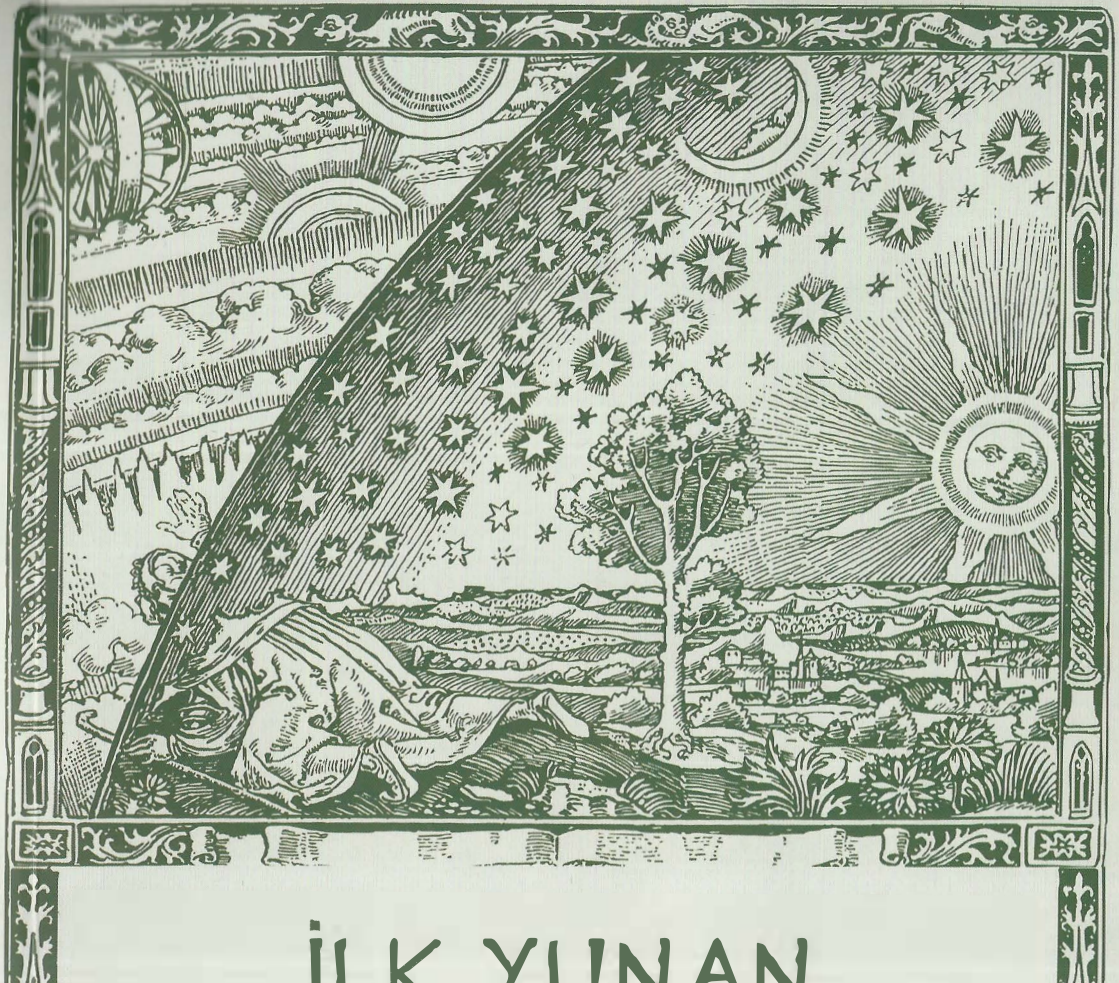


İLK YUNAN FİLOZOFLARINDA TANRI DÜŞÜNCESİ

WERNER JAEGER

ithaki

İLK YUNAN FİLOZOFLARINDA TANRI DÜŞÜNCESİ

WERNER JAEGER

ithaki


ithaki

Werner Jaeger (1888-1961): Özellikle *Paideia* başlıklı üç ciltlik başyapıtıyla tanınan Jaeger, Yunan felsefesi ve Hıristiyanlık üzerine eserleriyle, geçtiğimiz yüzyılın önemli felsefe tarihçilerinden ve filologlarından biri olmuştur.

Werner Jaeger

İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi

Çeviren

Güneş Ayas

İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi

Werner Jaeger

Özgün Adı:
Die Theologie der frühen griechischen Denker

İthaki Yayınları - 756

Yayına Hazırlayan: *Selçuk Aylar*
Kapak Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Şükrü Karakoç*
2. Baskı, Aralık 2016, İstanbul
ISBN: 978-605-375-166-3

Sertifika No: 11407

© 2009 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
© Türkçe Çeviri: Güneş Ayas, 2011
© İthaki, 2011

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 - Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

İçindekiler

	Kısaltmalar	7
	Notlar'da en sık atıfta bulunulan eserlerin künyeleri:	12
	Önsöz	13
I. BÖLÜM	Yunan Düşünürlerinin Teolojisi	15
II. BÖLÜM	Miletos Okulunun Teolojisi	38
III. BÖLÜM	Ksenophanes'in Tanrı Öğretisi	69
IV. BÖLÜM	Orpheus'a Atfedilen Teogoniler	93
V. BÖLÜM	Ruhun Kutsallığı Öğretisinin Kökeni	116
VI. BÖLÜM	Parmenides ve Varlığın Gizemi	134
VII. BÖLÜM	Herakleitos	155
VIII. BÖLÜM	Empedokles	179
IX. BÖLÜM	Teleolojik Düşünürler: Anaksagoras ve [Apollonialı] Diogenes	209
X. BÖLÜM	Dinin Doğasına ve Kökenine İlişkin Teoriler	232

KISALTMALAR

Klasik yazarlar ve eserler için.

Akousil.: Akousilaos.

Adv. Dogm.: Adversus Dogmaticos (Dogmatiklere Reddiye), Sekstos Empeirikos.

Adv. Math.: Adversus Mathematicos (Bilginlere Reddiye), Sekstos Empeirikos.

Adv. Phys.: Adversus Physikos (Doğa Filozoflarına Reddiye), Sekstos Empeirikos.

Aiskh.: Aiskhylos.

Aët.: Aëtius.

Ag.: Agamemnon, Aiskhylos.

Anaksag.: Anaksagoras.

Ant.: Antigone, Sophokles.

Ant. Jud.: Antiquitates Judaicae (Ioudaike Arkhaiologia), Josephus.

Apol.: Apologia (Savunma [Sokrates'in Savunması]), Platon.

App. Serv.: Appendix Serviana, ed. Georg Thilo ve Herman Hagen.

Arist.: Aristoteles.

Arist. Phys.: In Aristotelis Physica Commentaria (Aristoteles'in Fizik Kitabının Şerhi), Simplikios.

Aristoph.: Aristophanes.

Ath. Athenaios.

Aug.: Augustinus (St.)

Cic.: Cicero.

Civ. dei.: Civitas Dei, De Civitate Dei (Tanrı Şehri, Tanrı Şehri Hakkında), Augustinus.

Contra Cels.: Contra Celsium (Celsius'a Reddiye), Origenes.

Contra Eunom.: Contra Eunomium (Eunomius'a Reddiye), Nyssalı Gregorius.

Cr. *An. Ox.*: Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis bibliothecarum Oxoniensum (Anecdota Oxoniensia), J. A. Cramer.

Damask.: Damaskios.

De aet. mundi: De aeternitate mundi (Evrenin Ezeliliği ve Ebediliği Üzerine), Philon.

De antr. nymph.: De antro nympharum (Nimfeler'in Mağarasına Dair), Porphyrios.

De astrol.: Hermippus [sive] de astrologia dialogus, Anonim.

De aud. poet.: De audiendis poetis [Quomodo adolescens poetas audire debeat], (Şairleri Dinlemeye Dair), Plutarkhos.

De gen. an.: De generatione animalium (Canlıların Üremesi Üzerine), Aristoteles.

De mot. an.: De motu animalium (Canlıların Hareketi Üzerine), Aristoteles.

De nat. deor.: De Natura Deorum (Tanrıların Doğası Hakkında), Cicero.

De part. anim.: De partibus animalium (Canlıların Organları), Aristoteles.

De Sens.: De sensibus (Duyulara Dair), Theophrastos.

De vet. med.: De vetere medicina (Eski Tıbba Dair), Hippokrates.

Dem.: De Demosthene (Demosthenes Üzerine), Dionysios Halikarnasseus.

Demokr.: Demokritos.

De piet.: De pietate (Dindarlık Üzerine), Philodemos.

De princ.: De principiis (İlk İlkeler Üzerine), Damaskios.

De rerum nat.: De rerum natura (Şeylerin Doğası Üzerine), Lucretius.

Diog.: Apollonialı Diogenes.

Diogenes L. Diogenes Laertios.

Dion. Hal.: Dionysios Halikarnasseus.

Ecl. Eth.: Eklogai Ethikai [Eklogai Physikai Kai Ethikai], Stobaios.

Emp., Emped.: Empedokles.

Epikharm.: Epikharmos.

Epimen.: Epimenides.

Epit.: Epitome (Deipnosophistae'nın özeti), Athenaios.

Eth. Eud.: Ethika Eudemia (Eudemos İçin Etik), Aristoteles.

Eudem.: Eudemos.

Eum.: Eumenides, Aiskhylos.

Eur., Eurip.: Euripides.

Euseb.: Eusebius.

Ges. Abh.: Gesammelte Abhandlungen (Toplu Makaleler), Jacob Bernays.

Gorg.: Gorgias.

Herakl.: Herakleitos.

Herod.: Herodianos.

Hes.: Hesiodos.

Hipp.: Hippolytos.

Hipp.: Hippolytos, Euripides.

Hist. An.: Historia animalium (Canlılar Üzerine Araştırmalar), Aristoteles

Hom.: Homeros.

In Arist. De caelo: In Aristotelis De caelo (Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Şerhi), Simplikios.

In Arist. Phys.: In Aristotelis Physica Commentaria (Aristoteles'in Fizik Kitabının Şerhi), Simplikios.

In Euc.: In primum Euclidis elementorum librum commentarii (Euklides'in Geometrinin Temelleri eserinin ilk kitabının şerhi), Proklos.

In Hes. Op.: Prolegomena et scholia in Hesiodi Opera et Dies (Hesiodos'un İşler ve Günler'i için Giriş ve Şerh), Proklus.

In Hippocr. De nat. hom.: In Hippocratis De natura hominis (Hippokrates'in "İnsanın Doğasına Dair" Kitabının Şerhi), Galenos.

Inst. Div.: Institutiones divinae (Dinin İlkeleri), Lactantius.

Irr.: Irrisio gentilium philosophorum (Pagan Filozoflar üzerine Satirler), Hermias.

Klem. Alex.: Titus Flavius Klemens, İskenderiyeli Klemens.

Kratyl.: Kratylos, Platon.

Lucr.: Lucretius.

Lys.: Lysander, Plutarkhos.

Mem.: Memorabilia, Ksenophon.

Metaf.: Metaphysika (Metafizik), Aristoteles.

Mimn.: Mimnermos.

N. H.: Naturalis Historia (Doğal Tarih), Plinius.

O. F.: Orphicorum Fragmenta (Orpheusçu literatürden fragmanlar), haz. O. Kern.

O.T.: Oedipus Tyrannus (Kral Oedipus), Sophokles.

Od.: Odysseia, Homeros.

Ol.: Olympia Oyunlarında Galip Gelenler İçin Şiirler, Pindaros.

Or.: Orationes (Konuşmalar), Themistios.

Orig.: Origenes.

Orph: Orpheus.

P. E.: Praeparatio Evangelica (İncil'e Giriş), Eusebius

Pap. Oxyrh.: Papyrus Oxyrhyncus.

Parm.: Parmenides.

Phaidr.: Phaidros, Platon.

Pherekyd.: Pherekydes.

Phil.: Philosophumena (Felsefi Öğretiler), Hippolytos.

Phileb.: Philebos, Platon.

Philod.: Philodemos.

Phys.: In Aristotelis Physica Commentaria (Aristoteles'in Fizik Kitabının Şerhi), Simplikios.

Phys. Opin.: Physicorum opiniones (Doğa Filozoflarının Görüşleri), Theophrastos.

Pind.: Pindaros.

Plac.: Placita, Aëtius.

Plat.: Platon.

Plin.: Plinius.

Plut.: Plutharkos.

Poet.: Poetika (Şiir Üzerine), Aristoteles

Porph.: Porphyrios.

Prod.: Prodikos.

Prom.: Prometheus, Aiskhylos.

Protag.: Protagoras.

Protag.: Protagoras, Platon.

Protr.: Protreptikos pros Hellenas (Yunanları İkaz); İskenderiyeli Klemens.

Ps. Arist.: Pseudo Aristoteles.

Ps. Platon: Pseudo Platon.

Pyth.: Pythia Oyunlarında Galip Gelenler İçin Şiirler, Pindaros.

Quaest. conv.: Quaestiones Convivales (Sohbetler), Plutarkhos.

Ref.: Refutatio Omnium Haersium (Bütün Sapkınlıkların Reddi), Hippolytos.

Rhet.: Rhetorike (Retorik), Aristoteles.

Schol. Ven. A.: Scholia Venetus A.

Sekst.: Sekstos Empeirikos.

Simpl.: Simplikios.

Solon.: Vita Solonis (Solon'un Hayatı), Plutarkhos.

Soph.: Sophista (Sofist), Platon.

Stob.: Stobaios.

Strom.: Stromata (Mütenevvia), İskenderiyeli Klemens.

Suppl.: Supplices (Hiketides – Yalvaran Kadınlar), Aiskhylos.

Suppl.: Supplices The Suppliants (Hiketides – Yalvaran Kadınlar), Euripides.

Symp.: Symposion (Şölen), Platon.

Symp.: Symposion (Şölen), Ksenophon.

Theait.: Theaitetos, Platon.

Themist.: Themistios.

Theog.: Theogoni (Teogoni), Hesiodos.

Thesm.: Thesmophoriazusae (Thesmophoriaz [Kadınlar Şenliği]), Aristophanes.

Tim.: Timaios, Platon.

Tragic. graec. fragm.: Tragicorum Graecorum Fragmenta (Yunan Tragedyasından Fragmanlar), ed. A. Nauck.

Troad.: Troades (Truvalılar), Euripides.

Verg.: Vergilius.

Verg. Buc.: Vergilii Bucolica et Georgica Commentarius (Vergilius'un Bucolica ve Georgica'sının Şerhi), Probus.

Vit. Solon.: Vita Solonis (Solon'un Hayatı), Plutarkhos.

Ksen.: Ksenophon.

Ksenoph.: Ksenophanes.

Notlar'da en sık atıfta bulunulan eserlerin künyeleri:

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. baskı, ed. Walther Kranz. Berlin: Weidmann, 1934-35. (Sokrates öncesi filozofların fragmanlarından yapılan tüm alıntılar bu edisyondandır.)

Diels, Hermann, *Doxographi Graeci*. Berlin: Reimer, 1879.

Jaeger, Werner, *Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1934.

Jaeger, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. c. i, 2. Baskı, N. Y.: Oxford University Press, 1945; c. ii, N. Y., 1943; Oxford: Blackwell, 1944; c. iii, N. Y., 1944; Oxford: Blackwell, 1945.

Yıldızlı dipnotlar yayına hazırlayan tarafından eklenmiştir.

Almanca dizeleri çeviren Kazım Özdoğan'a teşekkür ederiz.

Önsöz

Doğal Teolojinin Kökenleri ve Yunanlar şeklinde isimlendirilebilecek olan bu kitap, 1936 yılında İskoçya'daki St. Andrews Üniversitesi'nde verdiğim Gifford Konferansları'nı bir araya getirmektedir.* Bu konunun Gifford Konferansları'yla nasıl bir ilgisi olduğu birinci bölümde açıklanmıştır. Bu kitabın yayınlanması, son on yıl içinde bitirmek zorunda olduğum başka kitaplar nedeniyle bugüne kadar gecikti. Nihayet konferanslar epey geliştirilmiş olarak ve çoğu kapsamlı dipnotlar şeklinde metne dâhil olan sayısız ilaveyle birlikte karşınızda duruyor. Her ne kadar dipnotlar genel okur düşünülerek kitabın sonuna atılmış olsa da, araştırmanın temel bir parçasını oluşturmaktadır. **

Belki de belirtmeye bile gerek yoktur ki, elinizde tuttuğunuz kitap, Yunan felsefesinin ilk döneminin eksiksiz bir tarihini sunma iddiasında değildir. Bu kitapta daha ziyade, birçok defa ele alınan konunun belli bir yönüne odaklandım. Çünkü meselenin bu cephesi, erken dönem Yunan doğa felsefesinde kendi benzerlerini gören pozitivist ekole mensup araştırmacılar tarafından, haksız bir şekilde ihmal edilmiş veya önemsiz görülmüştür. Bu tek yanlı resme tepki gösterenlerse, bütün Yunan kozmolojik düşüncesini, mistisizmin ve Orpheusçuluğun doğal gelişmesinin bir sonucu ve tamamen irrasyonel bir şey olarak göstermişlerdir. Bu iki aşırı uçtan kaçındığımızda, geriye şu olgu kalmaktadır: Bu ilk Yunan düşünürlerinin evrenin doğası hakkında geliştirdikleri yeni ve devrimci fikirler - yeni bir anlam yükleyerek - "Tanrı" veya "Tanrısal Olan" diye adlandırdıkları şeye dair kavrayışlarını derinden etkilemiştir. "Tanrı", "Tanrısal Olan" ve "teoloji" gibi sözcüklerin burada Hıristiyanlıktaki bağlamı içinde değil, Yunanların kullandığı şekliyle anlaşılması gerektiğini herhalde söylemeye gerek yoktur. Yunanların felsefi teoloji tarihi, birbirini takip eden

* Adam Lord Gifford (1820-1887) tarafından organize edilen ve kurucusunun adıyla anılan Gifford Konferansları, genel itibarıyla doğal teoloji konusuna ayrılmıştır. 1888'den günümüze kadar, James Frazer, Henri Bergson, Alfred Whitehead, John Dewey, Etienne Gilson, Albert Schweitzer, Karl Barth, Niels Bohr, Gabriel Marcel, Arnold Toynbee, Paul Tillich, Werner Heisenberg, Hannah Arendt, Iris Murdoch, Paul Ricoeur, Carl Sagan, Walter Burkert, George Steiner, Annemarie Schimmel, Jaroslav Pelikan, Noam Chomsky, Terry Eagleton gibi isimler Gifford Konferansları'na konuşmacı olarak katılmıştır.

** Elinizdeki baskıda dipnotlar her bölümün sonuna konulmuştur.

safhaları içinde bizzat gerçekliğin doğası hakkındaki rasyonel yaklaşımlarının tarihidir.

Elinizdeki kitapta, kahramanlık çağından Sofistler'in zamanına kadar Yunan kozmolojik düşüncesindeki bu gelişmenin izini sürdüm. İkinci bir kitapta, bu araştırma bağlamında, Sokrates ve Platon'dan başlayarak, Yahudi-Hıristiyan dininin Helenistik dünyaya kabul edilmek için kendisini Yunan tarzı bir teolojik sisteme dönüştürmesine kadar geçen dönemi incelemek isterdim. Bu dönüşüm, söz konusu Yunan felsefi teoloji geleneğinin etkisi altında gerçekleşmiştir.

Clarendon Press yetkililerine bu kitabı yayınlama konusundaki cömert teklifleri ve kitabın baskısına gösterdikleri titizlikten dolayı teşekkür etmek, benim için zevkli bir vazifedir. Şu an Kansas Üniversitesi'nde görevli olan çevirmenim Profesör Edward S. Robinson'a ve taslağın son kez gözden geçirilmesindeki katkılarından dolayı Harvard Üniversitesi'nden Bay James E. Walsh ve Bay Cedric Whitman'a çok teşekkür ederim.

W. J.
HARVARD ÜNİVERSİTESİ
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS
Ocak, 1947

Birinci Bölüm

Yunan Düşünürlerinin Teolojisi

Gifford Konferansları'nın amacı, bu konferansların doğal teoloji olarak adlandırdığımız sorunlar grubuyla ilgili olacağını açıkça ifade eden başlatıcısı tarafından kesin bir şekilde belirlenmiştir. Bugüne kadar burada çoğunlukla filozoflar veya teologlar konferans vermiştir. Şayet bir klasik filolog ve eski Yunan ve Latin kültürleri üzerine çalışan biri olarak, bu alandaki çabalarımı onlarınkiyle aynı kategoriye sokmaya kendimde hak gördüysem, bu sadece Lord Gifford'un konferansların aynı zamanda bu sorunların tarihiyle de ilgili olabileceği yönündeki taahhüdü sayesindedir.

Söz konusu tarihi bir araya getiren eski ve saygıdeğer gelenek zinciri, iki bin beş yüzyıllık bir zamana yayılmaktadır ve önemi hiçbir şekilde, saf anlamda Antik Çağ'a yönelik bir meraktan kaynaklanmakla kalmaz. Felsefi düşünce, özel bilimlere oranla, kendi tarihine çok daha yakından ve ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Belki de, modern ve antik felsefe arasındaki ilişkinin, günümüz şairleriyle geçmişin büyük klasik şairleri arasındaki ilişkiye daha çok benzediği söylenebilir. Çünkü burada da, yeni yaratım, kendisine yaşam veren soluğu geçmişteki yüceliğin ölümsüzlüğünden alır.

Ne zaman Avrupa felsefesinin başlangıcından söz etsek Yunanları düşünürüz; doğal veya felsefi teolojinin köklerini bulma yönündeki her çaba da onlarla başlamak zorundadır. *Theologia naturalis** fikri, Hıristiyan Batı için uzun zaman önce bir klasik haline gelmiş olan St. Augustinus'un *De civitate Dei* adlı eseri aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. St. Augustinus, ilk beş kitap boyunca, bir yanılsama olarak gördüğü barbar tanrılarına saldırdıktan sonra,[1] altıncı kitapta Hıristiyanlığın Tek Tanrı inancını açıklamaya ve onun Yunan felsefesinin en derinindeki görüşlerle tamamen uyumlu olduğunu göstermeye girişir. Hıristiyan teolojisini, Hıristiyanlık öncesi düşüncenin ortaya koyduğu hakikatleri doğrulayan ve tamamlayan bir şey olarak gören bu yaklaşım, yeni dinle pagan Antikite arasındaki ilişkilerin olumlu yönünü çok iyi ifade etmektedir. Asrının herhangi bir tipik Neoplatoncu düşünürü gibi, St. Augustinus

* Tanrı'yı aklın ilkeleri doğrultusunda anlamaya çalışan teolojik yaklaşım, doğal teoloji.

için de Yunan felsefesinin tek yüce temsilcisi Platon'du ve diğer düşünürler Platon'un görkemli eserinin etrafında kümelenmiş ikinci dereceden figürlerden başka bir şey ifade etmiyordu.[2] Ortaçağ'da bu hâkim konumu zamanla Aristoteles ele geçirdi ve Platon ancak Rönesans'tan sonra yeniden onun ciddi bir rakibi haline gelebildi. Yine de bu dönem boyunca Yunan felsefesi (ister Platoncu ister Aristotelesçi olsun), zamanla Latince çevirileri artış gösteren Yunan bilimiyle birlikte, genel kültürel gerileme süreci içinde Yunanca bilene neredeyse rastlanılmayan bir zaman diliminde, Batı'da Yunan kültüründen geriye kalan tek şey oldu. Avrupa'da Antik Yunan geleneğinin sürekliliği hiçbir zaman kesintiye uğramadıysa, bunun sebebi Yunan felsefesinin bu geleneği ayakta tutmuş olmasıdır. Bununla birlikte, aynı felsefe, *theologia naturalis* kimliğiyle Hıristiyanlığın *theologia supernaturalis*'inin* temelini oluşturmamış olsaydı, bu hiçbir zaman mümkün olmazdı.

Bununla birlikte, doğal teoloji, antik dünyanın hiç bilmediği bir düşünce olan doğaüstü teolojiye karşı ortaya çıkmış bir kavram değildir. Doğal teolojinin, bu düşünceyi ilk yaratanların gözünde ne ifade ettiğini anlamak için, onu genel bağlamı içinde görmemiz gerekir. St. Augustinus doğal teoloji kavramını, bizzat kendisinin ifadesiyle, cumhuriyetin son yıllarında (M.Ö. 116-27) yaşamış son derece bilgili bir ansiklopedist ve üretken bir yazar olan M. Terentius Varro'nun *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* adlı eserinden almıştır.[3] Varro, bu muazzam eserin *Antiquitates rerum divinarum* başlıklı ikinci bölümünde, Roma tanrılarına dair, kusursuz bir tutarlılığa sahip olan ve çarpıcı bir bilgi birikimine dayanan bir teori inşa etmişti. St. Augustinus'a göre, Varro teolojiyi üç türe (*genera theologiae*) ayırmaktaydı: Mitsel, siyasal ve doğal teoloji.[4] Mitsel teolojinin alanında, şairler tarafından tarif edilen tanrıların dünyası bulunuyordu; siyasal teoloji, resmî devlet dinini, bu dinin kurumlarını ve kültlerini içeriyordu; doğal teoloji ise gerçekliğin doğasında kendini açığa vuran kutsalın doğasını ele alan bir teori olarak filozofların alanıydı. Sadece doğal teoloji gerçek anlamda bir din olarak kabul edilebilirdi, çünkü St. Augustinus'a göre gerçek bir din, hakikate dayanan bir din demekti ve şairlerin mitsel teolojisi hoş bir hayal dünyasından başka bir şey sunmuyordu. Varro'nun yaşadığı devirde Devlet dini çoktan gerilemeye başlamıştı. Varro, dinin kendisinden daha önce var olan Devletin otoritesi sayesinde geçerlilik kazandığını ileri sürerek, Devlet dinini kurtarmayı ümit ediyordu. Ona göre din, esas olarak, insan topluluklarının sosyal yaşamındaki temel formlardan biridir.[5] İşte St. Augustinus'un kararlılıkla karşı çıktığı tezlerden biri budur.

* Tanrı'yı inanç esaslarından hareketle anlamaya çalışan teolojik yaklaşım, doğaüstü teloloji.

Varro'nun devlet tanrıları ile şairlerin yüz kızartıcı mitleri arasında, iyilik veya doğruluk açısından zerre kadar fark olmadığını düşünür. St. Augustinus, Varro'nun, siyasal özgürlüğün kısıtlı olduğu, eski düzenin sarsıldığı bir dönemde yaşadığını ve muhafazakâr olduğu için de Roma ulusal dinini Roma Cumhuriyeti'nin ruhunun ta kendisi olarak savunmak zorunda kaldığını belirterek, Devlet dini sorunu hakkında gerici ve kendi kanaatince temelde hatalı tutumunu mazur görür.[6] Ancak, bu gözlemde bir doğruluk payı olsa bile, eski Roma dini yine aynı sebep dolayısıyla, iyice Helenizm etkisi altında kalmış geç dönemlerdeki haliyle bile, birçok farklı ulusu bir araya getiren bu imparatorluğun dini haline gelememiştir. St. Augustinus'a göre gerçek bir dinin kendini tek bir ulusla sınırlaması tasavvur edilemez bir şeydir. Tanrı özünde evrenseldir ve ona evrensel olarak ibadet edilmelidir.[7] Elbette ki bu, Hıristiyanlık öğretisinin temel unsurlarından biridir, ancak bu konuda St. Augustinus'a başlıca destek, Yunan felsefesinin evrenselciliğinden gelir. Yunan felsefesi, hakiki doğal teolojidir, zira bizzat hakikatin doğası hakkındaki rasyonel kavrayışa dayanır; mitsel teolojinin ve Devlet teolojisininse doğayla hiçbir ilgisi yoktur, bunlar bütünüyle insan eliyle yaratılmış yapay geleneklerden başka bir şey değildir. Bizzat St. Augustinus, bu karşıtlığın, doğal teoloji kavramının tam kalbinde yer aldığını söyler.[8] Besbelli ki, bunu söylerken aklında eski φύσει ve θέσει karşıtlığı vardır.* Stoa felsefesi üzerinde çok önemli etkileri olan Sokrates'in öğrencisi Anthistenes bile, tek olan φύσει θεός'u** çok olan θέσει θεοί'den[9] ayırmış, resmî kültün tanrıları kadar şairlerin tanrılarını da ikinci gruba dâhil etmiştir. Dolayısıyla doğal teoloji açısından, şairlerin tanrılarıyla Devletin tanrıları bariz bir şekilde aynı düzeydedir. Bu, St. Augustinus'un Varro'nun karşısına çıkardığı temel bir noktadır.[10] Görünen o ki, Varro'nun teolojiyi üçe ayırmasındaki amaç, bu karşıtlığın keskinliğini azaltarak, Devlet tanrılarını genel olarak θέσει θεοί ile birlikte inkâr edilmekten kurtarmak ve böylece doğuştan haklarının kabul edilmesini sağlamaktı. Bu ayrım hakikaten bir tavizdi. Bunu ilk kimin getirdiğini bilmiyoruz. Her halükârda bu işin müsebbibi Helenistik (belki de Stoacı) bir filozof olmalıdır, zira Varro üç *genera theologiae* için Yunanca *mythikon*, *politikon* ve *physikon*** sıfatlarını kullanmaya devam etmektedir. St. Augustinus, Yunanca *physikos* yerine Latince *naturalis*****

* φύσει: Doğası gereği, doğası itibarıyla. θέσει: Uzlaşma ürünü, insanlar tarafından kabul edilmiş.

** φύσει θεός: Doğası itibarıyla Tanrı; hemen arkasından gelen θέσει θεοί: İnsanlar tarafından ihdas edilmiş, uzlaşmayla tanınan tanrılar.

*** Sırasıyla: Mitsel, siyasal, doğal.

**** Doğal.

sözcüğünü ilk kullananlardan biriydi.[11]

"Teoloji" sözcüğü, doğal teoloji kavramından ve Varro'nun üçlü ayrımından çok daha eskidir. Ancak teoloji de Yunan zihninin spesifik bir ürünüdür.[12] Bu olgu her zaman doğru bir şekilde anlaşılmıyor ve özel olarak vurgulanmayı hak ediyor. Çünkü mesele sözcükten de öte, bu sözcüğün ifade ettiği şeyle ilgili. Teoloji, karakteristik olarak Yunanlara ait bir zihnî tutumdur ve esas olarak Yunan düşünürlerinin *logos*'a atfettikleri büyük önemle ilgilidir, zira *theologia* sözcüğü Tanrı'ya ve tanrılara (*theoi*) *logos* aracılığıyla yaklaşmak anlamına gelir. Yunanlar için Tanrı bir problem haline gelmiştir. Aynı şekilde, teolojiyle felsefe arasındaki ilişkilerin sistematik bir tartışmasıyla başlamak yerine, hem bu fikrin hem de sözcüğün izini dil tarihinde sürmek daha iyi olacaktır. Çünkü bu tür genel tanımlar hiçbir zaman sınırlı bir dönemin ötesinde geçerlilik taşımaz.

θεολόγος, θεολογία, θεολογεῖν, θεολογικός sözcükleri,* Platon ve Aristoteles'in felsefi dilinde yaratıldı. "Teoloji" (θεολογία) sözcüğünü ilk kullanan Platon'du ve anlaşılıyor ki bu fikrin yaratıcısı da oydu. *Devlet* adlı eserinde, şiirin felsefi standart ve ölçütlerini tespit etmek isterken bu kavramı gündeme getirdi. Onun ideal devletinde şairler, Homeros'un, Hesiodos'un ve genel olarak bütün bir şiir geleneğinin hatalarına düşmeyip, tanrıların temsilini felsefi hakikat seviyesine yükseltmeliydiler. Erken Yunan şiirinin mitolojik tanrılarında insani zaafların her türlüsü vardı ve bu tip bir tanrı anlayışı, Platon'un ve Sokrates'in rasyonel tanrısallık anlayışına taban tabana zıttı. Dolayısıyla Platon'un *Devlet*'te "teolojinin anahatları"nı (τύποι περὶ θεολογίας) belirtirken[13] yarattığı bu yeni sözcük, mitsel gelenekle Tanrı meselesine ilişkin doğal (rasyonel) yaklaşım arasındaki çatışmadan doğdu. Bu açıdan, gerek *Devlet*'te gerekse *Yasalar*'da Platon'un felsefesi, en yüksek düzeyde teoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra, Şüphecilik hariç her Yunan felsefe sistemi teolojiye ulaştı. Bu bağlamda Platoncu, Aristotelesçi, Epikürcü, Stoacı, Neo-Pythagorasçı ve Neo-Platoncu teolojilerden söz edebiliriz.

θεολογία'dan(theologia) türeyen sözcükler, bilhassa Aristoteles ve takipçilerinin eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkar.[14] Aristoteles'in eserlerinde bu sözcükler, özel bir sorunlar yumağını ve özel bir entelektüel tutumu göstermek için kullanılmışlardır.[15] Ne var ki Aristoteles'in kullanımı açık bir iç çelişki içerir. Aristoteles bir yandan, teolojiyi, "ilk felsefe" veya "ilk ilkelerin bilimi" diye de adlandırdığı ve daha sonra takipçileri arasında "metafizik" ismini ala-

---

* Theologos, theologia, theologein, theologikos: Teolog, teoloji, teoloji ile uğraşmak (tanrıların doğası üzerine düşünmek ve açıklamalar yapmak), teolojik.

cak olan, felsefe biliminin temel branşı olarak görür. Bu açıdan teoloji bütün felsefi Varlık incelemelerinin nihai ve en yüksek hedefidir.[16] Öte yandan aynı terimi, tarihsel bağlam içinde, en eski hakiki filozof ve doğa araştırmacılarıyla keskin bir şekilde zıtlaştırdığı, Hesiodos ve Pherekydes gibi filozof olmayan isimleri belirtmek için kullanır.[17] Bu açıdan, önceki dönemler hakkında, teolojinin bittiği yerde felsefenin başladığı söylenebilir. Bu anlayışa, Aristoteles'in Antikite'de çok iyi bilinen *Felsefe Hakkında* başlıklı kayıp diyaloğunun birinci kitabında rastlayabiliriz. Örneğin, kendi bilimsel felsefesinin tarihsel öncüllerini tartışırken Doğu'nun dinî sistemlerini hesaba katacak kadar ileri gittiğinde, kapsama alanının böylesine dikkat çekici bir şekilde geniş oluşunu, en basit bir şekilde, bu tür bilgeliği (σοφία) temsil eden kişilerden, az önce tarif ettiğim ikinci anlamdaki θεολόγος (theologos) kategorisine girdikleri için etkilendiğini akılda tutarsak açıklayabileceğimizi zannediyorum.[18] Bir teoloji tarihi yazan ilk isim olan, Aristoteles'in öğrencisi Rodoslu Eudemos, aynı sınıflandırma sistemini kullanır. Bu doğrultuda, teogoni (tanrıların kökeni) hakkında yazan Yunan nesir ve nazım yazarlarının katkılarını ele alırken, Doğu'nun dinî sistemlerine o da özel bir önem verir. Yine de Eudemos, metafiziğin veya felsefi anlamda teolojinin yaratıcısı olan hocası Aristoteles'i hiçbir zaman teologlar arasına almayacaktır.

Görünüşteki bu çelişkiyi, *Metafizik*'in on ikinci kitabındaki bir bölümden alıntı yaparak gidermek istiyorum. Burada Aristoteles, evrenin hareket etmeyen hareket ettiricisi teorisini geliştirdikten sonra, göklerdeki tanrılara dair kadim dinî anlayışa döner. Bu anlayışta hakikatin üstü kapalı bir ifadesini bulur; bununla birlikte din, onun sezdiği kadarıyla, bu hakiki imayı, insan şeklinde tanrılar yaratıp mitolojik olarak kuvvetlendirmiştir.[19] Dolayısıyla teologlar insan düşüncesinin ilkel mitolojik safhasını temsil ederler. Sonraki yıllarda felsefe - rasyonel düzeyde - teologların daha önce zaten kendi usullerince uğraşmış oldukları soruna yeniden döner. İşte o zaman, her iki safhayı da hesaba katacak kadar kapsamlı bir kavram doğar: Platon ve Aristoteles'te bulduğumuz teoloji kavramıdır bu.

Bugün bile felsefi teolojinin tarihi bu dönemden başlatılabilir; nitekim Edward Caird, Glasgow Üniversitesi'ndeki Gifford Konferansları'nın bir ürünü olan *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers** isimli mükemmel kitabında, tam da bunu yapmıştır.[20] Benzer bir şekilde, Hıristiyan teolojisini göz önüne alarak yazan Paul Elmer More, *The Greek Tradition*** başlıklı uzun

---

* *Yunan Filozoflarında Teolojinin Evrimi.*

** *Yunan Geleneği.*

kitap dizisine *The Religion of Plato** ile başlamıştır.[21] Bu soruna ilk sistematik yaklaşımın Platon'da karşımıza çıktığı doğrudur. Ancak tanrısal olan hakkındaki felsefi önermelere, Platon öncesi düşünürlerde de, daha en başından itibaren rastlamak mümkündür. Bana kalırsa, bu durum, din ve felsefi düşünce arasındaki ilişkiler açısından son derece önemlidir. Helenistik dönemle imparatorluk dönemi felsefesinin belli yönleri göz önünde bulundurulduğunda, hiç kimse, bir felsefe okulunun dinî görüşlerinin değeri ve orijinalliğinin ille de sistematik hedefleriyle orantılı olması gerektiğini savunmak istemeyecektir. Dolayısıyla, bu konferanslarda, Yunan felsefi düşüncesinde teolojinin başlangıcının izini sürmek istiyorum. Buna karşılık, sonraki gelişim sürecini takip etme yönünde hiçbir çabam olmayacak.[22] Epikürcü Velleius'un, Cicero'nun *De natura deorum*'unun ilk kitabında, Stoacı Lucilius Balbus'un da aynı diyaloğun ikinci kitabında yapmaya çalıştığı ve St. Augustinus'un teoloji tarihini Miletos Okulu düşünürleriyle başlattığı *De civitate Dei*'de yaptığı şeye, biz, hiçbir felsefi dogmanın etkisinde kalmadan, bir kez daha, ama bu kez titiz bir filolojik analiz temelinde girişeceğiz.[23] Tanrı ve tanrısallık meselesinin, erken dönem doğa filozoflarının düşüncelerinde, genellikle kabul etmeye hazır olduğumuzdan çok daha geniş bir yer işgal ettiğini ve aslında, Aristoteles'in *Metafizik*'in birinci kitabında felsefenin gelişimi konusunda çizdiği tablodan hareketle bekleyebileceğimizden çok daha fazla oranda bu filozofların ilgisini çektiğini göreceğiz.

Daha sistematik bir şekilde çalışılmış olan sonraki Yunan felsefesinde, teoloji diğer düşünce dallarından o kadar açık bir şekilde ayrılmıştır ki, ayrıca değerlendirmek kolaydır. Ancak Yunan düşüncesinin en eski safhalarında bu tip bir ayrım söz konusu değildir. Dolayısıyla metodolojik bir zorluk ortaya çıkar. Şöyle ki, Anaksimandros veya Herakleitos'un özel olarak Tanrı'ya veya "Tanrısal Olan"a dair düşüncelerini hakikaten anlamak istiyorsak, felsefelerini bir bütün halinde, teolojik bileşenlerini doğa araştırmaları veya ontolojiyle ilgili olanlardan ayırmaksızın, parçalanması mümkün olmayan bir organizma gibi ele almamız gerekir. Öte yandan, apaçık sebeplerden dolayı, burada geleneksel materyalin tamamını önümüze serip, en erken Yunan düşüncesi tarihine ilişkin bütün özel problemlere girmek mümkün değildir. Bu oldukça sık yapıldığından, biz de geleneksel araştırma alanıyla bazı aşinalıklar varsaymak durumundayız.[24] Şimdi, bütünsel bağlamı kaçırmadan, gözlerimizi felsefi düşüncenin özel bir cephesine çevirmemiz gerekiyor. Bu şekilde, konumuzla ilgili bazı tanıklıklara daha yakından bakabilir ve onları doğrudan yorumlar

* *Platon'un Dini.*

aracılığıyla ele alabiliriz. Çünkü kanaatimce, daha önceden böylesine sıkı bir şekilde incelenmiş olan bir alanda yol katetmek için tek şansımız bu.

Aristoteles zamanından bu yana, bu düşünürleri, birer doğa bilimcisi olarak başarılarını vurgulayan bir bakış açısıyla ele almak, felsefe tarihinin yerleşik geleneklerinden biri haline gelmiş durumdadır.[25] Aristoteles bu kişileri sözcüğün Antik Çağ'daki anlamıyla φυσικοί* diye adlandırıyordu ve bu adlandırma modern yorumcuların onları modern anlamda ilk fizikçiler olarak görmelerine yol açtı. Doğa bilimlerinin öncülerinin, yeni bilimsel sezgileriyle diğer yarı-mitolojik unsurları birbirine karıştırmış olmaları mazur görülebilirdi. Bunları birbirinden ayırmak ve bizim kendi ampirik bilimlerimizin habercisi olarak görülebilecek bilimsel fikirleri uygun bir şekilde seçmek, modern tarihsel zihniyetin göreviydi. Hegel'in ve diğer Alman idealistlerinin metafizik sistemlerinin hakim olduğu dönemde yaşayan modern Yunan felsefesi tarihçileri, isim verirsek Zeller ve takipçileri, esas olarak Platon, Aristoteles ve spekülatif filozoflar üzerinde durdular. Ardından gelen pozitivizm çağı ve onu temsil eden Burnet ve Gomperz gibi felsefe tarihçileri, bu ilk dönem düşünürlerinin sırasıyla ampirik ve bilimsel karakterlerini vurguladılar. Sokrates öncesi filozofların modernliğini kanıtlama hevesiyle, bu kitapta doğal teolojinin kökeni perspektifi içinde ilgilendiğimiz yönlerini çoğu zaman önemsizleştirdiler, hatta görmezden geldiler. Hâlbuki bizzat Antik Çağ düşünürleri bu filozofları bu şekilde değerlendirmektedir. Cicero *De natura deorum*'da ve St. Augustinus *De civitate Dei*'de, Thales'ten Anaksagoras'a kadar doğa araştırmacılarını ilk teologlar olarak kabul ederken, aslında sadece eski Yunan kaynaklarında buldukları görüşü tekrar ediyorlardı.

Şayet Yunan felsefesi tarihinde Sokrates öncesi düşüncenin konumu gözden geçirilmeye ve bu açıdan tamamlanmaya muhtaçsa, onun Yunan diniyle ilişkisi hakkındaki fikirlerimiz de bundan etkilenmek zorundadır. İlk filozofların teolojisi, felsefe tarihinin olduğu kadar Yunan dininin de bir parçası olarak görünmelerine yol açmaktadır. Klasik din tarihleri onların teolojilerini nadiren ciddi bir şekilde bu geniş bağlam içinde ele alır, çünkü büyük bir ihtimalle bu kitapların esas ilgilendiği şey, fikirlerden ziyade çeşitli kültler ve dinî kurumlardır. Wilamowitz, ölümünden sonra yayınlanan *Der Glaube der Hellenen*** adlı eserinde bu önyargıyı yıkarak bize büyük hizmette bulunmuş ve Yunan filozoflarına Yunan halkının dinî gelişiminde bir yer ayırmıştır.[26] Ancak bu kadar geniş kapsamlı bir kitapta doğal karşılanacağı üzere, filozofların

---

* Doğa ve doğal olgular üzerine çalışanlar; doğal bilimlerle uğraşanlar.

** *Helenlerin Dini.*

sözlerini hiçbir şekilde düşüncelerinin genel bağlamı içinde yorumlamaz veya anlamlarını eksiksiz olarak belirlemeye çalışmaz. Wilamawitz'in değerlendirmeleri, entelektüel dünyada veya kült inancında (bunlar bize dinin Yunanlar için ne ifade ettiği konusunda önemli şeyler öğretiyor olsalar bile) hakiki bir din görmesine engel olan Protestan önyargılarıyla sakatlanmış durumdadır. Dolayısıyla, bizim temel amaçlarımızdan biri, Yunan dininin nasıl geliştiğini anlama çabasında, filozofların dinine (sadece Sokrates öncesindekilerin dinine değil) hakikaten olumlu bir yer vermek olmalıdır. Bunu layıkıyla yapabilmek için, öncelikle dinî düşüncenin bağımsız felsefi düşünce safhasına girdiği anda aldığı özel biçimi daha iyi bir şekilde kavramamız gerekir. İnsanlık tarihinin belli bir çağında Tanrısal Olan'ın doğası hakkında şekillenen yüce fikirlerin, dinin ne olduğuna ilişkin olarak bugün benimsediğimiz ortalama görüşe denk düşmediği, dolayısıyla da filozoflara ve fizikçilere bırakılmaları gerektiği hükmüne *a priori* olarak varmak kolaydır. Filozoflar ve fizikçiler de saf akıldan neşet etmedikleri için bu fikirlerle özel olarak ilgilenmezler. Bu, modern medeniyetimizin karakteristiği olan insan yaşamının bütünlükten yoksun oluşunun ve önceki çağların ürünlerini tarihsel bir değerlendirmeye tâbi tutarken bu durumu geçmişe empoze etmeye çalışmamızın bir başka örneğidir. Bu yaklaşımla, çoğu zaman bunların gerçek doğasını anlamaktan, hatta belki de bize sağlayabilecekleri güzelliklerden mahrum kalıyoruz. İlk Yunanların dinsel entelektüelizmini samimiyetle anlamaya çalışmak, Yunan zihninin sonraki tarihsel safhaları hakkında daha kifayetli bir değerlendirmede bulunmaya doğru giden ilk adımdır. Platon'un teolojisinde, Aristoteles'in ve Helenistik okulların (Stoacılar, Epikürcüler vb.) sistemlerinde, Yunan geleneğiyle Yahudiliğin ve diğer Doğu dinlerinin karşılıklı çatışma ve iç içe girmelerinin ürünü olan teoloji sisteminde ve son olarak Hıristiyan inancında ifadesini bulan felsefi dönüşüm ve dinin uyanışı, işte bu epik başlangıçlardan doğdu ve zamanla gelişti. Bu gelişen hümanist dünya birliğinin manevi temelleri şu unsurlardan oluşuyordu: (1) Dünya çapında geçerli bir hukuk ve adalet yönetimi fikriyle beslendiği müddetçe *Imperium Romanum** (2) Evrensel bir insan kültürünün başlangıcı olarak görüldüğü kadarıyla Yunan *paideia*'sı** (3) Böyle bir medeniyetin dinî çerçevesi olarak evrensel (καθολική[katholike]) bir teoloji. St. Augustinus'un *De civitate Dei*'de açık bir şekilde fark ettiği ve kesin olarak belirttiği gibi, ilk Yunan düşünürlerinin felsefi teolojisi, kademeli olarak gelişen bu evrensel teolojinin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

---

* Roma'nın hakimiyeti.

** Eğitim.

Sokrates öncesi felsefe hakkındaki çalışmalarıma, uzun zaman önce, Hermann Diels ve Wilamowitz gibi isimlerin idaresinde başladım ve bu alana Yunan dehasının tarihinin bir parçası olarak yaklaşmaya mecburum. Ancak Hıristiyan geleneğinin ve bilhassa onun antik Yunan ve Roma dönemlerindeki durumunun incelenmesine de bir ömür harcadım. Dolayısıyla insan zihninin bu birbirine zıt dönemleri arasındaki uçurumu başarıyla kapatan ve onları tek bir evrensel medeniyet içinde birleştiren düşünce ve ifade biçimlerinin sürekliliği beni derinden etkiliyor.

Aristoteles'ten önceki yazarlar, doğa filozoflarının belli görüşleriyle ilk Yunan şairlerinin görüşleri arasında bazı ilişkiler tespit etmişlerdir. Muhakkak ki, Thales'e ait su her şeyin temel ilkesidir teorisini Homeros'un daha önceden ifade etmiş olduğu şeklindeki iddia (bu iddianın Platoncu okuldan çıkmış olması mümkündür), bizzat Aristoteles'in eleştirel bir ihtiyatla yaklaştığı bir düşüncedir.[27] Ne var ki, metafiziğe ilişkin problemler söz konusu olduğunda, Aristoteles bile felsefenin habercileri olarak Hesiodos ve benzerlerine bakar gibidir. Onları πρῶτοι θεολογήσαντες (ilk teologlar) olarak adlandırır, tıpkı aynı bağlamda eski filozoflardan πρῶτοι φιλοσοφήσαντες (ilk filozoflar) diye bahsetmesi gibi. Demek ki dördüncü yüzyılda bile θεολογεῖν (teolojiyle uğraşmak) sözcüğü, filozofların θεολογεῖν'ine gayet münasip bir şekilde uyarlanabilecek bir anlama sahipti.[28] Ancak Aristoteles'in kullandığı πρῶτοι (en öncekiler) sözcüğü, gelişmemiş ve ilkel olan ve ardından daha yüksek bir gelişme seviyesi gelecek bir şey gibi yan anlamlar da içerir. Başka bir bölümde Aristoteles, filozoflarla Hesiodos tipi teologları karşı karşıya getirir: Ona göre filozofların temel özelliği katı ispat metotlarıyla ilerlemeleridir, buna karşılık teologlar □υθικῶς σοφιζό□ενοι'dirler (mitler aracılığıyla öğretenler).[29] Bu, çok verimli bir formülasyondur, zira hem ortak bir etkenin hem de bir farklılık unsurunun görülmesini sağlar. Teologlar belli öğretiler hakkında bilgi vermeleri (σοφίζονται) açısından filozoflara benzerler; ancak onların aksine bunu mitsel bir biçim (μυθικῶς) içinde yaparlar.

Genel olarak, önceki özellik Homeros için geçerli değildir; aksine bu, Hesiodos'un *Teogoni*'siyle Homeros'un destanları arasındaki farkın doğasını apaçık bir şekilde gösterir. Homeros, yalnızca Aristoteles'in onu teologlar arasında sınıflandırmasının temel gerekçesini sunan bağımsız pasajlarda bu çerçevede karşımıza çıkar.[30] *İlyada,* Okeanos'tan bütün tanrıların kökeni ve kaynağı olarak bahsettiğinde, burada bir teogonik çağrışım söz konusudur. Buna karşılık başka bir dizede Okeanos bütün şeylerin kökeni ve kaynağı olarak tanımlandığında, burada her şeyin sudan geldiği şeklindeki kısmen gerçekçi yaklaşımın

mitsel bir kılık içinde ifade edilişinin ötesinde bir şey söz konusu değilmiş gibi görünür.[31] Bir kural olarak, Homeros'un şiirlerinin içeriğini oluşturan kahramanlık öyküleri, dogmatik bir yaklaşıma nadiren fırsat verir. Ne var ki, bu istisnai pasajın *İlyada*'nın daha sonraki bir dönemde şekillenmiş kısımlarına ait olması pekâlâ mümkündür. Şayet öyleyse, burada karşımıza çıkan entelektüel bakış açısının, Homeros tipi kahramanlık destanının en olgun haline ulaştığı zamandan daha sonraki bir gelişme aşamasına ait olduğu çıkarımını yapmaya cüret edebiliriz.[32] Elbette, kahramanlık destanlarıyla tanrıları konu alan mitler arasında bu kadar keskin bir ayrım yapmamalıyız, zira her ikisi de esas olarak daha önce meydana gelmiş olan şeyleri tasvir etmeye yönelik girişimlerdi ve her ikisi de başlangıçta doğru olarak kabul edilmişti. Öte yandan, tanrıların öyküleri doğal olarak σοφίζεσθαι için, yani Hesiodos'un *Teogoni*'sinde bulduğumuz türden orijinal açıklama ve yorumlar için çok daha geniş bir fırsat sunuyorlardı. Hesiodos'un eserinin teolojik karakterini belirleyen şey, tanrıların geleneksel temsilleriyle öznel entelektüel faaliyet unsuru arasındaki bu kaynaşmadır.

Eski destanlarda şairi adıyla anmak gibi bir düşünce hiçbir şekilde yoktu; şair, eski zamanların efsanelerini dört bir yana taşıyan ve Müzler'den aldığını nakleden anonim bir vasıtadan başka bir şey değildi. Bu olgu *prooimia** için standart bir *topos*** sunmaktadır; ancak Hesiodos *prooimia*'yı bir parça kişisel tarih için bir fırsat haline getirir. Helikon Dağı'nın eteklerinde koyun güderken, Müzler'in kendisine, yani bizzat Hesiodos'a göründüklerini ve şairlik vazifesinin nişanesi olarak rhapsodların taşıdığı türden bir âsâ verdiklerini anlatır. Burada öznel olanın doğuşu zaten açık bir şekilde ifade edilmiş durumdadır. Ancak, bu aynı zamanda yeni bir sorumluluk demektir. Müzler Hesiodos'a şöyle derler:

Hakikatmiş gibi görünen bir sürü yalan söylemeyi biliriz, ancak istediğimiz zaman hakikati söylemeyi de biliriz.[33]

Belli ki, Hesiodos eski şairlerin ötesine geçmiş olduğunu hisseder; zira tam da hakkında bir şey bilmenin en zor olduğu varlıklara, yani bizzat tanrılara dair gerçeği söylediğini iddia eder.[34] Onun eseri, Olympos'ta hüküm sürmekte olan bütün tanrıların kökenini bildirmekle kalmayacak, dünyanın bütün bu mevcut düzeni içinde nasıl oluştuğunu da bize söyleyecektir.[35] Dolayısıyla, ilgili bütün efsaneleri kaydetmeli ve bunların nasıl birbirine uyduğunu göstermelidir. Belki de kendisine doğru değilmiş gibi görünen birçok versiyonu

---

* Şiir ya da nutuk gibi edebi türlerde başlangıç ve giriş kısmı.

** Tema.

elemek ve geleneğin sessiz kaldığı alanlarda yeni bağlantılar kurmak zorunda kalacaktır.

Hesiodos'un temel varsayımı, tanrıların bile bir şekilde meydana gelmiş olduklarıdır. O dönemde hiçbir suretle yeni bir fikir değildi bu. Tanrıların ezeli ve ebedi oluşuyla ilgili alışıldık anlatımla tutarlı değilmiş gibi görünüyor olsa bile, çoğu zaman eski destanların varsayımı buydu.[36] Bizzat Zeus'un ve kült sahibi diğer birçok büyük tanrının anne babalarından ve gençlik yıllarından bahsediliyordu. Bu tip hikâyeler Ouranos ve Gaia'nın çocukları haline getirilen Kronos ve Rhea için bile anlatılmıştı. Zincir bundan geriye gitmiyordu, nihai başlangıca ulaşılmıştı ve başka soru sorulmuyordu. Hesiodos gibi, tanrılar soyuyla ilgili bu hikâyeleri sıralamaya çalışanlardan hiçbiri, bu tanrıları daha farklı bir şekilde görmeyi başaramıyordu. Hesiodos'un soruna getirdiği çözüm, yani birbirini takip eden doğumlar zinciri fikri, böylelikle, tanrısal dünyaya ait bütün bireylerin nihayet birbirine bağlanabileceği ilke haline geldi.[37]

Böylelikle sistematik bir tanrılar şeceresi geliştirilmiş olur.[38] Gökyüzü ve yeryüzü gibi fiziksel güçlerde bile tanrısal kişilikler görebilen Hesiodos'a göre, üreme tek gerçek oluş biçimidir. Şayet bunu açıklıkla aklımızda tutarsak, dünyanın başlangıcından bu yana bütün bir tanrılar neslini sistemli bir şekilde düzenleme isteğinin ardında, her ne kadar mitsel bir biçim alsa da, akıl yürütme biçimindeki tutarlılık açısından kusursuz bir mantığı yansıtan bir tür nedensel düşünüş tespit edebiliriz.[39] Sebep-sonuç fikrinin henüz ortaya çıkmamış olmasının pek bir önemi yoktur, zira bu μυθικῶς olsa bile aslında σοφίζεσθαι'dir.

Ne var ki, Hesiodos'ta, mitleri anlatma arzusuna pasif bir teslimiyetten daha fazlasını bulmaktayız. Hesiodos eski mitleri anlatmaya giriştiğinde, zihninde artık cevaplamak için gerekli donanıma sahip olduğunu hissettiği gerçek problemler vardır. Bu sadece tanrıların şeceresinin oluşturulmasında değil, her yerde kendini belli eder. Hesiodos, köylülere insan emeğinin gerekliliği ve bereketi hakkındaki düşüncelerini açıkladığı, günümüze kalan bir başka şiirinde (*İşler ve Günler*), çalışma ve meşakkat meselesinden bahseder ve insanoğlunun hayatına bunların nasıl girdiğini ele alır. Bizi doğrudan şairin yakın çevresine sokan bu tamamen mitoloji dışı bağlam içinde bile, felsefi bir problemi geleneksel mitler temelinde çözmeye çalışır. Başlangıçta insanın çalışma ve zahmetin söz konusu olmadığı bir cennet hayatı yaşadığını ve ateşin Prometheus tarafından tanrılardan çalınmasının ve Pandora'nın yaratılmasının dünyaya nasıl kederi ve yükümlülüğü getirdiğini anlatır. Bu, gerçek anlamda

teolojidir, çünkü belli ahlaki ve sosyal olgular hakkında, *İncil*'deki Düşüş anlatısıyla karşılaştırılabilecek olan mitsel bir açıklama sunar. Hesiodos'un teolojisinin bu şekilde pratik hayata uygulanması, gerçek doğasını daha iyi kavramamızı sağlar.[40] Aç gözlü ve kavgacı kardeşi Perses'e bir uyarı olarak *İşler ve Günler*'in başına aldığı Eris (kötü niyetli kavga tanrıçası) öğretisinde özellikle kendi eseri *Teogoni*'den bahsetmekle birlikte,[41] bunu sadece önceki öğretisini düzeltmek için yapar. Şöyle ki; *Teogoni*'deki kindar Eris'e bu kez bir kızkardeş verir. Yeryüzündeki bütün erdemli çekişmeleri yöneten iyi tanrıça Eris'tir bu. Bu düzeltmenin bizatihi kendisi, Hesiodos'un mitoloji karşısındaki tutumunun, ele aldığı yeni meselelerden etkilendiğini gösteren çarpıcı bir örnektir. Hesiodos ister kötülük ve bela olgusunu açıklamaya, isterse bizzat tanrıların saltanatını meşrulaştırmaya çalışsın, bu meseleler *Teogoni*'nin her tarafında karşımıza çıkar ve kapsamları, dönemin dinî bilincinden kaynaklanan bütün sorunları içine alacak kadar geniştir. Tanrılar bile eleştiriden muaf olmadıklarından, artık insanın devleti ve toplumu düzenlemek için kullandığı araçlar sorgulanmaya başlanmaktadır. Hesiodos'un bir şecere etrafında şekillenen tanrısal yönetim anlayışı, dünyayı, aydınlığın yeni tanrılarıyla doğanın çağlar boyu hüküm süren karanlık, inatçı ve dizginsiz güçleri arasında bir savaş alanı olarak görmesine yol açmaktadır. Bu iki grup arasındaki üstünlük mücadelesi yavaş yavaş ortadan kalkmış ve Zeus zafer kazanmıştır. Ancak yeryüzünün kasvetli derinlikleri, mağlupların pis kokulu soluğuyla tütmeye ve kabarmaya devam etmektedir. Hesiodos, asilerin aşağıda çektiği cezaları bu şekilde tasvir ederek[42] ve Zeus'un otoritesine ve ilahi adalete karşı işlenmiş bir suç niteliğiyle insanın yeryüzündeki adaletsiz davranışlarına çatarak, düşüncesinin teolojik doğasını açığa vurmaktadır.

Bütün bir insan hayatı sahasını kaplamasına karşın, *Teogoni*, doğal dünya düzeniyle temasını hiçbir zaman kaybetmez. Hesiodos tanrıların hüküm sürmekte olan hanedanlığıyla en eski çağlara ait Ouranos ve Gaia'yı ilişkilendirmeye kalktığında, teogoni kozmogoniye geri döner. Hesiodos'un düşüncesinin, görünen dünyanın iki temeli olan Yeryüzü ve Gökyüzü'nün ötesine hiçbir zaman geçmediğini daha önce ifade etmiştik. Bunlardan önce Kaos vardı.[43] Aristoteles *Fizik*'te, Kaos'tan boş yer (τόπος) olarak bahseder[44] ve *Teogoni*'nin bir başka bölümü, Kaos'un Yeryüzü ile Gökyüzü arasında uzanan alandan başka bir şey olmadığını gösterir.[45] Belli ki, Kaos fikri Hint-Avrupa halklarının tarihöncesi mirasına aittir; çünkü bu sözcük, χάσκω (açılma, esneme) ile ilişkilidir ve aynı *gap-* kökünden, İskandinav mitolojisi dünyanın başlangıcında var olan aynı açık uçurum kavramını ifade etmek için *ginungagap*

sözcüğünü oluşturmuştur. Her şeyin çılgınca birbirine karıştığı bir şey olarak Kaos, yaygın olmakla birlikte oldukça yanlış bir anlayıştır ve bu yanlış görüşe dayanan Kaos ile Kozmos arasındaki karşıtlık, bütünüyle modern bir icattır. Muhtemelen *tohu ve bohu** fikri, farkında olmadan Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünden alınarak Yunan anlayışına mal edilmiştir. Daima bir şecere kavramı çerçevesinde düşünen Hesiodos'a göre Kaos bile, meydana gelen, oluşan bir şeydir. O, "Başlangıçta Kaos vardı," demez, "Önce Kaos oluştu, sonra Yeryüzü," der.[46] Bu noktada, oluşun bir başlangıcının (ἀρχή[arkhe]) olup olmadığı, yani kendisi oluşmamış bir şeyden söz edilip edilemeyeceği sorusu ortaya çıkar. Hesiodos bu soruyu cevapsız bırakır; işin doğrusu hiçbir zaman bu soruyu ortaya atacak kadar ileri gitmez. Bunu yapabilmek için, Hesiodos'un düşüncesine halen oldukça yabancı olan belli bir tutarlılığa sahip olmak gerekirdi. Yine de Hesiodos'un *Teogoni*'sinin, er ya da geç bu tip soruları gerçekten soracak kadar tutarlı olan gelecekteki bir felsefe için taşıdığı önem gün gibi ortadadır. Bir o kadar aşikâr olan şey şudur ki, bu soru bir kez sorulduktan sonra dinin önemle üzerinde durduğu belli kavramları her zaman etkileyecek ve başlı başına bir dinî ağırlıktan hiçbir suretle yoksun olmayacaktır. Mitlerin felsefi içeriğini harekete geçirip bu içeriğe bir dinî ağırlık kazandırmakta en çok payı olan şey, bizzat tanrıların eski mitlerini teoloji haline getiren Hesiodos'un *Teogoni*'sidir. Hakiki Yunan dininin mite mi yoksa külte mi dayandığını tartışmak bana abes geliyor. Her halükarda, Hesiodos mitleri teolojik açıdan değerlendirirken hakikaten dinî güdülerle hareket etmekte ve hiç şüphe yok ki belli mitlerde bulduğunu iddia ettiği kozmik anlamlarda, dinî öneme sahip bir şey görmektedir. Her ne kadar mitsel teolojinin bu alacakaranlık devresinin problemlerini çözmek ve bunlara sebep olan ruhsal ihtiyacı tatmin etmek için başka yollar aramış olsalar da, Yunan doğa filozoflarının teolojisini dinî bir fenomen olarak değerlendirmeye yönelik her teşebbüste bu olgu akılda tutulmalıdır.

Her şey bir yana, Hesiodos'un *Teogoni*'sini kısa bir zaman sonra ortaya çıkacak olan felsefenin hazırlık safhalarından biri olarak görmemek için hiçbir sebep yoktur.[47] Bizzat tarih, Hesiodos'un fikirlerinin kesin etkisini ortaya koyarak, meseleyle ilgili bütün şüpheleri yok etmiştir. Onun dünya görüşünde, büyük filozofların bilhassa dikkatlerini yöneltmekten hoşlandıkları belli noktalar vardır. Filozoflar, onun Kaos ve şeylerin başlangıcı anlayışını sık sık zikretmekle kalmazlar, *Teogoni*'nin bütün kozmogonik yönleriyle de ilgilenirler. Bu konudaki fikirler hiçbir suretle doğrudan doğruya deneyimden kaynaklan-

* *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, 1 / 2: "Yeryüzü biçimsiz ve boştu."

mamakla birlikte, yine de belli bir ampirik denetime tâbi tutulabilir, en kötü durumda deneyimle çeliştiği tespit edilebilir. Dolayısıyla doğa filozofları gibi kendi başlarına düşünen ve duyularının sağladığı kanıtlarla işe başlayanların eleştiri hedefi haline gelmeleri kaçınılmazdır. Yine de Hesiodos'un bu kişilerde uyandırdığı tek tepki olumsuz eleştiri değildir, zira *Teogoni*'de onlar için doğrudan doğruya felsefi bir öneme sahip birçok şey vardır. Örneğin, Eros'u tanrıların ilki olarak gören kendine özgü yaklaşımının, daha sonra Parmenides ve Empedokles tarafından geliştirildiğini görebiliriz. Hakikaten bu düşünce, felsefe tarihi boyunca, on dokuzuncu yüzyılın kozmik aşk teorilerine varıncaya kadar, sayısız meyve vermiştir. Empedokles'e göre Aşk (veya onun adlandırdığı şekliyle Φιλία[Philia]), kozmik güçler arasındaki her birliğin etkin sebebidir. Bu işlev, tek kelimeyle Hesiodos'un Eros'undan alınmıştır. Hesiodos, dünyanın başlangıcını anlattığı bölümün tam başında Eros'u, sevgi bağıyla bir araya getirdiği Yeryüzü ve Gökyüzü'yle yaşıt olan, en eski ve en kudretli tanrı olarak tanıtır.[48] Yeryüzü ile Gökyüzü'nün ve evlenmelerinin hikâyesi geleneksel mitlerden biridir ve Hesiodos, Eros'un onlar kadar eski bir tanrı olduğu, dolayısıyla da tanrılar arasında en önde gelen yerlerden birini hak ettiği sonucunu çıkarırken gayet mantıklı düşünmüştür.[49] Gökyüzü ile Yeryüzü'nün bir araya gelişi, *Teogoni*'nin temel içeriğini oluşturan ve Hesiodos'un teolojik ilgisinin odağında yer alan uzun bir doğumlar dizisini başlatır. Hesiodos, bütün tanrıları birer eş olarak bir araya getiren ve hatta dünyanın meydana gelişinin sahici sebebi olacak şekilde kozmogoniyle teogoniyi birleştiren bu dürtünün kaynağına inmeden durabilir miydi? Bunca doğal ve manevi kuvveti birer tanrısal kişilik olarak düşünen birinin, her şeyi birleştiren Eros'ta bir tanrı görmemesi mümkün müydü?

Dinler tarihi sahasında çalışanlar, ilk çağlarda başka bir yerde bir kült olarak ortaya çıkmamış olmasına karşın, Boeotia'da Helikon Dağı'nın eteğindeki Thespiai'de çok eski bir Eros kültü olduğunu belirtmişlerdir. Hesiodos ayrıca kendi memleketinin Müzler'iyle şahsi bir ilişkiye sahip olduğundan, Eros'a bu kadar büyük bir rol atfetmesi, yaşadığı yerlerin tanrısına tarafgir bir gözle bakmasından kaynaklanıyor olabilir. Ne var ki, bu açıklama bana bir hayli yüzeysel geliyor. Söz konusu kültün, Eros üzerinde düşünmek için ona iyi bir sebep verdiği az çok doğru olsa da, bu durum Eros'un *Teogoni*'deki rolünü açıklamak için yeterli değildir. Thespiai kültünün tanrısı, sadece sürülerin üremesini ve insanlar arasındaki evliliklerin meyve vermesini sağlamaktadır. Dünyayı ve bizzat tanrıları doğuran doğumlar dizisinin başında yerini almadıkça kozmik bir güç haline gelmez. Bu doğumları sağlayan gücü seçip, tanrısal sebep olarak

zincirin başına yerleştiren Hesiodos, bütün zamanların ve halkların teolojik düşüncesinde benzeri bir aşamada bulabileceğimiz türden bir hipostaz ortaya koymuştur. "Ve Tanrı şöyle buyurdu" (bu ifade, Tekvin anlatısında Yehova'nın her yaratıcı hamlesinde tekrarlanmaktadır) ifadesini alıp, yaratıcı Kelam, *Logos* şeklinde bir hipostaz haline getiren ve onu başlıbaşına ezeli bir varlık olarak görüp kendisinden kaynaklanan bütün yaratıcı hamleler dizisinin başına yerleştiren Yahudi teologların yaptığı şey tam da budur. Eros'un zaten bir kült haline gelmiş olması, Hesiodos açısından, Gökyüzü ve Yeryüzü'nün veya Kronos ve Rheia'nın da kült olmalarından daha önemli bir olgu değildi. Burada esas önemli olan, Eros'un takdim ediliş tarzının, genel olarak Hesiodos'un teolojik düşünüşünün tipik bir örneği olmasıdır. Daha önce bahsetmiş olduğumuz doğa filozofları bir yana, Hesiodos'tan sonraki dönemlerde karşımıza çıkan teolojik kozmoloji çerçevesinde, bu mitsel hipostaz yönteminin dünyayı açıklamakta bilhassa önemli bir araç haline geldiğini göreceğiz ki, söz konusu dönemlerde, *Teogoni*'nin kadim Eros'u yine güçlü bir etkiye sahiptir.

Ne var ki, Yunanlara özgü bu dünya kurucu Eros hipostazı ile Yahudilerin yaradılış anlatısındaki *Logos*'u karşılaştırdığımızda, iki halkın bakış açısında kökleri derinlerde bulunan bir fark olduğunu gözlemleyebiliriz. *Logos* dünyanın *dışında* konumlanmış olan ve bu dünyayı kendi iradesiyle meydana getiren yaratıcı Tanrı'nın akli varlığının veya kudretinin cisimleşmesidir. Yunan tanrıları dünyanın *içinde* konumlanmışlardır; evrenin en büyük ve en yüce parçaları olan Yeryüzü ve Gökyüzü'nden gelirler ve her şeyi vücuda getiren temel bir güç olarak kendisi de dünyaya ait olan Eros'un kudreti aracılığıyla üremeye devam ederler. Dolayısıyla, Hesiodos'un hipostatik zihni doğa yasalarını her şeyi idare eden bir prensip olarak değil de tanrılar içinde bir tanrı olarak ifade ediyor olsa bile, bu tanrılar zaten doğa yasaları olarak adlandırdığımız şeye tâbidirler. Bununla birlikte, Hesiodos'un anlayışında, daha sonraki filozoflarda karşımıza çıkacak olan doğada tek bir temel ilke arayışının tohumlarını da bulmaktayız. Hesiodos'un etkisi, Eros'un Parmenides ve Empedokles'in eserlerinde aldığı yeni biçimlerde daha açık hale gelecektir. Bu düşünce nihayet yerini gerçek felsefi düşünceye bıraktığında, Tanrısal olan, Tekvin kitabından doğan Yahudi-Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi dünyanın dışında değil, içinde aranacaktır. İşte o zaman Hesiodos'a teogonist değil kozmogonist gözüyle bakılacak ve tanrısal doğa her şeyin kendisinden meydana geldiği bu güçlerde aranacaktır. Bu felsede Eros, Hesiodos'un ifadesiyle bizzat yaratmış olduğu bütün tanrılardan daha önemli hale gelecektir. Tanrılar mitolojik geleneğin bir parçasıdır ve Hesiodos'un düşünüş şekli tamamen mitlere dayandı-

ğından, teolojisinde onları gerçek kılmak için bütün ihtiyaç duyduğu şey budur.[50] Bu yüzden, bu tip bir tanrısallığın doğasını incelemesi için hiçbir sebep yoktur. Bu temel sorunun, Hesiodos'un bütün tanrısal kişiliklerinin ve bizzat mitlerin bir problem haline geldiği bir zamana kadar sorulması mümkün değildir. Ve bu ancak, insan gerçeklikle ilgili tek kesin bilgi kaynağının deneyim ve bu deneyime dayanan kendi içinde tutarlı bir düşünüş olduğunu fark ettiği zaman gerçekleşir. Hesiodos'unkinden epey farklı olmakla birlikte bu düşünce biçiminin ona büsbütün yabancı kalmadığını, aksine, kendine özgü problemlerine zemin oluşturan teolojik dünya açıklamasıyla yakinen ilişkili olduğunu gösterdiğime inanıyorum. Dolayısıyla bu yeni düşünüş şeklinin, aslında, çoğu zaman sanıldığı gibi Tanrı problemiyle o kadar da ilgisiz olmaması gerektiği gayet doğaldır. Aksine, bu düşünüş şekli, bu problemi önceki dönemden devraldığı temel mirasın bir parçası olarak kabul eder ve onu yeni ve genelleştirilmiş bir felsefi form içinde yeniden ortaya koyar.

1 Bkz. Aug. *Civ. Dei*, vi, *praefatio*.

2 Yunan ve Roma filozoflarının Hıristiyan öğretisiyle kısmen veya tamamen uygunluğunu kanıtlamaya yönelik girişim, *Civitas Dei*'nin altıncı kitabında M. Terentius Varro'nun tanrılara ilişkin öğretisinin tahliliyle başlamakla birlikte, doruk noktasına ancak sekizinci kitapta ulaşır. Burada St. Augustinus, Platonculuğun, hakikate yaklaşma konusunda Varro'nun Stoacı felsefesini bile "aşmış" olduğunu söyler. Genel fikir için bkz. viii, *praef.* ikinci kısım. Sokrates öncesi düşünürlerin, Sokrates ve Platon'un habercileri olarak tâli konuma getirilmeleri hakkında bkz. *a.e.* bölüm ii. St. Augustinus burada, Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Anaksagoras, Diogenes ve Arkhelaos'u kısaca değerlendirir. Bu bölümde belli ki bir tarih elkitabını takip etmiştir. Yunan filozoflarının teolojisi hakkında Epikürcü ve Stoacı bakış açılarından yapılmış benzer doksografik incelemeler için bkz. Cicero, *De natura deorum*, i ve ii. Augustinus'un bu tarz bir Yunan felsefesi tarihinden faydalanmış olduğu, yazdıklarının Hippolytos'un *Philosophoumena*'sıyla örtüşmesinden bellidir (bkz. R. Agahd, Fleckeisen'in *Jahrbücher*'i içinde, 1898, s. 93 vd.). St. Augustinus ayrıca Sokrates öncesi dönemin İtalya ve İonya okullarına bölünmesinden de bahseder ki, bunu aynı bağlam içinde şurada da buluyoruz: Diogenes Laertios, *praef.* 13.* Diogenes L. diğer milletlerin (Persler, Babiller ve Asurlar, Hintliler, Keltler, Fenikeliler, İskitler, Mısırlılar ve Libyalılar) bilgeliklerinden de söz etmektedir (*praef.* I). *Civ. Dei* viii, bölüm ix'da, Sokrates öncesi filozofların İtalya ve İonya okulları olmak üzere ikiye ayrılmalarından ikinci kez bahsederken St. Augustinus *sapientes aliarum gentium*'u da (diğer milletlerin bilgeleri) ilave eder ve Fenikeliler hariç olmak üzere aşağı yukarı Diogenes'in bahsettiği milletleri sayar. Diogenes ve St. Augustinus dolaylı olarak aynı kaynağa giderler (Sotion'un *Diadokhai*'si); ancak St. Augustinus'un doğrudan takip ettiği eser, aynı anlatımı kullanan daha yakın tarihli bir

* Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY, 2003 (Diogenes Laertios'tan yapılan alıntılarda bu çeviriye başvurulmuştur.

çalışmadır (Porphyrios'un *Felsefe Tarihi* adlı eserinin Latince bir tercümesi olabilir. Bkz. Agahd, *a.g.e.* s. 106, n. 2).

3 Augustinus *Civ. Dei*'de (vi, bölüm v), söz konusu eserdeki haliyle Varro'nun teolojisinin sistematik yapısını ortaya koyar. Önceki bölümlerde (ii-iv) Varro'nun eserini tarif ederken neler söylediğine de bakmak gerekir. *Antiquitates rerum humanarum et divinarum,* St. Augustinus tarafından o kadar kapsamlı bir şekilde alıntılanmakta ve tahlil edilmektedir ki, modern filoloji bu eseri kısmen yeniden inşa edebilmiştir. Bkz. R. Agahd, *De Varronis rerum divinarum libris i, xiv–xvi ab Augustino in libris De civitate Dei iv, vi, vii exscriptis,* Leipzig, 1896.

4 Bkz. Aug. *Civ. Dei* iv, bölüm xxvii. Ayrıca bkz. vi, bölüm v. Burada şöyle yazar: "... tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon [appellari], alteram physicon, tertium civile..." **(...üç çeşit teoloji, yani tanrılar hakkında anlatım vardır der, bunlardan birine mitsel, diğerine doğal, üçüncüsüne de siyasal denir...)**. Varro bu ayrımı felsefi bir kaynaktan almıştır. St. Augustinus bu konuda bizzat onun sözcüklerinden alıntı yapar: "Deinde ait: 'Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi'" **(ve sonra der ki: 'En çok şairler tarafından kullanılana mitsel, filozofların kullandığına doğal, halkın kullandığına da siyasal' derler')**. Varro'nun Stoacı kaynağıyla ilgili olarak krş. K. Reinhardt, *Poseidonios* (Münih, 1921), s. 408, n. 1.

5 Aug. *Civ. Dei* vii, bölüm iv (s. 250, 17, Dombart): "Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scripsisse testatur, quod prius extiterint civitates, deinde ab eis haec (res divinae) instituta sint" **(bizzat Varro, ilk önce insanlarla ilgili şeyler hakkında, sonra da dinî konularda yazdığını kabul eder, çünkü devletler daha önce gelmektedir ve bunlar [yani dinî inançlar ve kurumlar], insanlar tarafından kurulmuştur)**. Varro'nun din meselelerinde devletin üstünlüğüyle ilgili görüşü, Augustinus tarafından alıntılanan şu sözlerinde (a.y. 26) daha dogmatik bir şekilde ifade edilmektedir: "Sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea quae a civitatibus instituta sunt" **(ressamın resimden, binayı yapanın binadan önce gelmesi gibi, devletler de, kendileri tarafından kurulan şeylerden önce gelirler der)**. Varro, Roma tanrıları ve Roma dini hakkında yazıyordu. Ona öyle gelmekteydi ki, devletin başka herhangi bir kurumu nasıl Roma'ya aitse, bu tanrılar da Romalı oldukları sürece açık bir şekilde Roma'ya aittiler. Bununla birlikte St. Augustinus, Varro'nun, dinî meselelerde devletin üstünlüğüyle ilgili kendi inancına ilginç bir sınırlama getirmiş olduğuna dikkat çeker. Ona göre Varro özel olarak Roma tanrılarıyla değil de, genel olarak Tanrısal olanın doğasıyla ilgilenseydi ('si de omni natura deorum scriberet'), dini birinci plana almış olacaktı. Başka bir deyişle, mitsel, siyasal ve doğal teoloji arasında yaptığı Stoacı ayrım, Roma'nın ulusal dinî sistemini ölümsüzleştirmeye dönük siyasi ve ulusal hedefleriyle çözülmez bir çelişki içindedir. Felsefe tarafından savunulan mutlak hakikat açısından bakıldığında, tanrılar önce gelir, insanlar sonra. Ne var ki, Roma tanrılarının Varro için dinî açıdan mutlak hakikatle özdeş olmadıkları anlaşılmaktadır. Pontifex Maximus Aurelius Cotta (yani bizzat Cicero), *De nat. deor.* üçüncü kitapta, Roma devlet dinini yalnız *auctoritas*'a** dayandırarak, yani

---

* İngilizce metinde de "political" olarak karşılanan Latince "civile" kelimesiyle, takip eden açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Roma'nın resmen kabul ettiği inançlar, yani devlet dini kastedilmektedir. Bu sebeple kelimeyi "siyasal" olarak aktarmayı makul bulduk.

** Otorite.

onu bir irade ve vatandaşlık vazifesi meselesi olarak görmek suretiyle bu ikilemden bir çıkış yolu bulmuş olduğunu düşünür, bir yandan da insan zihninin mutlak metafizik hakikati bilme yeteneği konusunda felsefi açıdan şüpheci bir tutum benimsemektedir. Varro'nun *Antiquitates*'i Pontifex Caesar'a ithaf edilmiş olduğuna göre (krş. Aug. *Civ. Dei* vii, bölüm xxxv; Lactantius, *Institutiones divinae* i. 6, 7), M.Ö. 47'de yayınlanmış olmalıdır. Cicero, *De natura deorum*'u M.Ö. 45'te yazmıştır. Burada Cicero, Varro'nun problemine cevap verir. Bu eserdeki iradi otoriteryenlikle metafizik agnostisizmin bileşimi, Varro'nun yüreğindeki vatanseverlikten kaynaklanan çelişkiden daha da fazla Romalı karakteri taşır.

6 Aug. *Civ. Dei* vi, bölüm x (s. 269, 11, Dombart²): "Hanc libertatem Varro non habuit; tantum modo poeticam theologian reprehendere ausus est, civilem non ausus est, quam iste concidit" **(Varro, bu özgürlüğe sahip değildi; yalnızca şiirsel teolojiyi eleştirmeye cesaret edebildi, bu adamın paramparça ettiği siyasal teolojiyi eleştirmeyi göze alamadı).** Bu pasajda *iste* (bu adam) olarak anılan Seneca'dır: "Nam in eo libro quem contra superstitiones condidit, multo copiosius atque vehementius reprehendit ipse civilem istam et urbanam theologian quam Varro theatricam atque fabulosam" **(hurafelere karşı yazdığı kitapta, siyasal teolojiyi, şehir teolojisini, Varro'nun masalsı teolojiye karşı eleştirilerine nispetle çok daha ayrıntılı bir yaklaşımla, sert bir şekilde eleştirdi)** (s. 267, 9, Dombart). Bu yüzden Augustinus, Seneca'nın samimi felsefi tutarlılığıyla Varro'nun uzlaşmacı yaklaşımını zıtlaştırır. Augustinus, Seneca'nın örneğini takip eden bir tutum benimsemiş gibidir. Bununla birlikte, muhakkak ki, Augustinus'un devrinde Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyan inancını Devlet dini olarak resmen kabul etmiş olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla Hıristiyanların pagan tanrılarına karşı yürüttükleri polemik, Devlet tarafından korunan bir din anlayışını değil, Roma'nın ve kaderinin eski tanrılarla özdeş olduğunu düşünen eski ekolün vatanseverlerini hedef alıyordu. Bkz. Aug. *Civ. Dei* i, bölüm xxxvi. M. Ö. IV. yüzyılda Isokrates'in ve Atinalı muhafazakârların benzer bir tutumu için benim *Paideia* adlı çalışmama bakılabilir (iii, s. 117).

7 Aug. *Civ. Dei* vi, bölüm iv (s. 250, 20, Dombart): "Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est, sed plane caelestem ipsa instituit civitatem. Eam vero inspirat et docet verus Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis" **(hakiki din, dünyevi bir topluluk tarafından kurulmadı; aksine, İlahi Şehri kuran bizzat hakiki dindi. Hakiki din, ebedi hayat bahşeden hakiki Tanrı tarafından hakiki kullarına verilir ve öğretilir).** Devletlerin (ἔθνη) muhtelif tanrılarına karşı benzer bir evrenselci tutum, Ps. Platon (*Epinomis* 984a) ve Aristoteles tarafından benimsenmiştir. Bkz. Jaeger, *Aristotle*, s. 141.

8 Aug. *Civ. Dei* vi, bölüm vi (s. 255, 27, Dombart). Varro'ya hitap ederken şöyle der: "Quanto liberius subtiliusque ista divideres, dicens alios esse deos *naturales*, alios ab hominibus *institutos*" **(bazı tanrıların doğal olduğunu, diğerlerinin ise insanların eseri olduğunu söylemiş olsaydın, yaptığın ayrım çok daha özgürce, çok daha incelikli olurdu).**

9 Philodemos, περὶ εὐσεβείας (İnanca[Dine] Dair) (s. 72, Gomperz): παρ' 'Αντισθένει δ' ἐν μὲν τῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς κατὰ δὲ φύσιν ἕνα **(Antisthenes'in Fizik kitabında, insanlar nezdinde birçok tanrı, [buna mukabil] doğada bir tek Tanrı olduğu söylenir).** Krş. Cic. *De nat. deor.* i. 13, 32. Cicero burada harfiyen aynısını söylemektedir. (Ortak bir kaynaktan beslenirler: Epikürcü Phaidros'un kitabı περὶ θεῶν (Tanrılara Dair). Krş. Diels, *Doxographi*, s. 127.)

10 Yukarıda sekizinci dipnotta alıntılanan türden bir pasaja bakılırsa, Augustinus'un, *dei naturales* (doğal tanrılar) ve *dei ab hominibus instituti* (insanların eseri olan tanrılar) *şeklindeki*

ikili ayrımı, Varro'nun *üçlü ayrımının karşısına kendisinin bir icadı olarak değil, felsefi gelenekte bu tip bir ikili ayrımın varlığının tamamen farkında olarak ileri sürmüş olması gayet muhtemeldir*. Antisthenes'in meşhur ayrımı (krş. n. 9), St. Augustinus'tan önceki Latin Hıristiyan Kilise Babaları tarafından özellikle ifade edilmiştir; Minucius Felix, *Octavius* 19, 8 ve Lactantius *Inst. div.* i. 5, epitome 4. Diğer Hıristiyan yazarlar, ikili ayrımı anmaksızın, Antisthenes'in tek bir görünmez ve formu olmayan Tanrı teolojisinden söz ederler; krş. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, ii, 1, 5. baskı, s. 329, n. 1. Minucius Felix *Octavius*'ta ve Lactantius *Institutiones divinae*'ın ilk kitabında, benzer bir şekilde Varro'nun *Antiquitates rerum divinarum*'undan kaynak olarak faydalandıklarına göre (krş. R. Agahd, *a.g.e.*, n. 2, s. 40 vd.), üçünün de Antisthenes'in ikili ayrımını Varro'dan aldıkları anlaşılmaktadır. Zira Varro muhtemelen *Antiquitates*'in ilk kitabında, Roma devleti tanrılarının bağımsız olarak hüküm sürmesini temin etmek amacıyla kendi tercih ettiği üçlü ayrımdan bahsederken Antisthenes'i anmıştır. St. Augustinus iki ayrımı uzlaştırmak için *genus mythicon*'u (mitsel tür) *genus civile*'ye (siyasal tür) indirgeyerek, Varro'nun üç *genera theologiae*'sını Antisthenes'in ikili şemasına tâbi hâle getirmeye çalışmıştır. Krş. *Civ. Dei* vi, bölüm vii: "Revocatur igitur ad theologian civilem theologia fabulosa theatrica scaenica" **(dolayısıyla, sahnelere, tiyatrolara özgü bu hayal ürünü teoloji, siyasal teolojiye dahil edilir).** Devlet tanrıları için düzenlenen kutlamalarda dramatik şiirler okunuyordu. Augustinus mitsel teolojiyi Devlet'le ilişkilendirmek için, *fabulosa*'ya *theatrica scaenica* sözcüklerini eklemektedir.

11 Augustinus (*Civ. Dei* vi, bölüm v), doğrudan Varro'nun metninden, *genus physicon* (doğal tür) ve *genus mythicon*'u birçok defa alıntılar. Yine de şöyle der (s. 252, 23, Dombart): "secundum autem (genus) ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit" **(genel kullanım, ikincisine 'doğal' dememize izin veriyor).** Bu ifadeden yola çıkılarak, Latince *theologia naturalis* teriminin Augustinus'tan önce başka bir Latin filozofu tarafından gündeme getirilmiş olması gerektiği sonucuna varılabilir. St. Augustinus'un dikkatini Varro'nun teolojisine yönelten kişi de muhtemelen oydu (Marius Victorinus?).

12 Bu konu hakkında şu çalışmama bakınız: *Humanism and Theology* (The Aquinas Lecture 1943, Marquette University Press, Milwaukee), s. 46 vd.

13 Plat. *Devlet* ii. 379 a: οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; **(tanrılar hakkında doğru şeyler söylemenin yolu nedir?).** Platon, yeni bir sözcük olan θεολογία'yı bizzat açıklar: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον **(Tanrı, aslında neyse, nasılsa, o şekilde anlatılmalı).** Sözcüğün oluşturuluşu, Platon açısından ifade etmeye çalıştığı zihnî tutumun önemini göstermektedir. Teoloji bir bakıma tam da onun düşüncesinin amacı ve merkezidir. Gerçekliğe teolojik açıdan yaklaşmak için ruhun önemi problemini ortaya attığı son eseri *Yasalar*'da (x. bölüm), eksiksiz bir teoloji sistemiyle karşılaşırız. *Timaios*'ta Tanrı problemine doğa ve kozmogoni açısından yaklaşır ve burada Tanrı karşımıza demiurgos olarak çıkar. Platon'un teolojisinin kaynağı olarak bu iki yaklaşım biçimi hakkında en son çıkan monografilerden biri için bkz. Friedrich Solmsen, *Plato's Theology* (Ithaca, 1942). Tanrı'dan ve tanrılardan en açık bir şekilde *Timaios* ve *Yasalar*'da bahsedilmekle birlikte, Platon'un ahlak felsefesinde bu meseleye ilişkin başka değerlendirmeler de söz konusudur. Bunları, bu kitabın devamı olarak Platon ve Aristoteles'in teolojisini tartışacağım bir başka çalışmamda ele almak istiyorum. Şimdilik, *Paideia* (ii, s. 285) adlı çalışmamı referans veriyorum. Orada, Platon'un felsefesinde Tanrı problemine ilişkin en esaslı ve özgün yaklaşımın, paideutik olarak adlandırılabilecek yaklaşım olduğunu göstermeye çalıştım (ölçülerin ölçüsü olarak Tanrı).

14 Bkz. Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. 324^{b}53 vd., θεολόγεῖν, θεολόγία, θεολόγική, θεολόγος maddeleri.

15 Aristoteles'in eserlerinde karşılaştığımız bu sözcüklerin gelişiminin –onun terminolojisinin büyük kısmı gibi– Platoncu okulda başlamış olduğu, kesin değilse bile kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Aristoteles'in teoloji sorununa ilgisi, Platoncu döneminden kaynaklanmaktadır.

16 Krş. Arist. *Metafizik* E 1, 1026^{a}19 ve K 7, 1064^{b}3'teki paralel pasaj (K 1-8'de, BGE kitaplarının özetinde).

17 Arist. *Metafizik* B 4, 1000^{a}9: οἱ ... περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς **(Hesiodos'un çağdaşları ve bütün teologlar gerçekte, sadece kendi akıllarına uygun şeylerle ilgilenmişlerdir).*** Bunlar bilimsel düşüncenin karşısına konulmaktadır; L 6, 1071^{b}27: οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες **(her şeyi Gece'den meydana getiren teologlar)** (Pherekydes), οἱ φυσικοί'ye zıt olarak; N 4, 1091^{a}34'de en mükemmel safhayı dünyanın başlangıcına yerleştirmemiş olan οἱ θεολόγοι'den (teologlar) bahseder ve τῶν νῦν τισίν **(zamanımızın bazı filozofları)** (Speusippos) ile karşılaştırır; A 3, 983^{b}28: τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας **(bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış olan ve tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan eskiler)** (Homeros ve Hesiodos, krş. 30). Bunlar Thales'le ve İonya doğa felsefesiyle zıtlaştırılmaktadır. *Meteorologica* ii. 1, 353^{a}35: οἱ ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας **(tanrılar üzerine konuşup tartışan eskiler).**

18 Bkz. Jaeger, *Aristotle*, s. 128.

19 Arist. *Metafizik* Λ 8, 1074^{b}1: παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσιν... **(en uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek bize ilk tözlerin tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığını söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir. Böylece tanrılara insan biçimi verilmiş veya hayvanlara benzer olarak temsil edilmişler...).** Aynı sözcükler, οἱ ἀρχαῖοι καὶ οἱ παμπαλαῖοι (eskiler), Aristoteles tarafından, 17. dipnotta toplanan pasajlarda Homeros, Hesiodos, Pherekydes ve diğerlerinin mitsel teolojileriyle ilişkili olarak kullanılmaktadır.

20 Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (2 cilt, Glasgow, 1904).

21 Paul Elmer More, *The Religion of Plato* (Princeton, 1921).

22 Bkz. n. 13.

23 Konu hakkındaki önceki literatür içinde, Otto Gilbert'in ölümünden sonra yayınlanan *Griechische Religionsphilosophie* (Yunan Din Felsefesi) (Leipzig, 1911) isimli kitabından özellikle bahsetmek gerekir. Başlık, Yunan filozoflarının genel bir fenomen olarak dinin doğasıyla ilgili görüşlerini ele alan bir kitap izlenimi verdiğinden, biraz yanıltıcıdır. Aslında kitap, fizik ve ahlak üzerinedir ve bunların Helenistik döneme kadarki gelişmesini kapsar. Sokrates öncesi düşünürlerin meteoroloji hakkındaki görüşlerini tek tek, uzun uzadıya ele alır. Clifford Herschel Moore'un *The Religious Thought of the Greeks* (Yunanlarda Dini Düşünce) (Cambridge, 1925) adlı kitabı, ismindeki "dini" sözcüğünün de gösterdiği

---

* Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 1996. *Metafizik*'ten yapılan bütün alıntılarda bu çeviri kullanılmıştır.

gibi, elinizdeki kitaptan daha geniş kapsamlıdır. Şairler ön plandadır ve Pythagoras hariç, Sokrates'ten önceki filozoflara yer verilmemiştir. Pythagoras da Orpheusçuluk ve Gizemler açısından ele alınmıştır. Belli ki Moore, Sokrates öncesi diğer düşünürleri, Burnet'in benimsediği anlamda birer doğa araştırmacısından ibaret görmekte ve dolayısıyla bunlar kitabında yer almayı hak etmemektedir. Sokrates öncesi düşünürler hakkında farklı ve daha kadirşinas bir tutuma, daha yakın zamanda yayınlanmış bir monografide rastlamak mümkündür: R. K. Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (Princeton, 1931). Étienne Gilson, *God and Philosophy*'de (Tanrı ve Felsefe) (New Haven, 1941), Sokrates öncesi filozoflardan doğrudan bahsetmemekle birlikte, konusu açısından onların önemini kabul etmektedir.

24 O. Gilbert'in kitabında (bkz. n. 23) Sokrates'ten önceki filozofların doğaya ilişkin görüşleri kitap boyunca hesaba katılmakla birlikte, genellikle bu düşünürlerin dinî yönlerini aydınlatacak yerde gölgede bırakmaktadır.

25 Theodor Gomperz, *Greek Thinkers* (v. i, Londra, 1906) ve John Burnet, *Early Greek Philosophy* (4. baskı, Londra, 1930), bu türün en karakteristik örnekleridir. Sokrates öncesi filozofların doğaya ilişkin görüşlerinin tek yanlı olarak vurgulanması, on dokuzuncu yüzyılın bilimciliğinin ve bu dönemde metafiziğe giren her şeyden duyulan korkunun bir ürünüdür. Daha önceki Alman ekolüne mensup olan ve aslında on dokuzuncu yüzyıl felsefe tarihinin kurucusu olan Eduard Zeller, büyük ölçüde düşünce tarihinin felsefi bir yorumuna dayanan Hegel'den esinlenmişti. Dolayısıyla, Sokrates öncesi düşünce tarihindeki bilimsel unsurla git gide daha çok ilgilenmiş olmasına karşın, modern takipçilerine kıyasla bu dönemin metafizik çıkarımlarının çok daha iyi farkına varmıştı. Buna karşın Sokrates'ten önceki düşünürler hakkındaki birinci cildinde, Hegel'in aklî ilerleme yorumundan kurtulamadı.

26 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, ii, s. 207–12 ve 243–58.

27 Bkz. Arist. *Metafizik* A 3, 983^{b}27. Muhtemen şuraya gönderme yapıyor: Plat. *Theait.* 181 b. Platon felsefesine ait diğer pasajlar için bkz. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, i, s. 130.

28 οἱ πρῶτοι θεολογήσαντες **(tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan eskiler)** (Homeros ve Hesiodos), ἢ νῦν γενέσιϛ **(bugünkü kuşak)** ile karşılaştırılmaktadır, *Metafizik* A 3, 983^{b}28. Ayrıca οἱ πρῶτοι φιλοσοφησάντες **(ilk önce felsefe yapanlar)** (Thales vb.), Aristoteles'in kendi çağındaki felsefeyle karşılaştırılmaktadır: *Metafizik* A 2, 982^{b}11 ve A 3, 983^{b}6. Açıkça görülüyor ki, günümüz felsefesi hem πρῶτοι θεολογήσαντες hem de πρῶτοι φιλοσοφησάντες ile karşılaştırılabilir. Zira ikisinin de devamıdır.

29 Arist. *Metafizik* B 4, 1000^{a}4 ve 18. μυθικῶς σοφιζεσθαι sözcükleri, Aristoteles'in daha önce Hesiodos'un teolojik düşünce tarzıyla ilgili söylemiş olduklarına işaret etmektedir.

30 Bkz. n. 28.

31 *İlyada* xiv. 201 ve 302, 246. Bkz. 19. not, ἐν μύθου σχήματι (bir efsane şeklinde) ve μυθικῶς προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν (efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek...) ibareleri.

32 *İlyada*'nın xiv. bölümünde 201. dizeden sonra anlatılan Okeanos ve Tethys'in hikâyesi, Hesiodos'un *Teogoni*'sinde ve teogonik tarzda yazılmış olan sonraki epik şiirlerde bulduğumuz Olympos tanrılarının şeceresine yönelik aynı yoğun ilgiyi sergilemektedir. Wilamowitz, *Die Ilias und Homer* (*İlyada* ve Homeros) adlı eserinde (s. 317), *İlyada*'nın xiv. bölümünü söyleyen şairin, eski mitler karşısındaki naif tutumu yitirmiş olduğunu dile getirir. İyonya'nın "bilim" ruhu teolojik düşüncelere yatkın olan bu şairin içine çoktan girmiştir ve işbaşındadır. Zenodotus (scholia Venetus A), *İlyada*'nın xviii. bölümü 39. dizeden itibaren verilen Nereus kızları kataloğuyla ilgili olarak, bahsi geçen satırların "Hesiodos'u andıran

karakter"inden söz eder (krş. Hes. *Theog.* 243 vd.). İskenderiye okuluna mensup bir başka yazar, Kallistratos, *İlyada*'nın Argos nüshasında bu satırların izine bile rastlanmadığını belirtmektedir.

33 Hes. *Theog.* 27.

34 Bkz. *Paideia*, i², s. 75.

35 Hes. *Theog.* 33 bunu kısaca μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων **(ölümsüz tanrılar soyu)** olarak adlandırır; yine de *Teogoni*'nin 105. dizesi ve devamının içeriğiyle ilgili olarak verilen daha ayrıntılı bilgilere bakmak gerekir. Tabii bu dizeler sonradan yorumcular tarafından şiire yapılan ilavelere değil de hakikaten Hesiodos'a aitse.

36 Hesiodos'un kendi destanını özetlediği ifade, μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων (*Theog.* 33), bence modern mantık açısından bakıldığında kendi kendisiyle çelişmektedir. Bununla birlikte, αἰὲν ἐόντες, "uzun ömürlü, baki" ve dolayısıyla "ölümsüz" anlamına gelir, felsefedeki kesin anlamıyla "ezeli ve ebedi" demek değildir.

37 Krş. Hesiodos'un *Theogoni*'sinde τέκε, γείνατο, ἐξεγένοντο* gibi sözcüklerin sürekli tekrarlanması.

38 Daha sonraki antik yazarlar aracılığıyla duyduğumuz veya belli kısımlarına sahip olduğumuz manzum destanlardaki veya düz yazı eserlerdeki kahraman şecerelerinin, tanrıların şeceresini oluşturmaya yönelik çabalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunların çoğu, destan şeklindeyse, Hesiodos'a atfediliyordu. Rhapsodlar tarafından yapılan ilavelerle genişletilmiş olan Hesiodos'un mevcut *Teogoni* metni, şiirin sonunda kahramanların şeceresine kademeli bir geçişi göstermektedir.

39 Bkz. *Paideia*, i², s. 65 vd.

40 *Teogoni* ve *İşler ve Günler*'in aynı yazarın ürünü olduğunu teyid eden şey, her şeyden önce hayatın ve düşüncenin fiili sorunları karşısındaki bu tutarlı teolojik yaklaşımın her ikisinde de görülmesidir. Krş. *Paideia*, i², s. 67.

41 Hesiodos'un Perses'e öğütlerine başlarken kullandığı meşhur ifadelerin, οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν εἰσὶ δύω **(tek bir tür Kavga yoktur, bütün yeryüzünde iki çeşit [Kavga] bulunmaktadır)** (*İşler ve Günler*, 11 vd.), genellikle belirtildiği gibi, tek bir Eris'ten söz etmiş olduğu kendi eseri *Teogoni*'ye (226) bir gönderme olduğundan hiçbir şüphe duymuyorum. Böylesine ince bir teolojik meseleyle başlaması Hesiodos'un karakteristik özelliğidir. Bu belli ki ona göre son derece önemlidir ve insan hayatında çalışma ve kötülük problemini bütünüyle çözmektedir.

42 Asiler, Iapetos ve Klymene'nin oğullarıdır. Bkz. *Theog.* 507 vd. Hikâyenin sonunda Menoitios, Atlas ve Prometheus'a verilen çeşitli cezalardan çıkarılan teolojik sonuçlara da bakmak gerekir (a.e. 613). Ayrıca Kronos ve Titanların yeraltına sürülmesi de Hesiodos tarafından manevi ve teolojik açıdan anlaşılmaktadır.

43 Hes. *Theog.* 116.

44 Arist. *Fizik* iv. 1, 208ᵇ31.

45 Hes. *Theog.* 700.

46 a.e. 116: ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ... **(her şeyden önce Kaos oluştu, sonra bağrı geniş Yeryüzü, sarsılmaz tahtı daima bütün [ölümsüzlerin]...).**

47 Krş. Arist. *Metafizik* A 3, 984ᵇ23; A 8, 989ᵃ10; B 4, 1000ᵃ9.

---

* Bu kelimeler, "doğurdu, dünyaya getirdi" gibi anlamlar taşımaktadır.

48 Hes. *Theog.* 120.

49 Platon bunun erken Yunan düşüncesindeki sonuçlarını ve Hesiodos'un Eros'un en eski tanrılardan biri olduğu şeklindeki düşüncesine dair literatürü kısaca gözden geçirmektedir (*Symp.* 178 b).

50 Hesiodos'un eski mitsel gelenekle ilişkisi Hıristiyan teologların Kitab-ı Mukaddes geleneğiyle ilişkisine benzemektedir. Her ne kadar Hesiodos mitlerin yorumlanmasında ve yeniden inşa edilmesinde aklına başvursa da, düşüncesinin başlangıç noktası olarak mitlerin nesnel otoritesi yine de sarsılmaz. Aristoteles ve Platon, ἐν μύθου σχήματι gibi bir ifadeyi neredeyse bizim öznellik ve keyfîlik olarak adlandıracağımız şeye denk gelecek şekilde kullandıklarında, bunu anlamamış gibi görünmektedirler. Aristoteles (*Metafizik* B 4, 1000ª9), Hesiodos ve diğer bütün οἱ θεολόγοι'lerin sadece kendilerini nasıl tatmin edeceklerini düşünmüş olduklarını söylemekte (μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς: **sadece kendi akıllarına uygun şeylerle ilgilenmişlerdir)** ve belli ki genel olarak onların düşüncesinin mitsel bir biçime sahip olmasına gönderme yapmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

MİLETOS OKULUNUN TEOLOJİSİ

Felsefenin giriş kapısında karşımıza üç saygıdeğer kişi çıkar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes. Aristoteles zamanından beri, bu filozofları fizikçiler veya doğa filozofları başlığı altında sınıflandırıyoruz. Sonraki yıllarda benzer eğilimlere sahip düşünürlerin olduğu doğruysa da, bu üç filozof kendi türlerinde rakipsizdir ve kesinlikle birleşik bir grup oluşturmaktadır. Üçünün doğum yerleri bile aynıdır. Üçü de, altıncı yüzyılda siyasal, ekonomik ve entelektüel gelişiminin zirvesine ulaşmış olan Küçük Asya'daki Yunan dünyasının merkezi Miletos'un evlatlarıdır. Yunan ruhu, bir yandan Homeros'un epiğini bir yandan da Yunan felsefesini doğuran iki genel dünya görüşüne işte burada, kolonileştirilmiş İonya toprağında ulaştı. Muhakkak ki, Küçük Asya Yunanlarının ticaret, sanat ve teknikte Doğu'nun eski kültürleriyle temasa geçmiş olduğunu gösterebiliriz ve bu temasın Yunan entelektüel gelişiminde ne derece etkili olduğu hakkında bazı tartışmalar her zaman olacaktır. Yunanların duyarlı zihinlerinin Doğu'daki çeşitli yaradılış mitlerinden ve Babillilerin bütün dünyevi olayları yıldızlarla ilişkilendirme çabalarından ne kadar derinden etkilenmiş olduklarını hayal etmek hiç de zor değildir. Hatta Hesiodos'un teolojisinde, özellikle de ilk kadınla ve günah ile kötülüğün dünyaya nasıl geldiğiyle ilgili mitlerinde, Doğu'nun teolojik düşüncelerine verilen belli tepkilerin izini sürmek mümkündür.[1]

Bütün bunlara karşın, Hesiodos'un *Teogoni*'si hem içerik hem ruh bakımından bütünüyle Yunanlara özgüdür ve İonyalı doğa filozoflarını dünyayı evrensel açıdan kavramaya yönelten dürtü, bütünüyle ve şüphe götürmez bir şekilde onlara ait olan bir biçim kazanmıştır. Hesiodos'un rasyonalizmi, geleneksel mitleri yorumlamak ve sentezlemek suretiyle, artık içeriğini mitlerden veya herhangi bir gelenekten değil, doğrudan insan deneyiminin verili gerçekliğinden, yani "var olan şeyler, mevcudat"tan (τὰ ὄντα) alan daha yeni ve daha radikal bir rasyonel düşünce biçiminin yolunu açmıştır. Burada, sonraki dönemlerde bile, bir insanın evindeki eşyaları ve mülklerini ifade etmek için epey yaygın bir şekilde kullanılan bir ifadeyle karşılaşıyoruz. Felsefe dilinde bu sözcüğün kapsamı, artık insanın bu dünyada algıladığı her şeyi içine alacak

şekilde genişletilmektedir.[2] Felsefe, konusunu böyle geniş bir şekilde tanımlayarak, teolojiyle ilgili meselelerde bile yeni bir düzeye ulaşmış olduğunu göstermektedir. Öyle ki, önceki mitlerde kendilerinden dindar bir tutumla bahsedilen ilahi güçlere, bu ὄντα arasında bundan böyle yer olmayacaktır. Artık bunların başlangıçtaki varlığı, yıldızlar, hava, nehirler, dağlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi şeylerin gerçek varlığı kadar doğal karşılanamaz. Gök gürlemesi ve yıldırım düşmesi somut olgulardır, ancak onları gönderen tanrı Zeus hakkında aynı şey nasıl söylenebilir? Her halükarda Zeus duyularımızın ulaşabildiği alana ait değildir ve biz, bu alanın ötesine geçemeyiz. Gözlerimizin ve kulaklarımızın çok uzaklara gidemeyeceğini, ama hayalgücümüzün doğrudan algılayabildiğimiz şeylerin ötesindeki uçsuz bucaksız mesafeleri kat edebileceğini kabul etsek bile, orada bulacağımız ὄντα, kendilerini algılarımıza sunan şeylerle daima aynı türden olacak, hiç değilse onlara çok benzeyecektir.

Böylesine ihtiyatlı bir entelektüel yaklaşım, mitolojik safhayla mukayese edildiğinde insanın zihinsel durumunda derin bir değişikliğe işaret eder. Artık insanın bizzat mitlere karşı tutumu değişmiştir. Eski filozofların geleneksel mitlerle ilişkileri konusunda bize hiçbir dolaysız ifade bırakmadıkları doğrudur, ancak kendi görüşlerinin, genel kabul görmüş her mitsel hikâyenin doğru olması gerektiği varsayımı üzerine kurulu bir yaşam tarzına en açık bir şekilde karşı olduğunu görememiş olmaları da hiç inandırıcı değildir. Bilhassa / ῦθοι'nin* hiçbir şekilde dünya hakkındaki sahici bir bilgiye karışmaması gerektiğini hissetmiş olmalıdırlar. μῦθοι sözcüğü aslında başlangıçta herhangi bir konuşma veya hikâye için zararsız bir adlandırmaydı; ne var ki insanların daha dolaysız bir bilgi kaynağına yöneldiği Miletosluların zamanına gelindiğinde, bu sözcük hiç şüphesiz olumsuz bir anlam kazanmaya başlamış olmalıdır. Nitekim Thukydides zamanında hemen hemen evrensel hale gelecek olan bu anlam, μυθώδης** sıfatında bilhassa açık bir yan anlam içinde ifade edilmektedir: Burada, doğrulanabilir bir hakikat veya gerçeğin aksine, hayal ürünü ve doğruluğu ispatlanmamış bir mitsellikle karşılaşıyoruz. Thukydides, Yunan tarihinin eski dönemlerine ilişkin geleneksel manzum ya da düz yazı anlatımları gözden düşürmek için "mitsel" sözcüğünü kullanır. Muhakkak ki, Anaksimandros gibi İonyalı bir doğa filozofu, tanrılar ve dünyanın kökeni hakkında mitlerin getirdiği açıklamaları düşündüğünde, bir o kadar küçümseyici duygular hissetmiş olmalıdır. Böyle bir görüşe sahip olan birinin, teoloji olarak adlandırmakta olduğumuz her tür şeyden elini eteğini çekeceği ve

---

* Mitler, mitsel hikâyeler.

** Mitsel, hikâye kabilinden.

bunları hayal dünyasına sürgün edeceği beklenebilir.[3] Nitekim bu yeni figürlere doğa filozofları veya φυσικοί [physikoi] (bu terimin kullanılışı nispeten geçtir) denmesi, sanki tam da bu φύσις [physis] fikrinde, θεοί* ile ilgili her tür kaygıyı kendiliğinden gözardı eden bir yaklaşım bulunduğunu ifade eder gibidir. Dolayısıyla, kendilerini duyularla doğrulanabilen olgularla sınırlayan[4] İonyalılar, samimiyetle teoloji dışı kalan bir ontolojik konuma sahipmiş gibi görüneceklerdir.

