Platon'un mümkün olan en küçük dereceli (*A*) değil, orta büyüklükteki katıları—*B* Derecesi—tasvir etmeyi amaçladığı varsayılarak açıklanabilir. Aklında eğer tek bir katı derecesi olsaydı, gerekli olandan daha fazla temel üçgeni kasten kullanmış olurdu. En küçük dereceli katıları, eşkenar ve karenin her birini iki unsurdan oluşturarak oldukça basit bir şekilde üretebilir ve piramitlerini, küplerini ve diğerlerini de aynı şekilde oluşturabilirdi. Ayrıca katıların yalnızca bir derecesi olsaydı, tasvir edilen tüm dönüşümler kendi aralarında meydana gelebilirdi. Daha büyük bir derecedeki katıları tasvir etmeyi seçmiştir, çünkü aslında birçok derece olduğunu ve bu daha büyük katılar unsurlarına ayrıldığında, bu unsurların birçok şekilde yeniden birleştirilebileceğini önermek istemiştir. Böylece bir piramidin eşkenar yüzündeki 6 çeşitkenar, çiftler hâlinde, yeniden birleşerek daha düşük dereceli piramitler veya sekiz yüzlüler veya yirmi yüzlüler için üç eşkenar yüz oluşturabilir. Veya aslında tasvir edilen örneklerde olduğu gibi, dönüşüm aynı derecedeki katılara olabilir. Veya yine unsurlar daha da yüksek dereceli (*C*) katıların oluşumuna yönelebilir ve hatta söz konusu birincil cisimlerin gerçek çeşitlerini açıklamak için gerektiği sayıda daha yüksek dereceli katıların oluşumuna. Bu şemanın bir avantajı, ateş çeşitlerinden daha fazla—belki de çok daha fazla—(örneğin) su¹²⁹ çeşidinin olmasını mümkün kılacak olmasıdır; ve yine de hepsi arasında dönüşüm gerçekleşebilir.

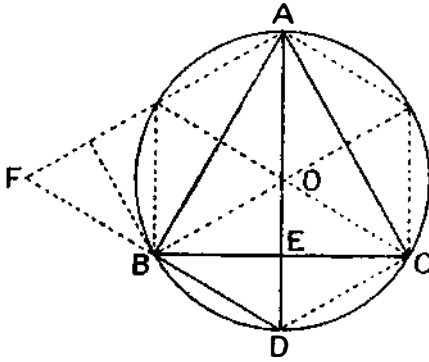
Sonuçlar, Platon'un orta dereceli katılarının (*B*) en küçük dereceli katılara (*A*) olası dönüşümlerinden bazılarını alarak gösterilebilir:¹³⁰

¹²⁹ "Su" eriyebilir metalleri de kapsayan geniş bir terimdir (58d vdd.).

¹³⁰ *Grade B/A*: "*B/A* Derecesi." *Solid*: "Katı." *Equilateral faces composed of 6/2 faces*: "6/2 yüzden oluşan eşkenar yüzler." *Elements*: "Unsurlar." *Pyramid(s)*: "Piramit(ler)." *Octahedron/-hedra*: "Sekiz yüzlü(ler)." *Icosahedron/-hedra*: "Yirmi yüzlü(ler)." *Or*: "veya." —ç.n.

GRADE B			Elements	GRADE A		
<i>Solid</i>	<i>Equilateral faces composed of 6 elements</i>			<i>Equilateral faces composed of 2 elements</i>		<i>Solid</i>
1 pyramid	= 4	=	24	= 12	=	$\left\{ \begin{array}{l} 3 \text{ pyramids or} \\ 1 \text{ octahedron} \\ + 1 \text{ pyramid.} \end{array} \right.$
1 octahedron	= 8	=	48	= 24	=	$\left\{ \begin{array}{l} 6 \text{ pyramids, or} \\ 3 \text{ octahedra, or} \\ 1 \text{ icosahedron} \\ + 1 \text{ pyramid.} \end{array} \right.$
1 icosahedron	= 20	=	120	= 60	=	$\left\{ \begin{array}{l} 15 \text{ pyramids, or} \\ 6 \text{ octahedra} + \\ 3 \text{ pyramids, or} \\ 3 \text{ icosahedra.} \end{array} \right.$

Ayrıca katılarının bu unsurlardan oluşturulmasını Platon'un aklına getiren şeyin ne olabileceğini görebiliriz, yani Öklid'de görüldüğü şekliyle figürlerin gerçek geometrik oluşumu. "Bir piramit oluşturmak ve onu belirli bir küre içine almak vs.," problemi *Euclid* 13.13'te çözülmüştür. Çözüm ya Theaitetos sayesindeydi ya da daha önce keşfedilmişti; ama kesinlikle Platon tarafından biliniyordu. 55a'da çevreleyen küreye bir gönderme görmüştük. Şimdi ispat bir önceki önermede (13.12) kanıtlanan bir teoremi içerir: "Bir dairenin içine bir eşkenar üçgen çizilirse, üçgenin kenarı üzerindeki kare, dairenin yarıçapı üzerindeki karenin üç katıdır." Figür, Öklid'de görüldüğü şekliyle, ekteki diyagramda kesintisiz çizgilerle verilmiştir. $BD = OD$ yarıçapı. Bu aynı zamanda (ispatın bahsettiği gibi) daire içine çizilmiş bir altıgenin kenarıdır. Dairenin içindeki noktalı çizgiler, 4.15'teki figürde olduğu gibi ("Belirli bir dairenin içine bir eşkenar ve eşaçılı altıgen çizmek için"), altıgeni tamamlar. Bu şekilde tamamlanan diyagram, Platon'un 6 temel üçgene bölünmüş ABQ eşkenar üçgenini gösterir. Altıgen hepsi birbirine eşit olan bu temel üçgenlerden 12'sini içerir. Bu önermede (13.12), Öklid AB üzerindeki karenin yarıçap veya yarıçapa eşit olan BD üzerindeki karenin üç katı olduğunu kanıtlar.



Böylece önermenin özü, daha büyük ABD üçgeninin yarı eşkenar ABE ile *aynı türde* olduğudur:

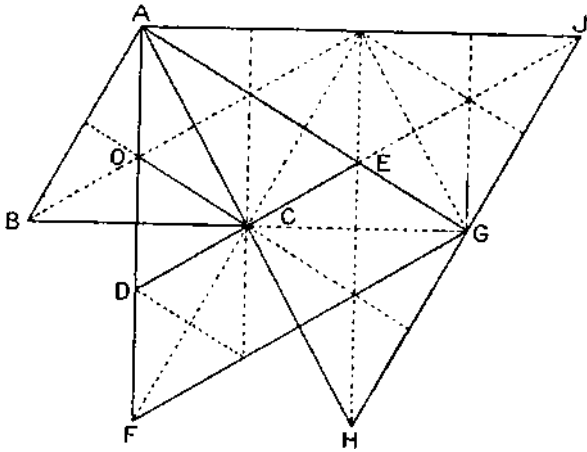
ABE 'de, $BE = 1$, $AB = 2$, $AE = \sqrt{3}$.

ABD 'de, $BD = 1$, $AD = 2$, $AB = \sqrt{3}$.

Başka bir deyişle, bir temel üçgen BED 'yi yarı eşkenar ABE 'ye eklerseniz, daha büyük bir yarı eşkenar ABD elde edersiniz.

Figür bazı başka sonuçları da akla getirir: (1) En küçük üçgenlerin tümü Platon'un temel türündendir. (2) Bunların ikisi mümkün olan en küçük dereceli katıların tabanı olan eşkenar OBD 'yi oluşturur. (3) Altısı Platon tarafından B Derecesi katıların tabanı olarak oluşturulan eşkenar ABC 'yi oluşturur. (4) Bu büyük eşkenar ABC , her biri onu oluşturan üç unsurla aynı türde olan iki yarı eşkenar AEB ve AEC 'den oluşuyor olarak kabul edilebilir. (5) Ayrıca (*Eucl.* 13.12'nin gösterdiği gibi) aynı kalıba sahip, 4 unsurdan oluşan daha da büyük bir yarı eşkenar ABD vardır. Bunların ikisi, 8 unsur içeren ve ayrıca en küçük eşkenarlardan (OBD , vs.) 4'üne bölünebilir olan daha büyük bir eşkenar ADF 'yi oluşturur. ADF , bir sonraki en büyük türdeki (C Derecesi) katılar için taban görevi görecektir. (6) Aynı şekilde, daha da büyük tabanlara ve katılara devam edebilirsiniz: örneğin, aşağıdaki diyagramda gösterildiği gibi, beş eşkenar üçgen, ODC , ABC , ADE , AFG , AHJ , sırasıyla 2, 6, 8, 18 ve 24 unsurdan oluşur.

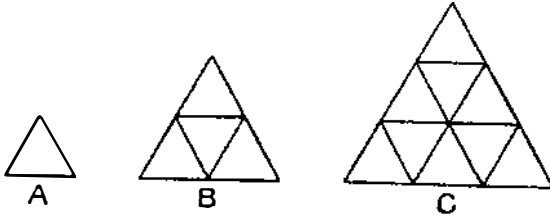
Platon'un unsuru için neden eşkenar yerine dik açılı çeşitkenar seçtiği şimdi anlaşılacaktır. Bu, dikkat çektiğimiz karanlık noktalardan biriydi. Piramit, sekiz yüzlü ve yirmi yüzünün hepsi taban olarak eşkenar üçgene sahiptir. Platon neden bu katıların unsuru olarak sadece eşkenar üçgeni ve küpün unsuru olarak kareyi almadı? Bu figürler sadelik ve "güzellik" veya mükemmellik konusunda en güçlü iddiaya sahiptir: tüm kenarları ve tüm açıları eşittir.¹³¹ Bir piramit veya sekiz yüzlü veya yirmi yüzülü yapmanın en basit yolu 4 veya 8 veya 20 eşkenar üçgeni bir araya getirmektir.



Unsurların dönüşümü de (eğer bir katı madde derecesiyle sınırlıysa), katıları eşkenar yüzlerine ayırarak ve yüzleri daha küçük unsurlara ayırmadan bunları yeniden toplayarak da aynı şekilde gerçekleştirilebilir. Öyleyse Platon neden eşkenar yüzünü ilk bakışta mükemmellik iddiası daha az olan 6 unsura böldü? Ve küpün kare yüzünü neden 4 yarı kare olarak böldü?

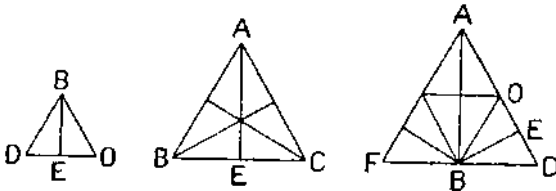
Eşkenar ve kareyi yüz olarak alan daha basit yöntemle itiraz şudur. Eşkenarı temel olarak alırsak, en küçük piramit (*A Derecesi*), yüzü olarak bu unsurlardan birine sahip olacaktır.

¹³¹ Böylece Speusippos (frag. 4, Tr., s. 370'de alıntılanır) üçgenler arasında ilk sıraya eşkenarı, ikinciye yarı kareyi, üçüncüye yarı eşkenarı koyar.



Bir sonraki en büyük piramidin yüzü (dereceden dereceye dönüşümü mümkün kılan dereceler arasında belirli bir oranın olduğunu varsaydığımızda) ancak 4 temel eşkenar bir araya getirilerek oluşturulabilir. Ama o zaman *B* Derecesi piramit, *A* Derecesi yüzün 4 katı ölçüsünde bir yüze sahip olacaktır ve hacmi 4 katından daha büyük olacaktır. Bir sonraki en büyük dereceyi (*C*) elde etmek için 9 unsura ihtiyacımız olacaktır vs. Sonuç, katıların dereceleri arasındaki büyüklük aralıklarının çok büyük olması olacaktır. Örneğin, ateşin üç çeşidi birbirinden çok uzak olacaktır ve eğer (göründüğü gibi) üçten fazla su çeşidi varsa, yirmi yüzlülerin hepsinin mikroskopik olabileceğini varsaymak zor olacaktır.

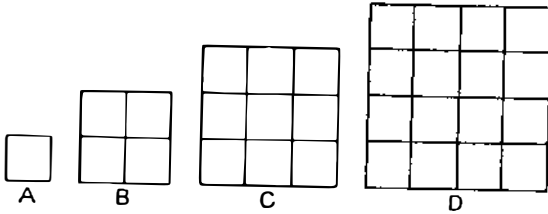
Platon'un temel üçgenlerinin erdemi, büyüklükleri birbirine çok daha yakın olan bir dizi eşkenar veya kare yüz üretebilmesidir. Öklid'in diyagramı ve Platon'un kendi ipuçlarının ışığında eşkenar yüzlerin aşağıdaki dizilerini elde ederiz:



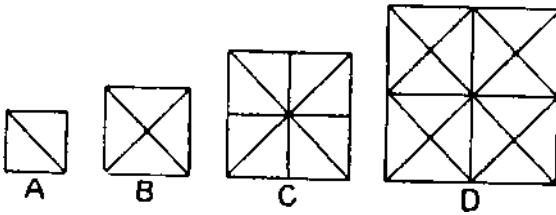
A Derecesi, 54a'da belirtildiği gibi, 2 unsurdan oluşur. *B* Derecesi, 6 unsurlu Platon'un figürüdür. *C* Derecesi 8 unsura veya 2 yarı eşkenar *ABD* (Öklid'in figüründe olduğu gibi) ve *ABF*'ye sahiptir.

Aynı argüman küpün kare yüzü için de geçerlidir. Unsur olarak kare alınırsa, *A* Derecesi küp yüz olarak 1 unsura sahip olacak; *B*

Derecesi yüz 4 unsur gerektirecek ve hacim 8 kat daha büyük olacak; C Derecesi yüz 9 unsur alacak ve hacim 27 kat daha büyük olacak ve bu böyle devam edecektir.



Toprak küp çeşitlerinin hacimleri kısa zamanda mikroskobik oranları aşacaktır. Hipotezimize göre kare tabanlar 2, 4, 8, 16 vs. unsurlarla aşağıdaki gibi olacaktır:



Daha önce olduğu gibi, B Derecesi Platon'un figürüdür. Ortaya çıkan küpler, alternatif plana kıyasla, büyüklük olarak birbirine çok daha yakın olacaktır.

Şimdi Platon'un, her bir birincil cismin birkaç çeşidinin (derecesinin) varoluşunun, her iki kalıptan temel üçgenlerin aynı kalıbın daha büyük ya da daha küçük üçgenlerini oluşturmak için bir araya getirilme biçiminden kaynaklandığı şeklindeki ifadesi için tatmin edici bir anlam bulduk. Hipotezimiz yalnızca şimdiye kadar yorumcuların kafasını karıştırmış tüm zorlukları ortadan kaldırmakla ve Platon'un simetri ve oranın en küçük ayrıntısına kadar getirildiğine dair beyanını tatmin etmekle kalmaz, aynı zamanda önümüzdeki metne mümkün olan tek anlamını geri verir. Platon'un, yedekte tuttuğu "uzun açıklamayı" birkaç ipucundan yeniden kurma işini okuyucuya bırakması şaşırtıcı değildir. Aşırı kısaltmayı hedefleyerek,

astronomisinde olduğu gibi, bu teorinin sadece ana hatlarını ifade etmekle yetinmiştir. Geri kalanlar, “tanrının sevdiği” geometri bilgisine sahip insanlar için erişilebilir olacaktır ki Timaios (53c) dostlarının bu açıdan iyi donanımlı olduğunu belirtmiştir. Aslında tek yapmaları gereken, şimdi Öklid 13.12 için örnek olarak verilen figüre bakmaları ve bu önermenin piramidin oluşumunda nasıl kullanıldığını gözlemlemeleriydi.

57d-58c. Hareket ve Durağanlık

Bir sonraki paragraf hareket ve durağanlıkla ilgilidir. Dört birincil cismin neden benzerin benzerine çekimiyle dört ayrı türdeş kütleyle ayrılmadığının hâlâ açıklanması gerekiyor. Eğer öyle olsaydı, daha sonra kalıcı bir durağanlık durumunda yerleşirlerdi, zira bu çekim daha önce tasvir edilen kaosta etkin olan tek mekanik güçtür ve işini tamamladığında daha fazla bir şey vuku bulamazdı. Burada verilen yanıt, dünyanın hareketi sürekli olarak sürdürebilen ve sürdürmek zorunda olan, öz-hareket gücüne sahip bir ruh tarafından canlandırıldığı değildir. Konuşmanın bu ikinci bölümünde, bir yere kadar mekanik açıklamalar verilecektir; ikincil nedenlerle ve Zorunluluktan doğanlarla ilgileniyoruz. Buradaki hareket ettirici, kendisi hareket ettirilen ve hareketi başka şeylere ileten o alt düzeydendir. Şimdi “hareket üretmenin Gezgin Nedenin doğasına ne şekilde özgü olduğu” (48a) anlatılır.

İlk nokta, mekanik türden hareketin ancak bir türdeşliğin olmaması durumunda var olabileceği ve sürdürülebileceğidir ve katılar teorisi bunu sağlamıştır.



[57d7] Şimdi, hareket ve durağanlıkla ilgili olarak, bunların hangi şekilde ve hangi koşullarda ortaya çıktıkları konusunda anlaşılmazsak, [57e] sonraki akıl yürütmemizin önüne birçok zorluk çıkacaktır. Bunlara dair daha önce bir şeyler söylenmişti ama eklenecek bir şey vardır: Hareket hiçbir zaman türdeş bir durumda var olmaya-

caktır. Zira hareket ettirilecek olanın, onu hareket ettirecek olanın yokluğunda ya da harekete neden olacak olanın, onun tarafından hareket ettirilecek olanın yokluğunda var olması zordur, daha doğrusu imkânsızdır. Her ikisinin de yokluğunda hareket var olamaz ve bunlar kesinlikle türdeş olamazlar. Buna göre, bir türdeşlik durumunda her zaman durağanlığı varsaymalıyız ve hareketi türdeş olmayan bir duruma bağlamalıyız. [58a] Ayrıca, eşitsizlik türdeşliğin olmamasının bir nedenidir ve eşitsizliğin kökenini daha önce tasvir etmiştik.¹³²



Hareketin türdeşliğin yokluğunu varsaydığı, Parmenides'in akıl yürütmesinin ana noktasıydı. Ona göre, Varlık her anlamda bir ise, baştan sona türdeş (ὁμοιον), süreklilik arz eden bir dolu mekân ve hareketsiz olması gerekiyordu. Platon'un kendisi, benzerin benzerini çekebilmesine rağmen, onu değiştiremeyeceğini veya ona başka bir şekilde etkide bulunamayacağını ve benzer şeyler bir kez bir araya geldiklerinde, benzer olmayanın karışımı olmadan, başka bir değişimin gerçekleşemeyeceğini öne sürmüştü (57a). Bundan, eğer hareket olacaksa, daha önceki Monistlerin varsaydığının aksine, cismin asla tek bir madde biçiminde var olamayacağı sonucu çıkar. Birinin diğerine etki edebilmesi için farklı güçlere sahip en az iki tür cisim olmalıdır. Platon, Empedokles'i takiben zıt güçlere sahip dört tür cisim sağlamıştır. Kaosun mekanik hareketi, birincil cisimlere düzenli şekilleri verilmeden önce süregitmekte olduğu hayal edilmişti; o şekillere veya başka bir şekle sahip olmalarının bir sonucu değildi. Benzerlerin benzerleriyle farklı bölgelere ayrılması, benzer niteliklerin ("hareketler ve güçler") karşılıklı çekimine bağlanmıştı. Ancak şimdi cisimler şekillerini almıştır ve bu şekiller iki bakımdan büyüklük olarak eşit değildir: her bir cisim türünün diğerlerinden farklı büyüklükteki bir parçasığı vardır ve her türün birkaç derecesi

¹³² Burada hareket ettiricinin ruh olamayacağı açıktır, zira ruh daha yüksek varoluş düzeyine aittir. Ruhtan söz edilirken, onun hareket ettirilen ile türdeş ve eşit olmadığı ya da türdeş ve eşit olduğu söylenemez.

vardır. Türdeşliğin yokluğunun nedeni olarak eşitsizlikten kastedilen bu olabilir; böylece “eşitsizliğin kökeni” önceki paragrafta belirtilmiştir.¹³³ Müteakip açıklamada parçacıkların farklı büyüklükleri üzerinde durulur. Bu, birincil cisimlerin eşit olmayan büyüklükteki parçacıklarda fiilen var oldukları şekilde davranışını yöneten yeni bir etkidir.

Bununla birlikte, “eşitsizliğin” başlangıçtaki kaosta “ne benzer olana ne de dengeli olarak dağılmış güçlere” de (52e) atıfta bulunuyor olması muhtemeldir. “Eşit olmayan” ($\tau\acute{o}$ ἴσιον), nitelikteki “Büyük-ve-Küçük” veya “Daha-Fazla-ve-Daha-Az” için bir başka ifadedir. *Philebos*’ta nitelikler sınırsız aralıklar ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\alpha$) olarak temsil edilir, çünkü her zaman bir yönde daha sıcak ve diğerinde daha az sıcak vardır. “Eşit olan” (1/1), bu aralığın herhangi bir yerinde getirilen bir miktar sınırıdır ve “eşit olmayan” her iki tarafta da belirsiz olarak uzanır. Buna göre, sıcak ve soğuk, nemli ve kuru vs. olarak adlandırılan güçlerin, Demiourgos’un sınır, ölçü, sayısal oran getirmeden önce, dengesiz bir çatışmada salındığı hayal edilmişti.

Geometrik şekillerin getirilmesinin bir etkisinden daha önce bahsedilmişti (57c). Parçalanmış parçacıkların unsurlarının başka türden parçacıklar olarak yeniden oluşumu, benzerin benzerine sürüklenme yönünü sürekli olarak değiştirir. Böylece, mekanik bir süreç olarak düzensiz hareketin biraz daha belirli bir resmine sahip oluruz. Fakat hepsi bu olsaydı, sonuç hâlâ kaotik, değişken, doğrusal hareketler olurdu, tıpkı her yöne gelişigüzel hareket eden, birbirleriyle çarpışan ve böylece birbirlerinin hareketlerinin yönünü değiştiren Demokritosçu atom kaosu gibi. (Atomculukta olduğu gibi) sınırsız bir boşluk olsaydı sonuç, benzer cisimlerin türdeş kütleler hâlinde, gelişigüzel bir şekilde, farklı yerlerde bir araya gelme eğiliminde olmaları olurdu. Ve eğer Atomcuların varsaydığı gibi, atomlar sınırsız sayıda olsaydı, orada burada girdaplar ortaya çıka-

¹³³ 58d’de, “türdeşlik yokluğu” ($\alpha\nu\omega\mu\alpha\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$) su parçacıklarının eşit olmayan büyüklüklerinden kaynaklanan tektipliğin yokluğu için kullanılır ve böyle sıklıkla.

bilir ve benzer cisimler girdap hareketiyle eşmerkezli katmanlara ayrılabilirdi. Platon'un şemasında, birincil cisimler sayıca sınırlıdır ve hayal edilen sonuç dört türdeş kütenin oluşumudur ki bunlar tamamen ayrıldığında, birbirlerinin içinden geçmeyi veya yer değiştirmeyi bırakacaktır. Böylece bütün, kalıcı durağanlığa girecektir. Empedokles böyle bir durumun Çatışma Âleminde ortaya çıktığını ve Sevgi dışarıdan içeri akmaya ve onu parçalamaya başlayana kadar devam ettiğini hayal etmişti.

Bir sonraki paragraf, Platon'un şemasını Atomculuktan ayıran bir başka etkeni tanıtır. Miktar olarak sınırlı olan birincil cisimlerin hepsi, daha önce tasvir edildiği gibi (33b), dünya bedeninin küresel sınırı içine hapsedilmiştir. Kürenin dışında muhtemelen (Parmenides ve Aristoteles'te olduğu gibi) boş mekân bile yoktur. Fakat dışarıda bir boşluk olduğunu varsaysak bile, şimdi bize birincil cisimlerin hepsinin neden küresel şeklin içinde bir arada kaldıkları ve mümkün olduğunca onun içine sıkıştıkları ve neden benzerin benzeriyle, kendilerini ayrı bölgelere ayırmak yerine, sürekli olarak birbirlerinin içinden geçtikleri konusunda mekanik bir sebep verilir.



[58a2] Fakat cisimlerin tür olarak nasıl tamamen ayrılmadıklarını ve böylece birbirlerinin içinden geçmeyi¹³⁴ ve yerlerini değiştirmeyi bırakmadıklarını henüz açıklamadık. Öyleyse açıklamamıza şu şekilde devam etmeliyiz. Bütünün dönüşü, (dört) türü kapsadığında, yuvarlak ve doğal olarak kendisiyle buluşmaya meylettiğinden, hepsini kı-sıtlar ve hiçbir yerin boş kalmasına izin vermez (*veya* izin vermeye meyletmez). [58b] Bu nedenle ateş tüm diğerlerinin arasına geri ka-lan hepsinden daha fazla nüfuz etmiştir;¹³⁵ ve ikinci derecede, parça-

¹³⁴ τῆς δι' ἀλλήλων κινήσεως (φορᾶς, mekânsal hareketten ayrı olarak) dönüşüm anlamına gelebilir. Krş. 54b, δι' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα ἐφαίνετο πάντα γένεσιν ἔχειν ve 49c.

¹³⁵ Krş. 78a: "Tüm türler içinde ateş en küçük parçacıklara sahiptir ve bunun sonucunda sudan, topraktan, havadan ve bunlardan oluşan tüm cisimlerin içinden geçer (διαχωρεῖ) ve hiçbir şey ona karşı geçirimsiz değildir."

cıklarının inceliği bakımından ikinci sırada olan hava ve diğerleri de bu şekilde. Zira en büyük parçacıklardan oluşan türler dokularında en büyük boşlukları bırakırken, en küçük cisimler en küçüklerini bırakır.¹³⁶ Böylece, yoğunlaşma sürecindeki bir araya gelme,¹³⁷ küçük cisimleri büyük cisimler arasındaki boşluklara birlikte iter. Buna göre, küçük büyüğün yanına yerleştiğinde ve daha küçük olan daha büyük olanı parçaladığında,¹³⁸ daha büyük olansa daha küçük olanın birleşmesine neden olduğunda, hepsi kendi bölgelerine doğru hareketlerinin yönünü bir öyle bir böyle değiştirir; [58c] zira her biri, büyüklüğünü değiştirirken, aynı zamanda bölgesinin konumunu da değiştirir. Öyleyse bu şekilde ve bu araçlarla, bu cisimlerin sürekli hareketinin şimdide ve gelecekte kesintisiz olmasını sağlayan o türdeşlik yokluğunun vuku bulması için sürekli bir güvence vardır.



Buradaki zorluk büyük ölçüde açıklamanın açılış cümlesinde yatmaktadır:

Bütünün dönüşü (περίοδος), (dört) türü kapsadığında, yuvarlak (κυκλοτερής) ve doğal olarak kendisiyle buluşmaya meylettiğinden (πρὸς αὐτὴν συνιέναι), hepsini kısıtlar (σφίγγει) ve hiçbir yerin boş kalmasına izin vermez (veya izin vermeye meyletmez, ἔᾱ).

Birçok sözel muğlaklık vardır: περίοδος, “çevre/çeper” [= *circumference*] veya “devir” [= *revolution*] anlamına gelebilir; σφίγγει,

¹³⁶ Bir su kütesini oluşturan yirmi yüzlüler ne kadar sıkışık olsalar da aralarında, şekillerinden ötürü, bir hava kütesindeki (aynı dereceden) sekiz yüzlülerin aralarında bıraktıklarından daha büyük boşluklar bırakmalıdır.

¹³⁷ ἡ τῆς πιλῆσεως σύνοδος. Bu ifadenin formu için krş. *Phaidon* 97a, ἡ σύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι ve *Tim.* 76c, τῇ πιλῆσει τῆς ψύξεως.

¹³⁸ διακρινόντων. Eğer parçacıklar atom olsaydı, διακρίνειν sadece “ayırarak” ve συγκρίνειν “bir araya getirmek” anlamında olurdu; fakat parçacıklar temel üçgenlere bölünebileceğinden, bu unsurların bölünmesi ve yeniden birleşmesi kastedilmiş olabilir ve figür değişimine gönderme bunu ima ediyor görünüyor. Gördüğümüz gibi (56d), parçalanmaya büyük ölçüde en küçük cisim olan ateş neden olur. 56e’de nasıl daha büyük cisimlerin (hava ve su) daha küçük cisimlerin parçacıklarının daha büyük figürler olarak yeniden birleşmesine neden olduğunu öğrendik.

“kısıtlar” (sıkıştırır) veya basitçe “kapsar” anlamına gelebilir. “Dönüş” [= *circuit*] tam olarak hem “dairenin çevresi”ni hem de “devir”i kapsar, çünkü περίοδος (“dairese yolculuk”) kelimesi, *circuitus* ve “periphery” (“dairese taşıma”) gibi, tam olarak her iki anlama gelir. Küre *Euclid* 11, Tan. 14’te “bir yarım daire, çapı sabit kalacak şekilde *dairese taşınp* (περιενεχθέν) harekete başladığı aynı konuma tekrar geri getirildiğinde, bu şekilde kapsanan figür” olarak tanımlanmıştır. Böylece, *circumference* kelimesi: kavisli hareketi bu izi bırakan yarım dairenin “dairese taşınması.” İki mefhum—dairese/eksensel hareket ve onun çizdiği küresel figür—ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Her iki mefhumun da burada mevcut olması muhtemeldir, zira Aklın eserlerinden biri dünyanın bedenine küresel bir şekil ve dairese dönüş (33b vdd.) vermektir; gerçi κυκλοτερής (*teres atque rotundus*)¹³⁹ kelimesi hareketten çok şekil için daha uygundur ve 33b’de şekil için kullanılır. Bu önceki pasaj burada hatırlatılır. Ayrıca bedensel olanın hiçbir parçasının kürenin dışında bırakılmadığı söylenmişti, tıpkı burada bütünü dönüşünün tamamen birincil cisimleri kapsadığının söylenmesi gibi. Öyleyse, tüm bedensel olanı kapsayan küresel şekil, burada—şimdiye kadar tasvir edildiği gibi, birincil cisimlerin hareketine koşullar dayatan—Aklın bir eseri olarak tanıtılan yeni bir etkidir.

Ayrıca küresel kütlelerin kendi ekseni etrafında döndüğünü ve çeperindeki [= *circumference*] hareketinin tüm hareketlerin en hızlısı olduğunu biliyoruz. Fakat Taylor, cümlelerin geri kalanının küresel dönüşü kısıtlayıcı bir kuvvet atfettiğine dair Archer-Hind ve diğerlerinin görüşüne itiraz etmekte haklıdır. Archer-Hind şöyle çevirmiştir: “Bütünü *devri*, dört türü kapsadığında, *kendi üzerine dönme* doğal eğilimiyle, dairese olduğundan, her şeyi *sıkıştırır* ve hiçbir boş mekân bırakmaz.” Tüm kürenin “güçlü bir kısıtlayıcı merkezci kuvvete” veya “içe doğru basınca tabi” olduğundan söz eder ve bunu “bir çile ipi bir yumak olarak sarmak için uygulanan kuvvet” ile karşılaştırır. “Bu,” der, “Platon’un iki büyük dinamik

¹³⁹ Horatius’un bir dizesinden “düz ve yuvarlak” anlamına gelen ifade. –ç.n.

gücünden ikincisidir.”¹⁴⁰ Fakat bir bütün olarak dönen küresel bir kütle herhangi bir kısıtlayıcı kuvvet oluşturmaz. Keskin bir virajda arabayla taşınan veya savrulan herkes, hareketin kendisini dışa doğru fırlatma eğiliminde olduğunun ve merkeze doğru hareket eden başka bir kuvvet tarafından etkisizleştirilmese bunu yapacağının farkında olacaktır.¹⁴¹ Taylor bu kusura dikkat çeker ve basınç kuvvetlerine herhangi bir atıf olduğunu reddeder. περίοδος’u “çevre” ve σφίγγει’yi “çepeçevre sarmak” anlamında anlar. Timaios’un sadece şunu dediğini düşünür: “Bütünün yuvarlağı ‘köklerin’ parçacıklarını sarar, böylece içinde sonsuzluğa ‘sürüklenecekleri’ hiçbir boşluk kalmaz. ‘Boşluk bırakmayan,’ ‘kendi eksenini etrafında dönüşün’ yol açtığı hayali bir merkezci kuvvet değil, bütünü yuvarlak şekli ve sonluluğudur.” “οὐράνιος sonlu ve yuvarlak olduğundan parçacıklar birbirlerinden fazla uzaklaşamazlar” (s. 398). Hepsi bu.

“Circuit = dönüş” kelimesinin (en azından öncelikle) birincil cisimlerin bütününe kapsayan “dairesel çevre” anlamına geldiğine katılıyorum. Bu, paralel bir pasaj (81a) ile neredeyse kesin kılınmıştır: Orada, kandaki maddelerin onları içermek için “bir gök/evren (οὐράνιον) gibi inşa edilmiş canlı varlık (mikrokozmos) tarafından kapsandığı” ve burada tasvir edildiği gibi, “Bütünün hareketini yeniden üretmeye zorlandığı” söylenir. Bu görüşe göre anlam şu olacaktır: (1) Akıl tüm parçacıkları küresel bir figür içine hapsetmiştir ki böylece benzer parçacıklar sınırsız bir mekânda herhangi bir yerde toplanamazlar; ve (2) bir küre için doğal olan, (örneğin, bir sarmalın yapacağı gibi)¹⁴² kapalı bir daire içinde dönen ve dışa

¹⁴⁰ Mondolfo, *L’infinito nel pensiero dei Greci*, s. 315, ayrıca evreni daha küçük bir mekâna daraltan eksensel hareketin uyguladığı basınçtan söz eder ve dışta sonsuz boşluk olması gerektiği sonucunu çıkarır.

¹⁴¹ Anaksagoras (*Vors.* A71) τῇ εὐτονίᾳ τῆς περιδινήσεως (dairesel dönüşün kuvvetiyle) toprak/yerden koparılan ve göksel cisimleri oluşturmak üzere dışa doğru fırlatılan kayaları açıklamak için bu eğilime başvurmuştur (Tr., s. 397).

¹⁴² Anaksagoras’taki dünya-oluşturan girdabı karşılaştırın: “İlk başta küçük bir noktadan dönmeye başladı ama dönüşü şimdi daha kapsamlıdır ve daha da kapsamlı olacaktır,” çevredeki kütleyi giderek daha fazla içine aldıkça (frag. 12).

doğru genişlemeyen eksensel dönüş hareketi, içeride toplanan kütleler arasında hiçbir boş aralık oluşmasına izin vermez. Parçacıklar her zaman katı bir sınır içinde olabildiğince yakın bir şekilde sıkışır. Dolayısıyla benzerin benzerine çekimi kapalı kürenin içinde işlemek durumundadır. Bunun sonucunda, ateş, havadan veya sudan uzağa fırlayıp uçmakta serbest olmak yerine, benzerlerine ulaşmak için daha kaba parçacıkların içinden geçerek yolunu zorla bulmalıdır; hava suyun içinden geçerek yolunu zorla bulmalıdır vs.¹⁴³ Sonuç, (Platon'un dediği gibi) küre içinde mümkün olduğunca hiçbir boşluk kalmaması olacaktır. Tasvir edilen tüm şekil ve büyüklüklere sahip türdeş olmayan bir parçacık kütlesi, hiçbir ara boşluk bırakmayacak şekilde sıkıştırılamaz. Fakat “yoğunlaşma sürecindeki bir araya gelme” (ἡ τῆς πιλῆσεως σύνοδος) daima daha küçük parçacıkları daha büyükler arasında kalan boşluklara sürer. En küçüğü, en keskini ve en kolay hareket ettirileni olarak ateş, hepsinden önce diğerlerinin arasına nüfuz eder ve daha hantal hava ve su parçacıklarını parçalayarak parçalayıcı gücünü uygular. Tüm bunlar daha önce tasvir edilmişti. Her üç türden parçacıklar parçalanır ve unsurları diğer türler olarak yeniden oluşur ve sürüklenmelerinin yönünü yeni türlerine doğru değiştirirler.¹⁴⁴ Sonunda ifade edilen sonuç, bu dönüşümün sürekli hareketin koşulu olan türdeşlik yokluğunu kalıcı olarak koruduğudur. Aslında şimdi, neden dört türün her birinin içinde hiçbir değişimin olamayacağı türdeş bir kütle olarak ayrı bölgelerde kalıcı olarak hareketsiz durmadığını görebiliriz.

¹⁴³ Krş. Albinos'un kendi kelimeleriyle ifadesi: διότι τῇ τοῦ κόσμου περιφορᾷ σφιγγόμενα συνωθεῖται καὶ συνελαυνόμενα πρὸς ἄλληλα φέρεται τὰ λεπτομερέστερα εἰς τὰς τῶν ἄδρομερεστέρων χώρας. Διὰ τοῦτο δὲ μηδὲν κενὸν ὑπολείπεται σώματος ἔρημον (*Didasc.* 13). Tim. Locr. 98e, ἅπαντα δ' ὦν πλήρη ἐντί, οὐδὲν κενεὸν ἀπολείποντα. συνάγεται δὲ τὰ περιφορᾷ τῷ παντός, καὶ ἡρεισμένα τρίβεται μὲν ἀμοιβαδόν...

¹⁴⁴ Toprağın şemaya nerede girdiği açıklanmaz. Toprak küplerinin, diğer cisimlere kıyasla, ne büyüklükte olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur. Küpler hiç ara boşluk bırakmayacak şekilde yığılabilir; ancak 60e'de toprak küplerinin aralarındaki boşlukların ateş veya hava parçacıklarının karışık-lığa yol açmadan içlerine kayabilecekleri kadar büyük olduğunu duyuyoruz.

Hakkında çok net bir şey söylenmese de Platon'un kesinlikle süreçte yer alan başka bir etkeni hesaba katıyor olması muhtemeldir. Parçacıkların "birbirine itilmesi," dönüşümden kaynaklanan hacim değişimleriyle kısmen üretilebilir. İki ateş piramidi bir hava sekiz yüzlüsü olarak yeniden oluştuğunda, hacim artar.¹⁴⁵ Bu, düzenli katıların geometrik oluşumunu takip etmiş veya bunların modellerini görmüş olan herkes için bariz olacaktır. Bu tür hacim artışları, 56e ve 57b'de tasvir edildiği gibi, ateşin havadan geçerek suya doğru *aşağı yönlü* dönüşümünde meydana gelmelidir. Bu, 49c'deki geleksel açıklamadan görüldüğü üzere, "yoğunlaşma süreci"dir. Hacmin genişlemesi itişler oluşturacak ve başka karışıklıklara yol açacaktır: Yakalanan parçacıklar, genişleyen komşularının "bir araya gelmesi" ile ezilecek ve kalıntıları orijinal ara boşlukları dolduracaktır. 57b'de, *aşağı yönlü* dönüşümde daha küçük parçacıkların başına gelebilecek şeylerden biri, "itmeyle tamamen çözünmeleri ve akrabalarına kaçmaları"dır. Daha küçük parçacıkların bazılarının unsurları su yirmi yüzlüleri olarak yeniden birleştiğinde, diğerlerinin herhangi bir büyüklükteki düzenli cisimler olarak yeniden oluşmasına yer bırakmazlar. Bu hacimsel genişleme etkeni hesaba katılırsa, genel olarak bir dengenin korunduğunu varsaymamız gerekir: Bir yerdeki *aşağı yönlü* yoğunlaşma sürecinde yer alan genişleme, başka bir yerde ateşe doğru yukarıya yönlü süreçte yer alan daralma ile telafi edilmelidir. Bu telafi, dönüşümün her zaman her iki yönde gerçekleştiği "yukarı ve aşağı yol"¹⁴⁶ Herakleitosçu tasavvuruyla tam bir uyum içindedir.

Burada veya başka bir yerde, birincil cisimlerin ana kütlelerinin, dışta (yıldızlarda) ateş ve merkezde toprak/yer olmak üzere dört eş merkezli küresel katman oluşturduğu açıkça ifade edilmemiştir. Bu,

¹⁴⁵ Tr.'un (s. 395) Platon bunu bilirken, Timaios'un bilmemesi gerektiğini neden düşündüğünü anlayamıyorum. Bir anlık düşünme, 6 yüzüyle bir çift piramidin 8 yüzüyle bir sekiz yüzlüden daha az hacme sahip olduğunu gösterecektir.

¹⁴⁶ ὁδός ἄνω κάτω. Krş. 58b9, πάντ' ἄνω κάτω μεταφέρεται.

şüphesiz, diğer kozmolojilerde de tanınan, apaçık bir gerçek olarak varsayılır. Katmanların sırası, (Aklın bir eseri olan) eksensel dönüş hareketine bağlanarak açıklanabilirdi: Sudaki bir girdabın daha ağır yüzen nesneleri merkezine toplamasına dair iyi bilinen benzetmede olduğu gibi, dönüş hareketi daha hareketli parçacıkları çepere doğru, daha az hareketlileri merkeze doğru serper. Aristoteles, “göğün meydana geldiğini öne süren herkesin toprak/yerin neden merkezde bir araya geldiğini açıklamak için” bu benzetmeye başvurduğunu söyler (*de caelo* 295a13).

58c-61c. Birincil cisimlerin çeşitleri ve bileşikleri

Düzenli katıların her birinin sınırlı sayıdaki farklı büyüklük derecelerinde bulunduğunu öğrendik. Buna göre, (1) mukabil sayıda (örneğin) su derecesi vardır ve bunların her biri tektip büyüklüğe sahip parçacıklardan oluşur. Ayrıca (2) sadece su parçacıklarından oluşan, ancak birden fazla dereceli tektip olmayan su çeşitleri (vs.) vardır ve (3) birden fazla birincil cisimden (örn. toprak ve su) oluşan bileşikler. Tüm birincil cisimlerin tüm dereceleri bu tür bileşiklere girebildiğinden, çok çeşitli olası bileşimler olacaktır (57d). Bu üç sınıf, Doğada görülen, birçoğu isim almış, diğerleri ise isimsiz olan tanınabilir maddeleri kapsar. Bunlar aşağıdaki kısmın konusunu oluşturur.

Üç sınıf tamamen ayrı tutulmaz; fakat açıklama en basit örnekten başlar: (1) kendilerini ayrı ayrı oluşturan parçacıkların dereceleri bakımından farklılık gösteren ateş, hava veya su çeşitleri ve parçacıkların bir kısmının veya hepsinin daha yüksek veya daha düşük bir dereceye değişmesiyle, bu çeşitlerden herhangi birinin aynı birincil cismin başka bir çeşidine dönüşmesi.



[58c5] Bunun ardından ateşin birçok çeşidi olduğunu gözlemlemeliyiz: örneğin alev; alevden çıkan, yanmayan ama gözlere ışık sağlayan; ve alev söndüğünde parlayan közde ateşten geriye kalan. [58d] Ve aynı şekilde hava: “esîr” adıyla anılan en parlak ve en açık tür, “karanlık” ve

“kasvet”¹⁴⁷ olarak adlandırılan en bulanık olan ve diğer isimsiz türler vardır ve oluşumları üçgenlerin eşitsizliği ile açıklanır.



Platon’un alev tarafından yayılan bir cisim olarak gördüğü ışık, daha önce 45b’de tasvir edilmiştir. Göz küresinin sıkı dokusundan tek başına süzüleebilecek kadar ince olan “saf ateş”in görsel akımına benzer. Bunun alev veya parlayan ısıdan daha küçük dereceli parçacıklardan oluştuğu sonucunu çıkarabiliriz. Diğer iki çeşidin sahip olduğu parlaklık niteliğine veya “gücüne” sahiptir, ancak ısı niteliğine sahip değildir. Muhtemelen piramitlerin aşırı inceliği nedeniyle, ışığı sıcak hissetmeyiz; uçlarının iğnelemesi, etin daha kaba dokusunu rahatsız etmeyecektir. Daha sonraki renk açıklamasında (67d vdd.), renk farklarına karşılık gelen en az üç ateş derecesi anılır.

Burada bahsedilen ateş ve hava çeşitlerinin her birinin, hepsi aynı dereceli piramitlerden mi yoksa sekiz yüzlülerden mi oluştuğu bilfiil ifade edilmez. Son söz muğlaktır: “oluşumları üçgenlerin eşitsizliği ile açıklanır.” İki çeşit havanın, her birinin diğerinden farklı bir derecedeki tektip sekiz yüzlülerden oluşması bakımından farklı olduğu ya da bazı çeşitlerin farklı derecelerdeki sekiz yüzlülerden oluştuğu anlamına gelebilir. Platon, ona şu ya da bu şekilde karar vermenin hiçbir yoluna sahip olmadığını farkında olarak, bu soruyu açık uçlu bırakmak istemiş olabilir. Her iki durumda da eğer hipotezimiz doğruysa, bir çeşidin aynı birincil cismin bir başka çeşidine dönüşmesi mümkündür; nitekim dereceler arasındaki böyle bir

¹⁴⁷ ὁμίχλη ve σκότος burada hava ve suyun karışımları değil, havanın çeşitleridir; bu nedenle “mist” (pus) kelimesinden kaçınmak daha iyi olacaktır, ama “fog” (duman) olabilir. Bunlar “esir”inkilerden daha büyük dereceli sekiz yüzlülerden oluşur. Ayrıca parçacıkların, 61a’daki “şiddetle sıkıştırılmış hava” gibi, daha sıkı bir araya yığılmış olması olasıdır (böylece A.-H.). Daha sonra (66e), pus (ὁμίχλη) ve buharın (καπνός), görünüşe göre, düzensiz parçacıklardan oluştuğunu duyacağız: Bu parçacıklar, bilyüklük olarak suyun yirmi yüzlüleri ile havanın sekiz yüzlüleri arasındadır ve hava suya veya su havaya dönüşürken oluşurlar.

dönüşüm su ile ilgili aşağıdaki paragrafta tasvir edilir. Buna göre, örneğin, “karanlık”ın temel üçgenlerine bölünerek esîre dönüşebileceğini anlayabiliriz ve bunlar da daha çok sayıda daha küçük dereceli sekiz yüzlüler olarak yeniden oluşur.

Su, sıvı ve eriyebilir olan: eriyebilir olanın erimesi ve soğuması

Su parçacıklarından (yirmi yüzlüler) oluşan oluşumlar ilave bir zorluk sunar. Normalde sıvı veya katı hâlde bulunmalarına göre iki ana tip altında sınıflandırılacak çok sayıda çeşit içerirler. Sıvı tip genellikle sıvılar diye adlandırdıklarımızı içerecektir: sıradan su, yağ, şarap vs. Eriyebilir tip metalleri, altını, bakırı vs. içerecektir. Fakat sıvılar, su donarak buza dönüştüğünde olduğu gibi, sıvı hâlden katı hâle geçebilir ve metaller “eriyebilir” katılardır, yani sıvı hâle geçebilirler. Buna göre, sıvıların ve metallerin çeşitlerinin tasviri ve örneklenmesinden önce, sıvı oluşumların (τὸ ὑγρὸν γένος) ve katı oluşumların (τὸ πεπηγὸς γένος) özelliklerini haddi zatında tanımlamak ve eriyebilir bir maddenin doğasını değiştirmeden bir hâlden diğerine geçmesini sağlayabilecek ısınma ve soğuma işlemlerini açıklamak gerekir; zira erimiş bakır hâlâ bakırdır. Eritme işleminin bakırı başka herhangi bir metale ve hele sıradan su veya yağ gibi bir sıvıya dönüştürebileceği önerilmez.



[58d4] Suyun birincil bölümü iki tipe olur: (1) sıvı ve (2) eriyebilir olan.

(1) Sıvı büyüklük olarak eşit olmayan küçük dereceli su parçalarını içerdiğinden, haddi zatında hareketlidir ve tektip olmaması ve figürünün şekli sayesinde başka bir şey tarafından kolayca harekete geçirilebilir.

[58e] (2) Büyük ve türdeş parçacıklardan oluşan diğer (eriyebilir) tip, tektipliğinin verdiği sertlikle, öncekinden daha zor hareket ettirilir ve ağırdır. Fakat içeri giren ve onu parçalayan ateşin etkisi altında, tektipliğini kaybeder ve bunun sonucunda daha hareketli hâle gelir ve hareket ettirilmesi oldukça kolay hâle geldiğinde, etrafındaki havanın itiştiği altında zeminin üzerine yayılır. Bu iki sürecin her birine

de bir isim verilmiştir: parçacıkların kütlelerinin küçülmesine “erime,” zeminin üzerine yayılmasına “akma.”

[59a] Tersine, ateş ondan tekrar dışarı atıldığında, ateş boşluğa geçmediğinden, etrafındaki hava bir itki alır ve kendisi, hâlâ oldukça kolay hareket ettirilebildiği sürece, sıvı kütleyle ateşin boşalttığı yerlere doğru iter ve onu türdeş bir karışım yapar. Tektipliğin yokluğunu yaratan ateş uzaklaştıkça, birbirine doğru bu şekilde itilen ve tektipliğini yeniden kazanan sıvı orijinal hâline yerleşir. Ateşin çıkışına “soğuma” denir; geri çekilmesini takip eden daralmaya “katı bir hâlde olma” denir.



Sıvı hâlin tipik özelliği hareketliliklidir. Bir sıvı “haddi zatında,” yani yapısı gereği, hareketlidir ve dolayısıyla dışarıdan gelen bir dürtü ile kolayca harekete geçirilir. Su parçacıklarının bir oluşumu, (1) nispeten küçük, (2) farklı derecelerde, “tektip”¹⁴⁸ olmayan parçacıklardan oluştuğunda hareketli olacaktır. Hareketliliğin “figürün şeklinden” de kaynaklandığı eklendiğinde, yirmi yüzlünün küpten (55e) daha az kararlı bir figür olması itibarıyla, Platon (normalde sıvı olan) su ile (normalde katı olan) toprak arasındaki karşıtlığı düşünüyor gibi görünmektedir. Benzer şekilde, 59d’de sıradan suyun yumuşak olduğu söylenir, çünkü suyun yüzleri toprak küplerin yüzlerinden daha az kararlıdır. Tüm su oluşumları yirmi yüzlülerden oluştuğundan bunun burada bir önemi yoktur ve bu karşıtlığın sıvı ve eriyebilir su tipleri arasındaki farkla hiçbir ilgisi yoktur.

Katı hâl, (1) nispi büyüklük ve (2) parçacıkların nispi tektipliğinden kaynaklanan hareketsizlik ile karakterize edilir. Su gibi bir sıvının buz olarak katılaşma süreci daha sonra (59d) açıklanacaktır. Burada Platon yalnızca eriyebilir tipin, yani metallerin, erimesini ve soğumasını ele alır. Yukarıdaki sıvı ve katı tanımlarını şu sonuçlar takip eder: bir metalin sıvı hâle indirgenmesi (1) bazı su parçacıklarının büyüklük olarak küçülmesini ve (2) bunun sonucunda orijinal tektipliğin azalmasını gerektirir.

¹⁴⁸ “Tektip” [= *uniform*] “büyüklük olarak aynı dereceli” anlamında *ὁμαλός* için kullanılacak; “türdeş” [= *homogeneous*] “sadece tek tür birincil cisimden oluşan,” birden fazla türün bileşiği olmayan anlamına gelecektir.

Erime ve soğumanın tasviri ilginçtir, çünkü hipotezimizin mümkün olduğunu gösterdiği aynı tür cismin dereceleri arasındaki dönüşümü gerektirir. Ateşin su (ve hava) üzerindeki etkisinin daha önceki açıklaması, tek bir derece içinde meydana gelen bir süreç olarak, yalnızca bir birincil cismin diğerine dönüşümüyle ilgiliydi; zira o aşamada herhangi bir derece farkından bahsedilmemişti. Erime ve soğumada böyle bir dönüşüm yoktur: “Su” baştan sona su olarak kalır; sadece yapısı değişir.

Öyleyse katı hâldeki metal, büyüklük olarak nispeten büyük ve derece olarak tektip olan yirmi yüzlülerden oluşur; mutlak tektiplik amaçlanmaz, zira altının “en tektip” parçacıklara sahip olduğu söylenir ve bakır birçok dereceli parçacıklara sahiptir (59b). Metal de “ağır” olarak tasvir edilir ve bu, görünüşe göre, su en ağır iken, ateşin “en az sayıda benzer parçadan oluşması” (56b) itibarıyla, üç cismin (ateş, hava, su) en hafifi olarak adlandırılmış olmasıyla aynı anlamdadır. Parçacıklarının büyüklüğü ve tektipliği nedeniyle metal sert veya katı (πεπηγός) hâle gelir. Erime, dışarıdan gelen ateş parçacıkları yirmi yüzlüler arasındaki boşluklara girdiğinde başlar. Ortaya çıkan değişim, daha önce tasvir edilen süreçten daha az şiddetlidir; orada ateş ve su çatışması, yenilen cismin galip olana dönüşmesine yol açmıştı. Erimede ateşin suya veya suyun ateşe dönüşümü yoktur. Görünüşe göre, ateş parçacıkları metal kütlesi içinde zarar görmeden kalır ve kütle bunun sonucunda daha sıcak hâle gelir. Fakat gittikçe daha fazla ateş parçacığı zorla içeri girince, yirmi yüzlülerin bir kısmını üçgenlerine ayırmaya başlarlar. Yerinden çıkan bu parçalar kendilerini daha küçük dereceli yirmi yüzlüler olarak yeniden oluşturabilir. Metal böylece sıvı hâle geçer, çünkü artık artan oranda daha küçük parçacıklar içerir ve bunlar daha da küçük derecelere küçültülebilir. Bu şekilde erime, (parçacıklara ait) “kütlelerin” büyüklük olarak daha düşük bir dereceye “küçülmesi”¹⁴⁹ anlamına gelir. Görünüşe göre bu küçülme, tüm

¹⁴⁹ τὴν τῶν ὀγκῶν καθάρσειν aynı cismin dereceleri arasındaki dönüşümün olanaklarını hesap etmeyen yorumcular tarafından anlaşılmamıştır. Temel

ateş parçacıklarına yer açmak için yeterli olmaz. Bunun sonucunda metal genleşir ve genleşme onu çevreleyen havadan bir itki oluşturur ve havanın kendisinin, belki de onu ısı kaynağından işgal eden ateş tarafından genişletilmesi beklenir; zira eriyen metale yakın hava ısınır. İtki, artık sıvı olan metali yayar ve zemin üzerinde akmasını sağlar.

Aksi soğuma sürecinde, ateş parçacıkları ısıtıp geniştirdikleri komşu havaya atılır. Metal, başlangıçta eşit olmayan büyüklükteki parçacıklardan oluşan sıvı hâldedir. Havayı geniştiren ateşin ona ilettiği itki, metalin sıvı hâlden katı hâle geçmesine neden olur. Bu, küçük yirmi yüzlülerin kendilerini orijinal derecelerin büyük yirmi yüzlüleri olarak yeniden oluşturdukları ve ateş çıktıkça ondan boşalan yerleri bir kez daha doldurdukları anlamına gelir. Sonuç üç ifadeyle tasvir edilir: su (yirmi yüzlülerin büyüklüğüne göre) “tek-tipliğini yeniden kazanır”; “orijinal hâline” yerleşir; ve hava, suyu ateşin boşalttığı boşluklara iterek “onu” (sadece tek birincil cisimden) “türdeş bir karışım yapar.”¹⁵⁰ İki sürecin bazı ayrıntıları tam olarak açıklanmaz. Platon hepsine kefil olmazdı; sadece bu tür bir şeyin olması gerektiğini kasteder ve mekanik açıklama her hâlükârda buraya kadar taşınabilir.

Eriyebilir tipin (metal) bazı çeşitleri: altın, *adamas*, bakır.

Sıvı ve eriyebilir tiplerin bu genel tasvirinden şimdi, eriyebilir sınıfın türleri olan ve normalde katı hâlde bulunan metallerin birkaç çeşidinin açıklamasına geçiyoruz.

üşgenlerin ateşle genişlediğini (Martin) ya da parçacıkların sadece gevşek üçgenlere, “boş düzlem yüzeyleri”ne indirgendüğünü (Tr.) sanmışlardır.

¹⁵⁰ αὐτὸν αὐτῷ συμμείγνυσιν, su ve ateşin bir karışımı yerine, “onu suyla (“havayla” *değil*) suyun karışımı yapar” anlamına geliyor olmalıdır. Krş. συμμείγνυμενα αὐτὰ πρὸς αὐτὰ (57d4), bir birincil cismin kendisiyle (bu durumda, kendisinin diğer dereceleriyle) karışımı. αὐτῷ “havayla” anlamına gelemmez, çünkü normal metalde hava yoktur.



[59b] Suyun tüm bu (daha önce adlandırdığımız gibi) eriyebilir çeşitlerinden, çok ince ve tektip parçacıklardan oluştuğu için çok yoğun olan, kendi türünde eşsiz, pırıltılı¹⁵¹ ve sarı renge çalanı altındır: En çok kıymet verilen bu hazine kayaların arasından süzülerek katılaşır.

Yoğunluğu nedeniyle çok sert ve koyu renkli olan “altının flizi”ne¹⁵² *adamas* denir.

Bir diğerinin, hemen hemen altıninkiler gibi, ancak birden fazla dereceden parçacıkları vardır; yoğunluk açısından bir yönden altını geçer¹⁵³ ve küçük bir ince toprak parçası içerdiğinden daha serttir; [59c] fakat geniş aralıklar içermesi nedeniyle daha hafiftir. Bu oluşum, suyun parlak ve katı türlerinden biri olan bakırdır. Toprağın onunla karışmış kısmı, zamanın etkisiyle iki madde yeniden ayrılmaya başladığında, yüzeyde kendiliğinden belirir; buna pas denir.

Olası bir açıklama yöntemini izleyerek bu türden diğer maddeleri saymak çetrefilli bir iş olmayacaktır. Biri, dinlence için, ebedi şeyler hakkında konuşmayı bir kenara koyup oluşa dair bu tür olası açıklamaları düşünmekten masum bir haz aldığı anda, [59d] yaşamına ölçülü ve akli başında bir eğlence katacaktır. Öyleyse şimdi bunu serbest bırakarak bu konudaki sıradaki olasılıkları tartışmaya geçelim.



Altın “kendi türünde eşsiz”dir. Bu, görünüşe göre, yalnızca veya neredeyse yalnızca, yirmi yüzlülerin en ince derecesinden oluşan tek metal olduğu anlamına gelir. Böylece dokusu çok yoğun olacaktır, çünkü en küçük yirmi yüzlüler aralarında en küçük boşlukları bırakacaktır.

¹⁵¹ 68a'da “pırıltılı” (στίλβον) ve “parlak” (λαμπρόν) sarı vs. ile karıştırılabilen renklerin isimleri olarak ele alınır.

¹⁵² İngilizce “scion” (özç gibi) göz, tomurcuk veya aşılama kullanılan sürgün ve sonra (şirde) “dal/soy,” “döl/yavru” anlamına gelir; *auri nodus* (Plinius).

¹⁵³ πυκνότετη δέ, τῇ μὲν χρυσοῦ. Diğer elyazmalarında dahil edilmeyen A'nın δέ τῇ'si bazı editörler tarafından δ' εἶτι olarak düzeltilmiştir. Metnin bu hâliyle, μὲν'e b8'deki τῷ'dan sonra gelen δέ ile karşılık verilir.

“*Adamas*”ın başlangıçta çelik veya tavllanmış demir için şiirsel bir terim olduğu görülüyor.¹⁵⁴ Bu kelime, Hesiodos’un *Theogonia* 161’inde, Kronos’un Ouranos’u hadım etmede kullandığı orağın yapımında kullanılan ve Yer tarafından üretilmiş metal için kullanılır. Bu metal gri (πολιός) idi ve altınla bir bağı yoktu. *Adamas*, Proklos’un dediği gibi (*ad loc.*), Er mitinde (*Resp.* 616c) “değiştiremez ve boyun eğmez olan”ı (ἀδάμαστον) simgeleyen Zorunluluk İğinin milinin yapıldığı maddedir. İsim, daha sonra, aşırı sertliği nedeniyle elmasa aktarılmıştır. *Devlet Adamı*’nda (303e) altının arıtım sürecinden alınan bir benzetme, toprak ve taşın çıkarılmasından bahseder: Geriye “altınla karışık ve sadece ateşle çıkarılabilecek kıymetli akrabaları, bakır ve gümüş ve bazen *adamas*,” kalır. Archer-Hind, Profesör W. J. Lewis’in Platon’un *adamas*’ının muhtemelen hematit (kan taşı) olduğu yönündeki görüşünü kaydeder. Fakat “koyu renk”in (μελανθέν) bazı yanlış anlamalardan kaynaklanabileceği ve buradaki *adamas*’ın elmas olduğu da tahmin edilmektedir: Plinius tarafından altın madenlerinde bulunan ve sadece altının içinde oluştuğu sanılan nadir bir mücevher olarak tasvir edilen *auri nodus*. Altının en saf ve en kıymetli parçasının elmasta yoğunlaştığı düşünülmüş olabilir. Böylece “*adamas*,” “altının çiçeği” (ἀδάμας τοῦ χρυσοῦ τὸ ἄνθος, Polloks) olarak adlandırılmıştı. Platon’un hiç elmas görmemiş olması ve hakkında duyduğu çok az şeyden onun bir metal olduğunu düşünmüş olması gayet olasıdır.

