YUNAN FELSEFE TARİHİ

SOKRATES ÖNCESİ

İLK FİLOZOFLAR VE PYTHAGORASÇILAR

W. K. C. Guthrie



KABALCI

W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFESİ TARİHİ-I

SOKRATES ÖNCESİ İLK FİLOZOFLAR VE PYTHAGORASÇILAR

KABALCI YAYINEVİ: 367
Felsefe Dizisi: 42

W. K. C. Guthrie
A History of Greek Philosophy-I
The Earlier Presocratics and the Pythagoreans
© Cambridge University Press, 1962
The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK http://www.cup.cam.ac.uk
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA http://www.cup.org
10 Stamford Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia
Ruiz de Alarcón 13, 28014 Madrid, Spain

Yunan Felsefesi Tarihi-I
Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003

Birinci Baskı: Kasım 2011

Kapak Tasarım: Gökçen Yarlı

KABALCI YAYINEVİ
Gülbahar Mah. Cemal Sahir Sok. Çelik İş Merkezi No. 16 D Blok
Mecidiyeköy-İstanbul
Tel.: (0212) 347 5451 Faks: (0212) 347 5464
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalciyayinevi.com
internetten satış: www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
W. K. C. Guthrie
Yunan Felsefesi Tarihi-I
Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar
1. Tarih 2. Felsefe 3. Kozmoloji

ISBN 978 975 997 182 3

Baskı: Fabrika Basım (0212) 294 38 00
Cendere Cad. No. 11 Kağıthane-İstanbul

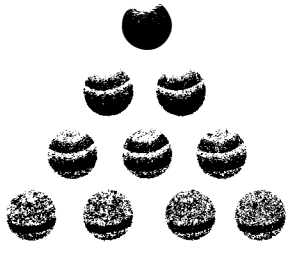
W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFESİ TARİHİ-I

Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar

Çevirmen

Ergün Akça



KABALCI YAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9
KAYNAKLAR ÜSTÜNE NOT 13
KISALTMALARIN LİSTESİ 15
ESKİ YUNANCA ALINTILARIN HARF ÇEVİRİSİ (TRANSLİTERASYON) VE TÜRKÇE ÇEVİRİSİ İÇİN AÇIKLAMA 16
I. GİRİŞ VE ÖZET 19
II. YUNANİSTAN'DA FELSEFENİN BAŞLANGICI 41
III. MILETOSLULAR 53
A. GİRİŞ 53
B. THALES 58
1. Tarihlendirme: Güneş Tutulması 59
2. Ailesi 63
3. Geleneksel Karakteri 64
4. Matematik 66
5. "Arkh" Olarak Su: Her Şeyin Birliği 67
6. Mitteki Öncüleri 71
7. Rasyonel Açıklamalar 74
8. Kendi Kendini Değiştirme ve Yaşam: Canlı Maddecilik 75
9. Varlığın Birliği: Bilim ve Mit 80
Ek Not: Su ve "Yaşam" 83
C. ANAKSIMANDROS 85
1. Tarihlendirme, Yazıları, İlgi Alanları 85
2. "Arkh" Olarak Sınırsız 88
3. Karşıtlar 91
4. "Apeiron"un Anlamı 96
5. Tanrısal "Apeiron" 100
6. Kozmogoni ve Kozmoloji 102
7. Hayvan ve İnsan Yaşamının Kökeni 114
8. Meteoroloji 118
Ek Not: "Sayısız Dünyalar" 119
D. ANAKSIMENES 129
1. Tarihlendirme ve Yapıtları 129
2. "Arkh" Olarak Hava 129
3. Bilinçdışı Ön Kabuller 130

4. Değişimin Açıklaması: Seyrelme ve Yoğunlaşma 132
5. Hava, Yaşam ve Tanrısallık 140
6. Kozmogoni ve Kozmoloji 145
7. Meteoroloji 151
8. Sonuç 152
E. MILETOSLULAR: SONUÇ 153
IV. PYTHAGORAS VE PYTHAGORASÇILAR 158
A. ZORLUKLAR 160
B. YAKLAŞIM YÖNTEMLERİ 168
1. Altıncı ve Beşinci Yüzyıl Kaynakları 168
2. Aristoteles ve Öğrencileri Dışındaki Dördüncü Yüzyıl Kaynakları 172
3. Platon Sonrası Kaynaklar 180
4. "A Priori" Yöntem 183
C. PYTHAGORAS'IN YAŞAMI VE OKULUN TARİHİ 184
D. PYTHAGORASÇI FELSEFENİN ANA HATLARI 192
1. İnsan ve Doğadaki Yeri 193
2. Sayılar ve Kozmos 222
Ek Not: "Hız" ve Standart Ton 236
Ek Not: Pythagorasçılık ve Pers Dini 259
1. Kişi Olarak Zerdüşt'e Göndermeler 260
2. Magoslara ve Pers Ülkesine Genel Göndermeler 261
3. Ruhun Doğası 312
E. TEK TEK PYTHAGORASÇILAR 325
1. Hippasos 326
2. Petron 328
3. Ekphantos 329
4. Hiketas 333
5. Philolaos 335
6. Arkhytas 339
EK: Zaman ve Sınırsız 342
V. ALKMAION 347
VI. KSENOPHANES 365
1. Yaşadığı Tarih ve Yaşamı 367
2. Toplumsal ve Politik Görüşü 369
3. Yapıtları 370
4. Gelenek 371

5. Yıkıcı Eleştiri 375
6. Yapıcı Teoloji 378
7. Tanrı'nın Dünyayla Özdeşleştirilmesi 387
8 Bütün Yaratıklar Topraktan Doğmuştur 389
9. Yaş ve Kuru Çağların Döngüsü 393
10. Astronomi ve Meteoroloji 396
11. Bilgi Kuramı 401
12. Sonuç 408
VII. HERAKLEITOS 410
1. Güçlükler ve Yöntem 410
2. Kaynaklar 412
3. Yazıları 413
4. Yaşadığı Tarih ve Yaşamı 414
5. Karanlık Üslubu ve İnsanları Hor Görmesi 417
6. Yalvaç Kişiliği 420
7. Önceki Düşünürlerle İlişkisi 422
8. Felsefi Yöntemleri: Kendini Aramak 423
9. Logos 426
10. Üç Temel Önerme 442
11. Değişim Kuramına Son Açıklama: Ateş ve Ruh 467
12. Değişim ve Durağanlık: Ölçü Kavramı 472
13. Bütüncül Dünya Tablosu: Teoloji 476
14. Din ve Ruhun Yazgısı 480
15. Astronomi ve Meteoroloji 490
16. Sonuç 493
EK: Irmak Önermesi (bkz. s. 453) 495
KAYNAKÇA 500
DİZİN 512

ÖNSÖZ

Bu cilt Cambridge Üniversitesi Yayınları Komitesi'nin önayak olduğu bir girişimin başlangıcıdır. Komite öncelikle İngilizcede eskiçağ Yunan felsefesi tarihi konusunda kapsamlı bir yapıtın eksikliğinin hissedildiği görüşüne vardı. İngilizcede bu alandaki tek tarih çalışması, Theodor Gomperz'in son cildi 1909'da tamamlanan dört ciltlik *Griechische Denker: Geschichte der antiken Philosophie* başlıklı yapıtının çevirisiydi. Bu çalışma biraz plansız olsa da dönemi için değerli bir yapıttı, ama son yarım yüzyılda yapılan pek çok ayrıntılı araştırma bu alanda dokunulmadık köşe bırakmadı ve alanın çerçevesini yer yer altüst etti.

İkinci olarak Komite, yayınevinin geçmişte saygın örneklerini verdiği kolektif bir tarih çalışmasında sakıncalar gördüğünden, bu sefer yapıtın tümünün tek elden çıkmasını yeğledi.

Üçüncü olarak istedikleri ise yapıtın okurların Yunanca bilmesini gerektirmemesiydi.

Komite'nin bana getirdiği öneriyi kabul etmekle sergilediğim cüretin ve üstlendiğim işin büyüklüğünün pekâlâ farkındayım. Böyle bir çalışmada karşılaşılan güçlükler bir öncünün karşı karşıya kaldıklarının tam tersidir. Bu tarih çalışması öncü bir çalışma olmanın ötesinde, hemen hemen her ayrıntısı defalarca didik didik edilmiş bir konuyu ele alır. İhtiyaç duyulan şey (ki pek az kişi böyle bir ihtiyacın varlığını sorgulayacaktır), ünlü uzmanların karşıt görüşlerine elden geldiğince hakkını verecek, onlar arasında aracılık edecek, en akla yatkın sonuçları açık ve okunaklı bir biçimde sunacak kapsamlı ve sistemli bir dökümdür. Böyle bir iş için gereken nitelikler özgünlük ve parlaklıktan çok makullük, izan, feraset ve sebattır.

Yunan düşüncesine ışık tutmak ayrıca hayal gücü, anlayış ve sezgi gibi hünerler de gerekir. Yani, farklı bir dilde yazıp konuşan, zaman ve mekân bakımından bizimkine uzak bir uygarlık içinde şekillenmiş insanların düşüncelerine nüfuz edebilmek gerekir. Onlara filozof desek de bu insanlardan bazıları için hakikate giden yollar akıl kadar şiir, mit ve Tanrısal vahiyden de geçiyordu. Bu yüzden onları yorumlayacak kişi, Yunancanın inceliklerini ve imalarını duyacak kulağa sahip olmalı, bir filozofun dili kullanışını, felsefi olmayan şiir ve düzyazı yazarlarının kullanışıyla karşılaştırabilmelidir. Çağdaş felsefi eleştiri yöntemleri bir konunun aydınlatılmasına katkıda bulunabileceğinde, anakronizme düşme tehlikesi yaşamadan bu yöntemleri en iyi şekilde kullanabilecek donanımda olmalıdır.

Böyle kusursuzluk timsali bir insan mevcut değildir. Onun bu niteliklerini ortaya koyarken kendi adıma hiçbir iddiada bulunmuyorum; sadece böyle bir idealin açıkça farkında olmanın alçakgönüllülüğe yol açmasını ve erişilmezliğinin daha az yerinmeye yardımcı olmasını umuyorum. Şurası kesin ki, eskiçağ Yunan yorumcularından günümüze kadar konu üzerine yazılmış tüm yapıtlara kimse hâkim olamaz. Yalnızca otoriteler konusundaki seçimimin çok keyfi ya da uygunsuz olmadığını umuyor ve en duyarlı çağdaş eleştirmenlerden birinin şu sözlerine katılıyorum: "Konunun uzmanları tarafından yazılmış devasa külliyatın tamamını itinayla çalışmak elbette kendi başına çok arzu edilecek bir şeydir, ama ben ölmeden önce tamamlayabileceğim bir işe girişeyim istedim."[1]

Konuya yeni giren okurlara belki şu uyarıda bulunmak gerekir: İÖ altıncı yüzyılın başlangıcından beşinci yüzyılın ortasına kadar uzanan ve bu cildin kapsamı içerisine giren dönemde, felsefe, teoloji, kozmogoni, kozmoloji, astronomi, matematik, biyoloji ve genelde doğa bilimi arasında henüz bir ayrım yapılmış değildi. Bu nedenle felsefe sözcüğü, Avrupa'da on yedinci yüzyıla kadar taşıdığı anlamdan daha geniş olmasa da oldukça geniş anlamda yorumlanmalıdır. İÖ beşinci yüzyıldan itibaren tarih, coğrafya ve büyük ölçüde de tıp belli yazarlarca ayrı alanlar olarak ele alınmıştır. Bu yazarların anlatımızdaki yeri ikincil olacak; kendilerine çalışma alanı olarak tüm doğayı alan, onun kökenini ve mevcut yapısını insan yaşamının kökenini, yazgısını ve bütün evrendeki yerini (gerek dinsel gerek dindışı güdülerden yola çıkarak) ortaya çıkarmaya çalışan yazarlar asıl ilgi alanımız olacaktır. Tıp yazarları, deneysel araştırma yerine genel ilkelere fazla bel bağlamakla eleştirdikleri bu büyük kuramlarla ister istemez uzlaştılar. Burada bir etki ve tepki vardı, dolayısıyla tıp metinlerine aşinalık bu filozofların anlaşılmasının olmazsa olmaz koşuludur. Etik, siyaset teorisi, mantık ve epistemoloji gibi bugün bize felsefeye dahil gibi görünen alanlar ise bu erken dönemde ya hiç yoktular ya da henüz oluşum evresindeydiler.

Mitsel kozmogoni ve teogoni yazarlarının -Hesiodos, "Orpheus" Pherekydes ve diğerlerinin- filozofların öncüleri olarak taşıdıkları önem ve bu yazarlarda mitsel-şiirsel düşünceden rasyonel düşünceye doğru bir gelişimin varlığı son dönemlerde gittikçe daha açık bir biçimde fark edilmiştir. Mit yazarlarını incelemenin erken dönem filozoflarının fikirlerine yeni bir ışık tuttuğunun farkında olan okurlar, bu çalışmada onlara ve yarattıkları tesire ayrılmış bir giriş bölümünün bulunmayışına şaşırıp hayal kırıklığına uğrayabilirler. Ancak filozoflar hakkındaki bölümler okundu-

[1] Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*'un önsözü.

günda bu veçhenin göz ardı edilmediği umarım görülecektir. Bu konuda bir karara varmak güçtü, ancak örneğin Thales ya da Anaksimenes'in düşüncesini kendi halklarının yanı sıra Mısır ve Doğu mitlerinin ne kadar biçimlendirdiği meselesini daha önce değil, onlarla birlikte tartışmanın en doğru yöntem olduğuna karar verdim. (Ayrıca bkz. ileride s. 53 vd.)

Kısmetse niyetim Yeni Platoncuları ve Yeni Platoncuların, en iyi onlarla bağlantıları içerisinde anlaşılabilecek seleflerini dahil etmeksizin, bu tarihi Helenistik dönemi içine alacak biçimde sürdürmektir. (Krş. ileride s. 39. Anladığım kadarıyla Yayınevi başka yazarlarla bu tarihi sürdürmeyi tasarlıyor.) Sokrates öncesi filozofları tek cilde sığdırmayı düşünmüştüm, ama kütük gibi ciltlerden kaçınmak adına kapsamlı bir Pythagorasçılık dökümüyle Herakleitos'a kadarki dönemin ilk cilt için yeterli olacağı ortaya çıktı. Bu önümüzde daha uzun bir yol olduğu anlamına gelse de elinizdeki yapıtın hacminden ötürü özür dileyecek değilim. Bu filozofların düşüncelerini ana hatlarıyla mükemmelen özetleyen kısa çalışmalar zaten mevcuttur ve onların sayısını artırmanın gereği yoktur. Tek bir filozof, okul ya da dönemle ilgilenenlerin, bunlara odaklanan ayrı bölümlerde kendi araştırmalarına yön verecek yeterli malzemeyi bulabileceğini umuyorum.

Klasik filoloji uzmanlarını düşünerek Yunanca sözcük ve deyimlere yer verdik, fakat diğer okurları göz önünde bulundurarak çevrilmedikleri durumda bu ifadeleri dipnotlarla sınırlı tuttuk.[α] Dr. Edgar Wind'in dile getirdiği ilkeyi izleyerek Yunanca ifadeleri "argümanların temelleri için zaruri, anlaşılmaları açısından ise fuzuli"[2] hale getirmeye çalıştım.

Dipnotlarda yapılan göndermelerde genellikle kitaplar için kısa başlıklar, makaleler için yalnızca dergi adı, tarihi ve sayfası belirtiliyor. Kitaplara ilişkin tüm ayrıntılar ve makalelerin başlıkları kaynakçada bulunabilir. Sokrates öncesi felsefeyle ilgili standart derleme Diels'in yapıp Kranz'ın yeniden düzenlendiği derlemedir ve ileriki sayfalarda buna sürekli gönderme yapacağız (bu derleme DK diye kısaltılır. Bkz. kaynakça s. 500). Sözkonusu derlemede her bir filozofla ilgili metinler iki bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm (A) *testimonia*, yani sonraki Yunan otoritelerinin filozofun yazılarına dair izahları veya yaşamına, öğretilerine dair açıklamalarıdır; ikinci bölüm olan (B) bölümünde ise editörlerin gerçekten filozoftan aktarıldığını düşündükleri alıntılar toplanmıştır. Elinizdeki kitapta genelde bir "B" pasajı numarasından önce

---

α Türkçe çeviride transliterasyon ve anlamları köşeli parantezde verilmiştir –yn.

2 *Pagan Mysteries in the Renaissance*'a önsöz (Faber, 1958).

KAYNAKLAR ÜSTÜNE NOT

Yunan filozoflarının özgün yapıtlarından bize ne kadar az şey kaldığı konusundaki yorumlarım birinci bölümde yer alıyor (bkz. s. 39 vd). Özellikle Sokrates öncesi filozoflar konusunda daha geç dönem yazarların seçki, özet ve değinilerini temel alıyoruz. Bu durumun yol açtığı sorunlara hep işaret edilmiştir ve elimizdeki kaynaklara ilişkin sağlıklı dökümler birçok yapıtta bulunabilir; bunların en iyisi ve en erişilebilir olanı Kirk'ün *The Presocratic Philosophers*, s. 1-7'deki açıklamalarıdır. (Diğerleri şunlardır: Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, s. 10-26; Zeller, *Outlines of Greek Philosophy*, s. 4-8; Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 31-38.) O nedenle bu konuda başta genel bir değerlendirmeye girişmiyorum, belli başlı kaynak sorunlarını tek tek filozoflarla ilgili olarak ortaya çıktıkça ele alacağım (Bu kaynakların en önemlisi olan Aristoteles'le ilgili olarak özellikle bkz. s. 172).

Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos erken dönem felsefesinin genel bir tarihi ve bazı Sokrates öncesi filozoflar üstüne ayrı ayrı yapıtlar kaleme aldı. Bu yapıtlardan günümüze sadece bazı parçalar kaldı ve bunlar *Duyum Üzerine* kitabının büyük bölümünü oluşturuyor. Theophrastos'un bu yapıtları doksografik gelenek diye bilinen geleneğin temelini oluşturdu, bu gelenek zaman içinde değişik biçimlere büründü: Konulara göre düzenlenmiş "görüşler," yaşamöyküleri veya öğretmen-öğrenci olarak görülen filozofların biraz suni biçimde sıralandığı "silsileler" (διαδοχαί [diadokhai]).

Sokrates öncesi felsefe konusundaki araştırmacıların çok şey borçlu olduğu Hermann Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879) adlı muazzam çalışmasında bu doksografik malzemeyi sınıflandırdı. Erken dönem düşünürlerinin çalışmalarına ilişkin derlemeler δόξαι [doksai] (kanılar, nitekim doksografi sözcüğü buradan gelir) ya da τὰ ἀρέσκοντα [ta areskonta: görüşler] (Latincesi *Placita*) adlarıyla bilinir. Günümüze kalmış böyle iki derleme ya da özet vardır: yanlış bir şekilde Ploutarkhos'a atfedilen *Epitome* ve Stobaeus'un (Stobili Ioannes, muhtemelen IS beşinci yüzyıl) *Anthologium* ya da *Florilegium*'unda yer alan *Physical Extracts* (φυσικαὶ ἐκλογαί). Hıristiyan piskopos Theodoretos'taki (IS beşinci yüzyılın ilk yarısı) bir göndermeden anlaşıldığı kadarıyla bu iki derleme de Aëtius adlı birine dayanır; Diels bu iki derlemeyi Aëtius'un *Placita*'sı [*Görüşler*] olarak yan yana iki sütun halinde yayımladı. Hakkında başka şey bilinmeyen Aëtius muhtemelen IS ikinci yüzyılda yaşamıştır.

Theophrastos ile Aëtius arasında, en geç IÖ birinci yüzyıldan kalma stoacı bir

özet vardır; Varro ve Cicero'nun doksografik yazılarının arka planında fark edilen bu özete Diels, *Vetusta Placita* [*En Eski Görüşler*] adını verdi.

Hippolytos'un *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*'ndeki doksografiler ve Eusebios'ta muhafaza edilen sahte-Ploutarkhos'un *Stromateis*'i [*Derlemeler*] Aëtius'tan bağımsız görünüyor.

Diogenes Laertios'un (herhalde IS üçüncü yüzyıl) *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı yapıtı eksiksiz elimizdedir ve kimi değerli kimi değersiz değişik Helenistik kaynaklardan malzeme içerir.

Özetlemek gerekirse, Sokrates öncesi filozoflar hakkındaki bütün bilgimiz öncelikle onların eserlerinden yapılan seçki ya da alıntılara dayanıyor; bunlar Anaksimandros'taki gibi tek bir tümceyle sınırlı olanından (ki Anaksimenes'ten herhalde o kadarı bile kalmadı), Parmenides'in *Hodos*'u [*Yol*] gibi neredeyse eksiksiz olanına kadar değişiyor. İkinci olarak, Platon'da Sokrates öncesi düşünceye dair tek tük değini ve tartışmalara, Aristoteles'te ise daha sistemli bir sunuma ve eleştiriye sahibiz. Son olarak Aristoteles sonrasından gelen bilgiler var: Bu bilgiler tek tek filozoflar hakkındaki kaynakları tartışırken sözünü edeceğimiz birkaç durum dışında Theophrastos'un yapıtının özetlerine dayanır; bu özetler Theophrastos'un yapıtını sıklıkla Stoacı düşünceye uyarlayıp çarpıtan kısa özetlerdir. Sokrates öncesi düşünce uzmanının temel ödevi bu perdenin ardındaki eskiçağ Yunan zihniyetiyle ilgilenmektir. Harcanan bütün bu çabaya değip değmediği konusunda kimsenin Hermann Diels'ten fazla söz söyleme hakkı yoktur. Diels yaşamının sonlarında -ölümünden sonra yayımlanan bir konuşmasında- şöyle diyordu: "Gücümün en önemli kısmını Sokrates öncesi düşünürleri incelemeye ayırabildiğim için kendimi şanslı sayıyorum."[1]

Daha fazla ayrıntı için okurlar Kirk'ün yukarıda geçen çalışmasına başvurabilir. Ayrıca Theophrastos'un tarihe katkısı konusunda, erken dönem yapıtlara kıyasla daha adil bir değerlendirme için Kahn'ın *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*'sine (s. 17-24) bakılabilir.

---

[1] "Ich schätze mich glücklich, dass es mir vergönnt war, den besten Teil meiner Kraft den Vorsokratikern widmen zu können." (*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1923, 75)

KISALTMALARIN LİSTESİ

Metin içinde anılan eserlerin başlıkları anlaşılmalarının zor olacağı düşünülerek genelde kısaltılmamıştır. Ancak sıkça zikredilen bazı dergi ve kitaplara yapılan göndermeler şu şekildedir:

DERGİLER

AJA	*American Journal of Archaeology*
AJP	*American Journal of Philology*
CP	*Classical Philology*
CQ	*Classical Quarterly*
CR	*Classical Review*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
PQ	*Philosophical Quarterly*
REG	*Revue des Études Grecques*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*

DİĞER ESERLER

ACP	H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*
CAH	*Cambridge Ancient History*
DK	Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*
EGP	J. Burnet, *Early Greek Philosophy*
HCF	G. S. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*
KR	G. S. Kirk ve J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*
LSJ	Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9. basım.
OCD	*Oxford Classical Dictionary*
RE	*Realencyclopädie des klassischen altertums*, ed. Wissowa, Kroll vd.
TEGP	W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*
ZN	E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, ed. W. Nestle

Eski Yunanca Alıntıların Çevriharf (Transliterasyon) ve Türkçe Çevirisi İçin Açıklama

Guthrie tarafından yapılan Eski Yunanca alıntıların, meslekten (Klasik Filolog) olmayanların da kökensel metinle ilişki kurabilmesi için metnin Latin abecesiyle harf çevrisini (transliterasyon) köşeli parantez içinde ve ardından da bağlamın içindeki olası bir Türkçe çevirisini sunmayı uygun gördük. Guthrie metninde çeviriyi vermişse ya da bağlamda terimin anlamına ilişkin bir tartışma varsa sadece çevriharf verildi.

Yunanca metnin harf çevrisi için burada tercih ettiğimiz yaklaşımı açıklamak istiyoruz. Harf çevrisi Yunanca metnin geleneksel (Erasmus'un *De Recta Latini Graecique Sermonis Pronunciatione* adlı makalesinden bu yana gelen) sesletimini esas alarak, ana dili Türkçe olan okuyucuya uygun olacak şekilde yapılmıştır. Okuyucunun çevriharften azami ölçüde yararlanabilmesi için kullanılan yöntem ortaya konulmalıdır:

1) Zamanında Yunan kültürünün etkisindeki Latinler Yunanca terimleri dillerine aktarırken, 'Φ' harfini - abecelerinde 'F' harfi olmasına rağmen - 'PH' ile karşılamışlardır (Ör.: Lat. Philosophia). Bu bize, 'Φ'nin Latin abecesindeki 'F' harfinden başka bir sesletime sahip olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, biz de Yunanca'da bir tür[2] nefesli 'F' sesine karşılık gelen 'Φ' harfini çevriharfte 'PH' olarak gösterıneyi tercih ettik.

2) Çağımızdaki Yunanca'da 'η, υ, ει, οι, υι' harfleri ve çift sesliler küçük ses değerleriyle birbirinden ayrılan bir çeşit 'i' olarak sesletilmesine rağmen, Antik kaynaklardaki kanıtlara göre[3] o dönemde 'η'nin uzun bir 'e' , 'υ'nin Türkçe'deki 'ü', 'ει'nin. 'οι'un, 'υι'nin iki harf birbirine ulanarak[4] sırasıyla 'ei' 'oi', 'ui' (Ör.: Hērakleitos, Delphoi v.b.) olarak sesletildiğine hükmetmek akla yakın görünmektedir[5]. Bundan dolayı, çevriharf bu esasa göre yapılmıştır.

3) Yunanca'da birisi kısa, birisi uzun olmak üzere, iki ayrı sesletime sahip 'epsilon', 'eta' (ε,η) ve 'omikron', 'omega'yı (ο,ω) uzun sesletilecek olanların üzerine bir düz çizgi koyarak (ē, ō) ayırt etmeye çalışdık (Ör.: Anaksimenēs, Platōn v.b.).

4) Tek başınayken Türkçe'deki 'ü' sesine karşılık gelen bir sesletime sahip olan 'üpsilon' (υ) harfi, Batı dillerindeki harf çevirilerinden çok uzaklaşmamak için, 'y' ile karşılandı (Ör.: Lykia, Pytagoras v.b.). 'Üpsilon' (υ) bir çift seslinin içinde yer aldığında ise (αυ,ου,ευ,ηυ,υι) çevriharfte 'u' harfi kullanıldı (Ör.: Euripidēs).

---

2 Bu konuda kesin birşey söylemek olanaklı değildir. Zira Eski Yunan'da bu metinlerin nasıl sesletildiği tam olarak bilinmiyor.

3 Eski Yunancanın nasıl sesletildiği başlı başına bir akademik çalışma alanıdır. Bu konuda kesin bilgiye sahip olamasak da, antik metinlerde bu kanaatleri destekleyen sağlam kanıtlara sahibiz.

4 Bu ulamanın ihmal edilmesi gerektiğinde, "iota" harfinin üzerine iki nokta koyulur (ϊ); çevriharfinde aynı yol izlendi (ϊ = ï).

5 Bu ilkenin tek istisnası olarak "eu" (ευ) çift seslisi ne harfler birbirine tam olarak ulanarak ne de iki harfin de tek başına olan ses değerlerini vererek okunur (Ör.: Zseu, Prometheus, Akhılleus)

5) Çift sessizlerin harf çevriminde 'ksi' (ξ) harfi için Batı dillerindeki gibi 'x' kullanmak yerine 'ks' ile karşılamak tercih edildi (Ör.: Ksenophanēs). 'Psi' (ψ) için 'ps' (Ör.: Psykhē), 'Khi' (χ) için 'kh' (Ör.: Khairephōn), 'zeta' (ζ) yerine ise sadece 'z' (Ör.: Zeus) karşılığı kullanıldı.

6) Gamma (γ) harfi kendisi gibi bir damak harfiyle (Kappa: "κ", Khi: "χ", Gamma: "γ") karşılaşınca Türkçedeki "n" sesiyle sesletildiğinden, çevriharfini sesletime uyarak buna göre (Ör.: ἄγγελος = angelos, σύγκρισις = synkrisis, συγχαίρω = synkhairō) yapıldı.

7) Peltek bir "t" olan *Theta* "θ" harfini *Tau* "τ" harfinden ayırt edebilmek için *Tau* "t" ile, *Theta* ise "th" ile karşılandı.

8) Sesli harfler (α, ε, ι, ο. ω) ya da bir yarı sesli olan *Rho* (ρ) harfi sert nefes işareti aldıklarında (') nefeslenirler. Sesli harfleri sol taraflarına bir "h" harfi koyarak (Ör.: Ἡράκλειτός = Hērakleitos, Ὅμηρος = Homēros v.b.) *Rho* harfininin ise sağına bir "h" harfi koyarak nefes işaretlerini gösterdik (Ör.: ῥέω = rheō)

Eski Yunan Alfabesi ve Çevriharf Karşılıkları			
Büyük Harf	Küçük Harf	Harfin İsmi	Çevriharf Karşılığı
Α	α	Alpha	A
Β	β	Beta	B
Γ	γ	Gamma	G
Δ	δ	Delta	D
Ε	ε	E-psilon	E
Ζ	ζ	Zeta	Z
Η	η	Eta	Ē
Θ	θ	Theta	Th
Ι	ι	Iota	I
Κ	κ	Kappa	K
Λ	λ	Lambda	L
Μ	μ	Mü	M
Ν	ν	Nü	N
Ξ	ξ	Ksi	Ks
Ο	ο	O-mikron	O
Π	π	Pi	P
Ρ	ρ	Rho	Rh/r
Σ	σ, ς	Sigma	S
Τ	τ	Tau	T
Υ	υ	Ü-psilon	Y
Φ	φ	Phi	Ph
Χ	χ	Khi	Kh
Ψ	ψ	Psi	Ps
Ω	ω	O-mega	Ō

I
GİRİŞ VE ÖZET

Bir Yunan felsefesi tarihi yazmak demek, düşüncemizi biçimlendiren dönemi, en azından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar düşüncemizi destekleyen temel yapının oluşumunu anlatmak demektir. Bilim insanları son yüzyılda maddenin doğası (bu terim hâlâ kullanılabilirse eğer), evrenin büyüklüğü ve yapısı, insan *psykhē*'si konularında öyle çığır açıcı buluşlar yaptılar ki, bakış açımız belki de büsbütün yeni bir biçime bürünecek. Ancak bu buluşlar o kadar hızlı bir değişim içinde ki, bu yeni düşünce sisteminin nasıl bir şey olacağını kestirmek kolay değil; ayrıca sıradan zihinlerde kökleşmiş muhafazakârlığı göz önünde bulundurursak, eski bakış açımızdaki birçok öğe daha uzun zaman genel kabullerimizi etkilemeyi sürdürecek gibi görünüyor. İlk Avrupalı düşünürlerin kayıtlarını inceleyen bir modern doğa filozofu bile bu düşünürlerle paylaştığı ortak noktaların beklediğinden daha çok olduğunu görebilir. Günümüz okurları için Yunan düşüncesinin yeni bir sunumunu yapma girişimini anlamlı kılan şey, bu düşüncenin büyük ölçüde köklü ve zaman dışı olmasıdır.

Madalyonun bir de öbür yüzü var. Yunanlarla birlikte, Avrupa'da rasyonel düşüncenin başlangıcında bulunuyoruz. Dolayısıyla burada yalnızca rasyonel açıklama ya da bilimsel gözlemle ilgilenmekle kalmayıp, bu etkinliklerin bilim öncesi bir çağın sisleri arasından açığa çıkışını da izleyeceğiz. Bu açığa çıkış birdenbire değil, yavaş ve aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Thales'in ilk Avrupalı filozof sayılması gerektiği yönündeki geleneksel savı ben de desteklemeye çalışacağım; ancak bunu yaparken niyetim akılcılık öncesi, mitsel ya da insanbiçimci kavrayışlar ile saf akla dayanan, bilimsel bakış açısı arasına bir hamlede çizgi çekildiğini ileri sürmek olmayacak. Bu tür belirgin bir ayrım çizgisi geçmişte de yoktu, bugün de yok. Yunan düşüncesindeki kalıcı değeri saptamanın yanı sıra, sarsılmaz gibi görünen aklın çatısı ve duvarları dahilinde mitlerin nasıl barındıklarını gözlemleyerek de çok şey öğrenebiliriz. Bu durum elbette erken dönemde daha açıktır, ama her çağda eleştirilmesine karşın düşüncemizin dayandığı soyut kavramların vazgeçilmez temelini büyük ölçüde borçlu olduğumuz Aristoteles'te bile büyük şaşkınlıkla karşılayacağımız bazı sabit fikirler vardır. Örneğin gökcisimlerinin canlı olması, daireselliğin ya da küreselliğin özel bir kusursuzluğa sahip olması, üç sayısının ayrıcalıklı olduğuyla ilgili felsefi düşüncenin başlangıcından önceki dönemlerden kalma olduğu şüphe götürmez bazı tuhaf düşünceler.

Bunu söylemek miti bizatihi yanlış bir şey olarak mahkûm etmek değildir. Uygarlığın erken aşamasında mitlerin öykü ve imgeleri, derin ve evrensel hakikatlerin dile getirilmesinde kullanılabilecek tek (ve etkili bir) araç olabilir. Daha sonra Platon gibi dinsel yönelimli olgun bir düşünür, akılcı savlamanın doruk noktası addettiği bu aracı kullanmayı bilinçli olarak tercih etmiş, gerçeklikleri ve sahicilikleri mantıksal kanıtlamayı aşan deneyim ve inançları mitler aracılığıyla aktarmıştır. Mit tam da böyle bir şeydir, geçerliliği ve önemi kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır. Asıl tehlike insanlar miti bütünüyle geride bıraktıklarına ve sırf gözlemle mantıksal çıkarıma dayanan bilimsel bir yöntem izlediklerine inanınca ortaya çıkıyor. Devralınan akıldışı düşünme biçimlerini bilinçaltında, aklın kavramları kisvesinde muhafaza etmek hakikati aramaya yardımcı olmak yerine engel oluyor.

Bu noktayı başta belirtiyoruz, çünkü mitsel kavramları alttan alta kabul etmek insanın asla tam kurtulamadığı bir alışkanlıktır. Modern akılcı disiplinlerin terminolojisi bugün bu alışkanlığın üzerini eskiçağ Yunan'a oranla çok daha sıkı bir şekilde örtüyor. Bu durum alışkanlığın farkına varılmasını zorlaştırıyor ve dolayısıyla onu daha da tehlikeli kılıyor.

Yunanlar öncü oldukları için ve sorgusuzca kabul ettikleri kimi ilkelerin kökenlerindeki mitlerle, büyülerle ya da özdeyişlerle bizden çok daha içli dışlı oldukları için aslında biz bu kökenleri onlardan daha net görebiliriz. Bu durum Yunanların doğa felsefesinde, metafizikte, psikolojide, epistemolojide, etikte ve politikadaki görkemli başarılarına gölge düşürmüyor, daha ziyade günümüzde çoğu insanın benzer biçimde sorgusuzca kabul ettiği kimi ilkelerin o kadar da güvenilir olmadığını gösteriyor.

Yunan düşüncesinde sorgusuz sualsiz kabul edilen belitlere örnek olarak şunlar gösterilebilir: İlk Miletos okulunda gerçekliğin bir olduğu ön kabulü; benzerin benzeri çektiği ya da etkilediği ilkesi (atomcu Demokritos bunu desteklemek için "Huyca benzer olanlar bir araya gelirler" özdeyişini ve Homeros'un bir dizesini alıntılamaktan çekinmez); Kepler dönemine kadar astronomiyi etkileyecek olan, dairesel biçim ve devinimin kusursuz ve ayrıcalıklı olduğu kanaati. Bu genel ilkelerin popüler, bilimdışı kökenlerini saptamak zor değildir, ancak bunlardan bazılarını bizim biliminsanlarımızın da onaylıyor olmasına veya düne kadar onaylamış olmasına ne demeli? Profesör Dingle örnek olarak şunları aktarıyor:[1] "Doğa boşluktan nefret eder.", "Evren türdeştir." (Miletosluların öncülüyle karşılaştırın), "Doğa hep en basit

[1] Dingle, *The Scientific Adventure* (Pitman, 1952), 168.

biçimde işler." Dingle'ın söylediği gibi, "Evren artık bir mihenk taşı değil, bir kalıptır; bu kalıp her şeyden önce araştırmacının eğilimlerine göre biçimlenmiş ve ardından da deneyimlenen şeylere suni bir biçim vermekte kullanılmıştır". Bu saptama yalnızca eskiçağ dünyası için geçerli değildir.

Kolaylık olsun diye, Yunan felsefesi tarihini bakış açısı ve ilgi alanı açısından belirgin farklılıklar arz eden dönemlere ayırmak mümkündür; bu dönemler bir ölçüde dış koşullardaki ve yaşama alışkanlıklarındaki değişime karşılık gelir. Keza bu dönemler, Yunan dünyasını etkilemiş belli başlı entelektüel merkezlerin yer değiştirmesi açısından da birbirinden ayrılır. Aynı zamanda, böyle bir bölümleme benimsendiği takdirde, Miletoslulardan Yeni Platonculara kadar felsefi düşüncenin gelişim sürecini baştan sona kat eden sahici bir sürekliliğin varlığı da gözden kaçırılmamalıdır. Bu sürekliliği göz önüne sermek için ayrıntıya girmeden önce Yunan felsefesindeki bu gelişimin kısa bir taslağını çıkarmakta yarar var. Aşağıdaki birkaç sayfa boydan boya geçeceğimiz ülkenin bir haritası sayılabilir; yolculuğa çıkmadan önce haritaya göz atmakta hep yarar vardır.

Öncelikle dikkatimizi Yunan yerleşiminin doğu kıyısına yöneltiyoruz. Burada, Lydia ve Pers egemenliği altında bulunan Küçük Asya'nın batı sınırındaki Ionia'da, İsa'dan önce altıncı yüzyılda Avrupa felsefesinin başlangıcı diye adlandırdığımız bir olay oldu. Ele alacağımız ilk dönem, yani Sokrates öncesi dönem işte burada Miletos okuluyla başladı. Yabancılarla sürekli temas içinde olması ve bünyesinde birçok koloni barındırması nedeniyle Yunan kentlerinin en büyüklerinden ve en zenginlerinden biri olan Miletos'un sakinleri, evrenin doğasının ne olduğu, mevcut haline nasıl geldiği ve fiziksel olarak nelerden oluştuğu konularında doymak bilmeyen bir meraka sahiplerdi. Bilgiye duydukları bu entelektüel açlığı doyurmaya kalkışırken Tanrısal faillik olanağını kesinlikle göz ardı etmediler, ama dönemin Yunan toplumunda yürürlükte olan çokTanrıcılıktan epey farklı bir Tanrısal faillik kavrayışına ulaştılar. Onların inanışına göre evren ilksel bir birlikten kaynaklanıyordu ve değişik formlara, görünüşlere bürünse de bu biricik töz evrenin temeli olmayı sürdürüyordu. Değişimleri olanaklı kılan şey ilksel maddenin sonsuz devinimiydi ve bu devinimin kaynağı bir dışsal fail değil, maddenin kendi özündeki canlılıktı. Maddi ilke ile devindirici ilke arasındaki ayrım henüz sezilmiş değildi; sonsuza dek yaşadığı için ve hem kendi deviniminin ve değişiminin hem de yer, gök ve denizin düzenli dünyasının kaynağı olduğu için bu ilksel varlığa haliyle "Tanrısal" sıfatı layık görülmüştü.

Yüzyıl son bulmadan önce Samoslu [Sisamlı] Pythagoras'ın Güney İtalya'daki Yu-

nan kentlerine göçmesiyle felsefedeki hareketlilik de Yunan dünyasının doğu sınırından batı sınırına kaydı. Bu fiziksel yer değiştirmeyle birlikte felsefenin meşrebi de değişim geçirdi. Bu andan itibaren felsefenin Ionia ve İtalya kolları farklı yollardan gelişmiştir; bununla birlikte kimi Yunan uzmanlarının ve sınıflandırmacılarının varsaydığı kadar kesin bir bölünme yoktur. Ksenophanes'in Asya'daki Kolophon kentinden kalkıp Pythagoras'ın izinden Magna Graecia'ya* yerleşmesinde olduğu gibi iki taraflı etkileşimler de olmuştur. Pythagoras ve ardılларıyla birlikte felsefenin meşrebindeki bu değişim felsefenin gayesini de içeriğini de etkiledi. Felsefenin amacı artık bilmeye ve anlamaya yönelik saf bir arzunun tatmini olmaktan çıktı, dinsel bir yaşam tarzı için düşünsel temeller sağlamaya dönüştü ve daha az fiziksel, daha soyut ve matematiksel bir havaya büründü. Madde incelemesinin yerini form incelemesi aldı. Bu mantıksal çizgi batıda Elealı Parmenides ve okulu tarafından da izlendi ve onun öğretisiyle doruk noktasına ulaştı: Gerçek varlık fiziksel dünyada bulunmaz, çünkü "O vardır" ve "O birdir" önermelerinden çıkan tek geçerli sonuç fiziksel devinimin ve değişimin koşulsuz inkârıdır - Miletos okulunun kozmolojisinin "O birdir" önermesine dayandığı söylenebilir. Öyle ya da böyle, Parmenides ikinci önermenin birinciden çıktığını savunmuştur. "Gerçeklik nedir?" sorusuna aklın verdiği yanıt duyularınkiyle çelişiyordu ve aklın yanıtı üstün tutulmalıydı.

Yaklaşık aynı zamanlarda ya da biraz öncesinde, benzersiz ve esrarengiz Ephesoslu Herakleitos da duyular ile akıl arasındaki can alıcı bölünmeye doğru ilerliyordu. Herakleitos Parmenides'in yaptığı gibi duyu algısına başvurmayı mutlak surette reddedecek kadar ileri gitmese de, aklın yargısınca denetlenmeyen duyu algısına güvenmenin budalalığından söz ediyordu. Devinimin olanaklılığını dahi yadsıyan Parmenides'in tersine Herakleitos tüm doğal dünyayı sürekli bir akış ve değişim döngüsü olarak düşündü. Olanaksız olan devinim değil, devinimsizlikti. Görünüşteki herhangi bir durağanlık aslında sürekli işler haldeki karşıt gerilimler arasındaki geçici bir çözümsüzlüğün sonucuydu. Ebedi olan tek şey *logos*'tur; tinsel yönüyle *logos* döngüsel değişim yasasını da, evrendeki bütün devinimleri de yöneten akıl ilkesidir. Koyduğumuz bu kayıt ("tinsel yönüyle" kaydı) elzemdir, çünkü düşüncenin bu erken aşamasında, fiziksel tezahürü olmayan hiçbir şey henüz gerçek sayılmıyordu ve *logos,* Herakleitos'un dünyasında bir tür önceliğe sahip olan tözle, yani ateşle ya da "sıcak ve kuru"yla sıkı sıkıya bağıntılıdır.

Herakleitos ve Parmenides'in özgün ve paradoksal felsefeleri Platon üzerinde

* MÖ VIII. yüzyılda Yunanların yerleştikleri Güney İtalya ve Sicilya'ya verilen isim -yn.

epey güçlü bir etki yarattı. Sokrates öncesi dönemin geri kalanında, Parmenides'in çıkardığı rahatsız edici sonuçtan kurtulmak için doğa felsefecilerinin bircilikten çoğulculuğa geçmeleri belirleyici oldu. Eğer birci varsayım çevremizdeki dünyanın görünüşteki çokluğunun inkârına yol açtıysa, o zaman bu varsayım fenomenler lehine reddedilmelidir. İşte bu Empedokles, Anaksagoras ve atomcuların akıl yürütme biçimiydi. Empedokles Sicilyalıydı ve Magna Graecia'nın öbür filozofları gibi şeylerin nihai doğasını araştırırken aynı zamanda da insan ruhunun doğasına ve yazgısına büyük önem veren derin bir dinsel bakış açısının gereklerini göz önünde tuttu. Empedokles, Miletosluların tek ilkesi yerine dört nihai töz ya da öğe (toprak, su, hava ve ateş) koyarak Parmenides'e yanıt verilebileceğini düşündü. Anaksagoras ise Ionia fiziğinin ruhunu Küçük Asya'dan Atina'ya taşıdı; orada Sokrates ve Euripides'le aynı zamanda yaşadı, Perikles'in ve çevresinin dostluğuna mazhar oldu. Maddenin nitelikçe farklı sonsuz sayıda "tohumdan" oluştuğunu savunan Empedoklesçi öğreti Leukippos ve Demokritos'un atomculuğuyla doruk noktasına ulaşan çoğulcu fiziğin bir önceki aşaması gibidir.

Parmenides'in ödünsüz mantığının ilginç bir sonucu, filozofları devindirici neden sorunuyla karşı karşıya bırakmasıydı. Akılcı düşünce, başlangıçta, bütün fiziksel varlıkların bir ölçüde canlı olduğu fikrini mitlerden devralmıştı. Madde ve tinin ayrılması henüz akla hayale gelmeyecek bir şeydi; dolayısıyla dünyanın tek ana tözünün -su, sıs ya da her neyse- kendi dönüşümlerine de kaynaklık ettiğini varsaymak Miletoslu bircıler için doğaldı. Bu varsayımın bizatihi açıklama gerektirdiği ya da birisinin çıkıp devinimi açıklayacak başka bir nedene rağbet edebileceği akıllarına gelmedi. Somut bir varlık içinde madde ile tinin, devindiren ile devinenin bu naif birleşimin ortaya çıkardığı düşünsel güçlükler, daha Herakleitos'ta açıkça ortaya çıkmaya başlar. Parmenides evreni, deyim yerindeyse, bütün durma noktasına getirmekle devinimin kendisinin de açıklanması gereken bir görüngü olduğunu göstermiş oldu. Böylece daha sonraki Sokrates öncesi düşünürlerde fiziksel öğelerde birlikten çoğulluğa doğru bir değişimden başka, devinen öğelerin kendilerinden ayrı, onların yanı sıra var olan devindirici bir nedenin ortaya çıkışını da görüyoruz.

Ahlaksal ve dinsel gereklerin yanı sıra fiziksel sisteminin gerekleriyle de harekete geçen Empedokles Sevgi ve Çatışma olarak adlandırdığı iki devindirici neden ortaya koydu. Fiziksel dünyada bu nedenler sırasıyla dört öğenin önce bir araya gelmesine sonra ayrılmasına mekanik bir biçimde yol açarlar ve kozmos bu sayede var olur. Dinsel alanda ise bu iki neden, , sırasıyla iyinin ve kötünün nedenleri olarak, ahlaksal bir ikiliğe yol açar. Anaksagoras, evrenin maddi bileşenleri olan çok küçük mad-

de *spermata*'sından [tohumlarından] başlayarak bir kozmosun oluşumuna yol açan devinimlerin başlatıcısının *Nous*, Akıl olduğunu öne süren ilk kişi olarak, Platon ve Aristoteles tarafından selamlandı. Dahası Anaksagoras "tek ve kendi başına vardır" ve "hiçbir şeyle karışmamıştır" dediği bu *Nous*'un aşkın niteliği üzerinde bilhassa ısrar ediyordu.

Leukippos ve Demokritos, öğeler gibi belirgin biçimde var olan -Empedokles'in zıt güçlerine veya Anaksagoras'ın *Nous*'una benzer- ayrı bir varlığı devinim nedeni olarak öne sürmediler. Bu nedenle Aristoteles onları devindirici neden sorununu tümüyle ihmal etmekle eleştirdi. Aslında Leukippos ve Demokritos'un getirdikleri çözüm daha incelikli ve diğerlerinkine göre daha bilimsel bir ruha sahipti. Güçlük kısmen Parmenides'in soyut argümanından yola çıkılarak boşluğun varlığının yadsınmış olmasından ileri geliyordu: Eğer Varlık varsa, boşluk yalnızca Varlığın olmadığı yer olabilirdi. Oysa Varlıktan başka hiçbir şey yoktur ve Varlığın "olmadığını" söylemek mantıkça olanaksızdır. Boşluk Varlık değildir, o halde boşluk yoktur. Parmenides'e kendi zemininde meydan okuyan atomcuların sağduyusu "Varlık kadar Varlık olmayan da vardır" önermesinde bulundu; yani Varlık hâlâ maddi varoluşla bağıntılı olarak kavrandığı için, cisim tarafından doldurulmayan yerin var olması gerektiğini öne sürdüler. Gerçekliğin toplamının sonsuz uzayda yüzen çok küçük katı atomlardan meydana geldiğini varsaydılar. Bu anlayış tarihte ilk defa bilinçli ve sarih biçimde ifade edildikten sonra, deyim yerindeyse madde özgürleşmiş oldu ve bu nedenle sonsuz uzayda serbest kalan atomlar için "Niçin devinimsiz dursunlar?" sorusu en az "Niçin devinsinler?" sorusu kadar akla yatkın gelmiş olmalıdır. Aristoteles atomculara itibar etmese de, "boşluğu devinimin nedeni yaptılar"[2] derken atomcuların başardıkları şeyin neredeyse tam üstüne basar. Bu başarıyı layıkıyla takdir edebilmek için Parmenides'in yeni mantığı karşısında boşluğun var olduğunu ileri sürmenin ne kadar cüretkâr bir adım olduğunu anlamak gerekir.

Devinimin ilk nedeni sorununun madde ile can arasındaki ilişki sorunuyla bağlantılı olduğunun aşamalı olarak farkına varılması, Soktares-öncesi düşüncenin sunumunda takip edilmesi gereken temel izleklerden biridir.

Anaksagoras ve Demokritos zamanında Atina'da bir değişim oldu ve eskiler bu değişimi genelde Sokrates adıyla bağdaştırdılar. Bu noktada, beşinci yüzyılın ortasından dördüncü yüzyılın sonuna kadar süren ikinci ana dönemdeyiz ve herhalde çoğu kişi bu dönemin Yunan felsefesinin zirvesi sayılabileceğini kabul edecektir. Bu döne-

---

2 *Fizik*, 265b24.

min merkezi Atina'dır ve önde gelen düşünsel kişilikleri Sokrates, Platon ve Aristoteles'tir. Denebilir ki bu dönemin başlangıcını oluşturan şey ilginin evrenden insana kayması, kozmoloji ve ontolojinin ilginç entelektüel sorularından insan yaşamı ve davranışıyla ilgili daha acil konulara geçilmesiydi. Mikrokozmosun fiziksel yanı da dışlanmamıştı. Hippokrates külliyatı diye bilinen görkemli tıp ve fizyoloji külliyatını yazan Hippokrates ve onun adsız sansız ilk takipçileri Sokrates'in çağdaşıydılar. Aristoteles azarlayıcı bir tonla, bu dönemde "doğanın araştırılması son buldu ve filozoflar dikkatlerini pratik ahlakla politik düşünceye çevirdiler"[3] der. Üç yüzyıl kadar sonra Cicero da benzer şeyler söylüyordu: Sokrates "felsefeyi göklerden indirip kentlere ve insanların evlerine soktu". Sokrates felsefeyi "erdem ve erdemsizlikle, iyi ve kötüyle ilgili sorulara yönelmeye zorlayarak toplum yaşamının içine soktu". Göklerde olup bitenler ise havsalamızın çok ötesindeydi, öyle olmasa bile iyi yaşam üzerinde bir etkileri yoktu.[4]

Gerçekten de bu yeni ruhun ilk gerçek filozofunun Sokrates olduğu söylenebilir. Ama bakış açısındaki değişimin bire bir sorumlusunun Sokrates olduğunu söylemek çok fazla ileri gitmek olur. Çağdaşı sofistlerin öğretisi çok büyük oranda etik ve politik bir öğretiydi, bu konuda Sokrates'in teşvikine gereksinim yoktu. İşte Atina bu dönemde politik olgunluğa erişiyor, Pers savaşlarında ve ardından Delos İttifakı'nın kuruluşunda sergilediği tutumla Greklerin önderliğine soyunuyor, her özgür yurttaşına yalnızca yöneticilerini seçme değil, kamusal meselelerle ilgili oy kullanma, hatta sırası geldiğinde önemli sorumluluklar üstlenme hakkı da tanıyan demokratik yönetim biçimine kavuşuyordu. Kentdevletinin hareketli yaşamına ayak uydurup başarılı olmak herkes için bir zorunluluk olmuştu. Atina'nın bu güçlenip zenginleşmesini dış ilişkilerde artan bir küstahlık, Yunanlar arasındaki savaşın yıkıcı etkisi, Sicilya seferinin getirdiği büyük felaket (çağının gözünde bu felaket *hybris*'in [küstahlığın] kaçınılmaz cezasıydı) ve Atina'nın, rakibi Sparta tarafından zapt edilmesi izledi. Perikles demokrasisinin gittikçe yozlaşması, eli kanlı zalim bir oligarşik devrim ve intikam isteğiyle dolu bir demokrasinin geri dönüşü savaş yıllarına damgasını vurdu. Bütün bu olaylar Sokrates'in ömrü içerisinde gerçekleşti ve çıkar gözetmeyen bilimsel araştırmalara karşı soğuk bir ortamın oluşmasına yol açtı. Zamanının ortalama düşüncesinin sadık bir aynası sayılabilecek Aristophanes'e göre doğa filozofları işe yaramaz insanlardı ve zaman zaman ölçüyü kaçıran alay okları için uygun birer hedeftiler.

---

[3] *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 642a28.

[4] *Tusculum Tartışmaları*, V:4.10; *Akademeiacılar*, I:4.15.

Doğa konulu spekülatif düşüncenin durumu da sağduyunun tepki göstermesi için uygun bir zemin yaratmış görünüyor. Hassas deneylerin ve bunları olanaklı kılan bilimsel araçların yokluğunda, doğa filozofları evreni açıklar gibi görünmekten çok açıklamayı geçiştirir gibi göründüler. Ya Parmenides'le birlikte devinim ve değişimin gerçek olmadığına ya da gerçekliğin atomlardan ve boşluktan meydana geldiğine inanmak -ki atomlar sadece görünmez olmakla kalmıyordu; insanlar için her şey demek olan tat, koku ve ses gibi öbür duyulur niteliklerden de yoksundu- gibi iki tercih arasında kalan insanlar filozofların dünyasının kendilerine söyleyecek pek bir şeyi olmadığına karar verdiler ve bunda da şaşılacak bir şey yoktur.

Bununla birlikte salt "uzlaşımsal" şeyler ile "doğal" şeyler arasındaki karşıtlık -ister doğa filozoflarından ödünç alınmış olsun, ister dönemin genel anlayışının bir parçası olarak paylaşılan bir kabul olsun- etik alanındaki mutlak değerlere ya da Tanrısal yaptırımlara saldırmak için fırsat kollayanlar tarafından mesnet gösterilmiştir. Onlara göre renkler gibi erdem de kişinin bakışına bağlıydı, yoksa "eşyanın doğasında" böyle şeyler yoktu. Ortaya çıkan tartışmada Sokrates, "Erdem bilgidir" ve "Kimse isteyerek kötülük yapmaz" gibi paradoksların içerimlerini kullanarak tüm gücünü mutlak normları savunmaya harcadı. Burada vurguladığı ana düşünce şuydu: Eğer kişi iyiliğin gerçek doğasını anlarsa iyilik yapmanın çekiciliğine karşı koyamaz, dolayısıyla iyiliğin normlarına uymamak ancak iyiliği tam anlamamaktan kaynaklanabilir. Sokrates iyiliğin eksiksiz idrakine ulaştığını iddia etmedi, başkalarının tersine kendi bilgisizliğinin farkındaydı. Bu en azından bir başlangıç noktasıydı ve Sokrates'in gözünde etik meselelerde kusurun ana nedeni temelsiz özgüven olduğundan, o da insanları iyiliğin doğası konusunda bilgisiz olduklarına ikna etmeyi ve bu cehaleti gidermek üzere kendisiyle birlikte araştırmaya razı etmeyi görev bildi. Bu görevi ifa ederken karşıt görüşü çürütme ve diyalektik savlama yöntemlerini geliştirdi -sonraki filozoflar bu açıdan ona çok şey borçludurlar.

Sokrates'in sonraki felsefe üstündeki olağanüstü etkisini açıklamayı sonraya bırakmamız gerekiyor. İster Sokrates'in öğrencilerince kurulmuş olsun, ister Stoacılık gibi ölümünden uzun süre sonra kurulmuş olsun, ister dogmatik, kuşkucu, hazcı ister çileci karakterde olsun, sonraki okulların hemen hepsi Sokrates'i, kendi bilgelikleri de dahil bütün bilgeliğin çıkış noktası saydılar denebilir. Bu tespit, en azından, Sokrates'i basit bir karakter gibi görmenin yanıltıcı olacağını gösterir. Sokrates'in öğrencilerinin kurduğu okullar arasında mantıksal becerileriyle Megara, hazcı Kyrene ve belki çileci Kynik okullarının yanı sıra Platon'un Akademeia'sı da yer alır, fakat yalnızca bu sonuncusu hakkında bölük pörçük bilgilerden daha fazlasına sahibiz.

Sokrates en zorlu entelektüel sorunlardan birkaçını ardıllarına miras olarak bıraktı. Sokrates insanları doğru yaşamanın tek koşulu olan "iyiliğin gerçek doğasını" araştırmaya çağırırken kullandığı üç önermeyi akıl yoluyla değil inançla tayin ediyor gibidir: *a.* iyiliğin "gerçek bir doğası" vardır; *b.* insan zihni onu kavrayabilir; *c.* onu zihinsel olarak kavramak pratikte doğru eylemde bulunmak için tek başına yeterli olacak güdüyü sağlar. Ancak bu fikir, modern terimlerle söylenirse ontoloji, epistemoloji, etik ve psikolojiye ilişkin temel bazı sorunlar ortaya çıkarır. Sokrates'in çağdaşlarının gözündeyse bu fikir doğal-uzlaşımsal tartışmasını çözmekten çok, peşinen çözülmüş kabul etmektir.

Ustasının öğretisini savunmaya ve genişletmeye kararlı olan ve dehası ustasından daha geniş bir alanı kapsayan Platon, modern felsefe dallarının adlarını bilmese de her daldan bir parçayı diyaloglarının mükemmel dokusuna işledi. İyiliğin gerçek bir doğası vardı, çünkü "formlar" dünyasında başı çekiyordu. Formlar uzam ve zamanın ötesinde tözsel bir varoluşa sahip ideal varlıklardı ve etik, matematik ve diğer alanlarda, bu dünyada karşımıza çıkan hakikatlerin uçucu ve kusurlu temsillerine model teşkil eden kusursuz örnekler onlardı. Bilgi olanaklıdır, çünkü Platon'a göre en yüksek ve en iyi parçası akıl olan insan ruhu, tıpkı Pythagorasçı ve diğer dinsel bütün öğretmenlerin iddia ettikleri gibi ölümsüzdür ve tekrar tekrar ölümlü bedenlere girer. İnsan ruhu iki vücut bulma arasında ebedi hakikatlere şahit olur. Maddeyle içli dışlı olmak bu hakikatlerin anısını silikleştirir, ancak bunların yeryüzündeki kusurlu ve değişken temsillerini deneyimlemek bu anıları canlandırılabilir ve böylece harekete geçen filozofun ruhu, zihinsel ve manevi sıkı bir özdisiplin süreciyle büyük ölçüde hakikate erişebilir. Felsefe akla olduğu kadar istence ve duygulara da yön vermektir. Ruhun üç kısmı vardır: nefsani kısım, hevesli veya fevri kısım ve akli kısım. Her bir kısmın *eros*'u ya da *libido*'su farklı türden nesnelere (fiziksel hazlar, şerefli tutkular ve bilgelik) yönelir. Daha aşağı seviyedeki iki kısım gerçek filozofun ruhunda kendi işlevleriyle sınırlanmış durumdadır, böylece bu nesnelere yöneltilen *eros* miktarı azalır ve karşılığında kazanılan güç fazlası aklın hedeflerine, yani bilgiye ve iyiliğe aktarılır. Sokrates'in paradoksları böylece daha geniş bir psikolojik temele kavuşur.

Platon'un zihni durağan değildi. Şimdiye kadar söylediklerim Platon'un yaşamının ortalarında yazdığı büyük diyaloglardaki (özellikle de *Menon*, *Phaidōn*, *Devlet* ve *Symposion*'daki) düşüncelerini hakkıyla temsil ediyor denebilir. Onun aristokratik ve otoriter yönelimli siyaset kuramı da bu kaynaktan çıkar. Kısmen dinsel bir coşkuyla kabul ettiği ebedi ve aşkın formlar öğretisinde ciddi düşünsel güçlükler bulunduğu-

nu Platon sonradan fark etti. Bir bilgi kuramı olarak bu öğreti daha derin incelemeler gerektiriyordu, formlar ile tikeller arasındaki ya da bir form ile başka bir form arasındaki ilişkiler akılla kolayca açıklanamıyordu. Platon bu sorunlarla uğraşmaktan kaçınmadı ve bu süreç yirminci yüzyıl felsefecilerinin gözünde Platon'un en önemli felsefi başarısını oluşturan eleştirel yapıtlarının (özellikle *Parmenides*, *Theaitetos* ve *Sofist* diyaloglarının) ortaya çıkmasına yol açtı. *Parmenides* diyalogu formlar kuramındaki kimi sorunları bunlara çözüm getirmeden ele alır, *Theaitetos* diyalogu bilginin doğasına ilişkin bir incelemedir, *Sofist* ise sınıflandırma yöntemlerini, en kapsamlı formlar arasındaki ilişkileri ve "var olmayanın" farklı anlamlarını tartışarak gelecekteki mantık çalışmalarının çoğunun temellerini atar.

Platon ereksel [teleolojik] ve Tanrıcı [teist] doğa anlayışını sonuna kadar korudu. *Timaios* dünyanın yaradılışında şahsi bir zihnin önceliğini savunan bir kozmogoni içerir: Dünya Tanrı'nın zihninde olanaklı dünyaların en iyisi olarak tasarlanmıştır. Yine de Tanrı her şeye kadir değildir. Dünya Tanrı'nın ideal modeline erişemez, çünkü dünyanın hammaddesini Tanrı yaratmaz, hammadde verilidir ve akla indirgenmeye direnen, akıldışı asgari bir "zorunluluk" payı barındırır. Platon'un son yapıtı *Yasalar*'da, dünyanın akıllı bir tasarımın ürünü olduğu düşüncesi ayrıntılı bir yasama şemasının doruk noktası olarak yeniden savunulur. Platon'un amacı sofistik doğa-yasa karşıtlığını temelden çürütmektir: yasa doğaldır ve "doğaya göre yaşam" idealse o zaman bu yaşam yasayı gözeten bir yaşam olmalıdır.

Aristoteles yirmi yıl Platon'un dostu ve öğrencisi oldu. bu ilişki onun düşüncesinde silinmez izler bıraktı. Onun felsefi yönelimi ustasınınkinden çok farklı olduğundan ister istemez felsefesinin bağrında bir çatışma havası sezilir. Aristoteles'in ayakları daha yere basan anlayışında aşkın varlıklar dünyasına yer yoktur; bu aşkın dünya deneyimin gerçek dünyasının salt hayali bir kopyasından başka şey değildir. Aristoteles kendisi gibi kuzeyli olan Demokritos'a büyük hayranlık besliyordu ve denebilir ki, Platon'un yanında olmasaydı, parçacıkların tasarlanmamış birleşmelerine dayanan atomcu dünya görüşü Aristoteles'in keskin ve bilimsel beyninde önemli gelişmeler gösterebilirdi. Ama *Akademeia*'dan miras aldığı ve kimi zaman kendi doğa yorumunun işleyişinde zorluklara yol açan ereksel bakış açısını ve en önemli şeyin form olduğu fikrini Aristoteles yaşamı boyunca korudu.

Her doğal nesne maddeyle formun bir bileşimidir - burada "madde" mutlak anlamda maddedir: yani hepsi bir dereceye kadar forma sahip fiziksel cisimler anlamında değil, formları taşımak için mantıksal olarak gerekli, ama bağımsız varoluştan yoksun, bütünüyle niteliksiz bir dayanak, bir taşıyıcı anlamındadır. Aristoteles'te iç-

kin form Platon'un aşkın formlarının yerini alır. Tohumun bitkiye ya da ceninin yetişkine doğru organik ilerlemesinde en açık haliyle görüldüğü gibi, her şey kendi türünün formunun gelişimine yönelik içsel bir itkiye sahiptir. Bu süreç potansiyellikten edimselliğe doğru bir ilerleme olarak da anlatılabilir. Parmenides'in var olandan da var olmayandan da hiçbir şeyin varlığa gelmediği savına dayanarak değişimi inkâr etmesine Aristoteles varoluşu potansiyel ve edimsel olarak ikiye ayırarak karşılık veriyordu.

Scala naturae'nin zirvesinde hiçbir parçası maddi ya da potansiyel olmayan mükemmel Varlık, tamamen edimsel haldeki form, yani Tanrı vardır. Öncesinde edimsel halde bulunan bir varlık olmaksızın hiçbir potansiyelliğin edimselliğe geçemeyeceği ilkesi uyarınca, bu mükemmel Varlık'ın var olması zorunludur: fiziksel üremede bir tohum önce olgun bir bitki tarafından oluşturulur, bir çocuğun bir babası olması gerekir (tavuğun yumurtadan önce gelmesi Aristoteles'in ereksellik düşüncesi açısından esastır). Bu düzlemde edimsel ve potansiyel göreli terimlerdir, ama bütün Evrenin ereğe dayanan düzeninin sürdürülmesi mükemmel ve mutlak bir Varlık gerektirir. Platon gibi Aristoteles'e göre de ereklilik bir *telos*'un [erek] edimsel varoluşunu gerektirir: Hem farklı canlı türlerinde iş başında olan tekil ve göreli nedenler için hem de var olanların bütünü için geçerli olan nihai bir ereksel ve etkin neden sözkonusudur.

Doğası bakımından Tanrı saf zihin ya da akıldır, çünkü en yüksek varlık tipi, maddeden ayrı var olduğu düşünülebilen tek varlık odur. Tanrı düşünüp taşınan kasıtlı bir yaratıcı değildir, çünkü madde içerisindeki formların dünyasına herhangi bir ilgi duymak onun mükemmelliğine gölge düşürür ve onu şu ya da bu biçimde potansiyel olanla ilişkiye sokar. Ama bu varlığın var olması, forma yönelik evrensel ve doğal itkiyi işleterek tüm evren düzenini devinimde tutmaya yeter (Aristoteles'e göre evren ebedi olduğundan "harekete geçirmeye yeter" demiyorum). Başka bir deyişle kendi sınırları dahilinde her şey Tanrı'nın mükemmelliğine öykünmeye çalışır. Tanrı'nın varoluşu fiziksel olarak, gökcisimlerini harekete geçiren aklın tetiklediği dairesel devinimlere yol açar, gökcisimlerinin bu devinimi de yeryüzündeki yaşam süreçlerini olanaklı kılar. Bu bakış açısından insanlık Tanrı'dan fersah fersah uzaktadır, ama akla sahip olması ona eşsiz bir konum, Tanrı'yla bir tür doğrudan iletişim hattı sağlar. Dolayısıyla felsefenin, zihinsel temaşanın yolu insanın asıl doğasını gerçekleştirme yoludur. En ulvi kısmın etkinliğini çoğaltmak, kendi formunu gerçekleştirmeye çalışmak doğanın geri kalanı için olduğu gibi insan için de doğaldır. Doğanın tersine insan için bunu yapmak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in onuncu

kitabında söylediği gibi, kendi içindeki Tanrısal kıvılcımı beslemektir.

Platon'un aşkın formlarının terk edilmesinin etik açısından çok önemli sonuçları olmuştur. Platon için adalet, cesaret, ölçülülük gibi erdemler aşkın dünyanın mutlakları arasında yer alıyordu, dolayısıyla eylemle ilgili soruların yanıtları metafizik bilgiye bağlıydı. Kişi, başkasının aşıladığı bir "kanıya" güvenip söyleneni yapmakla doğru edimde bulunabilirdi, ama bu davranışının nedeniyle ilgili hiçbir "bilgisi" olmazdı. Ahlak değişmez ilkeler üzerinde sağlamca temellendirilmeliydi; gerçekliğin bilgisine, yani yeryüzündeki erdemli davranışlarda ancak soluk biçimde yansımasını bulan erdemlerin mutlak formlarının bilgisine uzun ve zahmetli bir eğitimle erişen filozofa işte bunun için gerek vardı. Aristoteles'le birlikte bütün bunlar değişir. Ahlaksal erdem ve davranış kuralları bütünüyle olumsallık alanında yer alır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in ilk iki kitabında en az altı defa hatırlattığı üzere, ayrım gözetmeden her konuda kesinlik aranmamalıdır ve bilgiyi değil davranışı hedefleyen ahlak incelemesinde kesinliğe yer yoktur. "Biz erdemin ne olduğunu bulmaya çalışmıyoruz, iyi insanlar olmaya çalışıyoruz" cümlesi kasıtlı olarak Platon ve Sokrates'i hedef alıyor gibidir.

Psikolojide, Aristoteles ruhu bedenin -kendi kullandığı teknik anlamıyla- "formu" olarak tanımladı; yani ruh bir canlı varlığı oluşturan madde-form bileşkesinin en yüksek tezahürüydü. Bu elbette ruhun bir ikincil fenomen olduğu anlamına gelmez. Bu Aristoteles'in felsefesini baş aşağı çevirmek olur. Form birincil nedendir ve hiçbir biçimde maddeye bağımlı değildir. Bununla birlikte bu ruh anlayışı, Platon'un Pythagorasçılarla paylaştığı ruhgöçü öğretisini dışlar. Aristoteles ölümsüzlük konusunda ketumdur, yine de görünen o ki, ölümden sonra bireyin olmasa bile *nous*'un varlığını sürdürdüğüne inanmıştır: *Nous* bizim Tanrısallıkla bağlantımız ve bir keresinde bizzat ifade ettiği gibi, "dışarıdan gelen" tek parçamızdır.

Aristoteles'in elde ettiği başarıların büyük bölümü bilim alanında, özellikle de doğa araştırmalarındaki betimleme ve sınıflandırma çalışmalarındadır. Aristoteles, bilgisinin kapsamı ve yönteminin sağlamlığıyla günümüzde bu alanda çalışanlar arasında bile hayranlık uyandırır. Türlerin saptanıp betimlenmesi, ustası gibi gerçek olanı formda gören, ama bu formu uzamla zamanın ötesine taşımak yerine doğal dünya içinde keşfeden Aristoteles'in dehasına özellikle uygun bir işti. Bilim ile felsefe arasında avantajlı olduğu tartışmalı bir ayrımın vuku bulması için daha çok zaman vardı gerçi; ancak farklı disiplinler halinde doğa bilimlerinin kurucusu Aristoteles'tir. Felsefenin bir parçası değil de *organon*'u ya da aleti olarak gördüğü mantık alanında Platon'a olan borcu, kimi zaman fark edildiğinden daha büyük çaplıdır

Bununla birlikte, başka yerlerde olduğu gibi burada da Aristoteles'in düzen ve sisteme yönelik dehası onu salt başkalarının fikirlerini yeniden düzenleyen biri olmanın ötesine taşıdı ve ona formel mantığın ve bilimsel yöntemin gerçek kurucusu payesini kazandırdı.

Büyük İskender'in özel öğretmeni olan ve fetihleri süresince onunla dostluğunu sürdüren Aristoteles, İskender'den bir yıl sonra, 324 yılında öldü. Dolayısıyla Yunan felsefesinin üçüncü ana dönemini başlatan yeni tarihi düzenin eşiğinde duruyordu. İskender dünya çapında bir toplum meydana getirmeyi amaçlamış olsun veya olmasın (ki bu çok tartışmalı bir konudur), en azından klasik Yunan yaşamı ve düşüncesinin temel çerçevesini oluşturan küçük, bağımsız ve kendine yeter kentdevletleri, İskender'le birlikte tamamıyla bağımsız topluluklar olmaktan büyük ölçüde uzaklaştılar. İşini bitirmesine engel olan erken ölümüyle ardıllarına Avrupa, Asya ve Afrika'da geniş bir egemenlik alanı bıraktı; ardılları ise bu alanı monarşiyle yönetilen hantal imparatorluklara ayırdılar. Bu büyük askeri ve politik olayları takip eden bakış açısı farklılıkları tedricen ortaya çıkmakla birlikte çok yönlüydü. Yunanlar ait ve bağlı oldukları topluluğun ve doğal birimin kent olduğu inancından öyle çabucak ve kolayca vazgeçmediler elbette. Veliahtlar da bu yerel bağlılıkları desteklediler, kentdevletlerinin iktidarına saygı gösterdiler ve Yunan uygarlığının aktarıldığı Doğu topraklarının egzotik etkileri karşısında bu uygarlığın sürmesi için kentdevletlerini en büyük umut olarak gördüler. Böylece merkezi yönetimin gözetiminde olsa da kentler yerel işler ve yurttaşlarının yaşamları üzerinde doğrudan denetleyici bir güç olmayı sürdürdüler ve Yunanların eski siyaset anlayışı zamanla ister istemez -Rostovtzeff'in dediği gibi- gerçek anlamda politik olmaktan çok yerel bir niteliğe bürünmekle birlikte yine de canlı tutuldu. Özellikle anakarada kentlerin ittifaklar kurması Helen birliği bilincinin büyümesine eşlik etti.

Bu yeniçağın ilk yıllarında iyimserlik ve özgüven duygularının, insan yetilerine ve aklın zaferine duyulan inancın hâkim olduğuna dair pek çok gösterge vardı. Helen ufkunun uçsuz bucak bir biçimde genişlemesi, dünyanın az bilinen ve "uygarlaşmamış" bölgelerine yapılan yolculuklar ve yeni ticaret olanakları, yeni topraklarda yeni bir başlangıç yapma fırsatı canlılık ve umut duygusunu arttırdı. Ancak zamanla yeni krallıkların kentleri yutması, ayrıca hanedanlıklar arasında biteviye sürüp giden politik çatışmalar ve savaşlar, Yunan ile Doğu yaşam tarzları arasında kurulan yeni ve ani temasın huzur bozucu etkisi bir güvensizlik ve umutsuzluk duygusu yaratmaya başladı; dönemin öbür genel özellikleriyle birlikte bu duygu felsefeye de yansıdı. Olayları yazgının kişiler üstü kaçınılmazlığıyla yönlendirir gibi görünen büyük ve

denetlenemez güçler karşısında bireyin, hatta alışılmış toplumsal-politik birimlerin âciz ve çaresiz kaldığı duygusunun gittikçe büyümesi, insanların zihinlerinde çağımızınkine benzer bir etkide bulundu.

Bir yandan araştırma meraklılarının bilgi için bilgi peşinde koşması önünde engel kalmadı; bu insanlar böylece çevrelerindeki yaşamın belirsizliklerine karşı sığınacak bir liman bulabildiler. Bu durum, felsefenin başlangıcında olduğu gibi cüretkâr ve özgün spekülasyonları doğurmadı. Aristoteles ve çalışma arkadaşlarıyla birlikte olağanüstü bir çıkış yapan bilimsel araştırma ve ihtisas alanlarında, Straton ve (Aristoteles'in dostu ve ardılı olan) Theophrastos gibi kişiler, önce Lykeion'da, sonra da Straton'un Mısır hükümdarının oğluna özel öğretmenlik yapmak üzere göç ettiği İskenderiye'de büyük gayretle çalıştılar. İlk Ptolemaioslar İÖ üçüncü yüzyılın başında Sraton'da, büyük olasılıkla Phaleronlu Demetrios'un etkisiyle büyük bir kütüphane ve araştırma merkezi barındıran Mouseion'u kurdular. Aristoteles'in derslerine katıldığı neredeyse kesin olan, Theophrastos'un dostu, bilgin ve devlet adamı Demetrios Atina'dan sürüldükten sonra, Lykeion'daki eğitim anlayışını 295 sularında hüküm süren I. Ptolemaios'un Mısır'daki sarayına taşıdı. Dönemin yeni ve karakteristik özelliği geçmişin ciddi ve sağlam belgelere dayanarak araştırılmasıydı ve önceki filozofların yaşamları ve yapıtları da bu araştırmaların bir parçasıydı. Keza bilimin, özellikle de askeri alanda teknolojiye uygulanması Helenistik dönemde kayda değer ilerleme göstermiştir.

Topluluk duygusunun gitgide yitirilmesi ve kamusal hayatta önemli bir rol oynama fırsatının azalması, toplumdan uzak araştırma ve inceleme uğraşına kendini kaptıran entelektüeller için daha fazla özgürlük anlamına gelse de, aynı zamanda geniş çaplı bir huzursuzluk, kaybolmuşluk ve yurtsuzluk duygusuna da yol açtı. Daha önceki derli toplu yönetim biçimlerinde birey her şeyden önce toplum içinde bir yeri, makul hakları ve ödevleri olan bir yurttaştı. Görüp bildiği en büyük topluluk içinde geniş ölçüde tanındığı bir topluluktu. Öbür topluluklar ancak diplomaside ve savaş sırasında karşılaşılan yabancı topluluklardı. Bu yurttaşın dünyası Aristoteles'in evreni gibi organik olarak düzenlenmişti. Bir merkezi ve çevresi vardı. Helenistik dönem ilerledikçe birey daha çok Demokritos'un sonsuz boşlukta amaçsızca sürüklenen atomuna benzer hale geldi. Bu yabancılık duygusuyla birlikte yoksulluk, sürgün, kölelik, yalnızlık ve ölümün sıradan çizgileri daha ürkütücü biçimler aldı ve insanlar bunlara daha büyük bir kaygıyla eğildiler. Bunun sonuçlarından biri özellikle geç Helenistik dönemde şu ya da bu biçimde "kurtuluş" vaat eden yerli veya yabancı gizemli dinlerin yaygınlaşmasıydı. Daha önceleri Yunanların hiç bilmedikleri Mısır ve

Asya kökenli bu tür kültler tüm toplumsal tabakalarda kendine taraftar buldu. Haliyle felsefe de bu durumdan etkilendi. Bu yeni gereksinimleri karşılamak üzere *ataraksia*'ya (dinginlik) ya da *autarkeia*'ya (kendine yeterlilik) ulaşmayı hedefleyen yeni sistemler doğdu.

Dördüncü yüzyılın sonundan itibaren sahnedeki başat felsefeler Epikourosçuluk ve stoacılıktı. Özellikle stoacılık neredeyse Helenistik ve Greko-Romen dönemleri temsil eden felsefe olarak nitelenebilecek denli yaygınlaştı. İki okul da geçmişe dönerek Aristoteles'le birlikte sona eren büyük yaratıcı dönemin düşünürlerinden esinlendi. Ancak özgünlükte kusur etmediler, özellikle stoacılık bu açıdan gayet iddialıydı. Bir felsefe sisteminin hangi noktada daha önceki düşüncelerin bir sentezi olmaktan çıkıp özgün bir yaratıya dönüştüğünü söylemek gerçekten de kolay iş değildir. Çok az kişi Platon'un özgünlüğünü yadsıyabilir, buna karşın Platon'un felsefesinin aslında Sokrates'in, Pythagorasçıların, Herakleitos'un ve Parmenides'in sözleri üzerine düşünmekten doğduğu akla yatkın bir biçimde söylenebilir. İşaret ettiğim gibi Helenistik sistemleri ayırt eden şey daha çok bir güdü farkıydı. Felsefenin neşet ettiği yer artık Platon ve Aristoteles'in haklı olarak felsefenin ilk kaynağı saydıkları hayret duygusu değildi. Felsefenin işlevi, insana düşmanca ya da kayıtsız görünen bir dünyada bireye huzur, güvenlik ve kendine yeterlilik güvencesi vermektir. Bundan dolayı filozofların kozmoloji ve fizikle ilgili sorunlara daha az doğrudan ilgi göstermeleri ve ellerindeki hazır tasarımı uyarlayıp ahlak öğretilerinin fiziksel dekoru olarak kullanmaları doğaldı. Bu yolla önceki doğa felsefesi okullarının spekülasyonları Helenistik dünyada bir ölçüde değişikliğe uğramakla birlikte var olmayı sürdürdü.

Aristoteles ve İskender öldüğünde onlu yaşlarının sonunda olan Epikouros manevi huzursuzlukların temeli olarak dini gösterdi. Zihinsel acının en büyük nedeni Tanrılara ve ölüm sonrasına dair korkulardı. İnsanların Yunanlara Homeros'tan miras kalmış Tanrısallık kavramı yüzünden acı çekmeleri tam bir kepazelikti: İnsanoğlunun bir avuç kaprisli insan benzeri varlığın insafına kalmıştı ve bu Tanrılar azaplarıyla kurbanlarının peşini mezarın ötesinde bile bırakmayacak kadar kötü olabiliyorlardı. Evrenin kökenini ve evrende olup biten her şeyi Tanrıların müdahalesi gibi bir varsayıma gerek duymadan açıklayan Demokritos'un atomcu kuramı Epikouros'un gözünde hem hakikati dile getiriyor hem de insan zihnini en köklü korkularından kurtarıyordu. Kuşkusuz Tanrılar vardı, ama gerçek dindarlığın gerektirdiği gibi dinginlik ve eksiksiz bir saadet içinde yaşadıklarına inanıyorsak, onların insani ve dünyevi işlerle ilgilendiklerini düşünemezdik. Ölümle birlikte incecik atomların

bir bileşkesi olan ruh da dağılır gider. O halde ölümden korkmak anlamsızdır, çünkü yaşadığımız sürece ölüm yoktur, ölüm geldiği zaman da artık biz yokuzdur, dolayısıyla ölümün geldiğinin bilincine varmayız.

Atomların başlangıçta her yönde rasgele devindiklerini varsaydığı hemen hemen kesin olan Demokritos'un tersine Epikouros, ağırlıkları nedeniyle, atomların serbest devinimlerinin hız ve yönünün düzenli olduğunu düşündü. Epikouros göreli ağırlıkları ne olursa olsun cisimlerin boşlukta eşit hızla düşeceği yönündeki modern bilimsel bulguyu çarpıcı bir kesinlikle öngördüğüne göre atomların çarpışma ve birleşmelerine de bir açıklama getirmeliydi. Bunu yapmak için atomların belirsiz bir zamanda ve yerde, normal yörüngelerinden hafifçe sapmalarına neden olan bir güç bulunduğunu varsaydı ve açıklanmamış bu varsayım Epikouros'un sisteminin kilit noktası haline geldi. Epikouros bu varsayımı, zihnin maddi atomların bileşimi olduğu yönündeki kuramıyla birlikte özgür istenci açıklamak için kullandı, çünkü atomcu sistemi kabul etmesine karşın önceli Demokritos'un belirlenimciliğinden ne pahasına olursa olsun kaçınmakta kararlıydı. İnsanın kendini yazgının kölesi sayması, diyordu Epikouros, Tanrılar hakkındaki eski mitlere inanmasından daha kötüydü.

Yaşamdaki en yüksek iyiliğe Epikouros "haz" adını verdi, ama bu daha doğru bir biçimde acının yokluğu diye dile getirilebilir. Tavsiye ettiği davranış biçimi bir haz düşkününün davranış biçiminin tam tersiydi, çünkü bilge insanın bütün hazzı "bedende acıdan ve zihinde dertten özgür olma" halinden ibarettir ve pahalı yiyecek ve içkilere veya başka duyusal hazlara düşkünlükle bu hali asla sağlanamaz. Dahası "basiretli, onurlu ve adil yaşamadan hayattan haz alınamaz". (Cicero'nun bir ölçüde haklı olarak söylediği gibi Epikouros, ancak sözcüğe kimsenin yüklemediği bir anlam yükleyerek hazzın *summum bonum* [en yüce iyi] olduğunu iddia edebilmiştir.) Gerçi Epikouroscu etiğin belirgin bir kusuru yoktu, fakat bencil değilse bile bir şekilde olumsuz bir etikti, çünkü ereği olan zihin dinginliğine ulaşmak bütün kamusal ödev ve yükümlülüklerden kaçınmayı gerektiriyordu. İdeal olan "fark edilmeden yaşamaktı".

Ehil olmayanlar onu Horatius'un domuzu[5] mertebesine indirdiyse de, bizzat yaşayıp öğrettiği şekliyle Epikouros'un felsefesi entelektüel cesaretten ve ahlaki asaletten yoksun değildi. Ancak karşıt yöndeki argümanlarına karşın esas olarak ölümün

---

[5] Guthrie herhalde burada Horatius, *Mektuplar*, I:4.16'yı düşünüyor: "Me pinguem et nitidum bene curata cute uises, cum ridere uoles, Epicuri de grege porcum." Yani: "Gülmek istersen göreceksin beslenmekten semirmişim ve tenim parlak, Epikouros'un sürüsünden bir domuz olmuşum" -yn.

tamamen yok olma anlamına geldiği güvencesine dayanan umut ve teselli mesajı çoğu insana bir kurtuluş vaadi gibi gelmedi. Epikouros'un öğretisinin gizem dinleri karşısında güçlü bir cazibesi yoktu. Aynı zamanda açıkça hazcı olması ve iyilikler sıralamasında erdemi ikinci sıraya indirmesi öbür felsefe okullarınca onaylanmamasına yol açtı. Saf haliyle stoacılık Epikouros'unkinden daha da katı bir öğreti olmasına karşın farklı düzeylerde varlığını sürdürebileceğini ve daha büyük bir cazibe merkezi olabileceğini kanıtladı. Özellikle Romalıların bu öğretiyi kendi davranış ideallerine uyarlamalarıyla birlikte stoacılık etkili bir güç haline geldi.

Yeni Helenciliğin ilk göze çarpan yanı bu felsefeyi kuranların milliyetidir: Kitionlu Zenon Yunan değil, Sami soyundan bir Fenikeliydi; stoacı öğretinin büyük sistemleştiricisi Tarsus yakınlarındaki Solili Khrysippos'un da aynı soydan geldiği neredeyse kesindir. Zenon evrenin rastlantı ürünü olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıktı. Bunun yerine hakikatin özünü Herakleitos'un zihin-madde karışımında buldu ve maddi cisimlenişi ateş olan *logos*'u sisteminin merkezine yerleştirdi. Herakleitos'a göre naif bir kabul olan bu zihin-madde karışımı Zenon için, Platoncu ve Aristotelesçi ikicilik biçimlerinin incelenmesi ve kesinkes reddedilmesine yol açacak bilinçli bir kazanımdı. Hiçbir şey maddi olarak cisme bürünmeden var olamaz. Kozmos bütün şeyleri en iyi biçimde düzenleyen bir mukadderatın eseridir, bilinçli bir sanatın ürünüdür, ama kozmosun tasarımcısı aşkın bir varlık değildir. Tanrısal öz her yerde aynı saflıkta olmasa da her şeye nüfuz eder ve ayaltı âlemdeki yaratıklar arasında sadece insanda -maddi timsali sıcak nefes (*pneuma*) olan- *logos* formuna bürünür. Uzak göklerde ise bu öz daha da saftır, çünkü burada Tanrısal öz, yeryüzünün içinde ve çevresinde ona bulaşan daha aşağı öğelerden kurtulmuş olan saf ateşten zihindir. Daha aşağı hayvanlarda bulunmayan *logos*'a sahip olan insan, bedeni hayvansı olsa da doğasının en yüksek parçasıyla Tanrısaldır ve her şey doğasındaki en yüksek parçayla uyumlu yaşamaya çalıştığından, *logos*'a uygun bir yaşam insan için en uygun erektir. Dolayısıyla stoacı bilge ideali iç benliğinden başka şeyi umursamamayı öğrenen kişidir. İnsanın hayvansı yanı dış koşullar (sağlık, servet, ün) arasında bir sıralama yapmanın gerekçelerini sunsa bile bu koşullar özünde önemsizdir. Önemli olan tek şey içte doğru olmaktır. Dışsal koşulların önemsizliğini bilmek bilgeyi sarsılmaz bir biçimde *autarkes* [kendine yeterli] yapar ve bu da mutlu bir yaşam için tek koşuldur.

En yüce iyi haz değil, bilgelikle eşdeğer sayılan erdemdir. Dürtüleri ve arzuları "Bu benim için iyidir" gibi yargılara indirgeyen ve böylece Sokratesçi "erdem bilgidir" özdeyişine yeni bir temel kuran Khrysippos ruha yeniden birlik kazandırdı. Er-

dem tıpkı doğruluk ya da hakikat gibi mutlaktır. Bu durum çok eleştirilmiş stoacı paradoksa yol açar: Mutlak ıyilik/bilgelik ile mutlak budalalık/erdemsizlik arasında birtakım ara kademeler yoktur. Kusursuz Bilge son derece nadirdir, başka herkes de budaladır ve "bütün günahlar eşittir". Bu durum çeşitli benzetmelerle örneklendirilmiştir: başı sudan ister bir karış ister bir kulaç aşağıda olsun, suyun altında kalan insan boğulur. Yine de dış koşullarla ilgili olarak stoacılar, özü gereği iyi ya da kötü olmasalar da yeğlenebilecek eylemlerden oluşan bir ara kademenin olması gerektiğini genelde kabul etmişlerdir.

Erdemin birliği ve bütün insanların *logos*'a sahip olması fikirleri stoacıları bilgeliğin özgür erkeklerde olduğu kadar kadınlarda ve kölelerde de bulunabileceği yönünde önemli bir yan sonuca götürdü. Aslında bütün insanlar doğaları gereği özgür ve eşittiler. Stoacılıktaki "dünya toplumu" anlayışı bununla bağlantılıdır. Toplu yaşam korunmak kadar doğal bir insan içgüdüsüdür ve ideal topluluk, kozmopolis ya da "dünya kenti," tüm insan soyunu kucaklar, çünkü bütün insanlar akrabadır, tek Tanrı'nın çocuklarıdır. İnsanların kardeş olduğu düşüncesi, kimilerinin öne sürdüğü gibi İskender'in zihninde filizlenmiş olsa bile, gelişimini ve yayılımını büyük ölçüde stoacı öğretiye borçludur. Yine de belirtmek gerekir ki bu anlayış herhalde ancak Zenon ve takipçilerinden sonra olgunlaştı ve doruk noktasına IS birinci yüzyılın sonunda Epiktetos'la ulaştı. Mevcut yasalar Kozmopolis'in doğal yasalarından büyük ölçüde farklı olsalar da, bu değişinceye kadar insanın devlete karşı yerine getirmesi gereken sorumlulukları vardır. Epikourosçuluğun tersine stoacılık kişinin çevresindeki yaşama etkin olarak katılmasını öğütler ve geçmişte bağımsız kentdevletiyle birlikte var olan Yunan topluluk duygusunu bir ölçüde onarmaya çalışır.

Zenon ile Khrysippos özellikle epistemoloji, mantık ve filolojiye kayda değer katkılarda bulundu. Yunan dilini kullanan, Yunan düşünce geleneği içinde nefes alan, ama ana dilleri farklı olduğu için iki dil konuşan insanlar dilin doğası ve kullanımına ilişkin kuramları ilk kez tartışıyorlardı. Dönemin felsefesinde geçerli olan mantık, etik ve fizik ayrımlarını benimsediler, ama *logos*'un evrenselliğiyle bu öğeleri birleştirerek sisteme bütünlük kazandırdılar. Yaşamsal kozmik güç ya da Tanrı olarak *logos* hem bilginin hem de nedenselliğin ilkesi işlevi görür. Burada insanın aklına Platon'un güneşe benzettiği İyilik ideası geliyor: hem doğal dünyanın varoluşu ve yaşamı hem de görme aracılığıyla bizim dünyayı algılamamız ona bağlıdır. *Logos*, Sokrates öncesinde Herakleitos'un yanı sıra birçok kozmoloji bilgininin de kabul ettiği maddenin canlılığı ilkesiyle açık benzerliklere sahiptir. Bu bilginler, kozmosun maddesi olduğu gibi evriminin etkin nedeni de olan tek ilkenin hem "bütün şeyleri

bildiğini" hem de "bütün şeyleri yönettiğini" söylüyorlardı. Bununla birlikte Platon için olduğu gibi Zenon için de şunu söyleyebiliriz: Öncellerine ne kadar borçlu olursa olsun yaptığı sentez yeni bir ruha sahıptir ve bu nedenle kendi başına dünyanın büyük felsefi sistemlerinden biri olarak adlandırılmayı hak eder.

Stoacılığın daha sonra nasıl geliştiğinin izini sürmek, hazırlık niteliğindeki bu değerlendirmemizin işi değildir. Stoacılığın Roma'da tanınmasında ve Roma ideallerine ve düşünce alışkanlıklarına uyarlanmasında büyük pay sahibi olan Rhodoslu Panaitios İÖ ikinci yüzyılda bu öğretiye taze bir güç ve yeni bir yön kazandı. Panaitios, Sokrates'i bütün yakın dönem felsefesinin kurucusu saydığından Zenon'a olduğu kadar Platon ve Aristoteles'e de başvurdu. Scipio'nun ve tarihçi Polybios'un dostu, mizacı gereği dünya işleriyle içli dışlı olan Panaitios, stoacı ilkeleri pratik konularla ilişkilendirmek gerektiğini vurguladı. Aristokratik eğilimlerinden dolayı bütün insanların doğal eşitliği kuramını bıraktı, insanlar arasındaki doğal ayrımları gündeme getiren bir kuramı benimsedi, nüfusun her kesimine ancak layığınca hak ve ödev veren otokrasi-demokrasi arası bir orta yolun ideal devleti oluşturacağını düşündü. Roma toplumuyla ilişkisini belirleyen etken bu ideal devletin hayata geçirilmesine en çok Roma anayasasıyla yaklaşıldığı kanısıydı.

Bu arada başka okullar -Kuşkucular, Peripatosçular ve Akademeiacılar- varlıklarını sürdürdü, ama bunların stoa okulunun gölgesinde kaldıklarını söylemek haksızlık olmaz. İkinci yüzyılda stoacılığın kayda değer muhaliflerinden Karneades'in yönetimindeki Akademeia, kuşkuculuğa ve kesin bilginin olanaksızlığı inancına yöneldi. Bu durum Antiokhos yönetiminde tersine döndü; dostu ve öğretmeni Cicero, Antiokhos için "si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus"[6] [tam bir stoacı olmasına ramak kalmıştı] demiştir. Gerçekten de Antiokhos, Akademeiacı, Peripatosçu ve stoacı öğretiler arasındaki farkın özde değil sözde olduğuna inanıyordu. Genelde denebilir ki karşılıklı sert eleştirilere karşın bu okullar arasında pek çok ortaklık bulunduğu hep hissedildi ve özellikle etik alanında Epikourosçuluk hiçbirince onaylanmadı, ayrı ve yalıtılmış kaldı.

Roma artık dünya çapında bir güçtü ve Roma'nın yaşayış biçimi her yerde etkisini gösteriyordu. Roma'nın dehası felsefede özgünlüğe yatkın değildi, ama yine de Cicero'nun büyük başarıyla yaptığı gibi Yunan felsefesinin kazanımlarını Latin dilinde yorumlamak bile kimi küçük değişikliklere yol açıyordu. Cicero'nun "Ödevler," yani stoacı **καθήκοντα [kathēkonta: uygun tutumlar]** hakkındaki kitabı, büyük ölçüde Pa-

[6] Cicero, *Akademeiacılar*, XLIII.132 -yn.

naitios'a dayanmakla birlikte *De Officiis*'e dönüştü ve *officium* kavramının geçmişi ve çağrışımları büsbütün Romalıydı. Aynı biçimde Latince *humanitas*'ın merceğinden bakılınca stoacı dünya toplumu ideali artık tam olarak aynı şey değildi ve benzer şekilde, Yunanca πολιτεία [politeia: devlet] ve Latince *res publica* gibi eşdeğerli sözcükler arasında da az çok ince farklar vardır.

Cicero'nun yaşadığı sıralarda dönemin dinsel gereksinimlerinden etkilenen kimileri, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi açıklayan gizemci bir anlayışın çekimine kapıldılar, ama bu anlayışa coşkuları ön plana çıkartan İsis ya da Kybele kültlerinin sunduğundan daha felsefi bir temel kazandırmak istediler; bu amaçla Pythagorasçı felsefeyi dirilttiler. Ancak bu Pythagorasçılık dönemin batıl inanışlarından hiç de muaf değildir. Platon döneminin ve öncesinin Pythogorasçılığını bugün yeniden kurgularken karşımıza çıkan çoğu güçlüğün nedeni bu Greko-Romen okuldur. Pythagorasçılık konusundaki bilgimizin çoğu geç dönem yazarlarından gelir ve onların erken dönem Pythagorasçılık hakkında söyledikleri şeylerin içine Aristoteles sonrası fikirler karışmıştır. Tanınmış ilk Pythagorasçıların imzasıyla koca koca kitaplar serbestçe yazılıp dağıtılmıştır.

Belki de Yeni Pythagorasçıların asıl önemi, IS üçüncü yüzyılda Plotinos'a ve büyük ve etkili Yeni Platonculuk akımına uzanan yolda sundukları katkılardır. Yeni Platoncu Porphyrios ve Iamblikhos, Pythagoras'ın yaşamını kaleme aldılar ve Pythagorasçılık ile Yeni Platonculuk arasında yakın benzerlikler vardır; Pythagoras'ın ardıllarının Platon'un düşünce tarzını ne kadar derinden etkilediği düşünülürse, bu yakınlık aslında gayet doğal ve kaçınılmazdı.

Artık Hıristiyanlık öncesi dönem ile Hıristiyanlık dönemi arasındaki sınırı geçmiş bulunuyoruz. İlk ortaya çıktığı haliyle İsa ve onun bir avuç İbrani takipçisinin öğretisi, Yunan felsefesinin kesintisiz ve etkileyici serpilişiyle pek ilintili değilmiş gibi görünebilir. Ama Büyük İskender'in fetihlerinden sonra bu kesintisiz gelişme başka halkları etkileyebilecek şekilde gitgide genişleyen fırsatlar elde etti. Yunanlar Zenon ve daha sonraki stoacı filozoflar sayesinde Samilerle zaten tanışmışlardı. Yeni İncil'i ilk defa yazıya geçirmeye koyulan insanlar bu işi kendi yerel dillerinde değil, muazzam boyutlara ulaşmış Helen dünyasının lingua franca'sı olmayı başarmış Platon ve Aristoteles'in dilinde yaptılar. İnsanları Hıristiyanlaştırma görevi, Hıristiyan olmayan halklarla onların düzleminde anlaşma ihtiyacı doğurdu; nitekim Aziz Pavlus Atinalılara ünlü söylevinde, Hıristiyanların inandığı gibi bütün insanların Tanrı'nın oğulları olduğunu söylerken stoacı ozan Aratos'un da bir dizesini aktarır. Daha sonraları Hı-

ristiyan ve pagan düşünceleri arasında sürekli bir etkileşim olmuş ve Hıristiyanlığın pagan düşünce karşısındaki tutumu yazardan yazara farklılık göstermiştir. Kimi yazarlar, "Kudüs'ün Atina'yla ne ilgisi olabilir?" diye soran Tertullianus gibi aşırı bir düşmanlık sergiler; daha anlayışlı kimi yazarlara göre ise Yunan felsefesi *praeparatio evangelica*'dır [İncil'e hazırlıktır]. İskenderiyeli Klement'in dediğine göre nasıl Emirler Yahudileri İsa'ya hazırlamışsa, felsefe de Yunanları İsa'ya hazırlamıştır. Yeni Platonculuğun tinselliği çok ağır basan dinsel felsefesinin doğuşuyla bu etkileşim daha da belirginleşti. İster düşmanca ve savunmacı niyetler gütsün karşı cephenin görüşlerinin anlaşılması ve bir dereceye kadar özümsenmesi kaçınılmaz oldu. Bu yüzden Hıristiyanlığın uygar dünyanın tescilli dini haline gelecek şekilde yaygınlaşması bile sürekliliği kesintiye uğratmadı, Yunan geleneğinin etkisi son bulmadı. Platon, Aristoteles ve stoacılar ortaçağın skolastiklerini etkilemeyi sürdürdüler. On yedinci yüzyılda Cambridgeli Platoncularımız vardı, keza Katolik Thomasçılarımız ve Protestan Platoncularımız bugün de mevcuttur.

Tüm bu öykünün izini sürmek ne tek bir kitabın ne de muhtemelen tek bir insanın yapabileceği bir iştir. Yunan geleneğinin Hıristiyan felsefesinde sürdüğünü söyledim, çünkü bunun unutulmaması gerekir ve bugün eski Yunan düşüncesini incelemeyi sürdürme nedenlerinden biri budur. Ancak elinizdeki çalışma Hıristiyan olmayan dünyayla sınırlı kalacak; bu yüzden de en iyisinin, Yeni Platoncuları dahil etmek yerine onlardan önce durmak olduğunu düşünüyorum. Plotinos ve onun ardılları ile Hıristiyan çağdaşlarıyla birlikte Yunanlarınkinden kökten farklı yeni bir dinsel anlayış devreye girer (nitekim Plotinos Mısırlıydı, öğrencisi Porphyrios da başlangıçta Malkhos adını taşıyan bir Suriyeliydi) ve bu yeni anlayış eskiçağ dünyasına geri dönüşü değil, ortaçağ felsefesine bir hazırlık olarak ileriyi işaret eder.

Başlamadan önce bir noktayı daha açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Bu tarihin akışı içinde çok sayıda filozofun adını anacağım ve eserlerini değerlendirmeye çalışacağım. Ancak bu yapıtların sadece üç dört tanesinin eksiksiz veya bütünlüklü metnine sahibiz. Platon'un diyalogları bize kadar eksiksiz ulaştı. Aristoteles'e gelince elimizde çok sayıda karışık yazı var: kimisi ders notları, kimisi de ele aldıkları konularda az çok bilimsel kitap biçimini almış malzeme derlemeleri. Elimizdeki bir metnin Aristoteles'in mi yoksa bir öğrencisinin mi kaleminden çıktığından emin olmak her zaman kolay değildir; Aristoteles'in kendi yazdığı bir metni öğrencilerinin ya da yayıncılarının ne oranda gözden geçirip genişlettiğini saptamak da öyle. Aristoteles

okulda kullanılmak üzere kaleme aldığı ve edebi iddia gütmeyen bu elyazmaları dışında yayımlanmış bir dizi diyalog da yazdı ve bunlar içeriğiyle olduğu kadar üslubuyla da eskiçağda büyük hayranlık uyandırmıştır. Ancak bu diyaloglar kayıptır. Ardılı Theophrastos'un kimi eksiksiz kitaplarına sahibiz. Eskiçağın en üretken yazarlarından biri olan Epikouros'tan bugün elimizde yalnızca dostlarına yazdığı üç felsefi mektup (bunlardan biri Epikouros'un bakış açısını yansıtsa da muhtemelen onun elinden çıkmamıştır), tek bir tümce ya da kısa paragraftan oluşan kırk parçalık "Temel Öğretiler" derlemesi ve kimi aforizmalar var.

Sokrates öncesi bütün düşünürlere, hiçbir şey yazmayan Sokrates'e, sonra Zenon ve stoacılar gibi Yunan felsefesinin öbür önemli kişiliklerine gelince, onlarla ilgili olarak da, başka yazarların yaptığı uzunlu kısalı alıntılara ve özetlere ya da genelde az çok önyargılı sunum ve açıklamalara bağlıyız. Yunan felsefesi tarihçisi için bu durumun yarattığı açık güçlük daha işin başında anlaşılmalıdır. Platon ve Aristoteles hariç tutulursa kaynaklarımızın mahiyeti ve güvenilirliği meselesi kaçınılmaz biçimde her noktada kendini hissettirir.