Ne var ki, günümüze ulaşan tanıklıklar, pek az sayıda olmakla birlikte, ilk filozofların entelektüel tutumuna ilişkin bu belirgin yorumlama şeklinin hatalı bir modernizasyon olduğunu göstermektedir. Söz konusu tanıklıklar bir yana, bu hata bir filolog açısından aşikâr olmalıdır. Zira φύσις sözcüğünü bizim "doğa" sözcüğümüzle ya da φυσικός sözcüğünü "doğa filozofu" karşılığıyla tercüme etmenin Yunanca anlamı yansıtmadığını ve kesinlikle yanlış olduğunu anlaması için bir filoloğun bir an düşünmesi yeterlidir. φύσις, –σις takısıyla oluşturulmuş olan ve geç epik dönemin ardından oldukça sık kullanılmaya başlanan soyut sözcüklerden biridir ve oldukça basit bir şekilde φῦναι (büyüme ve oluşma süreci) fiilini ifade eder. Bu yüzden Yunanlar onu sık sık genitifle kullanırlar: φύσις τῶν ὄντων, yani "var olanların kökeni ve gelişmesi" gibi. Ama bu aynı zamanda onların ilk kaynağını da içerir. Yani kendinden doğmuş oldukları ve ona dayanarak gelişmelerinin durmadan yenilendiği ilk kaynak. Başka bir deyişle, deneyimlerimizin altında yatan gerçeklik. Aynı şekilde, bu ikili anlamı, φύσις ile aynı anlama gelen ve en az onun kadar hatta ondan da eski olan γένεσις [genesis, köken, kaynak] sözcüğünde buluyoruz. Homeros'a ait olup, Okeanos'un her şeyin kökeni olarak tanımlandığı nispeten geç tarihli bir pasajda, sözcük zaten bu anlamda kullanılmıştır. Okeanos'un her şeyin *genesis*'i olduğunu söylemek, onun her şeyin *physis*'i olduğunu söylemekle hemen hemen aynıdır.[5] Yine Thales her şeyin kökeninin Su olduğunu söyler.[6] Bu bambaşka bir şey gibi görünmemekle birlikte arada bir fark olduğu kesindir. Şöyle ki, filozof her şeyin Su'dan geldiği yönündeki sezgisini herhangi bir alegorik veya mitsel ifadeye başvurmaksızın dile getirir. Bahsettiği su, deneyim dünyasının gözle görülür bir parçasıdır. Ne var ki, şeylerin kökenine ilişkin görüşü, onu teolojik yaradılış mitlerine çok yaklaştırır ya da bu mitlerle rekabete sevk eder. Zira teorisi tamamen fiziksel gibi görünmekle birlikte, Thales, besbelli ki onu aynı zamanda bizim metafizik diyebileceğimiz bir karaktere sahip bir şey olarak düşünmüştür. Bu olgu, Thales'in bize şifahen ulaşmış olan (tabii hakikaten Thales'e kadar uzanıyorsa) tek bir ifadesiyle

* Theoi: Tanrılar.

kendini açığa vurur: πάντα πλήρη θεῶν, yani "her şey tanrılarla doludur." İki yüz yıl sonra, yani felsefi düşüncenin bu ilk döneminin sonunda, Platon bu vecizeden sanki bütün felsefenin en temel sözü ve bizatihi özüymüş gibi hususi bir vurguyla bahseder.[7] Platon, çok uzun zamandır ateizmin bir kaynağı olarak görülen doğa felsefesinin, yıldızların birer tanrı sayıldığı kendi öğretisi dâhilinde, daha en başta benimsediği temel hakikate dönmüş olmasında derin bir tarihsel anlam bulur.[8] Nitekim onun teolojik meselelerdeki çömezi Opuslu Philip, *Epinomis*[9] adlı eserinde, bu cümlelerden, gök cisimleri hakkındaki en modern astronomi teorileriyle doğrulandığı varsayılan Varlığın felsefi incelenişinin nihai ifadesi olarak bahseder.

Thales'in eski sözüne bu yeni anlamı yükleyen Platon, doğal olarak kendisine has bir yorum yapmaktadır; biz ise Thales'in aklında hakikaten ne olduğu konusunda ancak tahminde bulunabiliriz. Mıknatıslarla ilgilenmiş olduğuna dair elimizde çeşitli kanıtlar var. Nitekim Aristoteles onun manyetik çekimi düşünüyor olabileceğini ileri sürmektedir. Şayet böyleyse, Thales bu olguyu cansız dünya denilen şeyin doğası hakkında bir genellemenin temellerinden biri olarak kullanmış olmalıdır. Öyleyse her şeyin tanrılarla dolu olduğu fikri şöyle bir anlama gelir: Her şey, yaşayan gizemli güçlerle doludur; canlı ve cansız doğa arasındaki ayrımın gerçekte hiçbir dayanağı yoktur, zira her şeyin bir ruhu vardır.[10] Dolayısıyla Thales manyetizmayla ilgili gözlemini, canlı bir şey olarak bütün gerçekliğin Birliği sonucuna varmasına yarayan bir öncül haline getirmiş olmalıdır. Bu yorum kesin olmaktan uzaktır. Ne olursa olsun bu sözcükler, onları sarf eden kişinin, tanrılarla ilgili hâkim fikirlere karşı tutumunda bir değişiklik gerçekleştiğinin bilincinde olduğunu göstermektedir: Tanrılardan bahsetmesine karşın, besbelli ki, tanrı sözcüğünü çoğunluğun kullandığı anlamdan farklı bir anlamda kullanmaktadır. Tanrıların doğası hakkındaki alışılmış anlayışın aksine, her şeyin tanrılarla dolu olduğunu ilan eder. Thales bu ifadeyle, Homeros'ta okuduğumuz Gökyüzü'nün veya Olympos'un sakinlerine işaret ediyor olamayacağı gibi, Yunanların yaratıcı inancının dağlarda ve nehirlerde, ağaçlarda ve pınarlarda tasavvur ettiği tanrılara da işaret ediyor olamaz. Thales'in tanrıları, dünyadan ellerini eteklerini çekmiş şekilde tenha ve ulaşılmaz bölgelerde oturmazlar, aksine her şey (yani aklımızın böylesine ciddiye aldığı, aşina olduğumuz bütün bir dünya) tanrılarla ve onların gücünün etkisiyle doludur. Bu anlayış kendi paradoksundan da yoksun değildir, zira açıkça, bu etkilerin deneyimlenebileceğini, hatta yeni bir tarzda deneyimlenebileceğini varsayar. Bu anlayışa göre söz konusu etkiler, gözle görülebilen, elle tutulabilen şeyler olmalıdır. Deneyimlediğimiz haliyle dünyanın başlı başına

yüce güçlerin hükmettiği bir sahne olduğunu anlamak için, bu gerçekliğin içinde veya ötesinde mitsel kişilikler aramamıza gerek yoktur artık. Dolayısıyla idrakimizi doğrudan önümüzde bulduğumuz şeylerle sınırladığımızda, Tanrısal Olan'ı terk etmek zorunda olmayız. Elbette, tek başına kendi kavrayışımız, halk inancının tanrıları konusunda bize yeterince kanıt sunmakta pek yeterli değildir; buna karşılık φύσις'in gerçekliğinin tecrübe edilmesi, Tanrısal Olan hakkında bize yeni bir bilgi kaynağı sağlar: Tanrısal Olan, dünyanın her yerinde, adeta kendi ellerimizle onu kavramamızı beklemektedir.

Şimdi, karşılaştırma amacıyla, eski Helenistik felsefenin Herakleitos'a atfedilen bir diğer deyişine geçebiliriz. Söylendiğine göre, Herakleitos evinde ateş başında durmuş ısınırken, kapının eşiğinde ziyaretçilerin beklediğini ve içeri girmekte tereddüt ettiklerini fark etmiş. Bunun üzerine onlara şöyle seslenmiş: "İçeri girin. Tanrılar burada da var."[11] Herakleitos'un burada, bütün şeylerin temel prensibi olarak kabul ettiği ateşe gönderme yaptığı kabul edilmiştir. Durum ne olursa olsun, Herakleitos'un bu sözleri, bu örnekte bir nükteyle sunulmuş olan, Thales'in her şeyin tanrılarla dolu olduğu deyişine dair bir önbilgiyi gerektirmektedir.[12] Hikâye, Yunan felsefesinin tam da başlangıç dönemlerine damgasını vuran entelektüel gelişimin sembolik ifadesidir ve dinle ilgisi açısından da bilhassa önemlidir. Thales'le birlikte başlayan Varlık felsefesinin giriş kapısının üzerinde uzaklardan bile görünen bir yazı bulunmaktadır: "İçeri girin. Tanrılar burada da var." Yunan felsefesi sahasında ilerlerken işte bu sözler bizim yolumuzu aydınlatacak.

Thales'i ele alırken, elbette, her şeyin tanrılarla dolu olduğu şeklindeki cesur iddiasıyla daha özel görüşleri arasındaki içsel bağlantıyı bilmek imkânsızdır. Anaksimandros'a geldiğimizde yolumuzu çok daha net bir şekilde bulabiliriz. Bu filozofla birlikte, ilk kez olarak, onun teolojisi diyebileceğimiz şeyin doğrudan φύσις ile ilgili yeni sezgisinin tohumundan doğup geliştiğini görecek duruma gelmiş bulunuyoruz. Doğal olarak burada onun düşüncesinin bütün ayrıntılarını değerlendirmemiz mümkün değil. Yine de Anaksimandros'ta, bütün fenomenlerin doğa temelinde açıklanmasına ve doğal çıkarımlar yapılmasına dayanan ilk birleşik ve her şeyi kapsayan dünya tablosunu buluyoruz. Elbette ki, gerek yöntemi gerekse sonuçları açısından, bu açıklamanın günümüz bilimiyle alakası yoktur; ama yine de, bütünü itibariyle analitik olmaktan ziyade konstruktif olan muazzam bir entelektüel kapasiteye tanıklık etmektedir. Anaksimandros gerçekliğin gizli yapısının anahtarını, onun bu hale nasıl geldiğini inceleyerek bulmaya çalışmaktadır. Dünyanın bütünü ile parçaları arasındaki ilişkilerde matematiksel oran ve uyum aramaktaki iste-

ğinde, bu çabasının izini sürmek mümkündür. Elbette ki, bugün bu dünya modeline temel oluşturan geometrik tasarımda olduğu kadar, Anaksimandros'un bunu aynı şekilde kozmolojiye ve coğrafyaya uygulayışında da çok ilkel bir şeyler varmış gibi görünmektedir. Ancak bunu bir sanat eseri olarak düşünürsek, dünyayı bir bütün olarak ele alma inancının ve evrenin rasyonel bir anlamı olması gerektiği iddiasının çok kuvvetli bir ifadesi olduğunu görürüz. Bu dünya görüşü, felsefenin insan zihninde ilk kez belirgin bir şekilde doğuşuna işaret eder. Birçoğumuza göre bugün anlamlı Varlığa ilişkin bu ilk felsefi deneyimden daha geriye bakmak pek mümkün değildir; ancak yine de insanın Varlık'a bel bağlamasının doğal bir şey olarak görülmemesi gerektiğini anlayabiliriz. Felsefe, insan açısından, daha ziyade, temellerinde karanlık güçlerin vahşi ordusunun bozguna uğramış halde yattığı yeni bir özgüvenin en yüksek basamağıdır. Anaksimandros'un kozmosu, bütün bir kaba ve biçimden yoksun güçler dünyasına karşı aklın zaferine işaret eder ki, bu güçler tam da eski yaşam düzeninin, yani Yunan kültürünün sadece ilk safhasında var olduğunu bildiğimiz feodal ve mitsel düzenin ve en parlak devrini çoktan geride bırakmış olan Homeros epiğinin nihayet unufak olduğu bir zamanda, insan varoluşunu kadim bir tehlikeyle tehdit etmekteydi.

İsimleri ve kültleri devam etmekle birlikte, eski tanrıların bile yeni dünya sistemine katılmasına izin verilmemiştir. Onların sahneden çekilmesi, geride, artık filozofun doldurması gereken bir boşluk bırakır. Dolayısıyla, her şeyin nereden geldiği problemi ortaya çıkar. Basit duyusal sezgilere dayanarak düşünmeye devam eden Thales, dünyayı, asli unsur olan sudan doğan ve kalıcı bir şekil alan bir şey olarak algılarken, takipçisi ona tamamen mantık temelinde karşı çıkar. O, su gibi özünde tekyanlı olan bir maddenin, tek başına, ateş veya toprak gibi daha farklı bir şekilde oluşmuş başka şeylerin varlığını mümkün kılan türden niteliklere yol açabileceğine anlam veremez. Aynı itiraz, başka her şeyin kaynağı olarak düşünür düşünmez, diğer bütün maddeler için de geçerlidir. Demek ki, dünyanın başlangıcındaki şey, ancak mevcut maddelerin hiçbiriyle özdeş olmayan, buna karşılık bu sınırsız sayı ve türdeki maddenin hepsini oluşturabilecek bir şey olabilir. Dolayısıyla, bu şeyin ayırt edici özelliği, başlı başına sınırsız oluşu olmalıdır ve bu yüzden Anaksimandros onu tam da bu isimle, *apeiron* olarak adlandırır. Antik Çağ'ın en iyi yorumcuları, bu sözcüğün sonsuzluğu ifade eden çok sayıda anlamı olduğu noktasında Aristoteles'i takip etmişlerdir. Onlara göre bu, her tür Oluş'un gıdasını alıp beslendiği tükenmez bir ambar veya depo gibidir,[13] bazı modern yazarların tarif etmiş olduğu gibi niteliksel olarak belirsiz bir şey değil. Gerçekten de *apeiron*

sözcüğü, söz konusu kavramın gerçek anlamı olarak, kesin suretle sınırsızlığa tekabül eder. Burnet de sözcüğü bu şekilde açıklamıştır.[14]

Neoplatoncu Simplikios'un, Aristoteles'in *Fizik*'i için hazırladığı şerhe göre, Anaksimandros *apeiron*'un *arkhé* veya ilke olduğunu söyleyen ilk düşünürdü.[15] Şayet doğruysa bu önemli bir göstergedir, zira Aristoteles'in *apeiron* ile ilgili eski düşüncelerin ortaya çıkışını anlattığı ve bunun mantıksal temellerini açıkladığı belli bir pasajı nasıl değerlendirmemiz gerektiğini bu bilgi belirleyecektir. Cevaplanması gereken soru şudur: Aristoteles hakikaten bize bir tür tarihsel bilgi mi vermektedir, yoksa sadece kendi bakış açısına göre eski düşünürlerin felsefi amaçlarını anlamaya mı çalışmaktadır? Aristoteles'e göre Sınırsızlık kavramıyla, zamansal anlamda bir şeyin başlangıcı kavramı birbirini dışlayıcı kavramlardır. "Her şey ya bizzat bir başlangıçtır, ya da bir başlangıcı vardır. Sınırı Olmayan'ın ise bir başlangıcı yoktur, zira olsaydı bir sınırı olmuş olurdu." Burada, Sınırı Olmayan'ın, ilkenin veya başlangıcın ta kendisi olduğu önermesi, bu kavramın bizatihi kendisinden çıkarılmaktadır. Mutlak bir başlangıç fikrinin içerdiği gereklilikleri ancak Sınırı Olmayan karşılayabilir; çünkü sınırları olmadığı için, sadece onun zamanda bir başlangıcı yoktur. Aristoteles bu noktadan devam eder ve mutlak bir başlangıç kavramından yola çıkarak *apeiron*'un temel özelliklerini ortaya çıkartır:

"Bir başlangıç olarak *apeiron*, kendisi oluşmamış olan ve yok olması mümkün olmayan bir şey olmalıdır. Çünkü oluşan bir şey zorunlu olarak sonludur ve bütün yok olan şeylerin bir sonu vardır. Dolayısıyla, söylediğimiz gibi, kendisinin bir başlangıcı yoktur; aksine diğer her şeyin başlangıcı olduğu düşünülür. *Apeiron* dışında akıl [νοῦς] veya sevgi [φιλία] gibi başka sebepler kabul etmeyenlerin dediği gibi (Aristoteles burada, Anaksagoras ve Empedokles'i düşünmektedir), her şeyi kuşatır ve her şeye hükmeder. Ve bu Tanrısal Olan'dır derler. Çünkü o, Anaksimandros ve doğa filozoflarının çoğunun ileri sürdüğü gibi, ölümsüz ve yok edilemezdir."[16]

Bu pasajın sonunda açıkça Anaksimandros'tan söz edilmesi, *apeiron* kavramıyla ilgili bu açıklamaların sadece Aristoteles'in kendi düşünceleri olmayıp bizzat Anaksimandros'un bazı düşüncelerini de yansıttığını gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[17] Aristoteles, Anaksagoras ve Empedokles'i dışarıda bırakır, zira onlar *apeiron* teorisini saf haliyle temsil etmeyip başka nedensel faktörlerin etkisini kabul ederler.[18] Dolayısıyla felsefeleri de daha karmaşıktır. *Apeiron* teorisinin hakiki temsilcileri arasında Aristoteles haklı olarak Anaksimandros'u diğer herkesten ayrı bir yere koyar, çünkü o, bu hareketin öncüsü ve lideridir. "Ölümsüz" ve "yok edilemez" sıfatlarını Sınırı Olmayan'a ekleyen

ve bütün oluşun ondan doğduğunu savunan Anaksimandros'tur. Aristoteles'in bahsettiği diğer nitelikler de açık bir şekilde ondan kaynaklanmaktadır, zira bunların hepsi bir bütün olarak birbirlerini tamamlamaktadır.[19] İleride bunların Anaksimandros'un teolojisi açısından önemi hakkında bir şeyler söyleyeceğiz. Peki, acaba *peras* (sınır) ve *apeiron* (sınırsız) diyalektiğinin, Sınırı Olmayan'ın bir başlangıcı olmadığını kanıtlamakta kullanılmasında da sorumluluk Anaksimandros'ta mıdır?[20] Şayet Simplikios'un *arkhé* kelimesini ilk kez kullananın Anaksimandros olduğu yönündeki iddiası doğruysa,[21] bu soruyu cevaplandırmamıza yardım edecek değerli bir kılavuz bulduk demektir. Simplikios bu tarihsel bilgiyi Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos'un doğa filozoflarının öğretileriyle ilgili kurucu metninden almıştır ve söz konusu pasajdan hemen önce, başka birçok yerde daha olduğu gibi, Theophrastos'tan kaynak olarak yararlandığını üzerine basa basa söyler.[22] Antik Çağ'ın daha sonraki dönemlerinde yaşamış olan Hippolytos aynı kaynaktan aynı bilgiyi almıştır. Bu iki yazarın birbirleriyle alakasız oldukları gayet iyi bilinmektedir ve her ikisi de aynı meseleleri aşağı yukarı aynı sözcüklerle ifade ettikleri için, Theophrastos'un ifadelerini bu mutabakata dayanarak aslına epey uygun şekilde yeniden inşa etmemiz mümkündür.[23] Theophrastos'un, her iki yazarın faydalandığı metninde, Anaksimandros'un bahsi geçen kavramı ilk kullanan kişi olduğunu belirtmiş olması tamamen inandırıcıdır. Simplikios başka bir yerde, Aristoteles'in bir diğer öğrencisi ve bir geometri tarihiyle başka benzer eserlerin yazarı olan Eudemos'un, Platon'un unsur kavramını (*stoikheion*) ilk kullanan kişi olduğunu naklettiğini ifade eder.[24] Aristoteles okulunun felsefe tarihçileri, bilhassa *arkhé* ve *stoikheion* gibi kendi felsefe sistemlerinde kullandıkları kavramların ilk ortaya çıkışları söz konusu olduğunda, bu tip problemlere hakikaten ciddi derecede ilgi göstermişlerdir.

Ne var ki Burnet, Anaksimandros'un *arkhé* sözcüğünü ilk kullanan kişi olduğu yönündeki geleneksel görüşe belli bir şüpheyle yaklaşmıştır. Burnet, Simplikios'un sözlerinin yanlış yorumlandığını düşünür. Ona göre bu sözlerle anlatılmak istenen şey, Anaksimandros'un *apeiron*'u ilk kez *arkhé* olarak adlandıran kişi olduğu değil, aksine *arkhé*'yi *apeiron* olarak adlandıran ilk kişi olduğudur.[25] Bu tespitten yola çıkan Burnet, Anaksimandros'un *apeiron* sözcüğünü gerçekten kullanmış olduğunu kabul eder, ancak *arkhé* kavramını kullanıp kullanmadığı konusunda emin değildir. "İlke" anlamındaki *arkhé* sözcüğünün Aristotelesçi bir terim olmasının anlamlı olduğunu düşünür ve bu sözcüğün Sokrates öncesi filozoflarda hiçbir zaman bu anlamı kazanmadığını ileri sürer. *Arkhé* kavramı ancak Sokrates öncesi filozofların öğretileri daha sonraki bazı

yazarlar tarafından aktarıldığı zaman (ki bunların hepsi Aristotelesçi kaynaklara gider) hatırlanır ve Burnet'e göre bunlar Aristoteles okulunun standart terminolojisinin bir parçasıdır.[26] Burnet, Simplikios'un sözlerinin yorumunda gramer bakımından herhangi bir imkânsızlık gördüğünü ileri sürmez; sadece kendi yorumunun daha doğal olduğunu düşünür. Ne var ki, Hippolytos'un, Simplikios'un anlatımına paralel olan satırlarında Theophrastus'u Burnet'in anladığı gibi anlamadığını gördüğümüzde, belli sıkıntılar ortaya çıkar. Burnet, Hippolytos'un versiyonunun birçok modern araştırmacı için bir anlaşmazlık konusu haline gelen bir yanlış yorum olduğunu ileri sürerek, meselenin Hippolytos ile Simplikios arasındaki küçük bir lâfzî farklılıkla açıklanabileceğini düşünür ve bunu Hippolytos'un metnindeki basit bir tahrifata dayandırır.[27] Ne var ki, Simplikios'un başka bir pasajından açıkça anlaşılmaktadır ki, bu yazar Theophrastos'u tam da Hippolytos gibi yorumlamaktadır; nitekim bu pasajda Anaksimandros'un *apeiron*'u *arkhé* olarak adlandıran ilk düşünür olduğunu gayet açık bir şekilde belirtir.[28] Şayet Hippolytos ve Simplikios'un aktardıkları bir olgu olarak yanlışsa, o zaman ya ikisi de birbirlerinden bağımsız olarak okudukları kaynağı, yani Theophrastos'u aynı şekilde yanlış anlamış olmalıdırlar (ki bu neredeyse mümkün değildir), ya da bu hatanın sorumlusu olarak öncelikle bizzat Theophrastos'a bakılmalıdır. Ancak Theophrastos doğrudan Anaksimandros'un yazdıklarını kullandığından ve özellikle de burada onun için önemli ve doğrulanması kolay bir mesele söz konusu olduğundan, bu da imkânsızdır. Hippolytos ve Simplikios'un, bizzat Theophrastos'u takip ederek, Anaksimandros'un *arkhé* sözcüğünü kullanan ilk düşünür olduğu konusunda hemfikir olmaları çok daha muhtemeldir ve doğru olma ihtimali en yüksek görüş budur.

Peki *arkhé* (ilke) kavramının esasen Aristotelesçi bir kavram olduğu ve Sokrates öncesi filozoflarda bulunmayacağı düşüncesini nasıl ele almamız gerekir? Bu kavramın eski doksografik gelenekte sıkça yer almasının sebebi, besbelli ki, bu literatürün temel kaynağı olan Theophrastos'un peripatetik terminolojisidir. Ne var ki, önümüzdeki meselede fark, Theophrastos'un *arkhé* sözcüğünün ilk kez Anaksimandros tarafından kullanıldığını açıkça belirtmesidir. Ancak, Eudemos'un "unsur" (*stoikheion*) sözcüğünün felsefi bir bağlamda ilk kez Platon'da görüldüğünü söylemesinin,[29] Platon'un bu sözcüğü Aristotelesçi anlamda kullandığı anlamına gelmemesi gibi, yukarıda söz konusu edilen ifade de, Anaksimandros'un *arkhé* sözcüğünü (ὄνομα) Aristoteles ve Theophrastos'taki anlamıyla kullandığını göstermez. Theophrastos sadece *arkhé* sözcüğünün Anaksimandros tarafından kullanıldığını belirtmekle yetinmektedir.

Ancak belki Aristoteles veya Theophrastos'tan daha geriye gidip, Sokrates öncesi felsefi düşüncedeki devamlılığı takip ederek Anaksimandros'a yaklaşmak mümkündür. Anaksimandros'un takipçisi olduğunu alenen açıklayanlardan biri Samoslu Melissos'tur. Aristoteles'in ifadesiyle, Melissos "*apeiron*'u bir ilke haline getirenler" grubuna mensuptur. Kronolojik olarak Anaksimandros ile Aristoteles'in ortasına düşer, her biriyle arasında yüz yıl vardır. Çağdaşı Apolloniali Diogenes gibi Melissos da beşinci yüzyılın ortalarında önem kazanan Miletos doğa felsefesinin yeniden doğuşunu temsil eder. Melissos *apeiron* hakkında düşüncelerini ifade ederken, *arkhé* kavramını tam da yukarıda alıntıladığımız Aristoteles pasajındaki anlamıyla kullanmaktadır. Bu pasajda *apeiron* ve *arkhé* kavramları, *apeiron* hakkında düşünmek için bir çıkış noktası olarak belirlenmektedir. Aristoteles şöyle yazar: "Bir şey, ya bizzat bir başlangıçtır, ya da bir başlangıcı vardır. Sınırı Olmayan'ın ise bir başlangıcı yoktur, zira olsaydı bir sınırı olmuş olurdu."[30] Melissos şöyle der: "Başlangıcı ve sonu olan hiçbir şey, sonsuz veya sınırsız değildir."[31] Burada, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, *aperion* kavramıyla başlangıç kavramının birbirlerini dışlayan kavramlar olduğu, çünkü başlangıcın bir sınır oluşturduğu ileri sürülmektedir. İkinci bir pasajda Melissos şu sonuca varır: "Öyleyse o meydana gelmemiştir. Vardır, hep vardı ve hep var olacak. Onun başlangıcı ve sonu yoktur, o *apeiron*'dur."[32] Aristoteles'e göre, bir başlangıcı olmayan böyle bir varlığın "bizzat kendisi bir başlangıç"tır.[33] Melissos günümüze ulaşan fragmanlarında bunu açıkça söylemese de, ifade tarzı ve argümanını geliştirme biçimi, başlangıç fikrinin, gayet doğal olarak, *apeiron* kavramı hakkında ilk kez fikir yürütenler üzerinde önemli, hatta belirleyici bir role sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla, Theophrastos'un *arkhé* kavramının felsefi literatürde ilk kez Anaksimandros'ta karşımıza çıktığı yönündeki haberi artık tamamen doğrulanmış durumdadır. Anaksimandros'un kitabı elimizde olmadığı için, takipçisi Melissos'a başvurmadıkça bu kullanımı göstermemiz mümkün olmasa da, Theophrastos bu kavramın aslında bizzat *apeiron* teorisini yaratan kişiden geldiğini söylerken kesinlikle haklıdır.

Anaksimandros, *Sınırı Olmayan* diye bir kavram getirerek ve böylelikle sınırı veya *peras*'ı reddederek, kozmolojisinin başına başlangıcı olmayan bir şey yerleştirmiştir. Onun *apeiron*'u, elimizdeki tek fragmana göre (bu fragman dolaylı bir alıntı şeklinde günümüze kalmıştır), her şeyin kendisinden doğduğu ve kendisine geri döneceği bir şeydir.[34] Dolayısıyla *apeiron* var olan her şeyin başlangıcı (ἀρχή) ve sonudur (τελευτή). Başlangıcı ve sonu olmayan böyle bir Varlık'ın, bizzat her şeyin başlangıcı ve sonu olduğunu keşfetmek için gerçek-

ten de Aristoteles mantığına ihtiyaç var mıdır? Benzer bir düşünce, Orpheus'a atfedilen şu ünlü dizede ifade edilmektedir: "Zeus, başlangıç, orta ve sondur." Hesiodos böyle bir şey söyleyemezdi, zira tanrılar hakkında inşa edilen eski şecereye hiç de uygun bir şey olmazdı bu. Yukarıdaki dizenin yazarı, inandığı tanrının kökeniyle değil, sonsuzluğu ve varlığıyla ilgilidir. Bu Orpheusçu yazar zaten felsefi düşünceden etkilenmiştir; dolayısıyla Platon'dan *De mundo*'nun yazarına kadar birçok filozofun onu kendilerine yakın bulup eserinden bahsetmeleri şaşırtıcı değildir. Bizim açımızdan önemli olan, bir başlangıcı ve sonu olmayan ve dolayısıyla bizzat kendisi başlangıç ve son olan bir varlığın, yüce bir tanrı fikriyle nasıl ilişkilendirildiğini anlamaktır. Acaba Anaksimandros böyle bir ilişki kurmuş muydu? Bu soruya, ancak ve ancak, Anaksimandros'un *apeiron*'a atfettiği diğer niteliklerle ilişkisi bağlamında nihai bir cevap verebiliriz. Antik geleneğin, Tanrısal Olan'ın "bir başlangıcı ve sonu olmadığı" ifadesini zaten Thales'e atfetmiş olması anlamlıdır.[35] Doğal olarak, (Diogenes Laertios'ta bir anekdot bağlamında karşımıza çıkan) bu sözü yarı-efsanevi nitelikteki ilk filozofla ilişkilendirecek hiçbir otorite yoktur. Ancak burada önemli olan, bizim Anaksimandros'a atfetmiş olduğumuz başlangıcı ve sonu olmayan bir şey fikrinin, Miletos düşüncesinin başlangıcına kadar götürülmesi ve Tanrısal Olan hakkındaki spekülasyonlarla ilişkilendirilmesidir. Birazdan Anaksimandros'un *aperion* kavramının altında yatan ontolojik düşüncelerin, onun için tam da böyle bir teolojik öneme sahip olduğunu göreceğiz.

Bir kez daha çıkış noktası olarak Aristoteles'e başvuralım. Şöyle devam ediyor Aristoteles:[36]

"*Apeiron* dışında akıl [νοῦς] veya sevgi [φιλία] gibi başka sebepler kabul etmeyenlerin dediği gibi her şeyi kuşatır ve her şeye hükmeder. Ve bu Tanrısal Olan'dır derler. Çünkü o, Anaksimandros ve doğa filozoflarının çoğunun ileri sürdüğü gibi, ölümsüz ve yok edilemezdir."

Acaba Aristoteles burada kendinden öncekilerin düşüncelerini serbest bir şekilde başka sözcüklerle mi anlatıyor, yoksa bu şiirsel konuşma tarzında eski bir düşünürler kuşağının cesur dilini duymaya devam mı ediyoruz? Filolojik eğitim almış bir kulak derhal ikincisine inanacaktır; neyse ki, Aristoteles eski doğa filozoflarının bahsettiği *apeiron*'un şeylerin özü (*hylê*) demek olduğunu dile getirdiği başka bir pasajla bize yardım ediyor. Dolayısıyla onun her şeyi kuşattığını söylemek doğru olmaz, daha ziyade onun bütün şeyler tarafından kuşatıldığını veya içerildiğini söylememiz gerekir.[37] Aristoteles'in burada belli bir pasajı eleştirmekte olduğu açıktır ve bu, *Fizik*'in yukarıda bahsedilen kısmında alıntıladığı metnin aynısıdır (orada daha net bir şekilde alıntı yapmış-

tı): *Apeiron* "her şeyi kuşatır ve her şeyi yönetir."[38]

Bu versiyonun nasıl formüle edildiğini incelediğimizde, Aristoteles'in, *apeiron*'un gerçekte bütün şeyler tarafından kuşatıldığını ileri sürerken, Anaksimandros'taki orijinal anlamla tamamen uyuşmadığını bir bakışta görebiliriz. Anaksimandros'un *apeiron*'u, Aristotelesçi madde kavramı çerçevesinde anlaşılamaz. Anaksimandros henüz madde olarak Varlık ile form olarak Varlık arasında bir ayrım yapmamış durumdadır ve onun bahsettiği *apeiron,* madde olarak biçimle mazruf bir şeyden ibaret değildir. Aksine her şeyi kuşatan ve her şeyi yöneten etkin bir şeydir, hatta aslına bakılırsa dünyadaki en etkin şeydir. Bu iki sıfat, "yöneten" ve "kuşatan", Sokrates öncesi felsefede en yüksek ilkenin etkinliğini tarif etmek amacıyla defalarca kullanılmıştır.[39] Bu kavramlar, Platon'un *Philebos*'ta bizzat ifade ettiği gibi, sonraki filozofların terminolojisine geçer.[40] Son yıllarda yapılan çalışmalarda, en yüksek ilkeden bahsederlerken eski filozofların üsluplarının garip bir değişim geçirdiği olgusuna dikkat çekilmiştir. Bu tip pasajlarda söz dağarcığı, cümle yapısı veya ritm bakımından dini şiirlere yaklaşan veya bu şiirlerin konuya uygun felsefi nitelikli bir versiyonunu sunan Anaksagoras ve Diogenes için bu olgunun bilhassa doğru olduğu gösterilmiştir.[41] Bu isimler söz konusu eğilimin iyi örnekleridir, çünkü elimizde eserlerinden oldukça uzun fragmanlar bulunmaktadır ve bunlar orijinal halleriyle korunmuşlardır. Ama Aristoteles'in Anaksimandros hakkında yazdığı türden pasajlardan yola çıkarak, bu sonraki düşünürlerin, en yüksek ilke hakkında yazarken bu tip bir dil kullanan ilk kişiler olmadıklarının açıkça anlaşıldığını düşünüyorum. Onların yolunu aydınlatan, ilk kez düzyazıyla bir felsefi eser kaleme alan Anaksimandros'tu.[42] Günümüze kalan tek fragmanına damgasına vuran canlı ifade tarzı (özellikle ilk prensibini tarif ettiği bir dizi sıfatta), Aristoteles'in ağır başlı anlatımının içinde ışıl ışıl parıldamaya devam etmektedir. Bugün bile bunların izini ayrıntılı olarak sürebiliriz. Sınırı Olmayan doğmamıştır ve yok olmaz, her şeyi kuşatır ve her şeyi yönetir ("her şeyi" sözcüğünün, dinî metinlerdeki gibi ağırbaşlı bir edayla tekrar edilişine dikkat edin).[43] Aristoteles bu cümleye şu sözlerle devam ettiğinde hiç şaşırmayız: "Sonsuzluk tanrısal bir şey de olsa gerek, çünkü Anaksimandros ile çoğu doğabilimcisinin dediği gibi ölümsüz, ortadan kalkmayan bir şey."

"Tanrısal" ifadesi sadece ilk ilkeye yüklenen sıfatlardan biri olmakla kalmaz; aksine, burada sıfatın isme dönüştürülmesi, bunun esasen dinî karakterde bağımsız bir kavram olarak sunulduğunu ve şimdi rasyonel bir ilke olan Sınırı Olmayan'la özdeşleştirildiğini göstermektedir. Bu ifadenin Yunan felsefesinde çığır açan bir öneme sahip olduğu, benzerlerine gerek diğer Sokrates

öncesi filozoflarda gerekse sonraki düşünürlerde çok sık rastlamamızdan bellidir. Bu düşünürler doğayı başlangıç noktası alarak en yüksek ilke fikrini geliştirirler (örneğin Aristoteles'in *ens perfectissimum*'u* veya Stoacıların dünyayı oluşturan ateşi) ve buradan yola çıkarak bu en yüksek ilkenin "Tanrısal olması gerektiğini" ileri sürerler.[44] Elimizdeki kanıtlardan yola çıkarak bulabildiğim kadarıyla, böyle bir Tanrısal kavramı Anaksimandros'tan önce karşımıza çıkmamaktadır.[45] Daha sonra, Herodotus ve tragedya şairleri çağında, bu ifade yerine daha sık olarak οἱ θεοί ("tanrılar") ifadesi kullanılacaktır. Yine bu dönemde sık sık tekil ὁ θεός ("tanrı" veya belki de basbayağı "Tanrı") sözcüğüyle de karşılaşacağız.[46] Buna karşılık, bu tip bir genel ifadeye İonya felsefesinin ilk zamanlarında henüz rastlanmamaktadır. Dolayısıyla "Tanrısal Olan" ifadesinin ilk kez karşımıza çıkması bir hayli dikkat çekicidir. Hesiodos'un birçok türden tanrı kabul etmekle birlikte onların doğasını incelememiş olduğunu gözlemlemiştik. Tanrısal Olan kavramını ilk kullanan kişiyse, bunu mutlaka dikkate almak zorundadır ve Anaksimandros da böyle yapmıştır. Sınırı Olmayan "her şeyi kuşatır ve her şeyi yönetir" derken, dinsel düşüncenin en eski zamanlardan beri tanrısallıktan karşılanmasını beklediği en yüce talepleri tatmin etmektedir; zira onu en yüksek kudretin ve egemenliğin taşıyıcısı haline getirmiştir. Ayrıca eski şairlere ve o devirde benimsenen dinî inanca göre ölümsüzlük bütün tanrıların en belirgin ortak özelliği olduğundan,[47] Sınırı Olmayan'ın yok olup ortadan kalkmayacağı argümanında, hakikaten ölümsüz bir şeyin mevcut olduğunun ve bunun da, Sınırı Olmayan'ın kendisinden başka bir şey olamayacağının kanıtını görebilmiştir. Dolayısıyla, Tanrısal Olan olarak adlandırılmayı ancak ve ancak o hak edebilir.

Ne var ki *apeiron*, gördüğümüz üzere, aynı zamanda hiç meydana gelmemiş bir şeydir. Bu, bütün şeylerin kökenindeki ilk ilke kavramına bilhassa uygun bir özelliktir. Mitsel düşüncede, tanrıların en temel ayırt edici özelliği insanlar gibi ölümlü olmamalarıdır, buna karşılık başka bakımlardan insan kılığında temsil edilirler. Rasyonel düşünce ise, her şey için kendisinin kökeni olmayan bir köken arayarak, ölümsüz ve tanrısal bir varlık fikrine varmıştır. Bu nitelik, Homeros ve Hesiodos tarafından sıklıkla kullanılan ve sadece tanrıların ölümsüz, sonsuza kadar yaşayan varlıklar olduğunu gösteren αἰὲν ἐόντες ifadesinde ya hiç yoktur veya sadece potansiyel olarak bulunur. Tanrıların bir başlangıcının olmaması ihtimali, bütün tanrılar için bir şecere oluşturan ve Kaos dâhil olmak üzere her şeyin bir şekilde meydana gelmiş olduğunu savunan Hesiodos'un teolojisinde ve bu türden diğer teolojilerde kesinlikle

* En mükemmel varlık.

göz ardı edilir. Tanrıların atalarını Ouranos ve Gaia'ya kadar götüren, onları bildiğimiz yeryüzü ve gökyüzü gibi oldukça somut şekillerde düşünen ve onların da bizzat meydana gelmiş olduğunu varsayan biri için, kelimenin gerçek anlamıyla tanrıların ezeli ve ebedi oluşu fikrinden bahsedilemez. Yunanların burada eski teogonilerin zayıflıklarından birini görmüş oldukları, bizzat sonraki teogonilerde net bir şekilde ortaya çıkacaktır.[48] Ne var ki, Anaksimandros için, mitsel dinin teolojiye dönüştüğü son safhada gündeme gelen bu zorluk söz konusu değildir. Onun ilk ilkesi ölümsüzdür ve başlangıçsızdır. Sadece sınırsız olmakla kalmaz, aynı zamanda ezeli ve ebedidir. Sahici dinin nasıl olması ve ne türden bir bilgi peşinden koşulması gerektiğiyle ilgili peşin hükümlü anlayışlar sebebiyle, bu yüceltilmiş Tanrısallık anlayışında saklı olan dinî anlama gözlerimizi kapamamız yanlış olur. Örneğin Anaksimandros'un tanrısının ibadet edebileceğimiz türden bir tanrı olmadığını veya doğal dünyaya ilişkin spekülasyonların hakiki din sayılamayacağını söyleyerek buna itiraz etmeye hakkımız yoktur. Gelişmiş bir dini, Anaksimandros'un Tanrısal Olan anlayışıyla bağlantılandırdığı sonsuzluk ve ebedilik fikrinden yoksun olarak düşünemeyeceğimizi kimse inkâr edemez.

Başka açılardansa, Anaksimandros'un öğretileri, bu söylediklerimizden anlaşılabileceği gibi Yunan çoktanrıcılığıyla o kadar da keskin bir karşıtlık sergilemez. Antik Çağ'ın sonraki yıllarına ait kaynaklar, Theophrastos'a kadar uzanan ve dolayısıyla da Anaksimandros'un yazdıklarıyla doğrudan bir tanışıklığa dayanan birtakım kayda değer belgeler bırakmıştır.[49] Bunların hepsi, Anaksimandros'un sayısız dünyanın varolduğuna inandığını ifade etmektedir; bu da Sınırsız Olan'ı epey ciddiye aldığının bir göstergesidir. Bu inanç sadece dünyaların zaman içinde sınırsız olarak birbiri ardına gelişini değil, sayısız dünyanın veya gökyüzünün aynı anda varolmasını da içeriyordu, zira *kosmoi*'nin* birbirinden eşit uzaklıkta oluşundan açıkça bahsedilmektedir. Bu anlatımları düz anlamıyla ele almamak için hiçbir sebep göremiyorum.[50] Anaksimandros'un bu dünyaları "tanrılar" olarak adlandırdığı, dolayısıyla sayısız tanrının mevcudiyetinden bahsettiği söylenmektedir. Ayrıca bu dünyalar periyodik olarak doğup yok oldukları için, Cicero, Anaksimandros'un ölümsüz değil sadece uzun ömürlü olan *nativi dei*'sinden** söz açabilmektedir.[51] δολιχαίωνες (uzun ömürlü), Yunan dininde bildik bir kavramdır, Empedokles'te de karşımıza çıkmaktadır[52] ve bu da kavramı Anaksimandros'a atfetmemiz için bir başka sebeptir. Ancak eğer böyleyse, bizzat kendileri meydana gelmiş olan bu

---

* Dünyalar.

** Ezeli ve ebedi olmayan, doğumla meydana gelen.

sayısız dünyaların tanrıları, başlangıçsız ve sonsuz olması itibarıyla Tanrısal Olan'ın tek eksiksiz gerçekleşmesi niteliğindeki *apeiron*'dan bir şekilde farklı olmalıdırlar. Ve filozofumuz tıpkı dünyanın temel maddesini tanrısal ve ebedi olanla özdeşleştirirken geleneksel Yunan fikirlerini takip ettiği gibi, bu sayısız tanrı-dünyaların şecere bakımından aynı tanrısal özden çıktığını ve akıl almaz uzunlukta zaman aralıklarından sonra yeniden onun bağrına döndüklerini ileri sürerken de, Hesiodos'a dayanan düşünce kalıplarının etkisini açığa vurmaktadır. Nitekim bu görüşte bir tür felsefi teogoni görmemiz mümkündür.

θεῖον'u ve tek tek tanrıları Herodotus'ta da yan yana görüyoruz. Ancak burada filozof Anaksimandros'un aklındakinden farklı bir anlama geldiklerinden, buna çok önem vermemeliyiz; bu sadece, bizim açımızdan olmasa bile Yunan duyarlılığı açısından, hiçbir surette birbirleriyle bağdaşmaz olmadıklarını göstermektedir. İleride, Ksenophanes'in Tek Tanrı'sı ile bahsettiği diğer tanrılar arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Platon ve Aristoteles'te de Tanrısal âlem benzer bir hiyerarşi sergiler. Benzer şekilde Budist teoloji de ezeli ve ebedi olan "Bir" ile uzun ömürlü ancak ölümlü tanrılar arasında bir ayrım yapar (bu tanrılar da insanlar ve diğer mahlûkat gibi doğum ve oluş döngüsüne dâhil olurlar).

Anaksimandros sadece sonraki yazarların bildirdiklerinden değil bizzat kendi eserinden kalan bir fragmandan tanıdığımız ilk Yunan düşünürüdür. Bu fragman tek bir cümleden ibarettir ve üstelik dolaylı anlatımla günümüze ulaşmıştır. Yine de paha biçilmez bir mücevherdir. Bu fragman hakkındaki yorumlar birbirinden farklı olduğu için, cümlenin tamamını alıntılamak istiyorum. Simplikios, Anaksimandros'u anlatırken, dünyaların *apeiron*'dan doğduğunu söyler. "Ancak şeylerin kökeni ne olursa olsun, yok olup bunlara dönmek zorundadırlar, çünkü Zaman'ın hükmü gereğince adaletsizliklerinin cezasını çekmeli, birbirlerine kefaretlerini ödemelidirler."[53] Bunlar, tartışmasız bir şekilde Anaksimandros'un sözleridir. Simplikios bu cümleyi "biraz şairane" diye niteler ve aslında dört unsurun birbirlerine dönüşümleriyle ilgili oldukça nesnel bir gözlemi sakladığını ileri sürer. Bu yorum, sadece Anaksimandros'tan çok sonra ortaya çıkmış bir felsefi teoriye dayanarak anlam çıkarmaya çalıştığı için değil, aynı zamanda onun etkileyici üslubunu metafora indirgeyerek, kullandığı dilin gücünü göz ardı ettiği için de tarihsel olmayan bir yorumdur. Tam da bu imgelerde, dünyanın mantıksallığının (*rationale*) felsefi bir yorumu bulunmaktadır. Nietzsche ve Rohde, varoluşlarının adaletsizliği sebebiyle şeylerin cezalandırılmaları gerektiği düşüncesini, Anaksimandros'un kanaatine göre bunların ayrı varlıklar haline gelmesinin

(bireyleşmesinin), bedeli ödenmesi gereken bir kabahat olduğunu ileri sürerek açıklamışlardır. Dolayısıyla bu kabahat bizzat bireylerin doğuşuyla ilgilidir, çünkü bu "en baştaki birlikten vazgeçmek" anlamına gelir.[54] Bir zamanlar bu fikrin kökenini Orpheusçuluğa kadar götürme ümidi varmış gibiydi, ama bu fikir bu kaynaktan doğmuş olamaz.[55] Yunan gizem dininde buna biraz olsun benzeyen tek teori, Aristoteles'in bahsetmiş olduğu, insan yaşamının bazı büyük suçların bir cezası olduğu görüşüdür. Ne var ki, bunun ne türden bir suç olduğu belli değilse bile, yaşam aynı anda hem suç hem de ceza olamaz.[56]

Burnet, Orpheusçu yorumun ilk kez ileri sürülmesinden bu yana, cümlede sözel anlamda belli değişikler meydana geldiğini zaten belirtmişti. Nitekim Diels en iyi elyazmalarından yola çıkarak, Simplikios'un eski baskılarında kayıp olan ἀλλήλοις [birbirlerine] sözcüğünü gün ışığına çıkarmıştır. Böylece cümle şu hale gelir: "Şeyler adaletsiz oluşları sebebiyle cezalarını çekmeli ve birbirlerine kefaretlerini ödemelidir."[57] Bu oldukça farklı bir şeydir ve insanın zihninde canlandırması o kadar zor değildir. Bir duruşma sahnesi söz konusudur. Tartışan iki taraf söz konusu olduğunda, kaba kuvvetle veya hileyle, payına düşenden daha fazlasını alan taraf, doyumsuzluğu nedeniyle kötülük ettiği tarafa verdiği zararı ödemelidir. Adaletten eşitliği anlayan Yunanlar için bu doyumsuzluk veya haddinden fazla almak, adaletsizliğin esasıdır. Burada bireysel veya anayasal hakları düşünmemeliyiz, çünkü söz konusu olan basbayağı mülkiyet haklarıdır, senin benim kavgasıdır. Anaksimandros bu imgeyi şeylerin doğal dünyadaki oluş ve yok oluşlarının bir açıklaması olarak sunar. Besbelli ki, varoluşlarını haddinden fazla şeye sahip olmalarına bağlamaktadır. Şimdi, sahip oldukları şeyleri başkalarına devrederek bu durumu telafi etmek zorundadırlar. "Bunlar onların ölümünü yaşarlar, onlar da bunların yaşamını ölürler,"[58] diyen Herakleitos'ta, çok benzer bir fikir çıkmaktadır karşımıza. Ve ödenecek bedel, "Zaman'ın emrine" veya benim yorumladığım haliyle "Zaman'ın hükmüne göre" meydana çıkar.

Nitekim τάττω ve τάξις, mahkeme salonlarında tam da bu anlama gelir.[59] Bir yargıç olarak Zaman anlayışı dönemin başka yazarlarında da görülebilir. Örneğin Solon kendisini "Zaman'ın kürsüsü önünde" savunur. Bunun altında, Zaman'ın, insanın işbirliği olmaksızın bile, her adaletsiz davranışı keşfedip kesinkes bedelini ödeteceği fikri yatar. Söz konusu dönem, adalet fikrinin, devlet ve toplumun üzerine inşa edilmesi gereken temel haline getirilmekte olduğu bir çağdı; dolayısıyla adalete sadece bir uzlaşma olarak değil, bizzat gerçekliğin içinde her yerde hazır ve nazır bulunan etkin bir norm olarak bakılıyordu.[60] Bu siyasal benzetmeyi açık bir şekilde kavrarsak, Anaksimandros'un

kullandığı imgenin anlamı konusunda artık şüpheye düşemeyiz. Sadece siyaset dünyasında değil, bütün bir Varlık dünyasında da, tıpkı bunun gibi içkin bir adalet vardır; ne olursa olsun, bu adalet hâkimiyetini sürdürür, oluş ve yok oluş onunla uyumlu bir şekilde gerçekleşir. Siyaset hayatında adaletin egemenliği Yunanca'da *kozmos* demektir, ancak doğa hayatının karşılığı da *kozmos*'tur. Bu kozmik evren görüşü gerçekten de Anaksimandros'un sözüyle başlar. Ona göre doğal dünyada meydana gelen her şey baştan aşağı rasyoneldir ve katı bir norma tâbidir. Bazı yazarlar, Anaksimandros'un sözlerinden, bizim doğa yasaları dediğimiz fikri çıkarmaya çalışmışlardır, ancak bu sözlerde karşımıza çıkan şey büsbütün farklıdır. Burada, dış dünyadaki sebep-sonuç zincirinin tekrar edilmesi söz konusu değildir, aksine tam da ilahi adaletin ta kendisi olduğundan tamamen boyun eğilmesi gereken bir dünya normundan bahsedilmektedir. Devrin lirik şairlerine melankolik bir tema sunan oluş ve yok oluş, burada nesnel bir şekilde haklı çıkarılmaktadır.[61] Anaksimandros'un doğa açıklaması, salt doğa açıklamasının ötesinde bir şeydir: Bu, ilk felsefî teodisedir.

Böylelikle, doğa felsefesi denilen bu düşünce geleneğinde, teoloji, teogoni ve teodisenin bir arada işlediğini görmüş bulunuyoruz. Ve Yunan düşüncesinin kapsamlılığını göz önünde bulundurduğumuzda, felsefî bilinç kazanır kazanmaz, bu düşüncenin Varlık ve Ruh'un bütünlüğüne tek bir kavrayışta ulaşmaya çalışmasından başka ne bekleyebiliriz ki? Kozmos fikrinin gelişmesi, hem ezeli ve ebedi Varlık yasalarından doğması bağlamında Devlet örgütlenmesine yeni bir bakış tarzı, hem dinin Tanrı fikri temelinde yeniden yaratılması, hem de doğada açığa çıkan haliyle dünyanın tanrısal bir düzenle yönetilmesi anlamına gelmektedir. Bunun sadece Anaksimandros'a özgü olmayıp, doğası itibarıyla yeni felsefî yaklaşımla da ilgili olduğu, Anaksimenes'te yeniden karşımıza çıkmasından bellidir. Anaksimandros'un sınırsız ilk ilkesini havayla özdeşleştirip her şeyin kökenini havanın geçirdiği başkalaşımlara bağlama girişiminde Anaksimenes'e yol gösteren şey, hiç kuşku yok ki, ilk ilkenin dünyadaki hayatın mevcudiyetini açıklamak zorunda olduğu yönündeki sezgisidir. Nitekim Anaksimenes tıpkı psişenin bedenlerimize hâkim olması gibi havanın da kozmosa hâkim olduğunu ve onu bir arada tuttuğunu ileri sürer.[62] Anaksimenes'in, Anaksimandros'un *apeiron*'unu bu şekilde canlı bir varlık haline getirirken, sadece fizyolojik değil aynı zamanda zihinsel fenomenleri düşünmüş olduğu açıktır. Besbelli ki, Anaksimenes *apeiron*'un tanrısal doğasının düşünce gücünü de içermesi gerektiğini sezmiştir. Zira Her Şey'i yönetmek için bu şarttır.[63] Temel unsur olması itibarıyla Hava'dan neşet ettiğini düşündüğü "sayısız tanrılar" anlayışını benimseyip devam ettirmesi,

bu özelliğin kendi anladığı şekliyle Anaksimandros'un felsefesiyle nasıl sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir.[64] Ondan sonra gelenler de aynı anlayışı devam ettirmişlerdir ve başlı başına bu bile, Sokrates öncesi felsefenin doğal teoloji olarak görülmesi gerektiği iddiası için yeterli bir temeldir.

1 Hesiodos'un dini görüşlerinin bir kısmının Doğulu kökenlerine ilişkin iddialar için bkz. R. Reitzenstein, Reitzenstein-Schaeder içinde, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland* (Leipzig, 1926), s. 55 vd. Ayrıca bkz. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* (Stuttgart, 1921), ii, s. 190.

2 Atinalı davacıların hukuk dilinde τὰ ὄντα genellikle birinin mülkiyeti anlamında karşımıza çıkar ve τῶν ὄντων ἐκβάλλειν ya da ἐκπιπτειν τῶν ὄντων **(mala ya da mülkiyete el konulması, müsadere)** gibi ifadelerde, οὐσία (kişiye ait olan şey, mülk) isminin muadilidir. Daha geniş olarak, "var olan" her şeye işaret eden anlamıyla, sözcük Yunan doğa felsefesinin en başından itibaren kullanılmış olmalıdır. Platoncu bakış açısıyla ifade edersek, o zamanlar sözcük duyularımızın dışımızdaki dünyada algıladığı şeyler anlamına geliyordu. Dolayısıyla Platon gözle görülmeyen *noumena* [numenler, idealar] dünyasındaki varlıkları Sokrates öncesindeki ὄντα'dan ayırma gereği duydu ve onu τὸ ὄντως ὄν [gerçek varlık] olarak adlandırdı. Elimizde yazdıklarından tutarlı bölümler bulunan en eski Sokrates öncesi filozof olan Elealı Parmenides'te τὸ ἐόν (Var olan) ve τὰ ἐόντα (Var olanlar) sözcükleriyle karşılaşıyoruz. Bu durum, ὄντα sözcüğünün başından itibaren metafizik bir anlama sahip olduğu yönünde bir yanlış anlamaya yol açabilir. Nitekim bazı yorumcular Parmenides'teki sözcüğe Platon'dakine benzer bir anlam (bütünüyle anlaşılabilir karakterde bir "varlık") yüklemişlerdir. Buna karşılık Herakleitos, Melissos ve Empedokles τὰ ὄντα sözcüğünü bütün doğal varoluş anlamında kullanmışlar ve büyük bir ihtimalle bunu yaparken Miletoslu seleflerini takip etmişlerdir. Parmenides besbelli ki sözcüğü onlardan almış ve Miletoslular tarafından benimsenen naif, duyusal varlık anlayışında köklü bir değişiklik yaratan bir bakışla bunun mantıki sonuçlarını tahlil etmiştir. Anaksimandros'a ait olduğu söylenen ve var olan bütün şeyler anlamına gelen τὰ ὄντα sözcüğü, büyük ihtimalle bu erken dönem düşünürünün hakiki dilini yansıtmaktadır. O ve diğer İonyalı doğa filozofları basbayağı Homeros'u takip etmiş ve epik bir dil kullanmayı sürdürmüşlerdir. Homeros ve Hesiodos şimdiki zamanda var olan şeyleri ifade etmek için τὰ ἐόντα sözcüğünü kullanırlar ve bunu gelecekteki şeylerle geçmişteki şeyler anlamındaki τὰ ἐσσόμενα ve τὰ πρὸ ἐόντα sözcükleriyle karşı karşıya getirirler. Bu karşıtlığın bizatihi kendisi kelimenin başlangıçta şeylerin dolaysız ve maddi varoluşuna işaret ettiğini göstermektedir. Homeros'un ἐόντα'sı geçmişte varolmamıştır ve gelecekte de var olmayacaktır. En eski düşünürler henüz Parmenides'in yaptığı gibi γένεσις ve φθορά'yi [doğuş ve yok oluş] dışlamıyorlardı. Bu açıdan Homeros geleneğine epey bağlıydılar.

3 Thukydides (i. 21) kadim şairlerin ve logografların [herhangi bir kritiğe tâbi tutmadan eski rivayetleri ve olayları nakledenler] anlattıklarını, çürütülmesi mümkün olmayan ve zamanla efsanevi bir nitelik kazanan bir gelenek olarak adlandırır (τὰ πολλὰ χρόνου αὐτῶν επὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα. Hakikaten bu sözcükleri çevirmek mümkün değildir). Platon (*Devlet* 522a) μυθῶδεις λόγοι'yi [mitsel anlatılar], ἀληθινοί'nin [gerçek anlatılar] karşıtı olarak kullanır ve μυθικός τις ὕμνος'den [mitsel bir ilahi] bahseder (*Phaidr.* 265 c.)

Thukydides'e göre (a.y.) şiir geleneğindeki abartma eğilimi, bunların dinleyiciler önünde okunmasından kaynaklanır. Aristoteles (*Metaf.* B 4, 1000ª18, Λ 8, 1074ᵇ3, *De cœlo* ii. 1, 284ª23) μυθικός [mitsel, hayal mahsulü] sözcüğünü aynı olumsuz anlamda kullanır. Ancak bu sıfat Yunan dilinin sadece Atina dönemine ait olsa ve Thales ve Anaksimandros zamanında mevcut olmasa bile, Titanlar'ın ve Devler'in hikâyelerini "eskilerin masalları" (πλάσματα τῶν προτέρων) olarak adlandıran Ksenophanes'in de gösterdiği gibi, bu sıfatın ifşa ettiği mitlere yönelik eleştirel tutumun kökleri çok daha önceki zamanlara uzanmaktadır. Aristoteles'in bahsettiği πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί **(şairler bir sürü yalan söylerler)** ifadesini, ilk kez Miletoslu düşünürlerin çağdaşı olan Solon kullanmıştı ve onlardan da önce Hesiodos Müzler'in şairlere ilham ettiği şeylerin çoğunlukla ψεύδεα [doğru olmayan şeyler, yalanlar] olduğunu kabul etmekteydi.

4 Arist. *Metafizik*. Γ 3, 1005ª31 eski filozoflardan οἱ φυσικοί **(fizikçiler)** olarak bahseder ve onların düşüncelerinin konusunu περὶ τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος **(doğanın tamamı ve varlık hakkında inceleme yapmak)** olarak tanımlar.

5 *İlyada* xiv. 246 'Ωκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται. Datif yapıyı kullanmak yerine (her şey için γένεσις), genitifle onu πάντων γένεσις olarak adlandırabiliriz, tıpkı xiv. 201'de θεῶν γένεσις denildiği gibi. Burnet (*Early Greek Philosophy*, 4. Baskı, Londra, 1930, s. 11 vd.), φύσις sözcüğünün şeylerin kökeniyle bir ilgisi olmadığını, daha başından itibaren sadece temel madde anlamına geldiğini kanıtlamaya çalışırken fazla ileri gider. Felsefi dilin gelişiminde, her şeyin kendisinden (ἐξ οὗ) doğup geliştiği daimi ve temel gerçeklik git gide daha çok ifade edilmeye başlanmıştır, ancak başlangıcı içine alan gelişim süreci benzer bir şekilde onun içinde örtük olarak bulunmaktadır. -σις takısı bu konuda hiçbir şüphe bırakmaz ve φύσις ve γένεσις'in Platon tarafından (*Yasalar*, 892 c) açık bir şekilde aynı anlamda kullanılması da bunu doğrulamaktadır. Hiç kimse γένεσις sözcüğünün esas olarak bir şeyin kendisinden yapılmış olduğu şey (τὸ ἐξ οὗ) anlamına geldiğini, "kendisi aracılığıyla meydana geldiği eylem" şeklinde bir anlama ise ya hiç sahip olmadığı ya da ancak ikinci anlam olarak sahip olduğunu ciddi bir şekilde ileri süremez. Aynı şey φύσις için de geçerlidir ve doğrusu bütün φυσικοί kozmogoniyle ilgiliydi. πρώτιστα ἐγένετο'nun [ilk meydana gelen şey] ne olduğuna ilişkin bu ilgi insanlık tarihi kadar eskidir ve Yunan edebiyatında daha Hesiodos'un *Teogoni*'sinin başında karşımıza çıkar. İlk doğa filozoflarının her şeyin kendisinden meydana geldiği şeyin bir başlangıcı olmadığı şeklindeki inancı, dünyanın başlangıcı problemine yönelik ilgilerini hiçbir suretle azaltmamıştır. Aşağıdaki örneklere bakınız: φύσις = köken, gelişme süreci: Emp. B 8, 1, φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδέ... τελευτή **(ölümlü hiçbir şey için doğuş yok, yıkıcı ölümle son bulmak da yok)** (burada φύσις = γένεσις, τελευτή [son] = φθορά [ölüm, yıkım]); Arist. *Fizik* ii. 1, 193ᵇ12, ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν **(doğa oluş anlamında alındıkta doğaya yönelik yoldur).*** Sonraki cümlede her iki anlamı açık bir şekilde birbirinden ayrılmış olarak görüyoruz: (1) φύσις = köken, gelişme (2) φύσις = bir şeyin doğası.

6 Bkz. Arist. *Metaf.* A 3, 983ᵇ18 (Thales, A 12). Diğer eski tanıklıklar için de bu kaynağa başvurulmaktadır.

7 Bkz. Plat. *Yasalar* 899 b; bkz. Arist. *De anima* i. 5, 411ª7 (Thales A 22).

8 Plat. *Yasalar* 967 a. Ayrıca bkz. Aëtius i. 7, 11 (Diels, *Doxographi*, s. 301).

---

* Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, 1997. *Fizik*'ten yapılan alıntılarda bu çeviri kullanılmıştır.

9 *Epinomis* 991 d. Helenistik filozoflarda yıldızların ilahi varlıklar, tanrılar olarak kabulü ile o dönemin astronomisi arasındaki bağlantı için *Aristotle* adlı çalışmamın 138. sayfasına bakın.

10 Aristoteles [*De anima* i. 2, 405ª19 (Thales A 22)], demiri çekmesi sebebiyle mıknatısın bir ruhu olduğu teorisini Thales'e atfeden (muhtemelen sözlü) bir kaynaktan bahseder. Bu yüzden Aristoteles, Thales'i, ruhun her şeyden önce hareketin temel ilkelerinden biri olduğunu düşünen filozoflar arasına yerleştirir ki, bir bakıma fazla cüretkâr bir genellemedir bu. *De anima*'nın başka bir pasajında (i. 5, 411ª7, Thales A 22), meşhur "her şey tanrılarla doludur" sözünden yola çıkarak Thales'in düpedüz bütün evreni canlı olarak düşündüğü sonucunu çıkarır. Aristoteles'in bu özdeyişle mıknatıs teorisiyle ilgili rivayeti birleştirerek, Thales'in bütün dünyayı, hatta onun cansız kısımlarını bile canlı olarak gördüğü şeklindeki yorumunu kanıtlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Modern felsefe tarihçileri genellikle Aristoteles'in teorisini bir dogma olarak kabul ettiler ve Thales'in felsefesini yeniden inşa ederken bu teoriye dayandılar. Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos'un kayıp Φυσικῶν δόξαι'sini takip eden daha sonraki antik yazarlar bile, Thales'in dünyanın ruhu olarak kabul ettiği şeyden oldukça dogmatik bir şekilde bahsederler ve onu çağdaş Stoacıların kullandığı anlamda 'dünya ruhu' olarak (νοῦς τοῦ κόσμου, Aëtius; *mentem* [mundi], Cicero; bkz. Thales A 23) yorumlarlar. Ve bu "ruhu" Tanrı olarak gösterirler. Hâlbuki bütün bunların bir tahminden öteye gitmediği açıktır. Üstelik Thales'in Tanrı anlayışı hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Elimizde sadece Aristoteles'in hareket noktası olarak aldığı o tek söz var: "Her şey tanrılarla doludur." Platon bu sözü Thales'ten hiç bahsetmeden nakleder (bkz. n. 7), buna karşılık Aristoteles bu sözü Thales'e atfeder. Aslında bu sözü Thales'in söyleyip söylemediğinin hemen hemen hiç önemi yoktur, çünkü erken dönem Yunan doğa felsefesinin ruhu sahici ifadesini tam da bu sözde bulur. Bkz. J. Burnet, a.g.e., s. 50.

11 Arist. *De part. anim.* i. 5, 645ª17 (Herakleitos, A 9).

12 Burnet (age, s. 50, n. 2) bu anekdotun Thales'in sözünün bir varyantından başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Hakikaten de, her şeyin tanrılarla dolu olduğunu Thales'in değil Herakleitos'un söylediğini iddia eden bir varyant vardı. (Bkz. Diog. L. ix. 7: [Herakleitos şöyle der] πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη: **her şey ruh ve daimonlarla doludur).** Ama Aristoteles'in anlattığı hikâye, daha ziyade Thales'in meşhur ifadesine atıfta bulunarak onu zekice mevcut duruma uyarlamaktadır.

13 Aëtius, *Plac.* i. 3, 3 (Diels, *Doxographi*, p. 277, Anaksimandros A 14); Simpl. *De caelo* 615, 13 (Anaksimandros A 17).

14 Burnet, *a.g.e.*, s. 54 vd. Krş. Rodolfo Mondolfo, *L'Infinito nel Pensiero dei Greci* (Floransa, 1934). Aynı yazar, "L'Infinita divina nelle teogonie greche presocratiche" (*Studie Materiali di Storia delle Religioni*, ix, 1933, s. 72 vd.) adlı makalesinde, Hesiodos sonrası teogonilerde sonsuzluk fikrinin izini sürmüştür ki bu teogoniler bu fikrin önemli örnekleriydi. Bu noktada onları ele almasam da, bu kitabın bölümlerinden birini onlara ayırmış bulunuyorum. Çünkü bütün teogonik düşüncenin, kronolojik anlamda bile, felsefe öncesi döneme ait olduğu şeklindeki asılsız varsayımın, ilk doğa felsefesinin tarihsel gelişimiyle ilgili tabloyugit gide karışık hale getirdiğine inanıyorum. Erken Yunan tarihindeki Orpheus diniyle ilgili fikirlerimizin son zamanlarda gayet sıhhatli bir şekilde itibar kaybetmiş olması, İonya'da Orpheusçuluğun spekülatif açıklamalarından oluşan hipotetik bir arka plan ışığında saf rasyonel düşüncenin başlangıcını yorumlarken daha tedbirli olmamız için bize bir sebep daha sunmaktadır.

15 Simpl. *Phys.* 24, 13 (Anaksimandros A 9): τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντὼ 'Αναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τουνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς **(hareketlidir ve sınırsızdır diyenler arasında, Thales'in takipçisi ve öğrencisi, Praksiades oğlu Miletoslu Anaksimandros, varlıkların [kurucu] unsurunun ve arkhe'sinin apeiron olduğunu [söyler]; bu arkhe isminiilk kullanan odur).** Krş. Hipp. *Ref.* i. 6, 1–7 (Diels, *Doxographi*, p. 559, Anaksimandros A 11): Θαλοῦ τοίνυν 'Αναξίμανδρος γίνεται ἀκροατής. 'Αναξίμανδρος Πραξιάδου Μιλήσιος... οὗτος μὲν οὖν ἀρχήν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τουνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς **(Anaksimandros, Thales'in öğrencisiydi. Praksiades oğlu Miletoslu Anaksimandros... varlıkların [kurucu] unsurunun ve arkhe'sinin apeiron olduğunu [söyler]; bu arkhe ismini ilk kullanan odur).** Simplikios'un metninin ele alınmasında belli bir önemi olacağından, bu pasajı hem Hippolytos'tan hem de Simplikios'tan alıntıladım.

16 Arist. *Fizik* iii. 4, 203^{b}6 (Anaksimandros A 15): ἅπαντα γὰρ η ἀρχὴ η ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή εἴη γὰρ ἂν πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν η φιλίαν. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησιν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων **(nitekim her şey, ya kendisi bir ilke ya da bir ilkeye bağlı; 'sonsuz' ise bir ilke-başlangıç taşıyamaz, çünkü bu onun sınırı olurdu. Yine oluşmayan, yok olmayan bir şey; çünkü kendisi bir ilke; oluşanın bir sonu olması zorunlu; her yok olmada da bir son var; bunun için dediğimiz gibi onun başlangıcı yok; tersine o öteki nesnelerin başlangıcı olarak görünüyor, 'her şeyi çepeçevre sarıp her şeyi yönetiyor'; tıpkı, us [Nous] ya da dostluk-kin gibi, sonsuzluk dışında başka nedenler kabul etmeyenlerin dediği gibi. Sonsuzluk tanrısal bir şey de olsa gerek, çünkü Anaksimandros ile çoğu doğa bilimcisinin dediği gibi ölümsüz, ortadan kalkmayan bir şey).***

17 Bir önceki dipnotta alıntılanan pasajın bir kısmının (*Fizik* iii. 4, 203^{b}6) sadece Aristoteles'in kendi görüşlerinden ibaret olmayıp *apeiron*'u kabul eden filozofların argümanlarını da doğrudan içeriyor olması gerektiği, bizzat Aristoteles'in sözlerinden bellidir. Çünkü 203^{b}15'te, Anaksimandros'tan bahsettikten sonra, Aristoteles şöyle devam eder: τοῦ δ' εἶναί τι ἄπειρον ἡ πίστις ἐκ πέντε μάλιστ' ἂν συμβαίνοι σκοποῦσιν **(düşünürlerdeki 'sonsuz bir şey var' inancı şu beş konudan kaynaklansa gerek)**; daha sonra bu beş sebebi sayar. Bunlar belli ki tamamen Aristoteles'e özgü tespitler değildir, ancak onun görüşlerini de özet olarak verir, dolayısıyla da "Anaksimandros ve doğa filozoflarının çoğu"na atfettiği argümandan farklıdır. Bkz. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, s. 20.

18 *Metafizik*'te (A 4, 985^{a}18 ve 29), tek bir (maddi) ilke kabul eden düşünürlerden sonra Aristoteles, Anaksagoras ve Empedokles'i ikinci bir sebebin (ὅθεν ἡ κίνησις: **hareketin kaynağı)** temsilcileri olarak sunar, çünkü Anaksagoras νοῦς **(Akıl)**, Empedokles ise φιλία ve νεῖκος **(Sevgi ve Nefret)** kavramlarını getirmiştir. Burada açık bir şekilde *Fizik*'e (985^{a}12) atıf yapar.

19 Aristoteles (*Fizik* iii. 4, 203^{b}13), ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον **(ölümsüz ve ortadan kalkmayan)** niteliklerinden bahseder - bunlar Diels'in *Vorsokratiker*'inde Anaksimandros'tan alıntı

---

* Nottaki çeviri S. Babür'den alınmakla birlikte, metinde Jaeger'in çevirisi aktarılmıştır.

olduğu için aralıklı dizilmiştir - ve ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον **(oluşmayan, yok olmayan)** ile περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν'ı **(her şeyi çepeçevre sarıp yönetiyor)** daha önce anar.

20 16. dipnottaki alıntıya bakın. (*Fizik* iii. 4, 203^{b}6, ἅπαντα γὰρ... πέρας).

21 Bkz. n. 15.

22 Simpl. *Phys.* 23, 31; krş. 25,6; 27, 11 ve 154, 14–23. Theophrastos'un Φυσικῶν δόξαι'sinin Simplikios tarafından alıntılanan bütün pasajlarının listesi için Aristoteles'in *Fizik*'ine hazırladığı şerhe bakın: ii, s. 1447 (ed. Diels). krş. Theophrastos'un kayıp eserinin yeniden inşası için Diels tarafından toplanan fragmanlar (*Doxographi Graeci*, s. 475 vd.).

23 15. dipnottaki iki pasaja bakın.

24 Simpl. *Phys.* 7, 13: καὶ στοιχεῖα πρῶτος αὐτὸς [Platon] ὠνόμασε τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς ὁ Εὔδημος ἱστορεῖ **(Eudemos, onun [Platon], bu tür ilkelere 'unsurlar' diyen ilk kişi olduğunu söyler).** Spengel'in Eudemos'un fragmanlarıyla ilgili derlemesinde (krş. Diels'in edisyonu: Simpl. *Phys.*, s. 1445) bulunmayan bu fragmanın, Simplikios tarafından çok sık alıntılanan Eudemos'un *Fizik*'ine değil, sadece 60, 22 ve 31. sayfalarda (krş. 55, 23) alıntılanan Γεωμετρικὴ ἱστορίᾱ'ya [Geometri Tarihi] ait olduğu anlaşılmaktadır. Simplikios, ἱστορεῖ (söyler) ile Eudemos'un *Fizik*'ine atıf yapmaz. Simplikios'un yazdıklarından (7, 13–17), Eudemos'un στοιχεῖον kavramı gibi yenilikleri sistematik olarak listeleyen ilk kişi olduğunu çıkarıyoruz. Bu pasajda ayrıca, Platon'un, unsurlar olarak adlandırdığı temel ilkeleri *causa efficiens (etkin neden)*, *causa finalis (ereksel neden)* ve *causa exemplaris* (model olarak etki yapan neden, idealar) gibi fikirlerden ayıran ilk kişi olduğu, buna karşılık Aristoteles'in daha sonra madde ve form kavramlarını geliştirdiği belirtilmektedir. Eudemos'tan yapılan alıntıyı (s. 55, 23–7), Sakızlı Hippokrates'in *lunulae* (aycıklar, küçük hilaller) aracılığıyla çemberin karelenmesini bulduğu ifadesi takip etmektedir. Proklos (*In Eukl.* 352, 14) Eudemos'un *Geometri Tarihi*'nde bir matematiksel ifadenin kökenini Thales'e kadar götürdüğünü kaydeder. Besbelli ki bu ἀνάγειν (geri götürmek, [buradaki anlamıyla] izini sürmek) Aristotelesçi yöntemin felsefe ve bilim tarihini ele almadaki karakteristik özelliğidir.

25 Burnet, *a.g.e.*, s. 57, n. 1. Simplikios'tan alınan pasajın metni için 15 numaralı dipnota bakın.

26 Kranz'ın, Diels'in *Vorsokratiker*'ine hazırladığı dizinde ἀρχή maddesine, bilhassa ἀρχή = *Prinzip* bölümüne bakmak çok öğreticidir. Pasajların çoğu A-pasajları (doksografik kaynaklardan alınanlar) denilen türdendir. ἀρχή'nin bu anlamda aynı zamanda B pasajlarında da (doğrudan fragmanlarda) belirdiğini kanıtlayan pek az sayıda pasaj olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki, Empedokles'ten alınan pasajda, ἀρχή terimi, fragmanın metninden ziyade, onu alıntılayan sonraki yazara aittir. Diels hatalı bir şekilde sözcüğü sanki Empedokles'e aitmiş gibi alır. Philolaos'tan alınan pasajlar hiçbir şey kanıtlamaz, zira onun ismini taşıyan kitap, "Pythagorasçı" literatürün geri kalanı gibi apokrif bir nitelik arzeder. Bu geç bir üründür ve Aristoteles sonrasına aittir.

27 Bkz. Burnet, *a.g.e.*, s. 54, n. 2. Burada Theophrastos'un metnini her iki biçimiyle tekrar veriyorum. Simpl. *Phys.* 24, 13: 'Αναξίμανδρος... ἀρχήν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο κομίσας τῆς ἀρχῆς. Hipp. *Ref.* i. 6, 1–7: οὗτος μὲν οὖν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τουνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. Burnet, Simplikios'un sözlerinden şu anlamı çıkarır: "Anaksimandros, *apeiron*'un *arché* ve her şeyin temel unsuru olduğunu söyleyerek, bu ismi (*apeiron*), *arché* için kullanan ilk düşünür oldu." Ama bu durumda şu ifadeyi beklememiz doğru olmaz mıydı? πρῶτος τοῦτο τουνομα καλέσας τὴν ἀρχήν. Simplikios'un κομίσας'ı, şunu demek istediğini açıklığa

kavuşturuyor gibidir: "O, bu *arkhé* ismini *kullanıma sokan* ilk düşünürdü." Dolayısıyla burada önceki sözcüklere (ἀρχήν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον) atıf yapıyor gibidir. Bir itiraz olarak, bu öncelik meselesini neden στοιχεῖον'u da katmayıp sadece ἀρχή bağlamında belirttiği sorulabilir. Ancak Simplikios zaten kavramın Platon tarafından kullanıma sokulduğunu söyleyerek, στοιχεῖον hakkında benzer bir kanaatte bulunumuştu, *Phys.* 7, 13 (bkz. n. 24). Dolayısıyla okuyucu, bunun, yalnızca Anaksimandros'un ne söylediğiyle ilgilendiğimiz bu bölümde tekrarlanmasını beklememelidir. Vurgulanan sözcük şudur: ἀρχή; καὶ στοιχεῖον, Theophrastos tarafından sadece bu bağlamda ilkenin maddi sebep olarak anlaşılması gerektiğini açıklığa kavuşturmak amacıyla eklenmiştir. Hippolytos, Theophrastos'un hakiki metnine ait olma ihtimali olsa da, τοῦτο sözcüğünü atar. Ayrıca κομίσας yerine καλέσας koyarak, şunun dışındaki herhangi bir yorumu dışlamak istemiştir: "Anaksimandros *arkhé* kavramını kullanan ilk düşünürdü." Hippolytos bunda çok haklıydı. Bkz. n. 28.

28 Simpl. *Phys.* 150, 23, πρῶτος αὐτὸς [Anaksimandros] ἀρχήν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον **(cevher'e ilk kez arkhe adını veren odur [Anaksimandros]).** Buradaki τὸ ὑποκείμενον **(cevher, töz)** sözcüğü, Aristoteles'in başka bir yerde ὕλη **(hyle)** olarak kendi terminolojisine mal ettiği *apeiron* sözcüğünün Peripatetik karşılığıdır. Bahsi geçen sözcükler tartışmasız bir şekilde şu anlama gelir: "O buna ἀρχή adını verdi." Nitekim Usener ve Diels tarafından da haklı olarak bu şekilde anlaşılmıştır. Bunlar Simplikios'ta bulduğumuz, Platon hakkındaki ifadelerle (Simpl. 7, 13) neredeyse harfiyen aynıdır: στοιχεῖα πρῶτος αὐτὸς ὠνόμασε τὰς τοιαύτας ἀρχάς (bu arkhe'lere stoikheion adını ilk kez o verdi). Dolayısıyla, Burnet'in yaptığı gibi şöyle tercüme edemeyiz: "Anaksimandros temel unsuru maddi sebep olarak isimlendirdi." Her iki pasajda da ὀνομάζειν sözcüğünün anlamı "ad vermek"ten ibarettir.

29 Bkz. n. 24.

30 Bkz. n. 16.

31 Melissos B 4: ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν ουτε ἀιδιον ουτε ἄπειρόν ἐστιν.

32 Melissos B 2.

33 Bkz. n. 16.

34 Anaksimandros A 9.

35 Diog. L. i. 36 (Thales A 1).

36 Anaksimandros A 15. Bkz. n. 16.

37 Arist. *Fizik* iii. 7, $207^{b}35$–$208^{b}4$.

38 Ibid. 4, $203^{b}11$; bkz. n. 15.

39 Yukarıda anılan καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν (her şeyi kuşatır ve her şeyi yönetir) pasajının dışında, περιέχειν (kuşatır) sözcüğü açık bir şekilde Theophrastos tarafından Anaksimandros'tan alıntılanmıştır, Hipp. *Ref.* i. 6, 1 (Anaksimandros A 11): ταύτην δ' ἀιδιον εἶναι [τὴν ἀρχήν] καὶ ἀγήρω την καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους **([bu ilke] ezelidir, eskimek bilmez ve bütün dünyaları kuşatır).** Gerek ἀιδιος καὶ ἀγήρως sözcükleri gerekse περιέχειν sözcüğü, orijinal metnin havasını taşımaktadır. Bu sözcük Anaksimenes'ten günümüze kalan tek fragmanda (Aët. i. 3, 4, Anaksimenes B 2) yine karşımıza çıkar ve dünyayı yöneten en yüce ilke olan havaya uygulanır. Empedokles hakkındaki kayıtta οὐρανός (ouranos) ve σφαῖρος (sphairos) bağlamında kullanılması (Aët. ii. 11, 2) ve Herakleitos ile diğerlerinde de karşımıza çıkması pekâlâ otantik olabilir (bkz. Diels'in *Vorsokratiker*'i *için* Kranz'ın hazırladığı dizin, περιέχειν maddesi). Anaksagoras'ta iki kez geçer, frg. B 2 (Simpl. *Phys.* 155, 30) ve B 14 (Simpl. 157, 5). Bunlardan biri Anaksimandros'u hatırlatır:

τὸ περιέχον **(çevreleyen, kuşatan)** ve τὰ ἀποκεκριμένα **(ayrılmış olanlar)** birbirine zıttır ve περιέχον, ἄπειρον τὸ πλῆθος **(nicelik bakımından sonsuz)** olarak adlandırılır. νοῦς (Nous) hem περιέχον'da hem de ondan ayrılanlarda mevcuttur. Ps. Philolaos, sözcüğü dünya-ruhuyla bağlantılı olarak kullanır ve ona göre dünya-ruhu yönetici ilke rolünü üstlenmektedir. Bu, elbette ki, Sokrates öncesi felsefenin bir taklidîdir ve aynı şey, bazı eski düşünürlere çok benzeyen bir dille πόλος'tan **(gökkubbe)** τὸ περιέχον ἅπαν **(her şeyi çevreleyen)** olarak bahseden Kritias (frg. B 18) için de geçerlidir. κυβερνᾶν (yönetir), Herakleitos, Parmenides ve Diogenes'in (Kranz'ın dizinine bakın, aynı madde) fragmanlarında ve bu anlamda ilk kez kullanıldığı anlaşılan Anaksimandros hakkındaki pasajımızda, en yüksek ilkenin etkinliğiyle ilişkili olarak geçmektedir. Buna Ps. Philolaos ve Hippokrates'teki Sokrates öncesi felsefî dilin taklitlerinde de rastlanacaktır; her iki yazarda da sözcük kozmosun tanrısal ilkesine işaret eder.

40 Platon (*Phileb.* 28 c), bütün σοφοί'lerin (bilgeler), νοῦς'un yeryüzü ve gökyüzünün hükümdarı olduğu konusunda hemfikir olduğunu (συμφωνοῦσιν) söyler. Burada elbette ki belli bir genelleme söz konusudur, zira bütün düşünürler νοῦς'un en yüksek ilke olduğunu kabul etmemiştir. Bunun en çok Anaksagoras ve Diogenes'e uyduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, βασιλεύς **(hükümdar)**, τὰ σύμπαντα διακυβερνᾶν **(her şeyi yöneten)** (28 d) ve πάντα διακοσμεῖν **(her şeyi düzenleyen)** (28 e) gibi ağırbaşlı, dinsel sözcükler, en yüksek ilkenin hüviyetinden bağımsız olarak, Sokrates öncesi dilde yaygındır.

41 Bkz. K. Deichgraeber, 'Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker' *Philologus*, lxxxviii, 1933 içinde, s. 347.

42 Bizzat Aristoteles, bu dilin özel karakterinin ve felsefî anlamın kavranmasındaki öneminin tamamen farkındadır. *Fizik*'te (iii. 6, 207[a]18 f.), *apeiron* kavramını açıklayıp savunanların nitelemelerindeki ağırbaşlı dinsel havadan (σεμνότης) söz eder: ἐντεῦθεν λαμβάνουσι τὴν σεμνότητα κατὰ τοῦ ἀπείρου **(çünkü bunlar 'sonsuz'a..... özelliğini yüklüyorlar).*** Burada özellikle *apeiron*'un τὸ πάντα περιέχον (her şeyi kuşatan) olarak tanımlanmasından bahseder. Onların bu kategoriyi, gerçekte ait olduğu ὅλον'dan **(bütün)** *apeiron*'a aktardıklarını, çünkü onların düşüncesinde *apeiron*'un ὅλον'un yerini aldığını söyler. Bu yoruma göre onlar *apeiron*'u, kendisi dışında hiçbir şeyin varolmadığı bir şey (οὗ μηδέν ἐστιν ἔξω) olarak kavramışlar ve bu yüzden de onu sonraki felsefenin "bütün" olarak adlandırdığı şeyin yerine kullanmışlardır.

43 Platon (*Phileb.* 28 d), eski düşünürlerin en yüksek ilkenin τὰ ξύμπαντα... διακυβερνᾷ **(her şeyiyöneten)** (krş. 28 e, πάντα διακοσμεῖν [her şeyi düzenler]) olduğunu düşündüklerini söyler. ξύμπαντα sözcüğünü onların ağırbaşlı teolojik dilinin klişeleşmiş bir unsuru olarak görür ve τόδε τὸ καλούμενον ὅλον (Bütün denilen şey) anlamında yorumlar. Dolayısıyla onların apeiron'u ὅλον anlamında kullandığını (= τὸ πάντα περιέχον) söyleyen Aristoteles'le aynı fikirdedir. Bkz. n. 42.

44 (A) τὸ θεῖον (tanrısal) sözcüğü. Günümüze kalan fragmanlarda bu konuda çok az kanıt olsa bile, τὸ θεῖον sözcüğünün Sokrates öncesi düşünürlerin felsefî dilinde kullanıldığı kesindir. Empedokles (B 133) ve Herakleitos'tan (B 86) yapılan iki alıntıda τὸ θεῖον veya τὰ θεῖα sözcüklerine rastlanmaktaysa da, Diels'in bunların alıntılanan metne ait olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Ne var ki, metinde buna benzer bir şey söylenmiş olmalıdır.

---

* Türkçe çeviride "özellik" olarak karşılanan "τὴν σεμνότητα" ifadesinde, köken olarak "haşyet uyandıran, görkemli, kutsal" anlamları da vardır.

Nitekim Kranz dizinde bu pasajları zikretmektedir (θεῖον maddesi). Elimizde doğrudan tanıklığa dayalı bir belge olmadığından, bunun yerine çağdaş yazarların taklitleri bu işlevi yerine getirmek durumundadır. Kritias (Kritias B 25), Sekstos Empeirikos (ix. 54) tarafından muhafaza edilen uzun Sisyphos fragmanında, dini icat eden bilgeyi (σοφὸς γνώμην ἀνήρ, v. 12) bir tür Sokrates öncesi filozof olarak hayalinde canlandırır. Onun, Tanrısallık fikrini gündeme getirdiğini (τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, v. 16) ve bu fikri ölümsüz hayatla, zihniyle görüp duymakla ve tanrısal doğayı hâmil olmakla (φύσιν θείαν φορῶν) teçhiz ettiğini söyler. Bütün bu özellikler açık bir şekilde Sokrates öncesi teolojinin dilinden alınmıştır. Kritias, bunların bilge adamın Tanrısallık hakkındaki ifadeleri (λόγοι) olduğunu açıkça söyler (v. 24). Tanrısallık tasvirinin geri kalan kısmı, çizdiği tablonun kökeninin kozmolojik filozoflara ve onların λόγοι'sine dayandığını daha da net bir şekilde açığa vurur. Bu bize, Demokritos'un ellerini gökyüzüne açan eski bilge adamlar (λόγιοι ἄνθρωποι) hakkındaki meşhur sözlerini hatırlatır: "Zeus her şeyi söyler ve her şeyi bilir, veren ve alan odur ve o her şeyin hükümdarıdır" (Demokr. B 30). Krş. Kritias l, 27 vd. Sokrates öncesi düşüncenin karakteristik özelliği olan, τὸ θεῖον (tanrısal) ile ἡ φύσις (doğal) arasında kurulan cüretkâr özdeşlik, Hippokrates döneminin tıp literatüründe de bulunacaktır. *Tanrısal Hastalık Üzerine* adlı kitabın yazarı, epilepsi hastalığının sebebinin diğer hastalıklar gibi doğal olduğunu ve hastalıklarımızın doğasında yer alan her şeyin aynı zamanda hem tanrısal hem de beşeri olduğunu ileri sürerek, epilepsinin tanrısal karakteri hakkındaki eski fakat batıl görüşe karşı çıkar. Ona göre bütün hastalıklar aynı sebeplerden kaynaklanır: Soğuk, güneş ışığı, değişen hava ve iklim koşulları gibi. Bu fiziksel faktörler her şeyin sebebidir (Hippokrates, Littré, vi. 394). Bu anlamda şu görüş doğrudur: μάλιστα τὸ θεῖον ἐν ἀθρώποισιν αἴτιον εἶναι **(Tanrısal olan, insanlar arasında [insanların dünyasında] bilhassa bir etkendir)** (*De natura muliebri*, Littré vii. 312). Bunun gibi pasajlardan açıkça anlaşıldığı üzere, geleneksel dinî düşünce meydana gelen her şeyin kökenini tanrılara götürdüğünden (αἰτιᾶσθαι τὸ θεῖον), Sokrates öncesi doğa felsefesi, Tanrısal kavramını kullanırken ilk sebebi kastetmektedir.

(B) καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον **(ve tanrısal bir şeydir).** Anaksimandros bu sözcüklerle (A 15) bir adım daha atarak *apeiron*'u τὸ θεῖον ile özdeşleştirir. Onun *modus procedendi*'si (hatt-ı hareketi) gayet doğaldır. Tanrı veya Tanrısal Olan kavramıyla başlayamaz, bunun yerine deneyimle ve deneyime dayanan rasyonel sonuçlarla başlar. Bu şekilde, vasıfları eski dinî inancın tanrılara atfetmeye alışık olduğu vasıflara denk olan bir ilk sebep fikrine varır ve son adımı atarak en yüksek ilkeyi Tanrısal Olan ile özdeşleştirir. Bu metot sonraki yüzyılların filozofları tarafından da takip edilmiştir. Başlıca delilimizi sonraki dönemlerden bulmamız gayet doğaldır, zira Sokrates öncesi filozoflardan günümüze doğrudan ulaşan fragmanların sayısı çok azdır. Bununla birlikte, Aristoteles'in, apeiron'un varlığını ilk sebep olarak tespit eden Anaksimandros ve diğer filozoflar hakkında yazdıkları, bu açıdan da otantik sayılmalıdır. Bunun en açık kanıtı, kullandığı cümlenin gramatik yapısıdır (*oratio obliqua* [dolaylı anlatım]): καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον. Bu ifade, *apeiron*'un tanrısal karakterinin onun niteliklerinden (περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν) çıkarılmasını, bu düşünürlerin açık seçik bir önermesi, başka bir deyişle en yüksek düşünceleri olarak sunar. Bunu *verbum dicendi* * takip eder: ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν **(Us ya da Dostluk-Kin gibi, sonsuzluk dışında başka nedenler kabul etmeyenlerin dediği gibi).** Bu sınırlamayla Anaksagoras ve Empedokles safdışı edilir ve geriye sadece Anaksimandros, Di-

* Alıntı yaplıdığını bildiren sözcük.

ogenes ve Melissos gibi saf *apeiron* kuramcıları kalır. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον'dan sonra şu ifadelerin eklenmesinin sebebi de onların düşünceleridir: ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων **(Anaksimandros ile çoğu doğabilimcisinin dediği gibi ölümsüz, ortadan kalkmayan bir şey).** İlk İonya düşünürlerinin felsefi teolojilerinin gelişiminde, bize sadece τὸ θεῖον sözcüğünü değil, aynı zamanda aşkın bir problem olarak düşünebileceğimiz bu konu hakkında nihai kesinliğe ulaştıkları metodu da veren bu ifadenin elimizde olması son derece önemlidir. Anaksimandros'un (ve aynı çizgideki takipçilerinin) argümanında Tanrılık niteliği veya daha doğrusu Tanrısallık, geleneksel tanrılardan alınıp Varlığın ilk ilkesine aktarılmaktadır (buna rasyonel sorgulamayla varılmıştır). Bunun temelinde, genellikle Homeros'un veya Hesiodos'un tanrılarına atfedilen niteliklerin, söz konusu ilkede daha büyük ölçüde içkin olduğu veya daha kesin bir şekilde ona atfedilebildiği varsayımı yatmaktadır.

Görünüşe bakılırsa, Tanrısallık problemine bu yeni yaklaşım, sonraki filozoflar tarafından da takip edilmiştir. Doksografik tanıklıklardansa doğrudan kanıtları tercih ettiğimiz için, Apollonialı Diogenes'in sözlerine başvuruyoruz (Diog. B 5). Simplikios, bu düşünürün orijinal eserine halen sahip olduğunu söyler ve Aristoteles'in *Fizik*'ini yorumlarken ondan alıntılar yapar (s. 25, 7, Diels edisyonu): καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ

ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι
καὶ πάντων κρατεῖν.
αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι
καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι
καὶ πάντα διατιθέναι
καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι
καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ μὴ μετέχει τούτου

(Bana öyle geliyor ki, nous'a sahip olan, insanların hava dediği şeydir. Herkes onun tarafından idare edilir ve o her şeye hükmeder. Zira kanaatimce bu şey tanrıdır, her şeye ulaşır, her şeyi düzenler, her şeyde mevcuttur ve bundan pay almayan tek bir şey yoktur)

Diogenes ilk sebep olarak önce "insanların hava dediği şey"i ileri sürer. Ancak bunun bizim basit "hava" sözcüğüyle kastettiğimizden daha yüksek bir şey olduğunu ima eder ve hocası Anaksagoras'ın gündeme getirip νοῦς olarak adlandırdığı düşünme ilkesiyle özdeşleştirir (τὸ τὴν νόησιν ἔχον). Daha sonra bu en yüksek sebebe, hem üslup ve biçim hem de felsefi amaçları açısından Anaksimandros'un apeiron'la ilgili ifadelerine benzeyen birtakım nitelikler atfeder: Bu ifadeler biçim açısından dini şiirleri andırırlar. En yüksek sebebin ilk iki niteliği, yönetme kavramının çeşitlemelerini oluşturur ve birden fazla şekilde ifade edilir (κυβερνᾶσθαι, κρατεῖν; her şeye kadir varlık, πάντας-πάντων'un mükerrer biçimde kullanılmasıyla dile getirilir). Daha sonra, Diogenes'in rasyonal çıkarımla varmış olduğu bu prensip (αὐτὸ τοῦτο) bizzat Tanrı'yla (ὁ θεός) eşitlenir. Bu denklemin özelliği, doğanın rasyonal analizine nihai bir adım olarak eklenmiş öznel bir yargı olmasıdır. Bu özdeşleşme, en yüksek sebebin dünyayı nasıl idare ettiğini (ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι, πάντα διατιθέναι, ἐν παντὶ ἐνεῖναι) göstermek suretiyle havayla Tanrı'yı özdeşleştirmeyi amaçlayan üç veya dört nitelikle güvence altına alınır. Son dize, πάντα'nın üç kez tekrarından sonra, ona katılmayan *hiçbir şey* olmadığını dile getirerek bu düşünceyi tekrar eder (khiastik formda (çaprazlamasına) sona yerleştirilen τούτου, başlangıçtaki αὐτο τοῦτο'yu ve önceki cümledeki ὑπὸ τούτου'u yeniden vurgular). Bu örnek, Anaksimandros'un kendinden sonrakilerin dili ve

düşünme yöntemi üzerindeki etkisini en mükemmel şekilde göstermektedir. Öyle ki bunlar birbirlerini açıklamaktadırlar. Şayet (Aristoteles'in naklettiği şekliyle) Anaksimandros'un sözleri, orijinalinin çok zayıf bir yansıması değilse, Diogenes, Anaksimandros'u biçim olarak geliştirmiş demektir.

Şimdi daha sonraki filozoflara dönüp aynı fenomenin bu kez Sokrates sonrası felsefedeki izini süreceğiz. Bu dönemde filozofların dili, Sokrates'ten önceki dönemde bulduğumuz orijinal ifade gücünü büyük ölçüde kaybetmiş durumdaydı (Önceleri, Diogenes gibi ikinci sınıf bir düşünür bile yüksek düzeyde bir üslup arayışındaydı. Fragman B 1'deki üslupla ilgili sözlerine bakın). Argümantasyon şekli sonraki filozoflarda daha basmakalıp hale gelse de, bu safhada, biçim ve içerikte seleflerinin etkisini yansıtmaya devam ediyordu. Aristoteles, kayıp diyaloğu Περὶ φιλοσοφίας'ta (Felsefeye Dair) (frg. 23, Rose, Cic. *De nat. deor.* ii. 15), yıldızların bir ruha ve akla sahip olduğunu kanıtlamak istemiş ve argümanını şu sözlerle bitirmişti: "ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda (Bundan şu sonuç çıkar ki, yıldızlar, tanrılar arasında sayılmalıdır)". Aynısı yıldızların iradi hareketine işaret ederek de kanıtlanmaktadır (frg. 24). θεός sözcüğünün *mens* (akıl) = νοῦς (nous), *mundus* (âlem) = κόσμος (kozmos), πρῶτον κινοῦν (ilk muharrik), caeli ardor (göklerin ateşi) = αἰθήρ (aither), caelum (gökyüzü) = οὐρανός (ouranos) gibi birtakım karşılıkları Cicero ve Philodemos tarafından Aristoteles'ten alıntılanmaktadır (Περὶ φιλοσοφίας, iii; frg. 26, Rose). Aristoteles'in, diyaloglarında karşımıza çıkan Tanrı'nın varlığıyla ilgili bütün pasajlarda, eski filozof-teologları takip etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Anaksimandros'un ifade biçimine ve argümanına bilhassa yakın düşen bir örnek, Simplikios'un *De caelo* (289, 2, Heiberg) şerhi aracılığıyla günümüze ulaşmıştır: λέγει δὲ περι τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον ([Aristoteles], Felsefeye Dair'de bundan bahseder. Genel itibariyle daha iyi'nin olduğu bir yerde bir 'en iyi' vardır. Varlıklar arasında bir şey diğerinden daha iyi olduğuna göre 'tanrısal' olabilecek bir 'en iyi' de vardır.) (Arist. frg. 16, Rose). Burada Aristoteles, doğadaki mükemmeliyet hiyerarşisinden yola çıkarak bir "en mükemmel varlık" olması gerektiği sonucuna varır ve bunu τὸ θεῖον ile özdeşleştirir. Argüman kendisine ait olmakla birlikte, bu argümanı sunduğu biçim, Tanrı'ya kendi spesifik ilkeleriyle yaklaşan önceki filozoflardan ona miras kalmıştır (Anaksimandros *apeiron* ile Anaksimenes ve Diogenes hava ile vs.). Sekstos Empeirikos (*Adv. dogm.* iii. 20), Aristoteles'in dinin başlangıcını rüyadaki deneyimlere ve gök cisimlerinin düzenli hareketine dayandıran açıklamasının günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Her iki argüman da doğal olgunun gözlenmesiyle başlar ve εἶναί τι θεῖον (tanrısal bir şey olmalı) veya εἶναί τινα θεόν (bir tanrı olmalı) sonucuna varılmasıyla sona erer (frg. 10, Rose).

Aynı argüman şekli Helenistik filozoflar tarafından da kullanıldı. Stoacılar (frg. ii. 1016, Arnim), Sekstos tarafından (*Adv. phys.* i. 114), kozmosun belli bir düzen içinde kendi kendisini harekete geçiren akıllı bir doğaya sahip olduğunu (νοερὰν ἔχειν φύσιν... ἥτις εὐθέως ἐστὶ θεός: **akıllı bir doğaya sahiptir... bu da işte Tanrıdır)** kanıtlamaya çalışan düşünürler olarak sunulmaktadır. Kendi kendisini belli bir düzen içinde hareket ettiren akıllı doğanın Tanrı olduğu sonucuna, onların bakış açısına göre εὐθέως'u takiben varılmaktadır. Bu sözcük, aynı veya benzer şekilde argüman geliştiren Sokrates önceki filozoflara da ışık tutmaktadır. Aynı özdeşleştirmenin bazı Stoacılar tarafından yapıldığına dikkat edin (Sekstos, *Adv. phys.* i. 118). Burada doğa, bütün evrendeki düzenin sebebi (διακόσμησις) olması sebebiyle

κρατίστη (en kudretli) olarak adlandırılmaktadır. Buradan da onun akıllı (λογική τέ ἐστι καὶ νοερά) ve ebedi (ἀιδιος) olduğu sonucuna varılmaktadır. Sekstos'un alıntı yaptığı yazar ekler: ἡ δὲ τοιαύτη ἡ αὐτή ἐστι θεῷ, "böyle bir doğa ise, Tanrı'yla özdeştir." Ayrıca bkz. Sekstos, *a.g.e.* i. 100; burada, evrenin bir yaratıcının yüce aklının ürünü olduğunun gösterilmesinden sonra, οὗτος δέ ἐστι θεός (o Tanrı'dır) ile karşılaşıyoruz. Kleanthes (frg. i, 529, Arnim), Aristoteles'in tarzına epey benzer bir şekilde, insanınkinden daha yüksek bir erdem ve bilgeliğe sahip olan ve hiçbir başarısızlıktan etkilenmeyen bir en mükemmel varlığın olması gerektiğini ileri sürer ve ekler: τοῦτου δὲ οὐ διοίσει θεοῦ **(bu, Tanrı'dan farklı olmayacaktır)** (krş. Sekstos, *a.g.e.* i. 91). Bkz. Sekstos, *a.g.e.* i. 76: ἔστι τις ἄρα καθ' ἑαυτὴν αυτοκίνητος δύναμις, ἥτις ἂν εἴη θεία καὶ ἀιδιος (o halde, kendi kendine hareket eden bir güç vardır ve bu, tanrısal ve ebedi olabilir); ve aynı paragrafın sonunda: ἀιδιος τοίνυν ἐστὶν ἡ κινοῦσα τὴν ὕλην δύναμις... ὥστε θεὸς ἂν εἴη αὕτη (maddeyi hareket ettiren bu güç ebedidir... O halde Tanrı olmalıdır).

Bu kanıtlar, Yunan filozoflarının Tanrı problemi konusunda benimsedikleri metotların peşine düşülerek arttırılabilir. Ancak bu temanın Yunan düşüncesinin belli başlı dönemlerindeki gelişimini takip etmek ve doğa anlayışının bizzat kendisi her dönemde değişiklik gösterse de kayda değer bir yaklaşım sürekliliğinin söz konusu olduğunu göstermek belki de yeterlidir. Doğa temelli argüman, sonraki filozoflar tarafından devralınmış ve üzerinde değişiklikler yapılmış olmakla birlikte, köken olarak Sokrates öncesi döneme aittir. Bu olgu, mantıksal yapıları söz konusu olduğu sürece, bu temele dayanan bütün argümanların neden birbirine benzediğini açıklamaktadır. Meşhur *ex consensu omnium gentium* (bütün halkların mutabakatıyla) argümanının yapısı tamamen farklı bir türdedir. Başlangıç noktası olarak insan doğasını ve psikolojiyi kabul ettiği için, kaynağını başka bir felsefi tutumdan, Sofistlerden alan bir argümandır. (Bkz. s. 211 vd.)

45 Diog. L. i. 36 ve Klem. Alex. *Strom.* v. 14 (ii. 389, 17 vd. St.) Thales'e τί τὸ θεῖον (tanrısal olan nedir?) sorusunun sorulduğunu söylemektedirler. Ancak bu geç tarihli anekdot, τὸ θεῖον'un varlığına ilişkin erken tarihli bir kanıt olarak kullanılamaz. 48. sayfada bu özlü sözün Anaksimandros'un aynı problem hakkında söylediklerinden türetildiğini ileri sürmüştüm.

46 Herodotus'un τὸ θεῖον ismini sık sık kullanması, o sıralarda kelimenin bir hayli popülerleştiğini gösteriyor gibidir. Herodotus'un dilinde bunun hiçbir katı felsefi anlamı yoktur. Öte yandan halk dininin çeşitli tanrılarının gerçek mi olduğu yoksa tarihçinin daha genel ve kişisel olmayan bir Tanrı fikrine mi inandığı sorusunu kasten cevapsız bıraktığı da açıktır. Aiskh. *Suppl.* 100'de, Tanrısal Olan'ın insan yaşamında ne şekilde etkili olduğuna dair, daha ziyade Ksenophanesvari görüşler içeren bir pasajda, τὸ δαιμόνιον'dan bu anlamda bahsedilir. Bu zor pasaj hakkında 89. sayfaya bakınız. Daha önce 61. Sayfada, beşinci yüzyılın Hippokratik tıp literatüründe θεῖον sözcüğünün, felsefi anlamda, bir bütün olarak tanrısal doğaya işaret eden bir sözcük olarak karşımıza çıktığını görmüştük. Bütün bunlar ilk dönem doğa filozoflarının klasik dönemin düşünce ve dili üzerindeki etkisinin izleridir.

47 Bkz. Erland Ehnmark, *The Idea of God in Homer* (Uppsala, 1935). Yazar, bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülen, ölümsüzlüğün kesin olarak Homeros'un tanrılarına atfedilebilecek tek ayırt edici vasıf olduğu yönündeki görüşü haklı olarak eleştirmektedir.

48 Bkz. s. 104. Sadece Hesiodos sonrası teogonileri yaratan şairlerin değil, ilk filozofların da, açık bir şekilde, bütün teogonik düşüncenin altında yatan tanrısallık anlayışını, yani tanrıların ölümle sınırlanmış bir yaşama sahip olmamakla birlikte zamanın belli bir anında

doğmuş oldukları görüşünü eleştirmiş olduklarına inanılmaktadır. Ksenophanes'in eleştirisi için bkz. Arist. *Rhet.* ii. 23, 1399^{b}6: οἷον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν **(Ksenophanes, tanrıların doğduğunu söyleyenlerin, öldüklerini söyleyenler gibi dinsiz olduğunu dile getiriyordu)** (Ksenoph. A 12).

49 Bkz. Anaksimandros A 17.

50 Bu aynı zamanda John Burnet'in, sayısız dünyaların varlığını sadece birbirini takip eden bir varoluş olarak yorumlayan Zeller'e karşı savunduğu görüştür (*a.g.e.*, s. 59).

51 Cic. *De nat. deor.* i. 10, 25 (bkz. n. 49).

52 Emped. B 21, 12, ve B 23, 8. Her iki pasajda da tanrılara δολιχαίωνες **(uzun ömürlüler)** denmektedir. Sözcüğün Empedokles tarafından klişeleşmiş epik bir niteleme olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sophokles Moirai (Kader tanrıçaları) (*Ant.* 987) ve Nimfe'lere (*O.T.* 1099) μακραίωνες **(uzun ömürlüler)** demektedir. Kornoutos (*De nat. deor.* 17), μακραίων niteliğini, Platon'un *Timaios*'undan beri filozofların teolojisinde "gözle görülür tanrılar" konumuna sahip olan yıldızlara aktarır. Yıldızların - tıpkı Anaksimandros'un dünyaları gibi - ebedi olmamakla birlikte uzun bir yaşamları (αἰών) vardır ve sonraki filozoflara göre, Cicero'nun Epikürcü kaynağının Anaksimandros'un *nativi dei*'sine yönelttiği aynı argüman gereğince tanrısallıkları zedelenmeye açıktır: "Sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus? (Ebedi olmadıkça bir Tanrı'ya nasıl akıl erdirebiliriz?)" Kesin olarak başlangıcı ve sonu olmayan apeiron'a tam anlamıyla denk düşen bu tanrısallık, burada yine Anaksimandros'un tasarladığı küçük tanrıların tanrısallıklarının ölçütü olarak kullanılmaktadır. Anaksimandros'a göre kozmik tanrıların iki farklı kademesi arasında çelişki olmadığını, hiçbir şey bundan daha iyi gösteremezdi. Anaksimandros böylelikle tek bir ezeli ve ebedi Tanrı'nın (*apeiron*) yönetimi altında, ondan türeyen sayısız uzun ömürlü tanrı (κόσμοι) tesis etmiştir.

53 Bkz. Simpl. *Phys.* 24, 13 f. (Anaksimandros A 9). Aristoteles'in Neoplatoncu yorumcusu tarafından verilen bilgi, Theophrastos'un doğa felsefesinin tarihi hakkındaki çalışmasından alınmıştır (frg. 2, Diels, *Doxographi*, s. 476).

54 Friedrich Nietzsche, *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, i (Leipzig, Kroener Verlag), s. 429. Erwin Rohde, *Psyche*, 7. ve 8. baskı. (Tübingen, 1921), ii, s. 119, n. 1.

55 Erwin Rohde, *a.g.y.* (bkz. n. 54).

56 Arist. frg. 60, Rose: εὐθὺς φύσει συνέσταμεν καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίᾳ πάντες;... ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων **(İnisiyasyon ritüellerinde dedikleri gibi, en başından itibaren, cezalandırılmak için doğmuşuz sanki; ... büyük günahların cezasını çekmek için yaşıyoruz).** Mevcut hayatımızı yaşayarak çektiğimiz ceza, besbelli ki, önceki yaşamımızda işlediğimiz bir suçun karşılığıdır.

57 Anaksimandros A 9. Bkz. Burnet, *a.g.e.*, s. 54.

58 *Paideia* adlı çalışmamda (i^{2}, s. 159 vd., notlar dâhil) bu meşhur pasajla ilgili yorumuma bakın. Krş. Herakleitos B 62. R. Mondolfo (*Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936, s. 23 vd.), benimki de (*Paideia*, i^{2}) dahil olmak üzere Anaksimandros'un fragmanının çeşitli yorumları hakkında kapsamlı bir *epikrisis* (eleştirel özet) vermiştir (bkz. Mondolfo, a.g.e., s. 27 vd.). Bu çetin meseleyle ilgili durumun eksiksiz bir eleştirel değerlendirmesi için okuyucuyu bu kaynağa yönlendiriyorum.

59 Bizim Yunanca ders kitaplarından öğrendiğimize göre, hakikaten τάξις "düzen" anlamına gelmekte ve Diels de bu pasajı böyle anlamaktadır. Ancak Yunanca'da yargıçtan bahse-

derken τάττει δίκην **(cezalandırır, hüküm verir)** veya τάττει ζημίαν veya τιμωρίαν **(ceza verir)** deriz; örneğin, τάττει θάνατον **(ölüm cezası verir)**; duruma en iyi uyan sözcük budur. Çünkü Anaksimandros'un fragmanı, şeylerin ἀδικία'ları **(haksızlık)** yüzünden ödemek zorunda oldukları ceza (τίσις) ile ilgilidir. Dolayısıyla τάξις burada "düzen" değil, "buyruk" anlamına geliyor olmalıdır. Sözcük, bu eski hukuki anlamıyla Platon tarafından (*Yasalar*, 925 b) kullanılmaktadır. Daha genel olarak ifade edersek τάξις her türlü istihkak ve değer biçmedir. *Paideia*'da (i², s. 455. n. 50) gönderme yaptığım pasajlara bakın.

60 Yargıç olarak Zaman için bkz. Solon, frg. 24, 3 Diehl, ἐν δίκῃ χρόνου **(zamanın yargısı önünde)**; ayrıca *diké* ve *timé* için frg. 3, 16; 1, 16; 1, 28; 1, 31 ile benim *Berl. Sitzb.* 1926, s. 79'da belirttiklerimi karşılaştırın. Solon'un *dikê*'sinin daimi karakteri hakkında yorumum için bkz. a.y. ve *Paideia*, i², s. 144.

61 Şair Mimnermos, frg. 2, Diehl, ve Amorguslu Semonides, frg. 3 ve 29.

62 Anaksimenes B 2. Karl Reinhardt (*Parmenides*, Bonn, 1916, s. 175), bu fragmanın hakiki olduğundan şüphe duyduğunu ifade eder. Görüldüğü kadarıyla Reinhardt, bunun doksografik kaynağımız Aëtius'un veya onun takip ettiği otoritenin (Theophrastos) bir formülasyonu olduğu kanaatindedir ve yine ona göre, bu metin Anaksimenes'in hava ve dünya ilişkisine dair görüşleri konusunda bir tahmine dayanmaktadır. Bu tip şüpheler bir kez ifade edilmeyegörsün, hiç kimse onları reddedemez. Elbette ki, Aëtius'un cümleyi "alıntılarken" kullandığı φησίν'in **(der, söyler)** hiçbir şey kanıtlamadığı da inkâr edilemez. Anlatıcının, eleştirmeye başlamadan önce rakip yazarın görüşlerine gönderme yaptığı, okuyucu tarafından daha açık bir şekilde anlaşılsın diye, farklı görüşlere sahip bir yazarı kendi naif kişisel tarzlarıyla (φησίν ile) sunmak, sonraki Yunan yazarlarının âdetiydi. Aët. i. 3, 4'teki Anaksimenes'in teziyle ilgili durum tam da budur. Yine de cümle, bekleneceği üzere, Anaksimenes'in görüşünü ifade ediyormuş gibi görünüyor. Sadece Anaksimenes'in evren tablosunda havanın temel ilke olarak hâkim konumunu belirtmekle kalmıyor, bunun neden hava olması gerektiğini de açıklıyor. Öyle ki, sadece ve sadece hava, bu ilkenin aynı zamanda hem her şeyin kendisinden doğduğu unsur, hem de dünyadaki yaşamın sebebi olduğu olgusunu açıklıyor gibi görünmektedir. Hâlbuki Thales'in suyu veya Anaksimandros'un *apeiron*'u bu konuda herhangi bir açıklama getirememiştir. Dolayısıyla lafzen otantik olsa da olmasa da bu sözcükler bizim için son derece değerlidir. Metinde İonya değil de Attika lehçesinin kullanılmış olması pek bir şey kanıtlamaz, çünkü düzyazıyla ifade edildiği sırada, dilin orijinal havası rahatlıkla değişmiş olabilir.