Bakırın yapısı biraz belirsizdir. Bakır altından daha yoğun olmasına rağmen, nasıl olur da daha büyük boşluklar içerir ve bu nedenle daha hafif olabilir? Bunun anlamı, bakırın “bir yönden” (τῇ μὲν) daha yoğun olması olabilir: Yani farklı büyüklüklerdeki yirmi yüzlüler daha sıkı bir şekilde yığıldığı sürece, küçük olanlar daha büyükler arasındaki boşlukları doldurmaya yardımcı olur. Bakır ve altın arasındaki tek fark bu olsaydı, bakır sıvı hâle daha yakın olurdu ve bu nedenle daha yumuşak ve aynı zamanda

¹⁵⁴ Bkz. P.-W., *Enclyc. svv. Diamant, Stahl*.

daha ağır olurdu. Fakat bakır (görünüşe göre, yapısının bir parçası olarak değil, yabancı bir cisim olarak) bir toprak küpü karışımı içerir. Küp, yerinden etmesi en zor olan cisim olduğundan, toprağın varlığı bakırı aslında altından daha sert yapar. Ayrıca küpler ve çok sıkı bir şekilde yığılamayacak yirmi yüzlüler arasında büyük boşluklar olacaktır; dolayısıyla bakır altından biraz daha hafiftir.

Metallerin bu açıklamasından, herhangi bir metalin başka bir metale dönüşümünde herhangi bir engel olmadığı görülüyor. Bakırın içindeki toprak, görünüşe göre, kendine özgü yapısında bir bileşen değildir, çünkü bakır bakır olmaktan çıkmadan yüzeye çıkabilir. Böylece, tüm metaller yalnızca su yirmi yüzlülerinden oluşur ve yirmi yüzlülerin dereceleri arasındaki serbest dönüşüm, herhangi birini diğerine dönüştürülebilir yapmalıdır. Simyacıları metalleri dönüştürmeyi denemeye bu teorinin teşvik edip etmediğini bilmek ilginç olurdu.

Sıvıların katılaşması: Su, dolu, buz, kar, kırığı

Şimdi sıvıları kapsayan sıvı tipine dönüyoruz. Bir sonraki paragraf, metallerin erimesi ve soğuması ile ilgili önceki açıklamaya paraleldir: Normalde sıvı hâlde olan sıvıların katılaşmasını veya donmasını tasvir eder. Sıradan su bariz örnek olarak alınır. Yapısının bir parçası olarak değil, sıvıyı sıvı hâlde tutan yabancı bir cisim olarak, bir ateş karışımı içerdiği tasvir edilir.



[59d4] Ateşle karışık, ince ve sıvı (hareketinden ve yerde yuvarlanarak yol aldığından dolayı “sıvı” olarak adlandırılır¹⁵⁵) ve ayrıca toprağinkilerden daha az kararlı olan tabanları çöktüğünden yumuşak olan su: Bu tür su, ateş ve havadan ayrılıp kendi başına bırakıldığında, daha tektip hâlde gelir [59e] ve aynı zamanda ondan çıkan

¹⁵⁵ (Lindau ile) ὕγρον'un ὑπὲρ γῆς (veya γῆν, Tr.) ῥέον ile bağlantılı olduğunu anlıyorum. Fakat metin şüpheli ve pek savunulabilir değil.

parçacıkların etkisiyle kendi üzerine itilir.¹⁵⁶ Bu şekilde sıkıştırılmış su, bu değişime yerin üzerinde aşırı derecede maruz kaldığında dolu olur; yerdeyken, buz. Daha az etkilenen ve hâlâ sadece yarı donmuş olan suya yerin üstünde “kar” denir ve yerdeki çiyden katılaştığında “kırağı” olarak bilinir.



Normal hâlinde sıvı olarak bulunan su, çok sayıda farklı derecedeki nispeten küçük yirmi yüzlülerden oluşur ve tektipliğin bu yokluğu onu hareketli kılar (58d). Katı hâlde, buz olarak, yirmi yüzlüler daha tektiptir. Katı hâle geçiş, varlığı onun sıvı hâlde kalmasını sağlayan ateş parçacıklarının dışarı çıkmasından kaynaklanır. Ayrıca havasız bırakıldığı da söylenir. Havanın sıradan suda varlığı hakkında şimdiye kadar hiçbir şey söylenmemiştir. Daha büyük su parçacıkları tarafından kuşatıldığında ve sayıca azınlıkta kaldığında, küçük bir miktar ateşe ne olduğuna dair bir gönderme olabilir. Ateş piramitlerinin parçalanarak önce hava sekiz yüzlüleri ve sonunda da su yirmi yüzlüleri olarak yeniden oluşabileceği ya da akrabalarına kaçabilecekleri söylenmişti (57b). Burada, bazı ateş parçacıklarının, sonunda kaçmadan önce, hava olarak bu şekilde yeniden oluştuğu kastediliyor olabilir.¹⁵⁷ Ne olursa olsun, su parçacıkları metallerin soğumasındaki aynı ilke (59a) temelinde daha tektip hâle gelir: Orada küçük yirmi yüzlüler ateşin geri çekilmesinden boşalan yerleri doldurmak için, çevredeki genleşen havanın itkisinin yol açtığı basınçla, daha büyük yirmi yüzlüler olarak yeniden oluşmuştu. Büyüklük ve tektiplikteki artış, katı hâle özgü hareketsizlik ile sonuçlanır.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Parçacıklar çıkıp boşluğa geçmez, (önceden olduğu gibi, 59a) çevreleyen havayı genleştirir ve bu da suya basınç uygular.

¹⁵⁷ Bazı su parçacıklarının ısının etkisiyle bölünüp hava olarak yeniden oluşabileceğine ve böylece buhar oluşturacağına dair Tr.’un tereddütlü önerisi (s. 419), bir ısınma sürecine uyabilir ama bir soğuma sürecine uymaz.

¹⁵⁸ 58e. Krş. 62b’de nem sıkıştırmayla hareketsiz kılınır: sıkıştırma farklı derecelerden parçacıkların kendilerini daha tektip büyüklüklerde yeniden oluşturmalarına neden olur.

Sıvı tipinin bazı çeşitleri (özsular)

Sıvı tipinin bazı açıklayıcı örnekleri şimdi verilir. Bunlar, (sadece sıradan suda görülen küçük derecelerden farklı olarak) çok sayıdaki dereceden su parçacıklarının bileşikleri olan bitki özsularıdır.



[59e5] Suyun çoğu derecesinden oluşan karışımlara, [60a] topraktan yetişen bitkilerden süzülen özsular genel adı verilir; aralarındaki birçok fark ise bileşimlerin çeşitliliğinden kaynaklanır.¹⁵⁹ Sundukları çeşitlerin çok büyük bir kısmı isimsizdir; ancak ateş içeren dört tür özellikle dikkat çekicidir¹⁶⁰ ve isimler almıştır. Biri ruhu ve bedeni birlikte ısıtan şaraptır; bir diğeri, yağlı türdür: pürüzsüzdür ve görsel akımı böler ve dolayısıyla göze parlak ve pırıltılı görünür ve parıltı: ¹⁶¹ reçine, hintyağı, zeytinyağının kendisi ve aynı özelliğe sahip olan diğer hepsi; üçüncüsü, ağız bölgesindeki daralmış gözenekleri normal durumuna döndüren,¹⁶² bu özelliğiyle tatlılık üreten tür bal genel adını almıştır¹⁶³; [60b] son olarak, eti yakarak çözen bir tür, diğer tüm özsulardan ayrı (?) köpüklü bir madde, buna “asidik özsu” denir.¹⁶⁴



¹⁵⁹ (διὰ'dan sonraki) δέ'yi (σύμπαν'dan sonraki) μὲν'e karşılık veriyor olarak alıyorum. σύμπαν μὲν ... λεγόμενοι ve διὰ δέ ... σχόντες yan cümleleri paraleldir ve ana cümle τὰ μὲν ἄλλα κτλ. ile devam eder. λεγόμενοι ve σχόντες ortaçları χυμοί'un cinsine çekilir.

¹⁶⁰ διαφανής'in “şeffaf” değil, “dikkat çekici” anlamına geldiği 67a'daki paralelden muhtemel görünür: koku çeşitleri *isimsiz* olacak kadar belirsizdir; tek *açıkça ayırt edilebilir* (διαφανῆ) ayırım hoş ve nahoş arasındadır.

¹⁶¹ Krş. 67e.

¹⁶² Doğru açıklama A.-H.'in sayesinde. Böylece Tr. Nesnenin duyu organına etki etme gücü olarak özellik (δύναμις), nesnede yatar. Tatlılık balın duyu organıyla ilişkisi sonucunda ortaya çıkan bir niteliğidir ve sadece duyum vuku bulduğu sürece var olur (*Theaet.* 159d). Deneyimlenen duyumun bir niteliği olarak tatlılık 66c'de tasvir edilir ve aynı nedenlere atfedilir.

¹⁶³ Arıların yaptıklarından ziyade, çiçeklerde bulunan “bal.” Kelime bazı ağaçlardan sızan tatlı sakızları da kapsar: örn. ἐλαιόμελι (zeytin ağacının reçinesi).

¹⁶⁴ ἐκ πάντων ἀπορισθὲν τῶν χυμῶν, ὅπως ἐπωνομάσθη. ὅπως'un buradaki anlamı şüphelidir. Galenos, çok sayıda ὁποῖ olduğunu, zira kelimenin

Toprak çeşitleri ve bileşikleri: taş ve çömlek; soda ve tuz; cam ve balmumu

Toprak çeşitleri, birçok oluşum tipi ile örneklenir. (a) Taş ve çömlek, başlangıçta içerdiği nemi kaybetmiş topraktan gelir ve oluştuklarında suda çözünmez olurlar. (b) Suda çözünür kalan soda ve tuz gibi daha az katı oluşumlar vardır. (c) Bazı toprak ve su bileşikleri su ile değil, sadece ateşle çözünebilir. Cam ve balmumu böyledir.



[60b6] Toprak çeşitleri arasında sudan geçirileni şu şekilde taştan bir cisim olur. Onunla karışan su, karışım esnasında parçalandığında hava formuna dönüşür;¹⁶⁵ [60c] ve hava olunca da hızla kendi bölgesine yükselir. Fakat onu çevreleyen bir boşluk yoktur¹⁶⁶; bu nedenle o da komşu havayı iter. Bu hava ağır¹⁶⁷ olduğundan itilip toprak kütesinin etrafına döküldüğünde, onu kuvvetlice sıkarak ve yeni yapılmış havanın yükselirken boşalttığı yerlere doğru birlikte iter. Suda çözünabilir olmasın¹⁶⁸ diye hava tarafından birlikte itilen toprak taşı oluş-

herhangi bir kök veya saptaki kesikten akan kalın ve yapışkan bir madde anlamına geldiğini ama özellikle *silphion* özsu (ὀπὸς κυρηναϊκός = Kirene özsu) için kullanıldığını söyler. Theophrastos ὀπὸς'u bitki özsu ve özellikle *silphion* ve sütü kesmede kullanılan incir özsu için kullanır. Bizim pasajımızda açıkça acı özsu anlamına gelir ve muhtemelen (μέλι gibi) tüm bir sınıf için genel isimdir.

ἀφορισθὲν zor. (1) Dili yakacak kadar acı olan bir özsu, diğer tüm özsulardan (örneğin, bal) *salgılandığı* açıkça yanlış görünmektedir. (2) Bu özsu, diğer tüm özsuların *arasından* (ἐκ) *ayrıldığı* veya *ayrıtıldığı* nin neden söylenmesi gerektiği açık değildir. Ancak χυμός'un hem "özsu" hem de "tat" veya "lezzet" (65c) anlamına geldiği hatırlanabilir. İfade acaba bu özsuların belirgin bir lezzete sahip olduğu, herhangi bir diğer öz sudan dikkat çekici bir şekilde farklı olduğu anlamına mı geliyor?

¹⁶⁵ Burada bir cismin bir diğerine dönüşümü söz konusudur ve bu, daha önce önerdiğimiz gibi, suyun katılaşmasında olabilecek bir durumdur (59d).

¹⁶⁶ Α², A.-H. ile οὐ περιεῖχεν αὐτόν olarak okuyorum. Alternatif ὑπερεῖχεν αὐτῶν'da, "üzerlerinde boşluk yoktu," çoğul αὐτῶν'u açıklaması zordur.

¹⁶⁷ Popüler anlamda "ağır," zira 59a'da olduğu gibi, aşağı doğru (ve ayrıca diğer yönlerde doğru) bir basınç uygular ve bu da toprağa tepki verir. Bunun her cismin özgün bölgesine doğal sürüklenmesiyle bir ilişkisi yoktur.

¹⁶⁸ ἀλύτως ὕδατι, "su tarafından çözünemez bir şekilde"; Ar., *Meteor.* 383b10, τὰ μὲν ἄλυτα, τὰ δὲ λυτὰ ὕγρῳ; krş. ὕδατι οὐ λυτά, 60e. Böylece A.-H., λυτῶ

turur, daha güzel şeffaf olanı eşit ve türdeş, daha çirkin olanı zıt türden parçacıklardan oluşur.

Ateşin hızlı hareketiyle nemi alınmış, [60d] diğerinden daha kırılan bir oluşum, “çömlek” adını verdiğimiz türdür;¹⁶⁹ ama bazen, biraz nem kaldığında ve sonuç ateşle eriyebilir toprak olduğunda, bu soğduğunda ortaya çıkan koyu renkli madde lavdır (?).¹⁷⁰

Yine karışımdan çok miktarda su ayrıldığında, aynı şekilde kalan iki tür vardır; fakat bileşimlerdeki toprak parçacıkları daha incedir ve tuzlu bir tada sahiptirler. Bunlar sadece yarı katı hâle gelir ve tek-rar su ile çözünebilir olur. Yağ ve kirden arındıran sodadır;¹⁷¹ [60e] lezzet bileşimlerinde hoş bir şekilde karışan diğer ürün, insan uylaşımına göre, tanrıların hoşuna giden bir madde olan tuzdur.¹⁷²



πάλιν ὅφ' ὕδατος (60d) ile kıyaslayarak. “Eşit ve türdeş” (görünüşe göre ὁμαλός burada bu anlama gelir, zira “eşit” “aynı dereceden,” “tektip” anlamında olmalıdır) parçacıklardan oluşan kıymetli taşların ve kristallerin, su yirmi yüzlülerinin yanı sıra toprak küpleri içermesi pek mümkün değildir.

¹⁶⁹ *Kritias* 111d'deki γῆ κεραμῖς su geçirmez doğal çömlekçi kilidir. Fakat “kırılan,” Platon'un burada toprak kapları veya çömleği kastettiğini gösteriyor gibi görünür. Ar., *Meteor.* 383a20, κέραμος ὀπτώμενος'u (pişmiş toprak/kil) yumuşak ama sıvı olmayan bir maddeye örnek olarak verir: nem onu terk ettiğinde, kalınlaşmaz ama katılaşır.

¹⁷⁰ *Meteor.* 383b9, kuru ısıylakatılan bir grup maddeden bahseder: (1) κέραμος ve “değirmen taşları gibi (οἷον οἱ μυλῖαι), ateşte yanmış topraktan oluşan bazı taş türleri (λίθων)”; bunlar sıvıyla çözünmezdir; (2) sıvıyla çözünebilir natron (νίτρον) ve tuz. Eğer aşağıda bir sonraki paragrafta (d8), νίτρον (FY)—λίτρον (A) için bir yanbiçim—okunursa, bu grup Platon'un grubuna karşılık gelir. Bu, *Hipp. Maj.* 392d'de özellikle sert bir taş türü olarak bahsedilen λίθος <μυλία> olarak okumamız gerektiğini önerir. Aristoteles'te “değirmen taşı” görünüşe göre lav anlamına gelir. Bunun (ısıyla) eriyip sıvılaşabileceğini ve “sıvı kütlesi (soğuyarak) katılaşmaya başladığında siyah olduğunu ve kireç (τίτανος) gibi olmaya başladığını” söyler. Bir diğer ihtimal λίθος <λιπαράος> (<Lipara> taşı); bkz. pasajımız üzerine A.-H.

¹⁷¹ λίτρον A, νίτρον FY.

¹⁷² Bernadakis, ad Plut., *Qu. Conv.* 684f ile κατ' ἀνθρώπων νόμον olarak okuyorum: Πλάτωνος δὲ τῶν ἀλῶν σῶμα κατὰ νόμον ἀνθρώπων θεοφιλέστατον εἶναι φάσκοντος. (Krş. Tr., s. 426).

Suda çözünen tuz ve soda gibi maddelerden farklı olarak, cam ve balmumu gibi suda çözünmeyen, ama sadece ateşle eritilip sıvı hâle getirilebilen maddeler vardır. Bunlar toprak ve su bileşikleridir ve onları sadece ateşin çözebilmesinin (üçüncü paragrafta verilen) sebebi şudur: O kadar yakın bir şekilde sıkışmışlardır ki dışarıdan gelen su parçacıkları içeri giremezken, daha küçük ateş parçacıkları girebilir. Bu açıklamadan önce, sadece (1) topraktan veya (2) sudan veya (3) havadan oluşan türdeş kütlelerin çözünebildiği veya çözünemediği koşulların bir açıklaması gelir.



[60e2] Her ikisinin (toprak ve su) ateşte çözünen ama suda çözünmeyen bileşikleri, şu sebeple bu şekilde sıkıştırılır.

(1) Toprak kütleleri ateş veya hava tarafından çözünmez, çünkü parçacıkları toprağın dokusundaki boşluklardan daha küçüktür, böylece aralarından zorlamadan yol almak için bolca alana sahip olduklarından, toprağı gevşetmez, onu çözünmemiş bırakırlar; oysa su parçacıkları daha büyük olduğundan, içinden zorla geçerek toprağı gevşetir ve çözer. [61a] Öyleyse toprak, zorla sıkıştırılmadığında, bu şekilde sadece su tarafından çözünür; ama eğer o şekilde sıkıştırılırsa, onu sadece ateş çözebilir, çünkü ateşten başka bir şey için hiçbir giriş bırakılmaz. (2) Su yine en güçlü bir şekilde sıkıştırıldığında, sadece ateşle dağılır; gerçi kıvam zayıf olduğunda hem ateş hem de hava onu dağıtır, hava onun aralıklarından, ateş onu bilfiil üçgenlerine bölerek; (3) zorla sıkıştırılmış hava ise unsurlarından başka bir şeye ayrılmaz ve bu şekilde sıkıştırılmadığında, sadece ateşle çözülür.



Toprak, su ve havanın çözünmesiyle ilgili bu parantezin sonucu—(cam ve balmumu gibi) incelenmekte olan maddelerin sınıfını (ki bunlar toprak ve suyun bileşikleridir) ilgilendirdiği ölçüde—şöyledir. Bu bileşiklerin neden ateşle çözülebildiği ama suyla çözülemediği açıklanmalıdır. İçlerinde bulunan hem toprak hem de su bir hayli sıkışmıştır ve bu sıkışma hâlinde toprak ve suyun benzer şekilde daha büyük cisimlere giriş izni vermediğini gördük;

sadece ateş, parçacıklar arasında bir yol bulabilecek kadar küçüktür. Bu nedenle, dışarıdan gelen su ancak camın veya balmumunun yüzeyi üzerinde zararsız bir şekilde akabilirken, ateş, suyun çok sıkı olmayan toprağı çözebilmesi gibi, bileşikteki su parçacıkları arasındaki boşluklara girip onu eritebilir.



[61a7] Böylece, toprak ve suyun bileşiminden oluşan bu cisimlerde, [61b] böyle bir cisimde su, toprağın boşluklarını işgal ettiği sürece, zorla sıkıştırılabilirler bile, ona dışarıdan saldıran su parçacıkları giriş bulamazlar, böylece tüm kütlenin etrafında akıp giderler ve onu çözünmemiş bırakırlar; ateş parçacıkları ise su parçacıkları arasındaki boşluklara girer ve onlar üzerinde etki ederek—ateş suyun üzerinde—tıpkı suyun toprak üzerinde etki etmesi gibi,¹⁷³ bileşik cismin çözünmesine ve akmasına neden olabilen yegâne etkenler olurlar. Bu bileşiklerden bazıları topraktan daha az su içerir, [61c] yani eriyebilir olarak adlandırılan her türlü cam ve taş çeşitleri; diğerleri daha fazla su içerir, yani balmumu veya tütsü gibi bir kıvama sahip tüm maddeler.



61c-64a. Duyumsama ve algılamaya göründükleri şekliyle dokunsal nitelikler

Bedensel olanın analizinde ulaşılan nihai faktör olan mekândan yola çıkan Platon, şimdi birincil cisimleri inşa etmiş, onların çeşitli dereceleri içinde veya arasında dönüşüm olanaklarını göstermiş ve nihayet Doğada bulunan tanınabilir ve adlandırılabilir bileşik maddelere ulaşmıştır. Bunlardan birkaçı biraz ayrıntılı olarak tasvir

¹⁷³ Simetri gereği, Cook-Wilson ve Tr. ile τοῦτο πῦρ ὕδωρ olarak okuyorum. ἄερα, ὕδωρ'u yerinden ederek, müteakip "ἄπερ-"in çift yazımı olarak açıklanabilir. Rivaud yanlış çevirme pahasına ἄερα'yı korur: "*elles agissent sur l'eau comme l'eau sur la terre ou le feu sur l'air*." "Bir şeye bir şey yapmak" anlamında çift akuzatifli ἀπεργάζεσθαι *Charm.* 173a'da görülür. Su, gevşek bir şekilde sıkışmış toprağı zorla nüfuz ederek ve böylece toprak küplerini birbirinden ayırarak etki eder (60e7).

edilmiştir ki böylece yapıları gözlem aralığının ötesinde olmasına ve hepsi olası bir açıklamadan fazlası olmamasına rağmen, teorinin onların gözlemlenen özelliklerini ne yolla açıklayabileceği gösterilebilsin.

Böylece, ikinci Bölümün yeni başlangıç noktasından, sanki aşağıdan gelmiş gibi, birinci Bölümün sonunda yukarıdan ulaşılan noktaya—duyulara ve onların dış nesnelere—geri dönmüş olduk. Şimdiye kadar bu nesneler, duyu organları ile alışverişte ürettikleri etkilerden bağımsız olarak, kendi başlarına var oldukları varsayıldığı şekliyle ele alındı. Fakat şimdi Platon'un belirttiği gibi, onların varoluşlarına dair bilğimiz tamamen duyum ve algıya bağlı olduğundan, onların özelliklerinden, algımızı ima eden ve dolayısıyla duyu organlarının ve ruhun duyarlı parçasının henüz yapılmamış açıklamasını öngören terimler kullanılmadan bahsedilemezdi. Bir sonraki kısım, canlı organizmanın tüm etli kısımlarına yayılan dokunma duyusuyla algılanan tüm dış cisimler için ortak belirli nitelikleri ele alır: sıcak ve soğuk, sert ve yumuşak, ağır ve hafif, düz ve kaba. Duyumlarımızın karakteri ile dış nesnelerin varsayılan yapısı arasında bağlantı kurmak için bir girişimde bulunulur.



[61c3] Şekillerin, bileşimlerin ve bir cismin bir başka cisme dönüşümlerinin çeşitliliğinden kaynaklanan çeşitleri, kabaca göstermiş olduk. Şimdi, niteliklerine nasıl sahip olduklarını açıklamaya çalışmalıyız.

Öyleyse ilk olarak, açıklamamız her noktada duyumun varlığını varsaymalıdır; ama etin ve ete ait olan her şeyin ya da ruhun ölümlü parçasının oluşumunu henüz tasvir etmedik.¹⁷⁴ [61d] Ancak duyumla bağlantılı tüm bu niteliklerden ayrı olarak bunların ya da bunlardan

¹⁷⁴ Bir bedene ölümsüz parçanın ekiminin, zorunluluk gereği, “şiddetli etkilenimlerden doğan duyumsama yetisi”ni (αἰσθησις), haz ve acıyı, arzu ve tutkuyu gerektirdiği daha önce söylenmişti (42a). Fakat şimdiye kadar biraz ayrıntılı ele alınan duyular sadece görme ve işitme (45b vdd.) olmuş; dokunma ele alınmamış ve renklerle seslerde algılanan nitelik farklılıklarına dair hiçbir şey söylenmemiştir.

ayrı olarak ilkinin yeterli bir açıklaması verilemez ve ikisini birlikte ele almak pek mümkün değildir. Öyleyse, önce bir tarafı varsaymalı ve sonra da varsaydığımız şeyi incelemek için geri dönmeliyiz. Böylece, açıklamamızın cisim türlerinden niteliklerine ilerleyebilmesi için, beden ve ruhun varlığının ne içerdiğini varsayalım.¹⁷⁵



“Duyumla bağlantılı nitelikler (etkilenimler)” (τὰ παθήματα ὅσα αἰσθητικὰ); hiçbir zaman algılanmayan mikroskobik parçacıkların şekilleri gibi, herhangi bir duyarlı varlığın yokluğunda cisimlerin sahip olduğu sanılan özelliklerden ayırt edilir. *Theaitetos*’tan biliyoruz ki dış nesnelerin haddi zatlarında beyaz, sıcak ya da tatlı oldukları söylenemez. Duyarlı bir organın kapsama alanına girmeden önce, sadece “etkileme ya da etkilenme gücü” ne sahiptirler ve aynısı organın kendisi için de geçerlidir. Sadece organ ve nesne birbiriyle alışverişe girdiğinde, organ öyle etkilenir ki (eğer değişim bedene nüfuz eder ve ruha ulaşırsa) “beyaz görme” veya “sıcak hissetme” dediğimiz duyuma sahip oluruz. Ve sadece bu durum devam ettiği sürece, nesne algılayan *için* beyaz veya sıcak *olur*. Böylece organın “etkilenimi” ve nesnenin “etkilenimi” (Platon’un ifadesini kullanırsak) ikisi arasındaki evlilikten doğmuş “bir çift ikiz” olarak meydana gelir. Bu kısmın konusu bu tür etkilenimlerdir ve bunlar arasında sadece genel olarak yayılmış dokunma duyusuna ait olanlardır. Bu konuya sanki aşağıdan yaklaşıyormuşuz gibi olduğumuz bu noktada, duyuların en aşağısı olan dokunmadan, tat ve koku yoluyla, en yüksek olana, iştih ve görmeye doğru ilerlediklerimiz belirtilebilir.



[61d6] Öyleyse önce ateşe nasıl “sıcak” dediğimizi görelim. Ateşin bedenlerimiz üzerindeki parçalayıcı ve kesici etkisini gözlemleyerek bu soruyu inceleyebiliriz. [61e] Sanırım hepimiz bu duyumun keskin ol-

¹⁷⁵ Ruhun ölümlü parçaları ve ana bedensel organlar, 69a’dan itibaren, konuşmanın üçüncü bölümü için ayrılır.

duğunun farkındayız; ve bundan kenarların inceliğini, açların keskinliğini, parçacıkların küçüklüğünü ve hareketin hızını çıkarabiliriz; tüm bunlar, ateşi karşılaştığı her şeyi keskince kesmesini sağlayacak kadar şiddetli ve kesici kılan özelliklerdir. [62a] Figürünün oluşumunu hatırladığımızda, bu türün bedene diğerlerinden çok daha fazla nüfuz ettiğini ve onu çok küçük parçalara ayırdığını ve niteliğine ve adına “sıcak” dediğimiz etkilenimi doğal olarak verdiğini görürüz.¹⁷⁶

Zıt nitelik yeterince açık olsa da açıklamasız kalmayacak. Cismin çevresindeki sıvı parçacıkları, içeri girdiklerinde, kendilerinden daha küçük olan parçacıkları dışarı iter¹⁷⁷ ve kendilerini onlardan boşalan yerlere sokamayıp içimizdeki nemi sıkıştırır ve [62b] daha önce türdeş olmadığı için hareketli olan nemi tektiplik ve sıkıştırma sayesinde hareketsiz kılarlar ve böylece onu katılaştırırlar. Ama doğal olmayan bir şekilde büzülen bir şey, kendisini tekrar normal hâline doğru aksi yönde iterek mücadele eder. Bu mücadele ve sarsıntıya titreme ve ürperme adları verilir ve “soğuk” adı bir bütün olarak bu etkilenime ve onu üreten etkene verilir.

“Sert,” etimizin boyun eğdiği her şey, “yumuşak,” ete boyun eğen her şey için kullanılır ve sert ve yumuşak şeyler birbirlerine ilişkin de böyle anılır. Bir şey küçük bir tabana sahip olduğunda boyun eğer; [62c] sağlam bir duruşa sahip kare yüzlerden oluşan figür en inatçıdır; aynı şekilde, en yüksek yoğunluğa kadar büzüldüğü için özellikle dirençli olan herhangi bir şey de öyle.



Platon’un burada Demokritos’u geliştirmekte olması muhtemeldir, zira Demokritos’un duyumlara dair açıklaması, bir duyumun karakterini, duyumu veren bedendeki atomların şekilleriyle ilişki-

¹⁷⁶ Sanki θερμός (“sıcak”) κερμός’muş gibi. Fakat krş. *Crat.* 412d vdd. δίκαιον = δίκαιον (τάχιστον, λεπτότατον) = πῦρ veya τὸ θερμὸν.

¹⁷⁷ Bu daha küçük parçacıkları (su parçacıklarının daha küçük bir derecesi değil) ateş ve hava olarak alıyorum. Krş. ateş parçacıklarının kayıyla soğuma (59a) ve su parçacıklarının ateş ve havadan yalıtımıyla donma ve bunun sonucu olan tektiplik artışının tasvirleri (59d, e). Dışarıdan gelen daha büyük su parçacıklarının bedende hâlihazırda mevcut olan daha küçük su parçacıklarını dışarı atması için herhangi bir sebep görünmüyor ki aslında üşürken terlemeyiz. İçimizdeki nem dışarı atılmaz, sıkışır.

lendirmeye yönelik paralel girişimler sunar.¹⁷⁸ Bu açıklama hattı, antik ve modern zamanların daha sonraki atomcuları tarafından daha da ileri götürüldü. Meyerson¹⁷⁹ Lémery'den (*Cours de Chymie*, 1675) şunu alıntılar:

Comme on ne peut pas mieux expliquer la nature d'une chose aussi cachée que l'est celle d'un sel, qu'en attribuant aux parties qui le composent des figures qui correspondent à tous les effets qu'il produit, je dirai que l'acidité d'une liqueur consiste dans des parties de sel pointues, lesquelles sont en agitation; et je ne crois pas que l'on me conteste que l'acide n'ait des pointes, puisque toutes les expériences le montrent; il ne faut que le goûter pour tomber dans ce sentiment: car il fait des picotements sur la langue semblables ou fort approchants de ceux que l'on recevrait de quelque matière taillée en pointes très fines.

[Tuz kadar saklı bir şeyin doğası, onu oluşturan parçalara, ürettiği tüm etkilere karşılık gelen şekiller atfetmekten daha iyi açıklanamayacağına göre, bir likörün asitliğinin, tuzun hareket hâlinde olan sivri uçlu kısımlarından oluştuğunu söyleyeceğim; ve asidin noktaları olduğu konusunda hiç kimsenin itiraz edeceğine inanmıyorum, zira tüm deneyler bunu gösterir; bu hisse kapılmak için sadece tadına bakmak yeterlidir, zira dilde karıncalanma yapar ve bu çok ince noktalara ayrılmış bir maddeden alacağınız hisse benzer veya çok yakındır.]

Ancak Theophrastos, Demokritos ile Platon arasındaki bir farklılık noktası olarak, Demokritos'un tüm *sensa*'yı (αἰσθητά = duyular) “değişime uğrayan duyunun etkilenimleri”ne indirgediğini, Platon'un ise onları bağımsız gerçekliklerinden (φύσις, krş. 61, καθ' αὐτὰ ποιῶν ταῖς οὐσίαις) mahrum etmediğini vurgular. Platon gerçekten de *Theaitetos*'ta benim beyazlık (sıcaklık vs.) duyumuma neden olan fiziksel nesnenin, hiç kimse onu algılamadığında beyaz olmasa da, algılandığında “beyazlıkla dolduğunu” ve “beyaz bir şey olduğunu” söyler (156e). Böylece nesne, algılandığı sürece, başka zamanlarda sahip olmadığı bir nitelik kazanmış gibi konuşur. Ama

¹⁷⁸ Theophr., *de sens.* 60 vdd., Demokritos'un ele alışını Platon'un kiyle karşılaştırır ve karşılaştırır.

¹⁷⁹ *De l'Explication dans la science* 1, 285.

ateş parçacıklarının her zaman keskin noktaları ve ince kenarları vardır. Dolayısıyla bu karakteristik özellikler onun sıcaklığını oluşturamaz ve sıcaklığın nasıl “bağımsız gerçekliğe” sahip olabileceğini görmek zordur, eğer bu onun duyu organında meydana gelen bir değişim veya duyumun bir niteliğinden ziyade algı esnasında farkında olduğum bir nesne olduğu anlamına geliyorsa.¹⁸⁰ Ancak gördüğümüz gibi, Platon Demokritos’tan, parçacıklarının nüfuz edilmez katı topraklar olmayıp “hareketler (değişimler) ve güçler” içermesi bakımından farklıdır. Bunlara bağımsız olarak var olan ve

¹⁸⁰ Tr’a göre (s. 430 vdd.), Platon bir algılayanın zihnine bağlı olmayan algılanabilir niteliklerden bahseder. Ne bedenlerimiz ne de zihinlerimiz onların oluşumunda herhangi bir rol oynar. Duyumun kendisinde doğrudan farkında olduğumuz nesnel gerçek, “etimizin ‘sıcak’ cisim tarafından yırtılması veya delinmesidir—bir somunun bir bıçakla kesilmesi gibi tamamen ‘nesnel’ bir süreç.” “Böylece bir somuna nüfuz edilmesi bir ekmek bıçağının ne kadar πάθος’u ise, θερμὸν dediğimiz πάθημα tam olarak o kadar ateş parçacıklarının πάθος’udur. Her iki durumda da bıçağın veya ateşin πάθημα’sını eksiksiz açıklamak için ikinci bir bedene ne yaptığını hesaba katmamız gerekir. İkinci beden benimki olmak zorunda değildir. Ateş, yaktığı bir odun kütüğünü, benim etimi böldüğü gibi, aynı şekilde ve aynı nedenle böler. Sadece bir bedene sahip olmam ve onunla bağlantılı olarak duyularımın uyandırılması nedeniyle, ısı doğrudan “duyulan” bir nesnedir. Eğer bir bedenim ya da ateş dört yüzlülerinin nüfuz edebileceği bir bedenim olmasaydı, ateş yine de θερμὸν olurdu ama ısısı bana mıknaatıslanmış bir demir çubuğun ayırt edici karakterinden daha fazla duyu yoluyla doğrudan ifşa edilemezdi. Kömürlerin içinde olurdu ama hissedilmeyen, çıkarsanan bir şey olurdu.” Bu açıklama *Theaitetos* ile bağdaşmaz görünmektedir, zira orada duyu organının algıladığımız sıcaklığın oluşumunda rol oynadığı ve ateşin algılandığı zaman dışında sıcak olmadığı öne sürülür. Kömürlerin içinde başka zamanlarda bulunan şey, sıcaklık değil, organla birlikte duyum ve sıcaklık üretme gücüdür. Ateş duyarsız kütüğü delip parçaladığında, ateşte veya odunda tam olarak sıcaklık yoktur.

Theaitetos 155d vdd.daki duyum teorisinin Platon’a ait olduğunu varsayıyorum (bkz. *Plato’s Theory of Knowledge*, 49); ve Tr. “Platon’un kendi bakış açısından, teorisinin ‘saf’ duyumun bir açıklaması olarak tamamen kabul edilebilir olacağını” kabul eder (*Plato, the Man and His Work*, 1926, s. 330). Fakat Tr.’un kendine özgü tuhaf teorisine göre, buradaki öğreti Timaios’a aittir ve Platon tarafından kabul edilebilir olmayabilir.

ruhumuzda sıcak hissetmek gibi duyumlara neden olabilen nitelikler denilebilir.

Sert ve yumuşak, algılanmış olsun ya da olmasın, cisimlerin bazen sahip olduğu karakteristik özelliklerden farklı nitelikler olma konusunda sıcak ve soğuktan daha az iddiaya sahip görünmektedir. Bir sonraki çift olan ağır ve hafifin de iddiası aynı şekilde azdır.¹⁸¹ Bu ikisi, Demokritos'un atomlarının içkin özellikleriyle ilişkilendirildiği ve salt “duyunun etkilenimleri” olarak ele almadığı iki zıt çifttir. Platon'un kendisi, cisimlere herhangi bir duyarlı organdan ayrı olarak “birbirlerine atıfla” sert veya yumuşak dendiğini belirtir.¹⁸²



[62c3] “Ağır” ve “hafif,” en açık şekilde “aşağı” ve “yukarı” ifadeleriyle birlikte incelenerek açıklanabilir. Doğa gereği, evreni aralarında bölen iki zıt bölge olduğunu varsaymak tamamen yanlıştır: biri, bedensel kütleyle sahip her şeyin ona doğru battığı “aşağı,” diğeri, her şeyin ona doğru yükselmeye isteksiz olduğu “yukarı.” [62d] Zira tüm gök küre şeklinde olduğundan, merkezden eşit uzaklıkta olmaları itibarıyla uç olan tüm noktalar aynı şekilde uç olmalıdır; merkez ise tüm uçlardan aynı ölçüde uzak olduğundan, onların tam “karşı” noktasında kabul edilmelidir. Düzenlenmiş dünyanın doğası böyle olduğuna göre, bahsedilen noktalardan hangisine, oldukça uygunsuz bir terim kullanıldığı için haklı olarak kınanmadan, “yukarı” veya “aşağı” denilebilir? İçindeki merkezî bölge, doğa gereği ne yukarı ne aşağı olarak, sadece merkezde diye tasvir edilmeyi hak eder; çeper ise elbette merkezî değildir ve çeperin bir parçasını, merkeze ilişkin, bir diğerinden ayıran ve karşı taraftaki bir parçaya eşit olarak ait olmayan herhangi bir fark da yoktur.¹⁸³

¹⁸¹ Lokrisli Timaios Locrus (100e) bu çifti diğerlerinden ayırır ve “dokunmayla ayırt edilseler de aklın onları merkeze doğru veya merkezden uzağa yönelmeleriyle” veya “kendi bölgelerine hareket etme eğilimleriyle (ῥοπᾷ ποτὶ τὰν χώρην) tanımladığını” belirtir.

¹⁸² Theophr., *de sens.* 61-62, 68.

¹⁸³ ἥ'γι μᾶλλον ile birlikte alıyorum. Hiçbir parça, “merkezin yukarısında (veya aşağısında) olma” özelliğine sahip değildir veya bu tasvire karşı taraftaki bir noktadan daha iyi bir hakka sahip değildir. Bu, merkezin “alt” yarıkürenin “yukarısında” veya “üst” yarıkürenin “aşağısında” diye

Bir şey¹⁸⁴ her yönde tektip olduğunda, ona hangi çift zıt terimler uygulanabilir ve bunlar hangi anlamda uygun şekilde kullanılabilir? Ayrıca tüm bunların merkezinde dengede duran bir katı cisim olduğunu varsayarsak, [63a] bu cisim uçtaki noktalardan hiçbirine doğru hareket etmeyecektir, çünkü hepsi her yönden birbirine benzerdir; daha ziyade, eğer biri gerçekten o cismin etrafında dönüp duracak olsaydı, tekrar tekrar kendi antipotlarında durur ve yüzeyindeki aynı noktaya “yukarı” ve “aşağı” derdi.¹⁸⁵ Zira az önce dediğimiz gibi, bütün küresel olduğundan, bir bölgeden yukarı, diğerinden aşağı diye söz etmenin bir anlamı yoktur.

Bu terimlerin nereden geldiğine ve gerçekte geçerli oldukları şeylere ve bu kelimeleri evrenin bir bütün olarak bölünmesini tasvir etmek için kullanma alışkanlığımıza neden olan bu şeylere ilişkin olarak [63b] şu varsayımı yaparsak bir anlaşılmaya varabiliriz. Evrenin özellikle ateşe ayrılmış o bölgesinde, ateşin ona doğru hareket ettiği ana kütlelerin üzerinde duran birini hayal edin ve onun ateşten parçalar koparmasının ve onları bir terazinin kefelerinde tartmasının mümkün olduğunu varsayın. Kirişi kaldırdığında ve ateşi zorla yabancı havaya sürüklediğinde, [63c] açıkça daha küçük parçanın, daha büyük olandan daha kolay bir şekilde kuvvete teslim olmasını sağlayacaktır; zira iki kütle aynı güç tarafından aynı anda havaya kaldırıldığında,

adlandırılamayacağını belirten yukarıdaki ifadenin eşdeğeridir. Bir sonraki cümle, merkezin ya da çeperin herhangi bir parçası bunlara karşılık gelen herhangi bir doğa farkı sergilemiyorsa, karşılaştırılan bu yukarı ve aşağı terimlerinin neye uygulanabileceğini sorar.

¹⁸⁴ Bu paragraf genel anlamda merkezinde bir katı cismin olduğu *herhangi bir* küresel figüre atıf yapar. Fiilî evren için *geçerlidir*, çünkü bunun merkezinde katı bir cisim, yani Yer vardır.

¹⁸⁵ Bu cümlenin iki yarısı arasındaki bağlantı, ilk yarıyı, merkezî cismin herhangi bir yönde *aşağı düşmesi* için hiçbir sebep olmadığı, çünkü düşeceği bir “aşağı” olmadığı anlamına gelecek şekilde alırsak netleşir. Aksine, varsayılan yolcu “yukarı” ve “aşağı”yı her yöne atfen sırayla kullanıyor olacaktır, zira herhangi bir anda “altındaki” cismin “tepesinde” olduğunu düşünecektir. Buna göre, her iki kelime de merkezî cismin veya bir bütün olarak evrenin parçaları arasındaki içkin bir farkı ifade etmez. Bu pasajı kendi kelimeleriyle ifade eden Aristoteles (*de caelo*, 308a20), doğal olarak, yolcunun etrafında yürüdüğü cismin aslında Platon’un dünyasının merkezini işgal eden Yer olduğunu varsayar.

daha küçük olan, daha fazla direnç gösterecek olan daha büyük olandan kısıtlamayı daha kolay takip etmelidir; ve böylece büyük kütlelerin “ağır” olduğu ve “aşağıya doğru” meylettiği, küçük olanın “hafif” olduğu ve “yukarıya doğru” meylettiği söylenecektir. Şimdi bu, tam da kendi bölgemizde kendimizin yaptığını tespit etmemiz gereken şeydir. Yer’in üstünde durup topraksı türden şeyleri veya bazen saf toprağı ayırt etmeye çalışırken,¹⁸⁶ iki şeyi¹⁸⁷ şiddetle ve doğalarına aykırı olarak yabancı havaya sürükleriz; [63d] ikisi de kendi türlerine yapışır, fakat daha küçük olan, kısıtlamamıza daha büyük olandan daha kolay teslim olur ve onu daha hızlı bir şekilde yabancı unsura doğru takip eder. Buna göre, ona “hafif” ve onu zorladığımız bölgeye “yukarı” diyegelmişizdir; şey tam tersi şekilde davrandığında, “ağır” ve “aşağı”dan söz ederiz. Bunun sonucunda, bu şeylerin birbirleriyle ilişkileri değişmelidir, çünkü türlerin ana kütleleri birbirine karşıt bölgeleri işgal eder: zira bir bölgede “hafif” veya “ağır” veya “yukarıda” veya “aşağıda” olan her şeyin, karşıt bölgede “hafif” [63e] veya “ağır” veya “yukarıda” veya “aşağıda” olana karşıt veya eğimli veya olası her yönde farklı olageldiği veya olduğu bulunacaktır.¹⁸⁸ Ancak tüm bu durumlarda gözlemlenmesi gereken şey şudur ki hareket eden şeyi “ağır” ve hareket ettiği bölgeyi “aşağı” kılan ve zıt isimlerin onların karşıtlarına verilmesini sağlayan şey, her türün kendi akrabasına doğru yolculuğudur. Bu etkilenimlerin açıklaması için bu kadarı yeterli.

“Pürüzsüz” ve “pürüzlü” niteliklerine gelince, sanırım herkes bunların nasıl açıklanacağını görebilir. Pürüzlülük, sertlik ve eşitsizliğin

¹⁸⁶ διατάμειναι. Fraccaroli ve Tr. “tartmak” olarak çevirir, fakat orta çatı ιστασθαι’ın hiç bu anlama sahip olduğuna dair bir kanıt sunmazlar. *Resp.* 360e’de, kelime “karşısına koymak = karşılaştırmak” anlamına gelir: διαστησώμεθα τὸν τε δικαιότατον καὶ τὸν ἀδικιώτατον ... τίς οὖν δὴ ἡ διάστασις. Burada διατάμειναι’u topraksı türden bir şeyin iki topağından, tartıldıkları zaman sergiledikleri davranışları karşılaştırarak ve karşılaştırarak, hangisinin ağır olduğunu “ayırt etmeye çalışma” anlamında alıyorum.

¹⁸⁷ ἀμφοτέρω. İki parça iki elle veya bir terazinin iki kefesinde birbirine karşı tartılır.

¹⁸⁸ Dolayısıyla yer merkezdeyken ve ateş çeperin etrafını tam kuşatırken ve böylece “ana kütleler karşıt bölgeleri işgal ederken,” bir taşın yere/toprağa düşerken veya ateşin yükselirken izlediği çizgi Yer’in yüzeyindeki her nokta için farklı bir yönde olacaktır.

bir bileşiminden, [64a] pürüzsüzlük eşitlik ve doku sıkışıklığından kaynaklanır.



Platon'un "ağırlık" ve "hafiflik" açıklaması daha önce birçok kez başvurulmuş aksiyomatik ilkeye dayanır: Buna göre, benzer doğaya sahip cisimler doğal olarak bir araya gelme eğilimindedir: ateş ateşle, toprak toprakla vs. Ayrıca bu eğilimin kuvvetinin, söz konusu ateş (vs.) kütlelerinin büyüklüğüne göre değiştiğini de varsayar; iki benzer kütleden daha küçüğü, onu türünden uzaklaştıracak şiddete karşı daha az direnç gösterir. Tüm cisimlerin bu nesnel özellikleri göz önüne alındığında, [Platon] bir kütlenin neden diğerinden daha ağır (veya daha hafif) *hissedildiğini* ve daha hafif veya daha ağır hissedilmesinin gözlemcinin durumuna nasıl bağlı olacağını açıklayabilir.

Evrenin "yukarı" ve "aşağı" ya da "üst" ve "alt" olmak üzere iki bölgeye ayrıldığı ve tüm cisimlerin kendi başlarına aşağı doğru hareket ettiği ve sadece zorla yukarı doğru hareket ettirilebileceği şeklindeki popüler görüşü reddederek başlar. Bunun yerine, karşıtlığın merkez ile çeper arasında olduğu, (Akıl tarafından düzenlenmiş) kendi sonlu küresel evren resmini koyar. Çeper üzerindeki tüm noktalar merkezin eşit olarak "karşısındadır" ve ne merkez ne de çeperin herhangi bir kısmı tam olarak "yukarı" veya "aşağı" diye tasvir edilebilir. Şöyle sorar: O zaman nasıl oluyor da bu terimleri kullandığımız gibi kullanmaya başladık?

Yanıtı, daha önce ifade edilen, dört birincil cismin ana kütlelerinin kendilerine uygun bölgelerde yer aldığı şeklindeki ilave öğretiyi içerir. Bunun, Aklın Alıcı'daki (58a-c) hareketlerin kaosa dayattığı sonlu küresel şekil içinde işleyen, benzerin benzerine doğru doğal eğiliminin bir sonucu olduğunu öğrenmiştik. Düzenlenmiş dünyada dört cismin yalnızca benzer benzeriyle olacak şekilde değil, belirli bir sıra içinde düzenlendiği, apaçık bir gerçek olarak en baştan beri ima edilmiştir: çeperin etrafındaki ateş (ki orada yıldızların cisimlerinin ana bileşenidir), sonra hava ve su küreleri

ve merkezde toprak. Bundan şüphe duymak bana imkânsız görünüyor ve bundan Platon'un sisteminde Yer'in (Aristoteles'in dediği gibi) "merkezde yer alması" gerektiği sonucu çıkar. Toprak ve suyun ana kütlelerinin uygun bölgesinin, herhangi bir anda, merkezden belirli bir uzaklıkta dönen gezgin bir Yer tarafından işgal edilen nokta olabileceğini ve merkezî bölgenin geri kalanının muhtemelen hava tarafından işgaledilebileceğini tasavvur edemiyorum; zira gördüğümüz gibi (s. 181 vdd.) Merkezî Ateşe dair hiçbir ima yoktur. Eğer Platon bunu kastetmiş olsaydı, okuyucularının doğal varsayımlarına bu kadar yabancı bir görüşü açıkça ifade etmeyi ihmal etmiş olamazdı. Dört cismin neden başka bir sırada değil de bu sırada düzenlendiğini sorarsak, yanıt belki aynı temel üçgenden oluşan üç cisimden ateşin, "en az sayıda benzer parçadan oluştuğu için, en hafif" ve en hareketli olduğu, ardından hava ve sonra suyun geldiği ifadesinde (56b) bulunabilir. Belli ki salt benzer şeylerin bir araya gelmesi ilkesi, fiilen gözlemlenen düzenlemeyi tek başına açıklamayacaktır. Platon birincil cisimlerin kaotik hareketleri Dünya-Ruhundan kaynaklanan dairesel devrin içinde hapsoldüğünden, daha çevik ve hareketli cisimlerin dışı doğru, yüzeye yani çepere daha yakın itilme eğiliminde olacağını varsayarak bunu açıklama niyetinde olabilir. Eğer öyleyse asıl düzenleme onların içsel özellikleri ve yapısı ile bağlantılı olabilirdi. Fakat bu nokta biraz karanlıkta kalır.

Bu, ateşin "mutlak olarak hafif" ya da toprağın "mutlak olarak ağır" olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Dahası, kaostan kozmosa geçiş hiçbir zaman fiilen gerçekleşmediyse ve dört ana kütle her zaman mevcut eşmerkezli kürelerini işgal ettiyse, daha küçük kütlelerin davranışı, ana kütlelerin fiilen işgal ettiği bölgede uyguladığı karşı konulmaz çekimle açıklanabilir. Daha küçük kütle daha büyük olana doğru hareket edecek, yoksa bunun tersi olmayacak ve ana kütlelerin herhangi bir parçası, onu koparıp yabancı bir bölgeye uzaklaştırma girişimine direnecektir. Burada *duyulur* niteliklerle ilgileniyoruz. Bir taşın ağır *hissedilmesinin* nedeni bu dirençte yatar.

Ateş, ana ateş kütesinin iç yüzeyinde ayakta duran ve ateşin bir parçasını havaya kaldırmaya çalışan birine ağır gelirdi. Bu şekilde, “ağırlığı” rengine benzer olarak düşünebiliriz. Bir cismin, bir gözün onu görmesi esnası dışında, kesinlikle hiçbir rengi yoktur; cismin kendisinde, sadece duyarlı bir organla iş birliği içinde bir renk algısı ortaya çıkarma “gücü” vardır. Benzer şekilde, bir cisme içkin olarak sadece benzerine doğru hareket etme eğilimi vardır; onu az çok “ağır” olarak adlandırmakla, sadece kendi tarafımızda dirençle karşılaşan bir çabada bulunduğumuzda, bunun sonucunda deneyimlediğimiz direnci kastedebiliriz. Bu anlamda “ağırlık,” dışımızdaki cisimlerde bağımsız olarak var olan herhangi bir özelliğin değil, hissettiğimiz bir “etkilenim”in adıdır.

64a-65b. Haz ve Acı

Şimdiye kadar, incelenen duyulur nitelikler sadece, bedenın etli parçalarının her yerine dağılmış dokunma duyusu ile algılananlardır. Bir sonraki paragraf, özende üretilen etkilenimlerin haz veya acı veren karakterini ele alır. Hâlâ bedenın “bir bütün olarak ortak etkilenimleri” ile ve ilk olarak, bedenın çeşitli organlarını oluşturan parçacıklarda tesis edilen hareketlerle ilgileniyoruz. Bu hareketler bilince nüfuz ettiğinde, ruhta duyum meydana gelir; fakat bilince ulaşmadan önce sönüp kaybolabilirler. Son olarak, duyuma haz veya acı eşlik edebilir veya etmeyebilir.



[64a2] Bir bütün olarak bedenın ortak etkilenimleriyle ilgili olarak, hâlâ incelenmesi gereken en önemli nokta, az önce tartıştığımız bedenlerde haz veya acı unsurunun; ve ayrıca bedenın organları aracılığıyla duyumsandıktan sonra, içkin acı veya hazların da eşlik edebileceği tüm o etkilenimlerin açıklanmasıdır.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Bu cümlede, ilk yarı, yukarıda tartışılan “etkilenimlere,” yani nesnelerin algılanan niteliklerine ve bunları haz veya acı verici (duyarsız bir varlık için haz veya acıya neden olabilecek) diye adlandırmakla ne kastedildiğine atıf

Şimdi, algılanabilir veya algılanamaz, herhangi bir etkilenimin açıklamasını ararken, [64b] yapı olarak hareketli olan ile hareketsiz olan arasında daha önce yapılan ayrımı hatırlayarak başlamalıyız¹⁹⁰; zira bulmayı düşündüğümüz tüm açıklamaları bu hatta aramalıyız. Doğal olarak hareketli olan bir şey hafif bir etkilenimle bile işgal edildiğinde, etkilenim bilince ulaşana ve etkenin niteliğini bildirene kadar, bir parçacık bir diğerine aynı etkiyi aktararak, her tarafa yayılır. Öte yandan, hareketsiz olan, hareketi etrafına yayamayacak kadar sabit olduğundan, sadece etkilenime maruz kalır [64c] ve komşularından herhangi birini harekete geçirmez; buna göre, parçacıklar hareketi birbirine geçirmediğinden, orijinal etkilenim onlarda bir bütün olarak canlı varlığa iletilemeden kalır ve özneyi duyumsuz bırakırlar. Bu, kemik ve saç ve bedenlerimizde esasen topraktan oluşan diğer tüm parçalardaki durumdur; daha önce belirtilen koşullar ise her şeyden önce görme ve işitme için geçerlidir, zira onlarda ateş ve hava en büyük rolü oynar.

Öyleyse haz ve acının doğası şöyle tasavvur edilmelidir. [64d] Normal hâli şiddetle rahatsız eden bir etkilenim, eğer birdenbire olursa acı vericidir, normal hâlin ani geri gelişi ise haz vericidir; bunlar algılanabilir, oysa her iki türden yumuşak ve kademeli bir değişim algılanabilir değildir.

Ancak büyük kolaylıkla gerçekleşen herhangi bir süreç en yüksek dereceden algılar¹⁹¹ üretir ama onlara acı veya haz eşlik etmez. Görsel ışının kendisinde meydana gelen etkilenimler böyledir ve aslında bu daha önce, gün ışığındakendi bedenimizle yakından bağlantılı olarak oluşan bir cisim olarak tasvir edilmişti.¹⁹² Bu ışındaki kesikler veya yarıklar tarafından veya ona yapılan başka bir şey tarafından hiçbir acı

yapar. İkinci yarı, bedende meydana gelen ve organlar aracılığıyla ruha iletilen ve orada haz veya acı ile (veya onlarsız) duyum “elde eden” “etkilenimlere” atıf yapar.

¹⁹⁰ ὥδε, ἀναμνησκόμενοι ile açıklanır: “şu şekilde, yani ... hatırlayarak.” Krş. 61d, ὥδε σκοποῦντες ... ἐννοηθέντες.

¹⁹¹ Harfiyen “algılanabilir olan,” fakat müteakip görme örneğindeki algı, renk algısıdır, yoksa haz veya acı verici hiçbir duyum üretmeyen rahatsızlığın algısı değil.

¹⁹² συμφυὲς ἡμῶν. 45d’de, συμφυὲς τῷ ἀέρι, “havayla birleşen” anlamına geliyordu. Genitif ἡμῶν, συμφυεῖς ile σύμφυτος arasındaki benzerlikle desteklenir (A.-H.).

üretilemez, [64e] ne de eski hâline geldiğinde haz üretilir ama kendisine etki edildiğinde ve kendisi herhangi bir nesneyle karşılaştığında ve ona dokunduğunda, yoğun ve çok belirgin algılar ortaya çıkar; zira ışın kesildiğinde ve tekrar bir araya geldiğinde, içinde hiçbir şiddet yer almaz.¹⁹³ Öte yandan, etkene isteksizce teslim olan ve hareketleri bütüne ileten daha büyük parçacıklardan oluşan organlar, haz ve acılara sahip olur—[65a] normal hâllerinden çıkarıldıklarında acılara, normal hâlleri geri getirildiğinde hazlara. Normal hâlden ayrılmanın¹⁹⁴ veya tükenmenin tedrici olduğu organlar, ikmal ani ve büyük ölçekte iken, ikmali hisseder, fakat tükenmeyi hissetmez ve böylece ruhun ölümlü parçasına¹⁹⁵ haz verir ama acı vermez. Bu hoş kokular durumunda açıktır. Normal hâlin rahatsız edilmesi ani ve geri getirilme tedrici ve zor olduğu yerlerde, [65b] zıt sonuçlar üretilir; bedendeki yanık veya kesiklerde gözlenebileceği gibi.



Platon burada, en kapsamlı olarak *Philebos*'ta ortaya koymuş olduğu, kendi bedensel haz ve acılar öğretisini, şekilleri yerlerinden edilmelerini nispeten kolaylaştıran ya da zorlaştıran parçacıklar teorisine bağlar. Her türlü duyum, bedensel organlar aracılığıyla dıştaki nesnelerden iletilen değişimler veya hareketlerin bir sonucu olarak, sadece ruhta vuku bulur. Algıda, nesnenin etkin niteliği (δύναμις) böylece en son olarak bilince “bildirilir”: bir renk görü-

¹⁹³ (Tr. ile) διάκρισις ve σύγκρισις'in parçacıkların kesikler, yanıklar vs. ile yerinden edildikleri ve normal hâllerine döndükleri anlamına geldiğini anlıyorum. Bu bizim tarafımızdan hissedilmez, çünkü o kadar kolay gerçekleşir ki etkenden yana bir “şiddete” gerek kalmaz.

¹⁹⁴ ἀποχωρήσεις ἑαυτῶν, “kendilerinden ayrılmaları.” Bu ifade sadece bir sonrakî cümlelerin ἀλλοτριούμενα'sı için bir yanbiçimdir. Eğer ἀποχώρησις “boşal(t)ım” anlamına gelseydi, ἑαυτῶν gereksiz olurdu. κένωσις, örneğin, açlıkta meydana gelen türden bir boşalımdır. Her iki kelimenin hiçbiri burada yemeyi takip eden ve herhangi bir olası eksiklik acısıyla ilgili olmayan özüksenmemiş yiyeceğin boşaltımı anlamına gelmez.

¹⁹⁵ “Ölümsüz ilkeye” daha aşağı (dolayısıyla “ölümlü”) yetilerin eklenmesinden 42a'da bahsedilmişti. Bu pasajın 69c'de özet olarak yineleniği yerde “ruhun ölümlü parçası”ndan bahsedilir ve aslında bu ifade 61c'de zaten kullanılmıştır. Tr.'un buradaki notu dolayısıyla alakasızdır.

rüz, bir ses işitiriz vs. Birinci nokta şudur: Görme ve işitme durumunda, organlar ve dışsal ortamlar özellikle hareketli parçacıklardan (ateş ve hava) oluşur ve bunun sonucunda, nitelikler olağanüstü yoğunluk ve netlikle bildirilir ve yolda sürtünmeyle çok az şey kaybolur. Kemikler ve saçlar gibi bedenın en topraksı parçaları şoku emer ve hareket ruha ulaşmadan önce onların içinde sönümlenir. Dolayısıyla bunun sonucunda, herhangi bir duyum veya algı ortaya çıkmaz.