II
YUNANİSTAN'DA FELSEFENİN BAŞLANGICI

nec reditum Diomedis ab interitu Meleagri
nec gemino bellum Troianum orditur ab ovo[1]

Konumuzu ilk oluşum evresine kadar, hele ilk kez tasavvur edildiği tarihten daha geriye götürmek, sırf pratik etmenlerden ötürü bile olanaksızdır. Yunan felsefesinin doğuşu deyince ne anlamalıyız? Yunan felsefesi, olayların görünüşteki kaosunun altında gizli bir düzen yattığı ve bu düzenin kişisel olmayan güçlerin ürünü olduğu kanısı insanların zihninde biçimlenmeye başlayınca ortaya çıktı. Felsefenin doğuşundan önce yaşamış insana göre dünyada olup biten pek çok şeyin görünüşteki rasgeleliğini açıklamak pek zor değildir. Bilir ki kendisi bir itki ve duygu yaratığıdır, yalnızca akılla değil, arzularla, sevgiyle, nefretle, şevkle, kıskançlık ve kinle de harekete geçer. O halde çevresindeki dünyanda olup bitenlerin de aynı yolla açıklanmasından daha doğal ne olabilir? Bu insan, kimi zaman tutarlılığı ya da adaleti pek umursamadan hareket eder gibi görünen, üstün ve anlaşılmaz güçlerin insafında olduğunu görür. Bu güçler daha uzun ömürlü ve daha etkili olmakla birlikte aslında insana benzer varlıkların alametidir. Bu saptamaların dinsel inancın ilk kökeni ya da kökenleri sorunuyla bir şekilde bağlantılı olduğunu ileri sürerek antropolojik tartışmaların çetrefil alanına girmek değil buradaki amacımız. İşaret etmemiz gereken tek şey, bu kanaatlerin erken dönem Yunan zihniyetine egemen olan ve Homeroscu şiirlerde tüm ayrıntılarıyla renkli bir şekilde irdelenebilecek politeizmin ya da polidemonizmin kanaatleri olduğudur. Burada her şeyin şahsi bir açıklaması vardır: Sadece yağmur ve fırtına, gök gürültüsü ve gün ışığı, hastalık ve ölüm gibi dışsal ve fiziksel olayların değil; insana kendi denetiminin ötesinde bir gücün etkisi altında olduğunu hissettiren baskın psikolojik dürtülerin de şahsi bir açıklaması vardır. Yasak bir aşk Afrodit'in işidir; birinin bir durumda delice davranması "Zeus onun aklını başından aldığı" içindir; savaş alanındaki olağanüstü yiğitlikler, kahramana "kudret üfleyen" Tanrı sayesindedir. İnsanların zaafı, en değişmez gereksinimlerinden bi-

[1] Horatius, *Şiir Sanatı*, 146-147: "[Homeros] ne Diomedes'in dönüşünü Meleagros'un ölümünden başlatır ne de Troia savaşını ikizlerin yumurtalarından" -yn.

ri olan mazeret gereksinimini bu sayede giderir. Kişi (gayet manidar bir deyişle) "kendine geldiğinde" pışmanlığa yol açacak dürtüsel davranışların sorumluluğu böylece failden dışsal bir zorlamaya aktarılabilir. Çağımızda da (içe atma, karmaşa, travma ve benzeri) tarafsız etkenler Afrodit ya da Dionysos'un yerine konup kimi zaman aynı biçimde kullanılıyor.

Muktedir, fakat ahlaksal açıdan kusurlu Tanrıların elinde insanların birer kukla olduğu inancı onları oldukça âciz ve acınacak bir konuma sokuyor gibi görünebilir, nitekim insanların kaderi hakkında karamsar ifadelere Homeros'ta sık rastlanır. Ancak bu inanç aynı zamanda neredeyse küstahça bir kabul de barındırır ve daha felsefi bir bakışın ortaya çıkışı bu kabulü defedecektir, nitekim bu kabul evreni yöneten güçlerin beşeri olaylarla yakından ilgilendiğini farz etmektedir. Tanrılar bütün insanlığın ya da kentlerin yazgısını dert etmekle kalmazlar, (yönetici konumunda olduklarında kan bağıyla bile bağlı olabildikleri) bireylerin servetleriyle dahi ilgilenirler. Filanca zenginleşirken komşusu falancanın mahvolmasının nedeni, ilkinin bir Tanrının lütfunu, ikincisinin ise düşmanlığını kazanmasıdır. Tanrılar Yunanların mı yoksa Troialıların mı savaşı kazanacağı konusunda çekişirler; Zeus Hektor'a acır, ama Athena Akhilleus'un üstün gelmesi için ayak direr. İnsanlar Tanrılarla karşı karşıya gelip onlara duygularını söyleyebilirler. Agenor kılığına giren Apollon bir kez Akhilleus'u kandırıp sonra kimliğini açığa vurunca çılgına dönen Akhilleus, Tanrının huzurunda öfkeyle haykırır: "Beni kandırdın Apollon, gücüm yetseydi bunu sana ödetirdim!" Tanrılar son noktada yenilmez olsalar bile, yerle gök arasındaki bu sıkı fıkı ilişkinin kendine göre doyurucu ve uyarıcı bir yanı olmuş olmalı. "Tanrıların ve insanların Babası" ve onun Tanrısal ailesi ilk felsefi düşüncenin etkisiyle birlikte gayri şahsi bir "zorunluluğa" dönüştü, doğa yasalarına bağlı bir meseleye ve Sokrates'in *Phaidōn*'da dediği gibi "hava, ether, su ve diğer tuhaf şeylerin" etkileşimine indirgendi. Bu durum çoğu kişide kimsesizlik ve yalnızlık duygusu uyandırmış olmalıdır; bu yüzden daha akılcı kozmoloji görüşlerinin İÖ altıncı yüzyıldaki yükselişinden sonra bile bu eski ve renkli çokTanrıcılığın etkisini ciddi ölçüde sürdürmüş oluşu şaşırtıcı değildir.

Erken dönem felsefi düşünürlerin olağanüstü başarısına değer biçmek için şunu da hesaba katmalıyız: o zamanlar yürürlükteki bilgi koşullarında dinsel açıklama insanlara açık arayla en doğal ve olası açıklama gibi geliyordu. Algıladığımız haliyle dünya kaotik ve tutarsızdır. Yüzeysel bir bakış açısından özgür ve sorumsuz bir kişisel istencin var olduğu, hele hele istençlerin çatışıp önceden kestirilemeyecek sonuçlara yol açtığı fikri, kaderin cilvelerini açıklamak sözkonusu olduğunda, algılanan

dünyanın altında aslında tek bir düzenin yattığı varsayımından çok daha verimlidir. Nitekim Henri Frankfort'un haklı olarak söylediği gibi dünyayı düzen varsayımıyla açıklamaya girişen ilk filozoflar "bütünüyle temelsiz bir varsayıma dayanarak inanılmaz bir cüretle ilerlemişlerdir".

Dinsel açıklamalar yalnızca mevcut dünyanın gündelik olaylarını değil, onun uzak kökenlerini açıklamak için de kâfiydi. Bu açıdan felsefenin doğup gelişmesinden önce de, derli toplu bir yönteme ulaşma yönünde hatırı sayılır bir gelişme görebiliyoruz. Sistemleştirme eğilimi belki Hesiodos'un *Teogonia*'sıyla [*Tanrıların Doğuşu*] doruğa erişir, yine de bu şiirde bile gök, yer ve okyanusla bunların içindeki her şey hâlâ şahsi varlıklar arasında gerçekleşen bir dizi evliliğin ve doğumun sonucu olarak tasarlanır. Bu varlıkların adları -Ouranos (Gök), Gaia (Yer) vb- aslında fiziksel fenomenlerin sokulduğu bariz bir kılıf oldukları izlenimini uyandırabilir; yine de anımsanmalıdır ki, Gaia eskiçağın başlarından beri yaygın bir inanç ve geniş çaplı bir kült nesnesi olagelmiş sahici bir Tanrıçadır. Hesiodos'un kozmogonisinde her şeye kadir kozmik güç hâlâ "ölümsüz Tanrıların en güzeli" Eros'tur. Bu güç Aşk'tır, cinsel üreme gücüdür; hem bütün evreni oluşturan parçaların, hem de evrende barınan yaratıkların oluşumunun biricik yolu gibi düşünülen çiftleşme ve doğumu başlatmak için Aşk daha en başından zorunludur. İlk kez daha doğal ve gayri şahsi bir açıklama arayan düşünürlerin zihinlerinde, bu erken evren görüşünün ne ölçüde iz bıraktığı sorusunu, bu düşünürlerin yapıtlarını ayrıntılarıyla ele alırken yanıtlamaya çalışmamız gerekir. Şimdilik şu kadarını söylemeliyiz ki, bu düşünürler evreni düzenli bir bütün olarak kavrama çalışırlarken ve evrenin *arkhē*'sini ya da başlangıcını araştırırlarken teologların soyağacı incelemelerinden, *dasmos* ya da başlıca Tanrıların yetki alanı ve görevlerinin belirlenmesi fikrinden yararlanmışlardır. Gelgelelim insanbiçimciliğin ortadan kaldırılması ve bunun özgür spekülasyonun gelişimi üzerinde yarattığı muazzam sonuçlar sadece bu düşünürlere ait bir başarıdır.[2]

Avrupa'da felsefenin doğuşu, demek ki evrenin kökeni, doğası ve barındırdığı süreçlerle ilgili sorunlara mitlerin getirdiği çözümlerin bilinçli olarak terk edilmesinin sonucuydu. Dinsel inanç yerini, bütün başarıları ve sınırlarıyla bilimsel düşüncenin temelinde yer almış ve hâlâ yer almaya devam eden bir inanca bıraktı: Görü-

---

[2] Hesiodos'un, felsefi kozmogoni bilgilerinin bir önceli olması konusunda bkz. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, I. bölüm; Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, II. bölüm. Mit ve felsefe arasındaki sınırda yer alan bu kişilerin en ilginçlerinden biri altıncı yüzyıldaki Syroslu Pherekydes'tir; onunla ilgili Kirk'ün yaptığı harika açıklamaya bakınız: Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 48-72.

nür dünyanın gerisinde akla uygun ve anlaşılır bir düzen bulunur, doğal dünyadaki nedenler doğal dünyanın sınırları içinde aranmalıdır ve özerk insan aklı bu araştırmada tek ve yeterli aracımızdır. Bu zihinsel devrimin yaratıcıları kimlerdi, hangi koşullarda yaşadılar ve ne tür etkilere uğradılar, şimdı de bu soruları ele almamız gerekiyor.

Bu zihinsel devrimin ilk savunucuları olan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes Küçük Asya'nın batı kıyılarındaki Ionia'da bulunan ve İÖ altıncı yüzyılın başından itibaren bir Yunan kenti olan Miletos'un yurttaşıydılar. Daha o zamanlar beş yüzyıllık bir tarihi olan Miletos muazzam enerji yayan bir merkezdi. Miletos eskiçağ geleneğine göre en az doksan koloninin ana yurdudur ve modern araştırmalar bu kolonilerden yaklaşık kırk beşinin varlığını doğrulamıştır - ki bu bile başlı başına şaşırtıcı bir sayıdır.[3] Bunların en eskilerinden birisi, yedinci yüzyıl ortasında Mısır'da kurulan Naukratis ticari yerleşim bölgesiydi. Miletos büyük bir zenginliğe sahipti ve bu zenginliği hem iç Anadolu'dan kıyıya taşınan hammadde ve mamul ürünler için bir ticaret merkezi oluşuyla hem de kendi ürettiği çeşitli malların dış satımıyla elde etmişti. Miletos dokumaları bütün Yunan topraklarında ünlüydü. Böylece deniz taşımacılığı, ticaret ve sanayi hep birlikte bu işlek liman kentine, kuzeyde Karadeniz'e, doğuda Mezopotamya'ya, güneyde Mısır'a ve batıda Güney İtalya'daki Yunan kentlerine kadar uzanan geniş bir bağlantılar ağı ve bir liderlik konumu sağlamıştı. Miletos'un yönetimi aristokratikti; önde gelen yurttaşlar kabaca hümanist ve materyalist yönelimli olarak tanımlanabilecek bir kültür ve bolluk ortamı içinde yaşıyordu. Miletosluların Tanrılara çok da minnet duymaları beklenemezdi, nitekim kentin yüksek yaşama standardının insan enerjisinin, işgücünün ve insan girişimciliğinin ürünü olduğu çok açıktı. Ionialı Mimnermos'un şiirleri yedinci yüzyıl sonundaki Miletos'ta hâkim olan ruh halinin uygun bir ifadesiydi. Ona göre Tanrılar var olsalardı insan işlerini dert etmekten daha anlamlı işleri olurdu: "Ne iyiyi, ne kötüyü Tanrılardan biliriz." Mimnermos insanın içine, doğrudan insan yaşantısına baktı. Anlık hazların keyfini çıkarmayı ve daha solmadan gülleri dermeyi övdü; gençliğin hızla geçişine, yaşlılığın dermansızlığına ve sefilliğine yerindi. Aynı dönemin ve toplumun filozofu ise dışarıya, doğal dünyaya baktı ve insan aklıyla doğanın gizemlerine meydan okudu. Ozanlar da filozoflar da aynı maddi kültürün, aynı dünyevi ruhun anlaşılır ürünleridir. Her ikisi de kendi usullerince Tanrıları geri plana iter; evrenin kö-

---

[3] Plinius, *Doğa Tarihi*, V.112: *Miletus Ioniae caput ... super XC urbium per cuncta maria genetrix* [*Ionia'nın başkenti Miletos ... denizin her yanından doksanın üzerinde kentin anasıydı*]. Krş. Hiller von Gaetringen, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, XV, 1590.

keninin ve yapısının insan biçimli Tanrıların eseri olduğuna yönelik açıklamalar, ozanların gözünde de filozofların gözünde de beşeri işlerin Tanrısal inayete bağlanmasından daha makul değildir. Dahası mitsel ve teolojik düşünce biçimlerinden vazgeçilmeye başladığı bir kez fark edildikten sonra, komşu Doğu ülkelerinin tersine Miletos'ta ya da başka bir Yunan kentdevletinde düşünce özgürlüğünün teokratik toplum yapısı tarafından engellenmemesi bu dünyevi ruhun gelişmesine yol açmıştır.

Dolayısıyla Miletoslu filozofların yaşadıkları ortam, çıkar gütmeyen entelektüel araştırma için gereken boş vakti ve motivasyonu sağlamıştır ve bu durum, Aristoteles'le Platon'un felsefenin kaynağı ve başlangıcının hayret ya da merak[4] olduğu yargısını doğruluyordu. Gelenek Miletosluları hem politik yaşamda etkin olan hem de teknik ilerlemeyle ilgilenen pratik kişiler olarak betimler, ama üne kavuşmalarını sağlayan şey, aslında insan çıkarları için doğa güçlerine hükmetmeyi düşünmeleri değil meraklarıydı ve bu merak onlara doğal fenomenleri muazzam ölçüde yalınlaştırmaya yönelik ilk girişimlere yöneltti. İnsan yaşamını iyileştirmek için türlü teknikler kullanmak konusunda bin yıl öncesinin Mısırlıları bu Yunanlara iyi dersler verdi. Ama felsefe meşalesi Mısır'da tutuşmadı, çünkü Mısırlılar bunun için gerekli olan kıvılcımdan yoksundular: Yunanların kendi sözcükleri *philosophia*'da[5] somutlaştırdıkları bilgi ve hakikatın kendisine yönelik güçlü sevgi onlarda yoktu. Felsefe (ve kuramsal bilimler) yararcı güdülerle ancak kösteklenebilir, çünkü felsefe dolaysız deneyim dünyasını soyutlamayı, daha kapsamlı bir genellemeyi ve saf kavramlar alanında aklın serbest bırakılmasını gerektirir; oysa pratik amaçlara boyun eğildikçe bunlar sağlanamaz. Saf bilimsel spekülasyonlara özgürlük tanındığı takdirde uzun vadede pratik amaçlara ulaşılacağı savı doğru olmakla birlikte konumuzla ilgisizdir. Felsefe insan yaşamının gereksinimlerine ya da rahatlığına yönelik bir talepten doğmadı. Bu taleplerin karşılanmış olması felsefenin varoluşunun önkoşuluydu. Felsefenin hayret etmekle başladığını belirttikten sonra şu saptamaları yapan Aristoteles'e katılabiliriz: "Tarih bu sonucu destekliyor, çünkü bu zihinsel tatmin arayışı yalnızca yaşam için değil, rahat bir yaşam için de gereken temel gereksinimlerin sağlanma-

---

4 Aristoteles, *Metafizik*. 982b12; Platon, *Theaitetos*, 155D.

5 σοφία [sophia: bilgelik] sözcüğünün başlangıçta özel bir zanaatta ya da sanatta beceri yananlamından geliştiği ve felsefi bilgelik anlamını sonradan kazandığı doğrudur ve tarihsel olarak önemlidir. İyi bir marangoz, cerrah, sürücü, ozan ya da müzisyenin kendi σοφία'sı vardı. Ancak φιλοσοφία [philosophia: bilgelik sevgisi] sözcüğünü kullananların kastettiği anlam bu değildi.

sından sonra başlamıştır." Bu konuda hemen hemen aynı şeyleri söyleyen Hobbes'a da katılabiliriz: "Felsefenin anası boş zamandır, boş zamanın ve barışın anası ise devlettir: Kentler ilk nerede büyüyüp geliştiyse ilk felsefe çalışmaları da orada başladı."

Miletos'un coğrafi konumuna ve çevresindeki güçlerle ilişkisine kısaca bakmak da yerinde olacak. Yunanca konuşan halkların doğusunda konumlanan kentin arka kapısında, büsbütün farklı bir Doğu âlemi vardı; aslında günümüzün eski Pers tarihçilerinden birinin vurguladığı gibi, Miletos'un konumu ve etkinlikleri kenti "Doğu düşünce akımlarının orta yerine"[6] yerleştirmişti. Bu uzun zamandır genel kabul gören bir şeydir, ancak Doğunun ilk dönem Yunan filozofları üzerindeki etkisiyle ilgili varılan sonuçlar büyük ayrılıklar gösterir ve kimi zaman bilgiden çok önyargıya dayanan tahminlerden öteye geçmez. On dokuzuncu yüzyılda kimi Yunan hayranları için Yunan düşüncesinin su katılmamış özgünlüğüne gölge düşürecek herhangi bir şeyi kabul etmek güçtü. Kaçınılmaz tepki ortaya çıkınca da, Yunana özgü her şeyin göklere çıkarılmasında aşırıya kaçıldığını hissedenler için bu sefer Yunanlara herhangi bir özgünlük atfetmek bir o kadar güç oldu. Her halükârda binlerce kil tabletin çözümlenmesinin (ki bu işlem bugün bile tamamlanmış değildir); bu sayede ortaya çıkartılan malzemenin, eski Yakındoğu bilimi ve felsefesiyle ve dolayısıyla Yunanların onlardan neler öğrendikleriyle ilgili makul bir değerlendirmeyi mümkün kılmasının üzerinden çok zaman da geçmedi.

Öncelikle yabancılarla temaslar ve fikir alışverişleri fırsatları konusunu ele almak gerekirse şunu hatırlamalıyız: Smyrna'yı fetheden, ama Miletos'un hakkından gelemeyerek onlarla anlaşma yapan Lidya kralı Alyattes Ionia'nın büyük bir kısmına egemen durumdaydı.[7] Alyattes yaklaşık 610'dan 560'a kadar, yani Thales'in yaşamının çoğunu kapsayan bir dönemde hüküm sürdü. Oğlu Kroisos Ionia kıyı şeridinin fethini tamamladı ve 546'da Kyros'a yenildikten sonra bölge Pers İmparatorluğu'nun parçası oldu. Ancak görünen o ki, iki kral da kendisini Miletos'un gücüne ve ününe saygı göstermek zorunda hissetti; bu sayede Miletos, Lidya egemenliği altındaki kentler içinde ayrıcalıklı ve bağımsız konumunu korudu ve pek müdahaleye uğramadan kendine özgü yaşamını sürdürdü. Etkileşimin edilgin boyutu olarak nitelendirebileceğimiz bu durum, bütün Ionialılar gibi Miletoslulara da Doğu düşüncesini tanımak için pek çok fırsat sunmuş olmalı. Etkileşimin bir de etkin boyutu vardır:

---

[6] Olmstead, *History of the Persian Empire*, 208.

[7] Herodotos, I:17 vd.

Girişimci Yunanlar kara yoluyla Mezopotamya'ya, deniz yoluyla Mısır'a yolculuklar yaptılar ve bütün kanıtlar ilk filozofların dönemin keşmekeşinden soyutlanmış münzeviler değil, enerjik ve pratik insanlar olduklarını gösteriyor. Bu filozoflar arasında hiç değilse Thales Mısır'a yolculuk yapmıştı.

Genel eğilim uyarınca Mısır ve Mezopotamya devletleri yüksek uygarlık düzeylerine karşın, despotik merkezi yönetimin çıkarları doğrultusunda kullanılan ve yaşamın her alanında baskın olan dinin, düşünce özgürlüğünü engellediği devletler olarak düşünülür. Kral, Tanrı'nın (Ra'nın ya da Marduk'un) vücut bulmuş halidir ve çevresini saran rahipler sınıfı, özgür düşüncenin haddini aşıp kralın otoritesine halel getirmemesini temin eder. Bu doğrudur ve Yunan'ın da en çarpıcı meziyetlerinden biri bu tür sistemlere katlanamamasıydı. Bununla birlikte bu hantal teokratik imparatorluklar entelektüel başarıdan hiç de yoksun değildi. Bir bilim tarihçisinin ortaya koyduğu gibi:

> Çarpma ve bölme tekniğini yaratan, Büyük Piramit'in $755^{3}/4$ ayak (fit)olan temel çizgilerinde yalnızca bir parmak (inç) bir hata yapan, Sirius yıldızının iki doğumu arasındaki süreyi birim alarak mevsimlerin geçişini saptamayı keşfeden bu hünerli işçilere biliminsanı unvanını çok görmek, bu terimin anlamını, bu sanayi çağında benimsediğimizin çok ötesinde daraltmak olur.[8]

Bir güneş tutulmasını önceden kestirdiğine inanılan Thales Babillilerin bilgilerini kullanmış olmalıdır.[9] Her durumda bu uygarlıklar en erken insan uygarlıklarıydı ve hayvanların evcilleştirilmesi, tarım, çömlekçilik, tuğla yapımı, iplik yapımı, örme ve maden işleme konularında temel teknikleri bulma payesi onlara aittir. Mısırlılar ve Sümerler bakır kalay alaşımından daha kullanışlı olan tuncu ürettiler ve Miletos gibi Ionia kentleri meşhur dokumalarını üretirken Yunan tekniğinden daha üstün olan Asya tekniğini kullandı.

Yunan matematiğinin Mısır ve Babil'e olan borcunu Yunanlar da kabul ediyordu. Herodotos'un yazdığına göre geometri Mısır'da icat edilmiş, Yunanistan'a oradan getirilmiş ve Yunanlar, günün on iki parçaya bölünmesini, gündönümü ve ekinoks gibi yılın önemli dönüm noktalarını gösteren *polos* ve *gnomon* gibi araçların kullanımını Babillilerden öğrenmişler. Aristoteles matematik biliminin Mısır'da doğduğu yönünde genel bir sav ortaya atar.[10] Şimdiye kadar okunan çiviyazısı belgelerinin

---

[8] Wightman, *The Growth of Scientific Ideas*, 4.

[9] İleride s. 57 vd.

[10] Herodotos, II.109; Aristoteles, *Metafizik*, 981b23. Bu iki pasajın karşılaştırılması için bkz. ileride, s. 45 vd.

uyandırdığı izlenime göre. Mısırlılar geometride başı çekseler de aritmetikte Babilliler onlardan ilerideydiler. Astronomide Babilliler gök olaylarının tahminine kayda değer bir dakiklik kazandıran aritmetik tekniklerini kullandılar ve İÖ 1500 civarında bu teknikler geliştirilmiş haldeydi. Son araştırmalardan anlaşıldığı kadarıyla daha önceden inanılanın tersine Babil astronomisi gözlemden çok matematiksel hesaba dayanıyordu ve bu durum Babil astronomisini -en azından Platon'un temsil ettiği biçimiyle- Yunan zihniyetine daha da yakınlaştırmaktadır. Başka bir bilgi dalından söz etmek gerekirse, İÖ 2000'e kadar eskiye uzanan Mısır papirüsleri Mısır'da hekimlik ve cerrahlık sanatlarında çoktan önemli ilerlemeler kaydedildiğini göstermektedir.

Bütün bu bilgi ve beceri deposu âdeta Yunanların kapısının eşiğinde bekliyordu, bu yüzden diyebiliriz ki, Yunanları ilk biliminsanları diye adlandırmak bu terime son derece dar bir anlam dayatmak olur. Yine de Yunanların bilimi yaratmasalar da onu tamamıyla farklı bir düzleme taşıdıkları genel olarak ve haklı nedenlerle kabul edilir. Yunanlar olmasaydı atıl biçimde başlangıç seviyesinde kalacak olan şey onların ellerinde ani ve çarpıcı gelişmeler gösterdi. Bu gelişmeler pratik amaçların daha etkin biçimde hayata geçirilmesi yönünde olmadı. Temelde Yunanlar, Bacon'ın "insan yaşamını sınırsız mallarla donatma" idealini desteklemediler. Ionialı filozoflar gerçekten de teknik sorunlara yoğun ilgi göstermiş olabilir ve bu durum geçmişte çok yüzeysel biçimde inkâr edilmiştir, ancak onların bu alandaki esas eğilimleri, komşu halkların istekli öğrencileri olmak yönündeydi. Ionialıların başarısını eşsiz kılan şey başkadır. Felsefe ile bilim daha birbirinden ayrılmamış olsa da, şunu göz önünde bulundurursak bu konuda bir nebze fikir sahibi olabiliriz: Mısırlıların ve Babillilerin biliminden söz etsek de Yunanların felsefesine atıfta bulunmak daha doğal gelir. Peki neden?

Keşfedebildiğimiz kadarıyla Mısır ve Mezopotamya halkları bilgiyle sırf bilgi olduğu için değil pratik bir amaca hizmet ettiği sürece ilgilendiler. Herodotos'a göre Mısır özel mülkiyet sistemine göre dikdörtgen arazi parsellerine ayrılmıştı ve vergilendirme bu arazilerin büyüklüğüne göre düzenleniyordu. Bir parsel Nil nehrinin taşması yüzünden küçülürse arazi sahibi verginin uygun bir biçimde ayarlanmasını talep edebilirdi; bu durumda kraliyetin yer ölçümcüleri yapılacak indirimi saptamak üzere araziye gönderilirdi. Mısırlılara ilk geometriciler payesini veren Herodotos bu sorunların geometrinin gelişimini teşvik ettiği yönünde görüş bildirir. Gerçi Aristoteles Mısır'ın matematikteki başarısını rahiplerin entelektüel uğraşlara ayıracak boş zamana sahip oluşuna bağlar; kuramsal bilginin ("ne yaşamın zorunlu gereksinimlerini karşılamaya ne de yaşamı zevkli kılmaya yönelen bilimlerin") ancak yaşamın

pratik gereksinimleri karşılandıktan sonra ortaya çıktığını savunur. "Dolayısıyla bu tür bilgi ilk kez insanların boş zamana sahip olduğu bölgelerde ortaya çıktı. Bundan dolayı matematik bilimi ilk kez Mısır'da doğdu, çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardı." Herodotos da başka yerde, tapınakların toprak sahibi olmaları sayesinde rahip yaşamının sunduğu ayrıcalıklardan ve nemalardan söz eder. Bir rahip kâtipse başka her tür işten muaftı. Yine de bu noktada Aristoteles başka vesilelerle gündeme getirdiği gözde savını açıkça kayırır ve Herodotos'un Mısır geometrisinin pratik amaçlarla sınırlı kaldığı açıklaması aslında daha olası gibidir.[11] Çıkar gütmeyen entelektüel etkinliğin boş zamanın bir sonucu olduğunu öne sürerken Aristoteles elbette haklıdır. Onun hatası, geometrinin, genel eğitimin bir parçası ve saf araştırmanın konusu olduğu dördüncü yüzyıl Atina'sındaki mahiyetini ve amaçlarını Mısır'daki geometride görmeye çalışmasıdır. Nitekim Mısır'da geometri, arazi ölçümü ya da piramit inşasının hizmetinde tamamlayıcı bir bilgiydi.[12]

Babil'de pratik yaşam büyük oranda dinin rehberliğinde yürüyordu ve Babillerin dinleri bir yıldızlar diniydi. Bu yüzden Babil'de astronomi pratik bir incelemeydi ve saygınlığı da, eğitimli insanlara yıldız Tanrılarının davranışı hakkında sağladığı açıklamalardan ileri geliyordu. Astronominin ortaya çıkardığı gözlem ve hesaplar kapsamlı ve dakikti, ama yerleşik dinin hizmetindeydi. Oysa başlangıçta Yunan felsefesinin geleneksel Tanrılar karşısındaki tutumu ya bilinemezci ya da resmen düşmanca bir tutumdu.

Yunanların komşuları ve kimi konularda öğretmenleri olan bu halklar deneme yanılma yoluyla işleyen bir teknik geliştirmişe bununla yetiniyorlardı. Onu kullanmaya devam ediyorlar, ama daha ileri düzeyde onun niçin çalıştığı sorusuna eğilmiyorlardı; kuşkusuz bunun kaynağı da nedenler alanının aklın serbest tartışmasına açılmayıp hâlâ dinin dogmalarınca yönetilmesiydi. İşte komşuları ile Yunanlar arasındaki temel ayrım burada yatar. Yunan "neden?" sorusunu sordu, nedenlere yönelik bu ilgi de hemen bir başka gereksinime yol açar: genelleme. Mısır insanı ateşin yararlı bir araç olduğunu bilir: Ateşle tuğlalarını sertleştirir ve sağlamlaştırır, evini

---

[11] Herodotos, II.109 ve Aristoteles, *Metafizik*, 981b21 vd. *Classical Review*, 1950, 12 ve 1952, 10'da Macdonald ile Gwyn Griffiths arasındaki ilginç tartışmayla karşılaştırınız.

[12] Mısır matematiğinin pratik eğilimi Platon'un *Yasalar*'ındaki ilginç bir değerlendirmede de ortaya çıkar (819) ve bu çok daha etkileyicidir, zira burada Platon Mısır matematiğine karşı duyduğu büyük hayranlığı ifade eder ve Yunanlara Mısır örneğini izlemelerini salık verir. Mısır matematiğinin büyük kısmı Yunan *lojistiğiyle* eşdeğerdi. (Bkz. Karpinski'nin "The Sources of Greek Mathematics" başlıklı denemesi, D'Ooge'nin İngilizceye çevirdiği Nikomakhos'un *Geometriye Giriş*'i içinde.)

ısıtır, kumu cama dönüştürür, çeliği tavlar ve madenleri filizlerinden ayırır. Mısırlı bütün bunları yapar ve her seferinde sonuçtan memnun kalır. Ama siz Yunan insanı gibi aynı şeyin (ateşin) *niçin* bütün bu farklı işleri yaptığını sorarsanız o zaman tuğla ocağında yanan ateşi, ev ocağında yanan ateşi, demirci ocağında yanan ateşi artık ayrı ayrı düşünmez olursunuz. Genelde ateşin doğasının ne olduğunu sormaya başlarsınız: ateşin ateş olarak özellikleri nelerdir? Bu daha yüksek genellemelere doğru ilerleyiş Yunanların attığı yeni adımın özüdür. Babillilerin yöntemi cebirseldir, belli genel cebir kurallarını bildiklerini gösterir, ama "onlar matematik problemlerini, denklemlerin katsayıları belli sayısal değerleri alacak biçimde formüle ettiler". "Sonuçları genelleştirme yönünde hiçbir girişimde bulunmadılar."[13] Mısırlılar geometriyi tek tek dikdörtgen ya da üçgen tarlalarla ilgili bir mesele olarak düşündüler. Yunanlar ise onu somut maddi düzlemin ötesine taşır ve ister birkaç hektarlık tarlalarda, ister birkaç santimlik kumaş ya da tahta parçasında cisme bürünsünler, ister basitçe kuma çizilmiş çizgilerle temsil edilsinler, aynı özelliklere sahip dikdörtgen ve üçgenlerin kendileri hakkında düşünmeye başlarlar. Bunların maddeye bürünmüş olması aslında önemini kaybeder ve başka her şeyden ziyade Yunanların hanesine özellikle kaydedilmesi gereken şey işte burada karşımıza çıkar: formun keşfi. Yunanların form duygusu onların etkinliklerinin her dışavurumuna, felsefelerine olduğu kadar edebiyatlarına, grafik ve plastik sanatlarına da damgasını vurur. Formla birlikte algılardan kavramlara, görme ya da dokunmayla algılanan tekil örneklerden zihinle kavradığımız tümel kavrama geçilir; bu da heykelde artık belli bir insandan insanlık idealine, geometride belli üçgenlerden üçgenliğin doğasına, üçgen olmadan çıkan mantıksal ve zorunlu sonuçlara geçiştir.[14]

Mısırlılarınki gibi pratik ve deneysel bilimler ile matematik için de elbette temel

---

[13] Mason, *A History of the Sciences*, 1953, 7; Childe, Wightman'ın alıntısıyla, *a.g.y.*, 4.

[14] Arthur Lane, *Greek Pottery*, 1984, 11'de bu noktayı güzel ifade eder: "Bir malzemeyi şu ya da bu şekilde deneysel işlemlerden geçirdikten sonra mutlu bir rastlantıyla, yani ampirik yöntemlerle forma ulaşılabilir; ama form bir mecra bulup somut bir biçim almaya çalışan zihinsel bir kavram da olabilir. Yunanların edebiyatı, felsefesi ve sanatı forma yönelik kavramsal tutumun onlarda bildiğimiz herhangi bir halka oranla daha derine kök saldığını gösterir. Erken çömlekçilik işlerinin 'geometrik' süslemelerine bakılacak olursa, Yunanların o zamanlar çevrelerindeki doğal fenomen dünyasına karşı tamamen kör oldukları düşünülebilir. Bir nesneyi önce algılayıp sonra bu algıyı düzgün biçimde temsili bir sanat yapıtına çevirmek Yunanlar için olanaksızdı. Algılamanın ardından sancılı bir zihinsel kavram yaratma süreci geliyordu; erken 'insan' kavramının neye benzediğini bir 'geometrik' vazoya bakarak görebiliriz."

genellemeler yapmak zorunluydu. Ancak Mısırlılar bu genellemeleri tek tek kavramlar gibi görüp üzerinde düşünmediler, kavramları çözümleyip tanımlamadılar ve böylece onları daha yüksek genellemelerin malzemesi ya da kurucu birimleri olarak kullanılabilir hale getirmediler. Bunu yapabilmek, kavramla soyut düzeyde, kendine has doğası olan bir birim gibi ilgilenebilmeyi gerektirir. Böylece daha başka sonuçların, tanımlanan haliyle kavramın doğasından çıktığı görülecek ve düşünce yararcı düzeyde kaldığı sürece erişilemeyecek bir bilimsel ya da felsefi sistem inşa edilebilecektir. Astronomide Babilliler dikkatli gözleme dayanan ve kayda değer bir hesaplama becerisi gerektiren yüzlerce yıllık veri biriktirebildi. Ama bu veri yığınını Anaksimandros ya da Platon'unki gibi akla uygun bir kozmolojinin temeline koymak akıllarına gelmedi. Sonsuz olanakları ve (eklemeliyiz) doğasının ayrılmaz parçası olan tehlikeleriyle birlikte bu soyutlama yeteneği Yunana özgü bir özellikti. Burada tehlike elbette yürüyemeden önce koşmaya çalışmakta yatıyor. İnsan aklının kendi güçlerinin kapsamını ilk kez keşfetmesi baş döndürücü bir deneyimdir. İnsan aklı artık sıkıcı olgu biriktirme işine burun kıvırmaya ve büyük oranda kendi yaratısı olan büyük senteze ulaşıncaya kadar eldeki kanıtların ötesine kanat açmaya yeltenir. Değişik hayvan ve bitki türlerini sabırla inceleyerek, sınıflandırarak ve eşleştirerek ya da maddenin değişik formlarının bileşimini çözümleyebilecekleri deney teknikleri geliştirerek bir ömür geçirmek ilk doğa filozoflarının aklına gelmedi. Bilim ve felsefe bu yoldan başlamaz. Bilim ve felsefe insanların bütünü kuşatan sorular sormasıyla - ve bunları yanıtlama iddiasıyla- başladı: "Var olanların *genesis*'i nedir," yani var olanlar en başta nereden geldiler ve şimdi neden oluşuyorlar? Bütün dünya sonuçta tek bir tözden mi yoksa birçok tözden mi meydana gelir? Modern biliminsanına kuşkusuz sözcüğün tam anlamıyla anlamsız görünecek bu yaklaşımın tehlikeli de olabileceğini söylemiştim. Ancak başlangıçta bu en temel ve kapsayıcı soruları sormaya birileri başlamasaydı bizim bildiğimiz haliyle bilim de felsefe de asla doğamazdı. İnsan zihninin yapısı düşünülürse, bilim ve felsefenin başka türlü ortaya çıkamayacağı açıktır. Bugün bile her biliminsanının kabul edeceği gibi, deneylerin sonuçsuz kalmaması için yönetici bir fikrin ışığında yürütülmeleri gerekir, yani zihinde oluşturulmuş, ama henüz kanıtlanmamış, doğrulanması ya da çürütülmesi olgusal araştırmaya yön verecek bir hipoteze dayanmaları gerekir. Doğu biliminin pratik doğasının buyurduğu gibi fenomenlere aşırı bağlılık asla bilimsel anlayışa yol açmaz. Bir Fransız bilgininin belirttiği gibi bilimsel araştırma, "hakikati sırf hakikat olduğu için sevmek kadar belli bir soyutlama ve saf kavramlarla akıl yürütme yeteneğini de gerektirir, yani felsefi bir ruhu gerektirir, çünkü sözcüğün katı

anlamıyla bilim en erken filozofların cesur spekülasyonlarından doğmuştur".[15]

Yunanların öncellerini ve çağdaşlarını nasıl aştıklarını çok iyi özetleyen Yunanca bir deyim vardır: λόγον διδόναι [logon didonai]. "Bir logos vermek" dürtüsü tipik olarak Yunanlara özgüydü. Logos tek bir İngilizce sözcükle yeterince karşılanamaz. Bir fenomenler kümesiyle karşılaşınca Yunanlar bu fenomenlerin ötesine geçerek onların varoluşunu, varoluş form ve tarzlarını açıklama gereği duydular. Tam bir logos bir betimlemedir ve bu betimleme aynı zamanda açıklayıcıdır. Logos form ya da yapı, oran ya da orantıdan başka, bağlamına göre, tanım ve açıklama anlamına da gelebilir - işte bütün bunlar Yunana özgü kavramlardı ve birbirleriyle öylesine sıkı sıkıya bağlıydılar ki, tek sözcükle dile getirilmeleri Yunan zihni için doğaldı.[16] Aristoteles'in dediği gibi tek eksiksiz tanım, nedeni ortaya koyan tanımdır.

---

[15] Baccou, *Histoire de la science grecque*, 33.

[16] Λόγος'un [logos: söz, akıl] kullanımlarına ilişkin daha geniş bir açıklama Herakleitos'la bağlantılı olarak daha sonra verilecektir (s. 418 vd).

III
MILETOSLULAR

A. GİRİŞ

1907'de Cornford, "sanki Thales gökten zembille inmiş de 'Her şey sudan meydana gelmiş olmalı!' diye haykırmış gibi" Yunan felsefe tarihi yazma eğiliminden yaka silkiyordu. Bugün bizler bu eğilimi geride bıraktık. Bakış açısındaki bu farklılığın bir örneğini Walther Kranz verdi: Diels'in *Die Fragmente der Vorsokratiker*'inin 1934 tarihli beşinci baskısını hazırladığı sırada Kranz, dördüncü baskıya önsözünde bizzat Diels'in önerdiği gibi erken dönem kozmolojik, astronomik ve veciz yazılardan yaptığı derlemeyi önceki baskılardakinin tersine metnin sonuna eklemek yerine cildin en başına getirdi. Bu noktada karşımıza zor bir soru çıkıyor: Elinizdeki çalışma da Kranz'ın izlediği planı mı izlemeli? Çoğu epey geç dönemin yazılarda ancak alıntılar halinde muhafaza edilebilmiş bu "felsefe öncesi" geleneğe ait kayıtların tarihi ve özgünlüğüyle ilgili sonu gelmeyen tartışmaların olması, Kranz'ın planını izlemenin karşısına dikilen güçlü bir argüman. Hesiodos'un *Tanrıların Doğuşu*'nun (türünün elimizdeki tek örneği) Miletoslu filozoflardan daha eski olduğundan emin olabiliriz; ama Orpheusçu kozmogoniden veya Epimenides'in *Tanrıların Doğuşu*'ndan kalan fragmanlara gelince, bunların mı Miletosluları etkilediğinden, yoksa Miletosluların mı bunlara malzeme verdiğinden emin olmak zordur. Nitekim Kern Epimenides'in fragmanlarında Anaksimenes'in etkisini görür; Rohde ise Orpheus'a atfedilen "Rapsodik Teogonia" hakkında şu iddiada bulunmuştur: "Rapsodilerin Pherekydes, Herakleitos, Parmenides ya da Empedokles'le gerçekten örtüştüğü çok az sayıdaki pasajda, Rapsodilerin ozanı ödünç veren değil ödünç alan taraftır."[1] Yakın tarihli görüşler genelde Orpheusçu teogoni ve kozmogoni fragmanlarındaki dünya görüşünün ana hatlarını İÖ altıncı yüzyıla atfetme eğilimindedir, ama bu konuda kuşkular sürüyor. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, genelde -ve haklı nedenlerle- ilk filozoflar diye anılan düşünürlerden elimizde kalanları hemen incelemeye girişmek en iyi yol gibi görünüyor. Bu düşünürlerin gerçek ya da olası öncellerine gerekli göndermeler incelemenin gerektirdiği yerlerde yapılabilir.

---

[1] Kern, *De Orphei Epimenidis Pherecydis teogoniis*; Rohde, *Psyche*, 9. ek, "The Great Orphic Teogony." Bu soruna ilişkin genel bir tartışma için bkz. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, böl. IV.

Dünyayı mitsel ve doğaüstü terimlerle betimleyenler ile onu ilk kez doğal nedenler üzerinden açıklamaya girişenler arasındaki ayrımı öncelikle Aristoteles'e borçluyuz. Aristoteles öncekileri *theologos*lar, sonrakileri ise *physikos* ya da *physiologos*lar diye anar; yeni "fiziksel" bakışı Thales'e ve onun Miletos'taki ardıllarına atfederken, Thales'i "bu tür felsefenin kurucusu"[2] olarak selamlar. Elimizde, Aristoteles'in haklı olduğunu gösteren harici bir delil var: Bilimsel bakış açısına eğiliminden dolayı "mite dayanan safsata" diye adlandırdığı şeylerin yararsızlığından dem vuran, insanbiçimci dinin "halk tabakasını *ikna etmek için, yasaların ve kamu yararının gözetilmesi adına*"[3] icat edildiğinden kuşkulanan Aristoteles gibi birisi, mite dayalı eski açıklama tarzlarında bir tür devrim gerçekleştirmemiş olsalardı herhalde bu insanları öncelleri saymazdı. Felsefenin başlangıcının hayret etmek olduğunu söylerken Aristoteles aslında anlık bir zekâ kıvılcımıyla uçurumun karşı tarafındakilere de el uzatır, çünkü ayraç içinde kısaca söylediği gibi, mit seven kişi bir anlamda bilgeliği de sever, yani filozoftur, zira mitin malzemesi de insanlarda hayret uyandıran şeylerdir. Ancak Aristoteles bu benzerliğin daha ileri taşınamayacağını da açıkça ortaya koyar. Aynı bağlamda söylediği gibi filozofun peşinde koştuğu bilgi hem hatasız hem de bütünü kapsayan bilgi, yani her şeyden önce nedenlerin bilgisi olmalıdır. Ancak ve ancak tümeller gerçek bilgi nesnesidir: Aristoteles'in daha o zaman modern bir biliminsanı gibi genel yasalar anlamında kullandığı nedenler ancak genellemeyle keşfedilebilir. Oysa mit kişisel terimlerle düşünür ve daha çok tikel olaylar için tikel nedenlere ihtiyaç duyar. Frankfort'un yazdığı gibi "fenomenleri anlamak, onları tekil kılan şeye değil, genel yasaların tezahürü kılan şeye ulaşmakla olur. Ama genel bir yasa her bir olayın tekil karakterine hakkını veremez. İşte eski insanların deneyiminde ağır basan şey tam da olaylardaki bu tekillikti".[4]

Sokrates öncesi düşünürler hakkındaki bilgi kaynaklarımızın niteliği düşünüldüğünde, bu konuda çalışan bizler için Aristoteles'in zihniyetini anlamak son derece önemlidir.[5] Aristoteles, Sokrates öncesi öğretiler alanında en erken otorite olmakla kalmaz, daha geç doksografik gelenek de Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos'un tarih incelemesini kaynak alır ve Aristoteles'in okulunun ve egemen karakterinin damgasını taşır.[6] Burada baştan şunu söyleyebiliriz: Günümüzden 2300 yıl önce ve doğa

---

2 Aristoteles, *Metafizik*, 983b20.

3 Aristoteles, *Metafizik*, 1000a18, 1074b3.

4 Aristoteles, *Metafizik*, 982b18 ve genelde 2. bölüm; Frankfort, *Before Philosophy*, 24.

5 Bkz. geride, "Kaynaklar Üstüne Not," s. 13 vd.

6 McDiarmid'in gösterdiği gibi Theophrastos'un Φυσικῶν Δόξαι [Physikon Doksai: *Doğa Filozof-*

felsefesinin başlangıcından sadece 250 yıl sonra yaşamış olsa bile Aristoteles de Frankfort'un "biz" sözcüğünü kullandığı anlamda bizdendir. Sırası gelmişken belirtelim ki, bu durum Platon ve Aristoteles'in başarısının ne kadar büyük olduğunu gösterir. Aristoteles'in çıkarttığı kimi sonuçlar, örneğin Evrene atfettiği yapı bugün saçma görünebilir, ama düşünce yönteminde soyut kavramlar arasında kolayca dolaşır ve tüm çabası genel yasalara dayanan bir açıklamaya yöneliktir. O kadar ki, formel mantığı kurmuş ve bilimsel araştırmanın ezeli ebedi sorunuyla daha o zamandan karşı karşıya gelmiştir: Bilim, nesnesini tümel yasalara bağlayarak açıkladığına göre tekile yönelik bilimsel bilgi nasıl olabilir? Aristoteles, mitolojik açıklamaları beceriksizce terk etme yönünde atılan ilk adımların çok ötesine gitmiştir ve bu durum onun bildiği veya bildiğini zannettiği erken dönem öğretilere dair açıklamalarının çarpık olma riskini yaratır. Aristoteles öncelikle sistemli bir filozoftu, tarihçiliği ikinci sırada geliyordu ve öncellerini incelerken, onların kendi anlayışına ne ölçüde yaklaştıklarını ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Öncellerinin amacının bu olmayabileceği, başka yönlerde, hatta Aristoteles'inkinden daha da verimli yönlerde çekingen adımlar atmış olabilecekleri (doğal olarak) Aristoteles'in aklına gelmez.

Yine de bu durumun, Aristoteles'in öncelleri hakkındaki sözlerinin güvenirliliği üzerindeki muhtemel etkisi zaman zaman fazlaca abartılmıştır. Aristoteles'in zihinsel niteliklerini ve yargı gücüyle ilgili doğru bir kestirim yapmamızı sağlayacak denli geniş bir Aristoteles külliyatına sahibiz. Bu yapıtları kim okusa görür: Aristoteles birinci sınıf bir düşünürdür, zaman zaman parlak, açık ve yöntemli, sağduyulu ve basiretlidir. Bütün zamanların en önde gelen bir filozofu hakkında böyle şeyler söylemek gülünç gelebilir. Ancak bu gereksiz değildir, çünkü görünüşe göre Aristoteles mantıkta, ontolojide, etik ve politik düşüncede, biyoloji ve zoolojide genellikle bu niteliklerini en üst düzeyde sergilemiş olsa bile, sıra felsefi gelenek içinde öncellerini değerlendirmeye gelince kendi düşüncesinin sorunları ve ön kabulleri gözünü o kadar körleştirir ki, sağduyusunu yitirir, hatta kanıtların nasıl doğru dürüst kullanılabileceğinden habersizdir denebilir. Bu durum, Aristoteles'in zihni konusunda yapıtlarının başka bö-

---

larının Kanıları] adlı yapıtı Aristoteles'in Sokrates öncesi filozoflara ilişkin açıklamalarından büyük ölçüde etkilenmiştir (bkz. *Harvard Studies in Classical Philology*, 1953). Bununla birlikte McDiarmid'in bu çalışması ihtiyatla yaklaşılması gereken bir çalışmadır, çünkü aşırı cüretkâr önermelerde bulunur: Örneğin "Parmenides'in şiirinde [*Kanı Yolu*'nda] bu yorumu haklı çıkaracak hiçbir şey yoktur" der (s. 121). Oysa elimizde *Kanı Yolu*'ndan birkaç kısa alıntıdan fazlası yoktur. Theophrastos hakkında daha adil bir yargı için bkz. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 17-24.

lümlerinden edinilen izlenime tamamen terstir. Ayrıca Aristoteles'in bize karşı belli bir avantajı olduğunu ekleyelim: her şeyden önce bir Ionialıydı, kendisinden iki üç yüzyıl önce yaşamış Ionialılarla aynı dilde konuşup yazıyordu ve onların bakış açısına bizim ulaşabileceğimizden çok daha fazla aşinaydı; ikinci olarak bazı Ionialıların yazılarını ilk elden ve bizden çok daha kapsamlı biçimde tanıma şansına sahipti; üçüncü olarak da Aristoteles'in öncellerine yaklaşımındaki özen bile tek başına, sahici bir tarihsel yaklaşımın kanıtı sayılabilir. Aristoteles gibi bir kafanın yetenekleri bu sağlam yaklaşıma eklenirse, kimi zaman kendisine atfedilen türden büsbütün yanıltıcı sonuçlara varmış olamayacağı anlaşılır. Aristoteles yeni bir konuda incelemeye girişmeden önce kendisinden önceki görüşleri baştan sona elden geçirdiği gibi, erken dönem düşünce okulları üstüne bağımsız yapıtlar da yazdı. Pythagorasçılar üzerine yazdığı kayıp yapıt bugün elimizde olsaydı çok işimize yarayabilirdi.

Özetle, ister kendi kaleminden çıkmış olsun, ister verdiği derslerde öğrencilerinin tuttuğu notlardan oluşsun, elimizde, Aristoteles'in yargılarının genelde sağlam olduğunu doğrulayabilecek kadar geniş bir külliyat vardır. Ayrıca bu zengin malzeme sayesinde Aristoteles'in nerelerde yanılabileceğini sezebilecek, onun kişisel felsefi bakışının etkisini giderebilecek ve çarpıtmanın nerelerde ne biçimde ortaya çıkabileceğini görebilecek durumdayız. Aristoteles Miletosluları sadece maddi nedeni keşfetmiş, ama etkin, formel ve ereksel nedenleri göz ardı etmiş düşünürler diye betimlediğinde ya da atomcuları devindirici neden sorununu "tembelce rafa kaldırmakla" suçladığında anlıyoruz ki, çözümleme gücü onlarınkinin çok ötesinde olsa bile tarih duygusu bu güce ayak uyduramamış ve öncellerini uygun bir perspektif içinde görmesini sağlayamamıştır. Daha önceki *physikos*ların [doğa filozofları] sistemleri, var olanları Aristoteles'in dörtlü neden şemasına uydurmaya yönelik başarısız ya da kısmen başarılı girişimler değildi; oysa Aristoteles *Metafizik*'in birinci kitabında öyleymişler gibi konuşmaktan pek kendini alamaz. Yine de felsefesinin genelini ve ayrıntılarını çok iyi tanıdığımızdan gerekli düzeltmeleri yapmak çok zor olmasa gerek. Aristoteles'in herhalde en ciddi kusuru, öncellerinin fikirlerini gerçekten yanlış anlaması değil, kendi titiz seçiciliğiyle onların ilgi alanlarındaki dengeli dağılımı tahrif etmesiydi. Aristoteles Miletos düşüncesinin yalnızca bir yönüyle, "felsefi" yönüyle, yani temelde kozmogonik yönüyle ilgileniyordu. Oysa Peripatosçu olmayan kaynaklardaki tek tük bilgilere bakılacak olursa, sözgelimi Anaksimandros bütüncül *historiē* [araştırma] merakıyla tam bir Ionialıydı. Evren ve yaşamın kökenleri hakkında Anaksimandros'un söylediği şeyler, mevcut haliyle yeryüzünün ve içinde yaşayanla-

rın betimlemesine bir girişti ve bugün coğrafya, etnoloji ve kültürel çalışmalar denilen alanlardan da öğeler içeriyordu.[7]

Aristoteles'in dediğine göre "mitsel" ya da "teolojik" bir evren görüşünden "fiziksel" ya da "doğal" bir evren görüşüne geçiş Thales'le olur; iki hemşerisi Anaksimandros ve Anaksimenes'le birlikte bugünkü adıyla "Miletos Okulu"nu oluşturan da Miletoslu Thales'tir. "Okul" sözcüğünü desteklemek için şu kadarını kesin olarak söyleyebiliriz: üçü de aynı kentin yurttaşıydı, yaşadıkları dönemler çakışıyordu, daha sonraki gelenekte aralarındaki ilişkiler bir usta-öğrenci, öncel-ardıl ya da yoldaşlık ilişkisi olarak anlatılıyordu, öğretileri hakkında bildiklerimizde de bir süreklilik çizgisi ayırtsanabiliyor. Bundan daha ileri gitmek çıkarımda ya da kestirimde bulunmak olur; aslında böyle çıkarım ve kestirimlerde herhalde epey gerçeklik payı da vardır.[8]

---

[7] Bkz. ileride s. 84-84. Aristoteles'in tarihçiliği hakkındaki bu saptamalar daha kapsamlı olarak şurada sunulmuştur: Guthrie, *Journal of Hellenic Studies*, 1957 (i), 35-41.

[8] Doksografik geleneğe göre Anaksimandros Thales'in διάδοχος καὶ μαθητής'i [diadokhos kai mathētēs: ardılı ve öğrencisi] (bkz. Theophrastos'tan aktaran Simplikios; Diels-Kranz: 12A9); πολίτης καὶ ἑταῖρος'u [politēs kai hetairos: hemşerisi ve yoldaşı] (bkz. *a.g.y.*; Diels-Kranz: A17; krş. Cicero, *Akademeiacılar*, II:118: *popularis et sodalis* [hemşerisi ve yoldaşı]; Burnet, *Early Greek Philosophy*, 50, n. 4); γνώριμος καὶ πολίτης'i [gnōrimos kai politēs: tanıdığı ve hemşerisi] (Strabon; Diels-Kranz: A6); ἀκροατής'idir [akroatēs: dinleyici/öğrencisi] (Hippolytos; Diels-Kranz: A11). Bkz. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 28 vd. Anaksimenes ise ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου [ēkousen Anaksimandrou: Anaksimandros'u dinledi] (Diogenes Laertios, Diels-Kranz:13A1); Anaksimandros'un ἑταῖρος'udur [hetairos: yoldaş] (Theophrastos'tan aktaran Simplikios, Diels-Kranz: A5); onun *auditor, discipulus et successor*'udur [dinleyici, öğrenci ve ardıl] (Cicero, Augustinus, Plinius; Diels-Kranz: A9, 10, 14a).

Düzenli bir okulun var olduğu sonucunu çıkaran çağdaş yorumlar için krş. Robin, *Greek Thought*, 33 vd; Burnet, *Early Greek Philosophy*, giriş, § 14; Oświecimski, *Thales: The Ancient Ideal of a Scientist, Charisteria T. Sinko*, s. 233: "Şuna dikkat çekmek isterim ki, burada 'okul' ifadesi, elbette gerekli uyarlama yapıldığında, harfiyen terimin modern anlamının karşılığı olarak anlaşılmalıdır. Burada bu öneriyi kanıtlamanın gerekli olduğunu düşünmüyorum, çünkü bunu yeterince ikna edici biçimde L. Robin ve A. Rey'nin yaptığını düşünüyorum (*La Science dans L'Antiquité*, II, 32). Geleneğin daima [yukarda alıntılananlar gibi] ifadelerle birbirine bağladığı bu üç Miletoslunun araştırmalarının genel yönü ve yöntemleri ile düşüncelerinin temel sorunlarındaki apaçık süreklilik ve uyum göz önünde bulundurulduğunda, devraldığı eski Minos kültürünün yanı sıra Mısır ve Babil uygarlıklarını da özümseyen Miletos gibi etkin ve zengin bir kentte bir okul, bir lonca ya da A. Rey'in deyimiyle 'la corporation philosophico-scientifique' [felsefe-bilim loncası] gibi bir şey olmasaydı tuhaf olurdu. Kaldı ki tamamıyla Yunan yaratımı olan Pythagoras'ın tarikat biçimli bilim okulu bir yana antikçağda, özellikle Doğuda, değişik türde meslek birlikleri, din eğitimi okulları, *magos* ve astrolog loncaları biliniyordu."

Miletos'un felsefede neler başardığını değerlendirmeyi sona bırakmak en doğrusu olacaktır (ileride, s. 153). Miletosluları heyecanlandıran sorular şöyle sorulardı: Görünürde karışık ve düzensiz olan bu dünya daha basit ilkelere indirgenebilir mi, aklımız böyle ilkelerle dünyanın ne olduğunu ve nasıl işlediğini kavrayabilir mi? Dünya nelerden meydana gelir? Değişim nasıl meydana gelir? Niçin şeyler doğar ve büyür, sonra da bozulup ölür? Gündüzle gecenin, yazla kışın birbirini izlemesi nasıl açıklanabilir? Miletoslulara dikkatle eğilmemiz gerekiyor, çünkü bu soruların yanıtlarını düşünce yoluyla bulmayı ilk onlar önermişlerdir. Nitekim Miletoslular mite dayanan çözümleri terk ettiler ve onların yerine akılcı çözümleri koydular. Doğa olaylarının arkasında duran veya onların içine nüfuz etmiş Tanrısal bir zihin olabilirdi de olmayabilirdi de (kimileri bu soruya yanıt aradı), ama artık fırtınaları Poseidon'un gazabının doğurduğunu, ölüme Artemis'in ya da Apollon'un oklarının neden olduğunu söylemek doyurucu değildi. Çağdaşlarının inandığı türden -tutkuları ve dış biçimleri insan gibi olan Tanrıların- insan biçimli Tanrıların yönettiği bir dünya kaprisin yönettiği bir dünyaydı. Felsefe ve bilim fenomenlerin altında kaprisin değil, içkin bir *düzenliliğin* yattığı ve doğanın açıklanmasını bizzat doğada aramak gerektiği şeklindeki cüretkâr bir inançla başlar. Miletoslular dünyanın nasıl meydana geldiğini açıklarlarken mite ya da insanbiçimciliğe dayalı bakıştan gelen önyargıları büsbütün terk etmediler. İnsanlık henüz o aşamaya gelmemişti. Ama görebildiğimiz kadarıyla Miletoslular her türlü bilimsel düşüncenin dayanağı olan bir inançla, yani fenomenlerin şaşırtıcı karmaşasının gerisinde, en temelde daha yalın ve daha düzenli, dolayısıyla da insan zihni tarafından daha kavranabilir bir çerçeve bulunduğu inancıyla araştırmaya girişen ilk kişilerdi.

B. THALES

Diogenes Laertios, Ionia felsefesinin Anaksimandros'la başladığını, ama "Miletoslu, dolayısıyla Ionialı Thales'in de Anaksimandros'a öğretmenlik yaptığını" söyler (I.13). Thales'in öncü sayılması gerektiğini ve hakkında bir şeyler söyleyebileceğimiz ilk felsefe sisteminin Anaksimandros'unki olduğunu söyleyen geç dönem derleyicisi Diogenes'in görüşü için söylenecek çok şey var. Thales adı ideal bilge ve biliminsanı olarak Yunanlar arasında hep büyük saygıyla karşılanmıştır ve Herodotos'un zamanından itibaren Thales hakkında epeyce öykü anlatılmıştır. Ancak Ionia felsefe okulunu Thales'in kurduğu yönünde elimizdeki tek kayıt Aristoteles'in bir önermesidir ve bu önerme Thales'in her şeyi oluşturan ve her şeyin altında yatan taşıyıcı tözün

su olduğunu düşündüğü yolundaki gerekçesiz önermenin arkasından gelir. Taşıyıcı töz olan bu "maddi ilke" Aristoteles tarafından Thales'in yabancısı olduğu terimlerle betimlenmiştir. İki düşünce arasında ne ölçüde fark olduğu irdelenmesi gereken bir sorudur. Ama ne olursa olsun Aristoteles ikincil otoritelere dayandığını (λέγεται [legetai: söyleniyor]; *Metafizik*, 984a2), Thales'in bu ifadesinin dayandığı argüman hakkında daha fazla şey bilmediğini ve yerin su üstünde durduğu hariç, Thales'in kozmolojik düşünceleri hakkında ayrıntıya sahip olmadığını açıkça belirtir.

Yine de Aristoteles'in otoritesini göz önüne alınca ve onun Thales'i "bu tür felsefenin kurucusu" (yani "maddi nedeni" fark ettikleri için filozof adına layık olanların felsefesinin kurucusu) saymakta çekince görmediğini hesaba katınca anlaşılıyor ki, en azından Thales'in eskiçağ dünyasına nasıl göründüğünü ve ona ne gibi kazanımlar atfedildiğini görmek için bile, eskiçağdan kalma kanıtları incelemeye değer. Yine de bu kanıtlardan Thales'in ne tür bir insan olduğunu anlayamıyoruz (zira Thales ondan bahseden kimi insanların gözünde bile belli ki karanlık bir figürdür). Bu yüzden, Aristoteles'ten beri Thales'in ilk filozof oluşunun herkesçe benimsenmesinin nedeni olan su önermesini ve bu önermeden çıkan olası sonuçları ele almaya başlayabiliriz.

1. Tarihlendirme: Güneş Tutulması

Yazıları günümüze kadar ulaşıp da Thales'ten söz eden ilk yazar Herodotos'tur ve Thales'ten yaklaşık 150 yıl sonra yaşamıştır. Herodotos, Alyattes komutasındaki Lydia ile Kyaksares komutasındaki Medler arasında geçen savaşı anlatırken Thales'in yaşadığı tarihle ilgili en önemli ipucunu sunar (I:74; Diels-Kranz, A5):

> Aralarındaki savaş bir sonuca ulaşmadan altıncı yılına girdiğinde, bir çatışma sırasında gündüz birden gece oldu. Bu Miletoslu Thales'in o yıl gerçekleşeceğini Ionialılara önceden söylediği kararma olayıdır.

Herodotos'un anlatımından tam tutulma olduğu anlaşılan güneş tutulması için geçmişte değişik tarihler verildi, ama bugün gökbilimciler olayın İÖ 28 (Gregoryen takvime göre 22) Mayıs 585'te gerçekleşen güneş tutulması olduğunda mutabık gibiler.[9] İÖ ikinci yüzyılın kronoloji yazarı Apollodoros'a dayanan Plinius (*Doğa Ta-*

[9] Kronoloji yazarlarını bir yıl geriden takip eden astronomik tahminlere göre tutulma tarihi 584'tür. Tannery hâlâ 610 yılını kabul ediyor, ama bu konuda hemen hemen tek başınadır (*Pour l'histoire de la science hellène*, 57). Bu sorunla ilgili birçok tartışma olmuştur ve bunla-

rihi, II:12.53) tam olmasa da bir yıl farkla aynı tarihi verir (48. Olimpiyatın 4. yılı = 585/4). Diogenes'e göre (I.23) yalnızca Herodotos'un değil, neredeyse çağdaşı olan Ksenophanes'in de hayranlığını kazanan Thales'in bu tahmini, çoğu eskiçağ olayı ne kadar doğrulanabilirse o kadar sağlamca doğrulanmıştır. Herodotos bu olayla ilgili en ufak bir kuşku olduğunu söylemez, oysa Thales'in Halys nehrinin akış yönünü değiştirerek Lydia kralı Kroisos'un geçişine yardım ettiği öyküsüne kuşkuyla yaklaşır. "Bu" der Herodotos, "Yunanların en sevdiği öykülerden biridir, ama bence geçiş için Kroisos köprüleri kullanmıştır" (I:75). Şunu eklemeliyiz ki Kyaksares ile Alyattes arasındaki savaş için 585 yılı tarihsel ayrıntılarla uyuşur, çünkü bugün kabul edildiği üzere Astyages'in, babası Kyaksares'in yerine 594'te geçtiğini varsayan Herodotos'un zamandizini (I:130) biraz hatalıdır. Herodotos'un zamandizini Astyages'in Kyros'un eline düşmesinin Kyros'un hükümranlığının ilk yılında (558) gerçekleştiği varsayımına dayanır, oysa Babil kralı Nabonidus'un günümüze kadar gelen kayıtlarıyla karşılaştırılınca bu tarihin (herhalde dokuz yıl) erken olduğu anlaşılıyor.[10] Diogenes, Thales'e Bilge (*Sophos*, yani Diogenes'in eklediği gibi Yedi Bilgeden biri) unvanının Damasias zamanında (582/581) verildiğini söyler (I:22).

Gelgelelim Thales, belirli bir bölgede güneşin ne zaman tutulacağını ve tutulmanın kısmi mi tam mı olacağını tahmin etmesini sağlayacak astronomi bilgisinden kesinlikle yoksundu. Daha dünyanın küre olduğundan ve paralaksın hesaba katılması gerektiğinden bile habersizdi. Yoksa Thales'inkinden başka kestirimler de olurdu ve bunlar Thales'inki gibi yaklaşık da olmazlardı. Herodotos, Thales'in tutulmanın yılını belirtmekten öte bir şey yapmadığını söylerken sözlerini dikkatle tartarak konuşur gibidir.[11] Yakın zamanlara kadar Thales'in tahminini Sümerce šár karakterin-

---

ra şu kaynaklardaki göndermelerden ulaşılabilir: Heath, *Aristarchus*, 13-18; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 254, n. 1; Boll, "Finsternisse" maddesi, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, VI, 2341 ve 2353; Allman, "Thales" maddesi, *Encyclopaedia Britannica*; Burnet, *Early Greek Philosophy*, 41-44; Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 136.

[10] Eduard Meyer bile Astyages'in hükümranlığını 584-550 diye saptar (*Realencyclopädie des klassischen Altertums*, II, 1865). Krş. How ve Wells, *Commentary on Herodotus* (1912: 1949), I:94, 383; Heath, *Aristarchus*, 15, n. 3.

[11] Brugmann (*Indogermanische Forschungen*, XV, 87-93) ἐνιαυτός'un [eniautos: yıl] ilk kökenbilimsel anlamının "yıl" değil güneşin "duraklama yeri," yani gündönümü olduğunu öne sürdü (ἐνιαύω'dan [eniauō: başkalarının arasında uyumak]), krş. örneğin *Odysseia*, x, 469. Bu yorumdan hareket eden Diels, Herodotos'un bu sözcüğü özgün anlamıyla kullandığını ileri sürdü (*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1914, 2). Öyleyse Thales'in tahmini, tutulmanın yaz gündönümünden önce, yani 582 Haziranının sonundan önce meydana geleceğiydi. Bu sonuç, Thales'in tahmininin bir önceki döngüsel periyotta gerçekleşmiş 603 ta-

den gelen ve umumiyetle Saros diye bilinen bir periyot hesabı kullanarak yaptığına inanılıyordu. Bu periyot ay takviminde 223 aylık bir döngüdür (18 yıl 10 gün 8 saat); bu döngüden sonra gerçekten de hem güneş hem ay tutulmaları çok küçük kaymalarla yinelenir ve Thales'in bu yolu kullandığı Boll ve Heath çapında otoritelerce de kabul edilmiştir. Heath'in de bildirdiği gibi, konuyla daha ilgisiz anlamları bir yana, bu Sümerce karakter aslında yalnızca sayısal bir değere (3600) sahipti. Bu karakter ilk olarak *Suda*'da[12] astronomik bir anlamla ilişkilendirildi; *Suda*'daki pasaj 1691'de Halley'in yaptığı hatalı tahmin nedeniyle ay takviminde 223 ay devriyle bağdaştırıldı ve o tarihten sonra bütün ders kitaplarında yer aldı.[13] Neugebauer bu durumu tarihsel bir mitin güzel bir örneği sayar. Onun çıkardığı sonuç şudur: İÖ 300'den sonra bile Babil metinleri ancak bir güneş tutulmasının olanaklı mı olanaksız mı olduğunu söylemeye yeter. Ay tutulmalarını kestirmede on sekiz yıllık bir devrin kullanıldığı yönünde göstergeler olsa da, İÖ 300'den önce başarılı tahmin şansı daha da azdı. Schiaparelli'nin vardığı sonuçlar da bu yöndedir.[14] Yine de erken bir Asur metninde şunu görüyoruz ki, yaptıkları şey "bir güneş tutulmasının olanaklı ya da olanaksız olduğunu söylemekten" başka şey değildi ve yalnızca astrolojik ve dinsel amaçlarla ilgilendiklerinden bu kadarı da yeterliydi. Sözkonusu tablet şu sözleri içerir:

---

rihli Mısır tutulmasına dayandığı görüşüyle tam uyumludur, çünkü Mısır'daki tutulma (Gregoryen takvimiyle) 18 Mayısta olmuştur. Ama bu öneri pek dikkate alınmadı. Diels'in *Die Fragmente der Vorsokratiker*'inin beşinci baskısını hazırlarken Kranz şöyle der: *Da Herodot ein ganzes Jahr Spielraum lässt...* [Herodotos tam bir yıllık oynama payı bıraktığı için...]. Herodotos herhalde sözcüğü o zamanlar çok daha yaygın olan "yıl" anlamında kullanmıştır. Neugebauer (*a.g.y.*) Diels'in önerisinden habersiz görünüyor.

12 Son zamanlara kadar yaygınlıkla *Suidas* diye bilinen yaklaşık İS 1000 tarihli bir Bizans sözlüğü.

13 Bunu kanıtlayan Neugebauer olmuştur (*The Exact Sciences in Antiquity*, 136; krş. 114). Babil malzemelerini yorumlarken Neugebauer kendi uzmanlık alanı içerisinde konuşmaktadır; ama Cook'un Ionialılar hakkındaki makalesinde vardığı sonucu Thales'le ilişkilendirmesi otoriteleri kullanışı konusunda kuşkuya yol açar (Cook şöyle der: "Şimdilik ulaştığım sonuç şu ki, sekizinci ve yedinci yüzyıllarda Ionialıların genelde Yunan ilerlemesinin öncüleri olup olmadığını kesinlikle söyleyebilecek kadar bilgimiz yok, ama eldeki kanıtlar ışığında Ionialıların öncü olmaması en azından olasıdır." *Journal of Hellenic Studies*, 1946, 98). Nitekim Neugebauer, Cook'un metinde daha önce, 92. sayfada, altıncı yüzyıl filozoflarını bu yargının açıkça dışında tuttuğundan söz etmez.

14 Schiaparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, I: 74: "*Quanto alle ecclisse di sole, essi non potevano riuscire, data la loro ignoranza della sfericità della terra, e la nessuna idea che avevano dell'effetto della parallasse* [Dünyanın küresel olduğunu bilmedikleri ve paralaksın etkileriyle ilgili hiçbir fikirleri olmadığı için güneş tutulmasını açıklayamıyorlardı].

> Ay tutulmasıyla ilgili ... gözlem yapıldı ve tutulma meydana geldi... Ve bir güneş tutulması için gözlem yaptığımızda gözlem yapıldı, ama tutulma meydana gelmedi. Gözlerimle gördüğümü Kral Hazretlerine aktarıyorum.[15]

Ay tutulmasından çok önemli politik sonuçlar çıkarıldı ve Tannery'nin belirttiği gibi bu insanlar için önemli olan şey tutulmanın zamanıyla ilgili kesin tahminlerde bulunmak değil, sadece gerçekleşeceğini haber vermekti.

Thales'in Doğululara bol temas fırsatı olduğu göz önüne alınınca onların elindeki kısıtlı tahmin araçlarıyla tanışmış olması çok olasıdır ve 585 yılı içinde bir tutulma olabileceğini pekâlâ söylemiş olabilir. Kimilerinin öne sürdüğü gibi[16] Thales 603'te (yani tahminden on sekiz yıl önce) Mısır'daki tutulmaya tanık olmuş olabilir. 585 tutulmasının bir savaş sırasında ve savaş alanında tam güneş tutulması biçiminde meydana gelmesi ve tarafların savaşmaya son verip ateşkes yapması güzel bir rastlantıdır; bu sayede sonradan bakılınca Thales'in kestirimi doğallıkla çok kesin gibi görünmüş ve bu izlenim yüzyıldan yüzyıla güçlenip Thales'in yurttaşları arasında ünlenmesini sağlamıştır.

Tutulma iki nedenle önemlidir: Öncelikle Yunan felsefesinin başlangıcı diye adlandırılan olayın ya da en azından Yunanların "ilk filozof" dedikleri kişinin faaliyet gösterdiği zamanın tarihini verir; ikinci olarak, sonraki yüzyıllarda yurttaşları arasında gökbilimci olarak anılacak Thales'in kazandığı abartılı ünü açıklar. Bunlardan ikincisiyle başlarsak; Aristoteles'in öğrencisi Eudemos, astronomi üzerine kayıp yapıtında, aşağıdaki gibi değişik şekillerde aktarılan bir açıklamada bulunur:

(a) Thales ilk astronomdu: tutulmaları ve gündönümlerini [özgün metinde böyle] önceden kestirdi. (Diogenes Laertios, I:23. Martin **κατά τινας [kata tinas: kimilerine göre]** sözcüklerini alıntının parçası saymakta haklı olabilir, bu durumda Eudemos bildirdiği şeyin sorumluluğunu da üstlenmiyor demektir. Bkz. Heath, *a.g.y.*, 14. Bununla birlikte bu sözcüklerin Diogenes'e ait olması daha olasıdır.)

(b) Thales güneş tutulmasını ve onun gündönümlerine göre periyodunun daima sabit olmadığını keşfeden ilk kişiydi (**εὗρε πρῶτος ... ἡλίου ἔκλειψιν [eure prōtos ... hēliou ekleipsin: ... güneş tutulmasını ilk o keşfetti]**). (Derkyllides, *Smyrnalı Theon,* Hiller baskısı, 198.14; Diels-Kranz, A17.)

---

[15] Ninova'da Sennaşerib'in sarayından. İlk defa Smith yayımlamıştır: *Assyrian Discoveries*, 409. Krş. Schiaparelli, *a.g.y.*; Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 59; Heath, *a.g.y.*, 16 vd.

[16] Diels, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXXIII, 2, n. 1; Boll, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, VI, 2341; Burnet, *Early Greek Philosophy*, 44, n. 1.

(c) Medlerle Lydialılar arasındaki savaşta meydana gelen güneş tutulmasını önceden söyledi... (Iskenderiyeli Klemens, *Derlemeler*, II, Stählin baskısı, 41; Diels-Kranz, A5).

Büyük olasılıkla Eudemos'un söylediklerini en sadık biçimde temsil eden bu son ifadedir. Eudemos tutulmaların nedenini keşfedip onları tam tahmin edecek astronomi bilgisini Thales'e atfetmiş olsa bile, bunu herhalde 585'teki etkileyici olaydan hareketle temelsiz bir biçimde çıkarsamıştır. Sonraki yazarlar güneş tutulmalarının ayın araya girmesinden kaynaklandığını (Aëtius, *Görüşler*, II:24.1; Diels-Kranz, A17a) ve ayın ışığını güneşten aldığını (Aëtius, *Görüşler*, II: 28.5; Diels-Kranz, A17b) Thales'in keşfettiğini açıkça söyler. Bunları yapmak Thales için olanaksız gibidir ve arkadaşı Anaksimandros'un tutulmalara verdiği fantastik açıklamayı gördüğümüzde Thales'in bilgisizliği daha da açık hale gelir.

Thales'in yaşadığı tarihi saptama sorununa dönersek en kesin gösterge tutulma olayıdır; bu tarih daha önce alıntıladığımız gibi Thales'e Bilge unvanının 582/1'de verildiğini söyleyen Diogenes'le gayet uyumludur. Apollodoros'un verdiği doğum tarihi, bu kronoloji yazarının genelde yaptığı gibi bir insanın *floruit*'ini (olgunluk dönemini) yaşamındaki olağanüstü bir olayla saptayıp (Thales için bu kuşkusuz güneş tutulması olayıdır) o sırada o kişinin kırk yaşında olduğunu kabul ederek hesaplanmış olmalıdır. Bu yolla Apollodoros, Thales'in doğum tarihini (bizim Diogenes metninin söylediği gibi 35. Olimpiyatın 1. yılı değil) 39. Olimpiyatın 1. yılı (624) olarak tahmin etti; bu tarih Thales'in 58. Olimpiyat zamanında (548-5) yetmiş sekiz yaşında öldüğünü belirten Diogenes'teki başka bir pasajla da uyumludur. Thales'in doksan ya da yüz yaşına kadar yaşadığını belirten başka geç dönem bildirimleri de vardır. Şu kadarıyla yetinebiliriz: Thales, Lydia kralları Alyattes ile Kroisos, Med kralları Kyaksares ile Astyages ve Pers kralı Kyros zamanında Miletos'ta yaşamıştır ve Atinalı Solon'un neredeyse çağdaşıdır.

2. *Ailesi*

Herodotos Thales'in ilk atalarının Fenikeli olduğunu söylüyor (I:170); aslında Yunan felsefesinin başlangıcında Sami soyunun izine rastlamak ilginç olabilirdi, ama Diogenes bunu aktardıktan sonra yerinde bir saptamayla çoğu yazara göre Thales'in köklü ve seçkin bir Miletoslu aileden geldiğini ekliyor. Babasının adı olan Eksamyes, Karialılara özgü bir isimdir - ki Karia, bir Miletos yurttaşı için gayet olası bir kökendir; annesi ise Yunan adı olan Kleobouline adını taşır. Diogenes, Thales'in soyundaki Fenikelilik unsurunu "Kadmos ve Agenor'un torunları" deyişiyle açıklıyor; Zeller ise

bu karışıklığın nedenini Thales'in atalarının, Herodotos'un başka yerde söylediği gibi, Ionialı kolonicilerle birlikte göçmen olarak gelen Boiotialı Kadmoslar oluşuna bağlıyor (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I:255. n. 1; krş. Herodotos, I:146). Bilindiği üzere Kadmos, Yunan mitolojisinde Tyr kralıyken Boiotia'ya gelip Thebai kentini kuran Agenor'un oğluydu.[17]

3. *Geleneksel Karakteri*

Elimizde bilgilere göre, Platon'a (*Protagoras*, 343A) kadar geriye giden geleneksel "Yedi Bilge" listeleri farklılıklar gösterse de bu listelerde Thales'in adı sabitti ve Thales çoğu zaman bu isimlerin en başta geleni sayılmıştı. Bu durum Thales'e bir tür ideal karakter kazandırmış ve insanların zihninde *sophia*'yla bağdaştırılan birçok iş ve söz kendiliğinden Thales'e yakıştırılmıştı. Hakkında anlatılan bu türden her şeyi anekdot diye sınıflandırmak gerekir; yine de bu anekdotlar hiç değilse Yunanların gözünde Thales'in sahip olduğu karakter tipini göstermeleri bakımından ilgiye değerdir. Thales sağduyulu bir devlet adamı olarak ün salmıştı. Herodotos Pers tehdidi karşısında Ionia kentlerinin birleşip Teos'ta ortak bir yönetim merkezi kurmalarına yönelik bilgece önerisinden dolayı Thales'i över (I:170);[18] Diogenes'in anlattığı bir öyküye göre de Thales Miletosluların Kroisos'la ittifak yapmasına karşı çıkmıştır (I:25). Ploutarkhos Thales'in ticaretle uğraştığı rivayetini zikreder (Solon, 2; Diels-Kranz, A11); Kroisos'un ordusunun geçmesi için Halys'in akış yönünü değiştirdiğine ilişkin Herodotos'un anlattığı (ama inanmadığı) öykü Thales'in mühendislik becerisiyle de tanındığını gösterir (I:75). Kallimakhos'un söz ettiği üzere, Thales'in kuzeyi belirlemede Küçük Ayı'nın Büyük Ayı'dan daha iyi bir pirengi noktası olduğu gözlemi denizcilik konusuna pratik ilgi duyduğuna işaret eder (Pfeiffer, 1923, s. 43 vd). Kallimakhos'a göre Fenikeliler Küçük Ayı'yı izleyerek yol alır, Aratos ve Ovidius'a göre ise Yunanlar bu iş için Büyük Ayı'yı kullanırlardı (Aratos, *Gök Olayları*, 37-9; Ovidius, *Kederler*, IV:3.1-2). Yine söylenenlere göre Thales geometri bilgisini piramitleri ölçmede (Diogenes Laertios, I:27'de Rhodoslu Hieronymos, IÖ üçüncü yüzyıl) ve denizde gemilerin arasındaki mesafeyi hesaplamada kullanmıştır (Proklos, *Eukle-*

---

[17] Konuyla tam ilgili olmasa da ilginç bir nokta da şudur: Kadmos öykusü, Fenikilere ("kızıl derililer") yapılan başka birçok Yunan göndermesi gibi aslında Minoslulara ait olabilir (Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, 35).

[18] Gerçi Thomson'a göre bu öneri Sardis'in düşüşünden sonraki ortamda askeri açıdan değersizdi (*İlk Filozoflar*, 253).

ides'in Öğeler'inin Birinci Kitabı Üzerine, Friedlein baskısı 352.14; Diels-Kranz, A20).

Bütün bunlardan çıkan parlak tablo pratik işlerde bir dahi ve bir eylem insanı çıkarıyor karşımıza ve bu tabloda bir miktar doğruluk payı da olsa gerekir. Solon gibi Thales'e de *Sophos* unvanı henüz hayattayken, pratik bilgeliğinden dolayı verilmiştir ve benzer bir tasvir Thales'in ardılı Anaksimandros için de yapılmıştır. Bununla birlikte Thales halkın gözünde bir kez ideal biliminsanı statüsü kazanınca, yazarlar onun hakkında kafalarındaki felsefe meşrebine göre yeni öyküler uydurdular ya da var olan öykülerden işlerine gelenleri seçtiler. Diogenes, Thales'in, Miletoslular ve Kroisos arasındaki ittifakı bozmasını anlattıktan hemen sonra, Platon'un öğrencisi Pontoslu Herakleides'in (yazdığı bir diyalogda) Thales'i tek başına ve kamu işlerinden uzakta yaşadığından bahsederken canlandırdığını ekler. Söylentilerin birbirini çürütmesinin en hoş örneği zeytinyağı presleri ve kuyuya düşme öyküleridir. İlkini Aristoteles (*Politika*, 1259a6) anlatır. Olayın özü şöyledir: Thales yıldızlar hakkındaki bilgisini kullanarak sonraki mevsimde çok iyi bir zeytin alınacağını daha kıştan öngörmüş, Miletos ve Khios'taki tüm zeytinyağı preslerini küçük kaparolar ödeyerek kiralamış, sonra da zeytin toplama zamanında birdenbire zeytinyağı preslerine büyük talep olunca bunları dilediği fiyata kiralamış. Thales böylece filozofların isterlerse kolayca zengin olabileceklerini, ama amaçlarının bu olmadığını göstermiş. Aristoteles'in dediğine göre bu öykü, felsefenin hiçbir pratik yararı olmadığına kanıt olarak onun yoksulluğunu gösterenlere Thales'in verdiği yanıt diye anlatılırmış. Öykü Aristoteles'in eleştirici aklına hitap etmez, nitekim ona göre bu manevra aslında genelde kullanılan ticari bir yöntemdir ve insanlar onu Thales'e bilgeliğinden dolayı yakıştırmıştır.[19] Öte yandan Platon *Theaitetos*'ta (174A), felsefenin salt pratik kaygıların üstünde olduğunu ve yararcılığa bağımlı olmamasının felsefenin şanı olduğunu göstermek niyetindedir. Bu yüzden Platon Thales'in zeytinyağı presleri konusunda hiçbir şey söylemez; bunun yerine anlattığı öyküde Thales yıldızları gözlemlerken kuyuya düşer, bunu gören bir hizmetçi kız da gökyüzünde olup bitenleri anlayayım derken ayağının dibindekileri göremiyor diye Thales'le alay eder. Ardılları Thales hakkında hep işlerine gelen öyküyü anlatmıştır, nitekim çağdaş bir bilgin de Miletosluların "soyut sorular üzerine düşünceye dalmış münzeviler değil, etkin pratik insanlar" olduğunu göstermeye çalışırken (ki bunda herhalde haklıdır), Thales'in ünü-

[19] Oysa Profesör Cherniss'in savunduğu görüşe göre aynı Aristoteles, Thales'in suyu bütün şeylerin başlangıcı saydığını aktarırken aslında elindeki tek şey yeryüzünün su üzerinde yüzdüğü önermesiymiş ve Aristoteles geri kalanını bu tümceden uydurmuş (*Journal of the History of Ideas*, 1951, 321).

nü zeytinyağı presleri öyküsüyle örneklendirir, ama kuyu öyküsü hakkında tek söz etmez.[20]

4. Matematik

Yaygın inanca göre geometriyi Yunanistan'a Thales getirmiştir; Mısır yolculukları sırasında bu alanla tanışmış ve onu kendi başına geliştirmiştir (Proklos, *Eukleides'in Öğeler'inin Birinci Kitabı Üzerine*, Friedlein baskısı 65.3 vd; Diels-Kranz, A11). Özellikle şu teoremler ona mal edilmiştir:

(1) Bir dairenin çapı daireyi iki eşit parçaya böler.

(2) Bir ikizkenar üçgenin taban açıları eşittir.

(3) Kesişen iki doğruda ters açılar eşittir.

(4) Bir yarım dairenin içine çizilen açı bir dik açıdır.

(5) Bir üçgen tabanı ve taban açıları verilerek belirlenir.

1, 2, 3 ile 5 numaralı teoremlerin Thales'e atfedilmesi, Eudemos'a itimat eden Proklos'a dayanır (Diels-Kranz, A11 ve 20). 4 numaralı teoremi ise Diogenes (I:24) IS birinci yüzyıl derleyicisi Pamphile'den alıntılar ("Bir dairenin içine dik üçgen çizen ilk kişiydi"). Thales'in bu alanda neler başardığını tahmin etmek olanaksızdır. Belli keşifleri bilgelikleriyle ünlü insanlara yakıştırmak, eskiçağda güçlü bir eğilimdi. 4 numaralı teoremi başarıyla ispatlayınca Thales'in sığır kurban ettiği anlatılır, söylentiye göre Pythagoras da kendi adıyla anılan teoremi kanıtlayınca aynı şeyi yapmıştır. 5 numaralı teorem denizde gemiler arasındaki mesafenin ölçülmesinde elde edilen pratik başarıyla ilişkilendirilir. Ama Burnet'ın dikkat çektiği üzere[21] geometrik önermeleri hiç anlamadan deneysel bir kuralla da bu hesap yapılabilirdi ve yine Thales'e atfedildiği gibi, aynı yolla piramitlerin gölgeleri ölçülerek yükseklikleri saptanabilirdi (Hieronymos, aktaran Diogenes Laertios, I:27; Plinius, *Doğa Tarihi*, XXXVI:82; Ploutarkhos, *Yedi Bilgenin Symposion*'u, 147A; Diels-Kranz, A21). Şunu unutmamak gerekiyor ki, Thales şu ya da bu teoremi "kanıtlamıştır" gibi kesin ifadelere eskiçağ

---

[20] Farrington, *Greek Science*, I:31. Yıldızları gözlemleme öyküsü de herhalde tipik filozof ya da ideal filozof diye Thales'e yakıştırılmıştır. Aristophanes benzer bir öykünün daha edepsiz çeşitlemesini Sokrates hakkında anlatır (*Bulutlar*, 171-3).

[21] *Early Greek Philosophy*, 45 vd. Ayrıca krş. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, n. 201, s. 361 vd.

otoritelerinde rastlasak da, "kanıt" sözcüğü ancak tarihsel bağlamında anlam taşır.[22] Yazıları günümüze kadar gelen otoriteler bir yana, bu otoritelerin kaynak olarak gösterdikleri kişiler bile, Thales'in herhangi bir kanıtının ilk elden yazılı kaydına sahip olmadıklarından, "kanıt" sözcüğünün kendi dönemlerindeki içeriğini Thales'inkilere yüklemekten çekinmediler. Yine de ayrıntıları kesin bildiğimiz iddiasında bulunmadan, akla yatkın bir biçimde şu kadarını söyleyebiliriz: Proklos'un izlediği gelenekte bir hakikat payı vardı; Thales Mısır'da elde ettiği bilginin yanı sıra (bu bilgi arazi ölçümü gibi pratik sorunların çözümüyle sınırlıydı), "kâh kuramsal <καθολικώτερον> [katholikōteron: daha bütüncül, daha evrensel] kâh deneysel <αἰσθητικώτερον> [aisthētikōteron: daha duyulara dayalı] bir yaklaşımla kendi başına birçok keşif yaptı ve kendisinden sonrakiler için birçok keşfin de temellerini attı". Genelleştirme, tikel örneklerden tümel yasa çıkarma, "madde"den "form"u çıkarma konusundaki Yunan yeteneği daha o zamandan etkisini göstermeye başlıyordu.

5. *"Arkhē" Olarak Su: Her Şeyin Birliği*

Genelleştirmeye, tekil ve ilineksel olanı atıp tümel ve kalıcı olanı öne çıkarmaya yönelik bu itkinin daha da aşırı biçimiyle ortaya çıkışı, Thales'e felsefenin kurucusu payesini kazandırdığı kabul edilen önermeyle olur: Bütün şeylerin ilkesi sudur. Bu önermeyi bize öncelikle Aristoteles aktarır ve sonraki aktarımların onun otoritesinden bağımsız olduğu kuşkuludur. Dolayısıyla bu önermeyi Aristoteles'in yerleştirdiği bağlamda ele almalıyız. Bir kere Aristoteles bu önermenin Thales "hakkında söylenen" bir şey olduğunu bildirir. Thales'in yazılı yapıt bırakıp bırakmadığı konusunda elimizde yalnızca Aristoteles'ten sonraki yazarların bildirimleri vardır ve bunlar çelişkilidir.[23] Thales'in hiçbir şey yazmamış olması neredeyse inanılmaz görünüyor,

---

[22] Krş. Cohen ve Drabkin, *Source Book in Greek Science*, 34, n. 2 ve 44: "Erken dönem kanıtlama girişimlerinin geç dönem kanonik kanıtlamalardan epey farklı olması gibi modern matematikçiler de Eukleides'in kanıtlamalarını her seferinde doyurucu bulmayacaklardır." "Matematiksel kurgular veya kanıtlamak için gereken koşullar çağdan çağa değişebilir, erken Yunan matematiğinde de olasılıkla kuşaktan kuşağa değişmiştir." Nitekim Eudemos'a göre 3 numaralı teoremi Thales keşfetmiş, ama bilimsel kanıtlamasını (ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις [epistēmonikē apodeiksis]) Eukleides yapmıştır (Proklos, *Eukleides'in Öğeler'inin Birinci Kitabı Üzerine*, Friedlein baskısı, s. 299).

[23] Simplikios'a göre Thales bir *Denizcilik Astronomisi*'nden başka şey yazmamıştır; Ploutarkhos'a göre görüşlerini mısralarla ifade etmiştir; kimilerine göre *İlk İlkeler Üzerine* adında en az iki kitaplık bir yapıt yazmıştır (Galenos sözümona ikinci kitaptan bir bölüm aktarır, ama bu bölüm açık anakronizmler içerir). *Denizcilik Astronomisi*'nin Samoslu Phokos'a ait

gerçi elbette "yayımlamak" sözcüğü onun zamanında pek bir anlam taşımıyordu. Yine de en azından sonraki yazarların kafa karışıklığından ve Aristoteles'in tanıklığından açıkça anlaşılmaktadır ki, Thales'in hiçbir yazısı Aristoteles'in zamanında ve belki çok daha öncesinde bile erişilebilir durumda değildi. Aristoteles, Thales'i böyle bir önermede bulunmaya yönelten nedenleri anlayacak araçlara sahip değildi ve Thales ile kendisi arasında olanaklı bir düşünce zinciri oluştururken tahminde bulunduğunu gizlemez. Thales hakkındaki herhangi bir ifadeyi aktarırken Aristoteles'in takındığı açık sözlü ve sakınımlı tutum oldukça güven vericidir ve Aristoteles'in kayıtlarda bulduğu şeyler ile kendi çıkarımları arasındaki ayrımın net olduğu konusunda endişelenmeyiz. Aristoteles okuduklarına ya da duyduklarına gönderme yaparken "güya Thales şöyle demiş," "söylenenlere göre Thales şunu belirtmiş," "kayıtlara göre Thales şöyle düşünmüş görünmektedir" gibi deyimler kullanır, kendi tahminlerine de bir "belki" ekler.

Bu uzun önsözden sonra Aristoteles'in Thales'in "ilk ilkesini" tanıttığı bölüme bakalım (*Metafizik*, 983b6 vd):

> İlk filozofların çoğu yalnızca maddenin yapısında olan ilkeleri her şeyin ilkesi olarak düşünüyorlardı: Var olan her şeyi oluşturan, hepsinin ilk kendisinden meydana geldiği ve yok olunca sonunda kendisine yeniden döndüğü bu şeye her şeyin öğesi ve ilkesi diyorlardı (töz varlığını sürdürür, yalnız özellikleri değişir). Dolayısıyla onların düşüncesinde, bu tür bir öğe sürüp gittiğine göre hiçbir şey varlığa gelmez ve yok olmaz; tıpkı Sokrates güzelleşti ya da müzisyen oldu diye onun mutlak anlamda varlığa geldiğini veya bu niteliklerini yitirdi diye yok olduğunu söylememiz gibi. Çünkü taşıyıcı (yani Sokrates'in kendisi) varlığını sürdürür. İşte ilk filozoflar bu gerçeğin her şey için geçerli olduğunu söylüyorlar: İster tek ister çok olsun bir kalıcı töz ya da doğa <φύσις> [physis] hep vardır, başka her şey kendisinden türerken o varlığını sürdürür.
>
> Bu ilkelerin sayısı ve doğası konusunda ilk filozofların hepsi aynı görüşte değildir. Bu tür felsefenin öncüsü olan Thales ilkenin su olduğunu söylüyor ve bundan dolayı yeryüzünün su üzerinde durduğunu bildiriyor. Thales'in bu varsayımının nedeni bütün her şeyin besininin nemli olması, sıcaklığın da nemden ortaya çıkması ve nemle varlığını sürdürmesi olabilir; her şey neden varlığa gelmişse o, onların ilk ilkesidir.

---

olduğunu belirten bazıları Thales'in hiçbir şey yazmadığını söyler; başkaları ise sırasıyla gündönümü ve ekinoks üzerine yalnızca iki kitap yazdığını söyler (Diogenes Laertios; Diels-Kranz, A2, B1 ve 2'deki bütün bölümler). Garip de olsa Proklos'a göre (Diels-Kranz, A20) Thales, bir ikizkenar üçgenin taban açılarının eşit olduğunu söylerken "eşit" (ἴσας [isas]) yerine "benzer" (ὁμοίας [homoias]) sözcüğünü kullanır ve bu bakımdan kadim geleneği izler; ancak başka yazarların bu konudaki kayıtsızlıkları ve belirsizlikleri göz önüne alındığında bu sözcük tercihine büyük bir anlam yüklenemez.

Ayrıca bu varsayımın bir başka nedeni de, her canlının tohumunun nemli bir yapıda olması ve nemli şeylerin mahiyetinin kökeninde suyun bulunması olabilir.

Kimilerine göre bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış ve ilk defa Tanrılar hakkında yazmış çok eski yazarlar da bu doğa görüşüne sahipti, çünkü onlar da Okeanos'la Tethys'i *varlığa gelişin* anası ve babası saymış ve Tanrılara, Styks adını verdikleri ırmak üzerine, yani su üzerine yemin ettirmişlerdi: En eski olan neyse o en saygıdeğerdir ve kişi de en çok saygı gösterdiği şey üzerine yemin eder. Bu doğa görüşünün gerçekten ilkel ve eski olup olmadığı belki hep kuşkulu kalacak, ancak hiç değilse Thales'in ilk nedeni böyle betimlediği söyleniyor. Hippon'a gelince, düşüncesinin yavanlığı yüzünden kimse onu Thales'le aynı sınıfa dahil etmeye değer saymaz.

Thales'in kozmolojik görüşlerine ilişkin bu en eski açıklamada bile geç dönemin felsefi terimleri bol bol kullanılıyor. Erken dönemde hiçbir Ionialı töz ve araz (οὐσία **[ousia]** ve πάθος **[pathos]**), mutlak anlamda (ἁπλῶς **[haplōs]**) varlığa geliş ve göreli varlığa geliş, taşıyıcı (ὑποκείμενον **[hypokeimenon]**) ve öğe (στοιχεῖον **[stoikheion]**) terimlerini kullanarak fikrini ifade edemezdi. Bugün için olağan sayılabilecek bir söylemin unsurları olan bu ayrımlar, Platon'un yürüttüğü çok çetin mantıksal çözümlemelerden ve Aristoteles'in bunları özenle, teknik bir söz varlığına dönüştürmesinden sonra ortaya çıktı. Bu noktada çok sakınımlı olmak gerekir; ancak dil ile düşünce arasında yakın ilişki olmasına karşın, Aristoteles'in eski görüşlerle ilgili yorumlarının illa ki yanlış yorumlar olduğu sonucu çıkartılamaz.[24] Anaksimandros'la Anaksimenes'in düşüncesine ilişkin daha çok şey biliyoruz; bu üç Miletosluyu Thales'le başlayan sürekli bir düşünce hareketinin temsilcileri saymakta haklıysak onlara ilk doğa filozofları diyebiliriz; çünkü insan zihninin her çağdaki hedefi olan gerçekliği basitleştirme işine akılcı bir temel üzerinde ilk girişenler onlardı. Bilimsel yöntem üzerine yazan modern bir yazarın Yunanlara özel bir gönderme yapmadan ifade ettiği gibi:

---

[24] Yalnızca Aristoteles değil, herhangi bir çağdaki felsefe tarihçisi daha önceki görüşleri kendi zamanının dilinde yorumlamak zorundadır. Hatta Aristoteles'in, öncellerinin söylemek istediği şeyi onların kendilerinden daha iyi bildiği kabulündeki küstahlıktan hiçbirimiz büsbütün bağışık değiliz. Whitehead'in dediği gibi: "Önemli olan her şeyi daha önce birisi keşfetmiş ve söylemiştir." Elea mantığının bir ürünü olarak dile getirilen özdeşlik ve fark tanımı ve ilk kez Sokrates ve Platon tarafından geliştirilen özne-yüklem ayrımının burada Thales ve ardıllarına atfedilen düşüncelerle kesinlikle ilişkisi yoktur ve Aristoteles'in, "Homeros'un madde kuramını, doğa filozoflarının kuramlarıyla aynı bağlamda ciddi ciddi yorumlayabileceği" yargısı hakikaten insafsız bir yargıdır. (McDiarmid, *Theophrastus on the Presocratic Causes*, 92) Aristoteles için Thales ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας'tır **[arkhēgos tēs toiautēs philosophias: bu tür felsefenin başlatıcısı]**.

> Görünen o ki, insan zihninde, değişim esnasında var olmaya devam eden kalıcı bir şeyler aramaya yönelik köklü bir eğilim var. Bu açıklama arzusu, görünüşe göre ancak yeni ve farklı görünen şeyin baştan beri orada olduğu keşfedildiğinde tatmin oluyor. Nitel değişikliklere karşın *altta yatan* ve bu değişiklikleri açıklayan bir özdeşlik, kalıcı bir şeyler, bir töz arayışı işte bu durumun sonucudur.[25]

Bu eğilim Aristoteles'le başlamadı. Felsefi dünya açıklamalarında olduğu kadar dinsel açıklamalarda da böyle bir eğilim kendini açıkça gösterir. Profesör Broad'un söylediği gibi dünyaya birlik ve düzen getirmek insanın aklına olduğu kadar estetik gereksinimlerine de seslenir ve bu eğilim aşırıya kaçınca sadece tek bir tür maddenin var olduğu görüşüne yol açar.[26]

İlk felsefi basitleştirmenin aşırıya kaçması doğaldı. Basitleştirme itkisi önceden de vardı, ama düşünce daha bu itkinin içerdiği güçlükleri göz önünde bulunduracak kadar gelişmemişti. İşte bu nedenden ötürüdür ki, Aristoteles ilk filozofların el yordamıyla yürüttükleri (ona göre) bulanık ve beceriksiz çabalara yukarıdan bakmıştır.

"Taşıyıcı" ve "öğe" terimleri Miletosluların erişiminin ötesinde de olsa Aristoteles onların birincil tözünü dile getirmek için başka bir sözcük kullanır: *arkhē*. Miletoslular sözcüğü bu anlamda kullanmış olsalar da olmasalar da *arkhē* onların zamanında yaygın bir sözcüktü; "çıkış noktası" ya da "başlangıç" ile "oluşturucu neden" gibi iki anlamı iyi biliniyordu. Bu anlamlarıyla *arkhē* Homeros'ta sıkça geçer ve Aristoteles'in metinlerinde sözcüğün genellikle "<ilk> ilke" anlamında kullanılması doğruluktan uzak değildi. Buna karşı çıkanlar olduysa da, büyük ihtimalle *arkhē* zaten Thales'in genç çağdaşı Anaksimandros tarafından birincil töz için kullanılmıştır (bkz. ileride s. 90) ve Miletosluların düşüncesindeki ikili anlayışı ifade etmek için uygun bir terimdir: *Arkhē* öncelikle dünyadaki çoğulluğun kendisinden çıkıp geliştiği ilk hal demektir, ikinci olarak da dünyanın varlığının kalıcı temeli ya da Aristoteles'in ona verdiği adla taşıyıcı demektir. Her şey *bir zamanlar* suydu (ki bu *arkhē*'dir) ve filozofun bakış açısına göre her şey *hâlâ* sudur, çünkü geçirdiği bütün değişimlere karşın su hep aynı töz (*arkhē* ya da *physis*, ilke ya da kalıcı yapı) olarak varlığını sürdürür, ne de olsa başka töz yoktur.[27] İlk filozofları, bütün şeylerin tek bir *arkhē*'si

---

[25] Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 404.

[26] *The Mind and its Place in Nature*, 76.

[27] ἀρχή'nin [arkhē] anlamı konusunda daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Heidel, *Classical Philology*, 1912, 215 vd. Kirk, Thales'in aklındakinin *arkhē*'nin yalnızca birinci anlamı olabileceğini tahmin eder (*The Presocratic Philosophers*, 89). Ayrıca Kirk'ün temkinli yorumları için bkz. s. 92 vd.

olduğuna inananlar ve birden fazla *arkhē* olduğunu savunanlar diye ikiye ayırmakta direten kişi Aristoteles olduğundan şunu da hesaba katmak gerek: Bu ayrım Aristoteles zamanından önce de yürürlükteydi ve dolayısıyla sırf onun keyfi sınıflandırmasından kaynaklanmıyordu. Muhtemelen İÖ 400 dolayında yazılan ve Hippokrates külliyatında yer alan *İnsan Doğası Üzerine* adlı incelemenin yazarı,[28] insanın "hava, ateş, su, toprak veya onda açıkça ayrıştırmadığımız başka bir şeyden" oluştuğunu düşünen tabip olmayan filozofların doğrulanamaz kuramlarını yerden yere vurur. Yazar şöyle sürdürür: "Var olan her şeyin bir olduğunu ve bunun hem bir tek hem de her şey olduğunu söylüyorlar, ama adı konusunda anlaşamıyorlar. Birisi bu tümel birliğin hava olduğunu, bir başkası ateş, bir diğeri su, bir diğeri de toprak olduğunu söylüyor ve her biri kendi görüşünü aslında hiçbir geçerliliği olmayan kanıtlarla destekliyor."[29]

6. *Mitteki Öncüleri*

Thales'in neden suyu *arkhē* olarak seçtiği konusunda Aristoteles'ten modern zamanlara kadar çeşitli nedenler ileri sürüldü. Bunlar mite dayananlar ile akla dayananlar olarak ikiye ayrılabilir. Doğup yetiştiği toplumun mitsel ön kabullerinin belki bilinçaltı düzeyde Thales'i etkilediğini düşünenlerin önünde yine iki seçenek vardır: Doğu mitolojisi, Yunan mitolojisi. Thales'in hem Babil hem Mısır menşeli fikirlere aşina olunan bir yerde yaşadığına hemen hiç kuşku yoktur; hatta hiç karşı çıkılmamış bir rivayete göre Thales Mısır'ı bizzat ziyaret etmişti.[30] Bu iki uygarlıkta da su

---

[28] Heinimann, *Nomos und Physis*, 158 ve n. 1. Aristoteles'in *Metafizik*, 1069a25, 988b22 ve öbür pasajları üstüne Heidel'in şu söyledikleriyle karşılaştırınız: "Besbelli ki Aristoteles burada Hippokrates külliyatından π. φύσ. ἀνθρ. (περὶ φύσιος ἀνθρώπων [peri physios anthrōpon: İnsan Doğası Üzerine]), l'deki bircilik eleştirisini geliştiriyor" (*Proceedings of the American Academy*, 45, 1910-11, 122, n. 166).