63 Anaksimenes'in fragmanında ψυχή sözcüğünün "ruh" anlamına geldiğinden şüphelenmek için ortada hiçbir sebep yoktur. Altıncı yüzyıl şiirinde sözcüğün bu anlamda kullanılmadığı söylenebilir. Ancak şiirde Homeros'un dili kullanılmaktadır ve buna göre ψυχή sözcüğü "yaşam" veya Hades'teki ölülerin gölgesi olan "hayalet" anlamlarına gelmektedir (bkz. *aşağıda*, s. 120 vd.). Edebiyat dünyasındaki yerleşik üslup normlarının yarattığı baskı nedeniyle, şairler bu sözcüğü bir sonraki İonyalı büyük doğa filozofu Herakleitos zamanında açık bir şekilde benimsenen anlamıyla kullanamamışlardır. Herakleitos (B 45), 'ruhun sınırları' anlamına gelen ψυχῆς πείρατα'dan bahseder ve ψυχή'nin derin bir λόγος'u (logos) olduğunu söyler (bkz. B 115). Bu onun hakikaten ruh olduğunu kanıtlamaktadır. Bununla beraber, ψυχαί'nin (ruhlar) suya, suyun da ψυχή'ye (ruh) döndüğünü söylediği B 36'nın da gösterdiği gibi, aynı zamanda maddi bir şeydir. Ayrıca bkz. B 12: ψυχαί nemden buharlaşır. Kurudukça daha iyi olurlar; krş. B 117 ve 118. Sözcük, B 85'te ahlâki bir anlam taşımaktadır; bununla birlikte bu pasajda θυμός (ruh, hayat, soluk) ve ψυχή arasındaki ayrım o kadar

açık değildir. Şayet Herakleitos ψυχή sözcüğünü hem hava hem de ruh anlamında kullanabildiyse, bu Anaksimenes için de mümkün olmuş olmalıdır; çünkü aralarında birkaç on yıl vardır. Hatta muhtemelen Herakleitos sözcüğün bu tuhaf ikili anlamını en yakın selefinden almıştı, zira bu durum Anaksimenes'in felsefi amaçlarına diğer bütün fizikçilerden daha iyi uyuyordu. Anaksimenes, ilkesinin iki yönü olan hava ve ruhu göstermek için buna başvurdu. İnsanda bu iki yönün mevcut olmasından hareket ederek, analoji yoluyla, tamamen *pneuma* (rüzgâr, ruh, soluk) ve hava tarafından yönetilen evrende de böyle olması gerektiği sonucuna vardı. Apollonialı Diogenes ve beşinci yüzyılın ikinci yarısında Anaksimenes'in öğretisinin yeniden canlanması hakkında bu kitabın 165. sayfasına bakın.

64 Anaksimenes A 10, A 11.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KSENOPHANES'İN TANRI ÖĞRETİSİ

Eskiler, Yunan felsefesini biri İonya'da diğeri İtalya'da bulunan iki okula ayırdılar.[1] Buna göre Ksenophanes, Pythagoras ve Parmenides İtalyan okuluna mensuptu. Bu coğrafi sınıflama büsbütün temelsiz olmamakla birlikte, oldukça yüzeyseldir. Bu düşünürlerin Güney İtalya ve Sicilya'da yaşadıkları ve daha sonra Pythagoras ve Parmenides bahsinde gösterme fırsatı bulacağımız üzere, enerjilerinin kayda değer bir kısmını yaşadıkları çevrenin sosyal ve entelektüel meselelerini çözmeye ayırdıkları doğrudur. Ne var ki, esas etkinlik bölgelerinin İtalya oluşu onların entelektüel öncülleri hakkında bize hiçbir şey söylemez. Bunu belirleyen, coğrafyadan çok bu düşünürlerin geçmişteki atalarıdır. Örneğin Ksenophanes, Küçük Asya kıyılarındaki Kolophon'dan gelmekteydi, Pythagoras Samosluydu ve her ikisi de göçmendi. İlki Medlerin istilasından sonra memleketini terk etmişti, ikincisiyse Polykrates'in tiranlığından kaçmak için Samos'tan ayrılmıştı. Parmenides'in Güney İtalya'daki memleketi Elea, Küçük Asya'yı Ksenophanes'inkine benzer sebeplerle terk eden ve İtalya'ya göçleri bizzat Ksenophanes tarafından bir destanın konusu haline getirilen göçmenlerin yeni kurduğu bir koloniydi. Parmenides'in bu göçmenlerden biri mi yoksa onlardan birinin oğlu mu olduğunun pek bir önemi yoktur. Her halükarda, diğerleri gibi o da entelektüel anlamda İonya'nın çocuğudur. Bu üç isim de bariz bir şekilde İonya doğa felsefesiyle yakın temas içinde olmuşlar ve onun fikirlerini çeşitli yönlerden ileriye taşımışlardır.

Ksenophanes, kişiliğini tanıma imkânı bulabileceğimiz ilk Yunan düşünürüdür. Daha önceki doğa filozoflarının insani hatları, ya entelektüel başarılarının heybeti ardında yok olmuş ya da sadece anekdotlarda kalmıştır. Onlara kıyasla Ksenophanes'in hayatına çok daha fazla aşinayız. Bunun sebebi doğrudan şu olguyla ilişkilidir: Ksenophanes, kendinden önceki doğa filozoflarının fikirlerinin yayılması açısından her ne kadar paha biçilmez bir değere sahip olsa da, onlar gibi orijinal bir düşünür değildir. Ona ün kazandıran şey, felsefe adına yürüttüğü mücadeledir ve bize ulaşan şiirlerinde de hep bu davanın ateşli bir savaşçısı olarak karşımıza çıkar. Onun devrinde Yunan şiiri, toplumun refahı hakkında, ister eleştirel ister didaktik olsun, şairin her tür

fikrini yayabilmesini sağlayan bir araç haline gelmiş durumdaydı. Ksenophanes'in ayırt edici özelliği, Anaksimandros'un yaptığı gibi, serbest tarzda, yeni bir nesirle, dünyaya dair eksiksiz bir teori ortaya koymak yerine, felsefenin çeşitli sorunları hakkındaki görüşlerini şiirleriyle dile getirmesiydi. O zamanlar, şiirlerin dinleyiciler önünde okunması âdettendi. Nitekim Ksenophanes'in şiirlerini bizzat okuduğu açıkça belirtilmiştir.[2] Burada yeni olan, onun dizelerinin, pratik veya şahsi meselelerden ziyade, tanrıların doğası, doğal fenomenler, bütün şeylerin kökeni, hakikat, şüphe ve sahte otorite gibi *Weltanschauung* meseleleriyle ilgili oluşudur. Bu ateşli beyanlarda, şairin egosu, en küçük bir fırsatta dahi epey küstah bir şekilde ortaya çıkar. Böylelikle doksan iki yaşında yaşlı bir adamken bile Yunan topraklarında başıboş dolaşmaya devam ettiğini[3] ve hayatının son altmış yedi yılında, hatta Kolophon'dan ayrılıp zamanının çoğunu geçirmiş olduğu anlaşılan Sicilya'ya göç ettiği günden itibaren, büyük ihtimalle hep bu düzensiz hayatı sürdüğünü öğreniriz. Keza eski memleketinde İonya kültürünün güzelliğini hatırlar,[4] Med istilasını tasvir eder ve kış vakti ateş başında gerçekleşen hoş bir sohbette, kendisine Medler geldiğinde kaç yaşında olduğunun sorulduğunu anlatır.[5]

Böylesi kişisel referanslarla dolu olan şiirlerin bir felsefi sistem sunması pek de mümkün değildir. Ksenophanes, Hesiodos veya Parmenides tarzında, bütünlüğe sahip, didaktik şiirler yazacak biri değildi.[6] Hatta şiirlerinin içeriği çoğunlukla felsefi olmaktan uzaktı. Bu durum, memleketi Kolophon'un kuruluşu hakkındaki büyük tarihsel destanı için açık bir şekilde geçerlidir, ki bunun ilham kaynaklarından biri, en az onun kadar meşhur olan çağdaşı ve hemşerisi Mimnermos tarafından yazılan, şehrin tarihine dair hikâyeler olabilir. Ksenophanes'in aynı zamanda Güney İtalya'daki Elea'nın kolonileştirilmesi hakkında da bir destan yazdığını belirtmiştik. Bu, bizzat içinde yer almasa da, onun zamanında yaşanmış bir olaydı.[7] Dolayısıyla bu iki uzun şiir bile, köken olarak kesinlikle şahsi nitelikteydi.

Ancak Ksenophanes'in eserinin şahsi karakteri, en açık bir şekilde, icat ettiği yeni bir şiir türü olan *silloi*'de kendini ifşa eder.[8] Bu şiirler hiciv karakteri taşıyordu. Gerçi bunlar genel olarak ikilikler şeklinde yazılmışlardı. Ama kimi zaman heksametreyle yazıldıklarından da eminim; nitekim bu tip şiirlere, bütün önemli filozoflar hakkında yazılmış sert hicivleri içeren bir derleme kaleme almış olan, Ksenophanes'in sonraki taklitçilerinden biri olarak bildiğimiz Timon'da rastlamaktayız.[9] Ksenophanes'in, felsefi içerikli, heksametreyle yazılmış dizelerinden oluşan fragmanlarının, kayıp didaktik eseri *Doğa Üzerine*'ye ait olduklarını kabul etmek uzun zamandır âdet halini almış-

tır. Örneğin Sokrates öncesi filozofların fragmanlarını derleyen Diels böyle yapmıştır. Keza Parmenides hakkındaki kitabıyla Ksenophanes'e yepyeni bir ışık tutan Reinhardt da öyle.[10] Yine de ben böyle bir didaktik şiirin hiç var olmadığını ileri süren Burnet'e katılıyorum. Plutarkhos'taki [Σόλων] ἐν τοῖς φυσικοῖς (doğaya ilişkin meselelerde) ifadesi Solon'un fizik konusunda sistemli bir görüşe sahip olduğunu veya doğa hakkında felsefi bir şiir yazdığını ne kadar kanıtlıyorsa, sonraki dönemden iki gramer uzmanının Ξενοφάνης ἐν τῷ περὶ φύσεως (Ksenophanes, Doğa Üzerine kitabında) demesi de bu tip bir didaktik epiğin varlığını ancak o kadar kanıtlar. Plutarkhos'un ifadesi, Solon'un şiirlerinin bir yerinde şimşek ve gökgürültüsünden veya denizde bir fırtınadan, yani φυσικά'dan (physika) bahsedilmiş olduğundan başka bir anlama gelmez.[11] Dolayısıyla, Ksenophanes tamamen heksametreyle yazılmış dizelerden oluşan fragmanlarında da, ikiliklerinde de, bir hiciv şairi ve eleştirmen olarak karşımıza çıkıyorsa, yalnız şu sonuca varabiliriz: Hicivlerde veya *silloi*'de her iki vezin de kullanılmaktadır ve kendi sistemi olan bir filozof olarak Ksenophanes aslında hiçbir zaman var olmamıştır. Ksenophanes tarafından evrenin doğası hakkında yazılmış tutarlı bir didaktik epiğin varlığını kabul etmeye bizi mecbur bırakacak, bütünüyle felsefi içerikli tek bir fragmana bile sahip değiliz. Elimizdekiler daha ziyade *silloi*'sinde belli doğal fenomen ve problemleri ele aldığına işaret etmektedir ve bunlarda da diğer filozof ve şairleri eleştirdiği söylenmektedir. Aristoteles ve Theophrastos bile onu bir doğa filozofu saymamıştır. Aristoteles'e göre Ksenophanes "oldukça ilkel" bir düşünürdür. Theophrastos ise, farklı bir düşünür kategorisine aitmiş gibi göründüğü için, doğa filozoflarının teorileri hakkındaki büyük tarihi çalışmasında onun görüşlerine yer vermemiştir.[12]

Öyleyse Ksenophanes nasıl biriydi? Gomperz şöyle bir pasaja dikkat çekmiştir: "Ksenophanes *aynı zamanda* bir rapsod gibi kendi şiirlerini de okumuştur."[13] Onun zamanında rapsodluk itibarlı bir meslekti. Rapsodlar herkesin önünde Homeros destanlarını okurlardı ve Ksenophanes'le ilgili bu ifadeyi yorumladığımda, tıpkı diğer gezgin rapsodların Homeros'un dizelerini okuması gibi onun da kendi dizelerini okuduğundan başka bir anlama gelmediği sonucuna varıyorum. Ne var ki Gomperz "aynı zamanda" sözcüğünü özellikle vurgulamıştır: "... *aynı zamanda* kendi şiirlerini de okumuştur." Gomperz buradan Ksenophanes'in esasen Homeros'un dizelerini okuduğunu ve kendi dizelerini sadece, ilgi çekici, ilave bir etkinlik olarak icra ettiği sonucuna varmaktadır. Hâlbuki *silloi*'nin Homeros ve Hesiodos'a karşı iğneleyici bir hiciv ve küçümsemeyle dolu olduğu gayet iyi bilinmektedir ve bu, Ksenophanes'in

bir rapsod olduğu varsayımıyla uyuşmayan bir olgudur. Gomperz bu çelişkiyi çözmek için, şairin gündüzlerini pazar yerinde Homeros okuyarak ve onu överek, akşamlarını ise bize ayrıntılı bir şekilde tasvir ettiği zengin ve kudretli kişilerin verdiği ziyafetlerde[14] entelektüel görüşlerini seslendirip, nafakasını çıkarmak uğruna halkın önünde bağlılığını sergilemek zorunda kaldığı tanrıları kınayarak geçirdiğini ileri sürmüştür.[15]

Bu tip bir ikili hayatın örnekleri daha sonraları hiç eksik olmasa da, Pindaros ve Aeiskhylos'un yaşadığı dönem, bunu gerektirecek bir dönem değildi. Ayrıca karakteri böyle bir saklambaç oyunuyla hiç uyuşmayan bir adam varsa, o da Ksenophanes'tir. Dolayısıyla onu herhangi bir şekilde bir rapsod olarak düşünmekten vazgeçmeliyiz. O, Platon'da karşımıza çıkan rapsod Ion gibi, erguvani kıyafetler içinde, kulaklarında sürekli olarak çınlayan alkışlarla Yunan şehirlerinde dolaşan biri değildi. Homeros için sergilediği sahte coşkuyla dinleyicilerinin kalbini kazanan ve halkın karşısında yapacağını yaptıktan sonra önceki halini alaycı bir şekilde terk ederek küçük bir çevrede maskesini indiren biriyse hiç değildi. Tahammülsüzlük derecesine varan bir kabalığa sahip olan bu cesur mücadelecinin içi dışı birdi, neyse oydu. Tek coşku duyduğu şey, dünyaya ilişkin bütün önceki görüşlerin yıkıntılarından yükseldiğine inandığı bir hakikatin savunuculuğunu yapmaktı ve bu coşku tamamen sahici ve doğaldı. Onunla ilgili bu algılamada yanlış olan tek şey, modern yorumcuların, bu sözde rapsodun Homeros ile mesleki bir bağa sahip olduğunu varsaymalarıdır. Çünkü bir rapsodun esas işi, Homeros'un resmî itibarını sürdürmekti ve bu da Ksenophanes'in en şiddetli şekilde hücum ettiği şeydi. Dolayısıyla Ksenophanes'i ancak *laudatores Homeri*'ye* karşı polemiği aracılığıyla anlayabiliriz.[16]

Ksenophanes entelektüel bir devrimciydi. Önceki filozoflar, yeni gerçeklik anlayışlarını çağdaşlarına yalın ve kapsamlı bir bütün olarak sunmuşlardı. Buna karşılık Ksenophanes, onların yaklaşımının çarpıcı yeniliğini fark eden ve bunun geleneksel görüşlerle uyuşmasının mümkün olmadığını yüksek sesle dile getiren, tamamen farklı türde biriydi. Devrin hâkim entelektüel ve ahlaki geleneğinin Homeros'tan daha seçkin bir temsilcisi yoktu. Platon'un da ifade ettiği gibi, bütün Helen dünyası Homeros'un rahlesinden geçmişti. Ksenophanes de aynı fikirdeydi. Ona göre Homeros,

Herkesin başından beri kendisinden bir şey öğrendiği[17]

* Homeros'a methiye düzenler.

kişiydi. Bu sözler, Homeros'un Yunan kültür dünyasındaki baskın otoritesi konusunda net bir bilinci açığa vurmaktadır. Ksenophanes işte tam da bu bilinç sayesinde, yaygın hataların dayanak noktası olarak gördüğü Homeros'a saldırmaya mecbur olduğunu hissetmişti. Bu noktada, yeni felsefi düşünce ile Yunan ruhunun önceki başarılarına hâkim olan eski mitler dünyası arasındaki gizli düşmanlık açık bir kavgaya dönüştü. Çatışma kaçınılmazdı. Yeni felsefenin öncü düşünürleri, keşiflerini polemiklerle ifade etmemişlerdi; buna karşılık, Ksenophanes mitler dünyasını muhalefetinin odak noktası haline getirdi. Bir şair sıfatıyla, mevcut durumda, önceki bütün şiir geleneğinin felaketle sonuçlanacağını haber veren alametleri gören kişinin o olması mantıksız değildi. Ona öyle geliyordu ki, şair halkın tek gerçek öğretmeniydi ve eseri de *paideia* sahasında sorumlu tek otoriteydi. Ve dolayısıyla, yeni felsefi düşüncelerin Yunanistan'ın entelektüel damarlarında dolaşmasını bilinçli olarak başlatan kişi de Ksenophanes'ti.

Tanrı probleminin Ksenophanes açısından merkezi öneme sahip oluşu, İonya felsefesinin en açık fikirli çağdaş zihinler üzerindeki etkisinin karakteristik örneğidir. Bu, dünyanın kökeniyle ilgili yeni öğretilerin, dinin alanına ne dereceye kadar sokulduğunu gösteren en iyi kanıttır. Doğal olarak, Anaksimandros Sınırı Olmayan'ın aynı zamanda Tanrısal olduğunu cesaretle ileri sürdüğünde, geleneksel antropomorfik tanrı anlayışına meydan okuduğunu anlamış ve dolayısıyla da tanrısallığın, tek tek, belirli tanrıların biçimini almasına karşı çıkmış olmalıdır. Yine de, şu etkileyici sözlerle eski tanrılara ilk kez savaş ilan eden kişi Ksenophanes olmuştur:

...Tek bir tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en yüksektedir;
Onun ne biçimi ne de düşüncesi ölümlülere benzer.[18]

Şair, bu olumsuzlamayla, yeni keşfettiği bilgiye sabit bir yön ve o zamana dek mevcut olmayan bir itici güç verir. Bunlar, bu bilgiyi ilk kez ifade etmesini sağlayan dehasına rağmen, Anaksimandros'un sözlerine nazaran insanlara çok daha kolay hitap eden sözlerdir. Çünkü Ksenophanes sadece mesajını şiir olarak dile getirmeyi tercih etmekle kalmamış, felsefi görüşünü bilinçli olarak Homeros ve Hesiodos'un bütün bir antropomorfik tanrılar dünyasına uygulamıştı ve daha önceden yalın tarihsel gerçek sayılan bu dünya artık çökmekteydi. Bu iki dizede yeni bilginin eski tanrılar üzerindeki etkisi, sadece olumlu yönleriyle değil olumsuz ve eleştirel anlamda da ilk kez açıklığa kavuşturulmaktadır. Görünen dünyayı ayakta tutan tek bir gerçeğin var olduğunu kabul

eden felsefi sezgi, elbette ki, cevapladıklarından daha çetrefilli bilmeceler içerir. Bizzat Ksenophanes, başka bir bağlamda şuna işaret eder: Hakikat idrak edilse bile, bu bilgi, sahibine kendi geçerliliği konusunda tam bir güvence veremeyecektir. En önemli sorular hakkında yaygın bir şüphe her zaman var olmak durumundadır.[19] Sonraki yüzyılların derinlemesine şüpheciliğinden uzak olan, biraz teslimiyet karışmış bu kavrayış,[20] insan bu problemler hakkında akıl yürütmeye başladığı zaman kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Ancak Ksenophanes'a göre hiç değilse bir şey kesindir: İnsan zihni, filozoflar tarafından her şeyin temel ilkesi kabul edilen, sınırı olmayan ve her şeye hükmeden bu birliği kavramakta yetersiz bir formdur. Ksenophanes hiçbir zaman Tanrı'nın tamamen formdan yoksun olabileceğini ileri sürmeyi aklına getirmez. Yunanlar bu problemlerle felsefi olarak ilgilendikleri müddetçe, Tanrısal Olan'ın formu (ἀορφή) meselesinin hiçbir zaman önemini kaybetmemiş olması anlamlıdır. Bu, her zaman *de natura deorum*[21] probleminin temel unsurlarından biri olarak kalmış ve Tanrı'nın dünyadaki içkin varlığının bir küre olarak tasavvur edildiği Stoacı öğretide yeni bir güç kazanmıştır.[22] Ne var ki, Ksenophanes tanrısal form hakkındaki görüşlerini müspet terimlerle ifade etmez. Dünyanın Tanrı olduğunu ve dolayısıyla Tanrı'nın formunun dünyanın formundan başka bir şey olmadığını söylemez. Ksenophanes panteist olarak damgalanıp bir kenara itilmemelidir. O sadece, Tanrı'nın insan formuna sahip olduğunu reddederek, felsefi bir anlayışın yolunu açmıştır.[23]

Ksenophanes başka açılardan geleneksel Yunan çoktanrıcılığını sürdürür. Hıristiyan yazarlar, anlaşılabilir sebeplerle, Ksenophanes'in Tek Tanrı'yla ilgili görüşünü her zaman kendi tektanrıcılıkları açısından yorumlamışlardır. Hâlbuki Ksenophanes bu Tanrı'yı insanın üzerinde görüp göklere çıkartırken, bir yandan da açıkça "tanrılar ve insanlar arasında en büyük" olarak tarif eder.[24] İki zıt kutup olarak tanrıları ve insanları bir arada anan bu konuşma tarzı, eski epik formülleri takip etmekle birlikte, Tek Tanrı'nın dışında insanların yanı sıra başka tanrıların da olması gerektiğini mükemmel bir şekilde açıklığa kavuşturur. Öte yandan, bunların en yüksek tek Tanrı ile aynı mertebede bulunan, epik dünyadan bildiğimiz antropomorfik tanrılar olması gerektiği ve bu durumun Ksenophanes'in halk inanışıyla uzlaşmasına yol açtığı sonucuna varmak yanlış olur. Ksenophanes'e herhangi bir spesifik dogma atfetmeye hakkımız olmasa bile, Thales'in her şeyin tanrılarla dolu olduğu sözünü veya Anaksimandros'un tek bir tanrısal zemin ve sayısız tanrılar (yani sayısız dünyalar) öğretisini[25] akla getirmek daha mantıklı olacaktır. Her halükarda, her şeyi kuşatan tek Tanrı, diğer bütün tanrısal güçlerden o kadar üstündür ki,

Ksenophanes'e sadece o önemli görünür.

Ancak Ksenophanes Tek Tanrı anlayışını antropomorfizmin tortularından kurtarmak için daha da ileri gider ve şöyle yazar: "Tanrı bir bütün olarak görür, bir bütün olarak düşünür, bir bütün olarak duyar."[26] Dolayısıyla Tanrı'nın bilinci, duyu organlarına veya buna benzer herhangi bir şeye dayanmaz. Öte yandan Ksenophanes'in Tanrısı tartışmasız bir şekilde bilinçli, şahsi bir varlık olarak sunulmaktadır ki, bu da O'nu Anaksimandros'un Tanrısal Olan dediği şeyden ayıran bir olgudur. Stenzel'in Anaksimandros'ta tespit ettiği, tanrıları formlarından mahrum bırakmaya dönük felsefi girişim, Ksenophanes'e oldukça yabancıdır. Tek Tanrı'dan, çok kesin bir şekilde diğer her şeyden daha üstün bir varlık olarak bahsetmesini, salt geleneksel şiir diline dönüşle açıklamak pek mümkün değildir. Anaksimandros'un "Sınırı Olmayan" dediği şeyin, bir bütün olarak gördüğünü, bir bütün olarak düşündüğünü ve bir bütün olarak duyduğunu kimse söyleyemez. Ayrıca Anaksimandros, Ksenophanes'in aksine, tanrılara saldırarak onları tanrısal Varlık dediği şeyin gölgesinde bırakmaya çalışmaz. Yine de hiç kimse Ksenophanes'in fiilen kendi Tanrısına yakardığından şüphe duyamaz. Dinî düşüncelerini ne kadar ciddiyetle ve doğrudan hayata geçirdiğini bize gösteren şölen şiirleri şu an elimizde olmasaydı bile, bundan emin olabilirdik.[27]

Gelgelelim bu fikirler, sanki tam da kendileri hâkim inanç haline getirilmek isteniyormuşçasına, hâkim inanca taban tabana zıt olacak şekilde gözler önüne serilmeye devam etmektedir. Ksenophanes şöyle der:

Tanrı ... hep baki kalır
Aynı yerde hiç kıpırdamadan durur,
Yakışmaz ona yer değiştirmek
Bir yerden bir başka yere gitmek[28]

Burada Ksenophanes yine Homeros geleneğinin çizdiği tabloyu eleştirmektedir. Homeros'ta tanrıların hızlı hareket etmesi, tanrısal kudretin hakiki göstergesidir.[29] Ksenophanes ise Tanrı'nın hareketsiz olması gerektiğini ileri sürer. Ona göre bu hareketsizlik, yüceliğin bir göstergesidir. "...Yakışmaz ona yer değiştirmek, bir yerden bir başka yere gitmek" ifadesinden bu açıkça bellidir. (Aynı dinî sezgiye, tanrıları bütün heybetiyle tahtlarında hareketsiz otururken gösteren, aynı dönemden heykel ve resimlerde de rastlıyoruz, ancak doğal olarak sanatçılar eserlerinde bu görüşü antropomorfik açıdan ifade etmek zorunda kalmışlardır.) Ayrıca, Tanrı'nın mutlak sükûneti ve hareket-

sizliği, kaçınılmaz olarak, şeyler üzerindeki etkisi konusunda da değişik bir anlayışa yol açar:

Hiç çaba harcamadan tutar her şeyi hareket halinde
Sadece ve sadece zihninin gücüyle.[30]

Her şeye kâdir olma ile sükûnetin bu şekilde birleştirilmesi, sonraki yıllarda karşılaşacağımız Tanrı anlayışının yolunu açmada son derece büyük bir öneme sahiptir. Bir anda aklımıza Aristoteles'in kendisi hareket etmeyen hareket ettirici fikri geliyor. Nitekim bu fikrin kaynağını hakikaten işte tam da burada, Ksenophanes'te buluyoruz. Aristoteles'in öğretisi, κινεῖ ὡς ἐρώμενον ([hareket etmeyen hareket ettirici], arzulandığı, kendisine âşık olunduğu için hareket ettirir) şeklindeki Platoncu formülü kabul ederek,[31] dünya üzerindeki bu asil tanrısal etki anlayışına daha çok inandırıcılık kazandırmaya yönelik bir çabadır. Aiskhylos'ta, özellikle de *Yalvaran Kızlar*'da Zeus'a edilen duada, bu fikrin gücünün ve canlılığının çok daha önceki bir kanıtını bulmaktayız. Şair, tanrısal egemenliği, hem Ksenophanes'in daha saf bir Tanrı anlayışına ulaşılmasında ne kadar önemli olduğunu, hem de bunun kendi zamanı için taşıdığı dinî anlamı da açığa vuracak şekilde resmeder. Tanrı'nın dünyaya sadece zihninin gücüyle hükmedebileceği anlayışı, kozmik sahadan ahlaki alana taşınır.

En yüksek umutlarından sıyırıp en aşağılara atar,
O acınası durumdaki sefil ölümlüleri.
Yine de zor kullanmaz, kuşanmaz kudret zırhını.
Çünkü zahmetsizce halleder tanrılar her şeyi.
Yükseklerde, o kutsal tahtlarında, her nasılsa,
Dilediklerini gerçekleştirirler.[32]

Aiskhylos'un kullandığı, etkileyici ama neredeyse bayağı diyebileceğimiz "her nasılsa, bir şekilde" (πως) sözcüğü, aklıyla bu işin nasıl gerçekleştiğini kavrayamasa da, dinî duygularıyla rahatlıkla algılayabildiği büyük ve çetrefilli bir fikirden son derece etkilendiğini göstermektedir. Şairin çağdaş felsefi düşünce ve bilimsel keşiflerden doğrudan etkilendiğini açığa vuran tek yer burası değildir. İlahi güçleri hayalinde canlandırmak istediğinde, hâlâ gökyüzüne taht kurmuş tanrılar anlayışına bağlı kalmayı sürdürür; ancak şunu da akılda tutmalıyız ki, Aristoteles'in haklı olarak ifade ettiği üzere, Ksenophanes bile "gökyüzüne bakarak" ve böylelikle ilahi birliği gözlerinin önüne getirerek Tek

Tanrı anlayışını kavrayabilmiştir.[33]

Auguste Comte'a göre, zihnî gelişmenin mitsel aşamasını takip eden ve kendisi de bir süre sonra yerini pozitif bilime bırakan metafizik aşama, mitsel bilincin içinden geçmek zorunda olduğu eritme potasıdır. Burada Comte'un sisteminin bir bütün olarak düşünce tarihine sunduğu katkıyı değerlendirecek değiliz; ancak hiç değilse mitsel din ile Ksenophanes'in metafizik düşüncesi arasındaki ilişkiyi, kendi dehasıyla oldukça uyumlu bir tarzda formüle etmemize yardım ettiğini belirtmeliyiz. Ksenophanes'te yeni felsefi teolojinin eleştirel yönü tamamen bilinçli hale gelmiştir. Dünyadaki bütün güçleri, hatta bizzat tanrıları bile aşan, her şeye kâdir bir Varlık fikri, epik şairlerin zaten en yüce tanrıyla ilişkilendirmiş oldukları bir şeydi. Örneğin *İlyada*'nın sekizinci kitabında şair, Zeus'un ağzından diğer tanrılara şöyle seslenir:

İsterseniz, tanrılar, gelin deneyin,
altın bir halat sarkıtın gökten,
tekmil tanrılar, tanrıçalar, tutun çekin o halatı,
harcayın olanca gücünüzü,
gene indiremezsiniz efendiniz Zeus'u yeryüzüne.
Ama ben bir çekersem şöyle iyicene,
alırım yukarı sizi de, toprağı da, denizi de,
bağlarım Olympos'un bir sivri doruğuna halatı,
havalarda uçuşur ne var ne yok hepsi.
Tanrılardan, insanlardan üstünüm ben böylesine.[34*]

Aristoteles bu pasajı, erken dönem Yunan düşüncesinde, kendisi hareket etmeyen hareket ettiricinin gücüne işaret eden ilk metin olarak alıntılar.[35] Ne var ki, Tanrı'nın böyle tamamen insana özgü bir biçimde resmedilmesi, Ksenophanes'e çocukça gelmiş olmalı. Onun yaşadığı yüzyılda, düşünen insanlar ilkel atalarının izini sürmeyi henüz öğrenmemişlerdi. Ksenophanes'in Tanrısının, Homeros'taki Zeus gibi Olympos'u dehşetle titretmesi için başını sallamasına gerek yoktur.[36] Sadece νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (titretir bütün dünyayı, [bunu sadece] zihninden geçirerek) ifadesi, Homeros geleneğindeki yüce olanı beşerileştirme eğiliminin bilinçsiz bir şekilde devam ettirildiğini ele verir.[37]

Fragmanlar, Ksenophanes'in antropomorfizm eleştirisinin daha karakteristik örneklerini sunar. Ksenophanes'e göre kendi davasının en kolay olduğu

* Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, 2011.

yer ahlaki alandır. Nitekim tanrıların altıncı yüzyıl boyunca geçirdiği aşamalı ahlakileşme süreci, zaten büyük ölçüde yolu hazırlamış durumdadır.

... Homeros ve Hesiodos,
İnsanların utanç verici bulacakları ne varsa tanrılara yakıştırdılar:
Zina, hırsızlık ve birbirlerini aldatma.[38]

Tanrı, insanların bile ayıp gördükleri ahlaki zaaflardan arınmış bir varlık olmalıdır: Bu, gerek Ksenophanes'in gerekse ondan daha geniş düşünceli olan bütün çağdaşlarının hemfikir olacakları bir noktadır. Ancak Ksenophanes bu kadar kolay bir zaferle tatmin olmaz. Epik teogonilerin temeline doğru bir saldırı daha gerçekleştirir:

... Ne var ki, ölümlüler tanrıların da dünyaya geldiklerini zannediyorlar.
Kendilerine benzeyen elbiseler giydiriyorlar onlara, kendileri gibi sesleri ve biçimleri var sanıyorlar.[39]

Anaksimandros'un, tanrısal varlığa, yani *apeiron*'a atfettiği başlangıçsız ve sonsuz olma fikri, bu tip anlayışlara son vermiştir. Ksenophanes'un yaptığı şey, bu felsefenin sonuçlarından bazılarını daha ayrıntılı şekilde işlemekten ibarettir.[40] Nitekim antropomorfizmin kökeni meselesiyle tam da bu süreçte yüz yüze gelmiş olmalıdır:

... Şayet öküzlerin ve atların olsaydı elleri,
Ve elleriyle insanlar gibi resim çizebilselerdi,
Atlar kendi tanrılarını at gibi, öküzler de öküz gibi çizer,
Tanrılarına kendi şekillerini verirlerdi.[41]

Bu durumda insan biçimli tanrılar gibi hayvan biçimli tanrılar da olmuş olurdu. Anlaşılan, Ksenophanes Mısır'da zaten böyle hayvan biçimli tanrılar olduğunu, hem de bunların insan elinden çıktıklarını bilmiyordu. Bilseydi, bu olgunun, etnolojik detaylarla geliştirmeye çalıştığı teorisine o kadar da aykırı olmadığını görecekti:

... Etiyopyalıların tanrıları siyah ve basık burunludur
*Trakyalıların ise sarı*şın, mavi gözlü ve kızıl saçlı.[42]

Dolayısıyla her ırk, kendi tanrılarını kendi görünüşüne uygun olarak yaratmaktadır. Yunanların tanrıları, muhakkak ki, daha güzeldir; ancak bu onlara kendi tanrılarından başka hakiki tanrı olmadığını iddia etme hakkını vermez. Sonuçta onların tanrıları da belli bir insan ırkı model alınarak yaratılmışlardır ve bu yüzden de şairin sözlerini teyit ederler:

Dass jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt.[43]*

Ksenophanes, gerek Antikite'nin daha sonraki dönemlerinde gerekse daha özel olarak Hıristiyanlık döneminde Tanrı fikrinin temel unsurlarından biri olarak görülen dini evrenselciliği, hakiki bir dinin zorunlu bir bileşeni olarak tarif eden ilk düşünürdü. Muhakkak ki bu, dini evrenselciliğin zıddı olarak dini tikelciliğin, Yunan dininin ilk mitsel safhasında bile inancın bilinçli bir unsuru olageldiği anlamına gelmez. Bizzat Homeros, Yunanlarla Troyalıların, savaşta farklı tarafları destekleyen aynı tanrılara dua ettiklerini düşünmüştür. Bununla birlikte, Homeros zamanından itibaren, Yunanlar çeşitli ülkelerde inanılan tanrıların ne kadar çeşitli olduğunu fark etmişlerdi ve bu durum, tam da bu tikelcilikten yola çıkarak, ne kadar doğal meydana gelmiş olursa olsun, tanrılar arasında bu tip ayrımların anlamsız olduğu sonucuna varmalarına yol açabiliyordu. Batı dünyasında evrenselcilik, Hıristiyanlarla ya da İsrail'in peygamberleriyle değil, esas olarak Yunan filozoflarıyla başladı. St. Augustinus, *De civitate Dei*'de bu bağlamda Yunan felsefesinden Hıristiyan dininin habercisi olarak bahsederken, ikisi arasındaki tarihsel ilişki hakkında tamamen doğru bir anlatım sunmaktadır.[44]

Ksenophanes'i bu gelişmeden bağımsız olarak değerlendiremeyiz. Onun yaptığı şey, İonya doğa felsefesinin dinî inançta yol açtığı felsefi devrimin kaçınılmaz sonuçlarını gün ışığına çıkarmaktan ibaretti. Onun zamanından itibaren evrenselcilik, bunu ifade etme zahmetine katlansalar da katlanmasalar da, bütün Yunan düşünürlerinin teolojisinde temel varsayımlardan biri olarak yerini aldı.[45] Yeni anlayışın Yunan tarihinde belirleyici bir rol oynaması için vaktin henüz olgunlaşmamış olduğu doğruydu. Ksenophanes eleştirilerini Yunanistan'ın her yanına ulaştırmış olsa da, Yunan şehir-devletlerindeki *polis* tanrılarının kamusal itibarı henüz bozulmamıştı. Ksenophanes bile hâlâ kendi rafineleşmiş tanrı anlayışını *polis* ve yasal düzen problemiyle bağlantılı olarak düşünmekteydi. Bu olgu, Ksenophanes'in bilgeliğin (σοφίη) geliştiril-

* Herkes kendi idealine Tanrı ismini verir / Herkesin Tanrısı kendi ülküsünü bildirir.

mesine övgüler düzdüğü, eksiksiz olarak günümüze ulaşan bir şiirden açıkça anlaşılmaktadır. Ksenophanes, kendisini, Yunan dünyasının batısındaki yeni memleketinde σοφίη'yi yaymak için gerekli donanıma sahip tek kişi olarak görüyordu. Ve en yüksek siyasal erdemi sadece bununla ilişkilendirdiğinden, kendi çabalarının meşru olduğunu düşünüyordu.[46] Evrensel teoloji, ancak *polis* tanrılarının ölmüş olduğu ve bizzat *polis*in, İskender'in dünya imparatorluğunda kimliğini kaybettiği dördüncü yüzyılda, bütün yerleşik otoritenin yaklaşan çöküşünün etkisini azaltmak üzere felsefenin içinden doğmuş ve hak ettiği yere gelmiştir.[47]

Ksenophanes'in sözlerinin, bir yandan Anaksimandros kozmolojisinin yeni ve son derece rahatsız edici deneyimine dayanırken, bir yandan da kendine özgü belli şeyler içerdiğini daha önce ifade etmiştik. Anaksimandros kendi Tanrısallık anlayışına, Tanrısal Olan'a sınırsızlık ve hiçbir zaman meydana gelmemiş olmak gibi temel vasıflarını kazandıran bir mutlak başlangıç fikri hakkında saf akıl yürütmeyle ulaşmıştı. Ksenophanes'te ise teolojisinin gerçek kaynağı olan yeni bir motifle karşılaşıyoruz. Bu, ne mantıksal kanıttan kaynaklanan bir şeydir, ne de herhangi bir şekilde hakiki bir felsefi niteliğe sahiptir, aksine, Tanrısal Olan'ın yüceliği karşısında aniden hissedilen huşu duygusundan doğar. Ksenophanes'i geleneksel din tarafından tanrılara atfedilen bütün kusur ve sınırlamaları reddetmeye götüren ve onu doğa filozoflarının görüşlerine bağlı olmakla birlikte benzersiz bir teolojik figür haline getiren bir huşu duygusudur bu. Nitekim Ksenophanes ancak bir teolog olarak anlaşılabilir. Ksenophanes'in belirleyici dinsel motifi olan, Tanrı'nın tam anlamıyla yüce olması gerektiği inancı, hareket etmenin Tanrı'ya yakışmayacağı görüşünde tam bir açıklıkla ifade edilmektedir.[48] Sükûnetten uzak olmak tanrısal bir varlığa yakışmaz. Doğrusunu söylemek gerekirse, Ksenophanes'in burada kullandığı ἐπιπρέπει* sözcüğü, diğer fragmanların hiçbirinde tekrarlanmamaktadır; ama yine de bütün antropomorfizm eleştirisinin dayandığı temel ölçütü gözler önüne serer: İnsana özgü bütün bu zaaflar, Tanrı'nın gerçek doğasıyla bağdaşmaz. Homeros ve Hesiodos'un tanrılarının işlediği günahlar, Tanrısal Olan'ın ahlaki düzeyiyle çelişir, hakeza giyimleri, konuşmaları, insan biçiminde oluşları ve doğumları da buna uygun değildir. Yunan geleneğinde ilk kez karşımıza çıkan bu uygunluk kavramında, Yunan dehasının ayırt edici özelliklerinden biriyle karşılaşıyoruz ki, sonraki çağlar için bunun paha biçilmez bir önemi vardır.[49] Bu, Yunan sanatının karakteristik özelliği olan uyum ve oran duygusundan kaynaklanmaktadır.[50] Ancak gerek ahlak ve siyaset alanında ge-

* ἐπιπρέπει: Uygun, yerinde.

rekse gerçeklik karşısındaki teorik yaklaşımlarda da aynı şekilde önemlidir. Yunan ruhunun bu temel kategorisinin tarihini ele alırken, onun Tanrı problemine, yani neyin tanrısal doğaya uygun düşüp neyin düşmediği meselesine uygulanışına, özel (ve muazzam etkisi göz önünde bulundurulduğunda önemli) bir bölüm ayırmak gerekir.

İşte böyle bir bölüm Ksenophanes ile başlamalıdır. Ksenophanes'in formülasyonları o kadar çarpıcıdır ki, kendinden sonraki kuşaklara, onun meşhur sözlerinden alıntı yapmak ve bunlara yeni bir hava vermekten başka yapacak bir şey kalmamıştır. Ksenophanes'in tarihsel etkisinden sadece birkaç ana safhanın sözünü etmemiz bile yeter. Euripides'in tragedyalarında tanrıları ele alış biçimini, büyük ölçüde, Ksenophanes'in bu tanrıların geleneksel mitlerde temsil edilme biçimlerindeki uygunsuzluğa getirdiği eleştiriler belirlemiştir.[51] Hâkeza Platon'un mitlerin birer eğitim aracı olarak kullanılması yönündeki önerilerini de öyle.[52] Ksenophanes'in öğretisi, Cicero'nun *De natura deorum* diyaloğundaki Stoacı söyleme de temel oluşturur.[53] Varro aracılığıyla St. Augustinus'a ulaşmış olan, mitsel ve felsefi teoloji arasındaki Stoacı ayrım,[54] nihai olarak Ksenophanes'e uzanır. St. Augustinus'un pagan şairlerin tanrılarına yönelik eleştirisinde - ki burada Varro'yu oldukça yakından takip etmektedir (*ut furati sint, ut adulterarint* [hırsızlık yaparlar, zina ederler][55]) - hemen hemen bin yıl sonra bile hâlâ Ksenophanes'in κλέπτειν μοιχεύειν τε (hırsızlık, zina yaparlar) ifadesinin yansımasını görmekteyiz. Yunanlar daha sonra "tanrısal olanın doğasına uygun olanı" ifade eden teolojik kategoriyi isimlendirmek için özel bir terim ürettiler: θεοπρεπές (Tanrı'ya uygun). Bu sözcük muhtemelen Stoacılar tarafından türetilmişti; yine Stoacılar aracılığıyla her nasılsa Kilise Babaları'na geçti ve onlar tarafından Hıristiyan teolojisinin temel taşlarından biri haline getirildi.[56] Stoacılıkta θεοπρεπές önermesi, Homeros'un tanrılarla ilgili hikâyelerinin alegorik yorumu açısından temeldir.[57] Yunan dünyasında sanatçı ve filozofların tanrısal olanın doğasını kavrarken yücelik kavramına daha büyük bir ihtiyaç hissettikleri miladi birinci asırda, alegoriye uygun olmayacak kadar rafine bir beğeniye sahip olan *Yücelik Üzerine* adlı kitapçığın yazarı, hakiki ölçütleri karşılamadığı gerekçesiyle Homeros'un tanrılarını reddediyor ve "Işık olsun" söylemine sahip olan İbrani Yaradılış anlatısının çok daha tatmin edici bir model olduğunu ifade ediyordu.[58] Elbette ki, Yaradılış anlayışının Ksenophanes'le pek bir ilgisi yoktur; yine de onun felsefi teolojisinin Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığının kabul edilmesine giden yolu açmış olduğu açıktır.

Ksenophanes'in Tek Tanrı anlayışı her zaman tekçi(monist) filozofların (ἑνίζοντες) ilgisini çekmiştir, çünkü Aristoteles'in de bize söylediği gibi, en yük-

sek ilkenin birliğini savunan ilk düşünür oydu.[59] Onun Tek Tanrı anlayışının, Parmenides'in Tek Varlık teorisi ve dolayısıyla Elea Okulu felsefesiyle yakın ilişki içinde olduğu görülmektedir. Ksenophanes, Elea'nın kuruluşu hakkında bir destan yazmış olduğu için, felsefe okullarının şeceresinin peşine düşen eski felsefe tarihçileri, onu Elea okulunun kurucusu olarak gördüler. Sanki Bir Olan'a dair dinî nitelikteki sezgi, ὄν kavramına dair mantıksal algılamadan önce geliyormuş gibi, Ksenophanes'in Tek Tanrısının, Parmenides'in Tek Varlığının önceki bir versiyonu olduğu düşünüldü.[60] Bu görüş uzun bir dönem boyunca bizim kendi anlatımlarımıza da hâkim olmaya devam etti. Ta ki Karl Reinhardt'ın Parmenides hakkındaki öncü çalışması tarafından yerle bir edilene dek.[61] Reinhardt, Parmenides'in tamamen özgün bir düşünür olduğunu başarıyla kanıtladı ve Elea okulunun birlik teorisini Ksenophanes'in değil onun yarattığını göstermeyi başardı. Onun argümanı, Ksenophanes ile Eleacılar arasındaki geleneksel bağı kopardı ve Ksenophanes'in tarihteki konumu ve Parmenides'le kronolojik ilişkisi probleminin tartışmaya açılmasına imkân verdi. Ancak Reinhardt, sonraki tarihlere ait *Ksenophanes, Melissos ve Gorgias Üzerine* adlı anonim eseri, kaynak malzeme olarak fragmanlara ekleyerek, bu probleme yeni bir çözüm getirmeye de çalıştı. Zeller, Burnet ve Diels gibi modern felsefe tarihçileri, Ksenophanes'in öğretileri bağlamında bu eserin otantikliğinden şüphe duymuş ve bu yüzden de ondan faydalanmayı kati suretle reddetmişlerdi. Bu kitapçık, genel olarak, sonraki bir dönemin ürünü olarak görüldüğünden, hiç kimse içindeki materyalin doğrudan Ksenophanes'in şiirlerinden geldiğine inanmaya hazır değildi. Çok daha büyük ihtimalle, bu kitapçığın yazarı, Ksenophanes'in Tek Tanrı ve onun vasıflarıyla ilgili meşhur önermelerini alıp Parmenides'in Varlık mantığının belli bileşenleriyle birleştirmiş, böylelikle onları tam anlamıyla sistematik bir diyalektik biçime kavuşturmaya çalışmış gibi görünmekteydi. Ne var ki Reinhardt durumu oldukça farklı görüyordu. Reinhardt'a göre, bir rapsod olduğu iddia edilen, felsefi düşünceleri halkın seviyesine indirgemeye meraklı görünen ve felsefi özgünlükten epey yoksun olmasına karşın herkesten bir şeyler öğrenecek kadar zeki olan Ksenophanes'in, Parmenides'ten de epey fikir ödünç almış olması mümkündü. Dolayısıyla *Ksenophanes Üzerine* adlı kitapçıkta karşımıza çıkan ve başka bir yerden türetildiği eleştirmenler tarafından haklı olarak tespit edilmiş olan tuhaf karışımın, aslında bizzat Ksenophanes'e kadar geri gidiyor olması hiç de olmayacak bir şey değildi. Şayet bu görüş doğru olsaydı, sadece Ksenophanes'in şimdiye dek dayanmakta olduğumuz birkaç fragmanı değil, Eleacı modele göre oluşturulmuş bütün bir teolojik sistem elimizin altında

olurdu. Bu durumda, Ksenophanes'in Tanrı görüşü, Parmenides'in ὄν'unun teolojik bir maske altındaki halinden başka bir şey olmazdı; zira *Ksenophanes Üzerine* adlı kitapçıktaki teolojik argümanlar, Tek Tanrı'yı değil, sadece Tek Varlık'ı kanıtlamaktadır. Yine bu durumda Ksenophanes, Eleacılığın kurucusu olmak şöyle dursun, sadece bu okulun bir takipçisi olmuş olur ve üstelik özgün bir düşünür de sayılmazdı.

Bu görüş, Ksenophanes'in dinsel düşüncelerin sonraki gelişimi üzerindeki muazzam etkisini açıklayamaz. Ksenophanes'in böylesine büyük bir etkiye sahip olan yanı, şiirlerinden günümüze kalan fragmanlardan aşina olduğumuz düşüncelerinden ibarettir; bu düşüncelerde, *Ksenophanes Üzerine* adlı kitapçığın yazarı tarafından ona atfedilen kapsamlı teolojinin, fragmanların sezgisel mantığıyla son derece çarpıcı bir karşıtlık içinde olan diyalektik argümanların ve sistematik yapının etkisine hiç rastlamayız. Bu ayrıntılı ve kendi içinde tutarlı kitapçığın dayanmış olabileceği eser, ancak hacimli bir didaktik şiir olabilirdi; ne var ki, daha önce gördüğümüz gibi, böyle bir şiirin varlığını kanıtlamak neredeyse imkânsızdır. Ksenophanes *Doğa Üzerine* adlı bir eser yazmış olsa bile, bu teolojik diyalektiğin bu esere nasıl uyacağını tahayyül etmek güçtür. Eserin mantıksal biçiminin, doğrudan Parmenides'ten alındığı izlenimini vermediği kesindir. Ksenophanes'e atfedilen, Tanrı'nın niteliklerini belirlemeye çalışan sıfatlar listesi, muhakkak ki Parmenides'ten gelmektedir; ancak argümanlarda rastladığımız çıkarımların Platon ve Aristoteles'ten önceki yüzyıla ait olması pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bunları sonraki bazı yazarlara, belki de bizzat söz konusu kitapçığın yazarına atfetmemiz gerekir. Ayrıca Aristoteles'in açık ve net ifadeleri ışığında, meçhul yazarın otoritesine de o kadar önem vermemek icap eder. Şurası kesindir ki, Sokrates öncesi filozoflarla ilgili en değerli kaynağımız olmayı sürdürmekle birlikte, Aristoteles'in, kendi sisteminin sabit kategorileri dışında kendinden öncekilerin fikirlerini pek kavrayamadığını, son elli yılda her geçen gün daha açık bir şekilde anladığımız için, bu konudaki tanıklığı büyük ölçüde ağırlığını kaybetmiş durumdadır. Ancak burada hemen hemen yanlış anlaşılması mümkün olmayan olgularla muhatabız. Şimdi kısaca bunları inceleyelim.

Aristoteles'in naklettiğine göre, Parmenides Bir'i özü ya λόγος'u (logos) bakımından, Eleacı Melissos ise maddesi bakımından ele almaktadır; bu yüzden de Parmenides'e göre Bir sınırlı, Melissos'a göreyse sınırsızdır. Yine Aristoteles, Ksenophanes'in böyle bir problemden haberdar olmadığını ve mantıksal veya maddi Bir'i amaçlamayıp, sadece gökyüzünün bütününe bakarak Bir'in Tanrı olduğunu ifade ettiğini belirtir.[62] *Ksenophanes Üzerine* adlı kitapçığın yazarına

inanacak olursak, bu anlatımı yanlış addetmeliyiz, zira o Ksenophanes'e göre dünyanın ne sınırlı ne de sınırsız olduğunu söylemektedir. Şayet bu doğruysa, Aristoteles, Ksenophanes'i okumuş olamaz, çünkü okusaydı Ksenophanes'in mantıksal ve maddi Bir arasında bir ayrım yapamadığını, bu yüzden de onun sınırlı olup olmadığı konusunda hiçbir şey söylemediğini iddia etmezdi.[63] Ama aslında, bu kitapçığın yazarının Ksenophanes'ten tek satır okumamış olması çok daha muhtemeldir. Aksine, verilerini büyük ihtimalle Aristoteles'ten almış ve bunları yanlış anlamıştı. Bu güvenilir tanıktan, Ksenophanes'in, Bir'i, Sınırı Olan ya da Sınırı Olmayan şeklinde adlandırmadığını okumuş ve buradan şu saçma sonucu çıkarmıştı: Ksenophanes'e göre, Bir, ne sınırlı ne de sınırsızdır. Yani bahsi geçen yazar, Aristoteles'in salt olumsuz bir ifadesinden, akıl almaz bir pozitif dogma yaratmış ve bunu Ksenophanes'e mal etmiştir.[64] Bu yazara güvenemeyeceğimizi göstermek için bu yeter de artar bile. Onun Ksenophanes'e atfettiği, Bir için ileri sürülen bütün argümanların, aslında Tek Tanrı'ya değil Parmenides'in Tek Varlık'ına işaret ettiği, kuşkusuz doğrudur; ancak bu olgu, kitabın yazarının, Ksenophanes'in Tanrısını Parmenides'in ontolojisine eklemlemiş olduğundan başka bir şeyi göstermez.

Öte yandan bu yazarın, Ksenophanes'in Tanrı fikrine yönelik olarak bu Eleacı mantığı (*rationale*) nasıl geliştirmiş olabileceğini anlayabiliriz. Belli ki, Eleacılığın tam da Ksenophanes'in temsil ettiği şey olduğunu sanmıştır. Hepimiz gibi o da, okulda Ksenophanes'in Eleacılığın atası olduğunu öğrenmişti[65] ve buradan hareketle, Tek Tanrı teorisini, Eleacı Varlık mantığı açısından anlamaya çalışıyordu. Dolayısıyla, Parmenides'in ontolojisinin, başından itibaren Ksenophanes'in teolojisinde potansiyel olarak mevcut olmuş olması gerektiğini ileri sürmek için belli sebepleri vardı. Ancak gerçek şu ki, Ksenophanes'in Tanrısı, Parmenides'in Varlığının kılık değiştirmiş halinden ibarettir ve bunun ne tarihteki gerçek Ksenophanes'le bir ilgisi vardır ne de Parmenides'in felsefesine kaynaklık eder. "Teolojik bir sistemi olan, Eleacı Ksenophanes", hayal ürünü bir ucubedir, tamamen yapaydır ve bizzat Reinhardt'ın hayranlık verici bir şekilde gösterdiği gibi, hayalimizde canlandırdığımız şekliyle hiçbir zaman var olmamış bir dizi hoca-öğrenci ilişkisi yaratmaya yönelik doksografik bir girişimin ürünüdür. Ne var ki, Ksenophanes Eleacı felsefenin kurucusu olmaktan ne kadar uzaksa, onun sıradan bir hayranı olmaktan da o kadar uzaktır; hatta onu bu felsefeyi teolojik terimlerle ifade eden biri olarak bile göremeyiz. Burada Reinhardt'ın kendisi bile, bizzat reddetmiş olduğu, Ksenophanes'i Eleacı yapan görüşten yeterince kurtulamamıştır. Bu yüzden de onu, felsefi düşünceleri popülerleştiren bir eklektik haline getirmiştir ki, bu hipotez ancak

Gomperz'in onu bir rapsod olarak gösteren görüşü temelinde doğrulanabilir. Bu teorilerin her biri, bir diğeri kadar geçersizdir. Ksenophanes'in şiirlerinden günümüze kalan fragmanlar, bize bütünüyle farklı bir şey söyler. Bizim takip etmemiz gerekenler bunlardır. Üstelik Aristoteles ve Theophrastos gibi en saygın otoritelerin bildirdikleri de bunu doğrulamaktadır. Ksenophanes hiçbir zaman Parmenides türünden bir filozof olmadığı gibi, eklektik bir sahte-filozof hiç değildi.[66] Şiirlerinin de gösterdiği gibi Ksenophanes'in ilgilendiği birçok konu vardı. Zamanının felsefi tartışmalarına katıldığı kadarıyla (bunlar da Eleacı öğretileri değil, sadece İonya doğa felsefesini içine alıyordu) açık fikirli biriydi ve bütün fenomenlerin doğal sebeplerini bulmak için gözünü açmıştı. Ancak her şeyin ötesinde, felsefenin, eski dini rahatsız ediyor oluşundan son derece etkilenmişti ve onun yeni ve daha saf bir tanrısal doğa anlayışında ısrar etmesini sağlayan buydu. Sırf kendine özgü dindarlığı bile ona düşünce tarihinde bir yer ayırmak için yeterlidir. Bundan dolayı, Yunan felsefi düşüncesinin içinden doğan rasyonel teolojinin izini sürmeden, bir tarihsel şahsiyet olarak Ksenophanes'i hakikaten anlamamız mümkün değildir.

1 Krş. Diog. L. *prooem.* 13. Diogenes yaygın bir geleneği temsil eder. Nitekim aynı ayrım diğer antik yazarlarda da görülmektedir. Bkz. *yukarıda,* s. 30. Ksenophanes ve İtalya okulu hakkında bkz. a.y. 15.

2 Diog. L. ix. 18 (Ksenoph. A 1): γέγραφε δὲ ἐν ἔπεσι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ **(destan vezniyle yazdığı eserlerden başka, Hesiodos ve Homeros'a karşı, onların tanrılar üzerine söyledikleriyle alay eden elegeia ve iamblar yazdı. Ayrıca kendi şiirlerini kendisi okurdu).**

3 Diog. L. ix. 18 (Ksenoph. B 8).

4 Ath. xii. 526 A (Ksenoph. B 3).

5 Ath. *Epit.* ii. 54 E (Ksenoph. B 22).

6 Diogenes, L. ix. 22 (Ksenoph. A 18), Hesiodos, Ksenophanes, Empedokles ve Parmenides'i, düşüncelerini şiir şeklinde ifade eden filozoflar (διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ) olarak tanımlar. Ancak hepsinin aynı şiirsel formu, yani didaktik epiği kullandıkları anlamına gelmez bu. Apuleius, *Florida,* 20 (Ksenoph. A 21), bilhassa Empedokles'in didaktik epikleriyle Ksenophanes'in benimsediği şiirsel formu, yani satir veya silloi'yi karşı karşıya getirir: "canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos... Ksenokrates satiras" **(Empedokles şiirler, Platon diyaloglar... Ksenokrates satirler söyler).** Casaubon'un, *Ksenokrates'i Ksenophanes* diye düzeltmesi besbelli ki doğrudur. Diels'in, Rohde'nin *crates* tahminini kabul etmesinin sebebi, ikisinin de Ksenophanes'in Περὶ φύσεως (Doğa Üzerine) adlı bir epik şiirinin olduğuna inanmalarıdır, ancak filolojik olarak bu düzeltmenin doğru olma ihtimali çok düşüktür. σίλλοι[silloi] (*satirae*) formunda yazdıklarıyla meşhur olan filozof Ksenophanes'ti ve σίλλοι sözcüğünün *satirae* olarak tercüme edilmesi kesinlikle uygun bir tercihtir.

7 Diog. L. ix. 18 (krş. n. 2) Ksenophanes'in şiirleri arasında bir ayrım yapar: Heksametre ile yazılanlar (ἐν ἔπεσι), elegeia [ağıtlar] ve iamblar. Sonuncusu σίλλοι'ye aittir, ancak daktylos ve elegeia vezni ile yazılan şiirler de içermektedir. Diogenes'in kaynağı, Ksenophanes'in şiirleri arasında doğa üzerine bir epikten söz etmemiştir (bkz. n. 10, 11). Birçok modern araştırmacı bu eserin varlığına inanmaktadır. Ksenophanes'in büyük destanları arasında sadece Κολοφῶνος κτίσις'i (Kolofon'un Kuruluşu) ve iki bin dizelik τὸν εἰς Ἐλέαν τῆς Ἰταλίας ἀποικισμόν'u (İtalya'da Elea Yerleşmesi) sayar (ix. 20). Bu bilgi, İskenderiye okulundan bir kaynağa dayanmaktadır. Aynı paragrafta Sotion'un *Diadokhê*'si alıntılanmaktadır. Ancak Sotion'un nihai kaynağı, dizelerin tam sayısının gösterildiği, Kallimakhos döneminde hazırlanan bir katalog olmalıdır. Ksenophanes'ten önce yazmış olan Kolophonlu Mimnermos da, daha küçük bir şiirde kendi şehrinin κτίσις'ini (kuruluşunu) ele almıştı; bu eserden günümüze bir fragman kalmış bulunuyor (bkz. Mimn. frg. 12, Diehl).

8 Strabon xiv. 643 (Ksenoph. A 20): Ξενοφάνης ὁ φυσικὸς ὁ τοὺς Σίλλους ποιήσας διὰ ποιημάτων **(manzum sillos'lar [satirler] yazan doğa filozofu Ksenophanes)**. Eseri için Helenistik dönemin zengin gramatik literatürünü kullanmakta olan Strabon'un, burada Ksenophanes'in *silloi*'sinden ὁ φυσικός unvanıyla yakından ilişkili olarak bahsettiğine dikkat edin. διὰ ποιημάτων sözcükleri, Hesiodos, Ksenophanes ve Empedokles'ten bahsederken διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ ifadesini kullanan Diogenes'i (ix. 18) akla getirmektedir. Şurası açıktır ki, διὰ ποιημάτων sözcükleri sadece "şiir formunda" anlamına gelir ve hepsinin tam olarak aynı formu, yani didaktik epiği kullandığını göstermez. Strabon'un kaynağına göre Ksenophanes şiir formunda satirler yazmıştır. O, bu şiirleriyle tanınıyordu. "Diğer bütün filozof ve şairlerle karşılaştırdığında" Ksenophanes'in satirlerini beğenmeyen Proklos (*In Hes. op.* 284, Ksenoph. A 22), bu şiirleri onun felsefi ifadelerinin karakteristik formu olarak görür. *İlyada* için Scholia ABT ii. 212 (Ksenoph. A 23), σίλλος'un, Ksenophanes'in değil Homeros'un icadı olduğunu ileri sürer ve bu görüşünü kanıtlamak için *İlyada*'daki Thersites sahnesini alıntılar. Ne var ki burada σίλλος sözcüğü, Ksenophanes tarafından kullanılan edebi form anlamında değildir, sadece "iftira" anlamına gelir.

9 B 11, B 12, B 15, B 16'daki heksametreyle yazılmış dizelere ve heksametre ile iambik trimetre'nin kullanıldığı B 14'e bakın. Timon'un sillografik şiirleri H. Diels tarafından *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlin, 1901), s. 184 ve devamında toplandı. Timon'un Ksenophanes övgüsü için bkz. Diog. L. ix. 18.

10 Diels, B 23–41 fragmanlarını Περὶ φύσεως başlığı altında listelemektedir. Ayrıca bkz. K. Reinhardt, *Parmenides* (Bonn, 1916), s. 94 vd. Yakın zamanda K. Deichgraeber, Ksenophanes'e ait didaktik epik formunda Περὶ φύσεως adlı kayıp bir şiirin varlığını savunmuştur (*Rhein. Mus.* 87, 1938, s. 1-31).

11 Bkz. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4. baskı, s. 115. Simplikios'un (*In Arist. De caelo*, 522), Ksenophanes'in bu kitabını bulamamış olmasına çok fazla bel bağlamamak gerekmekle birlikte, bütün olarak Burnet'in argümanları geçerlidir. Onun zamanında Sokrates öncesi düşünürlerin kitaplarının çoğu kayıptı. Gramer uzmanları Malloslu Krates ve Pollux'un Ξενοφάνης ἐν τῷ περὶ φύσεως'tan yaptığı iki alıntı (Ksenoph. B 30, B 39), kozmolojik problemlerle ilgili bir şiirin varlığını ileri sürmektedir; ancak Empedokles'in *Doğa Üzerine* adlı epiğinin fragmanlarına göz atıldığında, Diels'in Περὶ φύσεως'a atfettiği birkaç dizenin farklı nitelikte olduğu ve aslında Ksenophanes tarafından yazılmış didaktik bir epiğin varlığını kanıtlamadığı görülmektedir. Proklos'a göre bunlar, Ksenophanes'in, şairler kadar filozofların (örneğin doğa filozofları) görüşlerine de hücum ettiği σίλλοι formuna

gayet iyi uymaktadır (bkz. n. 8). Περὶ φύσεως başlığı elbette ki, eski şiirleri sınıflandırmaya çalışan sonraki Helenistik gramer uzmanları tarafından eklenmişti. Ancak kendi devirlerinin terminolojisiyle uyumlu olarak bu eserlerin içeriklerini etik, siyaset, fizik vb. şeklinde etiketlerken ne kadar serbest davrandıklarını Plutarkhos'un *Solon*'unda(3) görebiliriz. Ona göre Solon'un düşüncesindeki temel vurgu etik ve siyaset üzerindedir. Doğayla ilgili görüşlerinde, Plutarkhos'a göre, hâlâ çok basit ve arkaiktir (ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἁπλοῦς ἐστι λίαν καὶ ἀρχαῖος). Bunun için Plutarkhos, Solon'un iki siyasal şiirinden iki tane ikiliğe yer verir (frg. 10, 1–2, ve frg. 11, Diehl) ve sanki aynı şiire aitmiş gibi bunları birleştirir. Besbelli ki, bunları, Solon'un doğayla ilgili görüşlerini çağdaşı Thales'le karşılaştıran ve Thales'in doğa hakkındaki görüşünün Solon'dan çok daha gelişmiş olduğu sonucuna varan doksografik bir kaynaktan almıştır. Solon, yıldırım ve gökgürültüsüyle ilgili ikiliklerden birinde konuşmaktadır. Bunlardan hiç değilse birini özgün bağlamında okuyabiliyoruz. Burada yıldırım ve gökgürültüsünün birbiri ardından gelişi, iktidarın tek bir adamın elinde yoğunlaşmasından tiranlığın doğmasıyla karşılaştırılıyor. Diğer ikilik de buna benzer, yani siyasal bir bağlama ait olmalıdır. Ancak bunu bilmeseydik, Plutarkhos'a güvenerek bunları Solon'un doğaya ilişkin problemler hakkındaki kayıp bir şiirine atfedebilirdik. Benzer bir şekilde, Diogenes (i. 116), Syroslu Pherekydes'in "doğa ve tanrılar hakkında yazan ilk düşünür" (πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν γράψαι) olduğunu söylemektedir, ancak bunu Pherekydes'in sahiden doğa filozofu olduğu şeklinde anlamamalıyız. Hesiodos ne kadar doğa filozofuysa o da ancak o kadar bir doğa filozofuydu, Hippolytos (*Phil.* c. 26: Diels, *Doxographi*, s. 574, 14) şöyle demektedir: Ἡσίοδος δὲ ὁ ποιητὴς καὶ αὐτὸς περὶ φύσεως... λέγει ἀκηκοέναι παρὰ Μουσῶν **(şair Hesiodos da, Müzler'den doğa hakkında [bir şeyler] duyduğunu söyler)**. Burnet'in, Ksenophanes'e ait olan ve tamamen bu sorunlarla ilgilenen kayıp bir *sillos*'un varlığıyla ilgili hipotezi, böyle bir şiirin Περὶ φύσεως başlığıyla anılmasını ve Ksenophanes'in sonraki doksograflar tarafından φυσικός (physikos) olarak sınıflandırılmasını açıklamakta yeterli görünüyor. Çok daha haklı sebeplerle, aynı şey Herakleitos'un da başına gelmiştir (bkz. *aşağıda*, s. 210). Daha güvenilir tanıklar, Ksenophanes'in teolojik bir zihniyete sahip olduğunu ifade etmekle birlikte, gerçek bir doğa filozofu olduğunu reddetmişlerdir (bkz. n. 12).

12 Aristoteles (*Metaf.* A 5, 986ᵇ18), Ksenophanes'i ilk tekçi (monist) filozof olarak tanımlar (ὁ πρῶτος ἑνίσας), ancak onun düşüncesinde bu "Tek" olanın doğası hakkında Parmenides veya Melissos'ta gördüğümüz türden herhangi bir mantıksal tanım bulunduğunu kabul etmez. Aristoteles, Ksenophanes'in bütün *ouranos*'a (görünür âleme) bakarak "Tek"ten bahsettiğini söyler ve onu "oldukça ilkel" bir düşünür olarak tanımlar. Theophrastos - Simplikios tarafından *Arist. Phys.* 22, 22'de (Ksenoph. A 31) alıntılanan *Phys. opin.*'de - Ksenophanes'ten tek bir ilkeye inanan bir düşünür olarak bahsetmesine karşın, tıpkı Aristoteles gibi, onun görüşlerinin doğa filozoflarının tarihi içinde sınıflandırılması gerektiğini düşünmez. Benzer bir tespit için bkz. Galenos, *In Hippocr. De nat. hom.* xv. 25 K. (Ksenoph. A 36). Bir Hippokrates yorumcusu olan Sabinus, her şeyin kökeninin toprak olduğu teorisini Ksenophanes'e atfetmiş, dolayısıyla onu Thales veya Anaksimenes ile aynı seviyeye yerleştirmişti. Buna karşılık Galenos haklı olarak, Theophrastos'un *Phys. opin*'de bundan hiç bahsetmediğini belirtmiştir. Bu δόξα (doksa), Ksenophanes B 27'deki, ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ **(her şey topraktan gelir ve her şey sonunda toprak olur)** ifadesine kadar gider ki, bunun doğa felsefesiyle hiçbir alakasının olmadığı kesindir.

13 T. Gomperz, *Greek Thinkers* (Londra, 1906), s. 155. Ksenophanes'in kendi şiirlerini oku-

duğundan bahsedilen (καὶ αὐτὸς ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ), ikinci dipnotta alıntılanan pasaja bkz.: Diog. L. ix. 18 (Ksenoph. A 1).

14 Bkz. Ksenoph. B 1.

15 Bu, Gomperz'in (a.y.) inandırıcı kılmaya çalıştığı, biraz cüretkâr bir Ksenophanes portresidir ama gramatikal temeli zayıftır. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ sözcükleri (bkz. n. 2), Homeros'un eserlerine değil, önceki γέγραφε δὲ ἐν ἔπεσι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους ifadesine karşıdır: "Heksametrik şiirler, elegeia ve iamblar yazdı, ama aynı zamanda bunları herkesin önünde okudu da". Bizzat ἐρραψῴδει ([şiir] okudu) sözcüğü bu alışılmadık performansa epey uygundur, ancak bu durum Ksenophanes'in kendi şiirlerini okuması için ille de Homeros'tan dizeler okuyan bir rapsod olması gerektiği anlamına gelmez. Solon'un agorada bizzat okuduğu Αὐτὸς κῆρυξ ηλθον **([Salamis'ten] gelen bir elçiyim ben...)** şiiri için bkz. Plutarkhos, *Vit. Solon.* 8.

16 Platon (*Ion* 536 d), rapsod Ion'u Ὁμήρου δεινὸς ἐπαινέτης **(Homeros'u öven)** diye anar; ayrıca bkz. 542 b. Ion burada Homeros'u çok iyi bilen (ama başka bir şey bilmeyen) ve bütün bilgeliğin kaynağı olarak Homeros'u gösteren bir uzman kimliğiyle temsil edilmektedir.

17 Plat. *Devlet* 606 e. Herodianos, Περὶ διχρόνων (Uzun Okunan Ünlüler Üzerine), s. 296, 6 (Cr. *An. Ox.* iii, Ksenoph. B 10).

18 Klem. Alex. *Strom.* v. 109 (Ksenoph. B 23).

19 Sekstos, *Adv. math.* vii. 49. 110. Plut. *De aud. poet.* 2, s. 17 E (Ksenoph. B 34).

20 Sonraki Yunan doksografları ve bilhassa şüpheci okul, bu sözcükleri agnostisizm anlamında yorumladı. Bkz. Sekstos, *Adv. math.* vii. 48; burada Ksenophanes'i οἱ ἀνελόντες τὸ κριτήριον'un **([Hakikatin bilinebileceği bir] ölçütü inkâr edenler, kabul etmeyenler)** ilki olarak gösterir. Ancak Ksenophanes'in belirsizlikleri nedeniyle fikirlerini dile getirmekten geri kalmadığı açıktır. *Antik Tıp Üzerine* adlı kitabın Hippokratik yazarının, önsözde benzer bir görüşü ifade ettiğini görüyoruz (c. 1); ancak burada tıbbın üstünlüğünün doğrulanabilir tecrübeye dayanmasından kaynaklandığı söylenmekte, buna karşılık doğa felsefesi hiçbir zaman olgularla doğrulanamayacağı gerekçesiyle reddedilmektedir.

21 Cicero araştırmayı (*De nat. deor.* ii. 1) aşağıdaki başlıklara ayırmaktadır: (1) *esse deos* (tanrılar vardır), (2) *quales sint* ([tanrıların] nitelikleri), (3) *mundum ab his administrari* (evreni onlar yönetmektedir), (4) *consulere eos rebus humanis* **(insanların yapıp ettiklerini kontrol ederler)**. Burada *quales sint,* tanrıların gerçek formu veya şekli problemine işaret etmektedir; bkz. *De nat. deor.* ii, c. 17.

22 Bkz. Cic. *De nat. deor.* ii, c. 17 vd.

23 Bu konuda doğrudan fragmanları (özellikle Tanrı'nın δέμας'ının(beden) ölümlü insanlarınkine benzemediğinin dile getiren B 23) takip ediyorum. Aristoteles'e atfedilen *De Ksenophane Melisso Gorgia* (Ksenophanes'e, Melissos'a, Gorgias'a Dair) (977ᵇ1 = Ksenoph. A 28 [7]) adlı esere göre, Ksenophanes Tanrı'nın küre şeklinde olduğunu düşünüyordu. Ancak bu, belli ki, fragman B 23'ün, Varlık dediği şeyi εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ **(yusyuvarlak bir küre gibi)** diye niteleyen Parmenides'in (B 8, 43) etkisi altında yapılmış sonraki bir yorumundan kaynaklanmaktaydı. Bu, bahsi geçen eserde Ksenophanes'in Parmenides'e göre yorumlandığı tek örnek değildir. *De Ksenophane Melisso Gorgia*'nın Ksenophanes'in öğretisi konusunda çizdiği tablonun gerçeğe uygunluğu problemi için bkz. s. 82.

24 Bkz. Ksenoph. B 23, 1.

25 Bkz. *yukarıda* s. 51.

26 Ksenoph. B 24.

27 Ksenophanes (B 1, 13–14) insanlara bu şiirde tarif ettiği ideal şölende "tanrıyı" ilahilerle övmelerini tavsiye eder ve "uygun hikâyeler ve saf sözlerle" diye ekleyerek bunu nasıl yapacaklarını tanımlar. Bununla neyi kastettiği 21-24. dizelerde gösterilmektedir. Burada, Homeros ve Hesiodos'un, Titanlar, Devler ve Kentauroslar arasındaki savaşları anlatan efsanelerine ve bunlarda ima edilen tanrı anlayışına itiraz eder. Bu yeni ve arındırılmış Tanrı anlayışının, ibadet şekli üzerinde belli pratik etkileri olmuştur ve şiirinin son dizesinde istediği şey de budur: θεῶν <δὲ> προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθάν **(tanrılara her zaman hürmet etmek iyidir)**. Bu προμηθείη θεῶν **(tanrılara hürmet)**, onları yüceltmenin doğru yoludur. Tanrıları yüceltmek, Yunan dininin özünü oluşturduğundan, onun fikirlerinin bu şekilde uygulanışı, din tarihçileri açısından büyük öneme sahiptir.

28 Ksenoph. B 26.

29 Örneğin bkz. Hom. *İlyada* ii. 17, 786; iii. 129; v. 353; viii. 42, 392, 399; xxiv. 340 vd.; *Od.* i. 96 vd.

30 Ksenoph. B 25.

31 Arist. *Metaf.* λ 7, 1072^{b}3.

32 Aiskh. *Suppl.* 96–103 (Murray). Wilamowitz ve Murray ile birlikte, Codex Mediceus'taki bozuk τὰν ἄποινον δαιμονίων **(çünkü karşılık beklemeden halleder tanrılar her şeyi)** pasajını, belirleyici bir kavram olan ἄπονον'u (zahmetsizce) koyarak düzelten Wellauer'in metin tamirini kabul ediyorum. Gerek vezin gerekse mantıksal sebepler açısından zorunludur bu. πᾶν... δαιμονίων **(zahmetsizce halleder tanrılar her şeyi)** ifadesinden ise, Wilamowitz gibi ὧν δαίμονες δρῶσι'yı **(tanrıların yaptıkları şeyler)** değil, "her bir ilahi gücü" anlıyorum. ἄπονος **(zahmetsiz, çabasız)** kelimesiyle nitelenen, Tanrı'nın eylemi değil, bizzat Tanrı'dır. τὰ δαιμόνια'nın Aiskhylos'un zamanında henüz bu anlama gelmediği yönündeki itiraz bana inandırıcı gelmiyor. Sonraki dizede, φρόνημα **(düşünce, irade)**, ἐξέπραξεν'in **(gerçekleştirir, hayata geçirir)** nesnesidir, Wilamowitz'in anladığı gibi öznesi değil. Yükseklere taht kuran, düşünce değil, Tanrı'dır. ἥμενον ἄνω **(yükseklere taht kurmuş)** sözcüklerinin vezin sebebiyle değiştirilmesi gerekip gerekmediği meselesi burada ihmal edilebilir.

33 Arist. *Metaf.* A 5, 986^{b}18 vd. (Ksenoph. A 30).

34 Hom. *İlyada* viii. 18–27. *De Ksenophane Melisso Gorgia*'nın yazarı (977^{a}23, Ksenoph. A 28), Ksenophanes'i şöyle konuşturur: "Şayet Tanrı her şeyden güçlüyse, tek olmalıdır; iki veya daha fazla olsaydı, en güçlü ve en iyi olmazdı; çünkü bu durumda her biri tanrı olduğundan, aynı şekilde 'en güçlü' olurdu." Ancak elimizdeki fragmanlarda böyle bir argüman bulunmamaktadır; tersine, tek Tanrı'nın, tanrıların ve insanların en güçlüsü olduğunu ileri süren fragman B 23, bununla açık bir çelişki içindedir. Bu, Homeros'tan alıntılanan pasajda olduğu üzere, en yüksek Tanrı ile diğer tanrılar arasında bir ilişkiyi ima etmektedir. Homeros'ta Zeus'un gücünden yüceltilerek bahsedilmesi, Aristoteles'i etkilemiş olduğu gibi, pekâlâ Ksenophanes'in düşüncesini de belirlemiş olabilir (bkz. n. 35).

35 Arist. *De mot. an.* 4, 700^{a}1.

36 Hom. *İlyada* i. 528–30.

37 Ksenoph. B 25. κραδαίνει (sarsar, titretir), *ouranos*'un dairesel hareketine değil göklerin sarsılmasına işaret eder. Bu, Zeus'un Homeros'taki tavsifini (*İlyada* i. 530) akla getiren, Tanrısal gücün bir işaretidir: μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον (tir tir titretti koca Olympos'u) Ancak bu kez Olympos'un yerini evren (πάντα) almıştır.

38 Ksenoph. B 11, B 12.

39 A.e. B 14.

40 Tanrıların doğmuş oldukları ve bu yüzden ölümsüz olamayacakları şeklinde ifade edilen, teogonik fikre yönelik aynı eleştiri şurada karşımıza çıkmaktadır: Epikharmos B 1. Bkz. bölüm iv, s. 55.

41 Klem. Alex. *Strom.* v. 110 (Ksenoph. B 15).

42 Klem. Alex. a.g.e. vii. 22 (Ksenoph. B 16).

43 Goethe, *Gott, Gemüt und Welt*, vv. 23–4 (Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, iv, s. 4).

44 Bkz. Aug. *Civ. Dei* viii, özellikle 11.

45 Yeni felsefi Tanrı, Yunanların eski tanrıları gibi *polis*'le değil, doğayla ve evrenle ilişkilidir.

46 Ksenoph. B 2, 11–22. Bu şiirde kendi σοφίη'sini (bilgelik) *polis*'teki εὐνομίη'nin (yasayla sağlanan düzen) temeli olarak över ve onu Olimpiyat oyunlarındaki galiplerin *aretê*'siyle (erdem, olumlu nitelikler) karşılaştırır. Bu kişiler, insanlar tarafından gereğinden fazla övülmüşlerdir, çünkü ortak iyiye hiçbir katkı sunamazlar. Burada Ksenophanes, yeni felsefi dinini, en iyi toplumsal düzene dair yeni bir rasyonel kavrayış olarak sunar. Bkz. *Paideia*, i^2, s. 173.

47 Bkz. Friedrich Solmsen, *Plato's Theology* (Ithaca, N.Y., 1942), s. 163 ve 168 vd.

48 Ksenoph. B 26, 2: οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ **(Yakışmaz ona yer değiştirmek, bir yerden bir başka yere gitmek).**

49 Max Pohlenz (*Göttinger Gel. Nachr.*, 1933, s. 53 vd.), bu kavramın gelişimi hakkında bir inceleme sunmaktadır. Ne var ki, metnin bundan sonraki kısmında ele alınan θεοπρεπές (Tanrı'ya, Tanrı'nın şanına yakışır ve uygun olan) nitelemesi, bu incelemeye dâhil edilmemiştir.

50 Yunan retorik ve şiir teorisinde τὸ πρέπον (uygun, yerinde) kavramı hakkında bkz. J. Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi* (Leipzig, 1912), s. 28, 31, 35, 78. Yunan tıbbı üzerindeki etkisi hakkında bkz. W. Jaeger, *Diokles von Karystos* (Berlin, 1938), s. 47–50. ἁρμόττον (münasip, yerinde) sözcüğü πρέπον ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.

51 Euripides'in *Herakles*'inin 1345. dizesine bakın, δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός **(Tanrı gerçekten Tanrı ise, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz)**. Şayet Tanrı "gerçekten Tanrı" ise; yani doğası, doğru Tanrı fikriyle eşleşiyorsa. Bu düşünce, Tanrı'nın hiçbir şeye muhtaç olmamasını gerektirir. ὀρθῶς θεός (gerçekten Tanrı, Tanrı olmaya layık) olan bir θεός (Tanrı) kavramının arkasında, Tanrı'ya ilişkin kanaatlerimizin Tanrı'ya layık olan şeyle uyumlu olması gerektiği düşüncesi vardır. Euripides'in rasyonalizmi, Ksenophanes'i sevmesini sağlamıştır. *Autolykos*'un ilk versiyonunda, atletlerinki gibi güçlü bir vücuda sahip olmanın faydasızlığına yönelik eleştirileri (bkz. Ath. x. 413 c, Ksenoph. C 2), bunu gösteren apaçık taklitlerdir. Diels'in gözlemlediği gibi, *Herakles*'teki bütün bir pasajın Ksenophanes'ten alındığı anlaşılmaktadır. Burada tanrıların zina yapması veya birbirleri üzerinde egemenlik kurmaları eleştirilmektedir ve bu Ksenophanes'te rastladığımız bir fikirdir: B 11, B 12, A 32. Günümüze kalan fragmanlarda Tanrı'nın hiçbir şeye muhtaç olmadığı fikrine rastlamasak bile, bu fikrin Ksenophanes'in düşüncesinde kökleri olduğu açıktır.

52 Platon (*Devlet* 378 c vd.), şairlerin tanrıları tasvir etme şeklini eleştirir ve ideal devletinde muhafızların eğitimi için τύποι θεολογίας* kurar. Şayet Platon'un devletine kabul edilmek istiyorlarsa, şairlerin bu kurallara uymaları gerekmektedir. Platon'un sözleri, tanrılar ve devler arası düşmanlık ve savaşlardan bahseden Ksenophanes'in görüşlerini andırmaktadır.

* Tanrılara dair düşüncelerin, bilgilerin nasıl öğretileceğine dair genel bir yaklaşım ya da sistem.

Krş. Ksenoph. B 1, 21–4, B 11, ve B 12.

53 Stoacı Lucilius Balbus'un sözleri (Cic. *De nat. dear.* ii. 28, 70), harfiyen, Platon'un *Devlet*'inde Ksenophanes'ten alıntılanan pasaja (bkz. n. 52) gönderme yapar. Cicero'nun Stoacı kaynağının (Poseidonios?) aklında, bu satırları yazarken, hiç şüphe yok ki hem Ksenophanes hem de Platon vardır.

54 Bkz. *yukarıda* s. 29.

55 Aug. *Civ. Dei* vi. 5 (i, s. 253, Dombart).

56 θεοπρεπές **(Tanrı'ya uygun)** ve ἱεροπρεπές **(kutsal olmaya uygun, layık)** kavramları ayrı bir tarihsel incelemeyi hak etmektedir.

57 Örneğin Homeros hakkında πάντα γὰρ ἠσέβησεν εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν **(şayet alegori yapmıyorsa tamamıyla inançsız)** diyen Pseudo Herakleitos'a bakın: *Quaestiones Homericae* (ed. Societatis Philologae Bonnensis Sodales), c. 1.

58 *De sublimitate* [Yücelik Üzerine] (Anonim, c. ix. 7), alegorik olarak yorumlanmadığı takdirde Homeros'taki belli pasajların tanrıları tam anlamıyla dine saygısız bir yaklaşımla sunduğuna işaret etmektedir (ayrıca bkz. Dion. Hal. *Dem.* c. 8, s. 144, 1–7, Usener-Radermacher). 9. kısımda, *İlyada*'da tanrısallığın daha uygun bir tasvirini bulduğu pasajları, "Yahudilerin kanun yapıcısı" Musa'nın Yaradılış kozmogonisindeki sözleriyle karşılaştırır. Yazarın Yaradılış bölümünü alıntıladığı kaynak *Septuagint* değil, kendisinden daha önce yücelik konusunu ele alan Caleacteli retorikçi Caecilius'tur (Suidas'ta, "benimsediği din açısından bir Yahudi", yani bir mühtedi olarak anılır. Ayrıca Yahudi yazarlar Josephus, *Ant. Jud.* i, 3, 15 (s. 7, 4 vd. Niese ed. maior) ve Philo'ya (*De aet. mundi* 5, s. 6, Cumont) bakın.

59 Bkz. n. 33.

60 Aristoteles'in, Ksenophanes'in sadece οὐρανός'a bakarak algıladığı "Teklik" ilkesinin sezgisel ve biraz muğlâk karakterine dair söyledikleri (bkz. n. 33), Ksenophanes ile Parmenides arasındaki ilişki hakkında bu tip bir tarihsel yorumu desteklemiş olmalıdır. Önce görsel sayılabilecek bir sezgi ortaya çıktı, mantıksal kavram ancak ondan sonra geldi. Hegel, din felsefesinde benzer bir şekilde *Stufe der Vorstellung* [Düşünce Düzeyi] ile *Stufe des Begriffs* [Kavram Düzeyi] arasında bir ayrım yapmıştır.

61 Karl Reinhardt, *Parmenides* (Bonn, 1916).

62 Bkz. n. 33.

63 Ps. Arist. *De Ksenophane Melisso Gorgia* 977^{b}2 vd.

64 Aristoteles (*Metaf.* A 5, 986^{b}18 vd.), Ksenophanes'in, kendi Tanrısının sınırı olduğunu da olmadığını da söylemediğini ifade eder ve onu epey ilkel olmakla suçlar. Bu ifade, doksografik edebiyatın bir parçası haline gelmiştir ki bunun en açık kanıtı Theophrastos'un *Phys. opin.*'inden (bkz. Ksenoph. A 31) alıntı yapan Simplikios'ta görülebilir (*Phys.* 22, 22 vd.): καὶ ουτε πεπερασμένον ουτε ἄπειρον [τὸ ὄν]... Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον... ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος. Yani Theophrastos'a göre, Ksenophanes temel ilkesini sınırı olan bir şey olarak da düşünmemiştir, sınırı olmayan bir şey olarak da. Başka bir deyişle Theophrastos, doksografik eserinde oldukça sık bir şekilde yaptığı gibi, üstadı Aristoteles'in *Metafizik*'te söylemiş olduklarını basit bir şekilde tekrar etmiştir. Ancak Simplikios, Theophrastos'un sözlerinin *De Ksenophane Melisso Gorgia*'nın yazarında görüldüğü gibi nasıl kolaylıkla yanlış anlaşılabileceğini gösterir. Nitekim Theophrastos'tan alıntı yaptıktan sonra Simplikios başka bir kaynağa döner (3 vd.); bu kaynak, takip eden paragraflarda (3-7) listelediği Tanrı'nın vasıflarının sıralamasından da belli olduğu gibi, bariz bir şekilde *De Ksenophane Melisso Gorgia*'nın yazarıdır. Yazara göre Ksenophanes'in Tanrısına atfettiği va-

sıflardan biri, sınırlı da sınırsız da olmamaktır. Simplikios, Theophrastos'ta bulduğu ifadeyi alıntıladıktan hemen sonra bundan bahseder; besbelli ki bahsi geçen iki aktarımın birbirine uymadığını fark etmemiş, bunun yerine Theophrastos'u *De Ksenophane Melisso Gorgia*'nın yazarının anladığı gibi –yani tamamen yanlış– anlamıştır. Theophrastos'un gerçekte söylediği, Aristoteles'in *Metafizik*'te söylediğinin tıpatıp aynıdır.

65 Bu *diadokhé* (silsile), öncelikle Platon'un *Sophist*'inde, Elealı yabancının, çeşitli düşünce okullarının üç, iki veya tek Varlık'ı savunduğunu söylediği bölümde (242 c–d) bulunabilir. Söylediğine göre, Ksenophanes'le, hatta "ondan bile önce" (belli ki Homeros'u veya Miletos okulunu kastetmektedir) başlayan Elea okulu, bütün varlıkların birliğini kabul etmiştir. Elbette ki bu şakacı ve yarı ironik bir konuşma şeklidir. Sonraki adım Aristoteles tarafından atılmıştır (*Metaf.* A 5, 986^{b}18 vd.). Burada Platon'un kombinasyonunun tarihsel olgu olarak kabul edildiğini görüyoruz. Parmenides, Ksenophanes'in öğrencisi olmuştur; bu konuda "böyle derler", çünkü Ksenophanes Varlık'ın birliğini vurgulayan ilk düşünürdür (ὁ πρῶτος ἑνίσας). Ancak Aristoteles bile iki düşünürün kafasında aynı şeyin olmadığını kabul eder ve ikisi arasında bir hoca-öğrenci ilişkisi kurmanın olgusal temelinin gerçekte çok zayıf olduğunu söyler. Ne var ki, Theophrastos'un ve sonraki antik doksografların kutsal kitabı olan Aristoteles'in *Metafizik*'inin birinci kitabında dile getirildikten sonra, *diadokhé* felsefe tarihiyle ilgili bütün ders kitaplarında yerleşik bir olgu olarak kabul edilmiştir.

66 Bkz. n. 11 ve 12.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Orpheus'a Atfedilen Teogoniler

İlk düşünürleri incelerken kendisinden deha kıvılcımları çıkartmaya devam edebildiğimiz öğretinin taşlaşmış kalıntıları azaldığı nispette, bu dehanın Yunan felsefî düşüncesinin doğduğu yer olan Asya kıyılarından Yunan medeniyetinin uzak batı sınırlarına kadar nasıl yayıldığını bize gösteren Ksenophanes gibi bir ismin değeri de artar. Ksenophanes, hiçbir suretle, kendi döneminde yükselen felsefenin etkilediği tek Yunan şairi değildir. Örneğin, ilk edebi komedya yazarı olan ve Sirakuza tiranı Hieron'un sarayında ikamet eden Sicilyalı Epikharmos'un bir oyunundan, şeylerin kökeni hakkında zekâ dolu atışmalar içeren bir pasaj kalmıştır. Karakterlerinden biri, bizzat nihai başlangıç olan Kaos'tan, meydana gelmiş bir şey olarak bahsettiği için, Hesiodos'un *Teogoni*'sini eleştirmektedir.[1] Belli ki, oyun yazarı, doğa filozofları tarafından geliştirilen, bir başlangıcı olmayan ilk ilke anlayışına aşinadır. Epikharmos ayrıca bu anlayışın devrin dinsel düşüncesini sürüklemiş olduğu şüphe girdabına da tanıklık etmektedir. Oyuncuların akıcı konuşmalarını sergileyebilmelerine fırsat verecek şekilde, bütün problemin binlerce dinleyici önünde ortaya atıldığını düşündüğümüzde, şunu açıkça görürüz ki, felsefenin doğurduğu entelektüel tartışma toplumun git gide daha geniş kesimleri üzerinde sarsıcı bir etkide bulunmaya başlamıştır.

Yine de, tam da Epikharmos'taki bu tartışmanın gösterdiği üzere, eski teogonik düşünme biçimi hiçbir suretle ortadan kalkmış değildir. Teogoni, Hesiodos'ta karşımıza çıkan en eski formu içinde bile tipik bir ara-üründür; daha anlayışlı hâle gelmiş olan bir dinsel tutumun bir kolu niteliğindedir ve yeni felsefî ruhla da ilişkisiz değildir. Dolayısıyla teogoninin, altıncı yüzyıl boyunca felsefenin hızlanan gelişimiyle paralel olarak, Hesiodos'un şiirsel formunu taşımaya devam eden gösterişli bir teogonik eserler dizisi içinde geliştiğini görmek o kadar da şaşırtıcı değildir. Bizzat bu ilişkinin bu kadar yakın oluşu, bu iki entelektüel tutumun, dinin ortak toprağına uzanan tek bir kökün kardeş dalları olduğunu göstermektedir. Teogonilerde dinsel ilgi, doğrudan, bu ilk dönemlerdeki bütün felsefî düşüncenin kendisinden doğduğu probleme, yani kozmogoni problemine odaklanmıştır. Buna karşılık felsefe, teogoniyle yakın

ilişkisini, kendi kozmogonik keşiflerine doğrudan teolojik önem atfederek açığa vurur. Dolayısıyla felsefi Tanrı anlayışının, teogonik düşünce üzerindeki karşı etkileri güçlendirmesi yönünden, eski mitsel teoloji için verimli olması da kaçınılmazdır. Nitekim dinsel düşünce, ilkelerinin yıkılması şöyle dursun, bu uyarıcı unsurdan, son derece büyük öneme sahip bazı yeni dürtüler kazanır; zira dolaylı olarak felsefeye bağımlı hale gelmesine karşın, konumunun avantajlarından her yönüyle faydalanarak, kendisini felsefi bir natüralizmin en güçlü saldırılarından koruyabilecek duruma gelmiştir. Bu avantaj, filozofların kendi ürettikleri rasyonel kavramlarla iş görmelerine mukabil, teolojinin her zaman halkın bilincine derinden kök salmış olan canlı bir dinî düşünceler dünyasının imge ve sembolleriyle iş görmesinden ileri gelir. Felsefe bile, en çetrefilli muammalarla karşı karşıya geldiğinde böyle bir sembolizme çekilmek durumundadır. Ksenophanes, insanların en bilgesinin bile, Tanrı ve evrenle ilgili hakikati keşfedip keşfedemediğini bilemeyeceğine işaret etmiştir.[2] Hekim ve tabiat araştırmacısı Alkmaion, eserinin başlangıç kısmındaki önemli bir pasajda aynı inancı ifade eder;[3] onun halefi olan, Hippokrates'e atfedilen metinler derlemesi içinde günümüze ulaşan *Antik Tıp Üzerine* adlı kitapçığın yazarı da bu fikre tüm kalbiyle katılır.[4] Mitsel teolojinin savunucuları, burada kendi inançlarının bir doğrulanmasını görüp ondan faydalanmasınlar da ne yapsınlar? Filozoflar kendi Tanrı anlayışlarının yüceliği üzerinde daha yüksek sesle ısrar ettikçe, eski çoktanrıcılık fikrini kabul eden herkes, bu felsefi Tanrı'nın belirsizliğinde ve anlaşılmazlığında temel bir zayıflık görmek durumunda kalacak ve tanrılarını belirgin biçimler ve isimlerle donatmak üzere, tevarüs ettiği Yunan geleneğine daha kolaylıkla başvuracaktır.[5]

Altıncı yüzyıldaki teogonik literatüre ilişkin özel değerlendirmemize başlarken ifade ettiğimiz bu olgulardan hareketle, Yunan felsefesi tarihiyle ilgili eski anlatımların, Aristoteles'i takip etmek suretiyle, Orpheus'a atfedilen sistemleri Hesiodos'la birlikte en başa yerleştirerek ve bunları felsefi ruhun ilkel bir safhası sayarak, kaçınılmaz biçimde yanlışa düştüklerini görebiliriz.[6] Diels, bunlardan günümüze kalan metinleri, Sokrates öncesi fragmanlar derlemesinin en sonuna bir ek olarak yerleştirerek, bu problemle yüzleşmekten kaçınmıştır. Bu klasik eserin son editörü ise, söz konusu metinleri en başa yerleştirmiştir. Böylece yeniden serüvenlerinin başlangıç noktasına dönmüş durumdadırlar.[7] Hâlbuki gerçek şudur ki, teogonik yazarlar, ancak kendi dönemlerindeki filozoflarla karşılıklı yakın ilişkileri ışığında anlaşılabilirler; zira entelektüel tip olarak ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, ortak teolojik düşünce bağıyla birleşmişlerdir. Bu olguyu bilhassa açıklığa kavuşturmamız gerekiyor.

Bunu göz ardı etmek, felsefenin en başından beri önemli bir rol oynadığı, dinsel düşüncenin gelişimindeki organik ilişkileri karanlıkta bırakmak demektir.

Son zamanlardaki dinler tarihi araştırmaları, daha önce belirttiğimiz gibi, altıncı yüzyıl teogonilerinde, Orpheusçuluk olarak adlandırdığımız büyük dinsel gelişimin bir kolunu görmektedir. Genel anlamda, Yunanistan için altıncı yüzyıl, önceki natüralizm dalgasının bastırmakla tehdit ettiği dinsel yaşamda bir canlanma anlamına geliyordu. Resmî *polis*-tanrıları kültüne bağlılık, her zaman için, sadece görünüşte kalan bir inanç haline gelme riski taşıyordu. Bunlar büyük ölçüde kültürlü bir asiller tabakasının denetimi altındaydı. Bahsi geçen dönem, bireyin çok daha büyük bir hareket özgürlüğünden faydalanmaya başladığı bir dönemdi; gerek sanatta gerekse şiirde eski formlar katılıklarını yitiriyorlardı ve doğallık, yaşamın idaresinde olduğu kadar gerçekliğin resmedilmesinde de en yüksek standart haline geliyordu.[8] Ne var ki, o sıralarda Yunanistan genelinde başlangıç aşamasında olup altıncı yüzyıl boyunca zirveye ulaşacak olan yaygın sınıf mücadelelerinden kaynaklanan toplumsal kargaşanın seyri içinde, alt sınıfların sosyal ve siyasal yükselişi, kendi dinsel anlayışlarının yüksek entelektüel yaşama nüfuz etmesini beraberinde getirdi, dolayısıyla da belirleyici değişimlerin önünü açtı. Dionysos kültüne duyulan saygının zirveye ulaşması bu devrimin habercisiydi. Homeros destanları döneminde bile, bu kült pek de ciddiye alınmaya değer bulunmamıştı; hâlbuki şimdi ovalardan şehirlere yayılmaya başlıyor, çok kısa zaman içinde buralardaki umuma açık şenliklerde ve dinsel törenlerde kendine yer buluyordu. Pentheus ve Lykurgos mitlerinden açıkça anlaşıldığı üzere, başlangıçta, Dionysos kültünün sefih karakteri oldukça uygunsuz görülmüş, bütün şehir düzenine yönelik bir hakaret olarak değerlendirilmişti. Ne var ki altıncı yüzyılda, genellikle siyasal sebeplerle, yeni iktidara gelen sosyal tabakaların temsilcileri olan tiranların desteğini kazandı. Bu değişimi, tiran Kleisthenes devrinde, bizzat şehrin kahramanı olan Sikyonlu Adrastos kültünün yerine Dionysos kültünün geçirilmesinde; Periandros döneminde Korinthos'ta ve Peisistratidae* döneminde Atina'da Dionysos onuruna düzenlenen şenliklerin muazzam derecede rağbet görmesinde görebiliriz. Dionysos için yazılmış ilahiler [dithyrambos] ve Atina tragedyası ile komedyası, kökenlerini bu şenliklere borçludurlar.[9]

Dionysos kültünün yükselişiyle, büyük ölçüde aynı siyasal güçler tarafından desteklenen bölgesel nitelikteki kadim gizem dinlerinin yeniden canlan-

* M.Ö. altıncı yüzyılın ikinci yarısında Atina'da hüküm süren üç tiran (Peisistratos ve oğulları Hipparkhos ile Hippias).

ması ele ele gidiyordu. Peisistratos'un yeni Telesterion'u* Eleusis'te inşa ettirdiğini biliyoruz. Ayrıca gizem dinleri başka yerlerde de yükselişteydi ki, söz konusu hareketin ilham verdiği yeni manevi coşkunun kesin bir işaretiydi bu. Orpheusçular tarafından düzenlenen - ve tek bir bölgeyle sınırlı olmayan - orjilerde, mitsel bir kimliğe sahip Orpheus tarafından başlatıldıkları kabul edilmekle birlikte daha önce hiç izine rastlamadığımız bir tür dinsel ayinle (τελεταί) karşılaşıyoruz. Platon'un ironik bir şekilde işaret ettiği gibi, insanın işlediği günahlardan arınması için koyulan kurallar, gezgin dilenci-peygamberler ve diğer din mensupları tarafından, gerek ağızdan ağıza gerekse bir yığın dinî kitapçık aracılığıyla duyuruluyordu.[10] Bazı riyazet kurallarını Orpheusçulukla ilişkilendirenler de onlardı. Etten uzak durma ve tamamen bitkisel gıdalarla beslenme taleplerinin yanında, gündelik yaşamda adaletten ayrılmamak emrediliyordu.[11] Dolayısıyla Orpheusçuluk belirli bir βίος [bios] veya yaşam biçimi halini aldı; ancak aynı zamanda kurban, kefaret ve kötü ruhları kovma ayinleri de içeriyordu ki, bunlar belli düzeyde bir eğitim ve dolayısıyla da bu ayinlerin icrasında uzmanlaşmış profesyonel bir sınıf gerektiriyordu.[12]

Modern dinler tarihi araştırmacıları, bu Orpheusçu din anlayışının detaylarını çözümlemede ve onun felsefe üzerindeki etkisini göstermede epey mesafe kaydetmiş durumdadır. Orpheusçuluğun etkisini savunan teorinin fanatik bir taraftarı olduğu şüphe götürmeyen Macchioro'ya göre, Herakleitos ve Platon'un öğretilerinin kökeni büyük ölçüde bu dinî akımdı.[13] Birçok kişi, Orpheusçulukta, sanki vücuda giren bir yabancı madde gibi Yunan ruhunun organik gelişimine dışarıdan usul usul sokulan Doğu tipi bir din gördü. Problemi daha da karmaşık hale getiren bir olgu da şuydu: Antik Çağ'ın daha sonraki dönemlerinde Orpheus ismi o kadar genel ve kapsayıcı bir sembol haline geldi ki, mistik edebiyat ve mistik orji alanında her şey git gide ona mal edilir oldu. Yunanistan'da çeşitli yerlerde rastlanan hemen hemen bütün inisiyasyon ayinleri, tarif etmiş olduğumuz diğer ayinlere hiç benzemedikleri durumlarda bile, Orpheus'un başlatmış olduğu ayinler arasında görülmeye başladı. Altıncı yüzyıl boyunca Orpheusçuluğun durumunu hakkıyla belirlemeyi ümit ediyorsak, bu tür yanılgılardan sakınmamız gerekir. Genel anlamda, bu konudaki en güvenilir kanıtlarımız beşinci ve dördüncü yüzyılda yaşamış yazarlardan gelmektedir, ancak onların verdiği bilgiler de son derece kıttır.[14] Orpheus'a atfedilen ilahiler bile (bunlar, sonraki Yunanların bilhassa hoşlandığı 'tanrıların birleşmesi' temasıyla doludur), nispeten yakın tarihlidir.[15] Ayrıca, Geç Antikite'de, temel özelliklerini Neoplatoncu kaynaklardan çıkarabildiğimiz,

* İnisiyasyon ayinlerinin yapıldığı büyük bina.

aslında Hieronymos veya Hellanikos'a ait olmakla birlikte Orpheus'a atfedilen bir teogoni de vardı. Yine de, bu türdeki esas eser, *Kutsal Deyişler* veya *Rapsodiler* dizisiydi. *İlyada* ve *Odysseia* gibi yirmi dört kısımdan oluşan uzun bir şiir şeklindeki bu eser, belli ki bu epik şiirler temel alınarak yaratılmıştı.[16] Bu şiir olsa olsa İskenderiye gramer ekolünden sonraki döneme ait olmalıdır, zira Homeros'un şiirlerinin gramerciler tarafından yirmi dört kitaba ayrılması, daha eskiye gitmez. Bütün bu karmaşık Orpheusçuluk probleminin zeki ve amansız eleştirmeni Lobeck bile *Rapsodiler*'i M.Ö. altıncı yüzyıla yerleştirmenin mümkün olduğunu düşünmüş ve bu görüş, Kern gibi daha yakın zamanda yaşamış araştırmacılar tarafından uzun bir süre takip edilmiştir. Ne var ki Kern, önceki ve sonraki fragmanların sorun çıkarmadan bir arada yer aldıkları kullanışlı derlemesinde, bu uzun eserin böylesine erken bir tarihe mal edilmesinden bizzat kendisi vazgeçmiştir.[17]

Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* adlı eserinin, ölümünden sonra yayınlanan ikinci cildindeki eleştirisiyle, bu görüşe ağır bir darbe indirdi.[18] *Rapsodiler*'de ne zaman Parmenides'in veya Empedokles'in dizelerini veya sözlerini görsek, bu düşünürlerin Orpheusçu teogoniden faydalandığı aşikâr gibi görünüyordu.[19] Hâlbuki şimdi Orpheusçuların felsefe üzerindeki etkisini abartan yaklaşımlardan kaynaklanan hataları ayırt edebiliyoruz. Dolayısıyla bütün filozoflarda Orpheusçuluğa özgü teoriler arayan ve Anaksimandros'un şeylerin bir ceza olarak yok oluşuna ilişkin açık ve basit sözlerinde (bkz. s. 52 vd.) Orpheusçuluktaki günah kavramının izini süren birine rastladığımızda, son derece kuşkuyla karşılayabiliriz.[20]

İlk dönemlerde tam anlamıyla Orpheusçu olarak adlandırılabilecek bir teogoninin mevcudiyetini kanıtlayıp kanıtlayamayacağımız da bir sorundur. Aristoteles, konusunu teogoniden alan ve Orpheus'a atfedilen bazı şiirlerden bahseder; ancak bunlar, titiz bir şekilde açıkladığı üzere, Orpheus'un değil, şair Onomakritos'un eserleriydi.[21] Onomakritos, M. Ö. altıncı yüzyılda, Atina'da Peisistratos'ların sarayında yaşadı ve sonunda meslektaşı Hermioneli Lasus tarafından, başka bir meşhur kâhin Giritli Epimenides'in adıyla dizeler uydururken yakalanıp büyük bir skandalın kopmasına ramak kalınca, hâmileri tarafından sürgüne gönderilmek durumunda kaldı. Daha sonra bizzat tiranlar sürgüne gitmek zorunda kalınca, yeniden Onomakritos'la işbirliği yaptılar.[22] Bu, düzmece teogonik metinler açısından tipik bir vakadır. Örneğin Diels, Epimenides takma adıyla derlenen kehanetlerin, muhtemelen Pers savaşlarından önceye tarihlendiğini (Onomakritos'un dönemine daha iyi

uyardı), ancak savaş sırasında birtakım *vaticinia ex eventu*'nun* bunlar arasına katılmış olması gerektiğini göstermiştir.[23] Bu bize bazı erken dönem Hıristiyan metinlerinin yanlış bir şekilde havarilere atfedilmesini hatırlatabilir. Ancak aradaki fark şudur ki, havariler gerçekten de sadece Hıristiyan cemaatine mensup olduklarından, herhangi bir eserin onlara mal edilmesi bu eserlerin kesin olarak Hıristiyan okuyucuları hedeflediğini göstermekteydi. Buna karşılık Orpheus'a atfedilen sahte bir eserle karşılaştığımızda, bu eserin mutlaka kendilerini Orpheusçu olarak adlandıran belli bir topluluğa bağlı olanlar için yazıldığı anlamını çıkaramayız. Çünkü Orpheus herhangi bir topluluğun tekelinde değildi. O genel olarak menkıbevi bir kişilikti; özel bir dinî figürden ziyade, ilk dönemlerde yaşamış efsanevi bi şairdi.[24] Kendi adına şiirler yazıldıysa, bu, dönemin şiirlerinde takma isim olarak sıklıkla kullanılan Thamyris, Linos veya Mousaios'un durumundan farklı bir anlam taşıyor değildi. Şiirler içerik olarak teogonik olduklarında bile, belli bir dinî topluluğun prensiplerine dayandıklarını kanıtlamak çok zordur. Aslında mesele basitçe şundan ibarettir: En eski zamanlara ait belli bir otoritenin, tercihen ilahi bir soya sahip birinin ismi, alelade kişilere nispetle teogoninin kozmik öğretilerine daha büyük itibar kazandıracaktır. Ayrıca Orpheus'un isminin, ayinlere katılanlar tarafından kullanılması, bu kişilerin Pseudo-Orpheus metinleriyle herhangi bir bağları olduğu anlamına da gelmiyordu. Dolayısıyla henüz Hıristiyanlıktaki anlamıyla bir vahiyle karşı karşıya değiliz.

Ne var ki, dinler tarihiyle ilgili modern çalışmalarda, bu meseleler oldukça farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Ana ilkeleri büyük ihtimalle Doğu kökenli olan, organize bir Orpheusçu dinî topluluğun mevcudiyetini okumaktayız. Bu topluluğun ilk vahyedilmiş dini vazettiği kabul edilmektedir. Gerçekten de, bir Hıristiyanın her şeyiyle uygun bulacağı sahici bir kilisedir bu. İnisiyeler, Hıristiyan kiliselerin mensuplarının muadilidir; ayinler, kilise ayinlerine denk düşer; dilenci rahipler, havarileridir; Orpheus'a atfedilen sonraki ilahiler, Hıristiyanların ilahi kitaplarına karşılık gelmektedir ve dolayısıyla çok eski çağlara ait olmalıdırlar. Tek eksik olan şey dogmadır, o da Orpheus'a atfedilen teogonilerde bir çırpıda bulunmuştur. Onomakritos, dogmatik bir teolog, deyim yerindeyse Orpheus kilisesinin Origenes'i olarak görülecektir. Ne var ki, bu cazip tablo, sabit bir *a priori* modele haddinden fazla yakındır. Hıristiyanlığın bu erken habercisi, aslında Hıristiyanlığın M.Ö. altıncı yüzyıla yansıtılmış bir kopyasıdır. Tohumlarına daha Erwin Rohde'nin meşhur kitabı *Psyche*'de

* Kehanet niteliğinde olmakla birlikte, aslında bahsedilen olayın gerçekleşmesinden sonra yazılmış metinler.

rastlanmakta olan bu fikir, daha yakın zamanda, özellikle Kern'in Yunan dini tarihinde uzun uzadıya işlenmiştir.[25] Kern'in, Orpheusçuluk meselesini, tarihte aşina olduğumuz özel bir din tipinin ölçütleriyle yaklaşarak ve bu ölçütlere uysun diye Yunan geleneğinde düzeltmeler yaparak çözme girişimi, beni, ilkelere dair birkaç meselenin üzerinde durmaya götürüyor. Günümüzde oldukça yaygın olan, peşin hükümlü belli görüşler göz önüne alındığında, konuyla ilgisiz bir şey olmayacaktır bu.