Haz veya acı, duyum veya algı vuku bulduğunda, ona eşlik eder veya etmez. Acı, normal hâlin ani ve şiddetli bir şekilde rahatsız edilmesinden kaynaklanır. Rahatsızlığın doğası belirtilmemiştir ama organı oluşturan parçacıkların yerinden edilmesi ve belki onların bir dönüşümü olduğu ima ediliyor görünmektedir. Haz normal hâlin ani bir şekilde geri getirilmesinden kaynaklanır. Her iki süreç de yeterince yumuşak ve tedrici ise hiçbir duyum vuku bulmaz ve bunun sonucunda da ne haz ne acı vuku bulur. *Philebos*'ta teori, “saf” hazlar ile karışık—yani eksiklikten kaynaklanan acıların önden geldiği veya eşlik ettiği—hazlar arasındaki ayrımın temelini sağlar. Örneğin koku hazları saftır. Archer-Hind'in belirttiği gibi, Platon “hoş kokuları burun deliklerinin doğal besini görüyor gibi görünür: burun delikleri bunlar yokken tükenir; fakat tükenme o kadar fark edilmezdir ki sadece doğal hâlin ani bir şekilde geri getirilmesiyle herhangi bir eksiklik olduğunun bilincine varırız.”

Şiddetli rahatsızlıkların acıya neden olduğu kuralı için belirgin bir istisna, görme organının bir uzantısı olarak görülen görsel ışın tarafından sunulur. Bir mum alevine baktığımızda ya da gözlerimizin önünden bir bıçak geçirdiğimizde, neden görsel ışının maruz kaldığı yanıktan ya da kesikten acı duymayız? Bunun, ışını oluşturan ateş parçacıklarının aşırı inceliği ve hareketliliği ile açıklanması gerekir. Bunlar o kadar kolay bir şekilde teslim olur ki rahatsız edici etkenden yana bir “şiddete” ihtiyaç duyulmaz. Böylece ışın, kendisine uygun nesnelerinin algıları olağanüstü derecede yoğun ve belirgin olmasına rağmen, haz veya acı verici bir duyuma yol açmaz.

65b-66c. Tatlar

Dokunsal duyarlılığın ve haz ve acının genel açıklamasından özel duyu organları aracılığıyla iletilen duyumlara geçiyoruz: tatlar, kokular, sesler, renkler. Bu sınıfların her birinde, (tatlar söz konusu olduğunda) “acı,” “keskin,” “ekşi,” “tatlı” gibi adlarla bir dizi ana grubu ayırt ederiz. Bu adlar kabaca gerçekte deneyimlediğimiz duyumların niteliğini gösterir. Teori şimdi, belirli bir duyumlar sınıfının hissedilen niteliğini, duyu organında vuku bulduğu varsayılan fiziksel süreçle ilişkilendirmeye çalışır; fiziksel sürecin kendisinin, daha önce tasvir edildiği gibi, dış nesnelerin onların yapılarıyla bağlantılı doğal nitelikleriyle açıklanması gerekir.

Sinirler hakkında hiçbir şey bilmeyen Platon, dilin çok küçük geçitlere (“damarlar”) sahip olduğunu varsayar. Bunların kalbe uzandığı söylenir; fakat içerdikleri kana dair hiçbir şey söylenmediğinden, bunlar kan damarları değil, tattığımız sıvıyı veya sıvılaştırılmış maddeleri uygun damarlara taşıyan çok ince tüpler olabilir. Aldığımız besinlerin büyük bir kısmı yemek borusundan karna doğru ilerler ve orada sindirilir ve daha sonra bedenin tüm parçalarını besleyen kan dolaşımına geçer. Fakat bunun çok küçük örnekleri, bu ince tüpler aracılığıyla doğrudan kan dolaşımına girer ve sağlıklı maddeleri yutmamamız için, tüplerin içinde, dil ve tat alma duyusuyla “test edilirler.” Platon sadece duyumun merkezi yerine bildirildiği anda ekşilik, keskinlik vs. duyumlarına yol açan tüplerdeki çeşitli maddelerin davranışını tasvir eder. Muhtemelen rahatsızlıklar, dokunma örneğinde olduğu gibi, dilin eti yoluyla iletilir. Mesajın beyne ulaşması için kalpten geçmesi gerektiği ima edilmez.



[65b4] Şimdi, bir bütün olarak bedenin ortak etkilenimleri ve onları üreten etkenlere verilen adlara dair bir açıklama yapılmıştır; bunun ardından, eğer yapabilirsek, bedenimizin özel organlarında vuku bulan etkilenimleri ve diğer yandan ilgili etkenlerin bunlara nasıl neden olduğunu açıklamamız gerekiyor.

[65c] Öyleyse, ilk olarak, daha önce tatlardan¹⁹⁶ söz ederken atladığımız şeyi, yani dile özgü etkilenimleri, elimizden geldikince açıklığa kavuşturmalıyız. Bunlar, aslında diğerlerinin çoğu gibi, bir tür büzülme ve genişmeden kaynaklanıyor gibi görünür ve ayrıca diğerlerine kıyasla pürüzlülük ve pürüzsüzlük dereceleriyle çok daha ilgilidirler. Dil için bir nevi test etme işlevi gören ve kalbe uzanan, [65d] küçük damarlarda yol alan toprak parçacıkları,¹⁹⁷ nemli ve yumuşak etle temas eder, eridikçe büzülürler ve damarları kuruturlar. Eğer nispeten pürüzlü iseler, “ekşi” olarak hissedilirler; pürüzlendirici etkileri daha hafifse, “sert.”

Küçük damarları temizleyen ve tüm dil bölgesini yıkayan maddeler, bu etkiyi fazlasıyla yapıp dilin maddesine bir kısmını eritecek kadar saldıırırsa—örneğin soda bu özelliğe sahiptir—[65e] bu tür maddelere “asidik” denir. Sodadan daha az güçlü olan ve dili orta derecede temizleyenler asidik bir pürüzlülük olmadan tuzludur ve aslında hoş bir his yaratır.

Ağzın ısınıp emen ve onunla yumuşayan diğerleri, alevlenerek¹⁹⁸ ve yine onları iyice ısıtan şeyi bu sefer de onlar yakarak, hafiflikleri sayesinde baştaki duylara doğru yukarı taşınırlar ve karşılıklarına çıkan her şeyi keserler. [66a] Bu özelliklerden dolayı bu tür maddelerin hepsine “keskin” denir.

¹⁹⁶ χυμός şu anlamlara gelir: (1) özsu, (2) (özsuda yatan) lezzet, (3) (duyum olarak) tat. Özsuların (60a, b) ve çeşitli toprak bileşiklerinin (60e) karakteristik lezzetlerine daha önce bazı atıflar yapılmıştı; fakat dilde tesis edilen mukabil süreçlere dair hiçbir şey söylenmemişti.

¹⁹⁷ γήϊνα μέρη'yi (A.-H., Tr., Fr. ile birlikte) özne olarak alıyorum, edilgen olan κατατμήκόμενα (Rivaud, “*et y dissoluent les parties terreuses*”) ile almıyorum. Arfin, suyla çözünebilir olacak kadar gevşek bir şekilde sıkışmış toprak bileşiklerine (60e) olduğu görülüyor. Etin nemi onları, lezzetin algılanabilir olmasını sağlayacak kadar sıvı bir hâle getirir; zira (A.-H.'in dediği gibi) Platon'un Aristoteles (*de anim.* 422a17) ile birlikte tüm tadın, ister ağza girmeden önce veya sonra sıvılaşmış olsunlar, sıvı hâldeki maddeler tarafından üretildiğine inanıyor olması muhtemeldir.

¹⁹⁸ Söz konusu (adı verilmeyen) maddeler, 59e'deki özsular gibi, su içeriyorsa ya da esasen sudan oluşuyorsa, bir tutarsızlık yoktur. Su parçacıkları ateşe dönüşebilir. (Tr.'un iddia ettiği gibi, s. 466) “şeylerin lezzetlerini içerdikleri topraksı parçacıklardan (γήϊνα μέρη, 65d2) aldığıının en baştan beri varsa-yıldığı” doğru değildir. A.-H. hardalın etkisini örnek verir.

Yine, dar damarlara girmeden önce, çürüme yoluyla ince bir dokuya indirgenen maddelerin parçacıkları vardır¹⁹⁹ —bunlar damarların içerdiği gerek topraksı gerek havalı parçacıklarla uygun orantılıdır ve böylece bunları [= damarların içerdiği parçacıkları] harekete geçirirler ve onların birbirlerinin etrafında çalkalanmalarına ve çalkalanırken de bir tür parçacıklar farklı tür parçacıkların içine girdikçe, içeri girenlerin etrafına gerilen içi boş zarlar üretecek şekilde, çevrili alan oluşturmalarına neden olurlar.²⁰⁰ [66b] Böylece, duruma göre, topraksı ya da

¹⁹⁹ τὰ δὲ αὖ τῶν olarak okuyorum: τῶν δ' αὐτῶν libri. (Krş. önceki üç cümle- nin başında gelen ὅσα μὲν... τὰ δὲ... τὰ δὲ.) Fakat ἔχοντα'nın gerektirdiği cinssiz çoğul τὸ τῶν προλελ. = τὰ προλελ. ifadesinde bulunabilir. (Böylece Tr.) Dilbilgisi son derece sıra dışı değilse, τοῖς ἐνοῦσιν'den önceki καὶ “her ikisi” anlamında olmalıdır. Gerekliliğin şu olduğu görülüyor: İçeri giren nem parçacıkları, çürüme yoluyla, geçitlerdeki hem toprak küpleri hem de hava sekiz yüzlüleri arasındaki boşlukları doldurabilecek kadar ince bir dereceye kadar indirgenmiş olmalıdır. Yalın hâl muallakta bırakılır.

²⁰⁰ Kuruluş ve anlam burada belirsizdir. Cümlemin bu yarısı, bir karıştırma hareketi ile bir baloncüğün oluşumunu tasvir ediyor görünmektedir: karıştırma, havayı saran küresel bir nem zarı üretir. περιπίπτειν “çevrelemek” veya “karşılaşmak” (“itişmek,” A.-H.) anlamına gelebilir ama “yerlerini değiştirmek” anlamına gelmesi pek mümkün değildir. İtişme mefhumu gereksiz görünmektedir. Öncesinde gelen περὶ ἄλληλα ve müteakip περὶ bileşik kelimeleri περιπίπτειν'in daha ziyade bazı parçacıkların (su) diğerlerinin (hava) etrafında konumlandığı, bir çevrili alan (περίβολος: περιπίπτειν, περιβάλλειν'in edilgen hâli olabilir) oluşturduğu anlamına gelir. Krş. περιστῆναι, b4 ve 83d'de tasvir edilen baloncukların ἀνεμωθέντος καὶ συμπεριληφθέντος ὑπὸ ὑγρότητος (“havayla şişmesi ve nemle çevrelenmesi”). κυκᾶσθαι (Theophr., *de sens.* 84, tüm cümleyi τὰ δὲ κυκῶντα ὁξέα'da özetler) önemli ama muğlaktır: “karıştırmak” (A.-H.), “*mescolare*” (Fracc.), “*sémulsionner*” (Rivaud). περὶ ἄλληλα'nın baloncüğün küresel formunu açıklayacak dairesel bir karıştırma ima ettiğini varsaydım. Bu karıştırmanın etkisi şudur: (damarlarda bulunduğu topraksı parçacıklara bulanmış olsun ya da olmasın) nem, çeperin etrafına konumlanır (περιπίπτειν) ve havalı parçacıklar (ἔτερα) farklı (su) parçacıklarının içlerine girdiğinde, nemin eylemi kendisinden ve havadan nihai sonucu üretir: içeri giren hava parçacıklarının etrafına gerilen ve nemden oluşan içi boş zarlar (κοῖλα). εἰς ἔτερα ἐνδύόμενα (krş. εἰς τὰς φλέβας ἐνδυσόμενων, 66a3) ἔτερα κοῖλα ἀπεργάζεσθαι'in “[nemden oluşan] içi boş yeni zarlar oluşturmak için diğer başka konumlar alan” anlamına gelebileceğinden şüpheliyim (A.-H., Tr.).

saf içi boş bir nem zarı havanın etrafına gerildiğinde, nemli hava kapları gibi, içi boş su küreleri oluştururlar. Şeffaf bir çevrili alan oluşturan saf nemden oluşan bazılarını “baloncuklar” denir; nem topraksıysa ve hep birlikte hareket edip yükseliyorsa, köpürme ve mayalanmadan söz ederiz. Bu etkilerden sorumlu olan şeye “asit” denir.

Az önce anlatılanlara karşıt bir etkilenim, [66c] karşıt bir neden tarafından üretilir. Sıvılara giren parçacıkların yapısı, dilin normal hâline uygun olduğundan, pürüzlenmiş kısımları yumuşatıp düzeltirdiğinde ve doğal olmayan şekilde büzüşmüş veya genleşmiş olanları gevşettiğinde veya büzüştürdüğünde ve böylece normal hâli tamamen tesis ettiğinde, şiddetli etkilenimlere yönelik bu tür bir çare her zaman haz verici ve hoştur ve “tatlı” ismini almıştır.



66d-67a. Kokular

Münferit kokuları tanımak tatlar kadar kolaydır; fakat Yunancada, İngilizcede olduğu gibi, bir koku grubunun genel karakterini ifade eden az sayıda sıfat (“acı,” “ekşi,” “asidik” vs.) vardır. Kullandığımız sıfatlar, baharat ve balsam gibi maddelerin isimlerinden alınmamışsa, çoğunlukla sadece hoşlandığımız ve hoşlanmadığımız şeyleri, özellikle de ikincisini ifade eder. Platon, bu sınıflandırma zorluğunu kokuları oluşturan parçacıkların kendine özgü karakterine bağlar.



[66d] Bu konuda bu kadar yeter. Burun deliklerinde bulunan yeti durumunda, belirli tipler²⁰¹ ayırt edilemez. Bir koku her zaman yarım oluşmuş bir şeydir ve hiçbir figür tipi, bir kokuya sahip olmak için ge-

İfadenin formu daha ziyade 64b, τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον ... διαδίδωσιν (yani τὸ παθός) κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταῦτόν ἀπεργαζόμενα'yı andırıyor, eğer oradaki μόρια (A.-H.'in yaptığı gibi) τὸ εὐκίνητον'a koşuntu olarak alınır.

²⁰¹ εἶδη, tatlarda “ekşi,” “keskin,” “acı” vesaireye denk gelen isimlerle sınıflandırılabilir, belirli koku çeşitleri. Bir sonraki satırda εἶδει açıkça düzenli figürün tipi (piramit, sekiz yüzlü vs.) anlamına gelir.

rekli oranlara sahip değildir. Koku damarları toprak ve su için çok dar, ateş ve hava için çok geniş bir yapıya sahiptir; dolayısıyla, hiç kimse bu cisimlerin herhangi birinde herhangi bir koku algılamamıştır; kokular, sıvılaşma veya ayrışma veya çözünme veya buharlaşma sürecinde olan maddelerden kaynaklanır. [66e] Suyun havaya veya havanın suya dönüştüğü ara aşamada ortaya çıkarlar. Tüm kokular buhar veya sistir ve sis havadan suya dönüşmekte olan, buhar sudan havaya dönüşmekte olmaktadır; sonuç olarak, tüm kokular sudan daha ince, havadan daha kalındır. Biri nefesin geçişini engelleyen bir şey aracılığıyla havayı zorla içine soluduğunda doğaları açıkça görülür: O zaman onunla hiçbir koku süzülmez; tüm kokusunu yitirmiş havadan başka bir şey gelmez.

[67a] Buna göre, koku çeşitleri iki gruba ayrılır. Belirli sayıda basit tiplerden oluşmadıkları için isimleri yoktur.²⁰² Burada yapılacak tek açık ayırım ikilidir: hoş ve nahoş. Nahoş, başın tepesi ile göbek arasındaki tüm boşluğu pürüzlü hâle getirir ve ona şiddet uygular; hoş, bu bölgeyi yatıştırır ve memnuniyet yaratarak doğal hâline geri getirir.



Solunum geçitlerine giren ve koku duyumlarına yol açan parçacıkların bu açıklaması, duyulur cisimlerin daha önceki sınıflandırmasına bazı beklenmedik özellikler ekler. Şimdiye kadar bunların iki sınıfa ayrıldığını anladık: dört basit cisim ve bunların iki veya daha fazlasından bileşik cisimler. Basit cisimler, farklı büyüklük derecelerinde tektip kalıba sahip düzenli çokyüzlülerden oluşur. Şimdi, herhangi bir basit cismin hiçbir derecesinin, geçitlerin büyüklüğüyle, koku duyumlarına neden olabilecek kadar orantılı olmadığı söylenir ki bu çok olanaksız görünen bir ifadedir. Böylece tüm saf ateş, hava, su ve toprak dereceleri dışarıda tutulur. Kokunun, tadını alabileceğimiz karmaşık özsularına benzer şekilde, basit cisimlerin bazı bileşiklerinden kaynaklanacağını bekleyebilirdik. Fakat açık bir sebep olmaksızın bileşikler de dışlanır. Kokuya sadece buhar ve sis vesile olur ve bunlar görünüşe göre hava ile su arasındaki

²⁰² πολλὰ'yı kokuların sınıflandırılabilmesi için belirli bir sayıdaki türler olarak anlıyorum. Böylece Tr., s. 473.

geçişlerde oluşan, suyun yirmi yüzlülerinden daha ince ve havanın sekiz yüzlülerinden daha kalın üçüncü bir sınıf parçacıklardan oluşur.

Geçitlere uygun şekilde orantılı bir tür parçacıkların kastedildiği, bağlamın tümünden açıkça anlaşılır. “O zaman,” Archer-Hind’in dediği gibi,²⁰³ “sanki Platon maddeyi havadan şuya ya da sudan havaya geçişinde, hava ve su parçacıkları arasındaki orta büyüklükteki düzensiz şekillerden oluştuğunu tasavvur etmiş gibi görünür.” Bu dönüşümlerin daha önceki tasvirinde (56c vdd.) Platon, sanki basit cisimlerin figürlerinin parçalandığı üçgenler düzenli bir katı olarak yeniden oluşana kadar kendi başlarına rasgele dolaşabilirlermiş gibi konuşmuştu. Fakat o aşamada teorinin ifadesi hiçbir şekilde tamamlanmış değildi; her basit cisim için birçok büyüklük derecesi olduğunu bile öğrenmemiştik. Bu eklendiğinde (57c), gevşek üçgenlerin aynı kalıba sahip ama daha büyük veya daha küçük dereceli figürlerde yeniden birleşebileceği ortaya çıkmış ve bunun aslında su örneğinde vuku bulduğu söylenmişti (58e). Platon şimdi herhangi bir katının yüzeyi olmayan üçgen yüzeylerin kendi başlarına rasgele dolaşabileceklerini varsayma saçmalığını ortadan kaldıracak başka bir olasılık ekliyor olabilir. Bir düzenli formdan diğerine dönüşmekte olan üçgenlerin her an bir dizi düzensiz ara katı²⁰⁴—ne basit cisimler ne de basit cisimlerin bileşikler olan üçüncü bir parçacık sınıfı—oluşturduğunu mu anlamalıyız? Ateş piramidi ile hava sekiz yüzlüsü arasında böyle bir figür vardır: 6 yüzü olan çift piramit. Suyun sekiz yüzlüsü ve yirmi yüzlüsü (ilgili olduğumuz ara aşamalar) arasında tüm bir dizi vardır. Sekiz yüzlünün herhangi bir yüzüne bir dört yüzlü yerleştirirsek, 1 eski yüz yerine 3 yeni yüz elde ederiz; yani

²⁰³ 66e üzerine ve A.-H.’in “kokuyu uyandıran etkenin aslında formsuz madde olduğu” yönündeki önceki önerisiyle tutarsız bir şekilde. Platon’un sisteminde formsuz madde diye bir şey var mıdır?

²⁰⁴ Krş. Tr., s. 471: “Tam da parçacıkların ne yirmi yüzlü ne de sekiz yüzlü olduğu ama ‘düzenli’ çokyüzlüler olmayan bir dizi ara parçacık aracılığıyla bir şekilden diğerine dönüştüğü sırada, ne φλέβια (“damarlar”) içinden temassız geçerler ne de onların içlerine giremeyecek kadar büyük olurlar.”

yüzlerin sayısı 2 fazla olur. Dolayısıyla sekiz yüzlü ve yirmi yüzlü arasında 10, 12, 14, 16, 18 yüze sahip düzensiz figürler elde edebiliriz. O zaman buhar ve siste, bu tür düzensiz parçacıklardan oluşan algılanabilir cisimlere sahip olacağız. Düzensiz olmaları ve bir şekilden diğerine hızla geçmeleri, kokuların belirsiz karakterini açıklar ki bu da çeşitlerine ayırt edici isimler vermemizi engeller.

Platon'un yedekte tuttuğu o "daha uzun açıklama"nın (54b) bir başka özelliğini burada ifşa etmesi olasılık dışı görünmüyor. Yine de kokunun açıklaması ikna edici değildir. Tüm düzensiz ara parçacıkların, hiçbir su veya hava derecesinin etkileyemeyeceği geçitlere sığabilecek kadar, herhangi bir su ve hava derecesinden farklı büyüklükte olabileceğini hayal etmek zordur.²⁰⁵

67a-c. Sesler

Sesle ilgili kısım kısa ve basittir. Bahsedilen ayrımlar sadece tiz ve pes, pürüzsüz ve sert, gürültülü ve yumuşaktır ve bunlar parçacıkların hareketleriyle bağlantılıdır. Duyumlarımızda yakaladığımız nitelik veya tını farklılıklarına dair hiçbir şey söylenmez.



[67a7] Ele aldığımız duyu organları arasında üçüncüsü işitmedir; [67b] ve şimdi onunla ilgili etkilenimler açıklanmalıdır. Sesi genel olarak havanın kulaklar aracılığıyla beyne ve kana yaptığı ve onlardan ruha iletilen darbe olarak tanımlayabiliriz; bunun neden olduğu başta başlayıp karaciğer bölgesinde biten hareket ise işitmedir. Hızlı bir hareket tiz bir ses üretir; hareket ne kadar yavaşsa ses perdesi o kadar pes olur.²⁰⁶ Hareket düzenliyse ses dengeli ve pürüzsüz, düzensizse şiddetlidir.

²⁰⁵ Galenos (*Hippoc. et Plat.*, s. 625 vdd., Müller) diğer dört duyunun dört basit cisme karşılık geldiğini önerir: görme ateşe, işitme havaya, tat suya, dokunma toprağa. Beşinci bir basit cisim olmadığından, koku hava ve su arasında bir şeyle sağlanır.

²⁰⁶ Krş. Arkhytas, *Vörs.* 1B, 35, τὰ μὲν οὖν ποτιπίπτοντα ποτὶ τὰν αἰσθασιν ἃ μὲν ἀπὸ τᾶν πλαγῶν ταχὺ παραγίνεται καὶ <ισχυρῶς>, ὀξέα φαίνεται, τὰ δὲ βραδέως καὶ ἄσθενῶς, βαρέα δοκοῦντι ἡμεν, κτλ.: "Algıımıza erişen sesler

[67c] Hareketin büyük veya küçük ölçekte olmasına göre ses gürültülü veya yumuşaktır. Seslerin uyumu konuşmamızın sonraki bir bölümüne bırakılmalıdır.²⁰⁷



Hava yoluyla iletilen darbenin, varlığı göz ardı edilen kulak zarına değil, kulak yoluyla beyne ve kana yapıldığı söylenir. Profesör Onians,²⁰⁸ Homeros'ta ve Homeros'tan sonraki ilk yazarlarda, sesi oluşturan nefesin “kulaklardan beyne değil, akciğerlere geçtiği” inancına dair kanıtlar olduğuna dikkat çeker. “Bu bize aptalca gelse de aslında doğrudan dış havadan kulak yoluyla gırtlığa ve oradan akciğerlere giden bir hava geçidini gösteren başın anatomisinin doğal bir yorumudur. Aristoteles, kulaktan ‘beyne geçit (πόρος) olmadığını fakat damağa olduğunu’ belirtir. Geçit, kulak zarı ile bölünür ve alt parçası Östaki borusu olarak bilinir. Nefesin içe çekilmesiyle işleyen koku alma duyusu, karşılaştırma ve benzetme için açık bir temel oluşturacaktır.” Pasajımız üzerine Profesör Onians, içimizde üretilen hareketin baştan *karaciğere* kadar uzandığı düşüncesinin tatmin edici bir şekilde açıklanmamış olduğunu belirtir. “Sesin kulaklardan göğüsteki θυμός’a solunduğu ve bu nefesin karaciğere ulaştığı, yukarıda izi sürülen inançların pekâlâ bir kalıntısı olabilir ve bu görüş, örneğin Aiskhylos’tan az önce tartışılan pasajlarda, üzücü haberlerin karaciğere ulaştığı düşüncesiyle desteklenecektir.”

Apollonialı Diogenes ve Anaksagoras kulağı yalnızca ses için bir kanal olarak görmüştü. Diogenes kulakların içindeki âtlı havanın dışarıdaki hava tarafından harekete geçirildiğini ve bu hareketi beyne ilettiğini; Anaksagoras sesin beyne nüfuz ettiğini, beyni çevreleyen içi boş kafatasına çarptığını söylemiştir.²⁰⁹ Hippokratesçi *Et Üzerine*

arasında darbelerden hızlı ve <kuvvetli> gelenler tiz görünür, fakat yavaş ve zayıf olanların pes olduğu görülür.”

²⁰⁷ 80a. Platon’un hayal ettiği şekliyle sesi ileten süreçler bu pasaj üzerinden tartışılacaktır.

²⁰⁸ *Origins of Gk. and Rom. Thought*, s. 65 vdd., 81.

²⁰⁹ Theophr., *de sens.* 40, 28.

15 incelemesinin yazarı, yumuşak ve nemli olan beynin yankılanabilir olamayacağı gerekçesiyle bu görüşe saldırır.

67c-68d. Renkler

Görmenin daha önceki açıklaması (45b), sadece ateşi gün ışığıyla birleşen görsel ışınla ilgiliydi. Şimdi, görülen nesneler açısından, renk çeşitliliğini ele almalıyız.

Aşağıdaki kısmın zorluğu, kısmen, renkleri belirten Yunanca sıfatların kendi terimlerimizle örtüşmemesi ve kolayca saptanamaması olgusundan, kısmen de izlenen yoldan kaynaklanır: Görsel ışın üzerindeki etkileri farklı renk duyumları üreten ateş parçacıklarının birçok çeşidini tasvir ederek başlar ve daha sonra bileşik renklerden, sanki bir ressamın diğer pigmentleri karıştırarak yaptığı pigmentlermiş gibi söz etmeye geçer.



[67c4] Geriye, çok sayıda çeşitliliği içine aldığı için sınıflandırma gerektiren dördüncü bir duyum türü kalıyor. Bunlar genel renk adıyla bilinirler: Bu, her türlü cisimden yayılan ve parçacıkları duyuma yol açacak şekilde görsel ışının parçacıklarıyla orantılı olan bir alevdir. Daha önce sadece görsel ışının nasıl ortaya çıktığını açıklamıştık; [67d] bu nedenle, buraya renklerin şu şekilde makul bir açıklamasını eklemek doğal ve uygundur.

Diğer cisimlerden gelen ve karşılaştıklarında görsel ışına giren parçacıklar, görsel ışının kendi parçacıklarından bazen daha küçük, bazen daha büyük, bazen de aynı büyüklükte olabilirler. Aynı büyüklükte olanlar algılanamaz—bunlar “şeffaf” dediklerimizdir. Işını daraltan daha büyük ve onu genişleten daha küçük parçacıklar, ten için soğuk veya sıcak olana [67e] ve yine dil için ekşi veya yakıcı (bizim ifademizle “keskin”) olana benzer. Bunlar farklı bir alanda meydana gelmesine ve bu nedenle kendilerini farklı bir kılıkta sunmasına rağmen, o parçacıklardan kaynaklanan ve karakter olarak onlara benzer siyah ve beyaz etkilenimlerdir. İsimler buna göre verilmelidir: “beyaz,” görsel ışını genişletenlere, “siyah” ise daraltanlara.

Farklı bir ateş çeşidine ait daha delici hareket, ışının üzerine düş-
tüğünde ve onu gözlere kadar genişlettiğinde ve göz küresindeki pa-
sajları zorla ayırıp çözdüğünde, [68a] gözyaşı dediğimiz bir ateş ve su
kütlesinin boşalmasına neden olur. Kendisi de ateşten oluşan gözyaşı,
karşı taraftan şimşek gibi sıçrayan ateşle karşılaşır ve bu arada içeri gi-
ren ateş nemle söndürülür ve bu karışıklıkta her türlü renk ortaya çıkar.
Etkiye “göz kamaştırıcı”; onu üreten etkene “parlak” ve “pırıltılı” deriz.²¹⁰

[68b] Sonra bu ikisi arasında, göz küresinin nemine ulaşan ve
onunla karışan ama pırıldamayan ateş çeşitleri vardır. Ateşin onunla
karışan nemden ötürü ışıması, “kırmızı” dediğimiz kan rengini verir.²¹¹

Kırmızı ve beyaz ile karışan parlak, turuncuyu üretir. Hangi oran-
larda karıştıklarını bilmek mümkün olsa bile söylemek anlamsız olur;
bu, hiç kimsenin bir kanıtla veya makul bir tahminle konuşacağından
bir ölçüde bile emin olamayacağı bir şeydir.



Bu noktaya kadar renkler, renkli nesneden dışa akan daha
büyük veya daha küçük ateş parçacıkları üzerinden tasvir edilmiştir.
Beyaz, siyah ve kırmızının, Yunan gözlerine vazo resimlerinden
tanıdık gelen birincil veya basit renkler²¹² olarak görüldüğü anlaşı-
lıyor. “Parlak” veya “pırıltılı”nın eklenmesi şaşırtıcıdır. İlk başta, göz
kamaştırıcı etkinin her türden renge yol açtığı söylenir; ama son
cümlede “parlak,” beyaz ve kırmızı gibi diğerleriyle birlikte bileşik-
lere giren basit bir renkmiş gibi ele alınır. Bileşiklerin ilki olan turuncu

²¹⁰ “Parlak” ve “pırıltılı” renk olarak sayılır. Bu, Yunan renk terimlerinin
koyuluk farklılıklarından çok, ton ve parlaklık farklılıklarıyla ilgili olduğu
inancını destekler.

²¹¹ Böylece Aristoteles, *Meteor.* 374a3, koyu bir ortam aracılığıyla görülen
beyaz ışığın kırmızı göründüğünü söyler (ve suyu koyu sayar); örn. güneş
duman veya sis arasından kırmızı görünür.

²¹² Aristoteles, *Meteor.* 3.2.372a1 vdd.a göre, gökkuşağı üç renk içerir: kırmızı
(φοινικοῦν), yeşil (πράσινον), mor (ἀλουργόν) ve bazen kırmızı ve yeşil ara-
sında turuncu (ξανθόν). Ressamların karıştırma yoluyla yapamayacağı
renklerin sadece kırmızı, yeşil ve mor olduğunu ekler. Demokritos (The-
ophr., *de sens.* 73 vdd.) basit olarak dört renk tanıdı: beyaz, siyah, kır-
mızı, uçuk sarı-yeşil (χλωρόν).

hâlâ doğal bir renk olarak kabul edilir; bileşenlerin oranları (ki bunları hâlâ doğal olarak çeşitli ateş dereceleri olarak kabul etmeliyiz) makul bir şekilde bile tahmin edilemez. Burada yöntem değişir. Artık ateş parçacıklarının farklı çeşitlerini duymayız. Adı verilen basit renklerden ve turuncudan bileşik pigmentler yapılması için reçeteler verilir. Hiç kimsenin gerekli miktarların muhtemel bir tahminini bile yapamayacağı ifadesi, pigmentleri karıştırma işlemi için pek geçerli görünmez.



[68c] Kırmızı, siyah ve beyazla karıştırıldığında ve bu bileşenler daha ileri bir noktaya kadar yakıldığında ve karışıma daha fazla siyah eklendiğinde mor veya koyu menekşe olur.

Sarımsı kahverengi, turuncu ve grinin karıştırılmasıyla oluşur: gri beyaz ve siyahın karışımı, sarı ise beyaz ile turuncunun birleşimidir.

Beyazın parlak ile birleşmesi ve yoğun siyaha daldırılması koyu mavi bir renkle sonuçlanır; koyu mavinin beyazla birleşmesi uçuk mavi-yeşille; sarımsı kahverengi ve siyahın birleşmesi yeşille (?).²¹³



Platon, pigmentlerin karışımının bu örneklerinden, şimdi temsil ettikleri veya âdeta cisimleştirdikleri (ateş parçacıklarının çeşitlerinin karışımları olarak kabul edilen) renklere geri döner. Son sözleri, ölçülmüş miktarlardaki pigmentlerin karıştırılmasıyla ilgili hiçbir pratik deneyin, bir rengi oluşturan çeşitli derecelerdeki ateş parçacıklarının tam miktarları hakkında kesin çıkarımlar sağlayamayacağı konusunda bizi uyarıyor gibi görünür. Söz konusu oranlar, hemen yukarıda söylediği gibi, tahminle bile erişilemez.

²¹³ πράσιος yaygın olarak pırasa (πράσον) gibi yeşil anlamında anlaşılır ama Aristoteles πράσινος formunu kullanır ve πράσιον adı Theophrastos, *H.P.* 6.2.5'te iki çeşidi tasvir edilen "köpekayası" anlamına gelir. Eğer yeşil kastediliyorsa ifade, kırmızıya siyahın eklenmesinin "safralı" bir renk üreteceğine dair ifadedden (83b) çok daha şaşırtıcı değildir. Demokritos, πορφυροῦν'un (kızıl) πράσινον'u ile ἰσάτις'i (çivit mavisi) birleştirmişti, Theophr., *de sens.* 77.



[68d] Bu örneklerden, açıklamanın olasılığını korumak için, kalan renklerin hangi bileşimlerle temsil edilmesi gerektiği yeterince açık olacaktır. Fakat bu meseleleri pratik bir teste tabi tutmaya yönelik herhangi bir girişim, insan doğası ile ilâhî doğa arasındaki farkın cehaletini gösterecektir: yani tanrı çokluğu bire karıştırmaya ve biri çokluğa ayırtırmaya yetecek bilgi ve güce sahiptir, fakat hiçbir insan ne şimdi ne de gelecekte bir zaman, iki işten herhangi biri için yeterli olacaktır.



68e-69a. Sonuç

İkinci bölüm, burada, en baştan beri esasen “Zorunluluktan doğanlar” ile ilgilenilmiş olduğunun bir hatırlatmasıyla sona erer. Zorunlu nedenleri incelememiz gerekir ama böyle bir inceleme ancak ciddi bir dinlence olabilir, çünkü Doğadaki akli amacın tezahürlerine yaklaşmanın tek yolu budur. Mutluluk, bunları kavramaktan ve kendi doğamızı evrende bulduğumuz armoniye uydurmaktan ibaret olacaktır. Krş. 47b, c ve 90b.



[68e] Öyleyse, bu şekilde zorunluluktan doğan tüm bu şeyleri, oluşa tabi şeylerin en güzelini ve en iyisini yapan Zanaatkâr, kendine yeten ve en mükemmel tanrıyı [= kozmos/dünya] yaratırken, devraldı; bu tür nedenleri hizmet amaçlı olarak kullandı, kendisi ise oluşa tabi her şeydeki iyiyi icat etti. Buna göre, zorunlu ve ilâhî olmak üzere iki tür nedeni ayırt etmeliyiz. [69a] İlâhî nedeni doğamızın kabul ettiği kadarıyla mutlu bir yaşam uğruna olan her şeyde ve zorunlu nedeni de onun uğruna aramamız gerekir ve ciddi çalışmamızın bu diğer nesnelerinin, zorunlu olandan ayrı olarak, kendi başlarına algılanamayacağını veya iletilmeyeceğini ve başka herhangi bir şekilde onlardan pay almamızın veya onlara katılmamızın mümkün olamayacağını düşünmeliyiz.



III

AKIL VE ZORUNLULUĞUN İŞ BİRLİĞİ

69a-d. Özet. Ruhun ölümlü parçalarının eklenmesi

Üçüncü bölüm şimdi kısa bir özetle açılır ki bu özet ilk bölümdeki Aklın eserleri açıklamasının bizi, şu anda bir kez daha, ters taraftan, Zorunluluktan doğan şeylerin analizinde ulaştığımız aynı noktaya getiren adımları içerir: Bu nokta, duyum ve duyu algısında münferit ruh ve dış dünya arasındaki temas noktasıdır. İlk bölümde akli ruh, Demiourgos'un kendisi tarafından yapılmıştı. İkinci bölüm, bedensel olanı Mekândaki—tüm oluş Haznesindeki—temeline kadar parçalarına ayırdı ve daha sonra kaotik hareketlere ve güçlere dayatılan düzenli geometrik şekil unsurunu tanıtarak tekrar inşa etti. Bu şekilde oluşturulmuş basit cisimlerin etkileşimi, akli tasarıma pek atıf yapmadan, esasen zorunlu nedensellik açısından tasvir edilmiştir. Üçüncü bölüm şimdi, yaratılmış tanrıların çalışmasında Akıl ve Zorunluluğun iş birliğini sergileyecektir. Görevleri, ruhun ölümlü parçalarını ve onları barındıracak bedensel organları yapmaktır. Bundan böyle akli amacın menfaati tekrar baskın olur. Yaratılmış tanrılar ve Demiourgos arasındaki ayırım korunmaz. Diyalogun bu son bölümü boyunca, iş bazen “tanrılar” tarafından bazen “tanrı” tarafından yapılır; bir yerde (71a) çoğul ve tekil aynı cümlede kullanılır. Platon, yıldızların ilâhî ruhlarının diğer canlı varlıkların yapımında etkin bir rol aldığını cidden kastetmez. Yaratıcı işlevleri, artık ayrı tutulmadıkları Demiourgos'un ki kadar mitseldir.



[69a6] Şimdi inşamız için malzemeler—yani daha önce ayırt ettiğimiz ve konuşmamızın geri kalan örgüsünde birleştirilecek olan nedenler—elimizin altında tasnif edilmiş¹ hazır yattığına göre, başlangıç noktamıza kısaca geri dönelim ve bizi şimdi bir kez daha oradan yola çıkararak aynı konuma ulaştığımız noktaya getiren adımların hızlı bir şekilde izini sürelim;² [69b] ve sonra hikâyemizi daha önceki her şeye yaraşır bir tamamlamayla taçlandırmaya çalışalım.

Başlangıçta söylendiği gibi, bu şeyler düzensizlik içindeydi ve tanrı, her birinin hem kendisiyle hem de diğerleriyle uyumlu bir oranda olmasını mümkün kılmak için hepsinin içine her türlü oranı kattı. Zira ilk başta, tesadüfen olmadıkça,³ ne böyle bir oranları ne de şimdi ateş, su ve diğerleri için kullandığımız isimler tarafından çağrılmayı hak eden herhangi bir şey vardı; tanrı tüm bunları [69c] ilk önce düzene koydu ve sonra onlardan bu evreni, içinde ölümlü ve ölümsüz tüm canlıları içeren tek bir canlıyı oluşturdu. İlâhî olanın yapıcısı kendisi oldu;⁴ ölümlülerin soyunu yapma görevini ise kendi çocuklarına bıraktı. Onlar onu taklit ederek, ölümsüz bir ruh ilkesini devraldıklarında, ruh için ölümlü bir beden inşa ettiler ve bedeni ruhun çevresine küre şeklinde sardılar.⁵ Ona taşıt olarak bedeninin bütününe verdiler ve içine ölümlü olan ve içinde korku ve zorunlu etkilenimler

¹ L. ve S. (1927), διυλίζω'nun metaforik kullanımı için Archyt., *ap.* Stob. 3.1.108'e atıf yapar: διυλισμένα ἀρετὰ ἀπὸ παντὸς τῷ θνατῷ πάθεος.

² “Aynı konum” duyum ve duyu algısıdır. Buna ilk bölümün sonunda (45b-47e) ulaşmıştık ve şimdi ikinci bölümün son paragraflarında tekrar ulaştık. İfade özlüdür; fakat ταὐτὸν'un başka bir anlam taşıması pek mümkün değildir.

³ Gönderme, geçici düzen görünüşlerinedir: Bunlar, 53a'da tasvir edilen kaosta tasarım olmadan benzerin benzerine çekimiyle meydana gelebilir ya da Atomcuların rasgele girdaplarında ya da Empedokles'in sisteminde birbirlerinin içinden geçen unsurlarla (krş. Ar., *Phys.*, 2.4.196a20 vdd.).

⁴ Yunanca αὐτὸς'ta, Tr.'un (s. 495) “Tanrının Kendi mahluklarının hizmetinde tevazu göstermesi düşüncesi” ile ilişkilendirdiği “mütevazı köylü” (αὐτοσυρός) iması yoktur.

⁵ Baş—ölümsüz ruhun devirlerinin sınırlandığı “küresel beden” (44d). Gövde ve uzuvlar daha sonra başı etrafta taşımak için bir “taşıt” olarak eklenmiştir. Krş. 73c: tanrı “ilâhî tohumu” içeren beyni küre şeklinde bir top

taşıyan bir başka ruh formu inşa ettiler: [69d] ilk olarak haz, kötülüğün en güçlü teşvikçisi; sonra, iyi şeylerden kaçan acılar; ayrıca cüret ve korku, bir çift akılsız danışman; yatıştırması zor olan öfke ve kolayca yoldan çıkan umut. Bunları akıldışı duyu ve hiçbir teşebbüsten çekinmeyen arzu⁶ ile birleştirdiler ve böylece zorunlu olarak⁷ ölümlü unsuru oluşturdular.



69d-72d. Ruhun iki ölümlü parçasının bedensel yeri

Bu kısmın sonundaki özet (72d), onun ruhun ölümlü parçalarının bedensel yerleriyle ve bunların baştaki ilâhî parçadan ayrı olarak belirli organlarda bulunmasının sebepleriyle ilgili olduğunu açıklar. Yukarıda atıf yapılan önceki pasajda (44d-45b), kafatası ölümsüz ruhun devirlerinin sınırlandığı “küresel beden” olarak tasvir edilmişti. Beyni ve ruhun ilâhî parçasını içeren baş, Dünya-Ruhunun devirlerini içeren evrenin küresel bedeninin beşerî karşılığıdır. Az önce hatırlatıldığımız gibi, insan bedeninin geri kalanı, eklenen bir “taşıt” (ὄχημα, 44e) olarak ele alınmıştı, çünkü baş—evrenin bedeninden farklı olarak—bir yerden bir yere taşınmayı gerektirir. Böylece gövde ve uzuvlar orada mekânsal hareket için bir makine olarak ve başın ön kısmında yer alan duyu organları ruhun yolunu bulmasını sağlayan araçlar olarak görülmüştü. Sadece gözler ayrıntılı olarak ele alınmıştı. Tüm açıklama, ruh ve bedenle hareket açısından ilgiliydi.

(περιφερῇ πανταχῇ) olarak şekillendirir ve sonra περὶ τὸν ἐγκέφαλον αὐτοῦ σφαῖραν περιετόρννευσεν ὅστεῖν·

⁶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι. Poros’un (Çare/İmkân) oğlu Eros’un hatırlanması, ἀνδρεῖος ὦν καὶ ἱτης καὶ σύντονος (*Symp.* 203d), Tr.’un “cüretkâr şehvet” ifadesinin A.-H.’in “her şeye teşebbüs eden aşk” ifadesine kıyasla Platon’un anlamına daha uzak olduğunu gösterir.

⁷ Buradaki ἀναγκαιώς’a ve yukarıdaki (c8) ἀναγκαῖα παθήματα’ya dikkat edin. Kelimeler, burada özellikle atıf yapılan paralel pasajdaki zorunluluğa mükerrer atıfları (42a) yansıtır. Eğer insan yeryüzünde var olacaksa, beden ve ona eşlik eden ölümlü ruhun arzuları ve tutkuları ölümsüz parçanın zorunlu (kaçınılmaz) bir eklentisidir. Bu zorunlulukla sınırlanmış tanrılar, şimdi ölümlü ruhu ellerinden geldigince uygun organlarda tesis etmelidir.

Fakat daha önce, Demiourgos'un [tanrılara] hitabından (42a), ölümsüz ruhun sürekli tükenme ve onarıma tabi bir bedene ekiminin bazı zorunlu sonuçlar doğuracağını öğrenmiştik: dışarıdan gelen "şiddetli etkilenimler" nedeniyle duyum ve algı, arzu ile birleşik haz ve acı, korku ve öfke ve kontrol gerektirecek diğer birçok his ve duygu. Bu "zorunlu etkilenimler" şimdi daha fazla düşünülmelidir. Duyum, ikinci bölümde zaten kapsamlı bir şekilde işlenmişti; haz ve acı, "tüm bedeninin ortak etkilenimleri" olarak, münferit duyular ayrıntılı olarak ele alınmadan önce analiz edilmişti (64a-65b). Geriye, duyguların ve beslenmeyle ilgili arzuların bedensel yerlerini belirlemek kalıyor. Bunlar gövdenin içindeki organlarda bulunur: kalp, akciğerler, karın, karaciğer, dalak vs. Bu organların konumu, yapısı ve işlevleri fizyolojik bir bakış açısıyla değil, ruhun iki alt parçasının his ve iştahlarıyla ilişkili olarak tasvir edilir. Vurgu, ahlaki davranışa katkıda bulunan his ve arzuların yerleri olarak hizmet ettikleri amaçlara yapılır; fiziksel yaşamın korunması için vazgeçilmez araçlar olarak davranışlarına dair çok az şey söylenir.

Ruhun iki ölümlü parçasına karşılık gelen iki organ grubu

Organlar, buna göre, ölümlü ruhun daha önce *Deulet*'te ayırt edilmiş daha yüksek ve daha aşağı parçalarına karşılık gelen, diyaframla ayrılmış iki grup hâlinde ele alınır.



[69d6] Şimdi, şüphesiz, tamamen zorunlu olmadıkça, kendileri yüzünden ilâhî parçanın kirlenmesinden korktuklarından, ölümlü parçayı ondan ayrı olarak bedende farklı bir meskene yerleştirdiler, [69e] baş ile göğüs arasında bir kıstak ve sınır olarak, ikisini ayrı tutmak için aralarına koydukları boyunu inşa ederek. Öyleyse, ölümlü türdeki ruhu göğüse ve gövde denilen yere bağladılar. Ve bir parçası daha asil, bir parçası daha aşağı olduğundan, sanki erkeklerin meskenini kadınlarınkından ayırıyormuş gibi, gövdenin boşluğuna başka bir bölme inşa ettiler [70a] ve diyaframı aralarına bir çit olarak koydular.



Kalpte bulunan Asabi parça. Akciğerler

Diyaframın üzerinde kalp ve akciğerler vardır. Kalp, Asabi unsurun (τὸ θυμοειδές, θυμός) yeridir ve bu, Platon'un devletindeki koruyucuların alt sınıfına karşılık gelir: filozof yöneticilere tabi ve karakteristik erdemleri olan erkekçe cesaret (ἀνδρεία) ile yönetimdeki güç unsurunu somutlaştıran garnizon veya sürekli ordu. Sokrates'in 17'deki özetinde onlardan bahsedilmişti.



[70a2] Öyleyse, ruhun erkekçe cesarete, asabi unsura ve zafer hır-sına sahip parçasını başa daha yakın, diyafram ile boyun arasına yerleştirdiler ki böylece aklın konuşmasını işitebilsin ve arzular ka-leden gelen buyruklara isteyerek itaat etmeye razı olmadıklarında, akılla birleşerek onları zorla kısıtlasın.⁸ [70b] Öyleyse, damarların düğümü ve tüm uzuvlar arasında hızla dolaşan⁹ kanın pınarı olan kalbi muhafız odasına yerleştirdiler ki böylece asabi unsur, dıştan ya da belki içteki arzulardan kaynaklanan bir haksızlık eyleminin uzuvlarda gerçekleştiğine dair akıldan gelen bir mesaj karşısında kız-gınlıkla kaynadığında, beden her duyarlı parçası, tüm dar kanal-lar aracılığıyla, emir ve tehditlerden haberdar olsun ve tam bir ita-atle onlara kulak versin ve böylece en asil parçaya hepsine önderlik etmesi için izin versinler.



Aristoteles (*de anim.*, 403a19) ruhun bedenle ilişkisinin, nasıl formun maddeyle ilişkisi gibi olduğunu açıklarken öfkeyi örnek verir: Diyalektikçi öfkeyi misilleme arzusu olarak tanımla-

⁸ Beyindeki aklın, beden *akropolis*'inde dikilmiş kutsal bir heykele kıyası Fuchs'un editörlüğünü yaptığı *Anec. Med.*de Hippokrates'e atfedilir. Wellmann (*Fr. d. gr. Aerzte*, s. 19) bunun kayıp bir Hippokratesçi eserde geçmiş olabileceğini düşünür.

⁹ Krş. [Hippocr.] π. καρδίας, 7: büyük atardamar ve kalın damar insan doğası-nın pınarları ve bedeni sulayan nehirlerdir. İnsanın yaşamını taşırlar ve ku-ruduklarında, insan ölür. Bu inceleme ile Platon ve Diokles arasındaki bir-çok temas noktasından, Wellmann bunun Sicilya tıp okulunun ve özellikle Philistion'un etkisi altında yazılmış olduğunu sonucuna varır (a.g.e., 107).

yacaktır; fizikçi, maddi yönü, “kalp bölgesinde kanın kaynaması veya ısı”¹⁰ olarak tasvir edecektir. Platon’un tasvirinde iki yön birleştirilir. Duyu-algısının komuta merkezi olan akli parça, önce bedenin bir bölgesinde bir haksız eylemin meydana geldiğinin farkına varır. Kalpteki asabi unsura bir mesaj gönderir. Sonra kan kaynamaya başlar ve tüm damarlardan dışarı doğru akar ve böylece tüm etli kısımlara rahatsızlığı bastırma dürtüsü iletir.



[70c] Ayrıca, tehlikenin sezildiği veya öfkenin uyandığı an kalbin çarpması için, tüm bu tutku kabarmasının ateşle gerçekleşeceğini öngörerek, yumuşak ve kansız ve dahası içten sünger gibi delikli yapıya sahip akciğeri ekerek bir yardımcı çare tasarladılar ki böylece nefes ve içecek¹¹ olarak kalbi serinletebilsin [70d] ve bu sayede kavurucu sıcakta ferahlık ve rahatlık sağlayabilsin. Bu amaçla akciğere ulaşmak için nefes borusunun kanallarını kestiler ve akciğerleri kalbin etrafına bir tür tampon olarak koydular ki böylece oradaki asabi unsur tutkunun doruğundayken, kalp esnek bir şeye karşı atsın ve soğuyabil-

¹⁰ π. καρδιες 6’ya göre, “doğuştan gelen ateş” (ἔμφυτον πῦρ) kalbin sol odacığında ruhun geri kalanını yöneten (10) zekâyla (γνώμη) birlikte yer alır. Kan, bazılarının sandığı gibi, doğal olarak sıcak değildir (12).

¹¹ Galenos, *Hipp. et Plat.* 722 vdd., tüm içeceğin akciğerlere gittiğini söylemenin, saçma bir şekilde, gözlemlenen olguya ters düşeceğini ve Platon’un başka yerlerde (70d, 72e, 78a, b) içeceğin yemekle birlikte karna gittiğini söylediğini belirtir. Hekimler ve filozoflar, az bir nemin nefes borusundan aşağı çiy gibi damlayarak, içtiğimiz şeylerin bir kısmının akciğerlere gidip gitmediğini tartışır. π. καρδιες 2’yi takiben, Galenos deneyin bunun böyle olduğunu kanıtladığını ekler. Bir hayvana mavi boyalı su verir ve sonra onu öldürürseniz, akciğerlerin maviye boyandığını görürsünüz. 91a’da Platon içeceğin akciğerlerden böbrekler yoluyla mesaneye geçişinden söz eder. İçeceğin akciğerlere gittiği görüşü cari idi. A.-H., Plut., *Stoic. rep.* 29’a atıf yapar: Platon’un görüşü, hepsi içeceğin akciğerden geçtiğinden söz eden Hippokrates, Philistion, Hippokratesçi Deksippos (Dioksippos, libr.) ve şairler arasında, Euripides, Alkaios, Eupolis ve Eratosthenes tarafından desteklenir. περὶ καρδιες 2, içeceğin sadece küçük bir kısmının akciğerlere, gerisinin karna gittiğini savunur.

sin ve daha az sıkıntı içinde olup asabi unsura aklın hizmetinde daha iyi yardımcı olabilsin.¹²



Platon'un "asabi unsuru," en karakteristik ifadesi öfke, kızgınlık, başarı ve zafer hırsı, güç arzusunda görülen bir duygu ve hisler grubudur. Güdüler çatışmasında, *Devlet*'in gösterdiği gibi, bu hislerin yasa tanımaz iştahın dürtülerine karşı aklın yanında yer alması sağlanabilir: İştah, eğer akıl yönetecekse, kısıtlayıcı kuvvetle kontrol altında tutulması gereken daha aşağı arzular güruhudur. Platon θυμός terimini kullandığında ve θυμός'u kalpte ve akciğerlerde konumlandığında, çok eski bir geleneği takip eder. Homeros'un ruh ve beden tasavvurları üzerine nefis bir incelemesinde Profesör Onians,¹³ ψυχή ve θυμός arasında bir ayırım yapmıştır: Bu ayırım, dikkate değer ölçüde, Platon'un başta bulunan ölümsüz akıl ilkesi ile göğüsteki asabi unsur arasında yaptığı ayırma karşılık gelir. Homeros'ta ψυχή ve θυμός'un ayrı unsurlar olarak kabul edildiğine dikkat çeker.

θυμός'tan hep hissetme ve düşünme olarak ve yaşayan kişinin akciğerlerinde¹⁴ (φρένες) veya göğsünde (στήθος) aktif olduğundan ve ölümle ayrıldığından söz edilir, ancak ölüm sonrası durumla bağlantılı olarak söz edilmez; öte yandan, ψυχή kişinin "içindedir," ama ondan akciğerlerin veya göğsün içinde diye veya bir kişi yaşarken düşünme veya hissetme olarak söz edilmez; bunun yerine daha çok bir "yaşam ilkesi"ni veya sıradan bilinçle ilgili olmayan ruhu temsil eder gibi görünür. Ayrıca Hades'in evinde, hâlâ sıradan bilinç olmaksızın,

¹² Solumanın işlevinin kalpte bulunan doğuştan gelen ısıyı soğutmak olduğu Philistion ve Diokles tarafından öğretilmişti. Aynı öğreti π. καρδίας 5'te (ix, 84L) görünür; bkz. Wellmann, *Frag. d. Gr. Aerzte* 81.

¹³ *Origins of Greek and Roman Thought*, Cambridge, s. 85 vdd. [Cornford'un prova baskısı aşamasında gördüğü bu kitap, çok daha sonra, 1951'de, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul* adıyla basılmıştır. Buna göre, doğru atıf, "94 vdd." şeklinde olacaktır. -ç.n.]

¹⁴ φρένες'in Homeros'ta diyafram değil, akciğerler anlamına geldiğini, Profesör Onians daha öncesinde kesin olarak ispatlamıştır.

varlığını sürdüren şey de odur ve orada bir zamanlar yaşayan kişinin görünür ama elle tutulmaz sureti olan εἶδωλον ile özdeşleştirilir... θυμός ve ψυχή'nin her ikisinin de bedeni sanki ayrı ayrı ve aynı anda terk ettiği söylenir. Ve şimdiye kadar fark edilmemiş gibi görünen bir şeyi de ekleyebiliriz: ψυχή bedeni ἡύτ' ὄνειρος¹⁵ (bir rüyada karşılaşıldığı gibi, kişinin hayaleti olarak) terk edip Hades'in evinde bir εἶδωλον olarak varlığını sürdürürken, yani formunu koruyup parçalanmazken, θυμός ölümle “yok olur” ve “tuzla buz olur”.. Eğer öyleyse ψυχή, θυμός ya da asıl “nefes-ruh” değilse ve yaşayan insanda başka bir şeyi temsil ediyorsa, elimizde gazı andıran ve “dışarı solunmaya” çok yakın bir şey kalır: Bu, aslında Homeros tarafından ölümden sonra tasvir edildiği gibi, σκιά (krş. *umbra* vs.) muhtemelen gölgeyle özdeşleştirilmiştir ve nispeten “soğuk”tur... Her hâlükârda ψυχή'nin daha özel olarak baş ile ilişkilendirilmiş olduğunu öne sürüyorum ki böylece buradan doğal olarak “dışarı solunacaktır.” Göğüs (στήθος) ve onun organlarından, φρένες (veya प्रापιδες), ayrıca κῆρ, καρδίε, ἥτορ ve θυμός, şiirlerde sürekli olarak bilincin ve aklın, hissin ve düşüncenin yeri olarak bahsedilmesine rağmen, başın da farklı bir şekilde önemli olduğu, aslında eşsiz bir şekilde kıymetli ve kutsal kabul edildiği, kişiyle özdeşleştirildiği ve ψυχή'nin olduğu görüldüğü o ruh veya *yaşam* ilkesiyle denk tutulduğu, görünüşe göre, şimdiye kadar pek dikkat çekmemiştir.

Profesör Onians, Homerik θυμός'u doğal olarak akciğerlerde (φρένες) bulunan nefes, nefes-ruh [= *breath-soul* = *nefs*] veya *spirit* ile özdeşleştirir.¹⁶ Nefes çok miktarda su buharı içerir ki antikler bunun kaynağını kanda bulurdu: “aslında kalpte ve onun çevresinde akciğerlerde (φρένες) yoğunlaşan sıcak sıvı. Akciğerler, birbiriyle etkileşime giren, aralarında alışveriş yapan kan ve nefesle doludur. Bu ilişkinin bir geleneği muhtemelen ... şu Platonik açıklamanın arkasında yatar: ‘ψυχή’nin kaynamasından ve köpürmesinden (θύσεως) θυμός.’¹⁷ Bu θυμός, nefes-ruhunun aksine kan-ruhu veya hatta sadece nefes değil, kanla ilişkili nefestir, sadece hava değil,

¹⁵ Od. 11.222. –ç.n.

¹⁶ İng. *spirit* = Lat. *spiritus* = Yun. *pneuma* = İbr. *rūah*. = Ar. *rūḥ* = T. ruh. –ç.n.

¹⁷ Crat. 419d; krş. Resp. 440c; Timaios 70b.

içeride buharı andıran ve dışarıdaki hava ile karışan ve etkileşime giren bir şeydir.”¹⁸ Henüz histen farklılaşmamış olan, düşünce de dâhil olmak üzere tüm bilincin maddesidir.

Platon, akli düşüncenin işlevini başta bulunan ölümsüz $\psi\chi\eta'$ 'ye aktarmıştır. Onun $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ 'u çok kısıtlı bir bilinç alanını kapsar; artık maddi bir şey değil, ruhun bir parçasıdır; ama yine de göğüste barınır, öfkesi kanın kaynamasıdır ve ölümlüdür. Akciğerler yanlış bir şekilde kansız olarak tasvir edilir.¹⁹ (Bedene dağıttıkları, 84d) nefese ve içtiğimiz sıvının bir kısmına ev sahipliği yaparlar; fakat bu bağlamda vurgulanan işlevleri, yalnızca atan kalp için bir tampon görevi görmek ve onu soğutmaktır. $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ şimdi nefesten çok kanla yakından ilişkilendirilir; bulunduğu yer akciğerler değil, kalptir.

Karında bulunan İştahlı parça. Karaciğer ve dalak

Diyaframın altında, mide, aşağı ölümlü parçanın—iştahlı unsurun—ahırdaki bölmesine kapatılmış bir hayvan gibi bağlı olduğu bir yemliğe benzetilir. Göbeğe kadar aşağı uzanan bölgesinde ayrıca karaciğer ve dalak ikamet eder ve onlara ilgili işlevlerin sağlanması gerekir. Bunların iştahlı unsurun fiziksel işleviyle—yani beslenmeyle—hiçbir ilgisi yoktur.



[70d7] Ruhun ete, içeceğe ve bedenın doğası için ihtiyaç duyduğu her şeye iştah duyan parçasını, [70e] diyafram ile göbeğe doğru olan sınırın arasına yerleştirdiler ve tüm bu bölgede bedenın beslenmesi için âdeta bir yemlik inşa ettiler. Onu oraya evcilleştirilmemiş ama ölümlü

¹⁸ Onians, s. 47 vd. Son cümleye, Onians'ın kitabının şu anki hâline göre, cümleyi daha anlaşılır kılan küçük eklemeler yapılmıştır. Bunlar, Cornford'un kullandığı prova baskısından sonra eklenmiş olmalıdır. –ç.n.