[29] Hippokrates külliyatından *İnsan Doğası Üzerine*, 1 (Littré, VI:32). Yazar çağdaşı düşünürlerden söz ediyora benziyor. Eserin ilk cümlesi olan ὅστις μὲν εἰώθεν ἀκούειν λεγόντων [hostis men heiōthen akouein legontōn: söylenenleri dinlemeye alışık olan her kimse] ile hemen sonrasındaki : γνοίη δ' ἄν τις ... παραγενόμενος αὐτέοισιν ἀντιλέγουσιν [gnoie d' an tis ... paragenomenos auteoisin antilegousin: bilen biri ... kendisine karşı çıkan fikirlerin yanında yer alır] şeklindeki ifadeleri kıyaslayınız. Kimi birci kuramlar dördüncü yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdürmüş görünüyor, ama tanınmış bir düşünür toprağı tek ἀρχή [arkhē] saydıysa bu olsa olsa Ksenophanes olabilir (bkz. ileride s. 381-382 vd). Yazarın zamanında ateşi savunanın kim olduğunu saptamak da kolay değildir.

[30] Thales'in kuramının Babillilerden geldiği 1885'te Berthelot tarafından ileri sürülmüştür (*Les*

ağırlıklı bir rol oynuyordu ve bu durum mitolojilerine de yansıdı. Her ikisi de ırmak kültürleriydi: Babillilerin kültürü Mezopotamya'nın iki nehrine dayanıyordu, Mısırlılarsa her şeyleriyle Nil'in yıllık taşmalarına bağlıydılar. Yalnızca Thales'in değil, Homeros'un da suyu bütün şeylerin ilkesi saymayı Mısır'dan öğrenmiş olması Mısırlı rahipler için övünç kaynağıydı (Ploutarkhos, *Isis ve Osiris Üzerine*, 34; Diels-Kranz, A11). Her yıl Nil kıyısındaki işlenebilir dar arazi şeridi sular altında kalır, su çekilince o şerit yeni yaşamın inanılmaz bir hızla boy attığı olağanüstü bereketli bir çamurla kaplanırdı. Yaşamlarını kazanmak için bu kıyı şeridi boyunca toplanan insanların bütün yaşamın sudan doğduğuna inanmaları kolaydı. Yer Nūn'dan, ezeli ilk sulardan doğmuştu, bu sular -Thales'in dediği gibi- hâlâ yerin altını kaplar ve Homeros'un Okeanos'u gibi yeri kuşatırdı. Başlangıçta her şey sularla kaplıydı, ama sular yavaş yavaş alçaldı, küçük bir tepecik ortaya çıktı ve ilk yaşamın beşiği orası oldu. Yaratıcı Tanrı ilk kez o tepede göründü. Mısırlı köylüler yıllık taşmasında Nil'in kapladığı bereketli balçığın yaşamın kaynağı olduğuna bugün de inanıyor; nitekim birazdan Anaksimandros'ta yaşamın çamurdan ya da balçıktan kendi kendine fışkırması inancıyla karşılaşacağız.

Aristoteles daha önce alıntıladığımız pasajda aktardığı yerin su üstünde yüzdüğü düşüncesinin Thales'e atfedilmesiyle ilgili olarak *Gökyüzü Üzerine*'de (294a28) daha kapsamlı bir açıklama yapar:

> Başkaları <yerin> su üzerinde durduğunu söylüyor. Bu bize ulaşmış en eski açıklamadır ve Miletoslu Thales'e atfedilir. Ona göre doğaları gereği suyun üzerinde durabilen tahta ya da benzer şeyler gibi yer de suyun üzerinde yüzerek sabit durabilir; oysa bunlardan hiçbiri havada duramaz.

Belki İÖ ikinci bin yılın ortasına kadar geriye giden Babil Enuma Eliş kozmolojisi de suyun önceliği konusunda benzer bir tablo ortaya koyar. Burada T. Jacobsen'in, Mısır ve Mezopotamya uygarlığı hakkında uzman olmayan okuyucular için mükemmel açıklamalar barındıran *Before Philosophy* adlı kitabındaki betimlemesinden faydalanıyorum; kendisi sözkonusu betimlemeyi aktardıktan sonra şöyle devam ediyor:

> Bu betimleme evrenin ilk evresini sudan oluşan bir kaos olarak sunuyor. Kaos birbirine karışmış üç öğeden oluşuyordu: Tatlı suları temsil eden Apsu, denizi temsil eden Tiamat ve şimdiye kadar ne olduğu kesin biçimde saptanamayan, ama olasılıkla bulut kümesi ve sisi temsil eden Mummu. Bu üç su türü birbirine karışmış, büyük ve tarifsiz bir kütle halindeydi. Yukarıda bir gök ve altta sağlam bir zemin olduğu fikri bile henüz ortada yoktu; her şey suydu; bir ada şöyle dursun, yaban otlarıyla dolu bir bataklık bile oluşmamıştı; henüz Tanrılar da yoktu.

Origines de l'alchimie, 251).

Başlangıçtaki bu farklılaşmamış durumdan yola çıkan kozmogoni Hesiodos'taki gibi soy kütükleriyle ilerler. Apsu ve Tiamat birleşen, doğurtan ve doğuran eril ve dişil ilkeler biçiminde tezahür eder.

Bu tür öyküler Yakındoğu ülkelerinde yaygındır; bunlara, her şeyi kuşatan suyun, vaktiyle kendisine ait olanı geri alma biçimi olan büyük tufan öyküleri eşlik eder - nitekim 1954'te Irak'ta yaşayanların bedelini ödeyerek öğrendikleri gibi tufanlar Mezopotamya'da hâlâ sık yaşanan bir olaydır. İbrani kozmogonisindeki suların üzerinde dolaşan Tanrı'nın ruhunu ve gök kubbenin altıyla üstündeki suları anımsamamız yeter. Pers tarihçisi Olmstead Thales'in sularının, "Eski Ahit'teki Aden Cenneti öyküsünden tanıdığımız ezeli sisten" başka bir şey olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir.[31]

Daha önce gördüğümüz gibi Yunan mitolojisiyle koşutluk kurmak Aristoteles'in de aklına gelmiştir. Aristoteles Okeanos'la Tethys'ten söz ederken aklında *Ilias* XIV'ten iki dize vardır (*Metafizik*, 983b30; geride s. 68-68). 201. dize şöyledir:

Ωκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,

[ōkeanon te theōn genesin kai mētera Tēthyn]

Tanrıların atası Okeanos ve anası Thetys;

246. dizeyse şöyle:

Ωκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται

[ōkeanou hos per genesis pantessi tetyktai]

Soylarının atası Okeanos.

Okeanos yerin en uzak sınırlarında oturuyordu (*Ilias*, XIV:200); çember biçimde akan büyük ırmak yeri çepeçevre kuşatıyordu (*Ilias*, XVIII:399); bütün ırmakların, denizin, pınarların ve kuyuların kaynağıydı (*Ilias*, XXI:196). Okeanos'un yerle gökten önce geldiği ve bütün şeylerin kökeni olduğu söylenemez, ama Homeros zaten kozmogoniyle ilgilenmiyor, daha önceki mitlerden dilediği bölümleri alıyordu. Okeanos ve Thetys en azından Tanrıların ana babası olan dişil ve eril iki su ilkesini verir bize; bunların Apsu ve Tiamat'la koşutluğu yeterince çarpıcıdır. Kaldı ki Yunan miti Doğu mitini yansıtıyor olabilir.[32] Yine de kozmogoniyle ilgilenen Yunan mit yazarları Oke-

---

[31] *History of the Persian Empire*, 211.

[32] Bu uzun zaman önce E. H. Meyer tarafından ileri sürüldü. Bkz. F. Lukas'ın eleştirel yorumları, *Kosmogonien*, 154, n; ayrıca yakın tarihli bir uzman olarak bkz. Hölscher, *Hermes*, 1953, 385, n. 3, 387.

anos'u öbür Tanrılara üstün tutarken onu en başa yerleştirmiş görünmüyorlar. Hesiodos'a göre Okeanos tıpkı Pontos (Deniz) gibi Yer ile Göğün oğludur, ayrıca bir su ilkesinin ilk Orpheusçu teogonilerde ortaya çıktığına ilişkin güçlü kanıt yoktur.

Konunun ilginçliği Thales'in düşüncesinin kökenlerine ilişkin bu iddiaların irdelenmesini meşru kılmaktadır; ancak yine de bütün bu iddiaların farazi olduğunu vurgulamalıyız. Aynı şey aşağıdaki rasyonel açıklamalar bölümü için de geçerlidir.

7. Rasyonel Açıklamalar

Su önermesiyle ilgili modern bir kafanın bulabileceği ilk gerekçe muhtemelen şu olacaktır: Thales'in yararlanma şansının olmadığı deney aygıtları olmadan da, sıcaklığına göre katı, sıvı ve gaz haline dönüştüğü doğrudan gözlemlenebilen tek madde sudur. Nitekim Burnet gibi kimi modern bilginlere göre de Thales'in suyu seçmesinin nedeni buydu. Ancak Aristoteles'in düşündüğü neden bu değildi ve Aristoteles de bizim gibi tahminde bulunuyor olsa da, onun Ionialı öncelinin anlayışına bizden daha çok yaklaşmış olması muhtemeldir. Aristoteles'e göre Thales'in aklından geçmesi en muhtemel düşünce suyla yaşamı bağdaştırıyordu. Aristoteles besinle tohumun hep nem içerdiğini ve yaşamsal sıcaklığın tam da nemli bir sıcaklık olduğunu bu yüzden belirtir. Deneyimde apaçık bir olgu olan ısı-yaşam bağlantısının özsel ve nedensel bir bağlantı olduğu eskiçağ dünyasında günümüzdekinden daha çok vurgulanıyordu. Aristoteles başka yerde "yaşam ısısından"[33] söz eder ve bunun kanın sağladığı yaş ya da nemli bir ısı olduğu açıktır. Ölümde iki şey birden olur: Beden soğur ve kurur. Yunanların zihnindeki çağrışımlarından dolayı ὑγρός [hygros] elbette tek bir İngilizce sözcükle aktarılamayacak kadar zengin anlamlı bir sözcüktür. Evet, "nemli" demektir, ama Theokritos bu sözcüğü esnekliğinden dolayı yay için, Platon aşkın ve doğumun Tanrısı Eros için ya da yaşlılığın "katılığına" karşıt olarak gençliğin kıvrak kol ve bacakları için kullandığında "nemli" gibi bir karşılık işe yaramaz. Bu sözcük Pindaros'ta bir kartalın sırtını, Bakkhylides'te dansçıların ayaklarını, Ksenophon'da ise hızlı bir atın bacaklarını nitelendirir (Bkz. Liddell-Scott-Jones'un sözlüğü).

Burnet (bu konuda Ross da onu izler) Aristoteles'in burada Thales'e yüklediği

---

[33] θερμότης ψυχική [thermotēs psykhikē], *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, 762a20; ayrıca krş. *Yaşam ve Ölüm Üzerine*, 469b7 vd. Embriyonun rahimdeki ilk gelişiminde ısının oynadığı rol için bkz. Baldry, *Classical Quarterly*, 1932, 27'de alıntılanan περὶ φύσιος παιδίου [Peri Physios Paidiou: Çocuk Doğası Üzerine], 12.

akıl yürütmeyi "fizyolojik" diye nitelendirir ve ona göre Aristoteles, aynı pasajda dikkate alınmaya değmeyecek kadar önemsiz bir düşünür olarak bir kenara bıraktığı Hippon için geçerli olduğu bilinen şeyleri Thales'e aktarmış olabilir.[34] Bu erken dönemden söz ederken fizyoloji ve meteoroloji gibi modern uzmanlık ayrımlarını işin içine sokmak ciddi anakronizmdir.[35] Burada Thales'e atfedilen düşünce fizyolojinin özel bir ilgi alanı olarak ortaya çıktığı geç dönemle bağlantılı değildir; bu düşünce daha çok Thales'in, bütün doğanın yaşamla dolu sayıldığı daha ilkel evrenin hâlâ etkisi altında olduğunu gösterir. Daha önce gördüğümüz gibi, Yakındoğu'nun kozmogoni mitlerinde her şeyin su olduğu inancı, suyun yaşam verici özelliklerinin gözlemlenmesiyle yakından ve doğrudan bağlantılıdır. Thales Mısır düşüncesini herhalde iyi tanıyordu; dolayısıyla bilinç düzeyinde mitolojiden planlı bir kopuş gerçekleştirerek rasyonel açıklamalar arasa da, Thales'in zihninin gerisinde hâlâ eski fikirlerin bulunması ve düşüncesini belli biçimlerde yönlendirmesi gayet olasıdır.

Üstelik Aristoteles'in Thales'e atfettiği bu düşünce çizgisi, geleneğin şeylerin genel doğası konusunda Thales'e atfettiği başka birkaç düşünceyle de uyum içerisindedir.

8. Kendi Kendini Değiştirme ve Yaşam: Canlı Maddecilik

Bu konulara geçmeden önce, Aristoteles'in söylediği gibi, Thales'in öncelikle yaşamın maddesi olduğu için suyu *arkhē* seçmesinin arkasındaki genel nedenler üstünde biraz daha düşünebiliriz. Bu nedenleri uzakta aramaya gerek yok.

Üç Miletoslunun da karakteristik özelliği olan bir noktaya geliyoruz. Daha ileri ve büyük ölçüde analitik bir zihne sahip olan Aristoteles gibi biri için (bugün bizim için olduğu gibi) ilke ya da neden (ἀρχή [arkhē] ya da αἴτιον [aition]) kavramı tek yönlü değil çok yönlü bir kavramdı ve bir fenomeni tam anlamak için onu bileşenlerine ayırmak gerekirdi. Maddi *arkhē*'nin, dünyayı oluşturan yapı taşının ne olduğu-

---

[34] Hippon beşinci yüzyılın ortasında yaşamıştır; Aristoteles, Hippon'un ruhun su olduğu öğretisini *Ruh Üzerine*'de (405b2) anar.

[35] Dahası Profesör Baldry'nin işaret ettiği gibi, ilkel toplumlar biyolojinin başka veçhelerinin düşünülmeye başlanmasından çok önce, doğum ve seksle bağlantılı diğer fenomenlere devamlı bir ilgi göstermişlerdir (*Classical Quarterly*, 1932, 28). Aristoteles'in, Thales'in seçiminin olası bir nedeni olarak ersuyunun ıslaklığına gönderme yaptığını görüyoruz (Krş. Baldry, s. 33). McDiarmid ise maalesef sadece Burnet, *Early Greek Philosophy*, 48-49'a gönderme yaparak şu sözleri yineler: "Thales zamanında asıl ilgi meteorolojiye yönelik görünüyor" (bkz. *Theophrastus on the Presocratic Causes*).

nu söylemek yeterli değildi. Miletosluların iddia ettiği gibi bu maddi taşıyıcı tekse niçin birçok farklı biçim alsın? Çeşit çeşit fenomenler halini almasının nedeni nedir? Dünya niçin ölü, durağan bir dünya değil? Tek bir maddi tözün yanı sıra değişimi ve devinimi meydana getiren gücü de bu tözde bulgulamak gerekir. Miletosluları açıkça eleştirirken Aristoteles şöyle der:

> Taşıyıcının değişime uğramasına neden olan şey herhalde taşıyıcının kendisi değil; tıpkı tahta ya da tuncun değişmesinin nedeninin kendileri olmaması gibi, yatağı tahtanın ve heykeli tuncun yapmaması gibi... Değişimin nedeni olan başka bir şey var. Bunu aramak da ikinci bir neden aramaktır, dediğimiz gibi devinimin başlangıcının çıkış yerini aramaktır (*Metafizik*, 984a21).

Kendi katı dört neden şemasını kurmaya ve en erken öncellerinin kuramlarını bu şemanın içine sokmaya çalışan Aristoteles'in yaptığı bu eleştirilerin de eleştiriye açık olduğu şüphesi doğabilir. Miletosluların öncü olduğunu ve onların zamanında düşüncenin daha gelişmemiş halde bulunduğunu hesaba katınca farklı bir sonuç ortaya çıkar. Aristoteles'in saçma diye bir kenara attığı "taşıyıcıdaki değişimin nedeninin taşıyıcının kendisi olması" görüşü Miletosluların görüşünü az çok temsil eden bir görüştür gerçekten de. *Metafizik*'in bu ilk kitabında Aristoteles her "öğenin" birincil töz sayıldığını, ama birci filozoflardan hiçbirinin toprağı birincil töz yapmadığını kaydeder (989a5). Bu Aristoteles için pek anlam taşımaz, ama aslında muhtemelen anlamlı bir şeydir. Aristoteles'in daha ileri düzeydeki görüşlerine göre dört somut "öğe" ya da "yalın cisim" salt maddeydi. Üzerlerinde işleyen bir devindirici neden olmasaydı devinimsiz kalacaklardı. Oysa "altıncı yüzyıl filozoflarını anlamak için ölü maddenin mekanik bir biçimde devindiği yönündeki atomcu kavrayışı ve Descartes'ın madde-zihin ikiciliğini aklımızdan çıkarmalıyız".[36] Altıncı yüzyıl filozoflarına göre ölü ve devinimsiz madde diye bir şey yoktu, dolayısıyla ilk ilkeyi bir maddi öğe ve bir devindirici öğe diye ikiye ayırmakta mantıksal bir zorunluluk göremezlerdi. Suyu, havayı ya da ateşi varlığın tek kaynağı olarak benimserken her şeyden önce varlığa içkin devinimi kafalarında canlandırıyorlardı: Su canlılık veriyor, deniz görünür bir nedeni olmadan sürekli çalkalanıyor, hava rüzgâr biçiminde oradan oraya savruluyor, ateş titreşip sıçrıyor, başka maddelerle besleniyordu. Nitekim bu ateş daha sonra Herakleitos için sözcüğün tam anlamıyla dünyanın canı olacaktır. Bu biçimde düşünen insanların fizyolojiyle ilgilendiklerini söylemek tuhaf kaçar. Onlar akla dayalı (ussal) düşüncenin henüz eşiğindedirler; bilim öncesi ve çocuksu zihin yapısındaki canlıcılığa bizden ya da Aristoteles'ten daha yakındırlar.

---

[36] Cornford, *Principum Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 179.

Arkhē olarak toprak onların işine yaramazdı, çünkü gereksindikleri şey değişimin malzemesi kadar değişimin olası yaratıcısı da olabilecek bir şeydi.[37] Bu şey öbür öğeler olabilirdi, çünkü erken düşünürlere göre öğeler canlıydı. Aristoteles artık suyun ya da havanın canlı ve Tanrısal bir güç sayılamayacağı bir düşünce aşamasına ulaşmıştı. Ancak öncellerini doğru bir tarihsel perspektif içinde görecek kadar ileri gidememişti. Dolayısıyla ruh (ya da yaşam) ile madde arasında, canlı ile cansız arasında herhangi bir ayrımın henüz düşünülmediği bir dönemin kafa yapısını benimseyip onları hakkıyla değerlendirmeyi başaramamıştı.

Miletoslu düşünürleri sınıflandırmak için yaygınca kullanılan "canlı maddecilik" terimi bu nedenle eleştirilmiş, madde ile ruhun ayrı gerçeklikler olduğunu açıkça yadsıyan kuramları akla getirdiği için yanıltıcı olduğu ileri sürülmüştür.[38] Aslında terime getirilen bu itirazı paylaşmamız gerekmiyor, çünkü canlı maddecilik teriminin kendisi doğru görünüyor: Canlılık ile madde arasındaki ayrım konusunda açık seçik bir fikre sahip olmayan insanların zihniyeti. Asıl kaçınılması gereken terim "materyalistler" terimidir, çünkü bu terim ilk ilkeler arasında ruhsal olana yer vermekten kasten kaçınanlar için kullanılan bir sözcüktür. "Materyalistler" demek maddi olan ile olmayan arasında bir çizgi çekildiğinin tamamıyla farkında olarak, aslında maddi fenomenlerden kaynaklanmayan hiçbir şey olmadığını savunan kişiler demektir. Altıncı yüzyıl filozoflarının böyle düşünebildiğini varsaymak ciddi anakronizmdir. Öte yandan Gomperz, erken dönem Yunanların belli şeyleri "olacağı varmış" diye kabul ediverdiği ve açıklama beklemediği gerekçesine dayanarak canlı maddecilik terimini reddederken fazla ileri gider. Gomperz'e göre Yunan biliminsanları rüzgârları Tanrıların çıkardığına artık inanmadığı gibi rüzgârların canlı varlıklar olduğuna da inanmaz.[39] Bense bunun tersine kanıtlar olduğunu göstermeyi umuyorum.

Thales'e dönersek gördüğümüz gibi suyu *arkhē* seçmesinin nedenleri Aristoteles'in çıkarsadıklarına kimi bakımlardan yakın olsa gerek. Bu kanı ona atfedilen baş-

---

[37] Krş. Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 25.11 διὸ τὴν γῆν δυσκίνητον καὶ δυσμετάβλητον οὖσαν οὐ πάνυ τι ἠξίωσαν ἀρχὴν ὑποθέσθαι [dio tēn gēn dyskinēton kai dysmetablēton ousan ou pany ti ēksiōsan arkhēn hypothesthai: toprak devinime ve değişime elverişsiz olduğundan bütünüyle ilk nedene dayanaklık eden bir şey sayılamaz]. Çocuk zihninde benzer bir animizm için Jean Piaget'in eserlerine başvurulabilir (Bkz. *The Child's Conception of the World*, *The Child's Conception of Causality* ve sonraki kitapları).

[38] Burnet, *Early Greek Philosophy*, 12, n. 3; Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, s. 42.

[39] *Journal of the History of Ideas*, 1943, 166, n. 12.

ka birkaç sözle de uyumludur. İlk olarak Aristoteles *Ruh Üzerine*'de Thales'in *ruh*u ya da canı (*psykhē*) devindirici nedenle özdeşleştirmiş gibi göründüğünü söyler. Şöyle yazar: "Hakkında söylenenlere bakılırsa Thales de belli ki ruhu devindirici bir güç sayıyor, çünkü demiri devindiriyor diye mıknatıs taşının ruha sahip olduğunu söylüyor" (*Ruh Üzerine*, 405a19). Genel olarak Yunan düşüncesinde *psykhē*'nin birincil ve ana özelliğinin devindiricilik olduğu hesaba katılırsa bu noktada Aristoteles'e inanmamak zorlaşır. İkinci olarak Aristoteles, Thales'in bütün şeylerin Tanrılarla dolu olduğunu düşündüğünü söylemiş ve bunu (o karakteristik "belki" sözcüğünü de ekleyerek) başka düşünürlerin "ruh bütüne sinmiştir" inancıyla ilişkilendirmiştir (*Ruh Üzerine*, 411a7). Platon da *Yasalar*'da (899B) yine "bütün şeylerin Tanrılarla dolu olması" deyimini kullanır, ama bu deyimi ismini andığı herhangi bir otoriteye atfetmez; Diogenes Laertios'un geç tarihli derlemesi ise, "bütün şeyler ruhlarla ve canlarla doludur" sözünü Herakleitos'a atfeder. Nitekim bu deyim bilgeliğiyle ünlü herhangi bir kişiye yakıştırılan muallak vecizelerden biri sayılmıştır.[40] İlk olarak şunu söyleyebiliriz ki, Platon bu sözü kesinlikle herhangi birine atfetmez ve Aristoteles Diogenes'ten daha iyi bir otoritedir; nitekim Diogenes'in söylediği şeyin temeli herhalde yine Aristoteles'in anlattığı ünlü Herakleitos öyküsüdür: Bir gün Herakleitos, kendisini görmeye gelen ve onu ocağın yanında ısınırken bulunca eve girmeye çekinen konuklarına, çekinmeyin girin, "çünkü burada da Tanrılar var" demiş. Bu anekdot doğru olsa bile buna nasıl bir felsefi anlam vermek gerektiği belli değildir. İkinci olarak Thales'in her şeyin Tanrılarla dolu olduğunu söylemesi onun yeni ya da eşsiz bir şey söylediği anlamına gelmez. Bu söz kolayca Yunanlardaki köklü canlıcılığın ya da doğaüstücülüğün bir kalıntısı sayılabilir ve bu durum Thales'in bu inancı paylaşmasını daha da olası hale getirir. Miletoslu düşünürleri incelerken onlardaki kimi inançlar ile yaşadıkları dönemin genel düşünce iklimi arasında yakın bir benzerlik ortaya çıkar. Fark -ki bu önemli bir farktır- Miletosluların bu inançlara yaklaşımlarında, eleştirelliklerinde ve onları akla dayalı bütüncül bir tasarım içine yerleştirmedeki kararlılıklarında yatar. Thales hakkındaki bu zayıf rivayet bile bize bu doğrultuda bir fikir veriyor.

Aristoteles ile Hippias'ın otoritesine dayanan Diogenes, Thales'in canlı ile cansız arasında ayrım yapmadığını vurguluyor (I:24): "Aristoteles ve Hippias onun cansıza

---

[40] Örneğin Ueberweg-Praechter, I:44. Burnet'ın bu bağlamda Aristoteles, *Hayvanların Kısımları Üzerine* (645a7 değil), 645a17'ye yaptığı gönderme konu dışı görünüyor (*Early Greek Philosophy*, 50, n. 3). Burnet'ın, "Tanrılar burada da mevcut" sözünün "hiçbir şeyin bir diğerinden daha Tanrısal olmadığı anlamına geldiği"ni öne sürmesi de kesinlikle olağandışıdır.

bile bir yaşam payı verdiğini ve kanıt diye mıknatıs ve kehribarın davranışlarını gösterdiğini söyler." Yukarıda önerdiğimiz gibi bu ve benzeri başka pasajlar mite dayalı düşünceye ait bilinçdışı bir kalıntı barındırıyorsa bile, Thales'in bilinçli zihin yapısının böylesi bir evreyi tamamen geride bıraktığını da gösterir. Thales'in akıl yürütmesinde bir bilimsellik vardır ve akıl yürütmesinin temeli de manyetizma gibi açıklanmamış çarpıcı bir fenomenin gözlemlenmesidir. Hayvanlar ya da bitkiler âlemine ait olmasalar da mıknatıs taşıyla kehribar Yunanların gözünde ruha özgü olan devindiricilik özelliği taşır.[41]

Aëtius I:3.1'den çıkarılabileceği kadarıyla Theophrastos, Aristoteles'in de öne sürdüğü iki biyolojik kanıtı (hayvanların sperminin nemli olması ve bitkilerin nemle beslenmesini) aktardıktan sonra bir üçüncüyü ekler: "Güneşin ve bizzat yıldızların ateşi ve bütün kozmos sudan yayılan buharla beslenir" (Diels, *Doxographi Graeci*, 276). Heidel'in kaydettiği gibi[42] nem, Yunanlara göre dört dörtlük bir besleyici öğeydi, çünkü devindirici öğe olan ateş buhar biçimindeki nemle beslenirdi; dolayısıyla Aristoteles "sıcaklık nemden oluşturulur ve nemle yaşar" derken Theophrastos'a göre kozmik ateşi doğurup canlandıran buharlaşma sürecine gönderme yapar. Güne-

---

41 Burada ilginç bir nokta ortaya çıkıyor, yine de Thales hakkında söylenebilecekler arasında spekülasyon düzeyinde kaldığı için bu konuyu bir dipnotla sınırlandırmak herhalde en doğrusudur: Burnet, Thales'in mıknatıs ve kehribarda ruh olduğunu gerçekten de söylemiş olabileceğini kabul eder (ne de olsa bu önerme ortalıkta gezinen bir özdeyiş değildir), ama Thales'in bundan hareketle bir genellemeye gittiğini düşünmememiz gerektiğini savunur, çünkü "mıknatısla kehribarın canlı olduğunu söylemek en azından başka şeylerin canlı olmadığını ima etmektir" (*Early Greek Philosophy*, 50. Aynı biçimde ayrıca bkz. Ueberweg-Praechter, I:45; Oświecimski, *Thales: the Ancient Ideal of a Scientist*, 249). İlk bakışta bu akla yatkındır: Mıknatıslı maddelerin davranışında göze çarpan şey tam da başka cisimlerin davranışlarından *farklı* olmasıdır. Fakat hayvanda ya da bitki olmayan bir şeyde bu davranışı gözlemlemek en erken dönem biliminsanları üzerinde pekâlâ karşı tesirde bulunmuş olabilir. Kaldı ki kehribar bu özelliği ancak sürtülünce ya da başka bir yolla ısıtılınca sergiler ve bu durum haliyle Thales'e başka madde türlerinin de doğru koşullarda ruha mahsus bu niteliği gösterebileceğini düşündürmüş olabilir. Şayet böyleyse, burada Yunanların deneyin değerini ilk kez anlamaları sözkonusudur.

Burnet'in bu argümanı her şeyin su olduğu önermesine de pekâlâ uygulanabilir. Yüzeysel bir bakış açısından, suyun ve başka nemli maddelerin ıslaklığı ile sözgelimi demirin yapısı arasındaki *karşıtlık* göze çarpar. Metaller ancak ısı etkisiyle sıvılaşma özelliği sergiler.

42 *Harvard Studies in Classical Philology*, 22, 142; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1906, 340. Krş. Hippokrates külliyatından *Rejim Üzerine*, I:3 (Littré baskısı, VI:472): **τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι [to men gar pyr dynatai panta dia pantos kinēsai, to de hydōr panta dia pantos threpsai: çünkü ateş her şey aracılığıyla her şeyi devindirebilir, su ise her şey aracılığıyla her şeyi besleyebilir].**

şin "suyu kendine doğru çekmesi" fenomeni (Herodotos, II:25) erken bir tarihten itibaren Yunan düşünürlerde derin iz bıraktı ve onlar yavaş yavaş keşfedeceğimiz gibi bu benzetmeyle (ki aslında bu onlara göre yalnızca bir benzetme değildi) hem mikrokozmosun hem de makrokozmosun temel süreçlerini açıkladılar.

Thales'in töz olarak suyu seçmesinin ardındaki bu üç neden ve ayrıca hem canlı organizmalar hem gökyüzündeki ateşler için aynı "beslenir" (τρέφεται [trephetai]) sözcüğünün kullanılması, bu bağlamda "fizyolojik" ile "meteorolojik" değerlendirmeleri birbirinden ayırmaya çalışmanın yanlışlığını bir kez daha gösterir. Bütün evreni canlı bir organizma gibi gören insanların zihninde bu iki yaklaşım birleşmiş durumdadır - ya da daha doğrusu henüz birbirlerinden bağımsız bir anlama sahip değildirler.

9. Varlığın Birliği: Bilim ve Mit

Öyleyse düşüncesini yeniden oluşturmamızı sağlayan çok az kaynaktan anlayabildiğimiz kadarıyla Thales öncelikle dünyanın tek tözden meydana geldiğini ileri sürdü. Dünyanın *arkhē*'si olmak için bu tözün devinim ve değişim nedenini içermesi gerekir (elbette tartışılmayıp varsayılan bir şeydi bu) ve dolayısıyla bir Yunanın gözünde bu tözün doğasında *psykhē* olmalıdır: yaşam-maddesi ya da ruh-maddesi. Thales bu koşulu en iyi yerine getiren şeyin su ya da genelde nem olduğunu düşündü (kan ve bitki özsuları gibi maddeler de dahil olmak üzere, τὸ ὑγρόν [to hygron: nem]). Öyleyse bu *arkhē*'ydi ve bu sıfatla hem canlıydı hem de ölümsüzdü.

Bu noktada Yunan zihni bir adım daha ileri gider. Herhangi bir Yunana kendi deneyimine göre neyin ölümsüz (onun kendi sözcüğüyle *athanaton*) olduğunu sorun, tek yanıt verecektir: *theos* [Tanrı] ya da *to theion* [Tanrısal olan]. Ebedi yaşam yalnızca Tanrısal olanın özelliğidir. Bu yüzden Thales halk dininin insan biçimli Tanrılarını reddettiyse de, o dinin dilini muhafaza ederek özel bir anlamda bütün dünyanın Tanrılarla dolu olduğunu söyledi. Bu nokta, "Tanrısal" sözcüğünün Anaksimandros'a atfedilen kullanımıyla karşılaştırılabilir (ileride s. 99 vd).

Thales'i dikkate değer kılan şey *arkhē* olarak suyu seçmiş olması değildir. Bir bilim tarihçisinin çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi Thales "tek öğe diye pekmez ilkesini savunsaydı bile haklı olarak spekülatif bilimin babası olarak onurlandırılırdı".[45] Thales bütün doğanın temelinde tek bir şey varsa onun su olması gerektiğine

[43] Wightman, *Growth of Scientific Ideas*, 10.

karar verdi. Biliminsanlarının gözünde Thales'i ölümsüz yapan şey de bu varsayım ve bu sorudur. Wightman'ın da kabul ettiği gibi Hesiodos gibi başkaları da aynı fikri uzaktan uzağa yoklamıştı, ancak onlar özel güçleri olan Tanrılara ve ruhlara başvurmakla savı kanıtlanmış farz ettiler, oysa böylesi varlıkların var olduğu, doğal dünyayı bilmemizi sağlayan araçlarla ne kanıtlanabilir ne çürütebilir. "Kısacası doğanın çeşitliliğini doğanın *kendi içindeki* bir şeyin çeşitlemeleri diye açıklamaya ilk girişen Thales'ti."

Ionia felsefesinin doğduğu düşünce iklimini anlamak için Thales'in mitoloji alanındaki habercileri üzerinde biraz daha durmakta yarar vardır. Mitlerin Thales'in fikrini öngördüğünü söylemek fazla olur, ama herhalde Thales'e giden yoldaki pürüzleri gideren bir kozmogoni anlayışını yaygınlaştırdılar. Başlangıçta her şeyin ayrışmamış bir kütle halinde kaynaşık olduğu fikri, erken Yunan kozmogoni inançlarının ortak özelliğiydi ve Yakındoğu'da ve başka yerlerdeki kozmogonilerde de aynı fikri paylaşıyorlardı.[44] Dünyanın yaratılmasında ilk iş bir yaratıcının iradesiyle ya da başka yolla gerçekleşen bir ayırma ya da bölme işidir. İbrani mitinde söylendiği gibi "Tanrı ışığı karanlıktan *ayırdı* ... ve gök kubbe altında olan suları kubbe üzerinde olan sulardan ayırdı..." Diodoros dünya tarihinin girişinde dünyanın başlangıcını Yunana özgü bir tarzla açıklar ve bu açıklamanın kökeni erken beşinci yüzyıla kadar geri gider: Başlangıçta yerle gök tek bir forma sahipti, çünkü doğaları birbirine karışmış haldeydi.[45] Daha sonra ikisi birbirinden ayrıldı ve dünya şimdi sergilediği düzene kavuştu. Diodoros, kendisinin de belirttiği gibi zamanının fiziksel spekülasyonlarıyla yakından ilgilenen Euripides'ten bir alıntıyla bu açıklamasını destekler. Ancak Euripides'e göre bu açıklama mitsel bir geçmişten kalmadır, nitekim bu açıklamanın felsefi araştırmanın öncesinden kaldığını gösteren başka belirtiler de vardır. Euripides *Bilge Melanippe* oyununda Melanippe'ye şunları söyletir:

> Bu öykü benim değil; yerle gögün nasıl tek biçim olduğunu annemden duydum: Birbirlerinden ayrılınca her şeyi doğurmuşlar; ağaçları, uçan varlıkları, hayvanları, tuzlu denizin beslediklerini ve ölümlülerin soyunu gün ışığına çıkarmışlar.[46]

---

[44] Krş. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 12. bölüm; K. Marót, *Acta Antiqua Academiae Hungaricae*, 151, 35-63.

[45] Diodoros, *Tarih Kütüphanesi*, 1:7. Diels-Kranz bu açıklamayı Demokritos'un fragmanları arasında kaydeder, ama atomculardan önce olması daha olasıdır. Açıklamanın tarihi ve kaynakları için bkz. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, 122, n. 10; ayrıca bkz. Pfligersdorffer, *Studien Zu Poseidonios*, 100-146.

[46] Nauck'ta fr. 484.

Bunun arkasında yer alan mitlerin bir örneği için Hesiodos'a bakmamız yeter. *Tanrıların Doğuşu*'nda Hesiodos'un anlattığı ilkel öyküye göre insan biçiminde tasarlanan Ouranos ile Gaia birbirleriyle sarmaş dolaşmış, sonunda Kronos onları zorla birbirinden ayırmış. Orpheusçu gelenekte bulunan -yani Yunanlarca Orpheus'a mal edilen- teogonilerde de dünyanın başta yumurta biçiminde olduğundan söz edilir. Yumurta kırılınca yaratılışın ruhu olan Eros ortaya çıkmış ve yumurtanın üst yarısı gökyüzünü, alt yarısı da yeri oluşturmuş. Bu gelenekte öykünün birkaç çeşitlemesi vardır,[47] ama hepsi Diogenes Laertios'un Orpheus'un öğrencisi Mousaios'a atfettiği asıl öğretiyi elbette mitsel bir biçimde dile getirir: "Bütün şeyler Birden doğar ve bozulup yine aynı Bire döner."[48]

Thales ve ardıllarının felsefe-öncesi anlayışa aşinalıkları onları bircilik doğrultusunda etkilemiş olabilir - hatta bunun tersini düşünmek hemen hemen olanaksızdır- ancak bu etki onların başarılarına gölge düşürmez. Mite dayanan açıklamalarda kozmosun evrimi cinsel terimlerle anlatılır: İnsan biçiminde tasarlanan iki güç birleşir ve doğurur; Hesiodos'un Afrodit'in doğumunu, Kronos'un babası Ouranos'u hadım etmesini anlatışında da bu öykülerin ilkele ne kadar yakın olduğu kolayca görülür. Bu mitlerin Miletoslulara zemin hazırlamış olduğuna kuşku yok, ancak asıl önemli olan nokta, Miletosluların kişisel güçlere dayanan mit biçimini tümden terk etmeleri ve Wightman'ın dediği gibi doğanın çeşitliliğini yalnızca doğanın kendi içindeki bir şeyle, doğal bir tözle açıklamaya çalışmalarıdır.

Tarihçiler Thales'in başarısını bütünüyle farklı iki bakış açısıyla sunmuşlardır: Thales bir yandan modern bilimsel düşünceye olağanüstü öncülük yapmıştır, öte yandan da miti açık ve seçik bir biçimde akla dayarıdırmıştır. Miletosluların sürekli

---

οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,	[ouk emos ho mythos all' emēs mētros para,
ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·	hōs ouranos te gaia t'ēn morphē mia;
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,	epei d' ekhōristhēsan allēlōn dikha
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,	tiktousi panta kanedōkan eis phaos
δένδρη πετεινά θῆρας οὕς θ' ἅλμη τρέφει	dendrē petēna thēras ous th' almē trephei
γένος τε θνητῶν.	genos te thnētōn]

[47] Bunun için bkz. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, IV. bölüm.

[48] Diogenes Laertios, Önsöz, 1:3: ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι [eks henos ta panta gignesthai kai eis tauton palin analyesthai].

hayranlık uyandırmasının nedeni gerçekten de düşüncelerinin, mitin dünyası ile aklın dünyası arasında köprü oluşturmasıdır. Evrende fenomenlerin çokluğu ve çeşitliliğinin gerisinde bir birlik arayışı daimi ve evrensel bir arayıştır. Bu dinsel, estetik, felsefi ve bilimsel bir gereksinimdir ve tarihin her döneminde görülür. Bu arayışı felsefe öncesi dönemin dinsel şiirinde gördük, Thales'ten bir yüzyıl kadar sonra Parmenides'te aynı arayış en aşırı biçimiyle karşımıza çıkacak. Daha önce gördüğümüz gibi modern zamanlarda bir filozof birliğin estetik çekiciliğini vurguladı ve mantıkçı bir açıklama arzusunu ancak birliğin doyurabileceğini söyledi. Fiziğe gelince, bir fizikçi de şunları yazıyor: "Fiziğin çabası bütüncül bir dünya görüşüne ulaşmaktır. Görünüşleri rengârenk çoğullukları içinde kabul etmeyip onları açıklamak, yani bir olguyu bir başkasına indirgemek istiyoruz."[49] Birlik arayışı mit evresinden çıkıp bilimsel evreye girmişse işte bu altıncı yüzyılda Miletos'ta olmuştur. Daha gidilecek uzun yol vardır. Felsefe yeni doğmuştur, kendi ayakları üzerinde zar zor durmaktadır, bunu ancak sürekli geriye, annesine bakarak, hatta onun eline sımsıkı tutunarak yapabilir; yine de işte o artık doğmuştur, çünkü biri çıkıp, arzulanan birliği bir doğal tözde aramış ve Tanrıları kozmogoni sahnesinden çıkarmıştır. Weizsäcker'in paragrafın devamında söylediği gibi görünüşlerin çeşitliliğini birleştirirken biliminsanı algılanabileni algılanamayanla açıklamak zorunluluğunu hisseder ve bu ileri adımı atmak onurunu Thales'e atfedebilsek de atfedemesek de, yoldaşı ve ardılı Anaksimandros'un bunu başardığını kesinlikle göreceğiz.

Ek Not: Su ve "Yaşam"

Benzerlikleri abartıp yanıltıcı sonuçlara davetiye çıkarmak o kadar kolay ki, bu erken dönem düşünürlerinin görüşleri ile daha yakın tarihli bilimsel görüşler arasında koşutluklar kurarken insan duraksıyor. İzledikleri yöntemden ve başka *historiē* [araştırma] alanlarında çıkarttıkları sonuçlardan anlaşılabileceği gibi Miletosluların keskin gözlemciler oldukları ve en ilkel biçimiyle de olsa deneyin kullanışlı bir yol olduğunun bilincine sahip oldukları pekâlâ söylenebilir. Fakat evrenin yapısına gelince Miletosluların esin yoluyla yürüttükleri tahminleri modern deneysel bilimin sonuçlarıyla aynı kefeye koymak neredeyse saçmadır (tuzaklarla dolu benzer bir alan da elbette ilkçağ ile modern atom kuramlarını karşılaştırmaktır). Yine de konu

[49] Weizsäcker, *The World-View of Physics*, 30.

insan zihni olunca, insanlık tarihinin çok uzak dönemlerinde benzer fikirlerin ileri sürülmesi karşısında birçok insanın şaşkınlığa düşmesi doğaldır, dolayısıyla asıl tartışma konusundan uzaklaşmamızın hoşgörüyle karşılanacağını umuyoruz.

Tek temel töz olarak suyu seçme konusunda Thales'i Van Helmont izlemiştir. Van Helmont da on altıncı yüzyılın sonuyla on yedinci yüzyılın başında boş inançtan akılcılığa geçiş evresinin bir örneğidir: Bir yandan simyaya inanır, Paracelsus'a bağlıdır, öbür yandan kendisine modern kimyanın babası unvanını kazandıran sağlam bir bilimsel başarı elde etmiştir. Ayrıca Thales'in yaşam ile su arasında varsaydığı ilişkiye dayanarak suyu töz seçmiş olabileceğini hesaba katarsak, merhum Sir Charles Sherrington'ın yirminci yüzyılda sarf ettiği şu sözler özellikle ilgi çekicidir:

> Su "yaşamın" büyük çözücüsüdür. Yaşamı su olanaklı kılar. Gezegenimiz yaşamı oluştururken su da planın parçasıydı. Her yumurta hücresinin büyük bir kısmı sudur ve su onun ilk yaşama alanıdır. Su bin bir türlü işlev görür: oluşum, biçimlenme ve bükülme sırasında hücre tabakalarına dayanak olur, beşiklik eder. İlk embriyo geniş ölçüde zarlardan oluşur. Organizmanın bir parçası hızla büyür, çünkü hücreleri hızla büyür, bu sırada belli bir işlev görmek için ya da sırf kendine biraz yer açmak için suyla şişip söner. Başka bir özel etkinlik merkezinde bir başka tabaka kalınlaşır. Daha başka yerde de incelip bir delik oluşturur. Sözgelimi ağzın başlangıçta hiçbir yere götürmezken artık mideye açılması böyle böyle olur. Su bütün bunlarda kullanılan ana araçlardan biridir.[50]

Wightman ise Thales'in fikrini şöyle özetler:

> Thales oldukları halleriyle şeylerle ilgileniyordu, kimyacılar tarafından hünerle sınıflandırılıp ayıklanmış halleriyle değil. Dolayısıyla Thales'in ünlü sözü tam anlamıyla doğru olmasa da ilk bakışta anlamsız olmaktan çok uzaktı. Yerin yüzeyinin büyük bölümü sudur; su atmosferimizin her bölgesine girer çıkar. Bildiğimiz haliyle yaşam su olmadan olanaksızdır. Simyacıların düşlediği, bütün maddeleri çözen maddeye en çok su yaklaşır. rüzgâr esince su ortadan kaybolur, sonra yağmur olup bulutlardan yağar; gökten düşen kar gibi buz da suya dönüşür. Kavruk çölle kuşatılmış kocaman bir ülke dev bir su kütlesinin yıllık taşmaları sayesinde bereketli zengin ve kalabalık bir ülkeye döner.[51]

---

[50] *Man on his Nature*, 121 (Pelican baskısı, 113 vd).

[51] *Growth of Scientific Ideas*, 10.

C. ANAKSIMANDROS

1. Tarihlendirme, Yazıları, İlgi Alanları

Anaksimandros Thales'in genç dostu ve hemşerisiydi (geride s. 57, n. 2). Apollodoros alışılmadık bir kesinlikle 547/6 yılında Anaksimandros'un altmış dört yaşında olduğunu söyler (Diogenes Laertios, II:2).[52] Thales'in hiçbir şey yazmadığı yönündeki geleneksel görüşü izleyen Themistios Anaksimandros için, "bildiğimiz kadarıyla Yunanlar arasında doğa üzerine bir inceleme yayımlamak cesaretini göstermiş ilk kişi" der. Anaksimandros'un, kronoloji yazarı Apollodoros'un eline geçmiş gibi görünen bir kitap yazdığı kesindir ve bu kitabın Aristoteles ve Theophrastos'un yönetimindeki Lykeion kütüphanesinde bulunduğundan neredeyse eminiz. Bununla birlikte Aristoteles'ten önce hiçbir yazarın Anaksimandros'tan da Anaksimenes'ten de söz etmemiş olması kayda değerdir. Thales hakkında bir öykü anlatan ve başka bir yerde "her şeyin Tanrılarla dolu olduğu" sözünü alıntılayan Platon, öbür iki Miletosludan hiçbir yerde söz etmez ve onların öğretilerine kesin bir gönderme yapmaz. Bu çarpıcı durum İsviçreli bilgin Gigon'u, konusunun tarihsel yönüyle derinden ilgilenen Aristoteles'in bu ikisinin yapıtlarını aramış ve kendi zamanına kadar kayıp olan kopyalarını bulmuş olması gerektiği kanısına götürmüştür.

Suda[53] Anaksimandros'un yapıtlarının başlıklarını şöyle listeler: *Doğa Üzerine, Yeryüzünün Tasviri, Sabit Yıldızlar, Küre* "ve birkaç tane daha". Bu başlıklar herhalde İskenderiye kütüphanesinin kataloğundan gelmektedir ve zamanının görenekleri uyarınca Anaksimandros'un başlıksız bıraktığı tek bir yapıtının bölümlerini temsil eder ve başlıkların aslında alt başlık olabileceği düşünülürse listeden listeye farklar olur. İlgilendikleri ana konudan dolayı "doğa filozofları" ya da "fizyologlar" (Aristoteles'teki φυσικοί, φυσιολόγοι [physikoi, physiologoi]) diye bilinen Sokrates öncesi düşünürlerin yazılarına eskiçağ boyunca ayrım gözetmeden "Doğa Üzerine" (περὶ φύσεως) başlığı verilmiştir. Bu deyim daha IÖ beşinci ve dördüncü yüzyıllarda başlık olarak kullanımdaydı; ancak bu olgu, sıklıkla yapıldığı gibi Hippokrates külliyatından bir yazarın ya da Platon'un "doğa üzerine yazanlara" gönderme yaptığı pasajlar ileri sürülerek kanıtlanmış olmaz: Bu ve benzeri deyimler belli bir metin grubu-

---

[52] Anaksimandros'un yaşamının tarihlendirilmesi konusunda, krş. Heidel, *Proceedings of the American Academy*, 1921, 253 vd.

[53] Bkz. geride s. 58, n. 2.

nu tescil eder, ama başlık gibi belirgin bir şeye işaret ettikleri söylenemez.[54] Bu bağlamda daha kesin bir kanıt vardır, ama uzmanları etkilememiş gibi görünüyor: beşinci yüzyıl sofisti Gorgias'ın bir kitabına "Varolmayan ya da Doğa Üzerine" adını vermesi.[55] Kuşku yok, Gorgias bu kışkırtıcı başlığı bile bile seçmiş ve bu başlıkla zamanında yürürlükteki başlıkların parodisini yapmıştır. Simplikios'a göre Gorgias'ın asıl düşündüğü kişi, kitabı "Doğa ya da Varolan Üzerine" başlığını taşıyan çağdaşı Melissos olabilir (Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 70.16; *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 557.10; Diels-Kranz, 30A4).

Suda'da sınıflandırıldığı haliyle yazılarının, Anaksimandros'un ilgi alanlarının kapsamını doğru biçimde yansıttığı söylenebilir. Anaksimandros'un bilinen dünyanın haritasını çıkardığının saptanmasıyla birlikte *Suda*'daki bu sınıflandırma Heidel'in aklına, Anaksimandros'un aslında filozoftan çok coğrafyacı olduğu fikrini getirdi. Heidel'e göre doksografik gelenekten sorumlu olan Peripatosçular coğrafyayla fazla ilgilenmedikleri için Anaksimandros'un neler yaptığı konusunda bir parça çarpık bir tablo ortaya çıkmıştır. Anaksimandros'un haritasına ilişkin bildiriler İskenderiyeli büyük kütüphaneci ve coğrafyacı Eratosthenes'e kadar geri gider; örneğin Strabon coğrafyanın felsefi sayılmaya değer bir çalışma olduğunu iddia ederken Homeros'a en yüksek mevkii verir ve şöyle der (I, I, II, Diels-Kranz, 12A6):

> Onu takip edenler belli ki saygın ve felsefeye hâkim kişilerdi; Eratosthenes bunların arasında Homeros'tan sonraki sırayı Thales'in dostu ve hemşerisi Anaksimandros ve Miletoslu Hekataios'un aldığını söyler. Bunlardan biri ilk kez bir coğrafya levhası <yeryüzü haritası> yayımlamış, Hekataios ise yazdıklarının geri kalanı sayesinde özgünlüğü kanıtlanmış olan bir inceleme bırakmıştır.[56]

---

[54] Hippokrates *Eski Tıp Üzerine*, 20 (Littré baskısı, I:320); Platon, *Lysis*, 214B; *Phaidon*, 96A; Euripides, Nauck fr. 910; Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, I, II; *Aristoteles, Oluşum ve Yok oluş Üzerine*, 333b18; *Fizik*, 185a18 (aktaran Verdenius, aşağıda *a.g.y.*). Bunlardan hareketle Heidel şöyle diyor: "Beşinci yüzyıl bitmeden kısa süre önce felsefi yapıtlardan sıklıkla περὶ φύσεως [peri physeōs: doğa üzerine] başlığıyla alıntı yapıldığı kesinlikle söylenebilir." (*Proceedings of the American Academy*, XLV (1910), 81) Aynı konuda Verdenius şöyle diyor: "Belli ki beşinci ve dördüncü yüzyıllarda περὶ φύσεως deyimi ilk felsefi yapıtların asıl başlığı sayılmıştır" (*Mnemosyne*, 1947, 272-273).

[55] Sekstos Empeirikos, *Bilginlere Karşı*, VII.65 (Diels-Kranz, 82B3): ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ... [en tō epigraphomenō ...: yazılı yapıtında ...]

[56] Yunan coğrafya geleneğinden destekleyici pasajlar için (Diogenes Laertios, II:2; Diels-Kranz, 12A6'da Agathemeros, vs) bkz. Heidel, *a.g.y.*, 247; Anaksimandros'un haritası hakkındaki tahminlerle ilgili ayrıntılar için bkz. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek*

Anaksimandros bir bütün olarak kozmosa duyduğu ilginin doğal bir parçası oları astronomi alanındaki çalışmalarıyla da tanınmıştır. Söylenenlere göre Anaksimandros bir küre, yani bir tür gökküresi modeli kurmuştur (Diogenes Laertios, II.2), fakat ne yazık ki buna ilişkin ayrıntılara sahip değiliz ve içinde bulunduğumuz dönem hâlâ belli eylem ve buluşların belli bir kişiye atfedilmesinin pek doğrulanamayacağı bulanık bir dönemdir. Cicero'da ilk gökküresinin Thales tarafından yapıldığını okuyoruz (*eam a Thalete Milesio primum esse tornatam* [*İlk, Miletoslu Thales tarafından yapılmıştır*], *Cumhuriyet Üzerine*, I:14.22). Heidel'in naklettiğine göre, Plinius'a bakılırsa (II.31; Diels-Kranz, 12A5) zodyakın eğikliğini Anaksimandros keşfetmiştir; ancak Hiedel, Eudemos'un *Astronomi Tarihi*'nde bu keşfi beşinci yüzyıldaki Oinopides'e mal ettiğini belirtmez (Diels-Kranz, 41.7). Thales gibi Anaksimandros'un da dik çubuklu güneş saatini (*gnomon*) icat ettiği ya da tanıttığı ve bu sayede "gündönümlerini, zamanları, mevsimleri ve ekinoksları" gösterdiği söylenmiştir (Eusebius; Diels-Kranz, A4; krş. Diogenes Laertios, II:1). Daha önce gördüğümüz gibi (geride s. 47) Herodotos bunun Babil'den alındığını kabul ediyordu ve otoritelerimizden farklı ifadeler kalmış olması Anaksimandros'un buradaki başarısının kapsamı konusunda en azından kuşku bulunduğunun göstergesidir.[57] Phaborinos'a göre Anaksimandros güneş saatini Sparta'da kurmuştur (Diogenes Laertios, II.1'de); deprem olacağı konusunda Spartalıları uyarıp geceyi dışarıda geçirmeye ikna ettiği ve böylece hatırı sayılır sayıda yaşam kurtardığı biçiminde Cicero'da geçen öyküde de Anaksimandros Sparta kentiyle ilişkilendirilmiştir[58] (*Kehanet Üzerine*, I:50.112). Dolayısıyla coğrafyaya ilgisinden de beklenebileceği gibi belli ki Ionialılara özgü yolculuk merakı Anaksimandros'ta da vardı; nitekim Aelianus da (yaklaşık IS 200) Anaksimandros'un Karadeniz kıyısındaki Apollonia'da Miletos'un sayısız kolonilerinden birinin kurulması için yapılan seferi yönettiğini söyler (*Tarihten Çeşitlemeler*, III:7; Diels-Kranz, A3). Alt kısmı Miletos'taki *bouleuterion*'da [meclis binasında] bulunan ve Anaksimandros adını taşıyan altıncı yüzyıl heykelinin, filozofun onuruna dikildiğini bugün artık kabul

---

Cosmogony, 82-84.

57 Diogenes Laertios εύρε [eure: keşfetti], Eusebius κατεσκεύασε [kateskeuase: hazırladı], *Suda* ise εισήγαγε [eisegage: getirdi] diyor.

58 Cicero bunu kehanet saymaz; onu hekim, denizci ve çiftçilerin özel becerileri ve deneyimlerine dayanarak yaptığı tahminlere benzetirken Anaksimandros'u da '*physicus*' diye niteler. Anaksimandros'un bu tahmini nasıl yaptığını bilmek ilginç olurdu. 1954 depremlerinde Larissalıların yaptığı gibi leyleklerin davranışlarını gözlemlemiş olabilir. (*The Times*, 3 Mayıs 1954: "Bütün gün leylekleri izledik; depremin ne zaman olacağını bilmenin en iyi yolu budur").

edemesek bile,[59] herhalde Thales gibi Anaksimandros da her bakımdan kentinin kamu yaşamına katılıyordu.

Peripatosçu olmayan kaynaklardan gelen kanıtları titizce inceleyen Heidel'in vardığı sonuca göre Anaksimandros'un kitabı kısa ve özlü genel bir tarih ve coğrafya kitabıydı[60] ve "kozmosun sınırsızlıktan ortaya çıktığı andan yazarın kendi zamanına kadar gelen tarihinin taslağını çıkarma iddiası"ndaydı. Cherniss bu eğilimi daha da ileri taşıyarak şunları söyler: "Anaksimandros'un amacı insanların barındığı dünyanın coğrafi, etnolojik ve kültürel yönlerinin neler olduğunu ve o zamanki haline nasıl geldiğini anlatmaktı." Şayet durum buysa, Anaksimandros'un öğretisinden günümüze ulaşan, gayet kısa ve kuşkulu bilgi parçacıkları, yani kozmogonisi, aslında onun gözünde yapıtının hazırlık niteliğindeki, tali bir parçasından ibaret demektir. Kitabın ilgilenmedikleri kısımları hakkında Aristoteles ve ardıllarının sessiz kaldıkları olasılığını kabul edebiliriz, ancak karşıt yönde daha ileri gitmek de kanıtların ötesine geçmek olur.

Burada bizim asıl amacımız Anaksimandros'un kozmogoniyle ilgili görüşlerini yeniden kurmaya girişmek olmalıdır ve gördüğümüz gibi bu açıdan, Thales sözkonusu olduğunda karşılaştığımız duruma kıyasla daha avantajlı bir konumdayız. Thales'in bir kitap yazdığı konusunda ne bizim kaynaklarımızda ne de onların kendi kaynaklarında bilgi vardı. Ellerindeki anekdotların ya da tek tük deyişlerin özgün olup olmadıkları ya kuşkuluydu ya da özgün değillerdi. Oysa Theophrastos Anaksimandros'un bir kitapçığını alıntılayıp üslubunu eleştirme olanağına sahipti, ayrıca bu kitapçığın bir kopyasını Apollodoros'un İÖ ikinci yüzyılda gördüğü söylenir. Yorumları hakkında ne düşünürsek düşünelim en güvenli yol Aristoteles'in de Theophrastos'un da bu yapıta sahip olduğunu varsaymak ve onlardan daha bilgisiz olduğumuz için söylediklerini eleştirirken temkinli olmaktır.

2. *"Arkhē" Olarak Sınırsız*

En elverişli başlangıç noktası Simplikios'un büyük ölçüde Theophrastos'tan aldı-

---

[59] Burnet'in bu konuda kuşkusu yoktur (*Early Greek Philosophy*, 52). Fakat bugün geçerli olan görüş için bkz. Darsow, *Jahrbuch des Deutsches Archaeologisches Instituts*, 1954, 101-117: Heykel bir kadın heykeli gibi görünüyor ve üzerindeki isim heykeli adayanın ya da bağışlayanın ismi olmalıdır.

[60] Krş. Diogenes Laertios, II.2: τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν [tōn de areskontōn autō pepoiētai kephalaiōdē tēn ekthesin: kendi görüşlerinin özet biçiminde sunumunu yazmıştı].

ğı açıklama olacaktır (*Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 24.13; Diels-Kranz, A9 ve B1):

> Anaksimandros var olan şeylerin *arkhē*'sini <krş. geride s. 70> ve öğesini "sınırsız" diye adlandırdı; *arkhē* için bu adı ilk kullanan da odur. *Arkhē*'nin su ya da adına öğe dedikleri başka bir şey değil, onlardan farklı bir töz olan sınırsız olduğunu ve göklerle dünyaların ondan geldiğini söyler. Nitekim şeyler nelerden hareketle varlığa gelmişlerse yok oluşa geçerken onlara dönerler; çünkü birbirlerine yaptıkları haksızlığın kefaretini öderler zamanın düzenine göre <ya da takdirine göre> - işte, Anaksimandros biraz şiirsel terimlerle bunları söylüyor.

Anaksimandros'un düşüncelerini böylece aktarıp kısmen alıntıladıktan sonra Simplikios, Aristoteles'le Theophrastos gibi bu düşünceleri yorumlamaya girişir:

> Belli ki dört öğenin birbirine dönüştüğünü gözlemleyince bunlardan birinin geri kalanların temelinde yattığını düşünmek aklına yatmadı ve o yüzden bunların dışında bir şey öne sürdü. Dahası *genesis*'i asıl öğenin nitel bir değişimiyle değil, karşıtların ebedi devinim tarafından ayrılmasıyla açıklar.

Sokrates öncesi öğretileri betimleyen çok az pasaj modern yorumcuların çoğu tarafından şiddetle eleştirilmekten kurtulabilmiştir. Yukarıdaki pasaj istisna değildir ve orada var olmayan güçlükler icat edildiği kadar var olan güçlükler de bulunmuştur. Anaksimandros'un dilinin burada oldukça şiirsel olduğu konusundaki kısa saptama, Yunancada dolaylı anlatımla yansıtılmış olsa da bize değerli bir bilgi verir: Demek ki sözkonusu tümce gerçekten Anaksimandros'undur. Simplikios'un eleştirisi en azından[61] şu yan tümceciğe yönelik olmalıdır: "Çünkü birbirlerine yaptıkları haksızlığın kefaretini öderler zamanın düzenine göre." Bu da bir önceki tümceciğin

---

[61] Geçmişte öne sürülmüş görüşlerden bazıları şöyledir: Tümcenin tamamı (ἐξ ὧν δὲ .. τοῦ χρόνου τάξιν [eks hon de ... tou khronou taksin: nelerden ... zamanın düzenine göre]) Diels-Kranz'da fragman diye geçiyor; aynı biçimde Cornford'a göre Theophrastos veciz bir yazar olduğundan, ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι [hē genesis esti tois ousi: varlıkların oluşumu meydana geliyor] yerine γίγνεται τὰ ὄντα [gignetai ta onta: var olanlar oluşur]; φθορὰν γίγνεσθαι [phthoran gignesthai: yok oluşa geçmek] ifadesinin yerine de φθείρεσθαι [phtheiresthai: yok olmak] yazmış olmalıdır. (*Classical Quarterly*, 1934, II, n. 2) Alıntıyı Burnet (*Early Greek Philosophy*, 52) ve Vlastos κατὰ τὸ χρεών [kata to khreōn: gereğince] deyiminden başlatır, ama Vlastos'a göre κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [kata ten tou khronou taksin: zamanın düzenine göre] kuşkulu bir parçadır (*Philosophical Quarterly*, 1952, 108, n. 51). Heidel bu konularda görüş bildirmez (*Classical Philology*, 1912, 233). Ayrıca krş. Hölscher, *Hermes*, 1953, 258 vd (Ancak Hölscher Theophrastos'u Simplikios'tan ayırmakla daha çok ilgilenir); McDiarmid, *Theophrastus on Presocratic Causes*, 141 vd. Ayrıca Kahn'ın anlamlı yorumları ve önceki yorumlara ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Kahn, *Anaximander and the Origin of Greek Cosmogony*, 166 vd, 193 vd.

Anaksimandros'un düşüncesinin sadık bir yansıması olduğuna yeterli güvence sağlar.[62] Simplikios'un Anaksimandros'un şeylerin kökenini "karşıtların ayrılmasıyla" açıkladığı yolunda söyledikleri herhalde Aristoteles'in şu sözlerine dayanır (*Fizik*, 187a20): "Başkaları da karşıtların birin içinde olduğunu ve Anaksimandros'un söylediği gibi ondan ayrıştığını anlatıyor."[63]

Konu hakkında farklı bir görüş ileri sürülse de, Simplikios'tan alıntılanan pasajdaki ilk tümcede kastedilen şey açıktır: *arkhē*'ye *apeiron* (sınırsız) ismini ilk kez Anaksimandros vermiştir. Aristoteles'ten itibaren yazarların çok farklı düşüncelerle "taşıyıcı" diye adlandırdığı şey için *arkhē* sözcüğünü ilk kullananın da Anaksimandros olduğu bu pasajda değilse bile Simplikios'un bir başka pasajında ortaya çıkar: "Anaksimandros karşıtların önce sınırsız bir cisim olan taşıyıcının içinde bulunduğunu, sonradan ayrıştıklarını söylüyor: ilk kez taşıyıcıya *arkhē* diyen oydu" (*Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 150.22). Şu da dikkat çekicidir ki, Theophrastos bu arkaik sözcüğü açıklama gereği duyar ve ona Aristoteles'in στοιχεῖον **[stoikheion]** (öğe) terimini ekler.[64]

Anaksimandros'la birlikte fizik kuramı dev bir hamle yapar ve modern dünyada çok farklı biçimde yeniden ortaya çıkana kadar, fizikçilere durmadan geri adım attıran bir kavrama ulaşır: "algılanamayan" kavramına. Fizikçi Von Weizsäcker'in yazdığı gibi "fiziksel dünya görüşü algılanamayana hep eğilim göstermiştir. Bu fizi-

---

62 Gerçi McDiarmid bunun böyle olmadığını düşünüyor (*Theophrastus on Presocratic Causes*, 96 vd). McDiarmid "birbirlerine yaptıkları haksızlığın kefaretini öderler" sözünün, *apeiron* ile varlığa gelen şeyler arasındaki bağlantıyla ilgili olamayacağı konusunda elbette haklıdır.

63 ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι **[hōsper Anaksimandros phēsi: Anaksimandros'un söylediği gibi]**. Aristoteles burada Anaksimandros'un "sınırsızını" Empedokles ve Anaksagoras'ın "karışımı"yla aynı gruba koyar; aslında bunların kavrayışları farklıydı, çünkü bu ikisi Parmenides'in ortaya koyduğu ikilemden kaçınmak için yapılan bilinçli girişimlerin temsilcileriydi. Parmenides'ten sonra filozoflar Anaksimandros'un habersiz olduğu ayrım ve güçlüklerin farkına vardılar. Yine de bu durum Aristoteles'in tanıklığını geçersiz kılmaz ve bu pasaja bakılırsa -Heidel'in dediği gibi "hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde kanıtlanmış" olmasa da- Anaksimandros ἐκκρίνεσθαι **[ekkrinesthai: ayrılmak]** ya da belki ἀποκρίνεσθαι **[apokrinesthai: ayrışmak]** (bkz. Kahn, *Anaximander and the Origin of Greek Cosmogony*, 19 vd) sözcüğünü kullanmış olabilir.

64 Krş. Heidel, *Classical Philology*, 1912, 215-216. McDiarmid bu noktada kuşkularını dile getirmekte haklıdır, ancak Simplikios'un bu parçasının Anaksimandros'un ἀρχή **[arkhē]** sözcüğünü kullandığını kanıtlamadığını ileri sürerken bunu elimizdeki metni değiştirerek destekler (*Theophrastus on Presocratic Causes*, 138 vd). Bu konuda ayrıca bkz. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, 26 vd; Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 30-32.

ğin bütüncül bir dünya görüşüne ulaşma çabasının dolaysız bir sonucudur. Görünüşleri rengârenk çoğullukları içinde kabul etmeyip onları açıklamak, yani bir olguyu bir diğerine indirgemek istiyoruz. Bu süreçte de algılanabileni sıklıkla algılanamayanla açıklarız".[65]

Öyleyse Anaksimandros suyun ya da yaygın olarak (daha sonra felsefi olarak da) kabul edilen ve gündelik hayatta gözle görünen başka bir öğe kütlesinin her şeyin temeli olabileceği fikrini reddetti. Bunun yerine hepsinin arkasına daha az belirlenmiş, adsız bir töz koydu ve bu tözü yoksunluk belirten olumsuz önek *a-* ile "sınır" anlamındaki *peras*'tan oluşan *apeiron* sözcüğüyle dile getirdi. Suya, toprağa, ateşe ya da açıkça algılanan benzeri tanıdık bir fenomene öbür fenomenler karşısında bir öncelik tanımak için bir neden yoktur. Evrenin ilk kaynağı hepsinden daha ilkel ve nihai bir şey olmalıdır, geri kalanlar da ondan "ayrışarak" ortaya çıkmış ikincil görünüşler ya da türevler olmalıdır.

Bu durumda şu sorular gündeme geliyor: Bu töz neden fenomenlerin arkasına geçti? Anaksimandros *apeiron*'la ne demek istiyordu? "Karşıtlar" nelerdi ve ne anlamda "birin içindeydiler ve ondan ayrıldılar?"

3. Karşıtlar

Weizsäcker'in biliminsanının bakış açısından doğruladığı gibi, fenomenlerin çokluğunun ardında birlik arayan biri için algılanabilenlerin arkasında algılanamayan bir gerçeklik olduğu varsayımı genelde akla yatkın bir varsayımdır. Anaksimandros'un bu varsayımı benimsemek için daha özgül bir nedeni vardı ve bu neden Yunan düşüncesinin köklü ve güçlü bir arka plana sahip temel bir anlayışını, temel karşıtlar kavramını gündeme getirir. Sonradan Platon ve Aristoteles töz ile özelliği açıkça ayırt edince, öğelerin -toprak, su, hava ve ateş- karşıt niteliklerden bir ya da birkaçını taşıdığı söylendi: sıcak, soğuk, yaş ve kuru. Karşıt özelliklerinden dolayı öğeler sürekli çatışır. Avrupa edebiyatı bu yarı-insan biçimci kavrayışın sürekliliğine tanıklık eder. Ovidius—

> Frigida pugnabant calidis, umentia siccis—
>
> [Soğuklar sıcaklarla savaşıyordu, nemliler kurularla]

Sonra Spenser—

---

[65] Daha önce s. 79'da kısmen alıntılanmıştı.

Sonra toprak hava su ve ateş
Saf tutmaya başladılar koca cepheler halinde,
Ve birbirlerine karşı her çareye başvurarak
Karşıt güçlerle gizlice ittifak ettiler—

Ve Milton—

Sıcak, soğuk, yaş ve kuru, dört azgın savaşçı
Çarpışırlar burada egemenlik için.

Anaksimandros bu fikri ilk kez felsefi bir dille ifade etmeye çalıştığı sırada töz ile özellik arasında açık bir ayrım yapmak olanaksızdı. Anaksimandros daha önce "sınırsız" sıfatını adlaştırdığı gibi şimdi de karşıtları "sıcak," "soğuk," "yaş" ve "kuru" sıfatlarıyla adlaştırdı.[66] Cornford'un söylediği gibi bunlar Anaksimandros için nitelik değil, birer şeydi. "Sıcak olan bir tözün özelliğini ifade eden bir sıfat olarak 'sıcak,' sıcaklık değildi. 'Sıcak' bir şeydir ve karşıtı olan 'soğuk' da başka bir şey. Dolayısıyla sıcakla soğuk tıpkı şarapla su gibi ayrıştırılmaz bir biçimde karışabilecek iki karşıt şey diye düşünülebiliyordu." (*Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 162.)

Karşıtların çatışması yadsınamaz bir doğa olgusudur. Örneğin ateşle her karşılaştığı yerde onu doğası gereği söndüren su hem maddi varlığın bütün biçimlerinin hem de ateşin kendisinden türediği ilk töz olamaz. Anaksimandros'un adını anmadan Aristoteles bu argümanı şöyle ortaya koyar (*Fizik*, 204b24):

> Kimi düşünürler bunu <öğelerden ayrı olan ve öğelerin kendisinden türediği tözü> hava ya da su değil de sınırsız olarak tasarlar ki, sınırsız olan öğe diğerlerini yok etmesin. Ne de olsa öğeler arasında karşıtlık vardır (örneğin hava soğuktur, su yaştır,

---

66 Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 150.24; Diels-Kranz, A9. Şunu ekleyelim ki, Platon'un zamanında "sıcaklık" ya da "kuruluk" gibi soyut adlar ile "sıcak" ve "kuru" gibi sıfatlar arasında ayrım yapılmışsa da Platon, türettiği "nitelik" ποιότης [poiotēs] teriminin tuhaflığından dolayı kendisini özür dilemek zorunda hisseder (*Theaitetos*, 182A).

Simplikios'un Anaksimandros'a atfederek sıraladığı karşıtların "anaksimandrisch" [Anaksimandros tarzında] olmadığını düşünen Hölscher'in akıl yürütmesine katılamıyorum (Hölscher burada Reinhardt'ı izliyor; bkz. *Hermes*, 1953, 266). Ayrıca "τὸ ἄπειρον'un [to apeiron: sınırsız] bunlardan farklı bir sınıfa girmesinin" nedenini de anlayamıyorum. Bu konuda Hölscher şöyle diyor: "Çünkü o (sıcak gibi) bir niteliği değil, ateş gibi bir fenomeni dile getirir." Oysa Anaksimandros için sıcak da maddi bir fenomendir.

ateş sıcaktır); bu yüzden biri sınırsız olsaydı ötekiler yok olurdu. Bu durumda, diyorlar, bu töz bilinen öğelerin kaynaklandığı başka bir şey olmalıdır.

Anaksimandros bu çatışmaya özgünlüğü sağlam temellere dayanan tek fragmanında gönderme yapar: "Birbirlerine yaptıkları haksızlığın kefaretini öderler zamanın düzenine göre."

Yanlış anlamayı önlemek için ilk bakışta oldukça incelikli gibi görünen bir ayrım burada hesaba katılmalı. Bir anlamda su (soğuk ve yaş) karşıtı olan ateşi (sıcak ve kuru) doğurabilir, doğurur da. Anaksimandros'un yukarıdaki tümcesine verilebilecek tek anlam şudur: Yaptıkları "haksızlık" ateşin kendi alanının ötesine geçip rakibi olan suyun bir kısmını yutup yok etmesidir ya da suyun ateşe aynısını yapmasıdır. Aslında Anaksimenes'te daha açıklıkla görünen yaygın bir Yunan inancına göre evrenin çevresindeki alevli ısı (mevcut dünya düzeninde güneş) yalnızca topraktaki ve denizdeki nemi buharlaştırıp sise ya da havaya dönüştürmekle kalmıyor, nemi tutuşturup ateşe de dönüştürüyordu. Thales'le bağıntılı olarak gördüğümüz gibi (geride s. 79) bu süreç açık açık güneşin suyla ya da nemle "beslenmesi" diye nitelendiriliyordu.

Bu anlamda ateş sudan *yaratılabilir*, ama bu ancak hem ateş hem de suyun aynı anda var olması ve Anaksimandros'un söylediği gibi, ikisi arasındaki dengenin bozulup bozulup yeniden kurulması sayesinde mümkün olur: Bir karşıt başkasının alanına girince öbürü misilleme yapıp kaybettiği alanı geri alır. Ateş soğuyunca bulut olur, ama bulut yağmur olup yağar ve topraktaki nemi tazeler. Sıcakla kuru ve soğukla yaş arasındaki gelgit yıl içinde mevsimlerin değişiminin açık bir ifadesidir.[67] Bu durum düşünürlerin karşıtlardan birini artık asıl *arkhē* saymamalarına yol açan gözleme kesinlikle ters düşmez, çünkü Thales'in belki biraz aceleyle akla yatkın hale getirdiği Mezopotamya ve Mısır mitlerindeki gibi *bütünüyle* su olan bir evrende ateş asla oluşamaz. Çünkü suyun ateşe dönüşmesi için ateşin zaten etkin ve işler halde var olması gerekir.

O halde "şeyler nelerden hareketle varlığa gelmişlerse yok oluşa geçerken onlara dönerler" tümcesi ister Anaksimandros'un tümcesi olsun ister Theophrastos ya da Simplikios'un açıklaması olsun, sıklıkla düşünüldüğünün tersine bu söz karşıtların nihai *apeiron*'dan varlığa geldiği ve yok olurken ona geri döndüğü değil, yalnızca

---

[67] Heidel, "On Anaximander," *Classical Philology*, 1912, 233-4; *Proceedings of the American Academy*, 1913, 684-5; Vlastos, *Classical Philology*, 1947, 172; Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 168.

mevcut düzende karşıtların birbirlerine dönüştüğü anlamına gelir. Yoksa cümlenin onu izleyen alıntıyla ilişkisi bir anlam ifade etmezdi.[68]

Özetle Anaksimandros her öğenin doğal eğiliminin karşıtını yok etmek olduğunu fark etmişti. Ateşle su ister istemez çatışma içindedir. Karşılaştıklarında biri ya da öteki üstün gelene kadar mücadele ederler, ya ateş sönüp geriye yalnızca su kalır ya da su kurur ve meydan yalnızca ateşe kalır. Öte yandan Simplikios'un sözleriyle bu durum suyun ateşe ve ateşin suya dönüşümü diye betimlenebilir.[69] Açıkça gözlemlenebileceği gibi suyun buhar ya da sis gibi bir ara hali de elbette vardır ve Yunanlara göre *aēr* terimi ikisini de içerir. Dünyanın bütününde ise bu karşıt güçlerin (ya da Anaksimandros'un tasarladığı gibi bu davalı tarafların) hiçbirine asla tam ve kesin zafer bahşedilmez: Aralarındaki denge hep yeniden kurulur ya da korunur. Birisi bir yerde üstünlük kazanıyorsa öbürü başka yerde alanını genişletiyordur.

Dünya tek bir tözden evrilmişse bu tözden hiç olmazsa bütün dünyayı yapacak kadar çok miktarda olması gerekir, herhalde ondan da fazlası gerekir. Ama bu miktarda ateş olsaydı, ateş kaçınılmaz olarak potansiyel rakipleri üstünde kalıcı bir zafer kazanırdı, rakiplerinden hiçbiri varlığa bile gelemezdi; dünyanın *arkhē* ve *physis*'i su olsaydı bu sefer de ateş asla var olamazdı. Anaksimandros'un maddenin ilk hali için kullandığı *apeiron* sözcüğünü ister Aristoteles gibi yayılım bakımından "sonsuz" anlamında alalım, ister var olan her şeyi sağlayan kaynak ya da depo[70] olarak hizmet edecek kadar büyük belirsiz bir nicelik anlamında alalım durum değişmez. *Apeiron* sözcüğüyle Anaksimandros'un tam ne kastettiği önemli bir tartışma konusu olmuştur ve şimdi bunu irdeleme zamanıdır.

Miletosluların yalnızca "Dünya neden meydana gelir?" sorusuyla ilgilendiklerini kabul etmek eski alışkanlıktır. Onlar dünyanın tek bir maddi tözden oluştuğunu varsaymışlardı ve yalnızca bu tözün su mu, hava mı, yoksa başka bir şey mi olduğu-

---

[68] Vlastos "burada açıkça Sınırsıza gönderme yapılır" diyerek ἐξ ὧν **[eks hōn: nelerden]** sözcüğünün çoğul olmasını garipsiyor ve "Sınırsızın bir çokluk diye düşünüldüğü açıktır" sonucuna varıyor (*Classical Philology*, 1947, 170). Bu vargının doğru olma olasılığı göndermenin Sınırsıza yapılmaması olasılığından çok daha düşüktür. Fränkel'ın görüşü incelikli ve ilginçtir (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 345-347), fakat Woodbury'nin söylediği gibi Anaksimandros herhalde olanaklı ve fiil ayrımının bu derece farkında olamaz. (*Classical Philology*, 1955, 154 vd) Burada bizim savunduğumuz görüşü Kahn desteklemektedir (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 167 vd, 195 vd).

[69] τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολήν **[tēn eis allēla metabolēn: karşılıklı değişim]** (*Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 24.21).

[70] Bu da *arkhē*'nin başka bir anlamıdır. Bkz. Heidel, *Classical Philology*, 1912, 219 vd.

nu soruyorlardı. Bu Aristoteles'in görüşüydü: Aristoteles Miletoslulara kendi dörtlü nedensellik şeması üzerinden yaklaşır ve bizzat belirttiği gibi araştırdığı tek şey, kendisinden önce birinin maddi nedeni, etkin nedeni, formel nedeni ve ereksel nedeni fark edip etmediğidir; bu nedenle Miletoslular Aristoteles'e yalnızca "madde türünden ilkelerle" (τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας [tas en hylēs eidei monas], *Metafizik*, 983b7) ilgilenmiş gibi göründü. Ancak Aristoteles kendisinden önceki düşünürleri gözden geçirirken araştırmasının kapsamını ve amacını bu şekilde sınırladığı için herhalde birçoklarını yanıltmış ve açıkça ifade ettiği niyetini göz ardı edenler onun bir felsefe tarihi yazdığını sanmıştır. Doğru anahtar sözcük "madde" değil "doğa"dır (*physis*) (Nitekim Miletoslular başka varoluş biçimi bilmediklerinden "madde" için bir sözcükleri bile yoktu). Herakleitos'tan önceki filozofların tek tük fragmanlarında bu sözcük kesinlikle geçmiyor olabilir, ama sözcüğün Homeros'ta çok benzer bir anlamda kullanıldığını görüyoruz[71] ve bütün eskiçağın da bizi onayladığını hesaba katarsak bu durum Pohlenz'in şu savını temellendirmeye yeter: "*Physis* kavramı Ionia biliminin bir yaratımıdır, Ionialılar yeni dünya anlayışlarını bu kavramla özetlediler."[72] En yaygın biçimiyle *physis* şeylerin gerçek yapısı ya da karakteri, ayrıca davranış biçimleri demekti ve bunun yanı sıra "doğum" ya da "büyüme" anlamına da gelebiliyordu (örneğin Empedokles, fr. 8). Bu iki anlam birbiriyle ilişkisiz değildir, çünkü Aristoteles'in söylediği gibi "oluş anlamındaki *physis* <erişilen hal ya da yapı anlamındaki> *physis*'e giden yoldur" (*Fizik*, 193b12). *Physis* hem süreç hem yapı ya da gelişkin form anlamına gelebiliyordu; elimizdeki kanıtlar altıncı yüzyılda (*Odysseia*'da olduğu gibi) bu ikinci anlamın ağır bastığını düşündürse de Miletoslular *physis*'in bu iki yönüyle de ilgileniyorlardı.

Bu "yeni dünya anlayışı" mite dayanan nedenlerin yerini doğal nedenlerin, yani dışsal zorlamanın yerini içsel gelişimin alması demekti. Pohlenz'in dediği gibi *physis*'in[73] yaygın kullanımı bu olguyu gayet güzel ifade ediyordu, nitekim bu kullanıma göre *physis* özü gereği içsel, dünyaya içkin bir şeydir, dünyanın filizlenmesinin ve mevcut düzeninin ilkesidir ve bu erken dönemde bu ilke dünyanın maddi bileşeniy-

---

[71] *Odysseia*, x, 303: Bir bitkinin "gövde biçimi." Bkz. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 4, n. 1 ve 201, n. 2.

[72] "Nomos und Physis," *Hermes*, 1953, 426. Sözcüğün anlamına ilişkin iyi bir tartışma için bkz. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 42-43, 228-231.

[73] Bu dönemde *physis* büyük olasılıkla τοῦ ὅλου [tou holou: bütünün] ya da τῶν ὄντων [tōn ontōn: varolanların] gibi sınırlayıcı bir tamlayanla birlikte yer alır, bununla birlikte Herakleitos *physis*'i tek başına da kullanır (Diels-Kranz, fr. 123).

le bir tutulmuştur. Buradaki temel kabul, yalnızca dünyanın tek bir maddi tözden meydana geldiği değil, mevcut düzenindeki çeşitliliğin ezelden beri var olmayıp belli bir noktada bütünüyle daha basit bir şeyden evrildiğidir.

4. "Apeiron"un Anlamı

Anaksimandros başlangıçtaki bu basit hale ya da *arkhē*'ye Sınırsız adını verir ve bu basit halden bir dünya düzeninin ortaya çıkma sürecini bir "ayrılma" olarak anlatır. Önce bu ilk halin kendisini ele alalım; Anaksimandros onu nasıl kavrıyordu ve niçin ona *apeiron* diyordu? Bu sözcüğü katı anlamıyla "sonsuz" olarak ele alan Aristoteles bir şeye beş açıdan *apeiron* denebileceğini söyler (*Fizik*, 203b15; Diels-Kranz, A15). Bu beş bakış açısının sözcüğün Aristoteles zamanındaki ve daha önceki bütün geleneksel yönlerini içerdiğini düşünebiliriz. Bu bakış açılarından ilki zamansal bakış açısıdır ve bu bakımdan Anaksimandros'un *apeiron*'u için "sonsuz" demek kesinlikle yerinde olur. Zamansal sonsuzluk kavramı, dinsel ölümsüzlük anlayışıyla hemhal olmuş biçimde, çok eski çağlardan beri Yunan zihninin aşina olduğu bir kavramdı ve Anaksimandros'un betimlemesi bu anlayışa uygundu. Nitekim Aristoteles'in dediği gibi, ardıllarının birçoğuna benzer biçimde Anaksimandros da *arkhē*'si için "ölümsüzdür ve yok olmaz" diyordu (*Fizik*, 203b13; Diels-Kranz, B3). Hippolytos'a göre Anaksimandros onun için "ebedi ve zamansız" sözcüklerini de kullanmıştır (*Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:6.I; Diels-Kranz, B2). Bu özellikler Anaksimandros'un *arkhē*'sini bu dünyada bildiğimiz şeylerden farklı bir düzeye taşır ve aynı zamanda *arkhē*'nin, hem şeylerin başlangıçtaki hali -zira *arkhē* ezelden beri vardır- anlamını ve hem de şeylerin varlığının kalımlı zemini anlamını açığa vurur. Her şeyin *arkhē*'sinin kendi *arkhē*'si -bir başlangıcı- olamaz, çünkü o zaman önceki *arkhē* asıl *arkhē* olur. *Arkhē*'si ve bitimi olmayan şey *apeiron*'dur, çünkü onun da bir *arkhē*'si olsaydı sınırlanmış olurdu. Aristoteles'in Cornford'a göre "arkaik tınılı" bir argümanla söylediği şey de aslında budur (*Fizik*, 203b7).[74]

Apeiron'un zamansal "sonsuzluk" anlamının yanı sıra, sınırlar (*preta*) kavramının dışsal ya da içsel olmasına göre iki ayrı sınırsızlık anlamı daha vardır. Bir cisim dışarıdan sınırlanmışsa karşısına başka şey çıkmıştır ya da en azından Aristoteles ve sonraki yazarlar böyle düşünmüştür.[75] Cismin sınırlarının ötesinde kendisinden başka

---

[74] Bütün bu argümanın Anaksimandros'tan geldiği varsayımını destekleyen nedenler için bkz. Kahn, *Festschrift Ernst Kapp*, 1958, 19-29.

[75] *Fizik*, 203b20: τὸ πεπερασμένον ἀεί πρός τι περαίνειν [to peperasmenon aei pros ti perainein:

bir şey olmalıdır. Dolayısıyla bu anlamda sınırlanmamış bir cismin uzayda sonsuz ya da en azından hudutsuz biçimde süregitmesi gerekir. Aëtius'un *Görüşler*'ine göre (Diels-Kranz, A14) Anaksimandros *apeiron*'u "varlığa geliş akamete uğramasın diye" bu nicel anlamda sonsuz saymıştır. Daha önce gördüğümüz gibi mevcut "karşıtlar" ve onlardan oluşan daha karmaşık cisimler sürekli yok olurlar. Buradan hareketle şöyle akıl yürütülüyor olmalı: Şimdide ve akıl almayacak kadar uzak bir geçmişte olduğu gibi her şey sürekli bir tedarikle yenilendiğine göre, o zaman yeni malzemenin geldiği kaynak -yani *apeiron*- bitmez tükenmez, yani sonsuz olmalıdır.

Ancak bu argümanı Anaksimandros'un bizzat kullandığı şüphelidir.[76] Görünen o ki, bu çıkarımı yapan Aëtius, Aristoteles'in bir cümlesinden hareket emiştir: Aristoteles sonsuz bir cismin var olduğunu kabul etmek için bu argümanın geçerli bir neden olmadığını söyler, ama Anaksimandros'un böyle bir cismin var olduğunu kabul ettiğini söylemez. Aristoteles şöyle der: "Varlığa gelişin son bulmaması için sonsuz, duyulur bir cismin fiili olarak var olması zorunlu da değildir, çünkü bir şey yok olurken başka bir şey oluşuyor ve bu arada bütün toplam sonlu kalıyor olabilir" (*Fizik*, 208a8; Diels-Kranz, A14). Aristoteles'in söylediği şey şüphesiz doğrudur. Oluş ve yok oluş süreçleri döngüseldir. Yok olmak demek hiçliğe karışmak değil, maddenin başka bir formuna dönüşmek demektir. Anaksimandros'un "haksızlık" ve "kefaret" döngüsü biçiminde simgelediği bu döngüsellik, düşüncesinde merkezi öneme sahip gibi görünüyor. Anaksimandros bu döngüselliğin, dünyada yeni yaratıkların ve başka şeylerin meydana gelmesi için ilelebet kullanılabilecek tükenmez bir asli madde deposunun zorunluluğunu ortadan kaldırdığını görmediyse, elimizdeki kanıtların öne sürdüğü kadar ince bir kavrayışa sahip değil demektir.

Dar anlamıyla uzamsal ya da nicel sonsuzluk kavramını Anaksimandros'un kavrayabilmiş olması kuşkuludur, zaten bu kavram daha sonra matematikteki ilerlemelerle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu sonsuzluk anlayışı elbette tamamen kavramsaldı ve dolaysız duyulur deneyim dünyasında hiçbir anlamı yoktu. Aristoteles'e göre sonsuzluğa inanmaya yol açan beş nedenden birisi de sayının, matematiksel büyüklüğün ve gökyüzünün ötesindeki uzayı sonsuz olarak düşünmektir, "çünkü bunlar düşüncemizde asla bitmez".[77] Anaksimandros'un böyle akıl yürütmüş olması gayet

---

sınırlandırılmış olanın hep bir şey karşısında sınırlandırılması].

[76] Bu noktadan itibaren dile getirdiğimiz düşünceler şu kaynaklara ters düşmektedir: Burnet, *Early Greek Philosophy*, 57; Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 173; Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 379 vd.

[77] *Fizik* 203b23: διὰ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν [dia to en tē noēsei mē hypoleipein: düşüncede dur durak olmadığı için].

kuşkuludur. Onun *apeiron*'u dünyamızın bütününü saran (περιέχειν [periekhein]: *Fizik*, 203b11) muazzam bir kütle olarak gördüğüne kuşku yoktur ve Cornford'un ileri sürdüğü gibi bu kütleyi koca bir küre olarak da tasarlamış olabilir. "Sarmak" anlamındaki bu fiil, Yunancada hem küre hem daire biçimi için kullanılırdı ve dilbilgisi, anlambilim ya da mantık biliminin olmadığı bir dönemde insanlar, fark edilmesi her zaman mümkün olmayan bir şekilde sözcüklerin insafına kalmışlardı. Bir sözcük daha çok kendi başına bütünlüklü bir varlık gibiydi; Bugün bizim kolayca çözümleyip ayrıştırdığımız sözcüğün farklı anlamları, o zamanlar tek bir anlamın yalnızca farklı yön ya da veçheleri gibi görünebiliyordu.

Apeiron tabirinin küreler ve halkalar için kullanıldığı ve bununla hiç şüphesiz, bir sınıra toslamadan çevresinde dolaşılabilir biçimin ifade ettiği göz önünde bulundurulmalıdır. Aristoteles'in mücevher yuvası olmayan yüzüklere "sınırsız" dendiğini söylemesi de bunu gayet açıkça ortaya koymaktadır (*Fizik*, 207a2). Empedokles (fr. 28) sınırsız bir küreden söz eder, bu sözcük dikişsiz cüppeler ve tapınanların sunak çevresinde oluşturduğu halkalar için de kullanılır.[78]

İkinci olarak, *apeiron* içerideki *perata* [*sınırlar*] düşünülerek kullanılır; bu takdirde bütünün içinde bir parçayla başka bir parça arasında hiçbir çizgi çizilemeyeceği belirtilmiş olur. Bu haliyle *apeiron* belirsizlik kavramına yakınlaşır. Bu anlamda sınırsız olan bir cisim farklı türde maddelerden yapılmış olabilir, ancak bunlar ayırt edilemez bir kütle halinde kaynaşmışlardır. Deniz kıyısında dururken denizin, yerin ve havanın nerede başlayıp nerede bittiğini açıkça görebiliriz. Dünya ele aldığımız bu anlamda *apeiron* değildir. Yine de bu sınırları yok edecek bir felaket olduğunu hayal edebileceğimiz gibi, dünyanın temel katmanlarının şimdiki açık seçik ayırt edilebilir haline gelmesinden önceki bir ilk kaos halini de tasarlayabiliriz. Yer, deniz ve gök kabarıp sönen eriyik bir kütle halinde kaynaşmış olsaydı dünya sınırsız olarak nitelenebilirdi. Bu, bileşenleri arasında sınırların var olmadığı, bileşenlerinin ayrılamayacak biçimde iç içe girdiği bir karışımdır - Yunanca ἄπειρον μῖγμα [apeiron migma: sınırsız karışım]. Yoksa dünyanın kendi uzamının sınırları değildir sözkonusu olan.

Bir sözcüğün farklı kullanımları arasında net ayrımların yapıldığı bir düşünce aşamasında olmadığımızı bir kez daha belirteyim. Bir sözcüğün ya da adın bağımsız bir varoluşa ve kendince bir öze sahip olduğu, dolayısıyla tek bir şey olabileceği bi-

---

[78] Euripides, *Orestēs*, 25 (krş. Aiskhylos, *Agamemnōn*, 1382); Aiskhylos, Nauck baskısı, fr. 379. Bu ve başka örnekleri Cornford alıntılar (*Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 176 vd).

çimindeki büyüsel düşünce mirası ele aldığımız dönemden sonraki zamanlarda da canlılığını bir ölçüde sürdürdü; bilinçaltında ne kadar geriye itilirse itilsin en aydınlanmış düşünceleri bile etkiledi. Platon'un *Kratylos*'u bu konuda pek çok kanıt sunar. Dolayısıyla Anaksimandros'un bir sözcüğün farklı anlamlarından hangisini kastettiğine karar veremeyiz; olsa olsa onun zihninde hangi anlamın ağır bastığını belirleyebiliriz. Bu bağlamda uzayın sonsuzluğu kavramından çok içsel belirsizlik kavramı ağır basmış gibi görünüyor, çünkü ancak bu belirsizlik onun çözmeye çalıştığı soruna çözüm sunuyordu. Anaksimandros daha önce gördüğümüz gibi (geride s. 92 vd) Thales örneğini izlerken ve suyu, "ıslağı" ya da belli özellikler taşıyan karşıtlardan başka birini biricik temel öğe diye düşünürken karşılaşılan zorluklarla ilgileniyordu. Anaksimandros bu öğeler arasındaki "haksızlık" ve düşmanlık halinin öğelere içkin olduğuna inandığından, tek bir öğe, ona göre, öbürlerinin varlığına kaynaklık etmek bir yana büsbütün engel olacaktı. Bu düşmanlıklar ortasında ana madde deyim yerindeyse "tarafsız" olmalı, yani hiçbir belirli özelliğe sahip olmamalıdır. Ana madde, daha işler hale gelmemiş ve sanki bir eriyikte beklemeye alınmış bir halde bulunan karşıtların bütün özelliklerini bünyesinde barındırmalıdır ki, zamanı gelince bu karşıtlar (herhalde Anaksimandros'a ait olan anlamlı sözcüğü kullanırsak) ondan "ayrılsın" ya da "ayrışsın". Kendi *arkhē*'sine basitçe *apeiron* demesinin sebebini büyük olasılıkla bu noktada bulabiliriz. Sıcak, soğuk, yaş ve kuru arasındaki *perata* [sınırlar] bu *arkhē*'de yoktu. Bir kozmos oluşmadan önce tam anlamıyla karşıt diye bir şey de yoktu denebilir, çünkü o noktada karşıtlar ayırt edilemez biçimde karışık haldeydi. Aynı zamanda (Anaksimandros'un yararlanamayacağı bir dil olanağını kullanmak gerekirse) karşıtlar "gücül halde" vardılar, dolayısıyla sonradan edimsel ve etkin halde varlığa gelmeleri hep olanaklıydı.

Bu anlayıştaki zorluklar, en azından zamanının kaba diliyle ifade edildikleri biçimiyle, doğrudan görünür halde değildi. Tam olarak açığa çıkartılmaları için Parmenides gibi birinin ödünsüz zihin açıklığı gerekiyordu. Diyebiliriz ki, karşıtlar *arkhē*'den ayrıştırılabiliyorsa, demek ki *arkhē* bu karşıtları zaten hep içermiş olmalıdır ve dolayısıyla bir birlik sayılamaz. "Her şey Bir'den doğmuştur" anlamındaki eski formülü kullanırken Anaksimandros aslında hile yapmıştır.[79] Ama bu eleştiriyi yapmak daha ileri bir düşünce aşamasının harcıydı ve bu aşama, Miletosluların naif bir-

[79] Kimi modern yorumcuların düşündüğünün tersine, en erken filozoflarda bircilik yönelimi olduğunu söylerken aslında onlara Aristoteles'ten devşirme çarpık anlayışlar yamamıyoruz. Bunun en büyük güvencesi de sözü geçen formülün gerçekten de felsefenin başlangıcından geriye uzanacak kadar eski oluşudur. Krş. geride s. 77 vd.

ciliği ile varlığın değişik kiplerini ayırt eden Aristoteles arasındaki zorunlu halkadır.[80]

5. *Tanrısal "Apeiron"*

Aristoteles'in *Fizik* 203b6'daki (Diels-Kranz, A15) sözlerini temel alarak, Anaksimandros'un *arkhē*'si hakkında söylememiz gereken birkaç şey daha var:

> Her şey ya bir *kaynaktır* ya da bir *kaynağa sahiptir*: Sınırsızın kaynağı yoktur, çünkü olsaydı onun da bir sınırı olacaktı. Ayrıca o, kendisi bir kaynak <ya da köken ya da ilke: *arkhē*> olduğu için varlığa getirilmedi ve yok da edilemez... O halde dediğim gibi onun bir kaynağı yoktur ve görünen o ki, [sınırsız] başka şeylerin kaynağıdır, tıpkı sınırsızın yanı sıra Akıl ya da Sevgi gibi bir neden öne sürmeyen filozofların söylediği gibi, bütün şeyleri kuşatıp yönetir. Onun Tanrısal olduğunu söylerler, çünkü Anaksimandros'un ve doğa üzerine yazanların çoğunun dediği gibi o ölümsüzdür ve yok edilemez.

Aristoteles burada tıpkı Miletoslular gibi henüz canlı maddecilik aşamasındaki düşünürlerle sonraki düşünürleri ayırır. Bu sonuncular kendi kendini devindiren canlı bir madde fikrini doyurucu bulmayıp Empedokles ile Anaksagoras gibi ayrı bir devindirici güç tasarlamaya başlamıştır. Oysa birinciler için tek bir *arkhē* iki role sahipti: Bütün şeyleri içeriyor ya da kuşatıyordu, üstelik yönlendirici ve yönetici bir güçtü. Düzanlamı "dümenle idare etmek" olan bu fiili (κυβερνᾶν **[kybernan]**) beşinci yüzyılda Apollonialı Diogenes, Anaksimandros'un ardılı Anaksimenes'ten hareketle *arkhē* diye benimsediği hava için kullandı (fr. 5). Bu fiili Sokrates öncesi filozoflardan Herakle-

---

[80] Antikçağda da modern çağda da yazarların Anaksimandros'un *apeiron*'unun tek bir töz mü yoksa bir karışımı mı olduğunu anlamakta güçlük çekmeleri şaşırtıcı değildir. (Krş. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 375 vd; McDiarmid, *Theophrastus on Presocratic Causes*, 100.) Aristoteles'in karşıtların *apeiron*'da bulunduğu ve dolayısıyla *apeiron*'un karışımı olduğu yönündeki düşüncesini kesinlikle yadsıyan bir açıklamaya oranla yukarıda verilen açıklama Anaksimandros'un düşüncesine herhalde daha yakındır. Anaksimandros bu sorunla yüz yüze gelmemişti. Kimilerinin *ayrılma* (ἐκκρίνεσθαι **[ekkrinesthai]**) ve *ayrışma* (ἀποκρίνεσθαι **[apokrinesthai]**) arasındaki farkı vurgulamaları bu bağlamda bana pek önemli görünmüyor. (Hölscher'in karşıt görüşü için bkz. Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 130.)

Belki bu konuda en derinlikli sezgi Kahn'ın açıklamasındadır (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 236). Anaksimandros'un evreni canlı bir organizma olarak kavrayışının ışığında (krş. ileride, s. 99 vd) Kahn şöyle yazar: "Bir Miletoslunun gözünde ana rahmine düşmemiş bir çocuk ebeveyninin bedeninde ne kadar mevcut haldeyse <karşıtlıklar> da ἄπειρον'da **[sınırsız]** ondan daha mevcut değildi."

itos'ta (41. fragmanın doğru okunuşu ve yorumu ne olursa olsun; bkz. ileride s. 257) ve Parmenides'te de (fr. 12, 3. dize) buluyoruz. Yukarıda Aristoteles'in Anaksimandros'a atfettiği iki sıfat gibi bu fiil ve yukarıda "sınırsızın filozoflarından" aktarılan öbür terimler de büyük olasılıkla Anaksimandros'a kadar geri gider.[81]

Aristoteles'in biraz ileride (207a18) söylediği gibi bu terimler erken dönem filozoflarının *apeiron* hakkındaki sözlerine bir yücelik tonu katar. *Arkhē*'ye yaşam kadar yönetici güçlerin de yüklenmesi hemen Tanrısallık statüsünü akla getiriyor. Aynı fiil (yönetmek, κυβερνᾶν **[kybernan]**) elbette felsefe dışı bağlamlarda Tanrılar için de kullanılır.[82] Dolayısıyla Anaksimandros ve onun gibi düşünenlerin *arkhē*'sine Aristoteles'in açıkça Tanrısallık atfetmesi şaşırtıcı değildir. Aristoteles'in bir sonraki tümcede belirttiği gibi, bir Yunan için bu durum elbette doğrudan doğruya ölümsüzlük olgusundan kaynaklanır. *Arkhē* yönlendirme ya da yönetme gücüne sahipse en azından bir biçimde bilinçlidir. Bu noktada Anaksimandros bağlamında daha fazla kanıta sahip değiliz, ama sonraki birci filozoflar kendi maddi *arkhē*'lerine açıkça bilinç ve zekâ yükler. Bu nokta, devindirici neden ve madde arasındaki ayrıma, yani madde ve ruh ayrımına giden yolun başıdır, çünkü ikisi özdeşleştirilince ortaya çıkan zorluklar gitgide daha belirgin hale gelecektir; yine de bu ayrım için daha zaman gerekir. Şu an için ele aldığımız dönemde "madde" sözcüğü bile anakronizmdir.[83]

---

[81] Krş. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophy*, 29 vd.

[82] Sophokles'in *Aias*'ının 35. dizesinde Odysseus Athena'ya şöyle der: πάντα γὰρ ... σῇ κυβερνῶμαι χερί **[panta gar ... se kybernomai phreni: her şeyde ... senin aklınla yönetiliyorum]**. Platon'un *Symposion*'unda ise hekim Eryksimakhos kendi hekimlik sanatı için şunları söyler (186E): πᾶσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται **[pasa hypo theou toutou kybernatai: [(hekimliğin) bütünü bu Tanrı <Eros> sayesinde yönetilir]**.

[83] Adil olmak adına Profesör Vlastos'un şu sözlerini de alıntılamak zorundayız: "Anaksimandros'un ya da Anaksagoras'ın kozmogonik ilkelerine 'Tanrı,' hatta 'Tanrısal' dedikleri konusunda elimizde kesin kanıt yoktur" (*Philosophical Quarterly*, 1952, 113). Buna karşı tek söyleyebileceğim şudur: Anaksimandros'un *arkhē*'sine Tanrısallık yüklediği olasılığı bence Aristoteles'in tanıklığı sayesinde ağır basıyor. Vlastos yazarların bu konuda hiçbir şey söylemediğinden hareketle iki argüman veriyor: (i) τὸ θεῖον **[to theion: Tanrısal]** sözü Sokrates öncesi filozoflarda da Aiskhylos ve Herodotos'tan önceki metinlerde de "Tanrısallık" anlamında bir ad olarak geçmezken Aristoteles'in gözde terimlerindendir; (ii) antikçağ yazarları Aristoteles'in bu metnini de ellerindeki başka hiçbir metni de "Anaksimandros *apeiron*'a τὸ θεῖον **[to theion]** der" diye okumamıştır. Demokritos'a bol keseden bir Tanrı (= ateş!) yakıştırmaktan çekinmeyen Aëtius'taki bölüm bile (I:7) Anaksimandros'un *apeiron*'unun Tanrı olduğunu söylemiyor, yalnızca "Anaksimandros sonsuz *ouranoi*'nin Tanrılar olduğunu bildirdi" der. Eski Yunancada tanımlıkla birlikte cinssiz sıfat kullanımına erken dönemde sıklıkla rastlandığını göz önünde bulundurursak (krş. τὸ ἄπειρον **[to apeiron: sınırsız]**),

6. Kozmogoni ve Kozmoloji

Şimdi, var olanların ilk hali ya da asıl kaynağından bir dünya düzeninin oluşum sürecine geçiyoruz. Genel hatlarıyla bu süreç Anaksimandros'ta, *apeiron*'daki "ebedi devinimin" neden olduğu bir "ayrışma" süreci olarak betimlenir. Aristoteles'in sözleriyle, "karşıtlar birin içindedir ve ondan ayrışır" (*Fizik* 187a20). Aristoteles'in süreçle ilgili bu ifadesi, *apeiron*'un asıl doğasını bütün karşıtların belirsiz bir ilk bileşimi olarak tasvir edişimizle uyum içerisindedir.[84] Ancak Anaksimandros'un *apeiron*'dan nasıl bir dünyanın oluştuğu hakkındaki düşüncesine ilişkin bilgimiz *ekkrisis* [ayrılma] ya da *apokrisis* [ayrışma] gibi genel terimlerle sınırlı değildir. Anaksimandros kozmogonisine dair, Eusebius'un *Derlemeler*'den aktardığı ve Theophrastos'tan gelen betimleyici bir pasaj şu şekildedir (Diels-Kranz, A10):

> Diyor ki, bu kozmosun doğumu sırasında sıcakla soğuğun bir tohumu[85] ebedi tözden ayrılmış ve bu tohumdan, yeri bir ağacın kabuğu gibi çepeçevre saran buharın etrafında büyüyen bir alev küresi meydana gelmiş. Bu küre parçalanıp halkalar halinde toplaştığı zaman güneş, ay ve yıldızlar varlığa gelmiş.