Orpheusçuluğun günümüzdeki bu yeniden kurgulanma şekli, teoloji ve dogmanın kesinkes Doğu'ya özgü bir zihniyetin belirtileri olduğu kabulüne dayanmaktadır.[26] Buna göre, böyle bir zihniyetin Orpheusçulukta mevcut olması ihtimali herhangi bir şekilde söz konusuysa, bu ancak bu inancın Doğu kaynaklı olduğu hipotezine dayandırılabilir. Kern'e göre dogma ve teoloji, bizim kullandığımız anlamıyla, Yunanlara tamamen yabancı şeylerdir. Ne var ki, naif bir modern tutum takınarak Yunanları özgür düşünceli bir liberaller ırkı olarak sunmak ve bu yolla Yunanlarla Hıristiyan Kilisesi arasında bu kadar keskin bir karşıtlık kurmak, karşılaştırmanın ufkunu fazlasıyla daraltmak anlamına gelir. Doğal olarak Yunan dininin bir teolojik dogması veya amentüsü yoktu. Ancak Hıristiyan inancını bir dogma haline getiren Yunanlar olduğu gibi, Hıristiyan dogmasının bizzat kendisi tarihsel olarak Yunan kültürünün toprağında şekillendi. Yunanların Doğu'ya özgü din anlayışını kendi doğalarıyla uyumlu hale getirebilmelerinin tek yolu, ona Yunan felsefesinin problemleri ve yöntemleriyle yaklaşmalarıydı.[27] Buna karşılık, Hıristiyanlıkta ilk dört yüzyıl içinde gelişen dogmatik ve teolojik unsur, hiçbir şekilde Doğu'nun bir ürünü değildi. Küçük Asyalı biri olarak, tam da Yunan zihniyetini Doğu zihniyetinden ayıran hat üzerinde yaşayan Kilise Babası Nyssalı Gregorius bu olgunun tamamen farkındaydı ve meseleyi ustalık ürünü bir berraklıkla şöyle formüle ediyordu: 'Hıristiyanlık her şeyiyle dogmalara dayanır' şeklindeki hatalı anlayış kadar Yunanlara özgü bir şey olamaz.[28] Hizipler, dogma ve teoloji kesin olarak Yunan zihniyetinin ürünüdür ve bu kavramların entelektüel yapıları öyle bir görünüm arz eder ki, başka hiçbir şey bunlara karakteristik özelliklerini vermiş olamazdı. Ne var ki bunlar Yunan dininden değil Yunan felsefesinden doğmuşlardır; Yunan felsefesi, Hıristiyanlık üzerinde etkili olduğu dönemde, her biri kendi katı dogmatik sistemine sahip çeşitli hiziplere ayrılmış durumdaydı. İlk dönem Yunan düşünürlerinin entelektüel tutumunu Helenistik çağın Stoacıları veya Epikürcüleri anlamında dogma olarak tanımlayamasak bile,[29] hem bu kavram hem de sözcüğün kendisi kaynağını onların felsefelerinden almaktadır. Ve şayet milattan önce altıncı yüzyılın Yunanla-

rı arasında dogmaya benzer herhangi bir şey varsa, bunu Orpheusçuluktaki ayinlerde değil filozofların düşüncelerinde aramalıyız. Ksenophanes örneği, felsefenin, entelektüel kanaatlerin sarsılmazlığıyla, dogmatik bir pathosun doğuşuna nasıl yol açtığını göstermektedir. Bu, insanların dinî görüşleri bize yanlış göründüğünde genellikle benimsediğimiz tahammülsüz tutumdan biraz etkilenmiş olan, bütünüyle yeni bir fenomendir. Bununla birlikte hakiki bir dinî dogma, bu dönemin henüz herhangi bir şekilde ima ettiği bir şey değildir. Hesiodos sonrasında doğan teogonik teorilerin çağdaş dinsel yaşam üzerinde bu tip bir etkisi olmamıştır. Bunlar sadece, dünyanın kökeniyle ve (felsefenin kendine özgü yöntemlerle hücum ettiği) ilahi güçlerin doğasıyla ilgili problemleri çözmeye yönelik sürekli yenilenen bir girişimi temsil ederler. Bu süreçte, yaratıcı zekânın yardımına git gide daha çok bel bağlamakla birlikte, eski inancın bu tip meseleleri algılarken kullandığı formdan da vazgeçmemişlerdir. Bu kadar kesinlikten uzak bir düşüncenin katı bir teoriye yol açması mümkün olamaz. Bunun teoloji olduğunu kabul ederim, ancak dogması olmayan bir teolojidir ve tıpkı yaşlı Hesiodos'un *Teogoni*'si gibi, herhangi bir dinî hiziple ilişkisizdir. Zengin bir dinî gelenekten faydalanmış olmasına karşın, özünde bireysel ve özgür bir yaratıcılığın ürünüdür.

Bu eski teogonilerin kalıntılarında ortaya çıkan görüşlerin kendine özgü değişkenliklerini başka bir şekilde açıklamak mümkün değildir. Bir şairin, geleneğe o kadar bağlı olmayan alanlarda bile selefleriyle genellikle çok yakın ilişki kurduğu Yunanlar arasında, bu teogonilerin yazarlarının Hesiodos'tan veya başka bir kaynaktan birçok unsur almış olması, gayet doğaldır. Bu sebepten, önceki eserlerden en küçük bir ayrılma bile, genellikle bunlarda düzeltme yapmaya yönelik bilinçli bir çabanın göstergesidir.[30] Dikkatli olmazsak, bu varyantların çoğu ilk bakışta sanki birbirini takip etmiyormuş gibi gözükecektir. Sözgelimi Aristoteles'in, "bazı eski şairlerin" dünyayı Kaos'la değil Gece ile başlattığını bildirmesi gibi.[31] Eudemos, kaleme aldığı teoloji tarihinde bunu destekler ve bu öğretinin Orpheus'a atfedilen bir teogoniye ait olduğuna açıkça kefil olur.[32] Kaos fikrinin kendisi, şeylerin başlangıç evresindeki derin ve geniş boşluğun, gecenin karanlığında uzandığını ima eder. Aristophanes'in *Kuşlar* oyununun parabasisinde,* yeni krallığın tanrıları olacak olan kuşların oluşturduğu koro, gerçek bir şiirin - tam da Eudemos ve Aristoteles'in tarif ettiği türde bir Orpheusçu teogoninin - zekâ dolu bir parodisi niteliğindeki eğlenceli bir kuş-teogonisi söyler.[33] Kaos ve Gece, bütün oluşun kökeni olarak

* Komedyada, koronun şair adına seyircilere hitap ettiği, oyunun asıl konusundan ayrılan bölüm.

fiilen birlikte anılır, dolayısıyla Kadim Karanlık ve Tartaros da öyle.[34] Gece, Hesiodos'ta zaten karşımıza çıkmaktadır; ancak yalnızca ikincil bir role sahiptir ve başlangıçta yer almaz. Belki de Aristophanes'in dizesinde Gece'nin anılmasının sebebi, Kaos sözcüğünün cinsiyetsiz bir sözcük olmasıdır. Çünkü Aristophanes'e, kurduğu şeceredeki ilk anne olma görevini üstlenecek, Yeryüzü ve Gökyüzü'nden bile önce var olmuş ve bariz bir şekilde kozmogonik bir öneme sahip olan bir dişi lazımdır. Bununla birlikte şair, bu ismi taşıyan kadim bir tanrıçanın bilindiği, Helen dönemi öncesi Khthonik dinden* gelen bazı saygın fikirlere de müracaat etmektedir. Bu, Aiskhylos'un samimi bir huşu duygusuyla Erinyes'in** annesi olarak bahsettiği, kadim Gece Ana'dır.[35] Bu karanlık güçlerle, yine Aiskhylos tragedyasında yaşayan aydınlık Olymposlular arasındaki kadim mücadele, altıncı yüzyılda da bir o kadar mevcuttu. Pythagorasçı kozmolojinin dünyanın kökenini kendisine dayandırdığı, Aydınlık ve Gece arasındaki kadim karşıtlık bağlamında,[36] bu mücadelenin, dinî duyarlılık açısından aşikâr olan bir hakikat olduğu kabul edilmektedir. Aristoteles, Orpheusçu teogonide Aydınlık'ın karşıtı olarak Gece kavramının önemini tespit ederken haklıdır. Buradan, bu şecerede, kusurlu olanın, kusursuz ve iyi olanın önceki bir safhası olarak görüldüğü sonucunu çıkarmaktadır. Bu bilinçli bir sıralamadır, zira böylece, Olympos panteonu, dünyanın gelişim sürecindeki zirve noktası haline gelmektedir.[37] Platon'a göre, Orpheus'a atfedilen teogonide tanrılar dünyaya altı kuşak halinde gelmektedir ki, bunların sonuncusu Olymposlular olmalıdır.[38]

Bu dinsel kozmolojiyle en eski doğa felsefelerini karşılaştırdığımızda, değerlerin aktarımındaki bütünlük ve kesinlikten etkileniriz. Aristophanes'in parodileştirilmiş teogonisinin doğrudan felsefî sınırsızlık kavramını hatırlattığını gözlemlediğimizde, bu olgu daha da berrak hale gelir. Aşağıdaki sözlerde bu, gayet açık bir şekilde görülmektedir:

Ama öncelikle Karanlığın uçsuz bucaksız boşluklarında, siyah kanatlı Gece bir rüzgâr yumurtası doğurur; ondan da, mevsimlerin döngüsü içinde, arzuları uyandıran Eros doğar.[39]

Başlangıçta var olan bu karanlık ve uçsuz bucaksız sonsuzluk, Anaksimandros'ta olduğu gibi, kendisinden kaynaklanan bütün şeylerin, zamanın hükmü uyarınca, adeta bir ceza olarak yine kendisine döndüğü, hakikaten tanrısal olan şey değildir.[40] Hakiki tanrılar, Eros'un sonsuzluktan yarattığı tanrılardır: Aydınlık ve İyilik. Zaman yine bir rol oynar; ancak bu kez işlevi,

* Bu din, yeraltı tanrılarından oluşan bir panteona sahiptir.

** Khthonik panteondan intikam tanrıçaları.

sonsuz ilk geceden doğan, oluşun bu sonraki ve daha yüksek aşamalarını, tek tek varoluşlar haline getirmektir.[41] Aristophanes, Eros'un, Hesiodos'un *Teogoni*'sindeki önemini[42] açık bir şekilde kavramış; onu doğumlar zincirinden çekip almak ve Gece'nin dünya-yumurtasından çıkmış ilk varlık haline getirmek suretiyle, dünyanın başlangıcında bağımsız, olumlu bir ilke olarak sahip olduğu konumu vurgulamıştır.[43] Dünya-yumurtası kavramı Hesiodos'a ait olmamakla birlikte, onun Yunan topraklarındaki başka yerlerde mevcut olduğuna dair kanıtlara sahibiz. Bu, önceki dönemlerde görülen zoomorfik doğa algısıyla o kadar uyumludur ki, Doğu'dan kaynaklanmış olması çok küçük bir ihtimaldir. Aristophanes'in, dünya-yumurtası kavramını, kendisinden doğan diğer kuş-tanrılar gibi kanatlı bir yaratık olan Eros'a makul bir doğum şekli bulmak için ortaya attığı sanılabilir. Ancak Eros uzun zamandan beri kanatlı bir varlık olarak kabul edildiğinden, teogoni şairlerinin onu dünya-yumurtasından çıkmış olarak tasavvur etmesi çok kolaydı. Epimenides takma ismiyle yazılan, Eudemos tarafından alıntılanan ve benzer bir şekilde bir dünya-yumurtasından bahseden bir teogoni, bunun gerçekten de eski bir kavram olduğunu göstermektedir.[44] Burada Orpheusçuluğa özgü hiçbir şey olmamasına karşın, sonraki sözde Orpheusçu teogoni bu fikri devralmıştır. Bu yakın tarihli şiirde, tanrı Phanes yumurtadan çıkmaktadır. Sonraki Helenistik senkretizm döneminin metinlerinde, Phanes, Erikepaios'la özdeşleştirilmiştir.[45] Bu iki ismin de Orpheusçulukla ilgili eski belgelerde (gerçi bu belgeler, yani Thurii'de bulunan altın levhalar, M.Ö. ikinci ve üçüncü yüzyıldan önce belirli bir form içinde muhafaza edilmiş değildi) tespit edilebileceği düşünülmekteydi; ama Diels bu tür bir varsayımın hatalı olduğunu görmüştür.[46] Dolayısıyla, altıncı yüzyıl teogonilerinde Phanes'in mevcudiyetine dair hiçbir kanıt yoktur. Aynı şekilde, M.Ö. üçüncü yüzyıla ait olan ve "Erikepaios, kurtar beni!"[47] yakarışını içeren bir papirüsün keşfinden yola çıkarak, altıncı yüzyılın Orpheusçu teogonilerinde bir kurtuluş dininin dogmalarını bulabileceğimiz sonucunu da çıkaramayız.

Daha önce andığımız, Epimenides'e atfedilen teogoni, ne yazık ki bugün bizim için bir isimden fazla bir şey ifade etmiyor; ancak Eudemos'un tanıklığının, bu teogoninin eskiliğini göstermesi önemlidir.[48] Eudemos'un anlatımından toparlayabildiğimiz az miktardaki bilgi, Epimenides'i Orpheus'a atfedilen teogoniyle yan yana koymamıza izin veriyor. Epimenides'e göre başlangıçta Hava ve Gece vardı.[49] Eski felsefede olduğu gibi, Hava (ἀήρ) burada boşluk olarak düşünülmektedir.[50] Dolayısıyla Hava, Kaos'un yerini alır ve ἀήρ sözcüğü eril olduğundan, cinsiyetsiz Kaos ve dişil Gece çifti, şimdi yerlerini sahici

bir erkek ve dişiye bırakmıştır: Hava ve Gece. Burada, Hesiodos'un, Pseudo-Orpheus'takine benzer bir şekilde düzeltildiğini görüyoruz.[51] Yazar, bir sonraki adımda, Okeanos ve Tethys'in bütün şeylerin atası olduğunu ileri süren Homeros'un öğretisiyle belli noktalarda uzlaşmak durumunda kalacaktır.[52] Dolayısıyla, Hava ve Gece'yi ilk çift yapan Hesiodos'un teorisinin düzeltilmiş versiyonuyla Homeros'u birleştiriverir (yani Okeanos ve Tethys'le özdeş görünen "iki Titan"ı, Hava ve Gece'nin çocukları haline getirir).[53] Yeni Okeanos ve Tethys çiftinin dünya-yumurtasını oluşturduğunu ileri sürdüğünde de, benzer bir etkileşim izlenimi ediniriz.[54] Şayet bu oluşumun herhangi bir anlamı varsa, bu sadece, dünyanın ilk madde olarak sudan meydana geldiği teorisinin alegorik bir ifadesiyle karşı karşıya olduğumuzdur. Muhtemelen burada Thales'in felsefesi etkili olmuştur; bu doğruysa, o zaman yazarın neden Okeanos'u bütün şeylerin kökeni olarak gösteren istisnai bir Homeros pasajına kadar geri gidip ona teogonik gelenekte bir yer verdiğini açıklayabiliriz. Her halükarda, havanın veya boşluğun, ilk madde olarak suyun ve *terra firma*'nın(toprak) birbiri ardından gelmesinin, fiziksel bir açıklamayla ortak bir yanı vardır. Özellikle de, Epimenides'in teogonisinde ikinci çiftin Okeanos ile Tethys değil, Okeanos ile Gē olduğunu kaydeden ve Philodemos tarafından aktarılan bir başka geleneksel anlatıma güvenebilirsek, bu daha da geçerli hale gelir.[55] Tethys, mitsel şeceredeki Okeanos'un dişi muadilinden başka bir şey değildir. Tıpkı Phos ve Erebos, yani Aydınlık ve Karanlık'ın, Hesiodos'taki Hemera (Gündüz) ve Nyks'ün (Gece) eril muadilleri olması gibi. Ne var ki, Okeanos ve Gē, düpedüz su ve topraktır, yani sözcüğü gereğinden fazla soyut bir şekilde anlamamamız gerekse de, sonuçta bildik "unsur"lardır. Dünya-yumurtasının bu ikisinden çıktığı iddiasıysa, Ksenophanes'in dünyanın su ve topraktan meydana geldiği teorisini ifade etmenin alegorik bir yolundan başka bir şey değildir.[56] Epimenides'in fikirlerinin bu şekilde düzeltilmesinin doğru olup olmadığı hakkında şu söylenebilir ki, bu durum, birtakım heterojen unsurlardan bir araya getirilmiş bir sistem olan Hieronymos'un Helenistik teogonisinde yeniden karşımıza çıkmaktadır.[57] Elbette, elimizde başka deliller olmadan, Hieronymos'un sisteminin altıncı yüzyıla ait olduğunu ileri sürmeye hakkımız yok. Öte yandan, söz konusu sistemde açık bir şekilde tekrarlanan bu eski unsurlarla karşılaştığımızda, bunların gerek bu dönemdeki varlıklarını gerekse sonraki etkilerini doğrulayan değerli kanıtlar edinmiş oluyoruz.

Syroslu Pherekydes'ten, altıncı yüzyılın Orpheus'a atfedilen teogonileri hakkında daha çok şey öğreniyoruz. Eski kronoloji, bu yazarı Yedi Bilge devrine yerleştirir; ancak Miletos okulunun felsefesini tanımış olması gerektiğine

göre, altıncı yüzyılın sonlarından çok da önce yaşamış olması düşünülemez. Onun hakkındaki kayıtlarımıza ve küçük fragman derlemesine, son yıllarda, eseri hakkında bize daha net bir fikir veren, nispeten uzun, papirüse yazılmış bir fragman eklendi. Pherekydes düşüncelerini o sıralarda henüz yeni bir şey olan nesirle yazdı. Felsefi öğretilerini ilk kez yazıya döken Anaksimandros'un aksine, bunun çığır açan bir tarafı yoktu. Anaksimandros'un zamanından itibaren, şecereler ve teogonik konular hakkındaki şiirlerin içeriğini nesre çevirme süreci zaten başlamıştı; Miletoslu Hekataeus, Syroslu Pherekydes ve Argoslu Akousilaos bu türün belli başlı yazarlarıydı. Pherekydes kendi özgünlüğünü büyük ölçüde üslubunda aramış olmalıdır. Uzun vadede çağdaş manzum teogonilerin ağırbaşlı ihtişamından ve artık eskimiş epik üslubundan çok daha az etkili olmuş olmasına karşın, naifliğiyle okuyucunun üzerinde adeta sevimli bir etki yaratan, sade bir öyküleyici üsluptu bu. Ama elbette, Pherekydes içerik açısından da yeni olan birçok şey gündeme getirmiş olmalı. Yazdıklarında, bir dogmanın ilan edilmesi türünden kuru ve gayrışahsi bir şeye rastlamak mümkün değildir. Üslubu, konuşma diline oldukça yakındır. Daima şu şekilde konuşup durur: "Zas, Khronos ve Khthonié her zaman vardı; ama Khthonié'ye, Gē [Toprak-Yeryüzü] denmeye başlandı; çünkü Zas, Gē'yi ona *geras* [hediye] olarak verdi."[58] Burada Hesiodos'un sadece üslubu değil, öğretileri de terk edilmiştir. Aynı durumun, bu oranda olmasa da, Hesiodos'u kısmen nesre çeviren kısmen de aşan, bireyselliği daha sınırlı Argoslu Akousilaos örneğinde de geçerli olduğu sonucuna varabiliriz.[59] Pherekydes'in *diorthosis*'i* daha derine gider ve bize, Miletoslu Hekataeus'un mitlere yönelik eleştirisinde benimsediği rasyonalist tutumu hatırlatır.

Ne var ki, Pherekydes'in bu eleştiriyi yaparken, sadece sağduyusunun mümkün veya imkânsız olduğunu söylediği şeye dayanmadığı açıktır. Zas, Khronos ve Khthonié'nin her zaman var olduğunu dile getirmekle, Kaos'un bile meydana gelmiş olduğunu söyleyen Hesiodos'u düzeltmektedir. Gerek Hesiodos'u tanrıların meydana gelmiş olabileceğine inanmakla suçlayan Ksenophanes'ten, gerekse Kaos'un bile tıpkı diğer her şey gibi belli bir anda meydana gelmiş olması gerektiği anlayışını özellikle hedef alan Epikharmos'un dokundurmalarından açıkça anlaşılacağı üzere, bu düzeltme o sıralar birçok kişinin dilindeydi.[60] Eski teogoniye yönelik bütün bu eleştiriler, hiçbir zaman meydana gelmemiş ve hiçbir zaman sonlanmayacak yaratıcı bir kaynak anlamını taşıyan dünyanın ἀρχή'si (Arkhe) kavramıyla belli bir aşinalığa işaret etmektedir. Bu, hâkim görüşlerde belirgin bir değişme olduğu anlamına gelir ve

* Tashih, düzeltme.

Pherekydes de şeylerin başlangıcına ezeli ve ebedi bir şey yerleştirirken bunu hesaba katmıştır. Pherekydes'in bahsettiği, üçlü bir grup teşkil eden kadim güçler, bir şecere fikriyle birleştirmekle yetindiği felsefi ἀρχή kavramını gerektirmektedir. Ancak bu çiftin kimlerden oluşacağına karar verirken, teogonik gelenekten yine cesur bir şekilde ayrılmaktadır. Gözle görülür gökyüzü ve yeryüzünü, yani Ouranos ve Gaia'yı tercih eden Hesiodos'u takip etmez; Zas ve Khthonié, felsefi olarak karşı karşıya getirilen iki evrensel ilkeye tekabül eder. Bir araya gelerek dünyanın bütün geri kalanını meydana getiren de bunlardır. Bu durum, isimlerdeki değişiklikte de kendini açığa vurur. "Yaşayan" anlamına gelen eril *Zas* (ζῆν [yaşamak] fiilinden türemiştir) ve "toprağın altındaki" anlamına gelen dişil *Khthonié* sözcükleri, kült tanrıları ve teogonilerle bağlantılı olmalarına karşın, tam da formlarının ifade ettiği anlam açısından daha yeni ve derin bir şeye işaret ederler. Sembol ve alegori burada dinsel düşüncenin meşru bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Sonraki yorumculardan biri *Zas*'ı Aither, *Khthonié*'yi de Yeryüzü, yani Aydınlık ve Karanlık, etken ve edilgen olarak yorumlarken, prensipte gayet haklıdır.[61] Aynı yorumcunun *khi* harfi ile değil *kappa* harfi ile yazdığı, bu dizinin üçüncü unsurunu oluşturan *Khronos* isminde,[62] eski teogonilerde vazgeçilmez bir kişilik olan ve şimdi herkesin anlayabileceği küçük bir etimolojik teşebbüsle Khronos veya Zaman'a dönüştürülmüş olan Kronos'a açık bir gönderme vardır. Ancak bu anlayış aynı zamanda felsefi düşünceden alınmıştır. Şöyle ki, Anaksimandros'un kozmogonisinde oluş ve yok oluş, Zaman'ın hükmüne göre meydana gelir.[63] Dolayısıyla herhangi bir Doğu etkisinden endişelenmemize lüzum yoktur, zira teolojik konulardan söz eden felsefenin, spekülatif hale gelen teogoni üzerindeki etkisi çok daha belirgindir. Etimoloji, daha önce Hesiodos'un *Teogoni*'sinde oldukça yaygın bir şekilde kullanıldığına şahit olduğumuz eski bir yöntemdir ve Yunan teolojisinde her zaman önemli bir rol oynamış olduğu kesindir. Bu yöntem, gizemli ilahi güçlerin isimlerinin, doğru bir şekilde yorumlandıklarında, bu güçlerin doğalarının anlaşılmasını sağlayan bir anahtar haline geldikleri varsayımına dayanır.[64] Ancak Pherekydes'te durum tersine dönmüştür. Yeni isimler, spekülatif düşüncenin en son ifadeleri olmaktan öteye gitmez. Aristoteles bile Pherekydes'i saf teologlardan ziyade karma teologların arasına yerleştirir.[65] Çünkü o, söylemesi gereken şeyi her zaman mitsel bir forma sokmaz (τῷ ἀὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν), dolayısıyla da Aristoteles'in başka bir pasajda Hesiodos'un karakteristik düşünme şekli dediği şeyden ayrılır. (ἀυθικῶς σοφιζεσθαι)[66] Aristoteles, fragmanımızdan daha başka anlamlar çıkarmaya devam eder: Pherekydes'in, eski teogonilerin aksine, bütün şeylerin başlangı-

cında Kaos veya Gece gibi özünde eksik bir şeyden ziyade, mükemmel ve iyi bir şeyin olmasını tercih ettiğini ileri sürer.[67] Nitekim mükemmel ve iyi fikri, her zaman *Zas* ismiyle bağlantılı olmuştur. Bu, ilk ilke kavramından "her şeyi yöneten ve kuşatan" şeyi anlayan Miletoslu filozoflar için de büyük ihtimalle doğrudur. Pherekydes'in teorisinin ayırt edici özelliği kendine özgü bir düalizm varsayımına sahip olmasıdır ki, bir erkekle bir kadının evliliğini öngören teogonik fikir buna uygun bir sembolik ifade sağlamaktadır.

Pherekydes bu kutsal evliliği adeta bir roman gibi anlatır ve Hesiodos'tan çok daha antropomorfik bir tablo çizer.[68] Ancak bu antropomorfizmin artık pek naif olmadığından şüphelenmeye cüret edebiliriz. Pherekydes, deyim yerindeyse, antropomorfizme yönelik felsefi eleştirileri özümsemiştir ve Tanrısal Olan'ın insan şeklinde temsil edilişi burada artık zaten bilinçli bir alegoridir. Zas ve Khthonié için büyük bir saray inşa edilir ve bu saray gerekli her şeyle (eşyalar ve hizmetkârlar) donatılır donatılmaz düğün yapılır. Kutlamaların üçüncü gününde Zas, üzerine Yeryüzü ve Ogénos'u ve Ogénos'un sarayını işlediği bir kilim dokur. Besbelli ki bu kilim onun Khthonié'ye düğün hediyesi olacaktır. Yeryüzü ve Okeanos (ne olduğu anlaşılamayan *Ogénos* muhtemelen bu ismin bir versiyonudur), Khthonié'nin elbisesine işlenmiş figürler olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla kendisi bunlardan daha fazla bir şeydir, bütün bunları ayakta tutan derin özün ta kendisidir. Yeryüzü ve Deniz, Zas'ın aşkının bir nişanesi olarak Khthonié'yi donattığı bir süsten başka bir şey değildir. Ona hediyesini sunarken şöyle der: "Bu evliliğin senin için kutsal olmasını dilediğimden, bu hediyeyle seni onurlandırıyorum. Hoş geldin Khthonié. Gel, benim karım ol." Bu, *Anakalypteria*'nın* ilk töreniydi. Damadın geline hediyeler sunması, Yunan düğünlerinin rutin bir parçasıydı; ne var ki Pherekydes'in hikâyesi - spekülatif anlayış için alışılmadık derecede iyi fırsatlar sunan bir evlenme âdeti göz önüne alındığında - naif bir şekilde etiolojik olmaktan ziyade, ilk çiftin kutsal evliliği fikrinin gelişmiş bir şeklidir.

Pherekydes'in öğretisinde saklı olan felsefi anlam, başka noktalarda sürekli günışığına çıkmaktadır. Pherekydes'in eserinde, hendekler (βόθροι) veya kapılar (πύλαι) olarak da adlandırılan beş mağara veya oyukla (μυχοί, ἄντρα) karşılaşıldığı için, eser daha sonra "Pentemykhos" adını almıştır.[69] Bunlar sırasıyla Ateş, Buhar, Su ve benzeri şeylerle eşleştirilmiştir. Ne yazık ki, Damaskios'un bunların nasıl eşleştirildiği hakkındaki anlatımında boşluklar vardır, ama her halükarda, daha sonra dört unsur olarak bilinecek olan şeylerle eşleştirilmişlerdir.[70] Pherekydes, kozmik güçler ve bölgeler bağlamında düşünmektedir.

* Düğün gecesi, gelinin tülünün açılması ve damadın geline hediye vermesi.

Örneğin, Zeus'un suçlu tanrıları yeraltındaki bir bölgeye sürgüne gönderip, başlarına Boreas'ın kızları olan Harpyia'ları ve Thyella'yı bekçi diktiğinden bahseder. Besbelli ki, burada Harpyia'lar ve Thyella somut atmosferik güçler olarak anlaşılan figürlerdir.[71] Buna bağlı olarak, zincire vurdukları hasım Titanlarda da doğal güçleri görmemiz gerekir. Böylelikle, teogonilerdeki geleneksel unsurlardan biri olan Titanlar arasındaki savaşa (Titanomakhia), sistemli bir şekilde kozmogonik bir anlam verilmektedir. Zas'ın dünya düzenine karşı Ophioneus'un, (Yılansı; khthonik kökenli olduğunu anlamamıza imkân sağlayan bir ayrıntı) liderliğinde savaşan bu karanlık güçler mağlup edilir ve Okeanos'a atılır.[72] Kanaatimce, eski Titanlar Savaşı temasının bu şekilde işlenmesi - özellikle Aiskhylos ve Pindaros'un, Zeus tarafından kafasına Etna Yanardağı fırlatılan Typhos hikâyesini yorumlayışı da bu yönde olduğu için - açık bir biçimde Akdeniz dünyasındaki volkanik olaylardan kaynaklanıyormuş gibi geliyor.[73] Pherekydes'in sözünü ettiği kanatlı meşe ağacı, Diels'in de işaret ettiği gibi, Anaksimandros'un boşlukta serbestçe asılı duran silindir şeklindeki dünya teorisine dayanmaktadır. Yeryüzünün kökleri fikri son derece eskiydi; dolayısıyla yeryüzünü budaklı bir ağaç olarak düşünmek ve süzülme hareketini ona kanat takarak ifade etmek zor değildi.[74]

Bütün bunlar, besbelli ki, bir hizbin kadim kutsal öğretisinin değil, bir teologun mitler yaratan hayalgücünün ürünüdür. Bu teolog, felsefenin devrimci fikirlerinden etkilenmiş yeni ve ilginç bir "karma" kimlik taşır. Filozofların dünyaya bakış tarzı, bilhassa din söz konusu olduğunda, çağdaşları arasındaki daha geniş ufuklu insanları kendi yaklaşımlarını kabul etmeye sevk etmiştir. Bu genişleme, dinsel bilincin felsefi kapasitesinde olağanüstü bir artışın önünü açar ve ona tamamen yeni bir istikamet verir. Yunan dininin teogoniler oluşturma kabiliyetinin hiçbir zaman sonu gelmez. Hesiodos'ta bile birçok yeni yaratılış söz konusudur (ister bizzat Hesiodos'a ait olsun, isterse sadece onun devrinin bir ürünü olsun, bunların sayısı yine de çoktur). Özellikle Diké (Adalet), Eunomia (İyi Yönetim)ve Eirené (Barış) gibi her dönemde Olympos'a bir an önce kabul edilmeye can atan etik güçlerin kişileştirilmiş halleri bunu örnekler.[75] Pherekydes'te esas mesele, yeni tanrılar icat etmekten ziyade, geniş kapsamlı bir yeniden yorumlama faaliyetidir. Pherekydes, belli kozmik güçleri temsil eden alegorik tanrılar yaratmak ve tanrıların eski isimleriyle yeni kozmolojinin doğal güçleri arasında denklikler kurmak durumunda kalmıştır. Böylesi bir naturalistik yorum daha sonra sistemli bir şekilde bütün Yunan tanrılarına uygulanacak olmakla birlikte, süreç altıncı yüzyılda başlamıştır. Hem Anaksimandros hem de Anaksimenes, kendi ilk ilkelerinden tanrısal bir

şey olarak söz ederler. Teogoni, doğanın tinselleştirilmesinden yeni bir güç kazanır. Esasında, hiç şüphe yok ki bu tinselleştirme, Yunanların ağaçları, dağları ve nehirleri Orman, Dağ ve Su Perileriyle meskûn saymasını ve Helios ile Selené'yi birer tanrı olarak yüceltmesini sağlayan hayalgücüyle tamamen aynı türden bir şeydir. Böyle bir dünya görüşü, Her şey ve Her Şey'in birliği fikri felsefe tarafından ön plana çıkarılır çıkarılmaz, kaçınılmaz olarak panteizm biçimini alır. Bu görüşün Helenistik dönemde Stoacılarla başlamayıp M. Ö. altıncı yüzyıl kadar erken bir tarihe kadar uzandığı, Aiskhylos'un şu meşhur dizelerinden bellidir:[76]

Zeus Aither'dir, Zeus Yeryüzü ve Zeus Gökyüzü;
Zeus Her Şey'dir, hatta bundan bile daha yüce bir şey.

Dünyayı panteistik biçimde canlı hale getirmeye yönelik kapasiteleriyle, eski tanrılar yeni bir anlamla yeniden doğarlar. Gelişmenin seyri, eski Yunan halk dininin tanrısal şahsiyetlerinden tanrısal güçlere ve filozoflarla teologların tanrısal Doğa'sına doğru ilerler. Doğanın tanrılaştırılmış güçleri, belli tanrısal kişiliklere yönelik eski realistik inanç ile Tanrısal Olan'ın Her Şey içinde tamamıyla eriyip çözündüğü aşama arasında bir ara tabaka oluşturur. Bunlar birer doğal güç, hatta doğanın birer parçası olarak düşünülmelerine karşın, yine de kişisel isimler taşımaya ve bu açıdan Yunan dininin derinlere kök salmış çoğulculuğunu temsil etmeye devam ederler. Ne var ki, bu ortak noktaya karşın, eski kültlerden bir hayli farklıdırlar. Taşıdıkları isimler, saf spekülatif karakterlerini hiçbir suretle gizlemeyen arkaistik bir peçeden ibarettir. Felsefe, eski tanrılar için ölüm anlamına gelmekle birlikte, kendisi de dindir ve onun ektiği tohumlar şimdi yeni teogonide dallanıp budaklanmaktadır.

1 Bkz. Epikharm. B 1:
- ἀλλ' ἀεὶ τοι θεοὶ παρῆσαν χὐπέλιπον οὐ πώποκα, τάδε δ' ἀεὶ πάρεσθ' ὁμοῖα διά τε τῶν αὐτῶν ἀεί.
- ἀλλὰ λέγεται μὰν Χάος πρᾶτον γενέσθαι τῶν θεῶν.
- πῶς δέ κα; μὴ ἔχον γ' ἀπό τινος μηδ' ἐς ὅ τι πρᾶτον μόλοι.
- οὐκ ἄρ' ἔμολε πρᾶτον οὐθέν;—οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον τῶνδέ γ' ὧν ἀμὲς νῦν ὧδε λέγομες, ἀλλ' ἀεὶ τάδ' ης.
- **Fakat tanrılar daima oradaydı, hiç eksik oldukları yoktu; ve bunlar her zaman benzeri bir formla, benzeri sebeplerle mevcuttur.**
- **Ama Kaos'un yaratılan ilk tanrı olduğu söylenir.**
- **Mümkün mü bu? "İlk" şeyin bir şeyden meydana gelmesi ve [mevcut] bir şeye doğması imkansızdır.**
- **O halde [sonradan] olan bir ilk şey yoktu?**
- **Kesinlikle hayır! Bu bahsettiğimiz şeylerin ikincisi de olamaz. Onlar daima vardılar.**

Diels ve Reinhardt gibi araştırmacılar, bu fragmanın otantik olduğuna inanmaktadır. Dil ve üslup açısından değerlendirildiğinde bu olmayacak bir şey gibi görünmüyor. İçerik de Ksenophanes'in zamanı için epey uygun. Epikharmos meşhur çağdaşının eleştirisinden etkilenmiş olabilir.

2 Bkz. iii, n. 19.

3 Diog. L. viii. 83 (Alkmaion B 1): Ἀλκμαίων Κροτωνιάτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ περὶ τῶν ἀφανέων [περὶ τῶη θνητῶν] σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἐξῆς **(Peirithous'un oğlu Krotonlu Alkmaion şu sözleri Brotinos'a, Leon'a ve Bathyllos'a söyledi: Görünmeyen şeyler konusunda, ölümlü şeyler konusunda tanrıların kesin bilgisi vardır, bizler insan olarak ancak tahminde bulunabiliriz).** Zeller ve diğerleri, περὶ τῶν θνητῶν [ölümlü şeyler konusunda] ifadesinin metne sızmış bir yorum olduğunu düşünmüştür; buna karşılık Diels, Alkmaion'un kitabının hem ἀφανέα [görünmeyen şeyler] hem de θνητά [ölümlü şeyler] ile ilgili olduğunu söyleyerek bu ifadeyi savunur. Ne var ki ἀφανέα ile θνητά arasındaki tezat tuhaf bir şekilde mantık dışıdır ve περὶ τῶν θνητῶν sözcükleri cümlenin yapısını bozmaktadır. Arkaik üsluptan kaynaklandığı gerekçesiyle bu gramatikal zorlamanın savunulması doğru değildir.

4 *Antik Tip Üzerine*, c. 1.

5 Bkz. s. 74. Burada Ksenophanes'in bile, geleneğin insan biçimindeki tanrılarına saldırmasına karşın, Tanrı'nın formdan yoksun olduğunu ima etmediğini göstermiş bulunuyoruz. Bununla birlikte Tanrı'nın formu yine de tanımlanmamış olmaya devam eder.

6 Aristoteles (*Metaf.* A 3, 983^{b}29) παμπάλαιοι καὶ θεολογήσαντες πρῶτοι **(bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış olan ve Tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan eskiler)** ile entelektüel gelişimin sonraki bir safhasını temsil eden πρῶτοι φιλοσοφήσαντες'i **(ilk filozoflar)** (^{b}7) karşılaştırır; aynı şekilde οἱ θεολόγοι **(teologlar)** (B 4, 1000^{a}9) ile οἱ δι' ἀποδείξεως λέγοντες **(kanıtlama yoluyla akıl yürütenler)** (^{a}19) de karşılaştırılmaktadır.

7 Diels'in, Walter Kranz tarafından yayına hazırlanan *Vorsokratiker*'in beşinci baskısının ilk cildine bkz.

8 Yedinci yüzyılın vazo resimleri ile o devrin edebiyatında natüralistik ifadenin en önde gelen temsilcisi olarak Arkhilokhos'u karşılaştırın.

9 Evvelden beri Adrastos'a adanmaktayken, Kleisthenes tarafından Dionysos şenliklerine aktarılan τραγικοὶ χοροί (trajik korolar) hakkında bkz. Herodotus, v. 67; Arion'un Korinthos'ta okunan dithyrambosları, A. W. Pickard-Cambridge tarafından *Dithyramb, Tragedy and Comedy*'de (Oxford, 1927) derlenmiş ve yorumlanmıştır. En eski tragedya ve komedya hakkında eserin ikinci ve üçüncü bölümleriyle Ek A'yı karşılaştırın.

10 Plat. *Devlet* 364 b–e. Bu dinî propaganda literatürü sadece Orpheus'un adını taşımıyor, Mousaios, Selene gibi isimlerle de anılıyordu.

11 Orpheusçulukta geçerli olan et yememe emri (ἄψυχος βορά) hakkında bkz. Eur. *Hipp*. 952 vd., Aristoph. *Kurbağalar*, 1032 vd., Plat. *Yasalar* 782 c.

12 Bkz. n. 10.

13 Bkz. V. Macchioro, *Eraclito: Nuovi studi sull' Orfismo* (Bari, 1922), ve aynı yazarın *From Orpheus to Paul, A History of Orphism* (Londra, 1930).

14 Ayinler ve dinî uygulamalar hakkındaki bu en eski tanıklıkların çoğu, Otto Kern tarafından *Orphicorum Fragmenta*'da (Berlin, 1922), 80. sayfadan sonra, biraz yanıltıcı olan *fragmenta*

veteriora [kadim fragmanlar] başlığı altında toplanmıştır. Bu pasajlar genellikle kelime düzeyinde birtakım atıfları içermektedir. Bunların bir kısmı kitabın baş tarafında 'Testimonia' başlığı altında görülebilir. Burada, eski ve yeni materyaller birbirinden kâfi derecede ayrılmamıştır.

15 Orpheus'a atfedilen bu şiirlerden geriye kalanlar, Chr. Aug. Lobeck tarafından *Aglaophamus*'ta (Regimontii [Koenigsberg], 1829) 2 cilt halinde toplanmıştır. Bkz. M. Hauck, 'De hymnorum Orphicorum aetate' (*Breslauer philologische Abhandlungen*, 1911). Krş. O. Kern, *Berliner philologische Wochenschrift*, 1912, s. 1438 ve aynı yazarın *Die Herkunft des Orphischen Hymnenbuchs (Genethliakon für C. Robert*, Halle, 1910).

16 Kern tarafından yapılan fragman derlemesine bkz. *a.g.e.*, s. 130 vd. ve 140 vd.

17 Lobeck, *a.g.e.*, s. 611, Kern, *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae* (Berlin, 1888). Yine de aynı yazarın *Orphicorum Fragmenta*'sıyla (s. 141) da karşılaştırma yapın. Burada, içlerinde çok daha eski şiirlerin etkilerinden izler olsa da, *Rapsodiler* veya 'Ιεροὶ λόγοι'nin (Kutsal Deyişler) Neoplatoncu dönemden çok daha önceye ait olup olmadığından şüphe duyduğunu ifade eder. Ayrıca bkz. G. Rathmann'ın, Kern'den esinlenen eseri, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae* (Halle, 1933).

18 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, ii (Berlin, 1932), 199. Bu bölümleri yazdığım tarihten sonra, Ivan Linforth'un *The Arts of Orpheus* (Berkeley, 1941) adlı kitabı yayınlandı. Bu kitap Wilamowitz'in adımlarını takip etmekte ve onun, modern din tarihçileri tarafından çizilen Orpheusçuluk tablosunun tarihsel gerçekliğiyle ilgili eleştirel şüphelerinin altını çizmektedir. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Londra, 1935)'da iki uç arasında bir orta yol tutmakla birlikte, genel anlamda Wilamowitz ve Linforth'tan çok daha olumludur.

19 Bkz. O. Kern, 'Empedokles und die Orphiker', *Archiv für Geschichte der Philoshophie*, i (1888), 498.

20 Anaksimandros'un fragmanının bu "Orpheusçu" yorumunun, fragmanın doğru metninin henüz H. Diels tarafından Simplikios'un el yazmalarında keşfedilmemiş olduğu bir döneme uzandığını yukarıda (s. 53) göstermiştim. Yine de, metin bazında artık bir dayanağı kalmamasına karşın, eski yorum bazıları tarafından sürdürülmektedir. Sokrates öncesi filozofların mistik yorumunun önde gelen temsilcilerinden biri için bkz. K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Jena, 1906); bkz. aynı yazara ait *Geschichte der antiken Philosophie* (Tübingen, 1921), s. 149 vd.: 'Der mystische Geist und seine Klärung zum Logos.'

21 Bkz. Kern *O. F.* 27, Arist. frg. 7, Rose (Burada *De anima*'ya gönderme, 1410^{b}28'te değil, i. 5, 410^{b}28'de yapılmış olmalıdır). Kern, şiiri yazanın Onomakritos olduğu görüşünün Aristoteles'e aidiyetini sorgular. Bu doğrultuda, Philoponos'un *De anima* yorumundan alınmış Περὶ φιλοσοφίας (Felsefeye Dair) fragmanında (7 R), φησίν [der] yerine φασίν [derler, denilir] yazar; Guthrie (a.g.e., s. 58 vd.) bu sorunu cevapsız bırakır. Cicero'ya göre (*De nat. deor.* i. 38, 108), Aristoteles Περὶ φιλοσοφίας'ta "Orpheus adında bir şairin hiç yaşamadığını" belirtmiştir. Aristoteles'in, "Orpheus'a atfedilen şiirlerin" onun tarafından yazılmamış olduğunu dile getirdiğini teyit eden Philoponos ise, bundan, sadece δόγματα'nın (dogmata) Orpheus'tan kaynaklandığı, şiirlerinse Onomakritos tarafından yazıldığı sonucunu çıkarmıştır. Ben (Aristotle, s. 129, krş. 136), Aristoteles'in, Orpheus'un tarihsel bir kişilik olduğunu değil, sadece bu şiirlerin yazarı olduğunu reddettiğini söyleyen Philoponos'u takip ettim. Ne var ki Guthrie'nin fragmanla ilgili değerlendirmesi (*a.g.y.*) bunu şüpheli

kılmaktadır. Aristoteles'in bu şiiri alıntıladığı bağlamdan yola çıkarak (yani şairin, ruhun âlemden [âlemdeki *pneuma*'dan] doğduğu ve rüzgâr sayesinde bedenin içine taşındığı görüşünü savunması), şiirin teogonik bir içeriği olduğu sonucuna varıyorum. Aristoteles, insan bedeninin kökeniyle ilgili benzer bir ayrıntı bağlamında, Orpheus'a atfedilen bu ἔπη'den (deyişler), *De gen. an.* ii. 1, 734ª16'da yeniden bahsetmektedir. Ruhun ve bedenin kökeni hakkındaki her iki görüş, belli ki, şiirde dile getirilen bir kozmogoninin parçasıydı, teogonik bir zemini vardı ve doğa filozoflarının teorilerinden etkilenmiş olması mümkünse bile, tamamen soyut ve bilimsel bir tarzda değerlendirilmemekteydi. Bu epik şiir, Herodotus (vii. 6) tarafından Onomakritos'a atfedilen (bkz. n. 23) *Mousaios'un Kehanetleri*'nin (Χρησμοὶ Μουσαίου) düzeltilmiş halinden farklıymış gibi görünmektedir.

22 Herodotus vii. 6.

23 Bkz. H. Diels, 'Über Epimenides von Kreta', *Berichte der Berliner Akademie*, 1891, s. 387 vd. *Mousaios'un Kehanetleri*'ne, Onomakritos tarafından, Pers savaşının patlak vermesinin yakın olduğu bir dönemin olaylarına dair kehanetler eklenmiş olmalıdır (bu ekler bir yana, söz konusu kehanetlerin daha eski bir döneme ait materyaller içerip içermediği de meçhuldür); bkz. Herod., *a.g.y.*

24 O. Kern'in derlemesi, başka hiçbir şeyi değilse bile bunu açıklığa kavuşturmuştur: Bkz. *O. F.*, s. 1 vd.

25 Bu Orpheus Kilisesi tablosu için bkz. O. Kern, *Religion der Griechen*, ii (Berlin, 1935), 148. Ne var ki, teogonik destanların Orpheus dininden dogmalar içerdiği görüşü sadece Kern'le sınırlı değildir, Erwin Rohde'nin *Psyche*'sine kadar gitmektedir ve yaygın olarak savunulan bir görüştür.

26 Bkz. O. Kern, a.g.e., s. 147.

27 Bana ait olan 1943 tarihli Aquinas Konferansı'na bakın, *Humanism and Theology* (Marquette University Press, 1943), özellikle s. 36 vd., 58 vd., 82 vd. Burada Yunan felsefesinde teoloji kavramının kökeninin izini sürdüm ve ilk dönem Hıristiyan kilisesi tarafından nasıl kabul gördüğünü ana hatlarıyla anlattım. Ayrıca bu konuda elinizdeki kitabın birinci bölümüne de bakabilirsiniz.

28 *Gregorii Nysseni Opera* ii, ed. W. Jaeger (Berlin, 1921), 271, 19 (*Contra Eunom.*, iii, ix, 59): τὸ δὲ ἐν δόγμασι δεῖν μόνοις οἴεσθαι τὴν εὐσέβειαν εἶναι, τίνος οὕτως ἴδιον ὡς τῶν Ἑλλήνων ἐστίν. Bu ifade, Kilise dogmasının kesin bir şekilde formüle edilip yerleşmesini sağlamakta diğer bütün gruplardan daha çok katkısı olan Kapadokya teoloji okuluna mensup dördüncü yüzyılda yaşamış bir Hıristiyan kilise önderinin derin tecrübe ve bilgisinin ürünüdür. Yine de bunlar, bu tür bütün dogmatik inançların sınırlarını bilen ve o sıralar eğitimli Hıristiyanlar arasındaki ve kilise hiyerarşisine dâhil olan kurumlardaki tartışmalara damgasını vuran bu Yunanlara özgü entelektüalizmin tehlikelerinin farkında olan insanlardı. İyi bir Yunan felsefesi eğitiminden geçmiş olan Nyssalı Gregorius ve önderlik ettiği grup, bu entelektüalizmin ve dinî konularda dogmatik açıklık ve kesinlik konusundaki bu ısrarın Helen kökenli olduğunun farkındaydılar. Gregorius'un "Hıristiyan dininin gücünü borçlu olduğu mistik semboller ve gelenekler topluluğunun" önemini vurgulaması hakkında ayrıca bkz. a.g.e., s. 270, 21. Bu çalışmanın amaçları açısından dinî özün bu şekilde dogmatikleştirilmesinden hoşlanıp hoşlanmadığımız önemli değildir; burada kabul etmemiz gereken şey, sadece bunun Yunanlara özgü bir zihni tutum olduğu gerçeğidir.

29 δόγμα (dogma) ve σύστημα (sistem) sözcükleri bu anlamda ilk kez Yunan kültürünün klasik döneminin sonlarına doğru kullanılmıştır ve Helenistik çağın bilhassa karakteristik

unsurlarındandır.

30 Genel olarak Yunan şiirinde yazılı geleneğe gösterilen derin saygı ve şairler tarafından seleflerinin eserlerinde yapılan düzeltmeler hakkında bkz. Werner Jaeger, *Paideia* ii, s. 219–20.

31 Arist. *Metaf.* A 6, 1071^{b}26 (Kern, *O.F.* 24).

32 Damaskios, *De princ.* 124 [i. 319, 8 Ruelle], Kern, *O.F.* 28 (Eudem., frg. 117, Spengel).

33 Aristoph. *Kuşlar*, 690 vd. (Kern, *O.F.* 1).

34 Hes. *Theog.* 123–5.

35 Aiskh. *Eum.* 321, Murray.

36 Aydınlık ve karanlık, Aristoteles'in naklettiği, bazı Pythagorasçılar tarafından benimsenen ilkelerin sıralandığı συστοιχία'daki (çift sütun) (*Metaf.* A 5, 986^{a}22 vd.) on karşıtlıktan biridir.

37 Arist. *Metaf.* N 4, 1091^{b}4 (Kern, *O.F.* 24). Krş. *Metaf.* A 6, 1071^{b}26.

38 Platon, *Phileb.* 66 c'de Orpheus'tan alıntıladığı heksametrik dizenin (ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς: **altıncı nesilde, der Orpheus, ahenkli şarkı kesildi),** teogonik bir şiirden alındığını açıkça ifade etmez. Soyut anlamda bu dize, Lobeck'in ifade ettiği gibi (*Aglaophamus*, ii, s. 788 vd.), tanrılar veya ölümlülerden oluşan bir kuşaklar dizisine işaret ediyor olabilir. Ne var ki Lobeck haklı olarak, bunu K. O. Müller'in yaptığı gibi, ruhun birbiri ardına altı farklı hayvan veya beden çeşidiyle birleşmesi şeklinde yorumlamaktan kaçınmıştır. Orpheusçu gelenekten ziyade Pythagoras'ın öğretisine uyan bu yorumu dışarıda bıraktığımız takdirde, burada altı tanrı kuşağının söz konusu olduğunu düşünmek, en muhtemel şık gibi görünüyor. Platon'un, Okeanos ve Tethys'in tanrılar silsilesindeki ilk(?) kuşak olarak ortaya çıktığı Orpheusçu bir teogoniden aldığı başka iki dize (*Kratyl.* 402 b–c) bu yorumu desteklemektedir. Platon'un bu anlatımı alıntılama şeklinin her iki örnekte de tamamen aynı olduğuna dikkat edin: φησὶν Ὀρφεύς–λέγει δέ που καί Ὀρφεύς **(Orpheus der ki-Orpheus da der ki).** Platon, tanrıların kökeniyle ilgilendiği bir yerde daha (*Tim.* 40 d), bir teogoniden söz etmektedir. Bu pasaja göre, Okeanos ve Tethys ilk çift değildiler, onlardan önce Ouranos ve Gē vardı. Öte yandan Okeanos ve Tethys'ten Phorkys, Kronos ve Rhea; Kronos ve Rhea'dan, Zeus ve Hera ve onların kız ve erkek kardeşleri; onlardan da diğerleri doğdu. Zeus ve Hera'nın çocukları bu silsileye göre beşinci kuşaktır. Elbette, Ouranos ve Gē'nin sadece ilk çift olduklarını, ancak onların da Kaos'tan veya başka bir ilk tanrısal varlıktan (bkz. n. 51) doğduğunu kabul edersek, ihtiyacımız olan altı kuşağa ulaşırız. Nitekim Platon tarafından sıralanan son kuşak olan altıncı kuşağın, yani Zeus ve Hera'nın çocuklarının ötesine geçmek zordur. Orpheusçu teogoninin Neoplatoncu versiyonunda da altı tanrı kuşağının yer aldığını hatırlamak faydalı olabilir. Platon tarafından alıntılanan şiirdeki altı γενεαί'nin (nesil) anlaşılmasında bu önemlidir, zira altı rakamının teogonik geleneğe sağlam bir şekilde yerleştiğini doğrulamaktadır. Bkz. Orph. B 12, Diels'in dipnotlarıyla birlikte (*Vorsokratiker* i).

39 Aristoph. *Kuşlar*, 690 vd. (Kern, *O.F.* 1).

40 Bkz. *yukarıda* s. 53.

41 Aristophanes'te (a.g.e. 696) χρόνος'un (khronos) şiirsel bir açıklaması niteliğindeki περιτελλομέναις ὥραις **([Nice] çağlar geçip gittikten sonra)** sözcüklerine bakın.

42 Bkz. *yukarıda* s. 28 vd.

43 Aristoph., *a.e.* 695 vd.

44 Bkz. Damask. *De princ.* 124 [i. 320, 17 Ruelle]; Epimen. B 5 Diels (Eudem., frg. 117, Spengel).

45 Bkz. Damask, *a.g.e.*; Orph. B 12 Diels (Eudem., frg. 117). Krş. Diels'in ilgili dipnotu.

46 Bkz. H. Diels, *Festschrift für Theodor Gomperz* (Vienna, 1902): 'Ein orphischer Demeterhymnus', s. 1 ve özellikle s. 13 vd.

47 'Ιρικεπαῖγε σῶισομ με sözcükleri, Mısır'da Gurob adlı bir köyde keşfedilen ve ilk kez J. G. Smily tarafından *Greek Papyri from Gurob* (Dublin, 1921), n. 1. (Bkz. Kern, *O.F.* 31, 22. satır) adıyla yayınlanan, M.Ö. üçüncü yüzyıla ait bir papirüste bulunabilir.

48 Epimenides'in *Teogoni* veya Χρησμοί (Kehanetler) isimli eserlerinden fragmanlar, Diels'in *Vorsokratiker*'inin birinci bölümünde derlenmiştir. Eudemos'tan alınan bölümler için bkz. *yukarıda* n. 44.

49 Epimen. B 5.

50 Bkz. J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (4. baskı.), s. 109, 186, vb.

51 Eudemos'a göre Orpheus'un *Teogoni*'si Gece'yi başlangıç yapmıştır (Orph. B 12); Aristophanes de (*Kuşlar* 693) Orpheusçu bir *Teogoni*'yle ilgili parodisine Kaos ve Gece ile başlar. Bkz. *yukarıda* s. 101.

52 Homeros, *İlyada* xiv. 201.

53 Eudemos'un Damask. 124'teki sözlerini (Epimen. B 5) böyle yorumlayabiliriz: ἐξ ὧν [Αέρος καὶ Νυκτός] δύο Τιτᾶνας... (onlardan [Hava ve Gece] iki Titan...) Eudemos bu "iki Titan"ın kim olduğunu söylemese de, Hesiodos'un *Teogoni*'sinde Titanlar olarak anılan (129. dize vd.) Ouranos'un çocuklarının listesine bakarsak (207. dize vd. ve 630), Epimenides'in δύο Τιτᾶνας'ından (iki Titan) Okeanos ve Tethys'in anlaşılması mümkün görünmektedir; zira en eski teogonide, örneğin Homeros'ta (bkz. n. 52) bir ἀρχή (arkhe) rolü oynayabilecek ve oynamış olan tek geleneksel çift onlardır. Philodemos, (*De piet.* 47 a 2, s. 19, Gomperz), Homeros'taki Okeanos ve Tethys'i, Epimenides'in ilk çifti Hava ve Gece ile karşılaştırır. Buna göre Epimenides bu meşhur geleneğin etkisi altında kalıp, Okeanos ve Tethys'i, Hava ve Gece'nin çocukları olan "Titanlar" haline getirerek ve dolayısıyla onları birinci değil ikinci konuma yerleştirerek, Homeros'un versiyonunu kendi yeni şeceresine dâhil etmeye mecbur olduğunu hissetmiş olabilir. Böyle bir düzeltme yapmasının sebebi, büyük ihtimalle, şecerelerle ilgili mitsel rivayetlerin kendi anladığı şekliyle fiziksel olgularla da uyumlu olmasını istemesidir. Epimenides'in tanrılar şeceresinin başka bir versiyonu için bkz. n. 55.

54 'Epimenides' B 5 dünya-yumurtasının bu versiyonunu, Hesiodos ve Homeros'tan başka bir kaynakta, muhtemelen Orpheus'a atfedilenlerle aynı tipte bir epik şiirde bulmuştur.

55 Epimen. B 7. Philodemos'tan alınan (*De piet.* 46 b 7, s. 18, Gomperz) 'Ωκε]ανοῦ καὶ Γ[ῆς γεννήμα]τ' εἶναι (Okeanos ve Ge'dir) sözcüklerinin tahmine dayandığı doğrudur, ancak pasajın yeniden kurgulanması mümkündür. İlk bakışta Gē'nin nasıl olup da Epimenides tarafından bir Titan olarak adlandırıldığını anlamak zor görünmektedir, çünkü Heisodos'un teogonik anlatısında Gē, Titanların anasıdır. Ne var ki, Epimenides'in son derece spekülatif teogonisinin Titanlara yeni bir alegorik anlam verip, Hava-Gece'yi (yani karanlık boşluğu) ilk çift olarak, Okeanos- Gē'yi de (yani su ve toprak unsurlarını) ikinci çift olarak sunduğunu kabul ettiğimizde, Philodemos'un ve Eudemos'un (bkz. n. 53) versiyonlarını uzlaştırma ihtimali belirir. Pherekydes'te (bkz. s. 104), geleneksel teogonik mitin benzer bir şekilde düzeltilmiş haliyle karşılaşmaktayız. Burada, Hesiodos'un *Teogoni*'sinde Zeus'un büyükannesi olan Gē (Khthoniē), bu kez Zeus'un (Zās) karısı haline getirilmiştir. Pherekydes, tıpkı Epimenides gibi, bu yeniliği alegorik bir yorumla haklı gösterir ve Zās ve Khthoniē'nin, kendi sistemindeki en yüksek fiziksel ilkeleri temsil ettiğini söyler.

56 Ksenophanes'in her şeyin sudan ve topraktan geldiği görüşüne bkz. B 29.

57 Su ve toprağı (ὕδωρ καί γῆν) yine kozmogonisinin ilk ilkeleri yapan Hieronymos'un *Teogoni*'sine (Damask. 123, Kern, *O.F.* 54) bakın. Muhakkak ki, onları bu şekilde adlandırmış olamazdı. Nitekim ὕδωρ (su) ve γῆ (toprak) Damaskios'un yorumudur; Hieronymos'un *Teogoni*'sinin mitsel dilinde bu isimler Okeanos ve Gē idi. Bu çifti Epimenides'in *Theogoni*'sinden aldığı anlaşılmaktadır. Bkz. n. 55.

58 Pherekyd. B 1.

59 Akousil. A 4.

60 Bkz. Ksenoph. B 14, Epikharm. B 1.

61 Probus, *Verg. Buc.* 6, 31, *App. Serv.* ed. Hagen, s. 343, 18 (Pherekyd. A 9). Hermias tarafından da aynı açıklama yapılmaktadır: *Irr.* 12 (a.e.).

62 Κρόνος formu hem Probus hem de Hermias tarafından korunmaktadır; bkz. n. 61. Diogenes'in harfiyen yaptığı alıntıya göre (i. 119) Pherekydes onu Χρόνος olarak adlandırmıştır.

63 Bkz. *yukarıda* s. 53.

64 Erken Yunan teolojik düşüncesinde etimolojinin kökeni ve işlevi hakkında bkz. Max Warburg, 'Zwei Fragen zum Kratylos' (*Neue Philologische Untersuchungen*, ed. W. Jaeger, v, 1929, s. 65 vd.). Etimoloji, erken Yunan teolojisinin en önemli ve en sık kullanılan yöntemlerinden biridir.

65 Arist. *Metaf.* N 4, 1091^{b}8 (Pherekyd. A 7). Öyle anlaşılıyor ki, Diogenes Laertios, Pherekydes'in περὶ φύσεως καὶ θεῶν **(doğa ve tanrılar hakkında)** yazan ilk kişi olduğunu söylerken (i. 116), onun yorumunun bu "karma" karakterini ima etmektedir. Temel unsurları arasında τὸ φυσιολογεῖν (doğal fenomenleri ve bunların sebeplerini araştırma, doğa üzerine çalışma) de bulunan Pherekydes'in teogonisi, teoloji kılığında fizikti.

66 Arist. *Metaf.* B 4, 1000^{a}8 (cf.^{b}9).

67 "En mükemmel varlık"ı evrenin temel ilkesi yaptığı için, bu gözlem Aristoteles açısından özel bir önem taşıyordu. Aristoteles, Pythagorasçıları ve Platoncu Speusippos'u, evrenin başlangıcına mükemmel olmayan bir şey yerleştirdiklerinden dolayı eleştirir. Bkz. *Metaf.* A 7, 1072^{b}31.

68 Bir papirüste keşfedilen uzun fragmana bakın, Pherekyd. B 2.

69 Damask. *De princ.* 124 (Eudemos, frg. 117), Pherekyd. A 8. Porphyrios, [*De antr. Nymph.* 31 (Pherekyd. B 6)], Pherekydes'in kozmolojisinde çeşitli μυχοί'leri öne çıkarttığını ve ἄντρα, βόθροι, πύλαι ve θύραι'yi, âυχοί'nin eşanlamlıları olarak kullandığını söyler. Πεντέμυχος başlığı (bkz. Damask. *a.g.e.*) buradan gelir. Suidas'ta, anlaşıldığı kadarıyla Porphyrios'un *Felsefe Tarihi*'nden (Pherekyd. A 2) alınmış olan Ἑπτάμυχος (Yedi Oyuk) versiyonu vardır. Bu versiyon, başlığın sonraki yazarlar (büyük ihtimalle Pherekydes'in kozmolojik şemasının yorumuna katılmayan İskenderiye gramercileri) tarafından eklendiğini göstermektedir. Damaskios πεντέμυχος'u, πεντέκοσμος (Beş Âlem) olarak açıklamaktadır.

70 Damask. *a.y.* (=Eudemos), Khronos'un - kendi(?) γόνος'undan(çocuk, evlat) - ateş, *pneuma*, su... yaptığını, bunları beş âυχοί'ye (oyuğa) dağıttığını ve bunlardan birçok tanrı soyu türettiğini söyler. Bu metindeki boşlukta diğer iki unsur kayıptır. Kern, ἑαυτοῦ (kendisinin) kelimesi yerine, αὐτοῦ (onun) kelimesi olması gerektiğini tahmin eder ve γόνος'u Zās'a ait sayar. Bununla, ἐκροή (akma, taşma) sözcüğünün kendisine atfedildiği Pherekyd. B 7'yi karşılaştırın. Ancak σπέρμα (sperma) veya γόνος'la eşanlamlı olan bu kelimeden anlaşılan "emanasyon", terimin sonraki dönemlerde görülen ruhsal anlamda kullanımından oldukça farklı olan fiziksel bir olguya işaret ediyor olmalıdır.

71 Orig. *Contra Cels.* vi. 42 (Pherekyd. B 5).

72 Orig. *a.g.y.* (Pherekyd. B 4).

73 Aiskh. *Prom.*, 351–72, Pindaros, *Pyth.* i. 15–28.

74 Bkz. Jaeger, *Paideia*, i², s. 454, n. 31.

75 Bana öyle geliyor ki, Hesiodos'un *Teogoni*'sini ve düşüncesinin bütününü bu bakış açısına göre yeniden yorumlamamız ve Hesiodos'un kendisine ait yeni teolojik fikirlerle yorumlarındaki salt geleneksel unsurları birbirinden ayırt etmek için ciddi bir çaba sarf etmemiz, acil bir ihtiyaç halini almış durumdadır.

76 Nauck, *Tragic. graec. fragm.*, Aiskh. frg. 70.

BEŞİNCİ BÖLÜM

RUHUN KUTSALLIĞI ÖĞRETİSİNİN KÖKENİ

(Bir modern araştırmacının da işaret ettiği gibi) Yunanlar, aklileştirilmiş bir Tanrı inancını yaratma onurunu Yahudilerle paylaşmaktadırlar; buna karşılık, uygarlaşmış insanın ruhun doğası ve kaderini algılama şeklini binlerce yıl boyunca belirleme onuru tek başına onlara aittir. Yunanların fikirleri, Hıristiyan dünya görüşünün oluşumunda vazgeçilmez öneme sahip olan birçok şeye katkıda bulunmuş ve Hıristiyan dininin bir parçası haline gelerek, bu sayede mümkün olabilecek en geniş alana yayılmıştır. Yunanlara özgü bu ruh anlayışının M.Ö. altıncı yüzyılda gelişmeye başladığını düşünebiliriz. Bunun kökleri pekâlâ insan varoluşunun tarih öncesi katmanlarının derinliklerine kadar uzanabilir; ancak ruhun kutsal olduğu ve metafizik bir varış noktasına sahip olduğu inancı, dünyayı fethetmesini mümkün kılacak entelektüel biçimi altıncı yüzyılda kazanmıştır ve bu olay tarihin dönüm noktalarından biri olmaya devam edecektir. Ruh hakkındaki Yunan mitleri, felsefi anlayışın bir meyvesi değildi, daha ziyade önceki bölümümüzde kısaca tarif ettiğimiz dinî hareketten kaynaklanmaktaydı. Ne var ki, felsefeyle tamamen aynı doğrultudaydı. Bu hareketin etkisi, dört başı mamur bir dinsel dogmanın felsefe tarafından benimsenmesinden ziyade, ruha ilişkin dinsel inançların entelektüel planda özgürce dışavurumu şeklini aldı. Bu, her halükarda, söz konusu inançların felsefi düşünceye kendini ifade edebileceği yeni bir yönelim sağladığı anlamına geliyordu. Bu inançlar işte tam da bu açıdan çalışmamızın çerçevesine girmektedir.

Ancak her şeyden önce, günümüze kadar ulaşan kaynaklardan bilebileceğimiz kadarıyla Yunan ruh düşüncesinin aldığı genel biçimleri göz önünde bulundurmak durumundayız. Kendi döneminin filolojisi açısından, akademik sentez yeteneği ve sanatkârane üslubuyla büyük bir başarı sergileyen Erwin Rohde'nin klasik kitabı *Psyche*'den[1] beri mesele sürekli araştırılmış ve Homeros'taki ruh kavramı, Rohde'nin değerlendirmesinin temel varsayımlarını zayıflatan etkili çalışmaların konusu olarak bilhassa tercih edilmiştir. Rohde, din tarihinde animistik bir aşama öngören - E. B. Tylor ve Herbert Spencer'ınkiler gibi - teorilerden oldukça etkilenmişti. Bu yüzden, teorisinin genel fikirlerini

Homeros'un metniyle uyumlu hale getirmeye çalıştı. Hıristiyanlıktaki ölümsüzlük inancını çıkış noktası olarak alan Rohde, önce Homeros'ta bununla mukayese edilebilecek hiçbir şey olmadığını gösterdikten sonra,[2] bu kez dikkatini Homeros'taki psykhe kavramının öte dünyayla ilişkili olan yönüne çevirdi. Ancak daha başlangıçta ilk hatasını yaptı. Zira Homeros ölen kişinin aşağı dünyadaki gölgesi olarak ruhun rolünü ne kadar önemli bulmuş olursa olsun, ψυχή (psykhe) sözcüğünün bu anlamı, şimdi göstereceğimiz üzere, sonradan türetilmiş bir yan anlam olmaktan çıkmaz. Bizzat Rohde, gayet haklı olarak, Homeros epiğinde bir insan öldüğünde, bir kişi olarak varlığının sona erdiğini söyler; Homeros'un kişilerinin ölümden sonra yaşamaya devam edebilen bir ruhu yoktur.[3] Hades'e giren ölülerin gölgeleri, burada bilinçli bir varlığa sahip değildirler. Ayrıca Homeros, can bedenden çıkmış olsa bile, gölgenin karşıtı olarak "insanın kendisi" ifadesini kullandığı birçok yerde, bedenden geriye kalanları kasteder. Dolayısıyla *İlyada*'nın daha ilk dizelerinde, kahramanların ruhlarının (ψυχαί-psykhai), yani gölgelerinin, Hades'e atıldığını, "kendilerinin" (αὐτοί) ise kurda kuşa yem edildiğini okuruz.[4]

Ancak, Homeros'ta bu sözcüğün, yani yaşayan kişinin psykhe'sinin, gerçekte ne anlama geldiğine dönmeden önce, dış görünüşünün ölmüş bir kimseye çok benzemesinden dolayı Homeros'un aynı zamanda eidolon (imge) olarak adlandırdığı, aşağı dünyaya ait bu hayalî ve puslu görüntü üzerinde biraz daha duralım ve Rohde'yle birlikte onun nereden geldiğini, yaşadığı müddetçe insanla ne tür bir ilişkisi olduğunu soralım.[5] Homeros'un bazı pasajlarında, ruhun ölen kişiden kendisini kopardığını, onun ağzından veya bedeninden (daha net bir şekilde ifade edersek organlarından) uçup gittiğini ve hemen aşağı dünyayı boyladığını okumaktayız. Bu ruh, insan yaşadığı sürece onun içinde kalmış olmalıdır. İyi ama buradaki işlevi neydi? Bizim "ruh" veya "bilinç, şuur" olarak adlandırdığımız ve sonraki Yunanların da ψυχή sözcüğünden anladıkları şeyi ifade etmek için, Homeros hiçbir zaman bu sözcüğü kullanmaz. O bunu θυμός (tumos) sözcüğüyle veya kalbe, diyaframa veya insanın duygusal veya iradi tepkileriyle ilgili başka organlara işaret eden sözcüklerle ifade eder. Buna karşılık ψυχή sözcüğünü çoğu zaman yaşayan insanlarla ilgili olarak, yaşam anlamında kullanır.[6] Ne var ki Rohde bunun, aynı sözcüğün nasıl olup da Hades'teki ölülerin insan şeklindeki eidolon'unu ifade etmekte de kullanıldığını açıklamaya yetmediğini fark etmiştir. Ona göre bedenlerinden ayrılmış bu ikiz varlıklar, kendilerine atfedilebilecek hiçbir işleve sahip olmamalarına karşın (ki insanın bilincinin açık olduğu zamanlarda herhangi bir işlevlerine rastlanmadığı kesindi), yaşadıkları süre boyunca insan-

ların içinde bulunmuş olmalıydılar. Ne var ki, Rohde bu tip bir işleve bilincin uykuda olduğu rüya etkinliği sırasında gerçekten rastlanabileceği inancındaydı ki, bunu ruhun ölüm anında nihayet bedenden kurtulmasına benzetiyor ve arada sadece bir derece farkı olduğunu düşünüyordu. Rohde, bu yorumunu destekleyecek malzemeyi, Pindaros'un hakikaten çok anlamlı olan aynı doğrultudaki bir pasajında buldu. Pindaros şöyle diyordu:

Ve her insanın bedeni takip eder
O karşı konulmaz ölümün çağrısını.
Ve yine de kalacaktır geride,
Canlı bir imgesi yaşamın,
Çünkü sadece odur tanrılardan gelen.
Uyur o, insanın organları çalışırken,
Ve o gösterir uykudaki insanlara
Rüyaları sırasında,
Kaçınılmaz olarak yaklaşan
Sıkıntıları ve hazları.

Burada psykhe'den doğrudan bahsedilmese bile, Pindaros onu, neredeyse tam da Homeros gibi, bir eidolon veya yaşam imgesi olarak sunmaktadır.[7] Ona göre psykhe, bedenin ölümünden sonra geriye kalan tek şeydir. Bundan dolayı Rohde, yaşayan insanın eidolon'unun yaşarken dahi içinde mevcut bulunduğu, ama uyanıkken uykuda olduğu şeklindeki Pindaros'un açık ifadesini daha da anlamlı bulmuştur. Ona göre bu, Homeros'un insanın bedenine ikinci bir görünmez benlik olarak yerleşen bu ikizin varlığından veya etkinliğinden hiç bahsetmemesindeki tuhaflığı açıklayabilmenin tek yoluydu. Rohde'ye göre, bu ikizin sadece rüyalarda, yani bedenden geçici olarak kurtulduğu anda aktif hale gelmesi, en belirleyici noktaydı; zira bu nokta ona, bu kavramın tamamen ilkel insanın gerçek rüya deneyiminden, vecd hallerinden ve bayılma nöbetleri gibi benzer fenomenlerden çıkardığı mantıksal bir sonuç olduğunun nihai kanıtını sunuyor gibiydi. Bu açıklama animizm teorisine denk düşüyordu.

Bu noktada, W. F. Otto, *Die Manen* adlı küçük kitabında bu görüşe bazı etkili eleştiriler yöneltti.[8] Uzun yıllar boyunca, Rohde'nin inandırıcı görünen argümanı sessiz sedasız kabul görmüştü; ne var ki, tamamen filolojik bir gözle bakıldığında, Pindaros'un kavramlarının, yüzlerce yıl önceki Homeros destanlarına kadar usulüne uygun şekilde götürülebileceği yönündeki kendinden emin varsayımı, bu argümanın gücünü azaltıyordu. Otto, haklı olarak,

Pindaros'un dizelerindeki tek bir ifadenin bile bu gelişigüzel yaklaşımın metodolojik yetersizliğini göstermeye yeteceğini belirtmiştir. Şair, beden öldüğünde kişinin eidolon'unun canlı kaldığını ve kaynağını tanrıdan alan şeyin de yalnızca bu olduğunu ileri sürmektedir. İnsan ruhunun tanrısal bir kökene sahip olduğu düşüncesi kadar Homeros'a aykırı bir düşünce yoktur; ayrıca bu teorinin ileri sürdüğü ve Pindaros'un çok açık bir şekilde ifade ettiği, insanın beden ve ruha bölünmüş olduğu düşüncesi de Homeros'a bir o kadar yabancıdır. Rohde'nin önerdiği gibi, bu temel mistik görüşü göz ardı edip geri kalanın Homeros'ta bulunabileceğini iddia etmek, sorunu çözmez.[9] Çünkü Pindaros'ta, bedende bir misafir gibi yaşayan, daha yüksek bir dünyadan gelmiş bir yabancı olarak ruh düşüncesi, Rohde'nin Homeros'a atfetmiş olduğu detaylardan biriyle yakından ilişkilidir. Ruhun insan uyanıkken uykuda olması ve yalnızca uyuyup rüya gördüğünde faaliyet göstermeye başlamasından bahsediyorum. Otto'nun, Homeros'un rüyalarla ilgili yaklaşımı hakkındaki muhteşem analizinde göstermiş olduğu gibi, *İlyada* ve *Odysseia*'da bu anlayışın izini bulmak mümkün değildir.[10] Homeros'ta rüya daima, uyuyan kişiye gelen sahici bir görüntüdür. Arada sırada bu rüya-görüntüyü *eidolon* olarak adlandırdığı doğru olsa da, hiçbir zaman Pindaros'un yaptığı gibi bu sözcüğü rüya gören bir organ olarak ruhu ifade etmek için kullanmaz.[11] Homeros'un, sadık bir rüyayı, ruhun bedenden kurtulup başlangıçta ait olduğu tanrısal gücün katına yükseldiği bir hayâl olarak görmesi, akla hayale gelmeyecek bir şeydir. Burada, ruhun doğasıyla ilgili birbirinden tamamen farklı iki anlayışla karşılaşıyoruz ve bunları mümkün olduğunca birbirinden ayrı tutmak durumundayız. Homeros'taki psykhe'yi bir çeşit ikiz olarak kabul eden Rohde'nin animistik teorisinde, yani yaşadığı süre boyunca insanın içinde uykuya dalan, ölüm sırasında bedeni terk edip Hades'e giden ve orada aciz, buğulu bir gölgevarlık halinde yaşamına devam eden ikinci bir benlik fikrinde ısrar edilecek hiçbir şey kalmamıştır.

Bizzat Otto, kitabının başlığının da gösterdiği gibi (*Die Manen, oder Von den Urformen des Totenglaubens* [Ölülerin Ruhları ya da Ölü Kültünün Kökenine Dair]), Yunanların ruha dair teorilerinin gelişimini incelerken değil, daha ziyade ölüm hakkındaki en eski inançların izini sürerken bu problemin içine sürüklenmiştir. Dolayısıyla, Homeros'un bizim kısaca "ruh" dediğimiz şeylerin çeşitli yönlerini ifade etmek için hangi sözcükleri kullandığını sorarak başlamaz; hatta Homeros'un kullandığı psykhe kavramının özel olarak ne anlama gelebileceğini bile sormaz. Tıpkı Rohde'nin, Homeros'ta karşımıza çıktığı haliyle Hades'teki psykhe'nin, yaşayan kişinin bir hayali olduğu olgusuyla

işe başlaması gibi, o da psykhe problemine, sözcüğün ölünün ruhuna işaret eden anlamına özel bir dikkat göstererek yaklaşır. Ne var ki Rohde, Hades'ten gelen bu yaratığı, bu eidolon ve ikizi, genel olarak psykhe'nin doğasına ve hatta hayat süren kişinin psykhe'si olarak yerine getirdiği işlevlere dair çıkarımlarda bulunmak için bir temel olarak kullanmaya çalışırken, Otto bu iki anlam arasında keskin bir ayrım yapar. Homeros'ta karşılaştığımız Hades'e giden bu yaratıkta, Yunanların ölünün hayaletiyle ilgili ilkel inançlarının bir ifadesinden başka bir şey görmez. Ona göre hiç de derinlemesine düşünülmemiş olan bu fikir, bütün halkların ortak deneyiminin bir parçası olan ölüm korkusunun bir ürünüdür. Ancak Otto aşağıdaki dünyadan gelen bu puslu görüntünün kökeninin bu olduğu noktasında ısrar ettiğinden, böyle bir görüntünün neden ψυχή olarak adlandırılması gerektiği tartışmalı hale gelir; zira daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Homeros ψυχή sözcüğünü canlı bir insanla bağlantılı olarak kullandığında, bu insandaki yaşamı ifade etmek ister.[12] Bu da, aynı sözcüğü ölüyü ifade etmek için kullanmakla taban tabana zıttır. Burada bir ayrım daha yapmalıyız: Hades'te bir eidolon olarak gezinip duran psykhe, açık bir şekilde canlı insanın şekline benzediğinden, kesinlikle şahsi bir karaktere sahiptir.[13] Buna karşılık yaşayan kişinin psykhe'si, içindeki hayvansal yaşamdan başka bir şey değildir, yani hiçbir suretle şahsi sayılamaz. Öyleyse aynı sözcüğün (ψυχή) Homeros'taki bu iki çatışan anlamı nasıl uzlaştırılabilir? Yaşam anlamındaki psykhe, aynı terimin ölünün hayaleti için kullanılmasını açıklamayacaktır. Dolayısıyla, Otto burada belli ölçüde bir anlam aktarımının söz konusu olduğunu ileri sürer. Ona göre hayaletin görüntüsü, muhtemelen ölüm ânının izleyici üzerinde bıraktığı izlenimle alakalıdır:[14] Kendini bedenden ayırıp kaçan şey yaşamdır, yani *psykhe*'dir ve daha sonra Hades'teki hayaletle özdeş hale gelmiş olmalıdır. Bu özdeşleşme bilinçli bir çıkarım olmuş olsaydı, bu çıkarımı yapanların, az önce bahsettiğimiz ayrımın farkına varamadıklarına inanmak zor olurdu. Ayrıca bizzat Otto'nun, Homeros'taki bu kavramların altında yatan ilkel zihnî süreçler hakkındaki fikirleriyle uyumlu olarak, bunları bir tür ilkel mantık içeren bilinçli birer çıkarım saymak da sağlıklı olmazdı.[15] Dolayısıyla Otto, Hades'teki yaratığın Homeros'ta ψυχή olarak adlandırıldığını gördüğünde, bunun, söz konusu özdeşleşmenin ima eder göründüğü gibi insanın canıyla ölünün hayaletinin gerçekten de birbirine eşitlenmiş olduğu varsayımımızı haklı çıkartacak hiçbir tarafı olmayan, tamamen yüzeysel bir yer değiştirme olduğunu düşünmekten başka yapacak bir şeyi yoktu.

Bu konumun zorlukları açık bir şekilde görüldüğünde, Otto'nun, Home-

ros'taki ruh ve ölü inançlarının ardındaki olgulara ulaşma çabalarının, neden kısa süre içinde bu konuda yeni bir adım atılmasına engel olamadığı anlaşılacaktır. Bu adım, Ernst Bickel tarafından 1925 yılında yayınlanan *Homerischer Seelenglaube** adlı kitapla atılacaktır.[16] Bickel, öncelikle, ölünün hayaletinin bir ψυχή olarak adlandırılmasının, "yaşam" ve "hayalet" gibi böylesine köklü bir farklılık gösteren iki kavramın sonradan birbirine karıştırılmasından ibaret olamayacağını, aksine, Homeros'taki ψυχή kavramının en başından itibaren onlar arasındaki uçurumu kapatacak bir şeyler içeriyor olması gerektiğini ileri sürer. Ona göre bunun püf noktası, ψυχή sözcüğünün temel etimolojik anlamının "nefes" veya "soluk" olmasında aranmalıdır.[17] Yaşayan kişinin psykhe'si, köken bakımından nefes-ruh veya soluk-ruhtur ki, yaşam solukla birlikte bedeni terk ettiğinde, bilhassa bayılma ve ölüm anlarında, bunun varlığı insanın bedensel deneyiminde aniden kesinlik kazanan bir şey haline gelir. Otto, Homeros'un dünyasında ψυχή sözcüğünün, yaşayanlar için kullanıldığında yaşamdan başka bir şey anlamına geldiğini ısrarla reddederek, önceki birçok Homeros yorumcusuna muhalefet etmişti. Ona göre bu zaten tamamen soyut bir kavram haline gelmiş durumdaydı ve Homeros'ta "nefes" anlamının çürütülemeyecek şekilde kanıtlanabileceği bir pasaj yoktu. Ne var ki Bickel, Homeros'ta ἀποψύχω (apopsykho) fiilinin "soluk vermek" anlamına geldiğini gösterdi. Ayrıca sadece *animam efflare*, yani "soluğunu vermek" olarak tercüme edilebilecek olan ψυχήν καπύσσαι ifadesiyle de karşılaşmaktayız.[18] Latince *anima* sözcüğünde yaşam, ruh ve nefes kavramları hâlâ net bir şekilde birleşmiş durumdadır. Homeros'un kullandığı ψυχή'nin, duyusal olan nefes anlamını, ἄνεμος (anemos) veya "rüzgâr" ile aynı kökten gelen Latince *anima* sözcüğüyle eşit düzeyde korumamış olduğunu kabul etmemiz gerekiyorsa da; bu sözcüğün soluk verme fiiliyle ilişkilendirildiği veya bizzat ψυχ- kökünden böyle bir fiil türetildiği örnekler, Yunanca'da bile psykhe kavramının bir şekilde bu duyusal anlama dayandığını açıkça göstermektedir.[19] Sözcüğün bu kökeninin çoktan karanlıkta kalmış olduğu Homeros'un zamanında bile, bu anlam çoğu zaman bilinçli bir şekilde hissedilmektedir.[20] Çoğu zaman psykhe'yle ilişkilendirilen Hades'e uçma fikri, soyut "yaşam" kavramıyla pek uyumlu değilken, eski Yunan düşünüşü çerçevesinde, nefes fikrine gayet iyi uymaktadır. Orpheus'a atfedilen altıncı yüzyıl metinlerinde, rüzgârın soluğuyla taşınan ve doğum sırasında insanın içine giren psykhe kavramıyla karşılaşıyoruz.[21] Kuşkusuz, bu fikre Homeros'ta rastlamak mümkün değildir; ancak bunun, yine Homeros'ta bulduğumuz, psykhe'nin uçup giderek ölen kişiden kaçtığı yö-

* Homeros'ta Ruh İnancı.

nündeki inancı tamamladığı da açıktır. Homeros'taki bu anlayış son derece eski olmalıdır. Edebiyat sahasının dışında bile, insan bedenini terk ettikten sonra bir kuş veya kelebek olarak etrafta kanat çırpan psykhe figüründe bununla karşılaşmaktayız.[22] Bu uçma imgesi başlangıçta ister gerçekten bu anlama gelsin, isterse nefes olarak ruh kavramına bilhassa uygun düşecek saf metaforik anlamıyla havada salınıp durmak anlamında kullanılsın, Homeros onu algısal açıdan kavrıyordu.

Homeros sonrası edebiyat hakkındaki bilgimiz o kadar bölük pörçük ki, ruh için kullanılan terminoloji hakkında pek fazla şey öğrenemiyoruz. Homeros'a öykünen şairlerin, onun kullandığı terimleri eski anlamlarıyla sürdürmüş olmaları gayet doğaldır.[23] Gelenek, gündelik dilin kendini nasıl ifade ettiğini bize gösterecek hiçbir şey bırakmamıştır. Altıncı yüzyılda nesrin ortaya çıkışıyla birlikte, filozof Anaksimenes, günümüze kalan fragmanlarından birinde, ψυχή sözcüğünü yaşam anlamında değil ruh anlamında kullanmaktadır. "Tıpkı hava olan ruhumuzun [psykhe] bizi bir arada tutup yönettiği gibi," der Anaksimenes, "*pneuma* ve hava da bütün evreni kuşatır."[24] Anaksimenes bütün Oluş'un temelindeki sınırı olmayan özün hava olduğunu söylerken, esas olarak havayı hayatın taşıyıcısı olarak görmektedir. Ona göre ilk ilke zaten bizzat canlıdır ve görünür maddi dünyayla ilişkisi, tıpkı ruhun insan bedeniyle ilişkisi gibidir. Filozofun, havayı ruhla özdeşleştirirken, ψυχή sözcüğünden faydalanmaktan başka bir şey yapmasına gerek yoktur, zira bu sözcüğün herkese nefes anlamını çağrıştıracağı bellidir. Bickel, haklı olarak, Anaksimenes'in ψυχή sözcüğünün bu orijinal anlamını sadece kendi emekleriyle canlandırmış olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Büyük ihtimalle Homeros'u bu şekilde anlamıştır; her halükarda kendi ana dilini bu şekilde anladığı kesindir. Ksenophanes'in, dünyanın soluk alıp verdiği teorisine karşı çıktığı söylenmektedir.[25] Onun İonyalı doğa filozoflarında rastladığı ve çok tuhaf bularak tamamen reddettiği bu kavrayış Anaksimenes'e iyi uyardı. Nitekim kronolojik olarak Anaksimenes'le başlamış olması mümkündür. Aristoteles, dünyanın soluk alıp verdiği fikrine eski Pythagorasçılar arasında rastlanacağını kesin olarak belirtir; onlar da bu fikri, evrendeki boşluk teorisiyle ilişkilendirmişlerdir.[26] Ancak aslında bu düşünce daha eski olabilir ve Anaksimenes'e kadar gitmesi de mümkündür. Üstelik, ruhu, rüzgârın kanatlarıyla taşınarak yeni doğmuş çocuğun bedenine girerken resmeden Orpheusçu teogoni, zaten havanın yaşamın temel ilkesi olduğu şeklindeki felsefi teorinin kabul edilmiş olmasını gerektirir.[27] Anaksimenes'in ψυχή sözcüğünü bilinçlilik fikrini içeren bir anlamda düşünüp düşünmediğini bilmek ilginç olurdu. Yine de bu, çok geçmeden

Herakleitos için geçerli olacaktır ki, Aiskhylos ve Pindaros için olduğu gibi ona göre de sözcüğün bu anlamı gayet açıktır. Aynı durumun Anaksimenes için de geçerli olması şart değildir. Çünkü o esas olarak psykhe'nin fizyolojik yönleriyle ilgilenmektedir. Ancak hiç değilse "ruh bizi yönetir" (συγκρατεῖ ἡμᾶς) sözleri, bizi, bu ifadeyi zihinsel yetileri de göz önünde bulundurarak yorumlamaya yöneltir.[28] Ayrıca, *aperion* Anaksimandros için ne kadar kutsalsa, sonsuz hava da Anaksimenes için o kadar kutsaldır ve dünyayı idare eder; dolayısıyla, insan ruhuyla kurulan bu benzerliği bilinç ve aklı dışarıda bırakarak takip etmek zordur. Ne olursa olsun, Anaksimenes'in hava-psykhe'sinden bilinçli ruh olarak psykhe'ye geçmek için katedilecek mesafe gayet kısadır. Anlam en azından potansiyel olarak mevcut olmalıdır ki, bizim açımızdan belirleyici olan faktör de budur. Bu gelişmenin İonya'da gerçekleşip gerçekleşmediğini söyleyemeyiz, çünkü ne yazık ki ana vatanda ne olup bitmekte olduğunu bilmiyoruz. Bunun Homeros'la başlamadığı kesindir, ancak diğer kaynaklar elimizde olmadığı için biz onunla başlamak durumundayız. Homeros'taki psykhe kavramı bile başlangıçtaki biçiminden belli noktalarda ayrılık gösterir. [Bu yüzden] bu gelişmenin gerçek başlangıç noktası, daha ziyade yaşayan dilde ve halk tahayyülünde aranmalıdır. Aynı sözcüğün (ψυχή) zamanla nasıl olup da iki anlama birden gelebildiğini, Homeros'taki birbirinden tamamen farklı yaşam ve hayalet fikirlerine dayanarak değil, ancak bu yaşayan dilden ve halk tahayyülünden yola çıkarak açıklayabiliriz. Sadece, İngilizce ve Almanca'daki benzer kavramlar gibi nefes çağrışımı yapan "spirit" sözcüğü, burada söz konusu olan birbirinden epey farklı iki yönü aynı anda akla getirir: Bir yanda yaşam; bir yanda hayaletin olağanüstü görüntüsü. Demek ki orijinal kavram budur. Soyut olarak yaşam anlamındaki psykhe'den Hades'teki eidolon'a sıçramanın hiçbir yolu yoktur.

Yine de, Homeros'taki ψυχή sözcüğünün nasıl hem gayrışahsi "yaşam" kavramına hem de tekil bir form içinde karşımıza çıkan "ölünün hayaleti" kavramına denk düşebildiğini henüz kesin olarak çözebilmiş değiliz. Bu sözcüğün Homeros'taki ikili anlamı, tek bir kavramsal kökten gelişmiş olamaz. Ölüm sırasında süzülerek bedeni terk eden yaşam fikriyle "hayaletler görme" deneyiminin birleştirildiğini varsayan Otto'nun hipotezi, ψυχή sözcüğünün nasıl olup da Hades'teki eidolon'a aktarılabildiğini açıklamaya elbette yetmez; ancak bu tip bazı anlam aktarımlarının gerçekleşmiş olması bana kaçınılmaz geliyor. Şayet ψυχή sözcüğünün ilk anlamı Otto'nun kabul ettiğinin aksine sadece "yaşam" değilse ve bu anlam aktarımı, Homeros'ta değil de - o zaten "yaşam" anlamını esas kabul ediyordu - sözcüğün kelime anlamıyla hâlâ "ne-

fes-ruh" anlamına geldiği önceki bir safhada tamamlanmış ise, meseleyi anlamak çok daha kolaylaşır. Ölüm sırasında vücudu terk eden nefes-ruh'u, ilkel inançlarda gördüğümüz, ölen kişiden geriye kalan tek şey olduğu ve belli koşullar altında duyularla algılanabileceği kabul edilen hayaletle özdeş bir şey olarak düşünmek, o zamanlar gayet kolaydı. Psykhe kavramı karşıt anlamlarını bu özdeşleşme sayesinde kazandı, ancak bu karşıtlığa makul bir açıklama getirilmiş değildir. Zira yaşam soluğu esas olarak şahsi bir şey değilken, hayaletler doğal olarak ölen kişinin kendisine benzemektedir. Bilinç ve bedensel yaşam, hiçbir zaman köken olarak bir arada düşünülmemiştir. Dolayısıyla ikisi de farklı sözcüklerle ifade edilmektedr.[29] ψυχή'nin sonraki psikolojik anlamı göz önünde bulundurulduğunda bu tuhaf görünüyor olsa da, Homeros'taki θυμός (thumos) ve ψυχή sözcüklerinin temel lingüistik anlamlarını düşündüğümüzde gayet anlaşılır olmaktadır. Homeros'ta θυμός sözcüğünün hâkim anlamları "tutku", "irade", "ruh", "akıl" iken, ψυχή sözcüğünün anlamı "yaşam"dır. Ne var ki, bütün bunlar sadece zaman içinde gelişmiş olan ikincil anlamlardır. Etimolojik olarak θυμός sözcüğünün, Latince *fumus*, "duman" ve Grekçe θύω ("kurban etmek") ile bağlantılı olduğu açıktır, dolayısıyla bu sözcük aslında kanın sımsıcak boşalmasını akla getirmektedir. ψυχή sözcüğü de köken olarak benzer bir şekilde somut ve algılanabilir bir şey olan "nefes" anlamına gelir ve ψύχω ("nefes alıp vermek") ve ψυχρός ("soğuk") ile aynı aileye mensuptur. İki sözcük, oldukça farklı ve birbirinden ayrı psiko-fiziksel fenomenleri ifade etmekte ve herhangi bir ortak paydaya indirgenebilecekmiş gibi görünmemektedir. Ancak Homeros zamanında, dilde her iki anlamı da içeren tek bir sözcük bulunmasa da, bilinçlilik fenomeniyle (θυμός) bedensel yaşamı (ψυχή) tek bir ruh konsepti içinde birleştirmeye dönük bir içsel eğilim zaten söz konusuydu. Bu, ψυχή καὶ θυμός ("ruh ve akıl") gibi ikili ifadelerden bellidir.[30] Destanın şiirsel dili son derece eski olup sözcüklerin anlamı uzun zamandır sabitlenmiş olduğundan, ψυχή gibi bir sözcüğün anlamı, halk dilindeki hissedilmeyen değişikliklerde olduğu kadar kolay bir şekilde akli tarafa doğru genişletilemiyordu (nitekim bu süreç halk dilinde daha altıncı yüzyıl itibarıyla tamamlanmıştı).[31] Buna paralel gelişmelere başka alanlarda da - örneğin etik düşüncede - rastlamaktayız. Epik dilde ἀρετή (areté) sözcüğü "güç" ve "cesaret" gibi spesifik, dar anlamlara sahiptir. Bunun kökeni ilk kahramanlık şarkılarına kadar gider ve Homeros'un etkisi altında yoluna devam ederek sonraki şairlerin dilinde de arada sırada yeniden gün yüzüne çıkar. Buna karşılık, Homeros'tan sonraki dönemlerde, bu sözcüğün anlamında, kısmen gündelik dilden, kısmen bizzat şiir dilinden kaynaklanan bir genişlemeyle de

karşılaşmaktayız. Bu dönemde ἀρετή, savaş dışındakiler de dâhil olmak üzere insanın her tür faziletini ve mükemmeliyetini ifade eder hale gelmiştir; yerine göre adalet, sağduyu, bilgelik veya dindarlık anlamına gelebilir. Açıkça görülüyor ki, bu anlam genişlemesini mümkün kılan temel etken, sözcüğün temel etimolojik anlamının, yukarıda bahsi geçen her tür mükemmeliyeti içine alabilen bir kapsama sahip olmasıdır. Dolayısıyla, bu kavramın gelişimi, insanın en mükemmel hâlinin ne olması gerektiği meselesi etrafında birbirini takip eden dönemlerde şekillenen düşüncelere dayanmış olmalıdır.[32] Ne var ki ψυχή sözcüğünün anlamındaki değişme farklı bir seyir takip etmiştir. Nefes kavramı, gelişigüzel bir şekilde akılla ilgili herhangi bir yeni çağrışım kazanacak kadar genel değildi. Anlamı, bugün kullandığımız şekliyle ruh anlamını kazanacak şekilde genişletilemezdi; ta ki o zamana kadar θυμός diye adlandırılan şey psykhe'ye bağlı olarak anlaşılmaya başlayıp, buna uygun biçimde bedensel yaşam da daha yüksek bilinçli bir yaşamın temeli kabul edilene dek. Dolayısıyla hem salt yaşama fiilini hem de tam anlamıyla ruhun yaşamını hangi sözcüğün daha iyi ifade edeceğini belirlemek için yaşanan rekabette, ψυχή sözcüğünün θυμός sözcüğünü alt etmesinin neden kaçınılmaz olduğunu açıklamamıza gerek kalmamaktadır. Sonunda ψυχή sözcüğü ruh veya akıl olarak θυμός sözcüğünün anlamını tamamen kendi içinde eritmiştir. Aslında θυμός sözcüğü Homeros'ta sık sık bu daha genel anlamı kazanma ve bedensel yaşamı da kapsama eğilimi göstermektedir;[33] ancak yaşayan dilde ψυχή sözcüğü galip gelmiş ve θυμός daha özel olarak "cesaret" anlamıyla sınırlı kalmıştır.[34]

Psykhe kavramında yaşam soluğuyla bilinç arasında gerçekleşen bu tam kaynaşma, altıncı yüzyıldaki Orpheusçuların ve Pythagorasçıların dinî inançlarında, kendi ruhgöçü öğretilerinin bir önkoşulu olarak ortaya çıkmaktadır. ψυχή sözcüğünün Homeros'tan kaynaklanmayan anlamının yayılmasında ve bu yeni anlamın nihai zaferinde bu öğretinin rolünü görmemek mümkün değildir. Ancak bu kapsamlı psykhe anlayışının sadece bu geç mistik gruplarla sınılı olduğunu kabul etmek ve bunu Yunanların entelektüel yaşamında bir yabancı madde gibi düşünmek kesinlikle yanlıştır. Elbette ki, Homeros'u ve Orpheusçuları ruh hakkında iki farklı inanç tipinin temsilcileri olarak karşılaştırmak durumunda kaldığımızda, aralarındaki uçurum o kadar aşılmaz olur ki, kendimizi halk inancıyla mistisizm arasındaki tipik karşıtlıkla veya iki rakip ırkın[35] (yani Homeros'un temsil ettiği Yunanlarla, Orpheusçuluktaki dualizmin temsil ettiği Doğuluların) felsefi görüşleriyle alakadar olurken bulabiliriz.[36] Ancak, Homeros'ta karşılaşmadığımız, daha önceki bir döneme ait olan ve nefes-ruh olarak şekillenen Yunan psykhe anlayışının, bugünkü ruh

anlayışımıza benzer bir şeyleri de içine alacak biçimde bir anlam genişlemesi eğilimi gösterdiğini biliyoruz. Ayrıca Homeros'ta karşımıza çıkan, bedensel yaşamı veya bilinçli ruhun yaşamını ifade eden bütün sözcükler arasında, yaşamın bu iki yönünün içsel bir bağlantıya sahip olduğuna dair yeni sezgiyi ve elbette ki bizzat bu iki yönün birliğini ifade etmeye en uygun kavramın psykhe olduğunu da zaten gözlemlemiş bulunuyoruz.[37] Dolayısıyla yeni ruhgöçü öğretisinin, ruhu ifade etmenin bu en kapsamlı şeklini benimsemiş olması şaşırtıcı değildir, çünkü bizzat bu öğretinin kendisi açık bir şekilde yaşam-ruh ve bilincin birliğine dayanmaktadır.

Ölüm anında bedeni terk eden, ancak düşünmeyen ve hissetmeyen bir yaşam-ruh (ψυχή) ile tamamen bedensel organlara ve bunların işleyişine bağlı olan bir bilinç-ruh (θυμός) arasında kurulan ve Homeros'ta karşımıza çıkan ayrım doğal karşılandığı sürece, aralıksız olarak çeşitli varlıklar içinde gezinen, bedenden bağımsız bir ruh düşüncesine ulaşmak hiçbir şekilde mümkün değildi. Bir insanın manevi ve zihnî benliği hüviyetiyle ruhun göçü, ancak bir yandan bedenden ayrılıp bir yandan da kendisi mümkün olduğunca maddeden arınmış olabildiğinde mümkündü (nitekim Orpheusçular için bile, can olmadan böyle bir şey düşünülemezdi). Ne var ki, Anaksimenes ve çağdaşlarının felsefesinde anlaşıldığı şekliyle nefes-ruh için durum tam da buydu. Ruhgöçü öğretisinin nasıl ve nerede doğduğu sorununu bir yana bırakırsak (ki konuyla ilgili bütün geleneksel malzeme kayıp olduğundan bu problem zaten çözümsüzdür), bu öğretinin verimli ve gelecekte yeni sonuçlar doğurmaya gebe olan yanının, mitsel ruhgöçü anlayışından ziyade, bu teorinin yaşamın ve ruhun birliği olarak ruh fikrinin gelişmesine kazandıracağı ivme ve psykhe'yi bedensel olandan tamamen bağımsız, başlı başına ruhsal bir varlık olarak görmekteki ısrarı olduğu açıktır.[38] Tam da bu sıralarda, Pythagorasçıların havayı cisimler arasındaki boş alanla özdeşleştirdiklerini, yani bizzat havanın kendisini cisimsiz bir şey olarak gördüklerini hatırlarsak,[39] arkaik düşüncede yaşam soluğunun, ruhun tamamen cisimsiz ve bağımsız bir varlık haline gelmesinde aracı vazifesi görmüş olması gerektiği, sonunda bütün yönleriyle açıklık kazanacaktır.

Bu dönemde psykhe fikrinin daha bağımsızlaşmasının ve daha zenginleşmesinin yolunu açan bir dizi etken söz konusuydu. Anaksimenes psykheyi hava ile eşitlediği zaman dahi, onu deneyim dünyasına ait herhangi bir maddeyle özdeşleştirmemekteydi. Anaksimenes'e göre hava, bütün oluş ve yok oluşun başlangıç kaynağıdır; bütün bu süreçlerin içinde ve ardında, ilahi bir arka plan olarak etkin bir şekilde faaliyet gösterir. Bu arka planın, daha en

başından itibaren hem yaşamı hem de bilinci içermiş olması gerektiği düşüncesi tamamen yerindedir; en azından bizim kanaatimizce filozofun sözleri bu şekilde yorumlanmalıdır.[40] Bu açıdan bakıldığında, ölüm, bireyin asal zemine dönüşü ve yeni biçimlere girişinden başka bir şey olamaz. Ruhgöçü teorisinin ayırt edici özelliği, benliğin kimliğini bu hayatın öncesinde ve sonrasında korumasıdır. Miletos felsefesindeki panteizmin aksine, burada hakiki bir dini motif karşımıza çıkar: Kaçınılmaz bir şekilde tâbi olduğu anlaşılan doğal oluş ve yok oluş süreçlerine kendini kaptırmış olmakla birlikte, kişinin, kendi kaderinin oluşmasına bizzat etki eden, aklen ve manen sorumlu bir birey olarak daimiliği fikri. Hakiki bir dinî motif karşımıza çıkar. Panteistik ve natüralistik insan anlayışı arasındaki bu karşıtlık sayesinde, ruhgöçü teorisinin dinsel antropolojisi, kendisini ilkel mitoloji düzeyinden çok daha yukarı taşıyan bir yücelik elde etmiştir. Üstelik kişinin daimiliği fikri bir anda ve hazırlıksız şekilde doğan bir fikir değildir. Köklerinin Yunanlardan önceye dayandığı, dinler tarihi ve hatta mimarlık alanındaki birçok olgu tarafından doğrulanmış olan Yunan gizem dinlerinde, bir kişi epoptların* kutsal ayinine tanıklık etmiş ve payına bu yüksek bilgelikten bir şeyler düşmüşse kutsal kabul edilirdi. Kaynaklarımız, bu kişinin aynı zamanda ölümden sonra bir parça daha iyi bir kader ümidi de taşıdığını bize söylerler. Ne var ki, bu vaadin devam eden bir kişisel yaşam fikrini de içerip içermediğine açıklık getirememişlerdir.[41] Bunun, bedenden ayrı bilinçli bir varlık olarak ruhun varoluşunun herhangi bir şekilde devam etmesi fikrini içerip içermediği konusunda söyleyebileceklerimiz ise daha da azdır. Ruhun bu şekilde bedenden ayrılmasının, Dionysos kültünde kişiyi vecde getirmek için düzenlenen ayinlerle ilişkili olması belki daha da muhtemeldir, çünkü ayine katılan kişi ancak bu şekilde tanrıyla bütünleşebilir. Ama burada bile, Orpheus ve Dionysos kültlerinin bu kadar sık birleşmelerine karşın, herhangi bir ruh teorisi geleneğine sahip değiliz. Dolayısıyla Dionysos dini, olsa olsa, ruhun bedenin dışında bağımsız varlığının mümkün olması açısından, Orpheusçuluğun bir habercisi olarak görülebilir.

Son zamanlarda araştırmacılar, diğer konularda olduğu gibi, Orpheusçuluğun ruh teorisini açıklarken de, eski yazarlar tarafından bildirilerin görüşlerle nispeten geç kaynaklardan alınmış malzemeleri öylesine pervasızca birbirine karıştırdılar ki, kaçınılmaz biçimde, ruhgöçü teorisinin bile geçmişte gerçekten varolmuş olan herhangi bir Orpheusçu akıma dayandırılıp dayandırılamayacağı sorusuyla yüz yüze geliyoruz. Dolayısıyla, gelin sonraki metinlerin hepsini bir kenara atalım. Konuyla ilgili en eski ve en sağlam kanıtı, Pinda-

* İnisiye olanlar.

ros'un Akragaslı Theron'a hitap ettiği ve onun ölümden sonra yaşama dair dinî inançlarından bahsettiği ikinci Olimpia şiirinde bulabiliriz. Keza Erwin Rohde'nin Homeros'un ruha ilişkin inançlarını yorumlarken kullandığı Pindaros fragmanını da unutmamalıyız.[42] Bu ikinci pasajın, bu inançlar konusundaki bilgimize katkısı ne kadar küçük olursa olsun, Pindaros'un zamanında yaygın olan dinî anlayışın ötesine geçmiş, kendine özgü, dinî nitelikteki bir dünyayı algılayış biçiminin bir belgesi olarak yine de kıymetlidir. Elbette ki Pindaros bize bunun Orpheusçu bir öğreti olduğunu söylemez; buradan hareketle, kökeninin Orpheusçuluk olduğundan şüphelenilecek olursa, ruhun doğası hakkında, temel özellikleri Pindaros'un sunduğu şekliyle çok açık bir şekilde ortaya çıkmış bulunan, yeni ve son derece etkili bir dinî anlayışın ilk kez bu fragmanda gözlemlendiğinin kabul edilmesi şartıyla, bu Orpheusçuluk nitelemesinden seve seve vazgeçeriz.

Şair, İkinci Olimpia'da, Theron'a bahşedilmiş olan yiğitliği, tanrı vergisi bereket, servet ve gücü över. Burada aynı zamanda eski Yunan aristokrasisinin insan idealine eşlik eden ayrılmaz ikiliyle (*Arete* ve *Ploutos*)* karşılaşmaktayız. Ancak Pindaros bunların yanısıra, üçüncü ve yeni bir unsur olarak, öbür dünyada ödül ve ceza vaadine de yer verir ve böylelikle Theron'un büyük ihtimalle mensup olduğu dinî topluluğun inancına saygısını ifade eder. Belki de Pindaros bu öğretiyle onun sayesinde tanışmıştır.[43] Bizzat Pindaros'un bu topluluğa mensup olup olmadığı bizi pek ilgilendirmiyor; her halükarda, onların benimsediği öte dünya teorisinin, Pindaros'un hayalgücünü kanatlandırarak en cesur fikirlerinden birinin ilham kaynağı olduğu kesindir. Bu topluluğun inançlarına göre, kapıları ancak ölüm anında açılan bir öte dünya vardır. Gaflet içinde bir hayat sürenleri, katı bir yargılama beklemektedir. Hakikaten soylu bir hayat sürenler ise gözyaşı dökmeyecek, böyle sıkıntılı bir duruma maruz kalmayacaktır. Onlar için güneş hiç batmaz; çalışmak veya ihtiyaç diye bir şey bilmezler. Günahkârlara, insanın görmeye bile dayanamayacağı işkenceler yapılır. Her iki yaşamını da üç kez ruhunu kirletmeden tamamlayan kişilerse, Kutsanmışlar Adası'ndaki Kronos'un yüce sarayına girerler.

Orada okyanuslar püfür püfür eser;
Altından çiçekler parıldar,
Bazısı toprakta, ışıldayan ağaçlardadır,
Deniz besler bazılarınıysa.
Ve kutsanmış olanlar bu çiçeklerle örerler taçlarını.

* Erdem ve Zenginlik.