¹⁹ Akciğerin kansız olduğunu sananların kesim altındaki ve kanın tümünden sızdığı hayvanlardan çıkarılan akciğerlerin gözleminden yanılgıya düştüğüne dair Aristoteles'in sözü (*H. A.* 496b5), Platon'un takip ettiği Sicilya okuluna yöneltilmiştir.

bir soy var olacaksa, geri kalanıyla birlikte korunması gereken bir hayvan gibi bağladılar. Her zaman yemliğinde beslenerek ve karar alma koltuğundan mümkün olduğunca uzakta ikamet ederek, olabildiğince az kargaşa ve gürültüye neden olsun [71a] ve en yüksek parçanın hepsinin faydasını, genel olarak ve münferiden, sükunet içinde müzakere etmesine izin versin diye onu buraya konuşlandırdılar.

Ve aklın konuşmasını anlamayacağını ve bir şekilde böyle bir konuşmanın farkına varsa bile, bir şeyleri dikkate almanın doğasında olmayacağını, buna karşın gece gündüz en kolay şekilde suretlerin ve hayallerin büyüüne kapılacağını bildiklerinden, tam da bu etkiyi elde etmeyi tasarlayan tanrı,²⁰ [71b] karaciğeri oluşturup onu canlının meskenine yerleştirdi ve doku olarak yakın, pürüzsüz ve parlak, hem tatlılık hem de acılığa sahip bir madde olmasını tasarladı. Amaç, akıldan gelen etkinin, onları bir ayna gibi alacak ve karşılığında görünür suretleri verecek olan karaciğerin üzerinde düşüncelerinin izlerini bırakmasıydı. Böylece bu etki, karaciğerin acılığıyla uyumlu bir rol oynayarak, sert bir yaklaşımla tehdit ettiğinde,²¹ iştahlı parçaya korku salacaktı. Bu acılığı hızla karaciğerin tamamına karıştırarak, onun üzerinde saf-

²⁰ τούτω δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ ifadesinin yorumu şüphelidir: “bu aynı zaaf için pusuya yattı” (Tr.). Fakat ἐπιβουλεύειν τυραννίδι vs. analojisi τούτω αὐτῷ’un en son bahsedilen şey olan ψυχᾶγωγία’nın icra edilmesi anlamına gelebileceğini düşündürür. Cümlelerin başındaki çoğul εἰδότες’ten sonra gelen θεὸς’un belirsizliğine dikkat edin.

²¹ μέρει χρωμένῃ’nin “bir rol oynamak” gibi bir anlama gelebileceğini ve τῆς πικρότητος’un συγγενεῖ tarafından gerektirildiğini öneriyorum. Bu, συγγενεῖ’in πικρότητος ile değil, μέρει ile uyuşmasını ve χαλεπή προσενεχθεῖσα ἀπειλῇ’den önce gelen ve söz konusu rolü tasvir eden yan cümlelerin konumunu açıklayacaktır. A.-H.’in “kendi karanlık doğasına ak-raba *acı unsuru* kullanarak” ifadesi μέρει τῆς πικρότητος’a doğal olmayan bir anlam verir. Tr.’un “bu doğuştan gelen acılıktan bir ölçüde faydalananak” ifadesi kelimelerin adil bir mealen aktarımı pek değildir. Kelimeler bu şekilde lafzi anlamda alınacak olursa, sanki diğer parçalar doğuştan gelmi-yormuş gibi, “acılığın doğuştan gelen parçasından faydalananak” anlamına gelir; ve “parça” kelimesi gereksiz görünür. μέρει χρῆσθαι ifadesini *partes agere* anlamında başka bir yerde bulamadım; fakat ἀγγέλου μέρος (*Agam.* 291), “haberci olarak görev sırası” (L. ve S.), vs. bir eylem, makam, işlevde (*partes = munus*) alınan rol anlamına gelir ve χρῆσθαι τέχνῃ bir sanat *icra etmek* anlamı taşır. μέρος burada uygun görünüyor, çünkü tehdit etmek

ralı renklerin²² görünmesine neden olacak, onu büzülme ile tümünden pürüzlü ve buruşuk hâle getirecekti. [71c] Lobu aşağı doğru eğip büz-dükçe, damarları tıkayacak, girişi kapatacak, ağrı ve bulantılar üretecekti. Yine bazen, akıldan gelen bir yumuşaklık ilhamı aksi türden suretleri betimlediğinde, kendi doğasına aykırı bir doğayı harekete geçirmek ya da onunla temas kurmak istemeyeceğinden, acılığı dindirecekti. Daha ziyade, ona karşı, karaciğerin kendisindeki tatlılığa benzer nitelikte bir tatlılık kullanacak²³ ve her şey [71d] düzgün, pürüzsüz ve serbest olana kadar onu düzeltecek, ruhun karaciğer bölgesinde yerleşik parçasının²⁴ yumuşak huylu ve esen kalmasını ve [karaciğer] akli konuşma ve anlayıştan pay almadığından, geceleri zamanını rüya yoluyla kehanetin ölçülü pratiğiyle geçirmesini sağlayacaktı. Zira yaratıcılarımız, babalarının ölümlü soyu olabildiğince mükemmel kılmaya yönelik buyruğunu hatırladı ve daha aşağı olan parçamızı bile bu şekilde doğru yola koymaya çalıştı, [71e] bu parçaya kehanet koltuğunu yerleştirerek, gerçeklik ve hakikate biraz da olsa dokunabilsin diye.

Kehanetin tanrının insan akılsızlığına bir armağanı olduğuna inanmak için yeterli bir delil vardır, zira akli başında hiç kimse hakiki ve ilâhî ilhamlı kehanet ile uğraşmaz; bu ancak kişinin anlama yetisi yukıda bağlandığında veya bir rahatsızlıktan ötürü veya belki de ilâhî ilhamla akli başından gittiğinde söz konusu olabilir. Fakat rüyada ya da uyanırken kehanette bulunan ilhamlı bir doğanın sözlerini hatırl-

etkinin oynayabileceği iki rolden sadece biridir ve kelime “işlevinin ... ile uyumlu bir parçasını icra etmeyi” ima eder.

²² “Safralı renk”in anlamı için krş. 83b.

²³ γλυκύτητι τῇ κατ’ ἐκεῖνο (γλυκύτητι) συμφύτω πρὸς αὐτὸ χρωμένῃ anlıyorum, çünkü bu ifade yukarıdaki μέρει τῆς πικρότητος χρωμένῃ συγγενεῖ ifadesine paralel görünüyor. γλυκὺς Homeros’tan bu yana kişilerin bir niteliğini belirtir. Veya A.-H. ile birlikte şöyle anlayabiliriz: etki, karaciğer üzerinde ona [= karaciğere] nüfuz eden ve etkinin kendisine (onun tatlılığına) akraba olan tatlılığı kullanır. Karaciğerin acılığına az önce etkinin doğasına “aykırı bir doğa” denildiğinden, bu yorumda saçma bir şey olmadığı konusunda A.-H.’e katılıyorum. Her hâlükârda, karaciğerin kendisinde bulunan acılık ya da tatlılığın kullanıldığı ifade ya da ima edilir.

²⁴ Bu ifade Galenos’un Platon’un karaciğeri iştahlı parçanın yeri saydığına dair sık tekrarlanan iddiasını destekleyebilir (örn. *Hipp. et Plat.* 569; *U.P.* 4.13; *in Tim.* 10 Dar. 11 Schröder).

lamak ve yorumlamak [72a] ve görülen tüm görülerin ne şekilde ve kimin için geçmişte, şimdi ya da gelecekte iyi ya da kötü bir şeye işaret ettiğini akıl yürütme yoluyla ayırt etmek, akli başında birinin işidir. Bir insan delirdiğinde ve hâlâ o durumdayken, kendi görülerinin ve sözlerinin anlamını belirlemek onun işi değildir; daha ziyade, eski deyiş doğrudur: yalnızca akliselim biri kendi işleriyle ilgilenebilir ve kendini bilebilir. [72b] Bu yüzden, ilhamlı kehanet hakkında hüküm vermek için sözcüler tayin etmek bir gelenektir. Bunların muammalı sözler ya da görülerin yorumcuları olduğunun pek farkında olmayan bazıları onlara kâhin²⁵ adı verir ama onların kâhin değil, kehanette bulunanların sözcüleri olarak adlandırılması en doğrusu olacaktır.

Öyleyse karaciğerin söylediğimiz gibi bir doğaya ve yere sahip olmasının sebebi şudur: [Karaciğer] kehanet içindir. Herhangi bir canlı hâlâ yaşarken, böyle bir organın verdiği işaretler nispeten açıktır;²⁶ ancak yaşamdan yoksun kaldığında, [organ] körleşir ve kehanet işaretleri net bir anlam ifade edemeyecek kadar silikleşir.



Kehaneti tanrının insan akılsızlığına armağanı olarak nitelendirdiği için Archer-Hind'in pasajın “tümüne nüfuz eden keskin ironi” dediği şey, kehanete inanmayan yorumcular tarafından

²⁵ “Peygamber” [= *prophet*] daha doğal bir kelime olurdu; fakat Platon *προφήτης* kelimesini asıl anlamına (“sözcü”) kısıtlar. Apollon hem *μάντις* (kâhin) hem de *Διὸς προφήτης* (Zeus’un sözcüsü) idi; fakat Platon *μάντις* kelimesini *μανία* (delilik) ile ilişkilendirir: *Phaidros* 244b’de ilâhî delilik gözlemlenen işaretlerden çıkarımlar yapan ilhamsız kuş kehaneti ile karşılaştırılır. Bu akılcı yöntem Platon, *μαντική* değil, *οἰωνιστική* adını verir ve bu yorumcunun işine benzerdir. Euripides (frag. 973) “en iyikâhin (*μάντις*) iyi bir tahmin yapandır” yazmıştır ve Antiphon’un (*Vors.* 80A, 9) *μαντική*’yi *ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός* (akıllı bir insanın tahmini) olarak tanımladığı söylenir. Platon burada *μάντις* kelimesinin bu tür yanlış kullanımlarını düşünüyor olabilir. Krş. Plut., *def. orac.* 432c.

²⁶ *ἐκάστου τὸ τοιοῦτον* kelimeleri *herhangi bir* (insan olmayan) canlıdaki *mukabil* organı dâhil etmeyi amaçlamış görünüyor; zira cümlemin geri kalanı kurban edilen hayvanlarda karaciğerin görünümünden kehanette bulunmayı reddeder, her ne kadar onların rüya imgeleri, sahip olmadıkları akıldan gelen herhangi bir etkiden ötürü olamazdıysa da.

abartılmıştır. Platon'un Euthyphron gibi kâhinleri hor gördüğü ve görücüye *Phaidros* 248d'deki tecessümler hiyerarşisinde alt sıralarda yer verdiği kuşkusuz doğrudur. Öte yandan, görücüye orada tüm şairlerin, sanatçıların ve zanaatkârların üzerinde beşinci sırada yer verilir ve Sokrates'in ilhamlı kehaneti şiir, aşk ve felsefe ile birlikte "ilâhî deliliğin" biçimleri olarak sınıflandıran daha önceki rapsodisi (244b) unutulmamalıdır. Geleneksel dine samimi bir saygıyı, onun vasat vaizlerini küçük görmeyle birleştirmek mümkündür.

Kurbanlık hayvanların iç organlarından okunan kehanet işaretlelerinin laf arasında yapılan reddi dışında, tüm açıklama rüyalar ve görüler aracılığıyla kehanetle sınırlıdır. Orpheuşçu olarak adlandırmak için bazı gerekçeler bulunan daha önceki bir öğreti, geleceğin rüyalarındaki vahyini, olağan uyanık bilince ev sahipliği yapmayan ilâhî ve ölümsüz ruha atfetmişti (Pindaros, frag. 131). Aristoteles (π. φιλοσ. frag. 10), tanrılara olan inancımızın bir kaynağının, uyku hâlinde iken ruhun ilhamları ve kehanetleri olduğunu söyler. Ruh o zaman "kendi başına olur," kendi asıl doğasını geri kazanır ve geleceği keşfeder ve önceden bildirir. Ölüm anında bedenden ayrılma ediminde de bu durumdadır. Böylece, Homeros'ta, Patroklos Hektor'un ölümünü ve Hektor Akhilleus'un ölümünü önceden bildirir. Platon ruhun ölme anında kehanette bulunma gücüne sahip olduğuna dair bu inanca atıf yapar (*Apol.* 39c ve *Phaidon* 85b). Ancak bizim pasajımızdaki görüş farklıdır. Görüleri gören görücü, ilâhî ve ölümsüz parça değil, akıldışı ve iştahlı parçadır. Bu parça bu simgesel görüntüler aracılığıyla akıldan uyarı ve ikazlar alır ve onları yorumlamak için aklın uyanık akıl yürütmesinin yardımına ihtiyaç duyar.

Bir sonraki paragraf, tıpkı akciğerin kalp için bir tampon olarak ele alınması gibi, dalağı karaciğere faydalı bir yardımcı olarak tasvir eder.



[72c] Yine komşu organın yapısı ve soldaki yeri, karaciğer uğrunadır: Bir aynayı silmek için temin edilen ve her zaman onun yanında hazır bulundurulmuş bir peçete gibi, karaciğeri her zaman parlak ve arı tut-

mak içindir. Böylece, karaciğer bölgesinde bedensel rahatsızlıklardan herhangi bir kirlilik oluştuğunda hepsi, kan içermeyen boşlukları olduğu için dokusu sıkı olmayan dalak tarafından arındırılır ve emilir. [72d] Bu nedenle, bu artıklarla dolduğunda şişer ve irin toplar ve beden arı olduğunda tekrar küçülür ve aynı [= eski] hâline geri gelir.



72d-73a. Özet ve bedenın geri kalanına geçiş

Aşağıdaki paragraf, şimdiye kadar, başta bulunan ilâhî parçadan ayrı olarak, ruhun iki ölümlü parçasının özel meskenleriyle ilgilenmiş olduğumuza dikkat çeker. Üst bölgede kalp ve akciğerler, alt bölgede karın, karaciğer ve dalak, onların fizyolojik işlevleri olarak adlandırabileceğimiz şeylere nispeten az atıfta bulunarak, duyguların ve yemek arzusunun yerleri olarak ele alınmıştır. Şimdi “bedenin geri kalanı”nı²⁷ ele alacağız. Bu ifade öncelikle, (uzuvlardan ayrı olarak) gövdenin geri kalan içeriğini, yani iştahlı unsurun alt sınırı olan göbeğin altındaki iç organları kapsar. Bunların ruha olan faydası belirtilir ve konuşma sonra, daha fazla önsöz olmaksızın, daha geniş bir anlamda “bedenin geri kalanı”na geçer.



[72d4] Öyleyse, ruhla ilgili olarak, onun hangi parçasının ölümlü ve hangisinin ilâhî olduğunu ve nerede, neyle birlikte olduklarını ve hangi sebeplerle ikisinin birbirinden ayrı olduğunu belirttik. Açıklamamızın

²⁷ Tr. (s. 517) bu çeviriye itiraz eder ve şöyle çevirir: “geriye bedenın nasıl yapıldığını anlatmak kalıyor.” Devamında şöyle der: “Şu ana kadar bedenın herhangi bir parçasının ḡ yéyove (nasıl yapıldığına) dair bir şey duymadık, sadece oṡ éveka yéyove (ne için yapıldığını) duyduk.” Fakat müteakip cümleler, alt iç organların (bir bütün olarak bedenın değil) oluşumunun *amacını* (nasıl yapıldığını değil), tam da önceki kısmın minvalinde tasvir etmeye geçer ve devamındaki paragraflar tekrar kalbe, akciğerlere, karaciğere vs. geri dönüp *nasıl* yapıldıklarını bize anlatmaz; sadece bedenın amaçları henüz tasvir edilmemiş olan kemikler, et vs. gibi diğer parçalarıyla ilgilenirler.

doğru olduğunu ancak ilk önce tanrı tarafından onaylansaydı, güvenle iddia edebilirdik; ama şimdi bunun olası açıklama olduğunu söylemeyi göze almamız gerekir ve daha fazla incelemeden sonra daha da fazla. Öyleyse bu iddiada bulunulmuş gibi kabul edilsin.

[72e] İşimizin bir sonraki kısmı aynı ilkelere göre yürütülmelidir: Bu, bedeninin geri kalanının nasıl meydana geldiği idi.²⁸ Yapısını en uygun şekilde açıklayacak tasarım şu olurdu. İnsanlığın yaratıcıları, yiyecek ve içecek konusunda ölçsüz olacağımızı ve oburluktan dolayı, makul veya gerekli miktardan çok daha fazlasını kullanacağımızı biliyordu. Buna göre, hastalıktan ötürü hızlı bir yok oluş gelmesi ve ölümlü soyun bir an önce olgunlaşmamış olarak sona ermesi tehlikesine karşı önlem almak için, [73a] (denildiği gibi) alt karnı, fazla yiyecek ve içeceğin tutulduğu bir hazne olarak belirlediler ve bağırsakları kangal şeklinde sardılar ki böylece besinler bedenden hızla geçmesin ve beden çok çabuk yeni besin arzulanmasını engellesin. Aksi takdirde beden doyumsuz hâle gelir ve tüm insanlığı, oburluk yoluyla, her türlü kültür ve felsefeden aciz ve doğamızın en ilâhî parçasının buyruğuna karşı sağır kılar.



Aristoteles, balıkların obur iştahını benzer şekilde, yiyeceğin tam sindirime imkân vermeyecek kadar hızlı geçmesine izin veren bağırsaklarının düzlüğü ile açıklar. Dr. Ogle, anormal derecede kısa bir bağırsağın aslında obur bir iştah için yeterli bir neden olduğunu gözlemler.²⁹ Platon, bağırsakların çöreklenmesini, ruhun daha yüksek ilgileri uğruna tasarlanmış bir özellik olarak vurgularken, “zorunlu” işlevlerin üzerinden hafifçe geçer.

²⁸ ἦν'ın (“Bu ... idi”) göndermesi 61c'yedir: “etin ve ete ait olan her şeyin ya da ruhun ölümlü parçasının oluşumunu henüz tasvir etmedik.” Yoksa Tr.'un önerdiği gibi 69c6'ya değildir, zira orası daha önce yapılmış açıklamaların bir özetinin parçasıdır ve hâlâ yapılması gereken bir işin olduğunu ima etmez. Bir sonraki cümlede αὐτὸ (“onun”) açıkça, bahsedilen amaç için tasarlanmamış olan, bir bütün olarak beden (τὸ τοῦ σώματος) anlamına gelemez; gönderme dolayısıyla τὸ τοῦ σώματος ἐπίλοιπον'a (“bedenin geri kalanı”) olmalıdır.

²⁹ *De part. anim.* 675a20, çev. Ogle. Tr. da *de gen. anim.* 717a20'yi alınırlar.

73b-76e. İnsan bünyesinin ana yapısı

Ruhun iki ölümlü parçasına ve onların meskenlerine dair yukarıdaki açıklamada, en çarpıcı nokta, iştahlı unsurun üremeyi dışarıda bırakarak,³⁰ beslenmeyle ilişkili arzularla sınırlı görünmesidir. Mitin düzeneğinde, cinsel organların ve cinsel ilişki arzusunun yaratılışı, insan bedeninin tüm açıklaması tamamlanana ve daha az tatminkâr erkeklerin kadın olarak yeniden tecessüm etme zamanı gelene kadar ertelenir (90e). Bu, tarihsel bir gerçek olarak alınmalıdır; kadınlar ya da daha aşağı hayvanlar var olmadan önce bir erkek soyunun var olduğunu sanmamalıyız. Nitekim, ἔρως'un ölümlü ruhun zorunlu bir bileşeni olduğu bize defalarca söylenmişti (43a, 69d). Bu tuhaf planın sebeplerini kendi başımıza tahmin etmek durumundayız. Cinsiyet farklılıklarının ertelendiğini söylemek, doğru olsa da yeterli değildir, çünkü insan ruhu ve bedenine dair tüm açıklama, erkekler ve kadınlar için eşit olarak geçerlidir. Hepsi bu olsaydı, sonuçta her iki cinsiyet için de ortak olan cinsel ilişki ve üreme arzusunu iştahlı unsurun bir parçası olarak kabul etmemek için hiçbir sebep olmazdı.

Bize yaşamın aktarımı için fiziksel araç olan tohumun farklı bir organ sistemine ait olduğunu söyleyen bir sonraki paragrafta belki bir ipucu bulunabilir. Tohum iliğin bir parçasıdır ve (içinde beyni oluşturduğu) baştan tüm omurga boyunca uzanır; bu bir kez daha 91a, b'de açıkça belirtilir. Kemik iliği temel maddedir; bizzat yaşamın bağları, ruhun her parçasının kökü ona bağlıdır. Dahası iliğin bir kısmı—beyin—ruhtaki ölümsüz unsurun bulunduğu yerdir. Canlı için tohum, ölümlünün soyunu üremeyeyle devam ettirebileceği türden bir ölümsüzlüğe ulaşma aracıdır. Cinsel arzu, Diotima'nın *Şölen*'de açıkladığı gibi, ölümsüzlük tutkusunun sadece

³⁰ Eğer bu, “yiyecek ve içecek ve ruhun bedenin doğası uğruna ihtiyaç duyduğu her şey” (70d) için duyulan iştahlara dâhil değilse. Krş. *Yasalar* 782d: insanlar için her şey üç ihtiyaç ve arzuya dayanır: doğuştan gelen yiycek ve içecek arzuları ve üçüncü olarak, daha sonradan ortaya çıkan cinsel arzu. Her üçü orada νοσήματα (hastalıklar) olarak adlandırılır.

en düşük biçimidir.³¹ Daha yüksek bir düzeyde, aynı enerji, insanların uğrunda yaşamı feda edeceği ölümden sonra şöhrette bir nesne bulur ve daha da yüksek bir düzeyde Eros, ruhun bakir doğasının bakir saflığını yeniden kazanabileceği hikmet tutkusu—felsefe—hâline gelir. Modern yüceltme öğretilerinin aksine, Platon arzusun en yüksek biçimini ilkel ve temel olarak görür; aşağı biçimler, yalnızca ruhun ölümlü bir bedende tecessüm olduğunda içine batmaya mukadder olduğu düzeylerde var olur. Tüm öğreti, cinsel organlardan ve tohum için sağlanan kanaldan hiç bahsedilmeden önce, 90b, c’de kısaca devam ettirilir. Bu açıdan tüm biçimleriyle ölümsüzlük tutkusu olarak görülen Eros, yalnızca iştahlı parçanın bir unsuru olarak ele alınamazdı. Eros’un fiziksel ortamı, tohum, sadece bir çıkış noktası ve hazne sağlayan cinsel organlara ait değildir. Bilfiil iliğin bir parçası olarak, ölümsüz ve ilâhî parçanın yeri olan beyinle devamlılık içindedir.

İlik, tohum ve beyin

İlikten başlayarak, şimdi insan bünyesinin daha sistematik bir tasvirine sahip olacağız. İskelet, iliği koruyan kemikli bir kalkandır ve kendisi de et ve deri tarafından korunur. Böylece tüm beden, ardışık tabakalara sahip, yaşam bağlarını muhafaza eden maddenin merkezinde yer aldığı bir kap olarak kabul edilir.

³¹ *Yasalar* 721b, *Şölen* 207 vdd.da Diotima’nın ağzından aktarılan öğretiyi kısaca tekrarlar. Aristoteles takip eder, *de anim.* 415a26: “Tüm canlılarda kendi türlerini çoğaltmak en doğal işlevidir: ebedi ve ilâhî olana ellerinden geldiğince katılabilirler diye hayvanın hayvan ve bitkinin bitki üretmesi. Zira her şeyin arzuladığı şey ve tüm doğal faaliyetlerinin nihai nedeni budur... Öyleyse münferit şeylerin ebedi ve ilâhî olanı sürekli olarak paylaşması mümkün olmadığından—zira bozulabilir şeyler içinde hiçbir şey sayısal olarak bir ve aynı kalmaz—her biri, ebedi ve ilâhî olana, ellerinden gelen tek şekilde, bazıları biraz daha fazla, bazıları biraz daha az katılır. Yani her biri kendi başına kalıcı olmaz ama sayısal değil, türsel olarak bir temsilcide kalıcı olur” (çev. Hicks). Ayrıca *de gen. anim.* 2.1.



[73b] Kemik, et ve bu türden tüm maddelerde durum şöyledir. Tüm bunların başlangıç noktası³² iliğin oluşumuydu, zira ruh beden ile bağlı olduğu sürece, yaşamın bağları ölümlü canlının kökleri olarak onda düğümlenmişti; iliğin kendisi ise başka şeylerden oluşur. Tanrı, çarpık olmadıkları ve pürüzsüz olduklarından, başlangıçta en kesin biçimden ateş, su, hava ve toprak üretebilen üçgenleri onların çok sayıdaki türünden ayırdı.³³ [73c] Bunları birbiriyle orantılı olarak karıştırarak, onlardan iliği yaptı ve böylece her ölümlü tür için her türden tohum karışımı üretti. Sonra oraya çeşitli ruhları ekte ve bağladı; ayrıca iliği en baştan, orijinal dağıtımında, sayı ve tarz olarak çeşitli türdeki ruhların bürünmeye yazgılı olduğu şekillere böldü. Ve ilâhî tohumu barındıracak olan, deyim yerindeyse, sürülü toprağa küre şekli verdi; iliğin bu kısmına “beyin”³⁴ adını verdi [73d] ve bununla, her canlı tamamlandığında, bunu içeren kabın baş olması gerektiğini işaret etti. Öte yandan, geri kalan, ölümlü türden ruhu muhafaza edecek³⁵ olan parçayı, aynı zamanda yuvarlak ve uzun şekillere böldü ve hepsini “ilik” olarak adlandırdı.³⁶ Bunlardan, sanki çapalardan çıkıyormuş gibi, tüm ruhu bağlamak için bağlar çıkardı ve şimdi tüm bedenimizi bu şeyin³⁷ etrafında şekillendirmeye başladı, önce bütünü-
nün çevresine kemikten bir mahfaza inşa etti.



³² ἀρχή, Tr.'un sandığı gibi (s. 518, 531), iliğin diğer tüm dokuların oluşumunda temel madde olduğu anlamına gelmez. Kemik ilikle doludur (73e), fakat ette ilik yoktur (74c).

³³ Oluşun görünür dünyasındaki hiçbir fiziksel cisim, matematiksel yüzeylerin ve katıların tam mükemmelliğine sahip olamaz. Bu, Aklın eserlerinin ideal mükemmelliğe ulaşmasını engelleyen sınırlayıcı koşullardan biridir. Görünür ve dokunulur cisimlerin yüzeylerini oluşturan üçgenler, yapılışı daha önce tasvir edilen üçgenlerin sadece kopyalarıdır.

³⁴ “Beyin” (ἐγκέφαλον) çünkü “başın içinde” (ἐν κεφαλῇ).

³⁵ καθέξειν (böylece Tr.). 74e’de ilik içeren kemiklere ἔμψυχα (içinde can/ruh olan) denir. İlik, ruhun tüm parçalarının köklerinin yattığı yaşam tözüdür; ama sadece ölümsüz parçanın gerçek yeridir. Ölümlü parça başka bir yerde, kalp ve karında, bulunur ve iliğe sadece çapa halatlarıyla bağlıdır.

³⁶ “Şekiller,” çoğul, çünkü omurga dışındaki kemiklerde de ilik sütunları vardır.

³⁷ τοῦτο, (Tr.’un çevirisinde olduğu gibi) ruh değil, (notunda olduğu gibi, s. 523) beyin ve ilik.

İliğin oluşumunu tasvir eden cümlelerin anlamı şüphelidir. Taylor şöyle çevirir:

“Böylece, tüm ölümlüler için evrensel bir tohum (πανσπερμία παντὶ θητῷ γένει) tasarladı ve iliği bunlardan (yani, seçili üçgenlerden) şekillendirdi.” “Sonra ruhun çeşitlerini (τὰ τῶν ψυχῶν γένη) oraya ekti ve onları oraya sımsıkı bağladı; ayrıca orijinal dağıtımında iliğin kendisini sayı ve nitelik bakımından türlü çeşitlere,” “yani ruhtaki farklı ‘yapılara’ (εἶδη) veya ‘parçalara,’ “karşılık gelen şekillere ayırdı.”

Bu yoruma göre (ki çoğu editörün yorumu budur), tüm cümle yalnızca insan ruhuna ve iliğine atıfta bulunur. Fakat Rivaud’nun çevirisinde önerilen görüşü benimsemedikçe, bazı ifadeleri anlamak zordur. Onun çevirisine göre, ilik *her türlü ölümlü* (hayvan) için *her çeşit tohumu* içerir: Hem insan ve hayvan türlerinin *ruh türlerinin* (çoğul)³⁸ köklerini ve hem de tüm bu *türlerin* (εἶδη) ruhlarının *bürünmeye* yazgılı olduğu çeşitli şekillerin (beden tiplerinin) “oluşum öncesi” [= *preformist*] bir belirlenimini.³⁹ Bu yorum, “en baştan, orijinal dağıtımında” şeklindeki oldukça vurgulu ifadeyi açıklar. Böylece, bu temel maddede, daha sonra (91) erkek insan tipinin kadın ve aşağı hayvanlara yozlaşması olarak mitsel biçimde temsil edilen şey için hazırlık yapılmıştır. Bu sonuncular, kara hayvanları, kuşlar ve balıklar olmak üzere üç ana sınıfa ayrılır ve hepsi de omurgalıları içerir; omurgalıların beden yapısının nasıl çarpıklaştığı ve yozlaşmış ruhlarına uyacak şekilde değişime uğradıkları orada açıklanır. Bizim pasajımız, küre şeklindeki kafatasındaki yuvarlak beyni omurgadaki ve diğer kemiklerdeki uzun kemik iliği sütunlarından ayırmakla, en yüksek yapıdaki bu değişimleri tahmin etmeye

³⁸ Bu çoğul, sanırım, başka hiçbir yerde görülmez.

³⁹ Müteakip cümlede tasvir edilen *iki* şeklin (küre şeklinde ve sütun şeklinde) ruhun *üç* parçasına karşılık gelebileceğini ya da kalpte ve karında bulunan *iki* ölümlü parçanın (sadece köklerinin yattığı ya da demirli oldukları) kemiklerdeki iliğin sütun şekline *bürünebileceğini* (σχήσειν) anlamak zordur. Tr. çevirisinde bu σχήσειν’i göz ardı eder ama notunda ἐμελλε σχήσειν’in öznesinin muhtemelen τὰ τῶν ψυχῶν γένη olduğunu söyler.

yönelik görünür. Rivaud, “insanlığın tam doğuşunda,” kadınlar ve hayvanlar erkeklerden “geliştirildiğinde” yararlı olacak yapılara, erkek insan bedeninde hazırlık yapıldığı 76e’ye atıfta bulunur. Bu gelişme aslında hiç olmamıştır ve burası, mitsel düzeneğin mahcup edici bir hâl aldığı ve oldukça belirsiz bir dilin kullanılmasını gerektirdiği yerlerden biridir. Platon, iliğin tüm hayvanlarda temel yaşam maddesi ve hepsinde aynı madde olduğunu belirtmek istemiş olabilir.

Tohumun⁴⁰ beyinden ve omurganın iliğinden geldiği öğretisi Sicilya tıp okulu tarafından benimsenmişti. Krotonlu Alkmaion’un tohumu beynin bir parçası olarak adlandırdığı (*Vors.* 14A, 13) ve Rhegiumlu Hippo’nun onun ilikten aktığını öğrettiği (a.g.e. 26A, 12) söylenir. Bu iki görüş, Diokles ve Platon tarafından birleştirilir. Hippokratesçi okul ise tam tersine, tohumun bedenin her yerinden geldiğine inanıyordu.⁴¹

Kemik, et, kirişler.



[73e] Ve kemiği şu şekilde oluşturdu. Saf ve pürüzsüz toprağı eledikten sonra, onu yoğurdu ve ilikle ıslattı; sonra şeyi ateşe soktu, sonra suya batırdı, sonra tekrar ateşe ve bir kez daha suya; böylece onu birçok kez birinden diğerine kaydırarak, ikisiyle de çözünmez hâle getirdi. Öyleyse bunu kullanarak önce kemikten bir küreyi canlının beynini⁴² çevreleyecek şekilde çevirdi ve bu küreye dar bir çıkış yolu

⁴⁰ Buradaki “ilâhî tohum”un döl anlamına geldiği 91b1’de açıkça ifade edilir. Ruhun ölümsüz parçasını içeren iliğin parçası ve ayrıca türün ölümsüzlüğünün taşıyıcısı ve aracı olduğundan “ilâhî”dir.

⁴¹ Kanıtlar Schröder’in Galenos’un *Timaios* Şerhi edisyonundaki notunda (s. 53) toplanmıştır. Diokles, frag. 170, Wellmann.

⁴² αὐτοῦ’nun “kemikten [yapılmış]” anlamına gelmesi pek mümkün değildir, zira ardından ὅσπερ (“kemikten”) gelir. Bunun, mevcut bağlamdaki herhangi bir kelimeye değil, Platon’un oluşturulduğunu hayal ettiği canlıya (ἐκάστου ζώου, d1) atıfta bulunduğunu anlayabiliriz sadece. Krş. 78c,

bıraktı; [74a] ve ayrıca, iliği boyun ve sırt boyunca çevrelemek için, baştan başlayarak gövdenin tümü boyunca eksenler olarak hizmet edecek kemikten omurlar şekillendirdi. Böylece tüm tohumu korumak için, onu taşı andıran bir mahfaza ile kapattı ve bunun içine, Farklı- nın özelliğinden yararlanarak, hareket ve bükülüm sağlamak uğruna, aralarına⁴³ eklemler yaptı.

Yine, kemiğin yapısının [74b] gereğinden fazla kırılğan ve sert ol- duğunu ve ayrıca önce çok sıcak ve sonra tekrar soğuk olursa, çürüye- ceğini ve içindeki tohumun hızla yok olmasına neden olacağını göz önünde bulundurarak, bu sebeplerle kirişleri ve eti öyle tasarladı ki tüm uzuvları yuvaları⁴⁴ etrafında kasılan ve gevşeyen kirişlerle birbi-

τῷ πλασθέντι ζῷῳ. Tr.'un "tam orada," "gerçek beynin çevresinde" bana imkânsız görünüyor. Peki niye περὶ μὲν αὐτὸν τὸν ἐγκέφαλον değil?

- ⁴³ Omurga, *birçok* ayrı parçadan oluşması ve herhangi bir yöne *değişken* hare- ketler yapabilmesi bakımından kafatasından farklıdır. Bu ilginç ifade Platon'un, yalnızca akli ruhun sürekli devirlerine uyum sağlamış (dünyanın küresel bedenine benzer) tek ve katı kafatası küresi ile bu karşıtlıkta simge- sel bir şey gördüğünü gösterir. Omurilik ile bağlantılı ruhun alt parçaları, "gezgin neden" in özelliklerini sergiler. Krş. (44d'de) baş ve onun taşıyıcısı (bedenin geri kalanı) ile "tüm bölgelerde" (yukarı ve aşağı, ileri ve geri, sağ ve sol) seyahat edebilen uzuvlar arasındaki karşıtlık; uzuvlar canlının "var olan tüm hareketlere" sahip olması için eklenmişti. Bu esasen Fraccaroli'nin görüşüdür. Şöyle çevirir: "*adoperando l'azione del variabile per ottenere tra di esse col mezzo suo e movimento e flessione.*"

Burada (Tr.'un dikkat çektiği gibi, s. 528), tesadüfen üretilmiş yararlı karakterlerin sağ kalması yoluyla Empedoklesçi evrim mefhumuna karşı örtük bir polemik var. Aynı görüşe karşı çıkan Aristoteles (*de part. anim.* 640a19), Empedokles'in "omurga şimdi olduğu gibi omurlara bölün- müştü, çünkü ceninin ana rahmindeki çarpık pozisyonundan ötürü kırıl- mıştı" teorisini örnek verir. 73c'de, "orijinal dağıtımında" ifadesi, çeşitli hayvan türlerinin gelişigüzel veya bir türün diğerinden gelişmediğini ima ediyor olabilir. Yine 75d'de ağız "şimdiki düzeninde olduğu gibi" tasarlan- mıştı.

- ⁴⁴ İlik (et ve kirişler gibi) kafatası ve omurga dışındaki kemiklere, özellikle uy- luklara uzanır. Buradaki gönderme, kolların ve bacakların ("tüm uzuvla- rın," krş. 75d) συμβολαὶ τῶν ὀστέων'daki ("kemiklerin eklemleri," 74e) ve ay- rıca omurların yuva eklemlerinedir. ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ ("kasılan ve gevşeyen") ve καμπτόμενον ("bükülen") arasında duran περὶ τοὺς

rine bağlayarak, bedenin bükülmesini veya gerilmesini sağlayabilsin; et ise yakıcı sığağa karşı bir savunma ve kış soğuğuna karşı bir sığınak ve aynı zamanda, ödünç alınmış keçe örtüler⁴⁵ gibi düşmelere karşı bir koruma olacaktı: [74c] cisimlere yumuşak ve nazikçe yol verecekti ve kendi içinde sıcak bir nem içeriyordu, yazın terleyerek bunu dışarıyı atabilir ve böylece tüm bedeni dışarıdan nemlendirerek ona doğal bir serinlik yayabilirdi; kışın ise bu ateşe⁴⁶ dışarıdaki kuşatıcı yazın saldırılarından korunmak için sahip olmalıydık. Bu amaçla, bizi balmumu gibi şekillendiren [tanrı], su, ateş ve toprakla uygunca ayarlanmış bir bileşim yaparak, onu asit ve tuzlu sudan oluşan [74d] bir

στροφήγας (“yuvaları etrafında”) ifadesi, ikisinden birini dışlayarak herhangi biriyle değil, her ikisiyle gider.

- ⁴⁵ τὰ πηλῆτὰ κτήματα, “(kılı) keçeye dönüştürerek imal edilmiş, [sonradan] edinilmiş şeyler.” Platon daha bariz olan τὰ ἐπίκτητα πηλήματα (“[sonradan] edinilmiş keçe [örtüler]”) ifadesini kullanmış olsaydı, editörler ve sözlükçüler anlamı kaçırmazdı ya da κτήματα’nın (sadece burada ve Galenos’un ifadeyi alıntıladiğı yerde) “örtüler” veya “malzemeler” anlamına gelebileceğini sanmazdı. *Polit.* 279c’de dokumacılığı tanımlayacak Bölme [yöntemi], “imal ettiğimiz ve edindiğimiz (δημιουργοῦμεν καὶ κτῶμεθα) her şeyi” sınıflandırır. Bir ana dal ya *keçecilik* (πηλητική, 280c) ya da diğer süreçlerle imal edilebilecek her türden korunmalardır (προβλήματα): perdeler, çatılar, hasırlar, sargılar (giysiler). κτήματα’nın (edinimler) anlamı *Yasalar* 942d’den açıktır: Orada, baş ve ayakların doğal yetilerini, τῇ τῶν ἄλλοτρίων σκεπασμάτων περικαλυφῇ, τὴν τῶν οἰκείων ἀπολλύντας πύλων τε καὶ ὑποδημάτων γένεσιν καὶ φύσιν (“onları yabancı örtülerle sarıp sarmalayarak ve böylece kendi doğal keçe örtülerinin ve ayakkabılarının doğuş ve büyümesini yok ederek”) bozmamak için, sığağa, soğuğa ve sert yataklara maruz kalma tavsiye edilir. Bizim ifademiz “keçeleştirilmiş kıldan imal edilmiş, edinilmiş örtüler” anlamına gelir ve kendisi de ilige siper olan kemiği koruyan kendi etimizin “doğal büyümesi” ile karşıtlık içindedir. Krş. Chrysost. 1.2, s. 140, τρίχας βλαστάνειν παρεσκεύασεν, ὥστε ἀντὶ πηλημάτων τινῶν εἶναι τῇ κεφαλῇ: “[Tanrı] saçların çıkmasını ve baş için bir nevi başlık işlevi görmesini sağlamıştır.” 76c, d’de kafa derisinin saç, sanki doğal bir şapka yapmak için, soğuktan “keçeleşir” (τῇ πηλήσει τῆς ψύξεως ... συνεπιλήθη). İfade görünüşe göre Galenos’un ilgisini çekmiştir ki *U.P.* 1.27’de *Timaios*’u alıntıladıktan sonra, onu başka yerlerde dört defa tekrarlar.

- ⁴⁶ “Ocaktaki ateşe zımnı bir karşıtlıkla” (Tr.), doğal sıcaklık. Bu ifade, yukarıdaki οἰκεῖον (“doğal”) gibi, κτήματα’nın (“ödünç alınmış örtü”) anlamını daha da açıklar.

mayayla karıştırarak sulu ve yumuşak bir et oluşturdu.⁴⁷ Kirişleri yine kemiği mayalanmamış etle karıştırıp özellikleri bu iki bileşen arasında olan bir madde hâline getirerek ve sarı bir renk ekleyerek yaptı; dolayısıyla kirişler etten daha gergin ve tutarlı ama kemikten daha yumuşak ve esnek bir nitelik kazandı. Tanrı bunlarla kemikleri ve iliği kapladı, kemikleri kirişlerle birbirine bağladı ve sonra hepsini bir et örtüsünün altına gömdü.⁴⁸



Etin eşit olmayan dağılımı

İskelet şimdi tamamlanmış ve etle kaplanmıştır. Gövdenin içindeki boşluğu işgal eden başlıca organlar, daha önce ruhun ölümlü parçalarının yerleri olarak sayılmıştı. Şimdi etin eşit olmayan dağılımının sebepleri üzerine bazı açıklamalar eklenir. En büyük miktarlarda yaşam maddesi—ilik—içeren kemikler, yani kafatası ve omurga, etle nispeten az korunur; az ilik içeren uyluk gibi diğerleri ise kalın bir şekilde örtülüdür. Bu ilk bakışta paradoksal görünür. Açıklama, Akıl ve Zorunluluk ilişkilerine ilginç bir ışık tutar. İliği ve içerdiği yaşamı korumak için Akıl, vazgeçilmez araçlar olarak kemiğin katılığını ve etin daha yumuşak örtüsünü kullanır. Fakat bu kaplamaların zorunlu yapısı haddi zatında, başka bir amacı boşa çıkarma eğilimindedir: duyumların kolayca ve çabukça beynin iliğine iletilmesi. Bunun için zorunlu araç hem kemiğin hem de etin inceliğidir. Dolayısıyla iki zorunlu araç kümesi “örtüşmeyi reddeder.” Zorun-

⁴⁷ Tr'un ζύμμα (“maya”) üzerine notu (s. 531) iliğin eti oluşturan ana madde olduğunu ve toprak, su ve ateşin eklenen “maya” *olduğunu* varsayar. Fakat metinde etin içinde maya olduğuna dair hiçbir şey söylenmez. Bkz. 73b üzerine not. (Öncesinde καὶ [ve] olmadan) ὑπομείζας (“karıştırarak”), bağlaçsız bir aorist ortaçlar dizisinin sadece dördüncüsüdür. συμμείζας (“bileşim yaparak”) ile sağlanması gereken nesne σάρκα’dır (A.-H.).

⁴⁸ Gömü için κατασκήζειν kelimesinin şiirsel kullanımı, “yukarıdan (ἄνωθεν, yoksa ἔξωθεν [dışarıdan] değil) gölgelemek” tuhaf ifadesini açıklayabilir ve Empedokles’in σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι (“yabancı bir et giysisiyle kaplayarak”) ifadesini ve σῶμα σῆμα (“beden mezardır”) sözünü hatırlatır.

luluk, Akıl tarafından onun her iki amacına da hizmet etmesi için tamamen ikna edilemez ve Akıl daha az önemli olanı feda etmek zorundadır.

Platon'un "kas" (μῦς) kelimesini asla kullanmadığına dikkat etmek gerekir. Eti sadece bir örtü olarak düşünmüş ve tüm kas hareketlerini "kirişler"e atfetmiş olduğu görülüyor.



[74e] Şimdi, içlerinde en fazla yaşamın olduğu kemiklerin çevresini en az miktarda etle; içlerinde en az yaşama sahip olanları, en fazla ve en kalın türden etle kapladı; dahası, kemiklerin eklemlerini, herhangi bir makul sebebin bunu gerektirmediği her yeri, en az etin kapatmasını sağladı. Amaç, etin eklemlerin bükülmesini engellememesi ve bedeni hareket etmesini zorlaştıracak kadar sertleştirmemesiydi ve ikinci olarak, birbiri üstüne sıkıca sarılmış birçok kalın et tabakasının sertliğinin, duylarda duyarsızlık yaratarak zihnin bölgelerinde hatırlama ve kavrayış zorluğu üretmemesi idi. Bu nedenle uyluk, baldır ve [75a] kalça civarındaki kısımlar, üst kol ve ön kol kemikleri ve eklemlerin olmadığı diğer tüm kısımlar ve ayrıca bedendeki akıldan yoksun ve iliklerinde çok az ruh barındıran tüm kemikler—tüm bunlar tam olarak etle doludur. Tersine, içinde aklı barındıran kısımlar daha az ete sahiptir—dilin yapısı gibi, kendi başına bir duyu organı olması için [tanrının] bir et kütlesi oluşturduğu yerler dışında. Ancak çoğu kısımda az önce belirtildiği gibidir; [75b] zira zorunlu olarak meydana gelen ve bizimle birlikte büyüyen bu bünyenin doğası, yoğun kemik ve çok etin keskin bir duyu algısıyla birlikte gitmesine izin vermez. Zira bu iki karakter örtüşmeye razı olsaydı, her şeyden önce başın yapısı onlara sahip olurdu ve et ve kirişle güçlendirilmiş bir baş taşıyan insan soyu, şimdikininki iki, hatta birçok katı daha uzun, daha sağlıklı ve acısız bir yaşam sürerdi. Bizi var eden zanaatkarlar uzun ömürlü [75c] ama aşağı bir soy mu, yoksa daha kısa ama daha asil bir soy mu yaratacaklarını hesap ettiler ve herkesin kesinlikle daha kısa ve daha iyi bir yaşamı daha uzun ve daha kötü olana tercih etmesi gerektiği konusunda hemfikir oldular. Bu nedenle başın içini etle ya da bükülümü olmadığı için kirişlerle değil, ince kemikle kapladılar. Buna göre, her insanın bedenine bağladıkları baş daha hassas ve akıllı ama çok daha zayıftır. [75d] Tanrı kirişleri, yine aynı il-

keye göre ve bu sebeplerle, başın tabanına kadar boynun çevresine yerleştirdi ve onları oraya tektiplikle⁴⁹ kaynak yaptı ve onlara yüzün hemen altındaki çene kemiklerinin uçlarını tutturdu; geri kalanı ise eklemleri birleştirerek tüm uzuvlara dağıttı. Ağız, yapıcılarımız tarafından hem zorunlu hem de en iyi olanın uğruna, şimdi düzenlenmiş olduğu gibi dişler, dil ve dudaklarla olan işlevi için donatıldı. [75e] Onu zorunlu şeylerin girebileceği ve en iyi şeylerin çıkabileceği bir geçit olarak tasarladılar; zira bedene besin sağlamak için gelen her şey zorunludur; ama dışa akan ve akla hizmet eden söz akışı, tüm akışların en iyisi ve en asilidir.



Deri, saç, tırnaklar

Başın üstün önemi aşağıdaki deri ve saç tasvirinde vurgulanmıştır. Bunlar kafatasında sadece beynin korunması için oluşturulmuş gibi ele alınır.



[75e5] Ancak mevsimlerdeki aşırı sıcak ve soğuklar yüzünden baş sadece çıplak kemikle bırakılamazdı; ne de duyarsız ve bön hâle gelecek kadar et yağınları içinde boğulmasına izin veremezlerdi. [76a] Böylece, işlem sırasında tamamen kurumamış olan etten, gereğinden bü-

⁴⁹ ὁμοιότητι, araç hâli datifi gibi görünüyor (A.-H., Tr.): ὁμοιότητι = ὁμοίως (*aequaliter*, St.; *symétriquement*, Rivaud; *uniformemente*, Fracc.; *equally*, L. ve S.) için gerçek bir paralel örnek gösterilmemiştir. Ama neden tektiplik (A.-H.) veya “simetrik düzenleme” (Tr.) kirişleri birbirine *kaynaklasın*? A. B. Cook (*Metaph. Basis of Plato's Ethics* 139) “bükülümü olmayan” kafatası ile tanrının τῇ θατέρου προσχρώμενος δυνάμει (“Farklının özelliğinden yararlanarak,” 74a) yaptığı dikey sütun arasında bir karşıtlık görmüştür. “Platon omurga bükülebilirken, başın öyle olmadığını kasteder.” Bu, ἐκόλλησεν’in (“kaynaklandı”) nesnesinin νεῦρα (“kirişler”) değil, κεφαλὴν (“baş”) olduğunu ima ediyor görünür. Eğer bu mümkünse, kafatasının tektip ve kesintisiz küre şekliyle “birbirine kaynaklandığını” ve dolayısıyla eklemlerinin olmadığını ve κάμψεως ἔνεκα (“bükülüm sağlamak uğruna,” 74a), omurganın aksine, kirişlere ihtiyaç duymadığını anlayabiliriz. Fakat ἐκόλλησεν’in nesnesinin νεῦρα olmadığına inanmak zordur.

yük⁵⁰ bir kabuk ayrıldı—şimdi adlandırdığımız gibi, “deri.” Bu, beyindeki nem sayesinde, büyüyüp başı çepeçevre kaplayacak şekilde kendi üzerine kapandı ve derzlerin altında yükselen nem onu suladı ve tepe noktasında bir araya getirilmiş bir düğüm gibi kapattı. Derzler, devirlerin ve besinin etkisinden dolayı çok çeşitli desenlere sahiptir ve o güçler arasındaki mücadelenin az ya da çok şiddetli olmasına göre sayıca az ya da çoktur.⁵¹

[76b] Şimdi bu deri ilâhî parça tarafından çepeçevre ateşle delinmişti;⁵² ve nem açılan deliklerden dışarı çıktığında, tamamen nemli ve sıcak olan her şey uçup gitti ama deri ile aynı bileşenlerden oluşan parça, hareket tarafından havaya kaldırıldı ve dışarıda uzun ve inceliği deliğine eşit bir ip olarak gerildi; ama hareketi o kadar yavaştı ki dışarıda çevreleyen hava tarafından geri itildi ve derinin altına doğru kıvrılarak orada kök saldı. [76c] Derinin üzerinde büyüyen türden saçlar bu süreçlere bağlıdır: Bu, deri ile aynı doğaya sahip iplik şeklinde bir şeydir ama soğğun keçeleştirici etkisinin bir sonucu olarak daha sert ve daha yoğundur ve bu sayede her bir saç deriden ayrıldığında birlikte keçeleşir.⁵³ Yaratıcımız bununla başımızı, kılı yapıtığında, az önce be-

⁵⁰ περιγίγνεσθαι, “gereğinden fazla olmak,” (“etrafında oluşmak” değil) μεῖζον (“büyük”) ile gider ki ikincisinin birincisi olmadan durması pek mümkün değildir. Yüzün etli kısımlarında bunların gerek duyduğundan fazla deri oluşur ve bu kafatasının üzerini kaplayarak kafa derisini oluşturur. Etin kurumasından daha önce bahsedilmiş olsaydı, καταξηραίνομένης’ten önce gelen οὐ şüphe götürmez olurdu; ama bahsedilmemiş olduğundan, kastedilen “et kuruma sürecindeydi ama tamamen değil” iken, etten “tamamen kuruma sürecinde değil” diye söz etmek tuhaftır. Tuhaf ama belki imkânsız değil; ve οὐ, “κατα-”yı (“tamamen”) olumsuzlamak için korunabilir ki οὐ dışarıda bırakılsaydı bu yersiz olurdu: Aristoteles’in τὸ δὲ δέρμα ξηραίνομένης τῆς σαρκὸς γίγνεται’ında (“deri etin kurumasıyla oluşur”) olduğu gibi, ξηραίνομένης (kurumasıyla) beklememiz gerekir. Bkz. Tr.’un notu.

⁵¹ Bebeklikte süregiden çatışma, 43a vdd. Bu ve müteakip iki paragrafta, “Zorunluluğun” işleyişi öne çıkar ve Platon sanki deri, saç ve tırnaklar birincil cisimlerin bilinçdışı olarak faydalı bir amaca hizmet eden kör edimiyle geliştirilmiş gibi konuşur.

⁵² Beyindeki ateş, benzerine ulaşmak için yukarı doğru çabalar. Krş. τὸ θεῖον, 69d ve τὸ θεῖον σπέρμα, 73c.

⁵³ Böylece, Tr.’un belirttiği gibi, doğal bir keçe başlık (πίλος) oluşturur. Bkz. 74b üzerine not (yukarıda, s. 400).

lirtilen araçları kullandı ama düşüncesi et yerine bunun [76d] beyni korumaya yönelik bir örtü olarak hizmet etmesi gerektiği idi, zira algının uyanıklığını engelleyici bir köstek olmadan, yazın gölge, kışın korunak sağlamak için hafif ve yeterliydi.



Aristoteles'in saçın büyümesiyle ilgili açıklaması benzerdir. "Hayvanlar arasında başı en kıllı olan insandır. Bu öncelikle, beynin nemli karakterinin ve kafatasında bu kadar çok derzin bulunmasının zorunlu sonucudur. Zira en fazla nem ve en fazla ısının olduğu yerde, zorunlu olarak en fazla büyümenin olması gerekir. Fakat bu ikinci olarak yardım amaçlıdır: başı aşırı soğuktan ve sıcaktan koruyarak bir örtü sağlamak. Ve insan beyni, diğer herhangi bir hayvanınkinden daha büyük ve daha nemli olduğundan, bununla orantılı olarak daha fazla korumaya ihtiyaç duyar" (*Part. Anim.* 658b2, çev. Ogle).



[76d3] Ayrıca kirış, deri ve kemik dokusunun parmaklarda ve ayak parmaklarında bittiği⁵⁴ yerlerde, üçünün bir bileşimi, kurduğunda hepsini içeren tek bir sert deri oluşturur. Yapımında kullanılan yardımcı nedenler bunlardı ama yapılmasının asıl nedeni ve amacı daha sonra olacaklar uğrunaydı. [76e] Zira yaratıcılarımız, bir gün erkeklerin kadınlara ve ayrıca hayvanlara dönüşeceğini ve birçok yaratığın⁵⁵ birçok amaç için tırnaklara (pençelere ve toynaklara) ihtiyaç duyaca-

⁵⁴ καταπλοκή'yi uçları tutturularak örgünün bitirildiği yer olarak alıyorum (krş. καταστροφή). Dolayısıyla Herod. 4.205, τὴν ζόην κατέπλεξε, 8.83, καταπλέξας τὴν ῥῆσιν. Hesych. καταπλεκεῖσι· συνδθεεῖσι, περιπεπλεγμένοις.

⁵⁵ Galenos'un (*U.P.* I, 12') doğru şekilde anladığı gibi, (kadınlar değil) hayvanlar. Platon ne Darwin'i öngörüyor ne de Empedokles'i takip ediyor. Nitekim kadınlar ve hayvanlar erkeklerden gelişmemiştir; ne de buna inanan biri hiç olmıştu. Fakat Platon, insanların başlangıçta tek başlarına var olduklarının hayal edildiği olağandışı ve fantastik eklemeye, mitsel düzeneğine ruh göçünü dâhil etmiş olduğundan, hayvanlardaki pençelerin ve toynakların onlar için tırnakların insanlar için olduğundan daha bariz bir şekilde yararlı olduğunu bu şekilde iletmek zorundadır.

ğını biliyordu; bu nedenle insanlığın doğuşundan itibaren bu tırnakların kökenini taslak olarak oluşturdular.

Öyleyse uzuvların uçlarında deri, saç ve tırnakların büyümesini sağlama gerekçeleri ve saikleri bunlardı.⁵⁶



İnsan bünyesinin ana yapısı artık et, deri ve saçtan oluşan örtüsüyle tamamlanmıştır. Şimdi fiziksel çevrenin gerektirdiği zorunlu işlevlerin işleyişini ele almalıyız. Başlıca işlevler besinlerin sindirimi ve solunumdur. Çeşitli zorunlu nedensellik dizileri, insanın ateş ve hava içeren bir atmosferde yaşaması gerektiği sonucunu üretmek için birleşir. Bu arzu edilir değil, zorunludur; bir bütün olarak evren gibi, dışarıdan sıcak ve soğuğa ya da eriyip gitmeye, hastalığa, yaşlanmaya ve ölüme neden olan tüm o “kuvvetli güçler”e av olmasaydı, onun için daha iyi olurdu (33a). Dünyanın bedeninin çevresinde onun soluması gereken bir hava yoktu ve beslenmek ve atık ürünlerden kurtulmak için organlara ihtiyacı yoktu (33c). Fakat insan, unsurların saldırısına maruz kalır ve bu nedenle sürekli onarıma ihtiyaç duyar.

76e-77c. Bitkiler

Solunum ve sindirimin açıklanmasından önce, bitkiler tarafından sağlanan zorunlu beslenmeden söz edilir. Bitkiler burada ele alınır, çünkü insanın hiçbir şey yemeden yaşadığını hayal edemeyiz ve ne yediğinin, besini dışarı atma mekanizmasından önce tasvir edilmesi gerekir. Hayvanlarla beslenmekten söz edilemez, zira hayvanlar en sona kadar ertelenmelidir.

⁵⁶ A.-H. τρίχας'tan sonra τε eklemiştir. (Tr. ile birlikte) ἔφυσαν δέρμα τρίχας'ın “derinin saç olarak büyümesini sağladılar” ifadesinin Yunancası olduğuna inanmam mümkün değil. Fakat Platon γῆς πρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος (82a) yazabilseydi, burada hiçbir değişikliğe gerek olmayabilirdi. Platon bu bağlaçları olağandışı bir serbestlikle kullanır.



[76e7] Şimdi, ölümlü canlının tüm parçaları ve uzuvları yaşayan bir bütün olarak birleştirildikten sonra, [77a] zorunluluk gereği, yaşamını ateş ve hava ile çevrili olarak geçirmesi ve bu yüzden onlar tarafından çözünmesi ve tükenmesi ve böylece eriyip gitmesi gerektiğinden, tanrılar onun için bir yardım tasarladı. İnsanın doğasına akraba bir doğayı doğurdular ve farklı türden bir canlı olması için onu diğer şekil ve duyularla harmanladılar.⁵⁷ Bunlar şimdiye kadar çiftçilikle ıslah edilerek bize karşı ehlileştirilmiş kültür ağaçları, bitkiler ve tohumlardır ama daha önce sadece yabani türler vardı [77b] ve bunlar kültüre alınmış olanlardan daha yaşlıydı. Yaşamdan pay alan her şeye haklı olarak çok doğru bir şekilde canlı adı verilebilir ve şu anda bahsettiğimiz tür, diyafram ile göbek arasında yer aldığını söylediğimiz üçüncü ruh formunu paylaşır; bunun kanı veya akıl yürütme ve anlama yetisiyle hiçbir ilgisi yoktur, sadece haz veya acı verici duyum ve iştahlarla ilgilidir. Zira her zaman tüm etkilenimlere maruz kalır ve kendi içinde ve çevresinde dönmek, [77c] dışarıdan gelen hareketi reddetmek ve kendi hareketini icra etmek suretiyle etkilenimlerinin doğasını gözlemleme ve düşünme⁵⁸ gücüne

⁵⁷ Bitkiler şekil ve görünüş (ἰδέαις) olarak insanlardan çok farklıdır ve duyarlı olsalar da bizim duyu organlarımıza sahip değildirler; fakat tözleri bizimkine akraba (συγγενῆ) olmalıdır; aksi takdirde onlarla beslenemezdik. Krş. anlamı gayet anlaşılır olan ἀπὸ συγγενῶν, 80d8 ve τὸ συγγενές, 81a3 ve b2. Tüm bitki ve hayvanlar aynı dört basit cisimden oluşur (krş. 82a ve *Philebos* 29b, *Soph.* 266b).