Son tümce aşağıdaki sözlerle karşılaştırılınca daha iyi anlaşılabilir (ayrıca ileride s. 106'ye bakınız).

(i)'deki argüman hiç de kesin değildir. τὸ θεῖον [to theion: Tanrısal] ifadesinin Aristoteles'te sıkça görülmesinin nedeni "gözde" olması değil, Aristoteles'in Tanrısallığı sıkça konu etmesidir. Bu ifadeyi sık kullanan Herodotos doğal teoloji üstüne kitapçıklar yazmış olsaydı, bu terim kesinlikle onun da "gözde" terimlerinden biri olurdu. (ii)'deki argümana gelince, az sayıda metnine sahip olduğumuz yazarların belli bir şeyi söylememiş olmasına dayanan bütün argümanlar gibi, bu argümanda da kanıt olumsuz bir sonuç çıkarmak için yetersizdir.

Fakat ilkesine "Tanrısal" demiş olsun olmasın Anaksimandros'un halk dininin Tanrısıyla ya da tapınma biçimleriyle hiçbir ilgisinin olmadığı elbette doğrudur ve önemlidir (Vlastos'un söylemeye çalıştığı asıl şey de budur).

[84] Aristoteles bu bağlamda erken dönem doğa kuramları arasında kendince bir ayrım yapar: İlk malzemenin başkalaşımını (ἀλλοίωσις [alloiōsis]) öne çıkaran kuramlar ve Anaksimandros'un öncülük ettiği gibi zaten ezelden beri var olanın ayrışmasından söz eden kuramlar. Herhalde hakkında pek şey bilinmediği için Thales'i tartışmanın dışında bırakır. Aristoteles'i izleyen Simplikios şöyle der: "Başka bir yol da, neden olarak maddedeki değişimi göstermek ya da şeylerin varlığa gelişini taşıyıcının başkalaşımıyla değil ayrılmayla <ἔκκρισις [ekkrisis]> açıklamaktır. Nitekim Anaksimandros'a göre karşıtlar belirsiz (ἄπειρον) bir cisim olan taşıyıcıdadır ve ondan ayrışmıştır" (*Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 150.20). Buradaki ἀλλοίωσις [alloiōsis: başkalaşım] terimi temelde Aristoteles'in fizik kuramına aittir ve terimin burada kullanıma sokulması erken öncellerinin düşüncesine pek ışık tutmaz; fakat bu durum şu an için konu dışıdır.

[85] Ya da "sıcakla soğuğun tohumu." Fakat krş. Diels, *Doxographi Graeci*, 579, eleştirel not.

(a) Aëtius, II:13.7; Diels-Kranz, A18: "Anaksimandros'a göre yıldızlar, ateşle dolu dumanın tekerlek biçiminde yoğunlaşmalarıymış <harfiyen 'keçeleşmeleri,' 'sıkılaşmaları'> ve bunlar bazı yerlerde var olan gözeneklerden alev püskürtürlermiş."

(b) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, 1:6.4; Diels-Kranz, A11: "Yıldızlar bir ateş çemberi halinde varlığa gelir, bu çember evreni kaplayan ateşten ayrılmış ve dumanla çevrelenmiştir. Yıldızlarda hava delikleri, boru biçimli bir takım geçitler[86] vardır ve yıldızlar buralardan görünür. Bunlar tıkanınca tutulmalar meydana gelir."

Yukarıda "tohum" diye çevrilen γόνιμον **[gonimon]** sözcüğü üretken, doğurgan, varlığa getirebilen anlamında bir sıfattır, yumurtalar ve tohum için kullanılır.[87] Aynı sözcüğü Theophrastos *Ateş Üzerine*, 44'te, yalnızca bitki ve hayvanların yaşamı bağlamında kullanır.[88] Anaksimandros'un bu **gonimon** sözcüğünü kullanıp kullanmadığını asla bilemeyiz, ama sözcük, Aristoteles'in Thales hakkındaki tahminini tartışırken gördüğümüz gibi, bu ilk düşünürlerin belirgin bir karakteristiği olan ve bu pasaja da sinmiş görünen organik oluşumun diliyle uyum içerisindedir (bkz. geride s. 75 vd). Profesör Baldry'nin gayet güzel ortaya koyduğu gibi tümcenin tamamı, kozmogonisini oluştururken Anaksimandros'un, hayvanların tohumu ve embriyonun gelişimiyle ilgili erken görüşlerden esinlendiğini düşündürüyor.[89] Orpheusçu ve diğer kozmogonilerdeki mitsel evren yumurtası bu kavramın ne kadar eski olabileceğini gösterir: Döl yatağında tohumun "ayrışması" (ἀπόκρισις **[apokrisis]**), sıcakla soğuğun oynadığı rol, φλοιός **[phloios: kabuk]** sözcüğünün anlamı ve yeni organizmanın ana gövdeden "kopması" (ἀποῤῥαγῆναι **[aporragēnai]**) gibi unsurlar, aktardığımız açıklamalarda yer aldığı gibi, Yunan tıp yazarları için de bilinen şeylerdir. Yukarıda "kabuk" diye çevrilen φλοιός **[phloios]** sözcüğüne gelince, Baldry'nin dediği gibi

---

[86] Hava delikleri, borulu bir müzik aletinin deliklerine benzetilmek istenmiş olabilir. Bu uygun bir benzetme olsa da Yunanca ifadenin kesin çevirisi olduğu söylenemez.

[87] Örneğin ἀγονον **[agonon: doğurgan olmayan]** sıfatının karşıtı olaran σπέρμα γόνιμον **[sperma gonimon: doğurgan tohum]** için bkz. Aristoteles, *Hayvan Araştırmaları*, 523a25; sözcüğün yumurta anlamındaki kullanımı için bkz. Aristoteles, *Hayvanların Oluşumu Üzerine* 730a6 ve Platon, *Theaitetos*, 151E (ὑπηνέμιον **[hypēnemion]** ya da ἀνεμιαῖον **[anemiaion]** karşıtı, "yumuşak kabuklu yumurta")

[88] Güneş için şöyle kullanılıyor: γόνιμος καὶ ζῴων καὶ φυτῶν **[gonimos kai zōōn kai phytōn: hem bitkileri hem hayvanları doğuran]**.

[89] *Classical Quarterly*, 1932, 29 vd. Kabul etmek gerekir ki, burada spekülasyon payı vardır ve okur daha temkinli bir görüş için Kirk'e başvurabilir (*The Presocratic Philosophers*, 132 vd). Ancak ben, tümcenin yapısı geç tarihli olsa bile fikrin aslında eski bir fikir olduğunu söyleyen Kahn'ın görüşüne katıldığımı söylemekle yetineceğim (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 57).

onun, "bitki olsun hayvan olsun büyüyen bir organizmanın çevresinde oluşan herhangi bir doku" anlamına geldiğini ekleyebiliriz. Aristoteles kabuk sözcüğünü bir yumurtanın çevresindeki zar için kullanır (*Hayvan Araştırmaları*, 558a28) ve söylenenlere göre Anaksimandros da aynı sözcüğü, hayvan yaşamının ilk formlarının sarılı olduğu dikenli deri için kullanır. Anlaşılan o ki, Anaksimandros yumurtaları, hayvan embriyonlarını ve ağaçların çevresinde gelişen zarı düşünmüş ve embriyon halindeki dünyanın dış "derisini," onu oluşturan "sınırsızın"[90] rahminden ayırırken bu zardan esinlenmiştir.[91] Dünyanın dış zarı küresel olduğundan ısrarla vurgulanacak nokta elbette ağaçlara yapılan gönderme değildir, nitekim bu göndermeyi Theophrastos ve daha geç bir yazar bile eklemiş olabilir.[92]

Kozmogoninin organik yaşam terimleriyle anlatılması bu entelektüel öncülerin anlayışına uygundur. Doksografların bize söylediğine göre[93] Anaksimandros'un *arkhē*'si ebedi devinim içindedir. Bunun nedeni hiçbir yerde açıklanmaz ve Aristoteles bu ihmali kınamaktadır, fakat ihmal kuşkusuz *arkhē*'nin ezelden beri canlı olduğu yönündeki inanışın ısrarla varlığını sürdürüyor olmasıdır. Bir Yunan için yaşam kavramı zaten bir şeyin kendisinden kaynaklanan devinimi içerir, bu yüzden de insanlar dışsal bir neden talep etmek şöyle dursun, öyle bir şeyi düşünemiyordu bile. Anaksimandros mitsel kozmogonileri temellendiren insanbiçimci cinsel birleşme imgesine karşı çıkıyordu, ancak dünyanın döl yatağının canlı olduğunu ve dünyanın başlangıcının bir tür tohum ya da yumurta olduğunu kabul etmek Anaksimandros'un gözünde hâlâ doğal ve akla yatkındır.

Karşıtlarla yüklü bu doğurgan çekirdek Sınırsızdan ayrılır ve soğuk bir nemli kütleyi sarmalayan ateşli bir küre haline gelir. İkisinin arasında karanlık duman (ἀήρ **[aēr: sis, buğu, hava]**) bulunur. Bu aşamada sadece iki ana karşıtın ayrıldığı söylenebi-

---

90 ἐκ τοῦ ἀϊδίου **[ek tou aidiou: ebedi olandan]** deyimi herhalde ἄπειρον'a **[apeiron: sınırsız]** gönderme yapar. Nitekim söylenenlere göre Anaksimandros ἄπειρον'u başka bir yerde ἀθάνατον **[athanaton: ölümsüz]** ve ἀγήρω **[agērō: eskimeyen]** diye tasvir eder (bkz. geride s. 97).

91 Örneğin krş. Hippokrates külliyatında *Çocuk Doğası Üzerine*, 12 (Littré, VII, 488): ἡ γονὴ ὑμενοῦται φυσωμένη **[hē gonē hymenoutai physōmenē: şişmiş tohum bir zarla çevrilir]** (Baldry, 27'de alıntılanır). Leukippos doğmakta olan kozmosun çevresinde oluşan bir ὑμήν'den **[hymēn: zar]** söz etmiştir.

92 "Kabuk" diye çevrilen bu sözcük dış kabuktan çok yumuşak iç tabaka anlamına da geliyordu. Herodotos başka yiyecek bulamadıklarında insanların φλοιόν **[phloion: kabuk]** ve yaprak yediğini anlatır (VIII.115). Helenistik çağda Nikandros bu sözcüğü Marsyas'ın derisi (*Panzehirler*, 302) ve yılanların derisi (*Panzehirler*, 355, 392) için kullanır.

93 A11 (Hippolytos); 12 (Hermeias).

lir: Kuruyu içeren sıcak ve ıslağı içeren soğuk. Sıcak çevrenin soğuk-ıslak merkez üzerindeki etkisinden sis doğar ve yine sıcağın etkisiyle sonunda ıslakla kuru da tamamen ayrılarak karayla denizi meydana getirir. Aëtius'un bildirdiğine göre (Diels-Kranz, A27 sonu):

> Anaksimandros'un dediğine göre deniz, çoğunu ateşin kuruttuğu ilk nemin kalıntısıdır.

Aristoteles'in *Meteoroloji*'de, denizin oluşumuna ilişkin açıklamalarından söz ettiği kişiler arasında Anaksimandros da vardır (353b5 Lee'nin çevirisi):

> <Eski teoloji ozanlarının tersine> dindışı felsefede daha becerikli olanlar denizin bir başlangıcının olduğunu düşünüyorlar. Onlara göre ilk başta yerin tüm yüzeyi ıslakmış ve o kurudukça buharlaşan su rüzgârların meydana gelmesine ve güneşle ayın dönmesine neden olmuş; geriye kalan bölüm ise deniz haline gelmiş: Bu yüzden denizlerin hâlâ kuruyup küçüldüğüne ve bir gün nihayet tamamen kuruyacağına inanıyorlar.

Bu pasajda Aristoteles'in Aphrodisiaslı Aleksandros'la ilgili yaptığı yorumda Anaksimandros'un da adı geçer (Diels-Kranz, A27):

> Kimileri denizin ilk nemden kalıntı olduğunu söylüyor. Yerin yüzeyi nemliymiş ve sonradan nemin bir kısmını güneş buharlaştırmış ... ancak yerin oyuklarında kalan kısmı denizi oluşturmuş. Güneş nemi kurutmaya devam ettiği için nem sürekli azalacak ve sonunda tamamen kuruyacakmış. Theophrastos'a göre Anaksimandros ve Diogenes bu kanıdaydı.

Miletos düşüncesinin özelliği gereğince, düşman karşıtlar bir kez ayrıştıktan sonra kozmosun doğuş süreci her bir karşıtın gücünü doğal olarak icra etmesiyle ilerler: Sıcaklık nemi kurutur ve saire... Aristoteles'in ve bizim Thales hakkındaki tahminlerimiz ışığında ilginç olan bir başka nokta da şudur ki, döllenme ve oluşum meydana gelir gelmez nem ve ısı hemen öncelik kazanır. Özellikle ısı *genesis*'in (oluşumun) ilk etmeni olarak önemli role sahiptir ve daha sonraki aşamada hayvansal yaşamı meydana getirecek şey ısının neme etkisi olacaktır. Anaksimandros'un sisteminin bu özellikleri, Aristoteles'in yorumlarını fizyoloji ve tıbbın Yunanistan'da sonradan gösterdiği gelişmelere dayandıkları gerekçesiyle küçümseyenlerin elini zayıflatıyor. Beklenebileceği üzere aynı memlekette yaşayan ve aynı sahada birlikte çalışan Anaksimandros ile Aristoteles arasında ortak bazı noktalar buluyoruz.

Bu kesintisiz süreçte bir sonraki aşama gökcisimlerinin oluşumunu açıklamaktır. Daha önceden aktarılanlara ek olarak elimizdeki bildirimler şunlardır:[94]

---

[94] Akhilleus Tatios'tan gelen pasajı almıyorum (Diels-Kranz, A21), çünkü bu pasajın Aë-

(a) Hippolytos daha önce aktarılan sözlerinden (geride s. 103 vd) sonra şunları söyler: "Ve bu kanalların kapalı ya da açık olmasına göre ayın da büyüyüp küçüldüğü görülür." Elyazmasında sonraki tümcenin birkaç sözcüğü silinmiş olsa da tümcenin anlamı herhalde şudur:[95] Güneşin dairesi yerin çapının yirmi yedi, ayınki de on sekiz katıdır ve ayrıca gökte güneş en üstte, yıldızlarsa en altta durur.

(b) Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 471.4 (Diels-Kranz, A19, gezegenler hakkında): "Konumlarının düzenini ilk kez Pythagorasçıların belirlediğini söyleyen Eudemos'a göre büyüklüklerini ve uzaklıklarını ilk Anaksimandros araştırmış. Güneşle ayın büyüklüğü ve uzaklığı bugüne kadar tutulmalardan hareketle kestirildi ve bunun da Anaksimandros'un buluşu olduğu varsayımı akla yatıyor."

(c) Aëtius, II:15.6 (A18): "Anaksimandros, Khioslu Metrodoros ve Krates'e göre güneş en üstte, ay onun altında ve sabit yıldızlarla gezegenler de ayın altında bulunur."

(d) Aëtius, II:20.1 (A21): "Anaksimandros'a göre güneş temelde yerin büyüklüğünün yirmi sekiz katı büyüklükte bir dairedir, biçimi de tekerlek gibidir. Çember ateşle dolu, oyuktur ve belli bir noktada körük burnu gibi bir açıklıktan ateş görünür: İşte bu ateş güneştir."

(e) Aëtius, II:21.1 (A21): "Anaksimandros'un söylediğine göre güneş yerle aynı büyüklüktedir, ama hava deliğinin bulunduğu ve kendisini taşıyan daire yerden yirmi yedi kat büyüktür."

(f) Aëtius, II:24.2 (A21): "Anaksimandros'a göre ateşin çıktığı delik kapanınca güneş tutulur."

(g) Aëtius, II:25.1 (A22): "Anaksimandros'a göre ay aslında yerden on dokuz kat büyük bir dairedir, tekerleğe benzer, güneş gibi çemberi oyuk, ateş doludur; eğik durur ve körük burnu gibi bir hava deliği vardır. Tekerleğin dönüşlerine göre ay tutulur."[96]

(h) Aëtius, II:29.1 (A22): "Anaksimandros ayın, tekerlekteki açıklık kapanınca tutulduğunu söyler."

(i) Aëtius, II:28.1 (A22 son tümceyi atlar): "Anaksimandros, Ksenophanes ve Berosos ayın

---

tius'un daha açıkça anlattığı bir şeyin daha karışık bir versiyonu olduğu bellidir. Ayrıca Aëtius, II:16.5'i (A18) atlıyorum, çünkü Kahn'ın fark ettiği gibi bu pasaj Aristoteles'e yapılan önceki göndermeyi yanlışlıkla yineler (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 59).

95 Buna karşın Dreyer metni olduğu gibi alıyor (*A History of Planetary Systems from Thales to Kepler*, 15, n. 1).

96 Stobaios'ta bulunup Ploutarkhos'un *Özet*'inde bulunmayan bu son tümcenin anlamı karanlıktır ve tümce bozuk olabilir (Diels, *Doxographi Graeci*, 355; bkz. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 60). Fakat aktardığımız bir sonraki bölümün geçerli bir tekzibi de sayılamaz.

kendi ışığı olduğunu söylüyor; onun ışığı bir biçimde <güneşinkinden> daha saftır."[97]

Ufak tefek ayrılıklara karşın şöyle bir açıklamayı olası sayabiliriz: yeni doğmuş kozmosun çevresindeki ateşli küresel zar, herhalde sulu merkezi buharlaştırarak kendi yol açtığı sisin ya da buharın basıncının artmasıyla farklı dairelere bölünür ve her birinin çevresini yoğun sis kaplayıp kuşatır. Kozmosu sarmalayan bu zardaki deliklerin bulunduğu yerlerden gökcisimleri görünür. O halde güneş ve ay yerin çevresinde dolaşan ateşten tekerleklerdir ve sis tünelleriyle sarmalanmışlardır; yalnızca bir noktada içerideki ateş bir gaz borusundaki kaçağın alevlenmesi gibi alev püskürtür. (modern terimlerle yapılan benzetme, Yunanların körüğün ağzından çıkan hava benzetmesinden daha uygundur). Elimizdeki bölük pörçük tanıklıklardan hareketle yıldızların dairelerini gözümüzün önüne getirmek çok kolay olmasa bile bu dairelerde de birçok delik bulunduğu varsayılabilir.[98] Samanyolu'nun görünüşü Anaksimandros'a tekerlek fikrini esinlendirmiş olabilir, ancak kimi çağdaş otoritelerin yaptıkları gibi burada Samanyolu'nu devreye sokmak pek uygun bir açıklama sağlamıyor. Belli ki bütün yıldızların aynı küresel düzlemde yer aldığı kabul ediliyordu, gezegenler de bu bakımdan sabit yıldızlardan henüz ayırt edilmemişti (Eudemos yukarıdaki (b) pasajında gezegenlerin yörüngelerini Pythagorasçıların saptadığını söyler. Simplikios'un gezegenler konusunda Anaksimandros'u devreye sokması da, Anaksimandros'un tutulmalara ilişkin gözlemlerden hareketle güneşle ayın büyüklüklerini ve uzaklıklarını hesaplamış olabileceğini önermesi de kafa karıştırıcıdır).

Yıldızların yere güneşten ya da aydan yakın olduğu varsayımı daha geç tarihli Yunan astronomisine aykırıdır, çünkü bu astronomiye göre sabit yıldızlar gayet doğal olarak küresel kozmosun en dış çevresindedir; güneş, ay ve gezegenler de onların altında farklı yörüngelerde dönerler. Anaksimandros'un yaptığı sıralama modern

---

[97] Diogenes Laertios, II:1'de (Diels-Kranz, A1) ayın ışığını güneşten aldığı yönündeki pasajdansa bu pasaj yeğlenmelidir. Ayın ışığıyla ilgili bu doğru görüş geç antikçağda Anaksimenes'e, hatta Thales'e bile atfedilmiştir (geride s. 59), fakat Anaksimenes'in bir parça fantastik astronomisinde kolay kolay yer alamaz. Doğru görüş ilk kez açıkça Parmenides'te (fr. 14) dile getirildi, ama Heath, Parmenides'teki bu dizeden kuşkulanıp keşfi Anaksagoras'a atfeder (Bkz. *Aristarchus*, 75 vd). Daha fazla bilgi için bkz. ileride s. 286-286.

[98] Burnet'e göre yalnızca bir tane "yıldız tekerleği" vardır ve bu tekerlek tek bir yıldız olduğu daha fark edilmemiş olan sabah ve akşam yıldızının devinimlerini açıklamak üzere tasarlanmıştır (bkz. *Early Greek Philosophy*, 69; Taylor, *A Commentary on Plato's* Timaeus, 160, n. 1). Burnet'ın görüşü "yıldız tekerleğinin" niçin güneşin ve ayınkilerden daha küçük olduğunu açıklayabilse de elimizdeki metinler tarafından desteklenmiyor gibidir.

kafalarda, yıldız çemberlerinin güneşin ve ayın ışığını en azından zaman zaman neden engellemedikleri sorusunu doğurabilir, ama bu sorunun Anaksimandros'u bilinçli olarak rahatsız ettiği çok kuşkuludur.[99]

Yıldız çemberlerinin yerin çapı kalınlığında olduğunu varsayabiliriz. Güneşle ayın çember büyüklüklerine (çaplarına) dair tahminlerin arz ettiği çeşitlilik (güneşinki yerin 27 ya da 28, ayınki 18 ya da 19 katıdır), Burnet'tan beri çemberlerin iç ve dış yüzey ölçümlerine bağlanıyordu; sonradan Kirk gayet basit bir biçimde, bu durumda aradaki farkın bir değil iki yer çapı olması gerektiğine işaret etti: "Büyük sayı çemberin bir ucundan diğerine çapını, küçük sayı ise hava çemberinin kalınlığının ortasından alınan çapı gösteriyor olabilir" (*The Presocratic Philosophers*, 136). Öyle ya da böyle, bir yorumcu Anaksimandros'un üçün katlarıyla ifade ettiği basit şemayı izlemiş ve güneşle ayın çemberleri için önerilen yüksek sayılar buradan çıkmış olabilir. Yıldız çemberlerinin büyüklüğüne ilişkin hiçbir bildirim günümüze ulaşmış değildir, ama yerin çapı yüksekliğinin üç katı diye düşünüldüğüne göre (ileride s. 111) herhalde bu sayılar uzlaşımsal ya da dinsel bir kökene dayanır ve Anaksimandros bu etkiden sıyrılamamıştır; bu durumda eksik sayı dokuz gibidir.[100]

---

[99] Bu noktada bkz. Heath, *Aristarchus*, 31; Burnet, *Early Greek Philosophy*, 68; Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 89 vd. Burnet Homeros'a gönderme yaparak, erken Yunan düşüncesinde *aēr*'in sarmaladığı şeyi görünmez kılma özelliğine sahip olmakla birlikte saydam da olabileceğini ileri sürer. Dreyer'e o dönemde astronomik gözlem o kadar geridir ki, Anaksimandros ayın parlak yıldızların sık sık önüne geçtiğini bile fark edememiştir (*A History of Planetary Systems from Thales to Kepler*, 14). Doksografiye göre Leukippos da güneş çemberini yerin en uzağına koyar, ama yıldızlar güneşle ay arasında bulunur (Diogenes Laertios, IX:33). *Görüşler*'deki tek bir bildirime göre (Diels-Kranz, 28A40a) Parmenides sabit yıldızları yere en yakın bölgeye koyar. Parmenides'in tuhaf στεφάναι **[stephanai: çemberler]** öğretisinin Anaksimandros'tan aldığı öğeler arasında bu fikir de yer almış olabilir. Yine de doksografın Parmenides'in sözlerini yanlış anlamış olması daha olasıdır. Bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 714 ve n. 2.

[100] Tannery, Burnet, Heath ve Cornford böyle düşünür. Günümüzde bu konuda kuşkunun egemen olduğu bilim dünyası Baccou'nun karşı görüşünü ilgi çekici bulabilir: "Güneşin görünen çapının açısını üç aşağı beş yukarı ölçmüş ve yerin (yani doğallıkla yalnızca *oikoumene*'nin [meskün dünya]) büyüklüğü hakkında kafasındaki fikre dayanarak yukarıdaki sayıları çıkarsamış olabileceğini niçin düşünemeyelim?" (*Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*, 77). Sokrates öncesi filozofların kullandığı değişik benzetmeler konusunda ilginç bir tartışmada Gomperz bu sayıları bir kent ya da tapınak tasarlayan Yunan bir mimar ya da planlamacının sergileyeceği oturaklılık ve orantı duygusuyla ilişkilendirir (*Journal of the History of Ideas*, 1943, 166-167). Ayrıca krş. Matson, *Review of Metaphysics*, 1954-55, 447: "Ancak *ilk bakışta* burada Doğanın akla uyması gerektiğinde ısrar etmenin erken bir örneği, yani matematikselleştirici bir metafiziğin embriyon hali gibi bir şey vardır. Her-

Görünür haliyle güneşin yerle aynı büyüklükte (aynı çapta) olduğu önermesi Anaksimandros'un zamanı için gayet çarpıcıdır. (Sonraki yüzyılda güneşin Peloponnessos'tan daha büyük akkor bir taş olduğunu söyleyen Anaksagoras mahkemeye çıkarılacaktı.) Bu önerme güneşin yerden uzaklığıyla, yani güneşin tekerleğinin çapıyla yakından bağdaştırılınca bir güçlüğe de neden olur.[101] Böyle bir bağdaştırma illa Anaksimandros'un aklına gelmemiş olabilir, nitekim bütün kanıtlar onun korkusuz ve özgün bir düşünür olduğunu onaylıyor. Yine de bu önermenin özgün olmama olasılığı bütünüyle dışta bırakılamaz.

İçinden gökcisimlerinin görüldüğü sis tünellerindeki deliklerin açılıp kapanmasının tutulmaları ve ayın evrelerini açıkladığı yönünde sağlam kanıtlara dayanan önerme, Anaksimandros'un astronomisinin ilkelliğine dair bir başka göstergedir ve Anaksimandros'un bu fenomenlerden hareketle güneşle ayın büyüklük ve uzaklıklarını hesapladığını söyleyen Simplikios'un cömert tahminini boşa çıkarır.

Anaksimandros'un sisteminin bu kısmı konusunda az çok kesin başka ayrıntı elde etmek zordur. Aëtius güneşle ayın dairelerinin herhalde gök ekvatoruna "eğik durduğunu" söyler ve Heath'in dediği gibi bu ifade hiç kuşkusuz güneşin yıllık ve ayın aylık devinimlerini açıklamaya yönelik bir girişimdir. Anaksimandros'un gündönümlerini ilginç yöntemlerle açıklamaya çalıştığı öne sürülmüştür,[102] ama bütün bunlar birer tahmindir. Hatta Anaksimandros'a da açıkça atıfta bulunan pasajlardaki "dönüşler" (τροπαί [tropai]) sözcüğünün gündönümlerine mi,[103] yoksa kimi zaman

---

halde bu sayıların kendi başına akla uygun olması benimsenmeleri için yeterliydi (bkz. Pythagoras'ın armonileri). Şu da gözden kaçırılmamalı ki, Cornford'un kabul ettiği gibi bu sayılar, gözlemlere de gönderme yapan, ama şeylerin doğasına ilişkin şaşırtıcı ölçüde akla uygun olan bir açıklama bağlamında veriliyor." (Buradaki gönderme Cornford'un şu metninedir:: *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 165 ve 170) Kahn da Anaksimandros'un tasarımındaki akıl öğesini vurgular (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 94-97).

101 Bütün fikirleri kabul edilebilir olmasa da Burch, Anaksimandros üzerine bir makalede bu sorunu tartışmıştır (*Review of Metaphysics*, 1949-1950, 137-160).

102 Bu konuda bkz. Heath, *Aristarchus*, 32 vd. Heidel'e göre büyük olasılıkla Anaksimandros'un günümüze kalan tek fragmanındaki 'zamanın düzeni' ibaresi onun kendi keşfettiği ekliptiğin eğikliğine bir atıftı (*Classical Philology*, 1912, 233, n. 4). Heidel bu açıklamanın, çekişen öğelerin karşıtlar -sıcak ve soğuk, yaş ve kuru- olmasıyla son derece uyumlu olduğunu ifade eder.

103 Gündönümü ve ayrıca ayda görünen benzer bir fenomen, ki Zeller Anaksimandros'un bu fenomenin farkında olmasının pek mümkün olmadığını belirtir. Dreyer aynı görüşte değildir (*A History of Planetary Systems from Thales to Kepler*, 17, n. 1).

olduğu gibi gökcisimlerinin kendi dönüşlerine mi[104] gönderme yaptığı bile kesin değildir. Geride 105. sayfada *Meteoroloji*'den alıntıladığımız pasajda Aristoteles göksel ateşin suyu kurutmasıyla "rüzgârların meydana gelmesine ve güneşle ayın dönmesine" neden olduğunu bildirir. Bunun üzerine (yukarıdaki çeviride atladığımız) yorumunda Aphrodisiaslı Aleksandros şöyle diyor:

> Ondan <yani ilk nemin güneşin buharlaştırdığı kısmından> rüzgârlar ve güneşle ayın dönmeleri meydana çıkmıştır; yani bu cisimlerin dönüşleri de <kendi çevrelerinde dönmeleri mi?> bu buharlar ve sislerle açıklanır, çünkü bunlar çokça nem buldukları bölgelerde dönerler.

Burada kozmik ateşlerin ya da gökcisimlerinin nemle "beslendiği" konusundaki eski düşünceye açık gönderme vardır[105] (bkz. geride s. 79). İkinci ya da üçüncü elden gelen bu betimleme daha ileri gitmemize pek izin vermez. Anaksimandros gökyüzünün belli bir bölgesinde güneşi besleyen nem miktarının eliptikte, güneşin güzergâhının sınırlarını belirlediğini düşünmüş olabilir ya da kozmik dönüşlerin tümünü açıklayan bir kuram üretmeye çalışmış olabilir, yani buharlaşma süreciyle nasılsa meydana getirilen bu hava akımlarının devinimi başlatıp desteklediği fikrini aktarıyor olabilir. Kozmik dairelerin dönme devinimine ilişkin elimizde başka açıklama yoktur, dolayısıyla tek seçenek, doğası belirlenmemiş Sınırsızın "ebedi deviniminin" bu dönüşleri bir biçimde tetiklediğidir. Sınırsızın "doğurduğu" kozmos kesinlikle durgun bir "çocuk" değildir. Daha önce gösterildiği gibi böyle ifadeler metaforik değildir, düzanlamlarıyla Anaksimandros'un düşüncelerine uygulanabilir. Bu açıklama ne kadar çocuksu olsa da sonuçta en olası açıklamadır. Bu tarihlerde Yunanlarda astronominin hâlâ çocukluk döneminde olduğunu göstermeye yetecek kanıtımız var. Anaksimandros gibi birinin değeri, kozmosun ana hatlarını çizerken cesurca kullandığı hayal gücünde yatar ve bu konuda Dreyer'in görüşüne katılabiliriz: "Herhalde sistem salt bir taslak olmanın ötesine asla geçmemiş ve ayrıntılı olarak işlenmemiştir."

Anaksimandros'un yerin biçimi ve konumu konusundaki düşüncelerine ilişkin tanıklıklar şunlardır:

---

[104] Aristoteles, *Meteoroloji*, 353b8 (geride s. 101'de alıntılandı), 355a25. Zeller'in işaret ettiği gibi bu ikinci pasajdaki (τὰς τροπὰς αὐτοῦ [tas tropas autou: onun dönüşleri]) sözcükleri en bilinen anlamıyla ele alınırsa Aristoteles burada güneşten değil, gökyüzünün "dönüşlerinden" söz etmektedir (*Die Philosophie der Griechen*, 298, n. 4; Heath, *Aristarchus*, 33, n. 3). Karşıt görüş için bkz. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 135, n. 544.

[105] Cherniss buna katılmaz (*a.g.y.*, 135, n. 544), çünkü temelde *Meteoroloji*, 355a24-25'teki pasaj "dönüşlere neden olanın nem değil hava olduğunu kesin bir dille gösterir." Fakat ἀήρ'in [aēr: sis, buğu, hava] içinde nem olduğu kesindir.

(a) Sahte-Ploutarkhos'un *Derlemeler*'i (A10, yukarıda 102. sayfada alıntıladığımız pasajla aynı bağlamda): "Ve yer, genişliği derinliğinin üç katı olan bir silindir biçimindedir diyor."

(b) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, 1:6.3 (A11): "Yer herhangi bir gücün zoruyla değil, her şeye eşit mesafede olmasından dolayı serbestçe asılı durur. Biçimi bir sütunun gövdesi gibi daireseldir, yuvarlaktır <bu sözcük için aşağıya bakınız>; bir yüzeyi bizim üstünde durduğumuz yüzeydir, bunun karşısında da öbürü vardır."[106] Aëtius (A25) yerin "bir sütunun gövdesine benzediğini" yineliyor.

(c) Yerin merkezde bulunmasının nedenini Aristoteles daha önce kapsamlı biçimde anlatmıştı (*Gökyüzü Üzerine*, 295b10, A26): "Eskilerden Anaksimandros gibileri yerin devinimsiz durmasının nedenini 'kayıtsızlığına'[107] bağlarlar. Onlara göre merkezde bulunan ve uçlarla eşit ilişki kuran bir şey, bir yöne de karşıt yöne de -yukarıya, aşağıya ya da yanlara- devinme itkisi taşımaz ve aynı anda karşıt yönlerde devinemeyeceği için zorunlu olarak devinimsiz durur."

(d) Smyrnalı Theon'un Derkyllides'ten aktardığına göre (Hiller, s. 198.18, A26) Eudemos, *Astronomi Tarihi*: "Anaksimandros yerin serbestçe asılı durduğunu ve evrenin merkezi etrafında devindiğini söylüyor."

γυρόν [gyron] sözcüğünün kesin anlamını belirlemek zordur. Bu sözcük yukarıdaki (b) pasajında "yuvarlak" diye çevrilmiştir ve elyazmalarındaki ὑγρόν [hygron: nemli] olanaksız olduğu için onun düzeltilmiş halidir.[108] Sözlüklerde hem "yuvarlak" hem de "dışbükey" olarak açıklanan bu terim *Odysseia*'da (XIX.246) yuvarlak omuzlu bir kişi için kullanılır. Anaksimandros bu sözcüğü kullandıysa gözlemin tersine yerin yüzeylerinin düz değil dışbükey olduğunu kastetmiş olabilir, ama bu durumda yerin "bir sütunun taşına" benzetilmesi yersiz olur. İsim hali olan (γῦρος [gyros]) sözcüğü halka biçimdeki şeyler, örneğin bir ağacın çevresine kazılmış bir oyuk için kullanılır. Bir başka olasılığa göre Anaksimandros bu terimle yerin ortasının delik olduğuna işaret etmek istemiş olabilir, böylece yerin biçimi, çevresindeki gökcisim-

---

[106] Bu çeviri elimizde bulunan metnin birkaç kez düzeltilmiş haline dayanıyor. Bu konuda bkz. Diels'in eleştirel notları; krş. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 166, n. 2.

[107] Burnet ve Stocks ὁμοιότητα'yı [homoiotēta] böyle çevirirler; bkz. Oxford çevirisinde Stocks'un notu. Tümcenin bağlamı buradaki anlamı açıklıyor.

[108] Bu Roeper ve Diels tarafından yapılan ve genel olarak kabul edilen bir düzeltmedir. Kahn yakın zamanda ὑγρόν [hygron] ifadesini savunmuştur (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 56), fakat ben 'mahiyeti nemlidir' için τὸ σχῆμα ὑγρόν [to skhēma hygron] deyiminin doğal bir ifade olduğuna katılamıyorum, hele arkasından στρογγύλον [strongylon: küresel] sözcüğünün geldiği düşünülürse.

lerinin daireleriyle uyumlu hale gelir. Sütün gövdelerinde sıklıkla böyle bir delik olurdu.[109]

Yukarıda (d) pasajında yerin devindiği yönünde Eudemos'tan aktarılan bildirimi çok ciddiye almamak gerekir. Aynı pasajda Eudemos'un, Thales'in astronomi bilgisini abarttığına hükmedilir ve ayın tutulma nedenini, ışığını güneşten aldığını keşfedenin Anaksimenes olduğunu söylediği aktarılır. Yerin kendisini devinimsiz tutan hiçbir şey olmadan uzayda serbestçe asılı durduğunu söyleyen Anaksimandros'un bu son derece özgün fikrini ifade ederken kullandığı sözcükler, Zeller'in öne sürdüğü ve görünüşe bakılırsa Aphrodisiaslı Aleksandros'un sezdiği gibi muhtemelen yanlış anlaşılmıştır.[110]

Anaksimandros'un kozmoloji kuramına yaptığı en çarpıcı katkı hiç kuşkusuz yerin bir desteğe gereksinimi olduğu fikrinden kendini kurtarmasıydı. Daha önce gördüğümüz gibi yerin su üstünde durduğu inancı Thales'in izlemeyi sürdürdüğü mitlerin kalıntısıydı. Yerin, küresel bir evrenin merkezinde desteksiz durduğu ve üstünde de altında da gökcisimlerinin döndüğü görüşünü temellendirmek için Anaksimandros'un "fark gözetmemekten" hareketle akıl yürütmesi düşünsel açıdan ileri bir hamleydi. Aslında Anaksimandros'un düşünme biçiminin ne kadar bağımsız olduğunu hiçbir şey bundan daha iyi gösteremez ve göreceğimiz gibi bu ilerleme Anaksimandros'un kimi ardılları için fazla hızlıydı. Yaklaşık iki yüzyıl sonra Platon Sokrates'e onun görüşünü benimseterek Anaksimandros'u över (*Phaidön*, 108E, çeviren A. J. Church):

> Her şeyden önce bence yer, evrenin merkezinde bulunan küresel bir cisimdir ve bu yüzden havanın ya da bu türden başka bir kuvvetin desteğine gerek duymaz: Göğün

---

[109] Ilginçtir, Kahn'ın muhtemelen Anaksimandros'un haritasına örnek oluşturduğunu ileri sürdüğü Babil haritasında dünya yalnızca dairesel değildir, ortasında yuvarlak bir delik vardır (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, şekil 1). Kahn bu deliği, "herhalde katibin pergelinin izidir" diye açıklar, ama bunu sadece "daha iyi bir açıklama olmadığı için" öne sürer (*a.g.y.*, 83).

[110] *Die Philosophie der Griechen*, 303; Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 532.6 ve devamında Aphrodisiaslı Aleksandros. Burnet'ın karşıt görüşü, doğruluğu zorunlu olmayan başka bazı peşin hükümlere dayanır (*Early Greek Philosophy*, 66). κινεῖται **[kineitai: devinir]** sözcüğünü κεῖται **[keitai: durur]** diye okuyan Montucla'nın bu düzeltmesinden yararlanmaya ihtiyacımız yoktur; fakat Anaksimandros yer yuvarlağının ortasında bir delik olduğunu düşünmüşse (ki büyük olasılıkla böyle düşünmüştür), o zaman κεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον **[keitai peri to tou kosmou meson: evrenin merkezinin çevresinde durur]** sözü bu durumu gayet kesin biçimde betimler.

> bütün kısımlarındaki tekbiçimlilik[111] ve yerin kendi iç dengesi onu kendi konumunda tutmaya yeter. Tekbiçimli bir şeyin merkezinde bulunan ve kendi iç dengesi olan bir şey herhangi bir doğrultuda az ya da çok eğilim gösteremez, devinimsiz ve mükemmel bir denge içinde kalır.

Elbette yerin küresel olduğunun anlaşılması artık daha fazla ertelenemezdi, yine de bunu ilk anlayanlar Miletos geleneğindekiler değildi. Yukarıdaki pasajda havadan söz edilmesinden belli olduğu gibi Anaksimandros'tan sonraki Ionialılar, yerin maddi bir dayanağı gereksindiği yönündeki daha basit fikre geri döndüler ve yeri havanın desteklediğini kabul ettiler.

Dünya düzeni nasıl ki *apeiron*'dan başlamışsa, sonunda kendisinden geldiği biçimsiz hale geri dönüp yok olacağını bize söyleyen metinler bulunmaktadır. "Ebedi ve zamansız," "ölümsüz ve yok olmaz" bir tek *apeiron* vardır. Aëtius (A14) şöyle diyor:

> Praksiades'in oğlu Miletoslu Anaksimandros var olan şeylerin ilk ilkesinin Sınırsız olduğunu söylüyor; her şey bundan varlığa gelir ve ona dönerek yok olur. Böylece sayısız dünyalar doğarlar ve çıktıkları kaynağa karışırlar.

Ama kaynaklarımız bunun nasıl olacağını hiçbir yerde açıklamaz. Görünen o ki, Anaksimandros dünyanın sonundan çok başlangıcıyla ilgilenir. Anaksimandros'un elimizde bulunan tek tümcesindeki "şeyler nelerden hareketle varlığa gelmişlerse yok oluşa geçerken onlara dönerler" ifadesinin bu sona gönderimde bulunduğu umumiyetle kabul edilir. Oysa besbelli ki aslında bu ifade dünyanın yok oluşunu belirtmek şöyle dursun, dünyanın tam da sürmesini sağlayan süreci, yani öğelerin birbirine dönüşümünü betimler.[112]

Konuyla daha yakından ilgili bir noktaya değinecek olursak, suyun karşıtı olan ateşin suya tamamen egemen olması ve onu bütünüyle kurutmasından dolayı hiç suyun kalmayacağı bir zamanın geleceğinden söz edilir.[113] Böyle bir durum, karşıtların

---

[111] Geometrik anlamda benzerlik olarak ὁμοιότης [homoiotēs] için bkz. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 79, n. 3.

[112] Geride s. 89. Heidel bunu fark etmiştir (*Classical Philology*, 1912, 233-234). Dünyanın yok olmasına ilişkin olarak da Heidel şunları söyler (234, n. 3): "Hiç kuşkusuz Anaksimandros dünyanın ve dolayısıyla karşıtların yok olacağına inanıyordu; fakat herhalde o bunu beslenmeyle ilgili bir durum olarak düşünüyordu." Bu çok olanaklıdır, fakat metinler bunu bize söylemiyor.

[113] Aristoteles, *Meteoroloji*, 353b9. Geride s. 101'de alıntılandı.

sırasıyla kendi alanlarının ötesine geçip sonra bu "haksızlıklarının kefareti" olarak geri çekilmeleriyle sağlanan dünya dengesini açıkça ortadan kaldıracaktır. Anaksimandros'un "zamanın düzenine <ya da takdirine> göre" gerçekleş-tiğini söylediği bu çevrimsel süreç, yıl içinde mevsimlerin birbirini izlemesinden başka bir şey olamaz. Sıcakla kurunun kalıcı zaferi açıkça tüm dünya düzenini bozacaktır. Cornford bu durumu arkaik "büyük yaz" ve "büyük kış" fikriyle bağdaştırmış ve "dünyanın sırasıyla sıcak ve soğuk tarafından yok edilmesi" varsayımını gündeme getirmiştir. Buna göre dünyamız sonunda ateşle, bir sonraki dünya ise selle yok olacaktır.[114] Anaksimandros'un kastettiği bu olabilir, ama eğer öyleyse bu durum *apeiron*'un sonunda karşıtları yeniden kendi bünyesine almasından farklı bir şeydir ve sıcak bir kez kesin zafer kazanırsa -yani en büyük haksızlığı yaparsa- bu haksızlığını ödemeye nasıl zorlanabileceğini anlamak güçtür. Kozmos uçtaki bir halden değil nötr bir halden başlar. Anaksimandros'un su ya da başka bir şeyin değil de *apeiron*'un *arkhē* olması gereğini duymasını sağlayan temel fikir bu değilse, o zaman Anaksimandros yorumumuzda gerçekten başarısız olduk demektir ve bu konuda pek fazla başarı şansı da yok demektir.

7. Hayvan ve İnsan Yaşamının Kökeni

Karşıtların ya da öğelerin ayrılıp kendi konumlarını almalarıyla bir dünya düzeninin oluşmasından sonra sıra hayvan yaşamının ortaya çıkışına gelir. Bu aşama kayda değer bir tutarlılıkla (ayrıca dinsel ve mitsel düşünüşlere karşı tam bir kayıtsızlıkla) "ayrışma" sürecinin devamı olarak, sıcağın ve kurunun soğuk ve nem üzerindeki etkisine dayandırılır: Yaşam, güneşin sıcaklığının etkisiyle nemli öğede ortaya çıkar. Bu kuram herhalde, yaşamın çürümüş maddedeki sıcaklıkla "kendiliğinden" ortaya çıktığı şeklindeki, bugüne kadar sürebilmiş inançla bağlantılıydı. Bu inanç kuşkusuz gözleme -Dr. W. P. D. Wightman'ın belirttiği gibi "yanlış yorumlanmış olsa da sıcak bir iklimde yaşayan herkese son derece tanıdık gelen bir gözleme"- dayanıyordu.[115]

---

[114] *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 183 vd. Cornford'un söylediği gibi "insanlığın en azından büyük kısmının sırasıyla ateş ve sel tarafından yok edileceği fikri Yunan düşüncesinde kesinlikle derinlemesine kök salmış bir fikirdi." Ayrıca krş. ileride s. 387.

[115] *The Growth of Scientific Ideas*, 14. Kendiliğinden oluşum Aristoteles'e göre yadsınamaz bir olguydu (bu Aristoteles için talihsiz bir durumdur, nitekim kendiliğinden oluşum, doğanın işleyişiyle ilgili genel kuramına ters düşen bir istisnaydı) ve bu inanç on dokuzuncu yüzyıla kadar varlığını sürdürdü. Bkz. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the*

Tanıklıklar şunlardır:

(a) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, 1:6.6 (A11): "[Anaksimandros'un] söylediğine göre canlı yaratıklar güneşin nemli öğeyi buharlaştırmasından doğmuş ve ilk başta insan başka bir yaratığa, bir balığa benziyormuş."

(b) Aëtius, V:19.4 (A30): "Anaksimandros'un söylediğine göre ilk hayvanlar nemde doğmuş ve dikenli kabuklarla[116] sarılıymışlar, ama yaşlanıp daha kuru kısımlara çıktıklarında bu kabuk yarılmış ve kısa bir yaşam sürmüşler."[117]

(c) Sahte-Ploutarkhos, *Derlemeler* (A10, yukarıda s. 102-99 ve 111'de alıntılanan pasajların devamı): "O ayrıca insanın ilk başta farklı tür yaratıklardan doğduğunu söylüyor. Buna gerekçe olarak da öbür yaratıkların hızla kendi yiyeceklerini bulabilmesine karşılık sadece insanın uzun süre bakıma gereksinim duymasını gösteriyor. Bu yüzden eğer insan başlangıçta şimdi olduğu gibi olmuş olsaydı asla hayatta kalamazdı."

Haliyle, insanlığın kökenine yapılan göndermeler özellikle ilgi çekicidir. Anaksimandros'un, insanın Darvinci bir çizgide, aşamalı bir evrim geçirerek bir deniz türünden gelişini tasvir ettiği varsayımıyla çelişen hiçbir kanıta şu ana kadar rastlamış değiliz. Gerçekten de Hippolytos'un "ilk başta insan başka bir yaratığa, bir balığa *benziyordu*" demesi kendi başına farklı bir yoruma pek olanak tanımaz. Buna karşın aslında Hippolytos'un kastettiği şey bu değilmiş gibi görünüyor. *Symposion Soruları*'nda (730E, A30) Ploutarkhos ilk başta insanın balığın *içinde* doğduğunu söyler ve bu görüşü insanla balığın akraba olduğu yönündeki daha akla yatkın sava karşıt olarak dile getirir. *Symposion*'un konukları dinsel gerekçelerle balık yemekten sakınma geleneğini tartışmaktadır ve aralarından biri, kimilerinin Suriyeliler gibi insanın ıslak öğeden varlığa geldiğine inandıklarından ve büyük besleyici ve ata olarak Poseidon'a taptıkları için balık yemediklerinden söz eder. Şöyle sürdürür: "Bu nedenle akrabaları ve sütkardeşleri addettikleri balıklara saygı duyarlar, bunu yapmakla da Anaksimandros'unkinden daha akla yatkın bir felsefe sergilerler. Çünkü o balıkla insanı aynı sınıfa yerleştirmez, insanların ilk başta balıkların içinde doğduklarını, *galeus*'lar [köpekbalıkları] gibi bakılıp beslendiklerini ve kendi kendilerine bakabilecek duruma geldikten sonra ayrılıp karaya çıktıklarını söyler. Ve Hesi-

---

Origins of Life and the Early State of Man, 41 vd. Wilson'ın söylediğine göre günümüz Mısır köylüleri hâlâ Nil'in geri çekilirken bıraktığı balçığın yaşam verme gücüne sahip olduğuna inanır (*Before Philosophy*, 59). (Son iki yazar bu inanca ilişkin başka örnekler de aktarırlar.)

[116] Buradaki φλοιοῖς **[phloiois: kabuklarla]** daha geride s. 99'da alıntılanan *Derlemeler* pasajında ağaç kabuğu için kullanılan sözcüktür.

[117] Ya da "farklı yaşamışlar (ani karada yaşamışlar)." Bkz. Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 141, 142.

odos'a Keyks'in düğünü öyküsünü ekleyen yazarın dediği gibi, ateş nasıl kendisini tutuşturup kendisine ana babalık eden maddeyi alevleriyle yiyip yutarsa, aynı biçimde Anaksimandros da balığın insanların ortak ana babası olduğunu açıklayarak balık yenmesini kınadı."[118]

Latin yazar Censorinus'un daha açık seçik ifade ettiği sözler de aynı kapıya çıkar (IV:7, A30):

> Miletoslu Anaksimandros'un söylediğine göre su ve toprak ısınınca bu ikisinden balıklar ya da balık benzeri yaratıklar çıkmış. Bu yaratıkların içinde insanlar oluşmuş, bebekler ergenliğe kadar içerde tutulmuş; daha sonra yaratıkların kabukları çatlamış ve artık kendi besinlerini bulabilecek durumdaki erkek ve kadınlar dışarı çıkmış.

Bu durumda Anaksimandros'un kuramı şöyle görünüyor: İnsan embriyonları balık benzeri yaratıkların bedenlerinin içinde büyür ve sonradan olgun erkekler ve kadınlar halinde ortaya çıkar. Anaksimandros karşıtların etkileşimiyle ilerleyen kozmosun evrimindeki belli bir aşamada, güneşin nemli sıvıyı ısıtmasının bütün yaşamın kökeni olmasından bu sonucu çıkarsar. Bu akıl yürütmeye gözlem ya da eski Mısır ve Doğudaki bilgi birikimi gerekli onayı vermiş olmalıdır. Öyleyse ilk canlı yaratıklar nemli bir yaşam ortamına uyum sağlamış türlerden, belki de denizkestanesi gibi bir canlı olmalıydı. İnsan yavrusu, kendisi için özel bir koruma sağlanmamış olsaydı, bu koşullar altında hayatta kalamazdı ve işte bu noktada olası bir çözüm olarak Anaksimandros'un aklına *galeus* örneği gelmiştir. Bu ad köpekbalığı için kullanı-

---

[118] Bu son tümce sorunludur. Tümcenin mantığına göre eğer Anaksimandros "tıpkı ateş gibi" davrandıysa, balık yemiş ya da yenmesini onaylamış olması gerekir. Bu ayrıca Anaksimandros'un felsefesinin Suriyelilerin ya da başkalarınınkinden daha az ἐπιεικής ("insancıl") **[epeieikēs: akla yatkın]** olmasına da yeterli bir neden oluşturacaktır. Ploutarkhos Anaksimandros'un yemek alışkanlıkları hakkında elbette hiçbir şey bilmiyordu. Ancak eğer durum buysa elinde kanıt olmadan Anaksimandros'un balıktan sakınmayı öğütlediğini söyleyeceğine, çoğu sıradan insan gibi onun da balık yediğini varsayması gerekirdi. Gelgelelim buradaki διέβαλε πρός **[diebale pros]** fiili "besinden saymadı" anlamına gelebilirse de olumsuz anlam taşıdığı kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır: krş. 727D: ἀπωθεν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα τὰ πάθη διαβάλλοντες **[apōthen hēmas pros ekeina ta pathē diaballontes: bu belalara karşı uzaktan bizi uyaranlar]**; 809F: πρὸς τὴν κακίαν διαβαλοῦμεν αὐτούς **[pros tēn kakian diabaloumen autous: kötülüklere karşı onları uyarıyoruz]**. Metin sahih ise ateşin anne-babasını yiyip yutmasına benzemesinden dolayı Anaksimandros'un balık yemeyi uygun bulmadığı anlamına geliyor olmalıdır. Suriyelilerin felsefesinin Anaksimandros'unkinden daha "akla yatkın" olmasının nedeni de, basitçe Anaksimandros'un balıklarla insanların ὁμογενεῖς καὶ σύντροφοι **[homogeneis kai syntrophoi: akraba ve sütkardeşi]** olmalarıyla değil, insanların balık içinden çıkması gibi tuhaf bir fikirle balık yeme yasağını temellendirmesidir. Durum böyleyse metinde bu fikir pek iyi ifade edilmemiştir.

lırdı ve Ploutarkhos *galeus*'lardaki ana sevgisini yorumlarken şöyle der: "Bir yumurta meydana getirirler ve sonra yavruyu bedenlerinin dışında değil, içinde oluşturup orada beslerler ve onu sanki ikinci kere doğurmak üzere taşırlar. Sonra iyice büyüdüklerinde ise onları dışarı bırakırlar" (*Kara Hayvanları mı Deniz Hayvanları mı Daha Akıllıdır*, 982C). Ayrıca daha açık olarak *Çocuklara Karşı Şefkat Üzerine* 494C'de şöyle der: "Özellikle *galeus*lar yavrulayarak ürerler ve yavrularına dışarı çıkma ve beslenme olanağı sağlarlar, sonra onları geri alıp rahimlerinde sarmalayarak dinlendirirler."

Ploutarkhos'un aklındaki hayvan türü camgöz olsa gerek (*mustelus levis*, Aristoteles'teki γαλεὸς ὁ λεῖος [galeos ho leios: küçük köpekbalığı]); yavrulayan bu canlı türü "Aristoteles'in en tanınmış betimlemelerinden birinin konusunu ve anatomi bilgisinin ünlü bir örneğini" oluşturur.[119] Aristoteles bu hayvanların ilginç bir özelliğinden söz eder: "Yavrular göbek bağları rahme bağlı olarak büyürler; görünen o ki, yumurtadaki besin tükendikçe embriyon da dörtayaklılar gibi beslenmeyi sürdürür. Göbek bağı uzundur ve rahmin alt kısmına ve embriyonun karaciğerinin bulunduğu orta kısma bağlıdır (her göbek bağının ucunda sanki bir emici vardır)" (*Hayvan Araştırmaları*, 565b1). Ayrıca Aristoteles "*galeus*'ların yavrularını dışarı çıkarıp tekrar içeri alabildiği" (565b24) yolunda ortaçağda bile varlığını sürdüren yaygın inanca da bağlıdır. Burnet'a göre Anaksimandros'un yaptığı karşılaştırma plasenta ve göbek bağının anatomik ayrıntılarıyla yeterince açıklanabildiğinden onu bu yaygın inançla bağdaştırmaya gerek yoktur (*Early Greek Philosophy*, 71, n. 2). Eski Yunan doğa felsefesinin bu ergenlik döneminde düşünürlerin gözleme sıkı sıkıya bağlı kaldığını göstermek isteyenler olabilir; ama Aristoteles'in bile hâlâ ciddiyetle savunduğu ve kuşkusuz kafasındaki amaca en iyi örnek sunan bu inancı Anaksimandros'un reddetmesi pek olası görünmüyor.[120]

---

[119] D'Arcy Thompson, *Glossary of Greek Fishes*, 41. Daha fazla bilgi için bkz. Thompson γαλεός [galeos: köpekbalığı] maddesi.

[120] Bütün bu tartışmadan sonra şunu belirtmek gerekir ki, Ploutarkhos'un Anaksimandros'a göndermesindeki γαλεοί [galeoi: köpekbalıkları] sözcüğü aslında elyazmasındaki ὥσπερ οἱ παλαιοί [hosper hoi palaioi: eskiler gibi] sözünün düzeltilmiş halidir. (Bkz. Diels-Kranz'da aynı yerdeki eleştirel not.) Bu bir anlam ifade etmez ve Bizanslı bir kopyalayıcı için bu iki ifade arasındaki farkın sadece bir harf farkı olabileceği düşünülünce düzeltmenin kesinlikle doğru olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kirk'e göre benzetmeyi Anaksimandros yapmamış olabilir, Anaksimandros'un kuramını açıklamak için Ploutarkhos bu benzetmeyi eklemiş olabilir (*The Presocratic Philosophers*, 142). Elbette bu mümkündür, fakat Kirk'ın Anaksimandros'un o kadar şey bilmesinin "olası olmadığı" görüşüne katılmıyorum. Antikçağda bir liman kentinde yaşayan insanların balıkların yaşamı hakkındaki bilgisi bugün

8. Meteoroloji

Anaksimandros'un hâlihazırda dünyada olup bitenlerin, başlangıçta dünyanın meydana gelmesine neden olan güç ve süreçlerin bir devamı olduğu şeklindeki tutarlılık ilkesiyle ilgili daha geniş bir örneklemeyi onun meteorolojik olgularla ilgili görüşlerinde buluyoruz. Bu durum rüzgâra ilişkin açıklamalarında özellikle açıktır, nitekim Anaksiman-dros'a göre rüzgâr bir hava akımı ya da devingen havadır.

(a) Aëtius (A24): "Rüzgâr, güneşin havadaki en ince [ve en nemli] öğeleri devindirmesiyle [ya da sıvılaştırmasıyla] meydana gelen bir hava akımıdır." (Ayraçların nedeni aşağıda açığa çıkacak.)

(b) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:6.7 (A11): "Ayrışıp bir araya gelen havadaki en ince buharlar devindirildiği zaman rüzgârlar meydana gelir; yağmur güneşin etkisiyle yerden çıkan buharlaşmadan meydana gelir."[121]

O. Gilbert'in belirttiği gibi (*a.g.y.*, 512) rüzgârları konu aldığı bölümde Aëtius'un yaptığı kısa Anaksimandros değinisi, onun rüzgâr ve yağmur hakkındaki sözlerinin Theophrastos tarafından aktarılan derlenmiş halidir. Aëtius'un sözlerini Hippolytos'la karşılaştırınca kozmogonik *apokrisis* [ayrışma] sürecinin hâlâ iş başında olduğu akla geliyor. Su topraktan ayrıldıktan sonra güneş sudan buğuyu yukarı çekip atmosferi oluşturmuştur. "Ayrışma" sürdükçe atmosfer de daha hafif (daha ince, daha kuru) bir töz ile daha ağır (daha yaş) bir töze ayrılır. İlki, devindirilince rüzgâr olur, öbürü yağmur halinde birikir. Her ikisi de, zamanı gelince yaşamın ortaya çıkışına yol açacak nemli merkezde faaliyet gösteren aynı çevresel ısının bir sonucudur.[122]

---

biliminsanı olmayan herhangi birinden herhalde daha çoktu.

[121] Bu okuma kesin değildir. Burada çevrilen **τῆς ἐκ γῆς ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀναδιδομένης [tēs ek gēs hypo tou hēliou anadidomenēs]** ifadesidir. Krş. Diels, *Doxographi Graeci*, 560.10'daki not; Gilbert, *Die Meteorologischen Theorien des Griechischen Altertums*, 406, n.

[122] Bu kuram Aristoteles'in kuramıyla yüzeysel benzerlikler taşır ve bu yüzden kaynaklarımızın bu kuramı Peripatosçuluk etkisiyle çarpıtmış olabileceği kuşkusu doğabilir. Biri kuru biri yaş olmak üzere iki tür gaz çıkışı olduğu kanaatinden hareket eden Aristoteles şöyle devam eder (*Meteoroloji*, 360a11): "Daha çok nem içeren gaz çıkışı yağmur suyunun kökeniyken, kuru gaz çıkışı rüzgârların kökeni ve tözüdür." Fakat Aristoteles hemen ardından, bu iki gaz çıkışı tür bakımından farklı oldukları için rüzgârla yağmurun doğal tözlerinin de farklı olduğunu vurgular ve buradan hareketle aynı tözün, yani havanın devindirilince **(κινούμενον [kinoumenon])** rüzgâr, yoğunlaştırılınca da **(συνιστάμενον[synistamenon])** yağmur olduğunu iddia edenleri eleştirir. Bu son iddia birci Anaksimandros'un görüşüdür, nitekim rüzgârın da yağmurun da tözünün son çözümlemede bir olması Anaksimandros'un tek bir ana tözden **ἀπόκρισις [apokrisis: ayrışma]** kuramının zorunlu bir sonucudur. Krş.

Hava bir kez ayrışıp rüzgâra (hafif ve kuru) ve yağmur ya da buluta (ağır ve yaş) dönüşünce bu ikisi (özellikle de rüzgâr) gök gürültüsüyle şimşeği açıklamakta kullanılır. Bu yolda Aëtius gök gürültüsü, şimşek, göktaşları, deniz hortumları ve kasırgaları ele aldığı bölümde şunları yazar (A23):

> Anaksimandros bütün bunlara rüzgârın neden olduğunu söylüyor. Kalın bir bulut tabakasıyla sarılan rüzgâr, ince dokusu ve hafifliği nedeniyle dışarıya doğru yol bulmaya çalışınca meydana gelen yırtılma gürültüye yol açar ve bulutun karanlığıyla oluşan karşıtlık da ışık çakmasına neden olurmuş.[123]

Görünen o ki, havanın rüzgâr ve bulut halinde "ayrışması" sürecinde kimi ince ve hafif parçalar yoğun olanlarla öylesine sarılır ki, benzeriyle "toplaşma" sürecini kolay kolay tamamlayamaz. Bunun sonucu da gök gürültüsü ve şimşek olarak algıladığımız şiddetli bir bulut patlamasıdır.

Ek Not: "Sayısız Dünyalar"

Anaksimandros'un "sayısız dünyalara" inanıp inanmadığı hararetli ve zorlu tartışmalara konu olmuştur. Aslında buradaki sunumda bu konuya daha önce değinmemiz gerekiyordu, fakat karmaşık olmasından ve Yunancaya sürekli gönderme gerektirdiğinden onu bir ek bölüm halinde ayırmak en uygun yol gibi göründü. Konunun baştan sonra tartışılması için tanıklıkları öylesine sıkı sıkıya karşılaştırıp incelemek gerekiyor ki, genel bir çalışmada bu yapılamaz; yine de tartışmalı noktalara ve bunların erken Yunan düşüncesinin genel tarihindeki önemine işaret etmeye değer.

Aristoteles sonrası kaynaklara göre Anaksimandros ἄπειροι κόσμοι [apeiroi kosmoi: sınırsız dünyalar] ya da ἄπειροι οὐρανοί [apeiroi ouranoi: sınırsız gökler], yani sayısız dünyaların ya da göklerin var olduğuna inanır (Simplikios'taki ifade şöyledir: ἄπειροι τῷ πλήθει [apeiroi tō plēthei: sayıca sınırsız]; bkz. *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 202.14). Asıl soru bu dünyaların zaman içinde *sırayla* mı, yoksa *apeiron*'un engin kütlesi içinde sayısız dünyalar halinde aynı anda mı

349a20, burada aynı kişilerin rüzgârı κίνησιν ἀέρος [kinēsin aeros: havanın devinimi] diye tanımladığı da söylenir; ayrıca bkz. Gilbert, *a.g.y.*, 523, n. 2; Kahn, Aëtius'un tüm metnini muhafaza eder ve buna açıklama sunar (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 63)

[123] Hippolytos'ta (A11) ve Seneca'da (A23) daha kısa ifadeler var. Kahn bu kuramın Aristophanes'in *Bulutlar*'ında ne kadar sadık bir biçimde temsil edildiğine işaret eder (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 108).

var olduğudur. Zeller dünyaların sonsuza kadar sırayla teker teker var olduğunu savunur. Ama Burnet'ın güçlü itirazına bakılırsa Anaksimandros sınırsız sayıda dünyanın aynı anda var olduğunu söylemiş olmalıdır (*Early Greek Philosophy*, 58 vd). Ölümünden sonra Zeller'in Yunan felsefesi tarihini yeniden baskıya hazırlayan Nestle, Burnet'ın argümanlarını benimser (*Die Philosophie der Griechen*, 312, n). Daha sonra Cornford 1934'te bir makalesinde, kanıtları baştan aşağı yeniden incelemiş ve dünyaların sırayla teker teker var olacağı fikri lehine yeni argümanlar çıkararak Zeller'in ilk görüşünü hararetle savunmuştur (*Classical Quarterly*, 1934, 1-16).

Ne yazık ki Aristoteles bize bu konuda kesin bir ipucu vermiyor. Hiçbir yerde **ἄπειροι κόσμοι [apeiroi kosmoi: sınırsız dünyalar]** ya da **ἄπειροι οὐρανοί [apeiroi ouranoi: sınırsız gökler]** öğretisini açıkça Anaksimandros'a atfetmez. *Gökyüzü Üzerine*'de "suyu, havayı, ateşi ya da sudan daha seyrek, ama havadan daha yoğun bir tözü" tek öğe sayan filozoflardan söz ederken Aristoteles şöyle der: Bu filozoflara göre "bu öğe sonsuzdur ve **πάντας τοὺς οὐρανοὺς [pantas tous ouranous: bütün gökleri]** kuşatır" (303b10). Ama burada **οὐρανοί [ouranoi]** sözcüğüyle "dünyaları" kastettiğini söyleyebilsek bile Aristoteles'in bunu Anaksimandros'u düşünerek dile getirdiği en azından kuşkuludur.[124]

Elimizdeki bütün diğer tanıklıklar Aristoteles sonrası döneme aittir ve doğrudan Aristoteles'e dayanıyor olamazlar. Bu tanıklıklara göre Anaksimandros şu üçünden bir tanesinin var olduğuna inanır: **(a) ἄπειροι οὐρανοί [apeiroi ouranoi: sınırsız gökler]**, **(b) ἄπειροι κόσμοι [apeiroi kosmoi: sınırsız dünyalar]** ya da (c) hem **οὐρανοί** hem **κόσμοι [apeiroi kosmoi... ouranoi: sınırsız dünyalar ve gökler]**. Konuyla ilgili pasajları bir araya toplamak yararlı olabilir, ama elbette bu verilerden hareketle daha ileri araştırmalara girişmeden önce onları bağlamları içinde görmek gerekir.

(a) Stobaious'te Aëtius (A17): **Α. ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς [Anaksimandros apephēnato tous apeirous ouranous theous: Anaksimandros sınırsız göklerin Tanrı olduğunu beyan etti]**. Bununla birlikte *Görüşler*'de: **τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς [tous asteras ouranious theous: göksel yıldızların Tanrı olduğunu]** ifadesi geçer. Bkz. Cornford, *a.g.y.*, 10.

(b1) Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 615.15 (A17): ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχῃ χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀφθόνως· καὶ κόσμους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχείου ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ

[124] Burnet'a göre hava ile su arasındaki öğe Anaksimandros'un *apeiron*'una gönderme yapar, Stocks da çevirisinde Burnet'ı izler (*Early Greek Philosophy*, 55 vd). Fakat Zeller ve Diels gibi pek çok bilgin, bu özdeşleştirmeye karşı çıkmıştır. Karşı argümanlar için Aristoteles'in *Fizik*'inin Ross baskısının 482. sayfasına bakınız.

[apeiron de prōtos hypetheto, hina ekhē khrēsthai pros tas geneseis aphthonōs: kai kosmous de apeirous houtos kai hekastou tōn kosmōn eks apeirou tou toioutou stoikheiou hypetheto hōs dokei: oluşumlarm çokça gerçekleşebilmesi için sınırsız ilk başta altta yer alıyordu; görünen o ki, hem sınırsız dünyalar hem de her bir dünya bu türden sınırsız bir öğenin altta yer almasından (meydana geldi)].

(b2) Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 202.14 (Diels-Kranz'da yok): οἱ δὲ καὶ τῷ πλήθει ἀπείρους κόσμους, ὡς Ἀ. μὲν ἄπειρον τῷ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος ἀπείρους ἐξ αὐτοῦ τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ, Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ἐν ἀπείρῳ τῷ κενῷ καὶ ἐξ ἀπείρων τῷ πλήθει τῶν ἀτόμων συνίστασθαί φησι [hoi de kai tō plēthei apeirous kosmous, hōs Anaksimandros men apeiron to megethei tēn arkhen themenos apeirous eks autou tō plēthei kosmous poiein dokei, Leukippos de kai Dēmokritos apeirous tō plēthei tous kosmous en apeirō tō kenō kai eks apeirōn tō plēthei tōn atomōn synistasthai phēsi: büyüklükçe sınırsız arkhē'yi ortaya koyup sayıca sınırsız dünyaları bundan çıkarır görünen Anaksimandros gibi sayıca sınırsız dünyalar varsayanlar, Leukippos ve Demokritos, sayıca sınırsız dünyaların sınırsız bir boşlukta sayıca sınırsız atomdan oluştuğunu söylerler].

Bu son iki pasajdaki δοκεῖ [dokei: görünüyor] kullanımı Simplikios'un bu görüşleri onaylamak ya da yalanlamaktan sakındığını düşündürüyor. Simplikios'tan alıntıladığımız ilk pasajda, *apeiron*'un nicel olarak sonsuz olduğu argümanı pekâlâ Anaksimandros'a ait olmayabilir de (geride, s. 96).

(b3) Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 1121.5 (A17): οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀ. καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων, καὶ τὴν κίνησιν ἀίδιον ἔλεγον [hoi men gar apeirous tō plēthei tous kosmous hypothemenoi, hōs hoi peri Anaksimandron kai Leukippon kai Dēmokriton kai hysteron hoi peri Epikouron, ginomenous autous kai phtheiromenous hypethento ep'apeiron, allōn men aei ginomenōn allōn de phtheiromenōn, kai tēn kinēsin aidion elegon: Anaksimandros, Leukippos, Demokritos ve sonrasında Epikouros'un beraberindekiler gibi sayıca sınırsız dünyaları varsayanlar, bunların sınırsızca oluşup yok olduklarını varsayıyorlar; her an kimilerinin oluşup kimilerinin yok olduğunu ve devinimin ebedi olduğunu söylüyorlar].

Sayısız dünyalardan "her an kimilerinin oluşup kimilerinin yok olduğu" önermesi, uzamsal bir çokluğu olduğu kadar zamansal bir ardışıklığı da devreye sokar. Atomcular elbette ikisine de inanıyordu. Anaksimandros dünyaların zamanda sırayla tek tek ortaya çıktığına inanıyorsa, önceki tümcedeki "sınırsızca oluşup yok olduklarını varsayıyorlar" ifadesi ona uygun düşebilir. Burada Anaksimandros basitçe, sayısız dünyalara inanan biri olarak atomcularla yan yana konulur, fakat yukarıda (b2)'de, Simplikios'un haklı olarak kaydettiği gibi, sınırsız ve boş bir uzayla sonsuz sayıda atomun var olduğunu kabul eden atomculuk bu iki bakımdan Anaksimandros'tan ayrılır.

(b4) Aëtius (A14): Ἀ...φησὶ τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον · ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίγνεσθαι [Anaksimandros ... phēsi tōn ontōn arkhēn einai to apeiron: ek gar toutou panta gignesthai kai eis tauto panta phtheiresthai dio kai gennasthai apeirous kosmous kai palin phtheiresthai eis to eks hou gignesthai: Anaksimandros varolanların arkhē'sinin sınırsız olduğunu söyler; çünkü her şey ondan varlığa gelmiştir ve yok olup ona geri döner. Zira sınırsız dünyalar doğarlar ve neden gelmişlerse ona geri dönüp yok olurlar].

Bağlamından koparılınca bu pasaj elbette aynı anda değil, sırayla var olan dünyalardan söz eder gibi duruyor.

(b5) Aëtius (A17): Ἀ., Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος, Διογένης, Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν [Anaksimandros, Anaksimenēs, Arkhelaos, Diogenēs, Leukippos, Dēmokritos, Epikouros apeirous kosmous en tō apeirō kata pasan periagōgēn: Anaksimandros, Anaksimenes, Arkhelaos, Diogenes, Leukippos, Demokritos, Epikouros sınırsızın içinde, her dönüşe göre sınırsız dünyalar olduğunu söyler]. (Stobaios'te de böyledir. Sahte-Ploutarkhos ise yalnızca Demokritos ve Epikouros'u anar ve περιαγωγήν [periagōgēn: dönüş] yerine περίστασιν [peristasin: çember] sözcüğünü kullanır.)

Görünen o ki, atomculuktaki sonsuz uzayda sayısız dünyalar öğretisini Epikouros yaygınlaştırdıktan sonra, insanlarda bu görüşü bütün erken dönem doğa kuramcılarına yansıtma eğilimi ortaya çıktı. Örneğin Simplikios, Anaksimandros'un τῷ πλήθει ἀπείρους κόσμους [tō plēthei apeirous kosmous: sayıca sınırsız dünyalar] inancının karşısına Anaksimenes'in ἕνα ἄπειρον κόσμον [hena apeiron kosmon: sınırsız tek bir dünya] inancını koyar (*Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 202.13). Bu konuda bkz. Cornford, *a.g.y.*, 5. Üstelik Cornford'un belirttiği gibi Sahte-Ploutarkhos, Miletosluları sayısız dünyalara inananların dışında tutmakla kalmaz, Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ'nun [Thales kai hoi ap' autou: Thales ve ondan yana olanlar] yalnızca bu dünyanın var olduğuna inandıklarını söyler (ki buna inananlar arasında kesinlikle Anaksimandros da yer alır).

κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν [kata pasan periagōgēn: her dönüşe göre] (ya da περίστασιν [peristasin: her çembere göre]) sözcüklerinin anlamı oldukça karanlıktır. Burnet, Anaksimandros'un aynı anda var olan sayısız dünyalar olduğuna ve bunların yıldızlar olarak göründüğüne savunurken bu iki ifadeyi "hangi yöne dönersek dönelim" diye çevirir; Zeller ise daha akla yatkın bir biçimde (oluşun ve yok oluşun) "her dönüşünde" diye çevirir.

(b6) Aëtius (A17): τῶν ἀπείρους ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους Ἀ. τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα [tōn apeirous apophēnamenōn tous kosmous Anaksimandros to ison autous apekhein allēlōn, Epikouros anison einai ta metaksy tōn

kosmōn diastēma: Sınırsız dünyalar olduğunu ileri sürenlerden Anaksimandros dünyaların birbirine eşit mesafede olduğunu, Epikouros ise dünyaların arasındaki aralıkların eşit olmadığını (söyler)].

Bu tümcenin anlamına aşağıda değinilecek.

(b7) Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine*, I:10.25 (A17): *Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos* [Ama Anaksimandros'un görüşü Tanrıların uzun aralıklarla doğup öldükleri ve dünyaların sayısız olduğudur].

(b8) Augustinus, *Tanrı Devleti*, VIII:2 (A17): *Non enim ex una re sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit. Quae rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit, nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens* [Thales'in tersine şeylerin su gibi tek bir şeyden değil, kendi öz ilkelerinden doğduklarını düşündü. Tek tek şeylerin bu ilkelerinin sonsuz olduğuna, sayısız dünyaları ve onlarda ortaya çıkan her şeyi doğurduğuna inandı; ayrıca bu dünyaların bir yok olup bir yeniden ortaya çıktığını, her birinin az çok sürebildiği kadar sürdüğünü ve bütün bu olaylarda Tanrısal bir aklın payı olmadığını düşündü].

Bu pasaj kendi başına dünyaların sırayla tek tek ortaya çıktığı fikrine ters düşmez, fakat Augustinus'un başvurduğu kaynak, Anaksimandros'un Epikouros'la aynı anlamda sayısız dünyaya inandığı görüşündeydi.

Daha önce de belirttiğim gibi (s. 100, n. 2) geç dönem yorumcuları Anaksimandros'un *apeiron*'unun bircilerdeki gibi bir taşıyıcı mı, yoksa bir karışım mı olduğu konusunda karar vermekte zorlanmıştır. Anaksimandros'un düşüncesi kendi tutarsızlığını fark edemeyecek kadar ilkeldi.

(c1) Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 24.16 (A19): λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους [legei d' autēn mēte hydōr mēte allo ti tōn kaloumenōn einai stoikheiōn, all' heteran tina physin apeiron, eks hēs hapantas ginesthai tous ouranous kai tous en autois kosmous: [(Anaksimandros ilkenin) ne su ne de öğe denenler değil, sınırsız doğaya sahip başka bir şey olduğunu, her şeyin, göklerin ve onların içindeki dünyaların oñdan oluştuğunu söyler].

(c2) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:6.1 (A11): οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον [outos arkhēn ephētōn ontōn physin tina tou apeirou, eks hēs ginesthai tous ouranous kai ton en autois kosmon: O varolanların arkhē'sinin sınırsızın doğası olduğunu söyledi, ki bundan gökler ve onların içindeki dünya ortaya çıkar].

Hippolytos tekil κόσμον'u [kosmon: dünya] yazarken Theophrastos'un metnini

doğru kopya etmişse bu sözcüğü "onların içindeki dünyalar" olarak değil, Diels-Kranz gibi "onların içindeki düzen" olarak okuyabiliriz. (Diels, Hippolytos'u *fidissimum excerptorem* [en güvenilir kaynak] diye övdükten sonra elyazmasını **κόσμους [kosmous: dünyaları]** olarak düzeltmiş ve böylece c1 ve c3 pasajlarıyla uyumlu hale getirmiştir. Bkz. *Doxographi Graeci*, 132 vd.)

(c3) Sahte-Ploutarkhos, *Derlemeler* (A10): **τὸ ἄπειρον...ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους [to apeiron ... eks hou dē phesi tous te ouranous apokekristhai kai kathalou tous hapantas apeirous ontas kosmous: Sınırsız ... ki (Anaksimandros) göklerin ve var olan bütün sınırsız dünyalarm topluca ondan ayrıldığını söyler]**.

Bu pasaj yine dünyaların "sayısız" olduğunu söyler, c1 gibi **ἐν αὐτοῖς [en autois: onların içinde]** ifadesini kullanmaz ve **ἅπαντας [hapantas: bütün]** sıfatıyla **οὐρανούς [ouranous: gökleri]** değil **κόσμους**'u **[kosmous]** niteler. Bu bakımlardan atomcu sayısız dünyalar anlayışıyla aynı kapıya çıkar. Öte yandan Simplikios'la Hippolytos **κόσμοι**'yi **[kosmoi: dünyalar] οὐρανοί**'nin **[ouranoi: gökler]** içine yerleştirerek bunu yadsır gibi görünür (Cornford, *a.g.y.*, 11).

Genelde "doksografik geleneğin dikkatle incelenmesi şunu gösteriyor ki, Aristoteles ve Theophrastos'tan uzaklaştıkça **κόσμοι** de **[kosmoi] οὐρανοί**'nin **[ouranoi]** yerine geçiyor ve **ἄπειροι κόσμοι**'den **[apeiroi kosmoi: sınırsız dünyalar]** daha çok söz ediliyor" (Cornford, *a.g.y.*).

Anaksimandros'u yorumlamaya çalışanların kullandığı **κόσμος [kosmos: dünya]** ve **οὐρανός [ouranos: gök]** sözcükleri de **ἄπειρον [apeiron]** gibi birden fazla anlama sahipti. Anaksimandros'un **κόσμος**'u **[kosmos]** dünya ya da evren anlamında kullanmamış olması kullanmış olmasından belki daha olasıdır. Bu sözcük aslında "düzen" demekti, ama erken bir tarihten itibaren bu anlam "süs" anlamıyla birleşmişti. (Ne de olsa düzen Yunanların gözünde güzel bir şeydi.) Yunan bir düşünür için evrenin en çarpıcı yanı, özellikle güneş, ay ve yıldızların devinimleri gibi kozmik olaylarla sergilediği düzendi; Yunan düşünüre göre evrenin, kendisinden önce gelen kaosla arasındaki temel fark buydu; işte bu yüzden "süs" anlamındaki *kosmos* sonradan "dünya düzeni" ve sonra basitçe "dünya" gibi özel anlamlar kazandı. Ancak bu geçiş aşamalı oldu ve sözcüğün ne ölçüde bu iki yeni anlama geldiğinin belli olmadığı pasajlar vardır (örneğin Herakleitos, fr. 30). Ancak lÖ beşinci yüzyıldan önce tek başına bu sözcük kolay kolay tam manasıyla "dünya" olarak düşünülmüş olamaz. Beşinci yüzyılın ortasında ise Empedokles tarafından bu anlamda kullanılmıştır.[125]

[125] Empedeklos, fr. 134, 5. Bkz. ileride, s. 188-213, n. 1. Bu sözcük hakkında iyi bir toplu tar-

Anaksimandros ne yazmış olursa olsun, elimizdeki kaynaklar onu alıntılamıyor, yorumluyor.

Daha geç tarihli felsefe dilinde **κόσμος [kosmos]** şu iki anlama gelebiliyordu: Bir yandan dünya düzeni ya da evren, öbür yandan da dünya düzeni içinde belli bir bölge. Gramercilere göre Homeros evreni (**τὸ πᾶν [to pan]**) beş kosmos'a ayırıyordu: **Οὐρανός [ouranos: gök]**, su, hava, toprak, Olympos (diğer örnekler de Cornford'da bulunabilir, *a.g.y.*, 1).

Οὐρανός [Ouranos] Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*'de ayırt ettiği üç anlamda kullanılıyordu (278b9 vd): (i) evrenin en dış çevresi; (ii) genelde gökler (merkezdeki dünyaya kimisi yakın kimisi uzak farklı düzlemlerde yer aldığına inanılan sabit yıldızlar, gezegenler, güneş ve ayın yolları); (iii) bir bütün olarak evren. Bu durum Cornford'un şu görüşünü yeterince doğruluyor: "Çoğul olarak **κόσμοι [kosmoi]** ya da **οὐρανοί [ouranoi]** konusunda Theophrastos'tan gelen bildirimlerle karşılaşan doksograflar pekâlâ sözcüğün anlamına dair kuşkuya kapılmış olabililer."

Burada şimdiye kadar geliştirilmiş en akla yatkın görüş diye sunduğum Cornford'un görüşü kısaca şu: Anaksimandros sonsuz dünyalardan söz ederken (ki Yunancada hangi terimi kullanmış olursa olsun bundan muhakkak söz etmiştir) zaman içinde sırayla var olup yok olan tek tek dünyaları kastetmiştir. **ἄπειροι οὐρανοί'nin [apeiroi ouranoi: sınırsız gökler]** örneğin Tanrı olduğunu söylerken bununla dünyaları değil, birazdan değineceğimiz farklı bir şeyi kastediyordu. Sayısız dünyaların aynı anda var olduğunu açıkça ifade eden bildirimler (örneğin yukarda b6) ya da bu fikri içermediği kolay kolay söylenemeyecek tümceler, **οὐρανοί [ouranoi: gökler]** ile **κόσμοι [kosmoi: dünyalar]** sözcüklerinin karıştırılmasından ortaya çıkmıştır. Bu karışıklığın nedeni Theophrastos değildir; sonsuz uzayın farklı yerlerinde rasgele sayısız dünyaların ortaya çıktığı yolundaki atomculuk öğretisi Epikourosçularla yaygınlık kazanınca insanların zihninde haliyle yer eden varsayımlar bu karışıklığa yol açmıştır.

Anaksimandros'un sonsuz sayıda dünyanın sırayla tek tek var olduğu öğretisini savunduğunu kabul ettik diye, Cornford'un yaptığı gibi, onun elimizdeki tek özgün fragmanının sözlerini (geride, s. 92 vd) bu tartışmaya taşımamız gerekmez. Şeyler birbirlerine yaptığı haksızlığın kefaretini ödemek üzere kaynaklarına dönüp yok olacaklar sözü tek bir kozmosun mevsimden mevsime ilerleyen döngüsel ritmini betimliyor olsa gerektir; yoksa ayrışan bileşenlerin birincil *apeiron*'un bağrında yok

---

tışma için bkz. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 219-230.

olacakları anlamına gelmez. Ancak Anaksimandros dünya düzeninin bir başlangıcı olduğu gibi bir sonunun da olacağını savunur ve bu durumu *apeiron*'un ölümsüzlüğü ve yok olmazlığıyla karşıtlık içinde ortaya koymuştur. Aëtius'taki ἄπειροι κόσμοι **[apeiroi kosmoi: sınırsız dünyalar]** hakkındaki ifade (geride b4'e bakınız) herhalde bu anlama gelir ve bu fragman art arda var olan dünyalara gönderme yapıyor gibidir.

Buna göre Anaksimandros'un ἀπείρους οὐρανούς'u **[apeirous ouranous: sınırsız gökler]** Tanrılar[126] diye adlandırdığı yolunda Stobaios'te yer alan Aëtius alıntısı, başlangıçta dünyayı kuşatan ilk ateş küresinin parçalanmasından ortaya çıkan sayısız ateş halkasına, yani yıldızlara gönderimde bulunur. Bunlara οὐρανοί **[ouranoi]** demek de gayet doğaldır, nitekim bu haliyle sözcük, Aristoteles'in ona verdiği anlamlardan biri olan gökcisimlerini taşıyan göklerden bir tanesi manasındadır. Anaksimandros'un zamanına kadar Yunanlar genelde bir tek Ouranos'un var olduğunu kabul ederlerdi ve Hesiodos'un teogonisinden ve başka kaynaklardan gayet iyi bilindiği gibi, bu Ouranos bir Tanrıydı. Anaksimandros'un tuhaf ve özgün kozmogonisinde Ouranos bölünerek çoğaldı ve Anaksimandros'un bir yandan ἄπειροι οὐρανοί'nin **[apeiroi ouranoi: sınırsız gökler]** var olduğunu vurgularken öbür yandan da bu göklerin Tanrısal olduğu fikrini korumuş olması gayet akla yatkındır. Nitekim yıldızların Tanrısal olduğu yönündeki eskiçağ inanışı Platon ve Aristoteles'e, hatta onlardan sonraki filozoflara kadar varlığını sürdürmüştür. Söylenenlere göre Anaksimandros οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον **[ouranous kai ton en autois kosmon: gökleri ve onların içindeki dünyayı]** (ya da τοὺς... κόσμους **[tous... kosmous: gökleri ve onların içindeki dünyaları]**) sözkonusu ettiğinde, "burada 'gökler' sözünden kasıt gökcisimlerinin halkaları olduğuna göre, onların içindeki κόσμος **[kosmos: dünya]** ya da κόσμοι da **[kosmoi: dünyalar]** göklerin biçimlendirdiği dünya düzeni ya da düzenleri olabilir" (Cornford, 11).

Burnet kimi doksograflarla birlikte, Anaksimandros'un *apeiron*'un sonsuzluğuna yayılmış bizimki gibi birçok evrenin aynı anda var olduğuna inandığı yönündeki karşıt görüşü savunmakta haklı olsun olmasın, bu sayısız dünyaların yıldızlar olduğunu söylemesi elimizdeki kanıtlara kesinlikle aykırıdır. Nitekim Anaksimandros'a göre yıldızlar *bizim* dünyamızın, kozmosumuzun parçasıdır ve en başta kozmosu sarmalayan ateş örtüsünden oluşmuşlardır.

Anaksimandros hem dünyaların sonsuza kadar sırayla tek tek var olacağını söy-

---

[126] Ploutarkhos'un aktarımında bu ifadenin ἀστέρας οὐρανίους'un **[asteras ouranious: göksel yıldızları]** deyimiyle ikame edilmesi Cornford'un ileri sürdüğü gibi açıklayıcı bir nottur. Eğer böyleyse doğru bir yorumdur bu.

leyip hem de ἄπειροι οὐρανοί [apeiroi ouranoi: sayısız gökler] deyimini yıldızlar olarak gördüğümüz göksel daireler anlamında kullandıysa yanlış yorumlamaya eğilimli doksografların çarpıtmasına açık bir dil kullanmış demektir. Beşinci yüzyıl atomcularının sayısız dünyaların sonsuz uzayda aynı anda var olduğuna inanması da böyle bir eğilim ortaya çıkarmıştır ve zaten Anaksimandros bu inancı paylaşan bir filozof olarak betimlendiğinde (yukarda b3 ve b5'le karşılaştırınız) açıkça atomcularla ve onların ardılı Epikourosçularla birlikte anılır. Yukarda b6'da aktarılan ve Epikouros sonrasından kalan ilginç bildirimde yazar zamansal değil, uzamsal mesafeyi düşünüyorsa (ki kafasında Epikouros'la ilgili olarak kuşkusuz *intermundia* [dünyalar arası] deyimi vardı), o zaman bu bildirim κόσμοι [kosmoi] ve οὐρανοί [ouranoi] arasındaki daha önce belirttiğimiz karışıklığı pekâlâ yansıtıyor olabilir. Anaksimandros'un οὐρανοί'si [ouranoi] arasındaki uzaklıklar (güneşin aya, ayın yıldızlara, yıldızların yere uzaklığı) eşitti ve yerin çapının dokuz katıydı (Cornford, 12). Cicero'nun tümcesinde (b7) *longa intervalla* [uzun aralıklar] sözünün anlamının uzamsal mı zamansal mı olduğuna karar vermek zordur, fakat her durumda Cicero'nun kaynağı herhalde Epikourosçu kuramın etkisindedir.

Bununla birlikte bilindiği gibi atomcuların sayısız dünyalar inancı, cisim ve uzayın doğası hakkındaki fikirleriyle yakından bağıntılı bir akıl yürütmenin sonucudur. Anaksimandros'ta bu fikirlere ilişkin hiçbir kanıtın bulunmamasının yanı sıra beşinci yüzyıldan önce cisim ve boş uzay arasında açık bir felsefi ayrımın yapılmadığı güvenle söylenebilir; bu ayrım ancak Parmenides'in kendinden öncekilerin sistemlerini eleştirmesiyle ortaya çıktı. Erken dönemde birciler bütün varolanları (τὸ ὄν [to on]) maddi bir cisim olan ana *physis*'le özdeşleştirmişlerdi. Onların mantığı daha ilerisine uzanmıyordu ve Parmenides onlara şu eleştiriyi getirdi: Maddi cisim varolanın bütününü (τὸ ὄν [to on]) kapsıyorsa, o zaman cisim olmayan bir şey var olamaz, yani boş uzay μὴ ὄν'dur [mē on], var olmayandır. O zamanlar çürütülemez gibi görünen bu argüman karşısında Leukippos'la Demokritos'un boş uzayın var olduğunu öne sürmesi epey cüret gerektiriyordu, bu da ancak çelişkili terimlerle yapılabilirdi: "Var olan kadar var olmayanın da var olduğunu söylediler."[127]

Atomcular herhangi bir cisimden ayrı olarak boş uzaydan söz edilebileceğini öne sürdükten sonra, bugün bize apaçık görünen, ama herhalde o zamana kadar hiç dü-

---

[127] Aristoteles, *Metafizik*, 985b4 vd. Katı cisme τὸ ὄν [varolan], boşluğa da τὸ μὴ ὄν [var olmayan] dediler: διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν. [to mē on: dio kai outhen mallon to on tou mē ontos einai phasin: Bundan dolayı da varolanın var olmayandan daha fazla var olmadığını söylerler].

şünülmemiş argümanlar kullanarak boş uzayın tam anlamıyla sonsuz olması gerektiğini göstermeye giriştiler.[128] Bu sonsuz uzayda amaçsızca devinen farklı biçimlerde sonsuz atom olduğunu düşündüler. Bu atomlar sonsuz boşluğun bir tarafında bir dünya düzeni oluşturduğuna göre, bütün kozmoslar bizimkiyle aynı olmasa bile, atomların başka bir yerde de böyle bir düzen oluşturamayacağını söylemek akla aykırı olurdu.[129]

Anaksimandros'un sunduğu tablo bundan çok farklıdır ve artık herhalde açıkça görülebileceği gibi çok daha ilkel bir düşünce aşamasını temsil eder. Anaksimandros'un *apeiron*'u boş uzay değil cisimdir, hatta yaşayan ve Tanrısal olan bir cisimdir. Bu son olgu Anaksimandros'un *apeiron*'a harfiyen uzamsal bir sonsuzluk atfetmediği görüşünü destekler. Daha önce gördüğümüz gibi Anaksimandros'un zihin yapısı zaten dar anlamda uzamsal sonsuzluk kavramını anlamaktan uzaktı, kaldı ki bir Yunanın Tanrısal bir varlığa uzamsal sonsuzluk atfettiğine inanmak zordur. Ksenophanes'in panteizminde Tanrısal, bütün bir küre olarak görülmüştür; Tanrısallık Aristoteles'te bile küre biçiminden kaynaklanır: Aristoteles'e göre οὐρανός **[ouranos: gök]** Tanrısaldır ve mükemmel olduğu için küreden başka bir biçim ona yaraşmaz. Nasıl ki dünya küresel evrenin merkezindeyse, Anaksimandros da bir bütün olarak evrenin Tanrısal ve küresel bir *apeiron*'dan doğup varlık kazandığını ve yok olup ona geri döneceğini bulanık biçimde tasarlamış olabilir. "Bulanık biçimde" diyoruz, çünkü Anaksimandros'un sistemi birçok bakımdan şaşırtıcı ölçüde akla yatkın olsa da böyle bir şeyi sorgusuz sualsiz kabul etmiş gibidir, ne de olsa Yunan zihni uzayın sonsuzluğu ya da sonluluğu düşüncesinin ne gibi sonuçlara gebe olduğunu tartışmaya daha hazır değildir.

(Kirk, Anaksimandros'ta sayısız dünyalar sorununu *The Presocratic Philosophers*, 121-126 sayfaları arasında ele alır. 122. sayfa ve devamında kısaca öne sürdüğü gibi Anaksimandros'ta dünyaların aynı anda var olması da, tek tek sırayla var olmaları da uzak bir olasılıktır. Mondolfo'nun *L'Infinito nel pensiero dei Greci*'de sunduğu argümanlar karşısında Jaeger, *Paideia*'nın (I:159) ikinci baskısında fikrini değiştirdiğini ve Anaksimandros'ta sayısız dünyaların aynı anda var olduğu konusunda ikna olduğunu bildirmiştir. Bu konuda bkz. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 46-53.)

---

[128] Aristoteles'in *Fizik*'te (203b23) yinelediği argümanların bir kısmı atomculara ait olmalıdır.

[129] Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:13.2; Demokritos, A40.

D. ANAKSIMENES

1. Tarihlendirme ve Yapıtları

Anaksimenes de altıncı yüzyılın ortalarında etkindi, Anaksimandros'un daha genç çağdaşıydı ve Lydia kralı Kroisos'un Pers kralı Kyros tarafından yenilgiye uğratılmasıyla Ionia el değiştirdiğinde herhalde henüz genç bir adamdı. Anaksimandros'un dostu, öğrencisi ve ardılı olduğu kabul edilir.[130] Diogenes Laertios (II:3) Anaksimenes'in "sade ve özlü bir Ionia üslubuyla" yazdığını söylüyor ve Diogenes bu yargıyı herhalde kendi kaynaklarından birinden almış olsa da bu saptama sayesinde Anaksimenes'in yapıtlarının Helenistik döneme kadar erişilebilir halde olduğunu güvenle ileri sürebiliyoruz. Bir eleştiri olarak bu saptama, Theophrastos'un, Anaksimandros'un az çok şiirsel olan dili konusundaki yorumuyla karşıtlık oluşturur ve üsluptaki bu farklılık Anaksimenes'in yaklaşımının daha süssüz ve bilimsel olduğunu yansıtıyor olabilir. Karşıtların düşman güçler gibi bir savaş yürütmesine ya da birbirlerine yaptıkları "haksızlığın kefaretini ödemesine" Anaksimenes'te artık rastlamıyoruz.

2. "Arkhē" Olarak Hava

Anaksimandros gibi Anaksimenes de birci gelenekten geliyordu. Yani Anaksimenes için de şeylerin doğasıyla ilgili olarak düşünülebilecek tek açıklama hâlâ "bütün şeylerin bir'den doğması ve bozulup bir'e dönmesi" açıklamasıydı; bu durum eski-çağ dünyasında Mousaios gibi efsanevi ozanlara kadar geri giden bir dogmaydı (Diogenes Laertios, I:3). Anaksimenes'in sisteminin ilginç olmasının asıl nedeni Anaksimandros'un neredeyse betimlenemez *apeiron*'unu bırakıp başka bir *arkhē* seçmesidir. *Arkhē* yalnızca karakteristik bir yanıyla tanınabilecek ve erken Yunan düşüncesinde şaşırtıcı biçimde ad olarak kullanılan bir sıfatla (sıcak, soğuk, sınırsız) dile getirilebilecek bir şey değildi artık. Daha önce gördüğümüz gibi bunlar nitelikler değil, nitelendirilmiş şeylerdi, oysa Anaksimenes *arkhē*'sine daha doğrudan tözsel bir ad vermeyi yeğledi: hava. Belki de Anaksimenes'in düşüncesi Anaksimandros'un dü-

[130] Kesin olarak hangi tarihlerde yaşadığı sorunu karışıktır. Bkz. G. B. Kerferd, *Museum Helveticum*, 1954, 117-121. Kerferd ἑταῖρος **[hetairos: yoldaş]** sözcüğünden hareketle Anaksimenes ile Anaksimandros arasındaki ilişkinin bir öğreti yakınlığından öteye gittiğini ileri sürerken bu sözcüğü oldukça serbest bir biçimde ele alıyor gibidir.

şüncesinin ötesine geçmişti. Çünkü Sınırsız "sınırlanınca" ve bir kozmosta türlü nitelikler taşıyan bileşenlere ayrılınca sınırsız olmaktan çıkar, oysa hava seyrekleşse de yoğunlaşsa da ısınıp soğusa da hâlâ aynı töz olarak kalabilir. Henüz töz ile nitelik arasında bilinçli bir ayrım yapmak için erken olsa da, Aristoteles'in hatalı bir şekilde bütün öncellerinin farkında olduklarını varsaydığı bu ayrıma bir adım daha yaklaşmış oluyoruz böylece.[131] Peki, maddenin tanınabilir formlarından birini öbürlerinin *arkhē*'si yapma konusunda Anaksimandros'un muhtemelen fark etmiş olduğu sakıncalara ne demeli? Anaksimenes'i irdelerken en iyi başlangıç noktası belki de Cyril Bailey'in şu sözleridir (*Greek Atomists and Epicurus*, 17):

> Anaksimandros'un olağanüstü içgörüsünden sonra Anaksimenes'in birincil tözün deneyimle bilinen şeylerden biri olduğu fikrini savunması ve "hava"yı birincil töz seçmesi ilk bakışta bir geri adım gibi görünür. Ama kuramı inceleyince Anaksimenes'in aslında Thales'ten, hatta bizzat Anaksimandros'tan ileride olduğu görülür.

Anaksimenes'in daha kaba düşünüş biçimlerine geri dönüyor gibi görünmesiyle kastedileni anlamak güç değildir. Çünkü deneyimle bilinen bütün madde formlarının aynı düzeyde var olduklarının kabul edilmesi gerektiğini ve tek bir ilk töz varsa bunun her şeyin kaynağı olan daha ilkel, yansız ve algılananlardan farklı olacağını anlamak gerçekten de zihinsel bir başarıydı. Öyleyse Anaksimenes niçin maddenin tanıdık formlarından birine geri döndü ve bunu yapmakla Anaksimandros'a kıyasla sahici bir ilerleme kaydettiği nasıl söylenebilir?

3. Bilinçdışı Ön Kabuller

Anaksimenes'in *arkhē* olarak havayı seçmesinin altında yatan güdüleri sunmak için genelde felsefi düşüncenin, özelde de ilk filozofların düşünüş biçiminin doğası hakkında genel bir gözlemde bulunmak yararlı olabilir; nasıl olsa er geç bunu yapmak gerekecek. Yeni olmasa bile bu gözlemi anımsamamız hayati önem taşımaktadır: Felsefe (ve bilim) iki farklı kaynaktan gelişir. Öncelikle tam anlamıyla bilimsel öğe diye adlandırılabilecek bir şey var: Gözlem ile bilinçli, akla dayalı düşüncenin birleşimi. Filozof bundan başka şey kullanmadığını ileri sürer, tarihçi de sıklıkla yalnızca bu etkeni hesaba katar. Oysa aslında hiç kimse sırf akla dayalı düşünceyi ve

---

[131] *Arkhē*'yi τὸ ὑγρόν [to hygron: nemli] gibi ad olarak kullanılan bir sıfatla değil de, ὕδωρ [hydōr: su] gibi bir adla dile getirmiş olsa bile bu adımı Thales'in attığını varsaymak gerekmez. Anaksimandros'tan *sonra arkhē*'ye bu tür bir ad vermek artık farklı bir anlam taşıyacaktır.

gözlemi kullanmaz. İkinci etken bilinçdışı ön kabullerdir, bunlar filozofun felsefe yapmaya başlamadan önce zihninde yatar ve sonradan ortaya çıkaracağı sistemi birinci etkenden belki daha çok etkiler.

Burada tek tek insanlar arasındaki fark devreye giriyor. William James felsefe tarihini büyük ölçüde insan mizaçlarının çatışmasının tarihi olarak betimliyordu. Mizaç, üzerinde uzlaşılıp tanınmış bir gerekçe olmadığı için filozof çıkardığı sonuçları gayrı şahsi gerekçeler yoluyla destekler. Oysa James'e göre filozof için kendi mizacı nesnel öncüllerinden daha güçlü bir eğilim oluşturur. "[Filozof] kendisine karşıt mizaçlı insanların dünyanın mahiyetini kavramaktan uzak olduklarını düşünür içten içe; bu insanlar diyalektikte ondan daha yetenekli olsalar bile felsefe yapma konusunda ehliyetsizdirler, felsefe 'onların harcı değildir'... Bu yüzden felsefi tartışmalarımızda belli bir samimiyetsizlik ortaya çıkar, en güçlü öncüllerimiz asla dile gelmez" (*Pragmatism*, 6). Başka pek çok insan da aynı gözlemi yapmıştır, örneğin Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde şöyle der: Her büyük felsefe "yaratıcısının itirafı, istemdışı ve bilinçdışı bir tür özyaşamöyküsüdür. Platon ve Aristoteles felsefeyi doğuran şeyin bilme arzusu olduğunu söylerken yanılıyorlardı; aslında başka bir itki bilgiyi kendine alet etmiştir". Çoğu savlar gibi bu sav da aşırı uçlara taşınarak çürütülebilirse de içinde büyük bir hakikat payı taşır.