Pindaros'a ait kayıp bir ağıttan kalan bir fragmanda, öte dünyanın keder ve sevinçleri hakkında en az bunun kadar coşkulu ve canlı tasvirlerle karşılaşmaktayız.[44] Yine bir başka yerde, fragmanlar halindeki dizelerde, Persephone'nin kendilerini yeniden gün yüzüne çıkaracağı dokuzuncu yıla kadar günahlarının kefaretini ödemek zorunda olan ruhları okuruz. Bunlar meşhur hükümdarlar, büyük bir güç, çeviklik ve bilgeliğe sahip insanlar haline gelirler ve böylelikle birer kahraman olarak onurlandırılırlar.[45]

Mistikler, bu eskatolojiyi, birtakım belirli kurallara uygun, temiz bir hayat sürme talebiyle ilişkilendirdiler. Bu βίος (bios), hususiyetle, her tür kan akıtma eyleminden kaçınmayı gerektiriyordu ve buna kurban kesmek ve hatta hayvan eti yemek bile dâhildi.[46] Yeme içmenin bir ritüel olarak net bir şekilde düzenlenmesine yol açan bir emirdi bu. Böylelikle insan, artık kendisini ruhunun öte dünyadaki akıbetinden sorumlu görüyor ve ister sadece ritüelleri yerine getirerek, ister dünyadaki serüveni sırasında bazı ahlaki değerleri kutsayarak kurtuluşa ulaşmayı umsun, bu dünyada kendini tamamen evinde hissetmiyordu. Bu anlayışa göre, insanın daha yüksek ve kutsal bir yerden gelmiş olan ruhu, bedeninin evinde geçici bir misafirden başka bir şey değildir. Ancak rüyalarda ve bedenden kurtulduğu ölüm anında tamamen kendisi olur.[47] Aristoteles'in, hâlâ Platon'un etkisini taşıyan erken dönem diyaloglarından birinden kalan meşhur bir fragmanda, ruhun vasıflarıyla ilgili hemen hemen aynı sözcükleri kullandığına dikkat edelim.[48] Gerçekten o da, ruhun kendi başına var olduğu ve gerçek doğasını açığa vurduğu anların sadece rüya ve ölüm sırasında yaşandığından bahseder. Orpheusçu ruh teorisi, her ne kadar Platon ve Aristoteles bu kavramı kendisine bağlı bütün maddi özelliklerinden soyutlamış olsalar da, her ikisinin de benimsediği ruhun ya da zihnin kutsal bir niteliği olduğu görüşünün dolaysız bir habercisidir. Aristoteles'in, Pindaros fragmanına böylesine yakın düşen söz konusu pasajı, Tanrı düşüncesinin nasıl doğduğu hakkında uzun bir açıklamanın yerini tutmaktadır. Sırf bu olgu bile, Orpheusçuluğun ruh teorisinin Yunan teolojisi açısından önemini kanıtlamaya yeter. Platon ve Aristoteles'in öğretilerinde, Kutsal Olan hakkındaki tecrübemizin en derin kaynağı, kısmen gök cisimlerinin düzenli hareketlerine dair sezgiye (yani evrene dair deneyime), kısmen de (belki daha da fazla) ruhun daha yüksek bir dünyayla kurduğu manevi ilişki deneyimine dayanır.[49]

Orpheusçuluktaki ayinler hakkında o kadar az şey biliyoruz ki, bu akımın ruhun doğasıyla ilgili başlıca düşüncelerinin Kutsal Olan'ın deneyimlenmesiyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu net bir şekilde tespit etmemiz artık mümkün değil. Buna rağmen, ruhun kutsallığı teorisinin, felsefi Tanrı kavramının erken

dönem tarihinde bir dönüm noktası oluşturduğuna şüphe yoktur. Muhakkak ki, bu din hiçbir zaman kelimenin tam anlamıyla felsefe değildi, ancak aşkın dünyayı kendi ilgi alanına dâhil eden düşünce tarzına son derece yakındı. Platon ve Aristoteles'in zamanından beri, felsefi teoloji, Tanrı'nın varlığıyla ilgili rasyonel argümanlarını ruhun Kutsal Olan'la kurduğu manevi ilişkinin sahiciliğini vurgulayarak tamamlamıştır. Ne var ki, bu fikrin gelişmesi, gizemlerin öğreti ve ayinlerine kadar gitmektedir. Aristoteles'e ait bir başka önemli fragmanda tarif edilen türden bir dinsel deneyime ilk kez bunlarda rastlamaktayız.[50] Bahsi geçen fragmanda, inisiyasyon ayinlerine katılan kişilerden, bir şey öğrenmekten (μαθεῖν) ziyade, bir şeyi tecrübe etmelerinin veya ona katlanmalarının (παθεῖν) ve yeterli görülmeleri durumunda belli bir manevi hale girmelerinin beklendiğini okumaktayız.[51] İnisiyasyonlar sırasında yaşanan tecrübe, nesnesiyle hiçbir özel ilişki gerektirmeyen salt entelektüel bilginin aksine, ruhun samimi bir arzusu niteliğindedir. Bu tip bir ifadeden anlaşıldığı kadarıyla, inisiyasyona katılanlar açısından, bizzat ruhun kutsal doğası (ki lekesiz saflığıyla bütün sıkıntılardan korunmuştur), ilahi etkilere karşı duyarlı oluşunun bir güvencesidir. Ne var ki, gizem dinine ilgi gösteren ilk düşünce okulu, Platonculuk değildi. Orpheusçu ruhgöçü teorisine, onu olağanüstü bir şekilde kendi matematiksel araştırmalarıyla ilişkilendiren Pythagoras'ta da rastlanabileceği gayet iyi bilinmektedir. Pythagorasçı yaşam kuralları, bütün ayrıntılarıyla benzemese de, Orpheusçuların βίος'unu hatırlatmaktadır ve Pythagorasçılar kendilerine özgü fikirleriyle bunun epey ötesine de geçmişlerdir. Parmenides, Herakleitos ve Empedokles, Orpheusçuluğun ruh teorisine aşina olduklarını hissettirmektedirler.[52] Keza Sokrates insan ruhunun kötülüklerden korunmasının hayattaki en önemli şey olduğunu ve bununla karşılaştırıldığında başka ne varsa ikinci plana atılması gerektiğini ileri sürdüğünde, daha erken bir çağda Yunanların kavrayamayacağı bir biçimde, ruhun kıymetine vurgu yapmış oluyordu. Şayet Orpheusçuluk, bu βίος'un "Ben de ilahi bir kökenden geliyorum,"[53] sözleriyle ifade ettiği inanç doğrultusunda, insanın iç dünyasına yönelmiş olmasaydı, Sokrates'in vurgusu anlaşılamazdı.[54]

1 Erwin Rohde, *Psyche—Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 7. ve 8. baskı. (Tübingen, 1921).

2 A.g.e., s. 2.

3 A.g.e., s. 4. Her ne kadar Rohde ısrarla Homeros'ta ölümün her şeyin sonu olduğunu söylemenin doğru olmadığını ifade etse de, geriye kalan şey, yani ψυχή, bizim kullandığımız anlamda bir ruh değildir.

4 Hom. *İlyada* i. 3–5, xxiii. 105. Farklı olarak bkz. xxiii. 244.

5 Rohde, a.g.e., s. 4 vd.

6 A.g.e., s. 46–7.

7 Pindaros, frg. 131 (Schroeder). Bkz. Rohde, a.g.e., s. 6. Pindaros'un, "yaşam imgesi" şeklinde tercüme etmiş olduğumuz Yunanca ifadesi αἰῶνος εἴδωλον'dur.

8 W. F. Otto, *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens* (Berlin, 1923). s. 4 vd.

9 W. F. Otto, a.g.e., s. 6, bu noktayı haklı olarak gözlemlemiştir. Otto'nun kitabının yayınlanmasından önce bile, o zamanlar Kiel Üniversitesi'nden arkadaşım olan Ernst Bickel'le, Homeros'ta ruh anlayışı problemine ilişkin sık sık tartıştığımızı hatırlıyorum. Tam da Profesör Otto'nun daha sonra değineceği noktada, yani sekizinci dipnotta alıntılanan monografisinin çıkış noktası konusunda anlaşıyorduk. Gerek Otto gerekse Bickel'in bu konuda H. Usener'ın seminerindeki sözlü anlatımı yansıttıkları anlaşılmaktadır.

10 W. F. Otto, a.g.e., s. 8–10.

11 Bkz. n. 7.

12 Örneğin bkz. W. F. Otto, a.g.e., s. 17. Homeros'taki bu anlamın en iyi örneği için bkz. *Ilyada* xxii. 161, ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θέον Ἕκτορος ἱπποδάμοιο **(atsürücüsü Hektor'un canı uğruna)**. Tyrtaios, frg. 7, 4 (Diehl) τιμὴ ψυχέων φείδεσθαι **(canını sakınmak)** der gibi, bu "yaşam" anlamından φιλοψυχεῖν **(canı tatlı olmak)** terkibini elde eder. Sonraki yüzyıllarda ψυχή git gide bu anlamını kaybeder; çoğunlukla epik gelenekten etkilenmiş görkemli ifadelerin bulunduğu pasajlarda bu anlamı korur. Öte yandan Herodotus ve Anaksagoras'ın "yaşam" karşılığı olarak ψυχή sözcüğünü kullanma biçimleri, İonya lehçesinin Homeros döneminden beri bu anlamı canlı tuttuğunu göstermektedir.

13 *Odysseia* xi'deki Hades sahnesine bakın; burada Odysseus, yaşarkenki hallerine benzerlikleri sayesinde, tanıdığı bütün ölülerin ψυχαί'lerini teşhis eder. Bu benzerlik, Patroklos'un Akhilleus'a bir rüyada göründüğü (πάντ' αὐτῷ μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ' ἐικυῖα καὶ φωνήν: **her şeyi benziyordu ona, güzel gözleri, sesi, boyu posu**) *Ilyada* xxiii. 65 ve devamında güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Hatta Patroklos ile bu "ruh"un kıyafetleri bile aynıdır.

14 W. F. Otto, a.g.e., s. 45.

15 Rohde'nin ψυχή'ye ve onun varlığına duyulan inancın güya bir tür ilkel kıyas ve akıl yürütme yoluyla rüya, ölüm, kendinden geçme gibi deneyimlerden çıkarıldığı varsayımına karşı Otto'nun bizzat yürüttüğü polemiğe bakın.

16 Ernst Bickel, 'Homerischer Seelenglaube; geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen' (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Berlin, 1925). Bickel'in *lebender Leichnam (yaşayan ceset)* vs. hakkındaki fikirlerine katılamasam da, Otto'nun teorisine getirdiği eleştirilerde kıymetli gözlemlerle karşılaşıyorum.

17 Özellikle bkz. Bickel, *a.g.y.*, s. 232 ve 258. Ayrıca bkz. Joachim Boehme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (Leipzig—Berlin, 1929), s. 113.

18 Bickel, *a.g.y.*, s. 259.

19 W. F. Otto, Homeros'ta ψυχή şayet Hades'teki gölgelere işaret etmiyorsa, her durumda "yaşam" anlamına geldiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Ne var ki, ψυχή sözcüğü Homeros'un dizelerinde "yaşam" anlamına doğru güçlü bir eğilim göstermekle birlikte, sözcüğün gerçek anlamının tartışmalı olmaya devam ettiği kısımlar da vardır. Ve "yaşam" anlamının baskın olmasına karşın, bunun sözcüğün gelişim sürecindeki ileri bir aşamayı temsil ettiğine şüphe yoktur.

20 *Ilyada* ix. 409'da, psykhe'nin, dişlerin arasından çıkmasından (ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων: **Dişlerin arasından bir çıktı mı canın**) söz edilmektedir. Benzer bir şekilde *Ilyada* xvi. 856'da

da ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἀιδόσδε βεβήκει **(canı çıktı gövdesinden, uçtu gitti Hades'e)**ifadesi bulunmaktadır.

21 Arist. *De anima* i. 5, 410^{b}22. (Orpheus B 11).

22 Homeros bu eski inanca dair hiçbir iz göstermemektedir.

23 Yunan lirik şiirinde doğal olarak benliğin ve insani duyguların ifadesi hüküm sürer. Dolayısıyla Homeros'ta da bilinç anlamında "ruh" demek olan θυμός(thumos) sözcüğü öncekine göre daha da önemli hale gelir.

24 Aët. i. 3, 4 (Anaksimenes B 2): οἷον ἡ ψυχή... ἡ ἡμετέρα ἀήρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει.

25 Diog. L. ix. 19 (Ksenoph. A 1).

26 Arist. *Fizik* iv. 6, 213^{b}22 (*Pythagor. Schule* B 30).

27 Önceki bölümde doğa felsefesinin altıncı yüzyılın teogonik destanları üzerindeki etkisine ilişkin paralel sonuçlarla karşılaştırın. Bkz. n. 21.

28 Bkz. n. 24. Onun öğretisini yakından takip eden Apollonialı Diogenes, muhakkak ki, Anaksimenes'in hava ilkesinin canlı olduğunu ve "çok şey bildiğini" (πολλὰ εἰδός, bkz. frg. B 8) düşünmekteydi. Benzer bir şekilde *Kutsal Hastalık Hakkında* adlı Hippokratik risalenin yazarı (19) şöyle demektedir: τὴν δὲ φρόνησιν ὁ ἀήρ παρέχεται **(Fronesis'i hava verir)**.

29 Bkz. Bickel, a.g.e., s. 260 vd.

30 Bkz. *İlyada* xi. 334; *Od.* xxi. 154, 171.

31 Anaksimenes'in ψυχή anlayışı için bkz. n. 24.

32 *Paideia* adlı çalışmamda Yunan zihniyetinin tarihi boyunca *areté* kavramının gelişiminin izini sürdüm; sözcüğün etimolojisi ve anlamı hakkında bkz. i^{2}, s. 5 ve s. 418, n. 10.

33 Örneğin bkz. *İlyada* xiii. 671, ὦκα δὲ θυμὸς ὥλετ' ἀπὸ μελέων **(canı ossaat bedeninden uçtu gitti)** (θυμός = ψυχή), *Od.* xi. 221, xv. 354.

34 Yunanca ψυχή kavramının tarihsel gelişimi hakkında bkz. John Burnet, 'The Socratic Doctrine of the Soul', *Proceedings of the British Academy*, 1915–16 içinde, s. 235 vd.

35 İki temel ruh anlayışı hakkında bkz. W. F. Otto, a.g.e., s. 1: Eski halk inançlarıyla özdeşleştirdiği Homeros'un anlayışı ve mistik anlayış.

36 Bu görüş Otto Kern'e aittir, bkz. *Religion der Griechen*, ii (Berlin, 1935), s. 147.

37 Bkz. *yukarıda* s. 124.

38 Beden ve ruh arasında sonraki dönemlerde çok sık kendini gösterecek olan bu karşıtlık, Homeros'ta henüz mevcut değildi. Homeros'ta ψυχή bedenin karşısına konulduğunda, beden veya ceset genellikle "insanın kendisi" (αὐτός) olarak adlandırılmaktadır. 4 numaralı dipnotta bu kuralın bir istisnasına işaret edilmiştir.

39 Bkz. F. M. Comford, 'The Invention of Space', *Essays in Honour of Gilbert Murray* (Londra, 1936) içinde, s. 223. Ayrıca bkz. J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (4. baskı), s. 109, 186, 194, 229.

40 Bkz. *yukarıda* s. 122 ve n. 24 vd.

41 C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, i, s. 69 vd.

42 Pind. *Ol.* ii. 63 vd. ve frg. 129–33 (Schroeder).

43 Bkz. Wilamowitz, *Pindaros* (Berlin, 1922), s. 248–52. Wilamowitz, haklı olarak, Pindaros'un Orpheusçuluğun eskatolojik tasavvurlarını bu şekilde anlatabilmesi için inisiye olmasına gerek olmadığını ileri sürmektedir. Buna karşın, bu inancın Pindaros'un şiirleri üzerinde yapmış olması gereken etkiyi hafife almış gibi görünmektedir.

44 Pind., frg. 129–30 (Schroeder).

45 A.g.e., frg. 133 (Schroeder).

46 Orpheusçuluk'taki βίος'un karakteristik bir özelliği olarak hayvansal besinlerden uzak durmak hakkında, yukarıda on birinci dipnotta zikredilen pasajlara bakın.

47 Bkz. Pind. frg. 131 (Schroeder).

48 Arist. frg. 10 (Rose). Bu fragman hakkında bkz. Jaeger, *Aristotle*, s. 161.

49 Orpheusçuluğun ruh anlayışının Yunan tıbbına prognostik bir uygulanışı için (Περὶ διαίτης [Perhize Dair], kitap iv) bkz. Jaeger, *Paideia*, iii, s. 39.

50 Arist. frg. 15 (Rose). Bkz. Jaeger, *Aristotle*, s. 160.

51 Aristoteles'in (frg. 15), ruhun bu manevi "hali" (bizim "hal" diye çevirdiğimiz şey) için kullandığı Yunanca sözcük διατεθῆναι'dir. Aslen tıbbi bir terim olan διάθεσις (düzenleme, tanzim/durum, hal), Platon ve Aristoteles tarafından ruha uygulanmıştır. Aristoteles, Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak gösterilmesinin yanı sıra, kutsal şeyler hakkında ikinci ve daha duygusal bir kaynak kabul eder (bkz. Jaeger, *Aristotle*, s. 162 vd.). *De caelo* ii. 1, 284^{b}3'de, ruhun bu duyarlılığını veya Ahnung'unu, metaforik bir anlamda, bir μαντεία περὶ τὸν θεόν **(tanrıya dair kapalı bir duyum, bilgi)** olarak tanımlar.

52 Bu kitabın altıncı ve sekizinci bölümlerine bakın. Demokritos'un bile - etik düşüncesinin biraz serbest bir görünüm arzeden ὑποθῆκαι **(kurallar, öğretiler)** formundaki bir özetini içeren - Περὶ εὐθυμίης (Sükunet'e Dair) adlı kitabında, sadece metaforik anlamda da olsa, νοῦς (nous) ve ruhtan (ψυχή), kutsal (θεῖα) bir şey olarak bahsettiği anlaşılmaktadır; bkz. B 37 ve B 112. Elbette ki, "Demokrates'in Sözleri" gerçekten ona aitse. Ayrıca krş. frg. B 18.

53 Bkz. Orpheus B 19.

54 Sokrates'in ruha gösterdiği özen hakkında bkz. Jaeger, *Paideia*, ii, s. 38 vd.

ALTINCI BÖLÜM

PARMENİDES VE VARLIĞIN GİZEMİ

Ksenophanes'in halk dinine yönelik eleştirileri ve teogonik düşüncenin yeniden canlanması, altıncı yüzyılın yaygın dinî akımlarının İonya doğa felsefesinden ne kadar derinden etkilendiğini bize göstermiş bulunuyor. Elealı Parmenides'le birlikte artık daha katı anlamıyla felsefeye dönüyoruz. Parmenides'e kadar bütün felsefî düşünce fiziksel nitelikteydi ve çıkış noktası olarak, oluş ve yok oluşun kalıcı zemini problemini, yani köken veya ἀρχή'yi (arkhe) alıyordu. Parmenides'in Var olan (ὄν) teorisindeyse, yeni ve orijinal bir çıkış noktasıyla karşılaşıyoruz. Yazdığı kitapla bu düşünürü yeni bir gözle görmemizi sağlayan Karl Reinhardt, kitabının son sayfalarında, kısaca, Parmenides'in düşüncesinde felsefî akıl yürütmeyle dinî duygu arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Ona göre Parmenides, "bilmekten başka bir arzusu olmayan, mantıktan başka kelepçe tanımayan ve Tanrı'ya da sezgilere de duyarsız bir düşünürdür."[1] Şayet Reinhardt'ın tarifi doğru olsaydı, sonraları Platon ve Aristoteles'te "ölümsüzlük özlemini ve insanda Tanrısal bir şey mevcut olması arzusunu tatmin eden bir araç"[2] haline gelecek olan Varlık metafiziğinin yaratıcısı, burada Yunan düşünürlerini incelediğimiz perspektifin tamamen dışında kalırdı. Yine bu durumda onun felsefesi, "her tür dinî veya ahlaki endişeden bağımsız olarak... en acımasız bir analiz anlayışıyla kendisi için çizilmiş yolu takip eden" saf entelektüalizm dürtüsünün bir sembolü haline gelirdi. Reinhardt bu özellikleri sadece Parmenides'te değil, Anaksagoras, Empedokles ve Demokritos'ta da bulmuştur. Buna karşılık, Pythagoras ve Herakleitos'ta bilimsel bilgi arayışının, tuhaf bir şekilde, dünyanın esasen mistik ve dinsel karakterde bir yorumuna büründüğü kanaatindedir.

Dinler tarihi konusundaki ilgimizin, insan ruhunun aldığı bütün biçimlerin - ve hatta Aristoteles'e göre bütün insanlarda mevcut olan, derinlere kök salmış bilme arzusunun - yegâne kökünü dinde bulmaya yönelmesine izin verdiğimizde, muhakkak ki, çağımızın pek de hayranlık verici olmayan âdetlerinden birini takip etmiş oluyoruz. Yunan felsefesinin başlangıcında karşımıza çıkan cesur düşünürleri anlamaya çalışırken tutulacak en hatalı yol, onları, sezgileriyle inandıklarını aklın araçlarıyla kanıtlamaya heves eden dindar ku-

ramcıların veya skolastiklerin ortağı olarak görmektir. Yerleşik bir iman ikrarının, Yunan kült tanrılarına duyulan saygıda asla rolü olmamıştır. Evrensel değişime bağlı olarak bu kült tanrılarının önemi ve vasıfları sürekli dalgalanma göstermiş, yaşam ve insan deneyimi bir safhadan diğer bir safhaya ilerledikçe, her seferinde gerçekliğin içindeki tanrısal varoluşu keşfetmenin yeni yolları ortaya çıkmıştır. Ne var ki, tam da bu sebeple, diğer bir uç noktaya savrulup, saf düşünceyi, esasen dine karşıt bir konumda bulunan ve modern bilimin bazen Hıristiyanlık karşısında takındığı tutumu andıracak kadar keskin bir şekilde dinden kopmuş olan, mühürlenmiş ve tecrit edilmiş bir şey olarak düşünme hatasına düşmemeye de dikkat etmemiz gerekir. Yunanlar, ruhun bu gibi özerk ruhsal alanlardan henüz habersizdiler. Mitsel Tanrısallık anlayışının dönüşmesine yardım eden insani deneyimlerin kaynakları arasında en önemlilerinden biri, gerçekliğin rasyonel şekilde incelenmesiydi. Tıpkı dinsel sorgulamanın insanın bilgi edinme iştahını kabartmış olması gibi, varoluşun bütünlüğünü kavramak amacıyla Yunanların sürekli başvurdukları felsefi düşünce de gerçek bir dinî işlev gördü. Filozof dediğimiz yeni entelektüel tipte karşımıza çıkan akıl-duygu ilişkilerindeki yön değiştirmeyi kendi yapısı içinde yansıtan felsefi düşünce, kendine özgü bir akıl dininin ortaya çıkmasına yol açtı. Anaksimandros ve Anaksimenes'i saf bilimle uğraşan isimler arasında sayan, buna karşılık Ksenophanes'i radikal bir teolog olarak bütün diğer düşünürlerden ayıran Reinhardt'ın peşinden gitmenin mümkün olmadığını (göründüğü kadarıyla kendisi de bu konuda bocalamaktadır) göstermiş olduğumuzu sanıyorum. Zira Ksenophanes dinî duygularını ifade etme tarzı bakımından açık bir şekilde ayrı durmakla beraber, bu düşünürlerin rasyonal düşünme tarzı, onlara kendi dinî algıları açısından son derece tatmin edici olan yeni bir dünya anlayışı sağlamıştır. Ayrıca Ksenophanes'in aslen doğayı inceleyen bir isim olmaması, doğa filozoflarının dünya görüşlerinde gizli dinî gücün daha da açık bir göstergesidir.

Parmenides'e geldiğimizde de benzer bir problemle karşılaşmaktayız. Onun saf Varlık incelemesinin geleneksel Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasına benzer bir dinî amaca sahip olup olmadığını sormak durumunda değiliz; esas sormamız gereken, gerçek Varlık hakkındaki düşüncelerinin, bu varlığı Tanrı olarak adlandırmamış olsa bile, onun gözünde herhangi bir dinî anlama sahip olup olmadığıdır. Parmenides ve Ksenophanes arasındaki ilişki, genel olarak, Ksenophanes'i Elea okulunun atası olarak gören ve onun tek Tanrısını Parmenides'in saf mantıksal Varlık'ının önceki teolojik aşamalarından biri sayan eski görüşe göre değerlendirildiği sürece, Parmenides'in

görüşlerinin herhangi bir dinî içeriğe sahip olup olmadığı sorusuna kesin bir cevap bulmak pek mümkün değildi. Çünkü onun Varlık teorisinde, üstadı Ksenophanes'in Bir hakkındaki düşüncelerinin ontolojik içeriğini çözümlemeye ve teoloji kabuğunu soymaya yönelik planlı bir girişimden başka bir şey görmek neredeyse imkânsızdı.[3] Buna karşılık, Parmenides'in teorisi, Reinhardt'ın bizzat göstermiş olduğu gibi, Ksenophanes'in doğal dünyada tanrısal Bir'i mistik olarak sezişinden tamaman farklı orijinal bir adımsa, söz konusu teorinin dinsel içeriği probleminin yeni baştan ele alınması gerekir. Bu problem, Parmenides'i Ksenophanes'le mukayese ederek değil, ancak onun kendi sözlerini inceleyerek çözülebilir.

Parmenides kendi öğretisini epik bir form içinde açıkladı. Ksenophanes'in hiçbir zaman doğa hakkında sistematik bir şiir yazmadığını, eski tanrılarla ve geleneksel kozmolojiyle ilgili eleştirilerini hicivlerinde veya *silloi*'de dile getirdiğini ileri sürmekte haklıysak,[4] Parmenides'in kendi felsefesine en uygun form olarak didaktik epiği tercih etmesinin de cesur ve son derece önemli bir yenilik olduğunu kabul etmeliyiz. Onun, Anaksimandros'un getirmiş olduğu yeni nesir formunu gayet bilinçli bir şekilde hor gördüğü açıktır. Hatta geniş bir Dor nüfusunun bulunduğu, Dor lehçesi konuşulan Güney İtalya'da yaşayan bu İonyalının, şayet yaygın bir şekilde anlaşılmak istiyorsa, modern İon lehçesiyle yazmış olamayacağı ve son çare olarak Homeros'un bütün Helen dünyasına hitap eden diline başvurmak durumunda kaldığı ve dolayısıyla da eserlerini manzum olarak kaleme aldığı tahmin edilebilir. Ancak besbelli ki Parmenides'in tek derdi dilini mümkün olduğunca kolay anlaşılır kılmak ve en iyi bilinen lehçeyi seçmek değildi. Onun şiirinin Homeros'la benzerliği, hiçbir suretle, tanrılar dünyasının rasyonel ve didaktik bir anlatımı için epik formu kullanan ilk eser olan *Teogoni*'yle benzerliği kadar yakın değildir. Muhakkak ki, Hesiodos'un tanrıları, İonya doğa felsefesindeki yerlerini Anaksimandros'un ilk ilkesine benzer tek bir ilahi varlığa bırakmışlardı. Eleacıların titiz kavramsal çıkarımları Hesiodos'un fantastik *mythopoiia*'sıyla* ne kadar ters düşerse düşsün, her tür yarışmaya düşkün olan Yunanların, bu girişimde, yani Parmenides'in manzum ifade biçimini kabul etmesinde, Hesiodos'la kendi toprağında rekabet etmeye yönelik apaçık bir arzu görmemeleri mümkün müydü? Parmenides'in modeli olarak yalnızca *Teogoni*'yi gözönünde bulundurmamız gerektiği, buna karşılık *İşler ve Günler*'le ilgilenmeye gerek olmadığı, daha dikkatli bir karşılaştırmadan anlaşılmaktadır. Parmenides ile Hesiodos'un *Teogoni*'si arasındaki paralellik, bilhassa Parmenides'in şiirinin ikinci

* Yeni mitler üretmek.

kısmında kendini belli etmektedir. Burada sadece Hesiodos'un kozmogonik Eros'u değil - şayet Cicero'nun *De natura deorum*'un birinci kitabındaki felsefi kaynağına güvenecek olursak - Savaş, Mücadele ve Arzu tanrıları gibi *Teogoni*'den kaynaklandıkları kesin olan çok sayıda alegorik tanrı da boy gösterir.[5] Peki, Parmenides'i, Hesiodos'un bu tanrılarını salt görüntü dünyasıyla ilgili olan eserinin ikinci kısmına atıp, Hakikat olarak adlandırdığı kendi ezeli ve ebedi Varlık kavramıyla karşı karşıya getirmeye iten şey neydi?

Teogoni, eserin giriş bölümünde, kutsal varlıklardan gelen bir ilham olarak sunulmuştu. Bu dönemde, herhangi bir epik eserin Müzler'e kısa bir yakarışla başlaması zaten yerleşmiş bir gelenekti; ancak Askralı çoban Hesiodos, tamamen bilinçli bir şekilde bunu kendi kişisel deneyiminin çarpıcı ve ayrıntılı bir anlatımına dönüştürmüştü. Giriş kısmında (proem), Helikon dağının eteklerindeki evinin yakınlarında sürüsünü otlatırken tanrıçaların kendisine göründüğünü ve ondan önceki hiçbir şairin şimdiye dek üstlenmediği bir vazifeyle görevlendirdiklerini anlatıyordu.[6] Ezelden beri var olan tanrıları bildiren ve bu tanrıların kökenlerini açıklayan, peygamberlere özgü bir vahiydi bu gerçekten. Parmenides'i, kendisini hem Hesiodos'un izinden giden hem de onu kendi oyununda mat eden biri olarak sunmaya sevk eden şey de, tanrıların ezeli varlığı üzerindeki bu vurgu olmalıdır.[7] Zira Parmenides, "ezeli olan" hakkındaki şiirini, göksel yolculuğunu tasvir eden görkemli bir proemle, aracısız ve benzersiz bir vahiy havasında başlatır.[8] Eskiden, bu proem, tıpkı Platon'un diyalog formunun yüzyıllardır gayet yüzeysel bir şey olarak görülüp ihmal edilmesi gibi, soyut düşünür için hiçbir öneme sahip olmayan, sanatla ilgili saf bir biçim meselesi ve didaktik epik tarzına verilmiş bir taviz sayılarak, düşüncesizce bir kenara itilirdi. Buna karşılık, son yıllarda, proem biçimi filolojik açıdan hak ettiği ilgiyi görmekte ve eserin felsefi içeriğinin anlaşılmasında taşıdığı öneme haklı olarak işaret edilmektedir. Parmenides'i eleştirirken, üslubunun basmakalıp oluşundan söz etmeye hiç hakkımız yoktur, zira Hesiodos'un modelinden bilinçli bir şekilde ayrılmasının da gösterdiği gibi, onun eserindeki her şey karakteristik olarak kendisine aittir ve bizzat hissetmiş olduğu şeylerdir. Örneğin, basmakalıp olmakla suçlamakta belki de çok daha haklı olacağımız, Empedokles'in doğa felsefesiyle ilgili şiirinin proemi ne kadar farklıdır! Bununla birlikte, Parmenides, Hesiodos'la paralelliğini bir adım daha ileri götürür: Bizzat tanrıçanın ağzından öğrenmiş olduğu "hakikat"i (*aletheia*) bildirmek için bir çare arar ve yazdığı şiirin her dizesinin bizzat tanrıça tarafından kendisine hitaben söylenmiş olduğunu iddia eder.[9] Dolayısıyla bu tanrıça, Hesiodos'a hakikati bildiren Müzler'in tam bir muadilidir.[10] Günümüze

ulaşan bütün Yunan yazarları arasında, "hakikat" sözcüğüne böylesine yüklü ve neredeyse felsefi bir anlam atfeden ilk yazar Hesiodos olmuştur[11] ve bu kez Parmenides sözcüğü tam da bu manada kullanmakta ve onu yeni bir anlam basamağına taşımaktadır. Parmenides, ezeli ve ebedi olan Varlık hakkındaki "hakikat"i bildirmektedir ki, bu, görünümün ve "ölümlülere ait" bütün aldatıcı fikirlerin karşısındadır.[12] Böylesine keskin bir şekilde vurgulanan bu karşıtlık, Parmenides'in hakikatinin ilahi bir kaynaktan geldiğini gösterecek şeyin ta kendisidir. Parmenides bu mesajı kendisine, yani böyle bir ayrıcalığa sahip olabilecek tek ölümlüye bildiren tanrıça figürüne başvurarak (şiirsel bir figürdür bu), bu iddiasını gayet açık bir şekilde desteklemektedir.

Şimdi bizzat onun sözlerini dinleyelim:[13]

Beni taşıyan kısraklar gönlümün istediğince uzaklara götürdüler.

Sonra tanrıçanın bilgelik yoluna soktular; bu yoldur bilenleri sağ salim her yere ulaştıran, işte burada hızlandım ben de,

Çünkü bilge kısraklar çekiyor ve bakireler sürüyordu arabamı.

Tekerleklerin merkezinde kıvılcımlar saçıyordu dingiller

Ve bir kavalın tiz sesleriyle gıcırdıyorlardı

(Çünkü her iki tarafta dönen birer çift tekerlek durmadan hızlandırıyordu arabayı.)

O sırada Helios'un [Güneş] *kızları, Gece'nin yurdunu terk edip Işık'a doğru yola çıktılar*

Ve elleriyle sıyırarak peçelerini, yolculuğumu hızlandırdılar.

Gece'ye ve Gündüz'e giden yolun kapıları duruyor işte orada,

Yukarıda bir pervaz, aşağıda taştan bir eşik,

Gökyüzüne açılan yol kapanmış, devasa kapılarla.

Ceza dağıtan Dike'nin ellerindedir değişik kilitlerin anahtarları.

Bakireler, yatıştırıcı sözlerle dil döküyorlardı ona, sürgüleri söksün de açsın diye kapıları.

Ve aniden savruldu kapının kanatları, tunçtan menteşeler,

Çivilerle tutturulmuş yataklarında dönünce,

Geniş bir açıklık çıktı ortaya.

Ve tam da oradan dosdoğru sürdü bakireler atları ve arabaları.

Ve tanrıça cana yakın bir şekilde karşıladı beni.

Şöyle seslendi bana, eline alarak sağ elimi:

"Ey sana yoldaş olan ölümsüz arabacılarla ve seni buraya getiren güzelim kısraklarla evimize gelen delikanlı, selam sana!

Kötü Kader (Moira) *değil, Hak* (Themis) *ve Adalet'tir* (Dike) *seni bu yola sürükleyen*

(Çünkü insanların aşındırdığı yollardan uzaktır burası).
Ve şimdi irdelemelisin sen her şeyi:
Yalnız güçlü Hakikat'in sarsılmaz yüreğini değil,
İçinde güvenilecek hiçbir hakikat olmayan, ölümlülerin görüşlerini de.

Tanrıçalar, kısraklar, at arabasının gidişi ve yukarıdaki dünyaya açılan kapı gibi çeşitli ayrıntıların resmedilmesindeki somutluğu, form olarak şiirin seçilmiş olmasına bağlamak durumundayız. Yoğun ve etkili bir anlatıma sahip olan ve hiçbir çevirinin yansıtmayı başaramayacağı dil, akademik estetikçinin geleneksel olarak bir filozofun şiir denemelerinden bekleyeceği sönük benzetmelerin çok uzağındadır. Felsefi bir şiirin başlangıcında bütün bu imgelerin varlığını gerçekten haklı çıkaran şey ise, çift anlamlı oluşlarıdır. Elbette ki, kayıp eserin bu kıymetli bölümünü koruduğu için müteşekkir olduğumuz Sekstos Empeirikos'un başvurduğu kaynağa uyup, kısrakların çektiği arabayı Platoncu bir yorumla insan ruhunun yolculuk ettiği bir araç olarak görecek değiliz.[14] Yine de, şairi taşıyan arabanın ilahi güçler tarafından sürüldüğü gayet açıktır. Şairin katettiği yol, "insanların aşındırdığı yolların uzağında" olmakla övülmektedir. Hiçbir ölümlü buraya giden yolu bulamaz. Sadece Helios'un kızları ona yol gösterebilirler ve öncelikle, gece ülkesinde, yani bizim dünyamızda daima örttükleri peçelerini açmaları gerekir. Parmenides, kendi gücüyle değil, ancak onların aracı olmasıyla, yurtları olan ışık ülkesinin kapılarından girebilir. Bu ülkenin sahibesi olarak onu selamlayan Tanrıça, bu dünyaya kabul edilmesinin, insanların hiçbirine nasip olmayan bir lütuf olduğunu açıkça söyler. Parmenides'in bu deneyimle ilgili anlattıkları arasında bizzat gözlemlediği hiçbir şey yoktur, anlattıklarının hepsi, tüm kalbiyle inanarak tanrıçadan aldığı vahyin harfiyen aktarılmasından ibarettir. Bu vahiy onu bütün insanların üzerine yükseltir, ancak aynı zamanda, ilahi hakikati bildirme ve "insanların yanılgıları"yla son derece keskin bir şekilde mücadele etme sorumluluğunu da omuzlarına yükler.

Bu doğaüstü uvertürü inceleyen hiç kimse, filozofun bu pasajdaki amacının, etkili bir sahne, bir dekor yaratmaktan ibaret olduğu sonucuna varamaz. Onun ışık ülkesindeki gizemli vizyonu sahici bir dinsel deneyimdir: Zayıf beden gözü, saklı hakikate çevrildiğinde, hayatın kendisi yüce bir nitelik kazanır. Bu, resmî kültlerde hiçbir yeri olmayan bir deneyimdir ve ilk örneklerine daha ziyade gizemlerde ve inisiyasyon ayinlerinde rastlarız. Onun zamanında bu ayinler güney İtalya'da belli bir canlılık göstermeye başladığına göre, Parmeni-

des bunlarla büyük ihtimalle orada aşina olmuş olmalıdır.[15] Orpheusçuluğun genellikle her kapıyı açacak bir anahtar olduğuna inanıldığını düşünürsek, bunların Orpheusçuların düzenlediği ayinler olduğunu söylememiz belki modaya uygun olurdu.[16] Ancak halihazırdaki amacımız açısından ismin pek bir önemi yok. Bu konuda ne derece az endişeye kapılırsak, Parmenides'in tasvirinin altında yatan belirli bir tür dinin değişmez özellikleri de o kadar açıklık kazanacak. Zira Parmenides'in anlatımında, Kutsal Olan'a ilişkin son derece şahsi bir manevi deneyimin yanı sıra, kendisine vahyedilmiş olan hakikatleri insanlara bildirmekle yükümlü olduğunu düşünen ve doğru yola sevk ettiği kişilerden bir inananlar topluluğu oluşturmaya çalışan dindar bir kişinin ateşli tabiatıyla karşılaşıyoruz. Nitekim "felsefî okul" dediğimiz şey, başlangıçta bu tip bir gizli dinî topluluğun dünyevileşmiş şeklinden başka bir şey değildi. Parmenides, ölümlülerin dalalet yolunda "başıboş dolaşmalarından" veya "şaşkın ve kararsız düşüncelerinden" bahsettiğinde,[17] bu bir dinî uyanışın dil ve üslubunu akla getirir. Benzer bir şekilde Aiskhylos, muhteşem bir pasajda (burada Prometheus, τέχναι'nin [zanaatlerin] εὑρετής'i [mucidi] olmakla övünmektedir), etkilerini takip etmenin zaman zaman halen mümkün olduğu, peygamberlere özgü sesleniş tarzından birtakım tonlamalar ödünç alır ki, aksi takdirde bundan habersiz olacaktık:

Bakıyorlar, ama görmüyorlar,
İşitiyorlar ama duymuyorlar.[18]

Elbette, Parmenides'e göre gözler ve kulaklar, tam da insanları yoldan çıkaran organlardı.[19] Dolayısıyla ancak "yoldan sapmak" ve "başıboş dolaşmak" gibi daha genel ifadeler kullanabiliyordu.

Doğal olarak, Parmenides'in herhangi bir dinî topluluğu destekleyecek kanıtlar toplamaya çalıştığını, hatta yaşadığı bu dikkat çekici deneyimi tasvir ederken bütün ayrıntılarıyla böyle bir modele göre hareket ettiğini ileri sürmek için hiçbir sebebimiz yok. Şayet böyle bir model onun kendi konumunu ifade etmesini sağlayacak uygun yollar bulmasına yardım etmişse, her halükarda bu, entelektüel bir biçim kazandırmak için son derece özgün bir araçtır ve bir metaforun çok daha ötesinde bir anlama sahiptir. Parmenides'in yaptığı şey, dinî ifade biçimini alıp felsefe alanına uyarlamaktır ve böylelikle, gerçekte yepyeni bir entelektüel dünya meydana gelmiştir. Nitekim büyük Yunan filozoflarının kaydettiği başarının (o sıralar, kimi zaman felsefenin yanı sıra, kimi zaman doğrudan felsefenin içinden çoktan doğmaya başlamış olan) özel bilimlerden ayrılan tarafı, olguları toplamakla ve kendi teorilerini des-

tekleyecek argümanlar oluşturmakla yetinmeyip, tam bir entelektüel dünya inşa etme yeteneğidir. Yunan düşüncesinin tarihi boyunca, felsefi zihniyetin, kendi *kozmos* ve *bios*'unu, toplumun dinî ve siyasi yaşamından aldığı kavram ve biçimler temelinde nasıl inşa ettiğini ve bunları tam anlamıyla felsefi bir karaktere büründürene dek nasıl şekillendirdiğini defalarca gözlemleyeceğiz. Bu meseleler şimdiye dek genellikle felsefenin içeriğiyle uyumsuz görülmüşse de, artık bunları basit bir dogma tarihinden ibaret görmediğimizden, bizim gözümüzde, alışılmışın ötesinde bir değere sahiptirler. Yunan entelektüel hayatını daha geniş bir çerçeveden ele aldığımızda, yeni semboller bulup çıkaran bir filozof, önem bakımından, yeni öğretiler geliştiren birinden hiç de geri kalmaz. Nitekim bunlar (çoğunlukla) bir ve aynı kişidir. Çoğu zaman, bu öğretilerin altında yatan zihniyet, kendine özgü rengini ancak sembollerinin diliyle kazanır.

Dolayısıyla Parmenides'in yaklaşımının anlamını bütünüyle idrak etmek istiyorsak, İonyalı filozoflardan farklı olarak, Homeros gibi kendi konusunun arkasına çekilip gizlenmediğini, aksine, Hesiodos gibi şahsen kendisine vahyedildiğini açıkça dile getirdiğini hatırlamalıyız. Kaleme aldığı proem, ilettiği mesajın dinî derinliğine ve gerçek Varlık'ın doğasına nüfuz etmesini sağlayan çetin deneyime tanıklık etmektedir. Güneş-bakireleri tarafından götürüldüğü yol, elimizdeki en iyi elyazmasının icap ettirdiği okuyuşun aksine, "bütün şehirlerden" geçmemektedir.[20] Haklı olarak her zaman eleştirilmiş olan bu okuma biçimi doğru olsaydı, Parmenides, sırf bilgisini arttırmak uğruna, bitmez tükenmez bir öğrenme arzusuyla ülkeleri ve şehirleri gezen ikinci bir Odysseus olurdu.[21] Parmenides'in "yolu" (ὁδός), yeryüzünün hiçbir yerinde bulamayacağımız bir yoldur ve daha ziyade, gizem dinlerinde öğrenmiş olduğu kurtuluş yoludur. Besbelli ki, kendi içinde masum bir sözcük olan "yol", Parmenides'in eserlerinde sürekli karşımıza çıkacak olan o yüklü anlamı ilk kez burada kazanmış ve kişiyi kurtuluşa ve bilme hedefine ulaştıran tek doğru yola işaret eder hale gelmiştir.[22] Sonraki dönemlerin felsefi dili, yine bir amaca giden yolu ifade eden μέθοδος (methodos) sözcüğünü yaratacaktır. Ne var ki, Parmenides'in "bilenleri sağ salim her yere ulaştıran"[23] yoluyla karşılaştırıldığında (şayet metni yeniden kurmaya yönelik bu girişim doğruysa), bu metafor bomboş görünür ve bir metottan ibaret kalır! Kişiyi gitmek istediği yere sağsalim götüren tek yol kurtuluş yoludur ve "bilen kişi" için de bu yol hakikat yoludur.[24] Burada, Yunan felsefi dilinde ilk kez, bilginin taşıyıcısı olarak düşünülen bir felsefi kişilikle karşılaşmaktayız. Bu bilgiyle böbürlenmek söz konusu değildir; aksine, filozof bu bilgiyi bazı ilahi güçlerin kendisine bahşet-

tiği bir lütuf olarak görür ve kıvanç duyarak, ama büyüklenmeden, kendisini bu ilahi gücün bir vasıtasından ibaret sayar. "Bilenler" kavramının ardındaki gerçek anlam budur: Parmenides, yüce bir kaynaktan gelen bir bilgiye vasıl olmuş ve böylelikle, inisiye olmamış kişilerden ayrılmış biridir. Nitekim bu, tam da dinî inisiyasyon ayinlerindeki "bilenler"in ve "mystes"lerin* durumuna benzemektedir.

Şiirin ana kısmının başladığı dizeler, Diels'in derlemesinde 2 ve 3 (beşinci baskıdan öncekilerde 4 ve 5) numaralı fragmanlarda bulunmaktadır:

Öyleyse gel, dinle sözlerimi can kulağıyla
Hangi irdeleme şekillerinin düşünülebileceğini anlatayım sana:
Birincisi şudur ki,
Vardır ve olmaması mümkün değildir,
Hakikatin peşinden giden inanç yoludur bu.
Diğeriyse şudur,
Yoktur ve olmaması zorunludur.
Şunu söylemeliyim ki sana, keşfetmek mümkün değildir bu ikinci yolu.
Çünkü ne bilebilirsin olmayan bir şeyi (gücümüzü aşar bu)
Ne de sözcüklere dökebilirsin,
Aynı şeydir çünkü düşünülmek ve olmak.

Proemde zaten açıklanmış olan ve artık ilk kez üzerinden örtüsü kaldırılan hakikat, sadeliği içinde öylesine etkileyicidir ki, tanrıçanın ağırbaşlı ifadelerinden sonra daha çarpıcı bir şeyler bekleyen dinleyici üzerinde şok etkisi yaratır. Ama bize inisiyasyon ayinlerine katılan ve "mystai" denilen kişilerin deneyimini hatırlatan şey, tam da bu basitlik ve sadeliktir. Zira bu kişilerin, inisiyasyon ayinlerinin kendilerine ifşa edeceği kutsal hakikatleri keşfetmeye hazır olmak için, öncelikle zihinlerini bütün kafa karıştırıcı dünyevi meşguliyetlerden arındırmaları gerekmekteydi. Bu gizemlerin kurucuları, en derin sırların ancak apaçık görünen şeylerde bulunabileceğini gayet iyi biliyorlardı.[25]

İki yol, yani hak yolu ve dalalet yolu, sonraki dönemde, Pythagorasçıların dinî sembolizminde yeniden karşımıza çıkar. Bu bağlamda, bahsi geçen iki yol, ahlaki olarak iyi ve kötü bir yaşam arasındaki tercihin sembolü vazifesini görmektedir. Nitekim bu, ahlaki bir fail olarak her insanın yüzleşmek zorunda olduğu bir tercihtir.[26] Keza, sonraki bir döneme ait mezartaşlarındaki kutsal Y [Upsilon] sembolünde de benzer bir anlayışla karşılaşmaktayız. Anlaşıldığı kadarıyla bu işaret, ölen kişinin, doğru yapılmış bir tercihin sonucu olarak söz

* İnisiyelerin.

konusu dinî topluluğa mensup olduğunu sembolize etmekte ve öbür dünyada ebedi bir huzur vaadinde bulunmaktadır.[27] Ne yazık ki, iki yol düşüncesinin ne kadar geriye gittiğini bilmiyoruz. Erken dönemlerde bile insanların bu fikre aşina oldukları, Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde yer alan, *aretê*'nin patikasıyla sefaletin geniş yolu öğretisinin anlatıldığı pasajdan bellidir.[28] Yol imgesinin, Pindaros'ta karşılaşmış olduğumuz öte dünyaya ilişkin öğretilerde de kullanılmış olduğunu ileri sürmek cazip bir fikirdir, zira bunların boy gösterdiği dinî anlayışın, ruhun sürekli olarak bir yerden bir yere konup göçmesi fikrine dayandığı kesindir. Önceki bölümde alıntılanan pasajda, Pindaros'un, doğru bir hayat süren ve kutsanmış olan kişilerin ruhlarının ölümden sonra kat etmek durumunda olduğu bir "Zeus yolu"ndan bahsetmesi belki de rastlantı değildir.[29] Her halükarda, bu yol sembolizminin ve ondan kaynaklanan bilinçli tercih temasının bu dünyadaki yaşamımıza da uygulanmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğu anlaşılmaktadır; zira din, her zaman, insanın bu dünyada yapıp ettiklerinin öbür dünyadaki kaderi üzerinde önemli bir etkisi olabileceğini kabul etmiştir.[30] Dolayısıyla Parmenides'in iki yol imgesi, tıpkı proemdeki diğer unsurlar gibi, büyük ihtimalle, bu dinî sembolizmin felsefenin entelektüel süreçlerine taşınması üzerine oturtulmuştur.

Parmenides kesin olarak iki yoldan, Var olma ve Var olmama'dan bahsetmesine karşın, başka bir pasajda bu imgeyi genişletir. Sanki bilgisizlerin şaşkın bir şekilde dolaştığı üçüncü bir yol mevcut gibidir. Öyle ki, bu yol hem Var olanın hem de Var olmayanın gerçek bir varlığa sahip olmasını doğal karşılar.[31] Başlangıçta bu kadar net bir şekilde birbirinden ayrılmış iki yolun hiçbir şekilde uzlaştırılamayacağı açıktır. Yine de dalalet içinde gezinip duran insanlar da vardır. Bunlar iki başlı, dilsiz ve kördürler. Aynı şeyi önce var olan sonra var olmayan bir şey olarak kabul etmek suretiyle bu iki yolu birleştirmeyi ümit ederler ve var olan bir şeyi ele alırken, önce birinci yoldan gidip sonra geriye dönerek ikinci yola sapmanın mümkün olduğunu varsayarlar. Dolayısıyla, üçüncü yol hiçbir şekilde diğer ikisinden (yani keşfedilebilir olan ve olmayan yollardan) ayrı bir anayol değil, olsa olsa bu ikisinin birbirlerini dışladığını gözardı eden ve bu yüzden kabul edilemez olan bir kombinasyondur. Bu imkânsız birlik, Parmenides'in savaştığı esas şeydir; çünkü insanların yanılgıları hep bu birliğe inandırıcılık kazandırarak, onları bu yoldan gitmeye sevk ederken, hiç kimse tek başına Var olmama yoluna düşmeye cesaret edememektedir. Parmenides'in bir üçüncü yoldan söz etmesinin tek sebebi de budur. Burada, Yunancada "yol" (ὁδός) sözcüğünün, Homeros'tan beri, insanların her zaman gidip geldiği yolun yanı sıra kişinin belli bir amaca ulaşmak için katettiği her

tür yol anlamına geldiğini hatırlamalıyız. Ancak ve ancak bu ikinci anlam göz önüne alındığı takdirde, kişinin önce birinci yolu, sonra da diğerini denemek suretiyle bir üçüncü "yol" denediğinden söz edilebilir.

Peki Parmenides niçin daha başlangıçta bütün öğretisinin temeli olarak Var olma ve Var olmama diye iki keskin seçenek ileri sürmektedir? Keza, bu iki seçeneğin birbirini dışladığını anlayamayan ve aynı anda iki yolu birden tercih edebileceklerini sanmaları sebebiyle "bilenlerin"[32] alay konusu olmaktan kurtulamayan şu "iki başlılar" ve "hiçbir şey bilmeyenler" (εἰδότες οὐδέν)[33] kimlerdir? Dilerseniz ikinci soruyu, yani Parmenides'in felsefesinin tarihsel arka planıyla ilgili soruyu cevaplandırarak başlayalım. Eskiden, Parmenides'in iki başlı insanlardan söz ederken belli bir düşünürü kastettiği konusunda oldukça yaygın bir mutabakat vardı. Çünkü aynı şeyin hem var olup hem var olmaması ve kişinin var olan herhangi bir şeyle alakadar olurken her zaman hem bu şeye doğru hem de bu şeyden uzaklaşarak gidebileceği fikri, sanki Herakleitos'a ve onun karşıtların birliği öğretisine tam anlamıyla uyuyor gibidir.[34] Son zamanlarda bu yoruma karşı ileri sürülen şüphelere kendiminkileri de eklemek durumundayım.[35] Parmenides'in, bir peygamber gibi, dalalet içinde gezinip duran ve sonsuza dek dilsiz ve kör kalacak olan bu iki başlı insanlara yönelttiği ağır hakaretlerin, etrafına birkaç hevesli çömez toplamış zeki bir kişiye yöneltilmiş olması mümkün değildir; burada Parmenides daha ziyade bütün ölümlüleri hedef oluyor olmalıdır. Nitekim Parmenides'in kendisi bile, tanrıçanın ona hakikati vahyettiği ana kadar bu tip insanlara kulak vermiş biridir. Zira bu sözleri söyleyen de kendisi değil O'dur. Doğal olarak, insanlık hakikat hakkındaki naif anlayışını hiçbir zaman "Var Olma ile Var Olmama bir ve aynı şeydir" gibi epigramatik bir sözle ifade etmemiştir. Bu tip bir anlayışa sahip bütün insanların (doğa filozofları kadar, bilime yabancı kitlelerin de) tek bir hata etrafında birleşmesine sebep olan bir kozmolojinin anlamsız sonuçlarını bu paradoksal ifadede özetleyen kişi Parmenides'tir. Hedefinin bu naif kozmoloji olduğu, bilhassa, "gerçekten var olan"ın bazı temel vasıfları hakkında çıkarımda bulunmaya çalıştığı, Var Olan'la ilgili fragmanda (Diels'in derlemesinde sekizinci) bütün açıklığıyla görülmektedir. Parmenides, Varlık kavramının içinde, hiçbir zaman meydana gelmemiş olmak ve hiçbir zaman yok olmayacak olmak gibi kurucu özellikleri örtük olarak bulur; hareketi ve çokluğu ise bütünüyle onun dışına iter. Ne var ki, bu reddedilen özellikler, sıradan insanlar kadar İonyalı doğa filozofları tarafından da gerçeklik olarak kabul edilen şeyin temel özellikleri arasında görülür. Bu niteliklerin ilişkilendirildiği doğa, aralıksız bir oluş ve yok oluş şeklini almaktadır. Şimdi mevcut

olan, çok kısa bir süre sonra yok olacaktır. Parmenides'in temel fikriyse, doğa felsefesi tarafından oluş ve yok oluş süreci içinde kavranan ve sürekli hareket halindeki ilk maddeyle özdeşleştirilmeye çalışılan ezeli Bir'in, mutlak bir Varlık anlayışının gerektirdiği nitelikleri karşılamada yetersiz olduğu yönündedir.

Ayrıca bu, daha ilk dizeden itibaren Parmenides'in araştırmasının gerçek konusunu oluşturan, "Varlık" veya "Var olan" (ὄν) kavramını da anlamamızı sağlar. Belli ki, Parmenides'in bizzat yarattığı bir ifadedir bu. Ancak, yolunu hazırlayan hiçbir şey olmaksızın gökten zembille inmiş bir kavram olduğu da sanılmamalıdır, zira açık bir şekilde İonyalı doğa filozoflarının dili ve düşüncesiyle ilişkilidir. Hiç kuşku yok ki, İonyalı filozoflar ilk ilkeden doğan ve τὰ ὄντα (mevcut veya verili olanlar) olarak ona geri dönen şeylerden bahsetmişlerdi. İonyalıların yaptığı yenilik, önceki dönemlerin mitsel düşünüşünün yaptığı gibi denetlenmesi mümkün olmayan hayal ürünü hikâyelerden yola çıkmak yerine, hareket noktası olarak sadece deneyimin içinde verili buldukları şeyleri almaları ve bunları yalnızca kendilerine dayanarak açıklamalarıydı. Şimdiyse Parmenides bu ὄντα'nın gerçek Varlık olduğu iddialarını ciddiye almakta ve insanların o zamana dek bu isimle andıkları şeylerin, bu nitelemenin gerektirdiği özelliklere gerçekte sahip olmadığı sonucuna varmaktadır.[36] Gerçek Varlık'ın Var Olmayan'la hiçbir ortak noktası olamaz. Sayıca çok da olamaz. O daha ziyade, yalnız, tek olmalıdır. Çünkü sayıca çok olan, değişime ve harekete tâbidir ve bu durum tam da Varlık'ın doğasının esasını oluşturan süreklilikle çelişir. Dolayısıyla çoğul halde ὄντα yoktur, sadece tekil ὄν vardır.[37] Elbette ki, bu sonuç duyularla elde edilen kanıtlara uymamaktadır; ancak bu, duyuların yanıltıcı olduğu ve aklın (λόγος [logos]) katı denetimine tâbi tutulmaları gerektiğinden başka bir anlama gelmez.[38] Aklın sadece tek bir Varlık'ı mümkün bulması, bu Varlık'ın, modern idealizmin farzedebileceği gibi tamamen zihinsel bir şey olduğu anlamına gelmez. Parmenides o meşhur sözünde "düşünülmek ve olmak aynı şeydir" derken, büyük ihtimalle bunu kastediyor olamaz.[39] Bu özdeşliği ilan ederken, Var Olmayan'ın düşünülebilir ve bilinebilir oluşu fikrine saldırmaktadır, o kadar. Nitekim bu, Parmenides'e göre belirleyici öneme sahip bir konudur. Parmenides için νοεῖν (düşünmek, idrak etmek) filli, νοῦς'u (nous) duyumlarla keskin bir şekilde zıtlaştıran Platon'un anladığı anlama sahip değildir. νοεῖν sözcüğü, Homeros'tan beri daima, bir nesnenin "bilincine varmak" ve onu olduğu haliyle teşhis etmek anlamına gelmiştir.[40] Ayrıca, Parmenides'in bahsetmekte olduğu νοεῖν fiilinin nesnesi, yani "Varlık" veya "Var olan", doğrudan insan deneyiminden alınmış bir şeydir. Parmenides bunun varlığından şüphe etmiş olamaz; zira bizzat

νοεῖν, mevcut olanı bilmesinin dışında hiçbir zaman gerçek νοεῖν sayılmaz. Aklın veya λόγος'un buna kattığı şey ise, Varlık'ın, duyularımızın bize gösterdiği gibi (yani sayıca çok ve hareket halinde bir şey) olamayacağı şeklindeki son derece önemli düşüncedir.

Parmenides'in aklı onu tutarlı olmaya zorlar ve bu tutarlılık da kaçınılmaz olarak insan bilgisini eleştirmeye yöneltir. Teorisini açıklarken iki yol imgesini kullanmış olması,[41] bu güdünün ne kadar etkisi altında olduğunu göstermektedir. Eserini "hakikat" ve "doksa" olarak iki kısma ayırması[42] ve gerek ilk kısmın metafiziğini gerekse ikinci kısmın fiziğini eleştirel bir epistemolojik perspektifle ele alması da bunu doğrulamaktadır.[43] Hayranlık verici bir özgüven sergileyen düşüncesinin temelinde, onu bilhassa inandırıcı kılan bir zorunluluk bulunmaktadır. Tam da Varlık kavramının özünde yer alan mantıksal bir zorunluluktur bu.[44] Ne var ki, Parmenides bizim formel mantığımızdan tümüyle habersizdir ve kavramı sadece bir araç olarak düşünmez. O, mantıksal akıl yürütmenin, Var olan'ı iyice kavrama imkânı sağladığına inanmaktadır. Onun bu yoldan yaklaştığı Varlık'ın, fizikçilerin varlığından söz ettiği şeylerden oldukça farklı olduğu kesindir. Ama şu nokta önemlidir ki, bu Varlık'ın tek gerçek Varlık olduğunu ileri sürerken, apaçık bir şekilde kendi görüşünü fizikçilerinkiyle karşı karşıya getirmektedir. Dolayısıyla doğa felsefesini yenmeye çalışırken bile, bastığı zemin aynıdır: Nesnel gerçekliğin dünyası. Keza, bütün insanları aldatan doksa'nın nasıl doğduğu ve nasıl böylesine evrensel bir itibar elde etmiş olabileceği gibi sorular karşısına çıktığında bile, vereceği cevabı bir fiziksel sistem içine yerleştirmekten kendini alamaz.

Bu sistemin, eserinin ikinci kısmında sunulmuş olduğu gayet iyi bilinmektedir. Parmenides, bilginin öznesini ve nesnesini bizim yaptığımız gibi keskin bir şekilde ayırmaz. Doksa'nın kökenini sunmak için önündeki tek yol, görünen dünyanın kökenini tarif etmektir.[45] Bütün bir kozmogoniyi, daima, kökenlerini betimlediği dünyanın gerçek bir dünya olmayıp sadece bir görünüm olduğunu ve bunun sebebini göstermek amacıyla yorumlar.[46] Varlık'ın tek olduğunu kanıtladığına göre, şimdi bu görünenler dünyasının kozmogonisiyle ilgili esas mesele, şeylerin görünürdeki çokluğunun nasıl meydana geldiğini açıklamaktır. Parmenides'e göre bu çokluk, ilk ilkelerin ikili bir yapı arz etttiği ileri sürüldüğünde zımnen ortaya çıkar ki, insanlar öteden bunu varsaymaktadır. Dolayısıyla Parmenides, bu doğrultuda, bütün görünenler dünyasını, aralarındaki dengeyi koruyan iki eşit güç olarak gündüz ve gecenin ilksel karşıtlığından doğmuş bir şey sayar.[47] Görünürdeki bu düzenin temelinde yatan ilke karışımdır ve Parmenides, Heisodos'un *Teogoni*'sinden,

bu karışımın sembolik yaratıcısı olarak tanrı Eros'u devralır.[48] Eros'un üzerinde, dünyayı çevreleyen iki eşmerkezli halkanın (ateş halkası ve gece halkası) ortasındaki tahtına kurulup her şeyi idare eden tanrıça bulunmaktadır.[49] Ama şiirin ikinci kısmı, görünenlerin kökeninin ve yapısının açıklanmasıyla sınırlı kalmaz; daha ziyade, Parmenides'in başlangıçta haber verdiği gibi, gökyüzünün, Samanyolu'nun, güneşin, ayın, yıldızların ve buna benzer şeylerin kökenini tarif eden eksiksiz bir kozmogoniyi andırır.[50] İnsan bedeninin düşünceye hayat veren kısımlarında, dış dünyadaki aydınlık ve karanlık karışımına tekabül eden, benzer bir karışım söz konusudur.[51] Bilgimiz, her şeyin benzeriyle birlikte bilinebildiği ilkesine dayandığından ve bizzat düşüncenin kendisi bir karışımın ürünü olduğundan, düşünce ancak gecenin ve aydınlığın, Var Olmayan'ın ve Var olan'ın eşit değerde görüldüğü bu görünenler dünyasını bilebilir. Dolayısıyla, tek Varlık'ın iki kola ayrılması, sadece dış dünyaya uzanmakla kalmaz, insana ve insan düşüncesine de uzanır. Gecenin dünyasından hakikatin ve Varlık'ın dünyasına yapılan bir yolculuğun anlatıldığı başlangıç bölümünde rastladığımız ışık sembolizmi,[52] görünenler dünyasının kökeninin aydınlık ve gece düalizmi temelinde tarif edildiği ikinci kısımda sürdürülür.[53] İkinci kısmın, doğa filozoflarının ve büyük ihtimalle de Pythagorasçıların belli görüşlerine karşı bir polemik olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim burada bize Pythagoras'ın görüşlerini hatırlatan birçok şey söz konusudur. Ama Parmenides'in δόξα'sı(doksa) ile Pythagorasçılık arasında tam bir eşleşme olduğunu göstermek mümkün değildir. Keza bazılarının yaptığı gibi, düşünürün polemik yürütme hevesinin, onu eserini böyle konu dışı bir sürü şeyle doldurmaya yönelttiğini kabul etmek, bütün düşünce yapısının esasını kaçırmak anlamına gelir.[54] Ne kadar kifayetsiz bulursak bulalım, Parmenides'in görünenler dünyasının kökenini açıklama çabası tamamen özgün bir girişimdir. Bu olmaksızın, filozofun yanılsamalar dünyasından kurtularak hakikate vasıl olduğu birinci bölümün cüretkârlığını değerlendirmekte güçlük çekeriz.

Son yıllarda, hakikat ve görünümle ilgili bu iki kısım arasındaki ilişki problemi birçok kez ortaya atıldı ve çeşitli cevapların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bunun sebeplerinden biri, Parmenides'in Varlık'ının esasen boş olduğunun düşünülmesiydi ki, bu muhtemelen aşırı modern bir yaklaşımı ele veriyordu. Varlık ve Oluş dünyaları arasında yakın bir ilişki olduğunu ileri sürüp bunun kanıtlarını Parmenides'in eserinde arayarak bu zorluğun üstesinden gelmek mümkün görünüyordu. Dolayısıyla Parmenides'in, doğa filozoflarının tek bir başlangıç ilkesi öğretisiyle aynı işlevi yerine getirmesini istediği Var Olan kavramıyla, evren bilmecesini çözmeyi amaçlamış olması gerektiğine hükmedildi.

Böylelikle, Parmenides'in Var Olan kavramı, doğa filozoflarının bu temel ilke anlayışına çok benzeyen bir kavram olarak kabul edilir oldu ve Oluş dünyasının ἀρχή'si veya ilkesi haline geldi. Bir sonraki aşama, bunu Platon'un soyut Var Olan kavramıyla mukayese etmekti. Bu kavram, çeşitli şeylerin bütün ayırt edici özellikleri göz ardı edildiğinde geriye kalandan başka bir şey değildi. Platon'un soyutlamasıyla yapılan bu karşılaştırma, Parmenides'in Var Olan kavramının daha sağlam ve yoğun görünmesini sağladı. Görünümler dünyasını bir arada tutan güçlerin yapısına oldukça uygundu bu.[55] Ne var ki, buna göre Var Olan'ın her zaman oluş ve yok oluş dünyasını da kapsaması gerekirdi. Hâlbuki bu, değişmez yasanın gücü olan Diké'nin, Var Olan'ı sımsıkı zincirlediğini ve hiçbir zaman oluş ve yok oluşun gerçekleşeceği şekilde serbest bırakmadığını açıkça belirten Parmenides'e oldukça ters düşmüş olurdu.[56] Üstelik bu, Var Olan hakkında şu ifadeleri içeren başka bir pasajla da çelişir:

...böylelikle
Oluş sönüp gider ve yok oluş büsbütün ortadan kalkar.[57]

Ayrıca bu tip bir yorum, bütün Var Olan öğretisini, dünyanın sadece bir yönünün ele alınmasına indirger (bu yön, dünyanın var oluşudur). Parmenides, Aristoteles'e benzemez. Dünyanın, var olmak ve hareket etmek şeklinde, aynı seviyedeki iki farklı niteliğe sahip olduğunu düşünmez.[58] Parmenides'e göre bizim Oluş dünyamız görünümden ibarettir; Varlık dünyası ise hakikatin ta kendisidir. Parmenides, Var Olan hakkındaki öğretisinin, çokluk ve harekete dayanan doğal dünyayı açıklamasını amaçlamaz; aksine, dikkat çekici nitelikteki görünenler dünyası öğretisinde, temel madde olarak Bir'in yerine ikiliği, değişmeden kalan yerine de hareketi koyan insanların hatalarını açıklamaya gayret eder.[59]

Parmenides, bir bütün olarak elimize ulaşan sekizinci fragmanda, Var Olan'ın doğasını daha yakından ve daha isabetli belirleyen birtakım özelliklerini açıklamaya girişir.[60] Bütün bu özelliklerin, duyum dünyasının belli özelliklerinin yadsınmasıyla elde edilmiş olması manidardır. Var Olan oluşmamıştır ve yok edilemez, bütündür, tektir, sarsılmaz, zaman bakımından sınırsızdır ve eksiksizdir. Bu vasıflar, Parmenides'in düşüncesinin hangi istikamete doğru uzandığını açık bir şekilde göstermektedir. Parmenides, Oluş dünyasından yola çıkıp tamamen başka bir şey olan mutlak bir Varlık fikrine varmıştır ve Varlık'ı, duyularımızla ilk elden algıladığımız deneyim dünyasından çekip çıkarmış olmayı kendi özel başarısı olarak görmektedir. Bu mutlak varlığı, ne deneyime dayanan olguları destekleyen bir şey olarak, ne de bu olguların

"hareket etmeyen hareket ettiricisi" olarak düşünür. Stenzel, İonya doğa felsefesini, dünyayı formundan mahrum bırakma süreci olarak nitelendirmişti.[61] Parmenides'in ise burada durmayıp daha ileri gittiği ve onu bir dünya haline getiren her tür özelliği devre dışı bırakarak, gerçekliği bir dünya olarak karakterinden mahrum bırakmaya çalıştığı söylenebilir. Parmenides, Var Olan'ın bir küre gibi her noktasında merkeze eşit uzaklıkta olduğunu ileri sürdüğünde[62] (açık bir şekilde Pythagoras'ı hatırlatan bir benzetmedir bu), deyim yerindeyse bu, kurtulmayı başaramadığı son dünya-formu kalıntısıdır. Ancak bu pasajda bile sadece bir benzetme yaptığını açıkça ortaya koymaktadır. Parmenides'teki Var Olan kavramı, daha sonraki kavramlar çerçevesinde - mesela maddeyle ilgili olanlar gibi - ele alınmamalıdır.[63]

Aslında bu, eski felsefi araştırmaların dayandığı "bütün bilginin temeli olarak ezeli varoluş" düşüncesinin saf formuna çok daha fazla benzemektedir. Miletoslular bu ezeli varoluşu temel ilke dedikleri şeyde bulmuşlar ve bunun tanrısal olduğunu ileri sürmüşlerdi. Benzer bir şekilde, Parmenides de Var Olan'ı "ölümlerinin yanılgılarının" egemen olduğu dünyayla karşı karşıya getirir ve bildirdiği hakikatin, ışık tanrıçasının bir vahyi olduğunu iddia eder. Bu tanrıça, gerçek Varlık'ın önemini vurgulamak için ileri sürülmüş tamamen teolojik bir figürdür. Şayet bu konuda yanılmıyorsak, burada, eski düşünürlerin ilk ilkeyle Tanrısal Olan'ı birbirine eşitleyerek çözüm bulmuş oldukları problemin ele alınışında yeni bir aşamayla karşı karşıyayız demektir. Tıpkı onlar gibi Parmenides de varoluş bilgisini din alanıyla ilişkilendirmekte ve bunu gerçekten de olağanüstü etkili bir şekilde yapmaktadır. Öte yandan, mutlak Varlık ve niteliklerine ilişkin teorisi ileriki dönemlerde bir felsefi teoloji olarak defalarca yeniden yorumlansa da, Parmenides'in Varlık'la Tanrı'yı özdeşleştirmekte başarılı olamadığı açıktır. Dolayısıyla Parmenides'te Varlığın Gizemi'nden söz etmek, onun düşüncesiyle belki de daha uyumlu olacaktır. En azından bu, öğretisini açıkladığı forma daha layık bir yorum olur. Elbette ki bir teolog, bu gizemin içinde bir Tanrı'nın olmayışına üzülecektir; buna karşın canlı bir din algısına sahip olan hiç kimse, onun saf ontolojisini sahici bir gizem ve vahiy olarak kabul etmekten geri durmayacak, Varlık'ın doğasını tecrübe etmenin Parmenides için ne kadar önemli olduğunu gördüğünde derin bir heyecan duymadan edemeyecektir. Başka bir deyişle, Parmenides'in düşüncesinde dinsel unsur, araştırma nesnesinin herhangi bir şekilde tanrısal olarak nitelendirilmesinden ziyade, yaptığı keşiften etkilenme biçiminde, hakikat ve görünüm seçeneklerini ele alışındaki sağlamlık ve kararlılıktadır.

Ne var ki, uzun vadede bir Yunan, "bilen kişinin"[64] bu dinsel tutumunun

gerçek temelinin, bilinen şeyin değeri ve öneminde yattığını düşünecektir. Bu bağlamda, Parmenides'in Var Olan'ını, modern doğa biliminin soyut yaklaşımının güç kazandırdığı kendi gerçeklik görüşümüzden bu kadar keskin bir şekilde ayrı tutamayız. Onu bizim görüşümüzden farklı kılan tarafı, tam anlamıyla eksiksiz oluşudur ki, açık bir şekilde beyan edilen bu özellik,[65] Yunan zihnini, kişisel ilişki kurulabilecek bir Tanrı olarak değilse bile en azından ilahi bir mertebeye sahip bir şey olarak kendine hayran bırakacak şeyin ta kendisidir.[66] Var Olan'ın küreye benzetilmesi de bununla ilişkilidir. Nitekim Pythagorasçı karşıtlar tablosunda hem ışığın hem de "sınır"ın (πέρας), iyi'yle aynı sütuna konulmuş olduğunu unutmamalıyız. Genel olarak böyle her türden düalizme karşı mücadele etmiş olan Parmenides, Var Olan'ın sınırlılığı ve ışıkla benzerliği üzerinde bu kadar çok dururken, besbelli ki Miletosluların monist *apeiron* teorisi ile Pythagorasçıların *peras* ve *apeiron* düalizmi arasında kendi yolunu çizmektedir. Bir yandan, gerçek Varlık'ın sınırsız olduğunu ileri süren Miletoslulara karşı çıkarak onu sınırlı bir şey olarak tanımlamakta, öte yandan sınırlılığın ve sınırsızlığın bir arada bulunduğu dünyanın görünümden ibaret olduğunu belirtmektedir. O sıralarda, dünyayı felsefi olarak kavramaya yönelik en güçlü dinsel motif halen birlik kavramına dayanmaktaydı. Ancak Parmenides bu birliği eksiksizlik, hareketsizlik ve sınırlılık gibi vasıflarla donatarak, ona yeni bir güç kazandırmıştır.

1 Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn, 1916), s. 256.

2 Reinhardt, *a.g.y.*

3 Parmenides'in Ksenophanes'le ilişkisine dair bu yaklaşımın, *De Ksenophane Melisso Gorgia*'nın yazarını, bu sözümona ilişkinin daha açık hale gelmesini sağlamak üzere Parmenides'in bazı temel görüşlerini Ksenophanes'e atfetmeye sevk ettiğini daha önce kanıtlamıştık. *Yukarıda* s. 84.

4 Bkz. s. 70 vd.

5 Parm. A 37.

6 Hes. *Theog.* 22 vd.

7 A.g.e. 33: καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων **(ölümsüz kutsal tanrılar soyunu anlatmamı buyurdular)**.

8 Parm. B 1.

9 Parm. B 1.

10 Hes. *Theog.* 28.

11 Yunanlarda hakikat kavramının ve aynı anlama gelen sözcüklerin gelişimi hakkında bkz. Wilhelm Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum* (Borna-Leipzig, 1935). Luther haklı olarak Hesiodos'u yeni bir çağ açan bir yazar olarak görmektedir, bkz. s. 121 vd.

12 Parm. B 1, 29–30.

13 A.g.e. B 1, 1 vd.

14 Sekst. Emp. vii. 111 vd.

15 Hermann Diels, *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin, 1897) adlı eserinin girişinde, Parmenides'in şiirinin proemindeki vahiy motifini tahlil etmiş ve erken dönem Yunan diniyle ilişkilendirmiştir.

16 Diels (a.g.e.) bunlarda Orpheusçu etkinin söz konusu olduğunu ileri sürmüş ve diğerleri bu konuda onu takip etmiştir. Genel olarak bu problem hakkında bkz. *yukarıda* s. 96.

17 Parm. B 6, 6.

18 Aiskh. *Prom.* 447. Aynı üslubun Herakleitos'taki izleri hakkında bkz. *aşağıda* s. 158.

19 Parm. B 7, 4 (daha önce B 1, 35).

20 Parm. B 1, 2–3: ὁδὸν... ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα **(bilen kişiyi bütün şehirlere götüren yol)** (πάντ' ἄστη N, πάντ' ἀτη L, πάντα τῆ Es). Modern araştırmacıların bu pasajın metnini düzeltip eski durumuna getirmeye yönelik girişimleri için bkz. Diels'in *Vorsokratiker*'indeki liste (i[5], a.y.).

21 Bkz. *Od.* i. 3, πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω (ne çok yerler görmüş, ne çok insan tanımıştı).*

22 Erken dönem Yunan düşüncesinde yol metaforu hakkında bkz. Otfrid Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (*Einzehchriften zum Hermes*, 4, Berlin, 1937). Bu metaforun erken dönem Yunan literatüründeki kullanımı ve anlamının peşine düşen yazar, Parmenides'e özel bir bölüm ayırmıştır (s. 139 vd.)

23 *Paideia*'da (i[2], s. 460, n. 149) yanlış olan ἄστη (Parm. B 1, 3) sözcüğünün ἀσινῆ (zarar görmemiş) şekline getirilmesini ve böylelikle "bilen kişiyi" (εἰδότα φῶτα) sağ salim (*incolumem*) gideceği yere ulaştıran hakikat "yolu"nu ifade eder hale getirilmesini önerdim. Benzer bir şekilde, Aiskh. *Eum.* 315'in dinsel dili "temiz" (καθαρός), yani ellerini kirli olana sürmeyen ve böylelikle "sağ salim, bir zarar görmeden yaşayan" (ἀσινὴς δ' αἰῶνα διοιχνεῖ) insanlardan söz etmektedir. Bu Parmenides'in proemindeki bağlama tam anlamıyla uymaktadır. Metnin bu şekilde düzeltilmesini savunduktan sonra Meineke'nin benden önce bunu gördüğünü fark ettim ki, bu da düzeltmenin doğruluğunu kanıtlıyormuş gibi görünmektedir. Benim önerim O. Becker tarafından kabul edilmiştir (bkz. n. 22), s. 140, n. 5.

24 Parmenides "vahyi" salt kendisine yönelik, tamamen kişisel bir lütuf sayesinde değil, "bilen kişi" (εἰδὼς φῶς) olarak almıştır. Bkz. B 1, 3.

25 Goethe'nin *heilig öffentlich Geheimnis* (herkese açık kutsal sır) ile ilgili sözleri, gerçek gizemin doğasını ifade etmeye dönük bir adımdır.

26 Bkz. *Cebetis tabula*, 12. ve 21. bölümler. Sonraki tarihlere ait, iki yolla ilgili antik materyal A. Brinkmann tarafından derlendi; bkz. 27. dipnotta atıf yapılan makalesinin 620. sayfası.

27 Bkz. A. Brinkmann, 'Ein Denkmal des Neupythagoreismus', *Rheinisches Museum N.F.* 66 (1911), s. 616 vd.

28 Hes. *İşler ve Günler*, 286 vd.

29 Pind. *Ol.* ii. 77. İyilerin ve kötülerin ruhlarının ölümden sonra kat etmek zorunda oldukları iki yol hakkında bkz. Plat. *Gorg.* 524 a ve *Devlet* 614 c.

30 Platon'un *Devlet*'indeki mit ve sonraki hayatımızda doğru βίος'un seçimine hazırlık olarak onun *paideia* anlayışı için bkz. *Paideia*, ii. 370. Platon, *paideia* fikrini yerleştirdiği Orp-

---

* Homeros, Odysseia, çev. Azra Erhat-A.Kadir, Can Yayınları, 2010.

heusçu bir modeli takip eder. "Yol" (ταύτη πορευτέον: **gidilecek yol budur)** olarak *paideia* hakkında ayrıca bkz. *Epin.* 992 a. Bunu, Platon'un benzer bir şekilde "kutsanmışların adalarını" felsefi *paideia* olarak yeniden yorumlayışıyla karşılaştırın, bkz. *Paideia*, ii. 300, 319.

31 Parm. B 6.

32 A.g.e. B 1, 3, εἰδότα φῶτα.

33 A.g.e. B 6, 4 vd.

34 "İki başlı adamlar" (Parm. B 6, 5) ile kastedilenin Herakleitos olduğu ilk kez Jacob Bernays tarafından savunuldu (*Ges. Abh.* i. 62). Keza Diels, Gomperz ve Burnet gibi isimler de bu yorumu desteklediler. Bu iki başlı adamların niteliklerinin Herakleitos'a tam anlamıyla uyduğunu düşündüler. Parmenides'e göre bunlar "var olma ve var olmama, hem aynı hem aynı değil" ve "her şey zıt yönlere hareket eder" (παλίντροπός ἐστι κέλευθος) ilkelerini savunuyorlardı. Bunu Herakleitos B 60 ile karşılaştırın: ὁδός ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή (inen ve çıkan yol, bir ve aynı).

35 Bkz. K. Reinhardt, *Parmenides*, s. 64 vd.

36 Yunan fizikçileri arasında yaygın olarak kullanılan ve Miletos okuluna kadar geri gidiyor olması gereken ἡ φύσις τῶν ὄντων **(var olanların kökeni ve gelişmesi)** ifadesi hakkında bkz. *yukarıda* s. 40. Yine de bu doğa filozofları ὄντα sözcüğünü yaygın kullanımdan almışlardır. Dolayısıyla, Parmenides hem filozoflara hem de yaygın kullanıma karşı polemiğe girmektedir. Herakleitos gibi bağımsız bir düşünürü, Parmenides'in οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται **(var olmayı ve var olmamayı hem aynı hem de aynı değil diye kabul ederler)** sözleriyle bahsettiği 'sağır ve kör insanlar' bağlamında düşünmek mümkün değildir, zira νενόμισται (kabul ederler), tek veya birkaç kişinin fikrine değil, mevcut νόμος'un (âdet, gelenek) sapkınlığına işaret etmektedir. Krş. Ksenophanes, B 2, 13, ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται **(bu gerçekten çok yanlış bir âdet)**. Bu eser ayrıca insanların *communis opinio*'sundan da (genel kanaat) bahseder. Ayrıca bkz. bizzat Parmenides'teki paralel pasaj, B 8, 38–9: τῷ πάντ' ὄνομ(α)ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ: Onların bu konu hakkındaki görüşleri laftan ibaret ve içlerinde hakikatin zerresi yok.

37 Parm. B 8.

38 A.g.e. B 7, 3–B 8, 1 (daha önce B 1, 34–7).

39 A.g.e. B 3, B 8, 34.

40 Homeros'ta νοῦς, νοεῖν vb. sözcüklerinin anlamı hakkında bkz. K. von Fritz, *Classical Philology*, xxxviii (1943) içinde, s. 79 vd. Bu sözcüklerin Parmenides'teki anlamı için bkz. *a.g.e.* xl (1945), s. 236.

41 Parm. B 2, B 6.

42 *A.g.e.* B 1, 29–30; B 8, 50 vd.

43 Yazar burada bilinçli olarak çok sonraki döneme ait bir terminolojiyi kullandığı için okurun hoşgörüsüne sığınmak durumundadır.

44 Bkz. E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik* (Tübingen, 1925), s. 8–15.

45 Bu, K. Reinhardt tarafından (*Parmenides*, s. 80 vd.) ikna edici bir şekilde gösterilmektedir.

46 Parmenides'in geliştirdiği δόξα dünyası (B 8, 50 vd.), ölümlülerin Var Olan ve Var Olmayan'ın hem aynı olduğu hem de aynı olmadığı yönündeki geleneksel kabullerine (krş. νενόμισται, B 6, 8 ve n. 36) dayanmaktadır. Burası insanların kendi gözleriyle gördükleri dünyadır ve Hakikat tanrıçasının gördüğü Varlık dünyasının karşı kutbunda yer alır. Çünkü Parmenides "ölümlüler"den bahsettiğinde gerçekte konuşan kişi tanrıçadır.

47 Parm. B 8, 55 vd. ve B 9.

48 Eros hakkında bkz. Parm. B 13; karışım hakkında bkz. B 9, B 12, B 16. Daha sonraki Yunan felsefesinde böylesine önemli bir rol oynayacak olan karışım kavramının kaynağını buradan aldığı, yani Parmenides'in saf mantıksal ve metafizik düşüncelerinden doğduğu konusunda Reinhardt'a (*a.g.e.*, s. 74) katılamıyorum. Bu kavram ondan çok daha önce tıpta ve fizikte kullanılmış ve Parmenides onu buradan alarak kendi problemine uyarlamış olmalıdır.

49 Parm. B T2, 3. Her ne kadar στεινότεραι (daha dar [halkalar]) sözcüğünün anlamı konusunda belli şüpheler bıraksa da, halkaların yorumu için bkz. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, d. 105, 107. Krş. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 191.

50 Parm. B 10, B 11.

51 A.g.e. B 16.

52 A.g.e. B 1, 9–10.

53 A.g.e. B 8, 56 vd. ve B 9.

54 Burnet (a.g.e., s. 184 vd.), şiirin ikinci bölümünde Pythagoras'ın görüşlerinin çıkış noktası olarak alındığını düşünmektedir. Diels ise (bkz. n. 49; s. 63), bu kısmın, sonraları Peripatetik okulda rastlanılan türden bir doksografi oluşturduğunu ve önceki filozofların fikirlerini sıraladığını ileri sürer. Her iki görüşe karşı bkz. Reinhardt, a.g.e., s. 28, n. 1.

55 Bkz. Kurt Riezler, *Parmenides* (Frankfurt, 1934), s. 50.

56 Parm. B 8, 13 vd.: τοῦ εἵνεκεν ουτε γενέσθαι ουτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν **(bu yüzden Dike zincirlerini gevşetmez ve herhangi bir şeyin oluşuna ya da yok oluşuna izin vermez)**. Diels bu pasajı şu şekilde çevirmiştir: "Drum hat die Gerechtigkeit Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigegeben, sondern sie hält sie fest **(Bu yüzden Adalet, oluşu ve yok oluşu zincirlerinden kurtarmaz, aksine onları sıkıca bağlar)**." Diels burada γενέσθαι (olmak, meydana gelmek) ve ὄλλυσθαι (yok olmak) mastarlarını, ἀνῆκε'nin (izin vermek) nesnesi olarak almaktadır. Ama Δίκη ἀνῆκε 'nin nesnesi τὸ ἐόν'dur (Var olan, Varlık) ve gerek hemen öncesinden, gerekse 22. ve 26. dizelerden hareketle eklenmelidir (Kranz, Diels'in *Vorsokratiker*'inin beşinci baskısında doğru yorumu benimsemiştir). Nyssalı Gregorius'ta ἀφῆκε'nin *accusativus cum infinitivo** ile neredeyse aynı şekilde tercüme edildiğini görüyoruz. Gregorius'un, Parmenides'in bir düşüncesini Hıristiyan teolojisine uyarladığı anlaşılmaktadır. Diels'in bu dizelerle ilgili yorumunu haklı olarak eleştiren bir metin için bkz. H. Fraenkel, *Parmenides-Studien* (*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1930, s. 159).

57 Parm. B 8, 21.

58 Bu yorum kabul edilirse, Parmenides'in şiirinin ilk kısmı Aristoteles'in *Metafizik*'ine denk düşecektir (Varlık olarak Varlık felsefesi [ον η ὄν]); ikinci kısmı da *Fizik*'e denk düşecektir ['hareket edebilen' olarak Varlık teorisi (ον η κινητόν)].

59 Başka bir deyişle, Parmenides'in yöntemi modern bakış açısından beklediğimizin tamamen zıddıdır.

60 Bu özellikleri hakikate giden yoldaki "işaretler" (σήματα) olarak adlandırır (frg. B 8, 2).

61 J. Stenzel in *Handbuch der Philosophie: Die Metaphysik des Altertums* (Münih ve Berlin, 1929), s. 34, 36, 47.

---

* Latince dolaylı anlatımda, yan cümlenin öznesinin akuzatif eki aldığı, fiilin ise mastar halinin kullanıldığı yapı.

62 Parm. B 8, 43–4.

63 Burnet (a.g.e., s. 182), haklı olarak Parmenides'in Varlık kavramının sonraki Sokrates öncesi düşünürler tarafından evrenin maddi temelleri hakkında ileri sürülen en etkili üç teoriyi belirlediğini belirtmektedir. Bunlar Empedokles'in dört element teorisi, Anaksagoras'ın homoeomer'leri* ve Demokritos'un atomlarıdır. Ne var ki, Burnet burada yola çıkarak Parmenides'in Varlık'ının "madde" olması gerektiğini, onun gerçek anlamının bu olduğunu ileri sürdüğünde ona katılamıyorum. Öğrencilerinden biri tarafından madde olarak yorumlandığında Parmenides'in Varlık'ının başına ne geldiğini, gayet mantıklı bir şekilde onun temel özelliklerinden biri olan sınırlılığı eleyip yeniden Anaksimandros'un maddi ἀρχή'si *apeiron* haline getiren Samoslu Melissos'ta görebiliriz.

64 Parm. B 1, 3.

65 A.g.e. B 8, 4.

66 Bu Varlık'ın bilgisine götüren yol için, "ölümlülerin yolundan uzakta" denilmektedir (frg. B 1, 27). Bu yoldan gidip amaca ulaşan, yani hakikati bulan kişi, payına düşen bu nimetten dolayı övülmektedir. Her zaman aklımızda olan Hıristiyanlığın kişisel Tanrı kavramı, Parmenides'in Varlık'ının - tıpkı Platon'un İyi İdeası gibi -Yunan din anlayışı bağlamında "tanrısal" olduğu gerçeğinin üstünü örtmemelidir. Krş. Jaeger, *Paideia*, ii. 285 vd.

---

* Metal ya da toprak gibi, kendisini oluşturan parçaların hem birbirine hem de bütüne benzediği, aynı olduğu maddeler.

YEDİNCİ BÖLÜM

HERAKLEİTOS

M. Ö. altıncı yüzyılın sonu ve beşinci yüzyılın başlarına, Yunanlar arasında dinî ruhun genel olarak yeniden doğuşu damgasını vurmuştur. Çeşitli kült tanrılarına ve çoğu zaman bu canlanmanın kanıtı olarak sunulan yeni doğmuş dinî topluluklara kıyasla, şiirlerde ve sanat eserlerinde bu ruh kendini daha da etkileyici bir şekilde ifade eder. Şiir ve sanatın yanısıra, artık felsefe de, bu yeni zamanların doğurduğu büyük dinî şahsiyetlerin ortaya çıkışı için, münbit bir toprak sunmaktadır. Dar anlamda din, bununla mukayese edilebilecek hiçbir şey sunmaz. Zincir, bir tür tarikat kuran Pythagoras ile başlar. Ksenophanes'te çok farklı tipte bir insanla karşılaşırız. Aydınlanmanın cesur bir savunucusu olan Ksenophanes, halk dininin ve şairlerin tanrılarına nasıl saldırıyorsa, bir mistifikasyon olarak gördüğü Pythagoras'ın ruhgöçü teorisine de aynı acımasızlıkla saldırır. Bununla birlikte, bu savaşı, daha yüksek bir felsefi Tanrı bilgisine ulaşmış olmanın kendisine verdiği manevi güven duygusuyla yürütür. Benzer bir şekilde, Parmenides, duyular dünyasının görünümden ibaret olduğunu gösterdiği gerçek Varlık görüşünü, dinî-mistik bir ilham şeklinde ifade etmeyi tercih eder; çünkü yeni keşfettiği bilgiyi, etrafındaki dünyayı alt üst eden dinî soruların cevabı olarak görür. Pythagoras, Ksenophanes ve Parmenides'in üçü de, İonya'dan ithal edilen entelektüalizm ile yerli sosyal ve dinî arka planın kaynaşmasından meydana gelen yeni güney İtalya kültürüne mensupturlar. Zincirin sonunda yer alan Herakleitos'ta, felsefenin doğumyeri olan İyonya'yı meşgul eden aynı dinî sorularla karşılaşmaktayız. Bütün bu düşünürler, temeldeki farklılıklarına karşın, kendi kişisel deneyimlerine tanıklık etmek konusunda peygamberlere özgü bir coşku ve arzu sergilemektedirler. Nitekim bu, yaşadıkları dönemin karakteristik bir özelliğidir ve onları Aiskhylos ve Pindaros gibi iki büyük şairle yan yana getirir. Kişiliğin böylesine tutkulu bir şekilde meydana çıkması, her zaman felsefi düşünceye eşlik eden bir şey değildi. Eski Miletosluların İonya natüralizminde, gözlem ve saf araştırma ruhu egemendi. Anaksimandros'un veya Anaksimenes'in yazdıklarında, yazarın hiçbir zaman kendi kişiliğini dayatmadığını söylersek, pek de hata etmiş olmayız; yalnız onların takipçisi olan Miletoslu Hekataeus'un coğrafya

kitabında olduğu gibi, yaygın olarak kabul gören görüşlere karşı samimiyetle kendi fikirlerini seslendiren araştırmacıların birinci tekil şahısta yazılmış eleştirel eserleri istisnadır. Bu dönemde yaşayan düşünürler, ileri sürdükleri doğa teorisi uyarınca, temel ilkeyi "Tanrısal Olan" diye tanımlamak durumunda kaldıklarında bile, kutsal bir hakikati bildiriyor değillerdi.[1] Olgulara rasyonel bir açıklama getirme arzuları, böylesine coşkulu bir şeye hiçbir suretle açık kapı bırakmıyordu. Geleneksel dünyanın yıkıntıları üzerinden bir adımda yeni bir varlık yorumuna sıçrayan ve yeni bir din kuran insan tipini veya bu tür bir felsefi devrimciyi, ancak aklın kullanımında soğukkanlı bir cesaret ve kendine güvenin egemen olduğu bu başlangıç dönemini takip eden tedirgin bir dinî arayış yaratabilirdi.

Herakleitos'a yönelik böyle bir yaklaşım, Platon ve Aristoteles'inkiler başta olmak üzere onun eseriyle ilgili Antik Çağ'a ait anlatımlar ışığında sergilenen ve uzunca bir dönemdir kaçınılmazmış gibi görünen yorumdan oldukça farklıdır. Muhakkak ki, antik yazarlar, onun öğretisini kendi içinde bir bütün olarak kavramaya çalışmak yerine, Platon ve Aristoteles felsefesinin ışığında değerlendiriyorlardı. Dolayısıyla Herakleitos'u kaçınılmaz olarak Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes ile birlikte doğa filozoflarının arasına yerleştirdiler ve Herakleitos'un onlardan başlıca farkının, temel ilke olarak ateşi seçmesinden ileri geldiği sonucuna vardılar.[2] Ayrıca onu, Oluş'un filozofu olarak, Varlık filozofu Parmenides'in karşısına koydular.[3] Platon ve Aristoteles'e göre Herakleitos'un düşüncesinin vardığı yer, her şeyin sonsuz akışı (πάντα ῥεῖ) teorisiydi. Herakleitos bu teorinin kapsamını duyular dünyasıyla sınırlamaktaydı. Platon ise gerçek bilginin tek ve tartışmasız amacı olan ezeli ve ebedi Varlık'ı İdelar dünyasında bulmaktaydı.[4] Dolayısıyla, Herakleitos'un teorisi mutlak hakikatin temel taşlarından biri ve felsefe tarihinde Platon'un ulaştığı zirveden önce aşılması gereken önemli bir aşama olarak kabul edilir hale geldi. Herakleitos'un akış teorisinin önemi, esas olarak, kendinden önceki İonya doğa felsefesinin metafizik katkılarını en genel formu içinde bir araya getirmesinden geliyordu.

Son zamanlarda, başka meselelerde olduğu gibi bu meselede de, araştırmacılar kendilerini yavaş yavaş Platon'un ve Aristoteles'in bakış açılarından kurtarıp mümkün olduğunca filozofun eserlerinden günümüze kalan fragmanlara bağlı kalmaya çalıştılar.[5] Gerçi sadece kendi görüşlerini ifade etmekle yetinmeyip elimizdeki fragmanları olgularla tamamladıkları durumlarda daha sonraki antik yazarların doksografik bilgilerinden tamamen kopamayız; ama sonuçta bizim de yapmamız gereken budur.

Öncelikle, Herakleitos'un fragmanlarının kendine özgü üslubunu ele alarak başlayalım. Gerçekten de bu fragmanların üslubuyla mukayese edilebilecek hiçbir şey yoktur. İzleyebildiğimiz kadarıyla, bunlar ne Parmenides'in didaktik epiğine, ne Ksenophanes'in *silloi*'sine, hatta ne de Anaksimandros ve Anaksimenes'in didaktik felsefi nesir üslubuna benzer. Herakleitos, sert ifade gücü ve zekâ dolu yanlarıyla son derece etkili olan yeni bir felsefi üslubun yaratıcısıdır.[6] Herakleitos'un kitabından günümüze, başlangıç kısımları dışında sadece birbirinden bağımsız küçük cümleler kaldığı doğrudur. Ancak, bunların kısa ve özlü ifade edilmiş olmaları, Herakleitos'un öğretilerinin bize bu şekilde yazılmış olan şaşırtıcı derecede çok sayıda cümle aracılığıyla ulaşmasının hiç de rastlantı olmadığı düşüncesini uyandırmaktadır. Ya kitabın tamamı bu formda yazılmıştır, ya da bu tip ifadeler açısından öylesine zengindir ki, daha sonra ondan faydalananlar, eserin tamamını bu şekilde parça parça etmekten kendilerini alamamışlardır. Herakleitos'un fragmanları bize Hippokrates külliyatında bir araya getirilen *Aforizmalar*'ı hatırlatır. Ancak ne yazık ki bunların formunda Herakleitos'unkine denk olabilecek bir orijinallik söz konusu değildir. Birçoğu, daha geniş bir bağlamda yer aldıkları metinlerden alınmış parçalardır.[7] Aslında, *Aforizmalar*'ı hazırlayan kişi, tam da bu tipteki eski derlemelerden etkilenip Hippokrates'ten de buna benzer bir eser çıkarmak istemiş olabilir. Belki de bu işte ona model oluşturan düşünür, bizzat Herakleitos idi. Nitekim Herakleitos'un düşüncelerini kaleme alırken aforizma formunu tercih etmiş olması pekâlâ mümkündür.[8] Tamamen şu gibi cümlelerden oluşan yekpare bir kitap bulmak neredeyse imkânsızdır: "Karakter—insanın şeytanı (B 119)[9]; "Kuru ruh—en bilge ve en iyi" (B 118); "Yukarı ve aşağı yol—birbirinin aynısı (B 60); "Görünmez uyum—görünenden daha iyi" (B 54); "Tek bir adam—en iyiyse bana göre on bin kişiye bedel" (B 49). Vecizeler şeklinde ifade edilen eski bilgelik, kendine en uygun edebi formu şiirde, özellikle de Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde ve Megaralı Theognis'in derlemesinde bulmuştu. Burada da, birbirlerine gevşekçe bağlanmış uzun bir vecizeler dizisiyle karşılaşmaktayız. Aynı tarz, nesirde Demokritos'un *Sükûnet'e Dair* (Περὶ εὐθυμίης) adlı risalesinde ve günümüze Isokrates adıyla ulaşan, Demonikos'a öğütlerde yeniden karşımıza çıkar. Bu ikinci eser bile içerdiği çok sayıdaki öğütten (ki bunların bir kısmı en eski zamanlardan miras kalmış olan öğütlerdi) bir bütün oluşturmayı pek başaramaz. Elimizdeki fragmanlar ışığında, Demokritos'un sözleriyle nasıl başarılmış olabileceğini tasavvur etmek de bir o kadar zordur. Bunlar Herakleitos'un kullandığı forma en çok yaklaşan eserlerdir ve birçok örnekte ondan faydalanılmış oldukları gösterilebilir.

Ne var ki, Herakleitos'un özlü sözlerinin havası, daha önceki hikmetli sözlerde rastladığımız yaşam kurallarından epey farklıdır. Herakleitos'un üslubu herhangi bir ortak paydaya indirgenemez, aksine, birbirleriyle bağlantılı birtakım unsurlar taşır. Şimdi, titiz bir içerik incelemesi yaparak, fragmanlar ışığında bu unsurları ele alacağız.[10]

Derlemenin en başında - ki şans eseri bize kadar ulaşmıştır - filozofun duyurduğu "söz"den bahsedilir: Logos. Bu söz sonsuza dek geçerli olsa da, insanlar onu anlayamamaktadır.[11] Ne bunu işitmezden önce ne de ilk kez işittikleri zaman. Ne var ki, bu *logos* esasen bizzat Herakleitos'un sözü olsa da, sıradan bir insanın sözünden ibaret değildir, ezeli ve ebedi hakikati ifade eder ve bu yüzden bizzat kendisi ebedidir.[12]

"Bütün her şey bu Söz'le uyumlu olarak gerçekleşiyor olsa da, insanlar sanki bunu hiç tecrübe etmemiş gibi davranırlar ve her şeyi kendi doğasına göre açıklayıp[13] olguların gerçek durumunu gösterirken öne sürdüğüm söz ve tutumları sınamaya tâbi tutarlar. Başka insanlar ise uyanıkken ne yaptıklarının bilincinde değildirler, tıpkı uyurken olmadıkları gibi." (B 1).

Bu bir öğretmenin veya araştırmacının değil, insanları uykusundan uyandırmayı amaçlayan bir peygamberin dilidir. Bu uyuma ve uyanma imgesine ne kadar sık başvurduğunu gözlemlediğimizde, Herakleitos'un buna ne kadar önem verdiğini anlayabiliriz. Başka bir pasajda "uyanık olanların dünyası"ndan söz eder. Nitekim bu, kendi karşıtı olarak bir uyuyanların dünyasını gerektirir.[14] Ancak uyanma durumunu düşünürken, daha cümlenin başında kesin olarak bildirdiği gibi, sadece fizyolojik değil, zihni bir uyanışı kastetmektedir. Ona göre, diğer insanların "uyanış" olarak adlandırdıkları şey, etraflarında olup biten şeylerin nasıl gerçekleştiği konusunda herhangi bir bilinçten o kadar yoksundur ki, bunu uyku durumundan ayırmak pek de mümkün değildir. Kendisini Söz'ün yegâne taşıyıcısı olarak gören konuşmacıyla, dünyadaki her şey onunla uyumlu bir düzen içinde olmasına karşın bu Söz'ü anlayamayan diğer bütün insanlar[15] arasındaki keskin karşıtlıkta da, aynı şekilde, bu peygamberlere özgü havayı teşhis etmekteyiz. Muhakkak ki, Herakleitos'un bildirdiği şey bir tanrının iradesi değildir, daha ziyade her şeyin kendisiyle uyum içinde meydana geldiği bir ilkedir. Herakleitos, zihnen bilgi sahibi olduğu bir hakikatin peygamberidir, ancak bu hakikat Parmenides'e gelen vahiy gibi tamamen teorik mahiyette değildir. Felsefi aklın faaliyetlerini adlandırmak istediğinde Parmenides'in her zaman νοεῖν (düşünmek) ve νόημα (düşünce) sözcüklerine başvurmasına karşılık, Herakleitos'un açık bir şekilde insanın pratik işlerine gönderme yapıp Yunanların geleneksel olarak

"doğru düşünme" ve "doğru sezgi" gibi şeyleri ifade etmek için kullandığı φρονεῖν sözcüğünü tercih etmesi, şimdiye dek neredeyse hiç dikkat çekmemiş bir olgudur.[16] Bu, bilhassa ahlaki ve dinî bilgi bağlamına uygun bir sözcüktür. *Agamemnon*'daki Zeus'a yakarış kısmında, inançlı kişinin tanrısal denetim altındaki trajik olaylara dair kavrayışına φρονεῖν denilmektedir. Keza, bu kavrayışın sebep olduğu bilinçli tutum da aynı sözcükle ifade edilmektedir.[17] Benzer bir şekilde, Delphoi kehanetlerinde karşımıza çıkan, insanın bütün faaliyetlerinde nefsine hakim olmasını öğütleyen ve insanoğlunun bilgi ve yetkisinin ötesine geçilmesine sebep olacak bir ὕβρις'e* dair korku aşılayan bilgece yaklaşım da φρονεῖν olarak adlandırılmaktadır. Herakleitos, evrene dair yeni bilgisinin ışığında insanlara φρονεῖν'i öğretmektedir. Aynı zamanda, öne sürmeyi amaçladığı "sözler ve işler"den bahseder[18] ve şeylerin gerçek doğasını anlayamadıkları için insanların bunları boşu boşuna "sınamaya tâbi tuttuklarını" söyler. Dolayısıyla, Herakleitos'un öğretilerinin insanların pratik işlerini de etkilemeyi amaçladığı besbellidir. Bu, bilgeliği hakikate uygun şekilde konuşmak ve davranmak olarak tanımladığı diğer pasajlarda da kendini açıkça belli eder.[19] Başka bir yerde, insanın sanki uykudaymış gibi "davranmaması ve konuşmaması" gerektiğini okuyoruz.[20] Herakleitos, sadece hakikati bilmek istemekle kalmayıp, bu bilginin insanların hayatını yeniden şekillendireceğini de savunan ilk düşünürdür. Uykuda olanlar ve uyananlar imgesinde, *logos*'tan ne işe yaramasını beklediğini gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Herakleitos, insanlara nihai hedeflerine ulaşmak için yeni ve daha yaratıcı yöntemler öğreten yeni bir Prometheus olmak arzusunda değildir. Onun istediği, daha ziyade, insanların tamamen uyanık olarak ve her şeyin kendisine bağlı bir şekilde meydana geldiği *logos*'un bilincine vararak yaşam sürebilmelerini sağlamaktır.[21]

Her şeyin temelinde yer almasına karşın insanlar tarafından anlaşılmayan bu *logos*'un içeriğini daha derinlemesine ele almadan önce, Herakleitos'un üzerinde durduğu karakteristik taraflarından bir diğerinden yola çıkarak onun doğasını kavramaya çalışalım: Uyanık olanların ortak bir evreni vardır,[22] buna karşılık, uyuyan herkesin kendine ait bir evreni vardır. Bu ayrım, tamamen kelime anlamıyla anlaşılabileceği gibi, daha önce göstermiş olduğumuz üzere, sembolik bir anlama da sahiptir. Burada sadece "uyanık olanlar" sembolü söz konusu değildir. Bunların karakterlerinin, daha net bir şekilde, ortak bir dünyayı paylaşmalarıyla tanımlandığını (aralarındaki etkileşim bunu kanıtlamaktadır), buna karşılık uykudakilerin kendilerini içinde buldukları

* Kibir.

rüyalar âleminin başkalarına açık olmayışının dile getirildiğini de görüyoruz. Bununla bağlantılı bir diğer fragman bu durumdan pratik bir sonuç çıkartır: "Dolayısıyla ortak olanın peşinden gitmeliyiz... fakat *logos* ortak olduğu halde, birçok insan sanki kendisinde özel bir hikmet varmış gibi yaşamaktadır."[23] Filozof insanların hayatlarını sürerken tamamen uyanık olmaları gerektiğini ciddi olarak talep etmeye başlar başlamaz, bu ortak kavrayışın olmayışı veya daha net bir şekilde ifade edersek kalabalıkların bunu yanlış anlayışı sebebiyle yolunun tıkandığını görür. "Kavrayışın, doğru düşünmenin [φρονεῖν] herkeste ortak" olduğunu ileri süren bir diğer fragman,[24] önceki bulgumuzla çelişmez ve sadece, bu şekilde kabul edilen her doğru kavrayışın, bunu paylaşan herkesi bir anda bir araya getirme ve her birine aynı sorumluluğu yükleme özelliklerine sahip olduğu anlamına gelir. Felsefe hiçbir suretle herkeste ortak olan bir şey olmayıp her zaman bazı kişilerin şahsi fikirlerini temsil ettiğinden, ilk başta birbirlerine çok benzer görünseler bile felsefeyi insanların şahsi görüşlerinden ayıran şey de budur. Parmenides, gerçek Varlık'ı bilen filozofun niçin kendisini bir insan olarak tecrit olmuş durumda bulacağını açıklamak için bir vahiy imgesinden faydalanır.[25] Benzer şekilde Herakleitos da, insanlara göğüs gerdiği yalnız konumunu haklı çıkarmak için, özel bir sığınağa ihtiyaç duyar. Niçin kendi misyonuyla ilgili sahici bir dinî duyguya sahip olmuş olması gerektiğini şimdi daha iyi anlayabiliyoruz. Peygamberlere özgü idraki olmasaydı, bilgisizlerin ezici çoğunluğunun, yani onun deyişiyle "çok" olanların baskısına dayanacak gücü kendinde bulamazdı.[26] İlk duyduklarında insanların kavrayamadığı, ancak kavrar kavramaz onları ortak bir evrende birleştirecek olan *logos*'un taşıyıcısı olduğunu bilmek Herakleitos'a cesaret verdi. Dolayısıyla, filozofların kendi kendilerini özgürleştirmek üzere geliştirdikleri ve ilk bakışta tamamen bireyselleşmiş bir toplumun entelektüel yozlaşmasının yeni bir örneğinden başka bir şey değilmiş gibi görünen felsefi düşünce, Herakleitos'a göre aynı bireyleri yeni bir topluluk içinde birleştirebilecek bir bağdı.

Bu yüzden, *logos* kavramının özü itibariyle etik ve politik karakterde olduğu düşünülebilir. Nitekim *logos*'un, insanların "söz ve işleri"nden tamamen bağımsız olarak, ortak (ξυνόν)[27] bir şey oluşunun sürekli vurgulanmasından da anlaşıldığı gibi, bu belli açılardan doğrudur da. Herakleitos'ta bulduğumuz, toplumsal niteliği tartışmasız olan bu anlayışı, salt mantıksal evrenselliği ifade etmenin mecazi bir aracı olarak yorumlamaya hiçbir hakkımız yok. Herakleitos, gerçekten de, felsefi düşünce problemini toplumsal işlevini göz önünde bulundurarak ele alan ilk düşünürdür. *Logos* sadece evrensel (*das Allgemeine*) değildir, aynı zamanda ortaktır da (*das Gemeinsame*). Ne var ki, bu

özelliğiyle, bütün yurttaşların bağlı olduğu Devlet'in yasasına benzese de, en büyük ve kudretli devletin yasasından bile daha büyüktür, zira *logos* bütün şeyler için ortaktır (ξυνόν πᾶσι).[28] Onun organı akıldır (νοῦς). "Akılla" (ξὺν νῷ) konuşmak, Herakleitos'a göre "ortak olan ile (ξυνῷ)" konuşmaktan başka bir anlama gelmez.

"Akılla konuşanlar," der Herakleitos, "kendilerini ancak her şeyde ortak olanla güçlendirebilirler, tıpkı bir şehrin kendini yasasıyla [νόῳ] güçlü kılması gibi, hatta bundan çok daha güçlü. Çünkü insanların bütün yasaları tek bir tanrısal yasadan beslenir ve sadece bu yasadır ki istediği her şeye egemen olur, her şeye yeterlidir ve her şeyde bulunmaktadır." (B 114).

Bu, felsefi düşüncede "yasa" kavramının ilk kez kullanıldığı yerdir. Üstelik burada yasa, en yüce ve evrensel bilginin konusu olarak görülmektedir. Terim sadece basit siyasi anlamıyla değil, bizzat gerçekliğin doğasını da içine alacak şekilde kullanılmaktadır.[29] Dünyanın bir düzen veya *kozmos* olarak adlandırılması, bu anlam kaymasının daha önceki bir habercisidir. Eski doğa felsefesine kadar geri götürebildiğimiz[30] bu terimi, Herakleitos hemen hemen teknik bir anlamda serbestçe kullanmaktadır. Anaksimandros'un evrenin işleyişini sembolik olarak bir sınama veya duruşma (*dikê*) olarak yorumlayışı da Herakleitos'un habercisidir ve örneğin şu satırları yazarken Herakleitos ona dönmektedir: "Güneş, ölçülerini aşmaz, aksi takdirde Diké'nin yardımcıları olan Erinyes onu bulacaktır." (B 94). Burada Diké, doğanın karşı gelinmez yasasının kişileşmiş şeklidir. İlk bakışta burada Erinyes'ten bahsedilmesi oldukça şaşırtıcı görünür. Ancak Homeros daha önce onları bu bağlam içinde sunmuştur. Akhilleus'in atı Ksanthos, efendisinin ölümünü önceden bildirdiği sırada, onun ağzından konuşan Erinyes'ten başkası değildir.[31] Herakleitos'ta yeni olan, hukuk sahasından alınan bütün bu sembolleri her şeye egemen olan tek bir kozmik yasa anlayışı içinde bütünleştirme şeklidir. Herakleitos bunu insan ürünü olan yasalardan ayırmak için "tanrısal yasa" diye adlandırır. Böylelikle, temel ilkeyi Tanrısal Olan'la özdeşleştiren Anaksimandros'u[32] bir adım daha ileri taşır. Ne var ki Tanrısal Olan'ı sadece ezeli ve ebedi olanda, yok edilemezlikte veya her şeye kadir olmakta bulmaz; aksine, bu fikri, Anaksimandros'un doğanın işleyişinde bulmuş olduğunu düşündüğü yasa prensibinin ta kendisiyle birleştirir. Bu prensip böylelikle, insana özgü hukuk ve ahlakın en yüksek kavrayışı olan yasa fikrinin çok daha ötesine geçip genelleşmiş, bütün yasaların yasası olarak yorumlanmaya başlamıştır. *Logos* fikriyle başlayan Herakleitos'un kitabının, bu kavramı, "her şeyde ortak olan" ve "tanrısal yasanın bilgisi" şeklinde daha net tanımlayarak devam ettiğini kabul edebiliriz. Ken-

disini bir peygamber olarak sunmasının ardındaki gerekçeyi ancak bu şekilde anlayabiliriz. Her şeyin kendisine göre meydana geldiği *logos*, henüz insanlardan saklı kalmaya devam etse de, tanrısal yasanın kendisidir. Ve şimdi filozof, kalk borusunu çalarak, insanları uyanmaya ve bu tanrısal yasanın buyruklarını yerine getirmeye çağırır. Bu teolojik cephe, Herakleitos'un yasasının "bir doğa yasası"ndan bahsettiğimizde kastettiğimiz şeyden ne kadar farklı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[33] Bir "doğa yasası", belirli bir gözlemlenmiş olgular kümesini ifade etmek için kullanılan genel bir tanımlayıcı formülden ibarettir. Herakleitos'un tanrısal yasası ise tamamen normatif niteliktedir. Bu tanrısal yasa, evrenin işleyişinin en yüce normudur ve bu işleyişe anlam ve değer veren şeydir.