⁵⁸ W. ile birlikte φύσιν olarak okuyorum ve (A.-H. ile birlikte) κατιδόντι φύσιν τῶν αὐτοῦ olarak anlıyorum. A.-H. bu ifadeyi “kendi varlığını gözlemleyerek” çevirmiştir; yani bir bitki bilince sahip olsa da öz-bilince sahip değildir. A.-H. ifadenin biraz tuhaf olduğunu kabul etmiştir ve “elyazmalarının ezici kanıt üstünlüğü”nün lehine olduğu φύσει’in tercih edilip edilmemesi gerektiği konusunda tereddüt etmiştir. Öte yandan, φύσει, γένεσις’in olası sonuçlarına hiçbir şey eklemeyi ve müteakip οὐ ile ünlü boşluğu yaratır. Bkz. 20a üzerine not. τῶν αὐτοῦ muğlak; “kendi işleriyle” (krş. γνῶναι τὰ αὐτοῦ, 72a) ya da “kendi parçalarından” herhangi biri anlamına gelebilir. Ben anlamını πάσχον διατελεῖ πάντα’dan aldığını varsaydım: bilincinde olduğu her şeyi oluşturan τῶν αὐτοῦ (παθημάτων), “kendi edilgen etkilenimleri.” Martin φύσιν olarak okumuş ve şöyle çevirmiştir: “*ilneluia*

oluşumu el vermez. Dolayısıyla gerçekten de yaşar ve canlı varlıktan başka bir şey değildir ama sabit ve köklü olarak yerinde durur, çünkü öz-hareketten yoksundur.⁵⁹



Bitkiler, 61c vdd.da haz ve acının eşlik ettiği, “tüm bedeninin ortak etkilenimleri” (64a) olarak tartışılan nitelikler grubuna duyarlı kabul edilir. Sıcak ve soğuğu hissederek ve en azından bazıları sert, ağır veya pürüzlü nesnelerle temastan çekinirler. Bu tür temasların haz veya acı verici karakterine, belli belirsiz bir yaklaşma veya kaçınma arzusunun eşlik ettiği varsayılır. Galenos bitkilerin zararlı olanları reddederken, beslendikleri uygun maddeleri ayırt etme ve kendilerine çekme gücüne sahip olduklarını gözlemler. Fakat bitkiler, 65b’den itibaren, mukabil niteliklerle birlikte sıralanan özel duyu organları aracılığıyla aldığımız türden algılara sahip değildir. Ayrıca insanın beyninde yer alan ölüm-süz ruhun akli devirlerine karşılık gelen herhangi bir şeyleri yoktur. Belki de bu nedenle, Empedokles’inkine kabul edilmelerine rağmen, Platon’un ruh göçü şemasından dışlanmışlardır.

77c-e. Besin taşıyan sulama sistemi. İki ana damar

Sıradaki kısımlar ilk okumada kolayca anlaşılabilir değildir, çünkü Platon sindirimi, kan dolaşımını, solunumu ve (deriden) yüzeysel solunumu ve hatta duyu izlenimlerinin iletimini aynı anda tasvir ediyor gibi görünmektedir. Bu süreçlerin bazıları çok üstünkörü ele alınmış ve çeşitli organlar arasındaki anatomik bağlantılar son derece belirsiz bırakılmıştır.

pas été donné de raisonner sur ce qui le concerne (λογίσασθαι τι τῶν αὐτοῦ) *d’après la connaissance de sa propre nature* (κατιδόντι φύσιν); fakat, Tr.’un belirttiği gibi, κατιδόντι φύσιν “kendi doğasını gözlemlemek” anlamına gelemez.

⁵⁹ Tüm öz-hareketten değil, zira ruha sahiptir ki ruh tanım gereği kendi başına hareket eden şeydir. Sadece bir yerden bir yere hareket kastedilir. Galenos’un belirttiği gibi (*Comment.* s. 12, Daremberg), bitkiler yukarı ve aşağı doğru büyüyebilir ve besin çekebilir.

Platon'un kısmen bu sistemlerin birbirine bağlanmasıyla açıklanacak bir hidrolik (ὕδραγωγία) sorunuyla meşgul olduğunu anladığımızda, tüm bu konuların işlenişi daha anlaşılır hâle gelir. Tüm beden kanla beslenir; kan karındaki yiyeceklerden oluşur ve karın gövdenin alt ucuna yakındır; kan nasıl başa çıkar ve tüm bedene dağılır? Platon, çağdaşları gibi, atardamarlar ve toplardamarlar arasında bir ayırım yapmamıştı; ne de kalbin kas hareketinin kanın hareketiyle ilgisi olduğuna dair bir fikri vardı. Kalbin adı aslında bu kısımda hiç geçmez; akciğerden, nefes borusunun bitiş yeri olarak sadece bir kez söz edilir.⁶⁰ Beden, zemin katında sarnıcı olan bir ev gibidir. Tüm bilinçsiz ve tepkisel kas hareketleri tamamen göz ardı edilirse, su çatı katına bir boruyla nasıl taşınmalıdır ki tekrar tüm odalara inebilsin? Okuyucunun, kalbin ve akciğerlerin, toplardamarların ve atardamarların anatomisi ve işlevleri hakkında bildiği her şeyi unutmaması ve Platon'ununki pek de aşmayan bu cehalet hâlinde, onun bu mekanik problemi nasıl çözdüğünü adım adım izlemesi makul olacaktır.

Bu bakış açısından, tartışmanın neden aşağıdaki kısımlara ayrıldığı anlaşılır hâle gelir. Platon önce sulama sisteminin iki ana kanalını tasvir eder (77c-e). Daha sonra kanın bu kanallardan nasıl taşındığı anlatılır. Gerekli güç, burada ana işlevi kan pompalamamış gibi ele alınan solunum aygıtı tarafından sağlanır (77e-79a). Solunumun kendisi mekanik bir işlem olarak açıklanır. Hareket, iç ateşin kendi türüne doğru doğal hareketi ve havaya bu şekilde aktarılan dairesel itme ile sürdürülür (79a-e). Bunu, cansız şeylerde mekanik olarak işleyen dairesel itmenin diğer örneklerine ilişkin bir ara söz izler (79e-80c). Daha sonra karındaki ateşin eyleminin, yiyecek ve içecekleri nasıl kana dönüştürdüğünü ve bu düzeneğin kanı bedenin her yerindeki tükenişi onarmak için damarlardan ilerlettiğini öğreniriz (80d-81b). Son bir paragraf, büyümenin neden gençlikte gerçekleştiğini ve daha sonra yıpranma ve yaşlılığın başladığını ve bunun doğal ölümle sona erdiğini açıklar (81b-e).

⁶⁰ 78c. Akciğerin görevi, (serinletme işlevinden ayrı olarak, 70c) "bedene nefes dağıtmak," ilk kez 84d'de bahsedilir.

Tanrılar bitkilerde tüm dokularımızı (benzeri benzeriyle) beslemek için gerekli şeyleri sağladıktan sonra, şimdi bir sulama sistemi inşa etmelidirler, tıpkı bir bahçıvanın su kaynağından suyu bahçesinin her köşesine taşımak için kanallar açması gibi. Platon sadece iki ana dikey kanalı tasvir eder.



[77c6] Şimdi, kudretliler [= tanrılar] kendilerinden daha zayıf olan bize besin olarak tüm bu türleri diktğinde, bizzat bedenimizin her yerine bir bahçedeki arklar gibi açılmış bir kanal sistemi döşediler ki böylece âdeta üzerine doğru akan bir akarsuyla sulanabilsin. [77d] Önce, deri ve etin birleştiği yerin altında, sağ ve sol olmak üzere bedeninin iki taraflı formuna tekabül eden iki damarı sırt boyunca gizli kanallar hâlinde açtılar. Bunları, omurganın yanı sıra aşağıya indirdiler, aralarına da doğurgan iliği koydular ki bu [= ilik] tam zinde olabilsin ve ayrıca, akış yokuş aşağı inerek oradan diğer kısımlara kolayca akabilsin ve sulamayı eşit yapabilsin.

Daha sonra bu damarları baş bölgesinde ikiye ayırdılar [77e] ve uçları birbirlerini zıt yönlerde çaprazlama geçecek şekilde ördüler, sağdan gelenleri bedeninin sol tarafına doğru, soldan gelenleri sağ tarafa doğru eğdiler. Bu, kısmen başa derinin onu bedene bağlamasına yardımcı olan bir bağ sağlamak—zira tepede onu [= başı] çepeçevre kuşatan hiçbir kiriş yoktu⁶¹—ve ayrıca bedeninin bir bütün olarak her iki taraftaki uzuvlarından gelen duyu algılarının etkisinden haberdar olabilmesi içindi.⁶²



Aristoteles,⁶³ damarların güzergâhını izlemenin son derece zor olduğunu belirttikten sonra, Apollonialı Diogenes (frag. 6) ve Polybos (*denat. hom.*) dâhil olmak üzere önceki yazarların ifadelelerini gözden geçirir. Polybos, baştan aşağı doğru dört çift damarın

⁶¹ Kirişler kafatasının tabanına kadar gelir (75d).

⁶² 70b'de, kızgınlık kaynadığında, kalpten dışarı doğru fırlayan kanın tüm duyarlı parçalara, misilleme gerektiren bir haksızlığın algısıyla uyarılan be-yinden bir mesaj ilettiğini öğrenmiştik.

⁶³ *Hist. Anim.* 3.2. Bkz. D'Arcy Thompson'ın Oxford Çevirisi'ndeki notları ve Tr.'un notları.

izini sürer. Diogenes, “karından geçerek omurga boyunca, biri sağa, diğeri sola, her biri kendi tarafındaki bacağı ve yukarıya, köprücük kemiklerinin yanından, boğazı geçip başa doğru uzanan” iki ana damardan söz eder. Platon’un iki damarının, Karaciğer Toplardamarı (sağda) ve Dalak Toplardamarı (solda) olarak tespit edilen bu damarlar olduğu görünmektedir. Diokles’in kan damarları öğretisine dair bilgimiz eksiktir.⁶⁴ Kalbi kanın kaynağı, aort ve “içi boş damar” iki ana kanal olarak görmüştü. Bu noktada, daha eski Hippokratesçi inceleme *Et Üzerine* ile hemfikiridir: “Kalpten biri *arteria* [= aort], diğeri kalbe bağlı ‘içi boş damar’ [= ana toplardamar] olmak üzere iki içi boş damar çıkar. İçi boş damarın bulunduğu kalp en fazla ısıya sahiptir ve *pneuma*’yı (nefes) kontrol eder” (böl. 5). Diokles ayrıca bazı küçük damarların güzergâhını da tasvir etmiştir.

Platon dolaşım sisteminin en basit ana hatlarını bile doldurmaya çalışmaz; yoksa daha önce “damarların düğümü ve tüm uzuvlar arasında hızla dolaşan kanın pınarı” (70b) olarak adlandırdığı kalpten bahsetmiş olması gerekirdi. Bu ifade, burada bahsedilen iki sırt damarının kalpte birleşmesi gerektiğini ima eder ki Aristoteles⁶⁵ de bunu savunmuş ve kalbin hem üstünde hem de altında uzandıkları için kalbin bunların bir parçası olarak kabul edilebileceğini eklemiştir. En azından bir damarın kalbin altından karna kadar uzanması gerektiğini ve orada oluşan kanın başa çıkarılması gerektiğini ekleyebiliriz.⁶⁶ Oradan, daha küçük kanallardan oluşan bir sistem, kanı bedenin geri kalanını sulamak ve tüm uzuvlara baştan gelen duyu izlenimlerini iletmek için “yokuş aşağı” taşır. Bu pasaj en kolay, dolaşım sisteminin oldukça yetersiz bir açıklaması olarak değil, hidroliğin mekanik problemini formüle ediyor olarak anlaşılır. Kan dallar üzerinden her yöne kolayca yokuş aşağı akabilir. Fakat kanı karından tepenin zirvesine çıkarmak için biraz kuvvete ihtiyaç vardır.

⁶⁴ Bkz. Wellmann, *Frag. d. gr. Aerzte* 89 vdd.

⁶⁵ *Hist. Anim.* 3.3.513a15. Bkz. Thompson’ın notu.

⁶⁶ Diokles karından besin alan damarlardan söz etmiştir, Galenos 8.187.

77e-79a. Sulama sisteminin itici gücü olarak solunum

Tanrılar, buna göre, şimdi suyun kanallar boyunca taşınmasını veya sürülmesini (ὕδραγωγία) sağlar. Güç aşağıda tasvir edilecek solunum sistemi tarafından sağlanır. Solunumun, Platon'un daha önce söylediği gibi, başka amaçları vardır. Akciğer kalbi serinletmek ve böylece ferahlık sağlamak için nefes ve içecek alacak şekilde tasarlanmıştır (70c). Bu işlevden burada sadece tek kelimeyle bahsedilir.⁶⁷ Üzerinde durulan tek amaç, karındaki yiyecekleri sindirecek ve bu şekilde oluşan kanı karından damarlara çıkaracak olan içsel ateşi hareket hâlinde tutmak olan mekanik işlevdir. Bu süreçte akciğerin kendisi, kalbin dolaşımında oynadığı kadar az rol oynar gibi görünür. Mekanizma hava ve ateş akımlarından oluşacaktır. İlk olarak, ateş ve havanın deriye ve ete nüfuz etmesini mümkün görebileceğimiz belirtilmektedir, çünkü bunların ince parçacıkları daha kaba maddelerin içinden geçecektir. Böylece deriden yüzeysel solunum olabileceği gibi, ağız ve burundan solunum da olabilir. Bu, "dairesele itme" adı verilen süreç için elzemdir.

Bedenin tüm deri yüzeyindeki gözenekler yoluyla soluduğu Empedokles tarafından öğretilmişti:

Her şey şu şekilde soluk alır ve verir: Hepsinin bedeninin yüzeyine yayılmış kansız et boruları vardır ve bunların ağız taraflarında, derinin en dış yüzeyi yoğun gözeneklerle boydan boya delinmiştir ve böylece kan içeride tutulur ama havanın içlerinden kolayca geçmesi için geçitler açılmıştır. Sonra, ne zaman narin kan oradan [= gözeneklerden] hızla geri çekilse, köpüren hava çalgın bir kabarmayla [dışarıdan] içeri akın eder ve kan tekrar ileri atıldığında, hava bir kez daha dışarı solunur (frag. 100).

Empedokles'in öğretisi, solunumun amacının bedeninin doğal ısınısını soğutmak olduğunu ve sağlığın sadece ağız ve burun deliklerinden değil, tüm bedende soluğun engelsiz geçişine bağlı olduğunu

⁶⁷ ἀναψυχομένω, 78e. Aristoteles solunumun asıl işlevinin iç ısının soğutulması olduğunu savunmuştur.

öğreten Philistion⁶⁸ tarafından yeniden üretilmişti. Diokles de bedenin doğal bir ısıya sahip olduğunu ve bunun tüm bünyeye damarlar aracılığıyla yaşam ve hareket ileten kanda bulunduğunu savunmuştu. Solunum döngüsüne ilişkin açıklaması Platon'unkiyle aynıydı: Ağız ve burun yoluyla nefes alma (veya verme) gözeneklerden nefes verme (veya alma) ile çakışır. Nefesin önce beyne ulaştığını ve daha sonra bedenin geri kalanına dağıtıldığını savunan Kos okuluna karşı⁶⁹ Sicilyalılar, kalbin yaşam nefesinin veya nefes ruhunun (ψυχικὸν πνεῦμα) merkezî yeri olduğunu ve bunun oradan damarlar yoluyla bedenin geri kalanına iletildiğini ve uzuvları hareket ettiren güç olduğunu öğretiler.⁷⁰ Bu nefes aynı zamanda duyu-algısını da iletir. Kanla birlikte damarlarda dolaşarak sürekli hareket hâlinindedir. Öyleyse, bu öğretiyeye göre, nefes ve kan aynı kanallardan birlikte seyahat eder: Solunum ve kan dolaşımı tek bir süreçtir ve kan aslında sindirilmiş besinlerden oluştuğundan, aynı sistem bedenin her parçasına onlara uygun besini iletir.



[77e7] Daha sonra, su taşımayı birazdan tasvir edeceğimiz bir şekilde sağlamaya başladılar, [78a] ama ilk önce şu ilke üzerinde anlaşmaya varırsak bunu daha kolay anlayacağız. Daha küçük parçacıklardan oluşan tüm cisimler daha büyük parçacıklara karşı geçirimsizdir fakat daha büyüklerinden oluşanlar küçüklere karşı geçirimsiz değildir; ve tüm

⁶⁸ Bkz. O. Gilbert, *Meteorologischen Theorien*, s. 344 vdd. Wellmann, *Frag. d. Gr. Aerzte* 70.

⁶⁹ [Hippocr.] π. iερ. νοῦς. 16. Bu incelemenin Diokles'inkinden önce olduğuna inanılır. Wellmann, a.g.e. 77 vdd.

⁷⁰ *Crat.* 399d'de Platon ψυχῆ'yi (ruh) nefes alma ve bedeni serinletme işlevi olduğu için τὸ ἀναψύχον (serinleten) ile ilişkilendirir ve yine bedeni hareket ettirdiği için φύσιν ὀχεῖν (φυσέχην) ile. Krş. Diokles, frag. 17 ve Anon., Lond. xxxi, 54: ruh, *pneuma* (nefes) olduğundan, hafiftir ve tüm beden ruhla taşınır (βαρτάζεται). [φυσέχην Platon'un "bir doğaya sahip olan" anlamında uydurduğu bir kelimedir ve şaka yollu ψυχῆ'nin etimolojik kökeni olarak öne sürülür. Kelime φύσιν ὀχεῖν (ruh taşımak) ve ἔχεῖν'in ([ruh] içermek) bir bileşimidir. –ç.n.]

türler arasında ateş en küçük parçacıklara sahiptir ve dolayısıyla su, toprak ve havadan ve bunlardan oluşan tüm cisimlerin içinden geçer ve hiçbir şey ona karşı geçirimsiz değildir. Bu ilke karnımıza⁷¹ da uygulanmalıdır: İçine yiyecek ve içecek düştüğünde, [78b] onları içeride tutar; fakat soluduğumuz havayı ve ateşi tutamaz, çünkü bunların parçacıkları kendi yapısındaki parçacıklardan daha küçüktür.



Çöten ve ya Balık Tuzağı.—Tanrı şimdi, kan-besini karından yukarıya doğru damarların içlerine itme gücünü sağlayan bir mekanizma temin etmek için ateş ve havanın bu nüfuz etme kapasitesinden yararlanır. Bu mekanizma solunum sistemidir. Hava ve ateş akımları dışında başka hiçbir şeyden oluşmaz. Akımlar belirli yollarla bedene girip çıkar. Bunlar modern bir kitapta bir diyagramdaki çizgilerle temsil edilirdi ama Platon'un diyaloglarında diyagramlar kullanılmaz⁷²; buna göre, akımların izledikleri yollarla oluşan desen, iyi bilinen bir nesnenin taslağı olarak görselleştirilir: balıkçı çöteni.⁷³

⁷¹ Burada ve aşağıda κοιλία muhtemelen, tüm gövde boşluğu değil, ateşin et ve içeceği kana dönüştürdüğü (80d) karın [= *belly*] anlamına gelir. Platon bunu, özel bir örnek olarak, kan yukarı sürülmeden önce yapılması gereken ilk işlem olarak düşünür (bkz. 78e-79a). Yoksa ateş ve havanın deriye herhangi bir yerde nüfuz edebileceği de elbette doğrudur. [κοιλία'nın Yunan yazınında "mide" anlamına geldiği pasajlar da vardır ama Cornford tüm çeviride İngilizce *belly* karşılığını kullanır. Tüm kitapta sadece bir kez "mide" anlamına gelen *stomach* kelimesi geçer, o da Cornford'un kendi açıklamasında yer alır. Yine de Cornford "muhtemelen" diyerek ihtiyatlı konuşur. κοιλία'nın bu pasajda "tüm gövde boşluğu" anlamına geldiği Taylor'un iddiasıdır. Bununla birlikte, κοιλία 73a ve 85e'de olduğu gibi bazen "alt" ve "üst" diye ikiye ayrılır. Bu durumda, sözlüklere göre, "alt κοιλία" = "karın" ve "üst κοιλία" = "mide"dir. Fakat çeviride Cornford'u takip ederek "alt/üst karın" olarak çevirdik. –ç.n.]

⁷² Böylece, zor bir geometrik çizim probleminin tartışıldığı *Menon*'da bile, çizgiler ve alanlar tasvir edilir ama (Aristoteles'te olacağı gibi) harflerle gösterilmez.

⁷³ İng. *weel*, sorkun ya da sepetçi söğüdü ağacının dallarından örülerek yapılan bir balık (ve özellikle de yılan balığı) tuzağıdır. *Çöten*: "Balık, yengeç vb. tutmaya yarayan, huni biçiminde, ağzı geniş, dibi dar sepet veya ağ"

Tanrının bu şekle sahip bir ağ oluşturduğu ve sonra onu “şekillendirdiği canlının” içine ve çevresine tutturduğu söylenir. Çötenin yapılışını tasvir eden müteakip cümleler, sanki Platon, çizgileri hava ve ateş akımlarının izlediği yolları temsil eden bir resim çiziyormuş gibi anlaşılmalıdır.



[78b2] Tanrı karından damarlara su taşıma için bunlardan (hava ve ateş) yararlandı ve havadan ve ateşten bir balıkçı çötenî tarzında bir ağ dokudu. Bunun girişinde bir çift huni (ἐγκύρτια) vardı ve bunlardan birini yine çatallandırarak ördü ve bu hunilerden ağın uçlarına kadar su kamışlarını⁷⁴ andıran şeyleri çepeçevre ve boydan boya gerdi. [78c] Sepetin tüm iç kısmı ateşten oluşurken, huniler ve ana gövde havadan oluşuyordu.



Platon’un akımlar diyagramını yeniden kurmak için, öncelikle balık tuzağının veya çötenin (κύρτος, Lat. *nassa*) yapısı ve yukarıda “huni” olarak çevrilen ἐγκύρτιον’un anlamı hakkında net olmak gerekir.

Çöten, bizim ıstakoz sepeti gibi, üstte geniş bir ağız olan bir sepettir (πλόκωνον). İçe ve ağızdan aşağı doğru uzanan kesik koni şeklinde bir geçit vardır ve bu, balığı içeri alacak kadar büyük bir deliğe kadar daralır. Prensip, ucuz mürekkep hokkalarinkiyle aynıdır: Duvarı oluşturan cam, hokka ters döndüğünde mürekkebin kaçmasını önleyen bir huni oluşturmak üzere içe ve aşağı doğru bükülür.⁷⁵ *Nassa*’nın yapılışı, Silius Italicus tarafından, Romalıların

(Kubbealtı Lugatı). Çöten de yine ince dallardan sepet gibi örülerek yapılır ve avlama yöntemi olarak *weel* ile aynıdır. –ç.n.

⁷⁴ *Nassa* bazen su kamışlarından yapılıyordu (*iunci*, Plin., *N. H.* 21.114). Hesych. κύρτος: ἀγγεῖον σχοινῶδες, ᾧ οἱ ἀλιεῖς χρῶνται. Oppian, *Halieut.* 4.53.

⁷⁵ Apostolides, *La Pêche en Grèce* (Atina, 1907), s. 51 (alıntıyı yapan A. W. Mair, *Oppian*, Loeb Library, 1928, s. xlvi), şöyle yazar: “*La pêche au moyen de nasses est bien simple, mais toutes n’ont pas la même forme: elle change suivant les poissons qu’on cherche à capturer. Ce sont des poniers, avec un orifice*

Trasimene gölünün kıyıları ile uçurumlar arasındaki dar yola nasıl kandırılıp çekildiğini göstermek için tam olarak tarif edilmiştir:

Böylece, kurnaz balıkçı geniş ağızlı hafif çötenini (*nassa*) yapmak için billur dalgaların yanı başında söğüt dallarını örer. İç kısmı (*interiora*) büyük bir özenle bağlar; uçları bir araya getirir ve onları karnın (*aluum*) orta yeri boyunca yavaş yavaş inceltir ve birbirine tutturur. Bu daraltılmış menfez hilesiyle, denizden çekilen balıkların, giriş yolunu kolay bulsa da geri dönmesini engeller.⁷⁶

Çöten böyle bir şey, peki ἐγκύρτιον nedir? Bazı yorumcular, Galenos tarafından yanlış yönlendirilerek, ἐγκύρτιον'un daha büyük bir çötenin içinde daha küçük bir çöten anlamına geldiğini sanmıştır. Galenos, deniz kenarında yaşayanlara makulce gidip balıkçı çötenine bakmalarını tavsiye eder. İç bölgelerde yaşayanlar her hâlükârda τάλαιρος denilen sepet çeşidini görmüş olacaktır.⁷⁷ Bu sepeti tabanında delikler olmadan ve tepedeki ağzı genişçe açılmış olarak hayal ederlerse, yeterli bir resme sahip olacaklardır. Görünüşe göre bizzat kendisi bir çöten görmüştür ve bunun *tek* bir sepet (πλέγμα ἀπλοῦν) olduğunu ekler; ama şimdi bize, bunun aynı şekle sahip başka bir küçük sepet içerdiğini ve küçük olanın büyük olanın dibinde durduğunu ama ağzının çok daha aşağıda olduğunu hayal etmemizi söyler. Öyleyse büyük bir sepetin içinde başka bir küçük sepet hayal edeceğiz. Bu küçük sepetlerin, Platon'un ἐγκύρτια ile kastettiği şeyler olduğunu söyler.

précède d'une entrée conique, par laquelle, une fois entrés, les poissons ne peuvent plus sortir." = "Tuzakla balık avlamak çok basittir ama tuzakların hepsi aynı şekle sahip değildir: yakalanmak istenen balığa göre değişir. Bunlar ağızlarında konik girişler olan köprülerdir: balık bu girişten bir kez girdikten sonra bir daha çıkamaz."

⁷⁶ Krş. Loukianos, *Merc. Cond.* 3, τῶν κύρτων τὸ ἀδιέξοδον ἔκτοσθεν ἐπὶ σχολῆς, ἀλλὰ μὴ ἔνδοθεν ἐκ τοῦ μυχοῦ = "çötenlerin içinden çıkılmazlığını dışarıdan serbestçe [incele], içeriden tuzağa düştükten sonra değil."

⁷⁷ τάλαιρος yaygın olarak küçük bir çöp sepetine benzer şekilli ve ağzı tabanından çok daha geniş bir sepet anlamına gelir. Bu, açıkça Galenos'un kastettiği sepet türü değildir. Daremberg, Galenos'un kastettiğini, kesilmiş süttten krem peyniri yapmak için kullanılan sepet (Hom., *Od.* 1.247) olarak anlamıştır.

Galenos, kendi ağzından ἐγκύρτιον'un anlamını bilmemekten mahkûm edilebilir. Platon, ondan tüm çötenin bir parçası ve diğer parçadan ise ana gövde veya karın (κύτος, Silius'un *aluus*'u) olarak söz eder. Yani, fiili bir şeyin—yaygın kullanımındaki çötenin—fiili bir parçasının adıdır. Fakat Galenos'un kendisi bize, çötenin, bu hayali küçük sepetleri içermeyen “tek bir sepet” olduğunu söyler.⁷⁸ Dolayısıyla “büyük bir çötenin içinde küçük bir çöten” anlamında ἐγκύρτιον adı taşıyan hiçbir şey yoktu. Eğer Bizanslı bir tefsirci (*scholiast*), ἐντάφιον kelimesine “daha büyük bir mezarın içinde küçük bir mezar” olarak haşiye düşmüş olsaydı, şüphelenebilirdik; ama eğer “gerçekte böyle mezarlar olmasa da” ifadesini ekleyeydi, hayalle iştigal ettiğini bilmemiz gerekirdi, çünkü iyi bilinen nesnelerin var olmayan parçalarının cari isimleri yoktur. Platon ἐγκύρτιον'u cari bir isim olarak kullanır, yoksa fiili çötenin yapısına hayali bir ekleme için icat ettiği bir isim olarak değil. ἐγκύρτια'yı “bir çötenin içindeki örgülü yapılar” olarak tarif eden haşiye⁷⁹ muğlaktır ama en azından ismin bir çötenin mevcut bir parçasına ait olduğunu tanır ve ayrıca Platon'un kelimeyi, Galenos'un hayali sepetlerinin karşılık geldiği varsayılan akciğer ve karın boşlukları için değil, yutak için kullandığını ifade eder.

Bundan çıkarılacak sonuç, ἐγκύρτιον'un çöteni diğer sepetlerden ayıran temel özellik, yani koni şeklindeki huni anlamına gelmesidir. Bunun “iç kısmı,” Silius'un dediği gibi, karın duvarını oluşturan söğüt dalları veya su kamışlarının uçlarının içe ve aşağı doğru bükülmesiyle yapılır. Huninin alt tarafındaki küçük açıklığın yuvarlak çevresine dizilmiş uç noktaları, tuzağa düşmüş balığı kaçırmaya çalışırsa geri iter.⁸⁰ Huninin oluşturulabileceği iki yol vardır. En

⁷⁸ Bu nedenledir ki Galenos, çöten görmüş olsanız da Platon'un ne demek istediğini anlamanın zor olduğunu söyler.

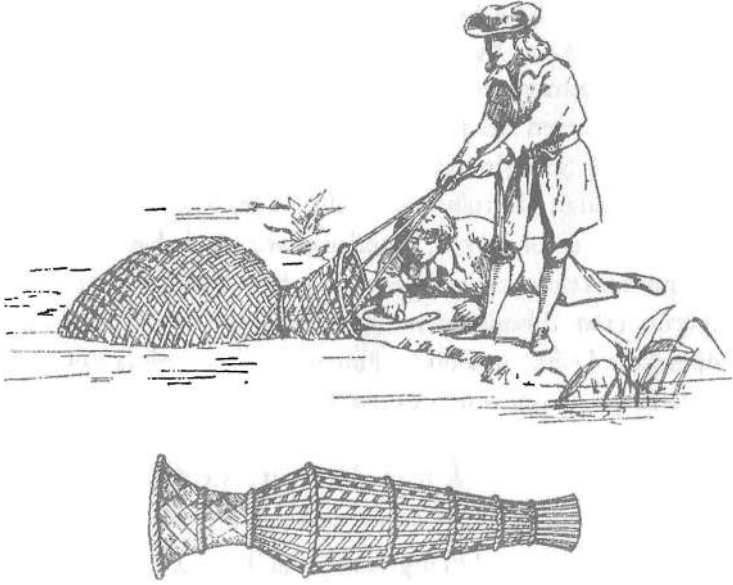
⁷⁹ *Lex. Plat.* ἐγκύρτια· τὰ ἐν τοῖς κύρτοις ἐνυφάσματα· χρήται δὲ ἐν Τιμαίῳ ἐπὶ τῆς φάρυγγος τῇ λείξει (Suidas tarafından tekrar edilir).

⁸⁰ Oppian, *Halieut.* 4. 47, “geriye doğru örülmüş” çötende (ἐν κύρτοισι παλιμπλεκέεσσιν) kapana kısılmış balığın nasıl kaçmaya çalıştığını tasvir

basiti, kabaca küresel bir şekli olan yaygın ıstakoz sepeti ile örneklenir: kenarların dik söğüt dalları içe büküktür ki böylece huni sepetin ana hatlarının içine gömülür. Burada gösterilen başka bir tipte, huni, sadece atılan oyu kabul etmesi için oy urnasına tutturulduğu söylenen hasır huni gibi, karnın üzerinde çıkıntı yapar.⁸¹ Her iki durumda da huni, Platon'un dediği gibi, “giriştedir” (κατὰ τὴν εἴσοδον); oysa Galenos'un hayali küçük sepetleri girişte değildir; bunlardan biri, ana sepetin ağzının oldukça altındaki ağzı ile tüm gövdenin dibindedir.

eder. “Girişin etrafında dikleşmiş keskin kamışlardan (σχοίνους) korkar ve onlara tosladığında, sanki kapı muhafızlarıymışlar gibi, gözlerini yaralarlar” (çev. Mair).

- ⁸¹ Schol. Ar., *Eq.* 1150: κημός ... πλέγμα τι ἐκ σχοινίων γιγνόμενον ὁμοιον ἡθμῶ, ᾧ τὰς πορφύρας λαμβάνουσιν. Soph., frag. 504, Pearson: κημοῖσι πλεκτοῖς πορφύρων (Herw., πορφύρας codd.) θηρᾶ (Tucker, φθείρει codd.) γένος. Opp., *Halieut.* 5, 598: πορφύραι (purpura), κυρτίδες ἡβαιαὶ τάλαιροις γεγάσιν ὁμοῖαι (sepete benzer küçük çötenler) ile yakalanır. Ar., *H.A.* 534a20: yılan balıkları ağızlarına ἡθμός (süzgeç) denilen şeyden geçirilmiş turşu çömlleklerinde yakalanır. κημός ayrıca κάδος veya κάδισκος'un (oy urnası) tepesindeki huni anlamına geliyordu: Ar., *Vesp.* 754, κάπισταιην ἐπὶ τοῖς κημοῖς ψηφίζομένων ὁ τελευταῖος (bu kanıtların çoğunun toplandığı, Pearson, Soph., *Frag.*, c. 2 içinde Jebb, s. 154). Hesych., κημός ... τὸ ἐπιτιθέμενον τῇ τῶν δικαστῶν ὑδρίᾳ πεπλεγμένον πῶμα (huni). Cambridgeshire'in benim sahip olduğum bir on sekizinci yüzyıl haritasından kopyalanmış aşağıdaki eskiz, tepesinde bir huni olan yuvarlak bir hasır çöteni sığ sudan dışarı çeken bir adamı göstermektedir. Bir oğlan elini içeri sokup yakalanmış bir yılan balığını dışarı çıkarmıştır. Cambridge'deki Etnoloji Müzesi'nde bu kalıpta Afrika'dan gelmiş bir dizi örgülü çöten vardır. Aygıtın dünya genelinde olduğuna şüphe yoktur. Diğer resim “iki Roma mozağinden oluşturulmuştur ve her ikisinde de nesne sığ bir su birikintisindeki sazlar arasında yarı gömülü yatıyor olarak tasvir edilir”; Rich, *Dict. of Rom. and Gk. Antiq., s.v. nassa* (krş. Daremberg ve Saglio, *s.v. colum*). Doğal olarak iki resim de gövdenin içindeki koninin daralan çıkıntısını göstermeye çalışmaz. Dış duvarın dokusu sıkıysa bu görünmezdir. Yukarıda bahsedilen Afrika çötenlerinde görülebilir.



Tek başına bu bile Galenos'un ἐγκύρτια'yı karın ve akciğer boşluklarını temsil ettiğini düşünmekte yanıldığını gösterir.⁸² İki huni, orijinal olarak oluşturulduğu şekliyle, yemek ve nefes için, boğazda sonlanan ağız ve burun yoluyla, biri yemek borusuna, diğeri nefes borusuna giden iki pasaja karşılık gelir. Silius'taki balıkçı gibi, tanrı önce hunileri oluşturur. Tipik bir tane yerine bir çift yapar. Ayrıca birini çatallandırır. Bu muhtemelen nefes hunisinin ağız ve burun yoluyla iki girişe ayrılması anlamına gelir: zira ağızdan hem nefes alabiliriz hem de yemeğimizi yutabiliriz. Herkesin hemfikir olduğu gibi, Platon'un karşılaştırması bir diyagramın yerini tutmak için biraz kullanışsız bir seçenektir.

⁸² Yorumunun diğer yanları her ne kadar tatmin edici olmaktan uzak olsa da Stallbaum haklı olarak bunların akciğerlere ve karna giden *geçitlere* karşılık geldiğini anlamıştır. Böylece L. ve S.: “ἐγκύρτια, Platon'un boğaza benzettiği, κύρτος veya kirtil veya balık tuzağına geçitlerdir.” Ancak Galenos'a (son edisyonda eklenen) atıf muhtemelen yanlış yönlendirici olacaktır. Rivaud ἐγκύρτια'yı “*tuyaux*” (borular) olarak çevirir.

Tanrı, “hunilerden ağın uçlarına kadar su kamışlarını andıran şeyleri çepeçevre ve boydan boya gererek” sepetin ana gövdesini (κύτος) oluşturmaya geçer.⁸³ Yukarıda resmedilen Roma *nassa*sında, huniyi destekleyen sazlar, tüm çöten boyunca uzanır ve tabanda bir araya getirilir. Şekil şimdi tamamdır. Sonunda tüm yapının sadece ateş ve havadan oluştuğu hatırlatılır. “Tüm iç kısım” (τὰ ἔνδον ἅπαντα) ateşten oluşurken, “huniler ve ana gövde havadan.” Yani, diyagramdaki tüm çizgiler kanalları veya hava akımlarını temsil eder. Figürün içindeki boşluk şimdilik ateşle işgal edilmiş olarak hayal edilmelidir. Daha sonra duyacağımız gibi, “her canlıda kan ve damarların çevresindeki iç organlar, kendi içinde bulunan bir ateş pınarı gibi en sıcaktır. Orta kısmın tamamının ateşten örüldüğünü, dıştaki tüm kısımların ise hava olduğunu söyledığımızda, çötenimizin ağına benzettiğimiz şey aslında buydu” (79d).

Bu yapı şimdi canlıya uygulanır: Huniler ağız ve buruna sokulurken, çötenin ana gövdesinin dış hatları insan gövdesini dıştan çevreler. Huniler belirli bir miktarda ayarlama ve uyarlama gerektirir. Alt uçlarında nefes ve yemek borularını oluşturacak şekilde uzatılırlar. Üst uçta, nefes hunisi ağız yemekle meşgulken nefes alabilmemiz için zaten ağız ve burun olmak üzere iki çıkışa ayrılmıştı.

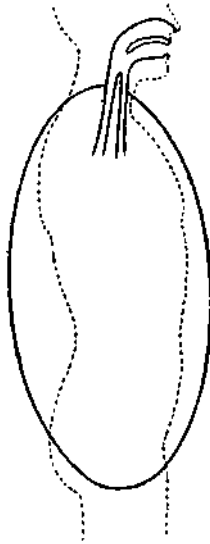


[78c2] Bu yapıyı aldı ve şekillendirdiği canlının üzerine şöyle yerleştirdi: Hunilerden oluşan kısmı ağza soktu ve bu kısım ikili olduğundan, hunilerden birini nefes borularından aşağıya doğru akciğere, di-

⁸³ Bu cümle muğlaktır. Kamışlar, Galenos tarafından, karından ve akciğerden *dışa doğru* her yönden bedenin yüzeyine uzanan ve 78d’de bahsedilen “ateş ışınlarını” içeren atardamar ve toplardamarları (Galenos’un ἐγκύρτια’sı) temsil ediyor olarak anlaşılmıştır. Fakat balık tuzağında buna karşılık gelen bir yapı yoktur. κύκλω διὰ παντός “*tüm yüzey boyunca* çepeçevre uzanıyor” anlamına gelebilir; krş. Albinos, *Didasc.* 14: συνέβη αὐτὴν τὸ σῶμα τοῦ κόσμου κύκλω διὰ παντός περιέχειν καὶ περικαλύψαι = *Tim.* 36e, κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα (“göğü dıştan çepeçevre saran”). 74a3’te διὰ παντός τοῦ κύτους, “gövdenin tümü boyunca” anlamına gelir.

ğerini nefes borularının yanından karna uzattı.⁸⁴ İlk huniyi iki parçaya ayırdı ve her ikisine de burun kanallarıyla ortak bir çıkış verdi⁸⁵ ki böylece diğer geçit ağız yoluyla çalışmadığında, onun tüm akımları buradan da yenilenebilsin.

808080 434343



Huniler ayarlandıktan sonra, çötenin ana gövdesi şimdi dış taraftan insan gövdesinin etrafına uydurulur. Galenos, ana gövdenin deriyi ve onunla temas hâlindeki hava tabakasını temsil ettiğini anlar. Eğer (bedenin içine gömülmeyen) deriyi göz ardı edersek, görüşünü kabul edebiliriz ama şu kayıtlarla: ana gövdenin dış hatları gerçekten de insan gövdesini saran bir hava tabakasının sınırlarını belirliyor.

⁸⁴ καθῆκεν, καθιέναι πώγωνα, “sakalını uzatmak” ve 77d3’teki καθῆκαν gibi. Akciğerin kan içermediği hatırlanmalıdır (70e). Geçitleri hava ve ateşle doludur.

⁸⁵ Nefes hunisi başta iki geçide çatallandırılmıştı: ağız ve burun (78b). Şimdiki işlemi burun geçidinin iki burun deliğine ayrılması olarak anlıyorum (böylece A.-H.). Bu, geçitler sistemini tamamlar.



[78d] Çötenin geri kalan ana gövdesiyle bedenimizin tüm oyuk kısmının çevresini sardı. Ve bunun hepsinin bazen birlikte hunilerin üzerine doğru, yumuşakça—zira havadan oluşurlar—akmasını sağladı; bazen de huniler geri akar ve ağ gövdenin içine gömülür—zira bu gözeneklidir—ve sonra tekrar dışarı çıkar; bu arada içeri doğru uzanan ateş ışınları, havanın her iki yöndeki hareketini takip eder. [78e] Bu süreç, ölümlü canlı bir arada kaldığı sürece durmaksızın devam edecektir; nitekim ad koyanın nefes alma ve nefes verme adını verdiği süreç budur.



Bu açıklama, yapının—huniler ve ana gövde—tüm dış hatlarının havadan oluştuğunu hatırladığımız takdirde anlaşılır olur. Ağızdan nefes aldığımızda, beden her tarafında birleşen hava akımları, “hunilerin”—yani hatları ağız, burun, yemek ve nefes boruları ile belirlenen hava kolonlarının—içine doğru birlikte akar (συρρεῖν). Bu “yumuşak bir şekilde,” şok olmadan gerçekleşir, çünkü havanın üzerine dökülen sadece havadır. Nefes verdiğimizde, hava kolonları tekrar ağız ve buruna doğru ve oradan dışarıya akar. Böylece dış akımlar nefesin basıncıyla tersine çevrilir ve bu şekilde yer değiştiren (ana gövdenin dış hatlarıyla temsil edilen) dış hava, beden gözenekleri aracılığıyla, beden içine gömülür ve aksi takdirde dışarı soluduğumuz havayla boş bırakılacak olan içerideki boşluğu doldurur. İşlem daha sonra tekrar tersine çevrilir. Gözeneklerden içeri giren hava yine *aynı yoldan* dışarı çıkar ve dış akımı tekrar ağza doğru hareket ettirir. Bu tersine çevrilmenin neden gerçekleştiği birazdan açıklanacaktır. Burada sadece yapının iç kısmından geçen “ateş ışınları”nın, havanın her iki yöndeki hareketini takip ettiği eklenir. İç mekânı işgal eden ateş, hava ile aynı kanal veya gözeneklerden geçtiği için ışınları ayrılmış olarak tasvir edilir. Bunlar bir diyagramda kalpten her yöne doğru yayılan çizgilerle kabaca gösterilebilir. Yukarıdaki açıklama özellikle Galenos’un yüzeysel solunum (διαπνοή) olarak tanımladığı sürece karşılık gelir ve söz konusu kanallar, damarlar (79d) veya daha doğrusu damarların uçlarındaki

daha ince geçitler gibi görünür; bunlar kanı içeride tutacak ve sadece ateşin ve havanın geçmesine izin verecektir.

Solunum süreci şimdi sindirim ve besinlerin sulama sistemiyle kanda taşınmasına bağlanacaktır. Akciğerin kalp üzerinde sahip olduğu serinletme etkisi bahsinin (daha önce söylendiği üzere, 70c) dışında, vurgu, iki süreci sürdüren güç olarak solunumun mekanik işlevine düşer: (1) iç ateşi sürekli hareket hâlinde tutarak keskin ateş parçacıklarının karna ulaşan yiyecek ve içeceklere nüfuz etmesini ve onları parçalamasını sağlamak; ve sonra (2) bu şekilde oluşan kanı kendi hareketiyle damarlarda taşımak. Bu teori Diokles ile büyük ölçüde uyum içindedir.⁸⁶



[78e3] Bedenimizin yaptığı ve ona yapılan tüm bu şey, onun sulandıkça ve serinledikçe, beslenmesini ve yaşamasını sağlar; zira nefes içeri girip çıktıkça, onunla bağlantılı olan iç ateş onun hareketini takip eder ve sürekli yükselişi ve düşüşüyle karnın içine girer [79a] ve yiyeceği ve içeceği yakalar, onları çözer ve küçük parçalara ayrıştırarak, onları ilerleyişi yönündeki çıkışların içinden sürükler, bir pınardan oluklara akan su gibi, damarlara boşaltır ve damarların akımlarını bir su kemeri gibi bedenden akmasını sağlar.



79a-e. Solunum dairesel itme ile sürdürülür

Bedenin “sulanması” ve beslenmesi sürecinin tümüyle solunumun ritmik hareketiyle sürdürüldüğünü gördük. Platon şimdi solunumun kendisinin mekanik olarak sürdürüldüğünü göstermeye çalışır. Bunun kasların kasılmasından veya iradenin müdahalesinden herhangi bir itki olmadan devam ettiğini gösterir. Şimdi açıklanacak “dairesele itme” (περίωσις) ilkesine başvurur.

Tamamen mekanik olan ilke, daha sonraki paragraflarda bahsedilen daha geniş uygulamalara sahiptir, örn. tıbbi hacamat aletle-

⁸⁶ Wellmann, a.g.e. 89.

rine ve mermilere.⁸⁷ Aristoteles'in dairesel itmeyle ilgili tartışmasının gösterdiği gibi, boşluğun inkâr edilmesinden bazı sorunlar doğmuştu. Parmenides, evren içinde herhangi bir boşluğun varlığını inkâr etmişti ve herhangi bir hareket olasılığını reddetmişti. İki önerme birbirine bağlıydı, çünkü hiçbir şeyin içine hareket edeceği boş bir yer olmadan hareket edemeyeceği kabul ediliyordu. Buna göre, Atomcular boşluğu yeniden öne sürdüklerinde, hareket olasılığını geri getiriyorlardı. Ancak Empedokles ve Anaksagoras gibi diğerleri, herhangi bir gerçek boşluk olduğunu hâlâ inkâr ederken, hareketin mümkün olduğuna inanıyorlardı.

Mermi iki sorun sunuyordu. İçine hareket edeceği boş yer yoksa, o veya başka bir cisim nasıl hareket edebilirdi? Ve atılan bir cisim, onu fırlatan eli terk ettikten sonra nasıl hareket etmeye devam edebilirdi? Her ikisi de dairesel itme teorisi ile çözülmüştü. Hareket eden cisim boşlukta ilerlemediği için önündeki havayı yerinden eder. Aynı zamanda hava, aksi takdirde merminin arkasında kalacak olan boşluğu kapatıyor olmalıdır. Böylece hareketli cismin önünden arkasına doğru akan bir hava akımı oluşur. Cismin itme kaynağıyla temasını kaybettikten sonra hareketini sürdürmesini açıklamak için şimdi bu akımın kuvvetine başvurulur. Orijinal itkinin kuvveti bir şekilde tükenene kadar, arkaya doğru akan havanın mermiyi kendi yolunda daha ileriye itmesi gerekir.

İlk olarak bu ilkenin solunum sürecine uygulanması ifade edilir. Nefesimiz, ağzımızdan dışarı itilen bir tür mermidir. Bunun, boşluğa girmediği için, ağzın yakınındaki havayı yerinden etmesi gerekir. Ama aynı zamanda içimizde boşluk bırakmamalıdır. Görünüşe göre, nefes verme sırasında bedenin büzülmesinin, içerideki boşluğu kapatmaya veya yerinden edilen havanın içeri girmesi için yer açmaya yeterli olmadığı varsayılmıştır. Böylece, dışarı atılan nefesin yerini etteki gözeneklerden bedene giren bir akım aldığı teorisi ortaya çıkar.

⁸⁷ “Mermi” (İng. *projectile*) asıl anlamında, “atılan/fırlatılan cisim” olarak anlaşılmalıdır. –ç.n.



[79a5] Ama solunumun etkisinin şimdi olduğu gibi gerçekleşmesini sağlayan nedenleri bir kez daha ele alalım. Şu şekildeydi. [79b] Hareket eden herhangi bir cismin girebileceği bir boşluk olmadığından ve soluduğumuz hava bizden dışarı çıktığından, sonuç herkes için hemen açık olacaktır: Hava boşluğa girmez, komşu havayı yerinden iter. Böyle itilen şey, komşularını ardı ardına yerinden etmeye devam eder ve bu zorlama sırasında hava tamamen döndürülür ve nefesin çıktığı yere girer, nefesi takip ederken [onun boşalttığı] yeri tekrar doldurur. Tüm bunlar aynı anda devam eder,⁸⁸ tıpkı bir tekerlek döndürüldüğünde olduğu gibi, çünkü hiçbir boşluk yoktur. [79c] Bunun sonucunda, göğüs ve akciğer bölgesi, nefesi dışarıya boşaltma eyleminde, döndürülen ve gözenekli etten içeri giren bedenin çevresindeki hava tarafından tekrar doldurulur. Yine ters yöne çevrilen hava bedenden dışarı doğru hareket ederken, ağız ve burun delikleri yoluyla nefesi içeriye doğru iter.



Son cümle bize, dairesel itme devam ettiği ve itki tükenmediği sürece, nefesimizin aynı güzergâhta devam eden bir mermi gibi davranmadığını hatırlatır. Aslında dairesel itme bunu mümkün kılsa da hiç durmadan nefes vermeyi sürdürmeyiz. Oldukça kısa bir süre sonra tekrar nefes almaya başlarız ve akımın ters yönde akması gerekir. Bu tersine çevrilişi açıklayacak henüz bir şey yok. Şimdi, tüm süreci başlattığı varsayılması gereken itkinin orijinal kaynağı ele alınarak bir açıklama aranır. Bu, bir tür hareket kaynağı olarak tüm canlıların içerdiği ateşte bulunur. Ateşin benzerlerine doğru hareket etmek için kendi doğal eğilimi vardır. Dışarı verdiğimiz sıcak nefeste ateş vardır ve bu, havayı kendisiyle birlikte ağız ve burun yoluyla tüm evreni çevreleyen ana ateş kütesine doğru taşır. Nefes dışarı çıktığında, daha soğuk hava ile karşılaşır ve içindeki ateş muhtemelen yolculuğuna devam ederek dışarı atılan havadan ayrılacaktır.

⁸⁸ Doldurulmamış bir mekânın oluşmasına yol açacak herhangi bir zaman aralığı bırakmayarak.

Böylece nefes dışarıda soğur. Bu arada yerinden edilen hava dairesel itme ile gözeneklerden bedene doğru akar. İç ateşe ulaşır ve böylece ısıtılır.

Şimdi bu taze ısıtılmış havanın ağız ve burun delikleri üzerinden dışa seyahat etmesini ve sürekli bir nefes verme sürecini sürdürmesini bekleyebiliriz. Böylece nefes bir mermi gibi davranacaktır ama bu da tam olarak kaçınmaya çalıştığımız sonuçtur. Bu noktada açıklama muğlak bir hâl alır, çünkü zımnen, gözeneklerden giren havanın gözeneklerden dışarı çıkması ve ağızdan çıkan akıma katılmaması gerektiği varsayılır.⁸⁹ Belki de varsayım çok ihtimal dışı görüldüğü için zımnidir. Bu varsayım bir kez yapıldığında, tersine çevriliş açıklanabilir. Gözeneklerden giren hava, içerideki ateş tarafından ısıtıldıktan sonra, benzerini aramak için tekrar gözeneklerden çıkacaktır. Bu, dairesel itmeyi tersine çevirecek ve ağzın yakınındaki soğutulmuş havayı nefes almayla bedene geri sürecektir.



[79c7] Bu sürecin başlangıcının şu şekilde açıklanacağını varsaymalıyız. [79d] Her canlıda kan ve damarların çevresindeki iç organlar, kendi içinde bulunan bir ateş pınarı gibi en sıcaktır.⁹⁰ Orta kısmın tamamının ateşten örüldüğünü, dıştaki tüm kısımların ise hava olduğunu söylediğimizde, çötenimizin ağına benzettiğimiz şey aslında buydu. Şimdi, sıcaklığın doğal olarak kendi bölgesindeki akrabalarına doğru hareket ettiği konusunda hemfikir olmalıyız ve biri beden yoluyla, diğeri ağız ve burun delikleri yoluyla olmak üzere iki geçiş yolu olduğundan, [79e] bir taraftaki hava ısındığında, diğer taraftaki havayı dairesel olarak iter ve bu şekilde dairesel itilen hava ateşe düşerek ısınır ve dışarı çıkan hava soğur.



⁸⁹ Bkz. Tr.'un notu, s. 562.

⁹⁰ Muhtemelen kan ve damarlardaki bu ateş pınarının ana yeri, tutkuyla şiştiğinde, atmasına "ateşin neden olduğu" kalp, yani "damarların ve kan pınarının düğümü"dür (70a-c). Bkz. Wellman'ın Platon ile birçok temas noktası olan Diokles'in öğretisini yeniden kurması (*Fragm. d. Gr. Aerzte* 44 vdd. ve 219).

Bu son cümle her iki yol için de eşit olarak geçerlidir. Hava ister ağızdan ister gözeneklerden girsin, aynı şekilde merkezî ısı kaynağına ulaşır ve orada ısınır. Ve hangi yoldan çıkarsa çıksın, dışarı çıktığında soğur. Muğlaklık bir sonraki ifadede yatar, çünkü havanın içeri girdiği yoldan dışarı çıkması gerektiği varsayımı açıkça yapılmaz. Bu varsayım kabul edildiğinde, her iki hava öbeğinin sıcaklığı sürekli değişecektir. Her iki geçitten de giren hava, iç ateşe ulaştığında ısınacak ve kendi yoluyla dışarıdaki atmosfere çıktığında tekrar soğuyacaktır. Ateşte ısınır ısınmaz, ana ateş kütesine doğru tekrar çıkmaya çalışacak ve böylece yönünü tersine çevirecek ve diğer yola doğru bir itme yapacaktır. Şimdi, bir yoldan nefes almanın (veya vermenin) diğer yoldan nefes almayla (veya vermeyle) dönüşümlü olduğunu varsayarsak, tekerleğin önce bir yöne, sonra diğerine dönmesine benzer şekilde, akımın ritmik bir şekilde tersine çevrilmesi söz konusu olacaktır.



[79e3] Ve sıcaklık değiştikçe ve bir çıkıştan ⁹¹ giren hava ısındıkça, bu daha sıcak hava o yoldan geri dönmeye daha meyilli olur ve benzerlerine doğru hareket ederek diğer yolu kullanan havaya dairesel bir itme verir. Bu yine aynı etkiye maruz kalır ve her seferinde aynı şekilde tepki verir. Böylece, iki itkinin etkisi altında, bazen bir yöne bazen diğerine dönen bir tekerleğinkine benzer bir hareket yapar ve böylece nefes alıp vermeyi sağlar.



Aristoteles, teoriyi oldukça açık bir şekilde özetler. “(*Timaios*’ta) sıcak hava ağızdan çıktığında çevredeki havayı ittiği ve bu devam ettikçe, bunun iç sıcaklığın kaynaklandığı yere, gözenekli etin aralıklarından girdiği söylenir ve bu ardışık yer değiştirme, boşluğun

⁹¹ D7 ve c6’daki κατὰ τὸ σῶμα’da olduğu gibi, κατὰ’nın anlamı bu olmalıdır, yoksa çıkışın “yakınındaki” ya da “civarındaki” hava değil, eğer bu çıkışın dışında anlamına geliyorsa, çünkü dışarı atılan hava ısınmaz, soğur. [İki “çıkış” vardır: (1) ağız/burun; (2) deri. –ç.n.]

var olamayacağı gerçeğinden ötürüdür. Ancak hava ısındığında, *aynı yoldan* tekrar dışarı çıkar ve dışarıya sıcak bir durumda boşaltılan havayı ağızdan içeri doğru geri iter. Nefes alıp verildiğinde sürekli devam edenin bu eylem olduğu söylenir” (*De Resp.* 472b12, Oxf. çev.).

Aristoteles haklı olarak bu paragrafın tüm solunum sürecinin iradeyi içermekten mekanik olarak nasıl başlayıp sürebileceği sorusuyla ilgili olduğunu gördü. Yeni doğan çocuk aslında bilinçli olarak nefes almaya başlamaz. Platon muhtemelen ebenin bebeğin aniden nefes almaya başlaması için sırtına şaplak attığını bilmiyordu ve hareketin, kendi benzerini arayan içsel ateşin doğal dürtüsü ile mekanik olarak başladığını sanıyordu.⁹² Dahası, nefes alma normalde bilinçli bir çaba olmadan sürer. Platon, tepkisel kas eylemi anlayışımıza sahip olmadığından, sürecin yaşam boyunca cansız parçacıkların kör eylemiyle sürdürüldüğünü düşünmüştü. Galenos’un belirttiği gibi, istemli olarak daha hızlı veya daha yavaş nefes alabileceğimiz doğrudur; ama aldığımız nefeslerin büyük çoğunluğunun istemli hareketler olmadığı da doğrudur. Bu nedenle mekanik bir neden sağlamak gerekli görünmüştü. Galenos, Platon’un tüm süreci istemsiz hâle getirdiği ve kas hareketini göz ardı ettiği gerçeği üzerine yorum yapar (*Hipp. et Plat.* 715 vdd.).

79e-80c. Ara Söz. Dairesel itme ile açıklanan diğer zevahir

Platon şimdi sulama sistemine dair açıklamasını kısa bir ara sözle keser. Dairesel itme ilkesi, Platon’un kabul etmeyeceği bir boşluğun veya “çekim” gücünün varlığını içerdiği yanlışça varsayılan bir dizi başka zevahiri açıklamaya yardımcı olacaktır.

⁹² Aet. 4.22.1, Empedokles’e ilk hayvanın nasıl ilk kez nefes aldığına dair bir açıklamanın yanı sıra Platon’unkine benzer bir solunum açıklamasını atfeder (*Vors. Emped.* A74).



[79e10] Ayrıca, tıbbi hacamat aletleri, [80a] yutma işlemi ve elden çıktıktan sonra havada ya da yerde hareket etmeye devam eden mermi örneklerinde neler olduğunun açıklamasını bu ilkede arayabiliriz.



Plutarkhos⁹³ dairesel itmenin (ya da Aristoteles'te ve daha sonra adlandırıldığı şekliyle *antiperistasis*'in) şu çeşitli örneklerde boşluk ihtiyacını nasıl ortadan kaldırdığını açıklar: (1) Hekimin metal kupası içindeki havanın bir kısmı ateşe dönüşür ve böylece metalin gözeneklerinden kaçacak ve dışarıdaki havaya bir itki verecek kadar ince hâle gelir ve bu itki ete basınç uygulayana kadar devam eder. Böylece et, kupanın içinde yükselir ve kaçan ateşin boşalttığı yeri doldurur. (2) Yutma yine Platon'un göz ardı ettiği tepkisel hareketleri içerir. Ve eğer yediklerimizi alacak bir boşluk yoksa, nasıl aşağı inebilirler?⁹⁴ Plutarkhos'a göre, dil yiyeceği boğaza doğru bastırıldığında, alttaki hava ağzın çatısına doğru sıkıştırılıp ittirilir ve ardından yemeğin aşağı itilmesine yardımcı olur. (3) Mermiler aynı şekilde ileriye doğru itilir. Dairesel itme, elden çıktıktan sonra merminin uçuşunu sürdürmesini veya bir topun yerde yuvarlanmasını açıklar.

Daha önce vaat edilen (67c) müzikal seslerdeki ahenk ve ahenksizlik açıklaması şimdi verilebilir, çünkü anlaşılan o ki dairesel itme bununla bir şekilde ilişkilidir. Bu açıklamanın belirsizliği, daha önce sıklıkla olduğu gibi, burada da Platon'un son derece karmaşık bir sürece ilişkin açıklamasını tek bir cümleye indirgemiş olmasından kaynaklanır. Tüm sürecin nasıl gerçekleştiğini tasvir etmez, ancak en önemli özellik üzerinde yoğunlaşır. Süreci bir bütün olarak yeniden inşa edemezsek, hangi özelliği açıkladığını bile an-

⁹³ *Plat. Qu.* 7.1004d vdd.

⁹⁴ Krş. Ar., *Phys.* 4.6'daki boşluk lehine argümanlardan biri: "Herkes büyümenin boşluk sayesinde olduğunu varsayar; zira yiyeceğimiz bir cisimdir ve iki cisim aynı mekânı işgal edemez" (213b19).

layamayız. Bize, tiz ve pes iki sesin hoş ahenginin, içimizdeki bazı hareketlerin “benzerliğine” (ὁμοιότης) bağlı olduğunu söyler. Bir an için “benzerliğin” *uyuşum* [= *correspondence*] anlamına geldiğini varsayarsak, şöyle çevirebiliriz:



[80a3] Bu ilke aynı zamanda, kendilerini hızlı veya yavaş olmalarına göre tiz veya pes olarak sunan seslerin, yol alırken neden bazen içimizde ürettikleri hareket uyuşumdan yoksun olduğu için ahenksiz, bazen de uyuşum olduğu için ahenkli olduğunu açıklayacaktır. Daha yavaş sesler, daha önce varmış olan daha hızlı seslerin hareketlerini yakaladıklarında, bu hareketlerin sona ermekte olduğunu [80b] ve daha sonra varan daha yavaş sesler tarafından onlara verilen hareketlerle artık uyuşuma ulaşmış olduklarını bulur. Bunu yaparken, daha yavaş sesler araya yeni bir hareket sokmakla rahatsızlığa yol açmaz; daha ziyade, şimdi sona ermekte olan daha hızlı hareketle uyumlu daha yavaş bir hareketin başlangıcına katılarak, tiz ve pesin karıştığı tek bir birleşik etki üretirler. Böylece, ilâhî armonin ölümlü hareketlerdeki taklidiyle, akılsızlara haz ve akıllılara neşe verirler.