Şimdilik ilgilendiğim bilinçdışı ön kabuller pek bu türden ön kabuller değil. Örneğin bir insanın evrene dinsel bir açıdan mı materyalist bir açıdan mı yaklaşacağında mizaç elbette etkili olacaktır ve erken Yunan felsefesindeki iki ana gelenek çizgisi (Ionia geleneği ve İtalyan ya da Pythagorasçı gelenek) arasındaki farkı tartışacaksak bu fark daha belirgin hale gelebilir. Ama bireylerin mizaçları arasındaki farkların yanı sıra bir de insanların içine doğdukları çevre ve konuşmak zorunda oldukları dilde vücut bulan ön kabuller vardır - "herhangi bir kültürde herkesin paylaştığı ve apaçık kanıksandığı için kimsenin sözünü dahi etmediği örtük yaygın anlayışlar zemini".[132] Bu geleneksel anlayışlar (ya da 1939 savaşından sonra varoluşçuluğun aldığı kimi biçimlerde olduğu gibi yakın tarihteki olayların zorlayıcı etkisiyle biçimlenen yeni bakış açıları) her çağda etkilidir, ama erken Yunan felsefe sistemlerinde özellikle söz sahibiydiler. Sonraki bütün sistemlerin öncelleri vardı. Öncellerinin sistemle-

[132] Bkz. F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy*, viii; ayrıca krş. W. A. Heidel, *Harvard Classical Studies*, 1911, 114: "Bu gibi ortak bakış açıları doğal olarak tartışma konusu olmazdı. Bunlar her türlü düşüncenin ön kabullerini oluşturdukları için, göz ardı edilmelerine karşın kendilerinden yapılacak çıkarımlara önceden zemin hazırlarlar... Bu durum düşünce tarihini yazmayı zorlaştırır."

rini değerlendirerek ve onlarda değişiklikler yaparak işe başlıyorlardı. Oysa Miletosluların felsefede önceli yoktu. Bilinçli düşünüm etkinliklerine başlamadan önce Miletosluların evrenin doğası ve işleyişiyle ilgili fikirleri, felsefe-öncesi halk düşüncelerinden devşirilmiş mitlerle karışık fikirlerdi ve tanıdıkları tek edebi formun şiir olması da kayda değer bir noktadır. Dahası her tür felsefenin az çok ağına düştüğü dil prangasının özellikle onların üzerlerinde ağırlıklı bir etkisi vardı, çünkü sonraki dönemlerin tersine onlar değişik dillerde metinler okuma şansına sahip değildi. Akılcı bakış açısında ulaştıkları düzey elbette şaşırtıcıdır. Sırf düzyazıyla yazmaları bile büyük bir adımdı. Bu insanların halk mitlerinin oluşturduğu arka plana aykırı duruşlarını vurgulamak, mücadele edecekleri güçlüklerin altını çizmek demektir - bu onların entelektüel başarılarının önemini azaltmaktan çok arttırır. Bununla birlikte içinde yetiştikleri dünya görüşü onların daha olgun düşüncelerinin üzerinde de etkisini sürdürmüştür ve kimi zaman sistemlerinin başka türlü anlaşılamayacak yönlerine bu etki ışık tutabilir.

Bu durumu akılda tutmak araştırmamızın değişik aşamalarında bize yararlı olabilir. Anaksimenes'e dönecek olursak bence onu *arkhē* olarak havayı seçmeye yönelten iki tür neden vardı: Biri onun bilinçli olarak izlediği düşünce zincirinden ileri geliyordu, diğeri ise zamanının yaygın görüşlerinden kalma bilinçdışı ön kabullerle karışmış haldeydi.

4. Değişimin Açıklaması: Seyrelme ve Yoğunlaşma

İlk nedenle ilgili olarak bize söylenen şey şudur: Anaksimenes'e göre hava Anaksimandros'un Sınırsızıyla aynı anlamda *arkhē*'dir, yani her şey varlığını ondan almıştır ve yok olurken yine ona dönecektir. (Örneğin Aëtius, B2; Hippolytos, A7 başı). Fakat Anaksimenes'i özellikle ilgilendiren sorun bu değişimlerin nasıl bir süreç aracılığıyla meydana geldiğiydi. Hep ilk halinde kalmadıysa, maddenin niçin ya da hiç değilse nasıl değiştiğine ve gelişerek mevcut dünya düzeninde farklı farklı görünüşlere büründüğüne *doğal* bir açıklama getirilebilir mi? Anaksimenes'in sistemiyle ilgili bütün açıklamalarda bu süreç meselesi büyük önem taşır; dolayısıyla kendimizden emin olarak diyebiliriz ki, Anaksimenes'e göre öncelleri bu meseleyi doyurucu bir biçimde çözememiştir.

Anaksimandros'un maddenin ilk haline ilişkin anlayışına göre karşıtlar bireysel özelliklerini yitirecek şekilde kaynaşmış durumdadır ve bu karışım içinde henüz

karşıtlar olarak var oldukları söylenemez; çünkü Anaksimandros'un gözünde *apeiron* birdi. Karşıtlar sonradan bir ayrılma süreciyle, canlılık kaynağının ebedi devinimi-nin neden olduğu bir tür eleme süreciyle ortaya çıkıyordu (bu ebedi devinimin doğası hiçbir kaynakta belirtilmemiştir). Bu zekice bir kestirimdi, ama bütünüyle keyfi olduğunu düşünmek için geçerli nedenler de yok değildi. Ayrıca Anaksimandros bu kestirime herhalde yeni bir fikrin zorlamasıyla ulaşmış ve *ekkrisis* [ayrılma] ya da *apokrisis* [*ayrışma*] sözcüğünü tamamıyla bilimsel bir anlamda kullanmış olsa da, Anaksimenes'in bu kavramı bir eleştiri yapmak amacıyla kullanacak durumda olmadığını göz önüne alalım ve hiç olmazsa bir başka noktayı anımsatalım: Daha önce gördüğümüz gibi (geride, s. 80 vd) kozmosun kaynamış halde olan bir şeyin ayrışmasıyla yaratılması anlayışı hem Yunan kozmogonisinin hem de başka pek çok erken dönem mitolojik ve manzum kozmogoninin temelinde yatar. Bu konudaki örnekler böyle bir anlayışın insan zihnine özgü evrensel bir eğilimden ileri geldiğini düşünmek için yeterlidir. Bu sözünü ettiğim anlayış geleneksel anlayışlardandır ve kozmosun oluşumunun arkasında yatan temel süreç olarak "ayrışmayı" gösteren Anaksimandros gibi akla dayalı düşüncenin öncülerinden birini böyle bir anlayışın hiç etkilemediğine inanmak çok güçtür.

Anaksimenes bu tür bir eleştiriyi kullanamasa da, en azından böyle bir varsayımın keyfi olduğunu vurgulayabilirdi ve şeylerin formlarındaki değişime Anaksimandros'un getirdiği açıklamanın bilinen ve tanınan hiçbir doğa sürecine dayanmadığına işaret edebilirdi. Anaksimenes şöyle düşünmüş gibidir: Dünya düzenini doğal nedenlerle açıklamak için bu düzenin başlangıcında öyle bir süreç bulunmalıdır ki, maddenin bu süreçle form değiştirdiği bugün de doğrulanabilsin. Anaksimenes tam da bu türden doğrulanabilir bir doğal süreç öne sürecektir: seyrelme ve yoğunlaşma süreci.

Aristoteles *Fizik*'te (187a12) kendi döneminden önceki doğa filozoflarını ikiye ayırır. Bir yanda şeylerin altında yatan tözün tek olduğunu kabul edip bunu suyla, havayla, ateşle ya da bunlar arasında bir cisimle özdeşleştiren ve bütün öbür şeylerin bir seyrelme ve yoğunlaşma süreciyle bundan ileri geldiğini düşünenler; öte yanda da karşıtların bu tek ilkede zaten en başından beri var olduğunu ve sonradan o ilkeden ayrıldığını savunanlar. Dolayısıyla bu sonuncuların "bir" dediği şey aslında bir karışımdı; Aristoteles böyle düşünenlerin arasına yalnızca çoğulcu Empedokles ve Anaksagoras'ı değil Anaksimandros'u da koyar, çünkü Aristoteles'in daha analitik zihnine göre *apeiron* gerçek bir birlik sayılmaz.

İlk gruptakiler için Aristoteles hiçbir ad vermese de, açıklamalarında seyrelme ve yoğunlaşma sürecini kullandığı kesinlikle doğrulanmış tek erken dönem filozofu Anaksimenes'tir ve onun birincil ilke olarak havayı seçtiğine Aristoteles bizzat tanıklık eder (*Metafizik,* 984a5). Hatta Theophrastos yazdığı felsefe tarihinin bir bölümünde varlığa gelişi yalnızca Anaksimenes'in bu yolla açıkladığını söyler; buna karşılık Simplikios Aristoteles'in otoritesine dayanarak bu önermeyi düzeltme gereğini hisseder: Simplikios'un dediği gibi Aristoteles buradaki pasajda aynı görüşte birçok filozoftan oluşan bir gruptan söz etmektedir. Yine de Theophrastos'un söylediğinin doğruya daha yakın olduğuna pek kuşku yoktur. Aristoteles'in burada erken dönem doğa filozoflarını kendi bakış açısına uydurmaya çalışırken sınıflandırmasını fazla basitleştirdiğini Cherniss göstermiştir.[133] Zeller'in öne sürdüğü gibi Simplikios'un aktardığı pasajda Theophrastos[134] herhalde yalnızca ilk Ionialıları kastediyordu, çünkü Theophrastos sonraki yüzyılda Apolloniali Diogenes'in bu bakımdan Anaksimenes'i izlediğini kesinlikle kabul ederdi. Ama en azından şurası kesin ki, Theophrastos "yalnızca Anaksimenes" demiştir ve bununla (Diels'in önerdiği gibi) yalnızca Anaksimenes'in bu kuramı öne süren ilk kişi olduğunu kastetmemiştir. Bu kuramı ilk öne sürenin Anaksimenes olduğu besbelliydi ve Simplikios bu konuda Theophrastos'a karşı çıkmaya gerek duymamış olmalıdır.

Simplikios başka bir yerde Anaksimenes'in kuramını şöyle betimler:

(a) *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 24.26; A5: "Eurystratos'un oğlu ve Anaksimandros'un yoldaşı Miletoslu Anaksimenes de şeylerin altında yatan tek bir sonsuz töz öne sürüyor, ama o bunun karakterini Anaksimandros gibi belirsiz bırakmak yerine belirli hale getirerek buna hava diyor ve onun farklı tözlere göre seyreklik ve yoğunluk bakımından farklı olduğunu söylüyor. Seyrelince ateş haline geliyor; yoğunlaşınca önce rüzgâr, sonra bulut ve daha çok yoğunlaşınca da önce su, sonra toprak ve taş haline geliyor. Başka her şey bunlardan meydana gelir. O da ebedi devinimin olduğunu öne sürüyor ve onu değişimin nedeni sayıyor."

Hippolytos'un açıklaması da son merci olarak açıkça Theophrastos'a dayanır, ama farklı bir ifade taşır ve biraz daha fazla bilgi içerir.

---

[133] Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 149.32; Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 49 vd, 55. Burada Theophrastos'un Aristoteles'i körü körüne izlemediğinin en azından bir örneği vardır. McDiarmid'in notu bu durumu değiştirmez (*Harvard Studies in Classical Philology*, 1953, 143, n. 72; bu pasaj McDiarmid'in teziyle o kadar ilgilidir ki, bir notla geçiştirilemez).

[134] Simplikios değil McDiarmid (*a.g.y.*) Zeller'i yanlış alıntılamaktadır.

(b) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:7.1; A7: "Bir başka Miletoslu, Eurystratos'un oğlu olan Anaksimenes'in söylediğine göre *arkhē* sonsuz havadır, varlığa gelen, geçmişte varlığa gelmiş ya da gelecekte var olacak ne varsa, Tanrılar ve Tanrısal olan da dahil, hepsi ondan varlığa gelmiştir. Başka her şey onun ürünlerinden[135] meydana gelmiştir. Şimdi formu bakımından hava şöyledir: Eşit dağılım halindeyse <ya da tekbiçimliyse: ὁμαλώτατος [homalōtatos]> görünmezdir, ama sıcak, soğuk, ıslak ve devinim onu görünür hale getirir. Sürekli devinim halindedir, yoksa değişen şeyler değişemezdi. Seyrelince ve yoğunlaşınca değişik görünür formlara girer. Daha ince dağıtılınca ateş haline gelir. Öte yandan rüzgârlar yoğunlaşma sürecindeki havadır ve bulut yoğunlaşma <düzanlamı: "keçelenme">[136] yoluyla havadan meydana gelir. Bu sürecin devamında su meydana gelir ve daha ileri bir yoğunlaşma toprağı meydana getirir, ama bütün bunların en yoğunlaşmış biçimi taştır. O halde varlığa gelişte en önemli bileşenler karşıtlardır: sıcak ve soğuk."

Bu pasajın ilk kısmını hiç kuşkusuz Cicero'nun sunduğu değişkeyle birlikte okumak gerekir.

(c) Cicero, *Akademeiacılar*, II:37, 118; A9: "Anaksimandros'tan sonra öğrencisi Anaksimenes sonsuz havayı öne sürdü, bununla birlikte onun ürünleri belirliydi. Bunlar toprak, su ve ateştir ve başka her şey bunlardan gelir."

Öncelikle küçük, ama sorunlu noktayı çözmek gerekirse: Hippolytos'un başlangıçta havanın "dölünün" olduğu ve başka her şeyin de onlardan oluştuğu yolundaki tuhaf önermesi Cicero'nun pasajındaki konuşmacı tarafından açıklanıyor gibi görünmektedir. Havanın "dölü" öbür öğelerdir, yani toprak, su ve ateştir, başka her şey de bunlardan meydana gelmiştir. Bu durum dünyanın oluşumunda iki aşamanın olduğunu düşündürüyor: Önce havanın yoğunlaşması ve seyrelmesiyle öğelerin oluşması, sonra da "geri kalanların," yani herhalde temelde organik, canlı doğanın meydana gelmesi. Seyrelme ve yoğunlaşma süreci taşların bile havadan oluşmasını açıklamaya yeterli olduğundan Anaksimenes'in artık ikinci bir aşama tasarlamaya gerek duymasının pek olası olmadığı düşünülmüştür; bu yüzden de doksografinin kaynağı olan Theophrastos, dört öğe ya da "yalın cisim" ve onların birleşimleriyle ilgili kuramı haksız yere Anaksimenes'e atfetmekle suçlanmıştır. Empedokles'in açıkça ifade edeceği ve Aristoteles'in kendi değişim açıklamasına uyarlayacağı bu kuram o dönemde henüz bilinçli olarak dile dökülmemişti. Bu kuram ancak Parmenides'in eleştirisiyle

---

[135] Düzanlamıyla "dölünden." Herhalde burada *genesis* sözcüğünün ikili anlamı (genel anlamıyla varlığa geliş ve özel anlamıyla doğum) kozmogoni düşüncesini hâlâ etkilemektedir.

[136] Ne de olsa Miletos tekstil üretimiyle ünlü bir merkezdi; bu durum Anaksimenes'in yıldızlı kubbeyi daha da sade bir biçimde "küçük bir keçe külaha" (πιλίον [pilion]) benzetmesini de açıklıyor olabilir.

gündeme geldi ve birciliğin kasıtlı olarak terk edilmesiyle ortaya çıktı. Ancak bu kuramın bir anda bulunduğuna inanmak olanaksızdır. Anaksimandros sıcak ile soğuk, ıslak ile kuru arasında kurduğu temel karşıtlıkla bu kurama giden yolu hazırlıyordu. Anaksimandros hakkındaki bütün kanıtlarımız onun düşüncesinde başka karşıtlıklar olsa da bu dördünün kozmogonik etken olarak özel bir ayrıcalığa sahip olduğuna işaret ediyor. Daha önce gördüğümüz gibi Anaksimandros dünyayla yıldızların oluşumundan ilk canlıların doğuşuna kadar her şeyi gayet tutarlı bir biçimde sıcakla kurunun soğukla ıslak üstündeki etkisiyle açıklar. Yine de Cherniss şunları söylerken fazla ileri gider: "Onun 'karşıtları' da Sokrates öncesi düşünürlerinkiler de tek bir karşıt etkenler kümesi değil, sınırsız sayıda fiziksel bileşenlerdi" (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 55). Üstelik daha önce gördüğümüz gibi Anaksimenes *arkhē*'yi ağır basan bir özelliğiyle tasarlayıp bir tanımlık ve bir sıfatla ifade etmek yerine, onu "hava" diye adlandırmakla töz ile tözün özellikleri arasındaki ayrıma doğru bir adım atmıştır. Bircilik hipotezinin tutarsızlıkları göz ardı edilemeyecek kadar açık hale gelince Empedokles'in onun yerine ortaya attığı dörtlü şema, öncellerinin sistemlerinde hazır bekliyordu; Empedokles'in tek yapması gereken bu şemayı açığa çıkarıp son halini vermekti. Havanın değişiminin ilk ürünlerinin ateş, su ve toprak olduğunu öne sürerken Anaksimenes çok büyük olasılıkla Anaksimandros'u izliyordu. Aristotelesçi "öğeler" ya da Empedoklesçi "kökler" için erken olsa bile, Ouranos, Gaia ve Okeanos'u başTanrı sayan öncelleri gibi Anaksimenes'in gözünde de ateş, su ve toprak herhalde bir ayrıcalığa sahipti: Nitekim bu üçü hararetin, ıslağın ve soğuğun mükemmel örnekleriydi.[137]

Elbette bu demek değil ki bu üçü oluştuktan sonra başka bir *süreç* başlamış ve doğal dünyanın içindekiler bundan meydana gelmiştir.[138] Anaksimenes'in bu konu-

---

[137] Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 133 ve devamında "öğeler" ve "karşıtlar" gibi fikirlerin kökeni konusundaki kanıtlara ilişkin ayrıntılı bir tartışma vardır. 149. sayfada şöyle yazar: "Altıncı yüzyılda Miletosluların kullandıkları terminoloji ne olursa olsun şurası kesin ki, doğal dünya anlayışlarında toprak, su, hava ve ateşin kozmosun 'azaları' ya da 'kısımları' olduğu görüşü potansiyel halde bulunur." Yine de Kahn'ın daha sonra kaydettiği gibi (156, n. 2) Simplikios'taki açıklama bunların bu dörtlüyle sınırlı olmadığını ve Anaksimenes'in rüzgârları, bulutları ve taşları da havanın "ilk ürünleri" arasında saydığını düşündürüyor.

[138] Aristotelesçi gelenekteki otoritelerimiz tersini kabul etmiş olsa bile zorunlu olarak böyle bir sonuç çıkmaz. Kaldı ki onlar da seyrelme ve yoğunlaşma dışında bir süreçten söz etmiyorlar. Keza Simplikios da ἀρκεῖν νομίζων τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν **[arkein nomizōn to tou aeros eualloiōton pros metabolēn: havanın oynaklığının değişim için yeterli olduğunu düşündüğü için]** Anaksimenes'in havayı ilke yaptığını söyler (*Aristoteles'in Gökyüzü*

da ne söylediğini bilmiyoruz, çünkü kaynaklarımız onun organik doğanın kökeni üzerine görüşleri konusunda tek söz söylemiyor. Belki de bu konuda Anaksimandros'un cüretkâr ve yaratıcı açıklaması karşısında Anaksimenes'in söyleyecek pek fazla şeyi yoktu.

Aristoteles'e göre "Anaksimenes ve <Apollonialı> Diogenes havayı su karşısında öncelikli bir konuma yerleştirir ve tam anlamıyla yalın cisimlerin kökeni yapar" (*Metafizik*, 984a5). Yalın cisimlerin türetilme süreci basittir ve doksografların açıklamalarına eklenecek fazla bir şey yoktur. Anaksimenes birincil töz olarak havayı seçer, çünkü ona göre atmosferde olduğu gibi hava görünmez haldeyken her nasılsa en doğal halindedir ve kendi halinde bırakılırsa hava hep öyle kalır, tıpkı bir germe ya da sıkıştırma gücünün uygulanmadığı bir lastik parçası gibi. Ama hava kendi halinde bırakılmaz, çünkü Anaksimandros gibi Anaksimenes de ebedi bir devinim olduğunu öne sürer; dolayısıyla Hippolytos'a göre Anaksimenes'in kullandığı terimi kullanacak olursak havanın "tekbiçimli" hali bozulur, kimi yerlerde seyrelirken kimi yerlerde yoğunlaşır ve bunun sonucu olarak farklı görünür formlara girer. Nemli bir günde havanın buğu olarak görünür hale gelmesi ve aynı sürecin devamında buğu ya da bulutun daha da katılaşarak yağmur ya da başka bir su formuna girmesi Anaksimenes için apaçık bir deney olgusuydu; İngiltere'nin bazı bölgelerinde gayet iyi bilindiği gibi havanın suya dönüşüp nahoş bir biçimde evlerin duvarlarından aşağı akmasına biz de hâlâ *condensation* {yoğunlaşma} adını veriyoruz. Su ısıtılınca karşı süreç başlar. Su önce görünür buhara dönüşür, sonra da görünmez havaya karışır. Bu tanıdık süreçleri ileri götürerek Anaksimenes suyun daha da katılaşınca toprağa ve taşlara dönüştüğünü, seyrelince de gittikçe ısınarak sonunda ateş halinde alevlendiğini düşünmüştür.[139]

Yeni sürecin Anaksimandros'un karşıtlar öğretisiyle bağlantılı olduğu fark edile-

---

Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar, 615.20).

[139] Burada elbette bir tutarsızlık bulabiliriz ki Platon da *Timaios*'ta buna işaret etmişti. A. E. Taylor'un sözleriyle: "Eğer döngüsel dönüşümler öğretisinde gerçekten ciddiyseniz değişim boyunca değişmez halde kalan şey ne olursa olsun onun duyulur bir cisim olamayacağını kabul etmek zorunda kalırsınız. *Bütün* duyulur cisimler aynı düzeyde olmalıdır; onlardan biri bir 'evre' ise hepsinin 'evre' olması gerekir." (*A Commentary on Plato's* Timaeus, 316) Böylesi bir düşünce Anaksimenes'in aklına gelmediyse, ileride (s. 135) önerildiği gibi bunun en azından kısmi nedeni Anaksimenes'i asıl ilke diye havayı seçmeye yönelten ikinci bir güdüdür. Bununla birlikte kimilerinin söylediğine karşın Anaksimenes görünmez atmosferik havanın bir töz olduğunu fark etmiş olma onurunu kesinlikle hak eder; bu pek duyulur bir töz değildir.

bilir: Sıcak ve kuru seyreklikle, soğuk ve ıslak da yoğunlukla bağlantılıdır. Bu bağlantı açıkça kurulmuş, hatta Ploutarkhos'tan öğrendiğimize göre deneysel bir kanıtla desteklenmeye çalışılmıştır. Ploutarkhos bu ilginç pasajda Aristoteles-sonrası terminolojiyi kullanarak yaptığı açıklamanın yanı sıra Anaksimenes'in kendi teknik terimlerinden birini kullandığını ileri sürer:

(d) Ploutarkhos, *İlk Soğuk Üzerine*, 7, 947F; B1: "Anaksimenes'in uzun zaman önce düşündüğü gibi sıcak ya da soğuğun töz kategorisinde yer almasına izin vermemeliyiz, onlar tözün başkalaşımıyla ortaya çıkan maddenin genel etkilenimleridir. Sıkışmış ve yoğunlaşmış olana soğuk diyor, seyrek ve 'gevşek'[140] (sanırım onun kullandığı sözcük aslında budur) olana da sıcak. Nitekim insan ağzından sıcak da soğuk da üfler sözünde bir doğruluk payı vardır diyor, çünkü dudaklar büzülüp yoğunlaştırılınca ağzımızdan çıkan hava soğur, açık bir ağızdan çıkan hava ise seyrekleşir ve ısınır."

Eskiçağ Yunan filozofları hakkında günümüzde süren yan tartışmalardan birisi; onların ne ölçüde deneyden yararlandığı sorusuna odaklandığından bir an için ana konudan ayrılarak buna kısaca değinmekte herhalde sakınca yoktur. Biraz önce söz ettiğimiz gibi felsefe dışı peşin hükümlerin hiç de eksik olmadığı bir tartışmadır bu. Profesör Farrington Ionia düşüncesinin bilimsel bir özelliğe sahip olduğuna kesinlikle inanır; onun bilim tanımı Marksist bir tanım ("insanın çevresi üstünde egemenlik kazanmasını sağlayan davranış sistemi") olduğu için Ionialıların kuramlarını pratik tekniklere dayandırmaya ve çalışmalarının deneysel yanını yüceltmeye eğilimlidir. Diğer yandan Ionialıları çok farklı bir bakış açısıyla değerlendiren Cornford deneysel yanı küçümsemeye baştan yatkındır. Bu genel tartışmada taraf tutmadan Cornford'un Anaksimenes'e hakkını tam veremediği bir noktaya değinilebilir; merkezi öneme sahip olmasa da bu konu kendi başına ilgi çekicidir. Cornford şöyle yazar (*Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 6):

> Anaksimenes kimsenin sınamadığı bir hipotez örneği daha veriyor. Sıcaklık ve soğukluk farkının yoğunluk farkına indirgenebileceğine inanıyordu: buhar sudan daha sıcak ve daha az yoğundur, su ise buzdan daha sıcak ve daha az yoğundur. Öyleyse verili bir su miktarının dondurulunca daha az hacim kaplaması gerekir. Anaksimenes soğuk bir gecede suyla dolu bir kavanozu evinin önüne koysaydı ve sabah onu kırılmış bulsaydı buzun sudan daha fazla yer kapladığını saptayabilir ve kuramını gözden geçirebilirdi.

Böyle bir sonuç Anaksimenes'in kesinlikle aklını karıştırırdı, ancak bu durum genel kuramının doğru olduğu gerçeğini değiştirmiyor; Anaksimenes bu deneyi yap-

[140] χαλαρόν [khalaron].

mış olsaydı ve sonuçlarına dayanarak bir genellemede bulunsaydı bu deney onu ancak hataya sürüklerdi. Genelde cisimler elbette ısındıkça genleşir ve soğudukça büzülür- bu termometreyi olanaklı kılan ilkedir. Su da ısındıkça genleşir, 39°F (4°C) sıcaklığa ininceye kadar da soğudukça büzülür. O noktadan sonra bir nedenle su daha da soğuyup donma noktasını geçtiğinde büzülmesi durur ve genleşmeye başlar. Cisimlerin sıcaklığı arttıkça genleştiği gibi genel bir hakikate istisna oluşturan bu durum hâlâ açıklanamamıştır, yani biliminsanları onu hâlâ genel bir yasaya bağlayamamıştır. Bu durumda biliminsanlarının açıklama çabalarını bugüne kadar boşa çıkaran tek istisnayı gözlemleyemediği için neredeyse evrensel bir hakikati doğru tahmin eden Anaksimenes'i başarısızlıkla suçlamak herhalde adil olmayacaktır.[141]

Anaksimenes'in düşüncenin ilerlemesine katkıda bulunduğu özellikle iki nokta vardır. (1) Onunla birlikte *aēr* sözcüğü birincil anlamı olarak bugün bizim hava dediğimiz, çevremizdeki görünmeyen töz anlamına gelmeye başlar. Her şey nihai olarak bu tözün değişik biçimlere bürünmesiyle oluşsa da, bu ad esas olarak sis, buğu, bulut ya da maddenin görünür herhangi başka bir formundan çok bu töz için kullanılır. Anaksimenes'e kadar *aēr* sözcüğü genelde buğu, sis ya da karanlığı ifade ediyordu, en azından görüşü bulanıklaştıran ve çevresini sardığı nesneleri saklayan bir şeyi gösteriyordu. Aias'ın ünlü yakarışında Zeus'un Troia'da savaş alanına indirdiği karanlığı ifade ediyordu: "Kurtar Akhaları bu *aēr*'den... Öldürmekse niyetin, aydınlıkta öldür bizi." Bu yakarışı duyan Zeus anında "dağıttı *aēr*'i ve sıyırdı bulutu; gün ışıdı ve tekmil savaş çıktı aydınlığa" (Homeros, *Ilias,* XVII:647, 649). Anaksimandros'a göre gökcisimlerini oluşturan ateşten tekerlekleri çepeçevre sarmalayan ve saklayan töz de *aēr*'di. Erken dönem Yunan anlayışında karanlığın kendisi bir tözdü, Homeros'un "kutsal karanlığıydı" (ἱερὸν κνέφας [hieron knephas]). Empedokles'e kadar onun ışığın yokluğu anlamında salt olumsuz bir şey olduğu düşüncesine rastlamıyoruz. (2) Anaksimenes'le birlikte görünüşteki tür ya da nitelik farklılıkları ilk kez nicel farklara indirgenip ortak bir kökene dayandırılır. Burnet bunun Miletosluların kozmolojisini ilk kez tutarlı hale getirdiğini belirtir, "çünkü her şeyi bir tek tözün formları diye açıklayan bir kuram elbette bütün farklılıkların birer nicelik farkı olduğunu kabul etmek zorundadır. İlk tözün birliğini korumanın tek yolu bütün farklılıkların yalnızca onun uzayın ayrı ayrı yerlerinde farklı nicelik ya da ölçülerde bulunmasının sonucu olduğunu söylemektir" (*Early Greek Philosophy*, 74).

Burada da Anaksimenes düşünce açıklığı açısından Anaksimandros'un oldukça

[141] G. Vlastos, Cornford'un yorumunu başka nedenlerle eleştirir (*Gnomon,* 1955, 66).

önündedir; nitel farklar için nicel bir ölçüt sunulması yalnızca Miletosluların birci sistemlerini daha düzenli hale getirmekle kalmamış, sonraki Yunan ve Avrupa düşüncesinde de önemli sonuçlar doğurmuştur. Hâlâ çok başlangıçtayız, akla dayalı açıklamanın şafağındayız ve Anaksimenes'in yeni ilkesini matematikte uygulamış olması şimdilik sözkonusu olamaz. Bu ilerleme haklı olarak Pythagorasçıların hanesine yazılabilir. Ama ilkenin öne sürülmesiyle birlikte hâlâ izlenen bu yolda ilk temel adım atılmıştır. Fiziksel fenomenlerin -renk, ses ya da başka bir şey- matematiksel denklemlerle ifade edilebileceği, başka bir deyişle bütün nitel farkların nicel farklara indirgenebileceği ve ancak böyle indirgenince bilimsel olarak betimlenmiş sayılacağı fikri bütün modern fizik biliminin dayandığı bir varsayımdır. Anaksimenes maddenin bütün nitel farklarını temelde tek bir şeyin farklı yoğunlaşma ve seyrelme dereceleriyle açıklamakla daha o zamandan nicel bir açıklama sağlamasa bile talep etmiştir. Bu düşüncenin kaynağı oydu ve bu düşünce o kadar önemlidir ki, Theophrastos'un onu "yalnızca Anaksimenes'e" atfetmesi belki de bağışlanabilir bir abartmaydı. Theophrastos büyük olasılıkla yoğunlaşma ve seyrelme ilkesinin Anaksimenes'e ait olduğunun altını çizmek istemişti.

5. Hava, Yaşam ve Tanrısallık

Öyleyse Anaksimenes'in havayı *arkhē* seçmesinin altında yatan akla dayalı güdü, fiziksel fenomenlerin çok katmanlı çeşitliliğine birci dünya görüşüyle tutarlı bir doğal açıklama getirme isteğidir. Anaksimenes bu açıklamayı yoğunlaşma ve seyrelme sürecinde bulduğunu düşündü. Belirttiğim gibi onu pek bilincinde olmadan etkileyen, diğer Miletoslu düşünürlerle birlikte içinde yaşadığı genel düşünce ikliminden kaynaklanan ve felsefe dışından yurttaşlarıyla paylaştığı unsurlar da vardı. Anaksimandros gibi Anaksimenes'e göre de varlığın ilk kaynağı ve kökeni (yani ona göre hava) ebediyen devinim halindeydi ve ilk kaynağın geçirdiği değişimleri sağlayan da buydu. Theophrastos "Anaksimenes'te de devinim ebedidir" dedikten sonra değişimin de bu ebedi devinim aracılığıyla ortaya çıktığını söyler.[142] Burada Anaksimenes için ebedi devinimi "varsaydı" demek yerinde olacaktır, çünkü Anaksimandros (ve kuşkusuz Thales) gibi o da buna bir açıklama sunmamıştır. Aristoteles'e göre böyle bir açıklamanın yapılmamış olması savunulamayacak bir ihmaldir. Madde bir şeydir, devindirici neden başka bir şeydir; bu durumda mademki madde devinim ha-

[142] Simplikios (A5). Ayrıca Hippolytos (A7), *Derlemeler* (A6) ve Cicero (A10).

lindedir, o zaman doğa filozofu fiziksel açıdan değilse bile en azından kavramsal açıdan ayrı bir etkenin devinime kaynaklık ettiğini gösterebilmelidir. Ama bu ayrım altıncı yüzyılın düşünüşünden daha incelikli bir düşünce aşamasına aittir; henüz devinimsiz bir madde ile onu devindiren güç arasında hiçbir ayrılık akla gelmemişti. Evrenin *arkhē*'si henüz devinimsiz madde anlamında bir madde değildi. Madde ebedi varlıktı, ebedi olduğu ve başka her şeyin *arkhē*'si olduğu için de ister istemez ya nedensizdi ya da kendi kendinin nedeniydi. Yalnızca devinimin maddesi ya da taşıyıcısı değil, devinimin nedeniydi de. Bu durumda "kendi kendinin nedeni" ya da "kendi kendisini devindiren" sözünün o dönemin düşüncesinde neye denk düştüğü sorulabilir. Yanıt ruh ya da yaşamdır (*psykhē*). *Arkhē* canlı bir şeydi, yalnızca ebedi (ἀΐδιον [aidion]) değil, ölümsüzdü de (ἀθάνατον [athanaton]), dolayısıyla da Tanrısaldı (θεῖον [theion]). Anaksimandros *apeiron*'unu bu şekilde adlandırırken, Thales de nemle ya da yaş olan ile yaşam arasındaki bağlardan etkilendi. Gördüğümüz gibi bu bağlantının kurulması için iyi nedenler vardı. Bu bağlar o kadar güçlüydü ki, felsefe-öncesi dönemin tasavvurundaki gibi nemi yaşamın ilk kaynağı ve nedeni saymak tamamıyla akla yatkın görünüyordu.

Anaksimenes seçimini hava yönünde yaparken ve onun sürekli devindiğini öne sürerken, aynı zamanda nefes ile yaşamı ilişkilendiren ve aslında özdeşleştiren eski, ama hâlâ etkin bir halk inancını izliyordu. Soluduğumuz havanın bize canlılık veren yaşamın ta kendisi olduğu yaygın bir fikirdi, zaten nefes-ruh özdeşliği dünya çapında kabul gören bir anlayıştır. Yunanlarda bu fikre felsefede de, felsefe dışında da rastlıyoruz. Aslında bu konuyu başka bir yerde oldukça ayrıntılı olarak işledim,[143] ama burada yararı dokunur diye kısa bir yineleme yapayım ki, havanın ruh ya da yaşamla özdeşleştirilmesinin felsefe ya da din çevrelerinden tek bir bireyin ya da okulun buluşu olmayıp erken dönem halk inançlarının sisleri arasından doğduğu görülebilsin.

Bir dişinin sırf rüzgârla hamile kalabileceği ve bu yolla yeni bir canın dünyaya gelebileceği fikri *Ilias*'a kadar geri gider: Akhilleus'un atları, anaları Podarge'den Zephyros rüzgârıyla doğar. Aristoteles'e göre kuşların cinsel birleşme olmadan yumurtladığı yumurtalara rüzgâr yumurtaları ya da Zephyros yumurtaları denirdi, "çünkü ilkbaharda kuşların esintileri içlerine çektiği gözlemlenir". Bu bize, daha sonraki bir döneme ait olsa da, Vergilius'ta geçen ve Homeros'ta Akhilleus'un atlarının nasıl doğduğuyla ilgili açıklamalar içeren bir pasajı anımsatıyor. Bu pasaja göre

[143] *The Greeks and Their Gods*, böl. 5.

baharda kısraklar sarp kayaların üstüne çıkıp esinti yakalamak için ağızlarını Zephyros'a döner. Bu yolla cinsel birleşme olmadan hamile kalırlar.[144]

Orpheusçuların kutsal şiirlerine göre "rüzgârın taşıdığı ruh bütünden çıkar ve biz nefes aldıkça içimize girer". Bunun karşıt ucunda bulunan materyalist Demokritos da atomcu dünya görüşünün dilini kullanarak büyük ölçüde aynı şeyi söyler: "Havada onun zihin ve ruh adını verdiği birçok parçacık vardır. Dolayısıyla nefes alınca ve hava içimize girince onunla birlikte bunlar da içeri girer ve etkileriyle <çevreyi saran atmosferdeki> basıncı etkisiz hale getirirler, böylece canlıda yer alan ruhun dışarı çıkmasını önlerler. Bu durum yaşam ile ölümün nefes alıp vermekle ilişkisini açıklıyor; çünkü ölüm, çevredeki havanın baskısı üstünlük kazanarak canlı nefes alamadığı ve bu yüzden dışarıdaki havanın artık içeri giremeyip basınca karşı koyamadığı zaman meydana gelir."[145] Olasılıkla Demokritos'a göre ruh-atomları hava atomlarından bile daha küçük ve inceydi, ama en azından nefes alırken havayı içimize çekmemizle yaşam ilkesini edindiğimiz yönündeki genel anlayışı o da benimsiyordu.

Anaksimenes'in havanın birincil töz olduğu öğretisini Apollonialı Diogenes beşinci yüzyılda ele aldı ve özellikle şu noktada geliştirdi: Hava yalnızca her şeyin kaynağı değil, evrendeki ruhun öğesiydi de, dolayısıyla hayvanlar, insanlar ve diğer canlılardaki ruhla özel bir yakınlığa sahipti. Aşağıda okuyacağınız parçalar onun doğa üzerine kitabından Simplikios'un aktardıklarıdır (Apollonialı Diogenes, fr. 4 ve 5):

> İnsan ve öbür canlılar nefes alarak, havayla yaşamlarını sürdürürler; onlar için o hem ruh hem zihindir.
>
> Canlıların ruhu aynıdır: içinde yaşadığımız havadan daha sıcak, ama güneşin yanındaki havadan çok daha soğuk bir hava.
>
> Bence akla sahip olan şey insanların hava dediği şeydir ve herkes onun tarafından yönetilir <κυβερνᾶσθαι [kybernasthai]- Anaksimandros'un *apeiron* için kullandığı fiil> ve o her şeyin üstünde güç sahibidir; çünkü benim Tanrı olduğunu düşündüğüm şey tam da bu tözdür.

Bu önermelerden çıkan mantıksal sonuç, Tanrı ya da evrensel zihin ile bizim zihnimiz arasında yakın bir bağ olduğudur ve Theophrastos'a göre bu sonucu doğru

---

[144] Homeros, *Ilias*, XVI:150; Aristoteles, *Hayvan Araştırmaları*, 559b20, 550a6; Vergilius, *Çiftçilik Sanatı*, III:271 vd. Hera'nın Hephaestos'u Zeus'un etkisi olmadan doğurması nedeniye Loukianos ona rüzgâr-çocuk der (*Kurban Etme Biçimleri Üzerine*, 6).

[145] Bu bildirimlerin her ikisi için de yetkili kaynak Aristoteles'tir. Bkz. *Ruh Üzerine*, 410b28; *Solunum Üzerine*, 472a8.

olarak çıkaran kişi Diogenes'tir: "içimizdeki hava" aslında "Tanrının küçük bir parçasıdır" (*Duyum Üzerine*, 42; Diogenes, A19). Bu inancın doğa felsefesi kadar Orpheusçuların anlatılarındaki gizemli dine de yaradığı açıktır. Aristophanes Hava ve Soluma gibi yeni Tanrıları tiye alırken ve insan zihni ile hava arasında akrabalık olduğu anlayışıyla dalga geçerken hiç kuşkusuz yürürlükteki felsefi-din kuramlarını hedef alıyordu (*Bulutlar*, 627, 230). Ama şu yadsınamaz ki, bu tür kuramlar halkın imgeleminde yer ettiğine göre, bu başarılarını benzer inanışların zaten halkın vicdanında kökleşmiş olmasına borçludurlar.

Bunlar ve gösterilebilecek diğer örneklerle birlikte başka kültürlerden gelen benzer yöndeki kanıtlardan belli ki, bu tür fikirlerin Anaksimenes'in yetişme tarzının alışıldık arka planında yer aldığından kuşkulanmak akıl kârı değildir. Bu yüzden Anaksimenes'in havayı *arkhē* seçmesi gayet doğaldı, çünkü Miletos okulunun diğer üyeleriyle paylaştığı canlı maddeciliğe göre dünyanın maddesi aynı zamanda canlılığın da maddesi olmalıydı. Dolayısıyla Anaksimenes'in havanın Tanrı olduğunu söylediğinin aktarılması (Cicero ve Aëtius, A10)[146] beklenmedik bir şey değildir. Görünen o ki, ebedi olmayan, ama havadan kaynaklanan başka Tanrılar ve "Tanrısal şeyler" de vardır. Hippolytos bunu düşündürür (yukarıda s. 134'deki alıntı), Aziz Augustinus da (*Tanrı Devleti*, VIII:2; A10): "*Nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit.*" ["*Tanrıları*"] Anaksimenes'in bu başka Tanrılarla ne kastettiği bize söylenmemiştir ve belki tahminde bulunmanın da pek gereği yoktur. Sonradan Epikouros'un yaptığı gibi Anaksimenes de akla dayalı bir doğa felsefesinde halk inancındaki Tanrılara yer açmaya çalışmış olabilir. Havanın "dölü" dediği öbür öğeleri de kastetmiş olabilir. Bunlar zaten halk düşüncesinde Tanrılarla ilişkilendirilmiş ya da özdeşleştirilmiştir: Toprak için Tanrıça Gaia, su için Okeanos, ateş için Hephaestos vardı. Ancak gökcisimleri için söylediklerine bakılırsa Anaksimenes onları Tanrı olarak düşünmüşe benzemiyor.

Kimi belgelerin gösterdiği gibi evrende havanın işlevi ile insanda havanın (yani insan ruhunun) işlevi arasında Anaksimenes'in kurduğu benzeşim, ardılı Apollonialı Diogenes'in kurduğuyla aynıdır. Nitekim Aëtius'ta Anaksimenes'ten bir alıntı gibi sunulan, fakat son zamanlarda hararetli tartışmalara konu olmuş bir pasaj şöyledir:

---

[146] Cicero'nun sözleri şöyledir (*Tanrıların Doğası Üzerine*, I:10.26): *aera deum statuit eumque gigni* [*havanın Tanrı olduğunu ve doğurulduğunu kabul etti*]. Bu tuhaf bir hatadır, fakat ne olursa olsun Anaksimenes için havanın her zaman *arkhē* olarak var olduğuna kuşku yoktur. Belki de asli havanın kendisi ile ondan ortaya çıkan θεοὺς καὶ θεῖα [**theous kai theia: Tanrılar ve Tanrısal şeyler**] arasında bir karışıklık vardır.

Aëtius, I:3.4; B2: "Eurystratos'un oğlu Miletoslu Anaksimenes var olan şeylerin kaynağının hava olduğunu bildirmiştir, çünkü her şey ondan varlığa gelir ve yok olurken yine ona döner. Şöyle diyor: 'Hava olan ruhumuz bizi nasıl bir arada tutuyorsa, nefes ve hava da bütün kozmosu kuşatır.' Nefes ve hava eşanlamlı kullanılmıştır."

Bu tümcenin Anaksimenes'in gerçek sözlerini ne ölçüde aktardığını saptamak olanaksız olabilir,[147] ama Theophrastos ve özetleyicileri kendilerinin onun sözlerine büyük oranda bağlı kaldıklarına açıkça inanıyorlardı; ayrıca bu tümcenin Anaksimenes'in öğretisini aslına uygun olarak ilettiğinden kuşkulanmak için hiçbir iyi neden yoktur. Bu parçayı kabul eden Burnet istemeden sonraki eleştirmenlerin bu parçayı reddetmesine katkıda bulunmuş olabilir, çünkü onun bu tümce hakkındaki yorumu şöyledir: "[Bu parça] mikrokozmostan hareketle makrokozmos hakkında çıkarım yapmanın erken bir örneğidir ve bundan dolayı fizyolojik konulara ilginin başlangıcını işaret eder" (*Early Greek Philosophy*, 75). Çünkü Kirk aynı olguyu fragmanın sahiciliğine karşı kanıt olarak gösterir: "İnsan ile kozmos arasındaki koşutluğu ilk kez açıkça beşinci yüzyıldaki tıp spekülasyonları kurmuştur" (*Heraclitus: The Cosmic Fragments*, 312). Buradaki argümanın döngüsel muhakeme (*petitio principii*) ile tekinsiz benzerliği bir yana, Thales'in nemin yaşam ilkesi olduğunu varsayması (geride s. 75) fizyoloji ve tıbbın yükselişine nasıl pek bağlı değilse, insan ruhu ile her şeyi kapsayan kozmik Tanrı arasında bir yakınlık olduğu varsayımı da bu yükselişe pek bağlı değildir. Bu, temelde dinsel bir varsayımdır: Homeros'un Olympos'lu *pantheon*'unun mirasçılarına cazip gelmemiştir, ama özellikle altıncı yüzyılda nüfusun farklı bir katmanını etkisi altına alan ve Orpheusçu diye bilinen kutsal şiirlerin doğmasına yol açan dinsellikte bu varsayımın yeri vardır. Orpheus adına *teletai* [erginleme

[147] Reinhardt, Wilamowitz, Gigon ve Kirk'e göre bu tümce Anaksimenes'in söylediğinin anlamını çarpıtacak ölçüde değiştirmiştir. Tümcenin sahici bir fragman olduğunu Kranz, Nestle ve Praechter kabul eder (*Die Philosophie der Griechen*, 319 n. 1; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 51; diğer göndermeler Kirk, *Heraclitus: the Cosmis Fragments*, 312'de bulunabilir). Vlastos'a göre "bu fragmanın sözlerinin çoğu kuşkulu olsa da Anaksimenes'in kendi kullandığı bir benzetmeyi farklı sözcüklerle ifade ettiğinden kuşkulanmak için elimizde iyi bir neden yoktur" (*American Journal of Philology*, 1955, 363 ve n. 55). Özellikle karşı çıkılan sözcükler συγκρατεῖ **[synkratei: bir arada tutuyor]**, κόσμος **[kosmos]** ve πνεῦμα'dır **[pneuma: nefes]**. κόσμος daha geç bir tarihte dünya düzeni anlamında kullanılmış olabilir, fakat Nestle gibi birisi çıkıp bu pasajı tersi yönde bir kanıt olarak kullanmaya kalkışırsa yanlışlığını kanıtlamak zor olur. Bu durum stoacılık etkisi taşıdığından kuşkulanılan πνεῦμα **[pneuma]** için de geçerlidir. Ama bu durumda doksografın ἀήρ **[aēr]** ile πνεῦμα sözcüklerinin burada (belki Anaksimenes tarafından) eşanlamlı kullanıldığını saptaması tuhaftır. κόσμος'un **[kosmos]** kullanımına ilişkin daha fazla bilgi için bkz. ileride, s. 212, n. 2.

törenleri] yapanların din alanında uğraştıkları sorun, Miletoslu filozofların farklı biçim altında uğraştıkları Bir ve Çok arasındaki ilişki sorunuyla aynıydı. Bu, her iki biçimiyle de altıncı yüzyılda canlı bir sorundu.[148] O halde dönemin düşünce ikliminden çıkan *a priori* nedenlere güveneceksek (ki fragmana kuşkulu yaklaşanların bizden tek istediği de budur), bu fragmanda Anaksimenes'e açıkça atfedilen mikrokozmos-makrokozmos benzerliğinin onda bulunduğunu yadsımamıza gerek yoktur ve her durumda bu benzeşime bakılarak varılabilecek basit sonuç, Anaksimenes'in havayı hem *arkhē* ve Tanrısal saydığı hem de insan ruhunun maddesi olarak düşündüğüdür.[149]

6. Kozmogoni ve Kozmoloji

Kozmogoni ve kozmolojinin ayrıntıları sözkonusu olduğunda Anaksimenes'in, Anaksimandros'daki o muhakeme kuvveti ve cüretkâr hayal gücü birleşimiyle boy ölçüşebileceği söylenemez, ama kimi bakımlardan Anaksimenes Anaksimandros'tan daha naiftir. Anaksimandros'un kozmosunu nasıl *apeiron* kuşatıyorsa Anaksimenes'inkini de hava kuşatır, gördüğümüz gibi az çok doğrudan alıntı iddiasında bulunan bir metinde bu hava, nefes (*pneuma*) diye adlandırılmıştır. Aristoteles'e göre Pythagorasçıların evreninin evren dışındaki "sınırsız bir *pneuma*"dan nefes aldığını hesaba katarsak[150] bu metinde stoacılık etkisinin bulunduğu yönündeki kuşku azalır. Evren ile insan ruhu arasında kurulan benzeşimin ima ettiği gibi Anaksimenes için evrenin nefes alan, canlı bir evren olduğu çıkarsanabilir.

---

[148] Krş. Guthrie, *Greeks and Their Gods*, 316 ve *Harvard Theological Review*, 1952, 87-104.

[149] Hippokrates külliyatı, *İnsan Doğası Üzerine*, I (Littré baskısı, VI, 32). Galenos'un çağdaşı Sabinus bu parçayı şöyle okumuştur: οὔτε γὰρ πάμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον ὥσπερ Ἀναξιμένης [oute gar pampan aera legō ton anthrōpon hōsper Anaksimenēs: çünkü Anaksimenes'in tersine insanın bütünüyle hava olmadığını söylüyorum]. Ayrıca krş. Philoponos, *Aristoteles'in Ruh Üzerine'si Hakkında Ders Notları*, Hayduck 9.9 (Diels-Kranz, A23): οἱ δὲ ἀερίαν [τὴν ψυχήν] ὥσπερ Ἀ. καί τινες τῶν Στωϊκῶν [hoi de aerian [yani tēn psykhēn] hōsper Anaksimenēs kai tines Stōïkōn: hava [yani ruh] diyenler, örneğin Anaksimenes ile stoacılar]. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*, 405a21'de ἕτεροί τινες [heteroi tines: kimi başkaları] diye söz ettiklerinin arasında büyük bir olasılıkla Anaksimenes de yer alıyordu: Διογένης δὲ ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα <yani τὴν ψυχὴν ἐοίκασιν ὑπολαβεῖν> [Diogenēs de hōsper kai heteroi tines aera <tēn psykhēn eoikasin hypolabein>: Diogenes de kimi başkaları gibi <havayı öne sürer gibi görünüyor>].

[150] Bkz. ileride s. 277-278 vd. Aristoteles Pythagorasçıları konu alan kayıp kitabında da dünyanın solumasına gönderme yapıyordu (Rose, fr. 201). Bu Pythagorasçı öğreti konusunda bkz. Baldry, *Classical Quarterly*, 1932, 30 vd.

Bu konu daha fazla açıklanmamış olsa bile bize söylenilen şey, kozmosta yerin elbette havanın sıkışmasıyla varlığa gelen ilk parça olduğudur (*Derlemeler*, III; A6). Yerin biçimi ve durumu hakkında şu bildirilere sahibiz:

(a) *Derlemeler* (A6): "Hava 'keçeleşince' ilk olarak dümdüz yer varlığa geldi, yer de makul olduğu üzere, bu yüzden havanın üstünde durur, diyor."

(b) Hippolytos (A7): "Yer düzdür, havanın üstünde durur."

(c) Aétius (A20): "Anaksimenes onun masa biçiminde olduğunu söylüyor."

(d) Aétius (A20): "Anaksimenes düzlüğünden dolayı onun havanın üstünde durduğunu söylüyor."

(e) Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 294b13 (A20): "Anaksimenes, Anaksagoras ve Demokritos yerin olduğu yerde durmasının nedeni olarak onun düz olmasını gösteriyor. Yer aşağıda bulunan havayı yarıp geçmez, düz cisimlerin yaptığı gibi bir kapak biçiminde havanın üstüne oturur: gösterdikleri dirençten dolayı böyle cisimleri rüzgâr bile kolayca devindirmez. Söylediklerine göre düz olduğu için yer de hemen altındaki havaya aynı şeyi yapar, bu durumda hava da yer değiştiremediği için kendi altındaki havadan dolayı sıkışıp devinimsiz durur, tıpkı *klepsydrai*'daki [su saatleri] su gibi. Kapatılıp devinimsiz tutulan havanın büyük bir ağırlık taşıyabileceği konusunda pek çok kanıt sunuyorlar."[151]

Yerin sırf merkezde olduğu için evrenin merkezinde dayanaksız bir biçimde asılı durduğunu ileri süren Anaksimandros'un bu cüretkâr fikri, yoldaşı ve ardılı Anaksimenes'in kabul edemeyeceği kadar büyük bir iddiaydı, bu yüzden Anaksimenes de Thales'in maddi dayanak varsayımına geri döndü.

İlk oluşan şey yer olduğu için gökcisimleri de yerden çıkmıştır ve şimdi görünen gökcisimleri ateşten tözler olsalar da hepsi köken olarak topraktandır.

(a) *Derlemeler* (A6, yukardaki a fragmanının devamı): "Ve güneş, ay ve başka gökcisimleri topraktan kaynaklanır. En azından güneşin toprak olduğu, ama hızla döndüğü için çok ısındığını ileri sürüyor."[152]

(b) Hippolytos (A7): "Yıldızlar topraktan kaynaklanmış, çünkü yerden yükselen nem seyrelince ateşi oluşturmuş, bu ateş yükselince de yıldızlar oluşmuş. Yıldızların bölgesinde onlarla birlikte dönen toprağa benzer cisimler de varmış."

(c) Aétius (A14): "Anaksimenes yıldızların ateşten bir doğaya sahip olduğunu, onlarla birlikte dönen ve görünmeyen kimi topraklı cisimleri kapsadığını[153] söyledi."

(d) Aétius (A15): "Güneşin bir yaprak gibi düz olduğunu söyledi."

---

[151] *Klepsydra* [su saati] için Loeb baskısındaki ilgili dipnota bakınız.

[152] Son birkaç sözcüğün okunuşu kuşkuludur, fakat anlam bundan etkilenmez.

[153] περιέχει **[periekhei]** biraz zor bir sözcüktür, fakat özellikle Hippolytos'un pasajı göz önünde tutulunca Zeller'in düşündüğünün tersine her bir yıldızın topraklı bir çekirdek içerdiği anlamına gelemez. Tıpkı hava için "dünyayı περιέχει" **[periekhei: sarar]** denmesi gibi herhalde yıldızlar da topraklı cisimleri "sarar," yani topraklı cisimler merkeze yıldızlardan daha yakındır. Topraklı cisimler tutulmaları açıklamak için kullanılmışlarsa bu zorunlu olur (Ἄστρα **[astra: yıldızlar]** ve ἀστέρες **[asteres: yıldızlar]** sözcükleri elbette burada genelde gökcisimleri için kullanılmıştır).

Gökcisimlerinin kökeninin yer ya da toprak olduğu ve bu yüzden güneşin bile toprak olduğu kuramı en azından Anaksimenes'in dinsel ön kavrayışlardan ne denli bilinçli bir kopuş gerçekleştirdiğini gösterir; yine de bu kuram Anaksimandros'un açıklamasındaki ikna gücünden yoksundur. Anaksimandros'un "ayrılma" kuramı ateş ile ıslak toprak gibi iki aşırı ucun birlikte meydana gelmesine izin veriyordu. Canlıların yaşamı da dahil olmak üzere kozmosun bütün geri kalanını açıklayan buharlaşma ve kuruma süreçleri de böylece çevredeki ateşin soğuk ve ıslak olan merkez üzerindeki etkisiyle kolayca açıklanabiliyordu, oysa Anaksimenes'in şemasında görünen o ki, ateşin kendisi buharlaşma yoluyla topraktan çıkar ve bu süreci açıklamak zordur. Anaksimenes'e göre havanın deviniminin ilk sonucu neden, havanın birazının sıkışıp toprağa dönüşmesidir ve ateş neden bu toprağın seyrelmesiyle yine görünmez atmosferik hava haline gelip sonra topraktaki nemden çıkar? Parçalı kaynaklar bu konuda bir şey söylememize elvermiyor.

Anaksimenes'in tek parlak ve verimli düşüncesi olan yoğunlaşma ve seyrelme varsayımını öne sürdükten sonra ayrıntılı bir sistem oluşturmaya pek dikkat etmediği söylenebilir. Şayet durum buysa, bütün bu düşünürlerin ortak arka planı düşünüldüğünde, Anaksimenes'ten kendilerinden önceki mitsel kozmogonilerle daha yakın bir fikir üretmesi beklenebilir. Belki de olan budur. Bütün gökcisimlerini yerden ya da topraktan türetmek tuhaf ve özgün görünebilir, gelgelelim Hesiodos'un *Tanrıların Doğuşu*'nda (126-127) şöyle denmektedir: "Yer önce kendine eş yıldızlı Göğü yarattı ki, dört bir yanını sarsın."

Anaksimandros'un tuhaf sis tünellerinden yoksun olan Anaksimenes tutulmalar için başka bir açıklama aramalıydı ve birçok çağdaş otoriteye göre gökyüzündeki görünmez topraklı cisimlerin nedeni budur. Şayet böyleyse, Boll'ün yerinde saptamasıyla astronomiye genelde çok az katkıda bulunmuş Anaksimenes gibi bir düşünür bu konuda yararlı bir adım atmış demektir. Ancak bütün bunlar yalnızca bir kestirimdir.[154]

Anaksimenes'in söylediğine göre güneş bir yaprak gibi düzdür (Aëtius, A15) ve güneş ve öbür gökcisimleri de tıpkı yer gibi (Hippolytos, A7) düz biçimli oldukları için havanın "üstünde durur". Bununla birlikte Aëtius'ta tek başına dikkat çekici bir

[154] Kirk'e göre, bu görünmez ve topraklı cisimler hatalı bir biçimde Apollonialı Diogenes'ten Anaksimenes'e aktarılmıştır (*The Presocratic Philosophers*, 156). Ona kalırsa her durumda bu cisimlerin işlevi tutulmaları değil, göktaşlarını açıklamak olmalıdır; nitekim Diogenes bunları göktaşlarını açıklamak için ortaya atmıştır ve Anaksimenes benzer cisimlerin var olduğunu öne sürse de tutulmaların gerçek nedenini bilir.

pasaj vardır ki, Burnet ve başkaları gayet akla yatkın nedenlerle metinde birtakım bozukluklar görmüşlerdir (II:14.3; A14):

> Anaksimenes yıldızların kristal biçimli (ya da buz benzeri) bir maddeye çiviler gibi çakılı olduklarını, kimileri de resimler gibi ateşten yapraklar olduklarını söylüyorlar.

Bu tümcede "resimler gibi" sözü ne anlama gelirse gelsin (Ayı ya da Arabacı, Orion ve benzeri takımyıldızlar anlamına mı geliyor?), gökcisimlerinin "ateşten yapraklar" olduğu kuramı kesinlikle Anaksimenes'indir; gökcisimleri düz oldukları için dönüşleri sırasında havanın onlara dayanak olduğu önermesi ise katı bir kristal küreye sabitlenmiş olmaları varsayımıyla tutarsızdır. Kimi bilginlerin çıkarımına bakılırsa (örneğin Heath, *Aristarchus*, 42 vd), Anaksimenes gezegenler ile sabit yıldızlar arasında ayrım yapan ilk kişidir: Gezegenler "yapraklar gibi" düzdür, serbestçe ve düzensizce devinirler, sabit yıldızlarsa evrenin dönen katı dış çevresi ya da kubbesine tutturulmuştur. Bu görüşe göre Aëtius'un "yıldızlar, yoğunlaşmış ve dirençli hava tarafından itilerek dönerler" ifadesinde (A15) yalnızca gezegenlere atıfta bulunulmaktadır.[155]

Anaksimenes'e kristal bir gökyüzü atfedilmesine karşı açık itirazlar vardır. Bir kere Anaksimenes katılığı soğukla, seyrekliği ise sıcakla ilişkilendirir (B1); ayrıca ateş "yükseliyorsa" ve evrenin dış kenarındaki yıldızları oluşturuyorsa, aynı bölgedeki havanın buz gibi katı bir hale nasıl dönüştüğünü anlamak güçtür. Yine de ne yazık ki konuyla ilgili bilgimizdeki büyük gedikler Anaksimenes'in burada nasıl akıl yürüttüğünü anlamamızı engellemektedir; daha genel olarak da Theophrastos'un ya da sonraki bir doksografın **κρυσταλλοειδής [krystalloeidēs: kristal biçimli]** sözcüğünü haksız yere Anaksimenes'e atfetmeleri için belli bir neden yoktur ve bu yüzden bu sözcük üzerinde biraz durmak gerekiyor. Theophrastos ya da sonraki doksografların kendi gözdeleri olan okulların düşüncesini Anaksimenes'inkine bulaştırmış olmaları riski çok düşüktür, çünkü Pythagorasçılar, Aristoteles ve stoacıların tasarladığı gökküreleri **κρυσταλλοειδής [krystalloeidēs: kristal biçimli]** sözcüğüyle betimlenebilecek türden değildi. Aristoteles'ten itibaren ve herhalde ondan da önce birçok kişi için en dıştaki gök, saf ve görünmez bir ateşten ya da *aithēr*'dendi. Ortaçağda ve Rönesansta gökbilimciler ve şairlerin gözdesi olan katı kristal küre ya da küreler kavramı[156] Yu-

---

[155] Heath'e göre **τροπαί [tropai: dönüşler]** gündönümü değil, yıldızların kendi yörüngelerinde dönüşleri anlamına gelir ve bu anlam yukarıda alıntıladığımız özgün metinden (Aëtius, II:14.3) çıkarılabilir: Bunun için Heath **ἔνιοι [enioi: kimileri]** sözcüğünü **ἐνίους [enious: kimilerinin]** (yani **ἀστέρας [asteras: yıldızların]**) diye okur (oysa **ἐνίους** erildir, hemen öncesinde geçen **ἄστρα [astra: yıldızlar]** ise cinssiz; Heath bu sorundan söz etmez).

[156] Onlar da bu kavramı herhalde Araplardan almışlardı: bkz. Dreyer, *A History of Planetary*

nan düşüncesinde çok ender karşımıza çıkar; dolayısıyla bu kavramın geçiyor gibi göründüğü yerler biraz kafa karıştırıcıdır. Kozmosun düzenine ilişkin yaygın tasarım Anaksimandros'taki gibi kaldı: Ortada yer, yerin yüzeyinde su, onun çevresinde hava ya da buğu, en dışarıda da gökcisimleri dahil olmak üzere, ateş vardı.

Yine de Parmenides ve Empedokles'in bu düzene katı bir dış küre eklediğine ilişkin göstergeler vardır. 'Görünüş Yolu'nda yazılanlara göre Parmenides'in gizemli gök halkalarını "çevreleyen" şey "bir duvar gibi katıdır ve onun altında ateşten halka vardır". Bu konu daha fazla açıklanmadığı gibi, Aëtius hemen sonrasında "*aithēr* en dıştadır ve her şeyi çepeçevre sarar" der ve gök betimlemelerini özetlerken, göğün ateşten olduğunu söyleyenlerin arasına Parmenides'i de koyar. Ne yazık ki Empedokles'in şiirinin bu noktayla ilgili birinci elden parçalarına da sahip değiliz, ama yine Aëtius'a göre Empedokles ateşin bizzat "dondurabildiğine" ya da katılaştırabildiğine inanıyordu. Lactantius (kaynağı Varro'dur) Empedokles'in göğünü "*aerem glaciatum*" [donmuş hava] diye betimler; *Derlemeler* versiyonuna göre havanın pıhtılaşmış (**πάγος [pagos: katılaşmış]**) halinin altında ateş durur - bu durum Parmenides'in ateşten halkasının durumuyla koşuttur.[157]

Öyleyse Anaksimenes Empedokles'i önceliyor olabilir, ama ısıyı "seyrek ve gevşek" olanla bağdaştıran genel anlayışıyla Anaksimenes'in böyle bir görüşü nasıl uzlaştırabileceğini anlamak güçtür. Ancak başka bir olasılık daha vardır. En azından geç dönem Yunancasında "kristal" sözcüğü buz ya da cam sertliğinde bir şey anlamına gelmeyebilirdi de; dolayısıyla bu sözcüğü kullandıysa Anaksimenes'in ya da Anaksimenes'te bulduğu bir şeyi açıklamak için ilk kullanan kişinin bu anlamı kastettiğini varsaymamız gerekmez. Celsus ya da Galenos gibi tıp yazarlarınca gözün kristal merceği "*kristal nem*" ya da Latincesiyle *gutta humoris* [nem damlası] diye biliniyordu. Bu sözcük Galenos'un *Parçaların Kullanımı Üzerine*'sinde birçok kez geçer ve Galenos bir yerde bu kristal nemi "yumurtadaki gibi saydam bir nemle" sarılı olarak betimler. Celsus'a göre de Yunanların **κρυσταλλοειδής [krystalloeidēs: kristal biçimli]** dediği sıvı *ovi albo similis*'tir [*yumurta akına benzer*].[158]

Terim fizyolojik bir bağlamda, "yumurta akına benzer" yapışkan bir saydam sıvı anlamında kullanıldığına göre, Anaksimenes evrenin çevresinde sert ve cam benzeri

---

Systems from Thales to Kepler, 289.

157 Aëtius, II:7.1 (Parmenides, A37); II:11.4 (A38); II:11.2 (Empedeklos, A51); krş. A60 ve Aristoteles, *Sorular*, 937a14; Empedokles, A51'de Lactantius; *Derlemeler*, A30.

158 Galenos, *Parçaların Kullanımı Üzerine*, X.4 (Helmreich'ta cilt II, 70.9); Celsus, VII:7.3 (Daremberg'de 280.2).

bir madde değil, saydam bir zar olduğunu düşünüyor ve bu konuda çağdaşı ve yoldaşı Anaksimandros'u izliyor olabilir. Anaksimandros'la karşılaştırdığımızda Anaksimenes'in evreni, yaşayan ve soluk alan bir varlık olarak kabul ettiğini daha güvenle söyleyebildiğimize göre, evrenin doğuşunu ve yapısını betimlerken de Anaksimenes'in fizyolojik bir benzeşim kullanması gayet doğaldır. Yaygın olarak çivi anlamına gelen ἦλος [hēlos] sözcüğü geç dönem Yunancada siğil ya da başka türde bir nasır anlamında kullanılır.[159]

Kendine özgü entelektüel cüretkârlığıyla Anaksimandros gökcisimlerinin tam daireler çizdiğini, bir kürenin kesitleri olan halkaları izleyerek merkezde dengede duran yerin altından ve üstünden geçtiğini düşünür. Anaksimenes ise gökcisimlerinin döndüğü fikrini devralır, ama yerin altından geçtikleri fikrini benimsemez. Tanıklıklar şunlardır:

(a) Hippolytos (A7): "Onun söylediğine göre yıldızlar başkalarının sandığı gibi yerin altından geçmez, küçük keçe bir külahın başımızda dönmesi gibi yerin çevresinde döner. Güneş yerin altında gözden kaybolmuyor, yerin yüksek kısımları tarafından kapatıldığı ve bizden iyice uzaklaştığı için görünmez hale geliyor."

(b) Aëtius (A14): "Anaksimenes yıldızların yerin altından geçmeyip çevresinde döndüğünü söylüyor."

Bu görüşler göz önüne alınınca Aristoteles'te Anaksimenes'in adının anılmadığı şu parça da buraya eklenebilir:

(c) Aristoteles, *Meteoroloji*, 354a27 (çeviren H. D. P. Lee): "Yerin kuzeyinin yüksek olmasının göstergesi birçok eski meteorologun düşündüğü gibi güneşin yerin altından geçmeyip kuzey bölgesinin çevresinde dolaşması ve yerin kuzeyi yüksek olduğu için güneşin gözden kaybolarak geceye neden olmasıdır."

Resim gibi yıldızlarıyla ve başımızda dönen keçe külahıyla Anaksimenes'in insan yaşamından verdiği tanıdık örneklerin bize pek de yardımcı olduğu söylenemez.[160]

---

[159] Göndermeler için bkz. Guthrie, *Classical Quarterly*, 1956, 40-44; bu kitapta ileri sürdüğümüz noktalar bu makalede daha fazla kanıtla geliştirilmiştir.

[160] Dönen keçe külah benzetmesini daha ciddiye almak isteyenler şu kaynakta malzeme bulacaktır: Berger, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*, 79. Teichmüller'e göre bugün kimi devlet okullarındaki öğrenciler gibi antikçağ insanlarının da külahlarını başlarına ters takmaları durumu açıklar (Bkz. Heath, *Aristarchus*, 41). Teichmüller külah giyme alışkanlığının antikçağ insanları arasında çok yaygın olduğunu söylemez. Benzetmeyi bu kadar tuhaf kılan şey ise içerdiği *devinimdir*. Acaba πιλίον [pilion] bir türban ve στρέφεται [strephetai] başın çevresine "sarılması" olabilir mi? Türban Miletos'ta Anaksimenes zamanında ve daha

Bununla birlikte şurası açık ki, Anaksimandros'un ilerici görüşünden sonra Anaksimenes en azından evrenin küreden çok, yarımküre olduğu gibi daha ilkel bir inanca dönmüştür. Mit yazarları güneşin batıda battıktan sonra, yeri saran Okeanos'un çevresinde altın bir tekneyle taşınıp doğuda yeniden doğduğunu anlatmışlardı.[161] Yerin altında biçiminden ya da büyüklüğünden hiç söz edilmeyen sıkıştırılmış bir hava kütlesi vardı; bu hava Aristoteles'in anlattığı gibi yere destek olacaksa, yerin kozmosun en dış çevresine uzanması gerekecek ve gökcisimleri yerin altından geçemeyecektir. Gökcisimlerinin yerin kuzeydeki yüksek bölgesinin arkasında kaybolmasının gözlemle nasıl uzlaştırılabileceği konusu çok tartışılmış ve ancak kestirimde bulunabileceğimiz bir konudur. Ama astronomide Anaksimenes bir noktada Anaksimandros'tan ileri gitmiştir: Hippolytos'taki (A7) "yıldızlar mesafelerin uzaklığından dolayı ısı vermezler" ifadesinin gösterdiği gibi Anaksimenes yıldızların yere güneşten daha yakın olduğu yönündeki tuhaf öğretiyi terk etmiştir.[162]

7. Meteoroloji

Meteorolojik fenomen betimlemelerinde Anaksimenes dünyadaki temel süreçler konusundaki görüş ayrılığının izin verdiği ölçüde Anaksimandros'u izlemiş gibi görünüyor. Hafifçe sıkışınca hızla devinen hava, yani rüzgâr meydana gelirken, daha çok yoğunlaşmasıyla da bulut, yağmur, kar ve dolu meydana gelir. Anaksimandros'ta olduğu gibi gök gürültüsüyle şimşek Anaksimenes için de bir bulutun rüzgâr zoruyla parçalanmasının sonucuydu ve görünüşe bakılırsa denizdeki ışıldamaların şimşekle bir tür koşutluk oluşturduğunu düşünmüştür (Hippolytos, A7; Aëtius, A17). Ayrıca ona göre gökkuşağı da ışıyan Tanrıça Iris değil, güneş ışınlarının etkisiyle yoğun bir biçimde sıkışmış havanın güneşin ısısına ya da bulutun nemliliğine göre farklı renklerde görünmesidir (A18). Sık olmasa bile dolunayda da gökkuşağı meydana geldiğini gözlemlemiştir. Deprem hakkındaki düşüncelerine ilişkin elimizde Aristoteles'in açıklaması vardır:

Anaksimenes'e göre yer ıslanırken ya da kururken kırılır ve böylece kopup düşen

---

sonraları ta Türkiye cumhuriyete geçip Batıya yönelene kadar takılmış olabilir.

[161] F. Boll'ün (*Zeitschrift für Assyriologie*, 1914, 361, n) uzmanlığına dayanan U. Hölscher, güneş ve ayın yeryüzünün altından geçmeyip çevresinde dolaştığı fikrinin bir Babil fikri olduğunu söyler (*Hermes*, 1953, 413).

[162] Bu öğretiyi bir tek Leukippos yeniden canlandırmıştır (Diogenes Laertios, IX:33); Leukippos tutulmaları açıklamak için yerin güneye doğru eğimli olduğundan bile söz ediyordu!

yüksek toprak kütlelerinden dolayı sarsılır; depremlerin kuraklık ve aşırı yağış dönemlerinde olması da bundanmış: kuraklıkta yeryüzü kurur ve açıklandığı gibi çatlar, yağmur yeri aşırı ıslak hale getirince de yer parçalara ayrılırmış.[163]

8. Sonuç

Kayıtların azlığına karşın Anaksimenes'i iyi tanımlanmış bir karakter olarak görmek için fazla hayal gücü gerekmez ve sanırım burada bir özet yaparken de hayal gücümüzü biraz kullanabiliriz. Hakkında yapılan renkli betimlemelere bakılırsa Anaksimenes insanların günlük yaşamlarıyla ilgilenen ve onları gözlemleyen biridir; biliminsanlarına özgü sabır ve özenle olmasa da, doğadaki ilginç ve çarpıcı fenomenleri inceler. Havayı yün gibi keçelenmiş olarak görür, yeryüzü masayı andırırken, daireler çizen güneş ve ay, rüzgârda dört dönen yaprakları, yıldızlar da belki çivileri, perçinleri ya da kabarcıkları aklına getirir. Ayrıca sudan çıkan bir kürekten damlayan ışıltılı suyu, dolunayın ışığında ("sık olmasa bile") gördüğü belli belirsiz renkleri anımsar. Gerçek bir Ionialı gibi Anaksimenes'in özgür düşünüş biçimine de hiçbir korku sınır çekmediği için yıldızlı gök kubbeyi keçe bir külaha benzetebilir, hatta küçük bir külah olduğunun altını çizebilir. Böylesine engel tanımadan dolaşan zihni sonraki kuşaklara, yolu üstünde rastladığı şu anlayışı armağan eder: Dünya tek bir tözden varlığa geldiyse dünyadaki değişimler ancak o tözün verili bir uzamda azalıp çoğalmasının sonucu olabilir. Yoğunlaşma ve seyrelme her yerde oluşum ve değişimin ipucunu verir ve Anaksimenes daha kapsamlı ve tutarlı bir kozmos tasarımının ortaya çıkmasını sağlayabilecek ayrıntılı düşünme ve incelemeye kendini adayamayacak kadar tez canlı olsa bile, geliştirdiği temel fikir olduğu gibi ortada durmuş ve verimli olmuştur.

Din ona pek çekici gelmemiştir. Belki Tanrılar vardı: Öyleyse başka her şey gibi Tanrılar da havayla biçimlendirilmiştir, hava ise canlıdır (havanın ebedi, nedensiz devinimi başka nasıl açıklanabilir ki?) ve bizim içimizde de bedene bütünlük ve canlılık kazandıran *psykhē* olarak kendini gösterir. Anaksimenes gibi birisi, tıpkı öbür Ionialılar (ve daha sonra yaşamış Ionialı seküler düşünür Demokritos gibi) bu duru-

---

[163] *Meteoroloji*, 365b6, çeviren H. D. P. Lee. Ammianus'taki açıklama (XVII:7, 12; Anaksimandros, A28) gerçekten de Anaksimandros'a gönderme yapıyorsa, burada da usta ile öğrencinin kuramları arasında gayet yakın bir benzerlikle karşı karşıyayız demektir. Fakat bunun yerine Anaksimenes'in adını veren biricik elyazmasının gerçek göndermeyi muhafaza etmiş olması daha muhtemeldir.

mu bir doğa olgusu olarak kabul edecektir. Böyle bir inanç bir gizemcinin beklentilerine temel oluşturabilirdi, ama Anaksimenes hakkındaki başka kanıtlara bakacak olursak kimilerinin yaptığı gibi[164] ona gizemci eğilimler yükleyemeyiz.

E. MİLETOSLULAR: SONUÇ

Miletoslu filozofların ve Yunan düşüncesine bıraktıkları mirasın temel özelliklerini kısaca özetlemek gerekirse üç ana nokta öne çıkar: Doğa anlayışları akla dayalı, evrimci ve canlı maddeci bir doğa anlayışıydı.

(a) Mite dayanan anlayışların ve düşünme biçimlerinin sürekli etkilerinin bilincinde olmak hayati önem taşısa da bu konularda yeterince söz söyledik; burada özetle dünya ve dünyanın tarihi anlayışında Miletosluların tamamen akla dayalı yaklaşımının nasıl bir devrim olduğunun altını çizmekle okuru artık yanıltmış olmayız. Bu yaklaşım kısaca şu anlam geliyordu: Dünyada şimdi işler halde gördüğümüz nedenler nelerse, başlangıçta iş başında olan nedenler de onlarla aynı türden sayılmalıdır. Oysa Hesiodos'ta insanlığın çağlarının kahramanlar çağı, gümüş çağ ve altın çağ olarak üçe ayrıldığını görürüz ve daha geri gidersek Kronos'la eski Tanrıların egemenliği ve sonunda da Gök ile Yer'in evliliğinden Tanrıların doğumu karşımıza çıkar. Bu anlatıda eskiye gidildikçe, dünyanın giderek sıradan deneyimin dünyasına daha az benzer, çok farklı tür güçler tarafından yönetilir hale geldiği görülmelidir. Gerçi bugün bizim salt doğal nedenlere bağlayacağımız dünyevi olaylar, Hesiodos'tan önce de sonra da Tanrılar devreye sokularak açıklanmıştır. Ancak *Tanrıların Doğuşu*'nda, Zeus ve yandaşlarının Titanlarla savaşını anlatan pasajı ele alalım örneğin: Bu savaşta dev kayalar fırlatılır, toprak ve ormanlar çatır çatır yanarak yıkılırlar ve çığlıklar atarlar, toprağın yüzeyi deniz gibi köpürüp kaynar. Gök sallanır ve inler, koca Olympos temelinden sarsılır. Yıldırım ve gök gürültüsü, alev ve şimşek Zeus'un kuşandığı silahlardır; bütün doğa altüst olur ve sonunda Titanlar yenilip toprağın derinliklerindeki Tartaros'a gönderilirler. O zamanın ya da Prometheus'un ateşi çaldığı zamanların olayları başka bir düzene aittiler; Hesiodos'un Boeotia'sında ya da ondan sonra yaşayanların dünyasında vuku bulanlardan çok farklıdırlar.

Ancak insanlar Miletos'ta daha bilimsel bir bakış açısı ortaya çıkana kadar, geçmişe ilişkin alternatif bir açıklamadan yoksundular. Mitlerdeki "safsatalara" pek sı-

---

[164] "*Auch in diesem Physiker spricht noch ein Mystiker mit*" [Bu doğa bilimcisinin içinde de bir gizemci konuşuyor] (K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie*, 270).

cak bakmayan Aristoteles, Thales'le birlikte yeni bir anlayışın, akıl insanının saygı duyabileceği bir anlayışın doğduğunu açıkça ortaya koyar. Dünyanın ve yaşamın başlangıcını örten mit sisi olağanüstü bir hızla birden dağılıp gider. Artık yeni bir şey sözkonusudur: Her şeyin başlangıcına, nemin yoğunlaşması gibi bildik doğal süreçleri koyan ve son noktada gayet başarılı olmuş bir girişimdi bu. Dünyanın oluşum süreci doğaüstü güçlerden arındırılmış ve salt bir doğa olayı haline gelmişti; eski muhayyel doğaüstü güçlerin işleyişinin, bu filozofların üzerinde kafa yordukları doğal nedenler mekanizmasını etkilediğini kabul etmek bu durumu değiştirmez. Miletoslulann zaferinin ne kadar hayret verici bir boyutta olduğunu layıkıyla takdir edemeyebiliriz, zira onların varsayımı Ionialılar sayesinde kısa zamanda her türlü bilimin evrensel varsayımı haline gelmiştir: Henri Frankfort'un sözleriyle "algılarımızın karmaşasının gerisinde yatan tek bir düzen olduğu ve bizim bu düzeni kavrayabileceğimiz" varsayımıdır bu. Gelgelelim yine Frankfort'un haklı olarak eklediği gibi bu varsayımla hareket etmek demek, o zamanlarda akıl almaz bir cüretkârlıkla hiç kanıtlanmamış bir varsayımdan hareket etmek demekti.

(b) Kozmogoniler ya yaratıcıdır ya evrimcidir. Halk nezdinde asla geniş destek bulmamış Orpheusçu fikirleri dışarıda bırakırsak diyebiliriz ki, o zamana kadar Yunanlar arasında dünyanın kökenlerine ilişkin ortaya atılan tek anlayış evrimci anlayıştı. İbranilerin dinsel geleneği içerisinde yetişmiş olan bizler "evrim" terimini daha çok Darwin'in bilimsel bakışıyla ilişkilendirmeye alışığız; oysa Yunanistan'daki ilk mitsel açıklamalar da evrimci açıklamalardı. Yehova'nın tersine Yunan Tanrıları dünyayı yaratmamıştı ve evrimci çizgide düşündükleri ölçüde Miletoslular da önceki düşünme biçimini mitlerden arındırmakla birlikte muhafaza etmişlerdir. Mevcut dünyanın aşama aşama kendisinden doğduğu -örneğin daha önce belirttiğimiz gibi gökle yerin "tek form" halinde iç içe bulunduğu- ilk karmaşa halinden mitler de söz ediyordu. Mitler bu evrimi kişileştirerek, öğelerin evlilikleri ve doğumlarıyla anlatırken filozoflar aynı evrimi doğal nedenlere bağladılar. Ancak mitler de filozoflar da bunu bir *yaratım* saymadılar; Bir ilk Tanrının kendi dışındaki bir ilksel maddeyi işlemesi olarak düşünmediler. Bu anlayıştan farklı, Hıristiyan ve Platoncu bir bakış açısıyla yazan Augustinus, Anaksimenes'in Tanrıların varlığına inandığını söyledikten sonra yine de onun düşüncesinde, dünyanın tözü olan havanın Tanrılar tarafından yaratmadığını, tersine Tanrıların da havadan kaynaklandığını açıklama zorunluluğu hisseder.

Sonuçta teogoni yazarları da Miletoslu filozoflar da *tasarım* (τέχνη [tekhnē]) kavramını dünya düzeninin sorumlusu olarak görmedi.

İlk bakışta anlaşılmasa da bu durum felsefe için olağanüstü önemli sonuçlara yol açtı. Bu dönemde düşünce, doğanın kendisinin doğurucu güce sahip olduğu fikrinden memnundu ve doğa (φύσις [physis]) demek canlı, kendisindeki değişimleri başlatabilen ve dünyanın kendisinden meydana geldiği varsayılan gerçek bir maddi töz demekti; doğaya su, hava ya da sınırsızın yanı sıra Tanrı ya da Tanrısal derken Miletosluların dile getirdiği şey buydu. Aslında düşünce bu varsayımla yetinemezdi. Daha sonraki filozoflar onu doyurucu bulmadılar ve canlılık ve madde fikirlerini değişen derecelerde birbirinden ayırma ve ikisini farklı varlık alanlarına ait şeyler olarak görme eğiliminde oldular. Perikles zamanında Anaksagoras, başlangıçta evrene düzen veren şey olan Aklın maddeden tamamen ayrı olduğunu söylemekle bu ayrımı ilk kez açıkça yapan düşünürdür.[165] Görünüşe bakılırsa bu, bilinçli tasarıma yönelik bir anıştırmadan da fazla bir şeydir. Ancak Sokrates ile ardılları Platon ve Aristoteles'in Anaksagoras'tan nasıl yakındıkları da malumdur, çünkü Anaksagoras Aklı başa koymakla birlikte dünyanın evrilmesindeki süreçleri açıklarken bu Akla hiç müracaat etmeyip diğer filozoflar gibi tamamıyla mekanik nedenlere dayanmıştır.

Anaksagoras'ın genç çağdaşı Apollonialı Diogenes, maddeyle ruhun birliğini tek bir canlı töz içine bir süreliğine yeniden oturttu; bu canlı töz, çok önceden Anaksimenes'in de söylemiş olduğu gibi havaydı. Diogenes, muhtemelen Anaksagoras'ın etkisiyle, bu Tanrısal öğenin zihinsel niteliklerini vurgular ve dahası bu tözün zekâsı olmadan evrenin mevcut düzenine kavuşamayacağını, her şeyin uygun sınırları içinde kalamayacağını, yaz ile kışın, gece ile gündüzün, kötü hava ile iyi havanın o olmadan belirli ölçülerden çıkacağını söyleyecek kadar ileri gider (fr. 3). Ayrıca diye ekler Diogenes, üzerinde düşünürseniz, başka her şeyin de mümkün en iyi biçimde düzenlenmiş olduğunu fark edersiniz. Bu oldukça büyük bir adım gibi görünüyor, ama Miletoslular gibi Diogenes için de zekâ hâlâ evrimsel sürece tabi olan ilk maddenin bir niteliğinden ibarettir. Platon'un çok önem verdiği ve başlangıçtan itibaren Tanrısal Zanaatkâr ile malzemesini ayrı ayrı ele alan asıl yaratım fikrine burada henüz ulaşmış değiliz.

Ionia geleneğinin etkisi aslında başka bir yöndeydi. Doğaya içkin Tanrısal bir doğurucu güç kavramını savunmak gittikçe zorlaştığı ve bağımsız bir varlığın zihninden kaynaklanan tasarım ya da sanat fikri ciddi bir rakip olarak henüz ortaya çıkmadığı için nihai neden olarak geriye tek seçenek kalmış oldu: rastlantı ya da akla dayanmayan kör bir zorunluluk. Bunlar Atomcuların el attığı nedenlerdi ve Ionia gele-

[165] Fr. 12: μέμεικται οὐδενὶ χρήματι [memeiktai oudeni khrēmati: hiçbir maddeyle karışmamıştır].

neği de mantıksal sonucuna Atomculardа ulaştı. Doğal güçler bilinçli herhangi bir erek gütmeden körü körüne işlerler ve onların etkileşiminden bir kozmosun ortaya çıkacağı tutar. Empedokles de bitki ve hayvan yaşamı dahil bütün kozmosun dört temel tözün tamamıyla rastlantısal etkileşimiyle meydana geldiğini öne sürdü.

İlk neden olarak salt mekanik ve ereksiz biçimde işleyen bir "doğa"yı yüceltirken, akıllı tasarımı hem önem hem zaman açısından ikincil, salt beşeri âlemde geçerli bir şey addeden bu felsefe, beşinci yüzyılda geleneksel din, ahlak ve yasa sisteminin muhaliflerince derhal benimsendi ve doğa felsefesi sahasını çok aşan bir alanda etkili oldu. Sokrates'in ahlakla ilgili fikirlerini dördüncü yüzyıl başında miras alan Platon için bu durum maneviyat için tehditti ve Platon bütün zihinsel melekelerini bu tehdide karşı seferber etti. Bu tartışmaya daha sonra gireceğiz, ama şimdilik Platon'un o denli nefret ettiği bu tutumun asıl kökeni kuşkusuz ilk Ionialı filozoflar olduğundan bunu nasıl tasvir ettiğine kısaca bakabiliriz ve bu tasviri ilerlerken aklımızın bir köşesinde tutabiliriz. *Yasalar*'da (X:889A) Platon şöyle der:

> Onlara göre en büyük ve en iyi şeyler doğanın ve rastlantının ürünüdür. Daha küçük şeyleri sanat ortaya çıkarır, sanat da büyük ve esaslı işlerin oluşum ilkelerini doğadan alıp, hepimizin 'yapay' dediği bütün küçük şeyleri kalıba döker ve biçimlendirir... Daha açık söyleyeyim. Onların dediğine göre ateş, su, toprak ve havanın hepsi doğa ve rastlantı yoluyla vardır. Hiçbiri sanat ürünü değildir ve bunlardan sonraki cisimler de -yer, güneş, ay, yıldızlar ve benzerleri- tamamıyla bu cansız etkenlerle meydana getirilmiştir. Her biri kendi gücüne göre rasgele salınıyormuş da belli bir uyum ve uygunluk içinde bunlar bir araya gelmişler: soğuk ile sıcak, yaş ile kuru, katı ile yumuşak ve karşıtların rasgele karışımıyla zorunluluğa ve rastlantıya göre oluşan ne varsa hepsi. Bunlar bu biçimde ve bu süreçlerle bütün gökyüzünü ve içindeki her şeyi ve bütün hayvanları ve bitkileri oluşturmuş. Onlara göre bunlara akıl ya da Tanrı ya da sanat değil, dediğim gibi doğa ile rastlantı neden olmuş. Sanat bu güçlerin bir ürünü olarak sonradan ortaya çıkmış. Ölümlü kökenden geldiği için kendisi de ölümlü olan sanat sonradan, gerçeklikle pek ilgisi olmayıp aslında sanatlara benzer taklitler olan bir takım oyuncaklar üretmiş.

(c) Miletosluların düşüncesindeki doğanın evrimsel niteliğinden söz ederken canlı maddecilikten zaten sık sık söz etmek gerekti, çünkü evrimcilik ile canlı maddecilik bir madalyonun iki yüzü gibidir. Buna eklenecek tek şey şu: yaşamın maddeye içkin olup olmadığı ve ne ölçüde içkin olduğu, devindirici nedenin devindirilen cisimle aynı olup olmadığı ve ne ölçüde aynı olduğu sorularının izini Sokrates öncesi düşüncenin bütün gelişiminde süreceğiz. Miletoslular için hava gibi maddi bir tözdeki madde ve ruh birliği kuşku uyandırmayan ve argüman ya da savunma ge-

rektirmeyen bir kabuldür. Aristoteles'in haklı olarak dediği gibi Miletoslular bu konuda hiç rahatsız değildi. Bu anlayıştaki güçlükler ancak ve ancak tedricen görünür hale geldi ve Miletosluların kimi ardıllarının -örneğin Herakleitos'un- sözlerindeki karanlığın nedeni, belki de şöyle açıklanabilir: Madde ve ruh arasındaki bağlar giderek geriliyordu, fakat filozoflar henüz ne sorunun nerede olduğunu, ne de madde ve ruhu ayırmak gerektiğini tam manasıyla fark edebilmişlerdir. Parmenides devinim ve değişimin olanaksız ve kabul edilemez kavramlar olduğunu söyleyince tartışma doruk noktasına ulaştı. Parmenides'ten sonrakiler onun vardığı bu beklenmedik sonuca sürüklenmekten kaçındılar ve bu onları, Miletosluların tek *arkhē*'sinin yerine birden çok ilk töz koymanın yanı sıra, temelde fiziksel dünyanın tözünün dışında ve üstünde yer alan devindirici bir neden olduğunu varsaymaya da sürükledi.

IV
PYTHAGORAS VE PYTHAGORASÇILAR

Pythagorasçılığın tarihi bütün Yunan felsefesinin belki en tartışmalı konusudur[1] ve bu tarihle ilgili pek çok şey karanlıkta kalmaya mahkûmdur. Bunun, her biri bizatihi önem arz eden birkaç anlaşılır nedeni vardır. Konu yalnızca karanlık değil, aynı zamanda son derece karmaşıktır ve bu yüzden her şeyden önce burada ne yapmak istediğimizi açıkça bildirip bir hareket planı çizmemiz gerekiyor.

Öncelikle buradaki sunumumuzun daha henüz başında, genel bir Pythagorasçılık değerlendirmesi sunmak haklı nedenlere dayandırılabilir mi? Pythagoras Anaksimenes'in çağdaşıydı, ama Pythogaras'ın okulu sonraki iki yüz yıl boyunca var olmaya, öğretileri de gelişip çeşitlenmeye devam etti. Okulun kurucusuna kesin olarak atfedilebilecek çok az şey vardır ve Pythagorasçı öğretinin büyük kısmı, beşinci yüzyılın sonunda veya dördüncü yüzyılın başında yaşamış filozoflarla bağdaştırılmaktadır. Yine de Pythagoras'ın felsefede yeni bir gelenek başlattığına kuşku yoktur; bu yeni gelenek örgütlenişiyle olsun, amacı ve öğretisiyle olsun, şimdiye kadar gördüğümüz her şeyden kesin çizgilerle ayrılıyordu ve Pythagoras'ın yaşadığı dönemden itibaren dikkate alınması gereken bir akım haline gelmişti bile. İtalyan bakış açısı Ionia'nınkiyle karşıtlık içindedir ve bir filozof büyük ihtimalle bunlardan ya birine ya diğerine yakınlık duyar ya da tepki gösterir. Çağdaşı Ksenophanes ve Herakleitos ölümünün üzerinden çok geçmeden Pythagoras'tan söz eder ve dönemin filozoflarınca tanındığı kesin olan Pythagorasçı öğretinin ana hatları hakkında fikir sahibi olmak, beşinci yüzyılda düşüncenin gelişimini anlamak için önemlidir.

Şimdilik Pythagorasçı okulun yalnızca ilk evresini ele alabilir; Philolaos ile Arkhytas'la birlikte doruğa ulaşacak gelişmelerden ve ayrılıklardan, bu ikisinin o dönemin matematik ve astronomi keşiflerini kullanış biçimlerinden bahsetmeyi kronolojide sıraları gelinceye kadar erteleyebilirdik. Ancak o zaman hemen şöyle bir güçlükle karşılaşacaktık: Çoğu hususta kaynaklarımız, öğretilerin kronolojik sırası ya da hangi filozofa atfedildikleri konusunda kesin karar vermeyi olanaksız kılacak kadar belirsizdir. Üstelik okul içinde görüş ayrılıkları baş göstermiş ve tek tek güçlü

---

[1] Modern bir uzmanın umutsuzca "gayya kuyusu" diye nitelediği Pythagorasçılık üzerine araştırmaları derinlemesine incelediğini kimse iddia dahi edemez. Buna karşın elinizdeki çalışmanın kapsamı bizi konunun bütün ayrıntılarına girmekten ve bütün tartışmalarla ilgili görüş bildirmekten alıkoyuyor.

filozoflar çıkmış olsa da ilerlemeci düşünce ile geleneğe duyulan muazzam saygıyı aynı potada eritmek Pythagorasçıların karakteristiğiydi. Bütün Pythagorasçılar kurucularına büyük saygı gösterdiler, kurduğu kardeşliğe dahil olduklarını beyan ettiler ve öğretide rastlanan çeşitliliğin gerisinde bakış açısındaki birlik varlığını sürdü. Felsefe tarihçisi için önemli olan şey Platon'un zamanına kadar ulaştığı haliyle bu bakış açısının özünü ve öğretisel temelini olabildiğince anlamaktır. Bunu anlamamak Platon'u incelemede ciddi bir dezavantaj oluşturur, zira Pythagorasçılığın, Platon'un düşüncesini önemli ölçüde biçimlendirecek bir etkide bulunduğu aşikârdır. Bu Platon-öncesi Pythagorasçılığın büyük ölçüde birlik sergilediği kabul edilebilir. Platon öncesi ve sonrası dönemler arasında ortaya çıkan farklılıklara ve gelişmelere yeri geldiğinde işaret etmeye çalışacağız, fakat konu hakkındaki bilgimiz böylesine bölük pörçükken kronolojik açıdan bu farklılıkların, erken ve geç evrelerine ayrılıp ele alınabilecek denli birbirlerinden ayrıştırılabileceğini sanmak akıllıca olmayacaktır. Bu durumda izlenecek en iyi yol Aristoteles'in İÖ dördüncü yüzyılın sonuna doğru benimseme gereğini hissettiği yol olacaktır. Aristoteles genel olarak, önceki Pythagorasçı kuşakların fikirlerini bir arada ele alınabilecek denli benzer addeder, ama genel değerlendirmesinde yer yer, okulun "kimi" üyelerine ya da adı belli birine atfettiği görüşlerine değinir ya da eleştiri getirir. Bu kadar zaman geçmesine karşın biz de daha iyisini yapabileceğimizi ummuyoruz.

Pythagorasçıları kuşatan karanlık dışsal koşullara, yani Miletoslular için olduğu gibi, çoğu erken dönem kayıtların yok olmasına bağlı değildir yalnızca. Bu karanlık okulun kendi yapısıyla da yakından ilişkilidir. Kendilerinden sonraki yorumculara ve aslında kendi çevrelerinin dışındaki çoğu yorumcuya bu tür zorluklar çıkarmak zaten Pythagorasçılık için esastır, dolayısıyla karşılaştığımız zorlukları özetlerken kısmen bu kardeşlik örgütünün kimi özelliklerini de özetlemiş olacağız. Böylece Yunan düşüncesinin bu erken aşamasında hep önemli bir sorun olan belgelerin niteliği sorunu burada bütünüyle yeni ve çok daha önemli bir hal alıyor.

Dolayısıyla yapılacak en iyi şey, ilk önce bu okulun tarihini yazan birinin karşısına çıkan temel zorlukları sıralamak, ikinci olarak bu zorlukları aşmada bir araştırmacının kullanabileceği yöntem ve kaynaklara kısaca işaret etmek ve ancak bütün bunlardan sonra okulun en ilginç ve önemli öğretileriyle özelliklerini ana hatlarıyla çizmektir. İşi fazla karıştıracağından bu üçüncü aşamada, her bildirim için her defasında otoritelerden alıntı yapamasak bile en azından önceki iki aşama, hangi süreçten geçilerek bu tür sonuçlara ulaşıldığını ve dolayısıyla bu sonuçların ne kadar güvenilir olduklarını belirtmiş olacaktır.

A. ZORLUKLAR

Pythagoras'la birlikte felsefenin itici gücü, Ionialılardaki gibi merak ya da teknik gelişme olmaktan çıkar ve filozofla evren arasında doğru bir ilişkinin kurulmasını sağlayabilecek bir yaşama biçimi arayışı haline gelir. Bu bilindik olgu için Platon bize tanıklık edecek. Platon *Devlet*'te ozanların bir işe yaramadığından yakınırken Homeros'u şu sözlerle eleştirir (600B):

> Homeros'un ömrü hayatında şahsen eğitimleri için insanlara rehberlik ettiği görülmüş müdür? Müritlerin hocalarına duydukları sevgiyle seven olmuş mudur onu? Homerosça bir yaşayış aktaran olmuş mu sonraki kuşaklara? Bak, örneğin Pythagoras bunun için baş tacı edilmiştir ve dedikleri gibi Pythagorasça yaşayışlarıyla bugün de başkalarından ayrılan insanlar var.

Gerçekten de Pythagoras bir filozof olduğu kadar din ve politika alanında da öğretmendi ve öğretisine uygun davranacaklarına yemin edenlerden örgütlü bir topluluk kurmuştu. Şimdilik bu durumun doğurduğu birkaç kaçınılmaz sonuç üzerinde durmakla yetineceğiz.

(1) Bir felsefe okulundan çok dinsel bir tarikat olan bir toplulukta kurucuya özel saygı gösterilir. Kurucuyu gerçekten Tanrısallaştırılma değilse bile en azından kahramanlaştırma ya da azizleştirme eğilimi doğar ve sonuçta kurucunun anısı bir mit sisi tarafından kuşatılır. Aynı şey çok geçmeden Pythagoras'ın da başına gelmiştir. Herodotos (IV:95), Trakyalı Zalmoksis'in nasıl Pythagoras'ın kölesi ve öğrencisi haline geldiğini anlatırken ikisinin tanışmalarından söz eder. Herodotos öykünün doğruluğundan kuşkulanır, nitekim aslında Zalmoksis kesinlikle bir Trakya Tanrısıydı. Aristoteles Pythagorasçılar hakkındaki tezlerini kaleme aldığı sırada bu mitler çoktan dillerdeydi. Aristoteles'in eserinden yapılan alıntılarda Pythagorasçıların akıl sahibi yaratıkları "çok gizli" bir üçlü ayırımla sınıflandırdıklarından söz edilir: Tanrılar, insanlar ve Pythagoras gibiler. Ayrıca Aristoteles anlatılan şu hikâyeleri de anmıştır: Pythagoras aynı anda iki yerde görünmüş, soyunurken kalçasının altından olduğu fark edilmiş, bir ırmağı geçerken ırmak Tanrısının ona, "selam sana Pythagoras!" diye seslendiği duyulmuş, zehri ölümcül bir yılanı ısırarak haklamış ve saire. Pyhtagoras kehanetlerde de bulunmuş ve Krotonlular kendisini Hyperboreialı Apollon'la özdeşleştirirlermiş.[2] Pythagoras'ın hayatıyla ilgili en eski kaynak Aristoteles'tir ve kendi başlarına gayet inandırıcı görünen kimi aktarımlar elbette bu gibi mitler yüzünden kuşkulu hale gelir.

---

[2] Aristoteles, Rose'da fr. 191, 192; Diels-Kranz, 14, 7.

(2) Dinsel bir okulda, yalnızca kurucuyu yüceltmeye değil, bütün öğretiyi kişisel olarak ona mal etmeye de yönelik güçlü bir eğilim olur. Öğreti "Mürşit kelamı"dır. Bu eğilim yalnızca kurucunun anısını yüceltmeye yönelik dindarca bir arzudan değil, Pythagorasçıların gizem dinlerine inananlarla paylaştığı dinsel bir hakikat anlayışından da kaynaklanır. Gerçi Pythagorasçılar filozoftular ve bilimsel keşifler yaptılar, ama bu keşifleri büyük oranda, gizemlere ermenin önemli bir parçası olan vahiylerle aynı düzeyde gördüler. En önemli keşiflerinin çoğu matematik alanındaydı ve Yunan düşünce yapısında matematik, astronomi ve din alanlarındaki spekülasyonlar arasında her zaman yakın bir bağlantı vardı. Anekdotlar doğru olmayabilir, ama böyle anekdotların varlığı bile anlamlıdır. Erken Pythagorasçılardan Hippasos hakkındaki bir anekdota göre Hippasos, geometriyle ilgili bir sırrı kamuya açıkladığı için ya da bu sırrın keşfedilmesini Pythagoras yerine kendine mal ettiği için ağır bir cezaya çarptırılmıştır. Kimi zaman bu sırrın bir karenin köşegeninin kenarlarıyla aynı birim tarafından ölçülemeyeceği bilgisi olduğu söylenir, ama gizlilik ve *ipse dixit* [*o böyle dedi*][3] dogmatik geleneği öylesine güçlüdür ki, çağdaş dönemde ileri sürüldüğü gibi irrasyonel sayıların keşfinin sırf Pythagorasçılığın çıkınındaki "kirli çamaşır" olduğu için açıklanmadığına inanmak olanaksızdır. Rivayetlere göre Hippasos sonunda ya denizde boğulmuştur ya da yurdundan sürülmüş ve ölmeden adına mezar taşı dikilmiştir.[4] Bilimsel olgular böyle gizemli bir bilginin parçaları sayılınca insanlar doğallıkla hepsinin kurucunun ilk vahyinde nüve halinde bulunduğunu kabul etmeye yeltenir.

Bahsettiğimiz zorlukların modern kafalar tarafından anlaşılması güç bir başka nedeni daha vardır. Eskiçağ insanına göre bir öğretinin otorite kazanması konu üzerine son sözü söylediği iddiasına değil, saygın bir geçmişe sahip olmasına bağlıdır. Bu durum özellikle dinsel öğretiler için geçerli olmakla birlikte sadece bu alanla sınırlı değildi[5] ve Pythagorasçılar üzerine yapılacak bir incelemenin göstereceği gibi o dönemde "bilimsel" bilgi ile "dinsel" bilgi arasında kesin bir ayrım yoktu. İki bilgi türü arasındaki koşutluğun dinsel alanda ne kadar bariz olduğu Orpheusçu yazılarda görülebilir ve Pythagoras'ın öğrettiği din, bu yazılarla birçok ortak yön barındırdığından aynı koşutluk Pythogarasçılık için de geçerlidir. Yazımı Hıristiyanlıktan

---

3 Bkz. örneğin Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine*, I:5.10; Diogenes Laertios, VIII:46.

4 Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 88 ve başka yerlerde; Diels-Kranz, 18, 4.

5 Frank'ın yazdığına göre yeni keşifleri eski bilgelere atfetme eğilimi dinsel okullarla sınırlı değildi, tam tersine Platon'un zamanında da genel bir eğilimdi (*Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 72 vd).

sonra da devam eden Orpheusçu metinlerin hepsi Orpheus imzasını taşır. İÖ beşinci yüzyıla kadar geri giden bir geleneğe göre (Khioslu Ion; Diels-Kranz, 36B2) Pythagoras'ın kendisi de bu adla yazanlardandı. Orpheusçu öğretinin bir özelliği Homeros'la âdeta bilinçli bir rekabete girmesi ve Tanrı'yla insan arasındaki ilişkiler konusunda onunla kesin zıtlaşmasıydı. Ama böylesine büyük bir otoriteye karşı koymak için yeni öğretinin müjdecisi hem geldiği dönem hem de esinlendiği kaynak açısından öncekinden üstün olmalıydı. Nitekim Orpheus bir Mousa'nın oğluydu ve bir Argonaut olduğu için Homeros'un yaşadığı daha zayıf insanların çağına değil, Homeros'un anlattığı eski kahramanlar çağına aitti.