Herakleitos'un, *logos*'a yönelik, dinsel bir hava taşıyan açıklamasındaki teolojik unsurlar, öğretilerinin, başlangıçtaki bu yaklaşımıyla uyumlu olup olmadığı veya ne derece uyumlu olduğu sorusunu gündeme getirir. Öncelikle antik geleneğin bu konuda söyleyecek neyi var, ona kulak verelim. Diogenes Laertios, Herakleitos'un eserinin birleştirici temasının doğa teorisi olduğunu belirtmektedir. Nitekim başlığını da buradan almıştır. Bununla birlikte, Diogenes, Herakleitos'un eserinin üç konu (Evren, politika ve teoloji) hakkında "düşünceler" (λόγοι) içerdiğini de ekler.[34] Gerçi doğal olarak başlık daha sonra konulmuştur ve otantik olduğunu kanıtlayacak hiçbir veriye sahip değiliz, ama yine de, buradan yola çıkarak, esere bir zemin sağlayan şeyin kozmoloji olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Diogenes'in de bunu ima ettiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen, belli ki, gerek Dioegenes gerekse onun bu bilgileri kendisinden aldığı yazarda, başlığın kitabın içeriğini tamamen yansıtmadığı yönünde bir izlenim oluşmuştur. Elimizdeki fragmanlar bu izlenimi doğrulamaktadır; öte yandan, kozmolojik, etik-politik ve teolojik unsurları fragmanlardan yola çıkarak kesin bir şekilde üç kısma ayırmaya da imkân yoktur. Diogenes'in bunlardan üç *logoi* diye bahsetmesi ya doğru bir gözlemi ifade etmenin kaba bir yoludur, ya da Diogenes filozofun eserinde iyice iç içe geçmiş olmalarına karşın farklı gruplara ayrılabilecek olan üç tip önerme olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, Herakleitos'un teolojisini onun öğretisinin ayrı bir kısmı olarak düşünmeye hakkımız yoktur. Bunun yerine, esas önemi teolojik yana vermekle birlikte, Herakleitos'un eserinin kozmolojiyle bölünmez bir bütün oluşturduğunu düşünmek gerekir. Başka bir yerde, bu üç yönü, eş merkezli kürelere veya halkalara benzetmiştim. Üçünü de aynı prensip bir arada tutmaktadır.[35] Bu prensibi değerlendirirken fragmanların kozmolojik yönünden başlamamız, gerek bizzat elimizdeki fragmanlara gerekse Diogenes'in bildir-

diklerine tamamen uygundur. Ancak kaydadeğer bir husus daha var; Diogenes, eseri bir arada tutan şeyin doğayla ilgili yönü olduğunu dile getirirken, bir gramer uzmanı olan ve benzer şekilde Herakleitos'ta doğal ve politik unsurlar arasındaki ilişki hakkında belli fikirler ileri süren Diodotos, eserin genel olarak doğayla değil devlet ve toplumla ilgili olduğunu ve doğal unsurun sadece bir model işlevi gördüğünü savunur. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, Diodotos'a göre doğa eserin ana konusu değil, sadece "politik" etken olarak adlandırdığı şeye model oluşturan bir şeydir.[36]

Herakleitos'un düşüncesinin merkezinde karşıtların birliği öğretisi vardır. Felsefesinin farklı yönleri arasındaki ilişkiler, bilhassa burada daha kolay anlaşılır hale gelir. Bir yandan, bu temel hakikati örneklemek ve karşıtların birliği ilkesinin nasıl işlediğini göstermek için kozmolojik örneklerden faydalanılır.[37] Ancak bu ilke fiziğin alanının çok daha ötesine ulaşmakta ve onun insan yaşamına uygulanmasının, neredeyse doğal felsefedeki rolünden bile önemli olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, Herakleitos evrenin işleyişini de esasen insani deneyimler temelinde açıklar ve böylece bu da sembolik bir önem kazanır.[38] "Savaş her şeyin babası, her şeyin kralıdır. Kimini tanrı yapar, kimini insan. Kimini köle yapar, kimini özgür kılar." (B 53). Burada, insan yaşamının temel deneyimlerinden biri olan karşıt güçler arasındaki çatışmanın, bütün bir varlıklar âlemine egemen olan evrensel prensip olduğu sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla savaş, bir bakıma, Herakleitos'un temel felsefi deneyimi haline gelir. Bu söz sadece gayet iyi bilinen bir durumun ciddi ve akla yatkın bir ifadesinden ibaret değildir; aynı zamanda, tutkulu üslubunun da gösterdiği gibi, bu gerçeğin heyecan verici bir şekilde yeniden yorumlanmasını ve değerinin yükseltilmesini de içerir. Herakleitos kısmi nitelikteki savaş fenomeninde karşımıza çıkan genel nitelikteki karşıtlık fenomenine dikkat çekerek, evrenin işleyişini tasdik edip benimserken başvurduğu çarpıcı paradoksu genişletir. Normal bir duyarlılığa sahip bir insan için savaştan daha korkunç bir şey yoktur. Bu kötülüğün evrensel olarak egemen olduğu bir dünya nasıl düşünülebilir! Herakleitos, dünyanın, Yunan düşüncesine göre her tür düzenin temeli olacak şekilde, tanrılar ve insanlar, köleler ve hür olanlar arasında bölünmesinin bile savaşa dayandığını ilan ederken, aslında tam da bizim normal düşünme alışkanlıklarımızı sarsmak istemektedir. Yine başka bir yerde, savaşta kahramanlık gösterip ölen kişinin Tanrısal Olan'ın dünyasına girebileceğini ileri sürdüğünü hatırlamalıyız.[39] Yunanlar arasında yaygın olan bu inanç Herakleitos'ta daha da özel bir önem kazanır, zira o insanlarla tanrıları birbirlerinin karşıtı olarak görmektedir. Onun bahsettiği "insanlar" besbelli ki bir savaştan sonra hayat-

ta kalanlardır.[40] Zafer bunların kimini köle yapar, kimini özgür kılar. Savaş hakkındaki bu fragman, ayrıca, karşıtların mücadelesinin dünyanın en yüce ilkesi haline gelene kadar nasıl genelleştirildiğini bize göstermektedir. Herakleitos'un bunu ilan ederken kullandığı üslup dini bir şiiri andırmaktadır: Savaşı "her şeyin babası ve her şeyin kralı" olarak tanımlarken, tam da evrenin efendisi olarak ona taç giydirmektedir.[41]

"Savaş her şeyin babası, her şeyin kralıdır" ifadesinde, Herakleitos'a göre bütün beşerî yasaların ve bunlara dayanan toplumların temelini oluşturan tanrısal yasanın içeriğini keşfetmiş durumdayız.[42] Başka bir fragmanda, Herakleitos bu prensibi bizzat Tanrı'yla özdeşleştirir: "Tanrı gündüz ve gecedir, yaz ve kıştır, savaş ve barıştır, tokluk ve açlıktır. Değişik tütsülerle karıştığında her birinin kokusuna göre isim alan ateş gibi kendisini değiştirir durur." (B 67). Herakleitos, kozmik, sosyal ve bedensel alanlardaki bir dizi karşıtlık aracılığıyla savaş ve barışı karşı karşıya getirir. Dolayısıyla burada savaşın, her şeyin babası ilan edildiği cümledeki gibi kapsamlı bir sembolik anlama sahip olması pek mümkün değildir. Yine de bu, daha yüce ve sembolik anlamda "savaş"tan ne anlamamız gerektiğini apaçık hale getirir. Bu anlamdaki savaş, dünyada karşıtların birbirleriyle sürekli mücadele etmeleri ve birbirlerine dönüşmeleridir ki, buna savaş ve barış da dâhildir. Bütün bu ikili karşıtlıklarda, her ne kadar her seferinde farklı bir kılıkta karşımıza çıkıp insanlar tarafından farklı şekillerde adlandırılsa da, hepsine temel oluşturan tek bir şey söz konusudur. Kendisini mücadelede ve değişimde ortaya koyan bu tek şey, Herakleitos'un Tanrı olarak adlandırdığı şeydir. Gündüzde olduğu kadar gecede de, yazda olduğu kadar kışta da, barışta olduğu kadar savaşta da, toklukta olduğu kadar açlıkta da veya başka bir pasajda okuduğumuz gibi toklukta olduğu gibi yoksullukta da bu Tanrı'ya rastlanabilir.[43] Tanrı, olumlu ve olumsuz değerlere sahip bazı ikili karşıtlıklardaki olumlu unsurdan ibaret bir şey olarak kavranmamalı, hatta bütün bu karşıtlıkların olumlu unsurlarının ortak paydası olarak bile düşünülmemelidir. "Şunların içinde hep aynı şey vardır: Diri ve ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü bunlar değiştiklerinde onlardır, onlar yeniden değiştiklerinde bunlar." (B 88). Bu karşılıklı dönüşüm, birliğin kendini karşıtlıklar içinde nasıl sürdürdüğünü göstermek için kullanılmış bir araçtır. Çünkü bu karşıtlıklar kısa aralıklarla birbirleri ardından geldikleri için bize ayrı şeylermiş gibi görünürler. Herakleitos, karşıtların birliğini ifade etmek için yeni somut imgeler bulmaktan hiç usanmaz. "Bitişiklik" veya "bağlantı noktası" anlamına gelen σύναψις (synapsis) ve "uyum" anlamına gelen ἁρμονία (harmonia) gibi sözcükler yaratmasının sebebi de budur. "Bitişiklik"

dediğinde, birlikten mekanik bir şey anlamaktadır; "uyum" ise daha dinamiktir. Bir fragmanda şöyle der: "Bütünler ve bütün olmayanlar, birleşenler ve ayrılanlar, uyumlu olanlar ve uyuşmazlık içinde olanlar—bitişiklikler bunlardır işte. Yani her şeyden bir ve birden her şey." (B 10). Bir başka fragmanda ise şöyle der: "Ayrılanın nasıl kendisiyle bağdaştığını anlamıyorlar: Yay ve lirdeki gibi gerilimli bir uyumdur bu." (B 51).

Bu iki pasajda yeni ve verimli gerilim fikri açıkça vurgulanmaktadır. Yay ve lir arasındaki *tertium comparationis**, ahenk içinde çalışmak üzere birlikte gerilen iki karşıt gücün dinamikleridir. Bu durumların her birinde doğal olarak bu güçler birbirinden ayrılma eğilimindedir, ne var ki bir araya geldiklerinde başlı başına bir öneme sahip olan üçüncü bir güç ortaya çıkmaktadır. Yunanlar bu bir araya gelişi "uyum" olarak adlandırırlar. Yunanca'da bu sözcük, özellikle ilk zamanlarda, bizim bugün onu ilişkilendirdiğimiz müzik alanından çok daha geniş bir anlam sahasına sahipti. Tektonik veya teknik olarak bir araya gelmiş herhangi bir şeyi ifade etmektedir ve müzik sahasında bile kökende yatan anlayış aynıdır. Burada lirden bahsedilmesi bize müzikteki uyumu düşündürse de, bu pasaj esasen başka bir şeyle, gerilimle ilgilidir. Yine de Herakleitos'un bu müzikal analojiyi tamamen gözden kaçırdığına ihtimal veremiyorum. Ama lirle yay arasında yaptığı karşılaştırma ışığında böyle bir iddiada bulunulduğu da olmuştur.[44] Bu konuda, birbirinden ayrılma (ἀτίξουν) eğilimi gösterenin bir araya geldiğini ve en güzel uyumun birbirinden farklı olan şeylerden doğduğunu söyleyerek Herakleitos'a itibar eden Aristoteles'e güvenmemek için bir sebep bulmaya çalışmak, kuşkusuz risklidir. Doğal olarak bu, müzikal uyumdan başka bir şeye işaret ediyor olamaz.[45] Dahası, Aristoteles'teki bir başka pasaj bize, Herakleitos'un, hem tanrılar hem de insanlar arasında egemen olan çekişmeyi haksız yere lanetlemiş olan Homeros'a karşı bir argüman olarak, "yüksek ve alçak olanın uyumu" düşüncesini ileri sürdüğünü söyler.[46] Bir diğer örnek olarak karşıt cinsler arasındaki uyumdan bahseden de yine Herakleitos olmalıdır ki, Aristoteles aynı pasajda bunun da sözünü eder. Bu konudaki şüpheler de benzer şekilde inandırıcı değildir.[47] Herakleitos'un karşıtların birliği düşüncesi, hiçbir suretle tek bir anlama indirgenemez. Onu sadece bitişiklik ve bağlantısallıkla ilişkilendiremeyeceğimiz gibi, gerilim, uyum veya kaynaşmayla da bağlantılandıramayız. Herakleitos çoğu zaman örneklere başvurmaktadır, ancak bunları sembolik anlamda kullanır, tümevarım amacıyla değil. Bu örneklerle ifade ettiği şey, kendini en çeşitli renklerle açığa vuran derin bir sezgidir, net bir şekilde tarif edilebilen bir mantıksal çıkarım değil.

* Vech-i kıyas.

Aslında Herakleitos'un birliği, örnek olarak kullandığı görsel formların hiçbirinde tam olarak algılanamaz. Uyum hakkında söylediği şu sözler sebepsiz değildir: "Görünmez uyum—görünenden daha iyi" (B 54). Her ne kadar gerçekte dünyadaki her şeyin kendisine göre devam edegeldiği en yüksek güç olsa da, görünmez olduğu için insanlardan saklanmıştır. "Doğa saklamayı sever." (B 123). Başka bir yerde, insanların, görünür şeylerin bilgisinde, bütün Yunanlardan daha bilge olan Homeros kadar kolaylıkla aldanabildiğini söyler. Nitekim bitlerini temizleyen çocuklar onu şu sözlerle kandırmışlardır: "Görüp yakaladıklarımızı bırakıyoruz; görüp yakalayamadıklarımızıysa taşımaya devam ediyoruz" (B 56). Burada, gerçekliğin kendisine ilişkin kendi durumumuzu simgeleyen gerçek bir bilmeceyle karşı karşıyayız. Herakleitos'a göre bu, bilmecelerin en mükemmelidir. O filozofu ne fiziksel dünyanın doğasını izah eden biri olarak görür, ne de duyularımızla algıladığımız görünümler dünyasının ardındaki yeni hakikati keşfeden biri olarak; ona göre filozof bilmeceleri çözen, hayatlarımız içinde ve bir bütün olarak dünyada olup biten her şeyin gizli anlamını yorumlayan biridir:

Hier ergreifet ohne Säumnis
*Heilig öffentlich Geheimnis.**

Herakleitos'un, bizzat doğanın kendisi gibi, en derindeki anlamını bir anda açığa vurmayıp çoğu zaman bilmecelere başvuran bir tarz benimseyerek "karanlığa" düşkün oluşu işte buradan kaynaklanır. Tıpkı Delphoi'de kehanette bulunan tanrı (Apollon) gibi: "Ne konuşur ne de gizler, sadece işaret eder." (B 93). Herakleitos Sibylla'nın sözlerindeki felsefi anlamdan da etkilenmiştir: "Çılgın dudaklarından neşesiz, süssüz ve kokusuz sözler dökülür." (B 92). Bu sözcüklerde bizzat Herakleitos'un dilinin en anlamlı tariflerinden biriyle karşılaşıyor gibi değil miyiz? Gizli, gizemli ve muammalı olana gösterilen bu eğilim, onun peygamberleri andıran tavrıyla uyumludur. "İnsanlar, sürekli onunla muhatap olmalarına karşın, *logos*'la çelişkiye düşerler ve her gün karşılaştıkları şeyler onlara tuhaf gelir." (B 72). Dolayısıyla bir aracıya, bir yorumcuya ihtiyaç vardır. "Bana değil *logos*'a kulak verenlerin, her şeyin bir olduğu konusunda hemfikir olması bilgeliktir." (B 50).

Herakleitos devamlı olarak bu aynı noktaya dönmeyi sürdürür. Bütün şeylerin birliği, onun düşüncesinin özüdür. Herakleitos'un kendi mesajına kattığı ciddiyeti, bu mesajı insanlığa ileten kişi olarak kendisine verdiği yüksek değeri

* Seni de yakalamaktan geri kalmayacak / Mukaddes sır, gün kadar berrak. Goethe, Epirrhema.

ve yine bu mesajı Tanrısal Olan'ın hakiki bilgisi olarak sunmak için her tür çareye başvurup derin bir esrar havası içinde sarmalayışını zaten gözlemlemiş durumdayız. Şimdi, bu öğretinin yeniliğinin nereden kaynaklandığını ve kendinden önceki düşünürlerin görüşleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu sormak daha da ivedi hale gelmiştir. Doğa filozofları daha önce bütün şeylerin temel sebebinden bahsetmişlerdi; keza Ksenophanes tek bir Tanrı olduğunu ilan etmiş, Parmenides ise Var Olan'ın birliğini ve biricikliğini vazedip duyum dünyasının çokluğunun sadece görünümden ibaret olduğunu göstermeye çalışmıştır. İlk bakışta, Herakleitos'un başarısının özgünlüğünün, birlik teorisinde yaptığı hangi değişikliğe dayandığını söylemek bir hayli zordur.

Miletosluların birlik ilkesi, doğrusal bir kozmik gelişim sürecinin başında, onun maddi ἀρχή'si konumundaydı. Amaçları, her şeyin nasıl ve nerede başladığını ve ilk önce neyin var olduğunu bulmaktı. Herakleitos ise oluş ve yok oluş sürecini karşıtların sürekli olarak birbirine dönüşümü olarak görür. Bunu, şeylerin durmadan gezindiği "aşağı ve yukarı yol" olarak tecrübe eder.[48] Hatta bu prensibi kozmolojiye bile uygular ve evrenin bozulmaz temeli olarak ateş öğretisiyle tam da burada karşılaşırız. Muhakkak ki, fragmanlar tam anlamıyla gelişmiş bir doğa teorisi sunmaz; bizzat Herakleitos'un, esas başarısını Miletoslu seleflerinin öğretilerini geliştirmesinde bulduğu da şüphelidir. Hatta ilk ilke olarak ateşi tercih etmesinin bile, temel görüşü olan karşıtların birbirine dönüşümü ve sürekli değişimiyle açıklanması gerekiyor gibi görünmektedir. Keza ateşi gerçekten de ilk ilke veya ἀρχή olarak görüp görmediği de tartışmalıdır. "Hepimiz için aynı olan bu evren, ne bir tanrı ne de bir insan tarafından meydana getirildi. Her zaman vardı, halen var ve hep olacak, sonsuza dek yaşayan, derece derece kendini tutuşturan ve derece derece söndüren bir ateş olarak" (B 30). Birtakım zorluklar içeren bu sözlerin daha net bir yorumunu yapmak için burada durmamıza gerek yok; keza Herakleitos'un, Stoacılar tarafından kendisine atfedilen evrensel bir yangın (ἐκπύρωσις) teorisini savunup savunmadığına dair can sıkıcı soruyu sormak da şart değil. Bana öyle geliyor ki, Antik Çağ'da bile, dünya tarihinde her şeyin ateşle yok edileceği bir dönem hakkında Herakleitos'a atfedilen kesin ifadelere rastlanmadığı,[49] bu teorinin sadece şu tip cümlelerden çıkarıldığı gayet açıktır: "Her şey ateşle değiş tokuş edilir, ateş de her şeyle, tıpkı malların altınla ve altının mallarla değiş tokuş edilmesi gibi." (B 90). Ne var ki bu değiş tokuş, şu fragmanda açıkça görüldüğü üzere, dünyada her an yaşanmaktadır: "Ateşin dönüşümleri: Önce deniz; denizin yarısı toprak, yarısı da kasırga." (B 31). Burada unsurların daimi döngüsünden bahsediliyor olmalıdır. Bu fragmanlar, Herakleitos'un

karşıtların birliği teorisine kozmolojide bile belirgin bir yer ayırmış olduğunu göstermektedir. Ondan önceki doğa filozofları, temel varsayımlarıyla uyumlu olarak, dünyanın meydana gelişini ayrılma veya seyrelme ve yoğunlaşma gibi tamamen fiziksel hipotezlere başvurarak tek bir temel unsura bağlamaya çalışırken,[50] Herakleitos açık bir şekilde sürecin fiziksel yanıyla daha az ilgilidir ve daha ziyade, meydana gelen her şeyin karşıtlıklar içerdiğini ve birliğin tam da bu karşıtlıklar içinde kendisini sürekli yenilediğini ileri süren temel yaklaşımını destekleyen kanıtlar bulmayı amaçlamaktadır.[51] Böylelikle, birlik temel olgu haline gelir; bizzat olaylar, ikinci kez girildiğinde artık aynı olmayan bir nehrin taşkınlığına sahip olduğu zaman bile, birlik her zaman varlığını tam anlamıyla sürdürür. "Değişerek dinlenir." (B 84). Bizzat dünya benzer bir şekilde değişime tâbidir ve ateş, onun kendisini dönüştürdüğü karşıtıdır. Herakleitos'un "Bütün şeyler birden gelir" gibi ifadelerden tatmin olmayıp, "Her şey birdir" ve "Her şeyden bir, birden her şey" demeyi tercih etmesinin sebebini bu şekilde anlayabiliriz.[52] Ona göre en önemli şey, düzenin her zaman tersine dönebilir olmasıdır.[53]

Parmenides'in aksine, Herakleitos birliği herhangi bir değişmez Varlık'a sabitlemeye çalışmaz, aksine onu sürekli değişimin kendisinde bulur. Dolayısıyla, aynı amaca sahip olmasına karşın, Parmenides'e tamamen zıt bir yol tutar. Son zamanlarda, sanki Herakleitos, birlik ilkesini herhangi bir hareketsiz Varlık öne sürmeden ve şeylerin görünüşteki çokluğunu reddetmeden, ezeli ve ebedi bir ilke olarak samimiyetle korumak istiyormuş gibi, birlik problemine getirilen iki çözümden Herakleitos'unkinin daha karmaşık olduğu ve mantıken Parmenides'in bilinmesini gerektirdiği ileri sürülmüştür.[54] Bu hipotez bana mümkün görünmüyor. Birliği, Elea okulunun Varlık anlayışı içinde sabitlemek, Herakleitos'un tutabileceği yollardan biriydi; halbuki Herakleitos'un tercih ettiği, birliğin kendisini değişim dünyasında da sürdürmesine imkan verecek olan yol, İonyalıların doğa bilimleri çerçevesinde daha makul bir yoldu ve onun ruhuna çok daha uygundu. Yeni olan şey, natüralist dünya görüşünün, insanın dinî enerjisini daha da zinde cevaplar üretmek üzere nasıl harekete geçirdiğini ve kendi metotları yardımıyla ondan yeni bir varlık yorumu çıkarmaya nasıl yönlendirdiğini fark etmemizi sağlayan mistik bir birlik kavramı geliştirmesidir. Herakleitos'un başardığı şey işte budur. Herakleitos eski doğa filozoflarıyla tam olarak aynı zeminde durmaz, buna karşın onların bildirdiği hakikatler bakış açısını derinden etkilemiş ve değiştirmiştir. Nitekim onların keşifleri öylesine büyük ve karşı konulmazdı ki, insanın manevi yaşamı ve bu dünyadaki yeriyle ilgili kaçınılmaz etkileri pek dikkate

alınmaksızın benimsenmeye devam edilebiliyordu. Herakleitos, insanı bir insan olarak ortadan kaldırmakla tehdit eden, her tür rasyonel bireysel yaşamı tamamen imkânsız kılan bu etkiye kendini açıkça maruz bırakan ilk düşünürdür. Her şeyin tâbi olduğu ve var olan diğer her şey gibi insanın da icrasında görev alması gereken tek bir tanrısal yasanın açığa çıkışı olarak evren anlayışı, Herakleitos'un insanın varoluşuna ve dünyaya ilişkin yeni yorumunun çıkış noktası olmuştur. Herakleitos, hemcinslerinin bu yasanın tamamen bilincine varmalarını ve bütün "söz ve işlerinde" cesaretle bunu kabul etmelerini sağlamayı umar.

Herakleitos hakkında getirdiğimiz yorumun, onu normal filozoflardan epey uzaklaştırdığı ve - Ksenophanes gibi - doğa filozoflarından epey etkilenmiş, ama aynı zamanda onlardan bir şekilde ayrı duran, kendi çabasıyla halka öğretmenlik eden ve gerek eski tanrılarla gerekse bütün mitsel dünya tablosuyla ilgili yeni fikirlerin etkilerini çözümleyen bir aydınlanma adamına yaklaştırdığı düşünülebilir. Ne var ki, son zamanlarda gündeme getirilen bu karşılaştırma, sadece yüzeysel olarak bakıldığında doğrudur ve aslında bize yolumuzu kaybettirmektedir.[55] Herakleitos *silloi* şairi gibi sokakların adamı değildir, tam bir münzevidir. Kolofonlu Ksenophanes'in ilgi alanlarının çeşitliliği ve her birine heyecanla eğilişi (ki hiçbir zaman tamamen özgün bir düşünce yaratmasına izin verecek bir entelektüel yoğunlaşmanın doruğuna ulaşmaz), hiçbir yerde duramayıp hep farklı konularla ilgilenmesi ve üstlenmeye istekli olduğu görevlerin çokluğu, evet bütün bunlar, Herakleitos'u tek bir görkemli serüvene girişmeye teşvik eden o katıksız ve değişmez coşkunun tam bir antitezidir. Herakleitos birçoklarının aksine kendisi için düşünür. Halk dinine yönelik, keskin ve çoğu zaman kinik hücumlarına karşın, salt bir aydınlanma habercisi değildir o.[56] Bunların ardında, kendi içinde eksiksiz ve tamamen ona ait bir dünya görüşü vardır. Geçmişin fikirlerini alaşağı etmekle kalmayan, yaşamı yeni bir tanrısal yasaya tâbi kılan bir görüştür bu. Ksenophanes'te, yaşama tek bir merkezden hükmedip ona şekil veren bu gücün izine bile rastlamayız. Elbette ki, Ksenophanes'te, kendisinin ve savunduğu entelektüel kültürün devletin düzenini sağlamaya hizmet ettiğini iddia ettiği bir pasaj vardır; ancak burada Ksenophanes'in derdi, toplum içindeki yerini sağlamlaştırmak ve kendi geniş bilgisini, o zamanlar Yunanların akli yeteneklerden daha çok değer verdiği atletik yeteneklerin karşısına koymak suretiyle yüceltmektir.[57] Bununla, Herakleitos'un bahsettiği φρονεῖν'in katılığı arasında dağlar kadar fark vardır. Bizzat Herakleitos, Ksenophanes hakkında ne düşündüğünü bize açıklamıştır: "Çok şey bilmek insana meselenin içyüzünü görmeyi öğretmez.

Öyle olsaydı Hesiodos'a, Pythagoras'a, Ksenophanes'e ve Hekataeus'a öğretirdi." (B 40).

"Öğretilerini işittiğim düşünürler arasında hiç kimse, Bilgeliğin bütün şeylerden ayrı olduğunu öğrenmeye yetecek kadar ileri gitmedi." (B 108). Herakleitos'un bütün seleflerini nasıl geride bırakmış olduğunu açıkladığı bu cümlenin tamamen anlaşılır olmaması üzücüdür. "Bütün şeylerden ayrı" olması gereken bu "Bilgelik" nedir? "Bütün şeylerden ayrı" olmak, ancak deneyim dünyasına ait şeyler için kullanılabilir. Dolayısıyla Bilge Olan bunların hiçbiriyle özdeş olmadığı gibi hiçbirinde de bulunmaz. Bunların hepsini aşar. Özellikle insan bu vasfa sahip değildir. "İnsan doğasının [ἦθος], şeylerin içyüzünü görme yeteneği yoktur"[58] der başka bir yerde, ama "Tanrısal olanın vardır" (B 78). Keza şu söz de ona aittir: "Tek bir şey, Bilge Olan, Zeus adıyla anılmayı hem istemez hem ister" (B 32). Herakleitos'un halk dinine yönelik tutumunu en açık bir şekilde ifade ettiği yer burasıdır. Bir yandan birtakım geleneksel inanç ve düşünceleri değersiz ve utanç verici bulur ve acımasızca dalga geçer; bir yandan da Zeus adıyla anılan en yüce Tanrı fikrini, insanda uyandırdığı saf ve yüce fikirlerden dolayı kutsal bulur.[59] Elbette ki, kendi Tanrı anlayışını, bu antropomorfik Zeus'la eşitlemesi mümkün değildir; ama yine de bu ismin, keşiflerinin onu götürdüğü doğrultuya işaret ettiğini hisseder.[60] Herakleitos'un insanın Tanrı'yla ilişkisine dair bütün uyarıları, Tanrı'yı insana ait herhangi bir vasıftan tenzih etmeyi amaçlar. "Tanrı'nın gözünde insan bir çocuktur, tıpkı bir adamın gözünde bir delikanlının çocuk olması gibi" (B 79). Herakleitos, tıpkı Ksenophanes gibi, Tanrı'nın biçimi meselesine de temas eder. Tanrıların heykel ve resimlerle onurlandırıldığı topraklarda yaşayan biri için bu gayet doğaldır. "Tanrı'yla karşılaştırıldığında, insanların en bilgesi bile bilgelikte, güzellikte ve her şeyde bir maymundan farksız görünür" (B 83). İnsan zekâsının başardıkları bile onun gözünde ancak bir "çocuk oyunudur" (B 70). "En güvenilir adamların bildiği ve sıkıca tutunduğu şeyler bile sadece kendi görüşleridir ve tartışma konusudur. Ne var ki Diké bu yalancıları ve onların beyanlarını destekleyenleri er geç yakalayacaktır" (B 28). "Sadece tek bir bilgelik vardır, o da her şeyi herşeyle yöneten düşünceyi bilmektir" (B 41). "Yönetmek" (veya "dümeninde bulunmak" şeklinde tercüme edebileceğimiz) sözcük, Anaksimandros'un *apeiron*'u Tanrısal Olan'la özdeşleştirdiği cümleyi akla getirir.[61] Bu, Anaksimandros'un zamanından beri, aşikâr bir şekilde, dünyaya kılavuzluk eden tanrısal ilkenin etkinliğinin geleneksel ifadesi olmuştur. Herakleitos, şu fragmanda, aynı fikri bu kez kendi evrensel ateş öğretisi çerçevesinde kullanmaktadır: "Her şeyin dümeninde yıldırım vardır" (B

64). Zeus'un geleneksel silahı yıldırım, burada yine en yüce tanrının silahıdır. Önündekileri sürerek evrende ilerleyen ilk ateşin öfkeli alevidir o. Herakleitos'ta ateşin idare etme veya dümende bulunma[62] gücüne sahip olması, onu tamamen Tanrı'yla aynı kılmasa da en yüce bilgelikle yakından ilişkilendirir. Anaksimandros ilk ilkesinin her şeyi idare ettiğinden bahsettiğinde, onu akla sahip olmayan bir şey olarak düşünmek zordur. Hem Ksenophanes hem de Herakleitos, ilk ilkelerini en yüce bilgelikle ve dünyayı hareket ettiren bir akılla donatacak kadar ileri gitmişlerdir. Yine de, tanrısal yasanın içeriğini oluşturan karşıtların birliği ilkesi tarafından açık bir şekilde belirlenmiş bir zihinsel etkinlik sergileyen bir Tanrı'yla sadece Herakleitos'ta karşılaşıyoruz. Peki, tek bir gücün koyduğu bir yasayı yasa olarak adlandırmak ne kadar doğrudur? Hukuk sahasından doğan yasa fikri, bir Yunan için herkes tarafından uyulan evrensel norm anlamına gelir. Herakleitos'un zamanında genellikle buna çoğunluğun oyuyla karar verilirdi, çünkü o demokratik bir çağda yaşadı. Ne var ki, Herakleitos, bizzat evrenin bir ifadesi olduğunu düşündüğü bu evrensel normun, kendisine ait tek bir tanrısal yönetici anlayışının işaret ettiği, en yüksek ilkenin tekliği fikriyle bağdaştırılması gerektiğini hisseder. Ve bu ikilemi, "Birin iradesine boyun eğmekte de bir yasa vardır" (B 33) diyerek bir çözüme kavuşturur. Mutlak yetkinliğiyle Tanrı'nın bizzat kendisi evrenin yöneticisiyse, iradesi herkes için en hayırlı yasa demektir.[63]

1 Bkz. *yukarıda* s. 50.

2 Bu görüş, Homeros ve Thales'i su hipotezinin, Anaksimandros ve Diogenes'i hava hipotezinin temsilcileri olarak adlandırdıktan sonra, Hippasos ve Herakleitos'un ilk maddi sebep olarak ateşi kabul ettiklerini söyleyen Aristoteles'e aittir (*Metaf.* A 3, 984a8). Theophrastos'tan Emesalı Nemesius'a kadar bütün antik doksograflar arasında bu konuda tam bir fikir birliği vardır, zira bunların hepsi son tahlilde Aristoteles'e dayanmaktadır.

3 Aët. i. 23, 7 (Diels, *Doxographi*, s. 320): Ηράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνήρει **(Herakleitos, doğada kıpırdamayan ve yerinde duran bir şey olduğunu kesinlikle reddeder).**

4 Herakleitos'un felsefesinin bu yönü Platon tarafından vurgulanmıştır; bkz. *Krat.* 402 a. Hatta Aristoteles (*Metaf.* A 6, 987a34 vd.), πάντα ῥεῖ'yi **(her şey akar)** Platon'un ontolojisinin temel motiflerinden biri olarak görür. Bahsi geçen πάντα ῥεῖ sözcüklerine, elimizdeki Herakleitos fragmanlarında rastlamak mümkün değildir, belki de bunlar Herakleitos'a değil Kratylos veya Platon'un(*Theaet.* 189 e, *Krat.* 440 c.) bahsettiği diğer Herakleitosçular gibi onun izinden gidenlere aittir. Herakleitos'un felsefesiyle ilgili bu yorumu, onun B 12, B 49 a, B 91 numaralı fragmanlarına dayandırıyor olmaları mümkündür.

5 Bkz. K. Reinhardt, *Parmenides*, s. 205 vd. Zeller ve Burnet antik doksografların yolunu takip edip Herakleitos'u esas olarak Miletoslular tarzında bir doğa filozofu olarak görmeye

devam ediyorlardı. Reinhardt haklı olarak, Herakleitos'ta Anaksimandros'un ἄπειρον'una ve Parmenides'in ὄν'una tekabül eden kavramın ateş değil ἐν το σοφόν olduğunu belirtir. Bu "tek bilge" ateşin bir göstergesi değildir. Reinhardt'ın da belirttiği gibi, ateş onun fiziksel tezahür ve ifade biçimidir. Ayrıca bkz. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935).

6 Bkz. Bruno Snell, *Hermes*, lxi, s. 353; Wilamowitz, *Hermes*, lxii, s. 276.

7 Hippokrates külliyatındaki *Aforizmalar* hakkında E. Littré'nin analizi için bkz. *Œuvres d'Hippocrate*, iv, s. 435–43.

8 Herakleitos'un, Hippokrates külliyatını derleyen bazı kişiler tarafından çokça okunduğunu kanıtlamaya gerek yoktur, çünkü bu olgu gayet iyi bilinmektedir. Herakleitos'tan en çok faydalanan kişi, Περὶ διαίτης'in yazarı olmuştur.

9 Parantez içindeki rakamlar, H. Diels'in derlemesindeki (*Vorsokratiker*, i, 5. baskı) fragmanların numaralarıdır. Bunlar sadece fragmanlar harfiyen alıntılandığında metin içine dâhil edilmiştir.

10 Son yıllarda, düşüncelerine yönelik git gide artan ilginin bir ürünü olarak, Herakleitos hakkında son derece geniş bir literatür ortaya çıktı. Bunlar arasında Herakleitos'un fragmanlarının en titiz ve eksiksiz yeniden yorumu olarak şu kaynağa başvuruyorum: Olof Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig, 1935). Bu konuda benim değerlendirmeme de bkz. *Paideia*, i2, s. 178–84.

11 Ben ἀεί (daima, sonsuza kadar) sözcüğünü ἐόντος ('olmak' fiili) ile ilişkilendiriyorum (Diels), ἀξύνετοι γίνονται (anlayışsızdırlar) ile değil (Burnet). Bu cümlenin bütünü hakkında eksiksiz bir değerlendirme için bkz. Gigon, a.g.e., s. 1 vd. İonyalıların kullandığı ἐών (= gerçek, doğru) sözcüğüyle karşılaştırın, bkz. Hipp. *De vetera medicina*, C. I. Burada tıp, bir τέχνη ἐοῦσα **(gerçek sanat)** olarak adlandırılmaktadır. Bu konuda τοῦ λόγου ἐόντος ἀεί (Logos sonsuzdur) ile τοῦ λόγου ἐόντος ξυνοῦ (Logos ortaktır) ifadesini karşılaştırın (Herakl. B 2). İçerik için bkz. B 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι (işittikleri zaman sağır gibidirler, varlığı yokluğu bir sözü onlar içindir) Ayrıca krş. B 72. Bu üslup kasıtlı olarak retorik olmakla birlikte eski dinî *Prophetenrede*'yi andırır.

12 Benzeri için bkz. B 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκοίσαντας (beni değil, sözümü işitmek).

13 διαιρέων = "bölmek, kısımlara ayırmak" (διαιρούμενος) anlamında değil. Bir γνώμη [görüş, yorum] bağlamında kullanıldığı (οἷον ἐγὼ διαιρέω [yorumladığım gibi]) Krş. Herodotus vii. 16'ya bkz.

14 Herakl. B 89, "uyanık olanların ortak bir evreni vardır". Ayrıca B 21, B 26, B 73'teki uyanıklık-uyku karşıtlıklarını karşılaştırın.

15 Bkz. Herakl. B 1, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους.

16 Bkz. νοεῖν, νόημα, Parm. B 7, 2; B 2, 2; B 3, B 6, 1 ve 6; B 8, 8, 17, 36. (Ancak Parm. B 16, 3, φρονέει); Herakleitos φρόνιμος (kavrayış), φρονεῖν, φρόνησις'i (sağ görü) B 2, B 17, B 64, B 112 (?), B 113, B 116'da kullanır. Ayrıca φρόνησις sözcüğünün pratik anlamı için bkz. Jaeger, *Aristotle*, s. 81–4. Herakleitos, τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη (sağ görülü olmak büyük bir erdemdir) (B 112) demektedir. (Kranz, σωφρονεῖν (ölçülü olmak) versiyonunu tercih eder.)

---

* Kâhinlerin sözleri, üslupları.

17 Bkz. Aiskh. *Ag.* 176.

18 Herakl. B 1, ἔπη καὶ ἔργα.

19 A.e. B 112, σοφίη [ἐστί] ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν (**bilgelik, hakikate uygun olarak konuşmak ve davranmaktır**).

20 A.e. B 73, οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιλεῖν καὶ λέγειν (**uykuydaymış gibi davranıp konuşmamalı**).

21 A.e. B 1.

22 Bkz. n. 14.

23 A.e. B 2.

24 A.e. B 113.

25 Bkz. *aşağıda* s. 189.

26 Bkz. a.e. B 29, B 104. Ayrıca krş. B 49.

27 Bkz. *yukarıda* s. 159.

28 Herakl. B 113.

29 Bu konuda benim şu makaleme bakın: 'Praise of Law: The Origin of Legal Philosophy and the Greeks' in *Interpretations of Legal Philosophy: Essays in Honor of Roscoe Pound* (N.Y., 1946), s. 359.

30 Bkz. *yukarıda* s. 54.

31 Erinyes, yaşamın doğal kanunları diye adlandırdığımız şeylerin ihlal edilmesini hiçbir şekilde affetmezler. Bkz. Hom. *İlyada* xix. 418.

32 Bkz. *yukarıda* s. 49.

33 Anaksimandros'un *dikê*'sinin anlamı hakkında da benzer bir değerlendirmede bulunmamız gerekirdi. Bkz. *yukarıda* s. 54.

34 Diog. L. ix. 5 (Herakl. A 1): τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν (**onun adı altında gelen kitabın temel konusu doğa üzerinedir; üç bölümdür: birinci evren üzerine, ötekiler politika ve tanrıbilim üzerine).**

35 Bkz. *Paideia*, i², s. 183.

36 Diog. L. ix. 15 (Herakl. A 1), Herakleitos yorumcuları arasında gramer uzmanı Diodotos'u da sayar: ος ου φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι (**[Diodotos], eserin doğa üzerine değil, devlet üzerine olduğunu söyler ve doğa ile ilgili bölümün örnek olsun diye bulunduğunu ileri sürer).** Metinde kullanılan "sadece bir model işlevi görmek"* ifadesi bence Yunanca ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι ifadesinin en uygun tercümesidir. Bu, Herakleitos'un, esas ilgilendiği alan olan insan yaşamının felsefi yorumu için bir kalıp olarak kozmik paralelliklerden faydalandığı anlamına gelir. Ona göre kozmos, insan yaşamının daha büyük ve geniş bir hali demekti. Herakleitos'tan öncekiler bir kozmos fikrine tam bu yoldan varmışlardı. Toplumsal düzen kavramını bir bütün olarak dünyaya aktarmışlar, sonra yeniden dünyada bir düzen keşfetmişlerdi. Diodotos'un, Herakleitos'un kitabıyla ilgili görüşüyle, *Paideia*'nın ikinci kısmında Platon'un *Devlet*'i hakkında sunduğum şu yorum karşılaştırılabilir: Platon'un bu eseri, birçok okur tarafından anlaşıldığı gibi sivil yönetim hakkında değil, insan ruhunun eğitilmesi hakkında bir çalışmadır ve *politeia* Platon'un *paideia*'sının ideal çerçe-

* Laertios'tan yapılan alıntıda Candan Şentuna çevirisini kullanmakla birlikte (örnek), metnin geri kalanında 'model' kelimesini tercih ettik.

vesi olmaktan başka bir şey ifade etmez.

37 Gündüz ve gece, Herakl. B 57; yaşam ve ölüm, B 62, B 77; ıslak ve kuru, ılık ve soğuk, B 126. Ayrıca bkz. B 65 ve B 67. Krş. n. 43.

38 B 67'deki kozmik alandan insani alana geçişe dikkat edin: Gündüz ve gece, kış ve yaz, savaş ve barış, tokluk ve açlık. B 65 ve B 67'nin yorumu ve Herakleitos'un verdiği örneklerde kozmik alandan insani alana veya insani alandan kozmik alana geçiş hakkında bkz. n. 43.

39 Herakl. B 24, B 25.

40 Bkz. a.e. B 53.

41 Sokrates öncesi filozofların dilinde dini şiirleri andıran unsurlar hakkında bkz. *yukarıda* s. 49. Herakleitos'un πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς **(savaş her şeyin babası ve her şeyin kralı)** sözü ile Anaksimandros'un (A 15) *apeiron*'un tanrısal karakteri hakkındaki şu sözü karşılaştırılabilir: καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν... καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον **(her şeyi çevreler ve her şeyi yönetir... aynı zamanda tanrısal bir şey)**. Apollonialı Diogenes'in, (B 5) kozmik ilke Hava'nın tanrısallığından bahsettiği şu sözü de benzer niteliktedir: καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντας κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν **(ve bana öyle geliyor ki, bilme [νόησις] gücüne sahip olan şey, insanların hava dedikleri şeydir, her şeye hâkimdir ve her şeyi yönetir)**. Keza sonraki satırda yer alan şu söz de: καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι **(gücü her yere uzanan, her şeyi düzenleyen ve her şeyin bünyesinde bulunan)**. Bu paralellikler Herakleitos'un Polemos'unun kutsal bir mertebede yer aldığını kanıtlamaktadır. Philodemos da (*De piet.* 14, 26; s. 81, Gomperz) Herakleitos'un sözlerini bu şekilde yorumlamış, şöyle demiştir: καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καί τὸν Ἡράκλειτον λέγειν **(Herakleitos'un dediğine göre Savaş ve Tanrı bir ve aynı şeydir)**. Başka bir yerde Polemos'a, "ortaklık" (ξυνόν) kavramı gibi onu en yüce ilkenin diğer yönleriyle bağlantılandıran ve özdeşleştiren özellikler atfetmesi, Herakleitos'un Polemos'unun (Savaş) kutsal karakterini doğrulamaktadır. Hikmet ve akıl her şeyde ortaktır (bkz. *yukarıda* s. 159). Frg. B 80 Savaş'a "ortaklık" niteliğini atfeder: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καί γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών **(bilmeliyiz ki, savaş ortaktır ve adalettir ve her şey çatışma aracılığıyla meydana gelip yok olur)** (Son sözcük bozuktur ve henüz uygun bir şekilde düzeltilememiştir.) Her ikisinin de ortak özelliği anlaşmazlık olduğundan Savaş'ın bir duruşmaya (diké) benzetilmesi, son tahlilde, Herakleitos'un dünya algısının, oluş ve yok oluş sürecini bir duruşma (diké) olarak gören Anaksimandros'a kadar uzandığını göstermektedir. Bkz. *yukarıda* s. 53. Herakleitos'taki πόλεμον ἐόντα ξυνόν (savaş ortaktır) sözleri Homeros'un (*İlyada* xviii. 309) ξυνὸς Ἐνυάλιος (Savaş Tanrı herkes için bir [ortak]) sözlerinin bir çeşitlemesidir. Dolayısıyla Homeros "hakikati biliyordu" ve Herakleitos'un karşıtların birliği teorisinin Homeros'la ilgili tartışmalardan doğmuş olması (ki Gigon böyle düşünmektedir, a.g.e., s. 117) her ne kadar çok düşük bir ihtimalse de, Homeros, tıpkı hakikatle çelişiyor göründüğünde hücuma uğraması gibi teorinin tanığı olarak da alıntılanıyordu (bkz. n. 46).

42 Herakl. B 114. Bkz. *yukarıda* s. 161. Bu tanrısal νόἁος (yasa) hakkında Herakleitos, savaşa dair söylediklerine benzer bir şekilde (B 53), onun "her şeye dilediğince hükmettiğini, her şeye yeterli olduğunu ve her şeyin sahibi olduğunu" söyler. Bunların hepsi her şeye kâdir tanrısal bir varlığın vasıflarıdır. Dolayısıyla, bu bağlamda "Savaş", bildiğimiz savaştan ziyade, dünyada egemen olan, 'çatışan karşıtlar(ın uyumu)' ilkesini ifade eder.

43 A.e. B 65. Burada karşıtlar χρησμοσύνη (yoksulluk, ihtiyaç) ve κόρος (tokluk) olarak ad-

landırılmaktadır. B 67'de κόρος ve λιμός'tur (açlık). Araştırmacılar, bunların aynı fragmanın farklı versiyonları olduğunu düşünmüşlerse de, diğer örneklerde de açıkça görüldüğü üzere Herakleitos'un kendi ilkelerini okurlarının iyice kafasına sokmak için tekrarlamayı âdet edindiği açıktır (krş. B 32 ve B 41 ve bkz. Reinhardt, a.g.e., s. 62, n. 1). Onun peygamberlere özgü dilinden kaynaklanan bu özellik, "uyuyanların" öğretmeni olarak benimsediği tutumu gayet iyi ifade etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla κόρος ve λιμός insanların açlık ve tokluk deneyimlerine işaret etmekte, B 65'teki χρησμοσύνη ve κόρος versiyonları ise onun daha geniş bir uygulama alanına sahip bir ilke olduğunu göstermektedir. Her iki fragmanın yorumu için bkz. Gigon, a.g.e., s. 49 (bkz. n. 10). Gigon haklı olarak bu sözcüklerin bir kozmik evrensellik ilkesine işaret ettiğini düşünmektedir. Ayrıca, ilk olarak insan yaşamında tecrübe ediliyor olsalar da, "açlık ve tokluk"tan (B 67) önce zikredilen "savaş ve barış" da aynı kozmik karaktere sahiptir. Burada Herakleitos bunları her şeyden önce içeriden kavramaya başlar.

44 Herakleitos'un B 51 numaralı fragmanı hakkında bkz. Gigon, a.g.e., s. 23.

45 Herakl. B 8. Gigon, B 51'e dayanarak Herakleitos'un uyum teorisinin müzikteki uyumla herhangi bir ilgisi olduğunu reddederken (bkz. a.g.e., s. 23), elbette B 8'i şüpheli görüyor olmalıdır (s. 25, 117); çünkü orada geçen καλλίστη ἁρμονία (en güzel uyum) hakkındaki ifadeler, müzikteki uyumdan, açık bir şekilde bir çatışmanın (*eris*), yani tellerin geriliminin ürünü olarak bahsetmektedir. Peki, "çatışma" ile "uyum"un bu şekilde birbiriyle çakışması, tam da Herakleitos'un kozmik evrenselliğin bir sembolü haline getireceği klasik bir örnek değil miydi? Ona göre, hem barış hem savaş sanatlarının enstrümanları olan yay ve liri yaratan da, bu çatışma ve gerilim ilkesinden başka bir şey değildi.

46 Arist. *Eth. Eud.* viii, 1, 1235a25 (Herakl. A 22).

47 Gigon (a.g.e., s. 117), Aristoteles'in üzerine basarak Herakleitos'a atfetmiş olduğu ἄρρεν: θῆλυ [erkek:dişi] karşıtlıklarının (*Eth. Eud.* viii. 1, 1235a26–7) otantikliğini sorgular. Gigon'un argümanı pek açık bir şekilde ifade edilmemiştir ve şöyle demekle yetinir (s.117): "im Rahmen der bisher dargestellten heraklitischen Lehre lässt sich gerade ἄρρεν: θῆλυ kaum unterbringen (ἄρρεν: θῆλυ'nun, Herakleitos'un şimdiye kadar tanımlanan öğretisi çerçevesine sığması hemen hemen imkânsızdır)." Aristoteles (*De gen. an.* i. 18, 724b9), ayrıca kadın ve erkek arasındaki birleşmeyi de γένεσις ἐξ ἐναντίων'a **(karşıtlardan üreme)** örnek olarak verir.

48 Herakl. B 60.

49 K. Reinhardt (*Parmenides*, s. 169 vd.) Schleiermacher ve diğerlerini takip ederek, Zeller karşısında, Herakleitos'un dünyanın ἐκπύρωσις'iyle ilgili Stoacı teoriye zemin hazırlamadığını, çürütülmez argümanlarla kanıtlamıştır.

50 Anaksimandros (A 9) şeylerin *apeiron*'un ἀπόκρισις'i (ayrışması) süreci içinde meydana geldiğini ileri sürmekteydi; Anaksimenes (A 5) ise temel madde olan Hava'nın πύκνωσις (yoğunlaşma) ve μάνωσις'i (seyrelme) aracılığıyla vücuda geldiklerini söylüyordu.

51 Dolayısıyla, aslında Herakleitos'un, Reinhardt'ın işaret ettiği gibi (a.g.e., s. 173), Miletos okulununkine benzer kapsamlı bir kozmolojiye sahip olmadığı söylenebilir. Theophrastos, - Diogenes Laertios'un alıntıladığı pasaj (ix. 8) - açık bir şekilde sadece B 90'dan (πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα [Her şey ateşle değiş tokuş edilir]) çıkardıklarını bilmektedir. Dolayısıyla ateş, Herakleitos'un unsuru, στοιχεῖον'uydu; onun πύκνωσις (yoğunlaşma) ve ἀραίωσις (seyrelme) yoluyla bu prensipten τὰ γινόμενα'yı (şeyler) çıkarması, Theophrastos'un kendi yorumu olmalıdır. Nitekim şunu ekler: σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται (anlaşılır

bir açıklama getirmiyor). Yine de, Herakleitos'un bütün düşüncesinin şeylerin birliğine yöneldiği göz önüne alındığında bu durum kolaylıkla açıklanabilir.

52 Herakl. B 10, B 50.

53 A.e. B 51, B 59, B 60.

54 Bkz. K. Reinhardt. a.g.e., s. 64 vd. Böylelikle Reinhardt, Herakleitos ile Parmenides arasındaki tarihsel ilişkiye dair geleneksel görüşü, yani Parmenides'in Herakleitos'u eleştirmiş olduğu görüşünü tersine çevirmiştir. Ne var ki, Parmenides'in B 6'da Herakleitos'u hedef almadığı konusunda (bkz. *yukarıda* s. 144) Reinhardt'a katılıyor olsam bile, iki düşünür arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi gerektiği ve Herakleitos'un karşıtların birliği teorisinin, ortak deneyime dayanan olguları ve eski doğa filozoflarının görüşlerini Parmenides'le uzlaştırmaya yönelik bir adım olduğu fikrinde değilim.

55 Bkz. Gigon, a.g.e., s. 135 vd. ve kitabın geneli. Gigon, Herakleitos'u heterojen tarihsel gelenek ve fikirlerden etkilenmiş sentetik bir zihin olarak görür. Ona göre Herakleitos'un teolojisi, onun felsefesinde "kozmolojisine kıyasla çok tuhaf" duran "yabancı bir unsur"dur. Dolayısıyla Gigon, Herakleitos'un düşüncesinde bu unsurun varlığını açıklayacak haricî bir etki arar ve bunu, Sokrates öncesi filozoflar arasında *par excellence* teolog olarak adlandırılabilecek bir düşünür olan Ksenophanes'te bulur. Ancak Herakleitos'la Ksenophanes'in görüşlerinde bazı ortak noktalar (örneğin tanrı anlayışında bütün antropomorfik analojileri reddetmeleri) olsa da, teolojileri özünde farklıdır ve sadece farklı kökenlerden kaynaklanmakla kalmayıp tamamen farklı ruhlara sahiptir. Herakleitos'un İonya doğa felsefesinin bir geç dönem temsilcisi olduğunu ve bu bedene ruh olarak bir Ksenophanes teolojisi aşıladığını söyleyemeyiz. Aksine onun teolojik fikirleri, tıpkı kozmik hayata ilişkin anlayışı gibi, Miletoslulara özgü ἱστορίη'den (araştırma) doğmuş, dolayısıyla da onu her şeyden önce bir dünya yorumu şeklini alan bir felsefeye dönüştürmüştür. Bu kitapta göstermeye çalıştığımız üzere, teolojik unsur İonya doğa felsefesinde başından beri mevcuttu. Herakleitos'un Tanrı fikrinin gerçek kökeni, Ksenophanes'te karşımıza çıkan, gökyüzündeki her şeyi gören yüce Tanrı'dan ziyade, Anaksimandros'un *dikê*'sidir. Herakleitos, Tanrı dediği şeyi, kendisini evrende bu *dikê*'nin faaliyetleri içinde, yani dünyadaki yaşamı oluşturan temel karşıtlıklar arasındaki çatışma ve uyumun içinde açığa vuran bir şey olarak görmektedir. Bu tamamen kendine özgü mantıksal bir Varlık anlayışıdır. Ksenophanes bu en yüksek Tanrı anlayışına tamamen değişik bir yoldan, Tanrısal Olan'ın tabiatına uygun (πρέπειν) olmadığını düşündüğü geleneksel tanrıların vasıflarını kabul etmeyerek ulaşır. *Silloi* yazarı önce geleneksel tanrı görüşünün ahlaki ve kozmolojik eleştirisiyle işe başlar. Miletoslu doğa filozoflarından öğrenmiş olduğu yeni kozmik evren görüşünün, Ksenophanes'in tanrısal asalet ve kudret fikrine katkı sağlamış olduğu doğrudur. Nitekim ancak gökyüzündeki her şeyi kuşatan ve hiçbir tarafa hareket etmeden sadece düşüncesiyle bütün evreni yöneten bir Tanrı, Ksenophanes'in Tanrısal vasıflara "uygunluk" şartlarını karşılayabilirdi. Yine de, Herakleitos'ta olduğu gibi, onun Tanrı'nın kudreti ve bu dünyadaki işleriyle ilgili fikirlerinin, insan doğası ve kozmik yaşam hakkındaki yeni bir mantıksal görüşten doğduğu söylenemez. Öte yandan, Herakleitos'un düşüncesinde Tanrısal Olan'ın doğasının, Miletosluların kozmolojisinde olduğundan daha geniş ve önemli bir yer işgal ettiği anlaşılmaktadır; öyle ki, sonraki antik yorumcular ya onun felsefesinde ayrı teolojik, politik ve kozmolojik kısımlar tespit edebilmişler ya da onun kozmolojisini hiç ciddiye almamayı tercih edebilmişlerdir (bkz. n. 34 ve 36).

56 Örneğin B 14 ve B 15'te, Dionysos kültünün ayinlerine saldırmaktadır. Ne var ki genel

olarak halkın dinine karşı tutumu, daha ziyade, onun kavramlarını, kendi felsefi bakış açısı ve yeni görüşleri odağında yeniden yorumlamak şeklindedir. Kısacası Herakleitos, çoğu zaman mistiklerin tercih ettiği yoldan giderek, açıklamaz (*legt nicht aus*), yeniden anlam verir (*legt unter*) (Goethe, *Faust*). Örneğin Zeus'u (B 32) ve çağının gizem dinindeki "umut"u (ἐλπίς) yeniden yorumlar (B 27). Benzer şekilde Erinyeler, onun fragmanlarında, yeni bir kozmik anlamda yorumlanır (B 34); Delphoi'deki kâhinin gizemli dili, Herakleitos'un düşüncesinde doğanın dilinin bir sembolü haline gelir (B 93), keza Sybilla da öyle (B 92). Aynı şekilde, öldükten sonra yaşayanların koruyucuları haline gelen kahramanlar mitini de yeniden yorumlar (B 63).

57 Ksenoph. B 2, 19 vd. Bkz. *yukarıda* s. 80.

58 Herakl. B 78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. Diels, Gigon ve diğerleri, γνώμας'ı "şeylerin içyüzünü görme yeteneği" olarak tercüme ettiklerinden ben de metinde bu karşılığı korudum, ancak bu sözün yorumlanması gerekmektedir. Theognis 60'ta γνώμας, "normlar" veya "ölçütler" anlamındadır; krş. Theognis 693: Fazla yemek birçok budala insanı mahvetmiştir, çünkü insanın bahtı açıkken ölçüyü bilmesi zordur. İşte γνῶᾶη, tam da bu γνῶναι ἀέτρον'dur(ölçüyü bilmek); dolayısıyla (Theognis 1171) bir insana tanrılar tarafından verilebilecek en büyük hediye olarak adlandırılır; zira "her şeyin sınırının bilgisi ondadır." Bu sözcükler besbelli ki Solon'un 16 numaralı fragmanının (Diehl) başka şekilde ifadesinden ibarettir. Nitekim burada, her şeyin sınırlarına (πείρατα) sahip olan, görünmez γνωᾶοσύνη (basiret) ölçütünü görmenin en zor şey olduğu söylenmektedir. *Paideia*'da (i2, s. 452, n. 73), İskenderiyeli Klement'in, Solon'daki γνωᾶοσύνη'yi Tanrı'ya atfetmesinin yanlış olması gerektiğini göstermek için bu paralellikleri kullandım. Solon burada insana ait olan, ama çok seyrek rastlanan bir özellikten bahsediyor olmalıdır. Theognis 895 de eklenebilir: γνὼμης οὐδὲν ἄμεινον ἀνὴρ ἔχει αὐτὸς ἐν αὐτῷ οὐδ' ἀγνωμοσύνης, Κύρν', ὀδυνηρότερον **(Kurnos, insanın sahip olabileceği, idrakten daha iyi bir şey yoktur; daha acı bir şey de yoktur idrak edememekten)**. Ancak Herakleitos tam da Klement'in Solon'a atfettiği şeyi söyler. Yani ona göre insan doğasında γνώμη yoktur, bu ancak tanrısal bir özelliktir. Yetişkin bir adam bile Tanrı'yla karşılaştırıldığında νήπιος'tur [çocuk, rüşdünü ispat etmemiş] (B 79). Tanrısal σοφόν (bilgelik) aslında πάντων κεχωρισμένον'dur (**bütün şeylerden ayrı**) (B 108) ve bu yüzden ἐν τὸ σοφόν (B 32 ve B 41) olarak adlandırılır. Şayet γνώμη ölçüyü (ἀέτρον) bilmek demekse, Herakleitos'un kutsal şeylerle ilgili olarak neden bu kadar çok ölçüden bahsettiğini anlamak kolaylaşır. Örneğin, güneş ölçülerini aşmaz (B 94); kozmos πῦρ ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα'dır (**ölçü ile yanıp ölçü ile sönen ateş**) (B 30). Burada μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον (**aynı Logos'a göre ölçülür**) (B 31) ifadesinin θάλασσα (deniz) ve dönüşümleriyle ilişkili olarak kullanıldığına dikkat edin. Benzer şekilde, ateş ile "bütün şeyler" (B 90) arasındaki sürekli karşılıklı alışveriş de (ἀνταμοιβή), onun tâbi olduğu bir ölçü olması gerektiği fikrini gerektirmektedir.

59 Bkz. n. 56.

60 Herakleitos'un Tanrı'sını Zeus olarak adlandırmasını ve adlandırmamasını "halk dinine verilmiş bir taviz" olarak görmek pek mümkün değildir (Gigon, a.g.e., s. 140).

61 Anakasimandros A 15. Bkz. *yukarıda* s. 48, 50. Gigon'un, Herakleitos B 41'in metnine ilişkin uyarılarıyla karşılaştırın; yine de ὁτέη ἐκυβέρνησε (Diels) veya η κυβερνᾶται (Bywater) okumamız pek bir fark yaratmaz. Kutsal γνώμη hakkında bkz. *yukarıda* n. 58. πάντα διὰ πάντων [her şeyi her şeyle] benzer şekillerde birçok kez karşımıza çıkan bir dinî kaidedir.

62 τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός (**her şeyin dümeninde yıldırım vardır**) (Herakl. B 64). οἰακίζειν kılavuzun yaptığı iştir (οἴαξ'tan [dümen yekesi] gelir); Çoğu zaman bilge hükümdarın veya kralın işlerini ifade etmek için kullanılan κυβερνᾶν, οἴακα νωμᾶν* sözlerine benzer. Ateş veya mitolojik dildeki "yıldırım" (B 64), burada tanrısal hükümdarın yerini alır.

63 Yunan deneyiminde yasanın, genellikle, en yüce insan bilgeliğinin kişileşmiş hali olarak kabul edilen tek bir kişinin, bir yasa koyucunun işi olduğunu unutmamalıyız. Platon *Yasalar*'da (645 b), yasa koyucunun bilgeliğini tanrısal olarak adlandırdığı λόγος'tan aldığını söyler. Şayet bunu aklımızda tutarsak, Herakleitos'un νόὸος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός (**birinin idaresine boyun eğmekte de bir yasa vardır**) (B 33) derken neyi kastettiğini daha rahat anlarız. Burada kastedilen şey, Zeus'u τραχὺς καὶ παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχων (**Zeus acımasızdır ve adaleti ellerinde tutar**) sözleriyle niteleyen Prometheus'un anladığı anlamda tiranlık değildir (Aiskh. *Prom.* 186).

* Her ikisi de denizcilik tabiri olarak "dümende olmak, dümene geçmek" ve dolayısıyla "idare etmek, yönetmek" anlamlarına gelir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

EMPEDOKLES

Ana vatandaki Yunanlar, Salamis ve Plataeae savaşlarında Persleri Ege'nin öte yakasına püskürterek tarih yazıp, zaferden sonra onlarca yıl boyunca bütün enerjilerini devletlerinin içsel ve dışsal gelişimini sağlamak üzerinde yoğunlaştırırken, İonya'da başlayan felsefi hareket, esas olarak, en az altıncı yüzyıldaki kadar, Yunan kültürünün çevre bölgeleriyle sınırlı kalmaya devam etti. Bu hareket, Yunan ana karasında Pindaros'un muhteşem şiirleri ve Atinalı tragedya yazarlarının eserleriyle yaşanmakta olan yaratıcı rönesanstan hiç etkilenmedi. İonyalıların açık fikirli kozmolojik düşüncesinden yüz küsur yıl geri oldukları anlaşılan ana vatandakiler, rasyonalist hareket daha uzaktaki toprakları çoktan etkisi altına almış olduğu zamanda bile, hâlâ tükenmemiş olan yerli kaynaklarının derinliklerinden kendi dünyalarının bu büyük şiirsel dönüşümünü beraberinde getirecek potansiyelleri çıkarmaya devam ettiler. Onların çıkış noktası filozoflarınkinden tamamen farklıydı. Şairlerin dünya görüşünün merkezinde, iç kargaşalarla ve bitmek bilmeyen dış tehlikelerle dolu bir yüzyılın çetin mücadeleleri içinde olgunlaşmış bir trajedinin ortasında, insanın kaderiyle ve bu kaderin kahramanlık ruhu aracılığıyla nasıl üstesinden gelinebileceğiyle ilgili kendi deneyimleri vardı.

Yaşama karşı yeni bir yakınlığın tutkulu ifadesi olan Yunan ana karasının şiirinde, ölçülü ve rasyonel düşünme arzusu sekteye uğramış görünüyordu ve dönemin eğilimi, sorgulayan aklın hâkimiyetine karşı belirgin bir tepki olarak, insanmerkezli bir şekil almıştı. Buna karşılık gerek doğuda gerekse batıda, kolonyal Yunanistan'ın periferisinde, felsefe dikkate değer bir ısrarla ilk yola koyulduğu andaki çizgisini devam ettiriyordu. Tam bir asır boyunca felsefenin gelişimi son derece görkemliydi ve önüne hiçbir şey çıkmamıştı; artık bir geri dönüş mümkün değildi; ahlaka ve dine ilişkin olarak ortaya çıkan yeni problemler bile ancak felsefenin kendisini güçlendirmesi ve zenginleştirmesi için bir fırsat işlevi görüyordu. Ksenophanes, dinsel bilinci eski inançların antropomorfizminden kurtarma sürecini başlatmıştı. Onun zamanından itibaren, Miletoslu filozofların eserinde zaten örtük olarak bulunan, yeni natüralistik dünya tablosunun metafizik ve dinsel bir yorumunun tohumları, çağın dinî

akımlarının da etkisiyle, gün geçtikçe daha canlı bir şekilde filizlenmişti. Parmenides, görünüşteki aralıksız oluş ve yok oluş karşısında, varlığın bütün anlamının korunacağı tek ve hareketsiz bir Varlık kavramını gündeme getirmiş, buna karşılık Herakleitos, ondan tamamen bağımsız olarak, karşıtların birliğinde Oluş dünyasının kalbindeki tanrısal özü bulmuştu.

Bu düşünürlerin, Miletoslu filozofları model alarak eksiksiz bir kozmogoni formunda hakiki bir doğa açıklaması sunmaya ne arzuları ne de yeterlilikleri vardı. Bununla birlikte İonya doğa felsefesinin bu yanı (ki hiç şüphesiz sonraki dönemde bütün doğa bilimleri buradan doğacaktı), bu istikamete doğru büyük bir adım atan Empedokles'te yeniden canlandı. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles'ten sonraki Yunan filozoflarının durmadan ona gönderme yapmaları ve onu unsurlar teorisinin ve dolayısıyla da kendilerinin sözcüğe verdikleri anlam uyarınca bizzat fiziğin yaratıcısı olarak görmeleri gayet doğaldır. Ne var ki, bize göre daha önemli olan şey, Empedokles'te bu fiziksel düşünme şeklinin en saf haliyle ortaya çıkmayıp, varoluşumuzun doğal olgularını metafizik açıdan yorumlama çabalarıyla karışmış olmasıdır. Sonraki antik dönemin Neo-Platoncu mistiklerinin öykünmekten kaçınamadıkları bu açık dinsel unsur, Empedokles'i, coşkulu hayranı Lucretius'un gözüyle değerlendirip[1] esas olarak bir materyalist ve doğa gözlemcisi olarak gören modern yorumcular için kaçınılmaz biçimde ciddi sıkıntılar yaratmıştır. Bu dinsel unsuru, eserinin gerçek ruhuna yabancı, rahatsız edici bir şey olarak saf dışı etmeye çalışmadıkları zamanlarda bile, en iyi ihtimalle, Empedokles'in entelektüel tutumunun geneli içinde bir tutarsızlık olarak görmüşlerdir. Halbuki, bilimle ilgilenen Empedokles'le dinle ilgilenen Empedokles arasındaki karşıtlık daha belirgin hale geldikçe, bu isim, Yunan filozoflarının teolojisinin tarihinde daha önemli bir fenomen haline gelmiştir.

Görünüşe bakılırsa, dinsel problemin ona ifade ettiği şey, hiçbir şekilde kendinden öncekilere ifade ettiğiyle aynı değildir. Parmenides'inki gibi, sadece bir tanrısal vahiy şeklinde bildirilmesi açısından metafizik bir anlam hissettiren, değişmez ve evrensel bir saf Varlık kavramının arkasında saklı durmaz. Keza, fiziksel işleyişin diyalektiğine mantıksal açıdan ışık tutan karşıtların birliği ilkesinin, aynı zamanda dünyanın özünde yer alan ilahi sırrın açığa çıkarılması şeklinde tecrübe edildiği Herakleitos'un kozmik bakış açısına da benzemez. Bugün elimizde, Empedokles tarafından yazılmış, birbirinden bağımsız iki epik şiire ait fragmanlar bulunuyor. Bunların her birinde (*Doğa Üzerine* ve *Katharmoi* veya *Arınmalar*), müstakil olarak, natüralistik bir kozmoloji ve insan varoluşuna ilişkin dinsel bir anlayış sergilenmektedir. Sicilya-Akragas-

lı Empedokles, *Doğa Üzerine* adlı şiirinde, form açısından açık bir şekilde Güney İtalyalı hemşerisi Parmenides'in izinden gitmektedir ve Empedokles'in unsurlar teorisi onun etkisinden bağımsız olarak düşünülemez. *Katharmoi* ise, çarpıcı bir bireysellik prizmasından geçip belli ölçüde rafineleşmiş şekilde de olsa, erken dönem Yunan şiirinde Orpheusçu din duygusuyla karşı karşıya geldiğimiz, günümüze kalan tek eserdir. Bu iki eserin aynı kişiliğin ifadesi olarak nasıl anlaşılabileceği meselesi, son zamanlarda çokça tartışılan bir konudur ve bu muamma için birçok farklı çözüm ileri sürülmüştür.

Bu konuda uzun bir süre boyunca hâkim olan görüş şöyleydi: Empedokles, *Katharmoi*'de, ruhun bedenden önce var olması, ruhgöçü ve hatta et yemeyle ilgili tabular gibi belli dinsel fikirleri, natüralistik başyapıtındaki "mekanik fizik"le birleştirmişti ve Eduard Zeller'in belirttiği üzere,[2] bunlar arasında hiçbir açık bilimsel bağlantı olmaması bir yana, birbirleriyle çelişiyormuş gibi görünmekteydiler. Diels ve Bidez gibi başka araştırmacılar, her iki bakış açısındaki farklılığı ayrı gelişme aşamalarının bir göstergesi olarak yorumlayarak, bu iki şiirin yazarın yaşamında birbirini takip eden iki farklı dönemi temsil ettiğini göstermeye çalıştılar.[3] Bu bağlamda iki çözüm ileri sürülmektedir: Ya Empedokles modası geçmiş dinî fikirlerle yola çıkmış ve daha sonra tamamen rasyonel düşünce ve araştırmaya yönelmiş olmalıdır, ya da sonraki yıllarda dünyayı mekanik açıdan açıklamak onu artık hiç tatmin etmemeye başlayınca, Orpheusçuluğun irrasyonel kurtuluş ve kefaret inancının kollarına atılmıştır. Problemi çözmeye dönük bu tip çabalar, her iki dünyayla ilişkisi çerçevesinde Empedokles'in kişiliğini daha fazla göz önünde bulundurmak gerektiğini kabul etmeleri açısından, kesinlikle ileri bir adımdı. Çünkü birbirine bu kadar zıt iki yaklaşımın nasıl birleştirilmiş olabileceğini keşfetmek için bakılması gereken yer tam da burasıydı. Doğal olarak, bu olgu, salt biyografiyi aşan bir şeydir. Öte yandan, böylesine birbirine zıt görünen iki entelektüel tutumun filozofun kendi kafasında bir şekilde uzlaştırılmış olup olmadığı meselesi, onun yaşamında bu iki yaklaşıma tekabül eden iki ayrı dönem olduğunun varsayılmasıyla gerçek bir çözüme kavuşmuş olmaz. Bu fikir, sorunu geçiştirmekten başka bir işe yaramaz. Gerçekten de, bu durumda, Empedokles'in manevi yaşamını birbiriyle bağlantısız kısımlara ayırmak için haklı bir sebep olup olmadığı yeterince araştırılmaksızın, kişiliğinin düşünsel bütünlüğü bir kenara atılmış olur. Belki de hatanın kaynağı, hiç değilse kısmen, modern din psikolojisinin çoğu zaman geçici, değişken ve ani bir şey olarak gördüğü dinî tecrübe anlayışımızdan kaynaklanmaktadır. Ancak Empedokles'in Orpheusçu *katharsis*'i sahiden böyle bir şey olsa bile, yüzyıllar boyunca doğaya ilişkin bü-

tün bilimsel incelemelere temel oluşturmuş olan *Doğa Üzerine* şiirinin köklü fiziksel kavramlarının, bu kadar kısa bir süre içinde yaratıcısının gözünde önemini kaybettiğini ve Empedokles'in hiç düşünmeden bunları bir kenara atıp kendini bambaşka bir alanda yeni heyecanlara sürüklediğini ciddi ciddi ileri sürmek mümkün müdür? Sorunu gerçekten kavramak için atılacak ilk adım, tıpkı Ettore Bignone'nin Empedokles hakkındaki kitabında yapmaya çalıştığı gibi,[4] (ki gerek psikolojik bakış açısı gerekse düşünce tarihi açısından eşit derecede etkileyici bir çalışmadır), doğa araştırmacısı Empedokles ile mistik Empedokles'i hem yan yana koymak hem de zıtlaştırmakta yatan antinomiyi gidermek ve bu karşıtlığın ardındaki birliği açığa çıkarmak olmalıdır.

Eski çağlarda bile, filozofların öğretilerini anlamak için insani özelliklerinin önemli olduğu, hiç değilse dolaylı olarak, kabul ediliyordu. Sokrates öncesi filozoflar arasında, hakkında böylesine bol biyografik malzemeye sahip olduğumuz bir başka isim yoktur. Eski çağlarda Empedokles, kesinlikle, bugünkü felsefe tarihlerinde olduğundan daha ön plandaydı. Günümüzde onu iki arada bir derede kalan bir uzlaşmacı olarak değerlendirme eğilimindeyiz ve gerçekten de Empedokles'in düşüncesi tam bir bütünlüğe ve Parmenides ile Herakleitos'ta karşımıza çıkan katıksız entelektüel ivmeye sahip değilmiş gibi görünmektedir. Bütün bunlara karşın, sırf tarihsel konumuyla bile, Sokrates öncesi Olympos'un en dikkat çekici kişiliklerden biri olmayı sürdürmektedir. Çünkü Empedokles Yunan batısının entelektüel kültürü hakkında bize herkesten daha iyi fikir vermektedir. Bu kültürün son derece ayırt edici nitelikleri, onda kendine özgü zengin renklerle parıldamaktadır.[5] Empedokles'in iç dünyasındaki karmaşa, sadece şahsi bir meseleden ibaret değildir; hem Sicilya ve Magna Graecia kültürünün birçok iç katmanını etkileyici bir biçimde yansıtır, hem de Batı'daki Helen kolonizasyonunun bu iki komşu merkezindeki fikrî ve manevi beraberliğin kanıtıdır. Empedokles'te karşımıza çıkan iki farklı unsur, burada çoktan geleneksel hâle gelmişti. Ksenophanes'in öncüsü olduğu İonya kökenli natüralist aydınlanma, Sirakuzalı Epikharmos[6] üzerinde derin bir iz bırakmıştı. Nitekim onun komedyaları Empedokles'in gençliğinde zirveye ulaşmış durumdaydı. Öte yandan, Orpheusçuluğun en derin etkiye sahip olduğu yer Batı'ydı. Öyle ki, Onomakritos'un muhitinin, Peisistratidae'nin koruyucu kanatları altında bir süre için çok ciddi bir şekilde bu akımı benimsediği Atina bile Batı'yla boy ölçüşemezdi. Bu ve önceki dönemin Yunan edebiyatı ve kültüründe Orpheusçuluğun etkisinin izlerini aradığımızda, bunları sadece güney İtalya'daki Pythagorasçılar arasında değil, Pindaros'un Sicilya'daki Akragas şehrinin tiranı Theron'a hitaben yazdığı bir şiirde[7] ve The-

ron'un hemşerisi olan Empedokles'in eserinde de bulmaktayız. Bu önemlidir. Üstelik benzer dinî gelişmelerle ilgili en önemli kanıtlarımız da hep Magna Graecia'dan gelmektedir.[8] Dolayısıyla, Empedokles'te Orpheusçu düşüncelerle çağının daha kesin nitelikteki doğa felsefesi kavramlarının bir arada yer aldığını gördüğümüzde, o kadar da şaşırmamalıyız. Nitekim günümüzde de tam bir bilimsel rasyonalizmle Hıristiyanlığın dinsel ruhunu birleştiren kişilerle karşılaşıyoruz.

Böylesine çeşitli entelektüel unsurların gelenekte eskiden beri mevcut olup aynı kişide birbirleriyle kaynaşmaya hazır olmasının, yeni bir sentezci filozof tipini doğurması kaçınılmazdı. Bu yüzden, Empedokles'in alışılmadık ölçüde geniş görüşlü ve iç çatışmalar yaşayan bir kafa yapısına sahip olması şaşırtıcı değildir. Onun zihni, verdiği cevapların esnekliği bakımından, şairlerin hayalgücüne benzer. Aristoteles, Empedokles'in şiirinin vezin dışında Homeros'la hiçbir ortak noktaya sahip olmadığı yönünde belli şüpheler ifade etmiştir,[9] ama onun şiirlerini adil bir şekilde değerlendirmek istiyorsak böylesine katı bir ölçüte başvurmaya hakkımız yoktur.[10] Empedokles'in düşüncesinde karşımıza çıkan hayret verici karşıtlıkları ancak hakiki bir şiirsel deha kucaklayabilirdi. Keza, ancak doğuştan şair olan bir kimse, böylesine farklı yolların hakikatlerini aynı anda bünyesinde barındırabilecek ve temelde birbirleriyle çelişmelerine karşın her birini bütün mutlaklığıyla muhafaza edebilecek kadar coşkulu ve çok yönlü bir hayalgücüne sahip olabilirdi. *Doğa Üzerine* adlı şiirdeki her bir ayrıntı, gerçek bir filozofun mantıksal tutarlılığıyla, tek bir yapının çerçevesi içine sığdırılmış gibi görünür. Buna karşılık, *Katharmoi*'nin daha ilk dizelerini duyar duymaz, kendimizi tamamen farklı, mistik-teolojik bir üslubun ve düşünce biçiminin egemen olduğu bir alanda buluruz. Bu iki düşünce biçiminden hiçbiri herhangi bir şekilde diğerini zayıflatıyormuş veya onun alanına giriyormuş gibi görünmez ve bu iki alanın her biri kendi tarzı çerçevesinde gerçekliğin bütününü kucaklar. Ortak özellikleriyse, hem şiirsel bir gerçeklik olmaları hem de şiir biçimini almalarıdır ki, Yunanların gözünde bu bir mit şeklinde ortaya çıktıkları anlamına gelir.

En baştan itibaren, erken dönem Yunan şiiriyle rasyonel felsefe alanı arasında aşılmaz bir uçurum bulunmadığını vurguladık.[11] Gerçekliğin rasyonelleştirilmesi daha Homeros'un ve Hesiodos'un mitsel dünyalarında başlamıştır. Keza Miletosluların esasen rasyonel nitelikteki doğa açıklamalarında da, mit yaratıcı gücün tohumlarına hâlâ rastlanır. Empedokles'te bu güç, rasyonel düşüncesinin git gide karmaşıklaşan sistemi sebebiyle hiçbir şekilde azalmamış, aksine, sanki rasyonalizmin gücünü dengelemek istermiş gibi, bununla oran-

tılı olarak artmıştır. Empedokles'i düşüncelerini şiir aracılığıyla ifade etmeye ve kendisine model olarak Hesiodos ve Parmenides'i almaya götüren dürtünün kaynağı da budur. Empedokles'in doğa felsefesi tam bir teogoni şeklinde sunulmaktadır. Bu filozof-şairin mitsel hayalgücü, kendi evrenini kurmakta kullandığı fiziksel güçlerin zengin, duyumsal içeriğinden yeni bir canlılık çıkartır. Yunan bilinci, Tanrısal Olan'ın bu dünyada her yerde canlı ve faal olduğunu gösteren rasyonel bir kanıt istemez. Tıpkı *Katharmoi*'deki kefaret şarkısı gibi, *Doğa Üzerine* şiiri de bu tanrısal etkinliğin gerçekte nasıl işlediğini bize gösterecek ve onu ilk kez şimdi keşfedilmiş olan bir form içinde kabul etmeyi öğretecektir. Bizim soyut bakış açımıza göre böylesine uzlaşmaz görünen iki tutumun, tanrısal figürlerle dolu bir dünyanın mitsel mekânında, tanrısal güçler arasındaki etkileşimin yaşandığı, birbirinden ayrı, ama son tahlilde esasen homojen alanlar olarak iç içe geçmiş oldukları görülecektir.

Doğa Üzerine'den günümüze kalan fragmanları enine boyuna ele alıp içerdikleri bütün meseleleri çözmeye çalışmak niyetinde değiliz. Yine de bir karşılaştırma yapmak ve tartışmamızı ilerletmek için, Empedokles'in doğa felsefesi hakkında biraz fikir sahibi olmamız gerekiyor, dolayısıyla şimdi bunu incelemek durumundayız. Empedokles'in kendisine bilgi versin diye Müz'e seslenmesi bize Parmenides'i hatırlatır,[12] nitekim tıpkı Parmenides'in tanrıçası gibi, o da bilgeliğin kişileşmiş halidir. Buna karşın, Empedokles'in şiirinde, herhangi bir şekilde, hakikate giden tek yolu takip ettiğine dair bir ima söz konusu değildir. Parmenides'in aksine, kutsal ışık ülkesinin kapısını kendisi çalmaz, aksine, yanına gelip kendisine bir şiir, bir ilahi bahşetmesi için tanrıçaya yalvarır. Bu huşu hali bizzat şairin duygularında mevcuttur[13] ve "fanilerin duymasında bir mahzur olmayan her şeyi"[14] kendisine anlatması için Müz'e yalvarırken, Parmenides'in insanların gözlerinden gizlenmiş ülkeye cüretkâr bir şekilde girişi ile kendi durumu arasındaki zıtlığı bilinçli olarak vurguladığı bellidir. Parmenides, Hakikat'in bizzat kendisi olan Tanrıça tarafından nasıl karşılandığını, kendisinden önce ve sonra hiçbir ölümlüye nasip olmamış ve olmayacak şekilde, Varlık hakkındaki vahyi nasıl aldığını anlatmıştı.[15] Sonra, bu tip bir Varlık anlayışı üzerinde derinleşerek onun özünü ve karakteristik özelliklerini bulmayı ummuş[16] ve dünyadaki hiçbir şeye benzemeyen ve duyularla algılanması mümkün olmayan şeklini ifşa etmeye cüret etmişti. Gözlerin ve kulakların tanıklığını küçümseyen Parmenides, tamamen rasyonel düşünceye güvenmiş[17] ve bu da ona "insanların aşındırdığı yolların uzağında" bir yolu göstermişti.[18] Daha sonra, gözükaralığa varan bir cüretkârlıkla, bu dünyanın gerçekliğine meydan okumuş ve bu da günümüze varana kadar

φύσις ('physis', doğa) ve ὄντα ('onta', mevcudat, şeyler) kavramlarının bütün içeriğini belirlemişti.[19] Empedokles gibi hürmetkar bir kişi için, bunun hakiki bir sırla hiçbir ilgisi yoktur, düpedüz *hybris*'tir bu.[20] Bu yüzden Müz'e şöyle seslenir:[21]

Ölümlülerin verdikleri şan ve şeref çiçekleri
Bunları toplayıp, karşılığında
İzin verilenden fazlasını anlatmana
Ve bu cüretkârlıkla bilgelik tahtına kurulmana
Sebep olmasın.

Parmenides'in kendine aşırı güvenen yolunu takip etmekten onu alıkoyan dindarlara özgü derin saygıyı sadece şiirsel bir metafor olarak yorumlamamaya özen göstermeliyiz. Bu daha ziyade insanın en derinlerinden gelen ve kendisini, anlayış ve saygıyla çevresindeki dünyaya ve bu dünyanın güçleri arasındaki etkileşime adamaya zorlayan bir şeydir. Her bir sözcük, ayaklarının altındaki bu zemini çeken o sarsılmaz mantıksal tutarlılığa karşı bir protestodur ve bu yüzden de şiirine bir uyarıyla başlar. Merkezin, insanın bizzat iç dünyasında bulunduğunu düşünen Goethe, bu idealist inancını dengelemek için benzer bir uyarıda bulunur[22]:

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
*Wenn dein Verstand dich wach erhält.**

Elbette ki, Empedokles'in *Doğa Üzerine* şiirinde, Goethe'nin ikazının çıkış noktasını oluşturan, duyularla elde edilen deneyim ile insanın ahlaki dünyasının manevi niteliği arasındaki karşıtlığa rastlamadığımız doğrudur. Empedokles bizi duyularımıza güvenmeye çağırdığında,[23] bunu yapmasının tek sebebi Parmenides'in onlara beslediği güvensizliği reddetmektir.[24] Buna rağmen, Goethe'nin hem içsel hem de dışsal olanla ilgilenerek dünya üzerine düşünürken beslediği karmaşık duygular, Empedokles'te zaten mevcuttur. *Katharmoi*'de açığa vurduğu gibi, insanın içindeki demon'un manevi gerçekliğinin gayet iyi farkındadır. Bu inancı, Elea okulunun duyum dünyasını reddiyle kolayca birleştirebilirdi. Ne var ki, ruhundaki bütün kargaşa ve ıstırapları başlıbaşına bir dünya olarak yaşayıp bu haliyle kabul etmesini mümkün kılan, içinden gelen o istek ve duyarlılık, Empedokles'i, duyularına ve bunlardan

* Öyleyse duyulara güvenmelisin / Onlar seni yanlışa yöneltmez / Eğer aklın seni uyanık tutarsa.

kaynaklanan kaynaklanan izlenimlere isteyerek teslim olmaya ve haklarını vermeye zorlamaktadır. Ancak duyuların her biri yalnızca kendi spesifik alanıyla ilgili açık ve net kanıtlar ortaya koyduğu sürece güvenilirdir,[25] dolayısıyla tıpkı Goethe'de olduğu gibi, Empedokles'te de duyular aklın denetimine tâbidir. Öte yandan, bu şekilde "akılla uyanık tutulmak", Parmenides'in *elenkhos*'undan (sınama) tamamen farklı bir şeydir, çünkü *elenkhos* sadece *logos*'un karar verebileceği bir şeydir.[26]

Peki Empedokles duyulardan edindiğimiz izlenimlerin hayret verici çokluğundan kaçıp, dünyaya dair bütünleştirici bir açıklamaya giden yolu nasıl bulur? Var Olan var olduğu için, oluş veya yok oluşun mümkün olmadığını dile getiren Parmenides'in argümanını nasıl ele alır?[27] Varlık ve oluşun mantıksal olarak ne kadar bağdaşmaz oldukları gösterilmiş olduğuna göre, Empedokles'in duyulara beslediği içgüdüsel güven hiçbir zaman onu Miletosluların naif varsayımına geri döndürecek kadar sağlam olamaz. Buna göre, oluş ve yok oluş fenomenini algılarken tam da gerçekten "var olan" bir şeyi algılamakta olduğumuz varsayılıyordu. Öte yandan, Empedokles bizi duyularımıza güvenmemiz için cesaretlendirirken ampirik gerçeklik karşısında olumlu bir tutum almaktadır ki, bu açıdan Parmenides'ten tamamen farklıdır. Dolayısıyla, Parmenides'in Varlık kavramından çıkardığı sonuçları kabul etmek zorunda olduğunu hissetse bile, bu durum, bütün Oluş dünyasını bir yanılgıdan ibaret sayıp feda etmesi için yeterli değildir. Bu ikilemden dâhiyane bir çıkış yolu bulur. Parmenides haklıdır: Gerçek Varlık değişmeden kalmak zorundadır; dolayısıyla algıladığımız dünyanın tam anlamıyla "var olduğunu" söyleyemeyiz. Aksine, "var olan", oluş ve yok oluşun ardında bir yerde gizli olmak durumundadır. Dünyamızda mutlak bir oluş ve yok oluş söz konusu değildir, sadece temel nitelikte ve değişmeyen şeylerin birbirine karışmasından ve ayrılmasından söz edebiliriz.[28] Kuşkusuz, bu öğreti, eski fiziğin ileri sürdüğü gibi tek bir temel ilkeden ziyade, birden fazla temel ilke gerektirmektedir. Peki Miletos fiziğinin şeylerin çokluğunu tek bir temel ilkeyle açıklamış olması gerçekten de mümkün müydü? Anaksimandros'un sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi doğadaki bazı temel karşıtlıkların tek bir ilkeden "ayrıldıkları" hipotezi,[29] söz konusu ayrılma fikrinin, temel ilkenin içinde bu karşıtlıkların önceden bulunmasını gerektirmesi açısından, tam bir totoloji değil miydi? Keza Anaksimenes bu temel karşıtlıkların kökenini temel ilkenin yoğunlaşması ve seyrelmesiyle açıklarken, daha iyi bir çözüm mü önermişti?[30] Empedokles'in bu noktada bir düzeltme yapma gereği duyması, gerçek zorluğun burada yattığını ve bu meseleyle hesaplaşmaktan kaçmamak gerektiğini göstermektedir. Bu

doğrultuda, karşıtlıklar en başından beri mevcut olmak durumunda olduğu için, doğanın işleyişindeki tek gerçek Var Olanlar sıfatıyla, bunları bütün oluş ve yok oluşun değişmez özü haline getirir. Bundan sonra, ilk olarak, Miletosluların aksine bir değil birden fazla temel unsur olduğu sonucuna varır; ikinci olarak da, Parmenides'in aksine Varlık'ın teklik değil çokluk olduğunu ileri sürer. Böylelikle, Elea okulu tarafından gerçek olmadığı ilan edilen çokluk ve hareket kurtarılmış olur. Bir bütün olarak dünya, belli sayıda temel unsurun birbiriyle karışması ve bu şekilde oluşmuş karışımların da daha sonra ayrışması temelinde işleyen muazzam bir süreç haline gelir. Empedokles bu temel unsurların sayısını, temel karşıtlıklara - nemli, kuru, soğuk ve sıcak - tekabül edecek şekilde dörtle sınırlar. Hiç şüphe yok ki bunlara, kendinden öncekilerin fizik konusundaki görüşlerinde temel kategoriler olarak rastlamıştır. Ona göre bu kişilerin temel ilke olarak ileri sürmüş oldukları unsurların her biri (su, ateş, hava ve toprak) aslında dört temel karşıt nitelikten birini temsil etmektedir. Empedokles buradan yola çıkarak dört temel niteliği sırasıyla dört unsurla özdeşleştirir.[31] Bu özel unsurlar teorisinde, eski doğa felsefesinin ebedi hakikatinin, Parmenides'in mantıksal Varlık anlayışıyla dâhiyane bir şekilde kesiştirildiğini görüyoruz. Eski fiziğin "var olan bir şey, var olmayan bir şeyden doğabilir" anlayışına karşı yöneltilmiş bazı dizeleri,[32] diyalektik keskinlikleriyle Parmenides'in etkisini ele vermektedir. Hatta doğrudan onun sözleri tekrarlanmaktadır:[33]

Hiçbir şey yoktur ki var olmayan bir şeyden gelsin dünyaya,
Keza gerçekleşmemiş, duyulmamıştır var olan bir şeyin yok olması da...

Empedokles bütün şeylerin dört temel ilkesi veya kökünün her birini tanrı olarak görür ve Zeus, Hera, Aidoneus ve Nestis diye adlandırır.[34] Bu alegorik kişileştirme, onun çoğulculuğunun, Demokritos'un tamamen niceliksel olan atomlar teorisinin aksine niteliksel bir karaktere sahip olduğunu çok açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Empedokles'in temel ilkeleri, ilahi güçlerin hayat veren soluğu ve özüyle doludur. Teogonik yaklaşım burada rasyonel yaklaşımın alanını istila etmiştir; buna karşılık bu süreçte, Hesiodos'un oluşturduğu tanrılar şeceresi, fiziksel ilkelerin oluşturulmasına indirgenmiştir.[35] Sadece dört temel unsurun Zeus ve Hera ile Aidoneus ve Nestis diye eşleştirilmesi açısından, eskiye uyulmaktadır.

Ne var ki, Empedokles'in ezelden beri var olan ve hareket etmeyen diye adlandırdığı şeylerde,[36] yani şeylerin dört ezeli ve ebedi kökünde, Parmenides'teki ὄν'un temel metafizik özelliklerinden biri olan tamlık, birlik, bütün-

lük özelliği terk edilmiştir.[37] Empedokles'te Tanrısal Olan'ın bu temel özelliklerinin, dört temel unsur şeklinde karşımıza çıkan tanrıların vasıfları olarak kabul edilmeyip, sadece dünyanın zaman zaman kendini içinde bulduğu belli bir durumla ilişkilendirildiği görülecektir. Dört maddi unsur, bu durumun meydana gelmesi için tek başlarına yeterli değildirler: Temel maddelerin karışması ve ayrışmasını gerçekleştiren iki oluşturucu güçle tamamlanmaları gerekmektedir. Empedokles bu iki güce de mitsel isimler verir ve dört maddi unsurla eşit düzeyde tanrılar olduğunu bildirerek, *Philia* ve *Neikos*, yani Sevgi ve Nefret adlarıyla anar.[38] Yunan felsefesini modern mekanik fiziğin kategorilerine tercüme etmek şeklindeki genel eğilime uygun olarak, bu kavramlar yerine "Çekme" ve "İtme"den söz etmek daha cazip hale gelmiştir. Ne var ki, Empedokles'in kullandığı isimler tamamen farklı bir şeye tekabül eder. O, organik dünyaya olduğu kadar inorganik dünyaya da hâkim olan iki güçten bahsetmektedir. Empedokles inorganik dünyayı, organik yaşam açısından anlamaya çalışır, organik yaşamı inorganik dünya açısından değil. Ayrıca Sevgi'den Aphrodite olarak bahseder[39] ve böylelikle Aphrodite'nin anlamını genişleterek, bütün varlıkları bir bütün haline getirip her birine hayat veren tanrısal bir güç konumuna yükseltir. Empedokles, Aphrodite'yi Hesiodos'un kozmogonik Eros'unun birçok özelliğiyle donatmakla kalmaz,[40] hem erkek ve kadın arasında ayrım yapmaya alışık olduğumuz alanda, hem de bu alanın çok daha ötesine geçerek, bütün doğada, her tür çiftleşmenin sebebi haline getirir.[41] Birbirinden ayrı düşmüş şeyler onun etkisiyle birleşir ve böylelikle tamamen Sevgi'ye dayanan bir düzen meydana çıkar. Ancak bu birliğe ulaşılır ulaşılmaz, Nefret'in yıkıcı etkisiyle birlik her seferinde dağılarak çokluğa dönüşür.[42] Bu süreç duyularla değil ancak akılla kavranabilir.[43] Bu tanrıların hiçbiri diğerinden daha kadim veya daha saygın değildir: Hepsi eşittir, yalnız her biri kendine özgü bir ethosa sahiptir ve zamanın döngüsü içinde sırasıyla diğerlerine galebe çalar.[44] Bizzat evrenin yaşamında olduğu kadar bitkilerin, hayvanların ve insanların bedenlerinde ve yaşamlarında da bu böyledir.[45] Keza evrenin parçaları olan Güneş ve Toprak, Gökyüzü ve Deniz bile, Sevgi sayesinde bir arada durur.[46] Doğa, renkleri birbirine karıştırarak çeşitli formlar - ağaçlar, erkekler ve kadınlar, vahşi hayvanlar, kuşlar ve balıklar, uzun ömürlü tanrılar[47] - yaratan bir ressam gibidir.

Empedokles'in kozmolojisi, Anaksimandros veya Herakleitos'un kozmolojileriyle, bütün Yunan kozmolojik düşüncesinin temel özelliklerinden birini paylaşır: Doğal süreçlerin, insanın siyasal ve sosyal yaşamından alınmış benzetmelere başvurularak yorumlanması. Anaksimandros'ta, *physis*'i gerçek bir

kozmos (yani yasaya dayalı düzen) haline getiren oluş ve yok oluş sürecinin arkasındaki kavram *diké* veya *tisis* (ceza) idi. Herakleitos bu kavramı alırken belli değişiklikler yaptı ve uygulama alanını doğayı da içine alacak şekilde genişleterek, bütün insan yasalarına benzeyen ama aynı zamanda bunların hepsinin üzerinde yer alan bir evren yasasından (*nomos*) bahsetti. Empedokles'te fiziksel olguların benzer şekillerde yorumlandığını görüyoruz. Empedokles, kozmogonisindeki kadim tanrıların, onur (τιὰή = γέρας, 'işlev') ve karakter (ἦθος) bakımından farklılaşmakla birlikte, hepsinin eşit (ἴσα) ve aynı yaşta (ἥλικα γένναν) olduğunu vurgularken, besbelli ki kendinden önceki Yunan teogonilerine, en çok da Hesiodos'a saldırmaktadır. Hesiodos, derin ve geniş Kaos içinden en eski tanrılar doğmaya başladığında, ilk olarak Toprak ve Eros'un ortaya çıktığını düşünmüştü. Platon *Symposion*'da, Phaidros'un yaptığı konuşmada, Eros'un bütün tanrılar arasında en eskisi (πρεσβύτατος) olduğunu kanıtlamak için bu pasajdan alıntı yapar. Yunanların dinî ve siyasi dilinde bu aynı zamanda onun en itibarlı (τιμιώτατος) olduğu anlamına geliyordu. Yunan düşüncesinde "eski" ve "itibarlı" sözcükleri birbirlerinin eş anlamlısı olarak kullanılmaktaydı. Bu yaş ve itibar hiyerarşisini bozma girişimi, Aiskhylos'un *Eumenides*'inde - Erinyes'in, eski kuşağa mensup tanrıların genç tanrılardan hak ettikleri itibarı görmemesinden şikâyet etmesi bağlamında - yıkıcı bir tutum olarak suçlanmaktadır.

Dolayısıyla, Empedokles bütün tanrılarının "eşit ve aynı yaşta" olduğunu söylerken, Yunan doğa felsefesini modern fizik ve kimyanın gözlüğüyle anlamaya çalışanların sandığı gibi, evrende mevcut olan dört unsurun eşit miktarda olduklarını kastetmez. Bu sözleri, Diels'in tercümesinde olduğu şekilde sadece dört unsura işaret etmeyip, aynı zamanda Sevgi ve Nefret'i de kapsıyor gibidir.[48] Tanrıların eşitliği iddiası sadece Thales, Anaksimenes veya Herakleitos'un tekçi kozmogonilerine değil, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Toprak ve Sevgi'nin kozmogonik sürecin ilk aşamasını temsil ettiğini söyleyen Hesiodos'un *Teogoni*'sine de gönderme yapar. Bu en eski tanrılar artık ayrıcalıklarından ve mutlak iktidarlarından mahrum bırakılmış ve hepsi (ταῦτα πάντα) eşit ilan edilmiştir. Hepsi aynı yaştadır, yani hepsi en başından itibaren mevcuttur. Toprak dünya için ne kadar önemliyse Ateş, Su ve Hava da o kadar önemlidir. Empedokles her ne kadar Sevgi'yi sevip Nefret'ten nefret etse de, Nefret de dünyanın dinamik yapısını sürdürmek için Sevgi kadar gereklidir. Sevgi ve Nefret, Aristoteles'in *causa movens* (fail neden) ve *causa materialis* (maddi neden) şeklinde diğerlerinden ayırarak bizi inandırmaya çalıştığı gibi, dört unsura tekabül eden tanrıların üzerinde değildir. Başka bir deyişle,

mevki, yaş ve soy farklarına dayanan eski teogonik düşüncenin aristokratik yapısının yerini, artık, Empedokles'in evrenini meydana getiren bütün temel ve hareketli güçlerin demokratik eşitliği almıştır. Bununla birlikte, bu güçler, tekil işlev ve karakterlerinin tâbi olduğu daha yüksek bir birlik yasasıyla birbirine bağlanmaktadır. Bu görüş, Empedokles'in sosyal idealine tam anlamıyla uygundur; nitekim gelenek onu memleketi Akragas'ın siyasal mücadelesinde tutkulu bir demokrasi taraftarı olarak sunmaktadır. Yalnız, Yunan düşüncesinde sosyal unsurla kozmolojinin ilişkisi her zaman karşılıklıdır: Evren *diké (adalet), nomos (yasa), moira (kader), kozmos (düzen)*, eşitlik gibi siyasi fikirler temelinde anlaşıldığı gibi, siyasal yapı da evrenin ezeli ve ebedi düzeninden türetilir. Yunan zihniyeti tarihini araştıran biri için, bu karşılıklı ilişkinin gelişimi içinde sosyal ideallerin değişiminin izini sürmek ve beşinci yüzyılın ikinci yarısında, yeni bir kozmo-teogoninin demokratik çağ açısından önemini değerlendirmek son derece ilginç olacaktır. Bu yeni kozmo-teogoni, en gözde fikirlerin kökenini dünyanın ilahi doğasında bulma eğiliminin bir ifadesidir.

Empedokles'in sisteminde dünyanın kısımları ve unsurları, *Sphairos* olarak adlandırdığı en mükemmel durumda eksiksiz bir uyum içinde birleşene dek, uzun dönemler boyunca birlikte sevgiyle olgunlaşırlar. Diels'in yorumuna dayanarak bununla ilgili dizeleri şöyle çevirebiliriz:[49]

Ve artık fark edilmez çevik organları
Ne Deniz, hatta ne de Toprak'ın kaba kuvveti,
Sapasağlam durur küre şeklindeki Sphairos,
Orada tek başına ve yuvarlak...

Sphairos, ismini yuvarlaklığından alır.[50] Bu kavram, "yusyuvarlak bir küreye benzer" diye tarif edilen Parmenides'in Varlık'ını hatırlatmak üzere bilinçli olarak tercih edilmiştir.[51] Tıpkı Parmenides'te Diké'nin Varlık'ı sıkıca kendisine zincirleyip oluş ve yok oluştan uzak tutması gibi, bu form içinde de dört unsur, ayırt edici özelliklerinin ortaya çıkmasını engelleyen "Uyum" tarafından sıkıca bir arada tutulur.[52] Empedokles ayrıca *Sphairos*'un "her taraftan eşit" şeklinde bir tarifini de verir ki, bu da Parmenides'in Varlık'ına uygundur.[53] Öte yandan *Sphairos*'un sonsuzluğuyla ilgili vurgusu, açık bir şekilde, Parmenides'in sonlu Varlık'ına karşı bir polemiktir.[54] Sadece *Sphairos*'un tek başına olması, bu tanrı anlayışıyla uyumsuzdur; nitekim Empedokles'in gözünde bu tam da böyledir.[55] Diels'in "yalnızlık" olarak tercüme edeceği ἀοvίη sözcüğü,[56] daha ziyade "dinlenme" veya "sükunet, bir yerde durma" anlamına geliyor olmalıdır. Bu dizeyi hareketsizlik belirten bir ifade şeklinde algılayan

Eudemos'un[57] zamanında bile böyle bir yoruma rastlamaktayız. Böyle bir fikrin doğmasına sebep olabilecek şey, ἀονίη sözcüğünden başka bir şey değildir. Bu sözcüğün "yalnız" anlamına gelen ἀόνος'tan ziyade, "kalmak" anlamına gelmek ἀένω kökünden türetilmesi, sözcüğün askerlikte nöbet yerini terk etmeme anlamında kullanıldığı Tyrtaeus'a ait yeni bir şiir içeren bir papirüs tarafından da doğrulanıyor gibi görünmektedir.[58] Dolayısıyla Empedokles'in evren döngüsünde *Sphairos*, hem Ksenophanes'in "aynı yerde hareketsiz duran" Tanrısının, hem de Parmenides'in ὄν'unun işlevini üstlenmektedir.[59] Ancak dört temel unsur veya "kökler", karışma ve ayrılmalarına karşın, aslında kendilerini sonsuza dek aynı şekilde sürdürmeleri anlamında hareketsiz kalırlarken,[60] *Sphairos*'un hareketsiz bir şekilde durması sadece kozmik sürecin belli bir safhasıyla sınırlıdır. Böylelikle Empedokles, Elea okulunun Varlık kavramını kozmik döngü içindeki safhalardan yalnızca biri olarak korur. Bu safha, dünyayı hareket halinde tutan tanrısal Sevgi'nin kendi egemenliğini fark edip kendini tamamen gerçekleştirdiği safhadır.[61] Filozof, kutsal tanrı *Sphairos*'u tarif ederken, yine Ksenophanes'in izinden giderek tanrıların insan biçiminde resmedilmelerine karşı çıkar:[62]

... İki kol fırlamaz arkasından,
Ayakları, çevik dizleri ve tenasül uzuvları da yoktur onun.
O bir küredir ancak ve her taraftan eşittir kendine.
.....
... Ancak o muazzam Nefret iyiden iyiye büyüyünce organlarında ve saygınlık kazanınca,
sağlam bir yeminle onlar [Sevgi ve Nefret] için sırasıyla belirlenmiş olan o zaman gelince...

dünya döngüsünün yeni bir safhası başlayacaktır.[63] Değişim ani değil, kademelidir. Sevgi, ancak döngünün ortasında kalıp kontrolü elinde tuttuğu ve Nefret de en aşağılarda kalıp gücünü geliştirmeyi başaramadığı sürece hakimiyetini sürdürebilir.[64]

Dolayısıyla, dört unsur öğretisinde, Empedokles'in evreni hem (bütün oluşun temel kaynağı teorisi bağlamında) Miletoslu doğa filozoflarını hem de Parmenides'in Varlık düşüncesini çatışmalı bir gerilimle kucaklar. Ayrıca *Sphairos* öğretisinde, Herakleitos'ta karşılaştığımız, Çatışma ve Savaş'tan doğan sürekli oluş halindeki Uyum metafiziğini benimser, ancak bunu Parmenides'in sakin, eksiksiz, küre şeklinde, tek bir Varlık görüşüyle birleştirir. Karışma ve ayrılma iki ayrı gücün işidir; Empedokles, Uyum'u bizzat Nefret tarafından değil,

rakip bir tanrısal güç tarafından oluşturulan bir şey olarak düşünür. Dünya, her zaman içinde etkin olan ve Sevgi'nin kurtarıcı faaliyetinin sürmesine izin vermeyip sürekli olarak onun ortadan kaldırılmasına yol açan bir temel ikilik çerçevesinde anlaşılabilir. Buna rağmen aynı dünya, gerçekliğin bütün yapıcı güçlerinin kendisinden doğduğu Sevgi figüründe, birleştirici ve tekçi bir eğilime sahiptir. Herakleitos'un aksine Empedokles Nefreti "bütün şeylerin babası ve kralı"[65] olarak değil, dünyadaki kötü unsur olarak nitelendirir. [66] Ayrıca Empedokles'in coşkulu Sevgi kavramı, onun sisteminde gerçekliğin değerlendirilmesini belirleyen duygusal temelin tamamen farklı olduğunu göstermektedir. Bu farkı hissetmek için, bazı dizelerini Herakleitos'un haşin ve buyurgan diliyle karşılaştırmak yeterlidir: Birinde sertlik ve inatçılık, diğerinde yumuşaklık ve esneklik; birinde önemsizmiş gibi görünen bir şeyin öneminin, övünerek bildirilmesi, diğerinde Sevgi ile Nefret, yapmak ile yıkmak arasında bir o yana bir yana şiddetle fırlatılma hissi; birinde varlığın bütün o korkutucu uyumsuzluğunun tam ortasında Uyum'un zaferinin kesin olmasının verdiği yüreklendirici bilinç, diğerinde Sevgi'nin egemenliğinin sona ermesiyle Kavga ve Nefret'in egemenliğinin başlaması birbirini sırayla takip ederken, bireysel yaşamın sadece kozmik süreç içindeki bir safhadan ibaret kalmasının yol açtığı can sıkıcı kesinlik vardır. Dünyanın içinden geçtiği çeşitli çağlara dair Hesiodos'ta bulduğumuz eski düşünceler, burada yeniden canlanmıştır: Heisodos, yozlaşmış Demir Çağı'nda yaşamakta olduğuna inanıyordu; Empedokles ise, sürekli oluş öğretisi ışığında, bir insan olarak varlığının, Sevgi'nin egemen olduğu geçmişteki bir Altın Çağ ile bu çağın yeniden geleceği parlak bir gelecek ve sonunda yine onu alt edecek bir Nefret egemenliği arasında sıkışıp kaldığına inanmaktadır.

Orpheusçu inançların Empedokles için neden önemli olduğunu anlamak istiyorsak, bunu aklımızda tutmalıyız. Empedokles'in doğa anlayışı hiçbir suretle tamamen fiziksel değildir. Yitirilmiş bir cennet veya tanrısal bir ilk durum fikrinin sürekli eşlik ettiği bir eskatolojik unsur içerir. Zaten, genellikle adlandırıldığı şekliyle dört unsur teorisinin, *Katharmoi*'de de öngörülmüş olduğu haklı olarak gözlemlenmiştir.[67] Bu, sırasıyla dünyayı idare eden iki güç olan Sevgi ve Nefret için de geçerlidir.[68] Bu dinî şiirdeki ateşli tebliğ havası, elbette ki, doğayla ilgili şiirde olduğu gibi bu tip güçlerin keşfedilmesinden kaynaklanmaz.[69] Ancak etkinlikleri, ruhun kaderiyle ilgili bu Orpheusçu dramda bile esastır.

Ey sarı Akragas kayalıklarından tepedeki kaleye doğru yükselen
Kudretli şehirde yaşayan dostlar,

Yabancılara sığınak olan bu yerde iyi işlerle uğraşanlar,
Bilincinde olanlar layıkıyla haklarının
Ve kötülükten habersiz insanlar, selam size!
Şimdi yürüyorum aranızda, ölümden muaf bir tanrı olarak
Bir ölümlü değilim artık ve işte gördüğünüz gibi
Onurlandırılıyorum herkes tarafından çelenkler, kurdelalar ve çiçekli taçlarla
Ayak basınca dört başı mamur şehirlere, yanımda kadınlı erkekli bu insanlarla
Bir tanrıya gösterilen saygıyla karşılıyorlar beni.
Peşimden geliyor muazzam bir kalabalık, öğrenmek için kendilerini kurtaracak yolu
Kimisi haberler soruyor gelecekten, kimi de bunca zamandır çektikleri sıkıntı ve hastalıklara
Deva olacak tek bir söz duymak için yalvarıyorlar bana...

Filozof, proemdeki bu sözlerle, kendisini,[70] yardımını isteyen ateşli bir taraftar kalabalığı tarafından etrafı sarılmış bir dinî öğretmen ve hekim olarak sunar. Hekim olarak gösterdiği başarılarla ilgili kesin anlatımlara sahibiz.[71] Keza sonraki Sicilya tarihleri onun halk üzerindeki etkisine tanıklık etmekte, halkın dostu olarak Akragas'ta tiranlığı nasıl yıktığını ve kendisine teklif edilen hükümdarlığı nasıl reddettiğini anlatmaktadır.[72] Besbelli ki, şöhret ve itibarının kaynağı sadece siyaset değildi. Bir tür kurtarıcı olarak görülüyordu ve Yunanların kendilerine özgü dinî duyarlılıkları açısından, ondan bir tanrı ya da hiç değilse kutsal biri olarak bahsetmek çok da zor değildi. Kendinden bu kadar emin olmasının sebebi, insanların ona inanmış olmasıydı. Yine de, kendini "ölümsüz bir tanrı" olarak tanıtması, eski Yunan dinine ilişkin tarihsel kayıtlarda benzerine rastlamadığımız bir şeydir.[73] Bu, modern eleştirmenlere çok rahatsız edici görünmüş ve Empedokles'in bir şarlatan veya büyücü hekim olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Empedokles'in Anaksogaras veya Demokritos türünden bir âlim olmadığı ortadadır. *Doğa Üzerine* şiirinin dilinde rastladığımız coşkulu hayal gücü ve kendine özgü, dinamik ve yaratıcı ifade tarzı, onu bu yazarların rasyonel ağırbaşlılığından kolaylıkla ayırmaktadır. Nitekim dudak uçuklatan başarılarıyla övündükten hemen sonra, birden kendi yüksek konumunu hatırlar ve ölmeye yazgılı o önemsiz insanlar arasında kendisinden daha üstün birinin olamayacağını iddia etmeyi vazife bilir.[74] Bu kadar abartılı bir özgüvenin dinî bir kaynağı olmalıdır. Bu, insanlara duyurduğu ve kendisi adına beklediği tanrısal kurtuluştan emin olmasından

ileri gelir. Kurtuluş, insanın ruhu, ilahi kaynağıyla yeniden birleştiğinde gerçekleşecektir. Empedokles insanların bu hakikate inanmalarını talep eder ve kendisine kulak verenlerin kalplerine çok zor girdiğini kabul etmekle birlikte, onu ilan etmekten geri durmaz.[75] Empedokles'in, bu πίστις (inanç) ile doğa teorilerinin kabul edilmesi yönünde talep ettiği inanç arasındaki fark konusunda tamamen açık ve net olduğunu zannetmemeliyiz. Nitekim her iki içsel kesinlik duygusu için aynı sözcüğü kullanması bunun tam tersini göstermektedir.[76] Empedokles *Katharmoi*'deki dinsel hakikatleri, tıpkı Sevgi ve Nefret'in güçleri gibi, tartışılmaz bir şekilde bizzat yaşadığı şeyler olarak görür.[77] Ne var ki bunlar, Orpheusçuluğun ruh teorisi olmasa bu kadar derinden nüfuz edemeyeceği bir manevi dünyanın deneyimleridir.