Burada ima edilen akustik teoriyi yeniden inşa ederken, sesin titreşimler veya dalga hareketleriyle iletilmesine ilişkin modern teorileri Platon’a atfetmekten kaçınılmalıyız.⁹⁵ Dalgalara dair hiçbir şey söylenmez ve eğer titreşimleri için içine katarsak, titreşen şeyin ne olduğu konusunda oldukça net olmamız gerekir.

Bize daha önce (67b), sesin “havanın kulaklar aracılığıyla beyne ve kana yaptığı ve onlardan ruha iletilen darbe” olduğu söylenmişti;

⁹⁵ A.-H. (s. 300), Platon’a göre, sesin seyahat eden bir hava cismi ile iletilmesini haklı olarak görür; ama bu cismin “titreştiğinden” ve titreşimlerini *kulağa* ilettiğinden söz eder. Çıkarım yaptığı ahenk teorisinin, belirttiği bariz sebeplerle, “tamamen yetersiz” olduğunu söyler. Tr. (s. 576) havadan az çok hızlı olarak *kulak zarına* yayılan *titreşimlerden* ve iki *dalganın* bileşiminden oluşan tek bir türdeş *dalga hareketinin* yol açtığı ahenkten söz eder. Arından, yine bariz sebeplerle, “tüm teorinin büsbütün kabul edilemez” olduğunu ilan eder.

“bunun neden olduğu, başta başlayıp karaciğer bölgesinde biten hareket ise işitmedir (ἀκοή).” Hareket ne kadar hızlı olursa, duyulan sesin perdesi o kadar tiz olur.⁹⁶ Mevcut pasaj, burada ayırt edilen iki harekete biraz daha ışık tutar. (1) Bir hareket dışarıdaki havada, sesin kaynağı ile doğrudan beyne ve kana (hakkında hiçbir şey söylenmeyen kulak zarına değil: kulaklar açık kanallar olarak kabul edilir) uygulanan darbe arasında gerçekleşir. (2) Diğer hareket, bu darbeye beyinden karaciğere kadar bedenimizin tüm bölgesinde oluşur. Bu harekete “işitme” denir, fakat hareket “ruha (bilinç) ulaşır” ise veya ulaştıktan sonra duyum olur. Bu iki hareket ayrı ayrı ele alınmalıdır.

(1) Birinci, dış hareketi, Platon “ses” (φθόγγος) olarak adlandırır—yalnızca bir gürültü değil, müzikal bir ses. (Örneğin) bir lirin teli çalındığında havaya vurulan bir darbe ile başlar. Rahatsız edilen havanın kana ve beyne yaptığı darbe ile sona erer. Bir şokun iletilmesinin iki yolu vardır. Kaynaktan beyne giden bir zincirdeki havanın her parçacığı, şoku komşusuna iletebilir; bu durumda, parçacıklar değil, şok seyahat ederdi. Burada kastedilen bu olamaz, çünkü o zaman dairesel bir itme söz konusu olmazdı. Görünüşe göre, havanın bir parçasının veya parçalarının kaynaktan beyne seyahat ettiğini varsaymalıyız.⁹⁷ Böyle bir parça, bağlamın ima ettiği gibi, diğer mermiler gibidir: ilerlemesi, itki tükenene kadar onu hareket hâlinde tutan dairesel bir itme oluşturur.

⁹⁶ Bir sesin, türdeş ve pürüzsüz olduğunda “benzer” (ὁμοίαν) veya “düzenli,” pürüzlü olduğunda düzensiz olduğu eklenmişti. ὁμοιος (benzer) kelimesi orada tek bir ses için kullanılır. Mevcut pasajda, iki ses arasındaki ahenklerin dayandığı bir ilişkiyi tasvir eder. Bu nedenle burada “benzer,” bir şekilde “uyuşan” anlamına gelmelidir.

⁹⁷ Böylece Beare, *Gk. Theories of Elem. Cognition*, 109: “Tonlardaki yüksekliğin üretici nedeninin, Platon’a göre, havadaki titreşimlerin hızlılığı değil, havanın veya hava parçalarının salt ileri hareketinin hızlılığı olduğu görülüyor. Dahası Platon, selefleri gibi, belirli bir hava parçasının sesli cisimden kulağa doğru fırlatıldığına inanıyordu; yoksa ortamda *salt bir hareketin* meydana geldiğine değil.”

Söz konusu notaların, flüt notaları gibi belirsiz bir süreliğine uzatılmadığı açıkça ima edilir. Daha basit bir durumu—bir telin sadece bir kez çalındığını—hayal edeceğiz. Ancak yalnızca bir merminin mi gönderildiği, yoksa Platon'un darbeden sonra telin titreşimini dikkate alıp almadığı ve her titreşimin, tel durana kadar ilkinden sonra yeni bir mermi gönderdiğini düşünüp düşünmediği sorusu açık kalır. Çalınmış bir telden çıkan ses aslında kısa bir süre vınlamaya devam eder ve sonra tükenir. Platon bunu, daha sonraki ses tarafından yakalandığında “sona ermekte olan” iç hareketten (“işitme”) söz ettiği yerde tanır. Bu sadece, tek bir darbe aldıktan sonra devam eden iç hareketin davranışından kaynaklanıyor olabilir. Fakat devam ettirilen bir flüt notası tek bir şokla açıklanamazdı. Titreşen telin, (örneğin) bir kitap yere düştüğünde üretilen ani gürültünün aksine, devam eden vınlamayı açıklayacak bir dizi mermi göndermesi daha olasıdır.

Platon'un çok benzer bir öğretiyeye sahip olan Arkhytas'ın akustiğine dair bilgi sahibi olduğunu varsaymak ihtiyatsız olmaz. Arkhytas'a göre, bir cisim diğerine darbe vurmazsa, hiçbir tür gürültü olmaz. Tüm müzikal sesler bir darbe ile başlatılan hareketlerdir ve bu hareketler, daha kısa veya daha uzun aralıklarla birbirini takip ederek, sesin buna göre tez veya pes olarak işitilmesini sağlar. Bir tel çok tiz ayarlanmışsa, gerilimi düşürür, böylece titreşimi azaltır ve perdeyi düşürürüz. Bundan, bir tonun, sayısal oranda ilişkilendirilmesi gereken parçalardan oluştuğu sonucu çıkar.⁹⁸

Öyleyse Platon'un kaynaktan beyne giden ve uzayan aralıklarla bir dizi darbe indiren art arda mermiler tasavvur ettiğini belli bir olasılıkla tahmin edebiliriz, zira her mermi öndekinden biraz daha zayıf bir itki ile başlayacaktır. Müzikal sesin yayılımını merak eden herkes, bir teli çalıp onu düz hâlden çıkardığında, telin sadece ilk konumuna geri dönmekle kalmayıp durana kadar titreşmeye devam ettiğini kolaylıkla gözlemleyebilirdi. Birbirini izleyen her titreşimin,

⁹⁸ Arkhytas ap. Eucl. *Sect. canon*. Giriş (Bkz. Frank, *Platon u. d. soq. Pyth.* 174.) Diels-Kranz, *Vors.*⁵ 47A, 19a ve B, 1.

ilkinden sonra yeni bir hava parçası gönderdiği kolayca hayal edilebilir ve tel daha yavaş hareket ettikçe ve daha zayıf bir darbe vurdukça seyahat hız oranının azalacağı açıktır. Diğer uçta, artan aralıklarla ve her biri bir öncekinden daha zayıf olan bir dizi etki olacaktır.⁹⁹

(2) Şimdi bu “seyahat eden seslerin” beyin ve kana ilk çarpma ile “içimizde” başlattığı ikinci veya iç harekete dönebiliriz. Bu, beyinden karaciğere kadar olan bölgede gerçekleşir. Bunun herhangi bir cismin bir yerden bir yere seyahat etmesini içerdiğini varsaymak için hiçbir sebep yoktur; havanın veya “sesin” seyahati çarpma noktasında sona ermiştir. İç hareket pekâlâ farklı türden olabilir.¹⁰⁰ Platon onu burada tasvir etmez. Sadece bir süre devam ettiğini ve sonra sona erdiğini söyler ve bir şekilde aynı türden ikinci bir hareketin hızıyla uyuşması mümkün olan ya da olmayan bir hız oranına sahip olduğunu ima eder. Bu, daha önce “işitme” olarak

⁹⁹ Theon, s. 61, 11 (Hill.) = *Vors.*⁵ 47A, 19a: Eudoksos ve Arkhytas ahenklerin oranının sayılarla ifade edilebileceğine inanıyordu; zira onlar da oranların hareket içinde olduğunu ve daha hızlı hareketin, kesintisiz bir silsile içinde darbeler vurduğundan (ἄτε πλήττουσαν συνεχῆς) ve havaya daha keskin bir vuruş yaptığından, tiz (yüksek) olduğunu, yavaş hareketin ise, daha yavaş olduğundan, pes (düşük) olduğunu kabul ediyorlardı. Böylece Plut., *Pl. Qu.*, 1006b: Hava onu harekete geçiren şeyden bir darbe alır ve bir darbe vurur, şok şiddetli ise keskin bir şekilde, hafif ise daha yumuşak bir şekilde. Theon, *Music*, 6, s. 84, Dupuis: Adrastos, Pythagorasçılara tüm sesin havada bir darbenin yol açtığı bir hareket olduğu teorisini atfetmişti. Perde hareketin hızına bağlıdır; sesin yüksekliği ise şiddetine. Hareketlerin hızları ve yoğunlukları belirli oranlarla uyum içinde olabilir veya olmayabilir. Uyum içinde değillerse, sonuç tam olarak bir ses veya nota (φθόγγος) değil, sadece bir gürültüdür. Bir çalgıda vurulan iki ses, belirli bir yakınlık ve sempatiye göre (κατὰ τινὰ οἰκειότητα καὶ συμπάθειαν), birlikte uyumlu ses verdiklerinde (συνηχεῖ) ahenklidir. Eş zamanlı vurulduklarında, karışımından tatlı ve hoş bir ses işitilir.

¹⁰⁰ Krş. *Theaet.* 156c'deki görsel duyum analizi: (1) seyahat eden hareket (φορά), göz ile görülen nesne arasında geçen hızlı bir hareket, (2) daha sonra organda meydana gelen ve ruha ulaştığı takdirde duyumun eşlik ettiği “yavaş” değişim (ἄλλοίωσις) ile ayırt edilir. “Renklendiği” söylenen nesnede, buna karşılık gelen bir ἄλλοίωσις vardır.

adlandırılan harekettir. İşitmenin fiziksel yönüdür, (yeterince kuvvetliyse) işitme duyusunun eşlik ettiği bedensel bir harekettir; zira sesi ilk çarpma anından vınlama kesilene kadar işitmeye devam ederiz. Bu hareketin hız oranı, dış sesin hızı ve vurduğu darbelerin sıklığı ve kuvveti ile belirlenir. Tiz ve pes perde işitilen sesin veya duyumun nitelikleridir ve iç hareketin hız oranına denk gelir. Bu nedenle Platon, daha hızlı hareketlerin *kendilerini bize* daha tiz olarak *sunduğunu* (φαίνονται) söyler.¹⁰¹ Bu iç hareketin doğası, 64b'de, bedeninin kemik veya saçın aksine yumuşak ve kolayca yerinden edilebilen parçalarında şokların bir parçacıktan diğerine iletilmesi olarak tasvir edilmişti. “Bilince ulaşana ve etkenin niteliğini bildirene kadar, bir parçacık bir diğerine aynı etkiyi aktarır.” Bu açıklamanın özellikle görme ve işitme için geçerli olduğu söylenmişti.

Şimdi, makul olmayan bir tahmine başvurmadan, seyahat eden ve çarpma noktasında sona eren sesin dış hareketinin ve kan ve beyinin o noktadan başlayan ve mermiler yeterli bir kuvvetle varmaya devam ettikçe süregiden iç hareketinin oldukça eksiksiz bir resmini inşa ettik. Platon, iki hareketin farklı olduğuna ve bunlardan en az birinin (aslında dış hareketin) mermilere özgü dairesel itmeyi içerdiğine açıklık getirmesine rağmen, neredeyse tüm bu süreci varsaymıştır.

Mevcut açıklamanın aslında açıkladığı tek şey, tiz ve pes bir notanın, işitmenin tek bir ahenkli etkileniminde birleştirilmesi için karşılanması gereken koşullardır. Platon, ahengin “iç hareketin uyuşumu”na bağlı olduğunu zaten söylemişti. Bunun şimdi, dışarıdaki hızlı bir sesin yol açtığı beyin ve kandaki şok silsilesinin, daha sonra daha yavaş bir sesin yol açtığı şoklarla uyuşması gerektiği anlamına geldiğini anlayacağız. “Uyuşmak” hız oranlarının aynı

¹⁰¹ Krş. Ar., *de anim.* 420a30: Tiz olan duyuyu kısa sürede çok hareket ettirir, pes olan onu uzun sürede az hareket ettirir. Çabuk olan tez olanla aynı şey değildir, ne de yavaş olan pes olanla; daha ziyade, (duyunun) hareketi çabukluktan *ötürü* “tizdir,” yavaşlıktan *ötürü* “pestir.”

olduğu anlamına gelemmez,¹⁰² zira bu ahenkle değil, perdelerin aynı olmasıyla sonuçlanır. Kastedilen uyuşum, biri diğerinden (diyelim ki) iki kat daha hızlı titreşen iki telin titreşimlerine benzer olabilir ki böylece daha uzun her titreşim dahakısa her iki titreşimden biriyle çakışır ve oktavin ahengini üretir.

Cümle, iki dış sestten tiz olanın pes olandan daha hızlı hareket ettiği ve böylece önündeki çarpma noktasına ulaştığı açık varsayımına dayanarak, karışımın nasıl gerçekleştiğini tasvir eder. Tek zorluk, daha önceki iç hareketi, daha yavaş ses vardığında başlayan sonraki hareketle “*artık uyuşuma ulaşmış*” olarak tasvir eden ifadede yatar. İki akortlu tel arasında başlangıçtan beri uyuşma varsa, neden uyuşuma *ulaşması* gerekiyor? Seyahatleri sırasında dış seslerin uyuşmasını bozan bir şey olmuş olmalıdır.

Kesin olarak varsayılan veriler şöyledir. (1) İki tel aynı anda çalınır; aksi takdirde daha hızlı sesin önce (πρῶτον, a6) varması için hiçbir sebep olmazdı. (2) Başlangıçta uygun ahenkli uyuşumun var olması için iki tel birbiriyle akortlu olmalıdır. (3) Daha güçlü ve sık itkilerle gönderilen daha tiz ses, daha hızlı yolculuk eder ve önce varır. Daha pes olan, mermileri arasında daha uzun aralıklarla daha yavaş takip eder. Her bir akımdaki mermiler, zayıflayan itkinin etkisi altında her iki tel de durana kadar uzayan aralıklarla varırken, başlangıçtaki uyuşum neden tüm süreç boyunca korunmaz? Tek olası sebep bir başka varsayımda yatmalıdır: Daha yavaş mermiler seyahatleri sırasında daha hızlı olanlardan daha ciddi bir hız kaybına maruz kalır. Onların başlangıçtaki itkileri daha zayıf olduğu gibi daha çabuk yorulurlar, tıpkı başlangıçta rakibinin iki adımına karşılık bir adım atan ama hedefte yalnızca bir adımdan daha azını atabilen bir koşucu gibi. Bu şekilde başlangıçtaki uyuşum kaybolacaktır ve iki nota ahenkli ses çıkaracaksa, uyuşum yeniden kurulmalıdır.

¹⁰² Martin (1, 393) ve A.-H. ὁμοίαν'ın anlamını *aynı hız oranı* olarak anlar ve bunun sonucunda teoriyi hor görerek reddeder ki Platon bu kadar bariz bir itirazı göz ardı edebilecek olsaydı teori bunu hak ederdi.

Açıklama, bu yeniden kurulumun nasıl gerçekleştiğini gösterir. Daha yavaş mermilerin varmaya başladığı anda var olan durumun bir tasviriyle açılır. Daha önce varmış olan, daha hızlı olanlar, kanda ve beyindeki şok silsilesini zaten oluşturmuşlardır. Fakat şimdi azalan sıklıkta varırlar ve iç şoklar da yavaşlar. Daha yavaş olanlar varmaya başladığı anda, şoklar yeni gelenlerin zayıflayan adımlarıyla birlikte bir kez daha uyumlu ses verecek bir hız oranına düşerse, uyuşum şimdi yeniden kurulacaktır. Yarış benzetmemizde, galip koşucu giderek daha yavaş adımlarla hedefin (çarpma noktasının) ötesine koşmaya devam eder. Diğer hedefe ulaştığı anda, galip başlangıçtaki iki adıma karşılık bir adım oranına düşmüşse, uyuşum yeniden kurulur.

Açıklamanın ilk cümlesi artık nettir:

Daha yavaş sesler (mermiler), daha önce varmış daha hızlı seslerin oluşturduğu iç hareketleri (şoklar) (çarpma noktasında) yakaladıklarında, onların sona ermekte olduğunu (giderek yavaşladığını) ve daha sonra varan daha yavaş sesler tarafından onlara¹⁰³ verilen iç hareketlerle artık uyuşan bir orana ulaşmış olduklarını bulur.

Bir sonraki cümle sonucu açıklar: şimdi yeniden kurulmuş uyuşum içindeki iki iç şok kümesinin tek bir ahenkli etkilenime karışma şekli. Geç gelenler çarpma noktasında öncekileri yakaladığında, ikinci bir iç hareketi başlatırlar. Böylece “yeni bir hareketi araya sokarak” hiçbir rahatsızlığa (ya da deyim yerindeyse, şingirtıya) yol açmazlar, çünkü ilk iç hareket artık uyuşum içine girecek kadar yavaşlamıştır. Böylece, daha yavaş iç hareketin başlangıcı ilk iç hareketin geri kalanına uyar ve onunla uygun bir uyuşum içinde örtüşür. Sonuç, her ikisi de artık birlikte duyulabilen tiz ve pes sesler, “tiz ve pesin karıştığı tek bir etkide birleşir.”

¹⁰³ Sonraki iç hareket öncekiyle birleştiğinde onu etkiliyor sayılır. Sonraki ses diğerinin üzerine taze bir hareket getirir ya da araya sokar (ἀλλήν ἐπεμβάλλοντες); fakat iki hareket birbiriyle uyuştuğunda ve birbirine uyduğunda (προσάψαντες), ikincisi ilkinin “rahatsız etmez” ya da şingirdatmaz.

Böylece tüm açıklama, tiz ve pes notaların ahenkli bir karışımını duyacaksa, karşılanması gereken koşulları verir. Aslında tasvir edilen tek şey, ahengi duymaya başladığımızda ve ahenk devam ettiği sürece var olması gereken durumdur. Sürecin geri kalanı var-sayılr; dış sesler mermi olduğu için dairesel itmenin konuyla ilgili olduğundan bile bahsedilmez. Yukarıda sunulan açıklama, dış ve iç hareketler arasında açıkça yapılan ayrımı dikkate almaktadır. Diğer yorumcuların “tamamen yetersiz” veya “tamamen kabul edilemez” olmayan herhangi bir teori üretememesi, kısmen bu ayrımı göz ardı etmenin sonucudur. Yukarıda yeniden inşa edilen teori kesinlikle itirazlara açıktır; ama bariz bir saçmalık değildir.

Ara söz şimdi, dairesel itmeyi ilgilendiren diğer zevahir ve ayrıca (57c’de açıklanan) ilkeyle—birincil cisimlerin çatışmalarındaki dönüşüm, benzerin benzerine doğru sürüklendiği bölgeleri sürekli değiş tokuş etmeleriyle sonuçlanır—sona erer.



[80b8] Ayrıca, tüm suların akışı, [80c] yıldırımların düşmesi, kehribarın ve mıknaş taşının hayret verici “çekimi” vardır. Bu vakaların hiçbirinde gerçek bir çekim yoktur. Uygun bir araştırma gösterecektir ki boşluk yoktur; söz konusu şeyler kendilerini birbirlerinin üzerine iter; çeşitli cisim türleri, ayrışıkça veya bir araya geldikçe, gittikleri bölgeleri değiştirir ve sihirli görünen sonuçlar bu etkilerin iç içe geçmesinden kaynaklanır.



Platon’un başlıca sorunu, iddia edilen bir boşluk gerekliliğinden kurtulmak ve tüm bu vakalarda görünüşteki tüm “çekimi”¹⁰⁴ itmeye indirgeyerek çekim hipotezini ortadan kaldırmak gibi görünmektedir. 58e’de erimiş metalin zemindeki akışı, komşu havanın itmesinden kaynaklanıyordu. Suyun hava ile toprak arasında kendi

¹⁰⁴ Wellmann, *Frag. d. Gr. Aerzte* 1, 37, çekimin muhtelif zevahirde meydana gelmesine dair ihtilaf için kanıt sunar. *Antik Tıp*’ın (22) yazarı, hacamat aletinin etten kan “çekme” gücünü onun incelen şekline atfediyor görünür.

bölgesine akması, onun benzerini arama doğal eğilimiyle yeterince açıklanır. Burada, suyun (erimiş metal gibi) düz zemin boyunca yayılmasını düşünüyor olabilir. İleri gitmesi için önünde boş mekân olması gerektiğini varsaymak zorunlu değildir. İlerlemesi önündeki havayı yerinden edecek ve bu, dairesel itmeyle, hareket etmesini sağlayan basıncı artıracaktır. Plutarkhos dairesel itmenin devreye girebileceği başka yollar önerir.

Yıldırımın aşağı doğru düşmesi, sıcak şeylerin yukarı doğru hareket etme doğal eğilimine aykırı olarak açıklama gerektirir. Aristoteles, bulutların üst taraflarında en yoğun olduğunu açıklar. “Nasıl ki parmaklarımızın arasında sıkıttığımız meyve çekirdekleri ağır olsalar da çoğu zaman yukarı sıçarlarsa, bunlar da zorunlu olarak bulutun en yoğun kısmından sıkışarak dışarı atılır” (*Meteor.* 2.9).

Mıknatısın sözde çekimi, Plutarkhos tarafından, taştan çıkan güçlü hava akımları tarafından oluşturulan dairesel bir itme ile demirin taşa doğru itilmesi olarak açıklanır. Bu tür bir teori Empedokles'e atfedilir (*Vors.* A89).

80d-81e. Kanın sindirimle nasıl oluştuğu ve damarlarla taşındığı. Büyüme ve çürüme. Doğal ölüm

Bu ara sözden sonra, şimdi solunumla ilgili açıklamanın tamamlandığı noktaya dönüyoruz. Platon solunumu tamamen mekanik bir sürece indirgemeyi başarmıştır: Bu süreç bir makinenin fırın yandığı sürece çalışması gibi, uyanık da olsak uyuyor da olsak, yaşam boyu devam edecektir. Bu makinedeki bir piston gibi, içimizdeki ateş de nefese eşlik ederken salınımlı hareketini sürdürür ve şimdi sindirim işini gerçekleştirmek için bunun eylemine başvurulur—bu, bilincin müdahalesi olmadan devam eden bir diğer süreçtir. Hareket eden ateş parçacıkları karındaki yiyeceklere nüfuz eder ve onları çok küçük parçalara ayırır. Bunlar aslında, dokularımızdaki tükenmeyi yenilemek için gereken tüm maddeleri içeren bir besin akışı olan kanı oluşturur. Tükenmenin kendisi, benzerlerini aramak için uçup

giden parçacıkların kaçmasına neden olan, beden dışındaki unsurların saldırılarından kaynaklanır. Kanın hareketi henüz kalbin herhangi bir hareketiyle ilişkilendirilmemiştir, ancak solunum sisteminin salınımına atfedilir. Akış damarlarda hareket ettikçe, onu oluşturan çeşitli maddeler, tükenmelerini onardıkları beden organları tarafından—benzer benzerine—çekilir.



[80d] Şimdi, bu tartışmayı başlatan solunumun etkisi, daha önce de söylediğimiz gibi, şu ilke üzerinde ve şu yollarla gerçekleşir: Ateş yiyeceğimizi kesip küçük parçalara böler ve nefesimize eşlik ederken içimizde salınır¹⁰⁵ ve onunla birlikte salınırken, kesilen yiyecekleri oradan boşaltarak karından çıkan damarları doldurur. Bu sayede, tüm hayvanlarda, besin akışları tüm beden boyunca akmaya devam eder. Yeni kesilmiş ve akraba maddelerden—meyvelerden, yeşilliklerden, [80e] Tanrının tam da bize besin olsun diye yetiştirdiklerinden—gelen parçacıklar, birbirlerine karıştıklarından her türlü rengi alır; ama çoğunlukla kırmızı bir renk tonuna bürünürler ki bu, nemde, onu kesen ve damgalayan ateşin yarattığı bir karakterdir.¹⁰⁶ Bu nedenle, beden boyunca akışın rengi, tasvir ettiğimiz görünümü alır; buna, etin ve tüm bedenin beslendiği kan deriz, [81a] ki böylece her uzuv boşalan parçanın tabanını¹⁰⁷ doldurmak için ondan su çeker. Bu dolum ve tükenmenin tarzı, evrendeki her şeyin her bir şeyi kendi türüne¹⁰⁸ doğru taşıyan hareketi gibidir. Zira dışarıda bizi kuşatan unsurlar, her türden cismi hemcinslerine katılmaya göndererek yapımızı sürekli çözer ve dağıtır; kandaki maddeler ise içimizde küçük parçalara ayrılıp

¹⁰⁵ αἰωρουμένου codd. Hermann'ın αἰωρουμένω düzeltmesi, A.-H. ve Fraccaroli'nin yaptığı gibi, tercih edilebilir: “nefesin salınımına eşlik ederek.”

¹⁰⁶ Krş. 68b'deki kırmızı veya kan renginin açıklaması.

¹⁰⁷ τὴν τοῦ κενουμένου βάσιν, “boşalan yerleri” (A.-H.) değil. Kanın besin taşıyan ana kanalları etin derinine gömülüdür ve et, köklerinden sulanan ve beslenen bir bitki gibi, aşağıdan sulanır ve beslenir. Krş. 83e πυθμένων, etin kökleri ve temelleri.

¹⁰⁸ Buradaki ve b2'deki τὸ συγγενές, yukarıdaki συγγενῶν'un (d8) “yaşıt” değil, “akraba” anlamına geldiğini gösterir.

[81b] kendilerini bir gök gibi oluşturulmuş her bir canlı tarafından kapsanmış bulduklarında¹⁰⁹ evrenin hareketini taklit etmeye zorlanırlar. Böylece içimizde parçalara ayrılan her madde, kendi türüne doğru hareket ederek, yeni boşalmış parçayı tekrar doldurur.



Normal büyüme ve çürüme.—Beslenme süreci böyledir. Şimdi geriye genç hayvanın neden büyüdüğünü, ama yaşamın ilerleyen dönemlerinde küçüldüğünü ve yaşlılıkta kuruyup gittiğini açıklamak kalır. Canlı başlangıçta ebeveynin “doğurgan iliğinin” bir parçası olan tohumdan oluşur (73b, 91b) ve sütle beslenir; böylece kıvamı yumuşaktır. Öte yandan, iliği oluşturan ateş, hava, su ve toprak üçgenleri, bize söylendiği gibi (73b), son derece pürüzsüzdür ve çarpık değildir. Burada, kenarlarının birbirine sıkı sıkıya oturduğu eklenir ki böylece katı parçacıklar sağlam olsun ve yiyecek ve içeceğin oluştuğu yeni gelen parçacıklara karşı kendilerini iyice koruyabilsinler. Buna göre, sindirim kolaydır; zira içteki ateş parçacıkları sıkı ve keskin olduklarından, üçgenleri daha eski ve daha zayıf olan besin parçacıklarına nüfuz edebilir ve onları kesip biçebilir. Böylece kan kolayca ve bolca oluşacak ve canlı varlık büyüyecektir. Bu durum tersine döndüğünde ve yeni gelen parçacıklar, içerideki ateşli parçacıkların kesemeyeceği kadar kuvvetli olduğunda, çürüme başlayacak ve yaşlılıktaki eriyip gitme görülecektir. Ateşli parçacıklar işgalciler tarafından paramparça edilecektir. Sindirim giderek zorlaşacak ve kan daha ince akacaktır. Canlı şimdi küçülecek ve eriyip gidecektir.



[81b4] Şimdi ne zaman dışarı çıkan içeri girenden fazla olursa, her şey küçülür; daha az olursa büyürler. Bu nedenle, tüm canlının bünyesi gençken ve onu oluşturan cisimlerin üçgenleri hâlâ âdeta tezgâhtan

¹⁰⁹ 58a'ya bir gönderme: Orada, dört birincil cismin hepsinin “bütünün dönüşü” ile nasıl kapsandığı ve benzerlerin karşılıklı çekiminin ve dönüşen cisimlerin sürekli yön değişimlerinin bütünü nasıl birlikte tuttuğu ve hiçbir yerin boş kalmasına izin vermemeye meylettiği açıklanmıştı. Hareket burada mikrokozmosta taklit edilir.

yeni çıkmış gibi olduğunda, eklemleri sıkıca birbirine kenetlidir, [81c] her ne kadar ilikle yeni oluşturulmuş ve sütle beslenmiş olduğundan, tüm kütlenin kıvamı yumuşak olsa da. Buna göre, içeriye dışarıdan gelen ve genç canlı tarafından içerilen yiyecek ve içeceği oluşturan üçgenler, kendisinininkilerden daha yaşlı ve zayıf olduğundan, yeni yapılmış üçgenleriyle onların hakkından gelir ve onları kesip biçer ve böylece hayvanı kendisinininki gibi birçok maddeyle besleyerek onun büyümesini sağlar.¹¹⁰ Ama üçgenlerin kökü,¹¹¹ üçgenlerin uzun süre başka birçoklarıyla giriştiği birçok çatışma nedeniyle gevşediğinde, [81d] besin üçgenleri girdikçe artık onları kendi suretlerine kesip biçemez, dışarıdan gelen işgalciler tarafından kendileri kolayca bölünürler. Böylece her canlı bu zamanda yenik düşerek eriyip gider ve bu duruma yaşlılık denir.



Ölüm, şiddete veya hastalığa bağlı olmadığında, ilik üçgenlerinin zayıflaması ve parçalanmasıyla açıklanır. Bu madde, tam da yaşam ilkesinin bulunduğu yerdir: “Ruh beden ile bağlı olduğu sürece, yaşamın bağları onda düğümlenir” (73b). Tüm bu pasaj, sadece en sağlıklı canlıda meydana gelmesi gereken normal büyüme, çürüme ve ölüm süreciyle ilgilidir. Tüm süreç, temel cisimlerin birleşen üçgenleri üzerinden açıklanır. Anormal çürüme ve hastalığa bağlı ölümler daha sonra ele alınacaktır.

¹¹⁰ Bedenimizdeki her maddenin yiyecek ve içeceklerimizde zaten mevcut olan benzer maddelerin katılımıyla beslendiği öğretisi Anaksagoras tarafından açıkça öne sürülmüştü ve *Phaidon* 96d’de buna gönderme yapılır. Krş. Ar., *de gen. et corr.* 333b1 (Empedokles).

¹¹¹ ἡ ρίζα τῶν τριγώνων χαλᾷ. Bu ilginç metafor, yukarıda, sağlam bir katı oluşturmak için, “sıkıca birbirine kenetli olma” (σύγκλεισιν) denilen şeyin tersini tasvir ediyor olmalıdır. Bu, “köklerin” kenarlar—üçgenlerin bir parçacık oluşturmak için birbirleriyle birleştiği hatlar—anlamına geldiği yönündeki Tr.’un görüşünü (s. 586) destekler. Metaforun bir ağacın köklerinin gevşemesinden alındığı anlaşılıyor. ρίζα’nın, Tr.’un iddia ettiği gibi, bir gemiyle ilgisi olduğunu göremiyorum. Tüm bağlamda bir gemiyi kesinlikle akla getiren tek ifade ἐκ δρυόχων’dur (“tezgâhtan yeni çıkmış”); ama bu diğer şeylere de uygulanan cari bir metafordur.



[81d4] Ve sonunda, ilikteki üçgenlerin birleşik bağları baskı altında tutunamayıp ayrıldığında, ruhun bağlarını da bırakırlar¹¹² ve bu şekilde doğanın seyrinde serbest kalan ruh keyifle uçup gider. [81e] Zira doğaya aykırı olan her şey acı vericiyken, doğal yoldan gerçekleşenler hoştur. Dolayısıyla ölümün kendisi, bu ilkeye göre, hastalık veya yaralardan kaynaklandığında acı vericidir ve doğaya aykırıdır, fakat ölüm yaşlılığın doğal seyrini tamamlamaya geldiğinde, tüm ölümler arasında en az rahatsız edici olandır ve ona acıdan çok haz eşlik eder.



Tüm bu sindirim, beslenme ve solunum açıklamasını gözden geçirdiğimizde, Platon için asıl önemli olanın sulama sisteminin hidroliğiyle ilgili olduğunu görebiliriz. Kasların istemli veya tepkisel hareketlerini tamamen göz ardı ederek, ateşin dairesel itme ilkesinin de yardımıyla kendi bölgesinin yolunu tutma doğal eğiliminde, hareket ettirici gücü keşfetti. Kanın karından başa doğru yukarı yönlü hareketinin sunduğu sorun, yeryüzündeki suyun dağların tepelerine doğru hareket etmesi ve oradan dereler hâlinde inmesi sorununa benziyordu. Bu, şunları yazan Leonardo da Vinci'nin mekanik dehasını rahatsız etmişti: "Su nehirlerden denize ve denizden nehirlerle akar ve her zaman aynı döngüyü yapar. Su, denizin derinliklerinden, dağların yüksek zirvelerine doğru itilir, burada damarları açılmış olduğunu bulunca çekilir ve aşağıdaki denize döner, bir kez daha dallanan damarlara tırmanır ve sonra geri düşer ve yüksek ve alçak arasında, bazen içeride, bazen dışarıda gidip gelir. Kalp denizinden başlayıp başın zirvesine kadar tırmanan hayvanların sürekli hareket hâlindeki kanı gibi davranır ve eğer başta, damarlar patlarsa, burunda bir damarın patladığı görülebileceği gibi, aşağı kısımlardaki tüm kan patlayan damarın seviyesine kadar tırmanır." Platon gibi Leonardo da suyun dağlara ve kanın

¹¹² 89b'de her bireyin ona pay edilmiş bir yaşam süresi olduğunu öğreniriz, "zira her canlıdaki üçgenler en baştan uzun bir süre dayanmak üzere bir araya getirilmiştir ama yaşam bunun ötesine uzatılamaz."

baş a yükselmesinin sıvıların doğal hareketine ters olduğunu düşünür ve bunu yaşamsal ısıya başvurarak açıklar: “Yer’in bedeni insana benzer olmasaydı, denizin suyu, dağlardan çok daha alçak olduğundan, kendi doğası gereği zirvelere çıkamazdı. Dolayısıyla kanı insanın başının zirvesinde tutan sebebin, suyu dağların zirvesinde tutan sebep ile aynı olduğuna inanmamız gerekir.” “Karasal makinenin yaşamsal hıltı [= *humour*] ¹¹³ olan su, doğal ısı sayesinde hareket eder.” “Su, doğal ısının başın tepesindeki damarlarda tuttuğu kan gibidir.” ¹¹⁴

Leonardo’yu bu karşılaştırmaya, Yer’in kan içeren damarları ve nefes içeren nefes borularıyla insan bedenine benzediğini savunan Seneca (*Nat. Qu.* 3.15 vdd.) sevk etmiş olabilir. Yer’de bazıları su, bazıları nefes içeren kanallar vardır ve bunlar bizimkilere o kadar benzerdir ki antikler “su damarları”ndan söz etmiştir. Yer bedenimiz kadar çok farklı türde ahlât içerir; her ikisi de çeşitli bozulma türlerine tabidir. Damarlarımız açıldığında kanın akması gibi, dereler Yer’den dışarı akar. Yer sadece su damarlarını değil, bazıları göllerin dibinde ortaya çıkan devasa yeraltı nehirlerini de içerir. Seneca’nın kendisi de Stewart’ın belirttiği gibi, “sıcak ve soğuk pınarların, volkanik hareketin ve sanırım Atlantik Okyanusu’nun gelgitlerinin kökenini açıklayarak ‘bilimsel aklın’ beğenisini kazanan” *Phaidon*’daki mitten esinlenmiş olabilir. Orada Yer’in, küresel yüzeyinin birçok yerinde, içine su, sis ve havanın birlikte aktığı her büyüklük ve şekilde oyuklarla delinmiş olduğu söylenir; bunlar gerçek yüzeyi saran saf esîrin tortularıdır. Tüm oyuklar, Yer’in içinde açılmış dar veya geniş birçok kanalla birbirine bağlıdır. Bunların içinden bir havzadan diğerine çok miktarda su akar ve dolaşım (περίρροή) oyukların etrafında akarken onları dolduran, sıcak ve soğuk su veya ateş veya

¹¹³ *Hılt* (çoğ. ahlât): “Eski tıpta, insan vücûdunu ve mizâcını meydana getirdiği ve insan sağlığının bunların dengesine bağlı bulunduğu kabul edilen, ahlât-ı erbaa denen dört unsurdan (kan, balgam, safra ve sevdâ) her biri” (Kubbealtı Lugatı). -ç.n.

¹¹⁴ Leonardo’nun elyazmalarından bu alıntılar, G. Séailles, *Léonard da Vinci*, Paris (1892), s. 299 vdd.ndan alınmıştır.

çamur ve lavdan oluşan birçok yeraltı nehri vardır. Tüm bunlar, şu şekilde üretilen Yer'deki belirli bir salınım (αἰώρα) ile hareket hâlinde tutulur. Tüm yarıkların en büyüğü Yer'i boylu boyunca delip geçer. Tüm nehirler birlikte bu yarığa akar (συρρέουσι) ve sonra tekrar oradan dışarı akarlar, çünkü sıvının dayanacağı bir taban yoktur¹¹⁵; bu yüzden salınım yapar ve aşağı ve yukarı dalgalanır ve onunla bağlantılı hava ya da nefes (πνεῦμα) aynı şeyi yapar, sıvı kâh Yer'in diğer tarafına, kâh tekrar bu tarafa dönerken, ona eşlik eder. "Nasıl nefes aldığımızda, nefesin akışı kesintisiz olarak dışa verilir ve içe çekilirse, orada da sıvıyla birlikte salınan nefes (πνεῦμα), içeri girip çıkarken korkunç ve karşı konulmaz rüzgârlar üretir." Su "aşağı" denilen kısımlara (yani antipotlara) doğru geri çekildiğinde, akışlar Yer'in o diğer tarafındaki bölgelere akar ve sulamacıların kanallarını doldurması gibi onları doldururlar. Daha sonra, itki ters yönde olduğunda, akışlar bizim tarafımızdaki bölgeyi doldurur ve Yer'in içindeki kanallardan akarak yüzeydeki oyuklara ulaşır ve denizleri, gölleri, nehirleri ve pınarları oluştururlar. Oradan, uzun veya kısa yolculuklar yaptıktan sonra, bir kez daha Yer'in içine batarlar ve ana yarığa daha yüksek veya daha düşük bir seviyeden tekrar düşerler, ama her zaman çıktıkları noktanın altından. Her zaman Yer'in merkezine kadar inebilirler ama daha uzağa inemezler; zira yarığın merkezin ötesindeki kısmı, her iki taraftan gelen bir akış için yokuş yukarıdır.

Bu pasajla bizimki arasındaki benzerlikler sıklıkla dile getirilmiştir. *Phaidon*'da suların salınımı için önerilen tek neden, Olympiodoros'un¹¹⁶ ifadesiyle şudur: "Yer canlı bir varlıktır ve âdeta solur ve alıp verdiği soluklarla belirli gelgitlere neden olur." Yer

¹¹⁵ "Yer'in merkezinde taban yoktur ... Tüm bu pasaj boyunca her şeyin Yer'in merkezine düştüğünü aklımızda tutmamız gerekir. Suyun itkisi (ὁρμή) onu her seferinde merkezin ötesine geçirir, ama tekrar geri düşer ve bu böyle süresiz devam eder." (Burnet, *ad loc.*).

¹¹⁶ *Comment. in Phaed.*, s. 204, Finckh. Wyttenbach ad *Phaidon* 111e, Stoacı Athenodoros'un nefes alıp vermeye dayandırdığı gelgit açıklamasına (Strabon 3.7) ve Pomponius Mela 3.1.15'e atıf yapar: *neque adhuc satis cognitum*

soluk aldığında, “tüm nehirler birlikte yarığa akar ve sonra tekrar oradan dışarı akarlar,” tıpkı *Timaios*’ta bedeni çevreleyen havanın “bazen hunilerin üzerine doğru birlikte akarken, bazen hunilerin geri akması” gibi. Suyun birikerek yeraltı kanallarına aktığı yeryüzündeki oyuklar ile havanın toplanarak sulama sistemine geçtiği yutağın hunileri arasında gerçekten de tesadüfi olmayan bir benzerlik vardır.

81e-86a. Bedensel hastalıklar

Yaşlılık ve doğal ölümdaki normal çürüme seyrinin açıklamasına şimdi bir hastalık sınıflandırması eklenir. Neredeyse tüm Yunan tıbbının temel mefhumu, sağlığın bedenin nihai bileşenlerinin uygun bir dengesine veya orantılı bir karışımına bağlı olduğuydu. Okulların ayrıştığı nokta, bu nihai bileşenlerin ne olduğu sorusuydu. Pythagoras’ın genç çağdaşı Alkmaion’a göre bunlar zıt güçlerdir (δυνάμεις): sıcak ve soğuk, nemli ve kuru, acı ve tatlı ve diğerleri. Sağlık bir tür demokratik eşitlikle (ισονομία) sağlanır; hastalığa, bir zıddın diğerine karşı tek hâkimiyetini (μοναρχία) kurması neden olur. Alkmaion’un zıt çiftler listesinin belirsiz bir uzunlukta olduğu görülüyor; fakat Milet kozmolojisinin etkisi iki çifti özellikle öne çıkarmıştı: sıcak ve soğuk, nemli ve kuru. Bunların kendileri yılın mevsimleriyle ve tüm doğadaki yaşam döngüsüyle ilişkiliydi. Nitekim bitkilerin ve hayvanların yaşamı, yaz sıcağı ve kış soğuğu, yağışlı mevsim ve kuraklık zamanlarının dönüşümlü güçlerinin belirli bir dengesine bağlıdır.

Kos tıp okulu “güçler”in yerini sıvı maddelerle—ahlât (χυμοί)—değiştirdi.¹¹⁷ *Antik Tıp* üzerine incelemenin yazarı, felsefi önyargıların sanatına müdahalesine saldırarak, sıcak, soğuk, nemli ve kuru maddeler değil, sadece güçler olduğuna dikkat çeker; beden, güçlere veya özelliklere *sahip olan* belirli ahlâttan oluşur. Sağlık,

est anhelitune suo id mundus efficiat retractamque cum spiritu regerat undam undique, si, ut doctioribus placet, unum animal est.

¹¹⁷ Bkz. Hippokrates’in Loeb çevirisi, W. H. S. Jones, cilt 1, s. xlvı vdd.

güçlerin değil, bu maddelerin uyumlu karışımı veya dengesidir. Aristoteles'in Polybos'a atfettiği *İnsanın Doğası*'nda, ahlâtın dört adet olduğu bildirilir: kan, balgam, sarı safra ve kara safra (sevda). Bunlar, biraz yapayca, dört ana güçle ilişkilendirildi.

İtalyan ve Sicilya okulu farklı bir çizgi izledi. Empedokles'in sisteminde dört güç basitçe dört unsurla—ateş (sıcak), hava (soğuk), su (nemli), toprak (kuru)—özdeşleştirildi. Bu unsurlar, her şeyin olduğu gibi, bedenin bileşenleridir. Lokrisli Philistion bu temelde, aşağıdaki gibi özetlenen¹¹⁸ bir tıbbi teori geliştirdi:

Philistion, dört “formdan” (ἰδεῶν), yani unsurdan oluştuğumuzu kabul eder: ateş, hava, su, toprak. Bunların her birinin kendi gücü vardır: ateş sığağa, hava soğuga, su neme, toprak kuruluğa sahiptir. Hastalıklar, kabaca üç başlık altında toplanan çeşitli şekillerde ortaya çıkar. (1) Bazıları, sıcak veya soğugun fazla gelmesi veya sığanın çok zayıf ve kuvvetsiz olması durumunda, unsurlardan kaynaklanır. (2) Bazıları üç tür dış nedene bağlıdır: (a) yaralar; (b) aşırı sıcak, soğuk, vs.; (c) sığanın soğuga veya soğugun sığağa değişimi veya beslenmenin uygun-suz ve bozuk bir şeye değişimi. (3) Diğerleri bedeninin durumuna bağlıdır: Böylece, der Philistion, “tüm beden iyi nefes aldığı anda ve nefes engelsiz geçtiğinde sağlık olur; zira solunum sadece ağız ve burun deliklerinden değil, tüm bedende gerçekleşir...”

Philistion'un mesleğini Sirakuza'da icra ettiğine inanılır ve Platon onunla orada tanışmış olabilir.¹¹⁹ Onun daha sonraki hekimler tarafından bir “ikinci Hippokrates” olarak kabul edilen Euboiadaki Karystoslu Diokles'i etkilediği kesin gibi görünüyor. Diokles büyük ölçüde Atina'da hekimlik yaptı ve tıbbın tüm dallarında yazdı. Faal dönemi MÖ 400 ve 350 arasında konur. Diokles ve Platon arasındaki birçok mutabakat noktası, her ikisinin de Philistion'dan etkilendiği çıkarımını destekler. Diokles dört ahlâta

¹¹⁸ Wellmann, *Frag. d. Gr. Aerzte*, 110, Philistion, frag. 4.

¹¹⁹ Eğer Platon'un *İkinci Mektubu* sahih ise, bu Philistion'un II. Dionysios'a hekimlik ettiğini ima ediyor görünür ve Platon'un onunla tanışıklığını ortaya koyar.

aşına olmasına rağmen, ortak temel bunlar değil, Empedokles'in dört temel niteliğidir. Platon'un teorisinde, buna göre, ahlât ikincil bir rol oynar. Onun birinci hastalık sınıfı, birincil cisimlerden herhangi birinin fazlalığı, eksikliği veya yanlış yerleşiminden kaynaklanır. Platon diğer sınıfları ele alırken, unsurların katı figürlerini oluşturan üçgenlere ilişkin kendisine özgü üçgen öğretisini açıklamaya dâhil eder.¹²⁰

(1) Birincil cisimlerin fazlalığı veya eksikliği veya yanlış yerleşiminden kaynaklanan hastalıklar

Bu sınıf, Philistion'un üç sınıfından ilkinde karşılık gelir. Diokles¹²¹ de çoğu hastalığın "bedendeki unsurların ve bedeninin durumundaki anomali"den (Philistion'un solunum bozukluklarından kaynaklanan üçüncü sınıfı) kaynaklandığını savunmuştu.



[81e6] Hastalıkların neden olduğu kuşkusuz herkes için açıktır. [82a] Bedeni oluşturan dört tür olduğundan—toprak, ateş, su ve hava—bunların doğaya aykırı fazlalığı veya eksikliği veya kendilerine ait yerden yabancı bir yere göç etmeleri; veya yine, ateşin ve diğerlerinin birçok çeşidi olduğundan, herhangi bir beden parçasının uygun

¹²⁰ Tr.'un notlarına beşinci yüzyıl tıp teorilerine dair kanıt için başvurulmalıdır; fakat *Timaios*'un içeriğinin Platon'un kendi düşüncesini değil de o yüzyılın düşüncesini temsil ettiğine dair inancı Diokles'i nispeten pek dikkate almamasına yol açmıştır. Ona göre, "Philistion gibi insanların diyalogun tıbbi bölümündeki ana hususların tümünden sorumlu olması ve bu hususların doğal olarak Philolaos'un izinden gittiği en olası görüştür" (s. 599). Philolaos'a, Zenon'un, Empedokles'in ve Timaios'un "aşağı yukarı çağdaşı" denir ve Timaios'un "beşinci yüzyılın başlarında doğmuş olduğu düşünülmelidir" (s. 17). Böylece II. Dionysios'un saray hekimin, öğretisi itibarıyla, neredeyse Empedokles'in bir çağdaşı olduğu izlenimi verilir. Tıbbi otoriteler üzerine kendi notlarını Tr.'unkileri tamamlayıcı olarak alınmalıdır. Erken döneme, özellikle Pythagorasçı görüşlere dair topladığı tüm kanıtları tekrarlayanın bir faydası yoktur.

¹²¹ Act. 5.30.2.

olmayan bir çeşidi içine alması ve bu türden diğer tüm nedenler, bozukluklar ve hastalıklara yol açar. Zira çeşitlerden herhangi biri doğaya aykırı olarak meydana geldiğinde veya yer değiştirdiğinde, daha önce soğuk olan parçalar ısınır, [82b] kuru olanlar da nemli olur ve aynı şekilde hafif ve ağır olanlar ve hepsi her türlü değişime uğrar. İddiamız odur ki herhangi bir parçanın değişmeden, sağ salim kalmasının tek yolu, tektiplik ve uygun oran sürekli gözetilerek, aynı şeyin ona gelmesinin ve ondan ayrılmasının sağlanmasıdır; gelişinde veya gidişinde bu sınırları aşan herhangi bir unsur, çok çeşitli değişimlere, sayısız hastalık ve bozulmalara yol açacaktır.



(2) (İkincil) dokuların hastalıkları

Şimdi basit cisimlerden, bunların bir kısmından veya tamamından oluşan dokulara geçiyoruz. Bedenin bu ikincil bileşenleri, benzer parçalara sınırsız bölünebileceğine inanıldığından, “benzer parçalı” (homeomeri) maddeler olarak biliniyordu. Empedokles, kemik, kiriş, et ve kanın dört unsurun belirli oranlarından oluştuğunu öne süren ilk kişiydi. Kemik, örneğin, dört parça ateş, iki parça toprak, bir parça hava ve bir parça su içeriyordu. Kan ve et, dört unsurun tümünü eşit veya neredeyse eşit miktarlarda içeriyordu. Bu gelenekte kan, diğer üç “ahlât” ile eşit tutulmaz. Kan Empedokles’te fiziksel ruhun ve bilincin yeridir.

Platon, ilik, kemik, kiriş ve etin bileşimini daha önce (73b) tasvir etmişti; kan, doğrudan sindirilen besinlerden oluşur ve tüm dokuların beslenmesine uygun kısımlar içerir. Şimdi beslenmenin nasıl gerçekleştiğine dair bir şeyler söyler. Kiriş fibrinden, fibrin çıkarıldığında oluşan pıhtılaşmış kandan ise et üretilir.¹²² Kiriş ve et de eti kemiğe yapıştıran ve hem kemikleri hem de içerdikleri iliği besleyen yapışkan bir sıvı üretir. Birçok dokunun içinde inşa edildiği doğal düzen budur. Bazı noktalar Diokles’in embriyolojik gözlemleri tarafından önerilmiş olabilir:

¹²² *Fibrin*: kan pıhtısı lifi. –ç.n.

Embriyonun ilk belirgin oluşumu kırkuncı gün civarında gözlenir. Dokuz güne kadar kanlı çizgilerin izleri sürülebilir; on sekiz günde, içinde kalp atışının bulunduğu ete benzer pıhtılar ve bazı fibrinli oluşumlar görülebilir. Diokles'e göre, yirmi yedi günde, mukusa benzer bir zarda omurganın ve başın silik bir silueti görünür hâle gelir. Otuz altı günde tüm beden ilk kez ayırt edilir veya sonunda, dört gün daha ekleyerek, kırkuncı gün civarında. Empedokles embriyonun oldukça ayırt edilir hâle geldiği zamanlarla ilgili bu açıklamayı kabul eder.¹²³

Ancak Platon normal beslenme süreciyle ilgilenir ki bu sayede kandaki uygun maddeler yıpranan çeşitli dokulara takviye edilir ve onları onarır.¹²⁴ Platon'un ikinci sınıfına giren hastalıklar, bu sürecin doğal olmayan bir şekilde tersine çevrilmesinden kaynaklanır: Etin parçalanmasından başlar ve bu da bozuk maddeleri kana geri salar. Bunlar, zararlı ahlâta, çeşitli safra ve balgam türlerine yol açar. Sonunda, sorun daha derine inebilir ve kemikleri ve ilikteki yaşamın yuvasını etkileyebilir. Herhangi bir tıp yazarının, beslenmenin normal seyrinin tersine çevrilmesi mefhumunu özel bir hastalık sınıfının nedeni olarak formüle ettiğine dair kanıt bulamıyorum. Sadece Philolaos'un safra, kan ve balgamı hastalıkların kaynağı saydığı ve safrayı (eğer varsa) "faydasız" bir madde olarak gördüğüne dair Taylor (s. 592) tarafından alıntılan bir tanıklık vardır. Ama bu muğlaktır ve bir sonuç çıkarmamıza imkân tanımaz: Kan, diğer ahlâtle eşit tutulmuş gibi görünüyor ve zaten tüm tıbbi öğreti, bazı hastalıkları ahlâtın yanlış davranışlarıyla ilişkilendirmiştir. Platon'un tersine çevrilme mefhumu, normal beslenmeden kaynaklanan büyümeye (αὔξησις) karşıtlık ve çürüme (tükenme, φθίσις) karşıt süreciyle ilişkili görünmektedir. 81b-e'de, büyümenin doğal seyrini ve ardından, hastalığın

¹²³ Oribasios 3.78 = Diokles, frag. 175, Wellmann.

¹²⁴ Beslenmeye dair bu açıklamanın, 73b vdd.da, muhtelif dokuların *bileşimine* dair daha önceki tasvirle tutarsız olduğunu göremiyorum. Her nasıl olmuş olurlarsa olsunlar, hepsi de nihai olarak kanla beslenmelidir.

müdahalesi olmadan, yaşlılığın çürümesinin izini sürdü. Çürüme, üçgenlerin kaçınılmaz yıpranması ve parçalanmasından kaynaklanıyordu. Burada, büyümeyi teşvik etmesi gereken akımın geriye doğru akmaya zorladığı anormal, hastalıklı bozulma ile ilgileniyoruz. “Oluşum”un (γένεσις) tersi çürüme veya bozulmadır (φθορά).



[82b8] Yine, doğada ikincil oluşumlar var olduğundan, [82c] dikkatli bir inceleme, ikinci bir hastalık sınıfını ayırt edecektir. İlik, kemik, et ve kirış az önce sayılan cisimlerden ve kan da farklı bir şekilde de olsa aynı cisimlerden oluştuğundan, onları etkileyen hastalıkların çoğu, daha önce belirtilenlerle aynı şekilde ortaya çıkar, fakat en ciddi olanları bu yapıların bozulması biçimini alır ve bu da bunların oluşum süreci tersine çevrildiğinde ortaya çıkar.

Doğal süreçte et ve kirışler kandan meydana gelir—kirış fibrinden (zira akrabadırlar), [82d] et ise fibrin çıkarıldığında oluşan pıhtılardan.¹²⁵ Yine kirışlerden ve etten, eti kemiklerin yapısına yapıştıran ve aynı zamanda iliği çevreleyen kemiğin büyümesini besleyen yapışkan ve yağlı madde çıkar; aynı zamanda en pürüzsüz ve en kaygan türdeki üçgenlerden oluşan en saf kısım, kemiklerin sıkı dokusundan süzülür ve onlardan damlalar hâlinde damıtılırken iliği sular. [82e] Birçok yapı bu sırayla oluştuğunda, sonuç genel olarak sağlıklıdır.

Bu sıra tersine döndüğünde, hastalık gelir. Zira et çürüdüğünde ve çürüyen parçalarını damarlara geri verdiğinde, damarlar da o zaman hava ile birlikte her türden çok miktarda kanla dolar; bu, çeşitli renk ve acılıkların yanı sıra asitli ve tuzlu niteliklere sahiptir ve her türden

¹²⁵ Canlı bedendeki hangi failin fibrinsiz kanın et olarak pıhtılaşmasına yol açtığı açıklanmaz. “İçteki doğal ısı” olabilir zira ölü bedendeki kan soğuk olduğunda fibrinsiz kan sıvı kalır (85d). Bu, Diokles’in Empedokles ile paylaştığı sanılan görüşle uyumludur: Erkek embriyo dışıdan daha çabuk oluşur, çünkü erkek rahmin sağ (daha sıcak) tarafındadır. Diokles ayrıca aşırı ısınmanın (ζέσις) kanı *ko-yulaştırdığına* ve böylece damarları tıkayıp hazımsızlığa yol açtığına inanıyordu. Wellmann, P.-W. Real Encycl., s.v. Diokles, 805-6.

safra, serum ve balgam üretir. Tüm bu aksi ve bozuk ifrazat, her şeyden önce bizzat kanı mahveder [83a] ve bundan böyle bedene kendilerinden bir besin sağlamazlar, artık doğal dolaşım sırasını gözetmeden damarlar yoluyla her yere taşınırlar. Birbirlerinden bir fayda sağlayamadıkları için kendi aralarında kavga ederler ve bedende düzenini koruyan ve görev yerinde kalan ne varsa, onlarla savaşır ve böylece mahvı ve çürümeyi yayarlar.



Platon'un, ahlât fizyolojisindeki temel maddelerden ikisi olan safra ve balgamı, etin çürümesinin hastalıklı ürünleri olarak kabul ettiği görülecektir.¹²⁶ Sıradaki paragraflar, bilinen çeşitli safra ve balgam türlerinin nasıl bu şekilde üretildiğini biraz ayrıntılı olarak tasvir eder. Burada, Hippokrates'in öğrencisi Koslu Deksippos'un öğretisi ile bazı benzerlikler vardır: Deksippos, balgam ve safrayı besinin gereksiz ürünleri olarak kabul etmiş ve bu iki ahlâtın kanla karışımının (ki buna göre kan renk değiştirir), dört türün—beyaz balgam, kan rengi balgam, sarı safra ve kara safra—ortaya çıkmasına neden olduğunu savunmuştur.¹²⁷ Fakat Wellmann, Platon'un ahlât teorisinin muhtemelen ahlâtın "içteki doğal ısının" damarlardaki besin üzerindeki etkisiyle üretildiğini savunan Philistion ve Diokles'e dayandığına inanır. Kan, bunların normal oranlarda olan karışımıdır; safra aşırı ısıdan, balgam aşırı soğuktan kaynaklanır. Bu nedenle safra iltihaplanmaya ve balgam (*Timaios* 85b'de olduğu gibi) nezleye neden olur.¹²⁸



[83a5] Şimdi, çürüyen et çok önce oluşmuşsa, sindirime direnir: Uzun süre yanmaya maruz kalmaktan kararır ve iyice aşındığı için acılaştığından, [83b] bedenin henüz bozulmamış herhangi bir kıs-

¹²⁶ Krş. Tim. Locr. 102c, $\chiολᾶς γὰρ αἱ γενέσεις καὶ φλέγματος ἐνθὲνδε χυμοὶ τε νοσώδεις καὶ ὑγρῶν σάψις...$

¹²⁷ Wellmann, *Fr. d. Gr. Aerzte*, s. 75.

¹²⁸ Wellmann, P.-W. Real Encycl. içinde, s.v. Diokles, 803.

mına saldırısında tehlikelidir. Bazen, acı madde seyreldiğinde, kara renkteki acılığın yerini asitlik alır. Bazen yine acılık kana bulandı-
ğında daha kırmızı bir renk alır ve karanın bu kırmızılıkla karışımı
ona “safralı” bir renk verir.¹²⁹ Veya yine iltihap ateşiyle çürüyen et
yeni oluşmuşsa, sarı bir renk acılıkla birleşebilir. Tüm bunlara or-
tak bir isim olarak “safra,” ya hekimler tarafından [83c] veya belki
de birbirine benzemeyen birçok şeye bakma ve onların hepsinde
bir ismi hak eden tek bir türü görme kabiliyetine sahip biri tarafın-
dan verilmiştir. Bahsedilen muhtelif safra türleri¹³⁰ ise kendi özgül
renkleriyle tanımlanır.