(3) Kurucusu hakkındaki mucizeli öyküler ve sonraki öğretilerin kurucunun adıyla yayılması dışında tarihçi için bariz bir güçlük oluşturan bir diğer nokta az önce söz ettiğimiz gizliliktir. Kimi bakımlardan benzediği gizem kültleri gibi Pythagorasçılığın da kendi sırları (ἄρρητα **[arrēta: söylenmeyen şeyler]** ya da ἀπόρρητα **[aporrēta: söylenmeyen, yasaklı şeyler]**) vardı. Aristoteles daha önce alıntıladığımız 192. fragmanda bunlardan söz eder ve zamanının Pythagorasçılarının dostu olan öğrencisi Aristoksenos, eğitimin kuralları üzerine yapıtında, Pythagorasçılara göre "her şeyin herkese açıklanmaması gerektiğini"[6] söylemiştir. Isokrates'in alaycı bir edayla belirttiği gibi, Pythagoras'ın müridi olduğunu iddia edenlerin sükûtu en ünlü hatiplerin konuşmalarından daha çok hayranlık uyandırırdı. Burada Porphyrios'tan da alıntı yapabiliriz, zira Yeni Platoncu yazarlar genellikle söylenenlere inanmaya o kadar hazırdırlar ki, tek tük beyan ettikleri kuşku ifadeleri iyice çarpıcı hale gelir. Porphyrios'un öğrencisi olan Iamblikhos temel aldığı kaynakta sırf "Pythagorasçılar" dense bile her türlü Pythagorasçı öğretiyi gönül rahatlığıyla Pythagoras'a mal eder. Bununla birlikte Pythagoras'ın yaşamı üzerine yazdığı kitapta (19. bölüm) Porphyrios şöyle der: "Onun sırdaşlarına neler söylediğini hiç kimse kesin olarak söyleyemez, çünkü onlar bu konudaki tuhaf sessizliklerini daima muhafaza etmişlerdir." Bu söz, önceki tümceler gibi, bizi Yeni Platonculuktan İÖ dördüncü yüzyıla geri götürecek Dikaiarkhos'tan aktarılmış olmasa bile yine de oldukça etkileyicidir.[7]

Iamblikhos'un anlattığına göre Pythagoras topluluğa üyelik için başvuranlara, çömezlik dönemlerinin bir parçası olarak beş yıl sessizlik yemini ettirirdi (*Pythagorasçı*

---

[6] Wehrli baskısı, fr. 43; Diogenes Laertios, VIII:15. Wehrli, Diogenes'in bu bölümünün daha öncesinde ki, Philolaos'un zamanına kadar Pythagorasçı öğretiye ilişkin hiçbir bilgi edinilemediği tümcesini de Aristoksenos'a atfeder.

[7] Delatte bu tümcenin Dikaiarkhos'tan alıntı olduğunu düşünmüştür (*Études sur la littérature pythagoricienne*, 98, n. 1), ama Wehrli bu tümceyi Dikaiarkhos fragmanlarına almamıştır.

Yaşam Üzerine, 72, 94). Bu doğruysa meşhur Pythagorasçı sessizliğin iki türü vardı, çünkü alıntıladığımız pasajların sadece eğitim kuralına atıfta bulunduğunu varsayamayız.[8] Pythagorasçı öğretinin çoğu bilindiği için bu kaynakların yanlış olması gerektiği argümanına karşı söylenecek fazla şey yoktur. Bir mezhep ya da tarikatın kurucularının koyduğu susma kuralı çiğnendikten ve bu durum ortaya çıktıktan çok sonra bile bazı öğretiler, haklarında konuşulmaması gerektiği duygusuna yol açacak denli huşu ilham etmeyi sürdürmüş olabilir. Bir öğreti bir başkasından daha katı olabilir ve *arcana*'nın [sırlar] ifşa edilmesi daha büyük infiale yol açabilir, ancak yine de *religio* [bağlılık] hissi sürer. *Aglaophamus*'taki bir pasajda (65-67) Lobeck özellikle Pythagorasçıları kastederek bu durumu gayet güzel anlatmıştır: "*De iis rebus quae iam notiores neque apud omnes sanctae essent, adeo religiose locuti sunt veteres nihilque in quo vel umbra quaedam arcani resideret, in publico iactarunt.*" [Bunlar arasında önemli olmayan ve herkesçe kutsal sayılmayan şeyleri kamuoyuna açtılar.] Lobeck bu pasajdan hemen önce Ploutarkhos'tan bir öykü aktarır; buna göre konukların Pythagorasçı yasakları tartıştığı bir sempozyumda konuklardan biri aralarında sessizce oturan Pythagorasçı Lykios'u gözeterek nazikçe şöyle der: "Bu konuşma Lykios'u gücendiriyorsa hemen kesebiliriz." Pythagoras'ın koyduğu öbür yasaklara, örneğin belli yiyeceklerden sakınma yasağına kimi Pythagorasçılar uymuş, kimileri ise uymamıştır; kuşkusuz aynı durum gizlilik ihtarı için de geçerliydi. Tarikatın öbür üyelerinin pek riayet etmedikleri et yasağına uymak, başkalarının zaten açıkladığı konularda sessizliğini korumaktan elbette daha mantıklıdır. Ancak Lobeck'in gayet güzel ortaya koyduğu gibi burada sorun bir mantık sorunu değil bir *religio* [bağlılık] sorunuydu.

Sırları tamamen saklanmış olmasa da Pythagorasçı öğretinin açıkça tartışılmasına engel böyle bir hissiyatın var olması, konuyla ilgili eski yazılarda ister istemez eksikliklere ve çarpıtmalara yol açmış olmalıdır, çünkü gerçeğin özgürce ifade edilmediği yerde elbette gerçeğin yerini temelsiz söylentiler doldurur. Bunların tarihçi açısından ne derece ciddi sorunlar oluşturduğuyla ilgili çok şey söylendi ve üstelik ne yasağın tam manasıyla ne olduğuyla ne de ne dereceye kadar gözetildiğiyle ilgili sağlam kanıtlara sahibiz. Kimilerine göre gizlilik kuralı yalnızca törenler, yani sırra ermek için "yapılan şeyler" (δρώμενα [drōmena]) için geçerlidir. Kaba bir genellemeyle bu durum Eleusis gizemleri ve Orpheusçu gizemler için geçerli gibi görünüyor;

---

[8] Elbette kimileri bunu söylemeye çalışmıştır, ama böyle bir ikili ayrımın gerekliliği Ritter ve Preller tarafından ikna edici bir biçimde ortaya konmuştur. Bkz. *Historia Philosophiae Graecae*, 55, not a, s. 45.

fakat böyle olsaydı bugün bilgi kaybımız çok daha az olabilirdi. Ancak bir defa, uygulamaya nasıl geçtiğini bilmeden bir inancı tam manasıyla anlamak çok zor olabilir, çünkü uygulama o inancı somutlaştırır ve örneklendirir. Törenlerdeki uygulamalar ve inanç birlikte var oldukları durumda birbirlerinden bağımsız düşünülemezler. Öte yandan Hippasos'unkine benzer öykülerin var olduğu gerçeği bu görüşün karşısında durur.

Bir görüşe göre de *arcana*'nın [sırlar] içinde tartışmasızca kesin dogmalar olsa da bunlar yalnızca dinsel inançla ilgili konulardır ve insanların katışıksız felsefi araştırmalarında gizli saklı bir şey yoktur. Bu görüşe de öncekine benzer biçimde karşı çıkılır: Pythagorasçılık gibi bir sistemde dinsel yanı felsefi ya da bilimsel yandan ayırmamızı sağlayacak dayanaktan yoksunuz. Miletos geleneği karşısında Pythagorasçılık sisteminde felsefi araştırmalar bilhassa dine temel oluştursunlar diye yapıldı. Matematik dinsel bir uğraştı, on sayısı kutsal bir simgeydi. Elimizdeki kanıtlara göre matematikle ilgili sırlar, Tanrılar ya da ruhla ilgili öğretilerden daha büyük bir kıskançlıkla gizli tutulmuştur. Ruhgöçü öğretisinin bir sır sayıldığına inanmak elbette çok zordur. Ancak öğretinin bu iki yanının ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği bir gerçektir. Her zaman uyulmayan konuşma yasağının ne kadar ciddi bir engel oluşturduğunu asla bilemeyeceğiz, ama elimizdeki kanıtlara göre böyle bir yasağın var olduğu kesindir.[9]

(4) Pythagorasçılığın karakterinden kaynaklanan şu üç olgu tarihçinin önüne kaçınılmaz birtakım zorluk çıkartıyor: Kurucusunun kişiliği çevresindeki mitler, üyelerin bütün öğreti ve keşiflerini o ya da bu nedenle kurucuya dayandırma eğilimi ve en azından kimi öğretileri sarmalayan gizem perdesi... Yalnızca bu nedenden kaynaklanmayan başka zorluklar da var ki, bunların başında Pythagoras ile çağdaş bilgi kaynaklarının yetersizliği gelmekte. Burada "çağdaş" sözcüğünü kullanırken aklımızda yine aynı düşünce var: Özellikle Pythagoras'ın zamanından erken dördüncü yüzyıla kadarki Pythagorasçılığı anlamak isterdik, çünkü Platon'un bildiği Pythagorasçılık buydu ve Platon'un gözünde Pythagorasçılığın anlamını değerlendirebilmek felsefe tarihi için belki Pythagorasçıları kendi başına değerlendirmekten daha büyük bir kazanç bile olabilirdi. Ancak Platon Pythagoras'ı ancak bir kez (geride s. 160'da

---

[9] Yasak dinsel olduğu kadar politik nedenlerden de kaynaklanmış olabilir. Krş. E. L. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, 26. Minar'ın bu bölümde gösterdiği gibi Pythagorasçı topluluk Yunanistan'ın başka yerlerindeki politik ἑταιρεῖαι **[hetaireiai: topluluklar]** ile birçok ortak yöne sahipti. Bununla birlikte Minar, Pythagorasçıların sırlarında politik içerik bulunduğuna ilişkin hiçbir somut kanıt getiremiyor.

bulunan alıntıda) ve Pythagorasçıları da yine tek bir kez (*Devlet* 530D'de, Sokrates'in Pythagorasçıların müzik ile astronomiyi kardeş bilim saydığını söylediği parçada) anar. *Metafizik* 986a30'daki Pythagoras göndermesi gerçekten de Aristoteles'e aitse o da günümüze ulaşmış yapıtlarında Pythagoras'tan yalnızca iki kez söz ediyor demektir; ancak sözkonusu pasajın sahiciliği kuşkuludur.[10] Aristoteles'in Pythagoras'a yaptığı diğer gönderme *Retorik*, 1398b14'tedir. Bunların ikisi de bilgi verici değildir. Nitekim Aristoteles ilkinde yalnızca Alkmaion'un Pythagoras'ın yaşlılık çağında yaşadığını söyler; ikincisinde, tümevarımlı bir argüman için örnek verirken, Gorgias'ın öğrencisi Alkidamas'ın, "İtalyanlar Pythagoras'a saygı duyarlardı" tümcesini alıntılar. Aristoteles'ten kalan "fragmanlara" gelince, bu konuda sakınımlı olmak gerekir, çünkü bunların çoğu, Aristoteles'in kendi sözleri olarak sunulmaz ve geç dönem derleyicilerdeki fragmanların kimisi ikinci ya da üçüncü eldendir. Dahası, elimizdeki doğrudan kanıtların gösterdiği gibi Yeni Pythagorasçı ya da Yeni Platoncu yazarlar kaynaklarından alıntı yaparken Pythagorasçıların yerine Pythagoras'ın adını kullanmaktan çekinmezler. Kaynaklarımıza bel bağlayacak olursak Aristoteles'ten alıntılanan yarım düzine Pythagoras bahsine sahibiz ve bunları daha sonra gerektiğinde kullanacağız ve eleştireceğiz. Ancak ne kadar dar kapsamlı olduklarını burada kısaca belirtebiliriz. Bu pasajlara bakılırsa Aristoteles, Pythagoras'ın Tyrrhenia kökenli olduğuna inanır; söz arasında Kylon'un ona karşı olduğuna değinir; Pythagoras'ın mucizelerini ve Pythagorasçıların akıl sahibi yaratıkları Tanrılar, insanlar ve Pythagoras gibiler şeklinde ayırmasını anlatır; Pythagoras'ın fasulye yeme yasağı gibi yasaklarından söz eder. Damaskios Aristoteles'i, kendisinin ve Platon'un terimleriyle ifade edildiği kesin olan bir felsefi öğretiyi Pythagoras'a atfetmekle suçlar. Gelgelelim bu pasaj gerçekten de Aristoteles'e ait olabilir. Ayrıca Iamblikhos *Felsefeye Çağrı*'sındaki bir pasajda, Aristoteles'in *Protreptikos*'undan yapılan muhtemelen sahici bir alıntıda, Pythagoras'ın, insanın asıl ereğinin gökleri ve doğayı gözlemlemek olduğu yolundaki sözlerini aktarır.[11]

---

[10] Bkz. Ross, sözü geçen pasaj. Bununla birlikte Pythagoras'ın isminin erken dönemlerde pek az anılması bu bahislerden uzak durmanın gerekçesi olmamalıdır ("Aristoteles'in Pythagoras'ı yalnızca bir kez andığı ve yaşadığı dönem hakkında bilgi sahibi olduğunu asla ileri sürmediği düşünülürse, bu sözlerin Aristoteles'e ait olduğu kuşkusu daha da artar"). Aristoteles'in Pythagorasçılar hakkındaki yapıtlarının kayıp olduğu bilhassa göz önünde bulundurulmalıdır. Aristoteles'in Pythagorasçılardan yaptığı alıntılar, Pythagoras'ı bundan başka tek bir yerde andığı fikrini çürütür. Dolayısıyla Ross'un söylediklerine "günümüze ulaşmış yapıtlarında" kaydı eklenmelidir.

[11] Aristoteles, Rose baskısındaki şu fragmanlar: 190 (İskenderiyeli Klemens'ten); 75 (Diogenes

Aristoteles günümüze ulaşmış yapıtlarında Pythagorasçı felsefeye ilişkin, anlaşılması her zaman kolay olmayan birçok açıklamada ve eleştiride bulunur. Bu okulu sıklıkla "Pythagorasçı diye bilinenler" diye anar; herhalde okulun bütün öğretilerinin Pythagoras'a dayandığını varsayımının eleştirellikten uzak düşeceğini düşündüğü için böyle der; yer yer onlara, "İtalyanlar" ve felsefelerine "İtalyan" dediği de olur. *Gökyüzü Üzerine*'de (293a20) onlara tam isimlerini verir: "Pythagorasçı denen İtalyan filozoflar." Aristoteles ayrıca "kimi Pythagorasçıların" bir görüşünden söz eder, bu da sonraki gelenekte söylendiği gibi, okul içinde ayrılıklar olduğunu ve belki de Aristoteles'in kendi kafasında da belirsizlik ve kuşku olduğunu düşündürür.[12]

Aristoteles Pythagorasçılar hakkında ayrıntılı bilgi veren en erken otoritedir. Pythagorasçıların Platon'a kadarki görüşlerini toparlamaya çalışırken Aristoteles'in söylediklerine çok dikkat etmemiz gerekecek. Pythagoras'ın neler yazdığı sorusuna gelince, elimizde ondan çok sonra yaşamış insanların çelişkili ifadeleri var: Bir kısmı onun hiçbir şey yazmadığını söylerken bir kısmı da onun kimi kitaplarının adlarını verir. Okulda hâkim olan, bütün yapıtları kurucuya atfetme eğilimini göz önünde tutarak böyle savlara haklı bir kuşkuyla yaklaşacağız. Platon'un *Phaidōn*'unda adı geçen ve beşinci yüzyılın sonunda Thebai'daki okulun başında bulunan Philolaos'dan öncesine ait hiçbir Pythagorasçı fragman kalmamıştır. Philolaos'un zamanına kadar Pythagorasçı inançlara ilişkin bilgi edinmenin olanaksız olduğunu Diogenes Laertios da söylüyor (VIII:15).[13] Philolaos'a atfedilen birkaç fragman vardır, fakat ne yazık ki sahicilikleri çok tartışmalıdır. Bu tarihten önceki hiçbir Pythagorasçı metne sahip olmadığımız gibi Pythagoras'ın zamanından beşinci yüzyılın sonuna kadarki Yunanca literatürden bugüne kalanlarda, Pythagoras'la ya da okuluyla ilgili ancak yarım düzine kadar pasaj bulunur. Okulun öğretilerinin en baştan beri kesinlikle etkili olduğu düşünülünce bu durum daha da büyük talihsizliktir. Demokritos'un Pythagoras üzerine bir kitap yazdığı söylenir (Diogenes Laertios, IX:38), ancak kitaptan günümüze kalan fragmanlar Pythagorasçı öğretiye hiçbir aleni gönderme yapmıyor.

Laertios'tan); 191 (Tyanalı Apollonios ve başkalarından); 192 (Iamblikhos'tan); 195 (Diogenes Laertios'tan); 207 (Damaskios'tan). Iamblikhos, *Felsefeye Çağrı*, Pistelli baskısı 9, s. 51 (Ross, *Aristotle: Selected Fragments*, Oxford çevirisi, 1952, 45).

12 Burada καλούμενοι **[kaloumenoi: adlandırılanlar]** sözcüğünü 'sözde' şeklinde çevirmekten sakınmakta yarar vardır, çünkü bu Eski Yunanca terimde, İngilizce terimin [so-called] ima ettiği sahtelikten eser yoktur. Bu sakıncayla ilgili hassas yorumlar için bkz. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 384 vd (ayrıca *Gnomon*, 1959, 37).

13 Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 199'da da söz edilen bu bilgi herhalde Aristoksenos'tan kalmadır (geride, s. 157, n. 1).

Elimizdeki en geniş ve görünüşe göre en kesin bilgiler, Cicero zamanında başlayan ve üçüncü yüzyılda Yeni Platoncu okulun doğuşuna kadar süren Pythagorasçılığın yeniden canlanma sürecinde ortaya çıkar. Yeni Phytagorasçıların Akademeia'daki inançları özümsemeleri gibi, bu bilgilerin çoğunun doğrudan kaynağı olan Yeni Platoncular da onlara ait pek çok inancı özümsemiştir. Elimizde Yeni Platonculardan kalma iki kitap vardır: Plotinos'un öğrencisi Porphyrios'un yazdığı Pythagoras'ın yaşamı ve onun öğrencisi Iamblikhos'un Pythagorasçı yaşam üzerine yazdığı kitap. İkisi de derlemedir ve Iamblikhos'unki özellikle özensizdir; ikisinin de doğrudan kaynağı Yeni Pythagorasçılardır. Erken Pythagorasçı öğreti ve tarihi konusunda sahici bilgiler çıkarmak isteyen bir tarihçi için bu Yeni Pythagorasçı malzemede birbiriyle bağlantılı iki kusur vardır:

(i) Olağanüstü şeylere düşkünlük. Bu düşkünlük, İÖ altıncı ve beşinci yüzyıllardan çok farklı bir dönemde ortaya çıktı: Bu dönemin insanları kendilerini dünyada akıntıya kapılıp sürükleniyor gibi hissettiler, çünkü bu dünya o kadar büyüktü ki, dayanak noktalarını yitirdiler ve fırtınayı atlatmak için demir atılacak güvenli bir liman olarak felsefeye baktılar. Felsefe bütünüyle dinsel bir özelliğe büründü ve din de sıklıkla boş inançlar yığınına dönüştü. İlkel dinsel olgular gözle görülür biçimde yeniden ortaya çıktı. Örneğin bir büyü formülü temelde ilkel bir anlayıştan kalmaymış gibi görünse de, aslında entelektüel standartları düşen bu dönemdeki safdilliğin ürünü de olabilir. İskenderiye ve Roma dönemlerinin büyü papirüsleri bu konuda bol bol örnek sunar. Dolayısıyla Pythagorasçılıkta baştan beri zaten var olan din ve büyü öğesi böylesi bir dönemde kolayca abartılmıştır.

(ii) Düşüncelerindeki dinselliğin ve hurafelerin doğal bir getirisi olarak, bu geç dönem yazarlarının yaptıkları derlemeler eleştirellikten kesinlikle yoksundur. Her şeyden önce Pythagoras'a duydukları ilgi bizimkinden çok farklıydı. Onlar Pythagoras'ı kendi dönemleri için bir esin kaynağı olarak gördüler; onun ve okulunun dar anlamıyla tarihsel bir açıklamasını vermek gibi bir dertleri yoktu. Ayrıca o dönemde cirit atabilecekleri o kadar çok felsefe okulu vardı ki, erken tarihli malzeme ile geç tarihli malzemenin, Pythagorasçı malzeme ile Pythagorasçı olmayan malzemenin, sundukları "Pythagorasçılık" içinde birbirine karışmış olmasında şaşılacak bir yan yoktur. Bu karışım içinde Platon'un, Aristoteles'in, stoacıların ve Epikourosçuların da tuzu vardır ve geç dönem yazarlar, kimi zaman aslında Aristoteles'in ya da stoacıların getirdiği yeni bir öğretiyi erken Pythagorasçılardan birine atfederler. Ruh-Dünya hakkında, Lokroilu Timaios'a atfedilen kitapçık gibi, Pythagoras okulunun ilk üyelerine atfedilen pek çok kitap vardır. Gelgelelim bu kitapların içeriğine ba-

kılınca bunların Pythagorasçılığın yeniden canlandırıldığı zamana ait düzmece yapıtlar olduğu görülür.

B. YAKLAŞIM YÖNTEMLERİ

Peki bütün bu zorlukları aşmak ve Pythagoras'tan Platon'a Pythagorasçılığın tarihi ve doğasıyla ilgili hakikatlere bir nebze olsun varmak için hangi yöntemleri kullanabiliriz ve elimizde ne gibi kaynaklar vardır?

1. Altıncı ve Beşinci Yüzyıl Kaynakları

Yapılacak ilk iş erken döneme ait kanıtları, en ufak ayrıntısına varıncaya kadar özenle kaydetmektir. Bu kanıtlar hayal kırıklığı yaratacak kadar az olsalar da, hem kendi başlarına önemlidirler hem de daha geç bilgileri eleştirmekte bir mihenk taşı olmaları bakımından değerlidirler. Altıncı ve beşinci yüzyıllara ait birkaç tanıklığını burada ele alabiliriz.

(a) Kolophonlu Ksenophanes, Pythagoras'tan birkaç yıl önce ya da sonra doğmuş olmalıdır, ama olasılıkla ondan oldukça uzun yaşamıştır. Gençliğinde yurdu Ionia'dan ayrılmış, yaşamının geri kalanını büyük ölçüde Sicilya ve İtalya'da sürgün olarak geçirmiştir. Başkalarının görüşlerini ele alırken şiirlerindeki ton gayet yericidir. Diogenes Laertios, Ksenophanes'in elegia'sının Pythagoras hakkındaki dört dizesini aktarır (VIII:36; Ksenophanes, Diels-Kranz, fr. 7). Bu dizelerde anlatılan öyküde Pythagoras'ın ruhgöçü öğretisiyle alay edilir: Pythagoras bir gün sopayla köpek döven bir adam görüp şöyle bağırmış: "Dur, vurma! Çünkü o bir dostumun ruhu, sesinden tanıdım!"

(b) Herakleitos'un yaşamı da herhalde Pythagoras'ın yaşamıyla kesişmiştir. Diogenes, Herakleitos'u mağrur ve kibirli biri olarak tanıttığı bir pasajda, Herakleitos'un kitabından şunları aktarır (Diogenes Laertios, IX:1; Herakleitos, Diels-Kranz, fr. 40): "Çok bilgi, akıllı (νόον [noon]) olmayı öğretmez; öğretseydi Hesiodos ve Pythagoras'a, Ksenophanes ve Hekataios'a öğretirdi." Ayrıca fr. 129 vardır ki, bire bir çevirisi şöyledir: "Mnesarkhos oğlu Pythagoras bütün insanlardan çok araştırma yaptı ve bu yazılardan seçerek kendine bir bilgelik <σοφίην [sophiēn]: 'öğreti' ya da 'marifet' daha doğru olabilir> icat etti, çok bilgi, kötü sanat."[14] Burada an-

[14] Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην [Pythagorēs Mnēsarkhou historiēn ēskēsen antrōpōn malista pantōn kai ekleksamenos tautas tas syngraphas epoiēsato heautou sophiēn, polymathiēn, kakotekhniēn]. Fragmanın özgünlüğü geçmişte sor-

lamı epey belirsiz olan "bu yazılardan seçerek" sözü, fragmanın özgün bir bölümüyse ve doğru aktarılmışsa Diogenes'in düşündüğünün tersine (VIII:6'da Diogenes, Pythagoras'ın hiçbir şey yazmadığı görüşüne karşı çıkar) Pythagoras'ın kendi yazılarına gönderme yapıyor olamaz; daha çok Pythagoras'ı fikir hırsızlığıyla suçluyor gibidir.[15]

(c) Çok yönlü bir yazar olan Khioslu Ion herhalde Pythagoras'ın ölümünden biraz sonra 490 yılı civarında doğmuş ve Aristophanes'in *Barış*'ında geçen bir dizeden (832) anlaşıldığı üzere, bu oyunun yazıldığı 421 yılından önce ölmüştür. Diogenes'e göre Ion, felsefi yapıtı *Üçlüler*'de Pythagoras'ın Orpheus adıyla kimi yapıtlar yazdığını söyler. (Bu yapıtta Ion, Pythagorasçı anlayışı izleyerek üçlünün kozmik önemini anlatmıştır; Diogenes Laertios, VIII:8; Ion, Diels-Kranz, fr. 2.) Diogenes ayrıca Ion'un *elegeia*'sından Pherekydes'le ilgili olan ve Pythagoras'ın ruh öğretisine anıştırmada bulunan dizeler de aktarır (I:120; Ion, fr. 4): "O da, yiğitlik ve alçakgönüllülükle donanmış biri olduğundan, öldükten sonra onun da ruhu tatlı bir yaşam sürecektir; elbette eğer her konuda bilge olan Pythagoras insanların düşüncelerini gerçekten bilip anladıysa." Son iki dizenin kesin çevirisiyle ilgili kuşkular olsa da, iyi bir insanın öldükten sonra ödüllendirileceği öğretisinin Pythagoras'a atfedildiği kesindir.[16]

Üçlüler'inin başlangıcı (fr. 1) Ion'un Pythagorasçı fikirlere hayran olup onları benimsediğini gösterirken,[17] fr. 2, kendi döneminde doğru ya da yanlış olarak Pythagoras'a atfedilen Orpheusçu şiirlerden yararlandığını iyice hissettirir. Ion, *elegeia*'larında Pythago-

---

gulanmıştır, ama en yeni görüşler özgün sayar: "kesinlikle özgün" (Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 390); "*Trotzdem dringt die Ansicht mit recht durch, dass das Fragment echt sei*" [Buna karşın fragmanın özgün olduğu görüşü haklı olarak kendini hissettirir] (Diels-Kranz, I, s. 181, n). Ayrıca bkz. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II (1932), s. 188, n. 1; Cameron, *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, s. 23, n. 11; daha eski görüşler için bkz. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 161 vd.

15 Kranz, *Hermes*, 1934, 115 ve devamında söylenenler bir yana, durum böyledir. Görünen o ki, Gercke ἀνθρώπων πάντων [anthrōpōn pantōn: bütün insanlardan] sözünü ἱστορίην [historiēn: araştırma] sözcüğünün tamlayanı diye okumuş; bu takdirde "yazılar" sözcüğünü niteleyen ταύτας da [tautas: bu] geriye "insanlar" sözcüğüne gönderir (bkz. Delatte, *a.g.y.*, 162). Zaten Gercke'nin çevirisi şöyledir: "Pythagoras başka insanların araştırmaları üzerine çalıştı ve bu yazılardan seçerek..."

16 F. H. Sandbach basit ve ikna edici bir biçimde 3. dizede ὁ σοφός [ho sophos: bilgedir] yerine σοφὸς ὅς [sophos hos: bilgeyse ki o] diye okumayı önermiştir: "... eğer Pythagoras gerçekten bilgeyse, insanların her konudaki görüşlerini bilip anladıysa..." Bu öneri dolaylı yoldan Herakleitos, fr. 129'a bakılarak getirilmiş olabilir (*Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1958/1959, 36).

17 Kabul etmeliyiz ki, bunu söylemek için bile şimdiye kadar ele aldıklarımızdan daha geç tarihli kanıtlara bel bağlamak gerekir, ama bu noktada Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 268a11 gibi bir pasaja atıfta bulunmak sanırım yeterince adil olur.

ras'a dayandırdığı, ölümden sonra ödüller (ve herhalde cezalar da) olduğu öğretisini bu şiirlerde bulmuş olsa gerek.[18]

(d) 485/484'te doğduğu neredeyse kesin olan Herodotos, Ion'un tam çağdaşı sayılabilir. IV. kitabın 93-94. bölümlerinde Herodotos, ölümsüzlük inançlarıyla dikkat çeken Trakyalı Getai boyunun dinini betimler. Onların gerçekte ölmediklerine, ölümle birlikte (*Kharmides*, 156D'de Platon'un da Trakyalı bir Tanrı diye sözünü ettiği) Tanrıları Zalmoksis'e kavuştuklarına inandıklarını söyler. Oysa Karadeniz çevresinde yaşayan Yunanlar bu Zalmoksis hakkında farklı bir öykü anlatırlar. Onlara göre Zalmoksis insanmış ve Samos'ta Pythagoras'ın kölesi olmuş. Azat edilip biraz servet kazandıktan sonra memleketine dönmüş ve halkını ilkel ve aptal bularak onları geliştirmeye çalışmış. Herodotos şöyle sürdürüyor: "Ionia'nın yaşam standardını ve Trakyalılarınkinden daha uygar olan alışkanlıklarını tanıyordu; ne de olsa Yunanların arasında yaşamıştı ve Yunan öğretmenlerin en güçlülerinden biri olan Pythagoras'la vakit geçirmişti. Böylece Zalmoksis bir toplantı yeri yaptırdı; yurttaşların önde gelenlerini topladı ve verdiği ziyafetlerden birinde, onlara ne kendisinin ne konuklarının ne de onların torunlarının öleceğini, sonsuza kadar yaşayıp keyif sürecekleri bir yere gideceklerini söyledi." Bu Yunan öyküsünün devamında Zalmoksis yeni öğretisine saygınlık kazandırmak için bir oyun da oynar: Üç yıl gizli bir yeraltı odasına çekilir ve bu süre boyunca Trakyalılar onun öldüğüne inanırlar, dördüncü yılda yeniden ortaya çıkar ve böylece ölümsüzlüğünü kanıtlamış olur. Herodotos, Zalmoksis gerçekten bir Tanrı değil de bir insansa Pythagoras'tan çok önce yaşamış olması gerekirdi diyerek, bu öykü hakkındaki kuşkusunu dile getirir.

Trakyalılar ölümsüzlük inancını (ki buna Herodotos insan kurban etme geleneğini de ekler) kesinlikle Yunanlardan almamıştır. İlginç olan şu ki, Yunanlar Trakyalıların inancı ile Pythagoras'ın öğretisinin benzerliğini fark etmişler ve başka birçok şeyde olduğu gibi burada da benzerliği, Yunanların barbarlara öğretmenlik yaptıklarının delili olarak öne kullanmışlardır. Burada da ölümsüzlük öğretisi, büyük Yunan öğretmenle vakit geçirmenin doğrudan sonucu olarak sunulmuştur. Ölümsüzlük konusundaki bu benzerlik, Pythagoras'ın öğrettiğini bildiğimiz genelgeçer ruhgöçü inancı için de muhtemelen geçerliydi, zira Zalmoksis'in ölümünden üç yılı aşkın süre sonra yeniden ortaya çıkması bu türden bir benzerliği gerektirir gibi görünüyor. Her durumda benzer inançlar kuzey halkları arasında yaygındı ve Yunan mitlerine oradan girdi. Nitekim Prokonnesoslu Aristeas ("Hellespontos ve Pontos çevresinde yaşayan Yunanlar" için tanıdık bir sima daha) öldüğü sanıldıktan yedi yıl sonra yeniden ortaya çıktı; 240 yıl sonra bir daha ortaya çıktı ve ayrıca bir karga bedenine

[18] Krş. Kranz, *Hermes*, 1934, 227 vd. Bu kaynakta da son iki dizenin farklı çevirileri üzerinde tartışılır.

büründü (Herodotos, IV:14). Burada bir ödünç alma durumu varsa bunun ters yönde olması çok daha olasıdır.[19]

Pythagoras hakkında söyledikleri dışında Herodotos, Pythagorasçı bir tarikattan da ilk söz eden kişidir. Kullandığı sıfat eril ya da cinssiz olabileceğinden Herodotos'un Pythagorasçılardan mı yoksa Pythagorasçı törenlerden mi söz ettiği konusunda farklı görüşler olsa da şimdilik bu önemli değildir. Sözkonusu pasajın (II:81) ayrıntılı yorumları uzun tartışmalara konu olmuştur, ancak buradaki amacımız açısından bu tartışmaya girmenin gereği yok.[20] Herodotos'un söylediğine göre (bütün ikinci kitabın konusu olan) Mısırlılar günlük yaşamlarında yünlü giysiler giydikleri halde bunları dinlerine aykırı olduğu için tapınaklarda giymezler ve bunlarla gömülmezler. Herodotos sözlerini şöyle sürdürür: "Mısırlılar bu konuda Orpheusçu olarak adlandırılanlar ve Pythagorasçılarla aynı görüştedir, çünkü bu dinsel törenlerde yer alan birinin de yün giysilerle gömülmesi kurala aykırıdır. Bu âdetler kutsal bir kitabın konusudur."

Gerçeğin ve olanaklının sınırlarını kesinlikle aşan, Yunanların en önemli dinsel fikirlerini, hatta Tanrılarını Mısırlılardan aldığı iddiası Heredotos'un meşhur bir tezidir. Burada şundan söz etmemek de olmaz: Bir yerde Herodotos Mısırlılara ait olan "ama önceki ve sonraki Yunanlarca ödünç alınan" ruhgöçü öğretisinin daha ayrıntılı bir versiyonunu anlatır ve Pythagorasçılar ve Orpheusçuların da bu öğretiyi paylaştığını düşünmek için iyi nedenlerimiz var (II:123). Ancak Heredotos, Pythagorasçıları adlarıyla anmadığı için (bu Yunanların adlarını bildiğini, ama bunları kendine sakladığını belirterek modern tarihçileri çileden çıkarır) burada, erken dönem referanslarımızı kısaca tararken bu pasajı öne çıkarmayacağız. Sadece şunu ekleyebiliriz: Mısır dini ruhgöçüne ilişkin hiçbir şey bilmediğinden bu öğreti kesinlikle bir Yunan öğretisidir.

(e) Tarih sıralamasının biraz dışına çıkarak Herodotos'tan yaşça büyük bir yazarı en sona bıraktım: Empedokles. O da dinsel yönelimi ağır basan bir filozoftur ve ruhgöçü inancını Pyt-

---

[19] Krş. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 143 vd. Kabul etmek gerekir ki, burada koşutluk tam değildir. Ne de olsa Pythagorasçı inanca göre genelde ruh *farklı bir* bedende yeniden doğar. Pythagoras daha önce kendisi olarak değil, Aithalides ve Euphorbos olarak yaşamıştı.

[20] Ayrıntılı bir kaynakça ve konuya ilişkin eksiksiz bir tartışma için bkz. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, s. 38-50. Metnin sonunda Linforth'un yaptığı çeviri tamamıyla güvenli bir çeviri sayılabilir; gelgelelim sunulan argümanlara karşın Herodotos'un "kutsal kitabı" Mısırlılara atfetmesi olağan görünmüyor. Dolayısıyla son tümce hariç ben de Linforth'un çevirisini kullanıyorum.

hagorasçılarla paylaşır. Empedokles'i sona bıraktım, çünkü yazdığı övgüye konu olan kişinin Pythagoras olduğu görüşünden kuşkulanmak için hiçbir makul gerekçe olmasa bile Empedokles dizelerinde Pythagoras'tan adıyla söz etmez ve biz burada yalnızca olguları belirtmeyi ilke edindik. Bu dizeleri kendisinden alıntıladığımız Porphyrios, yazdığı Pythagoras biyografisinde, dizelerin Pythagoras'tan söz ettiğini belirtir ve bu atıf İÖ dördüncü yüzyıl Sicilya tarihçisi Timaios'a kadar geri gider. Ancak Diogenes Laertios (VIII:54) kimilerinin bu dizeleri Parmenides'e atfettiğini söylediği için (ki bu tamamen olanaksızdır) biz bu övgü dizelerinin konusunun anonim bir kişilik olduğunu varsaymak durumundayız.[21] Sözkonusu dizeler şunlardır (fr. 129): "Aralarında eşsiz bir idrake sahip, her türlü marifeti haiz, bilgisi emsalsiz biri vardı; sarf edip idrakinin olanca kudretini, on ve hatta yirmi insan yaşamı boyunca, kolayca görürdü, bir bir var olan her şeyi."

2. *Aristoteles ve Öğrencileri Dışındaki Dördüncü Yüzyıl Kaynakları*

Ön hazırlık niteliğindeki bu araştırmamızda yaptığımız zamandizinsel bölümlemeler ister istemez keyfi olacaktır. Platon 427'de doğdu ve beşinci yüzyıl Pythagorasçılığından söz ederken konusuna hâkimdi.[22] Aristoteles yirmi yıl boyunca Platon'un yakın dostu oldu. Buna karşın Platon ve çağdaşlarının, entelektüel içeriği ve ruhu bakımından hem beşinci yüzyılın başı ve ortasından hem de felsefenin Aristoteles ve onun okulundan yetişenlerle birlikte girdiği yeni araştırma döneminden oldukça farklı bir dönemi yansıttıklarını düşünmek doğru olur. Ayrıca Aristoteles'in

---

[21] Empedokles'in Pythagoras'tan söz edip etmediğiyle ilgili çağdaş görüşler şöyle sıralanabilir: Pythagoras'tan söz edilmediğini düşünenler: Zeller, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie*, 1889, 989 vd; Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, 42, 138. Pythagoras'tan söz edildiğini düşünenler: Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 157, n. 1; Rohde, *Psyche*, 406, n. 96, 598; I. Levy, *Recherches sur la légende de Pythagoras*, 6, n. 2; Nestle, *Philosophische Wochenschrift*, 1934, 409; Cameron, *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, 20 vd; Verdenius, *Mnemosyne*, 1947, 282. Mondolfo, Diels, Burnet ve Cornford da dizelerde Pythagoras'tan söz edildiğini düşünür (bkz. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, II, 329 vd; Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 56).

[22] Platon ve okulu Pythagorasçılara çok şey borçlu olsa da ve Sokrates'in kimi arkadaşlarının bir biçimde Pythagorasçılarla bağı olsa da, Heidel'e göre "her iki durumda da bu yeniden canlandırılmış bir Pythagorasçılıktı" (*American Journal of Philology*, 1940, s. 7). Ancak Heidel bunu destekle-yecek bir kanıt sunmuyor. Alıntıladığımız bu tümce tek başına açık bir anlama sahip gibi görünmüyor. Öte yandan okulun değişik dallarında belli oranda bir *gelişme* olduğunu varsaymak akla yatkındır ve yukarıdaki paragrafta da ima edilmek istenen şey budur.

günümüze kalan çalışmaları o kadar zengin bir kaynaktır ki, bu aşamada onları ancak anmakla yetinebiliriz. Bu kaynakları daha sonra kullanacağız.

(a) Daha önce belirttiğimiz gibi (s. 165) Platon, Pythagorasçıların adını bir kez anar, ama bu biricik gönderme büyük önem taşır. *Devlet*'in yedinci kitabında filozof Muhafızlar için izlenecek eğitimi tartışan Sokrates, sıra astronomiye geldiğinde astronomi eğitiminin yıldızlar ve yıldızların görünürdeki devinimlerini incelemekle sınırlandırılmaması gerektiğini söyler. Görünürdeki devinimler yalnızca birer araçtır, asıl erek matematik ilkeleri ve devinim yasalarıdır; yıldızlar bu yasaların somut örneklerini sunarlar, fakat görünür ve maddi nesneler oldukları için yasayı mükemmel biçimde somutlaştıramazlar. Filozofun asıl anlamak istediği şey "safî hakikatler"dir, yani "birbirlerine göre gerçek hızları saf sayılarla ve mükemmel figürlerle bulunabilecek, akıl ve düşünce tarafından algılanabilecek, ama gözle görülemeyecek devinimler ve devinimli cisimler".[23]

Sokrates daha sonra, gayet doğal olduğunu söylediği bir hamleyle astronomiden armoniye geçer (530D): "Sanırım diyebiliriz ki, nasıl gözlerimiz astronomi için yapılmışsa kulaklarımız da armonik devinim (ἐναρμόνιον φορᾶν [enarmonion phoran]) için yapılmıştır ki, Pythagorasçıların dediği ve bizim de onaylamamız gerektiği gibi astronomi ve armoni kardeş bilimlerdir."[24] Sokrates bu konuya gösterdikleri ilgiden dolayı Pythagorasçılardan bir şeyler öğrenmeye gönül indirmek gerektiğini söyleyerek sürdürür. Ancak Sokrates'e göre Pythagorasçıların armoni alanındaki yapıtları, dönemin astronomi bilginlerinin yaptıkları yanlış bir benzeşimle maluldür: "Duydukları akortlar arasındaki sayısal ilişkileri bulmaya çalışıyor, ama işi hiçbir zaman, sorunları dile getirip hangi sayı ilişkilerinin uyumlu olduğunu ve niçin uyumlu olduğunu sorgulamaya vardırmıyorlar."

Platon, Pythagoras okulunu ismen anmasa da Philolaos'tan bahseder. Philolaos İtalya'da Pythagorasçılara karşı yapılan devrimden sonra bir süre Thebai'da kalmıştır ve sonraki inanışa göre, Pythagorasçı öğretiyi ilk yazıya geçiren de odur. (Özgünlüğü konusundaki kuşkulardan dolayı Philolaos'un fragmanlarını beşinci yüzyılın kesin kanıtları arasına katmadım.) *Phaidōn*'da Sokrates'le söyleşen Simmias ve Kebes'in, Philolaos'un Thebaili öğrencileri olduğu söylenir. Sokrates intiharın adalete aykırı bir eylem olduğunu düşünen insanlardan söz ettik-

---

[23] 529D. Sir Desmond Lee'nin çevirisinden alınmıştır.

[24] Platon'un dostu Pythagorasçı Arkhytas astronomi, matematik ve müzik için şöyle yazmıştır: ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι ἡμεν ἀδελφεά [tauta gar ta mathēmata dokounti hēmen adelphea: çünkü bu bilimleri kardeş sayabiliriz] (fr. 1, Diels-Kranz, I:432, 7. satır. Arkhytas'ın fragmanlarının sahiciliğiyle ilgili olarak bkz. ileride, s. 334, n. 2).

Bu dönemdeki "armoni" ya da "armoni bilgisi"nin anlamı için bkz. I. Henderson, *New Oxford History of Music*, s. 340: "*Armoni* demek *akort* ya da akustik kuramı demekti. Yunan müziği melodik ve heterofonikti ve bizim anladığımız anlamda 'armoni'yi önemsemiyordu."

ten sonra Kebes ondan bu konuyu açıklamasını ister. Sokrates şaşırarak, Philolaos'u dinlemiş olan iki dostuna ondan bu konularda bir şeyler işitip işitmediklerini sorar. Kebes, Philolaos ve başkalarından bu görüşü duyduğunu, ancak onların gerekçelerini açıklamadıklarını söyler. Bunun üzerine Sokrates, Pythagorasçıların ünlü gizlilik kuralını akla getiren bir deyim kullanarak "gizli öğretilerde verilen açıklama"[25] dediği şeyi anlatmaya koyulur. Bu açıklamaya göre biz insanlar bu dünyada bir tür hapishanede bulunuyoruz ve buradan kendimizi kurtarıp kaçmaya çalışmak doğru değildir, çünkü bekçilerimiz Tanrılardır ve insanlar Tanrılara aittir. Bu açıklamayı yasağın kendisinden ayırmak pek olanaklı değildir ve açıklamadaki dinsel mesaj, sonraki kaynaklardan Philolaos hakkında öğrendiklerimizle uyuşur - buna, İskenderiyeli Klemens'in Philolaos'a atfettiği alıntı da dahildir.[26]

(b) Platon'un rakibi ve ondan birkaç yaş büyük Isokrates çok da felsefi olmayan amaçları doğrultusunda Pythagoras'ın bütün bilgeliğini Mısır'a borçlu olduğu söylentisini yineler.[27] Bousiris'i öven retorik alıştırmasında Isokrates Yunanların Mısırlılarla ilgili klişelerini yineleyerek Mısırlıların dinsel konularda dâhi ve örnek alınacak kişiler olduğunu söyler.

Şöyle devam eder (28. bölüm): "Zaman olsa Mısırlıların yüceliği hakkında birçok harika öykü anlatılabilir; ben bunu gözlemleyen ne ilk ne de tek kişiyim. Şimdiki kuşaktan da geçmiş kuşaktan da birçok kişi tanıktır buna: Bunların arasında Samoslu Pythagoras da vardı ki, Mısır'a gidip onların öğrencisi olduktan sonra Yunanistan'a felsefeyi ilk kez o tanıttı; kurban ve tapınak törenlerine herkesten daha çok o düşkündü, çünkü bunların, ona göklerden bir ödül kazandırmasa bile onu en azından insanlar arasında en yüksek üne kavuşturacağını düşünüyordu. Nitekim öyle de oldu. Ünü başkalarının ününü öylesine aştı ki, bütün gençler onun müridi olmak istedi; yaşlılar oğullarının kendi işleriyle ilgilenmek yerine onunla birlikte oturup kalmalarını yeğlediler. Buna hiç kuşku yok, çünkü bugün bile, onun müridi olduğunu iddia edenler, sadece susarak, en ünlü konuşmacıların konuşmalarından daha çok hayranlık topluyorlar."

Sıradan bir Yunanın Pythagoras ve okuluna ilişkin düşüncelerinin içine sıkça sızan ve kâh hoşgörülü kâh hoşgörüsüz küçümsemeye varan ironik tınıyı burada da fark ediyoruz. Dördüncü yüzyıl sonlarının Orta Komedya yazarları Pythagorasçıları alaya almaya düşkündü, özellikle de et yememe ve başka çileci (ve sağlıksız) uygulamalarıyla dalga geçerlerdi. (Diels-Kranz, I:478-480.)

(c) Pontoslu Herakleides Platon'un öğrencisiydi; Akademeia'ya Aristoteles'le aynı zamanlarda katılmıştı ve kendi başına önemli bir filozof ve biliminsanıydı. Yapıtlarında (ki bunlar-

---

[25] ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος [ho en aporrētois legomenos peri autōn logos] (62B).

[26] Bkz. fr. 14 ve 15; Diels-Kranz, I:413 vd. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. ileride 308-11.

[27] Doğal olarak Isokrates bu söylentiyi kendisi uydurmamıştır ve Herodotos'un II:123'de (geride s. 166) kastettiği kişilerden birinin Pythagoras olduğu tartışmasızdır.

dan geriye yalnızca fragmanlar kalmıştır) büyük oranda Pythagoras ve okuluyla ilgilenmiştir ve Pythagorasçıların onun üzerinde epey etkisi olduğuna ilişkin işaretler vardır.[28] Yapıtları kayıp olsa da sonraki yazarlar bu konuda söylediklerinden kimi alıntılar aktarmıştır. Burada sunduğumuz parçalar Herakleides'in fragmanlarının Wehrli baskısındaki numaralandırmaya göre veriliyor.

Fr. 40. (*Canlıları Yemekten Sakınma Üzerine*, I:26). Porphyrios, Pythagorasçı et yeme yasağının mutlak olmadığı önermesini desteklemek için başka kaynaklar arasında Herakleides'i de aktarır.

Fr. 41 (Lydos, *Aylar Üzerine*, IV:42, Wünsch baskısı s. 99). Herakleides Pythagorasçılardaki fasulye yeme yasağını tuhaf bir hurafeyle açıklar: Bir fasulye bir mezara konulup üstü gübreyle örtülerek kırk gün bu halde bırakılırsa insan biçimini alırmış.

Fr. 44 (İskenderiyeli Klemens, *Derlemeler*, II:84, Stählin baskısı). Herakleides mutluluğun, ruhun sayılarındaki mükemmelliğin bilgisi olduğu sözünü Pythagoras'a atfeder.

Fr. 89 (Diogenes Laertios, VIII:4). Görünüşte Pythagoras'a dayanarak konuşan Herakleides ruhun sırayla birçok bedene girdiğini söyler. Pythagoras daha önce Aithalides'miş, Aithalides ise babası Hermes kendisine ölümsüzlük dışında istediği şeyi vereceğini söyleyince başına gelenleri canlıyken de ölünce de anımsamayı dilemiş (krş. Rhodoslu Apollonios, I:640 vd). Daha sonra Pythagoras, Homeros'taki kahraman Euphorbos olmuş, Euphorbos da Menelaos tarafından yaralanmış, ruhunun insan bedenlerine olduğu kadar hayvan ve bitki bedenlerine de girdiğini ve Hades'teki ruhların yazgısının ne olduğunu anlatırmış. Daha sonra Pythagoras'ın ruhu Hermotimos'un bedenine girmiş. Hermotimos Brankhidai'deki Apollon tapınağında Menelaos'un çürümüş kalkanını görünce tanımış ve önceki yaşamıyla ilgili öykünün doğru olduğunu göstermiş. Pythagoras'ın ruhu daha sonra Deloslu balıkçı Pyrrhos ve nihayet, önceki hayatlarının anısını taşımayı sürdürerek, Pythagoras olmuş.

Fr. 88. *Tusculum Tartışmaları* (V:3.8) Cicero, Pythagoras ile Phlious kralı Leon arasında geçen bir konuşmayı Herakleides'ten aktarır.[29] Pythagoras'ın dehasına ve hitabetine hayran olan Leon ona sanatı hakkında sorular sormuş. Pythagoras ise hiçbir sanatta usta olmadığı, sadece filozof olduğu karşılığını vermiş. Leon bu sözcüğü yadırgayınca, Pythagoras da sözcüğün anlamını açıklamak için sonradan çok ünlenen şu benzetmeye başvurmuş: Yaşam, demiş, insanların Olimpiyat şenliklerindeki toplanmalarına benzer; insanlar buraya üç amaçla gelir: zafe-

---

[28] Krş. Daebritz, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, VIII, 473; Wehrli baskısı, s. 60. Antikçağda Herakleides'le ilgili birbirine karşıt görüşler için bkz. I. Levy, *Recherches sur la légende de Pythagoras*, 22 vd.

[29] Bu öyküye yapılan öbür antikçağ göndermeleri Delatte tarafından *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 109'da 5-10. satırlara düşülen notlarda toplanmıştır. Platon, Phlious'u Pythagorasçılığın merkezi figürü olarak biliyordu. Bkz. Cameron, *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, 35, n. 27.

rin şerefini kazanmak için yarışmak, alışveriş yapmak ve yalnızca seyretmek. *Ex alia vita et natura profecti* [başka bir yaşamdan ve doğadan geldiğimiz] bu yaşamda da kimisi ünün, kimisi paranın kölesi olur, ama en iyi seçim, bilgeliği seven kişi, yani filozof olarak doğayı seyretmekle ömrünü geçiren birkaç kişinin seçimidir.

Bu son alıntı bir uyarıdır da: çalışmamızın bu bölümü Pythagorasçılıkla ilgili bağımsızlığı su götürmez otoritelerle sınırlı kalacaksa burada durmamız gerekiyor, çünkü daha şimdiden tartışmalı bir bölgeye girmiş bulunuyoruz. Herakleides diyaloglar yazmıştır (bkz. fr. 22 vd) ve Pythagoras ile Leon arasındaki konuşma hiç kuşkusuz bu diyaloglardan birinde geçiyordu. Tıpkı öğretmeni olan Platon'un diyalogları gibi Herakleides'in diyalogları da tarihçilikten çok ahlaksal bir amaçla yazıldığından kurmaca öğeler barındırabiliyordu. Dahası söz edilen üç yaşam türü ve bunlara karşılık gelen insan tipleri arasındaki ayrım, Platon'un gözde konularından biriydi ve en özlü biçimde *Devlet*, IX:581C'de ifade edilmişti. "Bu öyküde Herakleides Akademeia'nın düşüncelerini Pythagoras'a yansıtmaktadır"[30] görüşünün, bugün geçerli bir görüş olduğu söylenebilir. Öte yandan Cameron, Herakleides'in büyük oranda beşinci yüzyıl malzemesine dayandığını ustalıkla savunmuştur.[31] Herodotos'ta, tragedyalarda ve başka yerlerde sıkça görüldüğü gibi Yunan insanının bilincinde öğrenmeye (σοφία, μάθος, θεωρία **[sophia, mathos, theōria: bilgelik, öğrenim, seyretme]**) verilen değer derinlere kök salmıştır ve Pythagoras da en başından beri, bunun seçkin bir örneği sayılmıştır (Herakleitos, Herodotos). Ruhgöçü Platoncu bir inanç olmadan çok önce Pythagorasçı bir inançtı ve Herakleides'in Pythagoras'ın felsefi idealini anlatırken dikkati çeken nokta, bu ideal ile ruhgöçü inancı arasındaki bağın sağlamlığıdır. Bu anlatıda Pythagoras'ın felsefi ideali, Herakleides'in ruhunun yaşamlar arasında yolculuk edişi ve onlardan kalan bilgilerin biriktirmesiyle ilgili anlattığı bir diğer hikâyeyle uyum içindedir; bu da bize Platon'un tanıklığından çok Empedokles'in fr. 29'daki tanıklığını anımsatır. Jaeger, *nos ... in hanc vitam ex alia vita et natura profectos* [bu yaşama başka bir yaşamdan ve doğadan geldiğimizi ...] sözcüklerini, "Platon'un bildik ruh öğretisinden başka bir şey değildir" diyerek göz ardı eder, ama buradaki "başka bir şey değildir" sözü yanlıştır. Jaeger şöyle sürdürür (*Aristoteles*, 2. baskı, 432, n. 1): "Burada ruhgöçünün kanıtlanabilir bir biçimde Pythagorasçı bir

---

[30] Bkz. Wehrli baskısı, 89; Jaeger, *On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life*; A. J. Festugiére, *Les Trois Vies*. Wehrli ve Festugiére, Cameron'un güçlü argümanlarını hesaba katmaz.

[31] *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, 3. bölüm: "The Theoretic Life in Pythagoreanism of the Fifth Century." Ayrıca bkz. J. L. Stocks'un incelikli ve iyi yazılmış makalesi: "Plato and the Tripartite Soul" (*Mind*, 1915).

görüş olmasından, üç 'yaşam' öğretisinin de Pythagorasçı olduğu sonucunu çıkaramayız." Ama ruhgöçünün kanıtlanabilir bir biçimde Pythagorasçı bir görüş olmasından, üç yaşam öğretisinin Pythagorasçı olmadığı sonucunu da çıkaramayız; hatta Cameron'un gösterdiği gibi, üç yaşam öğretisinin Pythagorasçı olduğunu düşündüren güçlü kanıtlar yok değildir.[32]

Elbette bu, buradaki benzetmenin Pythagoras'a kadar geri gittiği anlamına gelmez, yalnızca şu anlama gelir: Pythagorasçılar Yunanların *philosophia* ve *theōria* ideallerini epey erken bir tarihte ustaları Pythagoras'la ilişkilendirmişlerdir (Herodotos'un aynı iki özelliği Solon'a atfetmesiyle benzerlik kurulabilir, I:30) ve ruhgöçü öğretisini de ona bağlamışlardır. Aynı zamanda hem ruhgöçü öğretisinin hem de bilgi tutkusunun Pythagoras'ı belirleyen şeyler olduğu kendi yaşadığı dönemde (Ksenophanes) ve hemen sonrasında (Herakleitos) bilinen şeylerdir. Bu durum göz önüne alındığında ikisi arasındaki nedensel bağlantının bizzat Pythagoras'ın kendi eseri olduğunu kesin bir dille yadsımak ihtiyatsızlık olur.[33]

Pythagoras'a ve Platon'un zamanına kadarki Pythagorasçılara yapılan açık göndermelere ilişkin bu taramamızdan, pek çok malzemenin kaybolmuş olduğu ve çağdaş kaynaklar kullanarak bu dönemin tarihini ve inançlarını toparlamanın ne denli zor olduğu anlaşılmış olmalıdır. Geç tarihli tanıklıkları ya da erken dönem yazarların büyük olasılıkla Pythagorasçılığı kastetmekle birlikte bu ismi zikretmedikleri pasajları göz ardı etsek bile (ki bu gereksiz yere kendimizi zora sokmak olur) yine de şunları ortaya koyabiliriz (166):

1. Pythagoras'ın kendi öğretisinde ruhgöçü vardı (Pontoslu Herakleides'e dayanan Ksenophanes) ve iyilerin ölümden sonra ödüllendirildiğini söylemiştir (Ion).[34]
2. Pythagoras yakın çağdaşlarınca çok bilgili biri, olağanüstü bir öğrenim görmüş, doymak bilmeyen bir araştırma' arzusuyla dolu (Herakleitos'taki ἱστορείν

---

[32] Ayrıca krş. J. S. Morrison, *Classical Quarterly*, 1958, s. 208: "Jaeger'in bu öyküyü geç Akademeia'nın uydurması sayıp reddetmesi epey temelsizdir."

[33] Bu konuda Burnet'e katılabiliriz: "Pythagoras'ın kendini tam böyle ifade ettiğini söylemek ihtiyatsızlık olur, ama bütün bunlar sahiden Pythagorasçı fikirlerdir ve biliminsanı olan Pythagoras'la din öğretmeni olan Pythagoras arasındaki uçurumu ancak bu yolla doldurabiliriz." (*Early Greek Philosophy*, 98)

[34] Vlastos Rathmann'ın aşırı kuşkuculuğuyla gerektiği gibi hesaplaşmıştır (*Philosophical Quarterly*, 1952, 110, n. Vlastos burada Rathman, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, 3-11'i tartışıyor).

[historein], vb; Herodotos'taki σοφιστής [sophistēs: bilge][35]) biri olarak tanınıyordu ve öğretisinde bilginin edinilmesi ruhgöçüyle bağlantılıydı (Empedokles ve olasılıkla Herakleides).

3. Takipçilerinin kendisine duydukları büyük saygının sonucunda Pythagoras beşinci yüzyılda çoktan bir mite dönüşmüştü. Takipçilerinin gözünde insandan daha fazla bir şeydi ve kendisine mucizeler yakıştırılıyordu (Herodotos; Aristoteles'in yinelediği öyküler de elbette kendi icadı değil, geleneksel öykülerdi).
4. Pythagorasçıların birtakım batıl tabulara riayet ettikleri en azından beşinci yüzyılın ortasından itibaren biliniyordu. (Herodotos'taki yün giysilerle gömülme konusundaki yasaklar; Herakleides'teki et ve fasulye yeme konusundaki yasaklar... Akademeia'nın öğretisinin bunların içine sızması sözkonusu olamaz, nitekim bu yasaklar elbette çok daha eskidir.)
5. Sessizlik ve gizlilik Pythogorasçıların göze çarpan davranış özellikleriydi (Isokrates ve Aristoteles'in ἀπόρρητα [aporrēta: söylenmeyen, yasaklı şeyler] göndermesiyle karşılaştırın).
6. Bir topluluk oluşturdular ve çağdaşlarınca farklı ve sıradışı görülen bir yaşayış sürdürdüler (Platon, *Devlet*, 600B).
7. Beşinci yüzyılın önde gelen Pythagorasçılarından Philolaos, intiharın aşağılık bir şey olduğunu söyledi ve bu savı insanların sahibinin insanlar değil Tanrılar olduğu yolundaki gizli bir *logos*'a dayandırdı (Platon, *Phaidōn*).[36]
8. Öğretilerinin daha bilimsel yanına gelince, Platon'dan öğrendiğimize göre, Pythagorasçılar astronomide, armonide ve sayı biliminde uzman sayılmışlardır. Onlara göre bütün bu çalışma alanları yakından bağlantılıydı, çünkü yıldızların devinimlerini de gamdaki notaların hareketlerini de anlamanın yolu sayısal ilişkiler kurmaktan geçiyordu. Bu noktada şunu da eklememiz yersiz olmaz: Aristoteles astronomi ve armoni bilimlerinin, Platon'un benimsediği "kürelerin uyumu" kuramıyla birleştirilmesini Pythagorasçı bir öğreti olarak anlatır ve buna tanıklık eder.[37] Bu

---

[35] Vlastos (*a.g.y.*, III, n. 64) ve Rathmann bu sözcüğün burada din bilgesinden başka bir anlama gelmediğini düşünürler. Bunu Euripides, *Rhesos*, 949'la karşılaştırırlar, ancak orada bu sözcük, tıpkı 924. dizede ve Pindaros, *Isthmia*, V.28'de olduğu gibi "ozan" anlamına gelir ve bu anlamın Herodotos'taki kullanımla ilgisi olamaz.

[36] Sokrates bu sözü duymuşsa ve onu, Philolaos'un söylediğini de biliyorsa, sözkonusu λόγος [logos: söz] nasıl sır olabilir diye bana soranlar olmuştur. Tek yanıtım şu: Bunu Sokrates'e sorun. Çünkü bu sözün ἐν ἀπορρήτοις [en aporrētois: söylenmeyen, yasaklı şeyler arasında] olduğunu söyleyen odur.

[37] *Gökyüzü Üzerine*, II:9. Pythagorasçılardan 291a8'de söz edilir. Bu kuram hakkında bkz. ileride s. 295 vd.

> öğretiye göre gökcisimleri kadar hızlı devinen fiziksel cisimler zorunlu olarak bir ses çıkarır; çeşitli gezegenler ile sabit yıldızlar küresi arasındaki mesafeler matematiksel olarak oktavın notaları arasındaki mesafelere denk düşer ve bu yüzden gezegenlerin çıkardıkları ses de müzikal bir özellik taşır.

Şu göz önüne alındığında bu sıraladığımız tek tük bilgilerin bile ne kadar önemli olduğu belli olur: Platon'un temel sorunu bilginin olanaklılığı sorunuydu ve Platon, deneyim dünyası tam anlamıyla bilinemeyeceğinden bu sorunu çözmek için, bu yaşamda hakikate dair farkındalığımızın aslında doğumdan önce keşfettiklerimizin anımsanmasından ibaret olması gerektiğini varsayar; yani bu farkındalık, ruhun farklı bedenlere girmesi öğretisine bağlıdır. Bölük pörçük tanıklıkları hesaba katsak bile özetimizin kapsamının bu denli dar olması şaşırtıcı gelebilir. Platon'un tek bir pasajdaki çok genel sözlerini saymazsak matematik ve müzik alanında, bırakın Pythagoras'ın kendi keşiflerini, Pythagorasçıların keşiflerinden bile tek söz edilmiyor. Ünlü "şeyler sayılardır" öğretisine gelince, Aristoteles'ten önce bununla ilgili en ufak bir ipucu bile yoktur. Bizim genelde Pythagoras ve okulunun ayırt edici özellikleri diye düşündüğümüz şeylerin çoğu, dördüncü yüzyılın ikinci yarısına kadarki belgelerimizde yer almıyor. Rohde, Pythagoras'ın bir filozof değil yalnızca bir din reformcusu olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.[38] Aristoteles ve öğrencisi Aristoksenos'un bile Pythagoras'ın doğa ya da ahlak kuramı hakkında hiçbir şey bilmemeleri, Rohde'ye göre onun böyle bir kuramının olmadığının göstergesi gibidir. Burada şimdiye kadar ele aldığımız dönemde, Pythagoras'ın matematiksel açıklamaya ilgi gösterdiğini düşündüren tek gönderme Herakleides'in (fr. 44) ona atfettiği, mutluluğun ruhun sayılarındaki mükemmeliği bilmekten ibaret olduğu sözüdür, ama bu fikir Akademeia'nın öğretisini fazlasıyla andırdığı için, bunu özetimize dahil etmemenin akıllıca olacağını düşündük. Aristoteles'e gelince onun sessizliğinden çıkarılacak tek güvenli sonuç, Pythagoras hakkında yazmaktan büsbütün çekindiğidir.[39] Aristoteles Pythagorasçılardan kabaca söz etmeyi tercih etmiştir, çünkü Pythagoras çoktan bir

---

[38] *Rheinisches Museum*, 1871, 554 vd. Ancak Rohde s. 556-57'de bu iddiayı kısmen geri çekmiş gibi görünür.

[39] Aristoteles'in buna karşın bir doğa filozofu olarak Pythagoras'a kayıtsız kaldığını söylemek pek doğru olmaz. Aristoteles *Felsefeye Çağrı*'nın bir fragmanında Pythagoras'la ilgili geleneksel bir öykü anlatır: İnsan yaşamının ereğinin ne olduğu sorusuna Pythagoras "gökleri seyretmek" yanıtını vermiş, kendisinin bir "doğa gözlemleyicisi" (θεωρὸν τῆς φύσεως [theōron tēs physeōs]) olduğunu ve hayata bunun için geldiğini söylemiş (Iamblikhos, *Felsefeye Çağrı*, Pistelli baskısı, 9. bölüm, s. 51; bkz. Aristoteles'in fragmanlarının Oxford çevirisi, s. 45).

efsaneye dönüşmüştü ve Aristoteles'in eleştirel tutumu belli bir öğretinin Üstadın kendisine kesinlikle dayandırılabileceğinden kuşku duyuyordu. Gelgelelim Pythagorasçılar Aristoteles'in elimizdeki kitaplarında[40] yalnızca bilimsel bir okul sıfatıyla karşımıza çıktıklarına göre, en azından Aristoteles zamanında tamamen bilimsel bir okul haline geldikleri ileri sürülebilir. Nitekim bu argümanı ileri sürenler de çıkmıştır, fakat pek bir ağırlık kazanmamıştır. Argümana şu basit itirazda bulunulabilir: Pythagorasçıların yalnızca matematiği ve felsefesi Aristoteles'in elimizdeki kitaplarındaki konularla ilgiliydi. Kayıp yapıtlarından kalan tek tük fragmanlar Aristoteles'in, Pythagorasçıların öğretilerinin bir başka yönünden de haberdar olduğunu göstermeye yeter. Erken dönem kaynaklarımızın Pythagoras'ın filozofluğu ve matematikçiliği konularında sessiz kalmalarına gelince, şunu belirtmek yeterlidir: Sonraki bütün yaşamöyküsü yazarları Pythagoras'ın bu iki yönünü anlatırlar ve bu konuda kuşkusuz erken dönem malzemelerden yararlanmışlardır. Pythagoras hakkında bir şeyler öğrenmek için tek umudun Platon zamanına kadarki yazarlar olduğunu ileri sürmek saçma olacaktır. Yine de işe başlarken bu yararlıdır ve yöntem bakımından sağlam bir yaklaşımdır, çünkü bu sayede, sahici eskiçağ bildirimlerini daha geç tarihli belgelerden ve kendi çıkarımlarımızdan açık bir biçimde ayırmış oluruz.

3. Platon Sonrası Kaynaklar

Bu genel başlık çok farklı tarihlerden gelen ve çok farklı değerler taşıyan kaynakları bir araya getirir. Yine de bu kaynakların tümü, ister istemez çok daha tartışmalı ve kuşkulu olmaları bakımından daha erken malzemeden açıkça ayırt edilebilir. Bunun nedenlerine kısaca göz atalım.

Aristoteles'in iki öğrencisi, Aristoksenos ve Dikaiarkhos, Pythagorasçılar hakkında çok şey yazmıştır. Aristoksenos (ki müzik üzerine uzman olduğunu kaydetmekte yarar var), Pythagoras ve çevresinde-kiler üzerine olduğu kadar, Pythagorasça yaşayış ve başka Pythagorasçı meseleler hakkında da ayrı ayrı kitaplar yazmıştır. Söylenenlere göre Aristoksenos, Pythagorasçıların son kuşağı diye anılan kişileri de (yani Ekhekrates dahil olmak üzere Eurytos ve Philolaos'un öğrencilerini[41]) şahsen tanımıştır. Dikaiarkhos çok bilgili ve özgür düşünceli bir bilim araştırmacısıydı. Dolayısıyla bu ikisi yüksek derecede güvenilir görünen, dördüncü yüzyıldan kalma iki bil-

---

[40] *Ruh Üzerine*, 407b22'deki ruhgöçü öğretisine yapılan gönderme sayılmazsa.

[41] Bunların adları Diogenes Laertios, VIII:46'da verilmiştir; ayrıca krş. *Suda*, Aristoksenos, Wehrli baskısı, fr. 19 ve 1.

gi kaynağıdır. Ancak bu ikisinin çalışmaları bize kadar ulaşmadı; sözleri ise ancak Yeni Platoncu Porphyrios ve Iamblikhos'un Pythagoras'ın yaşamı üzerine yazdıkları yapıtlarda ve Hıristiyanlık dönemindeki benzer derlemelerde rastlanan alıntılardan bilinebiliyor. Bu geç tarihli yazarlar, dördüncü yüzyılda yaşamış öncellerini sık sık adlarıyla ansalar da, yaptıkları alıntıların aslında ne kadar kapsamlı ve sadık olduğu sık sık tartışma konusu olmuştur - hele bu alıntıların ilk elden olmadığı görüşü hesaba katılınca. Örneğin Rohde, Iamblikhos'un kaynakları üstüne yaptığı çalışmada[42] şu sonuca ulaşmıştır: Iamblikhos'un doğrudan yararlandığı kaynaklar Gerasalı Nikomakhos ve Tyanalı Apollonios'la sınırlıdır - bunlardan ilki İS 100 sularında yaşamış bir matematikçiydi ve yapıtına Yeni Pythagorasçı sayı gizemciliği hâkimdi. İkincisi ise herhalde ilkinden yarım yüzyıl önce yaşamış Yeni Pythagorasçı bir bilge ve keramet sahibi bir insandı. Bundan başka, daha önce Pontoslu Herakleides'le ilgili olarak gördüğümüz gibi, Platon'un ve Aristoteles'in okullarının üyeleri peşinen, Pythagorasçılık ile Platonculuğu karıştırdıkları zannı altındadırlar.[43] Genelde erken Pythagorasçılığı Platon'un öğretisinden ayırmak tarihçinin en zor görevlerindendir ve bunu yaparken kişisel önyargılarını işin içine katmaktan kaçınabilmesi çok güçtür. Geç Pythagorasçılıkta Platonculuğun etkileri görülebilse de, erken Pythagorasçı inançların da Platon'u derinlemesine etkilediği bir o kadar kesindir; fakat iki durumda da birinin öbürünü ne kadar etkilediğine karar verirken çoğu kişi, Platon'a duydukları hayranlıktan etkilenmemenin imkânsız olduğunu ve dolayısıyla onun özgünlüğüne halel gelmesine razı gelemediklerini söylemiştir.

İÖ dördüncü-üçüncü yüzyıllardan bir başka kaynak da Sicilya'dan Taorminalı Timaios'tur. Pythagorasçı topluluğun önemli bir politik rol oynadığı Magna Graecia'daki olayları yakından bilen Timaios, okulla kişisel bağlantısının getirebileceği önyargılardan uzak görünür. Bu durumda Timaios açısından tek ciddi sorunumuz yazdıklarına ilişkin bilgimizin parçalı ve dolaylı olmasıdır.[44]

---

[42] *Rheinisches Museum*, 1872, 60 vd.

[43] Krş. Wehrli, *Aristoksenos*, 59: "Hauptmerkmal der Αποφάσεις **[Apophaseis: Hükümler]** <Aristoksenos'un Πυθαγορικαὶ ποφάσεις'i **[Pythagorikai apophaseis: Pythagorasçı hükümleri]**> ist aber die Beanspruchung akademisch-peripatetischen Gutes für die Pythagoreer" [Pythagorasçılar için *Apophaseis*'in ana özelliği Akademeia ve Peripatosçu İyiye gönderme yapmasıydı]. E. L. Minar Aristoksenos'a yönelik bu tutumun abartılmasını eleştirir (bkz. *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, 96 vd).

[44] Krş. Minar, *a.g.y.*, 52 ve n. 6'daki göndermeler; von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy: an analysis of the sources*, 3. bölüm.

Bu geç dördüncü yüzyıl literatürü Yunan-Roma döneminin yazarları aracılığıyla bilindiği için, biz de bu noktada itibaren kaynak eleştirisi çalışmalarına ağırlık vermek zorundayız. Kaynak eleştirisi yapan kişi, erken bir yazara açık atıf yapılan pasajlardan yola çıkar, bu pasajları kaynağı belli olan pasajlarla karşılaştırır ve hangi malzemenin nereden türetildiğini saptamaya çalışır. Bu kişi sözgelimi en erken dönem (Platon-öncesi) kaynaklarda, Pythagorasçıların tarihi ve öğretisi hakkında kesinlikle ya da büyük olasılıkla bilinenleri ayıklayarak sahici bir damarı ortaya çıkartabilir. Aristoteles-sonrası felsefenin -stoacı, yeni-Akademeiacı ve benzerlerinin- havası Yunan-Roma literatürüne derinlemesine sinmiştir, dolayısıyla bu havanın sinmediği tek bir pasaj bile hemen kendini belli edebilir. Böyle bir pasaj yeniliğiyle ve farklılığıyla okurun gözüne öyle çarpar ki, okur daha erken döneme ait bir şeyle karşı karşıya olduğunu en azından sezer. Bu çalışmanın narinliği ve onun ayrılmaz bir parçası olan kişisel yargı öğesinden kaynaklanan zorluklar Iamblikhos gibi yazarların alışkanlık ve yöntemleri sayesinde hafifler. Iamblikhos gibi derleyiciler çoğu kez kaynaklarını yeniden yazıp bütünleştirmeye girişmemişler, seçme parçaları yan yana kopyalamakla yetinmişler, birbirini tutmayan sözleri bile yapıtlarında yer yer yinelemekten çekinmemişlerdir. Örneğin Iamblikhos *Felsefeye Çağrı*'ya *Phaidōn*'dan, *Gorgias*'tan ve başka Platon diyaloglarından neredeyse sözcüğü sözcüğüne alınmış parçalar koyar ve bu parçaların yazarının kim olduğunu söylemez bile. Bu durum karşısında cesaret kazanan Ingram Bywater geçen yüzyılda, bu metnin başka kısımlarının da Helenistik dönem öncesi bir düşünce katmanından geldiğini ve kesinlikle Iamblikhos'a ait olmayan bireysel bir üslupla yazıldığını saptadı ve bu sayede sözkonusu pasajların Aristoteles'in kayıp *Protreptikos*'una ait olduğunu bulguladı. Böylece metnin önemli bir kısmı, Bywater ve takipçilerince yeniden toparlanabildi. Kaynak eleştirisinde kullanılan yöntemler ve işin kendi doğası bireysel görüş farklılıklarına elbette çok pay bırakır, yine de genel olarak kabul edilebilecek sonuçlar yavaş yavaş sağlam bir temel oluşturdu ve şu andaki konumuzla ilgili olmasa da *Felsefeye Çağrı* fragmanlarının bu yoldan yeniden oluşturulması, kaynak eleştirisinin başarabileceği şeylere olağanüstü bir örnek sayılabilir.[45]

[45] Bkz. I. Düring, *Aristotle's* Protrepticus*: an attempt at reconstruction*, Göteborg, 1961. Von Fritz'in kitabı *Pythagorean Politics in Southern Italy: an analysis of the sources* vardığı sonuçlara katılsak da katılmasak da olağanüstü durudur ve bu haliyle kaynak eleştirisine giriş için örnek alınabilir.

4. "A Priori" Yöntem

Erken dönem Pythagorasçılar hakkında eskiçağ yazarlarından dolaylı ya da dolaysız biçimde çıkarabileceğimiz bilgilerin yanı sıra bir başka yola daha başvurmak mümkündür. Bu yol geçmişte kullanılmıştır ve burada ona kısaca değinmek yerinde olur. Bu yol, yeni bir kanıt kaynağı olmaktan çok, malzemeyi sınama ve çıkarım sayesinde genişletme yoludur.

Yöntem, verili bir dönemin Pythagorasçılarının gerçekten ne söylediğiyle ilgili az sayıdaki açık bildirimi bir süre için bir kenara bırakmak ve onların ne söylemiş olabileceğini *a priori* yoldan ya da ikincil belgelerden çıkarsamaktır. Bu yöntem aynı dönemdeki başka okullarla, filozoflarla ve Pythagorasçıların düşünce iklimiyle belli bir genel tanışıklığımız olduğu varsayımından hareket eder. Bu varsayıma göre Yunan felsefesinin evrimine ilişkin bu genel bilgimiz bize şu tür yargılarda bulunma hakkını verir: Sözgelimi Parmenides'in döneminden önceki Pythagorasçılar olasılıkla A öğretisini savunmuştur ve düşünce gelişiminin daha o aşamasında *B* öğretisini geliştirmiş olamazlar. İngilizce yayımlanmış yakın zamanlı çalışmalardan Cornford'un Pythagorasçı gelenekte gizemcilik ve bilim hakkındaki iki makalesi, *Plato and Parmenides* adlı kitabında bu makalelerdeki argümanın devamı ve Raven'in onlarla ilgili eleştirisi, bu yöntemin uygulanışına örnek olarak gösterilebilir.[46]

Böyle argümanlarda genellikle kabul edildiği gibi, erken Yunan felsefesinde Ionia ve İtalya diye iki ana akımın bulunması ve yine gayet iyi temellendirildiği gibi İtalya geleneğinin kaynağının Pythagoras olması büyük ağırlık taşır. Tek tek filozoflar ise bu akımların birinden ya da öbüründen etkilenmişlerdir; hangisinin etkisindeyseler öbürüne karşı açık ya da üstü örtük bir eleştirel tutum takınırlar, çünkü iki taraf da birbirinden haberdardır. Sicilyalı Empedokles İtalya geleneğindeki fikirlerden derinlemesine etkilenmiştir. Sağlam nedenlerle ileri sürüldüğü gibi Parmenides de İtalya okulunun bir filozofu olarak başlamış, ama sonradan onun öğretilerine baş kaldırmıştır. Sokrates öncesi filozofların en özgünü ve en derini olan Parmenides aslında kendinden önceki bütün sistemlerin temellerini yıkmıştır, çünkü birciliğe dayanan bir kozmogoninin akıldışı ve olanaksız olduğunu öne sürmüştür; yine de Parmenides İtalya geleneğinden geliyorsa, eleştirilerinde ağırlıkla hedef aldığı, bu geleneğin varsayımları olmalıdır.

Pythagorasçı düşüncenin gelişimi de bu yollarla tasarlanabilir, başka düşünürler-

---

[46] Raven, *Pythagoreans and Eleatics*. Bu çalışmaları yalnız örnek olarak andığımdan bu aşamada onların sonuçlarının doğruluğu hakkında elbette görüş bildirmiyorum.

le uyuşma ya da uyuşmazlık noktaları ortaya çıkarılabilir ve böylece kimi Pythagorasçı öğretilerin Parmenides'in, Elealı Zenon'un ya da Empedokles'in zamanında var olduğu belki çıkarsanabilir. Bununla birlikte elbette böyle bir yöntem ancak büyük bir ihtiyatla kullanılmalıdır.

C. PYTHAGORAS'IN YAŞAMI VE OKULUN TARİHİ

Önceki bölümü okuyan her okur Pythagoras'ın yaşamına, kişiliğine ve yaptıklarına ilişkin bir dökümün olasılıklardan daha fazlasına dayanınadığını görebilir; yine de belgeler ilginçtir ve bunlardan kimi geçerli sonuçlar çıkarılabilir.[47]

Pythagoras'ın doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak belirlenemiyor, ancak Aristoksenos'un, onun Polykrates'in tiranlığından kaçmak için kırk yaşında Samos'tan ayrıldığı yönündeki beyanını az çok doğru sayarsak, doğumunu kabaca İÖ 570 suları ya da birkaç yıl daha öncesi olarak tayin edebiliriz (Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 9; Diels-Kranz, 14.8). Eskiçağda Pythagoras'ın ne kadar yaşadığıyla ilgili farklı tahminler varsa da epey uzun yaşadığı konusunda mutabakat vardır, büyük olasılıkla da yetmiş beş ila seksen yaşında ölmüştür.[48] Babası Samoslu Mnesarkhos (bu ad Herodotos ve Herakleitos'a kadar geri gider[49]) mücevher oymacısı diye anlatılmıştır ve Yunan göreneklerine uygun olarak Pythagoras da babasının zanaatında yetişmiş olmalıdır. Mısır ve Babil'e yolculuklar yaptığını okuyoruz; Mısır yolculuğu ilk kez Isokrates'in *Bousiris*'inde anılır. Bu kitabın genel yapısı güven uyandırmaz ve Pythagorasçılık ile Mısır arasında bağıntı olduğu rivayetinin, Mısır'ın bilgeliğine, özellikle de din alanındaki bilgeliğine Yunanların genelde gösterdiği saygıdan doğduğu düşü-

---

[47] Ayrıca bkz. Morrison, "Pythagoras of Samos," *Classical Quarterly*, 1956.

[48] Krş. özellikle, Rohde'nin Pythagoras'ın doğum ve ölüm tarihleri hakkındaki geleneğe ilişkin çözümlemesi (*Rheinisches Museum*, 1871, s. 568-574); Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, ek.

[49] Bu ad kesin sayılabilir. Herodotos'un söz ettiği gibi Pythagoras'ın Samoslu oluşu da öyle. Tyrrhenia kökenli olduğuna dair gelenek (Aristoksenos, aktaran Diogenes Laertios, VIII:1 vd) bununla uzlaştırılabilir (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 380). Ancak Delatte ve Wehrli'nin tahmin ettiği gibi bu onun gizli dinsel bilgilere sahip olmasını açıklamak için ortaya atılmış da olabilir (Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 147 vd; Wehrli, *Aristoksenos*, 1945, 49). Bu durum Pythagoras'ın Zerdüşt ve *Magos*larla bağlantısı olduğu iddiasıyla da uyumludur. (Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:2.12; Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 6, 12; Diels-Kranz, II:14.9).

nülebilir.[50] Ama aynı neden Pythagoras gibi birini, aydınlanmayı haliyle bu bölgede aramaya yöneltmiş de olabilir ve büyük olasılıkla bu doğrudur. Diogenes'e göre (VIII:3) Polykrates (iktidara geçmeden önce mi sonra mı bilmiyoruz), dostu ve müttefiki olan Firavun Amasis'e ulaştırılmak üzere Pythagoras'a bir tavsiye mektubu vermiştir. Polykrates'in tiranlığının 538 dolayında başladığı kabul edilebilir[51] ve tiranlığından Pythagoras'ın duyduğu hoşnutsuzluğun bundan belli bir süre sonra baş gösterdiği düşünülebilir. Polykrates elbette Samos'u yalnızca zenginlik ve güç açısından değil, teknik başarılar açısından da eşsiz bir noktaya çıkarmayı başarmıştır. Mühendis Eupalinos'un ünlü tüneli (1882'de yeniden bulunmuştur), Rhoikos'un inşa ettiği büyük tapınak ve uzantıları bugün de görülebilen dalgakıran Polykrates'in hükümdarlığı dönemine aitti. Dr. Seltman'ın metal işleme sanatları adını verdiği ve Pythagoras ve ailesinin doğrudan meşgul olduğu sanatlarda da bu dönemde büyük gelişme görüldü.[52] Pythagoras hakkında bildiklerimiz ya da kestirebildiklerimizden çıkan izlenime bakacak olursak, adanın hem sanatsal hem de ticari gelişimiyle yakından ilgilenmiş, herhalde matematikteki dehası ve zanaattaki becerisiyle her iki koldan bunlara şevkle katkıda bulunmuştur.

Ancak Polykrates'in başka bir yanı daha vardı. Maddi zenginlikle birlikte doğal olarak artan lüks ve sefahati özendirdi ve amaçlarına ulaşmak için acımasız ve vurdumduymaz olabiliyordu. Anakreon ve Ibykos gibi ozanların kendilerini rahat hissettikleri bu ortam, çileci yaşamı savunan birine çekici gelmiyordu. Pythagoras'ın bağlantıları ve genel bakış açısı hakkında yeterince bilgimiz olmadığı için bu noktada politik etkenlerin -Polykrates Samos'taki eski toprak aristokrasisinin düşmanıydı- rol oynayıp oynamadığını söyleyemeyiz, ama böyle bir tiranın sarayında yaşayan bir din ve felsefe dâhisinin hoşnutsuzluğunu açıklamak için politik etkenlere başvurmak gerekmez.[53]

Tiranlık altında yaşamaktan kaçmak için Pythagoras, Güney İtalya'daki önde gelen Akhaia kolonisi Kroton'a göç etti. Seçimini neyin belirlediğini bilemiyoruz, ama

---

[50] Herodotos, II:81, 123.

[51] Lenschau, *Realencyclopädie des Klassischen Altertums*, XXI:1728.

[52] Ure, *Cambridge Ancient History*, IV:92 vd; Seltman, *Approach to Greek Art*, 1948, s. 13, 37. Maden işleme (ya da oymacılığı) sanatı özgür insanların sanatıydı. Bkz. Plinius, *Doğa Tarihi*, XXXV: 77'den aktaran Gisela Richter, *American Journal of Archaeology*, 1941, 379.

[53] Yüzyılımızda yaşadığımız deneyimler Minar'ın şu sözlerine katılmama eğilimini güçlendirir: "Bu <Pythagoras'ın ayrılışı> elbette Pythagoras ile demokrasi eğilimli tiran arasında özellikle politik bir farklılık olduğunu gösteriyor" (*Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, 4).

bu konuda onu Polykrates'in saray hekimi Krotonlu Demokedes yüreklendirmiş olabilir.[54] Bu sırada Sagra ırmağında Lokroilulara karşı yenilginin moral bozukluğu Kroton'da etkisini sürdürüyordu ve Batı Yunan tarihçileri Pythagoras'ın gelişiyle birlikte kentin epey toparlandığını gözlemlemiştir.[55] Görünen o ki, elde ettiği ün sayesinde buraya geldikten kısa süre sonra kentte etkili ve nüfuzlu bir konuma ulaştı ve kendi okulunu kurdu. Bu andan itibaren Pythagoras adı Ionia ya da Doğu düşünce okullarıyla değil, kökeni ve kaynağı olduğu İtalyan ve Batı okullarıyla sıkıca bağdaştırılmıştır. Dikaiarkhos'a kadar geri giden öykülerde anlatıldığına göre[56] bu etkili ve çok gezmiş adam kente geldiğinde hitabet gücüyle yaşlı ve yönetici yurttaşları yanına çekmiş ve onlar Pythagoras'ın gençlere, okul çocuklarına ve kadınlara da hitap etmesini istemiştir. Pratik yaşamın savunucusu olan Dikaiarkhos'un Pythagoras ve okulunun politik etkinliğini abarttığı söylenmiştir,[57] ama politikada önemli rol oynadıklarına yönelik kanıtlar çok güçlüdür. Pythagoras'ın öyküsünü büyük ölçüde kendi hayal güçlerinden kaynaklanan ayrıntılarla süsleyen Yeni Pythagorasçılar onu dinsel tefekküre dalmış biri olarak temsil etmeyi sevseler de, aslında (Dunbabin'in belirttiği gibi, *a.g.y.*, 361) altıncı yüzyılın kentdevleti gibi küçük bir toplulukta yaşayan hiçbir seçkin düşünür kamu işlerinden tamamen el etek çekemezdi. Üstelik erken kaynaklarımızın hiçbirinde Pythagoras'ın bu işlerden uzak durmak istediğine yönelik bir işaret de yoktur. Pythagorasçı felsefe konusundaki bilgimizden hareketle şu kadarını söyleyebiliriz ki, Pythagoras'ın güç kazanmaktaki güdüsü (yakın çağdaşı Konfüçyüs gibi) kişisel bir hırs değil toplumu kendi ahlaksal fikirlerine göre yeniden düzenleme arzusuydu. Diogenes'te (VIII:3) Pythagoras'ın İtalyanlar için yasalar çıkardığına ve takipçileriyle birlikte devleti sözcüğün gerçek anlamıyla aristokrasi ("en iyilerin yönetimi") adını hak edecek kadar iyi yönettiğine yönelik genel bir fikir vardır ve bundan kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. Dunbabin bir Batı Yunan tarihçisinin bakış açısından durumun mükemmel özetini verir (*a.g.y., 61*):

> Pythagoras'ın politik etkisi öğretisinin bir yan sonucuydu. Getirmeye çalıştığı ahlaksal kalkınma Kroton'un politikada ve başka alanlarda gelişmesinin zorunlu koşuluydu.

---

[54] Pythagoras'ın zamanından önce Kroton'da bir tıp okulunun bulunduğu yönünde kanıtlar bulunması ilginçtir (Burnet, *Early Greek Philosophy*, 89, n. 2). Demokedes Atina ve Aigina'da hekimlik yaparak öyle ün saldı ki, hem Dareios hem de Polykrates'ın yanında hekimlik yaptı (Herodotos, III:131-132). Daha fazla ayrıntı için bkz. ileride s. 345 vd.

[55] Dunbabin, *The Western Greeks*, 359, 360.

[56] Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 18; Diels-Kranz, 14.8a.

[57] Burnet, *Early Greek Philosophy*, 89, n. 4.

Kroton'a geldiği anda yurttaşların kendisinden söylevler vermesini istediklerine inanmaya gerek yok... Onun etkisi herhalde zamanla hissedilmiştir... Beşinci yüzyılın ilk yarısı boyunca Kroton'un ve diğer Güney İtalya kentlerinin çoğunun işlerini Pythagorasçı ἑταιρεῖαι'nin **[hetaireiai]** <politik birliklerin [kardeşlik örgütlerinin]> idare ettiğinden kuşkulanmak için neden yoktur. (Von Fritz, 94 vd; Minar, 15 vd.) Bunu da hazırdaki yönetim biçimleriyle gerçekleştirmişlerdir; ἑταιρεῖαι'nin **[hetaireiai]** devlet politikasını belirlemedeki yeri kabaca parlamenter yönetimdeki parti toplantılarınınkine benzetilebilir. Pythagorasçı topluluğa ilişkin açıklamalarda ἑταιρεία'nın **[hetaireia]** ve başka politik terimlerin önemi ve Pythagorasçılara karşı başkaldırıların tarihi, gerçek iktidarın onların elinde olduğunu yeterince açık olarak gösterir. Bu durumun altıncı yüzyıla nasıl yansıdığı kesin değildir, ancak 510 olaylarında da ἕταιροι'den **[hetairoi: yoldaşlar]** söz edildiği kaydedilmelidir (Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 177). Dahası Pythagoras'ın takipçilerinden atlet Milon aynı zamanda Sybaris'i yenen ordunun komutanıydı (Strabon, 263).

Diodoros'taki bir öykü bize, Pythagoras'ın politik etkisinin gerçekliği kadar yönelimini de açıklayan bir örnek veriyor (XII:9; Diels-Kranz, 14.14). Sybaris'teki halk partisinin lideri (δημαγωγός **[dēmagōgos]**) olan Telys, halkı en zengin beş yüz yurttaşı kentten atıp mallarını aralarında bölüştürmeye ikna etti. Bu oligarşi sürgünleri Kroton'a sığınma talebinde bulununca Telys, onları teslim etmezlerse kente savaş açacağı tehdidinde bulundu, başlangıçta Kroton meclisi bu tehdide boyun eğme eğilimindeydi, ama Pythagoras araya girerek meclisi sığınmacıları himaye etmeye ikna etti. İşte Pythagorasçı Milon komutasındaki Krotonluların galip geldiği savaş da bu olay üstüne çıktı.

Kroton ve etkisi altındaki civar Güney İtalya kentlerinin ilk parası olan sikkeyi Pythagoras'ın tasarlayıp tedavüle sokmuş olabileceğinin de göz ardı edilmemesi gerekir.[58] Bu para basma yöntemi teknik olarak olağanüstü zor olmasının yanı sıra tasarımının çarpıcı güzelliğiyle de para koleksiyoncularına dudak ısırtır ve Seltman bu tekniğin evrimsel bir süreç olmadan bir anda ortaya çıkmasının Leonardo da Vinci

[58] Bu kuram 1836'da Luynes Dükü tarafından öne sürüldü ve (kısmen Seltman'ın söylediği gibi "doğru olamayacak kadar ilginç" göründüğünden) büyük muhalefetle karşılaştığı halde C. T. Seltman sayesinde yeniden gündeme geldi ("The Problem of the First Italiote Coins," *Numismatic Chronicle*, 1949. Seltman'ın argümanlarını doğru değerlendirmek için onları tamamen okumak gerekir). Bayan White da kuramı, "bu ilginç sikkeler için önerilmiş en akla yatkın açıklama" sayar (*Journal of Hellenic Studies*, 1954, 43). Belçikalı Naster bu sikkelerde kullanılan tekniğin Samos'ta Pythagoras'ın çağdaşlarınca uygulanan bir teknik olduğunu belirlemiştir ve bu yüzden de sikkeleri, filozofa eşlik eden bir göçmene atfeder. Naster'in bu iddiasını Seltman, *Ilias*'ı Homeros'un değil, aynı adlı bir başka ozanın yazdığı iddiasına benzetiyor.

düzeyinde bir deha gerektirdiğini iddia eder: "İÖ altıncı yüzyılın ikinci yarısında bu role layık tek ad vardır: Pythagoras." Bir mücevher oymacısının oğlu olarak Pythagoras üretken bir zanaatçıydı ve bir dâhi olduğu da kuşku götürmez. Empedokles'in, Pythagoras'ın "her türlü ustalığa yatkın" olduğu şeklindeki sözlerini işte şimdi daha iyi değerlendirmeye başlıyoruz.

Bu kuramı en ılımlı biçimde ele alacak olursak, Pythagoras'ın kendisiyle çağdaş gibi görünen bu sikkeyle ilgisinin olmaması pek olanaklı değildir.[59] Bu durum onun toplumsal konumu ve pratik hayattaki ilgilerine ışık tutarken felsefesi hakkında da bir fikir verir. Paranın tedavüle sokulmasından sorumlu olması için Pythagoras'ın uluslararası pazar deneyimine sahip yüksek tüccar sınıfına mensup olması gerekir.[60] Sybaris'ten sürülen zenginler partisine (τοὺς πλουσιωτάτους [tous plousiōtatous]) yardım eli uzatacak adama da bu yakışır. Aristoksenos'un pek az alıntılanan iki sözü bunu destekler. Aristoksenos'un yazdığına göre Pythagoras "sayı çalışmalarını herkesten daha çok övdü ve destekledi, *onu tüccarların kullanımından aldı* ve her şeyi sayılarla karşılaştırdı;" başka yerde de Aristoksenos, Yunanlara ilk ölçüyü ve ağırlığı getirme onurunu Pythagoras'a vermiştir.[61] Pythagoras'la ilgili en erken anlatılarda

---

[59] Pythagoras'ın göçünden en az on iki, belki de yirmi yıl önce İÖ 550 civarında yıkılan Siris kenti sikkelerinde de aynı özellikler bulunduğu yolunda bir itiraz vardı. Ancak Seltman'ın gösterdiği gibi bu sikkeler Siris'e değil, olasılıkla yıkılan kentten kaçanlarca kurulduğu için "Sirislilerin kenti" diye bilinen Pyksos kentine aittir (*a.g.y.*, 2; burada Seltman benzer bir vaka da aktarır). "Polykrates'in tiranlığı" deyiminin aslında yalnızca "Samos'taki tiranlık" anlamına geldiğine dayanarak White gibi Pythagoras'ın göçünü çok daha erken tarihe çekmektense, Seltman buradaki tarihleme sorununa daha olası bir çözüm sunuyor (M. White, *Journal of Hellenic Studies*, 1954, 42).

[60] G. Thomson böyle düşünüyor (*The First Philosophers* [*İlk Filozoflar*], 263). Sutherland sikkeler için kullanılan gümüşün Korinthos'tan ithal edildiğini kaydeder. Marksçı sıfatıyla akıl yürüten Thomson'a göre Pythagoras'ın matematikle ilgilenmesinde ticari çıkarları anahtar rol oynar, çünkü ona göre ticaret, müşterinin nitel ölçütleri bir yana, meta çeşitliliğine yönelik tamamen nicel bir ilgiye yol açar. Thomson alıntılamamış olsa da Aristoksenos'un, Pythagoras'ın sayı araştırmalarını ἀπὸ τῆς τῶν ἐμπόρων χρείας [apo tēs tōn emporōn khreias: tüccarların kullanımından] aldığı sözleri antikçağda bu görüşe emsal oluşturur. Bir Çin uzmanının sözleri de bunu destekliyor: "<Yunanlar> öncelikle tüccardı. Tüccarlar da öncelikle muhasebede kullandıkları soyut sayılarla ilgilenmek durumundaydılar, ancak ondan sonra bu sayılara karşılık gelen somut şeylerle ilgilenirlerdi... Bundan dolayı Yunan filozofları da matematiği ve matematiksel akıl yürütmeyi geliştirmiştir" (Fung Yu Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, 25). Bununla birlikte bütün olarak bakılınca belgeler Pythagoras'ın matematik merakının daha çok müzik kuramına ilgisinden kaynaklandığı görüşünden yanadır. Bkz. ileride s. 224-224 vd.

[61] Aristoksenos, Wehrli, fr. 23 ve 24; ayrıca Diels-Kranz, 58B2 ve 14.12.

bile ona mit değeri taşıyan payeler biçilirdi, ama Aristoksenos'un bu sade sözlerinde pek mit havası yoktur, ayrıca Pythagorasçı dostlarının üstatlarının ideal tablosuna bunları eklemesi için bir neden de yoktur. Pythagoras'ın liderleri arasında yer aldığı aristokrasinin, eskisi gibi yalnızca toprak sahiplerine dayanmayıp tüccarlarla da sıkı bağlar kurduğu kuşkusu burada ortaya çıkıyor.[62]

Pythagoras ve takipçilerinin yükselişi yirmi yıl boyunca kesintisiz sürdü. Bu dönem boyunca Kroton çevre kentler üzerindeki nüfuzunu arttırdı ve bu kentlerin birçoğunda Pythagorasçı kardeşliğin üyeleri yüksek mevkilere geldi. Bu dönemin sonunda Kylon adında bir Krotonlu halkı başkaldırmaya teşvik etti.[63] Aristoksenos'a göre Kylon sefih bir hayat süren varlıklı bir adamdı ve ahlaki nedenlerden dolayı Pythagorasçı tarikata kabul edilmemesinden kaynaklanan bir hınçla hareket ediyordu.[64] Yine de başka kaynaklar Kylon'un muhalefetini Pythagorasçıların aşırı tutuculuğuna ve öğretilerinin tuhaf ve gizli olmasından kaynaklanan kuşku ve kıskançlığa bağlar. Iamblikhos'un Apollonios'tan aktardığı[65] yarı karışık sözlerden çıkan sonuca göre (*Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 255 vd) bu muhalefet hem üst sınıfı temsil eden Kylon'dan hem de demokratik öğeleri temsil eden Ninon'dan gelen çift yönlü bir muhalefettir. Ninon'un ithamlarından birisi de halk reformu girişimlerini Pythago-

---

62 Dikaiarkhos'un anlattığı bir öyküde (Wehrli, fr. 34) Pythagoras Kroton'dan kaçıp Lokroi'a gidince Lokroi heyeti Pythagoras'ı sınırda büyük bir nezaketle karşılasa da ondan ısrarla başka yere gitmesini ister. Pythagoras'ın zekâsına saygı duyduklarını (σοφὸν μὲν ἄνδρα σε καὶ δεινὸν ἀκούομεν [sophon men andra se kai deinon akouomen: senin bilge ve müthiş bir adam olduğunu duyuyoruz]), ama mevcut durumlarından memnun olduklarından bunun değişmesini istemediklerini söylerler. Bu öykü gerçek de olsa, "akıllıca uydurulmuş" da olsa, Lokroi'un dördüncü yüzyıla kadar bir para sistemine sahip olmadığını anımsatalım: "Bu durum Lokroi ekonomisinin komşularından farklı olarak daha arkaik devrede olduğunu ve komşularıyla kısıtlı ilişkiler kurduğunu düşündürüyor" (Dunbabin, *a.g.y.*, 356). Böyle bir toplumda Pythagoras sahiden de rahatsızlık yaratmış olabilir.

63 Diogenes Laertios'a göre Pythagoras'ın muhalifi olarak Kylon'un adını ilk anan Aristoteles'tir; Diogenes bu bilgiyi Aristoteles'in "*Peri Poiētikē*'sinin üçüncü kitabından" aldığını iddia eder (II:46).

64 Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 248 (Diels-Kranz, 14.16); Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 54. Aristoksenos bu bilgiyi İtalya'da maruz kaldıkları sürekli zulümden sonra Yunanistan'a göç eden Pythagorasçı okulun dördüncü yüzyıl üyelerinden almıştır (Diogenes Laertios, VIII:46). Yani Aristoksenos olgular ve zamandizini gibi konularda bilgi edinmek açısından mükemmel bir konumdadır, ama ahlaki ve politik konulardaki sözleri fazlaca Pythagorasçılardan yana olabilir.

65 Apollonios'un hangi kaynakları kullandığı konusu daha karışıktır. Krş. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy: an analysis of the sources*, 56 vd.

rasçıların engellediğidir. Görünen o ki, bu güç birliğinin kurulmasındaki etkenlerden biri, gücün birkaç kişinin elinde toplanması karşısındaki genel rahatsızlık ve sokaktaki insanın safsata saydığı şeylerden duyduğu nefretse, öbürü de yerli aristokrasinin Pythagorasçı zümrelere (ἑταιρεῖαι [hetaireiai]) sıcak bakmamasıydı: Pythagorasçıların üstünlük ve ezoterik bilgiye sahip olma iddiaları herhalde zaman zaman insanları çileden çıkarıyordu.

Kylon'un komplosunda, önde gelen Pythagorasçıların bazıları yakalanarak öldürüldü (ayrıntılar konusunda değişik açıklamalar var) ve bu durum başka kentlerdeki Pythagorasçılık karşıtı etkinlikleri tetiklemiş gibi görünüyor. Öyle ki Pythagoras Kroton'dan kovulunca kalacak yer bulmakta zorlanmıştır. Sıklıkla olduğu gibi burada da Pythagoras'ın akıbeti konusunda gerçekle söylenti iç içe geçmiştir. Aristoteles'in benimsediği öyküye göre Pythagoras saldırıdan önce Kroton'u terk etmiştir, ama Aristoteles'in bu öyküyü anlatmasının nedeni Pythagoras'ın kehanet gücünü göstermek olduğu için bu öykü de söylenti kısmına ait gibi görünüyor. En güvenilir bildirilere göre Pythagoras sonunda Metapontion'a gitmiş ve orada ölmüştür. Ölümü hakkında da az çok romantik öyküler vardır, ama bunlar arasında en olası öykü Dikaiarkhos'unkidir: Pythagoras bir Mousalar tapınağına sığınmak zorunda kalmış ve burada açlıktan ölmüştür (Diogenes Laertios, VIII:40; Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 57).

Büyük olasılıkla altıncı yüzyıl sonu beşinci yüzyıl başında gerçekleşen Kylon başkaldırısı Pythagorasçı etkinlikleri ancak geçici bir süre sekteye uğratmış gibidir, hatta Pythagorasçıların etkisinin sonraki kırk elli yılda genişlediği bile söylenebilir. Ancak bu yıllar huzursuzluğun arttığı zorlu yıllardı ve beşinci yüzyıl ortasında Pythagorasçılığa karşı ikinci bir infialle sonuçlandı. Söylenenlere bakılırsa bu kez Kroton'da Milon'a ait olan bina yakılmış ve Polybios'a göre[66] devrimci hareket buradan tüm Magna Graecia'ya sıçramıştır. Pythagorasçıların toplandığı evler tahrip edilmiş, bütün kentlerin önde gelenleri öldürülmüş ve bölge tam bir karışıklığa sürüklenmiştir. Minar'a göre (*a.g.y.* 77) İÖ 454'e tarihlenen bu yıkımla birlikte Pythagorasçılar Yunanistan anakarasına ilk kez göç etmiş, Phlious ve Thebai'de Pythagorasçı merkezler kurulmuştur. Aristoksenos'a göre sığınmacıların en genci, çok daha sonra Thebai'de Epameinondas'ın öğretmeni olacak Lysis'tir (Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 249; Diels-Kranz, 14.16). Bir başka sığınmacı da *Phaidōn*'da, Thebaili Simmias'la Kebes'e öğretmenlik yaptığından söz edilen Philolaos'tu (geride s. 173).