Empedokles'in kendi tanrısallığına olan inancı, *Katharmoi*'den günümüze kalan en uzun fragmanda karşımıza çıkan perişan haliyle sanki hiç de uyumlu değilmiş gibidir. Halbuki bu, daimon olarak adlandırdığı ruhun, ilahi yurdundan bu maddi ve yozlaşmaya açık dünyaya sürüldüğü zamanki halinin dramatik bir tasviridir:[78]

Kader'in bir hükmü vardır, tanrıların pek eski bir buyruğu,
Ebediyen geçerli; büyük yeminlerle mühürlenmiştir bu.
Ne zaman ki, kısmetine uzun bir hayat düşmüş olan bir daimon
Bularsa ellerini kana,
Veya [Nefret'in hizmetinde] kalkarsa yalan şahitlik yapmaya,
Üç kez yolunu şaşırıp ayrılacaktır kutsanmışlar ülkesinden
ve sayısız yıl dolaşacak bir başına,
Ölümlülerin kılığında doğar bir süre sonra
Ve değişerek ilerler hayatın meşakkatli yollarında.
Kudretiyle denize sürer onu Hava
Deniz ise püskürtür yerin dibine, Toprak'a,
Toprak fırlatır onu göz alıcı Güneş'in ışınlarına
Güneş yollar gerisin geriye Hava'nın girdaplarına
İşte böyle her biri teslim eder birbirine onu
Nefretle.
İşte ben de şimdi onlardan biriyim artık,
Tanrı'nın sürgün ettiği bir serseri
O azgın Nefret'e güvendiğimden beri

Katharmoi'de tasvir edilen mistik olayların hangi gerçeklik boyutunda meydana geldiğini bu kadar açık bir şekilde anlatan başka bir fragmana sahip

değiliz. Ruhun burada bir daimon olarak karşımıza çıkması şiirsel bir süslemeden ibaret değildir. Orpheusçu ruh anlayışı, ölülerin ruhlarının, kimseye görünmeden başıboş dolaşan daimonlar şeklinde varlıklarını sürdürdükleri inancıyla yakından ilişkilidir ki bunu Hesiodos'ta buluyoruz.[79] Orpheusçu ruh mitinde bu anlayış, ruhun bedenden önce var olması ve bedenden bedene geçmesi fikriyle alakalıdır. Daimon, doğa felsefesinde karşılaştığımız aynı evrensel döngüye dâhil olur. O da, unsurlarınkine benzer kozmik bir silsileye tâbi olur: İlahi bir kaynaktan yola çıkar, çeşitli formlar içinde gezinir ve yeniden o ilahi kaynağa geri döner. Bu teorinin iki ayağı vardır: Birincisi; ruhun Tanrısal Olan'la akrabalığına dair mistik bir kesinliğin söz konusu olduğu düşünülür. İkinci olarak da, ruhun bazı büyük günahları sebebiyle alçalıp ilahi kaynağından çok uzak düştüğü kabul edilir. Bütün diğer etkenler (döngü, arınma, dönüş), bu iki varsayımı takip eder. Empedokles'e göre cinayet işlenerek ellerin kana bulanması, daimonun ilahi yurdundan kovulmasına yol açan ilk günahtır. Hayvan eti yenmesine ve kan akıtılan kurbanlara karşı yaptığı ateşli uyarılar buradan kaynaklanır:[80]

... Bu acımasız cinayete artık son vermeyecek misiniz?
Bu düşüncesizlikle birbirinizi paramparça ettiğinizi görmüyor musunuz?

Katharmoi'den geldiği belli olan bu fragman, Sekstos Empeirikos tarafından Pythagorasçıların ve Empedokles'in çileciliğinin ve hayvan etinden uzak durduklarının kanıtı olarak gösterilmektedir.[81] Bedene bürünmüş ruhların hayvanlarda bile mevcut olması anlamında ruhgöçü teorisinden yola çıkarak, bu tutumun, herhangi bir şekilde insan kanı dökülmesinden duyulan evrensel korkunun bütün hayvanlar âlemini kapsayacak şekilde genelleştirilmesinin bir sonucu olduğunu söylemek o kadar da doğru olmaz. Burada, Ksenophanes'in İonya felsefesinden öğrendiği rasyonal doğa anlayışı adına bir zamanlar dalga geçtiği[82] teorinin aynısıyla karşı karşıyayız; Empedokles'te iki kavram yan yana durmaktadır. Empedokles, insanın bir hayvanı tanrılara kurban ederek istemeden işlediği günahın dehşetini göstermek için ne yapsa azdır:[83]

...Ve kılık değiştirmiş biricik oğlunu kaldırmış kesiyor babası,
Hem de dualar okuyarak,
İğrenç budala!
Aklı başından gidiyor yardım edenlerin ona, kurban yalvarıp durdukça,
Ama babanın kulakları sağır oğlunun feryadına
Kesiyor onu ve girişiyor iğrenç bir ziyafet hazırlamaya
Ve aynı şekilde oğul babasını yakalıyor, çocuklar da annelerini,

Canlarını ayırıp bedenlerinden, yutuyorlar sevdiklerinin etlerini.

Yunan mitolojisinin bilinen en dehşet verici sahnelerini oluşturan bu iğrenç uygulamalar, ister babanın kendi evladının etini yiyip bitirdiği Atreus'un şöleninde olduğu gibi farkında olunmaksızın, ister Orestes'in annesini öldürdüğü olaydaki gibi tehditkâr bir tanrısal buyruğun korkusuyla titreyerek icra edilsin, insanların Tanrı'yı memnun edeceği ümidiyle kutsal sunaklarda kan dökerek kurban kestikleri her gün yaşanmaktadır. Eski Helenik kurban kültüyle böylesine uyumsuz görünebilmek için tanrısal doğa kimbilir ne büyük bir dönüşüm geçirmiş olmalıdır! Orpheusçuluktaki çilecilikte karşımıza çıkan arınma arzusu, bedenle ruh arasındaki ilişkide çok derin bir değişime yol açmış olmalıdır. *Katharmoi*'nin başka bir yerinde okuduğumuza göre, dünyayı meydana getiren güç, ruhu "yabancı bir etten yapılma garip bir giysiyle"[84] sarmaktadır. Bu imgede, bedenin sadece geçici nitelikte, ikinci derecede bir giysi olarak kabul edildiğini görmekteyiz ki, bu anlayış Homeros devrindeki Yunanlara olduğu kadar onun entelektüel akrabası sayılabilecek olan İonyalı filozoflara da yabancıdır. Tıpkı bir insanın gömleğini değiştirmesi gibi ruh da üzerine bir beden kuşanır ve sonra onu çıkarır. Empedokles, değişik bedenler arasında bir tercihte bulunmak durumunda olan bir ruh canlandırır zihninde ve çeşitli barınakların avantajlarına kafa yorar:[85]

... [ruhların bedenine bürünebileceği] Bütün hayvanlar arasında en iyisi
Barınağını tepelere yatağını yere yapan aslanlardır,
Saçları gür ağaçlar arasında ise en iyisi defnelerdir...

Bütün bunlar, hiçbir suretle, uygun bir tarafsızlıkla benimsenmiş soğuk bir dogmatik teori değildir, aksine, Empedokles tarafından kendi kişisel kaderi olarak tarif edilmektedirler. Birinci tekil ve birinci çoğul şahısla yazılmış ifadelere *Katharmoi*'deki fragmanlarda yaygın olarak rastlanmaktadır. Unsurlar tarafından oradan oraya fırlatılan ve sonra yeniden sürgün edilen günahkâr ruhlar arasına kendisini de katar:[86]

...İşte ben de şimdi onlardan biriyim artık,
Tanrı'nın sürgün ettiği bir serseriyim...

Yeryüzünde geçirdiği yılları, yurdundan sürülmüş bir mültecinin köksüz ve güvenilmez gurbet hayatından ibaret görenler için, dünya hayatı bütün değerini kaybeder. Oradan oraya fırlatılan ruhun başına gelenleri, "hayatın meşakkatli yolları"nı ve ruhun "kutsanmışların yurdundan uzakta dolaşmak zorunda kaldığı"[87] uzun yılları anlatırken Empedokles'in sergilediği tutkulu

üslupta, kimi zaman tuhaf görünse de, bu kavramlarla ifade edilen dünyanın kaynağının, en derinlerdeki insani acılar olduğunu görürüz. Anaksimandros gibi bir doğa filozofunun, canlı varlıkların temel bir ilkeden nasıl doğduğunu resmederken benimsediği yaklaşımla, bize kendi serüvenini anlatırken tüyleri ürperen adamın tutumu arasında ne kadar büyük bir fark vardır:[88]

Vaktiyle ben bir oğlan oldum, kız oldum, çalı oldum,
Bir kuş ve denizden çıkmış dilsiz bir balık oldum ben...

Empedokles bütün bu değişik yaşam formlarının her birinden, onların varlığını içeriden hisseden ve her birine en az kendisi kadar yakın olan birinin sevecen ses tonuyla bahseder. Orpheusçuların öğrettiği evrensel animizm[89] burada her şeyi kucaklayan, herşeyi anlayan ve her şeye akraba olan bir şey içerir. Bunu, Empedokles'in şeyleri tarif etme biçimiyle, her yerde ayırt ederiz. Onun dizelerine o kendine özgü sıcaklığı kazandıran da budur. Empedokles, diğer varlıklardan, oldukları halleriyle, önemsizlermiş gibi bahsetmez, her birini kendisi gibi kabul eder ve onları vakur bir şefkatle, hattâ bir nebze kederle bağrına basar. Onun beslediği şefkat, binicinin atıyla veya avcının köpeğiyle arasındaki ilişkiye benzer, farklı türden bir yoldaşla kurulan tuhaf ilişkiye benzemez, metafizik bir şefkattir bu. Her varlığa sahici bir merhamet nazarıyla bakar ve her birinde kendi çektiği acıları hisseder.

Ruhun daimonunun hayvan ve bitki olarak mümkün bütün varlık formlarından geçtiği uzun bir süreç fikrinden, tamamen yeni bir mit doğar. Kısa ömürlü insanın ruhu böylelikle bir tarihe sahip olur. Geçmişte çok uzun süre devam etmiş bir ömrü hatırlar. Dindar şairin hayal gücü, ilahi bir kökene sahip yabancının, gökyüzündeki aydınlık yurdundan dünyanın karanlığına düşüşünü, kontrast teşkil eden renklerle resmetmektedir. Ruhun, çok uzun bir zaman önce, çok yüksek bir mertebeden ve tarifi imkânsız bir mutluluktan ayrı düşerek, ölümlülerle konuştuğu bu dünyaya vardığını öğrenmekteyiz.[90] Yukarıdan gelip, burada, aşağıda olma anlayışı, bu inancın esas çıkış noktası olarak insan yaşamında tespit ettiği temel manevi çelişkinin bir mekân tasavvuru eşliğinde ifadesidir: Bir yanda ümit kırıcı zorluklarla dolu insan hayatı vardır. Diğer yanda ise, sahiden gayret eden herkesin, tıpkı daha yüce bir dünyadan geldiğini hatırlayıp o günleri sevgiyle anması gibi, özlemini duyup ümit beslemeye kendinde hak bulabildiği yüksek bir uyum. Bu bağlamda, insanın bu dünyaya ilk adımını attığı âna bilhassa dikkat etmek gerekir. Çünkü ruhun, sürgün edilmiş olduğu kötü dünyanın eşiğinden ilk kez geçtiği andır bu. Bu an hakkında bilince çıkmış bir anıya sahip olmasak da, ruh daha üs-

tün olan önceki varlığıyla bağlantısını fark eder etmez, bireysel bilincin kısa menzilinin çok daha ötesindeki şeyleri görmeye başlar. Yeni doğan çocuğun hazin ağlayışı, Empedokles'in hafızasında capcanlı anılar uyandırır: "Ağladım, inledim acı acı, görünce bu alışmadığım yeri."[91] İnsanın bu dünyayla temasının ilk meyvesi acıdır. Filozofun sembolizmi, bu alışılmadık, rahatsız mekânı (ἀσυνήθεα χῶρον) karanlık bir mağaraya benzeterek bir iki sözcükle anlatıverir. Nitekim bağlamından kopuk bir fragman olarak günümüze ulaşmış olan, "Vardık işte, bu üstü örtülü mağaraya..."[92] ifadesinde, Empedokles'in bu dünyayı kastettiğine şüphe yoktur. Dünyanın bir mağara olarak düşünülmesinin Orpheusçu bir kökene sahip olduğu konusunda başka bir yerde güçlü kanıtlarla karşılaşmaktayız. Burada da, tıpkı ruh-daimonun unsurlar tarafından oradan oraya fırlatıldığı büyük fragmanda[93] olduğu gibi, şairin kendisini bu deneyimi yaşayan birçok ruh arasında görmesi ve kendi düşüş yolculuğunun da diğer herkesin yapmış olduğu yolculukla aynı şekilde gerçekleştiğine işaret etmesi ilginçtir. Empedokles, bu ortak kaderi paylaşanlarla arasındaki beraberlik duygusunu, birinci çoğul şahıs kullanarak açıkça ifade etmektedir.

"Neşesiz yer" imgesi bir başka fragmanda yeniden karşımıza çıkmakta[94] ve oldukça ayrıntılı bir şekilde tarif edilmektedir. Buradan, Empedokles'in yalnız *Doğa Üzerine* şiirinde değil, *Katharmoi*'de de, dinsel dünyasının güçlerine nasıl şekil vereceğini ve somutluk kazandıracağını bilen büyük bir mitolojist olduğunu öğrenmekteyiz. Epik teogonilerin alegorik üslubuna uyan Empedokles, felaket getiren daimonları, bu "neşesiz yeri" dolduran, Hesiodos ve Epimenides'te karşılaştığımız gibi bir tanrılar kalabalığı olarak gösterir.

... Cinayet ve Kin'in ve belalı hayalet sürülerinin
Kurutucu Hastalıkların ve Kokuşmuşluğun ve Tufanların
Felaket çayırının karanlığında dolaşıp durdukları
O neşesiz yer...

Ruh aşağıya ulaşır ulaşmaz, kendisine tıpkı Aeneas'ı cehennemin kapısında karşılayan korkunç daimonlar gibi muamele eden bu hayaletlerle karşılaşır.[95] Empedokles de, ruhun yeryüzü mağarasına inişini bir tür Hades'e yolculuk şeklinde resmetmiş olmalıdır. Bunun için *Odysseia*'daki *Nekyia* (ölülerin ruhlarının çağrılması) dışında herhangi bir modeli olup olmadığını söyleyemeyiz; ama Orpheus'un Hades'e yolculuğunu bu bağlamda düşünmek kışkırtıcıdır.[96] Orpheus'un *katabasis*'i, Orpheusçuluğa çok iyi uyardı. Üstelik böyle bir hikâye, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde mevcuttu da. Empedokles buna daha önceden aşina ise, bu hikâyedeki cehennem tasviri, Homeros'unkine kıyasla

alegorik figürler açısından ona bilhassa zengin görünmüş olmalıdır ve bu açıdan hayalgücünü gayet kolayca harekete geçirmiş olabilir.

Ne olursa olsun, Empedokles'in ruh-daimon'un karanlık dünya mağarasına inişini tasviri, sıradan bir Hades yolculuğundan kesinlikle farklıdır ve çok daha derin bir öneme ve manevi gerçekliğe sahiptir. Ayrıca, bu dünyanın hayalet sürüleriyle doldurulması fikri bizzat Empedokles'e ait olmalıdır, zira onun temel natüralist bakış açısının apaçık bir damgasını taşımaktadır. Daimonların çifter çifter sayıldıkları bir başka pasajda açıkça ortaya çıktığı gibi, kötülüğe ve karışıklığa yol açan daimonlarla da karşılaşıyoruz:[97]

Oradaydılar hep Toprak Ana ile uzaklara bakan Güneş bakiresi,
Kanlı Kavga ve ciddi çehresiyle Uyum;
Güzellik ve Çirkinlik, Çabukluk ve Yavaşlık
O güzel Hakikat ile kapkara Belirsizlik.

Bu alegorik tanrılar kataloğu, *Katharmoi*'ye çok iyi uymaktadır. Bunların hepsi, bütün gerçekliğe egemen olan en temeldeki karşıtlığın tezahürleridir. Dolayısıyla örnekler, fizik ve etikten, estetiğe ve entelektüel alana uzanan bir yelpazede, mümkün olduğunca farklı alanlardan seçilmiştir. Ruh, dünyaya girer girmez bu karşıtlıklarla karşılaşır ki, onlar olmasaydı dünya da olmazdı. Empedokles, ruhun burada tamamen hapsedilmiş olmasını, açık bir şekilde, "azgın Nefret'e güvenmenin" bir sonucu olarak izah eder.[98] Ruhun, evrenin işleyişine Nefret'in hükmü altında karıştığını anlatmanın mitsel bir yoludur bu. Böylelikle Empedokles, Orpheusçuluğun temel dinsel olgularını, kendi doğa felsefesinin en yüksek ilkesiyle uyumlu bir şekilde yorumlamaya çalışır. Orpheusçuluğun yasaklamış olduğu kandökme, Nefret'in bir sonucudur. Empedokles, bir peygamber gibi, insanlık için ümitsiz bir çığlık atar:[99]

... Yazık sana, acınacak haldeki ölümlü insan ırkı!
İnayetten mahrumsun.
Böyle kavgaların ve sızlanmaların eserisin...

İnsanın din aracılığıyla kurtulacağı bu mutsuz hal, kendimizi içinde bulduğumuz bütün kozmik işleyiş evresinde örtük olarak mevcuttur. İçimizdeki daimonu pislikten arındırma ve Tanrı'nın bahşettiği saadeti yeniden elde etme arzusu, tanrısal Aşk'ın bütün varlıklara bir doğa kanunu gibi yerleştirdiği, ezeli ve ebedi bir özlemdir.

Empedokles, *Katharmoi*'de, karanlık Nefret dünyasının tam zıddı olarak, Altın Çağ'a benzettiği cennet halini de resmeder. Sevgi'nin egemenliğinin zir-

vede olduğu dönemdir bu. Huzur dolu bir geçmişin hayali, gelecekte kurtuluşa ulaşma yönünde bir beklentiyi de beraber getirir. Empedokles'e göre bu çağın insanları arasında,[100]

...ne bir Savaş tanrısı vardı ne de savaş gürültüsü(Kydoimos),
Ne Kral Zeus, ne Kronos ne de Poseidon,
Yalnız Sevgi(Kupris) vardı, oydu kraliçe...

Bu resmin diğer ayrıntıları da tamamlandığında, Empedokles'in tanrıları onurlandırmanın tek gerçek yolu olarak, saf, kansız bir kurban sunma meselesine ne kadar büyük bir önem atfettiğini görebiliriz. Nitekim insan kültürünün başarılarının ölçülebileceği temel kıstası, doğru bir dindarlıkta bulur. *Katharmoi*'nin kurban ibadetiyle ve kültün diğer yönleriyle ilgili söyleyecek çok sözü vardır ve bunların hepsi, şiirin temelini oluşturan tanrısal Aşk'ın egemen kılınması fikriyle yakından ilişkilidir. Empedokles, Altın Çağ'ın insanlarını anlatmaya şöyle devam eder:[101]

Kutsal armağanlar ve resimler,
Hoş kokulu yağlar ve mürrüsafi,
Ve hoş kokulu günlük sunup memnun etmeye çalışıyorlardı onu.
Altın sarısı peteklerden toprağa bal dökülüyordu,
Boğaların saf kanıyla ıslanmıyordu sunak.
Can almak ve o güzel uzuvlarını yutmak canlıların
Alnındaki en büyük leke olarak görülüyordu insanların...
O zamanlar uysaldı bütün yaratıklar,
İnsana sokulurdu dostça, vahşi hayvanlarla kuşlar
Dostluğun ateşiydi parıldayan o zamanlar.[102]
... Ve onlar arasında biri yaşıyordu ki,
Nadir rastlanırdı onun kadar bilgili birine
Aklın en güzel meyvelerine sahipti bu bilge.
O kadar ustaydı ki, bilgece işlerin her türlüsünde,
Ne zaman zihniyle uzansa ilerilere,
Kolayca görürdü var olan her şeyi, yaşamış on veya yirmi insan ömrüne denk[103]

Genellikle, bu dizelerin Pythagoras'tan bahsettiği düşünülmüştür. Bu varsayım, Pythagoras'a dinlerinin kutsal kurucusu olarak büyük bir saygı gösteren ve onun kişiliği hakkında antik kaynakların anlattığı şeylere her zaman kulak kesilen Neo-Platoncuların bilhassa aklına yatmıştır. Ne var ki, pasajın bu yorumunu büyük ihtimalle çoktan kabul edilmiş bir şey olarak gören

Iamblikhos'un otoritesine karşın, Empedokles'in burada Pythagoras'tan bahsettiğinden pek emin olamayız. Öte yandan, Empedokles'in çileci öğretisinin Pythagorasçıların çileciliğiyle ne tür bir bağlantı içinde olduğu da es geçilmemesi gereken bir konudur. Antik Çağ(da bile Empedokles, Pythagoras'ın öğrencisi olarak görülüyordu. Bunun pek mümkün olmadığını gösteren kronolojik sebepler olmakla birlikte, Empedokles'in öğretileriyle Pythagoras'ın hayat kuralları arasında o kadar çarpıcı benzerlikler vardır ki, aralarında belli bağlantılar olduğunu kabul etmek gerekir.[104] Empedokles'in doğrudan Pythagorasçılardan etkilendiği sonucuna varmanın mı, yoksa bu benzerliği iki düşünürün Orpheusçulukla kurdukları ortak ilişkiyle açıklamaya çalışmanın mı daha doğru olacağına karar vermek, elimizdeki araçlarla mümkün değildir. Yukarıdaki dizelerde bahsedilen bu ilk üstün insanın Empedokles'in şiirinde başlangıçta nasıl bir rol oynadığını bilmek iyi olurdu, çünkü sadece bir figüran olması zayıf bir olasılıktır. On veya yirmi insan ömründe kazanmış olduğu bilgelik, burada besbelli ki, *Doğa Üzerine* şiirinin girişinde karşımıza çıkan ve kabullenilmişe benzeyen, insana özgü dar görüşlülükle zıtlaştırılmaktadır. İnsanlar, bütünün sadece küçük bir kısmını görmüş olmalarına karşın, kendi şahsi deneyimlerine dayanarak her şey hakkında hüküm vermekten çekinmezler.[105]

Hayatın pek az bir kısmını görürler,
Kader aniden yakalar onları, uçup giderler duman gibi.
Oradan oraya sürüklenirken ne çıkmışsa karşılarına, inanırlar sadece kendi rastladıklarına,
Yemin ederler bütün'ü keşfetmiş olduklarına.
Gel gör ki, böyle ne gördükleri var ne duydukları
Ne de akılla kavradıkları.

İnsanın kavrayış gücü şayet bundan daha ileri gidemiyorsa, filozof diğer insanlara göre daha geniş bir deneyime dayanarak konuşuyor demektir. Nitekim bu Empedokles'in kendi tutumunu gayet iyi ifade eder. Buna göre üstün insan, Empedokles'in bilgelik idealinin somutlaşmış halidir. Bu, Empedokles'in kendi misyonuna ilişkin bilinci ile insanın kavrayış gücünü kısa bir hayatın çok ötesine taşımanın mümkün olduğuna dair inancı arasındaki bağlantıyı göstermesi açısından önemlidir.[106] Bu tip bir inanç, felsefi ruhu ebediyete yaklaştırır. Nefret'in egemen olduğu çağda yaşamak gibi kötü bir kadere sahip olmasaydı, bizzat Empedokles de Altın Çağ'ın üstün insanı gibi olacaktı.[107] Yine de gelecekte bu üstün insanın mükemmel bir form içinde yeniden orta-

ya çıkması mümkündür. Empedokles bu tasvirde Pythagoras'tan bahsetmiyor olsa bile, üstün insanın önceki yaşamından haberdar olma özelliğinin, Pythagorasçıların üstatları hakkında anlattıkları geleneksel hikâyelerden alınmış olması ihtimali çok yüksektir. Çünkü onun hakkında da çok benzer şeyler anlatılmaktadır.

Yeniden Empedokles'in teolojik konumu üzerinde durarak bu bölümü bitirelim. Bir tarafta yeni kozmik döngü görüşü ve orada egemen olan güçlerle birlikte doğa felsefesi durur. Göstermiş olduğumuz gibi, Empedokles doğada etkin olan ilahi güçlerin hakiki karakterini açığa çıkardığını düşünmektedir. Tanrı'nın varlığını kanıtlayan sahici deliller sunmakla seleflerinden daha fazla ilgili değildir, çünkü hepsine göre Tanrısal Olan'ın dünyadaki varlığı dolaysız ve mutlak bir kesinliktir. Empedokles'e göre Tanrı meselesi, tanrısal form meselesinden başka bir şey değildir. Ayrıca bir doğa araştırmacısı olarak da meseleye bu açıdan yaklaşmaktadır. Doğada bulduğu şey, tek bir form değil, Yunan zihninin başından beri doğada keşfetmiş olduğuna benzer şekilde, Tanrısal Olan'ın çok çeşitli şekillerde kendini açığa vurmasıdır. Empedokles Tanrısal Olan'ı doğanın üç cephesinde keşfeder: Birinci olarak maddi varlığın ölümsüz temel formlarında; ikincisi, her ne kadar en derindeki vasıfları ancak kalp gözüyle kavranabilecek olsa da, maddi dünyayı harekete geçiren Sevgi ve Nefret güçlerinde; son olarak da bu kozmik güçlerin döngüsü içinde iyilik ve mükemmellik en üst seviyeye geldiğinde ortaya çıkan, her şeyi kucaklayan dünya durumunda. Dolayısıyla Empedokles'in ontolojik çoğulculuğu, teolojisinde felsefî bir çoktanrıcılık haline gelir. Burada tanrılar, doğal varoluşun ve doğal süreçlerin evrensel prensipleri haline getirilmiştir. Daha doğrusu, Herakleitos'un "sadece ve sadece Bilge Olan, Zeus adıyla anılmayı hem istemez hem ister" sözündekine benzer bir durumdadırlar ve isimleriyle çağrılabilecek olan kişilerle saf evrensel güçler arasındaki sahipsiz bölgede dururlar. Bu da hâlâ alegorik teogoni safhasına ait olduklarını gösterir.[108] Yine de, Ksenophanes'te ve Elea okulunda rastladığımız birlik fikri, Empedokles üzerinde iz bırakmaktan geri kalmamıştır. Dört unsur-tanrıların yarattığı çoktanrıcılığa karşı itirazlarını *Sphairos* formu içinde ifade eder ve bu en yüksek Tanrı, dünyada hiçbir zaman tam anlamıyla idrak edilememesi dışında, esas olarak Ksenophanes'in dünyayı dünyayı yöneten tek Tanrısına benzer. Bununla birlikte *Sphairos*'un sınırsız egemenliği geri gelecektir. Dolayısıyla Empedokles'in doğa felsefesinin teolojisi, Ksenophanes'in ve Elea okulunun tekçiliği ile kendi çoğulcu fizik anlayışından çıkan bir çoktanrıcılığın sentezidir. Diğer taraftan, *Katharmoi*'ye göre, Tanrısal Olan bizzat insanın içinde, onun ruhu olarak bulunur. Bizzat

doğanın boyun eğdiği aynı ölümsüz ilahi güçlerin (yani Sevgi ve Nefret ve onların yasasının) egemenliğinin etkisi de, kendini ruhun yaşamında gösterir. Doğanın bu ikili denetimi hakkındaki normatif ve etik-dinsel sezgi, gerçekte kişinin kendi manevi dünyasından kaynaklanır. Nitekim Empedokles bunu ilk kez muhteşem doğa tasvirinde açığa vurmaktadır; bununla birlikte, bizzat bu tasvir, *Katharmoi*'de karşımıza çıkan Orpheusçu yaşam görüşünde zaten örtük olarak mevcut bulunan düalistik manevi deneyimi yansıtır.

1 Lucr. *De rerum nat.* i. 716 vd.
2 Eduard Zeller, *Philosophie der Griechen*, i, s. 1001 (6. baskı)
3 Bkz. Hermann Diels, 'Über die Gedichte des Empedokles', *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1898, s. 396 vd.; Jean Bidez, *La biographie d'Empédocle* (Ghent, 1894).
4 Ettore Bignone, *Empedocle* (Turin, 1916). Kitabının ilk bölümü olan 'Considerazioni generali'ye bakın.
5 Empedokles, onun şiiri ve felsefesinden "Sicilya'nın Müzleri" diye bahseden Platon (bkz. *Soph.* 242 d) tarafından, Sicilya kültürünün kendine özgü bir temsilcisi olarak görülmektedir. Keza Lucretius da (*a.g.y.*) onu zengin Sicilya toprağının en muhteşem ürünü olarak selamlar (bkz. i. 726–30).
6 Bkz. *yukarıda* s. 93.
7 Bkz. Pindar, *Ol.* ii. 62 vd. (Krş. *yuk.* s. 86.)
8 Güney İtalya mezarlarında keşfedilen, üzerlerinde Orpheusçu öğretiler içeren metinlerin yazılı olduğu levhalar hakkında (Petelia, Thurii) bkz. *yukarıda* s. 102.
9 Arist. *Poet.* i. 1447^{b}19.
10 Aynı Aristoteles, *Şairler Üzerine* kitabında, Empedokles'i kullandığı dil sebebiyle "Homeros tarzında" diye nitelemiş, metaforlarının ve diğer edebi sanatlarının zenginliğiyle övmüştür (frg. 70, Rose). Aristoteles'e göre Empedokles retoriğin de mucididir (frg. 65).
11 Bkz. *yukarıda* s. 93.
12 Emp. B 3 (eskiden 4).
13 A.e. B 3 (4), 5. Bu yüzden εὐσεβίη sözcüğünü Burnet'in yaptığı gibi "kutsallık" olarak değil "huşu" yahut "hürmet" olarak tercüme ettim.
14 A.e. B 3 (4), 4: ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν.
15 Parm. B 1, 16 vd.
16 A.e. B 8.
17 A.e. B 7, 2 vd. (eskiden B 1, 34 vd.).
18 A.e. B 1, 27.
19 Bkz. *yukarıda* s. 39–40.
20 "Ey Tanrılar! Uzak tutun beni bu adamların budalalıklarından!" (Emp. B 3 (4), 1) sözü, daha cüretkâr düşünce şekillerine işaret ediyor olmalıdır. Burnet (a.g.e., p. 227), Empedokles'in burada Parmenides'i kastettiğini ikna edici bir şekilde göstermektedir. Kendi tutumunundan "hürmet" diye bahsettiği şu pasajla karşılaştırın: Emp. B 3 (4), 5, πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα **(getirin, yola koyulmaya hazır şiir arabasını, Hürmet [ülkesinden])**. Bu εὐσεβίη'in ne olduğu, önceki dizede açık bir şekilde gösterilmektedir

(n. 14'deki alıntı). Burada Empedokles, Müz'den, "fanilerin duymasında mahzur olmayan" hikmeti kendisine bahşetmesini ister. Başka bir deyişle bu derin saygı, bilinçli bir "haddini bilme" şeklinde tezahür eder. Bu tutum, "hakikati tastamam bilmeleriyle" böbürlenenlerin budalalıklarıyla karşı karşıya getirilir. Krş. Emp. B 2, 6.

21 Emp. B 3 (4), 6–8.

22 Goethe, *Vermächtnis*. 19-21. dizeler (*Bütün Eserlere*, Bd. 2 (*Jubiläums-Ausgabe*), s. 245).

23 Emp. B 3 (4), 9 f. Empedokles duyularımıza güvenmemizi ister, ancak sadece bize açık ve net bilgiler verdikleri sürece.

24 Önceki dizelerde yürütülen polemik için bkz. a.e. B 3 (4), 1–8.

25 A.e. B 3 (4), 10–13.

26 Parm. B 7, 4–B 8, 1 (eskiden B 1, 34–6).

27 A.e. B 8, 12 vd.

28 Emp. B 8, B 9.

29 Krş. Arist. *Fizik* i. 4, 187ª20 (Anaksimandros A 16).

30 Bkz. Simpl. *Phys*. 24, 26 vd. ve 149, 32 (Anaksimenes A 5).

31 Arist. *Metaf*. A 3, 984ª8 vd. (Emp. A 28). Ayrıca Diels'teki tanıklıkla (*Vorsokratiker* i⁵) karşılaştırın.

32 Emp. B 11.

33 A.e. B 12: ἕκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι καὶ τ' ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον. Bu dizelerdeki düşüncenin bütünü Parmenides'e özgüdür. Keza ἀνήνυστον (gerçekleşmemiş) ve ἄπυστον (hakkında hiçbir bilgi olmayan, duyulmamış) sözcükleri Parmenides'ten alınmıştır: B 2 (eskiden 4), 7 (burada ἀνυστόν yazılmaktadır) ve B 8, 21.

34 Emp. B 6. Aristoteles'in daha sonra Empedokles'in unsurları (στοιχεῖα) olarak adlandırdığı şeyi, Empedokles "bütün şeylerin kökleri" (ῥιζώματα πάντων) olarak adlandırıyordu.

35 Bu yöndeki ilk adım, altıncı yüzyılda ortaya çıkan teogoniler tarafından atılmıştı. Bunlar git gide Hesiodos'un *Teogoni*'sindeki eski Olympos tanrıları veya Olympos öncesi diğer tanrılar yerine, açık bir şekilde fiziksel ilkelere tekabül eden alegorik tanrılar koyma eğilimindeydiler. Bkz. *yukarıda* s. 93–108.

36 Empedokles (B 17, 13) bunları "daima var olan" ve "döngü içinde hareket etmeyen" diye adlandırmaktadır (krş. B 26, 12). Oluş ve yok oluş, bunların birleşerek şeyleri var etmesi ve ayrılarak yeniden dağıtmasıyla meydana gelmektedir. Ancak hiç durmadan değiştikleri için ezeli ve ebedidirler ve döngü içinde hareket etmeden kalırlar. Bütün bu paragrafın konusu, ilk dizelerin (B 17, 1–2) son derece ciddi bir edayla tekrarlanışından (B 17, 16–17) çıkarılabilir (B 17, 18'de Empedokles açıkça ateş, su, toprak ve hava sözcüklerini kullanmaktadır). Nötr ve eril formlar pasaj boyunca *promiscue* [ayrım gözetilmeksizin] kullanılmaktadır: 6, ἀλλάσσοντα (değişirler); 7, συνερχόμενα (bir araya gelir, birleşirler); 8, φορεύμενα (ayrılırlar) [unsurlar]; buna karşılık 13 (ayrıca krş. B 26, 12): ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι (!) κατὰ κύκλον (hareketsiz kalırlar döngü içinde) (θεοί [tanrılar]). Yine de unsurlar ve tanrılar Empedokles'e göre aynıdır. Empedokles'in ἐόν (var olan) ve ἀκίνητον (hareketsiz) sözcüklerini Parmenides düşüncesine ait kategoriler (krş. Parm. B 8, 26) olarak bilinçli bir şekilde kullandığını söylemeye gerek yoktur. Simplikios (*Phys*. 1124–5), ἀκίνητοι (hareket etmeyenler) sözcüğünü (Emp. B 17, 13 ve 26, 12) unsurların kendisine değil, değişimin (μεταβολή) sonsuza kadar aynı olduğuna işaret eden bir şey olarak görür; yine de krş. Emp. 35, 14: Daha önce ölümsüz olan unsurlar bir araya gelince ölümlü olurlar

ve doğadaki şeyleri meydana getirirler.

37 Bkz. Parm. B 8, 6, ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές; B 8, 38, οὖλον (bütün); B 8, 42 vd., τετελεσμένον (tamamlanmış), πάντοθεν ἶσον (her yönden eşit).

38 Emp. B 17, 7–8, 19–20; B 18–B 22, B 26. Ayrıca Φιλίη (Philia) yerine Φιλότης (sevgi, arkadaşlık) veya Στοργή (sevgi, şefkat) olarak da adlandırılır. Φιλίη yerine kullanılan bir diğer sözcük ise Γηθοσύνη'dir (sevinç, neşe). Νεῖκος (neikos) sözcüğü Ἔρις (kavga), Κότος (öfke) haline getirilmiştir. Bkz. n. 39.

39 Bkz. Ἀφροδίτη, Emp. B 17, 24; B 22, 5; B 66; B 71, 23; B 86–B 87. Aphrodite, B 73; B 75; B 95; B 98, 3'te Κύπρις (Kupris) olarak adlandırılır. Yunan tanrıları sahip oldukları isimlerin çokluğuyla (πολυωνυμία) özel bir itibar kazanırlar. Dolayısıyla Empedokles unsur niteliğindeki tanrılarına birden fazla isim verir.

40 Bkz. *yukarıda* s. 28. Empedokles'te hem Sevgi hem de Nefret, Hesiodos'un *Teogoni*'sinden alınmış figürlerdir (224–5). *Teogoni*'deki isimleri Φιλότης (Philotes) ve Ἔρις'tir (Eris). Ancak ikisi de son derece kişileştirilmiştir.

41 Empedokles'teki Aphrodite fikri, Lucretius'un *De rerum natura*'sının ilk kitabının proeminde yer alan Venüs için yazılmış meşhur şiire (1-43) ilham vermiştir. Burada Venüs artık bu isimle tapınılan tanrıça olarak değil, doğaya nüfuz eden ve doğadaki bütün varlıklara can veren, her şeye kadir yaratıcı güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyadaki barış ve uyumun sebebi olarak gösterilen Venüs, savaş ve nefret tanrısı olan Mars'la karşı karşıya getirilmektedir (krş. i. 31 vd.). Empedokles'in Aphrodite ismini verdiği ve Hesiodos'un kozmogonik Eros'unun vasıflarına sahip olan bu tanrısal doğa gücünün ilham kaynağının eski Yunan şairleri olduğu anlaşılmaktadır. Hesiodos'un Eros'u, Orpheusçu kozmogonik şiirlerde olduğu kadar felsefi şiirlerde de canlı tutulmuştu. Aiskhylos'ta (*Danaides*, frg. 44, Nauck [Ath. xiii. 600 b]), Aphrodite ilk kez Eros'un yerini aldı ve uzun bir konuşmayla, her şeyi kuşatan doğal güç olarak sevginin (yani kendisinin) kudretini gözler önüne serdi (bununla daha sonra Empedokles'te de karşılaşıyoruz). Empedokles yaradılış tanrısı olarak Aphrodite'yi seçerek sadece miti rasyonelleştirmekle kalmayıp doğayı da kutsallaştırdı ve hayatın gizeminin "cansız" madde dünyasına galebe çalmasını sağladı.

42 Bkz. Emp. B 17; B 20, 2–5; B 22; B 26; Aristoteles (*Fizik* viii. I, 250^{b}28 ve 252^{a}8) Philia ve Neikos'u, Diels'in yaptığı gibi unsurların değil, κρατέουσι'nin (hükmederler) öznesi olarak kullanır. Ayrıca bkz. Simplikios (*Phys.* 1183, 25); Diels kendi görüşünü desteklemek için haksız bir şekilde ondan alıntı yapmaktadır (4. baskı., s. 236). Kranz, Diels'in *Vorsokratiker*'inin beşinci baskısında, B 17, 27'de yaptığı gibi, sözcüğü her ikisinin karşılığı olarak kullanmıştır (Diels aynı zamanda Empedokles'in sözlerini sadece dört unsurun karşılığı olarak alır). Bkz. n. 48.

43 Emp. B 17, 21. Empedokles burada Sevgi'den söz etmektedir, ancak aynı şey Nefret için de geçerlidir.

44 A.e. B 17, 27–9.

45 A.e. B 20.

46 A.e. B 22.

47 A.e. B 23. "Uzun ömürlü" tanrılar, B 23, 8'in yanı sıra, B 21, 12'de de karşımıza çıkmaktadır.

48 A.e. B 17, 27. Önceki dizelerde, çoğul nötr kullanımın (δίχα τῶν [onlardan ayrı] ve ἐν τοῖσιν [aralarında, ortalarında], B 17, 19–20) dört unsur-tanrıya işaret ettiği ve φιλότης sözcüğünün, yazarı ondan dişi olarak bahsetmeye zorladığı doğrudur. Ne var ki Empedok-

les daha sonra ταῦτα πάντα'dan(hepsi) bahsetmek suretiyle dört unsur-tanrıyı ve Neikos ile Philia çiftini (B 17, 27) de bu kapsam içine alır. (Kranz, Diels'in *Vorsokratiker*'inin beşinci baskısında, ταῦτα sözcüğünden hem unsurları hem de Sevgi ve Nefret'i anlar. Halbuki Diels sadece dört unsuru anlamıştı.)

49 Emp. B 27.

50 A.e. B 27, 4, Σφαῖρος κυκλοτερής (küre şeklindeki Sphairos).

51 Parm. B 8, 43, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ.

52 Emp. B 27, 3. Harmonia, Hesiodos'tan (*Theog.* 975) alınmıştır. Hesiodos'un *Teogoni*'sinde Harmonia Aphrodite'nin kızıdır. Empedokles'te ise dört unsur-tanrıyı ve Sevgi ile Nefret tanrılarını sıkıca denetimi altında tutar. Açık bir şekilde bu, oluş ve yok oluşu sıkıca kendine bağlı tutan ve böylelikle Varlık'ı değişmekten alıkoyan Parmenides'in Diké'sinin (Ananké [Zorunluluk] veya Moira [Kader] olarak da adlandırılır) bir taklidi dir (bkz. Parm. B 8, 30, 37 ve 13, ayrıca bizim yorumumuz için bkz. *yukarıda* s. 153). Bu mutlak Varlık anlayışıyla karşılaştırıldığında, Sphairos'un yönetimi altındaki unsur-tanrıların uyumu düşüncesi, çoğulcu ve demokratiktir. (Krş. Bunların "hepsinin eşit" olduğunu belirten B 17, 27; ayrıca bkz. *yukarıda* s. 189.)

53 Emp. B 28, ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἶσος <ἑοῖ> καὶ πάμπαν ἀπείρων (Her yönden kendisine eşit ve hiçbir şekilde sınırı yok).Krş. Parm. B 8, 44 ve özellikle B 8, 49, οἳ γὰρ πάντοθεν ἶσον. Bu sebeple, P. Maas, Emp. B 28'deki boşluğu ἑοῖ (kendisine) ile doldurur (ἐην, Diels).

54 Empedokles Varlık'ını (ἐόν) Anaksimandros'un *apeiron*'u gibi sonsuz kılarken, daha yeni Elea okulunu örnek almış olabilir, zira Parmenides'in sonlu Varlık'ını aynı şekilde yorumlayan Samoslu Melissos bu düşünceleri büyük ihtimalle Empedokles'in *Doğa Üzerine* şiirini yazmasından birkaç yıl önce kaleme almıştı.

55 Simplikios (*Phys.* 1124, 1), Empedokles'in (B 31) Sphairos'u bir tanrı olarak adlandırdığını açıkça ifade etmektedir.

56 Emp. B 27, 4 (krş. B 28, 2), Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων. Empedokles'in, Sphairos'un tanrısal kişiliğini vurgulayan klişeleşmiş ifadesi, μονίῃ περιηγέι γαίων, Homeros'taki κύδει γαίων **(zaferiyle övünüp sevinerek)** [*İlyada* I, 405] türünden ifadelerin bilinçli bir taklidi dir.

57 Bkz. Simpl. *Phys.* 1183, 28 (Eudemos, frg. 71, Spengel): Εὐδημος δὲ τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς Φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν Σφαῖρον ἐκδέχεται **(Eudemos, hareketsizliği, Sevgi'nin hükmündeki Sphairos'a atfeder).**

58 Tyrtaeus, frg. 1, 15 Diehl. Burnet (*Early Greek Philosophy*, 4. Baskı, s. 210, n. 3), ἀονίη sözcüğünün "hareketsiz durmak" anlamına gelebileceğini reddetmiş ve Diels gibi onu "tek başınalık" olarak yorumlamıştı.

59 Ksenophanes (B 26), Tanrısı hakkında şöyle der: ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν, οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ **(hareket etmeden daima aynı yerde durur, bir yerden bir başka yere hareket etmesi de uygun değildir).** Bununla Parmenides'in (B 8, 29) gerçek Varlık hakkında söylediklerini karşılaştırın: ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται | χουτως ἔμπεδον αὖθι μένει **(aynıdır, aynı yerde, kendiyle durmaktadır. Böylece daima yerinde kalır).**

60 Bkz. *yukarıda* n. 36.

61 Bkz. Hippol. *Ref.* vii. 29, s. 247, 34; Simpl. *Phys.* 1124, 1.

62 Emp. B 29. Krş. Ksenoph. B 23, 2, ουτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος ουτε νόημα **(ne beden ne**

de akıl bakımından fanilere benzer). Sphairos'un niteliği olarak πάντοθεν ἶσος ἑαυτῷ **(her yönden kendine eşit)** için (ayrıca bkz. n. 53), yine Parmenides'te bir örnek bulabiliriz (B 8, 49, οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον). Burada οἷ, ἑαυτῷ'ya (kendisine) denktir. Ne var ki Burnet (a.g.e., s. 176, 49), yanlış bir şekilde bunu dönüşlü zamir değil ilgi zamiri olarak düşünmüştür. Ayrıca krş. Parm. B 8, 57, ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν **(her yönde kendisiyle aynı)**.

63 Emp. B 30.

64 A.e. B 35.

65 Herakl. B 53. Bkz. *yukarıda* s. 163.

66 Nefret'in tarifi için bkz. Emp. B 17, 8 ve B 26, 6, Νείκεος ἔχθει **(Nefret'in kiniyle)**; B 17, 19, Νεῖκος οὐλόμενον **(Ölümcül Nefret)**; B 115, 14, Νείκει μαινομένῳ **(Kudurmuş Nefret)**; B 20, 4, κακῇσι...'Ερίδεσσι **(Kötü huylu Nefret)**. Krş. B 22, 8: Nefret, şeyleri birbirinden ayırır, yabancı, καὶ μάλα λυγρά [ve son derece hüzünlü, acılı] kılar. λυγρός, Homeros'ta yıkım'ın, mahvoluş'un (ὄλεθρος) sıfatıdır.

67 Bkz. a.e. B 115, 9–11.

68 Nefret hakkında bkz. a.e. B 115, 4 ve 14; Sevgi ülkesi için bkz. B 128, 3.

69 A.e. B 35, 1.

70 A.e. B 112.

71 Empedokles'in tıp alanındaki teorileri için bkz. M. Wellmann, *Die Fragmente der Sikelischen Ärzte* (Berlin, 1901), s. 15, 21, 23, 35 f., 45, 49, 69 f., 104 f. Bir hekim olarak Empedokles hakkındaki kaynaklar için bkz. Emp. A 1, § 58, 60 vd., 69; A 2–A 3. Ayrıca çağdaş tıbba etkisi konusunda krş. Hipp. *De vet. med.* 20.

72 Empedokles'in siyasal yaşamı hakkında Diogenes Laertios'ta (L. viii. 63), Aristoteles'ten (frg. 66, Rose) ve tarihçi Timaios'tan aktarılanlara bakın (a.e. 64 vd.; Emp. A 1).

73 Emp. B 112, 4. Timaios, onun siyasal eşitlik inancı ile şiirlerinde yer alan, kendisine dair abartılı görüşü arasındaki açık çelişkiye dikkat çekerken (xi ve xii. kitaplar) bu pasaja atıfta bulunuyordu. Bkz. Diog. L. viii. 66, Emp. A 1.

74 A.e. B 113.

75 A.e. B 114.

76 A.e. B 114, 2–3. Buradaki πίστις kavramı ona Parmenides'in şiirinden gelmiştir (B 1, 30; B 8, 50). Krş. Empedokles, *Doğa Üzerine* şiiri B 3 (4), 10 ve 13; B 4 (5), 1–2; B 71, 1.

77 Bunlar sadece akıl tarafından algılanabilir, gözler tarafından değil. Bkz. a.e. B 17, 21.

78 A.e. B 115.

79 Hes. *İşler ve Günler*, 121 vd. Ne var ki Hesiodos'un daimonları, Altın Çağ'da yeryüzünde yaşamış olan kutsanmış insanlardan bir önceki kuşaktır.

80 Emp. B 136.

81 Sekst. Emp. ix. 127.

82 Ksenoph. B 7.

83 Emp. B 137.

84 A.e. B 126.

85 A.e. B 127.

86 A.e. B 115, 13–14.

87 A.e. B 115, 6–8.

88 A.e. B 117.

89 A.e. B 109, 10, her şeyin bilince sahip olduğunu ve düşünme sürecine katıldığını söyler.

90 A.e. B 119.

91 A.e. B 118. Büyük ihtimalle, B 121, 4'teki ἄτης λειμών (Ate'nin çayırları) sözcüklerinden, yeraltındaki cehennem değil yeryüzü anlaşılmalıdır. Bkz. Erwin Rohde, *Psyche*, i (7. ve 8. baskı.), s. 178, no. 1, karşıt görüş olarak ise bkz. Ernst Maass, *Orpheus* (Münih, 1895), s. 113.

92 Emp. B 120.

93 A.e. B 115, 9–12.

94 A.e. B 121, 1.

95 Verg. *Aeneid* vi. 273 f.

96 Epik gelenekte Hades'e yolculuk sadece Odysseus tarafından (*Od.* xi) değil, Herakles, Theseus ve Peirithous tarafından da gerçekleştirilmiştir. *Nostoi* (Seyahatler) adlı eski epik şiir bir *Nekyia* da içeriyordu. Bkz. E. Rohde, *Psyche*, i, s. 302, n. 2. Sonraki yüzyıllarda Κατάβασις εἰς Αιδου (Hades'e İniş) başlıklı Orpheusçu bir şiir vardır, ama bunun Empedokles öncesi döneme ait olması pek mümkün değildir. Anlaşıldığı kadarıyla bu, Helenistik çağda oluşmuş bir metindir. Eduard Norden, *Vergils Aeneis Buch VI*'nın Giriş'inde, Vergilius'un, Aeneas'ın κατάβασις'i için bu türde bir epik şiiri örnek aldığını kanıtlamıştır.

97 Emp. B 122. B 123'te, tanrılaştırılan fiziksel ve ruhsal varlık çiftlerine ilişkin benzer bir liste içeren başka bir fragman bulunmaktadır. Bu fragman, Empedokles'in şiiri ve düşüncesinin teogonik karakteriyle ilgili tabloyu zenginleştirmektedir.

98 A.e. B 115, 14.

99 A.e. B 124.

100 A.e. B 128.

101 A.e. B 128.

102 A.e. B 130.

103 A.e. B 129.

104 Fasulye yenmesini yasaklayan şu kurala bakın, a.e. B 141.

105 A.e. B 2. İnsanın sınırlı deneyimi hakkında ayrıca bkz. B 39, 3.

106 A.e. B 129. 6.

107 A.e. B 115, 13 f. Krş. B 124.

108 Hesiodos'tan sonraki alegorik teogonik şiir ve İonya doğa felsefesiyle ilişkisi hakkında bkz. *yukarıda* s. 107.

DOKUZUNCU BÖLÜM

TELEOLOJİK DÜŞÜNÜRLER: ANAKSAGORAS VE [APOLLONİALI] DİOGENES

Miletos geleneğini devam ettiren isimlerin tamamı İonya dışındaki bölgelerden gelmiyordu. Bazıları Miletoslu değilse bile İonyalıydı. En önemlileri, tartışmasız bir şekilde Klazomenaili Anaksagoras'tır. Anaksagoras, doğa felsefesinin orijinal ruhuna Empedokles'ten çok daha yakındır. Bu felsefenin rasyonel karakterini daha saf bir form içinde korumuş ve dinden alınan yabancı unsurları bulaştırmamıştır. Anaksagoras tam bir bilgindir. Sınırlı tabiatında, şairlerin ve peygamberlerin ateşli ruhundan eser yoktur. Söylendiğine göre, Empedokles, Etna'nın kraterine atlayarak hayatına son vermiştir; Anaksagoras hakkında böyle bir rivayetin oluşması tahayyül bile edilemez. Ne var ki, Anaksagoras'ın zihni tam da bu sınırlılıkları içinde daha bütünsel, daha tutarlıdır ve doğal fenomenlere ilişkin teorik açıklamalarında en olgun meyvelerini verir. Empedokles, memleketi Sicilya'nın dinî ve siyasal yaşamında daima rol alıyordu. Anaksagoras ise en önemli yıllarını Küçük Asya'daki memleketinden uzakta, bir yabancı olarak Atina'da geçirdi. Öyle ki, onu ilk kozmopolitlerden biri olarak sunan bir anekdot bile vardır.[1] Ülkesine ve vatandaşlarına karşı yükümlülüklerini yerine getirmediği gerekçesiyle kınanması üzerine, gökyüzüne işaret ederek şöyle dediği söylenir: "Sözlerinize dikkat edin, ben ülkemi çok önemsiyorum." Euripides devrinde böyle bir olayın gerçekten yaşanmamış olması için hiçbir sebep yoktur. Elbette ki bu, Anaksagoras'ın, Empedokles'ten beklenebileceği şekilde ruhun esas meskeninin Tanrı katında olduğunu söylemeye çalıştığı anlamına gelmez.[2] Bu dünyada bir yabancı olmakla ilgili bu tip bir dinî anlayış, onun ölçülü düşünce yapısına büsbütün uzaktır. Güneşi sadece parıldayan bir taş olarak gören bir adamın, dünyadaki normal çevresinden ziyade gökyüzüne ait olduğunu hissetmesi, yaşamının gerçek anlamını ve kendini tatmin eden her şeyi sürekli doğayla, özellikle de astronomik fenomenlerle uğraşmakta bulmasından kaynaklanır.

Anaksagoras'ın genel olarak doğaya dair görüşleri hakkında bir fikir oluşturmak o kadar kolay değildir. Çünkü günümüze kalan fragmanlar, besbelli

ki, onun Atina'da bulunduğu tarihlerde yaygın olarak okunan, sıradan insanların bile anlayabildiği ucuz bir seçkidir.[3] Seçkinin amacı, unsurlar öğretisinin teorik temellerini göstermek ve filozofun kendi sözleriyle açıklamaktı. Homoeomeri* teorisini göz ardı edip, sonraki yazarların Anaksagoras'ın etkinlik ve öğretileri üzerine söylemek durumunda kaldıkları şeylerin sağladığı daha dolaylı kanıtlara başvurursak, genellikle, çarpıcı meteorolojik gözlemlerinden bahsedilmekte olduğu dikkatimizi çeker.[4] Hiç kuşkusuz, İonyalı eski doğa filozofları da benzeri çalışmalar yapmışlardı, ancak genel anlamda bakıldığında, daha aşina oldukları bir malzemeyle işe başlayıp evrenle ilgili çıkarımlarında bu malzemeden azami ölçüde faydalanmış oldukları görülmektedir. Buna karşılık Anaksagoras nispeten daha az rastlanan fenomenleri incelemekle ilgilidir. Kendi yaşadığı devirde son derece devrimci bir hipotez olan güneşin parlayan bir taş olduğu teorisinin, Aegospotami'ye düşen göktaşına dair meşhur gözlemleriyle yakından ilişkili olduğu aşikârdır.[5] Doğal fenomenlerle ilgili diğer bazı açıklamaları da büyük ihtimalle benzer gözlemlere dayanmaktadır. Bu ampirik özellik, beşinci yüzyılda yaşayan İonyalıların sadece en iyi bildiğimiz alan olan tıpta değil, etnografya, coğrafya ve tarihte de ayırt edici özelliğidir. Herodotus ve Hippokrates okulu bilhassa iyi örneklerdir.[6] Temkinli bir zihniyete sahip olan ampirisizm, büyük ölçüde yaratıcı olmaya devam eden ve bu yüzden de bir şemalaştırma eğilimi sergileyen eski doğa filozoflarının cüretkâr düşünme şeklinin karşısında, yeni ve ilginç bir şeydi.[7] Göründüğü kadarıyla, bu ruhun tamamen bağımsız güdülerden doğduğu ilk bilimsel araştırma alanı tıptı. İnsan hayatına karşı duyulan yüksek sorumluluk sebebiyle, şeyleri sıkı sıkı, adım adım sınamaya dayanan titiz metotlarla kendini eğitmiş insanların bir ürünüydü bu.[8] Anaksagoras'ın tıpla, özellikle de beslenme eğitimi ve beslenme teorisiyle ilgisi, kendini unsurlar teorisinde açığa vurur. Nitekim Anaksagoras'ın beslenme teorisi, vücudun kendini idame ettirmesi ve belli yiyecekleri özümseyerek gelişimini sürdürmesi problemini ele alma ve bunun vücuda alınan maddelerin özellikleri ve bileşimiyle ilişkisini tahlil etme çabasından doğmuştur.[9] Bu açıdan, temel maddeler teorisi, tıbbi gözlemleriyle doğrudan ilişkilidir. Empedokles ve Apolloniali Diogenes gibi diğer çağdaş filozoflarda da tıbbi bilimlere yönelik benzer bir ilgiyle karşılaşıyoruz. Ancak Empedokles'in öğretileri, bazı tıp yazarları tarafından, tıbbı hakiki bir bilim haline getirmek için doğa felsefesine daha uygun düşen belli genel teoriler ortaya attığı gerekçesiyle reddedilmektedir. Dolayısıyla Empedokles'le ilgili durum,

* Anaksogaras'ın evrenin yapısına dair teorisinde, ne kadar bölünürse bölünsün homojenliğini yitirmeyen temel unsurlar.

Anaksagoras'ta karşılaştığımızın tam tersidir.[10] İki düşünürün ortak noktası, her ikisinin de temel unsurlar ve niteliklerle ilgili öğretilerini tıp ile doğanın açıklanması arasındaki bağlantı noktası haline getirmeleridir. Demokritos'un niceliksel atomculuğunun aksine, bu iki düşünür, doğanın temelinde daha basit herhangi bir şeye indirgenemeyecek olan birtakım nitelikler bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Anaksagoras ve Empedokles, seleflerine göre daha kararlı bir şekilde organik dünyaya yönelmişlerdir. Parmenides mutlak bir oluş ve yok oluşun imkânsızlığını göstermiş olduğundan,[11] Anaksagoras ve Empedokles, karışma ve ayrışma düşüncesine başvurarak o zamana dek oluş ve yok oluş sözcükleriyle ifade edilmiş olan fenomenleri açıklayacak başka araçlar peşine düşmüşlerdir.[12] Aslında bu, daha önceleri bile tıpta belli bir rol oynamış bir düşüncedir. Bu düşünceye ilk kez, her ikisinden de önce yaşamış önemli bir isim olan Krotonlu Alkmaion'da rastlamaktayız.[13] Keza bu kavramın sonraki yıllardaki gelişimi için başvurduğumuz temel kaynak da tıp literatüründe bulunmaktadır. Nitekim felsefe de onu buradan devralmıştır.[14] Tıp alanındaki tecrübenin, doğanın yeni felsefi incelemesi için ne kadar önemli olduğunu da yine buradan yola çıkarak anlayabiliriz.

Artık ilgimiz doğa felsefesi ve tıp çalışmaları arasında beşinci yüzyıl boyunca kurulan derin ve sonuç verici birliğe yöneldiğine göre, doğa filozoflarının teolojik sorgulamalarının tıp literatürüne ne ölçüde yansıdığını sormak herhalde yersiz olmayacaktır. Bu alandaki katkıları Hippokrates adı aracılığıyla günümüze kadar ulaşan Kos okulunun tıp öğrencileri, doğa filozoflarının çalışmalarıyla yakından ilgiliydi.[15] Onların pratik düşünceleri bile doğa felsefesinden etkilenmekteydi. Özellikle de, herhangi bir ön kabule sahip olmaksızın saf gözleme dayanan yeni tıbbın ampirisizminin, "kutsal hastalık (epilepsi)" gibi eski dinî kavramları kabul etmek zorunda kaldığı durumlarda. Hippokrates okulunun ürünü olan *Kutsal Hastalık Üzerine* kitabının, yüksek entelektüel yetilere sahip yazarı, bu hastalığın "kutsal" sayılması konusunda birtakım ilginç şeyler söylemektedir. Bu problem, İlahi Olan'ın aslında ne olduğunu, kendini doğada açığa vurup vurmadığını, şayet böyleyse bunun nasıl gerçekleştiğini kendisine sorma fırsatı sunar yazara.[16] Kutsal hastalık kavramının, tarihî ve coğrafi hakikat meselesine yaklaşırken daha ampirik bir düşünce yapısına sahip olan Herodotos'ta da karşımıza çıkması, yazarın düşüncelerini bizim açımızdan daha da önemli kılmaktadır. Herodotos kutsal hastalıktan Pers hükümdarı Kambyses'in epilepsi nöbetleri bağlamında söz eder ve bu nöbetleri, Nemesis'in cezalandırma yetkisinin, doğa kadar insan ilişkilerini de kapsadığı yönündeki görüşleriyle bağlantılandırır.[17] Herodotus'un tarih teo-

lojisi, bu gaddar despotun kutsal hastalığa yakalanmış olmasını durumuna çok uygun bulur ve bu düşünceyi bütün sonuçlarıyla benimser. Şöyle ki, tıpkı Hesiodos'ta salgın hastalıkların, şehirlerin ve gemilerin yok olmasının, kıtlık ve çocuk düşürme gibi şeylerin, tanrı tarafından insanların adaletsiz davranışlarını cezalandırmak için gönderilmiş olması gibi, Herodotus'ta da tanrılar tek bir adamın, yani Pers Kralı Kambyses'in günahlarına karşılık, ceza olarak özel bir hastalık göndermişlerdir.[18] Kendini özel bir hastalık şeklinde açığa vuran ve temelinde esas olarak ahlaki etkenlerin bulunduğu bu ilahi nedensellik anlayışı, *Kutsal Hastalık Üzerine* incelemesinin yazarına tamamen yabancıdır. Nitekim bu tip herhangi bir hipoteze karşı eleştirilerini çok genel ifadelerle pekiştirir ve şöyle der:

"Kutsal hastalık denen bu rahatsızlık diğerleriyle aynı sebeplerden kaynaklanır. Sebep, vücuda giren ve vücuttan çıkan şeylerdir. Bu hastalığın sebeplerini bulmak için soğuk, güneş ışığı ve rüzgâr gibi her zaman değişen ve hiçbir zaman aynı kalmayan etkenlere bakılmalıdır. Bu şeyler kutsaldır, dolayısıyla bu hastalığı diğerlerinden ayırıp onu daha kutsal görmeye hiç gerek yoktur. Sonuçta bunların hepsi kutsaldır ve hepsi insanidir."[19]

Felsefenin yüz yıl boyunca yolunu hazırladığı, temelden değişmiş doğa anlayışı göz önünde bulundurulmaksızın, bu polemiği anlamak mümkün değildir.[20] Yazarımızın bu sözleri, elbette ki, bizzat filozofların söylemiş olduklarına yeni hiçbir şey eklemez. Bunlar daha ziyade, düşüncelerini doğa kavramına dayandıran, en ücra köşelerdeki bilim adamı ve düşünürler arasında bile bu yeni Tanrısallık fikrinin ne kadar itibar kazandığını doğrulamaları bakımından önemlidirler ve aynı zamanda bu fikrin dinsel inanç ve pratik faaliyetler üzerindeki etkisini gösterirler.

Şimdi Anaksagoras'a dönelim ve onun teolojik görüşleriyle yakından ilişkili olan unsurlar teorisini ele alalım. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tıp çalışmaları tam da bu noktada onun felsefesi açısından önem kazanmaktadır. Çünkü Anaksagoras eski oluş kavramının yerine koymak üzere, karışma kavramını bunlardan ödünç almıştır.[21]Anaksagoras'a göre mutlak bir oluş veya yok oluş değil, doğadaki değişimlerin temelinde yatan maddelerin karışması ve ayrışması söz konusudur. Başlangıçta her şeyin birlikte olduğunu varsayar. Başlangıçta her şey sayıca sınırsızdır ve son derece küçüktür. Bu durum sürekli devam etseydi, çok küçük oldukları için hiçbir şeyi ayırt etmek mümkün olmazdı. Tasarlanan bu durumda her şeyin buhar ve esirle sınırlandığını hayal etmek durumundayız. Çünkü bu ikisi hem sınırsızdır hem de toplam kütle içinde gerek büyüklük olarak gerek sayıca egemendir.[22] Anaksagoras, buharın

ve esirin kendilerini çevredeki kütleden ayırdıklarını ve genel olarak dünyayı oluşturan sürecin, ilk kütlenin hızlı hareketinin yol açtığı bu ayrışma olduğunu ileri sürer. Dünyamızdaki her şey işte bu süreçten geçerek oluşmuştur.[23] Her birinde belli madde ve niteliklerin ağır basmasına ve bir bütün olarak o şeye kendi damgasını vurmasına karşın, tıpkı ilk maddenin kendisi gibi, bunlar da bütün madde ve nitelikleri içlerinde barındırırlar.[24] Bunu söylerken, bir bütün olarak doğanın temelinde, birbirinden kesin olarak ayrılmış belli temel nitelik ve maddelerin bulunduğunu ileri süren Empedokles'in görüşünü hedef almaktadır. Anaksagoras öncelikle, vücudumuza aldığımız her besinin, onun ihtiyaç duyduğu bütün madde ve niteliklerin gelişmesi için gereken tohumları içinde taşıdığını gözlemler. Buna göre, saç olmayan bir şeyden saç oluşamaz. Keza, etin et olmayan bir şeyden doğması da mümkün değildir. Aksine yediğimiz ekmeğin içinde saç, et, sinir, damar, sperm gibi şeylerin hepsinin bulunması şarttır.[25] Anaksagoras böylelikle, her şeyin, kendi aralarında niteliksel olarak farklılık gösteren sınırsız sayıda maddenin, sınırsız sayıdaki küçük parçalarından oluştuğu sonucuna varır. Ama bunlar, çeşitli şeyler içinde, son derece çeşitli karışımlar halinde bir arada bulunmaktadır. Aynı şekilde, bütün bu sayısız niteliksel farklılıklar da, başından itibaren ilk kütlede içerilmiş olmalıdır.

Anaksagoras açısından bu teoriyle ilgili en zor mesele, aklın gerçekliğini ele almaktır. Çünkü insan sadece et, saç, kemik, tırnak ve sinirlerden oluşmaz.[26] Onun içinde akıl dediğimiz şey de vardır. Mesele, bunun insanın içinde ne şekilde mevcut olduğudur. Böylelikle doğa felsefesi bilinçli olarak ilk kez, sadece maddeleri ve nitelikleri, karışma ve ayrışmaları tanıyan fiziksel düşünme şeklinin sınırlarına ulaşır. Anaksagoras döneminde akıl problemi konusundaki bu bilincin nereden geldiğini veya ortaya çıkışına hangi etkenlerin katkısı olduğunu söyleyemiyoruz.[27] Onun çağdaşı olan Empedokles'in, sadece farklı madde türleriyle işleyen bir fiziksel sistem inşa ederken, aynı zamanda Orpheusçuluk çerçevesinde ruhu kendine özgü bir gerçeklik olarak kavramaya çalıştığını ve bir şiirinde bu meseleyi ele aldığını hatırlayabiliriz.[28] Ne var ki, Anaksagoras aklın gerçekliği için kendi fiziksel dünya tablosunun çerçevesi içinde bir yer bulmaya çalışır. Bu çabası, onu, aklın şeylerin diğer bileşenleriyle aynı türden bir gerçeklik olup olmadığını, şayet öyleyse neden her şeyde değil de sadece bazı şeylerde bulunduğunu sormaya yöneltir.[29] Anaksagoras aklı da fizik anlayışına egemen olan karışma kavramı temelinde düşünür.[30] Dolayısıyla, gayet anlaşılır bir sebeple, aklın doğadaki şeylere karışmış olan sınırsız sayıdaki diğer madde ve niteliklerle hiçbir ilgisi olamayacağı sonucuna varır. Akıl, apaçık bir

şekilde, her şeyle karışmayan tek şeydir, zira sadece belli varlıklarda "az veya çok miktarda" bulunur.[31] Anaksagoras'a göre bu olgu, aklın hiçbir şeyle hiçbir şekilde karışmadığı kabul edilmediği sürece, akıl almaz bir şeydir. Çünkü aksi takdirde onun, tıpkı diğer her şey gibi, her şeyle karışması gerekirdi.[32]

Fiziksel karışım teorisinin çerçevesi içinde akla böyle özel bir konum veren Anaksagoras, böylelikle kendini aklın diğer şeylerle karışmadığı yönündeki katı gerçekçi kararının ötesine geçmeye hazır halde bulur. Buradan yola çıkarak, bu olguyu, kendisi böyle bir ayrımın farkında olmasa dahi, bizim ancak metafizik olarak tarif edebileceğimiz bir şekilde yorumlamaya girişir. Ne mutlu bize ki, Anaksagoras'ın bu konudaki sözleri bize ulaşmış durumda:[33]

"Diğer şeyler, her şeyden bir parça içerir. Akıl ise sınırsızdır[34] ve kendi kendini yönetir, hiçbir şeyle karışmamıştır, aksine tek başınadır, kendi kendisiyledir. Çünkü kendi kendine olmayıp da başka bir şeyle, *herhangi bir şey*le karışmış olsaydı, *her şey*de bir payı olurdu. Çünkü yukarıda da söylediğim gibi, her şeyin her şeyde bir payı vardır. Keza başka şeyler onunla karışmış olsaydı, herhangi bir şey üzerinde kendi kendineyken olduğu kadar egemen olmasına izin vermezlerdi. Çünkü bütün şeylerin en incesi ve en safıdır o. Her şey hakkında her tür bilgisi vardır ve en büyük güce sahiptir. Küçük ya da büyük, ruhu olan her şeyi idare eden Akıl'dır. Bütün dönüş hareketini idare eden ve hatta dönüşü mümkün kılan da Akıl'dan başkası değildir. İlk olarak bu dönüş küçük bir başlangıçtan doğmuştur, şimdiyse daha da genişlemektedir ve genişleyecektir. Akıl, karışan, ayrışan ve birbirinden uzaklaşan bütün şeyleri bilmektedir. Olacak ve olmuş olan, yani şimdi olmayan bütün şeyleri ve şu an olanları düzenleyen de Akıl'dır. Yıldızların, güneşin, ayın, havanın ve aither'in birbirlerinden ayrılırlarken gerçekleştirdikleri bu dönüşü de o düzenlemiştir. Ne var ki, onların ayrılmalarına sebep olan da bu dönüşün kendisidir. Yoğun kendini seyrekten ayırır, ılık soğuktan, aydınlık karanlıktan ve kuru ıslaktan. Birçok şeyin birçok kısımları vardır. Ancak Akıl dışında hiçbir şey, diğer şeylerden tamamen ayrılmış veya uzaklaşmış değildir. Ve Akıl, [miktar olarak] büyük de olsa küçük de olsa birbirine benzer. Buna karşılık, başka hiçbir şey diğer herhangi bir şeye benzemez. Aksine, bir şeyin içinde en çok hangi şeylerden varsa, o şeyde en çok bunlar kendini belli eder ve etmiştir."

Son zamanlarda, Anaksagoras'ın *Nous*'la ilgili ifadelerindeki anlatım şeklinin, dinî şiirlerin üslubuyla tuhaf bir benzerlik taşıdığına ve bunun bilinçli bir taklit olduğuna işaret edilmiştir.[35] Anaksimandros'un, *apeiron*'dan, bütün şeylere kılavuzluk eden ve her şeyi bir arada tutan Tanrısal bir varlık olarak bahsederken benzer bir anlatım şekli kullandığını daha önce göstermiştik.[36] Ger-

çekten de Anaksagoras burada, az ya da çok farklılıkla hemen hemen bütün Sokrates öncesi filozoflar tarafından takip edilmiş olduğu gösterilebilecek olan yerleşik bir üslup geleneğini sürdürmektedir.[37] Anaksagoras örneğinde bu olgu bilhassa önemlidir. Çünkü günümüze kalan fragmanların hiçbirinde, onun Akıl'dan Tanrısal bir şey olarak söz ettiğine işaret eden doğrudan bir delil yoktur. Ne var ki artık, gerek *Nous*'un niteliklerinin ifade edildiği, dinî şiirleri andıran formdan, gerekse bu ifadelerin içeriğinden, öğretisinin bu şekilde olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. "Sınırsız", "tek başına hükmeden", "karışmamış" ve "kendi kendine duran" gibi nitelemeler, filozofun bu en yüksek ilkeyi ifade etmek için kullandığı soylu üslubu tam anlamıyla haklı çıkarmaktadır.[38] Anaksagoras, Aklın tam da onu diğer şeylerden ayırt eden saflık ve karışımdan muaf olma niteliğinden dolayı dünyayı yönetme rolüne tam anlamıyla uygun olduğunu ileri sürer. Ondan önceki düşünürler, bu fiziksel düşüncelerden tamamen bağımsız olarak Aklı tanrısal ilkeyle ilişkilendirmişlerdi. Örneğin Ksenophanes'e göre Tanrı, "sadece düşüncesinin gücüyle her şeyi titretmekteydi."[39] Bilincin açık bir şekilde en yüksek ilkeyle ilişkilendirilmesinin, ilk olarak fizyolojik filozoflarla değil,[40] Kolophonlu teolog Ksenophanes ile başlamış olması, başlangıçta doğayla ilgili her tür güdüden bağımsız olduğunun yeter bir kanıtıdır. Parmenides böyle bir şeyden habersizdi. Empedokles, tanrı Sphairos'u, "hızlı düşünceleriyle bütün kozmosu dolaşan, kutsal ve kelimelere sığmayan Akıl"[41] olarak tarif ederken, besbelli ki doğrudan Ksenophanes'in izinden gitmekteydi. Bütün bunlar Anaksagoras'ı derinden etkiledi, ama yine de bir doğa filozofu olarak onu tatmin etmedi. Anaksagoras'ın Herakleitos'tan etkilenip etkilenmediği, etkilendiyse de bunun derecesi merak edilebilir. Herakleitos, Bilge Olan'ın (σοφόν) diğer her şeyden ayrı olduğu formülünü daha önce gündeme getirmişti. Buna o kadar büyük bir önem veriyordu ki, açıkça şöyle söylemekteydi: "Öğretilerini işittiğim düşünürler arasında hiç kimse bunu öğrenmek şerefine erişmedi."[42] Dolayısıyla, bu onun açısından kritik bir noktaydı. Ne yazık ki, buradaki "ayrı olma"nın tam olarak ne anlama geldiğini bilmiyoruz ve bu ifadeyi sonraki düşünceler çerçevesinde alelacele yorumlama hatasına düşmemeye dikkat etmek durumundayız. Anaksagoras'ın yeni "kendi kendine" kavramı, sonunda bizzat açıklık kazandırdığı gibi, her şeyin her şeyle karışması anlayışının zıddı olarak düşünülmelidir ve bu yönüyle, hükümran, her şeye hâkim, bağımsız bir varlık düşüncesi için bir araç vazifesi görür.[43] Böylelikle, her ne kadar önceki düşünürlerin de bilinçli ya da bilinçsiz olarak benzer düşüncelere varmış olmaları mümkünse de, Akıl ilk kez burada, tam anlamıyla dünyanın üzerinde yükseldiği temel bir fiziksel ilke haline gelir.

Anaksagoras, Aklın, eğer her şeyle karışmış olsaydı, onlara egemen olma gücünden yoksun kalacağını düşünür.[44] Gerçek bir kozmogoninin, karışıma tâbi olmayan ikinci bir sebebi gerektirdiği düşüncesi işte buradan doğar. Bu sebep, şeylerin başlangıçtaki karışımdan ayrışmasının yol açtığı girdap ya da dönüş hareketinin ilk itici gücünü meydana getirir. Esas itibariyle tamamen fiziksel nitelikte olan bu anlayış, bazı modern astronomi bilginlerinin kozmolojik mekanizmalarını harekete geçirmek için ihtiyaç duydukları tanrısal nedensellikle karşılaştırılmıştır.[45] Ama Anaksagoras'ın teorisi bu fiziksel kinetiğin ötesinde ikinci bir unsur içerir: Onun *Nous*'u, bugün ve gelecekte olduğu gibi geçmişte de, ta en başından itibaren, dünyanın gelişim süreci içindeki tek tek bütün karışma, ayrışma ve tikelleşme süreçlerini kapsayan ve her şeye rehberlik eden bir bilgidir. *Nous*, mevcut haliyle hava ve aither gibi maddeler ile yıldızların hareketlerini ve dönüşlerini önceden görmüş ve her şeyi daha en baştan kesin bir plana göre düzenlemiştir (διεκόσμησε).[46]

Bu önceden düşünülmüş dünya tasarımı fikri, beşinci yüzyılın rasyonel fiziğine tam anlamıyla layıktır. Keza τέχνη'ye (tekhne) bütün varlık âlemlerinde kesin bir önem atfeden, hatta onu bizzat doğada bulan bir döneme bu bilhassa uygun düşer.[47] Yaratıcı girdap, çağdaşları gibi dünyanın oluşumunu açıklamaya çalışan Anaksagoras'ın zekâ dolu buluşlarından biriydi. Girdaba belli bir yön veren güç olarak Tanrısal Aklı göstermesi, onun fizik anlayışına yeni bir teleolojik cephe kazandırdı. Platon'un dikkatini çeken ve Aristoteles'e o meşhur sözü söyleten buydu. Aristoteles'e göre, her ne kadar bu teleolojik gözlemine fizik anlayışında yer vermeyip *Nous*'u sadece kozmogoniye uygulamış ve ona sadece mekanik bir açıklama getiremediği ve sanki bir *deus ex machina* gibi son çare olarak başvurmak zorunda kaldığı belli durumlarda yönelmiş olsa da, Anaksagoras'ın dünyayı yaratan Akıl teorisi, bu filozofun, önceki düşünürler arasında, sarhoşlar arasında ayık bir adam gibi görünmesini sağlıyordu.[48] Muhtemelen, Anaksagoras bu cümlenin ilk kısmını, kendisine yöneltilmiş çok ciddi bir itiraz olarak görmezdi. Besbelli ki, Anaksagoras, ister bütün safhalarıyla tanrısal Akıl içinde önceden inşa edilmiş, ister yalnızca onun tarafından önceden bilinmiş olsun, mümkün olduğunca kendiliğinden çalışan bir mekanik süreç tasavvur ederek, dünya tasarımının rasyonelliğini garanti altına almış olduğunu düşünmüştür.

Anaksagoras'ın tanrısal ilk ilke öğretisinde bu kadar önemli bir yer tutan, karışmamış bir şey olarak Akıl fikri, aynı zamanda ona, dünya sisteminin bütünü içinde insanın, hatta bizzat felsefenin yerini belirleme imkânı verir. "Akıl, büyük de olsa küçük de olsa birbirine benzer," der Anaksagoras.[49] Tıpkı

daha önce ruhu veya canı olan şeylerle bunlara sahip olmayan şeyler arasında ayrım yapması gibi, akıllar arasında da belli farklılıklar kabul ettiğine dikkat etmeliyiz; ancak bu farklılıklar, sınırsız olan tanrısal Akıl ile sınırlı olan insan aklı arasında herhangi bir şekilde niteliksel benzerlikler bulmanın imkânsız olduğu anlamına gelmez. Aklımız, içimizdeki Tanrısal öğedir ve bizim tanrısal Akla ve onun dünya için öngördüğü plana gerçek bir idrakle yönelmemizi mümkün kılar. Bu fikrin, fragmanlarda açık bir şekilde ifade edilmediği doğruysa da, hiç değilse Anaksagoras'ın Akıl hakkında böyle düşünmesinin son derece mümkün olduğunu kabul etmek durumundayız. Zira onu Tanrısal Olan'ın özü olarak düşünmesi başka türlü nasıl mümkün olabilirdi?[50] Bu rasyonalizmde, bize bir parça Empedokles'in ruhun tanrısal kökeni inancını hatırlatan bir mistik unsur söz konusudur; ancak Anaksagoras'ta ruh-daimonun günah işleyip kirlenmesi veya bitmez tükenmez acılardan sonra arınıp tanrıya dönmesi gibi tecrübelerden eser yoktur. Anaksagoras'a göre Tanrısal olan saf akıldır, işleri yöneten Aklın etkinliğidir. İnsan, içinde taşıdığı benzer güçler sayesinde Tanrısal Olan'a doğrudan ulaşabilir. Anaksagoras'ın felsefesi tepeden tırnağa fiziktir. Besbelli ki, onda teolojik anlamda antropolojiden eser olmadığı gibi, bu tür herhangi bir ağırlık merkezinden de tamamen yoksundur. Yine de bu fiziğin ekseninde, iki kutup olarak Tanrı ve insan veya daha kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, doğanın tanrısal ilkesiyle bunu kavrayan insan bilgisi vardır. Anaksagoras'ı kendisine model oluşturan etkileyici düşünürlerle aynı çizgiye yerleştiren de bu yapıdır. Ne var ki, onu büyük Perikles'in ilham kaynağı ve Platon ile Aristoteles'in Akıl felsefesinin bir habercisi olarak düşündüğümüzde, böyle bir tarihsel perspektifin onu bize haddinden fazla yakınlaştırdığını ve abartılı bir figür haline getirdiğini unutmamalıyız.

Bu teleolojik düşüncelerle birlikte, Tanrısal Olan'ın felsefi açıdan incelenmesine, tarihsel olarak en etkili ve tutarlı motiflerden biri katılmış olur. *Telos* kavramının esas olarak Sokratesçiliğe ait olduğuna şüphe olmasa da,[51] Sokratesçiliğin her şeyde iyilik, akıl ve mükemmelik arayışı, adeta Anaksagoras'ın *diakosmesis* (düzene koyma) ilkesinde ve onun gerektirdiği düzen düşüncesinde zaten mevcuttur. Sadece, tek tek olguların açıklanmasında kullanılan tutarlı bir ilke değildir.[52] Yine de bu safhaya fiilen beşinci yüzyıl fiziğinde ulaşılmıştır. Nitekim doğal fenomenler hakkında, bu döneme ait bir kaynağa kadar uzandığı aşikâr olan, tam anlamıyla teleolojik nitelikte bazı açıklamalardan haberdarız. Son yıllardaki araştırmalar, git gide artan bir kesinlikle, bu sistemin sahibinin Apollonialı Diogenes olduğunu göstermektedir. Diogenes bir doğa filozofu olarak daha ziyade ikinci sınıf bir düşünür olsa da, İonya

doğa biliminin, dönemin gelişmelerinden ne şekilde etkilendiğini derinden anlayabilmemiz için sunduğu katkı hiç de az değildir (ki bizzat Diogenes'te bu etkileri bulmak mümkündü).

Diogenes'in uzun bir dönem Atina'da yaşadığı ve buradaki komedya şairlerinin onun teorilerinden konu bakımından faydalandığı kesindir.[53] Anaksagoras gibi o da esasen spesifik olguları göz önünde bulunduran bir doğa araştırmacısıydı. Ancak bu eğilimlerine, teolojiyi ihmal etmeksizin dünya hakkında genel olarak fikir yürütme yönünde güçlü bir arzu eşlik etmekteydi.[54] Diogenes, ilk ilke öğretisinde Empedokles ve Anaksagoras'tan yüz çevirerek yeniden Miletoslu Anaksimenes'e döndü. Devrinin daha derin düşünen isimlerinin hepsi ilkelerin çokluğu öğretisini benimsemişken, o, yeniden, tek bir temel madde fikrine yöneldi (diğer her şey bunun değişikliğe uğramış biçimlerinden ibaretti). Bu görüşe göre, doğada su, ateş, hava gibi belli basit maddeler varmış gibi görünse de, bunlar esas olarak aynı maddeden oluşmamış olsalar, birbirleriyle birleşmeleri ve birbirlerini etkilemeleri imkânsız olurdu.[55] Diogenes, en çeşitli biçimlere bürünen havayı gerçek temel ilke olarak kabul eder.[56] Bu değişiklikleri gerçekleştirebilmek için doğanın uymak durumunda olduğu belli bir ölçüte ihtiyaç vardır. Yaz ve kış, gece ve gündüz, yağmur, rüzgâr ve güneş ışığı hep bu ölçüte bağlıdır. "Diğerlerine gelince; insan bunlar üzerine kafa yormaya niyet ettiğinde, her şeyin mümkün mertebe düzenlenmiş olduğunu görecektir."[57] Tıpkı Anaksagoras gibi dünyanın bir amaca göre düzenlenmiş olduğunu keşfetmesi, onu, güçlerin ve etkilerin dağılımının düşünen Aklın bir işi olduğunu kabul etmeye zorlar.[58] Diogenes havanın temel madde olduğuna inanmak için doğada deliller olduğunu düşünür. Hava sadece bütün şeylerin soluduğu yaşamsal unsur olmakla kalmaz, aynı zamanda ruh ve düşünce gücü ona öylesine bağlıdır ki, soluk bedeni terk eder etmez onlar da ortadan kaybolurlar.

"Ve bana öyle geliyor ki, düşünce gücüne [νόησις] sahip olan şey, insanların hava dedikleri şeydir, her şeye hâkimdir ve her şeyi yönetir. Bunun Tanrı olduğunu düşünüyorum ve bence gücü her yere uzanan, her şeyi düzenleyen ve her şeyin bünyesinde bulunan bir şey o. Ve onda bir payı olmayan hiçbir şey yok."[59]

Ruh ve düşünce gücünde olduğu gibi, şeylerin tanrısal ilk maddeye katılmasının birçok yolu vardır. "Ve bunun kendisi, ebedi ve ölümsüz bir maddedir; buna karşılık, diğer şeylerin bazısı doğar bazısı ölür."[60] Başka bir fragmanda bu ilk maddeyi, "büyük ve kudretli, ezeli ve ebedi ve engin bilgi sahibi" olarak tarif eder.[61]

Diogenes'in *Doğa Üzerine* adlı kitapçığından alınmış olan ve Simplikios zamanında bile okunmaya devam eden[62] bu ayrıntılı teoloji, eserinin tamamının böyle olduğunu sanmamıza yol açmamalıdır. Elimizde, Diogenes'e ait olan, içerik olarak tamamen tıbbi nitelikte, damarlardan bahseden, çok uzun ve müthiş bir fragman var.[63] Bu fragman bize Diogenes'in eserlerinde teolojik yorum ile ayrıntılı araştırma ve tasvirin ne kadar iç içe geçmiş olduğunu gösteriyor. Nitekim aslında bütün bu meseleler birbirleriyle yakından ilişkilidir. Diogenes'in teolojisi bir evrensel animizm teorisidir. Bu teori, animizmin farklı safhalarının belli bir düzen içinde gerçekleştiği ve aynı zamanda temel madde olan tanrısal Aklın bu düzeni bilinçli olarak kendinden meydana getirdiği varsayımına dayanır.[64] Besbelli ki, Diogenes'in, Empedokles ve Anaksagoras gibi doğa filozoflarının savunduğu çoğulculuktan bilinçli olarak vazgeçip tek bir ilk varlık fikrini benimsemesi, esas olarak teolojik sebeplerden kaynaklanıyordu. Bir taraftan, bu varsayım, Empedokles'in Sevgi, Nefret ve dört unsur-tanrıdan oluşan, birbiriyle mücadele halindeki altı tanrısal varlık teorisinden daha tatmin edici görünüyordu (bu unsurlar sadece belli bir zaman diliminde egemen olan tek bir *Sphairos* şeklini aldıklarında bile).[65] Diğer taraftan, Diogenes, şayet Anaksagoras'ın ileri sürdüğü gibi onlardan ayrı bir şeyse, Aklın nasıl olup da iç içe geçmiş maddelerle dolu olan dünya üzerinde bir etkide bulunabileceği sorusunun yol açtığı zorluklardan kaçınmayı başarmıştı. Diogenes'in ilk ilkesinde madde ve Akıl bir aradadır ve Aklı içeriden dışarıya doğru işleyen bir şey olarak düşünmemiz gerektiği açıkça görülmektedir.[66] Anaksagoras, Aklı "diğer şeyler"den keskin bir şekilde ayırmamıştı. Ona göre Akıl, her tür karışmadan muaf olmasına karşın, "en saf ve en ince şey [χρῆμα]) olmayı sürdürüyordu.[67] Dolayısıyla Anaksagoras henüz madde ile Akıl arasındaki fiili karşıtlığın farkında değildi. Akla esasen hareketin sebebi olarak ihtiyaç duymasına karşın, yine de onu düşünce gücüyle donanmış maddi bir şey olarak düşünüyordu. Bu yüzden Diogenes için, düzene ilişkin teleolojik bir ilke olarak Akıldan vazgeçmeksizin, Akıl ile madde arasındaki ayrımı bir kez daha ortadan kaldırmak kolay oldu.

Görünen o ki, Diogenes tek tek olguları bu bakış açısına göre yorumlayarak doğada amaçlı bir tanrısal aklın egemen olduğunu göstermeye çalışan ilk düşünürdü. Bu yöntem sonraları Stoacı teolojide çok önemli bir rol oynayacaktı. Diogenes'in fikirleri büyük ihtimalle Ksenophon aracılığıyla Stoacılara ulaşmış olmalıdır; zira *Memorabilia*'nın birden fazla yerinde, Sokrates'e bu kaynaktan geldiği açık olan belli teolojik düşünceler atfedilir.[68] Sokrates ve beraberindekilerin, Diogenes'inkine benzer bazı eserlerden parçalar okuyup

tartışmış olmaları mümkündür. Her halükârda, *Phaidon*'da Platon'un aktarımına bakacak olursak, Sokrates Akıl hakkında söylemesi gerekenleri bulmak için Anaksagoras'ın eserini büyük bir hevesle tahlil etmiş ve hayal kırıklığına uğramıştır.[69] Sokrates'in aynı sebeplerle Diogenes'le de ilgilendiğini, hatta ona daha çok ilgi göstermiş olduğunu varsayabiliriz. Ksenophon, Diogenes'in ismini zikretmez. Ama onun eserinde de Sokrates, tanrı kültüne kayıtsızlığıyla adı çıkmış bir gençle sohbet edip, deist görüşlerini çürütmeye çalışır. Söz konusu genç, tanrıların varlığına inanmakla birlikte, bu tanrıların herhangi bir şekilde insanlarla ilgilendiklerini kabul etmemektedir.[70] Buna karşı Sokrates, bizzat insan doğasının, gerek bedensel gerekse zihinsel anlamda, insanı seven yüce bir varlığın sevgisini gösterdiğini ileri sürer.[71] Sokrates'in ileri sürdüğü argümanlar, hiç şüphe yok ki, kendisine ait değildir. Halbuki aynı ve benzer açıklamalara Aristoteles'in zoolojik eserlerinde rastlamasak, (Platon'un diyaloglarının gayet iyi şahitlik ettiği üzere) Sokrates'in doğaya dair teleolojik açıklamalara özel bir yakınlık göstermesine bakarak, kolaylıkla bu kanaate kapılabilir, yani argümanların ona ait olduğunu düşünebilirdik. Aristoteles'in bunları Ksenophon'un *Memorobilia*'sından almadığı kesindir. Daha ziyade, doğa filozofları arasında bu tip gözlemler konusunda bilhassa otorite sayılan birine başvurmuş olmalıdır.[72] Keza eski komedyada ve Euripides'in tragedyalarında da bu konuda birçok benzer işarete rastlamaktayız.[73]

Bütün bu çağdaş kanıtlar, Sokrates, Euripides ve Aristophanes'in zamanında Atina'da ders veren ve insan organizmasını bir arada tutan planlanmış bir amaçlılığa dikkat çekerek doğada akla dayanan bir ilkenin egemen olduğunu kanıtlamaya çalışan belli bir doğa araştırmacısı olduğuna işaret etmektedir. Burası, bunu destekleyen daha özel ayrıntılardan bahsetmenin yeri değildir.[74] Muhakkak ki, Ksenophon'un tanrısal πρόνοια (öngörü) konusundaki argümanlarını, bireyin Devlet dini karşısındaki tutumu problemine uygulama şekli, bizzat Ksenophon'a isnat edilmelidir ve uzun zamandır zaten böyle yapılmaktadır.[75] Öte yandan, insan organizmasının işlevi ve her organın yerli yerinde oluşuyla ilgili görüşleri, özü itibariyle tamamen natüralisttir. Bunlar, teknik bir mükemmelliğe sahip olması ilkesi açısından, doğaya ilişkin hakiki bir teorik açıklamanın ruhunu solurlar. Dolayısıyla, başka bir açıdan tamamen teolojidirler. Bu açıklama yöntemi, çarpıcı bir şekilde, modern Aydınlanma'nın iyatro-matematik (astrolojik tıp) okulunu hatırlatır. Nitekim bu okul, insan doğasının bedensel yanını gerçek makine düzeneklerine benzeyen, programlı bir mekanik düzenlemeler sistemi olarak anlamaya çalışmış, buna göre söz gelimi kalbi bir pompaya, ciğerleri körüğe, kolları birer manivelaya

benzetmiştir.[76] Aynı ruhu taşıyan Ksenophon'un Sokrates-Diogenes'i, kirpikleri kevgir (ἠθμός), kaşları bir tapınağın çatısına yerleştirilenlere benzer bir saçak (γεῖσον), gözkapaklarını birer kapı (βλεφάροις θυρῶσαι), bağırsakları bir kanal sistemi (ὀχετοί) olarak açıklar.[77] Açıkça görüldüğü gibi, bu teknik doğa yorumu tamamen sistematiktir. Başlangıçta bu yorum Ksenophon'daki anlamına sahip değildi; yani bunların hepsinin, tanrıların insanın ihtiyaçlarını karşılama şekilleri olduğunu kanıtlamayı amaçlamıyordu. Besbelli ki amaç, doğanın eserlerinin rastlantı olamayacağını, aksine belli bir yaratıcı ilkenin amaçlı aklını gerektirdiğini göstermekti. Ksenophon'un aklında her iki amaç da olduğu için, buradaki görüşlerin hangi kısmının gerçekten Diogenes'e ait olduğunu söylemek zordur ve bu yüzden de meseleye ihtiyatla yaklaşmak durumundayız. Yine de, herhangi bir tehlikeye girmeksizin, en azından bir adım daha atabiliriz.

Diogenes, amaçlı bir ilahi yaratıcı lehindeki argümanlarını, doğal olarak sadece insan doğası tahliline dayandıramazdı. Aynı amaçlılığın, belli bir plana göre, bir bütün olarak doğanın işleyişinde ve gök cisimlerinin gözlenebilen hareketlerinde de mevcut olduğunu göstermeye çalışmak zorundaydı.[78] Aslında, günümüze Diogenes'in ismiyle ulaşmış olan bir fragmanda bu görüş açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır (krş. s. 165).[79] Ne var ki, *Memorabilia*'nın birçok yerinde bu meseleden bahsetme fırsatına sahip olan Ksenophon'da bile, bu argümanın insan doğasını düzene koyan amaçlılığın kanıtı ile yakından bağlantılı olduğu görülmektedir.[80] Önceki düşünürler, Tanrısal Olan'ın formu (Μορφή) meselesini gündeme getirirken şu samimi varsayıma dayanıyorlardı: Tanrısal Olan'ın varlığı apaçık bir olgudur ve kanıtlanmasına gerek yoktur, buna karşılık, doğası ve formu, kaçınılmaz olarak, halk dininde resmedilenden tamamen farklı olmalıdır.[81] Ne var ki, Diogenes tarafından icat edilen düşünce çizgisi, Tanrısal Olan'ın "işler"iyle (ἔργα) başlar. Sokrates, *Memorabilia*'nın dördüncü kitabında tanrıların formunu belirlemenin zor olduğunu açıklar; ancak onların işlerini gözlemleyerek güçleri hakkında bir bilgi edinebiliriz, nitekim her şey fark edilemeyecek bir şekilde bu güçle yönetilmekte ve korunmaktadır.[82] Böylelikle teolojik tartışmanın en temel konusu değişmiş olur: Tanrısal Olan'ın formu meselesi, çözülmesi mümkün olmayan bir şey olarak görülüp geri plana itilirken, Tanrısal Olan'ın varlığı, kanıtlanması gereken gerçek mesele haline gelir. Tanrısal Olan ancak dolaylı olarak bilinebilir, çünkü eserlerinin arkasına gizlenmiş olarak kalır, tıpkı ruhun hiç görünmeksizin insana kılavuzluk etmesi gibi.[83] Ruh ve beden arasındaki ilişki tamamen Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiye denk düşer. Bu benzetme, Diogenes'in te-

mel ilkesi olan havayı ruhla, Akıl'la ve bir bütün olarak doğadaki canlılıkla özdeşleştirmesinin kaçınılmaz bir sonucudur.[84] Ksenophon'un görünmez tanrıyla ruh arasında kurduğu benzerliğin aslında Diogenes'ten gelmiş olması, bu anlayışın *Memorabilia*'nın birinci kitabının daha önce bahsetmiş olduğumuz kısmında tekrarlanması nedeniyle daha da muhtemel hale gelmektedir (söz konusu pasajda, insanın organlarıyla çeşitli mekanik düzenekler arasında karakteristik karşılaştırmalar yapıldığını görmüştük).[85]

Bu pasajda Tanrı ile ruh arasında kurulan benzerlik, Diogenes'in teolojisinin içsel çıkış noktasının önceki düşünürlerinkinden ne kadar farklı hale geldiğini açıkça ortaya koyan bir argümandan gelmektedir. Önceki düşünürler doğayı "bütün şeyler tanrılarla doludur" sözünde ifadesini bulan canlı ve coşkulu bir bilinçle ele almışlardı.[86] Yeni dönemdeyse artık doğa tanrısal karakterini yitirmiştir. İnsanın gözü artık her adımda daimonların izlerini görmez ve bu yüzden felsefe çetin bir meseleyle karşı karşıya kalır. İnsan, akla sahip olduğu için, evrendeki her şeyden ayrı düşmüş, bir başına ve yalnız bir varlık değil midir? Dünyada ondan ayrı herhangi bir Akıl veya ruh var mıdır? Bu anlayış bir yandan insanın omuzlarına çok ağır bir sorumluluk yükler, bir yandan da en azından kozmos hakkındaki Yunan hissiyatını paylaşanlar için, küçük İnsanın muazzam kibir ve küstahlığına ışık tutar.

"İçinde bir parça akıl olduğuna inanıyor musun?" diye sorar Ksenophon'un Sokrates'i, genç Aristodemos'a. "Ve buna inanmana rağmen, dünyada senden başka hiçbir şeyde aklın zerresinin bile olmadığına mı inanıyorsun? Yani bedeninin, var olan bütün bu kütlenin sadece küçücük bir parçasını oluşturan bir parça toprak ve yine bütün ıslaklığın sadece küçük bir parçasını oluşturan bir parça su içerdiğini, kısacası [doğada] çok büyük miktarlarda bulunan her türden şeyin küçük parçalarından oluştuğunu bile bile, yine de bütün bunlara inanıyor musun? Buna rağmen hâlâ, aklın sadece sende olduğunu ve sanki mutlu bir tesadüf sonucu onunla karşılaşmışçasına onu bir şekilde kendinde topladığını mı düşünüyorsun? Bütün bu muazzam büyüklükteki sayısız şeyin [gök cisimlerinin] bu kadar hayranlık verici bir düzen içinde seyirlerini devam ettirmesini, sadece akıldan yoksun anlamsız bir gücün sağladığına mı inanıyorsun?"[87]

Muhatabı bu şeylerin sebeplerini göremediği için onları kuşkuyla karşıladığını söyleyerek itiraz ettiğinde, Sokrates yeniden insan ruhu örneğini verir; o da benzer bir şekilde gözümüze görünmemektedir.[88] Dördüncü kitabın argümanıyla kurulan bu bağlantı, gerek bu argümanları gerekse Ksenophon'un evrendeki Akla ilişkin ifadelerini aynı kaynağa dayandırmak için başlıbaşı-

na iyi bir zemin oluşturuyorsa, Platon'un *Philebos*'u da bunu doğrulayan bir kanıt vazifesi görmektedir. Nitekim *Philebos*'ta aynı kanıtlama şekli, *Nous*'u evrenin efendisi ve idarecisi olarak izah eden belli başlı eski filozofların otoritesine dayanarak, neredeyse aynı sözcüklerle ifade edilmektedir.[89] Bu bize Anaksagoras'ın *Nous*'unu hatırlatır, ama aynı zamanda Diogenes'inkini de içerir. Diogenes'in, Anaksagoras'ın izinden giderek, ilk ilkesini, dini şiirlere benzer bir dille, bütün şeyleri düzenleyen düşünen bir Akıl olarak nasıl yücelttiğini görmüştük.[90] Bu argüman, Anaksagoras aracılığıyla değil, onun aracılığıyla Ksenophon'a ve Platon'a ulaşmıştır. Dioegenes'in algı teorisini açıklarken, bu filozofa göre "algıyı meydana getiren şeyin içimizdeki hava olduğunu, çünkü bu havanın tanrısallığın küçük bir parçasını oluşturduğunu" belirten Theophrastos'un tanıklığı bunu açıkça göstermektedir.[91]

Dolayısıyla Anaksagoras ve Diogenes, doğal teolojinin önceki safhalarına yeni bir teleolojik argüman eklemişlerdir. Onların zamanında, Miletos fiziğinin temel varsayımı olan "temel ilke", daha az dogmatik yorumlanmaya ve git gide soyut bir madde veya özden ibaret hale gelmeye başlamıştır. Bu süreç devam ederken, bu kör maddenin, doğanın ustaca düzenlenmiş ve bir amaca yönelik olarak oluşturulmuş bunca eserinde bir işe yaraması git gide daha paradoksal hale gelmektedir. Dolayısıyla, ister Anaksagoras'ta olduğu gibi "en saf ve en ince varlık" olarak maddi dünyanın geri kalanından net bir şekilde ayrılmış olsun, ister Diogenes'te olduğu gibi maddi ilkenin bizzat özünde mevcut ve onunla özdeş olduğu düşünülsün, git gide daha çok ihtiyaç duyulan şey, dünya-düzeninin insan aklına benzeyen bilinçli bir yaratıcısı olan ikinci bir güçtür. Her iki durumda da, bu dünya-düzeninin ardında yatan veya içinde etkin olan tanrısal aklı kavramamızı mümkün kılan şey, bu düzeni yapıcı ve amaçlı bir kuruluş olarak tecrübe etmemizdir. Keza, yeni dönemde karşılaştığımız her tür mekanik ve teknik amaçlılığa ilişkin bu gelişmiş bakış açısı olmasaydı - bu da dönemin yükselen teknik bilgi ve becerilerinin ürünüydü - bu yeni evren tecrübesini düşünmek bile mümkün olmazdı. İnsanın etkinliklerinin ve hatta bizzat varoluşunun temelinde yatan rasyonel amaçlılık, burada, özellikle de sanat eserlerinde, gelişiminin en yüksek noktasına ulaşmıştır. Rasyonel amaçlılık bu süreç içinde insanın dikkatini doğanın rasyonelliğine de çekmiş ve böylelikle sadece doğada egemen olan aklı ciddi ve ölçülü bir şekilde yorumlayarak ve doğadaki güçleri tanrılaştıran her tür mitsel eğilimi tamamen terk ederek, bütün dünyayı yöneten bu gücün sırrına yaklaşabileceğini ona göstermiştir: ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα (**görünenler, görünmeyenlerin bir görüntüsüdür**) (Anaksagoras).

1 Diog. L. ii. 7 (Anaksag. A 1).

2 Kendi yaşam formu hakkındaki bu bilinç (βίος) başka bir anekdotta ifade edilmektedir. Bkz. Diog. L. ii. 10. Kendisine dünyaya ne için geldiği sorulan Anaksagoras şöyle cevap verir: "Güneş, ay ve gökyüzü hakkında tefekkür etmek (θεωρία) için." Ne var ki aynı anekdot Pythagoras için de anlatılmaktadır.

3 Plat. *Apol.* 26 d (Anaksag. A 35).

4 Bkz. Plin. *N. H.* ii. 149; Plut. *Lys.* 12 (Plutarkhos bu bilgiyi Daimakhos'un Περὶ εὐσεβείας'undan [Dindarlık Üzerine] alır) ve Diels tarafından aktarılan diğer antik yazarlar (Anaksag. A 11–A 12).

5 Parıldayan bir taş olarak güneş hakkında bkz. Diog. L. ii. 8 (Anaksag. A 1); Aegospotami'ye düşen göktaşı hakkında 4 numaralı dipnotta alıntılanan pasajlara bakın.

6 Bu ampirik eğilim için bkz. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, i, s. 307–15; *Paideia*, iii, s. 17; Hugo Berger, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen* (Leipzig, 1903), s. 51.

7 İlk dönem Yunan ἱστορίη'sinin yaratıcı ruhu için bkz. Jaeger, *Paideia*, i², s. 157.

8 Yunan tıbbında bu metodolojik yaklaşımın klasik temsilcileri *Antik Tıp Üzerine* kitabı ile 'Επιδημίαι'nin (Salgın Hastalıklar) ilk üç kitabının, Hippokrates okulundan gelen yazarlarıdır. Bkz. *Paideia*, iii, s. 17–19 ve T. Gomperz, a.g.e. i, s. 310 vd.

9 Anaksagoras'ın yöntemsel ilkesi B 21'de şu şekilde formüle edilmektedir: ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα **(görünenler, görünmeyenlerin bir görüntüsüdür)**. Dolayısıyla, *homoeomeri* teorisi sadece teorik düşünceye değil, belli olguların gözlemlenmesine dayanır. Anaksagoras'ın fizik görüşünün tıbbi çıkış noktasıyla ilgili olarak B 10'da bir imaya rastlarız. Bu fragmanda Anaksagoras, saç, tırnak, damar, arter ve sinirler gibi maddeler başından itibaren spermin içinde bulunmasa, bir canlı bedenin böylesine farklı kısımlarının aynı spermden nasıl doğabileceğini merak ettiğini belirtir. Elbette ki, Anaksagoras'ın vardığı bu sonucu desteklemek için başvurduğu, renklerle veya mekanikle ilgili gözlemleri de vardır. Yine de beslenme ve canlı bedenlerin büyümesi probleminden yola çıkmış olduğu, Simplikios'un eseri tarafından doğrulanmaktadır: *In Arist. Phys.* iii. 4, 203ª19 vd. (Anaksag. A 45). Simplikios, Anaksagoras'ın τροφή (büyüme) olgusunun göz önüne alınmasından etkilendiğini söylemektedir. Ayrıca krş. Anaksag. A 46.

10 Bkz. 'Hippokrates', *Antik Tıp Üzerine*, 20.

11 Bkz. *yukarıda* s. 148.

12 Bkz. Emped. B 8, Anaksag. B 17. Her ikisi de oluş ve yok oluş sözcüklerinin katı bir şekilde kullanılmaması konusunda hemfikirdir, çünkü gerçekte olan şey, belli temel unsurların karışma ve ayrışma sürecinden ibarettir. Bu fikir besbelli ki Euripides'in kayıp eseri *Khrysippos*'u etkilemiştir (frg. 839 Nauck), θνῄσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων κτλ **(var olanlardan bir teki bile ölmez)**. Ayrıca bkz. Anaksag. A 43.

13 Alkmaion B 4. O da Parmenides (B 16, 1) gibi κρᾶσις (karışma) sözcüğünü kullanır. Empedokles genellikle κρᾶσις'ten söz etmekle birlikte μίξις'i (karışma, bir araya gelme) de kullanır. Anaksagoras'ın μίξις ve μίγνυσθαι'yi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Yine de, daha sonra Stoacı felsefede göreceğimiz iki sözcük arasındaki keskin ayrımın, beşinci yüzyıl yazarlarında henüz mevcut olmadığı anlaşılmaktadır.

14 Hippokratik eserlerde karışma kavramı hâkim bir konuma sahiptir ve eğitim, devlet ve ruh teorisine ve Yunan düşüncesinin bütün alanlarına buradan yayılmıştır.

15 Genel olarak bu etki hakkında bkz. Jaeger, *Paideia*, iii, s. 5 vd.

16 'Hippokrates', *Kutsal Hastalık Üzerine*, c. 1. Burada ἱερὴ νοῦσος (kutsal hastalık) sözcük-

lerinin bu geleneksel kullanımı, İonya doğa felsefesiyle yetişmiş hekimler için bir problem haline gelmiş olmalıdır, zira bu kitap boyunca peşine düştüğümüz "tanrısal" (θεῖον) sözcüğü burada farklı bir anlam ("doğadaki nedensellik") kazanmıştı. "Kutsal hastalık"ı tedavi edecek belli dinsel ayinler biliyormuş gibi yapan büyücülerin ve sahte hekimlerin iğneleyici bir tasviri için bkz. a.g.e., c. 2.

17 Herodotus. iii. 33. Herodotus'a göre Kambyses'in hastalığı aşama aşama gelişme göstermiştir. Gerçi çocukluğundan beri onda bu epileptik hal bulunur, ama geçirdiği nöbetler işlediği günahlarla ilişkilidir ve tanrısal bir Nemesis gibi günahlarını takip ederler. Apis öküzünün öldürülmesinden sonra, *post hoc*'un (bu olaydan sonra gerçekleşenin) *propter hoc* (bu olay sebebiyle) meydana geldiğini açıkça belirttiği iii. 30'a bakın. Öte yandan, Herodotus iii. 33'te sanki daha modern bir görüşü benimseyerek, onun vücudundaki patolojik halin akıl sağlığında da benzer bir bozukluğa yol açtığını ileri sürer.

18 Hesiodos'un tanrısal ceza görüşü için bkz. Jaeger, 'Solons Eunomie' (*Ber. Berl. Ak.*, 1926), s. 77 vd. Ne var ki, Herodotus'un Kambyses'in hastalığıyla ilgili açıklamasının teolojik ve fiziksel yönlerini kesin bir şekilde birbirinden ayırmak kolay değildir. Bu konuda bkz. n. 17. İonyalı doğa filozofları bile doğadaki nedenselliği, insan bedenindeki de dâhil olmak üzere, bir tür doğal ceza olarak yorumlamışlardır. Bkz. Jaeger, *Paideia*, i², s. 161, 182. Hippokrates'e atfedilen eserler derlemesi hakkında krş. *Paideia*, iii, s. 6 vd. Herodotus çoğu zaman νέμεσις (tanrıların intikamı), τίσις (ceza) vb. kavramına bu geniş anlamı verir ve böylelikle nemesis'i bir tür doğal nedensellik ve bedel haline getirir. Genel olarak bu problem hakkında bkz. K. Pagel, *Die Bedeutung des aitiologischen Momentes bei Herodot* (Berlin, 1927). F. Hellmann'ın eleştirisi için bkz. *Herodots Kroisos-Logos* (*Neue Philologische Untersuchungen*, ed. W. Jaeger, ix, 1934), s. 7.

19 'Hippokrates', *Kutsal Hastalık Üzerine*, 21. Krş. 1. Hippokrates okulundan yazarların, çoğu zaman hastalıktan doğal güçlerin tanrısal dengesinin bozulması açısından söz ettikleri doğruysa da, bu hastalıkta bir τιμωρίη (ceza) gördükleri söylenemez. Bunun yerine, τιμωρεῖν veya βοηθεῖν (yardım) sözcüklerini, hekimlerin bozulan dengeyi yeniden sağlamak için kullandıkları tıbbi tedaviyle bağlantılı olarak kullanırlar. Bkz. *Paideia*, iii, s. 6, n. II. Doğada bir δίκη ve τίσις olduğunu öngören bu anlayışta günah ve ceza kavramlarına yer yoktur.