Kara ve asitli safranin serumu (zararsız bir lenf olan kan serumu-
nun aksine), ısıнын etkisiyle tuzlu bir nitelikte birleştiğinde tehlikeli-
dir; buna asitli balgam denir. Yine yeni ve narin etin havanın eşlik et-
tiği çürümesinden kaynaklanan ürün de vardır.¹³¹ [83d] Bu, hava ile
şişirilir ve nemle sarılır ve böylece kabarcıklar oluşur: Bu kabarcıklar
tek tek görülemeyecek kadar küçüktür ama kütle olarak görünür hâle
gelir, zira bu şekilde oluşan köpük onları beyaz renkte gösterir. Tüm
bu narin etin hava ile birlikte çürümesine beyaz balgam deriz. Ayrıca
yeni oluşan balgamın kendisinde de bir lenf, yani ter, gözyaşı [83e] ve
günlük olarak atılan diğer tüm akışkan maddeler vardır.

¹²⁹ χολῳδες okuması, Wellmann, *Fr. d. Gr. Aerzte*, s. 75, not 4'te alıntılanan pasajlarda, özellikle Deksippos hakkındaki tanıklıkta, ξανθὴ için μέλαινα χολή yerine, τὰ χολῳδῆ kullanımıyla desteklenir: [ὅταν δέ, φ(ησιν), ἡ χολή τ]ῷ αἵματι [ἐπιμειχθῇ, γι(νεται) τὰ] λεγόμενα χολῳδ[η... Bu durumda alternatif χολῳδες okumasının, safranin bir sınıfına “safralı” demenin saçma olduğunu düşünmüş birine bağlanarak açıklanabilir. Platon karaciğer tarafından sergilenen χολῳδῆ χρώματα'dan (“safralı renkler”) o organın içerdiği acılıkla ilişkili olarak zaten bahsetmişti. Benzer şekilde kirazlar beyaz, kara ve kiraz renkli olarak sınıflandırılabilir.

¹³⁰ Yani yukarıda tasvir edilen üç tür: kara, “safralı,” sarı. Karşıtlık cinsin ismi olarak “safra” ile türler (εἶδη) için olan bu üç isim arasındadır. τὰ ἄλλα cinse *karşıt olarak* türler anlamına gelir; yoksa adı verilenlerin dışında *başka* türler olduğu anlamına değil. Apolloniali Diogenes ve çağdaşlarının, ten rengini mizaçla ilgili ahlâtın bir işareti ve mukabil hastalıkların bir belirtisi olarak oldukça vurguladıkları söylenir (*Vörs.* 51A, 29a).

¹³¹ 84e'de açıklandığı gibi, etin çürümesiyle bedenin içinde hava üretilir. Ayrıca krş. 82e3.

Tüm bunlar, kanın, yiyecek ve içeceklerden doğal yoldan yenilenmek yerine, artışı doğanın yerleşik âdetine aykırı¹³² olarak karşı taraftan aldığı anda, hastalık üreten etkenler hâline gelir.



Bir sonraki paragraf, normal sürecin bu tersine çevrilmesine bağlı hastalıkların tasvirine geri döner. Yukarıda bahsedilen etin tekrar kanın içine çürümesi, eti kemiğe bağlayan ve kemiği ve iliği besleyen sıvının daha kökleşmiş bozulmasından daha az vahimdir. Bunun ötesinde yine, bizzat kemiklerin ve son olarak iliğin hastalıkları yatar.



[83e5] Şimdi, çeşitli et türleri hastalıklar tarafından ayrıştırıldığında, kökleri sağlam kaldığı sürece, hasarın sadece yarısı gerçekleşir, zira et hâlâ kolay iyileşmeye izin verir. [84a] Fakat eti kemiğe bağlayan şey hastalandığında ve et ve kirişlerden¹³³ ayrılan akış artık kemiği beslemeye ve eti kemiğe bağlamaya hizmet etmediğinde, yağlı, pürüzsüz ve yapışkan olmak yerine, pürüzlü ve tuzlu bir hâl aldığı anda, sağlıklı bir yaşam tarzı ile kurduğunda, bu şekilde etkilenen tüm madde kemiklerden döküldükçe tekrar yukarı etin ve kirişlerin içine¹³⁴ ufalanır; [84b] et ise, köklerinden onunla birlikte dökülerek, kirişleri çıplak ve tuzlu suyla dolu bırakır ve kendisi, daha önce tasvir edilen¹³⁵ bozuklukları ağırlaştırmak için tekrar kanın akışına düşer.

¹³² παρὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους: “doğanın yasalarına aykırı” yanlış bir çeviridir. Kastedilen tek şey kanı sağlıklı bir şekilde oluşturan olağan ve normal süreçtir.

¹³³ καὶ μηκέτι αὖ τὸ ἐξ ἐκείνων νᾶμα (αἷμα, codd.: ἄμα St.) καὶ νεύρων ἀποχωρίζομενον olarak okuyorum. αἷμα kesinlikle sahih değildir ve νᾶμα Stallbaum’un ἄμα’sından daha anlamlıdır. 82d’de sıvının kemiklerden damladığı ve iliği suladığı söylenmişti.

¹³⁴ ὑπὸ, sadece “altında” değil, “yukarı içine.” Doğal hareket—sıvının kirişlerden ve etten aşağı kemiklerin üzerine salgılanması—tersine çevrilir.

¹³⁵ 82e-83a’da. Etin çürümesiyle kanın bozulması sonucunda meydana gelen daha yüzeysel hastalıklar, sıvının bu daha köklü etkilenimleriyle takviye edilir.

Bedenin bu etkilenimleri ne kadar ağır olsa da daha derine inen ve etin yoğunluğu kemiğin yeterince hava almasına izin vermediğinde meydana gelenler daha da vahimdir. Küflenme nedeniyle kemik aşırı ısınır ve kangren olur; artık uygun yiyeceğini almayarak, [84c] tam tersine gider ve tekrar besleyici sıvıya ufalanır; ve bu yine ete ve et kana düşer, böylece daha önce bahsedilen kısımların tüm hastalıklarını¹³⁶ daha şiddetli hâle getirir.

Son olarak, en umutsuz vaka, iliğin özünün bir eksiklik veya fazlalık nedeniyle hastalanmasıdır. Bu, en vahim ve ölümcül rahatsızlıklara neden olur, çünkü bedenın tüm özü geriye doğru akmaya zorlanır.



(3) (a) Nefes (b) balgam, (c) safradan kaynaklanan hastalıklar. Hummalar

Son kısım, balgam ve safranın normal sürecin tersine çevrilmesinde yatan kökenini tasvir etti fakat belirli bir hastalığın adı verilmedi. Şimdi tanıtilen üçüncü sınıf, solunumun tıkanması veya beden içinde hastalıklı hava oluşumunun yanı sıra iki zararlı ahlâttan kaynaklanan hastalık gruplarını içerir.



[84c8] Üçüncü bir hastalık sınıfının üç şekilde meydana geldiği düşünülmelidir: [84d] (a) nefesten, (b) balgamdan veya (c) safradan.

(a) Görevi bedene nefes dağıtmak olan akciğer, akıntılarla tıkanarak açık geçitler sağlamadığında, nefes bazı bölgelere ulaşamaz ve serinleme yetersizliğinden onların çürümelerine neden olur; bazı bölgelere de çok fazlası geçer ve buralarda damarlara nüfuz eder ve onları büker, bedeni çözer ve merkezdeki engele ulaştığında durdurulur. [84e] Çoğu zaman fazla miktarda terin eşlik ettiği sayısız ağırlı rahatsızlık bunlardan kaynaklanır.

¹³⁶ τῶν πρόσθεν (τραχύτερα değil, τὰ νοσήματα tarafından gerektirilir): et, kirşler ve yapışkan sıvı. Kemiklerin bozulması, kana kadar geri giderek, daha az kökklü hastalıkların tümünü ağırlaştırır; tıpkı, bir önceki paragrafta, yapışkan sıvının τὰ πρόσθεν ῥηθέντα νοσήματα'yı ("daha önce tasvir edilen hastalıkları," b3) ağırlaştırması gibi.

Çoğu zaman da et ayrıştığında,¹³⁷ bedenin içinde hava oluşur ve dışarı çıkamayarak, dışarıdan gelen nefesin verdiği ağrıların aynılarına neden olur. Bunlar, kirişler ve oradaki küçük damarların¹³⁸ etrafında toplanan ve şişen hava, sırttaki tendonları ve onlara bağlı kirişleri geriye doğru gerdirdiğinde en şiddetlidir. Rahatsızlıklar elbette bu şekilde üretilen gerilimden isimlerini alırlar: tetanos ve opistotonus. Bir tedavi zordur; nitekim bu tür vakaları çoğunlukla ardından gelen hummalar rahatlatır.



Yukarıdaki paragrafın ilk kısmının özellikle akciğer iltihabına atıf yaptığı açıktır.¹³⁹ Bunun nedenlerine dair Platon'un açıklamasının Karystoslu Diokles ile uyuşması, her ikisinin de Lokrisli Philistion'a dayandığı çıkarımına bir kez daha işaret eder, zira Philistion'a göre, üçüncü hastalık sınıfı solunumun tıkanmasından kaynaklanır (yukarıda s. 446). Tetanos dâhil ikinci grup, çürüyen etin bir ürünü olarak bedende hava oluşumuna bağlanır. Platon'un öğretisi Diokles ile yine bazı çarpıcı noktalarda uyuşur. Bu tür rahatsızlıkların, ardından gelen hummalar tarafından rahatlatıldığına dair son söz, Hippokrates, *Aforizmalar* 4.57'de (4.522L) tekrarlanır.



[85a] (b) Beyaz balgam, durdurulduğunda, kabarcıklardaki hava nede- niyle tehlikelidir; fakat bedenin yüzeyine bir çıkış bulursa daha hafiftir

¹³⁷ διακριθείσης, “parçalandığında,” krş. διακρινομένης τῆς σαρκός, 83e. Böylece A.-H. Krş. 82e, 83c, d.

¹³⁸ Bu, başın etrafındaki küçük damarlar (77e) ve kafatasının tabanındaki kirişlere mi (75d) atıf yapıyor? ταύτη muhtemelen omuzların muhiti anlamına gelmelidir, zira anlamını ἐπίτονοι'dan alır ve bunlar da sırtı bir gemi direğinin arka yaka gergileri gibi dik tuttuğu varsayılan tendonlar veya kirişler anlamına geliyor görünür. Wellmann (s. 11), *Anec. Med.* 7.544'ten, tüm antik hekimlerin opistotonusun τὰ ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πεφυκότα νεῦρα'nın (beyinden uzanan *neura*) yapışkan ahlâtle dolmasından kaynaklandığı ve ψυχικὸν πνεῦμα'nın (ruhsal *pneuma*) bunlara çarparak kasılmalarına neden olduğu yönündeki açıklamayı alıntılar. Fakat buradaki νεῦρα'nın anlamı şüpheli görünmektedir.

¹³⁹ Martin 2, 355. Wellmann, *Fr. d. Gr. Aerzte* 9, 76.

ama yine de beyaz kabartılar ve benzer hastalıklar yaratarak bedenın görünüşünü bozar. Kara safra (sevda) ile karıştırıldığında ve baştaki ilâhî dönüşlere onları bozacak şekilde yayıldığında, nöbet uykuda gelirse nispeten hafiftir [85b] ama uyanıkken kurtulmak daha zordur. Bu, kutsal parçanın bir hastalığı olarak, “kutsal hastalık” adını hak eder. Asitli ve tuzlu balgam, akıntı ile oluşan tüm rahatsızlıkların kaynağıdır; akıntının yöneldiğı muhtelif bölgelere göre birçok farklı isim almıştır.



Platon, *Kutsal Hastalık Üzerine* (epilepsi/sara) incelemesinin yazarıyla hemfikirdir: Bu, beyni etkileyen ve balgamın neden olduğı bir hastalıktır. Platon (veya dayandığı kaynak) buna bir miktar kara safra da ekler. Ayrıca “kutsal hastalık” isminin kullanımını da savunur fakat Hippokratesçi yazarın eleştirdiğı—hastalığın doğaüstü nedenlerden kaynaklandığı yönündeki—gerekçelere dayanmaz.¹⁴⁰ Praksagoras ve Diokles, epilepsiyi “kalın arter”de balgamlı ahlâtın oluşumuna bağlamıştı. Bunlar, *pneuma*’nın (nefes) kalpten geçişini engelleyen ve böylece bedende titreme ve spazm oluşturan kabarcıklar oluşturur.¹⁴¹



[85b5] (c) Bedenin herhangi bir parçasının iltihaplanması—ki yandığı ya da “alevlendiğı” için böyle denir—tamamen safradan kaynaklanır.¹⁴² Safra dışı doğru bir hava deliğı bulursa, kaynaması çeşitli türlerde kabartılar çıkarır; [85c] içte kapalı kalırsa, birçok iltihaplı hastalığa neden olur. En kötüsü, safranın saf kanla karışması ve fibrinin uygun düzenini bozmasıdır. Bu madde, kanda uygun bir incelik ve koyuluk oranını korumak için kanın geneline dağıtılır ki böylece ne ısı onu bedenın gözenekli dokusundan dışarı akacak kadar sıvı-

¹⁴⁰ Wellmann, a.g.e. 26 vdd. Ayrıca bkz. Tr.’un notu, s. 602.

¹⁴¹ Diokles, frag. 651, Wellmann.

¹⁴² φλέγμα (balgam) ve φλέγεσθαι (alevlenmek) arasındaki etimolojik akrabalığa rağmen, (Platon’un soğuk saydığı) balgamdan değil. Polybos *de nat. hom.*da balgamı en soğuk unsur olan havayla, sarı safrayı ısıyla, kara safrayı kurulukla ilişkilendirir.

laştırsın ne de aşırı yoğunluğu onu damarlarda hızlı dolaşım için çok yavaş kılsın. [85d] Fibrin, doğasının bileşimi ile uygun oranı korur; ölümden sonra bile kan soğurken, fibrin toplanırsa kanın geri kalanının tümü sıvılaşır; oysa fibrin bırakılırsa çevredeki soğukluğun yardımıyla kanı hızla pıhtılaştırır. Kandaki fibrinin etkisi böyle olduğundan, kökeni eski kan olan ve şimdi etten tekrar kana çözünen safra, önce küçük miktarlarda sıcak ve sıvı olarak kana girdiğinde, [85e] fibrinin etkisiyle pıhtılaşır; ve bu olurken ve doğal ısı söndürülürken, içte üşüme ve titremeye yol açar. Ancak safra daha fazla içe akarken, kendi sıcaklığıyla fibrine baskın gelir ve kaynayarak onu şiddetle sarı-sıp düzensizliğe sokar ve sonuna kadar baskın gelecek kadar güçlü çıkarsa, iliğin özüne nüfuz eder ve onu tüketerek ruhu oradaki bağlarından kurtarır ve onu özgür kılar. Akış daha zayıf olduğunda ve beden çözünmeye karşı direndiğinde, safranın kendisi yenik düşer; o zaman ya bedeninin tüm yüzeyinden dışarı atılır ya da damarlar yoluyla alt veya üst karna itildikten, bedenden iç savaştaki bir kentten sürgün gibi atıldıktan sonra [86a] ishale, dizanteriye ve tüm bu tür rahatsızlıklara yol açar.

Beden esasen ateşin fazlalığından ötürü hastalandığında, sürekli yangılar ve hummalar üretir; havanın fazlalığı günlük hummalara neden olur; suyun fazlalığı, su havadan veya ateşten daha miskin olduğu için üç gün hummasına. Dördü arasında en miskin olan toprağın fazlalığı, arınmak için dört kat zaman alır ve kurtulması zor olan dört gün hummalarını üretir.¹⁴³



Hummalarla ilgili son paragrafın, önceki safradan kaynaklanan hastalık tasviriyle hiçbir bağlantısı yoktur. Daha çok, yukarıda (82a) dört birincil cisimden birinin fazlalığı veya eksikliğine atfedilen birinci hastalık sınıfına aittir. Wellmann,¹⁴⁴ Galenos'un bir ifadesinden, Diokles'in aralıklı hummalar için yalnızca kısa dönemleri (dört güne kadar) bildiğini ve her tür hummanın dört ana ahlattan birinin bozukluğundan kaynaklandığını düşündüğü ve bu öğretinin,

¹⁴³ Üç gün (tersian) humması toplam 48 saat, dört gün (kuartan) humması toplam 72 saat sürer. –ç.n.

¹⁴⁴ A.g.e. 92.

Platon'un burada takip ettiği, Philistion'un bir gelişimi olduğu sonucunu çıkarır. Diokles için çıkarımla aşağıdaki şemayı oluşturur:

Ateş	Su	Hava	Toprak
sıcak	nemli	soğuk	kuru
sarı safra	kan	balgam	kara safra
sürekli humma	üç gün humması	günlük humma	dört gün humması

Platon'un, kendi sisteminde kanın diğerleriyle eşit sayılmadığı ahlâtı işin içine katmadığı görülecektir.

86b-87b. Kusurlu bedensel yapı ve kötü yetiştirmeden kaynaklanan Ruhtaki hastalık

Sırada kökeni beden kusurlu bir kalıtsal yapısına veya gençlikte kötü bir yetiştirme tarzına sürülebilecek ruh hastalıkları vardır. Platon burada erdemsizliğe bir eğilim üreten kötü bir fiziğin başlangıçtaki dezavantajlarını vurgular ve bu konuyu, her zaman savunduğu, kimsenin isteyerek (veya bilerek) kötü olmadığına dair Sokratesçi öğretiyi ilişkilendirir. Taylor, bu düsturun burada açıklanmasının, “Sokrates, Platon, Aristoteles ve tıptan değil de etikten konuşurken Timaios’un kendisinin ısrar etmeye istekli olduğu ahlaki sorumluluk gerçeğini savuşturduğunu” bulur. Timaios’un, yalnızca Platon ve diğerleriyle çelişmekle kalmayıp yaratılmış tanrılara verilen daha önceki talimatlarla—“ölümlü canlının kendi başına yol açtığı kötülükler dışında, onu asil ve iyi bir şekilde yönlendirme” (42e)—“oldukça bağdaşmaz” bir görüş dile getirdiğini düşünür. Taylor, Platon’un kasten ve “kibar bir ironi” ile Timaios’un “kendisini ele vermesini” sağladığı sonucuna varır. Bu, yaratıcısının [= Platon] ona “apaçık bir şekilde kendi içinde tutarsız” ve onun başka yerlerde söylediği her şeyle bağdaşmaz bir görüş atfettiği hayali bir karaktere [= Timaios] yönelik tuhaf bir tavır gibi görünüyor. Archer-Hind, öte yandan, Platon’un erdemsizliği ruhun istemsiz bir etkilenimi olarak görmesinin, “sisteminin çeşitli parçalarının ne kadar takdire şayan bir şekilde

birbirine uyduğunu çok iyi gösterdiğini” ve yorumcunun *Devlet*’teki beyanının—“sorumluluk tanrıya değil, seçimi yapana aittir”—kimsenin isteyerek kötü olmadığı düsturuyla tutarsız olmamakla kalmadığını, kaçınılmaz olarak bu düsturda ima edildiğini savunur. Bu görüş ayrılığı göz önüne alındığında, Platon’un burada gerçekte ne söylediğini dikkatlice düşünmek önemlidir. Taylor’un pasajımızda keşfettiği “belirlenimcilik,” Platon’un ateizmin ve ahlaksızlığın kökü olarak gördüğü materyalist dünya görüşünün son sonucuydu. Epikuros bile böyle bir sonuçtan kaçındı ve özgür irade için fiziksel bir temel icat etti. Platon’un böyle bir belirlenimciliği kendisinin kabul etmesi ya da onu beşinci yüzyıla ait bir Pythagorasçıya atfetmesi, son derecede olanaksızdır.



[86b] Bedensel bozuklukların ortaya çıkma şekli böyledir; ruhsal bozukluklar ise bedensel durumdan ötürü şu şekilde ortaya çıkar. Akılsızlığın ruhsal bozukluk olduğu kabul edilecektir ve akılsızlığın biri delilik, diğeri aptallık olmak üzere iki türü vardır. Buna göre, bunlardan herhangi birine neden olan bir etkilenim bozukluk olarak adlandırılmalı ve ruh için en vahim bozukluklar arasında aşırıya kaçan hazlar ve acılar sayılmalıdır. Zira bir insan aşırı keyifliyse ya da acının etkisiyle tersiyse, [86c] birine tutunmak ya da diğerinden kaçmak için aşırı bir aceleyle ne doğru görebilir ne de duyabilir; kudurmuş bir hâldedir ve akıl yürütme kapasitesi en düşük seviyededir. Dahası, birinin ilğindeki tohum, tıpkı bir ağacın uygun ölçüden fazla meyve vermesi gibi, çok ve akışkan olduğunda, arzularında ve tatminlerinde, her seferinde (?) ¹⁴⁵ şiddetli doğum sancılarıyla ve aynı derecede şiddetli hazlarla dolar; yaşamının büyük bir bölümünde bu yoğun hazlar ve acılarla deliye

¹⁴⁵ καθ’ ἑκάστων zor: “des douleurs très grandes chacune en particulier” (Martin); *in jeder Beziehung* (Muller); “from time to time” (A.-H.); *immer wieder* (Apelt); “many a specific pang” (Tr.); *a parte a parte* e nei desideri e negli effetti loro (Fraccaroli). İfade Platon’da normal olarak “ayrı ayrı” ya da “münferiden” anlamına gelir: 49b4’te olduğu gibi, μάλλον ἢ καὶ ἅπαντα καθ’ ἑκάστων τε, 26c6, μὴ μόνον ἐν κεφαλαίοις ἀλλ’ ὥσπερ ἤκουσα καθ’ ἑκάστων (“ayrıtılı”).

döner [86d] ve ruhu beden tarafından hasta ve aklını yitirmiş kılındığında, genellikle hasta değil, kasten kötü olarak kabul edilir. Fakat hakikat şu ki cinsel ölçsüzlük, büyük ölçüde, kemiklerin gözenekliliği nedeniyle bedeni nemi ile dolduran tek bir maddenin¹⁴⁶ durumundan kaynaklanan bir ruhsal bozukluktur. Aslında, kabaca konuşmak gerekirse, hazda nefsin hâkim olamama denilen her şey için, bunun—sanki insanlar isteyerek kötüymüş gibi—haklı bir suçlama yapılmadığını söyleyebiliriz. [86e] Hiç kimse isteyerek kötü değildir; kötü biri bazı kusurlu beden alışkanlıkları ve cahilce yetiştirme nedeniyle kötü olur ki bunlar her insana istemsiz gelen menfur şeylerdir.

Yine, acılar söz konusu olduğunda, ruh aynı şekilde bedenden çok fazla kötülük edinir. Asitli ve tuzlu balgamlar veya acı ve safralı ahlât bedende dolaşıp çıkış bulamayınca, [87a] içeride hapsolür ve kendilerinden çıkan buharı ruhun hareketiyle karıştırarak birbirlerine karıştırır ve böylece ruhta, şiddet ve kapsam olarak büyük ya da küçük, her türlü bozukluğa neden olurlar.¹⁴⁷ Ruhun üç yerine ulaşarak, münferiden işgal ettikleri bölgeye göre, her türlü huysuzluk ve umutsuzluk, cüretkârlık ve korkaklık, unutkanlık ve [zihinsel] donukluk yaratırlar.¹⁴⁸

Tüm bunların yanı sıra, [87b] böyle kötü bir yapıya sahip insanlar kötü rejimli kentlerde yaşadığında ve hem kamusal hem de özel alanda aynı derecede kötü konuşmalar yapıldığında¹⁴⁹ ve ayrıca bunlara pan-

¹⁴⁶ Kemiklerin sızdırmamak ve uygun kıvamda tutmak için yeterince yoğun olmadığı ilik ya da iliğin tohumu oluşturan kısmı. Böylece A.-H. Bu kelimeler τὸ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται'yı (c4) tekrarlarlarken, Tr.'un neden kastedilen maddenin "açıkça" μυελός (ilik) değil, kemikler olduğunu söylediğini (s. 616) anlamam mümkün değil. 82d'de iliğin kemiğin yoğun dokusundan damla damla süzülen sıvıyla beslendiğini öğrenmiştik. Eğer kemikler fazla gözenekliyse, ilik çok fazla sıvı alacak ve daha sonra tasvir edilecek (91a) kanaldan gayet serbestçe kaçacaktır.

¹⁴⁷ Bu ahlâttan çıkan buharlar öğretisine Philistion ve Diokles'in sahip olduğu tahmin edilir. Bkz. Wellmann, *Fr. d. Gr. Aerzte*, s. 78. Krş. 85a'da balgam ve kara safranın ruhun devirlerine karışımıyla yol açılan ve epilepsiye yol açan karışıklık.

¹⁴⁸ Uyuşukluğun balgamdan kaynaklandığı evrensel bir öğretiydi. Wellmann, a.g.e. 80¹.

¹⁴⁹ ὅταν οὕτως κακῶς παγέντων (ῶσι) πολιτεῖαι κακαὶ olarak anlıyorum. κατὰ πόλεις genellikle çevirmenler tarafından ya göz ardı edilir ya da "kentlerde"

zehir olacak hiçbir çalışma gençlikten itibaren takip edilmediğinde, kötü olan herkes işte böyle, tamamen istemsiz olarak, iki nedenden dolayı kötü olur.¹⁵⁰ Bunların suçu, çocuklardan ziyade ebeveynlere¹⁵¹ ve yetiştirilenlerden ziyade yetiştirenlere düşmelidir; yine de kişi, yetiştirme, uğraşlar ve çalışma yoluyla, kötülükten kaçmak ve onun karşısını elde etmek için elinden gelen tüm çabayı göstermelidir.



Yukarıdaki kısmın içeriği, beden ve ruh arasındaki herhangi bir orantısızlığı düzeltmek için çarelerin yanı sıra ilâhî parçanın görevi için yönetici olarak eğitilmesini öneren aşağıdaki iki kısmın ışığı altında değerlendirilmelidir. Fakat buraya kadar anlatılanları burada özetlemek yerinde olacaktır.

Bu kısım, “ruhsal bozuklukların” nasıl “bedensel durumdan kaynaklandığını” tasvir etmeye koyulur. Ruh ve beden bileşik canlıda birleştiğinde, her birinin diğerinde bozukluk oluşturabileceği burada ve aşağıda kabul edilir: yoğun düşünsel faaliyet sağlığı mahvedebilir veya iri ve çok güçlü bir beden yapısı, menfaatlerini zihinsel donukluk ve aptallığa neden olacak kadar kendini gösterebilir (88a-b). Bedensel hastalıkların daha önceki ele alınışından sonra, burada kökenleri bedeninin durumunda yatan ruhun bozukluklarına geçmek doğaldır. *Tüm* ruhsal bozuklukların *yalnızca* be-

diye çevrilir. Bu anlamda ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ ifadesine hiçbir şey katmaz. λόγοι κατὰ πόλεις ifadesinin “(bu tür) kentlerle uyumlu olan konuşmalar” anlamına geldiğini öneriyorum. Bu, λόγοι’ a (“konuşmalar”) gerekli görünen ὁμοίως κακοῖ’ un (“aynı derecede kötü”) eşdeğerini sağlar. πόλεις’tan önce τὰς’ in ihmalı belirli tanım edatını şiirsel serbestlikle ele alan bu diyalogun üslubunda sakıncasızdır.

¹⁵⁰ İki neden, bir sonraki cümlede ve 86e’de διὰ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ifadesinde ima edildiği gibi, ebeveynlerden miras alınan kusurlu bedensel yapı ve kötü yetiştirilmedir.

¹⁵¹ *Yasalar* 775d: Bir adam tüm yaşamı boyunca ve özellikle de çocuk sahibi olurken, bedensel bozukluk veya şiddet [= *hubris*] ve adaletsizlik içeren bir eylemde bulunmamak için dikkatli olmalıdır; zira bunları kaçınılmaz olarak çocuklarının ruhlarına ve bedenlerine nakşedecektir.

densel durumlardan kaynaklandığı söylenmez. Ardından, “akılsızlığın” (ἄνοια) ruhsal bozukluk olarak kabul edilmesi gerektiği ve iki tür akılsızlık olduğu eklenir: “delilik” ve aptallık. Akılsızlık, ilâhî aklın (νοῦς) ruhun geri kalanı üzerinde gerekli denetimi uygulamadığı herhangi bir durum anlamına gelir. İki ana tip, “delilik” (μανία) ve aptallıktır (ἄμαθία): İlki patolojik delilik değil, çılgın tutkulu heyecan anlamına gelirken, ikincisi anlama arzusundan bile aciz olan donuk ve uyuşuk cehalettir. Bu zihinsel durumların, “ruhsal bozukluk” olarak adlandırılabilen tüm alanı kapsadığı söylenmez.¹⁵² Bunlar, “kötü bir beden alışkanlığı”ndan doğabilen ve “gençlikte cahilce yetiştirme”nin teşvik edebildiği durumlardır.

İnsanın fiziksel yaşamında olduğu gibi ahlaki yaşamında da aklın işleyişinin yanı sıra, “zorunluluktan doğan” ve akli parçanın en içteki arzusuna veya istemine aykırı olan pek çok şey vardır. *Timaios* ahlaki bir incelemeden ziyade öncelikle fiziksel bir incelemedir ve ahlaki ve politik diyaloglara kıyasla, ölümsüz ruhun [bedenle] aynı şeylerden oluşan bir çevrenin saldırılarına maruz kalan bir bedende barınmasının kaçınılmaz sonuçlarını vurgulaması yerindedir. Daha önce, bebek ruhun Oluşun akışına daldırıldığında, hareketlerinin büyük bir düzensizliğe girdiği ve bunun Aynının akli devrini tamamen durdurduğu ve tüm denetimi elinden aldığı ve hatta Farklının hareketini bile her türlü yanılgıya ve yanlış yargıya yol açacak kadar alt üst ettiği ve çarpıttığı söylenmişti. “Başlangıçta olduğu gibi bugün de ölümlü bir bedene bağlandığında, bir ruhun ilk başta akılsız (aptal, ἄνοος) hâle gelmesi bu etkilenimlerden dolaydır” (43d-44a). Bu “en vahim hastalık”tan kurtulmak,¹⁵³ de-

¹⁵² νόσος’un yaygın olarak “hastalık”tan çok daha geniş bir anlamda kullanıldığı hatırlanmalıdır. Örneğin, sıklıkla tutkulu aşk ve politik kargaşa için kullanılır. Dizginsiz bir dile sahip olmak νόσος’tur (Euripides). *Yasalar* 782d’de doğal yiyecek ve seks arzuları νοσήματα’dır. Aynı şekilde “kötülük” (κακία) “erdemsizlik”ten daha geniş bir terimdir.

¹⁵³ τὴν μεγίστην ἀποφυγὴν νόσον (44c), mistik formüle—ἐφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον: “kötüden kaçtım, daha iyiyi buldum”—gönderme yapar ve Tr. pasajımızda bu formüle bir atıf bulur: φυγεῖν μὲν κακίαν, τοῦναντίον δὲ

virlerin normal seyrine oturmaya başladığı sonraki bir aşamada doğru bir yetiştirmeye bağlıdır. Bu ihmal edilirse, bir insan sakat ve kusurlu bir şekilde yaşar ve Hades'e "bir akılsızlık hâlinde" (ἀνόητος, 44c) döner.

Hiç kimse yeni doğmuş bebeği, yaşama akılsızlık ve cehalet içinde başlamakta ahlaki olarak sorumlu tutmaz. Bu pasaj, bazı kişilerin, onları aşırı tutkuya veya umutsuz bir uyuşukluğa özellikle yatkın kılan kalıtsal beden kusurları nedeniyle daha da engelli olduklarını ekler. Kemiklerin ve iliğin anormal durumu, bazıları için cinsel açıdan nefesine hakimiyeti çok daha zorlaştırabilir ve onların şiddetli heyecanları, aklın denetimi ele geçirmesini engelleyecektir. Diğerleri, melankoli ve umutsuz bir tavır ve zihinsel donukluğa neden olan zararlı ahlâttan mustarip olabilir. Bu kişiler bedensel alışkanlıklarını seçmemişlerdir ve bundan dolayı suçlanamazlar. Çare, en genç yaşlardan itibaren hem fiziksel hem de zihinsel olarak sağduyulu talimde yatar. Eğer bu esirgenirse ve [bu kişiler] bir de kötü yönetilen bir devlette yozlaştırıcı etkilerle çevrelenirlerse, suç yine onlarda değil, büyüklerindedir. Fakat son cümlede bahsedildiği gibi, eğitim ve zihinsel uğraşlarla "kötülükten kaçmak ve onun karşısını elde etmek" için ellerinden gelen her şeyi yapma yükümlülüğünden kurtulmazlar.¹⁵⁴ Burada ahlaki amaç icra edilecektir. Fakat bu konuda Platon başka yerlerde uzun uzadıya yazmıştır; burada ilgili olan tek şey, müteakip paragraflarda, fiziksel kusurun önyargılı etkisini düzeltmek için gerekli olan, özellikle perhiz ve jimnastik idmanı ile yapılan talimin bir açıklamasını yapmaktır.

Erdemsizliğin her bir biçiminden değil, bedensel haz için aşırı arzuya hâkim olamamaktan söz eden Platon, Sokratesçi düsturu

ἐλεῖν: "kötülükten kaçmak ve onun karşısını elde etmek." Ayrıca ὁρθή τροφή παιδεύσεως'u ("doğru bir yetiştirme eğitimle [desteklenirse]," 44b) ἀπαίδευτον τροφήν ("cahilce yetiştirme," 86e) ile karşılaştırın.

¹⁵⁴ Tr. Timaios'u "mizacına hâkim olan insan ile mizacının hâkimiyetine giren insan arasında ayırım yapmama vahim hatası" ile suçladığı yerde, bu sonucu göz ardı eder (s. 616).

alıntılar: “Hiç kimse isteyerek (veya bilerek) kötü değildir.” Kökeni fiziksel kusurda yatan ve düzeltici talim eksikliği nedeniyle büyüyen ölçsüzlük, en derin arzusu her zaman iyi olan hakiki isteme atfedilemez. Platon’un ve onu takiben Aristoteles’in “istek” (βούλησις) olarak adlandırdıkları ve “görünüştaki bir iyi” tarafından kandırılan iştahlardan ayırt ettikleri bu arzu, ruhun ölümsüz parçası olan hakiki benlikte bulunur.¹⁵⁵ İnsanların tensel hazlara yönelik arzularına hâkim olamadığını gördüğümüzde, bu arzunun fiziksel bir kaynağı olduğunu ve birçok bireyde kalıtım ve yetiştirme kusurlarının aklın hâkimiyeti ele geçirmesini özellikle zorlaştırdığını kabul etmemiz gerekir. Onlara sanki akılları baştan beri erdem yerine kasıtlı olarak erdemsizliği seçmiş gibi muamele etmememiz gerekir. Böyle bir seçim, aklın doğasına aykırıdır ve ancak aklın kendisinin sapkınlaştığı ve tamamen iştahın kölesi olduğu yozlaşmanın son aşamasında gerçekleşebilir. O zaman durum iflah olmazdır.

Buradaki öğretisi, örneğin, *Yasalar* 731b’de ifade edilenle aynıdır. Atinalı, her erkeğin hem asabi hem de yumuşak olması gerektiğini belirtir. Başkaları tarafından kendisine sert ve acımasız bir yanlış yapıldığında, buna karşı kendisini savunmak ve yanlışın telafisi mümkün olmadığında, bunu cezalandırmak zorunda kalırsa asabi-yete ihtiyacı vardır. “Fakat telafisi mümkün olan yanlışlar yaptıklarında, hiçbir yanlış yapanın isteyerek yanlış yapmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü hiç kimse en büyük kötülüklerden birine, hele de kendisine ait olan en değerli şeyde, isteyerek sahip olmaz ki herkes için en değerli şey ruhtur. Bu yüzden hiç kimse bu en değerli şeye en büyük kötülüğü isteyerek kabul etmeyecek ve yaşamı boyunca

¹⁵⁵ “İstek” (βούλησις) ile “sana iyi görüneni yapma” arasındaki ayrım *Gorgias*, 467’de yapılır. Aristoteles terimi *E.N.* 3.4’te korur. “Mutlak anlamda istek (βούλησις) hakiki nesnesi iyi olan şeydir; fakat her bir insan onda kendisine iyi görüneni bulur.” Tek yargıç “üstünlüğü tam da hakikati görmesinde yatan” erdemli insandır. Ruhun ölümsüz parçasının hakiki benlik olduğu *Yasalar* 959b’de ifade edilir ve Aristoteles tarafından tekrar edilir, *E.N.* 10.7.1178a2 ve 9.8.1168b35.

ona sahip olarak yaşamayacaktır. Genelde, yanlış yapana ve bu kötülüklerle sahip birine acımak gerekir ve kötülükleri düzeltilebilir olan birine acımak, öfkeyi dizginlemek ve ona yumuşak davranmak ve aniden sinirlenen bir karı/eş gibi kızıp durmamak caizdir; ama tamamen ve iflah olmaz bir şekilde yoldan çıkmış ve kötü biriyle uğraşırken öfke serbest bırakmalıdır.” Platon’un kendisine ait olduğundan kimsenin şüphe duymadığı bu öğretisi, *Yasalar* 9.860d’de tekrarlanır ve orada “istemli” ve “istemsiz” terimlerinin daha sıradan kullanımıyla ilişkilendirilir. Tüm yanlış yapmayı “istemsiz” olarak adlandırmak, yasanın bir fiili bilerek yapma ile kazara yapma arasındaki farkı göz ardı edebileceği anlamına gelmez. Bir fiilin hukuki niteliği, ruhuna ve ilkesine bağlıdır. Yasa, kötü niyetleri iyileştirmeyi amaçlamalı ve yalnızca iflah olmazları ölüme mahkûm etmelidir. *Yasalar*’ın öğretisi bizim pasajımızla uyumludur. Burada tasvir edilen kötülüklerle acınması gerekir, çünkü kökenleri, bir insan akli denetim uygulamaya başlamış olamayacağı zamanlarda işleyen nedenlerde yatar ve bunlar, kişi “tamamen ve iflah olmaz bir şekilde” kötü olmadan önce ele alınırsa düzeltilebilir. Timaios’un “gerçek kötülüğü” hesaba katmadığı ve “zayıflıktan başka bir kötülük düşünmediği” eleştirisine¹⁵⁶ yanıt budur. Bu pasaj, cezalandırmayı veya kökünü kazımayı gerektiren kökleşmiş ve çaresi olmayan erdemsizlikle ilgili değildir. Fiziksel bir inceleme kendisini sağlıklı sınırlayabilir. Tüm gereken, sıradaki paragraflarda açıklanan hafif önleyici çarelerdir.

87b-89d. Ruh ve beden arasında orantısızlık perhiz ve idmanla düzeltilebilir

Son cümlede değinilen konuyu—kötü yönetilen bir toplumun yozlaştırıcı etkileri ve bunları düzeltmek için gereken eğitim reformu—daha fazla tartışmanın yeri burası değildir. Bu, *Devlet* gibi ahlaki ve politik bir esere aittir; *Timaios* fiziğe dair bir konuşmadır ve Platon burada ruh ve beden bir bileşimi olarak canlıya ve özel-

¹⁵⁶ Tr., s. 615.

likle iki bileşen arasındaki orantısızlıktan kaynaklanan bozukluklara geri döner. Bunlar, ilaçların şiddetli etkisi ile değil, hem ruha hem de bedene, ihtiyaç duydukları perhiz ve idmanı ayrı ayrı vererek düzeltilmelidir.



[87b8] Ancak bu konu başka bir tür konuşmaya aittir. [87c] Öte yandan, bunun tamamlayıcısı olarak, telafi edici tedaviyi, bedeni ve zihni sağlıklı tutmanın yollarını ortaya koymak doğal ve yerindedir; zira kötülükten çok iyiliğin üzerinde durmak doğrudur.

İyi şüphesiz her zaman güzeldir ve güzel asla orantısız değildir; buna göre, bu niteliklere sahip olacak bir canlının orantılı olması gerekir. Önemsiz türden oranları kolaylıkla algılar ve hesaplarız; ama en önemli ve belirleyici olanlar hesabımızdan kaçır. [87d] Sağlık veya hastalık, erdem veya erdemsizlik için, ruh ve beden arasındaki orantı veya orantısızlıktan daha önemlisi yoktur. Ancak bunu dikkate almaz ve büyük ve güçlü bir ruhun kendisinin taşıtı olarak çok küçük ve zayıf bir yapıya sahip olduğunda veya yine ikisi tam tersi şekilde uyumsuz olduğunda, canlının en önemli oranlarda eksik olduğu için bir bütün olarak güzel olmadığını düşünmeyiz; bunun tersi ise onu görebilen için en güzel ve en sevilesi tefekkür/temaşa nesnesidir.¹⁵⁷ [87e] Nasıl ki bacakları veya diğer bazı uzuvları çok büyük olduğu için orantısız olan bir beden sadece çirkin olmakla kalmaz, aynı zamanda bir parçanın diğeriyle çalışmasında sayısız sıkıntılara yol açar, çok fazla yorgunluğa neden olur ve garip kasılma hareketlerinden dolayı sık sık düşerse, hayvan dediğimiz bileşik canlıda da öyle olduğunu varsaymamız gerekir. İçindeki ruh, beden için çok güçlü olduğunda [88a] ve ateşli bir mizaca sahip olduğunda, tüm yapıyı yerinden oynatır ve onu içeriden rahatsızlıklarla doldurur; kendini çalışmaya ve araştırmaya verdiğinde onu tüketir; kamusal ya da özel, öğretimde ve polemikte, ortaya çıkan çekişme ve rekabetlerle onun dokusunu alevlendirir ve şiddetle

¹⁵⁷ Dil ve düşünce, *Resp.* 402d'de, güzel bir insana duyulan aşkı müziksel eğitimin doruk noktası olarak tasvir eden pasajı hatırlatır: "ruhtaki asil eğilimler dış formun uyumlu özellikleriyle ahenk içinde birleştiğinde, onu görece gözlemlere sahip biri için en güzel tefekkür/temaşa nesnesidir ... ve en güzel olan aynı zamanda en sevilesi olandır."

sarsar ve nezleler getirerek kendilerine hekim denilenlerin çoğunu yarıltıp suçu suçsuz kısmına atmalarına yol açar.¹⁵⁸ Öte yandan, ruh için çok güçlü olan iri bir beden, küçük ve zayıf bir zihinle birleştiğinde, [88b] insan için doğal olan iştahlar iki türken—beden için besin arzusu ve içimizdeki en ilahi parça için hikmet arzusu—güçlü parçanın hareketleri hâkim olur ve kendi güçlerini artırıp ruhun güçlerini donuk, yavaş öğrenen ve unutkan hâle getirirken, ruhta en kötü hastalığı—aptallığı—üretirler.

Şimdi bu tehlikelerin her ikisine karşı bir koruma vardır: Ruh bedeniz, bedeni de ruhsuz hareket ettirmemek ki böylece her ikisi de kendisini diğerine karşı sakınsın ve eşit derecede dengeli ve sağlıklı olsun. [88c] Bu yüzden matematikçi veya başka herhangi bir zihinsel disiplinle yoğun bir şekilde meşgul olan biri, atletik talime katılarak bedeninin gerekli idman ihtiyacını karşılamalıdır; bedenini özenle şekillendiren biri ise zihinsel gelişimde ve yüksek öğrenimin tümünde uygun idmanla ruhunu tazmin etmelidir, eğer hakiki anlamda asil terbiyeye sahip biri olarak adlandırılmayı hak edecekse.¹⁵⁹ Bedenin ayrı parçalarına da aynı ilke temelinde, evrenin yapısı taklit edilerek, bakım yapılmalıdır. [88d] Zira bedenimiz, içine giren şeyler tarafından içeride ısıtılıp soğutulduğunda ve yine dışarıdaki şeyler tarafından kurutulup nemlendirildiğinde ve her ikisinin hareketleri sonucunda etkilenimlere maruz kaldığında, eğer kişi bedenini bu hareketlere durgun bir hâlde teslim ederse, onlara yenik düşer ve harap olur. Fakat evrenin bakıcısı ve dadısı dediğimiz şeyi¹⁶⁰ taklit edecek ve mümkünse bedenin uyusukluk içinde kalmasına asla izin vermeyecek; onu hareket hâlinde tutacak ve sürekli sallayarak [88e] iç ve dış hareketleri doğal bir denge içinde sürekli kontrol altında tutacak olursa; eğer onu bu şekilde ölçülü bir şekilde sallayarak, evrenden söz ederken tasvir ettiğimiz gibi, bedeninin etrafında akrabalıklarına göre dolaşan bu etkilenimleri ve parçacıkları birbiri ile düzenli

¹⁵⁸ Ruhun da kendine özgü bir ölçsüzlük biçimine sahip olduğuna dikkat edin. Bu da en az, son kısımda ele alınan, bedeninin ölçsüzlüğünün ruhun dengesini bozması kadar, bedeninin dengesini bozar.

¹⁵⁹ ὁρθός, “hakiki anlamda,” yoksa καλός κάγαθος’un üst sınıftan biri için amiyane kullanımına göre değil. (Krş. *Resp.* 402a.) Fakat kelimeler lafzi anlamını da taşır: orantılı beden ve zihne özgü güzellik ve iyilik (87c, d).

¹⁶⁰ Krş. 53a.

bir nizamı sokarsa; o zaman, bedenine yan yana düşmanlar konularak savaş ve hastalığın doğmasına izin vermeyecek, yan yana dostlar konularak sağlığın üretimini sağlayacaktır.

[89a] Hareketler arasında yine en iyisi, düşüncenin ve evrenin hareketine en çok akraba olduğu için, kişinin kendi içinde ürettiği harekettir; bir başkası tarafından üretilen hareket daha aşağıdır; ve hepsinden kötüsü, beden hareketsiz dururken, çeşitli parçalarının yabancı failer tarafından hareket ettirilmesidir. Buna göre, bedeni arındırmanın veya güçlendirmenin ¹⁶¹ tüm yolları arasında en iyisi jimnastik idmanıdır; bir sonraki en iyi şey, yorulmaya neden olmayan bir teknenin veya arabanın sallanma hareketidir; [89b] üçüncü bir tür, bazen aşırı zarurette yararlı olsa da aklı başında biri tarafından başka hiçbir durumda kullanılmamalıdır; ilaçlarla tıbbi arınmayı kastediyorum. Hastalıklar, büyük bir tehlikenin olduğu durumlar dışında, ilaçlar tarafından tahrik edilmemelidir. Zira genel olarak herhangi bir hastalığın, canlılara benzer şekilde yerleşik bir yapısı vardır. Canlının bileşimi, türün geneli için düzenli bir yaşam süresine sahip olacak şekilde düzenlenmiştir ¹⁶² ve ayrıca her birey kendi başına mukadder bir süre ile doğar, [89c] kaçınılmaz kazalar dışında; zira her canlıdaki üçgenler, en baştan uzun bir süre dayanmak üzere bir araya getirilmiştir, ama yaşam bunun ötesine uzatılamaz. ¹⁶³ Hastalıkların yapısında da durum aynıdır: Eğer bu [yapı], ilaçlar tarafından [hastalıkların] mukadder süreleri göz ardı edilerek bozulursa, genellikle hafif hastalıkların ağırlaşması veya sayılarının artması sonucu doğar. Bu nedenle, serbest vakit izin verdiği ölçüde, tüm şikâyetlere perhizle rehberlik etmelidir, [89d] aksi bir yaramazlığı ilaçlarla tahrik etmek yerine.



¹⁶¹ συνιστάναι bu anlamda tıp yazarlarında geçer.

¹⁶² Krş. Ar., *de gen. et corr.* 336b10: “Yok oluş ve var oluş doğal süreçleri eşit zaman süreleri tutar. Bu nedenle, ayrıca, birçok canlının zamanları (yaşamları) onları ayırt eden bir sayıya sahiptir. Zira her şeyi kontrol eden bir Düzen vardır ve her zaman (yani her yaşam) bir süreyle ölçülür” (çev. Joachim). Fraccaroli ve Tr. doğru bir şekilde açıklar: Her türün bireyleri için sabit bir yaşam süresi ve ayrıca her birey için, yapısına göre, ona özgü yaşam beklentisi vardır.

¹⁶³ Krş. doğal ölümün açıklaması, 81d.

İlaç yerine idman ve perhizin vurgulanması Sicilya okulunun özelliğidir.¹⁶⁴ Diğer konularda olduğu gibi, bunda da perhiz üzerine bir inceleme yazan Diokles onları takip etmiştir. Oribasios¹⁶⁵ tarafından korunan bazı uzun alıntılar, perhiz ve idman, yiyeceğin hazırlanması ve genel olarak bedenin bakımına dair birçok bilgece tavsiye verir ki bunlar Platon'un önerileriyle tam olarak uyumludur. *Devlet*, bir zarara uğrandığında, şiddetli çarelere karşı önleyici talimin üstünlüğü üzerinde ve ayrıca, ruhun yumuşak ve daha asabi unsurlarının aşırılıklarını düzeltmek için her ikisini de geliştirerek onları uyumlu bir hâle getirme gerekliliği üzerinde zaten durmuştu.

89d-90d. Ruhun bakımı

Şimdi, tüm canlının ve özellikle de bedensel parçasının bakımından, ruhun bakımına ve onun üstlenmesi gereken rehberlik için talimine dönüyoruz. Ana ilke *Devlet*'te zaten ilan edilmiş olandır. Ruhun üç parçasının her birinin kendi meşru menfaatler ve arzular alanı vardır ve bunların hiçbirisi engellenmemeli veya bastırılmamalıdır. Ruhun enerjisi üç kanaldan birine çok fazla yönlendirilirse, bu ancak diğerlerinin pahasına olabilir. Bu öğreti *Devlet*'te o kadar geliştirilmiştir ki burada ona sadece kısa bir atfa ihtiyaç vardır. Kısımın geri kalanı ilâhî parçanın en içteki arzusuna ayrılmıştır ki bu (Diotima'nın *Şölen*'de açıkladığı gibi) hikmet arayışıyla yeniden kazanılabilecek ölümsüzlük veya ilahilik arzusudur.



[89d2] Bir bütün olarak canlı ve onun bedensel parçasına ve bir insanın hem rehberlik ederek hem de kendisi tarafından rehberlik edilerek akli bir yaşam sürmesinin en iyi yoluna dair bu söylenenler yeterli olsun. Ama rehberlik edecek olan parçanın hazırlanmasına daha da fazla öncelik verilmelidir ki böylece rehberlik işi için olabildiğince güzel ve iyi bir şekilde donanmış olsun. Bu konuyu ayrıntılı olarak ele al-

¹⁶⁴ Bkz. Aristoksenos'tan pasaj ap. Iambl., *V.P.* 163-4, alıntılanan Tr., s. 629.

¹⁶⁵ Diokles, frag., 138 vdd., Wellmann.

mak [89e] başlı başına yeterli bir iş olacaktır; ancak bir yan konu olarak, konuşmamızı daha önce söylenenlere uygun olarak şu gözlemlerle sonuca bağlamak yersiz olmayabilir. Daha önce birçok kez söylediğimiz gibi, içimizde her biri kendi hareketlerine sahip olan üç ayrı ruh formu yaşar. Buna göre, şimdi olabildiğince kısaca şunu söyleyebiliriz: Bunlardan hangisi kendisine özgü hareketlere ilişkin aylıklık ve hareketsizlik içinde yaşarsa içlerinde en zayıfın o olması gerekir, sürekli idman hâlinde olan ise en sağlıklı olacaktır; [90a] bu nedenle hareketlerinin birbiriyle orantılı olmasına göz kulak olmalıyız.

İçimizdeki en hâkim ruh formuna dair, tanrının onu her insana yol gösterici bir cin olarak verdiğini düşünmeliyiz: Bu, bedenimizin zirvesinde ikamet ettiğini ve kökleri yerde değil, gökte olan bir bitki gibi, bizi yerden göksel akrabalığımıza doğru yükselttiğini söylediğimiz parçadır. Ve bu çok doğrudur, zira ilâhî parça¹⁶⁶ başımızı veya kökümüzü ruhun ilk doğduğu yer olan göğe bağlar [90b] ve tüm bedeni dik tutar. Şimdi, bir insan iştahlarla ve rekabetlerle iştigal ederse ve tüm çabalarını bunlara harcarsa, tüm düşüncelerinin ölümlü olması gerekir ve bu mümkün olduğu ölçüde, tamamen ölümlü olmaktan kurtulamaz, zira kendi ölümlülüğünün büyümesini beslemiştir. Ama kendisini öğrenme aşkına ve hakiki hikmete adanmış ve her şeyden önce o parçasını çalıştırmışsa, [90c] hakikati kavrayacak olursa, ölümsüz ve ilâhî düşünceler düşüneceği kesindir ve insan doğasının kabul ettiği ölçüde¹⁶⁷ ölümsüzlüğü paylaşmaktan geri kalmayacaktır ve ilâhî parçasına her zaman özenle baktığı ve onunla ikamet eden koruyucu cinini iyi bir düzende tuttuğu için, herkesin üstünde onun mutlu olması¹⁶⁸ gerekir. Şimdi, herhangi bir şeyin bakımını sağlamanın tek bir yolu vardır: ona özgü besinleri ve hareketleri ona vermek. İçimizdeki ilâhî parçaya akraba hareketler, evrenin düşünceleri ve devirleridir; [90d] bu nedenle, her insan bunları takip etmeli ve evrenin armonilerini ve

¹⁶⁶ τὸ θεῖον, c4'te olduğu gibi, içimizdeki ilâhî parça. 76b'de, τὸ θεῖον beyin anlamına geliyordu.

¹⁶⁷ ΑΡΥ ile birlikte ἀνθρωπίνῃ φύσει olarak okuyorum. Krş. 69a, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται. F'in ἀνθρωπίνῃ φύσει okuması, müteakip ἀθανασίας ile bir ünlü boşluğu yaratır ve daha yaygın bir kuruluş üretmek amaçlı olarak açıklanabilir.

¹⁶⁸ εὖ-δαίμων (harfiyen iyi bir δαίμων'a (= şans) sahip olmak) ile δαίμων = koruyucu cin arasındaki bağlantı aktarılamaz.

devirlerini öğrenerek başında doğuştan bozuk olan devreleri düzeltip akıllı parçayı, ilk doğasına göre, aklın ayırt ettiği şeye benzer kılmalı ve böylece tanrılar tarafından insanların önüne konulan en iyi yaşamın gerçekleşmesini hem şimdiki hem de gelecek zaman için elde etmelidir.



Ölümsüz ruhun karakteristik arzusu olan hikmet tutkusu, *Phaidros*'ta, Psyke'nin Eros'tan alması gereken kanatlarla simgele-
nir. "Kanatların doğasında ağır şeyleri yukarı taşıma, tanrılar soyu-
nun yaşadığı bölgeye yükseltme gücü vardır. İlâhî olanı onlardan
daha fazla paylaşan hiçbir bedensel unsur yoktur ve ilâhî olan, gü-
zellik, bilgelik, iyiliktir." Bizim pasajımızda Platon bu düşünceyi
göğün daha önceki devri ve armonisine dair açıklamasıyla ilişkilen-
dirir;ecessüm etmiş ruhun düzensiz hareketlerini onun suretinde
yeniden tesis etmemiz gerekir. Bizi göksel akrabalığımıza doğru
yükselten şey, başımızda bulunan cin veya *daimon*'dur; ve Eros'un
ölümlü ile ölümsüz arasında bir *daimon* olduğunu *Şölen*'de öğren-
miştik. "Böylece kuvvetli kökü tepesinden çıkan bu insan ağacında,"¹⁶⁹
bir bitkinin gıdasını yerden alması gibi, ruhani gıda göğün tefek-
küründen alınır. Aklın yaşamı ancak ölümden sonra, ruh bedensel
ihtiyaçların dikkat dağıtmalarından kurtulduğunda tam olarak
keyifle sürülebilir;¹⁷⁰ ama bizim buradaki işimiz ölümlü doğamızın
kabul edeceği ölçüde ölümsüzlükten pay almaktır. Pasajımız
Aristoteles'in insan mutluluğunun (εὐδαιμονία) nihai tanımında
yankı bulur:

Öyleyse erdemli faaliyet biçimleri arasında savaş ve politika en soylu
ve en büyük ölçekte dir; fakat bunlar bile boş vakitle çelişir ve yalnızca
kendilerinin ötesinde bir amaç uğruna bir araç olarak seçilir. Oysaki
aklın faaliyeti nazari olduğundan daha değerlidir ve kendisinden öte

¹⁶⁹ Alıntı nihai olarak George Chapman'ın (1559-1634) *İlias* çevirisine yaz-
dığı manzum ithaf yazısından dır. Ralph Waldo Emerson da tam olarak
Cornford'un alıntıl adığı kısmı *Şair* adlı denemesinde *Timaio*s'tan söz ede-
rek alıntılar. -ç.n.

¹⁷⁰ *Phaidon* 66e. Krş. *Theaet.* 176a.

bir amacı hedeflemez. Ayrıca kendine özgü bir hazzı da vardır ve bu onun faaliyetini arttırır. Öyleyse bu faaliyet kendine yeterlidir, serbestlik içerir, insan için mümkün olduğu ölçüde endişelerden ve yorgunluktan azadedir ve mutluluğun tüm diğer özelliklerine sahiptir. Öyleyse insanın tam mutluluğu bu olacaktır ama tam bir yaşam süresine sahip olması koşuluyla, zira mutluluğa özgü hiçbir şey eksik değildir. Fakat böyle bir yaşam insan kapasitesini aşar, zira insan bu yaşamı insanlığı nedeniyle değil, içindeki tanrısal parça sayesinde yürütecektir ve bu parça onun bileşik doğasından üstün olduğu ölçüde, faaliyeti de erdemin geri kalanına özgü faaliyetten o ölçüde üstündür. Öyleyse Akıl insana kıyasla ilâhîyse, Aklın yaşamı insan yaşamına kıyasla ilâhîdir. İnsanın beşerî düşünceler ya da bir ölümlünün ölümlü düşünceler düşünmesini nasihat edenleri değil, olabildiğince ölümsüzlüğe ulaşmayı ve içindeki en yüksek şeye göre yaşamak için elinden geleni yapmayı söyleyenleri dinlemeliyiz; zira bu şey küçük olsa da güç ve değer olarak geri kalan her şeyden çok daha üstündür (*Nic. Eth.* 10.7.7).

Timaios'un konuşmasının doruğa ulaştığı bu noktada, düşünce açılıştaki (29e) bildirimine geri gider: İlâhî olan, dünyadan veya insandan, doğalarının izin verdiği herhangi bir mükemmelliği alıkoymak için herhangi bir kıskançlıkla hareket etmez. Akıl, dünyaya armoni ve güzellik, insana ise bunları kendi içinde yeniden üretme kapasitesi bahşetmiştir. *Epinomis*'in (988a) öne sürdüğü gibi, Atinalıların, "Yunanların ölümlü insanın ilâhî şeylerle meşgul olmasının yanlış olduğu korkusu"nun etkisi altında, ateizme meylettığı gerekçesiyle yasakladıkları göğün incelenmesinin aslında, barbarlardan gelen yerleşik kültürden daha asil bir din olan gök cisimlerine tapınmaya yol açması gerekir. İlâhî güç insanın öğrenme yeteneğinden hoşnutsuz olmaz, aksine tanrının yardımıyla iyi olmasına "kıskançlıktan uzak bir sevinç" duyar.

90e-92c. Cinsiyetlerin farklılaşması. Daha aşağı hayvanlar

Platon'un cinsiyetlerin farklılaşmasını ve daha aşağı hayvanların oluşumunu bu lahikaya bırakmasının olası bir sebebinin daha önce öne sürmüştüm (s. 394). Eros'un en yüksek formunun—ilahi hikmet

ve ölümsüzlük tutkusu—üzerinde son kısımda duruldu. Bunun yeri, omurilik iliği sütununun başındaki beyindir. İlik aynı zamanda tohumdur ve bu da bir ölümlü bireyden diğerine yaşam aktarıldığı gibi, türün zaman içinde ölümsüzlüğünü sürdürdüğü araçtır. Şimdi, tohuma bir çıkış yolu vererek ve erkek ve dişi üreme organlarını oluşturarak bu “cinsel ilişkinin Eros’u” için hazırlık yapılmalıdır. Eğer önerim doğruysa, Platon cinsel tutkunun Eros’un temel formu olmadığını, zamansal varoluş içinde arızı bir eklentisi olduğunu işaret etmek istemiş olabilir. Münferit insan, şimdiye kadar tasvir edilen tüm yetilere ve işlevlere ihtiyaç duyar; ama sadece türün uğruna eklenen cinsiyet organları olmadan tamam olarak hayal edilebilirdi. Organlar, beşerî hayvanın zaten tamamlanmış formuna eklenmiş ilave canlılarmış gibi fantastik bir şekilde tasvir edilir.