---

66 II:39, 1-4. Metin için bkz. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, 75 vd.

Anlaşılan, İtalya'da kalan Pythagorasçılar orada yeniden belli bir politik nüfuz kazanmıştır bile; özellikle Rhegion'da topluluk halinde yaşamayı sürdürmektedirler. Ancak daha sonradan Aristoksenos'un ifadesiyle (Iamblikhos, 251) "politik koşullar kötüleşince" Taraslı Arkhytas dışında hepsinin İtalya'yı terk ettiği söyleniyor. Bu son göçün tarihini saptamak olanaksızdır, ama von Fritz 390 gibi geç bir tarih veriyor.

Bütün bunlardan anlaşılabileceği gibi Pythagorasçı topluluklar hiç de sakin ve kesintisiz bir hayat sürmediler ve beşinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Güney İtalya ve Yunanistan'a yayılmış birbirinden bağımsız küçük öbekler halinde varlıklarını sürdürdüler. Bu durum haliyle felsefe geleneklerini derinden etkiledi. Porphyrios (57 vd) ve Iamblikhos (252 vd) burada neler olduğuna ilişkin Nikomakhos'tan gelen ve İÖ üçüncü yüzyıldaki Neanthes'e kadar geri giden bir anlatı bırakmışlardır. Bu anlatıda büyük ölçüde hakikat payı var gibi görünüyor. Ayrıca bu anlatı, Pythagorasçı öğretilerle ilgili malzemelerimizin ne kadar çarpık ve bulanık olduğunu da açıklar niteliktedir: Öyküye göre kargaşa dönemlerinde yaşamlarını yitiren seçkin Pythagorasçılar ellerindeki bilgileri gizli kalmaları için kendileriyle birlikte mezara götürmüşler ve kendi çevrelerinin dışında kalanlara pek anlam ifade etmeyecek şeylerden başkasını açığa vurmamışlardır. Pythagoras kendi kaleminden çıkmış herhangi bir yapıt bırakmamıştır ve ondan kalan tek tük felsefe kıvılcımları da kargaşa dönemlerinde oraya buraya dağılan Taraslı Arkhippos ile Lysis gibi kişiler ve o dönemlerde zaten uzakta bulunanlar tarafından yaşatılmıştır. Sürgün edilenler bu olaylardan o kadar etkilenmişlerdir ki, başkalarıyla bir arada olmaktan kaçınıp kendi köşelerine çekilmişlerdir. Yine de felsefe sözcüğünün tamamen yok olmasına izin verip ilahi gazaba uğramamak için, eski kuşakça yazılı ne varsa kendi anılarıyla bütünleştirerek notlar halinde toplamışlardır. Her biri, öldüklerinde aile içinde saklansın diye bu yorumları emaneten oğluna, kızına ya da karısına bırakmıştır. Bu emanet sadakatle korunmuş, defterler kuşaktan kuşağa aktarılmıştır, ama kaynaklarınıza göre etkin bir tarikat (αἵρεσις [hairesis]) olarak Pythagorasçılık İÖ dördüncü yüzyılda yavaş yavaş ölmüştür: "Özgün yaşama biçimlerini ve bilimlerini sürdürdüler, ama tarikat gittikçe küçüldü, onuruyla da olsa sonunda yok oldu." Aristoksenos bu sözleri çağdaşı ve tanıdığı Pythagorasçıların mezar taşına işlemiştir (Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 251).

Bu çalkantılı tarihten şu sonuç çıkıyor: Öncelikle Pythagorasçılık İÖ altıncı yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadarki klasik Yunan düşüncesi boyunca varlığını sürdürdü ve ayrıca beşinci yüzyılın ortasından itibaren Yunan dünyasının değişik yerlerinde birbirlerinden ayrı ve dağınık topluluklar halinde kendini gösterdi. Bu topluluk-

ların farklı çizgilerde gelişmesi ve hepsi aynı kurucuya sadık olduklarını söyleseler de, Aristoteles'in dediği gibi "kimi Pythagorasçıların" belli öğretileri ve kimisinin başka öğretileri savunmuş olması doğaldır. Bu durum işimizi kolaylaştırmıyor, ama en azından şu anlama geliyor: Tutarsızlıklar bizi yıldırmamalı ve otoritelerimizde çelişki var diye acele sonuçlar çıkarmaya da sevk etmemeli, çünkü birbiriyle çelişen bu otoriteler tarihsel olguları aslına sadık bir biçimde yansıtıyor olmalıdır.

D. PYTHAGORASÇI FELSEFENİN ANA HATLARI

Kimi uzmanlara göre Pythagoras yalnızca dinsel bir tarikatın kurucusudur ve zamanından çok sonra yapılmış matematik buluşlar kendisine yakıştırılmıştır: Pythagoras belki batıl inançların etkisiyle "sayı gizemciliğine" el atmış, fakat daha öteye geçmemiştir.[67] Başka uzmanlarsa Pythagoras'ın düşüncesinin neredeyse yalnızca akla dayalı ve bilimsel yanını vurgulamıştır. Bu iki tablo da fazlasıyla tek yönlü ve makul olmayacak denli aşırıdır. Ölümsüzlük ve ruhgöçüyle ilgili dinsel öğretiler yadsınamaz somut kanıtlarla Pythagoras'a atfedilir. Erken tarihli ve sağlam kaynaklarca doğrudan belgelenmemiş de olsa Pythagoras'ın kendisinden sonraki düşünce üzerinde yarattığı benzersiz etkiyi açıklamak için, onun matematik biliminin ve felsefi kozmolojinin kurucularından ve tarihteki en özgün düşünürlerinden biri olduğunu varsaymak gerekir. Takipçileri Pythagoras'a yaşamı süresince ve sonrasındaki yüzyıllarca hem bir dinsel lider hem bilimsel bir deha olarak büyük hayranlık duyarlarken başkaları da vahşice saldırmıştır, ama kimse onu yok sayamamıştır. Bugün Pythagoras'ın bir yönünün öne çıkarılıp öbür yönünün arka plana itilmesinin nedeni, onun dine ve batıl inançlara bağlanmasındaki görece ilkellik ile matematik ve kozmik spekülasyonlarda sırtını akla dayamasını bağdaştırmakta zorlanmamızdır; oysa bu ikisinin bileşimi İÖ altıncı yüzyılda yalnızca olanaklı değil, doğaldı da. Şu kadarını güvenle söyleyebiliriz ki, Pythagoras için dinsel ve ahlaki güdüler ağır basıyordu ve bu yüzden de felsefe araştırmaları en baştan beri belli bir ideal yaşam anlayışını ve birtakım manevi gayelere ulaşmayı hedefliyordu.

Bir felsefe sisteminin anahtarını bize veren şey o sistemin asıl amacı olduğuna göre[68] bunu başlangıç noktamız yapabiliriz: Pythagoras ve takipçileri için felsefe her

---

[67] Bu eğilimin sergilendiği başlıca çalışma Erich Frank'ın *Plato und die Sogennanten Pythagoreer*'idir.

[68] Okur bu fikirde bir parça sinizm görüyorsa ve bu, felsefenin araştırma başlamadan önce benimsenen inançların gerekçelendirilmesi olduğunu düşündürüyorsa şunu ekleyeyim:

şeyden önce bir yaşam tarzına, hatta yaşamdan da öte ebedi kurtuluşu elde etme yoluna temel olmalıydı. İnsan ve kozmos incelemesi doğru yaşam sürmeye yardım ve rehberlik etmek amacıyla yapıldığında, sonuçta ortaya çıkan doğa sistemi de ister istemez bu tür bir yardımı sunabilecek bir sistem olur. Pythagorasçılara göre felsefenin en önemli kısmı insanı, insan ruhunun doğasını ve bunların başka yaşam formlarıyla ve evrenle ilişkilerini öğreten kısmıydı. O halde önce bu konuyu ele alalım. Ardından bir *form* felsefesi olarak Pythagorasçılığı ele almak yerinde olur; onun matematiksel ve sayısal yönü de kolayca bu başlık altına yerleştirilebilir.

1. İnsan ve Doğadaki Yeri

Pythagorasçılıkta büyü güçlü bir öğedir ve bu okulun bir o kadar kesinlikle belgelenen entelektüel derinliğiyle büyü öğesini bağdaştırmak kimi zaman zor görünür. Bu öğe fazlalık sayılarak baştan göz ardı edilebilecek, ana sistemden çıkarılabilecek bir şey değildir. Yunanlarda felsefe ile din arasındaki sınır bölgede çalışan herkesin hemen fark ettiği gibi Yunanların düşüncesinin tipik bir özelliği vardır: Çoğu kez ilkel bir kabalık sergileyen geçmişten kalma geleneksel fikirler yığınını koruyup, onu büyük bir beceriyle kendi spekülatif düşüncelerinin temeline yerleştirirler. Ancak aynı anda bu fikirlerin anlamlarını dönüştürerek, insan yaşamı ve yazgısına dair en derin ve çarpıcı düşüncelerini onların üstüne bina ederler. Bu durum dinsel öğretileri Pythagoras'ınkiyle hemen hemen aynı olan Orpheusçu yazarlar[69] için de geçerliydi; eski kalıpları kırmadan yeni içerik yaratma becerisi, tutuculuk ile yenilikçiliği bağdaştırma yeteneği Pythagorasçılarda özellikle güçlüydü.

Akousmata [*Sözlü Öğretiler*] ya da *Symbola* [*Sırlar*] adlı derlemeler onların ilkel malzemeyi muhafaza etmelerinin güzel bir örneğini sunar. Pythagorasçılık tarafından benimsenmelerine karşın bu düsturların birçoğu açıkça Pythagoras'tan daha eskidir ve kimileri de Pythagorasçı olmayan bağlamlarda, örneğin Hesiodos'ta, Yedi Bilge'nin özdeyişlerinde ve Delphoi buyruklarında karşımıza çıkar. Bu düsturların bazıları doğrudan ahlaka dairdi; kimileri ise, Pythagorasçılıktaki ahlaksal ve politik idealler doğrultusunda örtük ve kehanetvari bir anlam barındırdığı için açıklanması

---

birçok durumda bu doğru bir yargı olsa da, bir filozofun amacı sadece açık seçik düşünmek de olabilir. Bu durumda da bu amacı anlamak daha az önemli değildir.

[69] Orpheusçu düşüncenin bu özelliği için krş. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 129 vd. Orpheusçu ve Pythagorasçı düşünceler arasındaki bağıntılar için, *a.g.y.*, 216-221. Khioslu Ion beşinci yüzyıl gibi erken bir tarihte bile Orpheusçu şiirleri Pythagoras'a atfedebilmekteydi (Ion, Diels-Kranz, fr. 2).

gereken sözlerdi.[70] Aslında bunların çoğunun ilkel tabular olduğu kolayca fark edilebilir. Rahatlıkla diyebiliriz ki Diogenes, Porphyrios, Iamblikhos ve Hippolytos'taki listeler Aristoteles'in Pythagorasçılar üzerine yazdığı kitaptaki bir derlemeye dayanır; kımileri Aristoteles'in bu kitabını açıkça kaynak olarak sayar da.[71] Pythagoras'a atfedilen ve büyüsel kökeni açık olan pek çok düsturdan şunları örnek verebiliriz:

Fasulyeden sakın.

Sofradan düşeni kaldırma.

Ateşi bıçakla eşeleme.

Kazanın külde bıraktığı izi sil.

Tahıl kilesinin üstüne oturma.

Dar yüzük takma ("Yüzük takma" olarak da geçer).

Evinde kırlangıç barındırma.

Tırnak kesiklerinin ve saç kırpıntılarının üstüne tükür.

Tırnak kesiklerinin ya da saç kırpıntılarının üstüne işeme ya da basma.[72]

Yataktan kalkınca çarşafı, örtüleri topla ve vücut izini düzleyerek ortadan kaldır.

Gök gürlediğinde yere dokun.

---

[70] C. W. Goettling'e göre yalnızca bu sözleri σύμβολα **[symbola: sırlar]** arasında saymak gerekir, çünkü asıl anlamını yüzeyde açıkça göstermemek tam da σύμβολον'un **[symbolon: sır]** özelliğidir, ahlak düsturları ise ayrı bir sınıf olarak ἀκούσματα'yı **[akousmata: sözlü öğretiler]** oluşturur (*Gesammelte Abhandlungen*, cilt I:278-316). Bu iddia Goettling'i bir sözün antikçağ otoritelerince sıklıkla yanlış sınıflandırıldığını söylemek zorunda bıraktığı için bir ölçüde güçten düşmüştür. Goettling'in genel yorumunu ("*quam totam ethicam esse debere ostendi*" [Hepsinin ahlaka dair olması gerektiğini gösterdim]) (II: 280) on dokuzuncu yüzyılın ortasında savunmak yirminci yüzyılın ortasında savunmaktan daha kolaydı.

Boehm *De Symbolis Pythagoreis*'de, döneminin antropolojisinden ve özellikle de *Altın Dal*'dan [*The Golden Bough*] aldığı malzemenin ışığında bu sözlerin asıl niteliğini ilk kez ayrıntılarıyla açıkladı. Boehm'ün bu ustalıklı kısa çalışması Delatte'ın küçümseyici ifadelerini hak etmiyor (Bkz. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 186-7). Daha dengeli ve yakın tarihli bir eleştirmen olan Nilsson ise, Boehm'ün karşılaştırmalı yöntemi uygulayışının titiz bir çalışma olduğunu belirtir (Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I:666, n. 3). Genelde ἀκούσματα **[akousmata: sözlü öğretiler]** için bkz. Nilsson, 665-669).

[71] Diogenes Laertios, VIII.34. Krş. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 273 (burada Delatte Rose ve Rohde'yi izler); Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I:665 vd.

[72] Goettling'in bu sözleri ahlaksal açıdan yorumlama çabasını yalnızca bu ve önceki düstur boşa çıkarır: "*Ich bin nicht im Stande, aus dieser Vorschrift irgend einen vernünftigen Sinn zu entnehmen*" [Ben aslında bu varsayımdan akla dayalı bir anlam çıkaramıyorum] (s. 315).

Bu ilginç sözlere ilişkin kaynaklarda yer alan ahlaki değerlendirmeler aslında başlangıçta bu sözlerin ahlakla ilişkisiz olduğunu yeterince açık biçimde gösteriyor: Bıçakla ateşi eşelemek aslında keskin sözlerle insanın tutkularının canlandırılması olarak yorumlanmıştır. Kileye oturmak sahip olduklarından memnun olmak ya da kazanılanla yetinmektir; yatak örtülerini dürmek hep yolculuğa, yani öteki yaşam için bu yaşamı terk etmeye hazır olmaktır; kırlangıç aslında geveze insanlar demektir vb.[73]

Sıkça yorumlanmış ünlü bir Pythagorasçılık yasağı da fasulye yeme yasağıydı; bu konuda bir kısmı ilk bakışta anlaşılması zor görünen pek çok açıklama sunulmuştur. Örneğin: Fasulyeler testislere, Hades'in kapılarına ya da bütün evrene benzer (bunları Aristoteles kaydetmiştir; bkz. Diogenes Laertios, VIII:34). Fasulyelerin gövdesi tamamıyla oyuk ve eklemsizdir (Diogenes Laertios, VIII:34; Porphyrios bu durum ile ruhların yerin altından dönüşü arasında bağlantı kurmuştu; bkz. *Nymphelerin Mağarası Üzerine*, 19). Fasulyelerin doğasında hava ve nefes vardır, dolayısıyla yaşam gücüyle doludurlar (Diogenes Laertios, VIII:24); fasulyeler ölülerin ruhlarını barındırır (Plinius, *Doğa Tarihi*, XVIII:118). Dünyanın başlangıcındaki yaratıcı kaosta, yaşam ezeli balçıktan ortaya çıktığında, fasulyeler ile insanlar ilk maddenin aynı formundan gelmişlerdir.[74] Bir fasulyenin toprağa ya da gübreye gömülürse dönüşümler geçireceğiyle ilgili tuhaf inançlar vardı. Aktarılanlara göre Pontoslu Herakleides bu durumda fasulyenin insan biçimine bürüneceğini söylemiştir. Daha sonraki yazarlara bakılırsa fasulye bir çocuk başına ya da kadın vulvasına benzermiş. Porphyrios ve diğerlerine göre de, çiğnenip güneşe bırakılırsa fasulyenin ersuyu kokusu verdiğine inanılırmış.[75]

Bütün bu inançların ortak yönü fasulye ile yaşam, ölüm ya da ruh arasında bağlantı kurmalarıdır. (Fasulyeler "evrene benzer" derken Pythagorasçılar kuşkusuz fasulyenin canlı olduğunu kastediyordu.) Bu tür bir bağlantının kurulması ilkel bir

---

[73] Başka açıklamalar da vardı. Bkz. Ploutarkhos, *Symposion Soruları*', 727-28. Iamblikhos bu yorumların hepsinin Pythagorasçı olmadığı konusunda uyarıda bulunur (*Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 86). Elbette bu ilkel boş inançları devralırken Pythagoras da pekâlâ onları simgesel açıdan yorumlamış olabilir.

[74] Yani ἐκ τῆς αὐτῆς σηπεδόνος [ek tēs autēs sēpedonos: aynı çürükten] gelmişlerdi. Bkz. Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 44. Bu rivayeti anlaşılmaz ölçüde kısaltılmış biçimiyle karşılaştırmak için bkz. Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, 1, 12, 14 (Diels, *Doxographi Graeci*, 557). Hippolytos burada Pythagoras'ın bu fikri Zerdüşt'ten öğrendiğini söyler; ayrıca bkz. Lydos, *Aylar Üzerine*, IV:42, Wünsch baskısı, s. 99-100 arasında aktarılan Diogenes (yani Antonios Diogenes; *Doxographi Graeci*, 557, n).

[75] Göndermeler için bkz. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 38, n. 2.

görüş olabilir, ama aynı zamanda Pythagorasçıların aslında neyle ilgilendiklerini de yansıtıyor. Fasulye yasağının politik gerekçeleri de vardı: Demokraside kurayla seçim yapılırken fasulyeler oy olarak kullanıldığından fasulyenin Pythagoras'ın oligarşik eğilimlerini simgelediği söylenmiştir. Bu açıklama da Aristoteles'e kadar geri gider (Diogenes Laertios, *a.g.y.*) ve daha sonraki dönemlerde Loukianos, Iamblikhos ve Hippolytos tarafından yinelenir; Ploutarkhos'a atfedilen *Çocukların Yetiştirilmesi Üzerine* adlı kitapta da geçer. Bu açıklama olasılıkla bir süre Pythagorasçılarca da benimsenmişti, ama yapay bir açıklama olduğu açıktır ve Pythagorasçı öğretideki yaygınlığı ve önemi asla yaşam ile ruhgöçü öğretisi arasındaki bağlantı kadar büyük olmamıştır. Altı mısralı şiir formatında Pythagorasçı bir deyiş vardır (bu deyiş Orpheus'a da atfedilir, demek ki aynı çevrede yaygınlaşmıştır); buna göre birinin fasulye yemesi anne ve babasının başını yemesiyle aynı şeydir. Dizenin kendisi ve türlü açımlamaları geç eskiçağeskiçağda birçok kez aktarılmıştır[76] ve yasağın yine heksametron vezninde bir başka ifadesi de Orpheusçu şiirlerde yer aldığı gibi lÖ beşinci yüzyılda Empedokles'te geçer. Dize şöyledir: "Zavallılar, pek zavallılar! Çekin ellerinizi fasulyelerden!"[77]

Aktarılan başka pek çok örnek, bugünün medeni insanının asla ilişkilendiremeyeceği olaylar arasında, neredeyse fiziksel bir ilişki kuran etkisel büyüden kaynaklandıklarını ele veriyor. Bir insan ile tırnak kesikleri ya da saç kırpıntıları gibi bir zamanlar onun parçası olan şeyler arasında olduğu kadar, resimleri, görüntüleri, hatta vücudunun yatakta bıraktığı iz arasında da bu tür bir ilişki kuruluyordu. Bu gibi nesnelere saygıyla yaklaşmak gerekir, çünkü bu şeyler o insanla görünmez bir bağ kurdukları için nesnelere yapılanlar o insanı da etkiler. Böyle nesnelerden birini ele

---

[76] Lydos'a göre Pontoslu Herakleides de bu dizeyi aktarır (*Aylar Üzerine*, Wünsch baskısı, s. 99). Başka göndermeler için bkz. Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, Nauck baskısı 231 vd. Kallimakhos da dizeyi Pythagoras'ın adını anarak verir (Diels-Kranz, 14.9, s. 101):

> καὶ κυάμων ἅπτο χειρας ἔχειν, ἀνιῶντος ἐδεστοῦ,
>
> κἀγώ, Πυθαγόρας ὡς ἐκέλευε, λέγω.
>
> **[kai kyamōn apo kheiras ekhein, aniōntos edestou**
>
> **kagō, Pythagoras hōs ekeleue, legō]**
>
> **[çekin fasulyelerden ellerinizi, sakının bu yiyecekten,**
>
> **Pythagoras'ın yaptığı gibi ben de emrediyorum size bunu]**

[77] Empedokles, Diels-Kranz, fr. 141 (Gellius'tan). Fasulye tabusu dünyanın birçok kısmında karşımıza çıkar ve Roma'da fasulye ölülere tapınmayla ilişkilendirilir. Bkz. Boehm, *a.g.y.*, 14-17 ve *Altın Dal*'ın [*The Golden Bough*] dizinindeki "fasulye" maddesi.

geçiren bir düşman insana büyük zararlar verebilir. Bir insana ait olup da kırık olmayan bir yüzük takmak yasaktır (aynısı düğümler için de geçerlidir), çünkü böyle bir yüzük doğrudan fiziksel tesirinin çok ötesine uzanan bir alanda bağlayıcı veya kısıtlayıcı bir etkide bulunabilir. Etkisel büyünün yasaklarının temelinde aktarım imkânına duyulan genel inanç vardır ki, bu da uygar insana yabancı gelen geniş çaplı bir akrabalık ve bağ kavramına dayanır. Bu inanç totemci toplum düzeninde de kendini gösterir: Kabile, insan dışındaki canlılar ile kendisi arasında bilinçli bir akrabalık, hatta bir özdeşlik duyar.

Söze *Akousmata* [*Sözlü Öğretiler*] ya da *Symbola*'dan [*Sırlar*] başladığımız için Pythagorasçılıktaki pek çok öğe ile ilkel büyüsel düşünme tarzları arasındaki ana bağlantı belli olmuştur. Temelde büyüye dayanan evrensel akrabalık ya da duygu ortaklığı anlayışının az çok törpülenmiş ve akla bürünmüş bir biçimi, evrenin doğası ve parçaları arasındaki ilişkilere dair Pythagorasçı öğretilerin içine sinmiştir. Bunun bilincinde olmak, Pythagorasçılığın insan ruhunun yazgısıyla ilgili dinsel inançları kadar doğal dünyaya ilişkin matematiksel kavrayışının da anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Porphyrios, Pythagoras için şöyle yazar (*Pythagoras'ın Yaşamı*, 19; Diels-Kranz, 14.8a):

> Bu konuda konuşmama kararına olağanüstü bağlı oldukları için Pythagoras'ın müritlerine neler söylediğini kimse kesin olarak söyleyemez. Bununla birlikte özellikle şu gerçekler herkes tarafından bilinir hale geldi: Önce ruhun ölümsüz olduğu, sonra ruhun başka canlı türlerine göçtüğü, geçmiş olayların döngüsel bir süreçle yinelendiği, hiçbir şeyin mutlak anlamda yeni olmadığı ve son olarak da bütün canlıların akraba <ὁμογενῆ> [homogenē] olduğu. Bunlar ilk kez Pythagoras'ın Yunanistan'a getirdiği söylenen inançlardır.

Porphyrios'un buradaki bilgi kaynağının Dikaiarkhos olma ihtimali bir yana bırakılırsa,[78] bu pasajın güven verici bir tınısı vardır. Porphyrios'un dilinde alışılmadık bir ihtiyatın varlığı ve artık yalnızca kesin addedebileceğine inandığı şeylerle yetinme çabası sezilir. Daha önemlisi Pythagoras'ın ruhun ölümsüz olduğuna ve değişik hayvan bedenlerine göçtüğüne inandığı görüşünü, çağdaşı Ksenophanes de destekler (geride s. 168). Ayrıca bütün canlıların akraba olduğu öğretisi İÖ beşinci yüzyıl başında İtalya geleneğinden gelen Empedokles'te de karşımıza çıkar.[79] Diyebiliriz ki,

[78] Dikaiarkhos metnin on altı satır gerisinde adıyla anılır. Krş. Rohde, *Rheinisches Museum*, 1872, 26 vd ve geride s. 158, n. 2.

[79] Porphyrios'un sözünü ettiği öbür kuram, yani tarihte olayların tıpatıp yinelendiği kuramı

ruhun ölümsüzlüğü ve ruhgöçü gibi bu akrabalık kuramı da Pythagoras'ın öğretisinin parçasıdır. Aslında burada çok da ihtiyatlı olmamız gerekmez, çünkü doğadaki akrabalık kuramı, ruhgöçü fikrini olanaklı kılan genel dünya görüşünü zaten şart koşmaktadır. İnsanlar ile hayvanların ruhlarının aynı soydan geldiğine inanmadan bir ruhun kâh bir insan kâh bir vahşi hayvan ya da kuşun bedenine girdiğine inanılamaz.

Pythagorasçılıktaki inançların pratikte yarattığı sonuçların bir örneğini fasulyelere dair olağandışı tutumlarında görmüştük. Pythagorasçıların gözünde evrendeki can-ruhun fasulyede gizemli bir biçimde cisimleşmesi (ve herhalde fasulyenin özellikle de *insan* yaşamıyla sıkı bağları) fasulye yenmesinin yasaklanmasına yol açmıştı. Pythagoras'ın yasaklarının hem en ünlü hem de en tartışmalı olanına gelirsek, Pythagorasçılarda dogma ile uygulama arasındaki bağlantı hayvan eti yeme yasağı bağlamında daha da sıkı olmalıdır. Başlıca tanıklıklar şunlardır:

(a) Eudoksos, Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 7 (Diels-Kranz, 14.9): "Yeryüzünün Tasviri'nin yedinci kitabında Eudoksos'un yazdığına göre, onun <Pythagoras'ın> kalbi öyle temizdi, öldürmekten ve öldürenlerden öylesine tiksinirdi ki, hayvan eti yememekle kalmayıp aşçılarla ve avcılarla da ilişki kurmazdı."

(b) Onesikritos, Strabon, XXV:716 (Diels-Kranz, *a.g.y*). Büyük İskender'e Hindistan seferinde eşlik eden kinik filozof Onesikritos, kendisine Yunan öğretileriyle ilgili sorular soran bir Hint fakiriyle [*gymnasophistes*] karşılaşmasını ayrıntılarıyla anlatır. Onesikritos ona, Pythagoras'ın "insanlara hayvansal besinlerden sakınmalarını buyurduğunu" da söylemiştir.

(c) İÖ dördüncü yüzyılla üçüncü yüzyıl başlarındaki Orta Dönem Komedisinin ozanları, zamanın Pythagorasçılarıyla alay etmeye pek düşkündü. Kimilerine göre Pythagorasçılar dış görünüşü umursamayan, pis ve yırtık pırtık giysiler içinde dolaşan Kinikleri kendilerine örnek almıştır ya da komedya ozanları, iki okulu birbirine karıştırıp alttan alta Pythagorasçıları kızdırmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte bu ozanlar Pythagorasçıların ödünsüz vejetaryenliğini de alaya alırlar:

"Pythagorasçılar canlıları yemezler."

"İyi de Pythagorasçı Epikharides köpek yiyor?"

"Ama sadece öldürdükten sonra!"

Genel yargı Pythagorasçıların "sebze -ya da ekmek- yiyip su dışında bir şey içmedikleridir"; oysa Aristophanes hâlâ kimi Pythagorasçıların önüne balık ya da kırmızı et konsa kurtlar gibi

---

ise şimdilik bizi ilgilendirmiyor, yine de İÖ dördüncü yüzyılda Eudemos bunun Pythagorasçı bir kuram olduğuna tanıklık eder (bkz. Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, Diels baskısı, 732; Diels-Kranz, 58B34). Bkz. ileride s. 281 vd.

yemeye hazır olmalarıyla dalga geçer. (Antiphanes, Aleksis, Aristophanes ve Mnesimakhos'un konuyla ilgili fragmanları Diels-Kranz, 58E, cilt i, s. 478 ve devamında toplanmıştır.)

Bu çok farklı türden kaynaklara göre hayvan yemek, bazı sapmalar olabilse de, Pythagorasçı ilkelere büsbütün aykırıydı. Aristoteles'in de aralarında yer aldığı başka kaynaklar ise dinsel perhizin kesinlikle uygulandığını, ama belli hayvan türleriyle sınırlı olduğunu ima eder.

(d) Aristoteles, Ross baskısındaki fragmanlarda s. 138 (bkz Diogenes Laertios, VIII:34; Diels-Kranz, 58C3): "Pythagorasçılar hakkındaki kitabında Aristoteles'in söylediğine göre Pythagoras ... beyaz horoz yemekten sakınmayı öğütlemiştir, çünkü bunlar ay Tanrısının ya da ayın kutsal hayvanlarıdır ve [herhalde dua edenler beyaz giydiklerinden] ona dua ederler, bunlar ay Tanrısı için kutsaldırlar, çünkü saatleri ilan ederler. Dahası beyaz iyinin doğasındandır, siyah da kötünün. Kutsal balıkları yememeyi de öğütlemiştir, çünkü aynı yaratıkların hem Tanrılara hem insanlara tahsis edilmesi doğru değildir."

(e) Aristoteles, Ross baskısı *a.g.y.* (Diogenes Laertios, VIII:33; Diels-Kranz, 58B1a): "Saflığa ulaşmanın yolu arınma törenlerinden ve ... ölmüş hayvanların etlerini yememekten geçer: kırlangıçbalığı, karakuyruk, yumurtalar ve yumurtlayan hayvanlar, fasulyeler ..."[80]

(f) Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 85 (Diels-Kranz, 58C4): Iamblikhos'a bakılırsa Pythagorasçı *Akousmata*'ya [*Sözlü Öğretiler*] göre yalnızca kurban edilebilecek hayvanlar yenibilir, çünkü insan ruhu bir tek bunlara girmez. Bu görüş Aristoteles'e atfedilen ve Pythagoras'a göre insanlar ile Tanrıların aynı yaratıkları yemesinin doğru olmadığını söyleyen açıklamayla bağdaşmaz, ancak Iamblikhos'un et yememek için burada sunduğu neden Pythagoras'a daha yakın durmaktadır. (Bu Pythagorasçıların kutsal balıkları yediği anlamına gelmez, çünkü balıklar kurban edilmiyordu.)

(g) Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 43 (Diels-Kranz, 58C6'da kısmen yer alır): Pythagoras'ın *Symbola*'sındaki [*Sırlar*] bir liste şöyledir: "Kurban edilen hayvanların bel altını, testislerini, mahrem kısımlarını, iliğini, ayaklarını ya da başını yememelerini buyurdu." Porphyrios bunlara neden olarak Pythagoras'ın bu parçalara yüklediği simgesel anlamı gösterir: Bu parçalar sırasıyla temeli, doğuşu, büyümeyi, başlangıcı ve sonu simgeliyordu. Bunlar gövdenin yöneticileridir (ἡγεμονίαι **[hegemoniai]**). Pythagoras bunlara, "insan etinden sakınıldığı gibi" fasulyelerden de sakınılması gerektiğini de eklemiştir.

Son olarak herhalde Aristoksenos'a dayanan birkaç pasajda yeme yasağının varlığını tamamen reddetme çabası görüyoruz.

(h) Aulus Gellius, *Attika Geceleri*, IV:11'de şöyle yazar (Diels-Kranz, 14.9'da kısmen aktarılır): "Yanlış da olsa epey kemikleşmiş eski bir inanca göre filozof Pythagoras hayvansal yiyeceklerden ve Yunanların κύαμοι **[kyamoi]** dediği fasulyelerden uzak durmayı âdet edinmişti.

---

[80] Ross bu pasajı Aristoteles'e atfeder, ama onun Aleksandros Polyhistor'a ait olmadığı pek kesin değildir. Ross βρωτῶν'u **[brōtōn: etler]** "dişlenmiş etler" diye çevirir.

Kallimakhos buna inandığı için şöyle yazar: 'Çekin fasulyelerden ellerinizi, sakının bu yiyecekten, Pythagoras'ın yaptığı gibi ben de emrediyorum size bunu!' *Kehanet Üzerine*'nin birinci kitabında şunları yazan Cicero da aynı fikirdeydi: 'Platon'a göre yatağa gittiğimiz sırada hiçbir şeyin zihnimizi rahatsız ya da huzursuz edemeyeceği bir beden durumunda olmamız gerekir. Gaz yapıp zihinsel dinginliği bozabilecek olan fasulyenin bu yüzden Pythagorasçılar arasında yasak olduğu görüşü yaygındır.' Cicero bu kadarını söylüyor. Oysa Aristoteles felsefesinin ve eski edebiyatın gayretli öğrencisi, müzik üzerine yazılar yazan Aristoksenos, Pythagoras hakkındaki kitabında, bağırsakları boşaltıcı ve rahatlatıcı özelliklerinden dolayı fasulyenin Pythagoras'ın gözde sebzesi olduğunu söyler. <Burada Gellius Aristoksenos'un bizzat söylediği sözleri aktarıyor.> Aynı Aristoksenos Pythagoras'ın diyetinde domuz yavruları ve sütten kesilmemiş oğlaklar da bulunduğunu bildirir; Aristoksenos bu bilgiyi arkadaşı Pythagorasçı Ksenophilos'tan ve Pythagoras'ın zamanına daha yakın yaşlılardan almış gibi görünüyor. Ozan Aleksis de *Pythagorasçı Kadın* adlı komedyasında hayvan eti yememe konusunu ele alır.[81]

"Fasulye yeme konusundaki hatanın kökeninde, Pythagoras'ın öğretilerini takip eden Empedokles'in bir şiiri var gibidir; bu şiirde şu dize yer alır:

Zavallılar, pek zavallılar! çekin ellerinizi fasulyelerden!

Çoğu kişi buradaki sözcüğün genelde olduğu gibi sebzeyi kastettiğini düşünmüştür. Oysa Empedokles'in şiirini büyük özenle ve zekâ kıvraklığıyla inceleyenlere göre burada Empedokles testisleri kasteder; Pythagoras'ın bilmeceli ve simgeli üslubuna uygun olarak testislere fasulyeler (κύαμοι) [kyamoi] denir, çünkü hamileliğe (κυεῖν) [kyein] neden olurlar ve insanın doğurtma gücünün kaynağıdırlar. Dolayısıyla Empedokles de bu dizede insanları fasulye yemekten değil şehvetten caydırmaya çalışır.

"Felsefe tarihinde büyük otorite sahibi Ploutarkhos'un, Homeros üzerine kitaplarının birincisinde söylediğine göre Aristoteles de Pythagorasçılar hakkında aynı şeyi söyler: Pythagorasçılar birkaç et türü dışında hayvan yemekten kaçınmaz. Bu görüş genel kanıya aykırı olduğu için buraya Ploutarkhos'un kendi sözlerini ekliyorum: 'Aristoteles, Pythagorasçıların döl yatağı, kalp, deniz anemonu ve başka benzer yaratıklardan sakınıp geri kalanları yediklerini söyler.' ... Oysa *Symposion Soruları*'nda Ploutarkhos, Pythagorasçıların tekir denen balığı yemekten de kaçındıklarını söyler."

(i) Diogenes Laertios, VIII:20 (Diels-Kranz, 14.9): "Pythagoras'ın kurbanları hep cansız şeylerdi ya da bazılarına göre o, horoz, sütten kesilmemiş oğlak ve domuz yavruları dışında hiçbir canlı kurban etmemiştir ve kuzudan özellikle sakınmıştır. Aristoksenos'a göre ise saban süren öküz ile koç dışında bütün hayvanların yenmesine izin veriyordu."

(j) Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 15. Porphyrios'a göre bütün atletler peynir ve incir-

[81] Biri bu oyundan olmak üzere Athenaios'un aktardığı bütün Aleksis fragmanlarında, Pythagorasçılar *hiç* et yemyen insanlar olarak takdim edilir (Diels-Kranz, I:479).

lerden oluşan geleneksel rejimi sürdürürlerken Eurymenes, "Pythagoras'm tavsiyesiyle bedenini güçlendirmek için her gün belli oranda et yiyen ilk atletti."

(k) Iamblikhos, I:25. Iamblikhos'a göre atletlerin kuru incir diyetinin et diyetiyle yer değiştirmesinden sorumlu olan kişi Eratoklees'in oğludur ve bu kişi Pythagoras'ın adaşıdır, "ama bu hareket yanlışlıkla Mnesakhos'un oğluna yakıştırılmıştır."

(l) Diogenes Laertios, VIII:12: "Phaborinos'un *Anılar*'ın üçüncü kitabında söylediği gibi, o (Pythagoras) Eurymenes'ten başlayarak atletlere et diyeti uygulayan ilk kişidir... Kimilerine göre bu diyeti uygulayan kişi filozof Pythagoras değil, Pythagoras adında bir çalıştırıcıdır, çünkü filozof olan Pythagoras hayvanların bizim gibi ruha sahip olduğunu düşünüyordu ve hayvanları yemek şöyle dursun onları öldürmeyi bile yasakladı."

Görüleceği gibi bu tanıklıklardan hiçbiri et yeme yasağının kuşku ve tartışma konusu olduğu İÖ dördüncü yüzyıldan daha erken tarihli değildir. Bu tanıklıklar üçe ayrılır. İlk olarak, hayvan eti yemenin kayıtsız şartsız yasak olduğunu düşünenler, örneğin Eudoksos ve daha kararsız görünen Onesikritos ve komedya ozanları. İkinci olarak, dinsel nedenlere ya da batıl inançlar yüzünden hayvanların yalnızca belli türlerinin ya da parçalarının yasaklandığını düşünenler ki, bunların arasında Aristoteles de vardır. Sözü edilen hayvanların kimilerinden sakınmak Pythagorasçı cemaatin, hatta Helen dünyasının dışında da oldukça yaygın bir inançtır. Bunun örnekleri Boehm'ün daha önce andığımız kitabında derlenmiştir. Örneğin cinlerin musallat olduğu sanılan saralılara horoz yemek yasaktı ve Caesar'a göre Britanyalılar için horoz haramdı. Kaynaklarımızdan kimilerine göre Pythagorasçıların perhizleri için gösterdiği dinsel nedenler açıkça ruhgöçü inancıyla bağlantılıdır. Kurban belli hayvanlarla sınırlıydı ve bir insan ruhunun asla onların içine girmediği inancından dolayı bunlar yenilebilirdi. Belki aynı, belki de başka bir Pythagorasçı okulun inancına göre kurbanlık hayvanların testis ve ilik gibi yaşamsal güçle sıkı bağları olan parçalarından da sakınmak gerekirdi.

Üçüncü ve son olarak, Pythagoras'ın takipçilerine et ya da fasulye yeme konusunda yasak koyduğunu hepten yadsıyanlar var. Bu bildirimlerde kesin ve kavgacı bir tını vardır ve bunlar Gellius'un açıkça söylediği gibi, Pythagorasçıların genel geçer inanış aykırı davrandığını ima ederler. Bu düşüncenin en ateşli savunucusu herhalde Aristoksenos'tu. Aristoteles ve Theophrastos yönetimindeki Lykeion'un üyesi olmuş Taras kökenli Batılı bir Yunan olan Aristoksenos son Pythagorasçılar kuşağının da arkadaşıydı.[82] Aristoksenos'un esasen müzik kuramıyla ilgili çalışmaları saye-

[82] Diogenes Laertios, VIII:46. *Suda*'ya göre Aristoksenos, Aristoteles'in çevresine katılmadan önce Pythagorasçı Ksenophilos'un öğrencisi olmuştur. Aristoksenos'un yaşamı konusunda

sinde ünlendiğini hesaba katarsak (nitekim *Mousikos* unvanıyla tanınıyordu), onun Pythagorasçılık gibi, felsefede müziğe merkezi yer veren ve müzik kuramında önemli buluşlar yaptığı herkesçe kabul edilen bir okula ilgi duyması doğaldı. Böyle biri kuşkusuz, okulun bilimsel ve entelektüel kanadında yer alan ve daha sofu üyelerinin bağlı olduğu eski batıl inançlara pek rağbet etmeyen kişilerle arkadaş olmuştur. Zaten bu tarihlerde okul coğrafi ve fikri yönden farklılaşmış birkaç gruba bölünmüştü ve hepsi de öğretilerini Pythagoras'ın otoritesine dayandırdığına göre, felsefeye eğilimi baskın olanlar bizzat geride bıraktıkları batıl inançlara dayalı uygulamalara Pythagoras'ın yüz verdiği fikrini reddetmiş olmalıdırlar.

Bu bağlamda sonraki yazarların iki tür Pythagorasçı arasında ayrım yaptığından söz edilebilir: *akousmatikoi* [sözlü öğretileri dinleyenler] ve *mathēmatikoi* [matematikçiler]. Yeni Platoncu Iamblikhos ve Porphyrios'un bu konudaki açıklamaları şöyledir:

(a) Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 81, 87 (ayrıca *Ortak Matematik Bilimi Üzerine*, Festa baskısı s. 76.16 vd). Iamblikhos'un burada anlattığına göre Pythagoras, bilgeliğinin en yüce sırlarını yalnızca bunları anlayabilecek olanlara aktarmak için müritlerini doğal yeteneklerine göre sınıflara ayırmıştı. Bu sınıfların yaşayışları bile aynı değildi: Pyhtagoras kimilerine bütün mallarını ortaklaşa kullanmalarını buyuruyordu, ama özel eşyasını muhafaza edenlerin oluşturduğu bir dış çember de vardı. Iamblikhos şöyle sürdürür: "Bu ayrımdan başka, üyelerin dahil olduğu iki sınıfa denk düşen iki tür Pythagorasçılık vardı: *akousmatikoi* [sözlü öğretileri dinleyenler] ve *mathēmatikoi* [matematikçiler]. *Akousmatikoi* diğerlerinin gözünde Pythagorasçı sayılıyordu, fakat onlar *mathēmatikoi*'yi Pythagorasçı saymıyorlardı, çünkü *mathēmatikoi*'nin faaliyetlerinin Pythagoras'a değil Hippasos'a dayandığını iddia ediyorlardı.[83] ... *Akousmatikoi*'nin felsefesi belli eylemleri buyuran, ama argümana dayanmayan mesnetsiz deyişlerden oluşur. Pythagoras'ın sözlerini vahiy diye korumaya çalışırlar ve kendilerine ait hiçbir şey söylemediklerini iddia ederler. Bunun yanlış olduğunu düşünürler, nitekim topluluğun üyeleri arasında kim *Akousmata*'dan [*Sözlü Öğretiler*] en çok sayıda söz biliyorsa en bilge o sayılır."

(b) Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 37 (Diels-Kranz, 18.2): "Onun öğretisi iki biçim aldı: takipçilerinden bazısı *mathēmatikoi* bazısı da *akousmatikoi* diye adlandırıldı. *Mathēmatikoi* olarak adlandırılanlar onun bilgeliğinin en derin ve en incelikli kısımlarını özümsemiş olanlardı; *akousmatikoi* olarak adlandırılanlar ise tam açıklanmamış özet halindeki davranış kurallarından başka bir şeyden haberdar olmayanlardı."

Iamblikhos'un aktardığı sözlere bakılırsa felsefe kapasitesine daha çok ve daha az

---

Diogenes ve başka otoriteler için Wehrli'nin *Aristoxenos*'unun başına bakınız.

[83] Buradaki çeviri *Ortak Matematik Bilimi Üzerine*'deki sözcük sırasını esas alır, oysa *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*'de *akousmatikoi* ve *mathēmatikoi* sözcüklerinin sırası bunun tersidir (Diels-Kranz, 18.2).

sahip olanlara hakkını vermek için okuldaki ayrımı Pythagoras'ın kendisi yapmış olmalıdır. Porphyrios'un sözleri büyük bir olasılıkla gerçekleri yansıtıyor olsa bile, o da olasılıkla Iamblikhos'la aynı kaynaklara dayanıyordu ve aynı şeyi kastediyordu. Pythagorasçıların genelde her şeyi kurucuya atfettiğini göz önüne aldığımızda tarihçilik açısından Porphyrios'un savına fazla değer yükleyemeyiz. Şu kadarı bellidir ki, "onun öğretisi iki biçim aldı" ya da en azından iki kanada ayrıldı. Akla dayalı özellikler ile dinsel özelliklere aynı insanda sıkça rastlanmasa bile Pythagoras'ın dehası herhalde ikisini de kapsıyordu. Bu yüzden onun ve okulunun iki farklı insan türünü kendine çekmiş olması şaşırtıcı değildir: bir yanda matematiksel felsefesinin ateşli savunucuları, diğer yanda da "Pythagorasçı yaşamı" izleyenler, yani Orpheusçuların yaşamına çok yakın olan ve uygulamalarını Orpheusçular gibi bir gizemli inançlar sistemiyle gerekçelendiren bir tarikat yaşamını düstur edinenler. Felsefi kanat sofuların kaba batıl inançlarını haliyle göz ardı etti ya da içten içe küçümsedi, ama Pythagoras'ın attığı temellerde inancın da bir yeri olduğunu yadsıyamadı. Dolayısıyla felsefi kanattakiler *akousmatikoi* adıyla anılanların Pythagorasçı sayılmasına karşı çıkmadılar, böylece okulun iki kanadının da Üstadın kendi öğretim yöntemlerine dayandığı inancını güçlendirdiler. En azından bu fikir geleneksel görüşün en olası açıklaması gibi görünür ve *mathēmatikoi* kanadındakilerin kendilerini savunmalarını kolaylaştırır. Bu bölünme, okulun coğrafi olarak yayılıp güç kazandığı beşinci yüzyılın ikinci yarısından önce gerçekleşmiş olamaz. Bu Aristoteles'in büyük bir ihtiyatla niçin topluca Pythagorasçılardan değil de, belli görüşleri savunan "kimi Pythagorasçılardan" söz etmesini de açıklıyor olabilir. Rohde'nin buna getirdiği bir başka kanıt da, Aristoteles'in Pythagorasçı diye bildirdiği fizik öğretilerinin de Aristoksenos'un arkadaşlarının ahlak düsturları kadar Pythagorasçı dinsel inançlarla bağlantısız gözükmesidir. Bu nokta belli ölçüde önem taşısa da bunu fazla zorlamamak gerekir. Aristoteles'in temel ilgisi Pythagorasçıların doğa ve matematik felsefesi olduğundan, saf felsefe tartışmaları içinde Pythagorasçılığın dinsel temellerine atıfta bulunması yersiz olurdu. Belki de aslında Pythagorasçılığın bu iki kanadı birbirinden asla bütünüyle ayrılamazdı. Örneğin *Gökyüzü Üzerine*'de (268a10) Pythagorasçıların sayı felsefesini konu alan şu pasaja bakın:

> Pythagorasçıların dediği gibi bütün evren ve içindeki her şey üç sayısıyla özetlenir; çünkü son, orta ve başlangıç bütünün sayısını verir ve onların sayısı da üçtür. Nitekim biz de bu sayıyı bir doğa yasasıymış gibi doğadan almışız, Tanrılara tapınırken de onu kullanırız.

Bununla birlikte biri temelde matematik felsefesiyle ilgilenen, öbürü okulun dinsel

temellerini koruma peşinde olan iki tür Pythagorasçı olduğu tezi hem konunun doğası gereği olasıdır, hem de belli sayıda somut kanıtlarla desteklenir; Pythagoras'ın dinsel perhizi konusunda az önce aktardığımız çelişik sözler de bu kanıtlar arasında yer alır.[84]

Porphyrios hayvan etinden sakınma üzerine dört kitaptan oluşan bir yapıt yazmış ve bu yapıt elimize eksiksiz bir biçimde geçmiştir. Ana konusu perhiz olduğu için yapıtın Pythagorasçı öğreti ve uygulamayla ilgili sözleri tek tük göndermelere göre daha büyük bir ağırlığa sahip olabilir, o bakımdan bu konuda bir sonuç çıkarmadan önce Porphyrios'un söylediklerini gözden geçirmemiz gerekir. Porphyrios'un verdiği bilgiler güvenle lÖ dördüncü ve erken üçüncü yüzyıla dayandırılabilir.[85] Elbette perhizi savunanlardan olan Porphyrios, önce "sıradan, ortalama insan" (ὁ πολὺς καὶ δημώδης ἄνθρωπος [ho polys kai dēmōdes anthrōpos]) olarak betimlediği karşıtlarının savını baştan sona aktarır. Karşıtlarının ağzından bir argüman zinciri kurar ve şu sonucu elde eder: Atletlerin güçlenmek için et yemelerinden ve hekimlerin kanaatlerinden de anlaşılacağı gibi et yemenin ruha ya da bedene hiçbir zararı yoktur (I:15). Hemen ardından şöyle der: "Hiçbir bilgenin, Sokrates'in bile ona inanmaması Pythagoras'ın haksız olduğuna dair güçlü bir kanıt olarak gösterilebilir." Ortalama insanın gözünde Pythagoras'ın haksız olduğu eti yasaklamasından apaçık belliydi. 23. bölümde aynı ortalama insan, Pythagoras'a göre domuz ve sığır eti yemenin yamyamlıkla aynı şey olduğunu söyler, ama 26. bölümde savını desteklerken Pythagoras'ın atletlerin diyetlerinde et bulunmasına izin verdiği, hatta uygulamayı

---

[84] Bu paragrafı şunlarla karşılaştırınız: Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, 22 vd; *Études sur la littérature pythagoricienne*, 272-274; Rohde, *Rheinisches Museum*, 1871, 558-562; Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, 31-33. Minar birbirini dışlayan düşman iki grup arasında keskin bir ayrım olduğu kanısına karşı çıkmakta haklıdır, ama *mathēmatikoi* olarak adlandırılanların bilimsel başarısını küçümseyerek fazla ileri gider.

[85] Bu bilgilerin çoğu Theophrastos'tan gelir. Bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 95, n. 2; özellikle krş. Porphyrios, *Canlıları Yemekten Sakınma Üzerine*, II:32: τὰ μὲν δὴ κεφάλαια τοῦ μὴ δεῖν θύειν ζῷα, χωρὶς τῶν ἐμπεβλημένων μύθων ὀλίγων τε τῶν ὑφ' ἡμῶν προσκειμένων καὶ συντετμημένων, ἐστὶν τῶν Θεοφράστου ταῦτα [ta men dē kephalaia tou mē dein thyein zōa, khōris tōn embeblēmenōn mythōn oligōn te tōn hyph' hēmōn proskeimenōn kai syntetmēmenōn, estin tōn Theophrastou tauta: hayvanların kurban edilmemesi gerektiğinin başlıca fikirleri, ayrıca hakkında az mitin ortaya atıldığı ve bizim benimseyip değindiğimiz fikirler Theophrastos'undur]. Sotion'un aynı nedenle ortaya attığı Pythagorasçı argümanlar (Porphyrios'unkilerle karşılaştırılabilir) erken dönemden epey malzeme içerir gibi görünür. Sotion'un argümanları için bkz. Seneca, *Lucilius'a Ahlak Mektupları*, 108 (XVIII:5), 17 vd. (Krş. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, 166 vd.)

bizzat başlattığı rivayetine atıfta bulunur ve şunları ekler: "Kimilerine göre Pythagorasçılar Tanrılara kurban sunarken hayvanın etini tadarmış."[86]

Porphyrios II:4'de kendi savını temellendirirken karşı cenahı, atletler, askerler ve işçiler gibi insanların et yemesinde beis olmadığından hareketle aynısının filozoflar için de uygun olduğunu varsaymakla suçlar. Denebilir ki, Porphyrios'un gözünde Pythagoras asla filozof olmayacak kimi kişilerin et yemesini onaylar (krş. yukarıda s. 200'da j pasajı), ama bunu kendi okuluna yasaklar. Dolayısıyla Aristoksenos'un bu yasağı reddeden arkadaşları geçersiz bir genelleme yapmışlardır. Porphyrios'un aynı kitapta daha sonra (28. bölümde) dediğine göre, Pythagorasçılar hayvan etinden ömür boyu uzak duruyorlardı.[87] Tanrılara hayvan sunarken azıcık tadıyor, ama başka hayvanlara asla dokunmuyorlardı. III:26'da Porphyrios bu yasağı bütün canlıların akraba olduğu öğretisiyle açıkça ilişkilendirir: "Öyleyse bütün hayvanlar akrabamız olduğuna göre -Pythagorasçıların dediği gibi onlar da açıkça bizimle aynı ruha sahip olduğuna göre- kendi akrabalarına el uzatmaktan çekinmeyen bir insan da haklı olarak saygısızlıkla suçlanır."

O halde Porphyrios ister kendi ağzından konuşuyor olsun, ister ortalama insanın görüşlerini yansıtıyor olsun, genelde Pythagoras'ın, bütün canlılar akraba olduğu için takipçilerine et yemeyi yasakladığını ve Pythagorasçıların da kurban törenlerinde yedikleri bir lokma etin dışında yaşamları boyunca vejetaryen olduklarını söylerken tutarlıdır. Porphyrios'un sözleri bize bir başka ipucu daha sağlıyor: Okulda akılcı bir kanat ortaya çıkınca, akılcıların perhize uymamada gerekçe gösterdiği öykü doğru olsa da olmasa da, aslında Pythagoras bu filozofları, yani Pythagorasçıları yasaktan muaf tutmamıştır. Bütün bunları daha önce tartıştığımız belgelerle ve et yasağındaki ilkellikle birlikte ele aldığımızda şu sonuca varabiliriz ki, dine göre bir tür yamyamlık olduğu gerekçesiyle et yemekten sakınmak başından beri Pythagorasçılığın düsturudur. Yasaklanmış bir hayvanın etinin kutsal sayılan zamanlarda tadılması istisna oluşturmaz, çünkü aslında buna izin verilmesi Burnet'ın işaret ettiği gibi, sistemi bütün dünyadaki ilkel uygulamalarla uyumlu hale getirir (*Early Greek Philosophy*, 95). Daha sonra akılcılar ile sofuların yolları ayrılmaya yüz tutunca, hâlâ okulun üyesi olduğunu iddia edenlerin bir kısmı kurban etinin tadılmasına izin verildiğini inkâr eder. Bu sonucu desteklemek için aynı inancın ve uygulamanın erken beşinci yüzyıl düşüncesinde, özellikle de Batıda birbirinden bağımsız olarak yaygın

---

[86] Aynı görüş için bkz. Ploutarkhos, *Symposion Soruları*, 729C. Ploutarkhos'un buradaki kaynağı herhalde Theophrastos değil, Pontoslu Herakleides'tir (Burnet, *a.g.y*).

[87] Porphyrios da burada şimdiki zamanın hikâyesi kipini kullanır.

şekilde benimsendiğini ekleyebiliriz. Akragaslı Empedokles'in açıkça öne sürdüğü gibi et yiyen biri ruhlar göç ettiği için aslında farkında olmadan biçim değiştirmiş haldeki öz oğlunu ya da babasını yiyor olabilir; benzer bir perhiz Orpheusçu yazılarda da tavsiye edilir.[88]

Bu ve benzeri görüşleri benimseyen insanlar için ruh elbette mutlak önem taşıyordu. Burada ruhun yeri, örneğin Yunan dininin genel yapısını büyük ölçüde belirleyen Homerosçu destanlardakinden tamamıyla farklıdır. Pythagoras'a göre ruh ölümsüzdü (ἀθάνατος [athanatos]) ve ruhun ölümsüz olması yalnızca hayatını sürdürmesinden çok daha fazla anlama geliyordu. Homeros'ta da *psykhē* ölümden sonra hayatta kalıyordu, ama bu düşünce Homeros'un kahramanlarını hiç avutmuyordu. Tek başına *psykhē* insanın bir suretinden başka bir şey değildi, gücünü ve zekâsını ancak bedenle birleşince elde ettiği için ölümden sonra artık güçten ve zekâdan yoksundu. Benzetmelere bakarsak ruh bir gölgeydi, bir görüntü, bir düş, bir dumandı, debelenen bir yarasaydı. Ruhu geçici süreliğine hayata döndürebilecek tek şey biraz kan emmekti, yani bedene hayat veren öğeyle yeniden temas kurunca ruh da bir süre için yeniden can buluyordu.

Yaşamın anlamını savaş alanında, ziyafetlerde ve aşkta sergilenen bedensel yeteneklerle özdeşleştiren kahramanlıklar çağı insanının böyle bir ruh anlayışına sahip olması doğaldı. Asıl benlik bedendi. Ölüm bedenden ve dolayısıyla bu zorlu savaşçıların aziz tuttukları her yönüyle yaşamdan ayrılmak demekti. Onlar için insan ruhunun ölümsüz olduğunu söylemek aslında küfürdü. Yalnızca Tanrılar ölümsüzdü ve ölümsüzlükleri konusunda aşırı kıskançlardı. Ölümsüzlük iddiasında bulunan ölümlünün başı beladan kurtulmazdı, çünkü bu iddia Zeus ve Olympuslulara karşı çıkmak demekti. Tanrılar ile insanlar arasındaki bu ilişkinin geç Yunan düşüncesi üzerindeki güçlü etkisini burada kapsamlıca ele almamız gerekmiyor. Herodotos, tragedya yazarları, Pindaros ve başkaları, insanlara hep ölümlü olduklarını ve "ölümlü düşünceler" düşünmelerini anımsatma gereğini duymuşlardır. "Zeus olmaya çalışma... Ölümlü şeylerdir ölümlülere en çok yakışan" (Pindaros, *Isthmia*, V.14).

Homerosçu din Ionia ürünüdür ve Ionia'nın ayakları yere basan, akla dayalı bakış açısını benimser. Din açısından bu bakış açısının yetersizlikleri herkes için açık olsa bile, Yunanların kafasını birçok başka eskiçağ toplumunun hayatını cehenneme

[88] Empedeklos, Diels-Kranz, fr. 137. Orpheus için bkz. Aristophanes, *Kurbağalar*, 1032; Euripides, *Hippolytos*, 952 vd ve biraz geç tarihli Platon, *Yasalar*, VI.782C.

çeviren büyü ve batıl inançtan kurtarmaları bu yetersizlikleri fazlasıyla telafi eder. Homerosçu din anlayışı Ionia felsefe geleneğindeki akılcılığa kesinlikle aykırı değildi. Keza İtalya felsefe geleneği de entelektüel yalıtılmışlık içerisinde yaşayan bir şey değil, çok daha genel bir düşünme biçiminin felsefedeki ifadesiydi. Yunan kentlerinin resmi kültlerinden biri olması ve edebiyatın önemli şahsiyetleri tarafından benimsenmesi hasebiyle Yunanistan'ın yerleşik dini addedilebilecek Olympos dininin yanı sıra, Tanrılar ile insanlar arasında çok farklı bir ilişkiyi, insan ruhunun doğası ve değerine ilişkin farklı bir anlayışı öngören bir başka inanç türü de varlığını sürdürdü.[89]

Sonuçta Homeros'un dini, seslendiği az çok yapay ve kısa ömürlü topluma gayet uygundu, ama sonraki yüzyılların sıradan Yunanına çok daha az uyuyordu. Homeros'taki kahramanların yaşamına hiç benzemeyen bir yaşam süren bu sıradan Yunan, o kahramanın bağışık olduğu özlem ve çalkantılardan mustaripti. Rüşvet verir gibi maddi armağanlarla memnun etmeye çalışılan, fakat bu rüşvetin karşılığını verip vermeyecekleri belli olmayan, kaprisli ve insan benzeri Tanrılar kavramı insanlara gittikçe daha az doyurucu gelmeye başladı. Bu dünyanın adaletsizliklerine maruz kalanlar bunun çaresini bir başka Tanrı kavramında aramaya yöneldiler. Üstelik Homeros'taki fikirlerin geçici bir süre için gölgede bıraktığı pek çok eski tarım kültü, canlanan bu gereksinimleri karşılamaya hazırdı. Bu kültlerden en kayda değer olanı Eleusis'in gizem kültüydü. Eleusis'in muhtemelen yedinci yüzyılın sonlarında Atina bünyesine katılması ve Atina'nın himayesi altına girmesiyle bu kült de gömüldüğü karanlıktan çıkmış ve bütün Helen dünyasında yaygınlaşmıştı. İnananların gözünde Toprak-ana Demeter ile kızı Persephone'nin gizemlerinde erginlenen kişi resmen Tanrıların ailesine kabul edilir ve bu sayede ölümden sonrası için -gördüğümüz gibi, bir anlamda herkese nasip olan- sırf canlılığı değil, çok daha iyi ve mutlu bir gelecek hayatı da garantilerler. "Ne mutlu yeryüzünde ikamet eden insanlardan bunları görene! Erginlenmeyen ve bu ayinlere katılmayan kişilerin nasibi, ölüp de soğuk karanlığa gömülenle asla bir olmaz."[90]

Eleusis'te önemli olan tek şey erginlemeydi. Katılımcılar gizem ayinlerinin doruğu olan görsel vahiyle aktarılan bilginin verdiği emniyet hissiyle evlerine dönüp

---

[89] Dinsel arka planı burada ancak ana hatlarıyla anlatabiliriz. Bu konuyu daha kapsamlı olarak *The Greeks and Their Gods* adlı çalışmamda ele aldım; literatüre göndermeler yine bu çalışmada bulunabilir.

[90] *Demeter'e Övgü*, 480 vd. Metnin kendisine dayanarak bu övgünün Atina'ya katılmadan önceki Eleusis kültü için yazıldığını söyleyebiliriz.

günlük yaşamlarını sürdürürlerdi. Orpheusçu yazarların ve erginleyicilerin öğretileri daha da ileri gidiyordu. Onlardaki ölümsüzlük umudu, Tanrısal ve dünyevi öğelerin karışımı olarak düşündükleri insan ruhunun doğasıyla ilgili karmaşık bir mite dayanıyordu. Ancak Tanrısal öğeyi geliştirip yükseltmek ve dünyevi olanı denetim altına almak için yaşam boyu çaba göstermekle ölümsüzlüğe ulaşılabilirdi. Erginlenme büyük önem taşıyordu, ancak ayinlerin belli aralıklarla yenilenmesi ve hayatın bir bütün olarak başka türlü yaşanması da gerekiyordu; sözgelimi Pythagorasçılar için de büyük önemi olan et yeme yasağı başta olmak üzere bütün ritüel yasaklara uyulmalıydı. Karmaşık bir yeniden doğuş döngüsünü de içeren bu yaşayışın dinsel yönü Pythagoras'ın benimsediği din anlayışın-dan ayrı düşünülemez; onları ayırmaya kalkışmak muhtemelen tarihle ters düşmek olacaktır. Pythagorasçılar kadim Orpheus adıyla yayılan dinsel kitapları kullanmakla kalmadılar, okulun önde gelen üyeleri geç eskiçağda bu kitaplardan bazılarının yazarı olarak da anılmıştırlar. Daha önce belirttiğimiz gibi bu kitapların bazılarını Pythagoras'a atfetme geleneği İÖ beşinci yüzyıla kadar geri gider.[91]

Yunanistan'ın her yanında yüzlerce tarım kültündeki bir inanç biçiminin başlıca örneği olarak Eleusis'ten ve Orpheusçuların ince ince hazırlanmış öte dünya tasavvurlarından burada söz etme amacımız, Pythagorasçıları yaşadıkları ortamın içine yerleştirmektir. Düşüncelerinin temelinde din olduğu için Pythagorasçılar dönemin halihazırdaki inançlarıyla diğer filozoflara oranla daha içli dışlıydılar. Sokrates öncesi felsefeyi anlamak için felsefe geleneğinin iki ana akımının, yani Ionia ve İtalya akımlarının varlığını ve etkileşimini kavramak temel öneme sahiptir. Ancak şunu da gözden kaçırmamalıdır ki, bu iki akım daha geniş bir şeyin, Yunan zihniyetindeki iki karşıt eğilimin yansımasıdır ve genelde Yunan yaşamını ve edebiyatını incelemenin hem vazgeçilmez olan hem de hayranlık uyandıran yanı, bu iki eğilim arasındaki çatışma ve karşılıklı etkileşimlerdir. Bu iki eğilimin var olmasının nedeni ise kısmen eski Yunan halkını oluşturan soyların karışımı, kısmen de toplumsal koşullardır; ama burada bunların izini sürmek bizi konumuzdan oldukça uzaklaştırır.[92] Ionia ve İtalya akımları şu sözcüklerle özetlenebilir: Bir yanda **θνητὰ φρονεῖν [thnēta phronein]** ("ölümlü düşünceler düşünmek") ve öbür yanda **ὁμοίωσις θεῷ [homoiōsis theō]** ("Tanrıyla özdeşleşmek") sözkonusudur.[93] Pindaros, "Ey ruhum, ölümsüz bir yaşam

---

[91] Geride s. 188, n. 1. Başka Pythagorasçıların adları için bkz. Kern, *De Orphei Pherecydis Epimenidis theogoniis quaestiones criticae*, 52.

[92] Bkz. *The Greeks and Their Gods*, özellikle s. 301-304.

[93] Buradaki iki duygudan birincisi bu ya da benzer sözlerle sıkça dile getirilir. Krş. örneğin,

için çabalama" derken (*Pythia,* III.61), Sicilyalı Empedokles bu uyarıya hiç kulak asmadan Akragaslı yurttaşlarına şöyle seslenir: "Artık bir ölümlü değil, ölümsüz bir Tanrı olduğumu söylüyorum size" (fr. 112.4).

Pythagoras bu ikinci eğilime, yani insan yaşamının meşru ve asıl amacının Tanrıya benzemek olduğu inancına biat etti ve dinde olduğu kadar felsefede ve matematikte sahip olduğu dehanın tüm gücüyle bu fikri destekledi. Bu son nokta Pythagorasçılığın özgün olduğu noktadır ve öteden beri var olan, kendisine beşiklik eden yaygın "Ölümlü değil, Tanrı olacaksın" fikrini burada aşar: Eleusis'e göre ölümsüzlük ancak uygun hazırlıktan sonra gizemli nesne ya da simgelerin bir anda ifşa edilmesiyle elde edilebilir ve Orpheusçular buna, günlük yaşamda uyulacak dinsel ve muhtemelen ahlaki yasaklardan oluşan ince ince işlenmiş bir sistem eklerler; oysa Pythagoras'a göre kurtuluşun yolu felsefeden geçer. Aristoksenos,[94] Pythagoras ve takipçileri için şöyle der: "Yapılması gerekenler ile yapılmaması gerekenler arasında getirdikleri her ayrım kutsal olanla söz birliği içinde olmayı hedefler. Onların hareket noktası budur; bütün yaşamları Tanrı'yı takip etme temelinde düzenlenmiştir ve felsefelerinin ana ilkesi budur."

Konumuzdan ayrılıp burada din tarihine kısaca girmemiz gerekiyordu, çünkü ruhun arınması fikrine değinmekle, Pythagorasçılığın dinsel ve felsefi yanlarını bir-

---

Epikharmos, Kaibel baskısı 263 (Diels-Kranz, 23B20, cilt I, s. 201): θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν [thnata khrē ton thnaton, ouk athanata ton thnaton phronein: ölümlüler ölümlü şeyleri düşünmeliler, ölümsüz şeyleri değil]; ayrıca Sophokles, *Trakyalı Kadınlar*, 473. İkinci tümce için bkz. Platon, *Theaitetos*, 176A: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν [dio kai peirasthai khrē enthende ekeise phygein hoti takhista phygē de homoiōsis theō kata to dynaton: dolayısıyla olabildiğince çabuk bu dünyadan oraya kaçmaya gayret etmek gerekir. Ama bu kaçış Tanrıyla olabildiğince özdeşleşerek olabilir]; ayrıca Didymalı Areios'un şu haklı sözleriyle karşılaştırınız: Σωκράτης Πλάτων ταὐτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεῷ [Sōkratēs Platōn tauta tō Pythagora, telos homoiōsin theō: Sokrates ve Platon bu bakımlardan Pythagoras'la ve sonuçta Tanrıyla özdeşleşir] (Ioannes Stobaeus, *Ahlaki Seçkiler*, II:7, Wachsmuth baskısı, s. 49).

94 Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 137; Diels-Kranz, 58D2. Burada vereceğimiz çeviri, ὁμολογίας [homologias: söz birliği] sözcüğü dışında Cornford'un çevirisidir (*Classical Quarterly*, 1922, 142). Cornford bu sözcüğü ὁμιλίας [homilias: birliktelik] diye okur. Nauck da aynı sözcüğü kullanır, ama bunun nedeni Scaliger'dir: bütün elyazmalarında ὁμολογίας [homologias] sözcüğü geçer. Doğru okuma buysa tümcenin Aristoksenos'tan sözcüğü sözcüğüne bir alıntı olmadığı kuşkusu doğar, çünkü kastettiğimiz anlamıyla ὁμολογία [homologia: söz birliği] sözcüğü stoacılarda neredeyse teknik bir terime dönüşmüştü. Wehrli bu pasajı kendi *Aristoxenos* kitabına dahil etmez. Bununla birlikte bu çalışma, tüm dönemlerdeki Pythagorasçılara ilişkin doğru bir betimleme sunmaktadır.

leştiren, onları tek bir birleşik sistemin iki yanı olarak görmemizi sağlayan bağlantı noktasına yaklaşmış oluyoruz. Nitekim bu sistemi anlamanın esası, ona kaynaklık eden ve zemin oluşturan dinsel arka planı göz önünde bulundurmaktır. Bütün canlıların akraba oldukları anlayışı temeldir ve ruhgöçü öğretisi için zorunlu bir ön kabuldür. Geniş kapsamlı olan bu akrabalık, bizim canlı doğa sayacağımız şeylerden fazlasını içeriyordu, bu yüzden de Porphyrios, hayvanların yenmesine karşı geliştirdiği argümanın temeline bu ön kabulü yerleştirirken, bu kapsama girdiği için bitkileri yemekten de kaçınılması gerektiğini savunan aşırı görüşe karşı çıkma zorunluluğunu hissetti.[95] Empedokles'e göre her şey bilinçten bir pay alıyordu (fr. 110.10) ve bütün olarak evren de Pythagorasçıların gözünde, yaşayan ve nefes alan bir varlıktı.[96] Düzeltilen bir metne bel bağlayacak olursak Pythagorasçı Ekphantos'a göre

---

[95] Pythagoras'ın kalkıştığı gibi bütün doğanın συγγένεια'sını [syngeneia: akrabalık] bir felsefi sistem çerçevesine sokmaktaki mantıksal zorluk apaçıktır. Yaşam (ζωή [zōē]) sahibi olan şeyler ile ψυχή [psykhē: ruh] sahibi olanlar arasında bir ayrımın yapılmış olması Pythagorasçıların bunun farkında olduğunu düşündürür (ileride s. 207). Her ne pahasına olursa olsun bitkisel besinlerden değil de hayvansal besinlerden sakınmak gerektiği kanısını açıklayan şey, son noktada, Pythagorasçıların felsefe dışı seleflerinden devraldığı eski ve köklü bir korkudur: kanın dökülmesiyle oluşan kirlenme (ἄγος, μίασμα [agos, miasma: suç, leke]) korkusu. Pythagoras gibi Empedokles de bu tiksintiyi felsefi bir zeminde gerekçelendirmek için bilinçli bir çaba göstermiş olsa da, onun acılı çığlığında daha eski bir çağ yankılanır (fr. 139):

> οἴμοι, ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ
> πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χείλεσι μητίσασθαι.
> [oimoi, hoti ou prosthen me diōlese nēlees ēmar
> prin skhetli' erga boras peri kheilesi mētisasthai.
> vah bana, öldürmedi beni acımasız gün
> bu uğursuz yemeğin lafını ağzıma almadan.]

Elbette Empedokles "defne yapraklarına dokunmayın" diye de buyurur (fr. 140: Ploutarkhos'ta bu sözler bitki yapraklarının koparılması bağlamında alıntılansa da tahminimce Empedokles'in aklındaki şey fr. 141'de fasulyeler için benzer biçimde ifade edilen yeme yasağıyla ilgiliydi), ama defne Apollon'un kutsal bitkisi olmak gibi ayrıcalıklı bir yere sahipti. Fr. 127'de Empedokles defneyi aslanla eş tutar: Aslan nasıl hayvanların kralıysa, defne de bitkilerin kralıdır. Kendi cinsleri içinde bu ikisi, insan ruhuna mesken olmaya en elverişli türlerdir.

[96] Evrenin nefes almasıyla ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Fizik*, 213b22 ve *Pythagoras'ın Felsefesi Üzerine*'nin bir fragmanı (Diels-Kranz, 58B30; bkz. ileride s. 277). Krş. Sekstos Empeirikos, *Bilginlere Karşı*, IX.127: οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθός φασι μὴ μόνον ἡμᾶς πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων. ἔν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον

dünya Zihin ya da Ruh denen Tanrısal gücün bir formuydu (ἰδέα [idea]) ve bu güç de fiziksel devinimin nedeniydi.[97]

Aristoteles kayıp yapıtı *Pythagoras'ın Felsefesi Üzerine*'nin birinci kitabında bu konudan söz ettiğine göre bu inancı muhtemelen Pythagoras'a atfediyordu; bu inanç altıncı yüzyılda çoktan yaygınlaşmış olduğundan biz de burada Aristoteles'i güvenle izleyebiliriz. Bu bakımdan Pythagoras'la takipçileri, gördüğümüz gibi Miletoslulardan farklı değildi: İki tarafa göre de dünyanın harcında yaşam olması, dünyayı ortaya çıkaran ilk devinimi yeterince açıklıyordu. Hatta Anaksimenes'in çıkardığı yan sonuca göre, evrenle bir tutulması gereken Tanrının tözü ile insan ruhunu oluşturan havanın tözü aynıydı. Ancak anladığımız kadarıyla Anaksimenes Ionialılara has bir yaklaşımla bu tözü ilginç bir bilimsel olgu olarak ele aldı. Onu kesinlikle dinsel bir yaşayışın temeli olarak görmedi. Daha önce gördüğümüz gibi,[98] hem ruhun doğasının nefes ya da hava olduğuna yönelik eski inanç son derece yaygındı hem de, ya bilimsel ya dinsel dünya görüşüne eğilimli olmalarına göre insanlar bu olgudan son derece farklı sonuçlar çıkarabiliyorlardı. Demokritos onu pratik amaçlara yönelik materyalist bir Tanrıtanımazlıkla ilişkilendirirken -gizemci bir tarikat olan- Orpheusçular onu en az Demokritos kadar benimsemekteydi. Orpheusçularla Pythagorasçılar bundan aynı sonucu çıkarıyordu: Eğer dünya canlı, ebedi ve Tanrısal bir yaratıksa ve çevresindeki sonsuzluktan içine hava ya da nefes çekerek yaşıyorsa[99] ve in-

---

ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα [hoi men oun peri ton Pythagoran kai ton Empedoklea kai tōn Italōn plēthos phasi mē monon hēmin pros allēlous kai pros tous theous einai tina koivōvian, alla kai pros ta aloga tōn zōōn. hen gar hyparkhein pneuma to dia pantos tou kosmou diēkon psykhēs tropon, to kai enoun hēmas pros ekeina: Pythagoras ve Empedokles'in çevresindekilerin ve de İtalyanların çoğunun söylediklerine göre, insanların sadece birbirleriyle ve Tanrılarla değil, akılsız hayvanlarla da ortaklıkları vardır; çünkü bir tek nefes bütün evrene nüfuz edip ruhun dönüşüne varır, hem bize hem diğerlerine görünür]. Benzer biçimde bkz. Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine*, I:II. 27.

Cornford daha geç tarihli terimler kullanılsa da bu pasajın temelde özgün olduğunu söylerken (*Classical Quarterly*, 1922, 140, n. 2) Delatte'i izler. Bkz. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 204: "Il faut bien admettre que c'est là une doctrine de l'ancien Pythagorisme" [Bunun eski Pythagorasçılığın bir öğretisi olduğunu elbette kabul etmek gerekir].

97 Diels-Kranz, 51.1. Bkz. Diels-Kranz'daki eleştirel notlar ve ileride s. 323 vd. Elyazmasının okunmasında apaçık bozukluklar vardır. Ekphantos'un yaşadığı tarih kesin değildir, ama en geç Arkhytas'ın çağdaşıydı (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 604, n. 5).

98 Geride s. 137 vd.

99 Bkz. ileride, s. 277 vd. Frank'a göre Aristoteles bu "Pythagorasçı" öğretiyi "Philolaos"tan öğrenmiştir; Frank bu ikisini tırnak içinde anar, çünkü bu sahte-Philolaos'un bir Platoncu (muhtemelen Speusippos) olduğuna inanır. Bu iddiasını *Anonymus Londinensis*'teki (Diels-

san da hayatını nefes almaya borçluysa (ki bu, insan ruhunun da hava olduğunun kanıtıydı), insan ile evren, mikrokozmos ile makrokozmos arasında yakın bir doğal akrabalık vardır. Evren birdi, ebediydi ve Tanrısaldı. İnsanlar çoktu, kendi aralarında bölünmüştü ve ölümlüydü. Ama insanın asli parçası, yani ruhu ölümlü değildi ve ruhun ölümsüzlüğü, kendisinden koparılarak ölümlü bir bedene hapsedildiği Tanrısal ve evrensel ruhun küçük bir parçası ya da kıvılcımı olmasındandı. Diogenes Laertios, Sulla'nın çağdaşı olan ve birçok alanda etkili olmasından dolayı Polyhistor lakabıyla anılan Aleksandros'un "Pythagorasçı Kayıtlar"ında[100] olduğunu iddia ettiği

---

Kranz, 44A27) Philolaos alıntısıyla gerekçelendirir, oysa o pasaj yalnızca sıradan hayvan yaşamından söz eder; Frank iddiasını ortaya koyabilmek için şunları kendi ağzından eklemek zorunda kalır: "Nun ist aber für Philolaos der Mikrokosmos ein treues Abbild der Weltganzen" [Ama Philolaos için mikrokozmos dünyanın bütününün sadık bir yansımasıdır] (*Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 327-328). Frank'ın kitabında ifade ettiği aşırı kuşkucu görüşlere durmadan gönderme yapmak yersiz kaçacağı için bu bir örnek olarak kullanılabilir.

[100] Diogenes Laertios, VIII:24 vd. Burada aktarılan pasaj 28. bölümdendir. Görünüşe bakılırsa Aleksandros yaratıcı bir yazar olmasa da, geç tarihli Yeni Pythagorasçı ve Yeni PYeni Platonculara özgü fantezilerden uzak, çalışkan bir derleyiciydi (Bkz. *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, I:1449-1452). Aleksandros'un alıntıladığını iddia ettiği **Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα [Pythagorika hypomnēmata]** 1Ô dördüncü yüzyıldaki son kuşak Pythagorasçılardan devralınan **ὑπομνήματα ὑπομνήματα κεφαλαιώδη**'yi **[hypomnēmata kephalaiōdē: kayıt özetleri]** anımsatır (geride s. 186). Bununla birlikte aktardığı bölümlerin tarihi ya da tarihleri konusunda bilginler farklı tahminlerde bulunmuştur. Rohde'nin kaydettiğine göre bu bölümlerin içeriklerindeki göreli sadelik erken bir tarihte kaleme alındıklarını gösterir (*Rheinisches Museum*, 1872, 47). Zeller'e göre de Aleksandros'un açıklamaları değerlidir, ama kullandığı kaynak ikinci yüzyıldandır ve Platoncu ve stoacı öğretinin varisidir (*Die Philosophie der Griechen*, 471 ve n. 1). Wellmann karşılaştırmak için geç kaynakları kullanırken yer yer eleştirellikten uzaklaşsa da, metnin dördüncü yüzyıldan geldiğini ikna edici bir biçimde savunmuştur (*Hermes*, 1919, 225-248) ve bu noktada Delatte ve Cornford onu izlemiştir (Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 198 vd, 232 vd; Cornford, *Plato and Parmenides*, 3). Wellmann, Diels'i ikna etmişse de Wellmann'ın argümanları Wilamowitz'e göre "ganz verfehlt"tir [büsbütün yanlış], yine de Wilamowitz bu konuda başka şey söylemez (*Platon*, II, 84, n. 1). Levy'ye göre de üçüncü yüzyıl olası en erken tarihtir (*Recherches sur les sources de la légende de Pythagoras*, 75). Ayrıca bkz. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 159-164.

Festugiére aktarılan metnin kapsamlı bir analizini yapmıştır (*Revue des Études Grecques*, 1945, 1-65). Festugiére'in çıkardığı sonuca göre metnin doğrudan kaynağı içinde değişik tarihli öğeler barındıran Helenistik bir derlemedir ve bu sonucu çürütmek zor olabilir; fakat derlenen bu öğretilerin Speusippos'un zamanından önceye dayanmasının olanaksız olduğu argümanı o kadar sağlam görünmüyor. Ayrıca insan **Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα [Pythagorika hypomnēmata]** başlığı konusunda da bir açıklama bekliyor. İskenderiyeli Kle-

Pythagorasçılık bahsini aktarır. Buna göre öncelikle, hayvanlar kadar bitkiler de yaşama (**ζωή [zōē]**) sahiptir, ama hepsinin ruhu (**ψυχή [psykhē]**) yoktur. Ruh, *aithēr*'den ve sıcak ve soğuktan kopmuş bir parçadır (**ἀπόσπασμα [apospasma]**):[101] Ruh yaşamla örtüşmez, ölümsüzdür, *çünkü kendisinden koparıldığı şey ölümsüzdür.*

Böylece bütün yaşamın *akraba* [homogenes] olduğu öğretisi yalnızca insanları ve hayvanları akrabalık bağlarıyla birleştirmekle kalmadı, en önemlisi insanlara en üstün niteliklerinin daha yüksek bir şeyle özdeş olduğunu da gösterdi. Bu da insanlara bir amaç verdi: ruhu yetiştirmek, bedenin lekesinden kurtulmak ve bireysel ruhlarını, özü itibarıyla parçası olduğu evrensel ruha kavuşturmak. Ruhgöçü çarkı içinde kalmaya mahkûm olduğu sürece, yani daha önce kiracısı olduğu bedenin ölmesinden sonra yeni bir insan ya da hayvan bedenine girmek zorunda olduğu sürece ruh, tam saf değildi. Bireysel ruh en iyi ve en yüce insan hayatını yaşayarak sonunda bedenden bütünüyle kurtulabilir, yeniden doğuş çarkından çıkabilir ve sonunda doğası gereği ait olduğu evrensel, ebedi ve Tanrısal ruhun içinde kendini yitirmek mutluluğuna ulaşabilirdi.[102] Burada şu ana kadar ima ettiğimiz Tanrı ya da

---

mens'e göre Aleksandros **περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων [peri Pythagorikōn symbolōn: Pythagorasçı Sırlar Üzerine]** bir yapıt da yazmıştır (*Realencyclopädie des klassischen Altertums*, I, 1451).

Aynı malzemeden farklı sonuçlar çıkarılmasına bir örnek vermek gerekirse, Cornford metnin erken tarihli olduğunu desteklemek için "hiçbir geç dönem yazarı Platon'un, özellikle de *Timaios*'un etkisinden kaçamaz" derken, Festugière metindeki malzemenin düzenlenişi için "l'origine est incontestablement *le Timée*" [kökeninin *Timaios* olduğuna kuşku yoktur] der. (Cornford metinde yer yer görülen anakronik ifadeleri -örneğin Pythagorasçı "sınırsız" yerine "belirsiz çift" ifadesini- Aleksandros'a atfeder.) Fritz tıpkı Cornford gibi bu parçalarda "Platoncu düşünce etkisindeki bir felsefede kesinlikle bulunamayacak" öğeler görmüş ve metnin bazı kısımları geç tarihli felsefe terimlerinden etkiler taşısa bile erken dönem Pythagorasçılığın özgün öğretisinden öğeler de içerdiği sonucuna varmıştır (*Classical Philology*, 1946, 34). Bu ihtiyatlı sonuca biz de katılabiliriz.

101 **ἀπόσπασμα [apospasma]** sözcüğü Platon'da (*Phaidon*, 113B) geçiyor, ama bu sözcüğün münferit ruhlar ile evren arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanması stoacı bir kullanım gibi duruyor. Krş. Khrysippos'tan aktaran Diogenes Laertios, VII.143; Epiktetos, II.8, 10; Marcus Aurelius, V.27. Bununla birlikte stoacıların savunduğu pek çok başka öğreti gibi bu öğreti de onlarla birlikte ortaya çıkmış değildir.

102 Bunun Pythagorasçı bir inanç olduğu konusunda somut kanıt olarak şimdilik yalnızca Aleksandros Polyistor'un ruhun **ἀπόσπασμα αἰθέρος [apospasma aitheros: *aithēr*'in parçası]** olduğu sözünü gördük. Aleksandros Polyhistor en üstteki havada her şeyin Tanrısal olduğunu (27. bölüm) ve saf ruhların **ἐπὶ τὸν ὕψιστον [epi ton hypsiston: en üste kadar]** gittiğini de söyler (31. bölüm). Ayrıca Delatte'in gösterdiğine göre bu inanç en azından geç Pythagorasçılıkta vardır, beşinci yüzyılda zaten ortak bir inanç haline gelmiştir ve Orpheusçu-

Tanrısallık anlayışı büsbütün bulanık gelebilir, ama Platon'un zamanının ya da daha erken dönemin Pythagorasçılığıyla ilgili sağlam kaynaklara dayandığımız sürece bu durumun değişmeyeceğini kabul etmek gerekir.[103] Pythagorasçılar çağdaşlarının çokTanrıcılığını elbette reddetmediler, nitekim Pythagoras'ın özel bir ilişkisi olduğuna inandıkları Apollon onların koruyucu Tanrısıydı. En azından kimileri Pythagoras'a, Apollon'un ete tene bürünmüş hali diye hürmet ediyordu (geride s. 160). Ancak bu örnekteki gibi Tanrısallığın bireysel tezahürleri bu aşamada hem evrenin nihai yapısını açıklamasıyla akılcılara hem de daha derinlikli arzuları tatmin etmesiyle gizemcilere çekici gelen genel bir "Tanrısallık" (τὸ θεῖον [to theion]) anlayışının olmadığı anlamına gelmez.[104] Pythagorasçıların ruhla tam olarak ne kastettikleri ve ruhun bileşimi konusundaki belli ön varsayımlarla ruhun ölümsüzlüğünü nasıl bağdaştırdıkları da zor bir sorundur ve en iyisi yakından bağlantılı olduğu Pythagorasçı sayı felsefesi açıklanıncaya kadar bu meseleyi bir yana bırakmaktır.[105]

O zaman durum şöyle: Her birimiz kendi ayrı bedenimize kapatılmış ve maddenin aşağı formlarıyla kirlenmiş haldeyiz. Bundan nasıl kurtulacağız ve kendi parçamızın bütünle yeniden birleşeceği ve Tanrı olacağımız duruma nasıl ulaşacağız? Kurtuluş yolu nedir? Eleusis'in önerdiği yol, uygun hazırlayıcı arınmadan sonra ergine bahşedilen vahiy, *epopteia*'ydı. Orpheusçular kurtuluşu dinsel tören niteliğindeki *orgia* [gizem törenleri] ya da *teletai*'ye [erginleme törenleri] katılma ve yasaklara uyma yoluyla aradılar. Pythagoras bunların çoğunu korudu, ama bir filozof olduğu için bunlara kendi yöntemini eklemekten geri kalmadı.

Pythagoras'ın *philosophos* ve *philosophia* sözcüklerine yeni bir anlam kazandırıp yaygınlaştıran ilk kişi olduğunu düşünmek için elimizde iyi nedenler vardır. Pontoslu Herakleides'in anlattığı öyküde Pythagoras bu sözcüklerin mucidi olarak sunulur (geride s. 175'te bu öyküye gönderme yapılmıştı). Diogenes (I.12) şunu aktarır: "Pontoslu Herakleides'in *Cansız Kadın Üzerine*'de anlattığı gibi Pythagoras, Sikyon'da, ya bu kentin ya Phlious'un tiranı Leon'la konuşurken, felsefe terimini ilk kez kullanmış ve ilk kez kendisini filozof, yani <bilgeliği seven> olarak adlandırmış,

---

larca da benimsenmiştir (*La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 225 vd). Bkz. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, 262 vd, 324.

[103] Krş. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 565-566.

[104] Benzer biçimde (ve kuşkusuz Pythagorasçılığın etkisiyle) Empedokles de insanbiçimli özelliklerden hiçbirine sahip olmadığını açıkça söylediği en yüce Tanrısına Apollon adını vermişti. Bkz. Ammonios'un girişiyle fr. 134.

[105] İleride s. 305 vd.

çünkü demiş, Tanrı dışında hiç kimse *bilge* değildir." Bu muhtemelen tam doğru değildir, çünkü bu iki sözcük çok erken bir dönemde İtalyan değil, Ionia üslubunda kullanılmıştır; yine de erken referanslardan biri bu kullanımın Pythagoras'a atfedilmesini pekâlâ destekliyor olabilir. Herakleitos (fr. 35) şöyle der: "Filozofların çok şeyde araştırmacı olması gerekir." Bu fragman, sözcüğün Herakleitos zamanında kendi başına kullanıldığını gösteriyor olabilir, ama burada kastedilen kişi "kendini filozof diye adlandıran adam," yani Pythagoras da olabilir; çok şey bilmek ya da çok şey incelemek Herakleitos'un gözünde budalalıktı ve o başka bir yerde, ismini zikrederek Pythagoras'ı buna düşkün olmakla suçlar[106] (geride s. 168'de alıntılanan fr. 40). Söylenenlere göre Elealı Zenon da *Filozoflara Karşı* adında bir kitap yazmış ve bu sözcükle Pythagorasçılar'ı kastetmiştir.[107] Öte yandan Herodotos daha önce Solon'u φιλοσοφέων, θεωρίης ἕνεκεν [philosopheōn, theōriēs heneken], yani dünyayı görmek ve türlü bilgiler edinmek için gezen biri olarak betimlerken (I:30), bu sözcüğü Pythagorasçılıktan hiçbir iz taşımayan "Ionia tarzı" dediğim anlamıyla kullanır. Burnet'ın haklı olarak saptadığı gibi "Ionia'da *philosophia* 'merak'a yakın bir anlama geliyordu... Yine de Pythagoras'ın etkisini saptayabildiğimiz her yerde sözcük çok daha derin bir anlama sahiptir. Felsefe bir 'arınma'dır, 'çark'tan kurtulma yoludur" (*Early Greek Philosophy*, 83). Bu Pythagorasçı ideali, Aristoksenos'un bildirdiği biçimiyle, daha önce gördük (s. 209). İşte Platon'un *Phaidōn* adlı diyalogunun temel meselesi felsefenin bu anlamıdır. Metinde güçlü bir Pythagorasçılık etkisi vardır ve Philolaos'a yapılan göndermeler de bunu doğrulamaktadır. Burada Sokrates şöyle der (63E): "Yaşamını gerçekten *philosophia*'ya adamış bir adamın cesareti ölüm yaklaşınca neden sağlam olur ve ölünce öbür tarafta payına en büyük nimetler düşeceğine dair umudu neden güçlü olur, gerekçelerimi size göstermek istiyorum."

O halde Pythagoras için ruhun arınması ve kurtuluşu yalnızca gizem kültlerindeki gibi erginlenmeye ve törensel arınmaya değil, *philosophia*'ya da bağlıydı ve bugün olduğu gibi o zamanlar da bu sözcük, anlamak için akıl ve gözlem güçlerinin kulla-

---

[106] Kirk bunu bir olasılık sayar (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 395). Wilamowitz φιλοσόφους [philosophous: filozofların] sözcüğünün Herakleitos'un gerçek fragmanının bir parçası olmadığını düşünse de, hem Bywater hem Diels-Kranz bu sözcüğü akla yatkın nedenlerle muhafaza etmişlerdir. Bkz. Diels-Kranz'daki not ve krş. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 115; J. L. Stocks, *Mind*, 1915, 220. Fr. 35 hakkında ayrıca bkz. ileride s. 416.

[107] Stocks, *a.g.y.* Bununla birlikte daha kuşkucu bir görüş için bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 438.

nılması demekti. Şöyle bir soru akla gelebilir: bunların arasında nasıl bir bağ kuruluyor? Pythagorasçı öğretinin felsefi yanı şimdiye kadar gördüğümüz dinsel inançlarla bağlantılı mıdır?

Pythagorasçılıkta dinsel inançlar evrensel bir akrabalık ya da duygudaşlığın var olduğu yönünde ilkel bir fikri temel alıyordu. Pythagorasçı sistemin daha felsefi yanının temelindeki anlayış ise özellikle Helenik bakış açısına aitti ve tarikatın tapındığı Tanrıların en Helenik olanı Apollon'un karakterinde, yani sınır, ölçülülük ve düzen gibi birbirleriyle bağlantılı fikirlerin yüceltilmesinde somutlaşıyordu. Pythagorasçıların koruyucu Tanrı olarak, tapınağında "Aşırıya kaçma," "sınırı aşma" ve benzeri düsturların yazılı olduğu Tanrıyı seçmeleri boşuna değildi. Yunan dehası, düşüncede olsun sanatta olsun, λόγος [logos] ya da *ratio*'nun zaferini temsil eder ve "fantastik, bulanık ve biçimsizin karşıtı olarak, belirli ve ölçülebilir" anlamına gelen bu sözcük aynı zamanda "şeylerin hem kendi içlerinde hem de bütünle ilişkilerindeki orantılar"[108] da demekti. Şeyleri ölçülebilir yönlerine indirgeme ve onların hem iç yapılarında hem de birbirleriyle ilişkilerinde orantı öğesini vurgulamadaki bu dehanın seçkin bir örneği de Pythagorasçı felsefeydi. Bununla birlikte onların yaptığı felsefe-din sentezi bir yanıyla cüretkârdı da. Sınırın ve düzenin kozmik anlamı üzerinde ısrarla durmalarına karşın Pythagorasçıların insan yaşamı ve arzularına dair bu anlamdan çıkardıkları sonuçlar, dönemin ozanlarında ve genel düşüncesinde varılan sonuçlarla aynı değildir. Daha önce gördüğümüz gibi altıncı ve beşinci yüzyıl literatüründeki egemen fikre göre insan aşırılıktan kaçınmalı ve sınırı aşmamalıydı; evrendeki her şeyin kendine mahsus bir yeri vardı ve benzerlerinin sınırlarına tecavüz etmemeliydi ve dolayısıyla insan da ölümlü olduğunu kabul etmeli ve bir ölümlünün hayatıyla yetinmeliydi. Ölümlüler ile ölümsüzler, Tanrılar ile insanlar arasına bir çizgi çekilmişti ve bu sınırı geçmek *hybris* [kibir] idi. Aşırıya kaçma, sınırı aşma: Ölümsüzlük ve Tanrısallık tartışmasız bir biçimde insana çizilen sınırın ötesindeydi. Bu yaygın görüşten söz etmiştik ve altıncı yüzyılda bu görüşe karşı çıkan gizemci bir hareketin var olduğunu da eklemiştik. Bu hareket özellikle Batılı Yunanlarla ilişkilendirildi. Daha önce söz edilen belgelere ek olarak, Magna Graecia'da gizemci bir tarikatın üyelerinin mezarlarında bulunan, ince altın levhalara kazılı dizeleri anabiliriz. Bu mezarlarda, yazılı diğer talimatların yanı sıra, öte dünyanın bekçilerine liya-

[108] E. Fraenkel, *Rome and Greek Culture* (Açılış Konuşması, Oxford, 1935). Profesör Fraenkel Romalıların Yunan düşüncesini muhafaza etmedeki başarısını açıklamak için *ratio*'nun bu özelliklerini Romalılara atfederken, Yunan dehasının bu seçkin ifadesini benim burada kullanmam umarım bağışlanacaktır.

katini kanıtlayabilen ölünün şu sözlerle karşılanacağı kayıtlıdır: "Mutlu ve kutlu kişi! Ölümlü olmayacaksın, Tanrı olacaksın!" Kişi bu amaca ulaşmak için tıpkı kendisi için aynı iddiada bulunan Akragaslı Empedokles gibi Tanrıya bağlı ve saf bir ömür sürmüştür.[109] İşte ölümlü insanların nasibinin ölümlü düşünceler olduğunu yadsıyan Pythagoras da bu kanıdaydı. Gördüğümüz gibi Tanrı'yla özdeşleşme Pythagoras için yaşamın amacıydı. Bununla birlikte Pythagoras ve takipçileri, Orpheusçular ve benzerlerinden farklı olarak sınır ve düzen, *peras* ve *kosmos* gibi ikiz fikirlerde kök salmış bir felsefeyi bu arzularla harmanladılar. Pythagorasçıların dinsel fikirleri ile felsefi fikirleri arasında köprü kuracaksak bunun yolu bu anahtar sözcüklerin yorumlanmasından geçer.

Bu köprü şöyle bir akıl yürütmeyle kuruluyordu: (a) dünya bir *kosmos*'tur. Bu sözcük belki ancak Yunan tininin yapabileceği şekilde düzen, ayarlılık ya da yapısal kusursuzluk kavramını güzellik kavramıyla birleştiren çevrilemez bir sözcüktür. (b) Bütün doğa akrabadır, o halde insan ruhu canlı ve Tanrısal evrenle sıkı sıkıya bağlıdır. (c) Benzer benzerle bilinir, yani insan bir şeyi ne kadar iyi bilirse ona o kadar benzer. Dolayısıyla (d) felsefe yoluyla Tanrısal *kosmos*'un yapısını daha iyi anlama çabasına girişmek kendindeki Tanrısal öğeyi fark edip geliştirmek demektir. Şimdi de bu argümanı ayrıntılandırıp kimi belgelerle destekleyelim. Erken Pythagorasçılığa ilişkin bilgimizin durumu yüzünden bu belgelerin bir bölümü ister istemez ikinci elden olacaktır, yani Pythagorasçılara yakınlık duydukları bilinen dönemin filozoflarından ya da Pythagorasçıların kuvvetle etkiledikleri Platon gibi birinden belge aramak gerekecektir. Yine de bu dolaylı belgelerin değerini tümüyle yadsımak için iflah olmaz bir kuşkucu olmak gerekir.

İleride daha kapsamlıca görüleceği gibi (s. 248) Pythagorasçıların gözünde Sınır (*peras*) ve Sınırsız (*apeiron*) en başta dünyanın kendisinde evrildiği iki karşıt ilkeydi; *peras* iyi, *apeiron* ise kötüydü. Bu konuya ilişkin yalın bir önermeyii aktarmak gerekirse, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te (1106b29) şöyle der: "Pythagorasçıların düşündüğü gibi kötü sınırsızın, iyiyse sınırlının özelliğidir." Dünya canlı ve Tanrısal olduğuna göre iyidir de. Dünyanın bu üçünden birisi ya da hepsi olabilmesi, ancak *sınırlı* olması ve bileşen parçaları arasındaki ilişkilerde bir *düzen* sergilemesi sayesindedir. Eksiksiz ve etkili yaşam, organizasyona bağlıdır. Bunu tekil yaratıklarda görürüz: parçalarından hepsinin bütünün yaşamını sürdürmesine ve işlevlerini yerine getir-

[109] Altın levhalar birçok tartışmaya konu olmuştur. Bkz. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 171 vd. Bunların en eskisi dördüncü yüzyıla kadar geri gider ve içerdikleri şiir dizelerinin daha eski olduğu açıktır.

mesine yönelik araçlar (*organa*) halinde düzenlenip örgütlendiğini belirtmek için biz de Aristoteles gibi bu yaratıklara organik diyoruz. Aynı şey dünya için de geçerlidir. Dünya sınırsız olsaydı *telos*'u olmazdı, *ateles* olurdu - nitekim *ateles* hem "sonsuz" hem de "eksik" demektir.[110] Oysa dünya *teleion*'dur, eksiksiz bir bütündür. Gözlem de (o zamanki düşünceye göre) bu görüşü destekler. Küçük düzensizlikler olabilir, ama temel kozmik olaylar bir düzenlilik sergiler. Güneşin doğup batması, yaz, kış ve ara mevsimler değişmeyen bir sıra izler. Yunanların gözünde bu ebedi düzenliliğin mükemmel örneği (Pythagoras'ın döneminin öncesinden kendisi de dahil olmak üzere Copernikus dönemine kadar) bitimsiz ve kusursuz bir dairesel devinim sergiledikleri ne inanılan yıldızların dönüşüydü. İnsan bu noktada, Pythagorasçıların astronomiyi bilimler arasında başköşeye oturtmasının nedenini anlayabiliyor.

Kısacası dünya tam anlamıyla bir *kosmos*'tur; harfiyen doğru olsun olmasın, tipik olarak Pythagoras'a atfedilen öğretiler konusunda önemli bir işaret olan bir ifadeyi burada belirtmemizde sakınca yoktur: Geleneğe göre Pythagoras dünyanın sergilediği düzenin farkına varıp ona *kosmos* adını veren ilk kişidir.[111]

---

[110] ἀτελές **[ateles: sonsuz, eksik]** olan ἄπειρον'dur **[apeiron: sınırsız]**; krş. Platon, *Philebos*, 24B.

[111] Aëtius, *Görüşler*, II, I, I (Diels-Kranz, 14.21) Π. πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως **[Pythagoras prōtos ōnomase tēn tōn holōn periokhēn kosmon ek tēs en autō takseōs: İlk olarak Pythagoras bütünün kütlesini ondaki düzenden dolayı *kosmos* diye adlandırdı]**. Ayrıca bkz. Phaborinos'tan aktaran Diogenes Laertios, VIII:48. Öbür göndermeler için bkz. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, 203. Kimi çağdaş araştırmacılar çok daha geç bir döneme kadar κόσμος'un **[kosmos]** 'dünya' anlamında kullanılmadığı gerekçesiyle bu atıfa kuşkuyla yaklaşır. Sokrates öncesi filozofların kullandığı dil konusunda kesin bilgimiz son derece kıt olmakla birlikte genel durum şöyle özetlenebilir:

Anaksimandros κόσμος **[kosmos]** sözcüğünü kullanmış olsa da olmasa da (krş. geride s. 120) bu sözcük erken beşinci yüzyılda filozoflarca (düzenli bir yapı arz etmesi bakımından) dünya anlamında kullanılıyordu. Terime ilişkin tartışmasında Kirk'ün de söylediği gibi, Empedokles'te (fr. 26.5) bu sözcük açıkça "düzen" ya da "tertip" anlamıyla sınırlıdır: ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον **[allote men philotēti synerkhomen eis hena kosmon: başka bir sevgide ise bir araya geliyoruz tek bir *kosmos*'a doğru]** (Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 313). Oysa fr. 134.5'te Empedokles Tanrısal akıldan söz ederken Tanrısal usun tüm dünyayı hızlı düşünceleriyle dolaştığını kastediyor olmalıdır: φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν **[phrontisi kosmon hapanta kataïssousa thoēsin: hızlı düşünceleriyle fırtına gibi dolaşır tüm *kosmos*'u]**. Yine de sözcük seçimi anlamlıdır: Empedokles dünyanın düzenli bir yapı olduğunu vurguluyordu; çok daha geç tarihlerde de hiçbir Yunan bu sözcüğün düzen, uyum ve güzelliğin kaynaşmasını simgelediğini alttan alta hissetmeden dünyayı bu terimle betimleyemezdi. Nitekim κόσμος **[kosmos]** sözcüğü bu çağrışımları asla yitirmedi. Herakleitos fr. 30'daki κόσμον τόνδε **[kosmon tonde: bu *kosmos*u]** hakkında Kirk'ün kendi çıkardığı sonuca göre, bu terim "şeyler artı düzen," yani "doğal dünya

Bütün doğanın akrabalığı fikrinin Pythagorasçı bir düşünce olduğu ve ruhgöçü öğretisiyle hayvan eti yeme yasağının altında yattığını yeterince gösterdik. Bu akrabalık fikri Empedokles'te aynı bağlantılarla yeniden ortaya çıkar.[112] Platon bir din

---

ve onun içindeki düzen" anlamına gelir (*a.g.y.*, 316, 317). "Doğal dünya" anlamı Apolloniali Diogenes'te de kendini açıkça gösterir (fr. 2: τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν **[ta en tōde tō kosmō eonta nyn: şimdi bu *kosmos*'ta varolanlar]**); Vlastos'un gösterdiği gibi Anaksagoras fr. 8'deki anlam da budur ve ben de ona katılıyorum (*American Journal of Philology*, 1955, 345).

Kirk "insan ile kozmos arasındaki koşutluk ilk kez açıkça beşinci yüzyılda kurulmuştur" diyor; sözcüğün Anaksimenes fr. 2'de bulunduğunu reddetsek bile (ki geride s. 139 vd'na bakarsak benim en azından insan ile dünya arasındaki kıyaslanmanın Anaksimenes'e atfedilmesi gerektiğini savunmam gerekir) özgün gibi görünen bir Demokritos aktarımı, "dünya-düzeni" anlamındaki κόσμος'un **[kosmos]** Demokritos zamanında bilindik bir kavram olduğunu gösteriyor. Fr. 34: ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι κατὰ Δημόκριτον **[en tō anthrōpō mikrō kosmō onti kata Dēmokriton: Demokritos'a göre insanda bir *mikrokosmos* vardır]**.