20 Bkz. *yukarıda* s. 48 vd.

21 Bkz. *yukarıda* s. 211, n. 12. Krş. Arist. *Fizik* i. 4, 187ª26 vd. (Anaksag. A 52).

22 Anaksag. B 1.

23 Ayrışma (ἀποκρίνεσθαι) hakkında bkz. a.e. B 2, B 4, B 7, B 9, B 12, B 16.

24 A.e. B 12 (son cümle).

25 Bkz. n. 9.

26 Bkz. a.e. B 10.

27 Bu tip bir olgunun gözlendiği iki kaynak için bkz. Plato, *Phaidon* 97 b ve Arist. *Metaf.* A 3, 984ᵇ15 (Anaksag. A 47, A 58).

28 Bkz. *yukarıda* s. 181.

29 Anaksag. B 11.

30 Bkz. *yukarıda* s. 212.

31 A.e. B 12, son kısım; krş. B 11: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ, νοῦς ἔνι **(Her şeyde her şeyden bir parça vardır, Nous hariç. Ve içinde Nous olan bazı şeyler de mevcuttur).**

32 A.e. B 12, başlangıç: τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ... μέμεικται οὐδενὶ

χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν **(diğer şeyler, her şeyden bir parça içerir, Nous ise hiçbir şeyle karışmaz ve kendi kendisiyle, yalnızdır)**. Elbette, B 11'deki belli şeylerde νοῦς'un mevcut olduğu fikri (bkz. n. 31) bu ifadeyle çelişmez. Onlarda bile νοῦς "karışmamıştır". Anaksagoras bunu νοῦς'un sadece bazı şeylerde bulunduğu olgusundan çıkarır. Diğer bütün şeyler her şeyle karışmıştır.

33 A.e. B 12.

34 Diels, ἄπειρον sözcüğünü *unendlich* (sonsuz) diye çevirmiştir. K. Deichgraeber (*Philologus*, lxxxviii, s. 348), antiteze tam anlamıyla uymadığı gerekçesiyle bu yorumu reddeder. Şayet "diğer şeyler" hep başka bir şeyle karışmışsa, Nous karışmamış olmalıdır. Deichgraeber, ἄπειρον sözcüğünü bu alışılmadık mecazi anlamıyla (= πεῖραν ἔχον οὐδενός [hiçbir şeyle sınırı olmayan]) anlar. Onu, Tanrı'dan ἄπειρος καὶ ἀδέητος (sonsuz ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan) diye bahseden sofist Antiphon'la karşılaştırır (B 10). Orada benzer bir antitez söz konusudur ve yeni yorum ilk bakışta oldukça ikna edici görünür. Anaksagoras besbelli ki Nous'a diğer Sokrates öncesi filozofların teolojik düşüncesinde yalnızca Tanrı'ya ait olan bir nitelik atfetmek istemiştir. Deichgraeber buna çok ikna edici bir şekilde işaret eder. Burada sorulması gereken tek soru, bunun "ἄπειρος = sonsuz" eşitliği lehine de kullanılabilecek bir argüman olup olmadığıdır. Anaksagoras'ın bu sözcüğü diğer pasajlarda (bkz. A 43, A 45, A 50, B 1, B 2, B 4) yalnızca bu anlamda kullanmış olmasından tamamen ayrı olarak, sözcük zaten onun felsefi selefleri tarafından evrenin tanrısal ilkesi bağlamında hep bu şekilde kullanılmıştır (bkz. *yukarıda* s. 47 vd.) Aristoteles, teolojisinde (*Metaf.* A 7, 1073[a]5 vd.), bu niteliği "sonsuz" anlamında ele alır. Böyle yapmasının sebebi, besbelli ki, bunu bizzat benimsemiş olmasından değil, Yunan felsefi düşünce geleneğinin ona bu kategoriyi, tıpkı ἀπαθές (etkilenmeyen), ἀναλλοίωτον (değiştirilemeyen) vs. gibi, Tanrısal Olan'ın temel vasıflarından biri olarak sunmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Deichgraeber'in dile getirdiği, ἄπειρον "sonsuz" anlamına gelseydi bize önceki sözcüklerin (τὰ ἐν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει [diğer şeyler, her şeyden bir parça içerir]) gerektirdiği mantıksal antitezi vermeyeceğinden, "karışmamış, katışıksız" anlamına geliyor olması gerekir şeklindeki argümanı zayıftır. Çünkü bunları takip eden καὶ αὐτοκρατές (tek başına hükmeder)sözcükleri de bu karışmamışlık fikrini taşımaz; bu fikir ancak üçüncü bir nitelik olarak καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι'yle eklenmiştir. Bu üç niteliğin aynı şeyi, yani Nous'un karışmamış olduğunu ifade ettiğini söylemek ne mümkündür ne de gereklidir. Ayrıca bunun gibi bir teolojik nitelemeden böylesine totolojik bir dil beklemek durumunda da değiliz. Aynı türdeki diğer pasajların benzerliği Tanrı'nın farklı niteliklerinin sıralanmasını destekler nitelikte olacak ve Anaksagoras'ın Nous-teolojisinde, "karışmamışlık" niteliği bu nitelikler arasında doğal olarak önemli bir yer (üçüncü ve sonuncu) edinecektir. Deichgraeber tarafından Antiphon'dan alıntılanan paralel pasajda ἄπειρος ve ἀδέητος'un Tanrı'nın nitelikleri olarak birleştirilmesi aynı yorumu mümkün kılmaktadır. Antiphon'un öncelikle üzerinde durduğu ἀδέητος niteliği doğrudan Tanrı'nın sonsuzluğundan kaynaklanır. Çünkü sadece mevcut olan her şeyi kendi bünyesinde birleştirmiş olan Tanrı her tür ihtiyaçtan münezzehtir.

35 Deichgraeber'in 34 numaralı dipnotta atıf yapılan makalesine bakın.

36 Bkz. *yukarıda* s. 49.

37 Yukarıda 50, 80, 140, 160, 188, 219. sayfalarda verilen örneklere bakın.

38 Sokrates öncesi düşünürlerin teolojik konularda tercih ettikleri üsluplar hakkında bkz. *yukarıda* s. 61 ve Deichgraeber'in gözlemleri, *a.g.y.*

39 Bkz. *yukarıda* s. 47.

40 Buna karşılık Anaksimenes hakkında bkz. *yukarıda* s. 54. Anaksimenes'in hem fiziksel hem de teolojik sebeplerle havayı ilk ilke olarak tercih ettiği anlaşılmaktadır.

41 Emp. B 134.

42 Herakl. B 108.

43 Bu, İonyalı doğa filozoflarının başından itibaren akıllarında olan ve bu rasyonel ilkenin tanrısal tabiatından kaynaklanan evrenin yüce ilkesi görüşüydü. Anaksagoras'ın Nous'una uygulandığında, bu görüş yeniden hayat kazanmış ve daha kesin bir şekle kavuşmuş olmalıdır.

44 Anaksag. B 12: καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ (**Keza başka şeyler onunla karışmış olsaydı, herhangi bir şey üzerinde kendi kendineyken olduğu kadar egemen olmasına izin vermezlerdi. Çünkü bütün şeylerin en incesi ve en safıdır o. Her şey hakkında her tür bilgisi vardır ve en büyük güce sahiptir. Küçük ya da büyük, ruhu olan her şeyi idare eden Akıl'dır).**

45 A.e. B 12: καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν **(Bütün dönüş hareketini idare eden ve hatta dönüşü mümkün kılan da Akıl'dır).** Modern astronomlarla karşılaştırma için bkz. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, i, s. 217 vd.

46 Nous'un bilgi ve anlayışı hakkında bkz. Anaksag. B 12: καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον (her şey hakkında her tür bilgisi vardır ve en büyük güce sahiptir) (νοῦς kastediliyor). Evrendeki yaşam üzerindeki etkisi hakkında B 12'nin ikinci yarısına bakın. Nous'un tasarımı konusunda bilhassa πάντα ἔγνω νοῦς (Nous her şeyi bildi) sözcüklerine dikkat edin.

47 Ksenophon'un *Memorabilia*'sı ve Apollonialı Diogenes hakkında bkz. *aşağıda*, s. 229.

48 Bkz. *yukarıda* n. 46.

49 Anaksag. B 12 (sonlara doğru).

50 Benzer bir düşünce için bkz. Ksen. *Mem.* i. 4, 8 ve 17.

51 Yaşamın amacı (τέλος) kavramı ve bunun, Sokrates'in iyinin (ἀγαθόν) doğasıyla ilgili etik sorgulamalarındaki kaynağı hakkında bkz. Jaeger, *Paideia*, ii, s. 68 vd., 120.

52 *Phaidon*'da Platon, Sokrates'in ağzından bunu eleştirmektedir (97 b, Arist. *Metaf.* A 4, 985a18 ve Eudemos, frg. 21, Spengel; bkz. Anaksag. A 47).

53 Diogenes'in doğa felsefesinin belli özellikleri, özellikle de kozmik ilkesi olan Hava'yı evreni yöneten tanrı olarak sunduğu doğal teolojisi, modern araştırmacıların göstermeyi başarmış olduğu üzere, Aristophanes'in komedyasında parodi konusu olmuştur. Bkz. H. Diels *Ber. Berl. Ak.*, 1891 içinde. Diogenes'in teolojisinden aynı şekilde bahsedilen başka bir eser için bkz. Philemon frg. 91, Kock. Burada tanrı Hava bizzat görünür ve tanrısallık vasfını her yerde bulunma özelliğiyle kanıtlar.

54 Benzer bir felsefi akıl yürütme eğilimine, Max Planck, Albert Einstein, Otto Schroedinger ve Svante Arrhenius gibi çağımızın en büyük bilim adamlarından bazılarında da rastlamaktayız.

55 Diog. B 2.

56 A.e. A 5, A 7, A 8, A 9. Cf. B 5.

57 A.e. B 3.

58 A.e. B 3: οὐ γὰρ ἄν, φησίν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων

μέτρα ἔχειν **([Diogenes] der ki, Akıl olmasaydı, belli bir ölçüye göre bir bölünme olamazdı).** Evrende bir yaratıcı aklın varlığına işaret eden kıstaslar, ölçü ve mükemmeliyettir (ἔτρα ἔχειν and διακεῖσθαι κάλλιστα).

59 Diog. B 5. Anaksagoras'ın Nous-teolojisinde olduğu gibi, Diogenes'in de ilk ilkesiyle ilgili ifadelerinde benimsediği üslupçuluğa dikkat edin:

καὶ ὑπὸ τούτου
πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι
καὶ πάντων κρατεῖν
αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι
καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι
καὶ πάντα διατιθέναι
καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.
καὶ ἔστιν οὐδὲ ἕν ο τι μὴ μετέχει τούτου

Hepsi πᾶς (her şey) sözcüğünün formlarıyla başlayan tanrısal niteliklerin bu şekilde (bir δίκωλον [ikili] ve bir τρίκωλον [üçlü]) düzenlenişi, dinî şiirleri model almaktadır. Diogenes'in Tanrı'sının nitelikleri, önceki düşünürlerin modelini takip eder. Bu konuda, teolojik düşüncenin bu formu hakkında karşılaştırmalı bir analiz sunmuş olduğum s. 203 vd. bakın. Bkz. Deichgraeber, *a.g.y.*, s. 354. Ayrıca Euripides'in (*Troad.* 884) bu teolojiyi taklit ettiği, Hekabe'nin Hava'ya yakarışı pasajıyla karşılaştırın: "Ey yeryüzünün desteği, dünyanın tepesindeki tahta oturan! Her kimsen eğer, bunu keşfetmek zor, Zeus, ister doğanın yasası ol, ister insanın aklı, sana yalvarıyorum: Çünkü sensin insanın kaderini doğrulukla yöneten, sessiz sedasız." İlk satırda esrarengiz bir şekilde ima edilen tanrı Hava'dır. Euripides bu *theologoumenon*'u (teolojik konularla ilgili kişisel görüş) çağdaşı olan ve Atina'da yaşayan Diogenes'ten alır. Hekabe'nin sözlerinin Diogenes'in teolojisine kattığı şey, şairin, bu kozmik tanrının niteliklerine, ölümlülerin dua edebileceği bir tanrıda bulunması gereken iki nitelik daha eklemiş olmasıdır. Şöyle ki, bu tanrı bilinçli bir akla sahip olmalı ve kendisine uyarak dünyayı doğrulukla yönettiği yüksek bir yasayı temsil etmelidir.

C 2 ve C 3 fragmantları, Diogenes'in Hava-teolojisinin çağdaş Yunan edebiyatı üzerindeki etkisine dair iki örnek daha sunmaktadır. Bunlar, sadece şiirlerde değil tamamen bilimsel bir bağlamda, *Nefes Üzerine* (3, vi. 94, Littré) ve *Beden Üzerine* (2, viii. 584, Littré) adlı, Hippokrates okuluna ait kitapçıklarda karşımıza çıkmaları açısından daha da ilginçtirler. Bu pasajlardan ilki Hava'yı bedenin yaşamasının sebebi ve doğadaki büyük bir güç olarak över. Tanrılar birden fazla isim sahibi olma onuruna sahip olduklarından, bu tanrının adı canlı varlıklarda Nefes, evrende ise Hava'dır. Hava, μέγιστος ἐν τοῖς πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης (her şey içinde en büyük, her şeyin hakimi) olarak nitelendirilir (burada Diogenes'in taklit edildiğine dikkat edin) ve tıpkı Philemon'un komedyasında olduğu gibi (bkz. *yukarıda* n. 53) her yerde birden bulunma özelliğiyle övülür. 'Hippokrates' (*Beden Üzerine*, 2), bu tip nitelendirmeleri Hava'dan Ilıklık'a (θερμόν) aktarır: "Bana öyle geliyor ki, Ilıklık dediğimiz şey ölümsüzdür, her şeyi düşünür ve var olan ve var olacak olan her şeyi görür, duyar ve bilir." Bu ilginç kitabın yazarı salim bir kafaya sahiptir ve ciddi bir bilim adamıdır. Katıksız fiziksel gözlemden teolojik düşünceye bu geçiş, sadece, Sokrates öncesi felsefenin bu iki yönünün ona ne kadar birbiriyle yakından ilişkili şeyler olarak göründüğünü gösterir.

60 Diog. B 7.
61 A.e. B 8.
62 Simpl. *Phys.* 151, 20 vd. (Diog. A 4).
63 Arist. *Hist. an.* iii. 2, 511^{b}30 (Diog. B 6).
64 Diog. B 5. Havanın ve aklın (νόησις) birçok biçimi (τρόποι) vardır. Dolayısıyla hava birçok kez πολύτροπος [çok biçimli] olarak adlandırılır. Aynı şekilde Hippokratik tıp geleneği, hastalıkların birçok τρόποι'sinden bahseder.
65 Bkz. *yukarıda* s. 190.
66 Bu, ilk Yunan monistlerinin Diogenes'in dünya görüşünde canlanmış orijinal panteist eğilimidir. Bu eğilim daha sonra Stoacı felsefede bir kez daha canlanmıştır ki görüldüğü kadarıyla bunu Diogenes'e borçludur.
67 Anaksag. B 12.
68 Bkz. Ksen. *Mem.* i. 4 ve iv. 3.
69 Bkz. *yukarıda* n. 27.
70 A.e. i. 4 (Sokrates'in Aristodemos'la konuşmaları). Aristodemos'un deizmi hakkında bkz. a.e. i. 4, 11.
71 A.e. i. 4, 5–8.
72 Aynı eserdeki i. 4, 6 vd. pasajını, Aristoteles ile (*De part. an.* ii. 15, 658^{b}14) karşılaştırın (ayrıca krş. 661^{b}7). Ksenophon ve Aristoteles'in bazı argümanları ortaktır, diğerleri ise sadece ikisinden birinde bulunur. Ancak hepsi aynı kaynağa aittir ve aynı damgayı taşır. Ksenophon'un *Memorabilia*'sının bu bölümünde Sokrates'in dile getirdiği argümanların kaynağı hakkında bkz. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich, 1925), s. 18 vd. (Aristoteles ve Ksenophon hakkında bkz. s. 24 vd.). Theiler eski literatüre atıf yapar (s. 18). Bunu, Diogenes'in Ksenophon'a kaynaklık etmesi gerektiğini ilk kez gören F. Duemmler'in *Akademika*'sı (Giessen, 1889, s. 96 vd.) ve özellikle S. O. Dickerman'a ait *De arguments quibusdam apud Ksenophontem Platonem Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis* (doktora tezi, Halle, 1909) ile karşılaştırın.
73 Ksenophon (*Mem.* i. 4) ve Euripides (*Suppl.* 201–13) arasındaki paralellikler hakkında bkz. W. Theiler, a.g.e., s. 38, ve Dickerman, a.g.e., s. 36 vd. Atina komedyasında (Aristophanes, Philemon) Diogenes hakkında bkz. Theiler, a.g.e., s. 50.
74 72. dipnotta atıf yapılan literatüre bakın.
75 Ksen. *Mem.* i. 4, 2 ve 11. Krş. iv. 3, 2; 12; 15–18. Ksenophon'un felsefî kaynağını kendi dinî ihtiyaçlarına ve görüşlerine uyarlaması hakkında bkz. Theiler, a.g.e., s. 49 vd.
76 Ksen. *Mem.* i. 4, 6. Ksenophon'da okuduğumuz haliyle Sokrates, doğanın insan yaşamının güvenliği ve korunması için sağladığı bütün bu şeyleri, kör rastlantının (τύχη) değil, bilinçli bir planlamanın (γνώμη), başka bir deyişle sanatın (τέχνη) ürünü olarak sunar. Doğadan bir δημιουργός (demiourgos[zanaatkâr]), doğanın etkinliğinden δημιουργεῖν (zanaat) olarak bahseder. Bu terimin, Diogenes gibi, doğayı bu teolojik yaklaşıma göre yorumlayan önceki filozoflar tarafından kullanılmış olduğuna tamamen inanılabilir. Bkz. Theiler, a.g.e., s. 52.
77 Aristophanes'e göre göz güneş yuvarlağına benzer (*Thesm.* 14), kulaklar ise bacaya (*Thesm.* 18). 53. dipnotta görmüş olduğumuz gibi, *Bulutlar*'da, Sokrates'e, Diogenes'ten alınmış bazı özellikler söyletir. Yüzü iki yarıya bölen burun, Cicero'da (*De nat. deor.* ii. 143), insan doğasının çeşitli kısımlarının teknik alet veya keşiflere benzetildiği örneklerle dolu bir pasajda, bir duvara (τεῖχος) benzetilir. Bu ayrıca Ksen. *Symp.* 5'te de karşımıza çıkar. Aris-

toteles'te (bkz. n. 72) Ksenophon'la ortak bu çeşit başka bir sürü benzetme vardır. Aristoteles bütün bunları, kendisinin ve Ksenophon'un ortak kaynağı olan Diogenes'ten almıştır. Diogenes tarafından açıkça alıntılanan, dilin bir süngere benzetildiği benzer bir örnek için bkz. Aët. iv. 18, 2 (Diels, *Doxographi*, s. 406); bkz. Diog. A 22.

78 Ksen. *Mem.* iv. 3, 3–9.

79 Diog. B 3.

80 Ksenophon'da (*Mem.* i. 4, 5 vd.), insan doğasının amaçlı yapısından çıkarılan argüman, Sokrates'in tanrılarla ilgili düşüncelerinin temelidir. Ne var ki, iv. kitap 3, 3-9'da kozmolojik ve meteorolojik argüman ön plana çıkarılır. Yine de Sokrates, buna, birinci kitabın dört ve beşinci kısımlarında olduğu gibi, duyuların doğası ve işlevi başta olmak üzere insan doğasının yapısından alınmış başka sebepler de ekler (iv. 3, 11 vd.). Her ne kadar argümanın bu kısmı sadece dördüncü kitapta ana hatlarıyla veriliyor olsa da. (Ksenophon'un kaynağını bu noktada kestiği ortadadır. Çünkü belki de daha önce birinci kitabın dört ve beşinci kısımları ve devamında ondan alıp kullandığı şeyleri tekrarlamak istememiştir.)

81 Bkz. *yukarıda* s. 74.

82 A.e. iv. 3, 13. Tanrının varlığını işlerinden, eserlerinden (ἔργα) yola çıkarak göstermek, Stoacıların temel kanıtı haline gelmiştir. Elbette ki bu benzer şekilde Eski Ahit'te de görülür.

83 Erich Frank'ın *Philosophical Understanding and Religious Truth* (Felsefî Kavrayış ve Dini Hakikat) (N.Y., 1945), s. 33'te (ayrıca bkz. s. 49) söylediğine katılarak, Yunanlar için Tanrı'nın varlığı meselesinin, Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak düşünüldüğü Hıristiyan dünyasında sonradan kazandığı öneme sahip olmadığı ve Yunan filozofların daha ziyade *natura deorum* (tanrıların doğası) ile ilgilendiği ileri sürülebilir. Ne var ki bu görüş, Yunanların Tanrısal Olan'ın evrendeki varlığına kesin gözüyle baktığı ve bu yüzden doğrudan onun neye benzediği ve akılla nasıl kavranabileceği meselesine yöneldiği ilk dönem için geçerlidir. Ksenophon, Sofistler zamanında tanrıların varlığının çoğu kez şüpheyle karşılandığını ve en azından doğrudan kanıtlarla ispat edilemeyeceğinden, daha yüksek bir yaratıcı zekânın eseri olduğu apaçık olan şeylerden yola çıkılarak kanıtlanması gerektiğinin düşünüldüğünü göstermektedir.

84 Ksen. *Mem.* iv. 3, 14. Diogenes'in kozmolojisinde, âlemin ruhu olan Hava, tabiri caizse, kendi bedenini yaratır. Bu, temel maddenin geçirdiği zamanla farklılaşan bir değişimler (ἑτεροιώσεις) süreci sayesinde mümkün hale gelir. Bkz. Diog. B 5.

85 Ksen. *Mem.* i. 4, 9.

86 Bkz. *yukarıda* s. 41.

87 A.e. i. 4, 8.

88 A.e. i. 4, 9. Bunu iv. 3, 14'teki aynı argümanla karşılaştırın.

89 Plat. *Phileb.* 28 c.

90 Diogenes'in Anaksagoras'la yakın ilişkisi hakkında bkz. Simpl. *Phys.* 25, 1 (Diog. A 5; Theophr. *Phys. opin.* frg. 2). Diogenes'in kozmolojisi, Anaksagoras'ın evreni düzene koyan (διεκόσμησε πάντα) ilke olarak Akıl teorisine dayanır. Bu, özellikle Hava-teorisini gündeme getirdiği Diog. B 5'te açıkça görülmektedir. Anaksagoras'ın dünyanın ilk sebebini bir tanrısal Akıl olarak kabul etmesini, sorgusuz sualsiz kabul eden Diogenes şöyle der: "Bana öyle geliyor ki düşünen ilke (τὸ τὴν νόησιν ἔχον) hava dedikleri şeydir ve bütün şeylerin dümeninde olan ve onları yöneten şey de odur." Başka bir deyişle, hava, Diogenes'e göre, kozmogonik sürecin başlangıcında dünyadaki her şeye gücü yeten bir Aklın varlığını açıklamaya en uygun maddi ilkedir. Aynı şey B 5'in son cümlesinde bir kez daha ifade

edilmektedir. Diogenes ilk önce değişik varlık türleri ortaya çıkarmış olan temel maddenin (hava) çeşitli dönüşüm (ἑτεροίωσις) biçimlerine (τρόποι) göre, bunların her birinin farklı bir νόησις (bilinç?) derecesine sahip olduklarını belirtir. Ancak B 5'in sonunda, bunların, νόησις'in diğer bütün formlarını, aynı ilkeye (yani havaya) istinaden yaşadıklarını, gördüklerini, duyduklarını ve haiz olduklarını ileri sürer. Kısacası Nous ve Hava'nın kimliği bu uzun kanıtlama boyunca Diogenes'in orijinal düşüncesi olarak savunulur. Dolayısıyla ölüm, B 4'te soluk almanın ve düşünmenin (νόησις) sona erdiği durum olarak tanımlanır. Belki de Diogenes'e bu özdeşliği ilham eden bizzat Anaksagoras'tı, zira Anaksagoras'ın B 1 ve B 2 numaralı fragmanlarına göre hava ve aither, her şeyin her şeyle karışmış olduğu ilk karışımda egemen olan unsurlardı ve kozmogonik süreç içinde Nous'un etkinliğinin içinden ayrıldığı kütle de bu hava ve aither kütlesiydi.

91 Theophr. *Desens.* 42 (Diels, *Doxographi*, s. 510, Diog. A 19), Diogenes'in insanın "içindeki hava" (ὁ ἐντὸς ἀὴρ) ile dışarıdaki hava arasında bir ayrım yaptığını belirtir. İnsanı duyu-algı sahibi kılan "içerdeki havayı" (= ruhu), "Tanrı'dan (başka bir deyişle kozmik havadan) küçük bir parça" (μικρὸν μόριον θεοῦ) olarak adlandırıyordu. Bu kendine özgü görüş, Ksenophon'daki argümanı (Ksen. *Mem.* i. 4, 8) anlamamızı mümkün kılmaktadır. Burada Sokrates, aslında Diogenes'in teorisi olan, aklın sadece insanda değil evrende de bulunduğu teorisini, insan doğasının ateş, su, hava ve toprak gibi diğer bütün kısımlarının evrende de bulunduğunu ve bunların evrendeki miktarının insan bedenindekinden sayılamayacak kadar çok olduğunu göstererek kanıtlar. Dolayısıyla insanın aklın sadece kendinde olduğunu kabul edip onu tekeline alabileceğini düşünmesi küstahlıktır. Bu, aklın makrokozmosda yaratıcı bir ilke olarak bulunup bulunmadığı tartışmasında meşhur bir argüman olmalıdır. Ksenophon'un burada Sokrates'e, daha önceki dönemlerden gelen öğretiler atfettiği, modern araştırmacılar tarafından ikna edici bir şekilde gösterilmiş olduğu üzere (bkz. Theiler, a.g.e., s. 21), Sokrates'in aynı argümanı ileri sürdüğü Platon'daki bir pasajla (*Phileb.* 29 a) kanıtlanmıştır. *Philebos*'ta Sokrates, altına imza attığı ve bu dünyanın rastlantı (τύχη) sonucu meydana geldiği görüşünün karşısına koyduğu bu argümanın kaynağı olarak açıkça bazı eski doğa filozoflarının (οἱ πρόσθεν ἡ ὧν) isimlerini verir. Gerek Ksenophon'un gerekse Platon'un tanrısal bir yaratıcı aklın varlığı yönündeki kanıtları, Diogenes'in, tıpkı insan bedeninin evrende var olan unsurların sadece küçük bir kısmını içermesi gibi insan aklının da "Tanrı'dan sadece küçük bir parça" olduğu şeklindeki argümanına dayanmaktadır. İnsanla Tanrı arasında kurulan bu ilişki ve insanın genel olarak doğayla karşılaştırıldığında sahip olduklarının küçüklüğü ve azlığı üzerindeki vurgu, Ksenophon'un ve Platon'un argümanlarını birleştiren en değerli halkadır. Onların ifadelerindeki detaylar bile şaşırtıcı derecede birbirine benzer. Örneğin Sokrates'in şu ironik sorusuna (Ksen. *Mem.* i. 4, 8) bakın: "Şayet insan doğası, dünyanın geri kalanındaki devasa kitleyle karşılaştırıldığında, diğer bütün unsurların sadece küçük bir kısmını içeriyorsa, aklını sadece şans eseri elde etmiş (εὐτυχῶς πως συναρπάσαι) olduğunu mu düşünüyorsun?" Platon da benzer bir şekilde şu satırları yazar (*Phileb.* 30): "Bedenimizde bir ruh yok mu? Peki, insan bedeniyle aynı ruha, hatta ondan daha mükemmeline sahip olan evrenin kendisi de canlı olmadığı sürece insan bu ruhu başka nereden alabilir?" Bu, Diogenes'in, insan ruhunun "Tanrı'nın küçük bir parçasından ibaret" olduğu görüşünün tekrarlanmasından başka bir şey değildir.

ONUNCU BÖLÜM

Dinin Doğasına ve Kökenine İlişkin Teoriler

Eski Yunan filozoflarının Tanrı düşünceleriyle ilgili tarihsel değerlendirmemizi, Sofistler çağını ele alarak tamamlayacağız, zira Sokrates ve Platon'a geldiğimizde yeni ve çok farklı bir gelişme aşamasıyla karşılaşmaktayız. Bu aşama tarihsel olarak o kadar önemli ve geleneksel malzeme açısından o kadar zengindir ki, tamamen ayrı bir değerlendirmeyi gerektiriyor. Sofistleri, onunla ilişkili ve aynı döneme ait olma ihtimalleri olan belli fenomenleri ve öğretileri de içine alacak kadar geniş bir açıdan ele alacağız.

Şu ana kadar, Sokrates öncesi filozofların Tanrısal Olan'a dair akıl yürütmeleri, çeşitli cephelerine ve çıkış noktalarındaki farklılıklara karşın, entelektüel formları açısından değişmez bir karakter ortaya koydu. Hepsinin dolaysız hedefi doğa veya Varlık bilgisiydi. Şeylerin kökenini bulma sorunu öylesine kapsamlıydı ve bütün geleneksel inanç ve görüşlerin öylesine ötesine geçiyordu ki, önerilen her çözüm, mitlerin "tanrılar" adı altında yücelttiği güçlerin gerçek tabiatı hakkında bazı yeni görüşler getirmek durumundaydı. Felsefi düşünce daima, bütün evrenin yaratıldığı oluş zemininde - bu fikir ne derece ayrıntı da olursa olsun - şeylerin özünü ve aslını keşfetmişti ki, bu öze tanrısal denebilirdi. Mitolojik bilinci meşgul eden tanrılara ait bütün özellik ve biçimler onun içinde eridi ve buradan yeni bir tanrı anlayışı şekillenmeye başladı. Bu süreç, gerçekliğin doğasıyla ilgili anlayışın derinleşmesiyle aynı doğrultuda ilerledi ve içinden geçtiği her safhada yeni bir mesafe kaydetti. Dolayısıyla, burada yeniden, Yunanların tanrılara inancının başından beri beslendiği Tanrısallık anlayışına ulaşıyoruz. Yunun ruhu için *Weltanschauung* (dünya görüşü) bir kez daha, ama bu kez farklı bir düzlemde, *Gottanschauung* (tanrı tasavvuru) haline gelmiştir. Bu düşünürlerin bir bölümü tarafından kullanılmış olan "Tanrı" sözcüğü bile, Miletos doğa felsefesinde "Tanrısallık" formülü içinde kazanmış olduğu yeni çağrışıma sahiptir.[1] Şöyle ki, "Tanrı" sözcüğü aracılığıyla kültlerin tanrısal kişiliklerine atfedilmiş olan bütün mükemmel özellikler (ἀρεταί) şimdi bir araya toplanmakta ve felsefi düşüncenin, bütün

varlıkların üzerindeki üstün gücün özünü bünyesinde barındırdığı için bu nitelikleri taşımaya layık tek şey olarak gördüğü zemine nakledilmektedir. Zira Yunanlar her zaman "Tanrı" sözcüğünü yüklemsel olarak düşünmüşlerdir. Bu yeni değerlendirmenin hangi temel üzerine oturduğunu kendimize sorduğumuzda, tanrı formundaki böylesine köklü bir değişimin ardındaki gerçek güdünün, Bütün (ὅλον, πᾶν) düşüncesi olduğunu görürüz. Filozoflar, Tanrı isminin böylelikle pekiştiğini düşünerek, Tanrısal Olan'dan, her şeyi kuşatan, her şeyi yöneten gibi nitelemelerle bahsetmektedirler.[2] Böyle bir düşünce şekli karşısında, sonlu ve sınırlı olan bir şeyin tanrısallık unvanını elde etme hakkı olamaz. Dolayısıyla, bu Bütün-Tanrı'nın doğasını kavramaya yönelik aralıksız bir entelektüel mücadeleye şahit olmaktayız. Bu mücadelenin seyri, ilk hilozoistlerin[3] savunduğu, var olan her şeyin kendisinden çıktığı Sonu Olmayan kavramından başlar, Anaksagoras ve Diogenes'in doğa hakkındaki teleolojik görüşlerinde böylesine önemli bir rol oynayan Akıl kavramına kadar devam eder.[4]

Dolayısıyla, tahlil etmekte olduğumuz bu felsefi mücadele, Yunan dininin gelişme süreci içinde birleştirici bir etken olarak yerini almıştır. Hâlbuki biz genellikle felsefeyi, sanki tamamen farklı bir şeymiş gibi, ayrı bir yere koyarız. Daha önce de gösterdiğimiz gibi, aralarındaki ortak nokta şudur: Yunanlar ne zaman Tanrısal Olan'ı tecrübe etseler, gözleri hep gerçekliğin üzerinde oluyor ve bütün tecrübeleri bu istikamete yöneliyordu. Bununla birlikte, doğa felsefesinin ilk safhasında gerçekliği tamamen yeni entelektüel becerilerle ele aldılar ve tamamen yeni biçimler içinde kavradılar. Dolayısıyla, bu felsefenin başarıları ilk bakışta, çoğu zaman akla ve bilime atfettiğimiz gibi, her şeyi temelden yıkan ve esasen din karşıtı olan bir güçten başka bir şey değilmiş gibi görünür. Şayet din, kendine ait bir yaşamı olan, gelişme halinde bir form olarak değil de, tek kalemde kesin olarak bildirilmiş yalın bir tarihsel gerçek olarak düşünülürse, ki tek ve nihai bir Tanrısal vahyi kabul eden Hıristiyan anlayışı açısından bu gayet inandırıcıdır, o zaman belki de bu görüş doğru olacaktır. Ancak Yunan dini, gelişim süreci içinde daha zengindir ve daha az kısıtlanmıştır. Rasyonel düşünceyle sadece belli ölçüde uzlaştırılabilir olan herhangi bir vahyedilmiş öğreti içermez. Aksine, bakış açısının değişmesiyle birlikte her seferinde değiştirilen ve gözden geçirilen çok sayıda mitsel dünya görüşünden doğmuştur. Örneğin Yunanların din anlayışı, Zeus'tan anladıkları şeyi dogmatik şekilde katılaştırıp bunun yeniden yorumlanmasını yasaklamaz. Dolayısıyla, sanat eserlerinde ve şiirlerde karşımıza çıkan Zeus algısı kendini felsefeyle besler,[5] öte yandan felsefenin "Tanrısal Olan" diye adlandırdığı şey

de, Herakleitos'un söylediği gibi, "hem Zeus'un ismiyle anılmak ister hem de istemez."[6] Aslında, her ne kadar onu eski gökler tanrısıyla özdeş kabul edemesek de, bu düşünürlerin Tanrısal Olan dedikleri şeyde, bize Zeus'u hatırlatan birçok özellik bulmamak imkânsızdır. Nitekim felsefi Tanrı fikrinin *apeiron*'dan *Nous*'a dek gelişim çizgisini takip ettiğimizde, tartışmasız bir şekilde, Zeus'a git gide daha fazla benzer hale geldiğini görürüz. İlk bakışta, eski çoktanrıcılık inancının bütün manevi unsurları, o çıplak Bütün düşüncesinde buharlaşmış gibi gelir insana. Ancak bu fikir gelişip Tanrısal Olan haline geldikçe, ruh yeniden eski halini alır ve sarmal döngünün daha yüksek bir aşamasında, mitolojik tanrı anlayışına bu kez daha çok benzeyen bir şeyle yeniden karşı karşıya geliriz.[7] Üstelik bu açıdan bakıldığında, felsefi Tanrı teorisinin, çok uzak geçmişten miras kalan kolektif hafızanın bir ürünü olmaktan ziyade bireysel düşünüşün eseri oluşu, bu entelektüel inancın dinsel niteliğine karşı ileri sürülmüş bir argüman olmaktan çıkar. Nitekim din meselesi, zihnî melekeleri harekete geçiren ve onları tanrısal doğa problemi üzerinde çalışmaya yönelten kozmogoni meselesiyle o kadar yakından ilgilidir ki, dinsel nitelik kaçınılmaz olarak kozmogoninin peşinden gelir. Bu düşünürlerin Tanrısal Olan'a ilişkin ifadelerinin dini şiirleri andıran formundan da açıkça anlaşıldığı gibi, tanrılar hakkındaki bilgi ve tanrılara duyulan saygı onlar için tamamen aynı şeydir.[8] Her ne kadar bununla tanrılara dair yaygın inançlar arasındaki uçurum bir daha hiçbir zaman tamamen kapanmayacak olsa bile, bu yönüyle Sokrates öncesi dönemin felsefesini, *modus deum cognoscendi et colendi**, başka bir deyişle din olarak adlandırmak son derece doğru olacaktır.[9]

Felsefi dinin yükselişi, son aşamasında, bizzat din probleminin kendisi hakkında bir bilince yol açar: Tanrı düşüncesinin evrensel olarak nasıl yayıldığını açıklamak ve bu düşüncenin kökenini keşfetmek. Bütün varoluşu doğaya ve onun karakteristik yasa ve düzenine dayandıran her düşünme şekli, Tanrı inancının bile, insan doğasının kendini çevreleyen dünyayla etkileşiminin ürünü olduğu ve dolayısıyla başlıbaşına doğal bir olgu olarak kabul edilmesi gerektiği noktasına gelmek durumundadır. Felsefi bilincin, insan doğasına, evrenin doğasının bir parçası olarak bakmaya başlaması ancak zamanla ve sonraki bir dönemde gerçekleşmiştir.[10] Bu noktada filozoflar tıpçıların izinden gitmişlerdir; zira yeni ortaya çıkmış olan bu anlayışı, yani evrensel yasalar tarafından yönetilen tek ve birleşik bir doğa anlayışını ilk kez mantıksal sonuçlarına kadar götüren ve insanın bedensel doğasını inceleme konusu haline getirenler tıpçılardır.[11] Bu probleme ikinci yaklaşım şekli, insanın evrendeki

* "Tanrı'yı bilmenin ve ona tapmanın bir yolu, şekli."

yerine dair tamamen felsefi nitelikteki sorudan doğar ki, bu soru Herakleitos tarafından zaten dile getirilmiştir.[12] Böylelikle insanın bedensel doğası kadar zihinsel doğası da meseleye dâhil edilmiştir. Yine de, rasyonel antropolojinin asıl kurucuları, beşinci yüzyılda yaşamış olan Sofistlerdir. Bu açıdan Sofistler, benzer bir işlevi yerine getiren ve kendileriyle birçok noktada yakın temas içinde olan modern Aydınlanma filozoflarına benzerler. Sofistler - teoride ve pratikte - toplumun öğretmenleri olarak faaliyetlerini, insanın *physis*'i fikrine dayandırırlar. Onların öğretisine göre, eğitim tamamen *physis* (doğa), *mathesis* (öğrenme) ve *askesis*'in (pratik, çalışma) bir ürünüdür.[13] Bu bakış açısı sayesinde, bireyin doğal mizacına yönelik ilgilerinin yanı sıra, insan doğasının genel yasaları üzerine de düşünmeye yönelirler. Çünkü aşılamaya çalıştıkları siyasal erdem konusunda insanları eğitirken, Devlet, toplum ve bunların temelinde yatan genel doğal koşullar hakkında sağlam bir kavramsal yapıya ihtiyaç duyarlar. Bu koşullar ise insan doğasının yasalarından başka bir şey değildir ve söz konusu sosyal yaşam formları da bunlardan doğmuştur. Abderalı Sofist Protagoras, insanın Devlet içindeki ortak yaşamının doğası hakkındaki görüşlerini, *Başlangıçtaki Şeylerin Düzeni* isimli özel bir eserde ele almış ve insan ırkının ilk zamanlarını gözünün önüne getirerek, genetik bir yaklaşımla ilk medeniyetin oluşumuna yol açan sebepleri belirlemeye çalışmıştır.[14] Sosyoloji ve kültür felsefesi açısından yapılan bu tür analizler, insanın sosyal yaşamındaki en etkili faktörlerden biri olarak dinin doğuşu meselesine girmeden edemezler. Ancak Sofistlerin dinî meselelere temas etmeleri sadece buradan kaynaklanmaz, yine Protagoras tarafından ele alınmış olan bilgi ve kesinlik problemiyle bağlantılı olarak da dinle yüz yüze gelirler. Üstelik Sofistler gerçekten de din olgusunu psikolojik açıdan ele alan ilk psikologlardır. Bu çeşitli yönleri birbirinden ayrı tutamayız, zira bunların her biri aslında tek bir yaklaşımın farklı biçimlerinden başka bir şey değildir. Bu yaklaşım, eski doğa filozoflarının bildirmiş oldukları gibi tanrısal öze ilişkin nesnel bir felsefi bilgi gerektirmez. Bunun yerine, Tanrısal Olan'a ilişkin geleneksel dinî anlayışları insan doğasının bileşenleri arasında görür ve bizzat insanı tahlil ederek bunları özne açısından ele almaya çalışır.

Platon'un, aynı ismi taşıyan diyaloğunda Protagoras'a atfettiği, insan ırkının ve insan uygarlığının doğuşu mitinde, Tanrı'ya ibadet etmenin insan kültürünün temel unsurlarından biri olduğu kabul edilmektedir. Burada şu satırları okumaktayız: "İnsanda Tanrısallıktan bir pay olduğu için, Tanrı'ya yakınlığı dolayısıyla, bütün canlı varlıklar arasında tanrılara ilk önce o inandı ve tanrılar için sunaklar ve tasvirler yapmaya koyuldu."[15] Elbette ki, Protagoras'ın

kültürün kökeniyle ilgili görüşlerini içine soktuğu mitsel kalıp, bu cümledeki her sözcüğü - özellikle de insanın içindeki dinî dürtünün Tanrı'yla akrabalığına bağlandığı metafiziksel çıkarımı - çok kesin ifadelermiş gibi anlamamızı engeller. Yine de, insan kültürünün doğuşunu açıklarken, Protagoras, bu dünyada sadece insanın bir şekilde dine ve ibadete aşina olduğu gerçeğinin ne kadar önemli olduğunu görmüş olmalıdır. Platon'un miti, Protagoras'ın bunu yerleştirmek istediği bağlamı açıkça ortaya koymaktadır. Protagoras burada dini, esasen uygarlık ve toplumsal yapı içinde anlaşılması gereken antropolojik bir olgu olarak görmektedir. İleride, bu pozitif tutumun ardında, nesnel kesinlik ve Tanrı inancının gerçekliği probleminin de gizlendiğini göreceğiz ki, Protagoras *Tanrılar Üzerine* adlı eserinde meselenin tamamen farklı bir boyutunu oluşturan bu konuyla ilgilenmiştir.[16]

Son bölümde tahlil ettiğimiz, Ksenophon'un *Memorabilia*'sında yer alan Sokrates'in konuşmasında, dini insanın hayvanlardan farklı olan doğasının bir ürünü ve ifadesi olarak gören, buna benzer veya en azından bununla karşılaştırılabilir nitelikte bir görüşe rastlamıştık.[17] Son zamanlardaki çalışmalar şunu göstermiştir ki, Ksenophon bazı fikirlerini Diogenes'in teleolojik doğa teorisinden çıkarmakla tatmin olmamış, bu teoriyi, büyük ihtimalle, tanrıların insanlarla ilgilendiğini daha antropomorfik bir bakış açısı içinde kanıtlamaya çalışan ve insanların içindeki tanrı vergisi dinsel yetenekleri bunun bir işareti olarak gören Sofistik bir kitapçıktaki görüşlerle birleştirmiştir.[18] Burada kehanetten bilhassa etkileyici bir örnek olarak bahsedilmektedir.[19] Gayet iyi bilindiği gibi, bu argüman Helenistik felsefede koskoca bir literatürün doğmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Helenistik felsefe literatüründeki oldukça bilinen bir şemayı izleyen Cicero'nun *De Divinatione* (Kehanete Dair) adlı kitapçığını anmak bile yeter. Ksenophon'da, kehanet üzerine kurulu argümanın başlangıcına hâlâ çok yakın olduğumuzdan, daha aşırı eğilimli eleştirmenlerimiz, hem bu pasajın hem de bu teolojik bölümün geri kalanının, daha sonra Stoacılar tarafından tahrif edilmiş olduğunun kabul edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Ne var ki, Aiskhylos'un Prometheus'u bile, çaresiz bir şekilde doğa güçlerine boyun eğen insana duyduğu sevgiden dolayı çeşitli sanatlar icat etmiş olmakla övünmekteydi ve bu sanatlar arasına matematik, astronomi ve dilbilgisinin yanı sıra kehaneti de katıyordu.[20] Dolayısıyla burada Ksenophon'un argümanını doğrudan önceleyen bir düşünceyle karşılaşmaktayız. Tek fark şudur ki, Ksenophon veya onun model aldığı kişi, her şeyi daha geniş bir şekilde formüle etmiş, acı çeken insanlığın geleneksel yardımcısı rolündeki tek tanrı Promotheus'un yerine genel olarak tanrıları koymuştur.[21] Ksenop-

hon'da Sokrates, kehanetin bazen aldatıcı olup olamayacağı sorusunu ele alır ve sayısız neslin aktardığı ortak tecrübenin bireysel akıldan daha geçerli bir kıstas olduğu sonucuna varır. Sokrates, insan eseri kurumlar arasında en uzun ömürlü ve en bilge olan devlet ve ulusun, tıpkı yaşlarının verdiği olgunlukla daha derin bir kavrayışa ve gençlere oranla daha çok tanrı korkusuna sahip olan yaşlı insanlar gibi, dünyadaki en büyük dinsel güç olduğuna işaret eder.[22] Dinin gerçekliği ve kesinliği problemi, burada, eleştirel akıldan ziyade pratik deneyimi gerçek ölçüt haline getiren yeni bir tutum benimsenerek, geri plana itilmiştir. Bu durum bize Cicero'nun *De natura deorum*'unun üçüncü kitabında karşılaştığımız bir düşünceyi hatırlatır. Burada, Romalı Pontifex Maximus Cotta, dinî konularda felsefi anlayışın yeterliliğini inkâr etmemekle birlikte, onun karşısına dinsel geleneğin ve dinsel tecrübenin *auctoritas*'ını* koyar.[23] Ne var ki, ileride Kilise'nin inanç meselelerindeki tutumunda böylesine belirleyici bir rol oynayacak olan *auctoritas* kavramına Yunan düşüncesinde rastlamak mümkün değildir. Bunun yerine, Ksenophon'un, çok uzun süre yaşamış olmaları sayesinde halkın ve Devlet'e ait dinsel kurumların kazanmış olduğu bilgelikten bahsettiğini görürüz.[24] Bu halk dini savunusunun, elbette ki, her şeye inanan bir safdillikle hiçbir alakası yoktur. Böyle bir görüşü ifade edebilecek donanımda biri, zaten daha önceden radikal felsefi şüphe deneyiminden geçmiş olmalıdır. Keza pozitif dine dönerse bile, bu konudan, kolaylıkla algılanabilecek bir entelektüel mesafede durarak bahseder. Onun bir bütün olarak savunduğu şeyin dinin teferruatıyla çok da ilgisi yoktur. Bu, din karşısında yeni bir tutumdur ve bir felsefeye çok benzeyen bir şeye dayanmaktadır. Bu tutum, belki de en iyi şekilde, bir tür pragmatizm olarak tarif edilebilir. Çünkü bir şeyi nesnel hakikate göre değil sağladığı faydaya göre kabul etme anlayışından yararlanır ve dinin köklerini insan türünün öznel manevi yaradılışına kadar götürür.[25] Ksenophon, bereket veya bela getiren güçler olarak tanrılar fikrinin insanların aklına "nakşedilmiş" olduğunu veya "doğuştan" insanda bulunduğunu söyler ve insanın bu psikolojik yapıya sahip olmasından yola çıkarak, bu yapıyı üreten akıl sahibi ilahi bir yaratıcı gücün gerçekliği sonucuna varır.[26] Sayısız neslin tecrübesinin, insan aklının dinsel tarafını donatan bilgelik ve tanrısal armağanın delili olduğu zaten kabul edilmişse, bu sonuca varmanın pek de çarpıcı bir tarafı kalmaz.

Protagoras'ın mitinde kısaca ortaya konulmuş olan şey, Ksenophon'da tamamen geliştirilmiştir. Mesele, dinin insanın doğuştan gelen hangi özelliğinden doğmuş olduğunu keşfetmektedir. Bu sorunun bilincine varmak, Tanrısal

* Otorite.

Olan'ın doğasını belirlemeye yönelik önceki natüralist girişimlere göre önemli bir adımdır. Artık, tarihsel bir ürün olarak görülen dinin bizzat kendisi, doğa yasalarına tâbi ve gerekli bir şey olarak karşımıza çıkar. Bu keşif, insanın fizyolojik yapısına dayanan diğer kanıtların yanında, onun zihin yapısının bir amaca yönelik oluşunu kanıtlayan yeni bir argüman sağlar.[27] Doğa filozoflarının eski teolojisi, Tanrısal Olan kavramını, tanrılara ilişkin geleneksel fikirlerin yerine koyarken, yeni antropolojik ve psikolojik yaklaşım, o zamana dek felsefi hakikat ile uzlaşması mümkün görülmeyen halk dinine itibarını iade etmeye başlar. Artık Tanrı düşüncesinin rasyonel eleştirisiyle ve bu düşünceye yönelik spekülatif düzeltmelerle değil, verili zihniyet yapılarından oluşan koskoca bir dünyanın, insanın doğal yeteneklerinin ardında yatmakta olan tanrısal bilgeliği nasıl yansıttığını gösteren daha anlayışlı bir tutumla karşılaşırız. Ksenophon'daki genç muhatap, tasavvuru kabil olmayan böyle bir kudret ve bilgeliği şanına layık bir şekilde nasıl onurlandırmak gerektiğini sorduğunda, Sokrates'ten, tıpkı aynı sorularla karşılaşan Delphoi kâhininin öğütlediği gibi, tutulacak en iyi yolun Devlet dininin yerleşik âdetlerini takip etmek olduğu cevabını alır. Burada Delphoi kâhininden bahsedilmesinin sebebi, bu pratik sorunun bile eski ve denenmiş bilgeliğe uyarak çözülebileceğini göstermektir.[28]

Sofistlerin dinin teleolojik temelini insan toplumunun en erken safhalardaki durumunu yeniden inşa etmek suretiyle ortaya çıkarma çabası, kaçınılmaz olarak, tanrıların varlığı fikrinin insanın aklına nasıl girmiş olabileceği sorusuna yol açar. Bu soruyu ortaya atan ilk kişi, bunu tarihsel açıdan ziyade evrensel açıdan düşünür. Mesele, Tanrı fikrinin değişmez psikolojik kaynaklarını bulmaktır. Günümüze, her ikisi de Sofistler zamanında ortaya çıkmış iki teori ulaşmıştır. Biri, Keoslu Prodikos'a aittir ve daha sonra, Stoacılar başta olmak üzere, istikrarlı bir şekilde taraftar bulacaktır. Bildiğim kadarıyla, onun çağdaşları üzerindeki etkisini gösteren ilk örnekler, Euripides'in *Bakkhae*'sinde, Dionysos'un tanrısallığının tartışıldığı pasajlarda bulunabilir.[29] Prodikos'a göre doğada insanlar için faydalı ve besleyici olan şeyler ilk insanlar tarafından tanrı olarak görülmüş ve bunlara saygı gösterilmiştir. Gerek Cicero tarafından *De natura deorum*'da, gerekse Philodemos tarafından *Dindarlık Üzerine* adlı kitapçıkta faydalanılan bu nispeten genel formül,[30] Sekstos Empeirikos tarafından benzer bir anlatım içinde daha geniş detaylarla zenginleştirilmiştir. Sekstos, Prodikos'a göre kadim zamanlarda güneş, ay, nehirler, su kaynakları gibi insanlara faydalı olan şeylerin, tıpkı Mısırlıların Nil'e tapması gibi, insanlar tarafından birer tanrı olarak kabul edildiğini söyler. Dolayısıyla ekmek Demeter, şarap Dionysos, su Poseidon, ateş Hephaistos olarak görülmüştür

(νομισθῆναι) ve bu durum insanlara faydalı olan diğer şeyler için de geçerlidir.[31] Başka bir pasajda Sekstos bu gruba çayırları ve gölleri de ekler ve böylelikle su perilerine ve benzer nitelikteki doğa tanrılarına inancın kökenine işaret eder.[32] Tarımdan Demeter'le bağlantılı olarak söz edilmesi, bizi, Prodikos'un gizem dinini inisiyasyon ayinleriyle birlikte bu kökten çıkarmaya çalıştığını düşünmeye sevk ediyor. Keza Themistios'ta da bu inancı destekleyen kanıtlar vardır. Gizem dini, ilk zamanların dinî fikirleri hakkında akıl yürütmek için bilhassa iyi bir çıkış noktası olarak görülmüş olmalıdır, zira bunun en eski tarihlere kadar uzandığı kabul edilmekteydi. Nitekim gizem dini tarımın ve yerleşik hayatın çoktan oturmuş olduğu epey gelişmiş bir uygarlığı gerektirse de, büyük ihtimalle bu böyledir.[33] Doğal güçlerin, insana faydalı ve sağlıklı şeylerin tanrılaştırılmasıyla ilgili bütün bu örnekler, tam da sayıca çok oluşlarıyla Prodikos'u etkilemiş ve onu gözlemlerine oldukça genel bir biçim vermeye zorlamış olmalıdır. Tanrı fikrini doğada insanın amaçlarına hizmet eden şeylere kadar götürmek onun için daha da kolaydı, çünkü döneminin felsefi düşüncesinde teleoloji, başka her şeyden daha etkili bir ikna gücüne sahipti. Sofistlerin rasyonalizmine, hakiki tarihsel düşünce kadar uzak bir şey yoktu. Sofistler, kendi zamanlarındaki bilimsel çalışmalarda yaygın olarak rastlanan soyut teleolojik argümanları naif bir şekilde benimseyip insan düşüncesinin ilkel safhalarını anlamlandırmak için kullanmanın ne kadar inandırıcılıktan uzak olduğunu hiçbir zaman fark etmediler.

Yine de, Helenistik çağın din felsefesinde Prodikos'un öğretilerinin çok ciddiye alındığı gördük.[34] Aslına bakılırsa, bunlar gerçeğin bir nüvesini içermektedir ve şimdi bunu göstereceğiz. Demokritos'un teorileri Prodikos'unkilerin yanında yerini almıştır[35] ve meseleye benzer bir yaklaşım yöntemi sergilediği için, burada bahsedilmeye değer. Demokritos, selefleri gibi bir doğa filozofu olarak da ilgiye layıkmış gibi görünebilir; ne var ki atomculuğun bu büyük savunucusu, Anaksagoras veya Diogenes'te olduğu gibi, bizi doğa felsefesinin bu safhasına özel bir önem göstermek zorunda bırakan herhangi bir özgün teoloji geliştirmemiştir. Demokritos'un doğayı, rastlantının egemen olduğu boş uzaydaki sayısız atomun etkileşimi çerçevesinde tasvir etmesi, hareket eden güçleri veya tek bir temel maddeyi tanrılaştırmasına ve bu temelde bir teoloji geliştirmesine hiçbir suretle imkân vermiyordu. Bununla birlikte, Demokritos insan aklında dinsel fikirlerin mevcut olması olgusunun bizzat kendisinde ciddi bir epistemolojik problem tespit etmekteydi. Ona göre bu fikirlerin dolaysız kaynağı, insanların rüyalarında karşılarına çıkan tanrıların görüntülerinde aranmalıydı. Bunları birer halüsinasyon olarak açıklamıyor,

fiilen algılanmış olan gerçek nesnelere dayandırıyordu. Demokritos bu nesnelere "imgeler" (εἴδωλα) dedi ve bunları, gerçek şeylerin yüzeylerinden kurtularak insanların duyu organlarını uyaran zar gibi ince birer akıntı olarak düşündü.[36] Burada bu hipotezin fizyolojik yönlerini ele almamıza gerek yok. Demokritos bu imgelerin iyi veya kötü etkilere sahip olduğunu düşündü ve birer alamet olarak önemli olduklarına inandı; ancak bütün bunları tamamen doğal bir süreç olarak açıkladı. Sekstos'un bildirdiğine göre, ilk insanlar arasında tanrı inancının doğuşunu dayandırdığı şey de işte bu süreçti.[37] Dolayısıyla Demokritos tanrıları tamamen reddetmemekle birlikte, onları, cisimleşmiş psişik fenomenlerin belirsiz ve karanlık dünyasına gönderdi. Burada özel güç ve önemlerinden mahrum kalsalar bile, insanın kaderi üzerinde iyi veya kötü yönde etkili olmayı sürdürebiliyorlardı. Demokritos bu imgeleri, insanın konumunu fazlasıyla aşan, çok büyük, mutlak anlamda yok edilmesi imkânsız değilse de çok zor olan şeyler olarak tarif ediyordu.[38] Dolayısıyla tanrıları alışılmış önemlerinden mahrum bırakmakla birlikte, ezeli ve ebedi olmayı ve yok edilemezliği, tanrılara gerçekten ait olan veya hiç değilse gerçeğe yakın olduğu iddia edilebilecek nitelikler olarak kabul etmekteydi. Hatta o kadar ileri gitmekteydi ki, duayı bile, insanın Tanrısal Olan'ın gerçekliğine inandığını ifade etmesinin en temel yolu olarak muhafaza etmekteydi. Ne var ki, dua da oldukça farklı bir anlama gelmeye başlamıştı. Çünkü filozof ancak tek bir dua şeklini makul kabul etmeyi kendine yedirebiliyordu, o da kişinin "ümit verici imgelerle (eidola) karşılaşma" dileği anlamındaki duaydı.[39] Gizem dinlerinde öğretildiği türden bir ölümden sonra yaşama hiçbir şekilde inanmıyordu. Çünkü ona göre doğanın meydana getirdiği her şey bir gün ölmeye veya daha sadık bir şekilde ifade edersek yok olmaya mahkûmdu. "Ölümlü doğanın yok olması hakkında hiçbir bilmeyen, ama kötü yaşam tarzlarının gayet iyi farkında olan bazı kişiler, ölümden sonra gelecek bir hayat hakkında aldatıcı mitler icat ederlerken, bütün hayatları boyunca sıkıntı ve endişelerle boğuşup dururlar." Bu sözler bize, Demokritos'un *Sükunet Üzerine* isimli ahlaka dair bir eserinden bir fragman şeklinde ulaşmıştır.[40] Burada filozof, belli dinî kavramların olsa olsa vicdan azabının gerçek dışı birer ürününden ibaret olduğunu ileri sürerek, imgeler teorisinden ayrılır. Buna göre bu dinî kavramlar, açık bir şekilde kurmacadır, farkında olunmasa da telafi etme işlevine sahiptir ve insan aklının ömür boyu kendi kendi kendine uyguladığı işkencenin bir kaynağıdır. Hakikatte, ceza öbür dünyada değil bizzat insanın iç dünyasındadır ve onun gerçek Cehennem'i de orasıdır.[41] Bu düşünce, meselenin ahlaki boyutuna tamamen duyarsız olan saf bir doğa araştırmacısının kinizminden kaynaklan-

maz. Daha ziyade, psikolojik ve fizyolojik düşünme şeklinin, *Sükûnet Üzerine* adlı kitapçığın her sayfasında kendini açığa vuran rafine bir etik düşünceyle iç içe geçmesinden doğan etkileşimden kaynaklanır. Demokritos, Devlet'in yasalarından kaynaklansalar bile, insanların, davranışlarını sahte otoritelere dayandırmalarını onaylamaz. O, özsaygı gibi bazı ahlaki güçlerin olağanüstü faydalı olduğuna inanmıştır[42] ve ölümden sonra hayat inancını eleştirirken kullandığı o kendine özgü ateşli üslubun sebebi de bu inançtır.

Kurmaca teorisiyle imgeler teorisini yan yana koydumuzda, Demokritos'un din meselesine iki farklı yönden saldırdığını görürüz ve bu da bizi, prensip olarak Prodikos'unkine benzer üçüncü bir teoriye hazır hale getirir. Burada da yine Sekstos'a borçluyuz. Demokritos'a göre, der Sekstos,[43] insanlar doğadaki hayret verici olayları (παραδόξων) gözlemleyerek Tanrı fikrine ulaşmışlardır. İlk insanlar, yıldırım ve şimşek, yıldız kayması, güneş ve ay tutulması gibi meteorolojik olayları izlerken son derece korkmuş ve bunların tanrıların eseri olduğunu düşünmüşlerdir. Benzer bir şekilde, Philodemos'un *Dindarlık Üzerine* adlı kitapçığının fragmanlarında, yaz, kış, bahar, güz gibi, Demokritos'la bağlantılı olarak "yukarıdan gelen" şeyler diye isimlendirilen başka meteorolojik olaylarla da karşılaşmaktayız. Yine aynı kaynaktan, insanların bu olayları oluşturan sebepleri yüceltmelerine yol açan şeyin de bu bilgi olduğunu öğreniyoruz.[44] Bu yeni örnekleri, yıldırım, şimşek, güneş ve ay tutulması ve diğer dehşet verici olaylarla yan yana koyduğumuzda, bunların hepsini, huşu ile korku arasındaki sınırda yer alan tek bir psikolojik motife indirgeyebiliriz. Böylece, yazarımızın dinin kökenini rüyalardaki görüntülere dayandırmasının ve öbür dünya inancının kökeniyle ilgili teorisinin, farklı cinsten olsalar da, aynı genel psikolojik tutumla gayet iyi uyuştuğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Böylece, öbür dünyayla ilgili ilk düşüncelerin kötülük yapan kimselerin vicdanlarında doğduğunu açıklamaya yönelik girişiminin de, bu korku teorisine çok iyi uyduğunu hemen görüyoruz. Elbette ki, bu örnekte, yıldırım ve şimşeğin yarattığı gibi, duyu ve izlenimlerden kaynaklanan bir korkudan ziyade, tamamen insanın içinden gelen bir endişe söz konusudur. Ancak şurası açıktır ki, imgeler hipotezi korku motifiyle bağlantılandırılmalıdır. Çünkü Demokritos'un rüyalarda karşımıza çıkan görüntülerde vurguladığı şey, bunların cesameti ve olağanüstü büyüklükleri (μεγάλα τε καὶ ὑπερδυῆ), kısacası, dehşet verici görüntüleridir.[45] Dinin bu şekilde huşu ve korku duygusuna dayandırılması, gerçekten de onun en güçlü köklerinden birine temas eder. Belki de, insanın doğada kendine faydalı bulduğu cömert güçleri ilahlaştırdığını ileri süren Prodikos'un teorisiyle Demokritos'un teorisi arasında bir benzer-

lik kurmayı göze alabiliriz. Şöyle ki, rasyonalist teleolojik kılıfı sıyırıp yerine daha psikolojik bir açıklama koyduğumuzda, bu teori, insanların bu dünyada kendilerine iyi görünen şeylere duydukları şükran duygusu nedeniyle Tanrısal Olan'a saygı göstermeye başladıkları anlamına gelecektir. Bu yaklaşım sadece Demokritos'un korku teorisini çok iyi bir şekilde tamamlamakla kalmaz, aynı zamanda gereklidir de.

Görünen o ki, Demokritos, tıpkı Platon'un diyaloğunda hemşerisi Protagoras'ın yaptığı gibi,[46] dinin kökenini soyut bir psikolojik problem olarak değerlendirmenin ötesine geçti. Bu meseleye, kültürlerin nasıl doğduğunu ele alan - temel eseri olan *Mikros Diakosmos* bu konu hakkındadır - somut sosyolojik teorisinde bile yer verdi. Göründüğü kadarıyla, İskenderiyeli Klemens'in günümüze ulaşmasını sağladığı şu güzel fragmanı nakletmenin tam sırası: "Bazı bilge kişiler, biz Helenlerin Hava'nın meskeni dediği yere doğru ellerini kaldırdılar ve Zeus'un her şeyi düşündüğünü söylediler. Her şeyi bilen oydu, veren ve alan oydu. Her şeyin kralıydı o."[47] Bu pasajın, insan aklında tanrı düşüncesinin ilk kez doğduğu, o eski ve karanlık çağlardaki unutulmaz andan bahsettiği kesindir. Demokritos, dinî fikirlerin, kalabalıklar arasında muğlak bir hissin birden alevlenmesinden ziyade, ağırbaşlı tavırlarla kalabalıkların önüne çıkan ve ellerini gökyüzüne açarak bu sözleri söyleyen bir avuç cesur ruhlu adamın attıkları adımdan doğduğunu düşünürken, yaşadığı açık fikirli çağla tamamen uyumludur. Demokritos'un korku teorisini apaçık bir şekilde doğruluyor gibi görünen bu sözler, tanrılara duyulan derin saygının tohumlarının da bu korkuda gizli olduğunu göstermektedir. Bunlar, saygıdeğer, hikmet sahibi, Yunanların λόγιοι (Herodotus'un Asya'daki eski halkların bilgelerine verdiği isimdir bu) dediği kişilerdir. Bu tablo, biçim ve anlayış açısından bize filozofu hatırlatır ve Platon ve Aristoteles'in de yapmış olabileceği gibi, üzerinde pek düşünmeden bu kavramı Sokrates öncesi dönem çerçevesinde anlamaya meylederiz. Oysa "filozof" kelimesi o zamanlar mevcut olmuş olsa dahi, henüz bu anlam ve öneme sahip değildi. Nitekim burada Demokritos'un aklında, entelektüel gelişimi İonya kültürü tarafından damgalanan filozof tipi veya λόγιος vardır. Bu tipi ilkel zamanlara yansıtmıştır, o kadar. Demokritos burada kullandığı dille, filozof-düşünür ile kalabalıklar arasındaki ilginç ilişkiyi hakikaten estetik bir tarzda ifade etmekle kalmamış (bu ilişki kısmen büyük bir yakınlık kısmen de bir zıtlaşma barındırır), kelime seçimi ve hatta fragmanın genel havasıyla Sokrates öncesi dönemin üslubunu korumuştur. Dolayısıyla bu bilge kişiler, eski Helenik düşünürleri değerlendirmemiz için gecikmiş bir örnek olarak karşımıza çıkarlar. Demokritos, doğanın yüce-

liklerini görür görmez huşu ve hayranlık içinde şaşkına dönen filozofun, nasıl olup da bu algıladığı formuyla tanrının bir habercisi haline geldiğini gösterir. Eski zaman bilgeleri, popüler çoktanrıcılığı icat eden kişiler olarak görülmemektedir. Bunlar daha ziyade, bilgisi her şeyi kuşatan, her şeye yol gösteren ve her şeyin hükümranı olan, Zeus dedikleri tek bir tanrıdan bahsederler. Dinî şiirleri andıran bu nitelemeler dizisi, Anaksimandros'tan Anaksagoras'a ve Diogenes'e dek çeşitli doğa filozoflarının, Varlık'ın temel zeminini bulma arayışları sırasında keşfettikleri tanrısal doğa hakkındaki anlatımlarının dilini ve üslubunu çağrıştırır.[48] Dolayısıyla, Tanrısal Olan'a ilişkin yeni bilgiyle ilgili kanıtların ardından, bu bilgi insan ırkının ilk zamanlarına yansıtılır ve din, bu tür saygı dolu arayış ve araştırmaların şahsen yaşanmış örneklerine dayanarak açıklanmaya çalışılır. Gerçi Demokritos, kendinden öncekilere nazaran, Tanrı kavramı hakkında böylesine kesin açıklamalar yapmaya o kadar yatkın biri değildir. Buna karşın, Tanrı fikrinin kökeniyle ilgilenmesi, Sokrates öncesi θεολογήσαντες (teologlar) geleneği içinde ne kadar canlı bir rol oynadığını ve doğayla ilgili incelemelerinin, gerçekliğin tanrısal doğasını bilmeye yönelik, çok eski zamanlardan beri devam eden çabaların bir parçası olduğunun bilincinde olduğunu göstermektedir.

Bütün ömrünü doğayla sürekli ilişki içinde geçiren ve kendinden öncekilerin, Tanrısal Olan'ın doğasını kavramak için evrene dair incelemeleri aracılığıyla sayısız girişimde bulunduklarını gayet iyi bilen Demokritos'un, dinin kökenini çok büyük ölçüde doğal fenomenlerin insan zihninde bıraktığı izlenimlerle açıklamış olması anlaşılır bir şeydir. Sofist Prodikos da, başka bir yoldan gitmekle birlikte, bu türden bir sonuca varmıştır. Ne var ki Sofistler, Yunan zihninin sonraki dönemlerde bile son derece yatkın olduğu kozmik dinin dışında, dinî inancın bir başka kaynağı üzerinde de düşünmek zorunda kalmışlardır. Demokritos, öbür dünya inancını açıklarken bu kaynağın zaten farkındaydı. Ahlaki alandan söz ediyoruz. Sofistlerin, insanları siyasal ἀρετῆ (erdem) doğrultusunda yetiştirdikleri iddiasıyla bağlantılı olarak, Devlet ve toplumun doğası hakkında titiz bir teorik incelemeye girişen ilk kişiler olduğunu daha önce belirtmiştik. Atinalı Antiphon'un *Hakikat Üzerine* adlı kayıp bir eserinden günümüze ulaşan bir fragman, Sofistlerin, kabul görmüş ahlaki kuralların ve Devlet'in yasalarının geçerliliği ve kökeni problemiyle ilgilenmiş olduklarını açıkça göstermektedir. Antiphon, adaletin doğal ve uzlaşımsal yönleri arasında bir ayrım yapmanın son derece önemli bir keşif olduğunu düşünmektedir.[49] Çok daha eski olduğu bilinen ve daha önce Parmenides ve Empedokles tarafından belli kozmik ve ontolojik meselelere uygulanan bu ayrım,

Antiphon, Hippias ve Platon'un *Gorgias*'ındaki 'Kallikles' gibi Sofistler tarafından, mevcut yasaların ve kabul görmüş toplumsal âdetlerin (*mores*) sadece geleneğin ve insanların keyfi kararlarının bir ürünü olduğunu göstermek amacıyla kullanıldığında, son derece büyük bir pratik önem kazanır.[50] Antiphon, adaleti insanın içinde yaşadığı Devlet'in yasalarına uyması olarak tanımlar[51] ve böyle bir tanım yaparak, Devlet'in yasalarının göreliliği inancını doğal hukuk anlayışının tam karşısına yerleştirmiş olur. Antiphon'un teorisine göre, yasalar, yasa koyucunun bireye vurduğu prangalardır ve doğaya tamamen aykırıdır.[52] Doğal davranan kişinin eylemlerine yön veren tek bir kıstas vardır, o da bir şeyin hoşuna gitmesi veya gitmemesi, başka bir deyişle o şeyin hazza veya acıya sebep olmasıdır.[53] Dolayısıyla Antiphon, insanın ancak zorlama sonucu yasalara uyduğu ve bu zorlama ortadan kalkınca da bunlara uymayı reddettiği sonucuna varır. Bunun yanı sıra, insan davranışlarında, başka tanıkların varlığının belirleyici bir etken olduğundan bahseder.[54] Ortalama bir insanın, davranışlarına tanık olan birinin yokluğunda her zamankinden farklı davranacak olması, Antiphon'a, doğal ve uzlaşma ürünü ahlak ve adalet arasındaki ayrıma ilişkin tezini destekleyen bir delil olarak görünmüştür.

Paideia adlı çalışmamın, yasanın manevi otoritesini ve dönemin sosyal yaşamında bu otoritenin ne tür sıkıntılarla karşı karşıya kaldığını ele aldığım bölümünde göstermiş olduğum gibi, insanın davranışlarına birilerinin tanık olması veya olmaması, Sofistlerin ve Platon'un ahlaki meselelerle ilgili tartışmalarında önemli bir rol oynar.[55] *Devlet*'te anlatılan, Gyges'in yüzüğüyle ilgili hikâye, tanıkların ahlaki açıdan önemini en çarpıcı şekilde göstermektedir. Platon burada şu soruyu sorar: Acaba insan kendisini görünmez kılan sihirli bir yüzüğe sahip olsa, kendi özgür iradesiyle ahlaka uygun davranır mıydı?[56] Daha önce gördüğümüz gibi, Demokritos ahlaki vecizelerine kendine saygı fikrini sokar, çünkü o da sadece görünüşte yasaya uymayı artık eylem için yeterli bir temel olarak görmemektedir.[57] Sofistlerin Devlet yasasını geçici olarak başa geçenlerin kendi çıkarlarının bir ifadesi[58] olarak tanımlamaya yönelik girişimleri ve eleştirileri sonucunda, bu yasanın geçerliliği sarsılınca, yasal değişikliklerden bağımsız bir normun yeniden tesis edilmesi en büyük meselelerden biri haline geldi. Eskiden bu normu din sağlıyor ve yasalara da destek veriyordu. Peki, yasaların bu tamamen insani kaynaklarının bir eleştiriye tâbi tutulmasından sonra, hele ki bu eleştiriler hiç de sebepsiz değilken, din aynı işlevi yerine getirmeyi sürdürebilir mi?[59] Din, bencil çıkarlara dayanan yasaları doğrulayabilir mi? Veya daha ziyade dinin de, yasal otoritenin çöküşünde rolü olmalı değil midir?

Kritias'ın kayıp satyr-draması *Sisyphos*'tan günümüze ulaşan uzun fragmanda karşılaştığımız çarpıcı din eleştirisinin çıkış noktası da budur.[60] Demokratik bir düzende yaşamak zorunda kalan birçok inanmış oligark, bu demokratik düzenin böylesi yasalarla gurur duyduğundan şüphe etmekteydi.[61] Nitekim Platon'un konuşturduğu Kallikles'te tanık olduğumuz, demokratik düzenin temel direği olan yasalara yönelik yıkıcı eleştiriler, tam da bu oligarşik çevrelerden doğmaktadır.[62] Bu üst sosyal tabakanın, halkın ezici çoğunluğunun gerçekten tanrısal kökenli bulup saygı gösterdiği yasaların keyfi karakteri hakkında ne düşündüğünü Kallikles'ten daha iyi ifade eden biri yoktur.[63] Büyük ihtimalle, Platon'un *Gorgias*'ında Kallikles tarafından ileri sürülen bu türden argümanlar, açık fikirli ve radikal bir düşünür olan Kritias'ı yine de tatmin etmiyordu. Bu yüzden Kritias, *Sisyphos*'a, dinin kökeniyle ilgili uzun bir anlatım ekledi ve muhtemelen bu fikirleri, kurnaz bir kahramanın ağzından aktardı. Onun anlattığına göre, çok eski zamanlarda (ki burada hemen Demokritos ve Protagoras örneklerinin etkisini görüyoruz), devlet idaresi sanatı gelişmeden ve yasa koyucular hayatı belli bir sabit düzene bağlamadan önce, insanın yaşamı son derece karmaşık ve kaotikti. Doğanın kendi aralarında çekişen evlatlarını yasalara uymaya zorlamak için, yasaları çiğneyenlerin maruz kalacakları cezalar getirildi. Yasa koyucu bilgeler, ortada tanık olmadığında bile yasalara uyulmasını garantiye almak için de, her şeyi gören, duyan ve insanların içine ceza korkusunu yerleştiren ideal bir tanık icat ettiler. Kısacası Tanrı'yı icat ettiler. Tıpkı Demokritos'un bahsettiği bilgelerin, ilkel insanlar arasından bir adım öne çıkıp onlara semavi şeyleri göstermeleri gibi, Kritias'ın bilge ve kurnaz devlet adamı da, sahneye çıkıp insanlara Tanrı'yı sunmaktadır. Doğa filozoflarının üslubuyla konuşan bu adam bize şunları söyler:

Bir daimon vardır ki ölümsüz yaşamla dolu
Zihniyle işitir ve zihniyle görür o.
Bilgeliktir tepeden tırnağa
Ve her şeyi o tutar bir arada.
Hareket ettirir kendi rotasında Tanrısal doğayı
Duyar ölümlülerin bütün konuştuklarını
Ve seyreder bütün yaptıklarını.
Gizlice bir kötülük yapmayı düşünürsen,
Hiç kaçmaz bu gözünden tanrıların,
Çünkü sınırı yoktur zekâlarının.
Böyleydi işte söylediği sözler onun
En hoşa gideniydi bütün öğretilerin.

Bu aldatıcı sözlerle hâlbuki
Saklıyordu hakikati.
İnsanların en çok korktuğu yerde yaşıyordu,
Onun söylediğine göre tanrılar,
Gayet iyi biliyordu elbet
Ölümlülerin üzerine nereden saldırır korkular,
Ve yükseklerden gelir yine o sıkıntılı hayatlara ferahlıklar.
Gökkubbede şimşekler çakar,
O korkunç gökgürültüsünü duyar insan
Göğün yıldızlı çehresi görülür
(Zaman'ın usta bir marangoz gibi şekil verdiği),
Yıldızlardan kopan erimiş kayalar buradan yağar alev alev yeryüzüne
Ve yağmurlar buradan başlarlar seyahatlerine.
İşte bu dehşet verici korkulardı,
İnsanların üzerine saldığı,
Ve kendilerine layık bir yere yerleştirdi
Böylece tanrıları,
(tek bir sözle başardı bu hokkabazlığı),
Ve böylece yasalarla bastırdı yasasızlığı.

Bu uzun *rhesis*'in* tamamen Sokrates öncesi teolojiden yadigâr kalan fikirlerden oluştuğunu belirtmemize herhalde gerek yoktur. Kritias'ın zeki yasa koyucusunda Demokritos'un bilgelerinin bir benzerini görmekle kalmayız,[64] bizzat tanrının tasvirinde de daha önce Ksenophanes'te ve diğer filozoflarda rastladığımız birçok niteliği bulabiliriz. Yazarımız ayrıca Demokritos ve Prodikos'un dinin kökeniyle ilgili fikirlerinden de faydalanır ve onları ortak bir kalıba döker.[65] Ne var ki, tanrı düşüncesini tamamen doğal ve kendiliğinden bir süreç içinde gelişen korku ve minnet duygusuna dayandırmak bakımından onların izinden gitmez. Aksine, Kritias'ın yasa koyucusu, hem insanlara faydalı olan hem de korku veren doğa güçlerinin indiği gökyüzüne bakar ve burasını, ideal tanığını, yani her şeyi bilen Tanrı'yı yerleştirmek için en etkili yer olarak görür.[66] Mevcut yasaya yönelik bu yıkıcı eleştiri, Tanrı'nın, yasanın gözünün görmediği yerlerde kanun görevlisinin yerini alacak basit bir araç olduğu fikrine dayanır ve ardından, tamamen tutarlı bir şekilde, dinin kökenini planlı bir siyasal kurguya dayandırma girişimi gelir. Tanrı, hali hazırda egemen olan siyasal sistemin örgütlenmesindeki boşlukları doldurmaya hizmet eden

* Tragedyada, çeşitli işlevlere sahip uzun konuşmalar.

"sanki"dir.[67] Bu teorilerin Atina sahnesinde gerçekten dile getirilip getirilmediği şüphelidir. *Sisyphos*, büyük ihtimalle oynanmak için değil okunmak için yazılmıştı. Zira beşinci yüzyılın sonunda bu tip eserlerin var olduğundan emin olabiliriz. Her halükarda, Tanrı fikrinin kökeniyle ilgili bu siyasal ahlak teorisi, Demokritos'un ve Prodikos'un natüralist açıklamalarına nazaran çok daha radikal bir ruha sahiptir.

Sofistler arasında din felsefesinin bütün renklerine rastlamak mümkündür. Dini, özünde bilgelik olan ve devleti korumaya hizmet eden bir şey ve insanlığın yaradılıştan gelen özelliği olarak savunanlar da vardır, dinin içerdiği bütün fikirleri öznel izlenimlerden, hatta aldatıcı kurgulardan ibaret gören yıkıcı eleştiriler de. Sofistlerin ve yaşadıkları dönemin karakteristik özelliği, eski doğa filozofları gibi Tanrısal Olan'ın gerçekliğiyle işe başlamak yerine, çıkış noktası olarak dinsel özneyi almalarıdır. Tanrısal Olan, böylelikle, bütün normatif ölçütlerin görelileştirilmesinin ve öznelleştirilmesinin yarattığı dev girdaba kapılmıştır. Demokritos ve Prodikos'un teorileri, Tanrı düşüncesinin insan bilincinde doğduğunu inandırıcı kılmayı amaçlıyor olsalar bile, gerçekliği hakkında söyleyecek hiçbir şeyleri yoktu. Prodikos, doğadaki faydalı şeylerin ilk insanlar tarafından birer tanrı olarak kabul edildiğine işaret etmişti. Bunun için kullandığı Yunanca ifade (νομισθῆναι), νόμος (yasa) sözcüğüyle bağlantılıdır.[68] Bunun ardında, tanrısal varlıklara ilişkin bu anlayışların gerçekte φύσις'a (doğa) değil sadece νό ος'a dayandığı düşüncesi yatmaktadır. Bu, başka yerlerde, νομίζω fiilinin kullanımıyla ifade edilir.[69] Bir Sofist, Platon'un diyaloğunda Protagoras'ın anlattığı mit örneğinde olduğu gibi dini olumlu bir pratik tutum olarak değerlendirdiğinde bile, onun mutlak hakikati temsil edip etmediği konusunda, temel bir teorik şüphe ve bilince sahiptir. Protagoras'ın Atina'da herkesin gözü önünde yakılan *Tanrılar Hakkında* isimli kitapçığı şu sözlerle başlar: "Tanrılara gelince, bunların gerçekten tanrı olup olmadıklarını, hatta form olarak neye benzediklerini keşfetmekten acizim. Çünkü bu bilginin önünde bir sürü engel var. Bunların en başında da meselenin anlaşılmazlığı ve insan ömrünün kısalığı geliyor."[70] "Hatta form olarak neye benzedikleri" ifadesi, bu meşhur cümleyi alıntılayan bazı yazarlarda eksiktir ve bu sebeple eleştirmenler bu yazarları sorgulamıştır.[71] Ne olursa olsun, şurası açıktır ki, bu ifade Sokrates öncesi filozofları tanrı konusunda meşgul eden iki temel sorundan bahsetmektedir: Tanrısal Olan'ın varlığı ve formu. Şimdiye kadar gördüklerimiz ışığında, ikincisinden bahsedilmesinin burada kaçınılmaz olduğu apaçıktır.[72] Protagoras'ın neye itiraz ettiğini ancak bu şekilde görebiliriz. Protagoras, Tanrısal Olan hakkında hiçbir şeyin kesin olmadığını

söyleyerek, daha önce bu mesele hakkında yapılmış bütün felsefi değerlendirmelerden kendini geri çekmektedir. Çoğu zaman belirtildiği gibi, böyle bir açılış cümlesi sanki söyleyecek başka bir şey bırakmamış gibidir. Buna rağmen, Protagoras hâlâ bütün bir incelemeyi Tanrı inancı meselesine ayırabiliyorsa, çalışması ilerledikçe, kesinlik bakımından daha da azıyla yetinmiş olmalıdır. Ne var ki, bu durumda, insan bakış açısını kıstas olarak almaktan fazlasını yapamazdı ve bu da "İnsan her şeyin ölçüsüdür," diyen biri için son derece uygun olurdu.[73] *Tanrılar Hakkında* adlı incelemenin birinci cümlesindeki "keşfetmekten acizim" ifadesinin ne anlama geldiğini ve zemin yaratmak istediği şeyin ne olduğunu ancak bu şekilde görebiliriz. Protagoras bu sözcüklerle, tanrıları bilmenin imkânsızlığıyla ilgili cümlesinin kapsamını sınırlamakta ve bunu kişisel görüş bildiren bir ifade haline getirmektedir.[74] Bu, ona, nesnel kesinlik meselesiyle ilgili tam anlamıyla net bir yaklaşım ile pozitif din olgusu ve bunun sosyal bir varlık olarak insanın hayatında sahip olduğu inkâr edilmez önem hakkındaki kişisel teşhisini birleştirmesini mümkün kılacak tek yol gibi görünmüş olmalıdır.[75] Bu yaklaşım aynı zamanda devrin eğilimlerine de son derece uygun düşmüş olmalıdır. Zira bütün rasyonalist eleştirilere ve bütün mevcut belirsizliğe karşın, bu dönemde, dinin kaçınılmaz olduğuna dair git gide kuvvetlenen bir sezgi söz konusuydu ve kamuoyu Devlet'in tanrılarına karşı girişilen gerçek ve sözde saldırılara karşı hiçbir zaman olmadığı kadar hassas hâle gelmekteydi. Ne var ki, bu muhafazakârlık tamamen pratik siyaset ve ahlaktan kaynaklanmış olmalıdır. Dolayısıyla, Kritias'ın, tanrıların düzenbaz siyasetçilerin bir icadı olduğunu ileri sürmesinin sebebini anlayabiliriz, çünkü aslında mevcut durumu çok eski dönemlere yansıtmıştır. Protagoras'ın yaklaşımı, "evet öyle, ama..." türünden bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bunu gerçek bir çözüm olarak göremeyiz. Artık felsefi Tanrı kavramının yarattığı kriz gelip çatmış durumdadır. Bu meseleyi çözmeye yönelik her teşebbüs, onun nihayet kendini en açık bir şekilde gösterdiği ve en ciddi sonuçlara işaret ettiği yerden başlamak zorundadır: İnsan yaşamının ve eyleminin amacı meselesi; Sokrates ve takipçilerinin çok geçmeden saldırmak zorunda kalacakları İyilik meselesi. Sadece genel olarak felsefede değil, spekülatif teolojide de yeni bir çağın başlangıcına işaret eden bir andır bu.[76]

1 "Tanrısal Olan" (τὸ θεῖον) kavramının kökeni için bkz. *yukarıda* s. 50.
2 *Yukarıda* s. 226, n. 37'de ele alınan pasajlara bakın.
3 Bkz. s. 48.
4 Bkz. s. 214, 219.

5 Bkz. *yukarıda* s. 76, 81, 170.

6 Herakl. B 32.

7 Yunan felsefi düşüncesinin gelişimine en uygun sembol olarak sarmal ve onun Yunan dini ve toplumunun hayatındaki konumu hakkında bkz. Jaeger, 1943 Aquinas Konferansı, *Humanism and Theology*, s. 54.

8 İlk düşünürlerin sözlerinde "Tanrısal Olan" hakkındaki nitelemelerin dinî şiirlere benzer formları hakkında bkz. *yukarıda* s. 48 vd. ve başka yerlerde.

9 Bu düşünürlerin felsefi teolojisinin daha sonra Hıristiyan Kilise Babaları'nın doğal müttefiki haline gelmesini sağlayan şey, Yunanların halk dinine karşı gelişen bu muhalefettir. Bu konuda St. Augustinus'un yukarıda 17. sayfada alıntılanan sözüne bakın. Buna karşın, Yunan filozoflarının dinî fikirleri hiçbir zaman Hıristiyanlık gibi bizzat yeni bir halk dini haline gelmedi. Sözcüğün kolektif anlamı açısından bunlar din değildi. Olsa olsa Helenistik devirlere ait felsefi bir hizbin ortak dinî öğretileriydiler. Bu yüzden felsefi "hizip" (αἵρεσις) terimi hiçbir zaman bir bütün olarak Hıristiyan Kilisesi için kullanılmadı, sadece muhalif gruplar için tercih edildi.

10 Evrenin doğası (φύσις τοῦ παντός), İonyalıların ilk felsefesinin konusuydu. İnsanın doğası (φύσις τοῦ ἀνθρώπου), bu evrensel doğanın bir parçasıdır. Sofistler ve onların Empedokles, Apollonialı Diogenes gibi doğa felsefesi alanındaki çağdaşlarından bazıları tarafından, pedagojik ve sosyolojik teorilerinin merkezi haline getirilmiştir.

11 Hippokrates okulu ile Yunan doğa felsefesi arasındaki ilişki hakkında bkz. Jaeger, *Paideia*, iii, s. 4–8, 15 vd. Yunan tıp literatüründe φύσις τοῦ ἀνθρώπου (insanın doğası) ifadesi sık sık karşımıza çıkar ve Hippokratik okulda ayrı ayrı kitapların konusu haline getirilmiştir. Hippokrates'in damadı Polybos'un Περὶ φύσιος ἀνθρώπου (İnsanın Doğası Üzerine) adlı kitapçığı bunun örneklerinden biridir.

12 İlk felsefi "antropolog" olarak Herakleitos hakkında bkz. Jaeger, *Paideia*, i², s. 183 ve 294, ve *yukarıda* s. 162.

13 Sofistlerin "eğitim üçlüsü" *physis, mathesis* ve *askesis* hakkında bkz. Jaeger, *Paideia* i², s. 312.

14 Protagoras'ın eğitim teorileriyle Devlet ve toplum hakkındaki görüşleri arasındaki bağlantı Platon tarafından mükemmel bir şekilde açıklığa kavuşturulmuştur. Platon, *Protagoras* 320 d–326 e'de, büyük Sofisti insanı eğitmenin mümkün olup olmadığı meselesi hakkında konuşan biri olarak tanıtır. Bkz. Jaeger, *Paideia*, i², s. 308–11. Platon onu bu şekilde sunmakta haklı olduğunu düşünmüş olmalıdır, çünkü Sofist filozofun bizzat kendisi de eğitimle ilgili fikirlerini sosyolojik teorisiyle yakından ilişkilendirerek ifade etmişti. Protagoras'ın sosyolojik teorileri, kayıp kitabı Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσιος'ta (Başlangıçtaki Düzen Üzerine) izah edilmiş ve Platon'un diyaloğunda anlattığı mitte olduğu gibi aynı tarihsel ve genetik form içinde sunulmuştur. Protagoras'ın Protagoras'taki konuşması, sürekli olarak ilkel insan toplumunun koşullarından ve uygarlığın kökeninden bahseder. Bu yüzden, Platon'un Protagoras'ın bu konu hakkındaki kitapçığını kaynak olarak kullanmış olması ve bu kitapçığın herhangi bir şekilde eğitim sorununa temas etmiş olması son derece muhtemeldir. Protagoras'ın devlet ve toplum meselelerini ele aldığı bir diğer kitabı *Antilogies*'tir; krş. Diog. L. iii. 37 (Protag. B 5).

15 Plat. *Protag.* 322 a.

16 Bkz. *yukarıda* s. 247.

17 Ksen. *Mem.* i. 4, 2 vd. Bkz. *yukarıda* s. 220 vd.

18 Bkz. Willi Theiler, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürih,

1925), s. 36–54.

19 Ksen. *Mem.* i. 4, 15.

20 Aiskh. *Prom.* 457 vd. ve 484 vd.

21 Ksen. *Mem.* i. 4, 16.

22 A.e. 16.

23 Krş. Cic. *De nat. deor.* iii. 4, 9. Bu mesele hakkında bkz. Jaeger, 'Authority and Freedom in Greek Thought", *Harvard Tercentenary Publication* içinde.

24 Ksen. *Mem.* i. 4, 16: τὰ πολυχρονιώτατα καὶ σοφώτατα τῶν ἀνθρώπων, πόλεις καὶ ἔθνη,θεοσεβέστατά ἐστι (İnsan eseri kurumlar arasında en uzun ömürlü ve en bilge olanlar, yani devletler ve halklar dinî kökenlidir). Ksenophon'un dinsel gelenekten bilgeliğin en güvenilir kaynağı olarak bahsetmesinden başka, Yunan aydınlanması döneminde de aynı tutumun benzer izleri söz konusudur. Bu görüş en etkileyici şeklini Euripides'in *Bakkhae*'sinde (200 vd.) kâhin Teiresias'ın sözlerinde bulur:

οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσι,
πατρίας παραδοχὰς ἅς θ' ὁμήλικας χρόνῳ
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος.

(Tanrıların gözünde bilge değiliz. Atalarımızın hayat boyu benimsediğimiz geleneğini, hiçbir eleştiri devirremeyecek).

Burada "gelenek" anlamında kullanılan ifade πάτριαι παραδοχαί'dir. Bu, λόγος denilen rasyonel eleştirinin zıddıdır. Cüretkâr οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος (hiçbir eleştiri devirremeyecek) ifadesi, Protagoras'ın din dışı kitabı Καταβάλλοντες λόγοι (Protag. B 1)'nin adına gönderme yapmaktadır. καταβάλλειν rakibini "devirip altına alan" güreşçiden alınmış bir metafordur.

25 Ksenophon'un *Memorabilia*'sındaki Sokrates'in sözlerinde ve Euripides'in *Bakkhae*'sindeki Teiresias'ın din savunusunda (Bkz. n. 24) açık bir şekilde karşımıza çıkan, dinsel geleneğe saygılı yeni tutumun altında yatan felsefi görüş budur. Şayet Protagoras'ın pragmatizmini dinsel kesinlik problemiyle bağlantılı olarak yorumlamakta haklıysam (bkz. bu bölüm, s. 247), Tanrı'ya yeni inananların, Protagoras'ın Καταβάλλοντες λόγοι'sine karşı polemikleri o kadar da adil değildir (bkz. n. 24). Çünkü tanrıların doğasıyla ilgili bütün rasyonel kesinliği yok etmek için mantıksal argümanlar oluşturan kişiyle, felsefi pozitivizmi aracılığıyla onlara kendilerini savunmaları için güçlü bir silah vermiş olan kişi aynıydı. Protagoras'ın mitine bakın. Plat. *Protag.* 322 a (*yukarıda* s. 236).

26 *Memorabilia*'nın birinci kitabının dördüncü bölümünde (7 ve 16), ἐμφύειν (içine yerleştirme, ekme vs.) sözcüğü, insan doğasının Tanrı vergisi yetenekleriyle ilişkili olarak birkaç defa kullanılmaktadır. Keza onunla aynı derecede Tanrısal δημιουργός'un(demiourgos) ve onun πρόνοια'sının (öngörü) yaratıcı etkinliğini akla getiren διδόναι (vermek), προστιθέναι (sunmak, önüne koymak), συναρμόττειν (bir araya getirmek, kurmak) gibi başka sözcükler de vardır.

27 Ksen. *Mem.* i. 4, 5 vd. ve iv. 3, 11 vd.'daki fizyolojik argümanlara bakın.

28 A.e. iv. 3, 16.

29 Teiresias (Eurip. *Bakkhae* 272 vd.), Dionysos'un gerçek bir tanrı olduğunu kanıtlamak ister. İnsana bahşedilen, özel bir öneme sahip iki nimet olduğunu söyler. Bunlar ekmek ve şaraptır. Ölümlüler işte bu iki nimeti bahşeden tanrılar olarak Demeter ve Dionysos'a taparlar. Dolayısıyla bu tapınma bir şükrün ifadesidir ve bu yönüyle de Prodikos'un dinin kökeniyle ilgili teorisine mükemmel bir örnek oluşturur. Nitekim Euripides de bu argümanı gerçekte

ondan almış olmalıdır. Stoacı Lucilius Balbus (Cic. *De nat. deor.* ii. 23, 59), genel olarak tanrı fikrinin kökeni ve bilhassa bu tanrılar arasında Ceres ve Liber hakkında görüşlerini ifade ettiği bir pasajda, (ismini vermese de) yoğun olarak Prodikos'tan alıntı yapar. Aynı kitapta, Stoacı Kleanthes'in, insan aklında tanrı fikrinin doğmasının dört sebebi olduğunu ileri sürdüğü söylenmektedir. Bu sebeplerden biri doğanın nimetlerine karşı hissedilen şükran duygusudur. Bu fikir Prodikos'un teorisinden alınmıştır (*De nat. deor.* ii. 5, 13).

30 Philod. *De piet.* c. 9, 7, s. 75 G. Cic. *De nat. deor.* i. 37, 118 (Prodikos B 5). Philodemos'a göre (a.g.y.) Stoacı Persaeus da Prodikos'un din teorisini benimsemişti.

31 Sekst. *Adv. math.* ix. 18 (Prod. B 5). Demeter ve Dionysos'un tanrılığı hakkında bkz. Eurip. *Bakkhae* 272 vd. (krş. n. 29). Sekstos'un naklettikleri bağlamında νομισθῆναι sözcüğü için bkz. *yukarıda* s. 152, n. 36 ve 46.

32 Sekst., a.g.e., ix. 52 (Prod. B 5).

33 Themist. *Or.* 30, s. 422 Dindorf (Prod. B 5).

34 Bkz. n. 29, 30.

35 Demokritos'un tanrılar teorisi, Prodikos'unki gibi (bkz. n. 29), Stoacı Kleanthes tarafından benimsenmiştir. Cicero'ya göre (*De nat. deor.* ii. 5, 13) Kleanthes, bunu, insanın tanrıların varlığına inanmasının dört sebebinden (*quattuor causae*) üçüncüsü olarak kendi teorisine dahil etmiştir. Cicero'daki Kleanthes, Prodikos'ta olduğu gibi, bu görüşün kaynağı olarak Demokritos'un ismini vermez. Yine de, bu kitaptaki tartışmamız sonucunda ortaya çıkacağı üzere, korku teorisinin kaynağının Demokritos olduğu gayet açıktır.

36 Demokritos'un rüyalardaki görüntüleri εἴδωλα olarak açıklaması hakkında bkz. Plut. *Quaest. conv.* viii. 10, 2, s. 734 F (Demokr. A 77). Demokritos'un aynı zamanda tanrılara ve daimonlara ait görüntüleri de εἴδωλα olarak açıklaması hakında bkz. *Hermippus De astrol.* 122 (s. 26, 13, Kroll-Viereck) ve Klem. Alex. *Strom.* v. 88 (ii. 383, 25 St.) (Demokr. A 78–9). Keza Lucretius (v. 1169 vd.), ilkel insanın tanrıların varlığına inanmasının bir kaynağı olarak rüyalarda görülen şeyleri vurgular. Kaynak olarak aldığı Epikuros besbelli ki Demokritos'un dinin kökeniyle ilgili teorisinden yola çıkmıştır.

37 Sekst. *Adv. math.* ix. 19 (Demokr. B 166).

38 Sekst. *a.g.y.*: εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ.

39 A.e.: ἔνθεν καὶ ευχετο εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων (bu yüzden, güzel imgeler olmasını diliyordu). Buradaki εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων ifadesi Demokritos'un orijinal sözlerinin bir tekrarı gibi görünmektedir.

40 Stob. ii (*Ecl. eth.*) 52, 40, Wachsmuth (Demokr. B 297). Bu pasaj, şayet gerçekten de Demokritos'un Περὶ εὐθυμίης adlı eserine ait bir fragmansa, Yunan geleneğinde bilinç (συνείδησις) sözcüğüne rastladığımız ilk örnektir.

41 Lucretius (iii. 978 vd.), (Demokritos'a ait) ölümden sonra ceza korkusunun vicdan azabından kaynaklandığı teorisinin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Aynı şekilde tanrı fikrini rüyalardaki görüntülere dayandırırken de Demokritos'un izinden gider (Bkz. n. 36). Epikuros'un felsefesinin, tanrı ve ölümden sonra cezalandırılma korkusundan insanı kurtarma iddiası, gerçekte, Demokritos'un tanrılarla ilgili teorisinin ona telkin ettiği bir fikre dayanır. Ne var ki, Epikuros öbür dünya inancının yarattığı korkuyu ortadan kaldırmak isterken, Demokritos bu düşünceye eğitsel ve ahlaki bir yön kazandırmıştır.

42 Stob. iv. 5, 46 (Demokr. B 264).

43 Sekst. ix. 24 (Demokr. A 75). Üstadı Epikuros ile birlikte bu açıdan Demokritos'un izinden giden Lucretius (v. 1183), doğadaki olayların insanda uyandırdığı korku motifi ile "imge-

ler" teorisini (*praeterea caeli rationes*) birleştirir.

44 Philod. *De piet.* 5 a, p. 69 G (Demokr. A 75).

45 Bkz. n. 38.

46 Plat. *Protag.* 322 a.

47 Klem. Alex. *Protr.* 68 (i. 52, 16 St.); *Strom.* v. 103 (ii. 394, 21 St.); Demokr. B 30.

48 Bkz. *yukarıda* s. 242, n. 37.

49 *Pap. Oxyrh.* xi. 1364, Hunt. Papirüsün metni için bkz. Diels, *Vorsokratiker*, ii5, s. 346 vd., frg. A, 1, 1–33. Krş. 1, 6.

50 Bkz. Jaeger, *Paideia*, i2, s. 324–5; ayrıca önceki sayfalarla da karşılaştırın.

51 *Pap. Oxyrh.* 1364, frg. A, 1, 6, Diels.

52 A.e. frg. A, 4, 3; 2, 26 vd. Yine Antiphon'un verdiği örneklerle karşılaştırın, a.e. frg. A, 4; 31, 5, 17.

53 A.e. frg. A, 4, 8 vd.; 5, 17 vd.

54 A.e. frg. A, 1, 12; 2, 23.

55 *Paideia*, i^2, s 327 vd., ii, s. 204 vd.

56 Plat. *Devlet* 359 d.

57 Bkz. *yukarıda* s. 241 ve bu bölümdeki 42. dipnot.

58 Kallikles'in *Gorgias*'ta ve Thrasymakhos'un *Devlet*'in birinci kitabında verdiği Adalet tanımı budur. Krş. Jaeger, *Paideia*, i^2, s. 321, ii, s. 203.

59 Dinsel yasayla devletin yasası arasındaki çelişkinin klasik örneği, Sophokles'in *Antigone*'sidir. Bunun temelinde, Sofistlerin kuşağının, yasanın bile insan ürünü olması sebebiyle keyfi olabileceği yönündeki tecrübesi vardır. *Antigone*'de din sarsılmaz ve ebedi bir norm olarak görünmeyi sürdürmektedir.

60 Bu fragman, Sekstos (ix. 54) tarafından korunmuştur (Kritias B 25).

61 Yunan medeniyetinin temellerinden biri olarak yasaya saygı hakkında bkz. Jaeger, 'Praise of Law: the Origin of Legal Philosophy and the Greeks' *Interpretations of Legal Philosophy: Essays in Honor of Roscoe Pound* (N.Y. Oxford University Press, 1947) içinde, s. 352–75.

62 Plat. *Gorgias* 482 e, 483 b–c. Krş. *Paideia*, ii, s. 138 vd.

63 Yasanın ilahi yaptırımının ve Atinalıların modern demokratik devletinin yasal kurumlarının en etkileyici sunumu, Aiskhylos'un *Eumenides*'inde bulunabilir.

64 Bkz. *yukarıda* s. 242.

65 Bkz. *yukarıda* s. 239–241. Kritias'ın yasa koyucusu, tanrı inancının kökenini açıklarken, korku teorisiyle (Demokritos) doğanın nimetleri teorisini (Prodikos) birleştirmektedir.

66 Kritias'ın yasa koyucusu, şimşek, yıldırım, gökgürültüsü gibi bütün dehşet verici olaylar insana gökyüzünden göründüğü için tanrıları gökyüzüne yerleştirirken, besbelli ki Demokritos'un izinden gitmektedir (A 75). Demokritos da λόγιοι'yi, Kritias'ın yaptığı gibi, en yüksek bilgeliği ifade eden bir kavram haline getirmiştir (Demokr. B 30). Keza Demokritos, tıpkı Kritias gibi, Tanrı'nın fonksiyonlarından birinin, insanın bütün düşünce ve davranışlarına eksiksiz olarak şahitlik etmek olduğunu bilmekteydi. Bu, ölümden sonra ceza inancını insanın vicdanına dayandırmasından bellidir (Demokr. B 297). Öte yandan Demokritos'un λόγιοι'leri, yasa koyucular değil bilgelerdi. Dinin insanlara hükmetmek amacıyla pratik ve siyasal sebeplerle kullanılmasını vurgulayan ise Kritias'tı. Kritias, Tanrı'nın insan davranışlarının bir tanığı olarak yerine getirdiği işlevi, teorisinin temel dayanağı haline getirdi. Bu teori, sonraki devlet adamlarına cazip gelmiştir: Polybios, Kritias'ın ilk yasa koyucusuna verdiği rolü Roma senatosuna verir. Keza din (δεισιδαιμονία [tanrılara

saygı duyma, dindarlık]) Helenistik tarihçilerin gözünde Roma devlet idaresinin en önemli araçlarından biridir.

67 Kritias'ın din teorisi, şayet doğruysa, Vaihinder'in *Philosophie des Als ob*'unun (Sanki Felsefesi) önemli bir örneği olur. Bu, özellikle B 25'teki bazı ifadelerden veya Sekstos'un *Sisyphos*'tan alıntıladığı son dizelerden bellidir:

οὕτω δὲ πρῶτον οἴομαι πεῖσαί τινα
θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος.

(Sanırım bu şekilde biri ilk defa, inandırdı insanları tanrı soyuna)

Kritias'ın Tanrı düşüncesinin, kendisi için bilinçli bir kurgu özelliğine sahip olduğu, 24. dize ve devamıyla kanıtlanmaktadır (τούσδε τοὺς λόγους λέγων / διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο (**böyleydi işte söylediği sözler, en hoşa gideniydi bütün öğretilerin**) [16. dizeden alınan bu kelimenin tekrar edildiğine dikkat edin], ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ (**Aldatıcı sözlerle saklıyordu hakikati**). Kritias'ın yeğeni Platon, son derece ilgisini çekmiş olması gereken bu sosyal din teorisini bir sonraki nesilde aşmıştır. Platon, Tanrı'yı zeki bir yasa koyucu tarafından kitlelerin yasaya uymasını sağlamak için uydurulmuş öznel bir şey olarak görmek yerine bizzat iyiliğin kendisi şeklinde düşünerek, *Devlet*'te Tanrı'nın gerçekte her topluluğun hayatını bir arada tutan her şeye kadir bir güç olduğunu göstermiştir. Böylelikle kurgunun yerine gerçeği ve hakikati koymuştur. Bu bölümün sonuna ve 76. dipnota bakın.

68 Sekstos, *Adv. math.* ix. 18 (Prod. B 5), Prodikos'a göre ilkel insanların doğanın kendilerine sunduğu nimetleri tanrılaştırmaları sebebiyle tanrılara inanmayı kabul ettiklerini (ἐνόμισαν) söyler. Bu görüşe örnek olarak Demeter ve Dionysos'tan bahsederken νομισθῆναι (kabul etmek, benimsemek) sözcüğü tekrar edilir. Ayrıca krş. Philod. *De piet.* c. 9, 7, s. 75 G (Prod. B 5), νενομίσθαι καὶ τετιμῆσθαι. Philodemos'la (saygı göstermek) aynı kaynağa dayanan Cicero (*De nat. deor.* i. 37, 118), Prodikos'tan alınan bu ifadeyi *habitos esse deos* diye çevirir, ancak bunun yeterli olmadığı açıktır. Bunu Sokrates'e yönelik meşhur suçlamayla karşılaştırın: σωκράτης ἀδικεῖ ους... ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων (**Sokrates, sitenin inandığı tanrılara inanmamakla adaleti çiğnedi**). Philodemos'un νενομίσθαι καὶ τετιμῆσθαι sözcükleriyle açıklama yaparken, Helenistik Yunancasıyla ifade etmek istediği şey, νομίζω'daki (uzlaşmayla kabul etmek) bu unsurdur.

69 Parmenides, örneğin B 6, 8'de, her ne kadar bu görüşün tersi doğru olsa da, insanların *communis opinio*'sunun Var Olan'ın ve Var Olmayan'ın özdeşliğini ve özdeş olmayışını kabul ettiğini (νενόμισται) söyler. Bu, ἀλήθεια'ya (hakikat), φύσις'e zıt anlamda νό ος'tur ve burada νενό ισται "uzlaşmayla kabul edilmiş" anlamına gelir.

70 Euseb. *P.E.* xiv. 3, 7; Diog. L. ix. 51 (Protag. B 4).

71 Bkz. Diels, Protag. B 4.

72 Benzer şekilde Ksenophanes de (B 23) en yüce Tanrı'nın tekliğinden ve formunun (δέμας) insandan farklı oluşundan bahsetmektedir. Parmenides, geliştirdiği Varlık kavramını yusyuvarlak bir küreye benzetir (B 8.43). Herodotus (ii. 53), Yunan teolojisinin kurucu babaları olarak sunmak istediği Homeros ve Hesiodos'un, Yunanlara tanrılarının isimlerini, sıfatlarını ve formlarını (εἶδεα) öğrettiklerinden bahseder. Stoacılar kozmik tanrılarının küre biçiminde olduğunu söylemişlerdir. Stoacı Lucilius Balbus (Cic. *De nat. deor.* ii. 1, 3), tanrıların formu meselesiyle (*quales sint*), daha önemli olan tanrıların var olup olmadıkları meselesi (*esse deos*) arasında bir ayrım yapar. Tanrının formu hakkında bkz. *De nat. deor*, ii. 17, 45 vd., özellikle ii. 18, 47. Bu örnekler, Protagoras B 4'teki şu sözlerin, selefleri olan

İonyalı doğa filozoflarının gerçek teolojik düşüncelerine yapılmış tek yerinde atıf olduğunu göstermektedir: περὶ θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσὶν... οὐθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν (**Tanrılara gelince, bunların gerçekten tanrı olup olmadıklarını, hatta form olarak neye benzediklerini keşfetmekten acizim**).

73 Protag. B 1.

74 Protagoras'ın B4'deki sözleriyle (οὐκ ἔχω εἰδέναι [keşfetmekten acizim]), Ksenophanes B 34'ü karşılaştırın:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' (Plut., ἴδεν Sekst.) οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

(Tanrılar ve burada anlattıklarım hakkındaki kesin doğruyu, kimse bilmedi, bilmeyecek; biri çıkıp da hakikati söylese bile, yine de bilmiyordur kendisi, zandan ibarettir hepsi).

Hippokrates'te τὰ ἀφανέα (görünmeyenler) ve μετέωρα (gök cisimleri doğal fenomenler) hakkındaki felsefi düşüncelerin gelişimi hakkında bkz. *De vet. med.*, 1, s. 572, Littré.

75 Protagoras'ın pragmatizmi hakkında bkz. Jaeger, *Humanism and Theology*, s. 39.

76 Platon'un Tanrı meselesine ilişkin yeni yaklaşımı hakkında benim değerlendirmem için bkz. *Paideia*, ii ve iii (ayrıca bu bölümdeki 67 numaralı dipnotla karşılaştırın). Sonraki filozoflar genellikle, Platon'un teolojik başarılarını, Sokrates öncesi ve Helenistik dönemdeki doğa filozoflarının kozmolojik teolojilerine paralel gördüler ve bu yüzden de *Timaios* adlı eserinin üzerinde durdular. Halbuki Platon'un bu meseleyle ilgili getirdiği yeni bakış açısı Sokratik *areté* diyalektiği ve bunun toplum ve Devlet'le ilişkisidir; bu da *Devlet*'in altıncı kitabında karşımıza çıkar.

Werner Jaeger, Parmenides, Herakleitos, Empedokles gibi karanlık ve zor düşünürlerin metinlerini ayrıntılı bir şekilde yorumlarken, Tanrı düşüncesinin Yunan felsefesinde en başından itibaren oynadığı belirleyici rolün altını çiziyor.

"Burada, Yunan felsefi düşüncesinde teolojinin başlangıcının izini sürmek istiyorum... Tanrı ve tanrısallık meselesinin, erken dönem doğa filozoflarının düşüncesinde, genellikle kabul etmeye hazır olduğumuzdan çok daha geniş bir yer işgal ettiğini göreceğiz... Pozitivizm çağı ve onu temsil eden felsefe tarihçileri, bu ilk dönem düşünürlerinin sırasıyla ampirik ve bilimsel karakterlerini vurguladılar. Sokrates öncesi filozofların modernliğini kanıtlama hevesiyle, bu kitapta doğal teolojinin kökeni perspektifi içinde ilgilendiğimiz yönlerini çoğu zaman önemsizleştirdiler. Halbuki bu, bizzat Antik Çağ düşünürlerinin bu filozofları görme biçimidir."

2. BASKI

Çeviren: Güneş Ayas

İthaki

www.ithaki.com.tr
facebook.com/ithakiyayln
twitter.com/ithakiyaylnlarl

17 TL

internet satış:
www.ilknokta.com

9 786053 751663