[90e] Ve şimdi, görünüşe bakılırsa, başlangıçta bize verilen görevi hemen hemen yerine getirdik, zira evrenin hikâyesini insanın oluşumuna kadar anlattık. Diğer canlı özelliklerin ortaya çıkma şekli için uzun uzadıya konuşmaya gerek olmadığından, kısaca bahsetmek yeterli olacaktır; zira böylece, kanımızca, onları açıklamamızda uygun ölçüyü koruyacağız.

Öyleyse bu konu şu şekilde ortaya konsun. Erkek olarak doğarlardan, korkak olanların ve yaşamlarını haksızlık yaparak geçirenlerin hepsi, olası açıklamaya göre, ikinci doğumda kadınlara dönüştü; [91a] bu nedenle, tanrılar cinsel ilişki arzusunu bu zamanda tesis ettiler, yaşamla dolu bir canlıyı bizde, diğerini de kadınlarda şekillendirdiler. Her birini şu şekilde yaptılar. İçecek kanalıma, akciğerlerden böbrekler yoluyla mesaneye geçen sıvıyı aldığı ve onu üzerine baskı yapan hava ile dışarı attığı yerden, baştan doğup boyundan aşağı ve omurga boyunca uzanan sımsıkı¹⁷¹ ilikle irtibatlı bir delik açtılar—[91b] aslında bu [ilik] önceki konuşmamızda “tohum” olarak adlandırılmıştı.¹⁷²

¹⁷¹ σπμπεπηγότα, diğer kemiklerde birbirinden ayrı kalmış iliğe karşıt olarak, tek bir birleşik sütun oluşturan.

¹⁷² 73c, 74a, 86c’de. Aristoteles, *de gen. anim.* 735a7’de, meninin hem ruha sahip olduğunu hem de bilkuvve ruh olduğunu söyler.

Yaşamla dolu olan ve bir çıkış bulan bu ilik, bu çıkışın olduğu kısma canlı bir dışa akış iştahı yerleştirmiş ve böylece onu çocuk sahibi olmanın bir Eros'u olarak tamamlamıştır.¹⁷³ Bu nedenle, erkeklerde edep yeri, akli dinlemeyen bir hayvan gibi, serkeş ve başına buyruktur ve azgın iştahından ötürü her şeye hükmetmeye çalışır. [91c] Yine kadınlarda, aynı sebeple, matris veya rahim denilen şey—içlerindeki çocuk yapma arzusu olan bir canlı—uygun mevsiminin ötesinde uzun süre meyvesiz bırakılırsa, rahatsızlık hisseder ve gücenir ve tüm bedende gezinip durur, nefes kanallarını tıkar ve nefes almaya izin vermeyerek mağduru aşırı sıkıntıya sokar ve her türlü rahatsızlığa yol açar, ta ki sonunda birinin Arzusu [91d] ve diğerinin Eros'u¹⁷⁴ çifti bir araya getirene, âdeta ağaçlardan meyve toplayana¹⁷⁵ ve rahmin tarlasına henüz oluşmamış ve gözle görülemeyecek kadar küçük canlılar ekene ve yine onların organlarını ayırt edip¹⁷⁶ içeride büyüyene kadar onları

¹⁷³ τοῦθ' ἥπερ ἀνέπνευσεν ... τοῦ γεννᾶν ἔρωτα ἀπετέλεσεν. τοῦτο için tek tatminkâr kuruluş ἀπετέλεσεν'in nesnesi olaraktır. Cinsel arzu somut olarak kendi yaşamı olan (ἔμψυχον, a1-2) bir "canlı varlık" sayılır. Tanrılar içecek kanalıdan canlı ilik ya da tohuma irtibatı açar ve bu da sonra kendi başına erkeklik organını üretir ve "çıkış bulduğu bu kısmı çocuk sahibi olmanın bir Eros'u olarak tamamlar." Erkeklik organı, bu eril Eros'un somutlaşmış hâlidir (veya ἀγαλμα). Eğer tüm pasaj ve özellikle de rahmin "çocuk yapma arzusu olan bir canlı"—eril Eros'un dişil muadili—olarak adlandırıldığı ve aslında "bedende gezinip durduğu"nın söylendiği sonraki kısım bu kadar fantastik olmasaydı, bunu önermemem gerekirdi. *Şölen*'de kişileştirilmiş Eros bir genitif gerektirir; örn. 200e, ἔστιν ὁ Ἔρως τινῶν, "Aşk bir nesne(nin aşkı)dır."

¹⁷⁴ ἡ ἐπιθυμία (dişil), dişil ζῶον ἐπιθυμητικὸν τῆς παιδοποιίας ("çocuk yapma arzusu olan bir canlı") ve ὁ ἔρως (eril), erkek ἔρως τοῦ γεννᾶν ("çocuk sahibi olma Eros'u"). İkisi iş birliği yapar: Eros tohumu eker ve Επιθυμία onu besler ve doğurur.

¹⁷⁵ Krş. tohum fazlalığının bir ağaçtaki meyve bolluğuna benzetildiği 86c. Durum meyvenin toplanmasıyla rahatlatılır. İlik âdeta baş aşağı duran ve kökü beyin, gövdesi omurga olan bir ağaçtır. Demokritos (Diels-Kranz, *Vors.*⁵ 68B, 5, s. 137, 13) bitkilerden ve ağaçlardan başları yere/toprağa kök salmış olarak söz etmiştir.

¹⁷⁶ διακρίναντες, krş. Orib. 3.78 = Diokles, frag. 175, Wellm. περὶ δὲ τὰς τέσσαρας ἐννεάδας ὁράται πρῶτον διακεκριμένον ὅλον τὸ σῶμα (τῶν ἐμβρύων).

besleyene ve sonra onları gün ışığına çıkararak canlının doğumunu gerçekleştirene kadar. Kadınların ve dişi olan her şeyin kökeni budur.



Daha aşağı hayvanlar.—Yaratılmış tanrılar geri kalan canlı sınıflarını oluşturarak kendilerine verilen görevi tamamlarlar: havadaki kuşlar, kara hayvanları ve balıklar. Timaios'un konuşması, tüm doğa tarihi alanıyla değil, evrenle ve insanın doğasıyla ilgilenmiştir. Böylece daha aşağı hayvanlar kısaca geçirilebilir. Onların formları, 42c'de ruhlara ilk doğumlarından önce duyurulan mitsel ruhgöçü yoluyla cezalandırma öğretisi uğruna, yozlaşmış tipler olarak kabul edilir. Üç sınıf, böyle bir yozlaşmaya mahkûm olan insanların sırasıyla kötüye kullandıkları ruhun üç parçasına karşılık gelir.



[91d6] Kuşlar sınıfı form değiştirerek, saç yerine tüy çıkararak, zararsız ama boş adamlardan geldi; bunlar göğü araştırıyor [91e] ama saflıklarından bu konularda en güvenilir kanıtın gözle elde edildiğini sanıyordu.

Kara hayvanları, baştaki devrelerin kullanımını yitirdikleri ve ruhun göğüsteki parçalarının önderliğini takip ettiklerinden, felsefeyle bir işi olmayan ve göğün doğasını incelemeyen insanlardan geldi. Bu uğraşlardan ötürü, ön kolları ve başları doğal bir yakınlıkla yere çekilip oradan destek aldı ve başları uzadı ve her türlü şekle girdi [92a] ve çemberleri hareketsizlikten bu şekillere sıkıştı. Bu yüzden, onların türü dört ya da çok ayaklı olarak doğdu; tanrı, daha kafasız olanların altlarına daha fazla sayıda destek noktası koydu ki yere doğru daha fazla çekilebilsinler. Tüm bedenleri yere boylu boyunca uzanmış olan en kafasızları, artık ayaklara ihtiyaçları olmadığından ayaksız, yerde sürünür yaptılar.

[92b] Suda yaşayan dördüncü tür, en akılsız ve en aptal olanlardan geldi. Formlarını yeniden şekillendiren [tanrılar], artık bunların saf havayı solumaya layık olmadığını düşündüler, çünkü ruhları her türlü hadsizlikle kirlenmişti; ince ve saf havayı solumak yerine, derinliklerin bulanık suyunu içlerine çekmeleri için onları aşağı ittiler. Böylece balıkların, kabukluların ve suda yaşayan her şeyin sınıfı ortaya çıktı; en aşırı aptallığın cezası olarak, paylarına en uç noktadaki

mesken düştü. [92c] Tüm canlılar o zaman olduğu gibi şimdi de bu ilkeler temelinde birbirlerine dönüşür, akıl ya da akılsızlık kaybı ya da kazanımıyla yerlerini değiştirirler.¹⁷⁷

☞☞☞☞ ☞☞☞☞

92c. Sonuç

Kapanış cümlesi, daha aşağı üç hayvan türünün oluşumuyla birlikte, Dünyanın şimdi Demiourgos'un yapmak için yola koyulduğu şey hâline geldiğini gözlemler: modelinin—yani “bu (görünür) dünyanın bizi ve görünür varlıklar olarak oluşturulmuş diğer tüm canlıları içermesi gibi, tüm canlıları kucaklayan ve kendi içinde kapsayan o (akledilir) Canlı”nın (30c)—biricik görünür sureti.

☞☞☞☞ ☞☞☞☞

[92c4] Burada nihayet, evrenle ilgili konuşmamızın sona erdiğini söyleyelim. Zira ölümlü ve ölümsüz tüm canlılarla tam olarak doldurulduktan sonra, bu dünya böylece görünür her şeyi kucaklayan görünür bir canlı, akledilir olanın bir sureti,¹⁷⁸ algılanabilir bir tanrı, azamet ve iyilik, güzellik ve mükemmellik bakımından en üstün hâle geldi—bu Gök kendi türünde tek ve bir.

☞☞☞☞ ☞☞☞☞

¹⁷⁷ μεταβαλλόμενα. Arzularımızın eğilimi ve bunun sonucundaki karakterle belirlenen daha yüksek veya daha alçak bir bölgeye terfi veya tenzil anlamına gelen μεταβολαί için krş. *Yasalar* 903d, 904c.

¹⁷⁸ 30c, d ve 39e uyarınca, (Tr. ile birlikte) ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ (ζῶα) περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ (ζῶου) olarak anlıyorum. Krş. Tim. Locr. 105a, κόσμῳ εἶμεν συμπληρωμένῳ ἐκ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τῶν τε ἄλλων ζώων, ὅσα δεδαμιούργηται ποτ' εἰκόνα τὰν ἀρίστην εἶδεος ἀγεννήτω καὶ αἰωνίῳ καὶ νοατῷ: “doğurulmamış, ebedi ve akledilir Formun en iyi suretinde yapılmış, tanrılar ve insanlar ve diğer canlılarla dolu dünya.” νοητοῦ (ποιητοῦ değil) okuması için bkz. Tr.'un notu.

SONSÖZ

Burada sona erdirilen yaratılış miti boyunca, ilâhî Akıl, Zorunluluğu iş birliği yapmaya ikna edebildiği ölçüde, dünyaya akledilir bir düzen getirmesini izledik. Eğer Platon'un sözleri tüm anlamından yoksun bırakılmayacaksa, Zorunluluğun, mevcut dünyada Akıl tarafından hiçbir zaman tamamen zapt edilmeyen bir etken olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürdüm. Ayrıca, eğer bu Akıl Dünya-Ruhunun kendisindeki akıl ile özdeşleştirilebilirse, bu diğer etken Dünya-Ruhundaki akıldışı bir unsurdan—gezici hareketlerin kaynağından—başka bir şey olamaz. Kozmosta her zaman bir kaos vardır. Oluş, daha ilkel mitin ilk ebeveynleri olan Gök ve Yer'e karşılık gelen bir ana ve babanın çocuğu olarak imgeleştirildi. Baba yukarıdan, Olimposludur; ana aşağıdandır ve isimlerinden biri Zorunluluktur. Daha öncesinde Homeros'ta Zeus ve diğer Olimposlular, Kader veya Yazgı adı verilen tabi kılamayacakları bir güçle karşı karşıya kalır. Platon'un Demiourgos'u gibi, Homerosçu tanrılar her şeye kadir değildir ve Homeros'tan tanrıların iradeleri ile Kaderin köstekleyici muhalefeti arasındaki ilişkinin tutarlı bir açıklamasını çıkarmak imkânsız görünür. Burada Homeros, klasik Yunanistan'ın Platon ile eşit tutulabilecek yegâne dinî dehasının uğraşacağı çözülmemiş bir sorun bırakmıştır. Aiskhylos'un en büyük eseri olan *Oresteia*'nın Zeus ve Kader'in uzlaşmasıyla sonuçlanması

ve uzlaşmayı ilâhî Aklın, Athena'nın şahsında,¹ Zorunluluğun kızlarını onun iyi niyetli amaçları ile iş birliği yapmaya ikna ederek gerçekleştirmesi tesadüf değildir

Giriş sohbetinde Platon, düşüncelerimizi *Eumenides*'in kapanış sahnesine götürebilecek bir ipucu sunmuştur. Atlantis efsanesi, Sokrates'in belirttiği gibi, bu toplantının vesilesi olan Athena bayramına çok uygun bir temadır. Panathenaia'da yapılan resmî konuşmalar genellikle Hellas'ın Pers savaşlarında barbar istilacılara karşı kazandığı zaferde Atina'nın liderliğini hatırlatmaktaydı. Böylece, Kritias'ın efsanesinde, hikmet aşıklarında tecessüm eden aklın yönettiği tek kent olan idealize edilmiş Athena kenti, Atlantis'in ordularına karşı Yunan direnişine öncülük etmişti. Bir sonraki diyalogda [= *Kritias*], dış okyanusun sakinleri zenginlik ve lüksün küstahlığıyla dolu olarak temsil edilir. Tanrıları Poseidon'dur ve kralları kurban edilmiş bir boğanın kanının içildiği tekinsiz bir ritüelle kendilerini onunla özdeşleştirir. Athena ve Poseidon'un çekişmesi² Parthenon'un Salamis'e bakan batı alınlığında işlenmiştir. Platon'un üçlemesinin³ merkezî parçası olan Atlantis'in hikâyesi, aklın yasa tanımaz arzular okyanusuyla çekişmesinin bir başka simgesidir. İki güç uzlaşmaz bir karşıtlıkta buluştu ve her ikisi de sel ve depremle mahvoldu. Barbarlığa ve tiranlığa galip gelen uygar özgürlük teması, Parthenon'un diğer heykellerinde tekrarlanmıştı: Yunanlar ve Amazonlar, Lapithler ve Kentorlar savaşları ve doğu cephesinin metoplarında, Tanrılar

¹ Athena'nın bilgelik (φρόνησις) ile özdeşleştirilmesi Homeros'un Rhegiumlu Theagenes tarafından en erken alegorik yorumuna uzanır ve bu, Homeros'un birçok yorumcusuna göre, Athena'nın νοῦς τε καὶ διάνοια, θεοῦ νόησις, ἡ θεονόα ("akıl ve düşünce, ilahi akıl, tanrının akli," *Crat.* 407b) olduğunu söyleyen Platon tarafından biliniyordu.

² *Kritias* (109b) bölgelerin tanrılar arasında taksiminden bahseder, ama bunun "çekişmeyle" gerçekleşmiş olduğunu dindarca inkâr eder. Hemen ardından (c), tanrıların insanlığa çobanlık etmesi için kullanılan, fiziksel şiddete tezat olarak, οἷον οἱ ἀκὶ πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι ("ruhu bir dümenin yekesi gibi ikna ile idare ettiler") ifadesi gelir.

³ Yani *Timaos*, *Kritias* ve yazılmamış olan *Hermokrates*. –ç.n.

ve Devler savaşı. Burada Athena ortada, düşmanlarını yıldırımla yok etmiş ve üstün gücüyle zafer kazanmış babası Zeus'un yanında duruyordu.

Fakat Aiskhylos'un bildiği gibi, üstün gücün zaferleri nihai olmama eğilimindedir. Tanrıların kendilerinin hanedanlık silsilesinde, Kronos Ouranos'u devirmişti ve kendisi de Zeus tarafından devrilmişti; ama "haşyet uyandıran tahtlarını şiddetle elde etmiş tanrıların sevinci nerede var?"⁴ Şiddet içeren bir eylem, intikam amaçlı bir başkasını kıskırtır. Bu düşünce, Aulis'teki kralın [= Agamemnon] boynunu "Zorunluluğun boyunduruğu" altında nasıl eğdiğini ve felaket silsilesini nasıl başlattığı anlatan *Agamemnon*'un ilk korosunda baskındır: kızının kurban edilmesi, Klytemnestra'nın intikamı, Orestes'in katil olan annesini ilâhî onay verilen katli. Anne kadar oğul da Adaletin gereğini yaptığını iddia edebilirdi; ama eğer Adalet intikam demekse, bu görev bilinen suçlar zinciri nerede son bulacaktır?

Yanıt *Eumenides*'te verilmiştir. Apollon'un kendisi tarafından suçluluktan arındırılmış Orestes, henüz ruhunda huzur bulamaz. Annesinin hayaleti tarafından kıskırtılan Erinyesler onu takip etmekte ve kana kan talep etmektedir. Mesele, Ares Tepesi'nde, Zeus'un bilgelliğini temsil eden Athena'nın başkanlığında mahkemeye taşınır. Apollon Orestes'in davasını savunmaya gelir. Erinyeslerin karşısına nefret ve horgörüyle çıkar. Her iki taraf da iddiasından bir adım geri atmaz. Beşerî adalet de bir karara varamaz: Oylar eşittir. Her iki taraf da haklıdır, ancak her ikisi aynı zamanda haksız da olabilir. Athena şimdi beraat için belirleyici oyunu verir. Apollon ortadan kaybolur; söyleyecek başka sözü yoktur. Beşerî başkahraman Orestes gönderilir. Sahne, yatışmamış ve öfkeli intikam ruhlarına—Gece'nin ya da Toprak Ana'nın kızlarına—ve diğer tarafta, Baba'nın anasız doğmuş çocuğu Athena'ya bırakılır. İlâhî Akıl, kör Zorunluluk ile yüz yüzedir.

⁴ Aesch., *Agam.* 192. δαίμονων δέ που χάρις βίαιως σέλμα σεμνὸν ἡμένων okuması; ve yorum Headlam'ın notunda önerilir.

Vahşi bir kargaşa ve umutsuz bir öfkeyle, Erinyesler Atina topraklarını kıranla vurmak ve bizzat yaşamın pınarlarını zehirlemekle tehdit eder. Athena onlara döner ve ilk sözleri şu olur: “*Sizi ikna etmeme izin verin.*” Onlara, bereket ve nimet güçlerine dönüşebilecekleri adalet Tepesi’nin altındaki bir mağarada bir tapınak ve tapınma teklif eder. İlk başta dinlemeleri söz konusu olmaz, adalet ve intikam için haykırmaya devam ederler. Athena sabırla teklifini tekrarlar. Onlara yıldırımın saklandığı odanın anahtarlarını yalnızca kendisinin bildiğini hatırlatır; ama “buna gerek yok”tur. Şiddet, şiddetin doğurduğu bir durumu düzeltmeyecektir. Athena önderlerine şöyle hitap ettiğinde, Erinyesler aniden fikirlerini değiştirir:

Size güzel sözler söylemekten bıkmayacağım. Sen, kadim tanrıça! Asla daha genç bir tanrıça olarak benim ve ölümlü yurttaşlarım tarafından bu topraklardan onursuzluğa maruz kalarak atıldığını söylemeyeceksin.

Hayır; dilimin yatıştırıcılığı ve yumuşatıcı tılsımını veren pirüpak İkna’ya hürmetin varsa, o zaman lütfen burada kal.

Zorunluluğun kızları sonunda bu iknaya boyun eğler. Oyun, Athena’nın ülkesinin toprağına ve yurttaşlarına bereket vaat ettikleri şarkı ve zafer çılgılığıyla sona erer:

Zeus ve Kader böyle uzlaştı.

Platon’un üçlemesi bitmiş olsaydı, *Devlet*’i bile gölgede bırakarak, onun şaheseri olarak öne çıkardı. Aiskhylos’un şaheseri bitmişti ve *Oresteia* hâlâ tragedyadaki en üstün yeri elinde tutar. Felsefi şair ve şair filozofun her ikisi de insan toplumunda bilgelik ve adaletin tahta çıkmasıyla bilinçli olarak ilgilidir. Her biri için, bu sorunun ötesinde ve altında, hem dünyanın yapısında hem de münferit ruhun sınırları içinde kozmos ve kaosun antitezi yatar. Tüm bu düzlemlerde, uzlaşmamış karşıtlıkları felakete sürükleyebilecek bir güçler çatışması görürler. Apollon ve Erinyesler, aralarında, Orestes’in ruhunu ancak paramparça edebilirler. Ödünsüz ideallerin kenti, Kritias’ın efsanesinin tarih öncesi Atina’sı, Atlantis’in yasa tanımaz şiddetiyle ölüm

kalım savaşında, insanlığın genel bir yıkımıyla mahvolur. Yazılmamış *Hermokrates*'in, uygar toplumun yeniden doğuşunu ve idealin insan doğasının verili gerçekleriyle uzlaşmaya tenezzül ettiği bir Devlet'in kuruluşunu tasvir edeceğini tahmin ettik. Böylece insanlık sonunda huzuru bulabilirdi. Ve huzura giden yol, Aiskhylos için olduğu gibi Platon için de akli olanın ve akıldışı olanın, Zeus'un ve Kaderin, Akıl ve Zorunluluğun zorla değil, ikna yoluyla uzlaşmasından geçer.

EK

(1) 22d, ἡμῖν δὲ ὁ Νεῖλος εἷς τε τᾶλλα σωτήρ καὶ τότε ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας σώζει λυόμενος.

Dağlık ve kurak bölgelerin sakinleri kavurucu kuraklıkla yok edildiğinde, Mısırlılar Nil'in "serbest bırakılması" veya "salınmasıyla" korunur. Hem antik hem de modern yorumcular Nil'in böyle zamanlarda *neyden* serbest bırakıldığını anlamakta güçlük çekmiştir. *Ne ile* serbest bırakıldığını da sorabiliriz.

(a) Eğer, genel olarak varsayıldığı gibi, fail yangın ise, Porphyrios'un (Proklos 1.119.16) Nil'in kaynağındaki pınarlardan kurtulduğu yönündeki, Archer-Hind tarafından takip edilen, önerisinin hiçbir anlamı yok gibi görünüyor. Taylor'un dediği gibi (s. 53), Nil'in diğer mevsimlere göre kurak ve sıcak bir zamanda bu tür pınarlardan daha bolca serbest bırakılması için belirgin bir sebep yoktur. Nedenin ısı olduğu varsayımına göre, tek makul görüş Porphyrios'un reddettiğidir: "karların erimesi (ἡ χιὼν λυομένη) suyun bolluğuna neden olur." Porphyrios, Proklos gibi, ekvatorun bu kadar yakınında kar olduğuna inanmamıştı. Bu noktada, Etiyopya'daki karlar ve yağmur mevsimine dair sorguladığı Mısırlılardan daha fazlasını bilmeyen Herodotos'u (2.22) takip ettiler. Fakat kar teorisi Anak-sagoras (*Vors.*⁴, 46A, 91) tarafından öne sürülmüştü ve Seneca bunun Aiskhylos (*Suppl.* 565, Mısır λειμὼν χιονόβοσκος'tur = "karlarla

beslenen çayırdır.” φασι γὰρ λυομένης χιόνος παρὰ Ἴνδοις πληροῦσθαι αὐτόν, Schol. *ad loc.* Frag. 300), Sophokles (Frag. 797N = 882P. Neden Pearson teorinin kaynağının Anaksagoras olamayacağını söyler?) ve Euripides (*Hel.* 3; Frag. 228) tarafından benimsenmiş olduğunu belirtir. Headlam, inancın antik çağda yaygın olarak bilindiğini ve tartışıldığını ve hakikatinin Sör Henry Stanley tarafından ispatlanmak üzere günümüze kadar kaldığını gözlemler. “Erimek” ve “serbest bırakılmak” anlamına gelebilen λυόμενος’un fevkalade uygun bir kelime olduğu savunulabilir. Proklos’u kar teorisini reddetmeye iten sebeplerden biri, hemen aşağıda e2’deki ifadeydi: “Bu ülkede su tarlalara ne o zaman ne de başka zamanlarda yukarıdan düşmez; tersine, doğası gereği, üzerlerine hep aşağıdan yükselir.” Bu bana göre, Nil’in sularının eriyen karlarla beslenmek yerine yeraltı kaynaklarından doğduğu anlamına değil, sadece Mısır’da yağmurun olmadığı ve tarlaların yükselen Nil’in taşkınlarıyla sulandığı anlamına gelir. Dolayısıyla gökten yağan yağmurlar dünyanın diğer kısımlarını sular altında bıraktığında, Mısır yıkımdan kurtulur.

(b) Profesör Stephen Glanville, kendisine danıştığım da, hemen nehrin aşırı sıcaktan değil, normal zamanlarda suyu tutan yapay bentleri ve savakları açan insan elleriyle “salındığını” önerdi. İso-krates, *Busiris* 13, Mısır’ı, bazıları yağmurlarla sel altında kalan, bazıları kuraklıkla harap olan diğer daha az şanslı bölgelerle karşılaştırır. Nil, Mısırlıyı toprağının işlenmesi konusunda tanrılarla aynı düzeye çıkarır; çünkü diğer tüm halklara yağmurlar ve kuraklıklar Zeus tarafından dağıtılırken, her Mısırlı bu iki meseleyi de kendisi için kontrol edebilir. Platon’un aklında belki de *Busiris*’ten bu pasaj vardı. Pasaj, evrensel bir sulama sistemini ima eder. Acaba Khalkidios’un mealen çevirisinde, *aduersum huiusmodi pericula meatu irriguo perennique gurgite obiectus arcet exitium*, buna bir gönderme olabilir mi? *Irriguus*’un “sulayan” anlamı için krş. Virg., *Georg.* 4.32, *irriguumque bibant violaria fontem*; Tib. 2.1.44, *bibit irriguas fertilis hortus aquas*; Ov., *Am.* 2.16.2, *irriguis ora salubris aquis*. Dr. Heic-heim, F. Hartmann’a göre, Nil’in taşmasından önce bentlerin

açılmasının *Ölümler Kitabı* kadar erken bir tarihte iyi bir iş olarak anıldığı konusunda beni nazikçe bilgilendirdi. Sulama sistemi dolayısıyla hanedanlık zamanlarının başlangıcına uzanmalıdır. Sayın J. M. Edmonds, Tebtunis Papirüslerinin 49, 6 ve 54, 16 (MS 2. yy.), Preisighe tarafından savakları açarak suyu dışarı salma anlamında ἐκλύω için alıntılandığını yazar.

Bu yorumlardan hangisi benimsenirse benimsensin, λυόμενος'un biraz belirsiz kaldığı doğrudur. Fakat λυόμενος, "herhangi bir gerçek otoriteye sahip olan tek okumadır" (Taylor) ve şimdiye kadar kabul edilebilir bir düzeltme önerilmemiştir. Cook-Wilson'ın αὐξόμενος'u reddedilmelidir. Bu kadar açık ve anlaşılır bir sözün tahrif edilmesi için hiçbir sebep yoktur ve cümle sonundaki σώζει αὐξόμενος ünlü boşluğunun çok dikkatli bir şekilde kaçınıldığı bu diyalogda benzersizdir.

(2) 25d, διὸ καὶ νῦν ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον γέγονεν τοῦ κεῖ πέλαγος, πηλοῦ κάρτα βραχέος ἐμποδῶν ὄντος, ὅν ἡ νῆσος ἰζομένη παρέσχετο.

κάρτα βραχέος, Stallbaum tarafından Edit. Bas. 2'ye atfedilen modern bir okumadır. Elyazmalarında (1) κάρτα βαθέος A, bir silintide; veya (2) κατὰ βραχέος Y, marg. A, καταβραχέος F, Proklos vardır.

Archer-Hind, κάρτα βραχέος'u "çok sığ çamur," yani sadece sığ sularla kaplı çamur için benzersiz olsa da olası bir ifade olarak savundu. *Meteorologica* 354a22'nin dediği gibi, Herakles Sütunları'nın [= Cebelitarık] dışında "çamurdan kaynaklanan sığılıklar" (βραχέα διὰ τὸν πηλόν) var. Haklı olarak βαθέος'un anlamsız olduğunu belirtti: "Elbette bir denizciyi ilgilendirecek soru, çamurun yüzeye ne kadar yakın olduğudur; derinliğine derin bir kayıtsızlıkla bakardı." Taylor'un βαθέος'u tercih etme sebebini takip edemiyorum: "çamur tabakası derin ve dolayısıyla boldur; *bu* yüzden denizcilik zorluklar sunar." Burada "bol," "geniş" anlamına gelmelidir; peki Platon "çok geniş" demek isterken neden "çok derin" yazsın? Derin çamurun

geniş olması gerekmez. Fakat “sığ sularla kaplı çamur” demek isterken “sığ çamur” denemeyeceği konusunda Archer-Hind’e karşı Taylor’a katılıyorum ve Platon’un tam bunu demek istediğinden şüphe etmek bana imkânsız görünüyor. Wilamowitz tarafından ileri sürülen bir başka itiraz, *κάρτα*’nın tragedyadan bir kelime olduğudur. Bunun Platon’daki tek örnek olduğu söylenir.

Tüm sorun, *βραχέος*’un *πηλοῦ* ile uyumlu ve dolayısıyla *κατὰ βραχέος*’un anlamsız olduğu varsayımından kaynaklanır. Çoğu okuyucu için anlaşılmasa olsa da bu okumanın korunmuş olması gerçeği, gereken anlamı taşıyabilmesi koşuluyla, onun lehinedir. *κατὰ βραχὺ* “küçük ölçüde,” *διὰ βραχέος* “kısa bir zamanda,” *πρὸ βραχέος* “kısa süre önce,” *ἐν βραχεῖ* “dar bir alanda” anlamına geldiği gibi, *κατὰ βραχέος*’un “az derinde,” “biraz aşağıda” anlamına gelebileceğini öneriyorum. Genitifle kullanılan *κατὰ*, *κατὰ γῆς* “yerin altında” veya *τὸ κατ’ ὕδατος* “suyun altındaki (binanın) parçası” ifadelerinde orijinal hareket anlamını kaybetmiştir (Hdt. 2.149). Prof. Robertson tarafından bana verilen en yakın paralel Ar., *Meteor.* 339b12 *κἂν εἴ τι κατὰ βάθους ἄδηλον ἡμῖν ἐστίν*’dir: “ve oradaki herhangi bir su (yerde) (önemli ölçüde) bir derinlikte gözden gizlenebilir.” Aynı ifade mecazi olarak 2 Kor. 8.2’de kullanılır: *ἡ κατὰ βάθους πτωχεία*.

F’nin *καταβραχέος*’u, *βραχέος*’un *πηλοῦ* ile uyumlu olduğu yanlış varsayımı üzerine doğru okumaya bir anlam ve kuruluş kazandırma girişimidir. Wilamowitz (*Platon* 2, 387) *καταβραχέος*’u *κάτομβρος*, *κατάσκιος*’a benzer şekilde Platon’un yeni bir icadı olarak destekledi. *Κάτομβρος*, “yağmur altında kalmış,” *κατάσκιος* “gölge altında kalan” veya “gölge altında bırakan” anlamına gelir. “Aşırı sığ çamur” pek inandırıcı bir ifade değildir.

(3) 41a, Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι’ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυστα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος.

Yukarıdaki, Burnet’in metnidir. Bu meşhur cümlelerin *ἔργων*’a kadarki ilk yarısında, elyazmalarındaki veya (bildiğim kadarıyla)

antik alıntılardaki metin hakkında herhangi bir şüphe belirtisi yoktur. Bu noktadan itibaren okumaların çeşitliliği, muhtemelen cümleyi yorumlamanın zorluğundan kaynaklanmaktadır. ἔργων'dan sonra, APYW ἄ okur, ancak bu ilgi zamiri korunursa tam bir cümle olmaz. Eğer ἄ F ile birlikte (Burnet, Rivaud, Taylor'da olduğu gibi) ihmal edilirse, cümle sadece ἔργων'un ὧν'un hâline göre çekilmiş ἔργα'yı temsil ettiği anlaşılarak yorumlanabilir: "Yaratıcısı ve babası olduğum eserler, kendi ellerimin ürünü olanlar, benim rızam olmadan, çözülmezdir." Çekim belirsizliğe neden olur; "kendi ellerimin ürünü olanlar" "yaratıcısı ve babası olduğum eserler" ifadesinden sonra oldukça gereksiz görünür; ἄ'nın araya girişi için bir sebep bulunmalıdır; ve hâlâ asıl zorluk kalır: Θεοὶ Θεῶν'un anlamı. Proklos'tan, antik eleştirmenlerin tüm cümlelerin anlamı ve kuruluşu konusunda kafa patlattığını ve özellikle Θεοὶ Θεῶν ifadesinin Yunanların kendilerine açık bir şekilde kesin bir anlam taşımadığını biliyoruz.

(a) Bazıları, tıpkı tüm kozmosun "ebedi tanrıların bir *agalma'sı*" olması gibi, "tanrıların tanrıları"nın kozmik tanrıların (gök cisimlerinin) akledilir tanrıların *suretleri* olduğu anlamına geldiğini savundu. Bu açıkça imkânsızdır ve akledilir tanrılar Yeni Platoncu bir icattır.

(b) Diğerleri, "en evrensel Henadların," âdeta "efendilerin efendileri" veya "kralların kralları" gibi, kozmik tanrıların tanrıları olarak adlandırıldığını savundu. Dilbilimsel olarak bu, (Tr.'un belirttiği gibi) Θεοὶ Θεῶν kelimelerinin savunulabilir tek yorumudur. Krş. *Kritias* 121, Θεὸς ὁ Θεῶν Ζεὺς: "tanrıların Tanrısı Zeus." Fakat Proklos, görünür olan ve olmayan tüm tanrıların hitap edilenlere dâhil olduğu şeklindeki bariz itirazı gündeme getirir. Archer-Hind'in retorik ihtişam önerisi—yaratılışın ilk meyveleri olarak göksel tanrıların aşkın yüceliğini ifade eden "tanrıların Tanrıları"—herhangi bir tatminkâr dilbilimsel paralel tarafından desteklenmez.

(c) Proklos'un Latin Cicero'yu (*uos qui deorum satu orti estis*) tatmin eden ve bazı modernler tarafından tercih edilen "Tanrılar,

tanrıların oğulları” yorumundan bahsetmemesi dikkat çekicidir. Archer-Hind haklı olarak tanrıların tek babasının Demiourgos’un kendisi olduğuna itiraz eder; “çoğul θεῶν uygunluk veya anlam içermez.” Tr. Θεοὶ kelimesinde, genitifin köken genitifi olduğunu gösterecek hiçbir şey olmadığını ekler: Θεοὶ θεῶν, ἵπποι ἵππων’un “atlardan doğmuş atlar” anlamına gelmesi kadar olanaksızdır.

Sonuç olarak, ne antik ne de modern eleştirmenler Θεοὶ θεῶν için tatminkâr bir anlam üretmiştir. Badham’ın Θεοὶ θεῶν ... ἔργων, ἄτε δι’ ἐμοῦ κτλ. düzeltmesi, ilk iki kelime arasında uygunsuz bir boşluk yaratır ve cümlemin ritmini gözlemleyen hiç kimse için kabul edilebilir olmayacaktır. Tüm hitap, belirgin bir şekilde şiirsel olan bir dille fevkalade özenle oluşturulmuştur. Baskın ritim Girit-Paeonik veznindedir. Bu, saf Girit vezninde olan açılış cümlesinde tespit edilir:

Θεοὶ θεῶν | ὦν ἐγὼ | δημιουργ|γὸς πατήρ τ’ | ἔργων.

De Corona’nın açılışını karşılaştıırın: πρῶτον μὲν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, | τοῖς θεοῖς | εὐχόμε | πᾶσι καὶ | πάσαις.

Dionysios bunu gramercinin standart Girit dizesiyle örnekler:

Κρησίοις | ἐν ῥυθμοῖς | παῖδα μέλ|ψωμεν.

Alkman’ın aynı kalıba sahip daha uzun bir ifadesi vardır:

Ἀφροδί|τα μὲν οὐκ | ἔστι, μάρ|γος δ’ Ἔρως | οἷα παῖς | παῖσδει.

Cümlemin geri kalanında (ἄ’yı koruyarak) ritim devam ettirilir:

ἄ δι’ ἐμοῦ | γενόμεν’ ἄλυτ’ |

ἐμοῦ γε μὴ | ᾔλοντος.

Kapanış ifadesinin Pindaros, *Ol.* 2 epodlarında bir paraleli vardır:

ἐσ|λῶν γὰρ ὑπὸ | χαρμάτων | πῆμα θνάσ|κει

παλίγκοτον | δαμασθέν.¹

¹ Ayrıca krş. Simonides, frag. 31, Bgk, 88 Edmonds, bir vezinler karışımına sahip bir şiir: Κρήτα μιν καλέουσι τρόπον, || τὸ δ’ ὄργανον | Μολοσσόν.

Tüm cümle, aslında, hemen hemen Girit-Paeonik vezinli nazımdır ve konuşmanın geri kalanı, *İkinci Olympia Zafer Şarkısı*’nda bir kıta gibi, vezinlerin bir karışımına sahip lirik bir pasaja indirge-
nebilir. Böyle bir pasajda Platon pekâlâ ritimsiz nesirde pek doğal olmayacak bir kelime düzeni veya sıkıştırılmış bir kuruluş benim-
semiş olabilir.

Θεοὶ θεῶν’un kabul edilebilir bir anlamı olmadığına göre, geriye θεῶν’u Θεοί’dan ayırma ve virgüllü θεῶν’dan sonra değil, öncesine koyma çaresini denemek kalır. Bu, Proklos’a (3.202.28) göre, θεῶν’u müteakip kelimelere bağlayarak tümünü Θεοὶ, θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς olarak alan bazı antik eleştirmenler tarafından yapılmıştı. Proklos bu eleştirmenlerin cümlelerin geri kalanında hangi okumayı benim-
seddiğini bize söylemez; ama kendi eleştirisi, onları θεῶν’u sadece Θεοί’un bir tekrarı yapıyor olarak anladığını göstermektedir: “Gods, of which gods I am maker,” yani “Gods, of whom I am maker.” Sadece “Gods, of whom” demek isterken, birinin Platon’a Θεοὶ, θεῶν ὧν yazmayı atfedebileceğine inanmak zordur.² Fakat θεῶν’u Θεοί’dan ayırma konusunda haklı olabilirler. Tek başına Θεοὶ, bir trajik konuşmanın başlangıcındaki Θεοὶ θεῶν’dan ya da γυναικες’ten daha fazla ani değildir.

O zaman virgüllü koyduğumuzu varsayın: Θεοὶ, θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τ’ ἔργων ve bunu Θεοὶ, θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς ἔργων τε (ὧν ἐγὼ) πατήρ ifadesinin sıkıştırılmış biçimi olarak anlayın. Kelimeler bu sırayla olsaydı, bu oldukça anlaşılır olurdu; sadece πατήρ τ’ ἔργων’un vezin uğruna ἔργων τε πατήρ ile ikame edildiğini varsaymamız gerekir. Şöyle çevirin: “Tanrılar, yaratıcısı olduğum tanrılar ve babası olduğum eserler.” Bu, genitifleri onları gerektirecek

² Son iki cümledeki İngilizce ifadelerin ilk ikisi kabaca şu şekilde anlaşılabilir: “Tanrılar, yapıcısı olduğum tanrılar,” yani “yapıcısı olduğum Tanrılar.” Üçüncü ifadedeki ilgi zamirini (“of whom”) anlamlı bir şekilde Türkçeye aktarmak zordur. İfadeyi “Tanrılar, of whom” olarak kısmen çevirdiğimizde, “of whom” Tanrılara gönderme yapar ve devamında onlara dair bir şey söyleneceğini ima eder. –ç.n.

bir özneye muhtaç bırakır. ἔργων'dan sonra elyazmalarında ve alıntılarda ilk karışıklığın işaretleri görünür: ἃ APYW, om. F., τὰδε A'nın derkenarı. En basit çare, ἃ için τὰ okumak ve τὰ δι' ἐμοῦ γενόμενα'yı θεῶν ἔργων τε'yi gerektiren özne olarak almaktır: "Tanrılar, yapıcısı olduğum tanrılardan ve babası olduğum eserlerden, kendi ellerimin ürünü *olanlar*, benim rızam olmadan, çözülmezdir." "Babası ve yaratıcısı olduğum tanrılar ve eserler," evrenin tamamı anlamına gelir: yaratılmış tanrılar ve "bu evrenin yaratıcısı ve babası" (28c) olan ve daha yeni ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας (41a) olarak adlandırılmış Demiourgos'un tüm diğer eserleri. Benzer şekilde 69c'de Demiourgos'un, tüm evreni ölümlü ve ölümsüz tüm diğer canlıları içeren bir canlı olarak oluşturduğu söylenir; "ilâhî olanın yapıcısı kendisi oldu, ölümlülerin soyunu yapma görevini ise kendi çocuklarına bıraktı." Böylece burada, dünyayı oluşturan tüm canlılar arasında, bazıları doğrudan Demiourgos'un kendisi tarafından yapılır—aslında bu noktaya kadar yaratılmış olan eserler: ilâhî evrenin ve göksel tanrıların ruhu ve bedeni. Bunlar, τὰ δι' ἐμοῦ γενόμενα'dır: "kendi ellerimin ürünleri." Ve bu cümle bize onun rızası olmadan çözülmez olduklarını söyler. Bu, δι' ἐμοῦ γενόμενα kelimelerine geçerli ve uygun bir anlam verir. İhmal edilmelerine izin verecek şekilde sadece ὧν ἐγὼ δημιουργὸς'ın bir tekrarı olmaları kurtulurlar. Muhtemelen, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα sadece bir tekrar olarak görüldüğü için, bazı antik alıntılarda ihmal edilmişti. Bu okuma ve yorum, diğer bazılarında kıyasla şu avantaja sahiptir: İlk cümleyi [= cümlemin ilk yarısını], bir sonraki cümleyi [= cümlemin ikinci yarısını] öngörmeden, genel bir ifade yapar ve bu genel ifade ikinci cümlede yaratılmış tanrılara uygulanır: yaratılmış tanrılar kesin bir şekilde çözülmez olmasalar da fiilen çözülmeceklerdir.

Archer-Hind, τὰ δι' ἐμοῦ γενόμενα öznesi ve ἄλυστα (ἔστι) yüklemiyle tam bir cümle üretmek için Badham'inkinden daha hafif bir çare olarak ἃ yerine τὰ okunmasını önerdi. Fakat F'nin ἃ'yı ihmal ettiğini bilmediğinden, metni değiştirmekte tereddüt etti; ve Θεοὶ θεῶν ana zorluğunun θεῶν'u parçasal genitif yaparak iyileştirebileceğini görmedi.

(4) 52c, τάληθές λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν, ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι...

Buradaki zorluk αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ifadesinde yatar.

(a) Archer-Hind kuruluşun kendisine “çok basit ve çok Platonik bir σχῆμα πρὸς τὸ σημαινόμενον (anlama yönelik kuruluş)” gibi görüldüğünü cüretkârca ilan etti. “αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ile ne kastedilmektedir? Kastedilen şüphesiz παράδειγμα'dır (orijinal) ve tüm ifade, sanki παράδειγμα yazılmış gibi, ἑαυτῆς' i (kendisinin) gerektirir: “çünkü o kendisinin onun-model-alındığı-orijinali değildir.”

Kelimeler bu kuruluşu destekleseydi, anlam gayet iyi olurdu. Fakat ἐφ' ᾧ γέγονεν'in ᾧ εἴκασται veya ἀφωμοίωται'ya eşdeğer olabileceğine dair kanıt gereklidir ve bu anlamda datif olan ἐπί'nin hiçbir örneğini bilmiyorum. Ayrıca ἑαυτῆς neden orada olmalı ki?

(b) Cook-Wilson, bu ifadeyi “onun olması amaçlandığı şeyin ta kendisi,” “onun olması amaçlandığı şey,” yani bir imge/görüntü anlamında aldı ve bu Taylor tarafından onaylandı. Dolayısıyla tüm ifade εἰκόν' a eşdeğerdir ve ἑαυτῆς' i gerektirir: “çünkü o kendisinin olması-amaçlandığı-şeyin-ta-kendisi değildir. Wilamowitz de (*Platon* 2, 392) benzer şekilde yorumladı, ancak çokça tereddütle. Ritter (*Platon* 2, 265): *ein Bild, weil nicht einmal in dem es leisten soll selbständig ist*. Susemihl (alıntılayan Ritter, a.g.e.): *nicht einmal seinen Zweck, um dessen willen es entstanden ist, in sich selber hat*.³

Kelimeler kesinlikle önerilen anlamı taşıyabilir; ama Platon'un demek istediği sadece εἰκόν iken, böyle bir cümle yazacağına inanmak zor. Neden basitçe ἐπείπερ οὐχ ἑαυτῆς ἐστὶ (yani φάντασμα), ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα yazmadı? Fakat asıl itiraz ortaya çıkan anlamın yanlış olmasıdır. Bir imge kendisinin bir imgesi olsaydı—ki bu saçmalığın sınırında olan bir varsayımdır—başka bir

³ Almanca ifadeler aşağı yukarı bu paragrafta açıklanan anlama gelir. –ç.n.

şeyin imgesi olması kadar, içinde var olacağı bir ortama ihtiyaç duyardı.

(c) Ben αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν'in, "meydana gelişinin temelinde yatan ilkenin (veya koşulun veya şartların)" anlamına geldiğini öne sürüyorum. Bu, datif olan ἐπί için doğal ve yaygın bir anlamdır. (Krş. E. S. Thompson'ın *Menon* 90d üzerine notu.) ἐαυτῆς bir iyelik genitifidir. Bir yansıma olarak aynı ilke veya koşulda meydana gelen bir imge, onu düşürecek bir nesneyi ve onu içerecek bir ortamı (ἀλλοτρία ἔδρα, *Resp.* 516b) gerektirir. Bu koşullar bizzat imgenin içinde yer almaz ya da ona ait değildir. Genitif, *Phaidon* 92d ile örneklenebilir: "Ruhun bedene girmeden önce var olduğu konusunda, 'öz' dediğimiz varlığın *ona ait olduğu* kadar emin bir şekilde (οὕτως ... ὥσπερ αὐτῆς ἢ οὐσίας κτλ), hemfikir olmuştuk."

Dönüşlü zamir ἐαυτῆς'e itiraz edilebilir; ancak bu savunulabiridir ve özellikle de εἰκὼν, ana fiil ἐστίν'in olmasa da ἐαυτῆς'ten hemen önceki γέγονεν'in öznesi olduğu ve φέρεται'in öznesi olarak devam ettiği için. Kendisine danıştığım Sayın J. E. Powell nazikçe bana bu noktaya dair şu notu gönderdi: "Mevcut hâliyle metne bildiğim en yakın pasajlar çalışmalarımda (C.Q. 27, 221 ve 28; 173) tartışılanlardır. Bunlar—ki dördüncü yüzyıl yazarlarından, özellikle Aristoteles'ten bir dönüşlü zamirler koleksiyonu, listeyi muazzam bir şekilde şişirirdi—dönüşlü zamirin dilbilgisel, hatta mantıksal özneye gönderme yapmasının her zaman *geremediğini* gösterir; ve *Timaios* 52c'de olduğu gibi, Aristoteles'in alıntılıdığı pasajda [*Rhet.* 1.5.7, ὅρος ... τοῦ οἰκεῖα εἶναι ἢ μὴ, ὅταν ἐφ' αὐτῷ (veya ἐαυτῷ) ἢ ἀπαλλοτριῶσαι, "elden çıkarmanın ne zaman kişinin kendine bağlı olduğu"] hem öznenin hem de dönüşlü zamirin aynı şeye gönderme yaptığı bir cümle kurmak imkânsız olurdu. Bu nedenle, bir Attika dönüşlü zamiri meselesinde, elyazması otoritesinin değeri her zaman düşük olsa da tamamen dilbilgisel bir bakış açısından, metnin yanlış olduğunun kanıtlanabileceğini düşünmüyorum." Özneye gönderme yapmayan dönüşlü zamirlerin bulunduğu pasajlar: 73b, ταῦτα ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν ἐαυτῶν ἕκαστα γενῶν χωρὶς ἀποκρίνων, 89a, τῶν

κινήσεων ἢ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις, 85c, ὅταν (ἡ χολή) τὸ τῶν ἰνῶν γένος ἐκ τῆς ἑαυτῶν διαφορῇ τάξεως. ἑαυτῆς *yerine* ἐπ' αὐτῇ (*penes ipsam*) *koyma cazibesine direnilmelidir*. Proklos, *in Parm.* 129A'daki (s. 170, Cousin) atıf: οὐδὲ γὰρ ἐν ἑαυτῇ ἐστὶν ἡ εἰκὼν, καθόσον ἐστὶν, ὥς φησιν (Τίμαιος), εἰκὼν, ἀλλ' ὥσπερ ἄλλου ἐστὶν, οὕτως ἄρα καὶ ἐν ἄλλῳ ἐστὶν *kuşkuludur ve γεγονός* <ἐν> ἑαυτῇ ἐστὶν *yazmamızı gerçekten desteklemez*.

DİZİN

- Adamas* 345
Adrastos, geometrik oran üzerine, 81
ἀγαλμα, anlamı, 149 vdd.
Ağır ve Hafif, 358 vdd.
Ağırlık, 358 vdd.
Aiskhylos, *Eumenides*, 477 vdd.
Akciğerler:
 kalp için tampon olarak, 384
 içecek haznesi, 384
Akıl, Dünya-Ruhunda, 71 vd.
Anne, bir ebeveyn değil, 262
ἀντιπερίστασις, 429
Astronomi, *Resp.* 7'de, 127
Atlantis, 42
Atomculuk, hareket ettirici nedenin
 yokluğu, 239
Ayna görüntüleri, 219 vdd.
Aynı çemberi 116 vdd.
 Akli anlayışın simgesi, 145
 insan ruhunda, 211
Aynılık, üç türü, 100 vdd.
Bağırsaklar, 393
Balgam, sağlıksız bir ürün, 451
Balık tuzağı, 414
Baş, küresel, ruh-çemberlerini içerir, 214
Bebeklik, ruhun bebeklikteki durumu, 210
Belirlenimcilik, Atomculukta tam de-
 ğil, 240
Benzer Benzerini bilir, 106, 143, 147
Benzer Benzerine doğru hareket eder:
 Atomculukta, 240
 Kaosta 282, 315
Beyin, 395
Birincil cisimler:
 figürleri, 292 vdd.
 dönüşümü, 309 vdd.
 büyüklük dereceleri, 317 vdd.
 hacim değişimleri, 337
 bölgeleri, 337 vd., 360
 çeşitleri ve bileşikleri, 338 vdd.
Bitkiler, 406
Büyük Yıl, 171
Cinsiyet, farklılaşması, 394, 472
Çekim, kehribar ve mıknatıs arasında
 çekimin reddi, 437

Dairesel İtme, 423

Dalak, 391

Damarlar, iki ana, 410

Demiourgos, 66 vdd.

her şeye kadir değil, 69

hareket ettirici neden olarak gerekli, 275

Deri, 404

Deri gözeneklerinden solunum, 412

Devlet, Timaios üçlemesinden bağımsız, 25

Devlet Adamı, içindeki Mit, 287

Diokles, 446

Doğrusal hareketin akıldışılığı, 95

Donma, 346 vd.

δύναμις:

= kare veya kare kök, 83

= cismin etkin özelliği, 91

Dünya-Ruhu, 97 vdd.

bütüne nüfuz etmesi, 97, 142

bedenden önce, 98

oluşturulması, 99 vdd.

armonisi, 108 vdd.

içindeki çemberler, 116 vdd.

içindeki söylem, 143

içindeki akıldışı unsur, 249 vd.

akıldışı unsurunun içindeki hareketler, 286

Dünyalar:

çokluğu, 76 vdd.

Atomculukta, 91

olası beş dünya, 303

Ebediyet, 148, 153

ἐγκύρτιον, 416

Eksensel dönüş, akli hareket, 94 vdd, 175

ἐνιαυτός, yılın çemberi, 155 vd.

ἐπανακύκλῃσις = dış gezegenlerin karşı-devri, 135 vd.

Erime, 341 vd.

Eros:

ölümsüzlük arzusu, 394

hikmet aşkı olarak, 471

Et, 399

eşit olmayan dağılımı, 401

Eudoksos, 135, 141, 171

Farklılık, üç türü, 100 vdd.

Farklı:

çemberi, 116 vdd.

doğru kanının simgesi, 145

insan ruhunda,

hareketi:

tek bir hareket, 128, 166

Güneş'in fiili hareketi ile aynı, 130

Fizik:

doğası ve kapsamı, 47 vdd.

olası bir hikâye, 50 vd., 57 vdd.

Formlar:

kapsamı, *Timaios*'ta, 75 vd., 265 vd., 268

birincil cisimlerin, 266

tanımı, 268 vd.

mekâna girmez, 269, 271

Geometrik Oran, 79 vdd.

Geri hareket, 126

beş gezegenin, 163 vdd.

Gezegenler:

çemberleri, 123

ikili hareketleri, 123

bazılarının zıt hareketi, 125

istemli öz-hareketleri, 134, 160

çemberlerde hareket ederler (*Yasalar* 821), 137

Zamanın araçları, 157 vdd.

münferit ruhları, 160 vd.

- Atomculann "geride kalma" teorisi, 167
- Gezgin Neden, 228 vdd.
- Göğün Müziği, 116
- Görme, mekanizması, 216
- Güneş:
- Farklının fiili hareketine sahiptir, 130
- yaşamın yaratıcısı olarak, 203
- Halkalı küre, Demiourgos tarafından yapılan, 118
- Hareket türdeşliğin yokluğunu gerektirir, 329
- Harman savurma sepeti, 280 vd.
- Hastalıklar, 445 vdd.
- yerleşik seyri, 468
- Hayvanlar, tenzil edilmiş tipler olarak, 475
- Haz ve Acı, 363 vdd.
- Her şeye kadirlik, bir Yunan düşüncesi değil, 69, 235
- Hermokrates, 22
- Hermokrates*, planlanan içeriği, 29 vd.
- İlik, 395
- İnsan Soy, zamansal başlangıcı yok, 208
- İnsanlığın yok oluşları, dönemsel, 39
- İstemsiz yanlış yapma, 458 vdd.
- İşitme, 373, 431 vdd.
- Jüpiter, yıllık hareketi, 132
- Kalp, ruhun asabi parçasının meskeni, 383
- Kan dolaşımı, 438
- Kan sindirilmiş besinden oluşur, 438
- Kaos:
- Demiourgos tarafından devralınır, 68
- tasviri, 275 vdd.
- bir soyutlama, 283
- Karaciğer, ve kehanet, 387 vd.
- Kehanet, 389 vd.
- Kemik, 398
- Kiriş, 401
- Kokular, 370
- Kritias, 22
- κύπτος, 415
- Küp sayılar, 82 vdd.
- cismi üç boyutta simgeler, 111
- Küreler, göksel, Aristoteles'te, 134 vd.
- Leonardo da Vinci, 442
- Materyalizm, *Yasalar* 10'da tasviri, 237
- Mekân:
- tasviri, 269
- ezeli bir etken, 270
- şeylerin olduğu yer olarak, 279
- Merkezî Ateş:
- Pythagorasçı sistemde, 177 vdd.
- Platon tarafından bahsedilmez, 181, 362
- Yer'in merkezinde, 185
- Merkür ve Venüs, "karşıt gücü," 158
- Mermiler, 424 vdd.
- Metaller, 340 vdd.
- Mısır, kast sistemi, 40 vd.
- Mit, *Timaios* özelinde, 61
- Model, Evrenin, 50, 56
- İdeal Canlı, 74
- Müzikal seslerin ahengi, 429 vdd.
- Nassa*, 415 vd.
- Nedenler:
- yardımcı—
- amaç ile karşıtlaştırılması, 222
- vdd., 244
- Akla tamamen tabi olmaması, 291
- zorunlu ve ilahi, 378

- Nil, serbest bırakılması, 39, 483
- Nitelikler, 254
- teorisi, *Theaitetos*'ta, 284
- dokunsal, 352
- öğkoç, küp (?) anlamı, 82 vdd.
- Oluş, nedeni, 49, 55
- belirsizliği, 52
- Oluşun Haznesi, 250
- Ölüm, doğal, 441
- Özsular, 348
- Philistion, hastalıkların sınıflandırması, 446
- Perhiz ilaçlardan daha iyi, 465
- ψυχή, Homeros'ta, 385
- Pürüzlü ve Pürüzsüz, 360 vd.
- Renkler, 375
- Ruh, beşerî:
- Demiourgos tarafından yapılan ölümsüz parçası, 204
- Yer'e ve gezegenlere ekilir, 209
- bebeklikteki durumu, 210
- ölümsüz parçası başta, 214 vd.
- ölümlü parçaları, 381 vdd.
- iştahlı parçası karında, 387
- düzensizlikleri bedenden örürü, 458
- bedenle orantısız, 465
- bakımı, 469
- kök olarak ilahi parçası, 470
- Ruhgöçü, 206
- Saç, 404
- Safra, sağlıklı bir ürün, 451
- Sarmal Büküm, gezegenlerin hareketlerinin, 168
- Seneca, Yer'in damarları üzerine, 443
- Sert ve Yumuşak, 355, 358
- Sesler, 373, 431
- Sıcak ve Soğuk, 354 vd.
- Sindirim, 438
- Sofist*, Varoluş, Aynılık, Farklılık üzerine, 102
- Solon, Mısır'da, 37
- Solunum, 412 vdd.
- Sulama sistemi, 408 vdd.
- Tatlar, 367
- Tetraktys, 112
- θύμος, Homeros'ta, 385
- Thukydides, Talihe inanması, 242
- Tırnaklar, 405
- Timaios, 23
- Timaios*:
- tarihi, 21
- dramatik tarihi, 26
- Timaios, Lokrisli, *Dünyanın Ruhü Üzerine*, 23
- Tohum, 396
- Uyku, 218
- Varlık ve Oluşun karşılaştırılması, 49, 52 vdd.
- Varoluş, üç türü, 100
- Venüs ve Merkür, "karşıt gücü," 158
- Yer:
- kendi ekseni etrafında dönüşü, 175 vdd.
- içindeki nehirler, 443
- Zaman, 147 vdd.
- önceden var olan bir durum değil, 154
- dairese olarak tasavvuru, 154
- Zodyak, 117
- Zorunluluk, 227 vdd.
- Akıl tarafından ikna edilir, 233
- ≠ doğal yasa, 233 vd.
- ≠ açıklanmamış gerçek, 234

Tesadüf ile ilişkilendirilir, 235

= belirsiz olan (Grote), 243

farazi, 246

eşlik eden veya uyumsuz özellik-
leri, 248, 401

Homeros'ta Kader olarak, 477

Zorunluluk İği:

bir model, 119

dış gezegenlerin karşı-devrini sergi-
ler, 135

Francis Macdonald Cornford

PLATON'UN KOZMOLOJİSİ

TİMAİOS ÇEVİRİSİ VE AÇIKLAMASI

Çeviri: Özgüç Orhan

Bu kitap *Timaios*'un çevirisini içerir ve çevirinin aralarına, ortaya çıktıkça, her bir yorumlama sorununu tartışan birer şerh serpiştirilmiştir. Cornford'un öncelikli amacı, Platon'un sözlerini mümkün olduğunca aslına yakın çevirmek olmuştur. Ancak Cornford'un kendi ifadesiyle, Platon'un haşmetli şiirsel üslubunu yeniden üretmeye çalışan herkes başarısızlıkla yüzleşmeye mahkûmdur. Ona göre, buna anlamı bozma riski de eşlik eder.

Cornford'un yorumları, okuyucuya uzun ve karmaşık bir argüman boyunca rehberlik etmek ve en sadık çeviride dahi belirsiz kalması gereken şeyleri açıklamak için tasarlanmıştır; zira *Timaios*, düşüncesi en küçük yere sıkıştırma pahasına, uçsuz bucaksız bir alanı kaplar. İlahiyat ve felsefe öğrencileri ancak böyle bir yardımla Ortaçağ ve Yeniçağ nazariyatını derinden etkilemiş bir esere erişim sağlayabilir.



ISBN 978-625-7312-57-8



9

786257

312578

alBaraka
Yayınları

albarakakultur.com