Sözcüğün gelişimi herhalde aşamalı olmuştur: (a) herhangi bir şeyin düzeni ya da tertibi; (b) dünyadaki düzen, ὁ τοῦ παντὸς κόσμος **[ho tou pantos kosmos: her şeyin düzeni]** (bkz. Empedokles, fr. 26.5; Euripides, fr. 910); (c) bir düzen *olarak* dünya (Empedokles, fr. 134.5); (d) düzenli yapısı vurgulanmadan genel olarak dünya. Yeni anlam nüansları eskilerin yerini almadan önce eskilerle bir arada kullanılmıştır. Bir kez (a)'dan (b)'ye geçilince, sonraki gelişmeleri belli bir tarihe ya da kişiye bağlamaya çalışmanın pek anlamı yoktur. Dünyanın ilk kez akılla kavranabilen bir düzen sergilediği görüldüğü anda kopuş yaşanır ve Pythagoras bu anlayışı büyük ölçüde geliştirip zenginleştirmiş olsa bile Anaksimandros bu düzeni Pythagoras'tan önce zaten anlatmıştı. Jaeger'in sözleriyle bu ilk adım "kozmosun tinsel keşfi" olmuştur ve haklı olarak söylediği gibi yürürlükteki dinsel inançlardan köklü bir kopuş gerektirmiştir (*Paideia: The Ideals of Greek Culture*, I, 158 vd). Bu ilk adımın din ile felsefe arasına kesin bir çizgi çektiğini söylemekte büyük sakınca yoktur. Keşfi yapanlar bu yeni hakikati vurgulamak için dünyaya tam da κόσμος **[kosmos]** adını vermişlerse bunda şaşılacak hiçbir şey yoktur. Gelenek bu dilsel ilerlemeyi Pythagoras'a mal ediyor, bizse aslında bu ilerlemeyi birçok konuda Pythagoras'ı takip eden ve zamanca ondan çok uzakta olmayan Empedokles'in gerçekleştirdiğini biliyoruz.

Başka örnekler ve önceki bilginlere göndermelerle birlikte bu noktaya ilişkin tartışmalar için özellikle bkz. W. Kranz, *Philologus*, 1938-1939, 430 vd; Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 313 vd; Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 345 vd, n 19.

112 Burada Empedokles'i bu kadar sık tanık göstermemizin nedenini yeterince açıklamamış olabiliriz. Bunun iki yönü vardır: (a) Empedokles'in dinle ilgili fikirleri açıkça görülebilecek biçimde Pythagorasçılarınkilerle neredeyse tıpatıp aynıdır; (b) sıklıkla yapmak zorunda kaldığımız gibi Pythagorasçı inançlarla ilgili dördüncü yüzyıl kaynaklarını aktarırken bu kaynakların aslında salt o dönemde (örneğin Platonculuğun bir yansıması olarak) Pythagorasçılığa dahil edilmiş inançlar olduğundan kuşkulananlara cevap olarak Empedokles'in yaşadığı tarihi zikretmek yeterlidir. İÖ dördüncü yüzyıldan Timaios'a ve üçüncü yüzyıldan Neanthes'e dayanan bir rivayete göre Empedokles bir Pythagorasçıydı ve Pytha-

öğretisini anlatırken "bütün doğa akraba olduğuna göre" sözünü anar ve bu öğretinin özgün olmadığını söylemeye özen gösterir, öğretiyi "vaatlerinin makul bir açıklamasını vermekle yükümlü rahip ve rahibelere" atfeder (*Menon*, 81C ve A). Bütün doğanın akrabalığı fikri ile evrenin bir *kosmos* olduğu anlayışı Platon'da gayet bilgi yüklü bir pasajda yan yana yer alır ve yine başkalarına atfedilir: Pythagorasçılar değilse kim olabilir bu başkaları? "Bilgelerin bize söylediğine göre yer ile gök, insanlar ile Tanrılar akrabalık, sevgi, düzen, ölçülülük ve adaletle sıkı sıkıya bağlıdır; işte dostum, bu yüzdendir ki evrene *kosmos* derler de, düzensizlik ya da düşkünlük belirten bir ad vermezler. Ama bana öyle geliyor ki, sen bütün bilgeliğine karşın buna hiç dikkat etmiyorsun, insanlar ile Tanrılar arasında geometrik eşitliğin ne kadar güçlü bir etkisi olduğuyla ilgili fikrin de yok" (*Gorgias*, 507E).[113] İnsanın yaşamın yalnızca aşağı formlarıyla değil, evrenin ruhu ya da zihniyle bağdaştırılması Aleksandros Polyhistor'un aktardığı Pythagorasçı belgelerde de dile getirilir (geride s. 213 vd). Aristoteles de bu belgelere destek verir (Diels-Kranz, 58B30); insanın Tanrı olma gücüne sahip olduğunu ise Empedokles vurgular.

Benzerin benzer tarafından bilindiği, beşinci yüzyılda ciddi bir felsefi (hatta fizyolojik) öğreti olarak savunulmuştur; örneğin *Menon*'da (76A) Platon'un anlattığı gibi Empedokles'in kuramına göre duyu nesnelerinden çıkan "akıntılar" algılayanın bedenindeki "gözeneklere" yerleşirdi. Bu kurama uygun olarak Empedokles günümüze kadar gelmiş bir fragmanda (109) şöyle yazar: "Toprağı toprakla, suyu suyla görürüz." Dolayısıyla biz Tanrısal olanın bilgisine sahipsek, bu bilgiye ayaltı âlemde bulunan aşağı düzeydeki öğelerden meydana gelen bir duyu organı yoluyla sahip olmuş olamayız (fr. 133); o halde bir nebze Tanrısal öğe -kimilerine göre saf ateş ya da *aithēr*- dünyamıza dışarıdan girmiş ve içimizde barınıyor olmalıdır. Bu Pythagoras'ın öğretisinin fiziksel yönüdür: Yalnızca Tanrı bilge olduğuna göre *philosophos*, yani bilgelik peşindeki insan da Tanrı'ya benzer olan yanını geliştirir. Pythagorasçıların amacının Tanrısal olana benzemek olduğu, bütün yaşamlarının ve felsefelerinin

---

gorasçı Okul tarafından öğretilerini kendisine mal edip herkese duyurmakla suçlanmıştı (Diogenes Laertios, VIII.54-55).

[113] *Büyük Etik*'in görüşlerini temsil ettiğini varsayacak olursak, Aristoteles matematik ile ahlakın bu karışımına değer vermez: "Pythagoras da erdemi ele almaya çalıştı, ama bunu yanlış yönde yaptı, çünkü erdemleri sayılarla ilişkilendirince araştırması da konusuyla ilgisiz hale geldi: adalet bir sayının karesi değildir" (*Büyük Etik*, 1182a11). İlle de bir doğrulama gerekiyorsa bu pasaj, Platon'da geçen σοφοί'un [sophoi: bilgeler] Pythagorasçılar olduğunu doğruluyor.

Tanrı'yı takip etmeyi gözettiği yönünde Aristoksenos'un sarf ettiği söz de (geride s. 209 vd) burada yeni bir anlam kazanır.

Filozofu Tanrısal olanla (yani yaşayan ve soluk alan Bütünle) birleştiren şeyin ikisinde de mevcut bulunan *kosmos* öğesi olduğunu açıkça söyleyerek çerçeveyi tamamlayan kişi yine Platon'dur. *Devlet*'te Platon filozoftan, "zihnini katıksız gerçeğe odaklayan kişi" (500C) diye söz eder: "Düzenli ve sabit olan, haksızlık etmeyip haksızlığa da uğramayan, düzen <*kosmos*> içinde olup akılla yönetilen şeyleri temaşa ederken kendisi de bu şeyleri yansıtacak ve olabildiğince bunlara benzemeye çalışacaktır. Bir insan birlikte olmaktan zevk aldığı şeye benzemekten kendini alabilir mi sence? O halde Tanrısal ve düzenli olanla <*kosmios*> birlikte olan filozof da bir insanın olabileceği kadar Tanrısal ve düzenli <*kosmios*> olur."

Platon'a göre filozofun temaşa ettiği aşkın "Formlar"dır. Platon bu formlara, Pythagorasçı kavramlar ile Sokrates'in ahlaksal kesinlik arayışı arasında kurduğu ilişki sonucunda ulaşmıştı, ancak bu yeni bilgi içeriğini yerleştirdiği çerçeve baştan aşağı Pythagorasçı bir çerçevedir. *Timaios*'ta Platon aynı fikri daha katıksız bir Pythagorasçılıkla anlatır: Görünür kozmosun düzgün ve düzenli yönlerini -yani gökcisimlerinin devinimlerini- incelemek Tanrısal olanla akrabalığımızı vurgulamakla aynı şeydir. Platon'un dediğine göre Tanrılar bize görme gücü vererek felsefeyi olanaklı kılmıştır, çünkü görme gücü bize "gökteki zekânın yörüngelerini gözlemleyelim" diye verilmiştir, "her ne kadar bizimkiler sapmalar gösterirken bu yörüngeler sapma göstermese de onlarla akraba olan kendi düşüncemizin dönüşleri için onlardan yararlanalım ve onları bilmeyi öğrenerek ve doğaya uygun doğru hesaplama gücünü edinerek Tanrının tamamıyla sapmasız dönüşlerini taklit edebilir ve kendimizdeki yanlış yollara sapan devinimleri değişmez bir düzene oturtabiliriz".[114]

Taylor'a göre bu diyalog boyunca Platon beşinci yüzyıldaki Pythagorasçı dünya anlayışını yinelemekle kalmıştır. Bu konuda ona büsbütün katılan çok az kişi olsa bile onun yorumundaki şu tümceleri (s. 133) onaylamaya yetecek kadar şey gördük:

> Aristoteles'in, Platon'un sözlü öğretilerinde rastladığı "benzer benzerle bilinir" varsayımı diyaloglarda oldukça yaygındır ve Pythagorasçılar kadar Sokrates ve Platon'a da özgü bir kanaat gibi görünür. *Devlet*'in II ve III. kitaplarındaki genç "muhafızların" ruhlarını, göze ve kulağa hitap eden marifetlerle bezeyerek ahlak yönünden yetiştirme tasarısının temelinde de yine bu kanaat vardır. Bu "erken eğitimin" ana ilkesi ruhun seyrettiği şeye ister istemez benzeyeceği, onun karakterine bürüneceği ilkesidir ve bu da açıkça Pythagorasçı bir ilkedir.

---

[114] Platon, *Timaios*, 47B-C, çeviren Cornford.

Bu eğitim üst düzeylere erişince daha aşikâr biçimde Pythagorasçı bir hal alır, çünkü artık eğitimin amacı filozofun yetişip, en değerli temaşa nesnesi olan Tanrısallığa benzer hale gelmesidir. Burada Pythagorasçıların yaşamı bir şenliğe ya da panayıra benzetmeleri akla gelebilir: kimisi hayata spor ya da müzik yarışmalarında yer almak için, kimisi alışveriş için gelir, "ama en iyiler seyirci olarak gelir".[115] Yaşamda da, köle ruhlular para ya da ün kazanmaya çalışırken filozof hakikati arar ve bu arayış belli bir amaç uğrunadır. Nasıl evren her tarafa yayılmış Tanrısal bir yaşam ve akılla kuşatıldıkları için düzenli bir yapıya bürünmüş maddi öğelerden oluşuyorsa biz de küçük *kosmos*larız, aynı maddeden oluşup aynı düzen ilkelerini yeniden üreten organik yapılarız. Ölümlü bir bedende olduğumuz için ancak kıvılcımına sahip olduğumuz bu Tanrısal akıl öğesini özgürleştirmeye çalışarak ve çevremizde büyük ölçekte sergilenen düzeni inceleyerek, bu ilkeleri hayatımızdaki eylemlere yansıtabiliriz. *Kosmos*'u temaşa eden filozofun ruhu da *kosmios* [düzenli] olur.[116]

Şenlikteki seyirciler benzetmesi Pythagorasçıların dünya karşısında tamamıyla edilgin bir tutum benimsediklerini düşündürebilir. Elbette tutumları buna indirgenemez: (a) Pythagorasçıların tutumu özellikle sayı kuramı, geometri, müzik ve astronomi alanında etkin entelektüel incelemeyi kapsıyordu, çünkü göklerdeki düzenli ve süregiden devinimler ve göklerin kapsadığı her şeyin yapısı bu incelemelerle anlaşılabilirdi. (b) Bu tutum filozofun kendi doğasında da gerçek bir değişim gerektiriyordu, çünkü Tanrısal olanla özdeşleşmek (ὁμοίωσις θεῷ) **[homoiōsis theō]** ancak bu etkin temaşa hali (θεωρία) **[theōria]** ile mümkün olabilirdi.

2. Sayılar ve Kozmos

(a) Giriş: Müzikal Aralıklar

> Bu insanlar için doğal dünya deney yapmak, çözümlemek ve ekonomik olarak yararlanmak için uygun bir nesne değildi. Bir kere doğal dünya bir nesne bile değildi. O bir takım gizemli ve etkili güçlere sahip bir canlıydı ve insan yaşamında bu güçlerin devinimine katılma duygusundan gelen bir zenginlik ve saygınlık vardı.[117]

Alıntının yapıldığı kitap modern Yunan şairleri üzerine bir çalışmadır ve bu pasajın

---

[115] οἱ δέ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί **[hoi de ge beltistoi erkhontai theatai]**, Diogenes Laertios, VIII.8 (ayrıca krş. geride s. 170).

[116] Burada günümüzle bir koşutluk kurmak belki okura şaşırtıcı gelebilir: krş. Bertrand Russel, *The Problems of Philosophy* (Home University Library, 1912), s. 250: Felsefe öğrenilmelidir, çünkü "her şeyden önce felsefenin temaşa ettiği evrenin büyüklüğü sayesinde zihin de büyür ve en yüce iyisini oluşturan evrenle bütünleşme yeteneği kazanır."

[117] Philip Sherrard, *The Marble Threshing Floor*, 1956, 128.

konusu doğrudan Türk hâkimiyeti zamanındaki Yunan köylüsüdür; yazara göre, ele aldığı şairler, özellikle de Sikelianos yaşayan bir geleneği devralmıştır. Ancak yazar başka bir yerde bu geleneğin köklerinin eskiçağa kadar uzandığını açıkça belirtir, nitekim bu pasaj olduğu gibi Pythagorasçıları anlatıyor sayılabilir. Belki pasajın önceki bölümümüze daha çok yakışacağı düşünülebilir, o bölümün bu bölümden önce gelmesi de, bu alıntının burada yer alması da aynı nedene dayanmaktadır: Pythagorasçıların sayı ve matematik alanın-daki çalışmalarında büyük ölçüde mevcut olduğu halde bu alanla uğraşırken felsefelerinin kolayca unutulabilen bir karakteristiğini anımsatmak.

Bu karanlık ve zor bir konudur; izleyeceğimiz yolu açıklamak ve bir ölçüde gerekçelendirmek için baştan bazı genel saptamalarda bulunmamız gerekiyor. Pythagorasçılar elbette matematik biliminde önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Ancak yukarıdaki alıntının sezdirmeye çalıştığı ve umarım şimdiden yeterince belli olduğu gibi, Pythagorasçıların matematik karşısındaki tutumu günümüz matematikçisinin tutumundan bütünüyle farklıydı. Onlar için sayılar hep gizemli bir anlama ve bağımsız bir gerçekliğe sahipti. Fenomenleri açıkladıklarını ileri sürseler de Pythagorasçılar için fenomenler ikincildi, çünkü fenomenlerin bütün anlamı sayıyı nasıl yansıttıklarıydı. Bütün evrenin yapısını yöneten Tanrısal ilkeden, *armoni*'den sayı sorumluydu. Sayılar yalnızca fiziksel dünyayı açıklamakla kalmayıp ahlaksal nitelikleri ve başka soyutlamaları da simgeliyor ya da temsil ediyordu (aslında Pythagorasçılar sayıların bizzat bunlar "olduğunu" söylüyordu). Adalet özü itibarıyla bir karşılıklılık olduğu ve karşılıklılık da ancak bir kare sayıda vücut bulduğu için adaletin dört ve evliliğin beş "olduğunu"[118] bildiren Pythagorasçılar ayakları yere basan matematikçiler değillerdi; dolayısıyla Aristoteles'in şu yakınması nedensiz değildir (*Metafizik*, 986a3): "Bir yanda sayı ile armoni arasında, öte yanda evrenin değişimleri ve bölümleri ile bütün doğa düzeni arasında buldukları benzerlikleri topladılar ve kullandılar; bir yerde bir gedik ortaya çıkınca da sistemlerini tutarlı hale getirmekte direttiler." Aristoteles ayrıca Pythagorasçıların toplamda kutsal on sayısına ulaşmak için var olmayan bir gezegen icat ettiklerinden yakınır. Aynı biçimde Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*'de şöyle yazar (293a25): Pythagorasçılar "fenomenleri açıklayacak neden ve gerekçeler bulmak yerine fenomenleri kendi argümanlarına ve görüşlerine uydurmaya çalıştıkları için" karşıt yeryüzü dedikleri bir şey icat ettiler. Pythagorasçıların bilime karşı sergi-

[118] Bu tür soyutlamaların sayılarla eşitlenmesi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 985b29, 1078b21; *Büyük Etik*, 1182a11 (hepsi Diels-Kranz, 58B4'te). Bu sonuncu pasajı *Nikomakhos'a Etik*, 1132b23'le karşılaştırınız. Ayrıca krş. ileride s. 300 vd.

le-dikleri bu yaklaşım felsefelerinin biraz önce incelediğimiz yönünün doğal sonucundan başka bir şey değildir.

Hiçbir Platon okuru, matematikten söz ederken Platon'un anlatımının ağırbaşlı ve dinsel bir tınıya büründüğünü fark etmemiş olamaz, nitekim Platon'un gözünde matematiğin metafizik bir anlamı da vardır. Aritmetik, "tartışmalara salt görünür ya da elle tutulur cisimleri katmadan sayıların kendileri üzerine düşünmeyi öğreterek ... ruhu yukarıya çeker" (*Devlet*, 525D). Geometrinin nesneleri "ezeli ve ebedidir, değişime ve bozulmaya tabi değildir," "ruhu hakikate doğru çeker ve bizim aşağıya yöneltmekle hata ettiğimiz yetileri yukarıya sevk eden felsefi bir anlayışın oluşmasına yardım eder" (527B). Astronomi ise sırf matematiğin bir dalı olarak incelenmeli, "akıl ve düşüncenin algılayabileceği, ancak gözle görülemeyecek ... saf sayılar ve mükemmel figürler" (529D) aracılığıyla ele alınmalıdır; astronomi de ruhun gözünü yukarıya çevirmelidir - düzanlamıyla göğe değil, "gerçek varlığın ve görünmezin" alanına. *Devlet*'te filozofun hazırlık eğitiminin bir sonraki konusu armonidir ve burada Platon'un (adıyla andığı) Pythagorasçılara karşı yönelttiği tek eleştiri, sayısal ilişkileri fiziksel ve işitilebilir seslerde aramaya fazlaca düşkün olmalarıdır. Bütün müfredat - aritmetik, geometri, astronomi ve armoni- açıkça Pythagorasçı bir müfredattır ve burada sergilenen metafizik matematik anlayışının da Pythagorasçı okulun mirası olduğunu söylemekten çekinmemeliyiz. *Timaios*'taki öğretinin büyük ölçüde Pythagorasçı bir öğreti olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur ve olamaz; nitekim diyalogda Platon bu öğretiyi Sokrates'e değil, Güney İtalya'daki Lokroi'den gelen bir konuğa anlattırır. Bu diyalogda dünyanın ruhunun yaratılmasında aritmetik ve armonik ilerleyiş dizilerinden kurulu bir "armoni" kullanılır (35B vd) ve iki kübik sayı arasında iki orta orantılının olması Yaratıcının ateş ile toprak arasına iki ara öğe koymasının nedeni olarak sunulur. Bu Platoncu pasajlar Pythagorasçılar için matematiğin anlamını açıklayan örnekler olarak gösterilebilir, çünkü Platon için olduğu gibi onlar için de bilgi edinme, salt öğrenim ya da araştırma olmaktan çok dinsel erginlenme sürecinin bir parçasıdır.[119]

Pythagorasçılığın daha bilimsel yanıyla ilgili temel kaynağımız Aristoteles olmak durumundadır, çünkü elimizdeki en nitelikli ve neredeyse en erken kaynak onun yazdıklarıdır. Aristoteles günümüze ulaşmış yapıtlarında bu okuldan sadece kendi

[119] Waerden, "Die Arithmetik der Pythagoreer," *Mathematische Annalen*, 120 (1947-1949), 680 vd; Heath, *The Thirteen Books Of Euclid's Elements*, II, 294. Bütün *Timaios*'un bir beşinci yüzyıl Pythagorasçılık belgesi olduğunu ileri süren Taylor'a şiddetle karşı çıkan Cornford bile bu öğretinin çoğunun Pythagorasçı olduğunu yazmıştır (*Plato's Cosmology*, 3).

felsefesini sergilediği bağlamda söz eder ve bu durumun getirdiği sonuçlar kimi zaman abartılmış olsa da göz önünde bulundurulmalıdır. Aristoteles'in bu yapıtlarda söylediği her şey bütünüyle Pythagorasçıların öğretilerine ayırdığı bir kitapçıkta semeresini veren özel bir çalışmaya dayanır. Bugün kayıp olan bu kitapçıktan elimizde yalnızca birkaç alıntı bulunmaktadır; yine de böyle bir kitapçığın varlığı Aristoteles'in Pythagorasçılardan söz ederken ne hakkında konuştuğunu gayet iyi bildiği konusunda bize haklı bir güvence sağlar.[120] Şunu da eklemek gerekir ki, bu alıntılar, Aristoteles'in günümüze ulaşmış yapıtlarından hareketle ortaya atılan, Pythagorasçılığın onun gözünde katışıksız bir bilimsel sistem olduğu şeklindeki öneriyi çürütmeye yeterlidir.

Platon öncesi Pythogorasçıların farklı kuşaklarını birbirinden ayırmak neredeyse olanaksız olsa da, kuşkusuz Pythagorasçılığa çok şey borçlu olan ve kimi zaman çağdaşları ve ardılları tarafından Pythagorasçı bir bağlam içerisine çekilen Platon'un kendi felsefesi ile ondan önceki Pythaograsçılığı birbirinden ayırmak için elimizden geleni yapmalıyız. Bu yolda Aristoteles'ten daha iyi bir rehber olamaz, çünkü Platon'un yaşamının son yirmi yılında Akademeia üyesi olan Aristoteles, bu ikisi arasındaki farkı kesinlikle biliyordu ve zaten bu farka birçok kez değinmektedir. Aristoteles'in Platon'un özgünlüğünü sürekli küçültme arzusunda olduğunu söyleyenler ka-

---

[120] Antikçağda bu kitapçığa yapılan göndermelerden birkaç örnek vermek ilgi çekici olabilir.

(a) Aristoteles *Metafizik*'in birinci kitabında Pythagorasçıların dünyayı sayılardan türettiğini, on sayısına duydukları saygıyı anlatıp, "karşıt yeryüzü" de dahil olmak üzere astronomi anlayışlarından bahsettikten sonra sözlerini şöyle bağlar (986a12): "Ama bu konuları başka bir yerde daha kapsamlıca ele aldım."

(b) Aphrodisiaslı Aleksandros, *Aristoteles'in Metafizik'ine Yorum*, 986a3 (Hayduck baskısı, s. 41.1): "Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*'de ve Pythagorasçıların görüşleri hakkındaki yapıtında bu konuyu daha kapsamlı olarak ele alır."

(c) *A.g.y.*, 75.15: "Pythagorasçı öğreti hakkındaki yapıtının ikinci kitabında Pythagorasçıların kurdukları gökteki sayısal düzenden söz eder."

(d) Ioannes Stobaios, *Doğayla İlgili Seçkiler*, I:18.1c (Diels-Kranz, 58B30): "Pythagoras'ın felsefesi hakkındaki yapıtının birinci kitabında şöyle yazar..."

(e) Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, Heiberg baskısı, 386.22: "Pythagorasçı inançlar derlemesinin ikinci kitabında Aristoteles'in kaydettiği gibi..."

(f) *A.g.y.*, 511.30: "Zira Pythagorasçılık hakkındaki kitapçığında kendisi böyle söyler."

Başka örnekler de aktarılabilir. Bkz. Rose baskısı, fr. 190-205. Ayrıca Aristoteles'in Arkhytas'ın felsefesi hakkında bir yapıtının olduğuna ilişkin de kanıt vardır (Rose baskısı, fr. 207).

dar ileri gitmesek bile,[121] biz de bu noktada bir miktar felsefi önyargının hesaba katılması gerektiğine inanıyoruz. Platoncu formlar öğretisini savunanlar kendi dostları olduğu için onu eleştirmekte zorlandığını söyleyen bu adamı ikiyüzlülükle suçlamanın âlemi yoktur (*Nikomakhos'a Etik*, 1096a12). Aristoteles'i suçlamak onun hakikate ve dostluğa büyük saygı duyduğunu gözden kaçırmak olacaktır - öldürülen dostu Hermeias'a ithaf ettiği ve kendisinin sürülmesine yol açan şiir geliyor insanın aklına. Aristoteles, Platon'un felsefesini Pythagorasçıların felsefesinden ayıran özellikleri "bu kadar çabuk geçiyorsa" Aristoteles'in burada en nihayetinde Akademeia'nın yeni ya da eski üyelerinin eğitimine yönelik notlar tuttuğu unutulmamalıdır; kaldı ki bu kişiler sözkonusu meseleleri zaten gayet iyi biliyorlardı. Aristoteles'in bunları kısaca geçmesi bizim açımızdan talihsizlik olsa da bunda kötü niyet aranamaz. Gerek Pythagorasçılarla gerek Platon'la ilgili açıklamalarına Aristoteles'in kendi felsefi bakış açısının yansıması elbette kaçınılmazdır, ama bu payı göz önünde bulundurmak zor değildir. Bir kez bu durum hesaba katılınca da Aristoteles'in kişisel eleştirileri ya da meseleyi ortaya koyma biçimi kimi zaman kendinden önceki felsefelerin bazı özelliklerini örtmekten çok açığa vurabilir. Aristoteles'i eleştirel bir bakışla okumaya hazır olan birinin gözünde onun verdiği bilgi her şeye karşın paha biçilmez olacaktır. Aristoteles'in yaşadığı tarih ve yaşam koşulları, yalnızca Helenistik ya da Yeni Pythagorasçı görüşlerin değil, Platoncu fikirlerin de Pythagorasçılar hakkında söylediklerine bulaşmadığının güvencesidir; entelektüel duruşu (malum faktörler dikkate alındıktan sonra) bildirdiklerinin gerçeğe sadık olduğuna duyduğumuz güveni desteklemektedir. Aristoteles'in Pythagorasçı okul hakkındaki bilgisi en azından beşinci yüzyılın ilk yarısına kadar geriye gider, yanı Pythagoras'ın ölümünün en fazla elli yıl sonrasına dayanır.[122]

Belki böyle bir otoriteye sorulacak ilk soru, tarihi boyunca Pythagorasçılığın ne ölçüde değiştiği ya da birbiriyle tutarsız görüşler savunan tarikatlara bölündüğü sorusudur. Aristoteles sıklıkla okuldan bir bütün olarak söz eder, ama bazen belli bir öğretiyi yalnızca "kimi Pythagorasçılara," nadiren de adıyla andığı bir bireye atfettiği olur. Bundan çıkarılacak sonucu Raven en güzel biçimde dile getirmiştir (*Pythagoreans and Eleatics*, 157):

> Pythagorasçılıkla ilgili başka pasajlarda olduğu gibi burada da bence şuna pek kuşku yoktur: Aristoteles Pythagorasçılığı çoğu zaman bir bütün olarak ele almaktan çekinmez, ama Eurytos örneğinde olduğu gibi kimi zaman yalnızca belli bir birey ya da

[121] Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 186. Ayrıca bkz. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 392.

[122] *Metafizik*, 985b23; ileride s. 234.

> gruba yönelik bir saptamayı ya da eleştiriyi de yaptığı genellemelerin arasına sıkıştırır... Bu durumda Aristoteles'in farklı Pythagorasçı kuşakların aynı öbekte toplanabilecek kadar benzer olduğunu kabul ederken, öbür yandan genelleştirilemeyecek kimi saptamalara da yer verdiğini düşünmek gayet akla yatkın olur. Bence Aristoteles'in tanıklığına ancak bu şekilde hakkını verebiliriz.

Pythagorasçılıktaki dinselliğin doğal sonucu olan muhafazakârlık ve geleneğe saygı göz önüne alınınca, Aristoteles'in izlediği yolun olguları sadık bir biçimde yansıtıyor olması daha da olası görünüyor. Bize anlatılanlara göre öğretinin daha eski ve ilkel yanına bağlı kalanların asıl Pythagorasçılar olduğunu *mathematici* [*matematikçi*] diye anılanlar bile kabul ediyordu (geride s. 196). Katı standartlara dayanan günümüz araştırmacılığı hiçbir öğretiyi, güvenilir kabul edilen bir kaynakta açıkça belirlenen en erken tarihli dönem ya da bireyden daha eskiye tarihlendirmeye yanaşmaz. Kesinliğe sıkı sıkıya bağlanmak elbette eleştirel olmayan bir karışıklıktan iyidir. Bununla birlikte **κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι [kata tēn hylēn hoi logoi apaitēteoi]** -konunun el verdiği kadar kanıt talep edilmelidir- ve öyle ya da böyle Pythagorasçılık hakkında söz söyleyeceksek birçok noktada olasılıklarla yetinmek zorundayız. Dolayısıyla şu saptamayı yapabiliriz: Bildiğimiz kadarıyla Pythagorasçılığın karakterine bakıldığında beklentimiz bu öğretinin tarihte olanaklı olabildiğince kesintisiz sürdürüldüğü yönünde olmalıdır. Olanaksızlığına yönelik kesin kanıtların yokluğunda, geç beşinci yüzyılda var olduğu doğrulanarı bir öğretinin daha erken dönemde de var olmuş olması, olmamasından daha olasıdır.

Pythagorasçıların Yunan matematiğinin temellerini attığı genel olarak kabul edilen bir görüştür. Bu alanda kayda değer katkılarda bulundukları açık olsa da bu katkıların ne kadar özgün olduklarını değerlendirirken iki nokta akılda tutulmalıdır: Pythagoras'ın döneminde ve öncesinde matematiğin Doğu ülkelerindeki durumu ve Ionialıların katkısı. Çivi yazılı yazıtların çözülmesinde sağlanan ilerlemeler Babil matematiğine yeni bir ışık tutmuştur. Dik üçgenin hipotenüsünün karesiyle ilgili ünlü teoremin gelenekçe Pythagoras'a mal edilmesi, matematiğin bu kadar erken bir aşamasında böyle bir gelişmenin olamayacağı gerekçesiyle uzun bir süre kuşkuyla karşılanmıştır. Ancak teoremin Hammurabi zamanından kalma bir tablette bulunmasıyla durum değişmiştir.[123] Daha geç bir rivayete göre Pythagoras hem Mısır'da hem

[123] Teoremin Pythagoras'a atfedilmesi konusunda bkz. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, I, 350-352. Heath "rivayetten kuşkulanmak için yeterli neden olmadığını" söyler. Ayrıca bkz. Waerden, "Die Arithmetik der Pythagoreer," *Mathematische Annalen*, 120 (1947-1949), 132.

Babil'de bir süre bulunmuştur. Strabon (XIV.638) Polykrates'in despotluğunun şiddetlendiğini fark edince Pythagoras'ın Samos'tan ayrılıp bu iki ülkeye araştırma gezisi yaptığını söyler. Iamblikhos'a atfedilen *Aritmetiğin Teolojisi*'nde daha ayrıntılı bir öyküye rastlıyoruz: Kambyses Mısır'ı işgal ettiğinde Pythagoras da Mısır'dadır, esir olarak Babil'e getirilmiş ve orada "barbarların gizemlerine ermiştir" (De Falco, s. 53; Diels-Kranz, 1, s. 100). Çağdaş ölçütlere göre Pythagoras'ın ölümünden 500 ila 800 yıl sonra söylenen bu sözlerin kendi başlarına tarihsel değerleri azdır ya da hiç yoktur, ama şunu biliyoruz ki, İÖ altıncı yüzyıl ortasının koşullarında faal bir Samoslunun bu tür yolculuklara çıkması ne güç ne de olağandışı bir şeydir. Bundan hareketle Pythagoras'ın yurdu Ionia'nın doğusundaki ve güneyindeki halkların icraatlarından haberdar olduğunu varsayarsak (ki daha önce Thales bağlamında bu ileri sürülmüştü), Neugebauer gibi biz de bu noktada Yunanların matematik biliminin başında değil ortasında bulunduğunu söyleyebiliriz. Yunanlar matematiği sistemleştirip kesin ve evrensel bir temele oturtmak için çok emek harcamış olsalar da matematiği icat etmediler. Astronomide olduğu gibi matematikte de Mezopotamya kültürünün en değerli kazanımlarını benimsediler ve geliştirip dönüştürdüler.[124]

Bir de Ionialılar var. Pythagoras'ı Nuh Nebi'den kalma birisi, hatta tarihsel olarak var olup olmadığı kuşkulu, Abaris ya da Hermotimos gibi meçhul bir kâhin gibi görme eğilimi vardır. Kendisine duyulan dinsel hürmete ve adı etrafında oluşturulan mit halesinin hızla büyümesine bakılırsa bunda şaşılacak bir şey yoktur; yine de bu durum Pythagoras'ın Thales ve Anaksimandros'tan sonra yaşamış tarihsel bir kişi olduğu ve ölümüyle Sokrates'inki arasında yüzyılı biraz aşkın bir süre bulunduğugerçeğini gölgelememelidir. Kanıtların gösterdiği kadarıyla Pythagoras'ın matematikte yalnızca Doğuda değil, birtakım geometri teoremlerinin Thales'e atfedildiği düşünülünce (geride s. 66) Ionialı Yunanlar arasında da önemli öncelleri vardı. Aristoteles'in öğrencisi Eudemos geometri tarihi hakkındaki yapıtını yazarken bu teoremleri Pythagoras'tan daha erken bir düşünüre atfetmekten çekinmemiştir ve aslında itiraf

---

[124] Krş. Waerden, "Die Arithmetik der Pythagoreer," *Mathematische Annalen*, 132. Waerden'e göre (131) Pythagorasçılar Babil cebirini Yunanistan'a tanıttı ve geometrik bir biçime dönüştürdü - bu dönüşümün nedeni de irrasyonel sayıların keşfidir. Elinizdeki çalışmanın yazarı bu konuları tartışacak ehliyete sahip olsaydı bile Pythagoras'ın matematikteki keşiflerinin görece eskiliği burada kapsayıcı biçimde tartışılamazdı. Bu iş için şu çalışmalara bakılabilir: Heath, *A History of Greek Mathematics*; Reidemeister, *Die Arithmetik der Griechen*; Becker, "*Die Lehre vom Gerade und Ungerade im IX. Buch der euklidischen Elemente.*" Yunan ve Babil matematiği arasındaki ilişkiler için bkz. Neugebauer, "Studien zum antiken Algebra" ve *The Exact Sciences in Antiquity*.

etmek gerekir ki, Pythagoras'ın matematik bilgisi sağlam bir otorite tarafından onaylanmamıştır. Bu olgulara dikkat çeken Heidel, Ionia geleneğinde sayı ve geometriye yönelik ilginin hep canlı kaldığını da haklı olarak belirtmiştir.[125] Sonraki Pythagorasçılar gibi Anaksimandros'un evren modeli de üçün katlarıyla ifade edilen (geride s. 108) sayısal bir temele dayanır. Samos'ta Pythagoras'ın adadan tam ayrıldığı sıralarda Eupalinos'un inşa ettiği tünel kesin geometrik önermeler gerektirir. Beşinci yüzyılın ortasında Miletoslu Hippodamos'un simetrik kent planının yanı sıra, Anaksimandros ile Hekataios'un haritaları da aynı yönde işaretler sunuyor. Günümüze kadar ulaşmış kapsamlı en eski Yunan matematiği pasajında Eudemos, yine bir beşinci yüzyıl Ionialısı olan Khioslu Hippokrates'in kesişen iki yayın arasını karelemesini anlatır.[126] Pek çok şeyi Pythagorasçılaştıran Iamblikhos bile Hippasos'un mitlere konu olan cezalandırılışından sonra Yunanistan'da matematik çalışmalarının ilerlemesine en büyük katkıyı Kyreneli Theodoros ve Hippokrates'in yaptığını söyler; kaldı ki Theodoros'un parlak öğrencisi Theaitetos da Atinalıydı (*Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 88; Diels-Kranz, 18.4). Eukleides üstüne yazdığı yorumda Proklos geometri el kitaplarının düzenlemesinde Eukleides'in öncellerinin dökümünü yapar ve bunların arasında Hippokrates ilk sıradadır, öbürlerinin çoğu da Ionialıdır (Friedlein baskısı, s. 61). Bütün bu kişilerin Pythagorasçılardan ders aldığını kabul etmek için iyi bir neden yoktur ve Heidel'in belirttiği gibi matematiğe kayda değer katkılarda bulunduğunu güvenle söyleyebileceğimiz ilk Pythagorasçı, Platon'un dostu Arkhytas'tır. Erken tarihli somut belgeler olmasa da elbette Pythagoras önemli ilerlemelerden sorumluydu, ama sonuçta bir Samosluydu ve Doğudan ayrılmadan önce matematik üstüne çalışmış olabilecek kadar yaşlıydı. Pythagoras'ın Batıda kurduğu kardeşlikten aşağı kalır yanı olmayan bir matematik geleneğinin Ionia topraklarında varlığını sürdürdüğü bellidir. Kaldı ki sayıların dinsel çağrışımlarından etkilenmek yerine çok daha rasyonel bir yaklaşıma yönelmek Ionia düşüncesinin ruhuna daha yatkındı.

Rostagni'nin haklı olarak belirttiği gibi Pythagorasçılar için kozmoloji tam Yunanca anlamıyla bir *kosmos*'un incelenmesiydi ve teolojiyi, antropolojiyi, etiği, mate-

---

[125] *American Journal of Philology*, 1940, 1-33.

[126] Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 61'de bu pasaj harfi harfine alıntılanır. Hippokrates'in yaşadığı tarih konusunda krş. Heidel, s. 18, n. 33; Freeman, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, 217 (Freeman'a göre Hippokrates'in olgunluk dönemi 430 suları olmalıdır). Hippokrates hakkında ne söylenmiş olursa olsun Aristoteles onun Pythagorasçı olmadığını açıkça ima eder (*Meteoroloji*, 342b25).

matiği ve felsefelerinin başka herhangi bir "dalını" kapsıyor ve birleştiriyordu. Kozmoloji bütünün anahtarıydı. Rostagni'nin buna ek olarak yaptığı çıkarımın da bu noktada belli bir gücü vardır: Sonraki gelişmeler ne olursa olsun Pythagorasçıların her şeyi kuşatan kozmik *philosophia*ları arasındaki sıkı ilişkiye bakılırsa -gerçekliğin sayılarla açıklanması, ruhgöçü, evrensel akrabalık ve insanın Tanrıyla özdeşleşmesi gibi- sistemin temel unsurlarının üstadın bizzat kendi öğrettiği öğretinin orijinal biçimini yansıttığını varsaymak için elimizde iyi nedenler vardır.

Bildiğimiz gibi *kosmos*'u incelemenin dayanağı insanı onun yasalarıyla daha uyumlu hale getirmekti (geride s. 220 vd). Artık bu incelemenin neyi açığa çıkardığı sorusunu sorabiliriz. *Kosmos*'un doğası nedir ve hangi ilkeler üzerine kuruludur? Miletosluların *arkhē*'lerinin karşısına İtalya okulu hangi *arkhē*'leri koydu? Bu soruların yanıtı Aristoteles'in sıklıkla Pythagorasçılara atfettiği şu öğretinin içerimlerinde yatar: "şeylerin kendileri sayılardır," şeyler sayıları "taklit" ya da "temsil" ederler ya da "onlar sayıların öğelerinin bütün şeylerin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir *harmonia* ve sayı olduğunu düşündü".[127]

Pythagorasçılığın anahtar sözcüklerinden *harmonia* temelde şeyleri birbirine tutturma ya da oturtma, hatta şeyleri tutturan çivi (Homeros, *Odysseia,* v, 248), ayrıca özellikle bir alete farklı gerginlikte teller takılması (belki lirin kollarını *bağlama* yöntemi olarak düşünülmüştü, bkz. Kirk, *Herakleitos: Kozmik Fragmanlar*, 208) ve aynı zamanda da gam demekti. Pindaros'tan (*Nemea,* IV:44 vd) ve lirik ozanlar Pratinas (Diehl baskısı 4b) ve Lasos'un (fr. 1) fragmanlarından anladığımız kadarıyla *harmonia*'nın müzikteki anlamı İÖ erken beşinci yüzyılda yerleşmiştir. Pythagorasçıların sayıyla eş tuttuğu *harmonia*'nın müzikte bu anlama geldiğini Aristoteles'in kürelerin armonisi kuramlarını açıklamasından biliyoruz (*Gökyüzü Üzerine*, 290b12) ve Platon'daki şu ifadeden de bu anlamın çıktığını varsayabiliriz: onlar "işitilebilir uyumlu seslerdeki sayısal ilişkileri aradılar" (*Devlet*, 531A).

Evreni sayılarla açıklamanın bizzat Pythagoras'ın yaptığı önemli bir keşfin genelleştirilmesi olduğu konusunda uzmanlar genelde fikir birliğindedir. Örneğin Burnet şöyle der: "Şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki, gamdaki uyumlu aralıkları belirleyen sayısal oranları bizzat Pythagoras keşfetmiştir" (*Greek Philosophy*, I, 45). Taylor da, "müzikteki temel aralıkların basit sayısal oranlara karşılık geldiğini Pythagoras'ın keşfetmesi"nden ve "oktavdaki notalar arasındaki ilişkiler için sayısal yasalar bul-

[127] Aristoteles, *Metafizik*, 987b28, 11; 986a1.

makla Pythagoras'ın elde ettiği başarı"dan söz eder. (*A Commentary on Plato's* Timaeus, 164 ve 489). Cornford'da şu sözlere rastlıyoruz (*Classical Quarterly*, 1922, 144 ve 145):

> gamdaki ya da *harmonia*'daki uyumlu aralıkların "basit" oranlarla tamı tamına ifade edilebileceğini Pythagoras'ın keşfetmesi bu kuramın asıl kaynağıdır... Pythagoras bu karmaşık tasarımlar bütününü ses örneğinden soyutlayabilmiştir. Seste evrensel olarak uygulanabilecek bir formül görmesini ona herhalde bir içgörü kıvılcımı esinlenmiştir.

Brunet ve Mieli biraz daha ihtiyatlıdır: "Gelenek bu keşfi Pythagoras'ın kendisine atfediyor; bu örnekte büyük olasılıkla bu atıf doğru sayılabilir". (*Histoire des sciences*, I. *Antiquité*, 121; Farrington, *Greek Science*, I, 48'de alıntılanmıştır.) Ross ise çok daha sakınımlıdır: "Pythagoras'ın müzikal armoni kuramının temel öğelerini keşfettiği söylenir, Burnet de bunu onaylama eğilimindedir" (*Aristotle: Metaphysics*, I, 145).

Yukarıda alıntıladığımız uzmanların hiçbiri kesin sözlerle dile getirdikleri görüşleri için otorite göstermez; Taylor, oranların belirlenmesi "eskiçağda fikir birliğiyle Pythagoras'a atfedilmiştir" diyerek daha da ileri gitse bile kabul etmek gerekir ki, her şeyden önce günümüze kalan belgelerin hiçbiri çok erken tarihli değildir; ikinci olarak da evreni sayılarla açıklamanın temelinde bu keşfin bulunduğu konusunda eskiçağda fikir birliği *yoktur*. Dördüncü yüzyıl Pythagorasçılarının dostu Aristoksenos aritmetik üzerine kitapçığında, Pythagoras'ın ticaretteki pratik uygulamalardan hareketle sayıları inceleme hevesine kapıldığını yazar. Bu kesinlikle olanak dışı bir varsayım değildir. Tüccar kenti Samos'ta görece yeni bir olgu olan para ekonomisi nesneleri birbirine bağlayan tek sabit etkenin nicel bir ölçü olduğu fikrini esinlemiş olabilir. Bir çift öküz, bir çuval buğday ve altın bir kupa gibi nitelikçe bambaşka şeyler drakhmē ya da mna cinsinden sabit bir sayısal değerle "temsil" edilebilir.[128]

Müzikle ilgili buluşu Pythagoras'a atfeden en erken pasaj Porphyrios'un Ptolemaios'un *Müzik Kuramı/Uyum Bilgisi* üstüne yorumunda yer alır (Düring baskısı s. 31.1):

> Herakleides *Müziğe Giriş* kitabında şöyle yazar: Ksenokrates'e göre Pythagoras, bir niceliğin başka bir nicelikle karşılaştırılmasına dayanmalarından dolayı müzikteki aralıkların da zorunlu olarak sayıya dayandığını keşfetti. Ayrıca hangi koşullarda aralıkla-

[128] Bkz. geride s. 183. Thomson bu görüşü destekleyen tek antikçağ pasajına referans vermeden bu noktaya işaret eder (*İlk Filozoflar*, 263). Ayrıca Aristoksenos Yunanistan'a ağırlık ve ölçü düzenlerini Pythagoras'ın tanıttığına inanıyordu (Diogenes Laertios, VIII:14; DK, 14.12'de).

rın uyumlu ya da uyumsuz olduğunu ve genelde bütün uyum ve uyumsuzlukların kökenini araştırdı.

Bütün bu pasaj çin-kutuları gibi iç içe geçmiş alıntılardan oluştuğu için kimin kimi alıntıladığını tam anlamak hiç kolay değildir. Kimileri söz edilen Herakleides'in Pontoslu Herakleides mi yoksa başka birisi mi olduğu konusunda kuşkularını dile getirmiş olsalar da Düring bu kuşkuları yersiz bulmakta kesinlikle haklıdır.[129] Ama her durumda bu pasaj Platon'un öğrencisi Ksenokrates'ten aktarılmıştır ve aktaran kişi de (büyük olasılıkla) Ksenokrates'in çağdaşıdır,[130] dolayısıyla bu görüş Platon'un zamanında mevcuttu. Bu durum keşfin parlaklığıyla birlikte göz önüne alındığında keşfin, kurucunun dehasının bir ürünü olduğu inancını haklı çıkarabilir. Elbette yazarların, kendi öncelleri olan Pythagorasçıların yerine Pythagoras'ı geçirmekte sakınca görmediği sonraki yüzyıllarda bu atıf olağan bir şeydi. Buna örnek olarak Smyrnalı Theon verilebilir (*Platon'u Okumak İçin Gerekli Matematik Bilgilerinin Sunumu*, Hiller baskısı s. 56): "Karşılıklı oranları içinde uyumlu notaları ilk Pythagoras keşfetmiş gibi görünüyor <ya da genelde buna inanılıyor: δοκεί **[dokei]**>." Bu tümcenin ardından sözkonusu oranlar açıklanır.

Bu çağda müziğin sayılarla ilişkisini Burnet basitçe açıklar (*Greek Philosophy*, I, 45-49). Yedi telli lirin dört teli sabit aralıklarla akort ediliyordu: en dıştaki iki telin arası oktav aralığıydı, ortadaki telle en pes tel arasında dörtlü aralık vardı (yani ortadaki telle en tiz tel arasında beşli aralık bulunuyordu) ve dörtlü aralıkta kullanılan telle hemen yanındaki tel arasında bir ses olurdu. Böylece bu dört tel Yunanların "uyumlu" (σύμφωνα, συμφωνοῦντες φθόγγοι **[symphōna, symphōnountes phthongoi: uyumlular, uyumlu ses verenler]**) saydığı üç aralık oluşturuyordu: oktav, beşli ve dörtlü. Ayrıca iki orta tel arasındaki aralık bir sesti.[131] Kalan tellerin akordu istenen gama göre değişiyordu.

---

[129] Düring, *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, 154 vd'nda bu pasaja ilişkin tartışmaya bakınız. Şunu da buraya eklemek adil olacaktır ki, Düring'e göre "*Pythagoras ist natürlich bei derartigen Zitaten ein Sammelnamen*" [Pythagoras elbette bu tür alıntılar için bir ortak addır].

[130] Diogenes Laertios, IV.13'e göre Ksenokrates Πυθαγόρεια **[Pythagoreia: Pythagoras'a Dair Şeyler]** adlı bir kitap yazmıştır. Herakleides de ondan duyduğu bir şeyi aktarmış olabilir.

[131] Aristoteles, *Metafizik*, 1093a29'da bu oranlar anılır. Ayrıca krş. *İkinci Çözümlemeler*, 90a18 (Oxford çevirisi): "Ses uyumu nedir? Bir kalın ve bir ince sesin sayısal oranı." Philolaos fr. 6'da oranların tam dökümünü verir; burada dörtlü için συλλαβά **[syllaba: sesdeşler]** (sonradan διὰ τεσσάρων **[dia tessarōn: dörtlü]**), beşli için δι' ὀξειᾶν **[di' okseian: yüksek sesle]** (sonradan διὰ πέντε **[dia pente: beşli]**) ve oktav için ἁρμονία **[harmonia]** (daha sonra διὰ πασῶν

Burnet'ın kaydettiği gibi Helenistik çağa kadar bizim anladığımız anlamda arrnoni diye bir şey yoktu. *Harmonia* (a) akort, (b) gam ve (c) oktav anlamına geliyordu ve klasik Yunan müziği akorların kullanılmadığı melodik bir müzikti. Dolayısıyla Pythagoras'ın çağdaşları belli aralıkları uyumlu diye nitelendirirken melodik ilerleyişi kastediyordu. Bununla birlikte burada esas önemli olan nokta üç aralığın, yani oktav, dörtlü ve beşlinin herhangi bir gamı ya da besteyi kuran ana öğeler sayılmasıdır. Bu temel çerçevenin 1:2 (oktav), 3:2 (beşli) ve 4:3 (dörtlü) olarak ifade edilen sabit sayısal oranlara bağlı olduğunu fark etme onuru Pythagoras'a nasip olmuştur.

Bu sayılar elbette bir telin ya da bir borudaki hava sütununun titreşim oranını temsil eder. Pythagoras'ın bunu bilip bilmediği kuşkuludur, ama her durumda bu oranı ölçecek araçlara sahip değildi (bkz. s. 235 vd). Geç eskiçağda yaygın olan düzmece öykülere göre Pythagoras, demirci çekiçlerinin örste çıkardığı farklı notaları dinleyip çekiçlerin ağırlıklarını karşılaştırarak ya da farklı ağırlıklar bağladığı tellerde farklı gerilimler oluşturarak bu keşfi yapmıştır. Nikomakhos'un bildirdiğine göre 12 ile 6 birimlik ağırlıklar oktav, 12 ile 8 birimlik ya da 9 ile 6 birimlik ağırlıklar beşli, 12 ile 9 birimlik ya da 8 ile 6 birimlik ağırlıklar dörtlü aralığını oluştururken, 9 ile 8 birimlik ağırlıklar tonu verir. Bu öyküler birçok yazarca yinelenmiş olsa da doğru olamaz. Bir demir parçasını bir örste farklı ağırlıklarda çekiçlerle dövmek seslerin yüksekliği arasında çok az fark oluşturur ya da hiç fark oluşturmaz; tellerin titreşimleri ise onlara bağlanan ağırlık birimlerinin sayısıyla değil karekökleriyle orantılı olur.[132]

Bununla birlikte Theon bu gibi az çok kuşkulu yöntemleri saydıktan sonra ("akort anahtarını çevirerek ya da ağırlıklar bağlayarak gerilim oluşturmak; nefesli çalgılarda delik genişliği, farklı nefes şiddetleri, gonklarda ya da kaplarda büyüklük ve ağırlık aracılığıyla ses değişimleri meydana getirmek") bunları şu sözlerle bir kenara bırakır: "Buradaki amacımız açısından biz *kanonun tellerinin* uzunluklarını örnek alalım" (Hiller baskısı, s. 57). *Kanon* monokorttu, yani hareket edebilen bir köprüsü olan tek telli bir çalgıydı;[133] sözkonusu keşfi gerçekten de Pythagoras yapmışsa

---

[dia pasōn: oktav]) terimleri kullanılır. Philolaos'un fragmanları için bkz. ileride s. 329 vd.

[132] Bkz. örneğin Nikomakhos için Jan, *Musici Scriptores Graeci*, 245 vd; Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 115; Boethius, *Müzik Eğitimi*, 1:10; yorum için bkz. Macrobius, *Scipio'nun Düşü'ne Yorum*, çev. W. H. Stahl (Columbia, 1953), s. 187, n. 6. Bu kaynakta başka antikçağ göndermeleri de derlenmiştir.

[133] Çalgının ortaçağdaki biçiminde olduğu gibi tel açık bir gövdenin üstüne gerilseydi köprünün teması gerilimi pek etkilemezdi. (Bkz. Théodore Gérold, *La Musique au moyen âge*, Paris, 1932, 387.) Bununla birlikte Ptolemaios çalgının kusursuz olmadığını belirtmiş ve *Mü-*

deneylerini büyük olasılıkla bu çalgıda yapmış olmalıdır. Gelenek kanonun icadını Pythagoras'a atfeder (Diogenes Laertios, VIII:12). Titreşim hızı telin uzunluğuyla ters orantılı olduğundan aynı gerginlikte iki tel çekilirse ve tellerden biri öbüründen iki kat uzunsa bu tel yarı hızda titreşir ve bu bir oktav aralığını meydana getirir, diğer "uyumlu" aralıklar için de aynısı geçerlidir.

Özgün Yunan telli çalgıları olan *lyra* ve *kithara*'nın telleri eşit uzunlukta olduğundan onlarda bu sayısal oranlar bariz değildi. Deneme yanılma yöntemiyle akort anahtarlarını çevirerek notaları çıkarmaya çalışan çalgıcı ya da çalgı yapımcısı haliyle bunu fark edemezdi. Kavalları yapanlar bile işlerini deneysel yolla yaparken delikler arasındaki göreli mesafeler hakkında bir matematikçi gibi düşünmemiş olabilir.[134] Pythagoras'ın Yunan müziğinin temel aralıklarının 1:2, 3:2 ve 4:3 oranlarıyla temsil edilebileceğini bulmasıyla birlikte kaotik ses yelpazesinin aslında ilk dört tamsayı 1, 2, 3 ve 4 aracılığıyla *kosmos* -düzen ve güzellik- kazandığı açığa çıkar. Bu dördünün toplamı ondur ve bu durum Pythagorasçıların on sayısının "mükemmel olup sayının tüm doğasını barındıran sayı" olduğu inancını temellendirmese bile en azından çarpıcı biçimde onaylamıştır (Aristoteles, *Metafizik*, 986a8). Pythagorasçılar kutsal simge saydıkları *tetraktys* adlı biçimle bu sayıyı görselleştirirlerdi. Söylenenlere göre takipçileri Pythagoras üzerine yemin ederek (böylece onun insanüstü konumunu kabul ederlerdi) köklü olduğu kuşku götürmez şu sözleri söylerlerdi: "Bize ebedi doğanın kaynağı ve kökeni *tetraktys*'ü aktaranın üstüne yemin ederim."[135] Anlaşılan, matematikteki gelişmelerin yanı sıra ilkel bir sayı gizemciliği öğesi de varlığını sürdürmüş ve bu durum Pythagorasçı



---

zik Kuramı/Uyum Bilgisi'nin bir bölümünde uzun uzun çalgının kullanışsızlığından söz etmişti (II:12: περὶ τῆς δυσχρηστίας τοῦ μονοχόρδου κανόνος **[peri tēs dyskhrēstias tou monokhordou kanonos: tek telli *kanon*'un kullanışsızlığı üzerine]**). Ptolemaios burada kanonun bir biçimini de tasvir eder (I:8).

134 Karşı görüşü savunanlar olmuştur. Fakat biz yine de her Yunan çalgı yapımcısının matematiksel oranlardan haberdar olduğunu ileri süren Frank'la aynı görüşte olmak zorunluluğu görmüyoruz. Junge'nin "her kaval ya da lyra çalgıcısının bunları bilmesi gerekir" görüşü ise olasılıktan büsbütün uzaktır (Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 11; Junge, *Classica et Medievalia*, 1947, 184). *Aulos*'ta [iki kamışlı bir çalgı] 24 nota vardı (Aristoteles, *Metafizik*, 1093b2-4; bkz. Ross, *a.g.y.*).

135 Küçük farklarla *Altın Dizeler*, 47 vd, ayrıca Porphyrios (*Pythagoras'ın Yaşamı*, 20) ve Iamblikhos (*Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 150) tarafından aktarılmıştır. Krş. Delatte, "La tétractys pythagoricienne," *Études sur la littérature pythagoricienne*, 249-268.

Bir sonraki tümcede geçen "sayı gizemciliği" deyimiyle biz sayılara yalnızca kutsallık değil, somut, hatta fiziksel gerçeklik atfedilmesini kastediyoruz.

sisteme bir özgünlük kazandırmıştır. Bu ilkel düşünce kalıntısı, kültürün erken bir aşamasında insanların soyutlama olarak sayıların kendilerini sayılan nesnelerden ayırt etmede, örneğin 3 sayısı kavramını üç ağaç ya da üç taş kümesindeki somut görünüşünden ayrı olarak oluşturmada çektikleri güçlüğe dayanır. Bu anlayış dile de yansır ve bunlara bizim yöneltebileceğimiz eleştiri tam da Aristoteles gibi daha ileri bir Yunan düşünürünün Pythagorasçılara yönelttiği eleştiridir.

Yine de ilkel düşünme biçimlerinin burada varlığını sürdürdüğünü kabul edersek şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, bu erken Pythagorasçıların gözünde gamın arkasında sayısal bir düzenin var olduğu türünden buluşlar bu ilkel düşünme biçimlerine tamamen akla dayalı mutlak bir doğrulama sağlamıştır. Sesin kendi doğası içinde sayısal bir organizasyonun, içsel bir düzenin olması onlara bir tür vahiy gibi gelmiş olmalıdır. Bu şaşkınlığı modern bir fizikçinin benzer fenomenler karşısında hissettikleriyle karşılaştırmak yersiz olmaz:

> Doğadaki ideal unsur, düşüncemizin yasaları olan matematiksel yasaların doğada da gerçekten egemen olmasıdır. Kristal örneğinde olduğu gibi doğanın iç düzeni karşısında sıklıkla hissettiğimiz o derin hayranlık, çoğu durumda matematikteki bilgimiz onun zorunluluğunu anlayacak yeterliliğe ulaşmadan çok daha önce bizim zaten 'doğanın matematiği'nin etkilerinin farkında olmamızla bağlantılıdır.[136]

Müzik alanında Yunan da tamamıyla aynı durumdaydı: Bilgisi onu anlayacak yeterliliğe ulaşmadan çok önce "doğanın matematiği"nin etkilerinden zaten haberdardı ve "doğanın matematiği" bugün bile gözlemcide "derin bir hayranlık" uyandırabiliyorsa bu etkinin Yunan insanı üzerinde çok daha büyük olması şaşırtıcı değildir.[137] Yalnızca müziksel seslerin değil, bütün doğanın anahtarı sayılarda gizli olabilir miydi? Unutulmamalıdır ki, Pythagorasçıların aradığı şey evrenin asıl hammaddesi ya da evreni başta ortaya çıkaran fiziksel değişimler değil, her şeyden önce evrenin sergilediği düzenin, yani *kosmiotēs*'in açıklanmasıydı, çünkü büyük ölçüde dinsel nedenlerden dolayı onların gözünde ve zihninde evrendeki en önemli şey buydu.

---

[136] Weizsäcker, *The World-View of Physics*, 21.

[137] Fizikçinin burada kristalleri örnek vermesi, uzun zaman önce Pythagoras'ın sayılar öğretisinin kökeni hakkında yapılan bir tahminle ilginç bir bağlantı ortaya çıkarır. Sir William Ridgeway'in bu tahminine göre, Pythagoras bir mücevher oymacısının oğlu olduğu ve büyük olasılıkla kendisi de bir mücevher oymacısı olduğu için onun sayı öğretisi, minerallerin düzgün geometrik biçimlerini gözlemlemesinin doğal bir sonucudur (*Classical Review*, 1896, 92-95). On iki yüzlü pirit kristaller yalnızca Pythagoras'ın yaşadığı Güney İtalya ve Elba'da bulunur (*Realencyclopädie des klassischen Altertums*, 2. Reihe, VA 2, 1364).

Ek Not: "Hız" ve Standart Ton

Bir notanın perdesi ile "hızı" arasında bir ilişki olduğu inancı Platon ve Arkhytas'ın zamanında ve kuşkusuz daha erken dönemde de vardı. Ancak metinlerde kullanılan dil yer yer çok bulanık olduğundan yazarların ne kastettiklerini anlamak her zaman kolay değildir. En önemli pasajlar şunlardır.

(a) Smyrnalı Theon, Hiller baskısı, s. 61 (Arkhytas, A19a): "Eudoksos ve Arkhytas'ın okulu uyumlu sesler arasında sayısal bir oran olduğunu öne sürdü. Bu oranların devinimlerden kaynaklandığı konusunda başkalarıyla aynı düşüncedeydiler: Hızlı bir devinim yüksek perdelidir, çünkü bu devinim arka arkaya sürekli titreşimler meydana getirir ve havayı daha keskince yarar; daha yavaş bir devinimse alçak perdeli olur, çünkü daha gevşektir."

(b) Arkhytas, fr. 1: "Bence matematikçiler bu olgunun özüne gerçekten varmışlardır... Öncelikle onlara göre bir şey başka bir şeye çarpmadan ses olamaz ve devinen cisimlerin karşılaşıp çarpışmasından bir titreşim meydana gelir... Bu seslerin çoğunu algılayamayız, çünkü ya titreşim hafiftir, ya sesler uzaktadır ya da fazla güçlüdür; nitekim bir kavanozun ağzına çok sıvı dökülünce kavanoza hiç sıvı girmemesi gibi en güçlü sesler de kulağa gelmez. İşittiğimiz sesler arasında vurusu bize çabuk ve ⟨güçlü⟩ gelenler tiz, yavaş ve zayıf gelenlerse pes sesli bir izlenim bırakır. İnsan eline bir sopa alıp yavaşça ve hafifçe sallasa darbeden çıkan ses pes, çabuk ve şiddetle sallasa tiz olur... Aynı biçimde kaval çalarken ağızdan çıkan nefes ağzın yakınındaki deliklerde basıncın gücünden dolayı tiz bir nota, uzak deliklerdeyse pes bir nota çıkar. Bundan da belli olduğu gibi hızlı devinimden tiz, yavaş devinimden de pes nota çıkar. Aynı şey erginleme törenlerinde kullanılan *rhombos*lar <boğa-böğürtenler> için de geçerlidir. Bunlar hafif çevrilince pes, hızla çevrilince tiz ses çıkarırlar..." Bu pasajı alıntılayan Porphyrios sonunda şunu ekler: "Aralıklardan meydana gelen ses kavramı üstüne başka şeylere değindikten sonra düşüncesini şöyle toparlar: 'O halde birçok kanıttan belli ki, tiz notalar daha hızlı, pes notalar daha yavaş devinir.'"

(c) Platon, *Devlet*'te (530D) "uyumlu devinim"den söz eder (ἐναρμόνιος φορά [enarmonios phora]) ve *Timaios*'ta ayrıntılara girer.

Timaios, 67B (çeviren Cornford): "Sesi genelde şöyle tanımlayabiliriz: havanın kulaklar yoluyla beyne ve kana vurduğu ve oradan da ruha aktarılan darbedir; darbeyle kafada başlayıp karaciğer bölgesinde son bulan devinim ise işitmedir. Hızlı bir devinim yüksek perdeli bir ses meydana getirir, devinim ne kadar yavaşsa ses de o kadar alçak perdeli olur."

(d) 80A: "Bu ilke <yani "dairesel itme" ilkesi> hızlı ya da yavaş olmalarına göre bize tiz ya da düşük tonlu gelen seslerin, neden bizde meydana getirdikleri devinimin karşılığı yoksa uyumsuz, varsa uyumlu olduğunu da açıklar. Daha yavaş sesler daha önceki hızlı seslerin devinimlerine yetiştiğinde bu hızlı sesler dinmek üzeredir ve sonradan gelen yavaş seslerin ilettiği devinimlerle örtüşürler. Böylece yavaş sesler yeni bir devinim başlatırken hiçbir karışıklı-

ğa neden olmazlar; tersine, bu yavaş sesler dinmek üzere olan hızlı devinimle örtüşen bir devinimin başlangıcına eklenerek tiz ile pesin harmanlandığı tek bir ortak etki meydana getirirler."

(e) Bu pasaj <Aristoteles> *Işitilebilenler Üzerine*, 803b40'la karşılaştırılabilir (Oxford çevirisi): "İki nota bir uyum oluşturunca da aynısı olur, çünkü bu iki notanın üst üste binip birbirini içermesi ve aynı anda durmasından dolayı ara bileşen sesler dikkatimizden kaçar. Bütün uyumlarda daha tiz nota deviniminin hızlı olmasından dolayı havada daha sık vuruş yapar; dolayısıyla son nota yavaş vuruşun meydana getirdiği önceki bir sesle aynı anda kulağımıza gelir. Böylece daha önce söylendiği gibi kulak bütün bileşen sesleri algılayamadığı için biz notaları birlikte ve sürekli işittiğimiz izlenimine kapılırız."

Yukarıda *Timaios*'tan yapılan alıntılar (bunlar Cornford, *Plato's Cosmology*, s. 320 ve devamında kapsamlıca açıklanıyor) büyük olasılıkla Arkhytas'a dayanmaktadır ve şu yargıyı destekler: Arkhytas "sesi meydana getiren devinimin hızıyla sesin kendi hızını birbirine karıştırmıştır, bu da onu kendi başına doğru olan gözlemlerden yola çıkarak tiz notaların pes notalardan daha hızlı yayıldığı gibi yanlış bir sonuca götürmüştür" (Waerden, *Science Awakening*, 152). Arkhytas'ın kendisinden aktarılan pasaj da, devinimin "hızı" ile "şiddeti" arasındaki ayrımın onun zihninde pek açık olmadığını düşündürüyor. Adrastos (IS ikinci yüzyıl, Theon alıntılıyor; Hiller baskısı, s. 50) Pythagorasçı kuramı çok duru bir biçimde anlatırken, olasılıkla yalnızca anlatımın özensizliğinden kaynaklanan bu belirsizliğe son verir: "Pythagorasçılar konuyu şöyle açıklarlar. Her melodi ve her nota sestir, ses ise dağılmasına engel olunan havaya indirilen bir darbedir. O halde hava devindirilmedikçe ses de nota da meydana gelemez. Fakat havada bir darbe ya da devinim olunca bu hızlıysa meydana gelen ses tiz, yavaşsa pes olur; şiddetliyse ses kuvvetli, hafifse yumuşak olur. Devinimin hızı ile şiddeti arasında orantı olabilir de olmayabilir de. Orantı yoksa sesler orantısız ve uyumsuz olur ve bunlara müzikal ses değil yalnızca gürültü denebilir; devinimler basit bir sayısal ilişki içindelerse, biri öbürünün katıysa ya da biri öbürünün süperpartikületi ise <yani biri *n*, öbürü $1 + 1/n$ diye ifade edilebiliyorsa> sahici ve birbiriyle karşılıklı bağdaşan ana notalar meydana gelir. Kimi sesler nota adını hak eder, ama aslında genelde kabul edilmiş en temel oranlara uyan seslere uyumlu denir."

Dördüncü yüzyıldaki sesi meydana getiren devinimin hızı ile sesin kendi hızı arasındaki yaygın karışıklıktan yola çıkan Theophrastos, standart ton ile hız arasında bağlantı olduğu ve dolayısıyla tiz ve pes sesler arasında sayısal bir oran bulunduğu fikrini tümden yadsıyabilmiştir. Theophrastos yüksek tonlu sesin düşük tonlu sesten farklı olmadığını söyler (fr. 89, Wimmer baskısı, s. 189). Nitekim aynı hızda olmasa-

lardı yüksek tonlu ses kulağımıza daha çabuk gelirdi. Bu yüzden Theophrastos standart ton farklılıklarının nicel değil nitel olduğunu ileri sürer.

(b) Sayılar ve Şeyler: Öğretinin Genel Doğasına İlişkin Aristoteles'in Sunduğu Kanıtlar

Aristoteles Pythagorasçı sayı öğretisinden üç biçimde söz eder (geride s. 230): şeyler sayılardır, şeyler sayıları "taklit" ya da "temsil" ederler, sayıların öğeleri şeylerin de öğeleridir. Sözkonusu pasajların üçü de *Metafizik*'tendir ve çevirileri şöyledir:

(a) 987b28: "Şeylerin bizzat sayı olduğunu söylüyorlar." Bu on dördüncü kitapta (1090a20) daha kapsamlı dile getirilir: "Pythagorasçılara gelince, onlar sayıların birçok özelliğini duyulur cisimlerde de gördükleri için var olan şeylerin sayı olduğunu düşündüler - sayılar kendi başlarına var değillerdi, şeyler aslında sayılardan oluşuyordu. Çünkü onlara göre sayıların özellikleri müzikteki gamda, göklerde ve birçok başka şeyde içkindi."

(b) 987b11: "Pythagorasçılar var olan şeylerin varlıklarını, sayıların taklidine (*mimēsis*) borçlu olduklarını söylüyorlar."

(c) 985b32: "Her şeyin doğası sayılarla tamamen özdeşmiş ve sayılar doğal dünyanın bütününde birincil şeylermiş gibi göründüğü için, sayıların öğelerinin var olan her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün evrenin bir *harmonia* [uyum] ve sayı olduğunu varsaydılar."

İlk iki pasajla ilgili olarak şu iki noktayı kaydetmek gerekir: (i) Öncelikle bu iki pasaj aynı bağlamda yer alır; (ii) ikinci olarak da bu bağlam Platon'un İdealarının eleştirisidir ve bu eleştiri sırasında Aristoteles'in söylediğine göre Platon tek tek şeylerin değişmez İdeaların varlığına "katıldığını" ya da onlardan "pay aldığını" (*metheksis*) söylerken kastettiği şey, Pythagorasçı *mimēsis* -yaygınlıkla çevrildiği biçimiyle "taklit"- terimiyle dile getirilen ilişkidir.

Aristoteles'in bu üç önermesinin birbiriyle çelişkili olduğu varsayılarak ortaya gereksiz bir güçlük çıkartılmıştır.[138] Öncelikle birinci ve üçüncü önermeleri ele alırsak, bir *x* nesnesi *y*'den oluşuyorsa ve *y*'nin kendisi daha temel öğelere çözümlenebiliyorsa, o halde *y*'nin öğelerinin *x*'in de öğeleri olacağı açıktır. Bir heykel bronzdan

---

[138] Özellikle Cherniss böyle düşünür: "Aristoteles'e göre okulun ayırt edici özelliği sayıyı ilke kabul etmesiydi, ama daha önce fark edildiği gibi Aristoteles'in bu öğretiye ilişkin açıklaması çelişkilidir: Aristoteles'e göre bu okul sayılar ile fiziksel nesneleri özdeşleştirir, sayıların *ilkelerini* varolan şeylerin *ilkeleriyle* özdeşleştirir ve ayrıca şeylerin sayıyı *taklit* ettiğini söyler" (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 386). Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 454, n. 1'de özetlenen diğer görüşlere de bakınız.

yapılmışsa ve bronz bakır ve kalay alaşımıysa, o halde heykelin öğeleri için bronz ya da bakır ve kalay (yani bronzun öğeleri) diyebiliriz. Aristoteles'in kendi felsefesi bu durumla örtüşür: Aristoteles'e göre bütün fiziksel cisimler dört yalın cisimden, yani toprak, su, hava ve ateşten meydana gelir; bunlar bağımsız var olan tözlerin en yalınları olsalar da ilk madde ve form öğelerine çözümlenebilirler; dolayısıyla Aristoteles dört yalın cisimden oluşan şeylerin de, yalın cisimlere öğelik eden madde ile formun da her şeyin nihai öğeleri olduğunu kendisiyle çelişmeden söyleyebilir.

Birinci ve ikinci önermeleri karşılaştırdığımız zaman (Platon'un başka yerde duyu dünyasının "örnekleri" diye anlattığı) İdealardan fiziksel nesnelerin "pay alması" fikrini Aristoteles Pythagorasçı *mimēsis*'le eşleştirdiğine göre, burada *mimēsis*'i basitçe "taklit" diye çeviremeyiz. Platon ve özellikle Pythagorasçılar yeni ve zor kavramları elbette yetersiz bir dil çerçevesinde anlatmaya çalışıyorlardı. Bu konuda bir ipucu Joel'de bulunabilir, nitekim Joel, Pythagorasçıların benzerlik ve özdeşlik kavramlarını ayırt etmede yaşadıkları sorunlara dikkat çeker: Bu, "Yunan bilincinde derinlerde kök salmış olduğu için sofistlerin düşüncesinde hâlâ görülen, Platon'un İdealar kuramının ve Aristoteles'in mantığının hakkından zorlukla gelebildiği bir kusurdu; hatta Yunanların dilinde 'aynı' ve 'benzer' için tek bir sözcük vardı: (ὅμοιος [homoios])" (*Geschichte der antiken Philosophie*, 364). Joel şöyle devam ediyor (çeviri bana ait): "Şeyler sayıların taklitleri midir, yoksa sayıların kendileri midir? Aristoteles bu iki görüşü de Pythagorasçılara atfediyor; Yunan düşüncesine aşina herkes bu iki görüşü de onlara atfedecek ve onların gözünde sayıların hem gerçek hem de ideal ilkeler olarak kullanıldığını kabul edecektir."

Mimēsis taklit kadar temsil anlamına de geliyordu; *mimētēs* çoğunlukla, *mimos* ise daima oyuncu manasına geliyordu. Bir oyuncu ile rolü arasındaki ilişki tam olarak taklit değildir. Oyuncu rolünün içine girer, daha doğrusu Yunan anlayışına göre rol oyuncunun içine girer ve kendini oyuncunun söz ve jestleriyle açığa vurur. Fakat aslında bundan daha fazlası vardır. Drama bir dinsel ritüel olarak başlamış, öyle de sürmüştür ve Pythagorasçılığın temelde dinsel bir düşünce olduğunu unutursak bu düşünceyi anlama imkânını kaybederiz. En erken ve en basit dramatik temsillerde, Tanrıları ya da ruhları dinsel amaçlarla insanlar canlandırırlardı; aynı dönemde Dionysos ve benzeri Tanrılar için yapılan vecdi tapınmalar bu temsillerin sahneye koymaya çalıştığı şeyi gayet güzel örneklendirir. Dionysos *thiasos*'unun, yani Tanrı aşkıyla kendinden geçen tapınanlar alayının başındaki önder Tanrıyı canlandırır ya da taklit ederdi. Olayı biz böyle anlatıyoruz, ama önder ve yanındaki tapınanların gözünde Tanrı önderin içine girer, ona el koyar ve onun aracılığıyla hareket ederdi.

Bu yüzden Tanrının adıyla, yani Bakkhos diye çağrılırdı ve Tanrının esinini içten hissedenler Bakkhos ve Bakkha olurlardı. Onlar *entheos*'tu, yani Tanrı onların içindeydi; başka bir bakış açısından da onlar *ekstatikos*'tu, yani kendilerinden geçmiş kişilerdi. Bu, aynı vecd türüne dayanan sayısız kültte karşımıza çıkan şeylerin yalnızca bir örneğidir. Mite göre Tanrıya bir *daimōn*'lar topluluğu eşlik ederdi; ritüel yerine getirilirken tapınanlar Tanrı ile eşlikçilerinin birer parçası olmakla kalmazlar, o an için Tanrı ile eşlikçilerinin ta kendisi *olurlardı:* Bakkhos'lar, Kouretes'ler, Korybas'lar ya da adları her neyse.

Evrensel akrabalığa ve onun gerisinde yatan büyüsel ilişkilere, ruhgöçüne ve insan yaşamının gayesi olarak Tanrıyla özdeşleşmeye inanmaları bakımından Pythagoras ve okulu bu dinsel fikirler akımının tam ortasındaydı. (Euphorbos, Pythagoras'ın önceki bedenlenmiş haliydi. Peki Pythagoras hâlâ Euphorbus muydu, bir biçimde Euphorbos'u "taklit" ya da temsil mi ediyordu? Bu ilişkiyi nasıl dile getirmek gerekir?) Pythagoras'ın kendisi de hızla insanile Tanrı arası bir *daimōn* konumuna yükseldi, hatta onun Hyperboreialı Apollon'un bedenlenmiş hali olduğuna inanıldı.

Olağanüstü bir keşif yaptıklarını, doğal dünyanın matematiksel bir plana göre inşa edildiği keşfettiklerini iddia edenler işte böyle insanlardı. Bu keşfi anlatırken kimi zaman şeylerin sayı olduğunu söyleyip kimi zaman da şeylerin sayıların *mimēsis*'i olduğunu söylemelerinde şaşılacak bir durum yoktur. Aristoteles dinsel ve batıl inançlara, onlardan henüz kurtulmuş olmanın verdiği bir horgörüyle yaklaştığından ve rasyonel bir sınıflandırma güdüsüyle hareket ettiğinden, onun gözünde bütün bunlar insanı çileden çıkaracak ölçüde mantıksızdı. Bugünün uzmanları ya da biliminsanları onlara daha sıcak bakabilirler.

Aristoteles'in bu tuhaf öğretileri nasıl yorumladığına geçmeden önce onun sözünü ettiği kuramların olası tarihlendirilişi hakkında bir şeyler söyleyebiliriz. Bu konuda en iyi kanıt Aristoteles'in birkaç kez yinelediği bir sözdür. Buna göre, Aristoteles'in tanıdığı Pythagorasçılık atomcu Leukippos ve Demokritos'un döneminin öncesine kadar geriye gider. *Metafizik*'in birinci kitabının 5. bölümünde Leukippos ve Demokritos'un kuramlarının anlatılmasının hemen ardından Pythagorasçılıkla ilgili genel bir açıklama verilir; açıklama şu sözlerle başlar (985b23):

> Bu insanlarla aynı dönemde, *hatta onlardan önce* (anıldıkları adla) Pythagorasçılar ilk kez kendilerini matematiğe adayan kişiler olmakla kalmayıp bu alanı geliştirdiler de, ancak tamamen bu alana gömüldükleri için matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğunu kabul ettiler.

Daha sonraki bir kitapta (XIII.1078b19) genel tanımların felsefeye neredeyse ilk kez Sokrates tarafından sokulduğundan söz ederken şöyle der:

> Doğa filozofları arasında yalnızca Demokritos, sıcak ve soğukla ilgili verdiği tanım benzeri beyanında bu anlayışa yaklaştı, *ondan önce ise* Pythagorasçılar bu anlayışı, sayılara dayanarak tanımladıkları birkaç şeye uyguladılar.

Metafizik'in birinci kitabındaki bir bölüm, on çift karşıtlığın sunulduğu çizelge bağlamında (bkz. ileride s. 253) Pythagorasçılığın tarihi konusunda başka bir belge daha sunar. Aristoteles bu çizelgeyi bütün Pythagorasçılara olmasa da kimi Pythagorasçılara atfeder (986a22: "Aynı okuldan başkalarının dediğine göre ...").

> Krotonlu Alkmaion da <diye sürdürüyor Aristoteles> bu konuda aynı fikirdeymiş gibi görünüyor, bu görüşü ya o onlardan ya da onlar ondan almıştır, çünkü bu görüşü onlarınkine benzer biçimde sunar: İnsanları etkileyen şeylerin çoğunun çiftler halinde var olduklarını söyler, yine de bu kişilerin yaptığı gibi belli bir karşıtlar çizelgesi vermez, beyaz ile siyah, tatlı ile acı, iyi ile kötü, büyük ile küçük gibi rasgele çiftlerden söz eder. Öbür karşıtlıklar hakkında belirsiz değinilerde bulunmuştur, Pythagorasçılar ise bunların kaç tane ve neler olduğunu belirtmişlerdir.[139]

Heidel'e göre Pythagorasçılar, doğadaki karşıtlıklarla ilgili genel geçer öğretiyi Ionialılarla ve bütün Yunan düşüncesiyle paylaşıyorlardı. Aristoteles'in bu öğretiyi ya Pythagorasçıların Alkmaion'dan ya da Alkmaion'un Pythagorasçılardan almış olabileceğini söyleme zorunluluğunu hissetmesini Heidel bu yüzden "derin bir gizem" saymıştır (*American Journal of Philology*, 1940, 5). Alkmaion'un bu öğretiyi savunduğu konusundaki genel geçer görüş Aristoteles'in burada verdiği tek tük bilgilere dayanılarak kolay kolay değerlendirilemez, ama eğer Heidel haklıysa o zaman Aristoteles, Alkmaion'un mu Pythagorasçıların mı önce olduğunu bilmese de iki taraf arasında bir bağlantı bulunduğunu gerçekten biliyor demektir. (Bu arada şuna işaret etmekte fayda var: Aristoteles'in yapıtlarının Diogenes Laertios, V.25'teki dökümüne bakacak olursak Aristoteles, Alkmaion'u, düşüncesini eleştiren bir kitapçık yazacak kadar incelemiştir.) En azından, Aristoteles'in on çift karşıtlıktan oluşan listeyi ortaya atan Pythagorasçıları Alkmaion'un çağdaşı saydığı söylenebilir ve dolayısıyla

---

[139] Alkmaion'un hangi tarihte yaşadığına ilişkin sözler ("Pythagoras'ın yaşlılığında en olgun dönemindeydi") Laurentianus elyazmasında da, antikçağ yorumcularında da bulunmaz; ben de Ross'u ve ondan önce gelen başkalarını izleyerek bu sözleri görmezlikten geldim. Heidel bu sözlerin kabul edilmemesi yönünde başka nedenler de sunar (*American Journal of Philology*, 1940, 5). Ama bu sözler sonradan eklenmiş olsa bile insan Ross'un, "bu bildirimin doğru olması gayet olasıdır" görüşüne katılabilir. Ayrıca krş. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 597, n. 2 ve bkz. ileride s. 340 vd, 355 vd.

Aristoteles'e göre bunlar karşıtlar öğretisini birbirlerinden almış olabilirler: Alkmaion Pythagorasçıların çizelgesini genelleştirmiş ya da Pythagorasçılar, Alkmaion'un gelişigüzel sıraladıkları arasından belli karşıtları seçmiş olabilir. Ayrıca Heidel'in dediği gibi, "uzmanların fikir birliği sağladığı" görüş Pythagorasçıların çizelgesinin görece geç tarihli olduğu yönündeyse,[140] Alkmaion'un bizzat Pythagoras'ın genç bir çağdaşı olduğu yönünde de aynı ölçüde sağlam bir başka görüş birliği vardır.

O halde şu sonuca varabiliriz: Aristoteles'in Pythagorasçılar hakkındaki bilgisi genel itibariyle atomculardan önceye, Philolaos'un okulun önde gelen temsilcilerinden biri olduğu beşinci yüzyıl ortasına dayanır ve ayrıca Aristoteles, bundan da erken dönemdeki bazı Pythagorasçı öğretileri de bilmektedir.[141] Aristoteles'in genel açıklamasında "atomculardan daha önce" diye nitelediği kişiler bu "bazıları"yla aynı dönemden de olabilir.

Eserleri günümüze gelen en bilgili otorite olan Aristoteles'in, Pythagorasçıların dünyayı sayılarla açıklamasıyla ilgili söylediklerine gelelim şimdi de. Aristoteles bir yandan Pythagorasçılara çok yakın, diğer yandan onları anlayışlı bir biçimde büsbütün kavrayamayacak kadar onlardan uzaktı; bunu aklımızda tutarsak Aristoteles'in şaşkınlığının ve kızgınlığının Pythagorasçıların zihniyetine önemli ölçüde ışık tutabileceğini de görebiliriz.

Aristoteles'in sayıların öğelerinin her şeyin öğeleri olduğu, şeylerin sayılar olduğu ve şeylerin sayıları "taklit" ettiği yönündeki sözlerine ek olarak öncelikle şu genellemeleri ele almak gerekir:

(a) *Metafizik*, 1080b16: "Pythagorasçılara <ve keza Speusippos'a> göre tek bir tür sayı vardı, matematiksel sayı; ama <Platoncuların genel görüşünün tersine> bu sayı duyulur şeylerden ayrı değildi, duyulur şeyler de sayılardan oluşuyordu. Nitekim onlar bütün evreni sayılarla kurarlar, ama monadik sayılarla değil, çünkü birimlerin büyüklüğü olduğunu düşünüyorlardı."

Yorumcusu Aphrodisiaslı Aleksandros'un söylediği gibi buradaki "monadik" sözcü-

---

[140] Nitekim Raven, Pythagorasçıların çizelgesini Parmenides'in bildiği konusunda sağlam gerekçeler sunar (*Pythagoreans and Eleatics*, 3. Bölüm).

[141] Bu sonuç Raven'ınkiyle uyumludur: "Şimdi de ... 'aynı okuldan başkaları'nın görüşlerine bakarsak, Aristoteles'in karşıtlar öğretisini Pythagorasçıların Alkmaion'dan ya da Alkmaion'un Pythagorasçılardan aldığı yönündeki tahmini, aktarımın önceki kuşaktan sonraki kuşağa doğru olduğunu kuvvetle ima eder" (*Pythagoreans and Eleatics*, 11). Raven'ın da belirttiği gibi Aristoteles, Pythagorasçıların okul ve kuşakları arasında ancak çok nadiren açık bir ayrım gözetir.

güyle Aristoteles yayılımsız ve cisimsiz olanı kasteder. Pythagorasçılar ve çağdaşları cisimsiz gerçeklik mefhumunu henüz kavramamışlardı.

(b) *Metafizik*, 986a15 (bu pasaj ve aşağıda d'deki pasaj Pythagorasçılar hakkındaki bölümdendir): "Şu açık ki, onlar da sayıyı hem madde anlamında hem de geçici ya da kalıcı haller anlamında ilke saymışlardı."

"Onlar da" demekle Aristoteles'in kastettiği şey Sokrates öncesi başka düşünürlerin sayıları ilke saymaları değil, Pythagorasçıların da başkaları gibi maddi neden ile formel nedeni birbirine karıştırmalarıdır. Bu pasaj *Metafizik*'in yedinci kitabındaki bir pasajla karşılaştırılabilir: Yedinci kitaptaki pasajın geçtiği bölüm somut bir nesnenin maddi yanı ile formel yanını ayırt etmeye çalışır. Aristoteles'in söylediğine göre aynı formun farklı maddelerde gerçekleştiği durumlarda, örneğin çember formunun bronzda, taşta ya da tahtada gerçekleştiği durumda bu ayrımı yapmak gayet kolaydır. Ama formun aynı maddede bulunduğu durumlarda, örneğin insan formunun et, kemik ve benzerlerinde bulunduğu durumlarda bu ayrımı yapmak o kadar kolay değildir. Aristoteles'e göre bu ayrım kuram düzeyinde yapılabilse bile ayrımı saptamanın zor olduğu durumlar vardır. Tartışmasına şöyle devam eder (burada Aristoteles'in aklında Pythagorasçıların olduğunu hem Aphrodisiaslı Aleksandros'un bildirimi hem de kendi sözlerinin içeriği göstermektedir):

(c) *Metafizik*, 1036b8: "Kimileri daire ve üçgen konusunda bile kuşkudadır: Bunları çizgiyle ve sürekli uzamla tanımlamak <yani çizgi ve sürekli uzamı bunların *formel* özellikleri saymak> doğru değilmiş de, bir insanda etle kemik, bir heykelde bronz ya da taş nasılsa burada da aynı durum varmış."

(d) *Metafizik*, 987a13: "Pythagorasçılar da iki ilke öne sürüyor, ama kendilerine özgü bir şey ekliyorlar: sonlu ve sonsuz, ateş, toprak ya da benzeri doğal tözlerin özellikleri değilmiş. Sonsuzun kendisi ve birliğin kendisi, yüklemi oldukları şeylerin tözleriymiş; sayının her şeyin tözü olduğunu da bu yüzden söylüyorlar."

(e) Platon'u konu alan sonraki bölümde Aristoteles yine şöyle yazıyor (987b22): "Ama bir olduğu söylenen başka bir şeyin değil, birin kendisinin töz olduğunu söylerken Pythagorasçılar gibi konuşuyor, zira onlara göre sayılar öbür şeylerin gerçekliğinin nedeni olmalıdır."

Krş. 996a6. Unutulmamalıdır ki, Aristoteles için "neden" sözcüğü bugün olduğundan daha geniş bir anlama sahipti; örneğin bir şeyin yapıldığı madde Aristoteles'e göre o şeyin "nedenlerinden" biridir.

(f) *Metafizik*, 990a12: "Ayrıca uzamsal büyüklüğün bu ilkelerden <yani göreceğimiz gibi Pythagorasçı kuramda sayıların öğeleri olan sınırlı ve sınırsızdan, tek ve çiftten> türediği kabul edilse ya da kanıtlansa bile nasıl bazı cisimler hafif bazıları ağır olabilir? Varsayımlarına ve

sözlerine bakılırsa matematiksel olduğu kadar duyulur cisimlerden de söz ediyorlar. Dolayısıyla bize ateş, toprak ya da bu türden başka cisimler hakkında hiçbir şey söylemiyorlar, bunun nedeni de, yanılmıyorsam, algılanabilir cisimler hakkında söyleyecek sözlerinin olmamasıdır."

(g) *Metafizik*, 1090a30: "Bu bakımdan <yani sayıların şeylerden ayrı bir varoluşa sahip olduğunu yadsımaları bakımından> Pythagorasçılar hiç de haksız değiller, ama doğal cisimleri sayılardan kurarken, yani ağırlığı ve hafifliği olmayan öğelerden ağır ve hafif olan şeyleri oluştururken sanki bizim algıladığımızdan başka bir evrenden ve cisimlerden söz ediyorlar." (Benzer bir yakınma *Gökyüzü Üzerine*, 300a16'da da geçer.)

(h) *Metafizik*, 1083b8: "Pythagorasçı düşünce biçimi bir bakıma daha önce ele alınanlardan daha az güçlük çıkarıyor, ama öte yandan kendine özgü yeni güçlüklere yol açıyor. Sayının ayrı bir varoluşa sahip olduğunu yadsımaları birçok olanaksızlığı ortadan kaldırıyor, ama cisimlerin sayılardan oluştuğu ve bunun matematiksel sayı olduğu önermesine katılmak olanaksız. Bölünemez büyüklüklerin var olduğunu söylemek yanlıştır, var olsalardı bile birimlerin büyüklüğü yoktur. Peki bir büyüklük bölünemezlerden nasıl oluşabilir? Aritmetikteki sayılar ise monadiktir <yani soyut, cisimsiz birimlerden oluşur>. Öbür yandan gerçek şeyleri sayıyla özdeşleştiriyorlar. Her durumda cisimler bu tür sayılardan oluşmuş gibi sayılar hakkındaki düşüncelerini cisimlere uyguluyorlar."

Sonuçta Aristoteles'e göre Pythagorasçılığın özellikleri şunlardır:

(1) Her şey sayılardan oluşur, yani bizzat fiziksel cisimler sayılardan meydana gelir ya da sayıların kendileri nihai öğe olmadığı için denebilir ki, sayıların öğeleri her şeyin öğesidir.[142]

(2) Pythagorasçılar için birimler büyüklüğe sahiptir.

(3) Pythagorasçılar şeylerin sayısal olarak nitelenebileceğini söyleyecekleri yerde, sayıdan sanki şeylerin oluştuğu maddenin kendisiymiş gibi söz ederler.

(4) Bir ve sınır kavramlarını genelde fiziksel nesnelere uygulanan yüklemler olarak düşünürüz, dolayısıyla "*o* birdir" ya da "*o* sonludur" dediğimizde "o" tahta ya da metal gibi tözce farklı bir şeydir. Oysa Pythagorasçılar biri ve sınırı her şeyin ana öğesini oluşturan tözler saymışlardır.

---

[142] Bir yerde Aristoteles şöyle der: "Kimileri, bazı Pythagorasçılar gibi doğal dünyayı sayılardan oluşturuyor" (*Gökyüzü Üzerine*, 300a16). "Bazı Pythagorasçılar" sözü okulun içinde, özellikle farklı kuşaklar arasında bir bölünme olduğu yönündeki kuramlara temel oluşturmuştur (Raven, *Pythagoreans and Eleatics*). Ama bu inancı kayıtsız şartsız Pythagorasçılara atfeden sayısız pasaja oranla bu söz bir istisna gibi duruyor ve bu yüzden önemsiz olsa gerektir (Bu söze ilişkin açıklamalar için bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 450 vd; krş. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 55).

Daha önceki düşünce sistemlerinde olduğu gibi burada da Aristoteles'in itirazları "dört neden" öğretisi temelinde şekillenir. Gerçekliğin doğasını anlamak için filozof bir nesne sınıfını, temel ikilisi madde ve form olan mantıksal bileşenlerine ayrıştırabilmeli, onların etkin nedenini ve (Aristoteles'e göre doğa teleolojik olarak devindiğinden) teleolojik nedenini saptayarak varoluşlarını açıklayabilmelidir. Doğada formel neden, teleolojik neden ve etkin neden genelde çakışır; bir çocuğu örnek alırsak bu üç neden de babadır, örneğin baba hem çocuğu doğurtur hem de çocuğun gelişiminin ereceği örüntüyü sağlar. Böylece asıl karşıtlık madde ile form arasındakidir - bronz bir diskte bronz ile dairesel biçim arasında, bir insanda ise bedeninin maddi bileşenleri ile ("form"un çok geniş bir kavram haline geldiği bu en üst düzeyde) canlı bir insanı cesetten ayıran şey arasındadır.

İster aritmetik ister geometrik açıdan düşünülsün, ister kendisini müzikal aralıklarda göstersin, sayının formel bir bileşen olduğu açıktır; bu nedenle Aristoteles'in Pythagorasçılara karşı temel eleştirisi formel ve maddi nedenleri karıştırmalarıdır. Daha belirgin bir şekilde, Pythagorasçılara göre fiziksel cisimler aslında soyutlama olan şeylerden ya da (Aristoteles'in daha da somut ifadesiyle) ağırlığı olanlar ağırlığı olmayanlardan kurulabilmektedir.

Sokrates öncesi filozofları incelerken insan sık sık onların bizimkinden farklı bir düşünce dünyasında yaşadığı duygusuna kapılıyor. Aristoteles'e gelince onun (bilimsel açıdan en ilerisi olmasa da) bugün çoğumuzun izlediğine çok daha yakın bir çizgide düşündüğünü görüyoruz. Aristoteles'in temel bakış açısı bugün bile sağduyulu sayılabilir. Bizim düşünüş biçimimizle Sokrates öncesi filozoflarınki arasında bir perde vardır, ancak Aristoteles bir Yunan ve hemen hemen bu filozofların çağdaşı olmakla birlikte daha o çağda perdenin bize bakan tarafındadır. Her iki dünyada da kendisini evinde hissedebilen başka birinin olmayışı Aristoteles'i bize en yakın bilgi kaynağı haline getirir. Aristoteles Pythagorasçıları zor ve rahatsız edici bulur, anlamayı başaramadığı olur. Aynı durum şaşırtıcı derecede benzer nedenlerle bizim için de geçerli olabilir. Aristoteles olasılıkla onların söylediklerinden kendilerinin açıkça çıkarmadığı sonuçlar çıkarmış ve kendi gözünde kaçınılmaz olan, ama aslında sadece çıkarım olan sözleri Pythagorasçıların gerçek sözleri gibi sunmuştur. Bununla birlikte Aristoteles'in kanıtlarının yanı sıra başka kanıtlar da şu kadarını kesin olarak söylememize yeter: Pythagorasçı düşünce üç boyutlu geometrik biçimler gibi soyutlamalardan doğal dünyadaki somut fiziksel cisimlere rahatlıkla atlar; işte Aristoteles gibi bizim de uzlaşmamız gereken şey bu ikisi arasında sürekliliği doğal sayan zihniyettir.

Gördüğümüz gibi (geride s. 234 vd) gamın oluşumunda "doğanın matematiğinin" gizliden gizliye işlediğini keşfetmek, büyük olasılıkla Pythagorasçıları gözü pek bir genellemeyle bütün gerçekliği matematiksel terimlerle açıklamaya yöneltti. Hem matematiğe hem gizemciliğe eğilimli olan ve "bütün doğanın akraba olduğunu" düşünen Pythagoras gibi birinin zihninde, şeylerin doğasına içkin bağımsız bir sayısal düzenin var olduğunu keşfetmek muazzam bir etki yaratmış olmalıdır. Çağın biliminin gelişmemiş hali dikkate alınınca, bu keşfin "Şeyler sayıdır," "Şeyler sayıları temsil eder," "Her şey sayıları oluşturan şey her neyse ondan oluşmuştur" gibi sözlerle dile getirilmeye çalışılması şaşırtıcı değildir.

Pythagorasçılara göre sayıların şeylerin hem maddi nedeni hem de formel nedeni olmasına Aristoteles kendi terimleriyle karşı çıkarken aslında bizim onları anlamamıza yardım eder. Miletoslular şeyleri şeylerin maddesiyle -suyla, havayla ya da *apeiron*'la- ve bu maddenin davranışıyla açıklamaya çalışmışlardı. Pythagorasçıların asıl yaptığı ise maddeyi bir yana bırakıp şeyleri formları bakımından tanımlamaktı. Sayısal orantılar doğru olduğu sürece notaların gergin bir telden mi yoksa bir borudaki havadan mı çıktığının önemi yoktu: hepsi aynı notalardı. Bu fikir hem Aristoteles'in bakış açısından hem de genel olarak, kendi başına büyük ilerlemeydi. Aristoteles bir şeyi doğru tanımlamak için onun *logos*'unu ya da formel yapısını vermenin zorunlu olduğunu vurgulayarak daima formun önceliğini savunmuştur - bu görüşü herhalde modern bir matematik fizikçisi de paylaşacaktır. Pythagoras ve takipçilerindeki sorun ne yaptıklarının tam farkında olmamalarıydı. Form ve madde arasındaki ayrım henüz açıkça ifade edilebilmiş değildi. Bundan dolayı aslında -kendi başına tamamıyla meşru bir yol olan- şeylerin salt yapısal şemasını betimledikleri halde, şeylerin maddi doğasını betimlediklerini düşünüyorlardı: Aritmetik birimler, geometrik noktalar ve fiziksel atomlar olarak üç biçimde ele aldıkları sayılardan şeyleri oluşturabileceklerine inanıyorlardı.

Şeylerin nicel yanının önemini keşfetmenin heyecanıyla o zamana dek herkesin temel önemde gördüğü nitel yanı bütünüyle ihmal ettiler; bu nitel yan, mizacı gereği matematikçiden çok doğa filozofu olan Aristoteles'le yeniden gündeme gelecektir. Bu yüzden Aristoteles huysuzlanarak şöyle soruyordu (*Metafizik*, 1092b15): "Gerçekten de beyaz, tatlı, sıcak gibi nitelikler nasıl sayı olabilirler?" Bugünden baktığımızda bilimi yanlış yola sevk eden Aristoteles gibi görünür. Bugün fiziksel dünyada her şey bilimsel olarak sayısal denklemlerle betimleniyor. Bizim fiziksel nitelik diye algıladığımız ne varsa -renk, ısı, ışık, ses- yok oluyor ve onların yerini dalga boylarını ya da kütleleri temsil eden sayılar alıyor. Bir bilim tarihçisi bu yüzden Pythagoras'ın keşfi-

nin bütün tarihin seyrini değiştirdiğini iddia etmiştir.[143] Bunu kabul edebiliriz, ama yine de herhangi bir mantık, hatta dilbilgisi sisteminden yoksun olan bu erken dönemde Pythagoras ve okulunun bu büyük fikri "şeyler sayılardır" diyerek belirtmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

(c) Sayılar ve Şeyler: Şeylerin Sayılardan Oluşması

Şimdiye kadar Aristoteles'ten, oluşum sürecinde iki aşamanın bulunduğunu öğrendik: Daha önceki belli öğelerden sayıların oluşması ve sayılardan "şeylerin" oluşması.[144] Ancak sonra aslında üç aşama olduğu ortaya çıkar: ilkin sınır ile sınırsızdan ve çift ile tekten sayıların oluşması; ikinci olarak sayıdan geometrik biçimlerin oluşması; üçüncü olarak da geometrik katı hacimlerden fiziksel nesnelerin oluşması.

Oluşumdan söz ederken şöyle sorulabilir: Acaba Pythagorasçılar basbayağı zamansal bir süreci mi, yoksa sırf mantıksal önceliği mi düşünüyorlardı, yani eğer B'nin olması A olmaksızın düşünülemiyor, ama A'nın olması B olmadan düşünülebiliyorsa A'nın B'ye göre mantıksal olarak daha önce ve temel olduğunu mu düşünüyorlardı? Birçoklarının Platon'un *Timaios*'taki yaradılış kuramı için söyledikleri gibi Pythagorasçıların kuramı da aslında zamansal süreç biçimine büründürülmüş bir çözümleme midir? Bu soru ancak Pythagorasçıların kozmogonisinin fiziksel yanına yapılan yetersiz göndermeler ışığında yanıtlanabilir, ne var ki bu konuya buradaki sunumumuzun sonunda değinmek zorundayız. Kuşku yok ki en azından Aristoteles'e göre Pythagorasçılar oluşumdan söz ederken sözcüğün düzanlamını kastediyorlardı (*Metafizik*, 1091a13, 989b34; ileride s. 273, 283). Ancak bu konuda Aristoteles kavrayış eksikliği göstermiş olabilir; üstelik Pythagorasçıların sözkonusu edildiği kesin olan bir bağlamda[145] Aristoteles, mantıksal öncelik argümanını onlar adına açıkça ortaya koyar. Oldukça ilgiye değer olan bu pasaj *Metafizik*'in ikinci kitabında yer alır (1001b26); burada Aristoteles metafizikle ilgili temel savların lehine ve aleyhine olan argümanları diyalektik bir biçimde ortaya koyar. Dolayısıyla aşağıya aldığımız pasajda Aristoteles kendi görüşlerini anlatmıyor:

---

[143] Wightman, *The Growth of Scientific Ideas*, 20.

[144] Pythagorasçılar için "şeyler" hem fiziksel dünyayı ve içindekileri hem de adalet ve evlilik gibi soyutlamaları içerir (Aristoteles, *Metafizik*, 985b29, 990a22; *Büyük Etik*, 1182a11).

[145] Ross burada hem Pythagorasçıların hem de Platon'un kastedildiği konusunda Aphrodisiaslı Aleksandros'u izler (*a.g.y.*); Bonitz göndermeyi Pythagorasçılarla sınırlama eğilimindedir.

Bununla bağlantılı bir sorun da sayıların, cisimlerin, yüzeylerin ve noktaların töz olup olmadığıdır. Töz değillerse gerçekliğin ne olduğu ve var olan şeylerin tözlerinin ne olduğu söylenemez, çünkü etkilenimler, devinimler, bağıntılar, haller ve oranlar hiç de şeyin tözünü gösteriyor gibi görünmüyor: Bunların hepsi bir özne için söylenir, ama hiçbiri münferit bir şey değildir. Ve en uygun anlamda tözü belirtir gibi görünenleri - bileşik cisimleri oluşturan su, toprak, ateş ve hava- ele alırsak onların sıcaklığı, soğukluğu ve diğer özellikleri töz değildir; gerçek bir şey ya da töz gibi kalıcılığa sahip olan, bu değişimlerin üstünde gerçekleştiği cisimdir.

Ancak öte yandan cisim yüzeyden, yüzey doğrudan ve doğru birimden ya da noktadan daha az tözseldir, çünkü cisim bunlarla sınırlanır ve cisim olmadan bunlar var olabilirken bunlar olmadan cisim var olamaz gibi görünüyor. Dolayısıyla erken dönem filozofları bir yandan sokaktaki adam gibi gerçeklik ve tözü cisimle eşleştirmiş ve cisimlerin ilke ya da öğelerinin gerçek şeylerin ilke ya da öğeleri olduğunu düşünmüştür, öte yandan daha geç ortaya çıkan ve daha mahir görünen filozoflar ise gerçekliği sayılarda görmüştür.

Sorumuzun en olası yanıtı şudur: Mantıksal öncelikle zamandizinsel öncelik arasındaki fark konusunda Platon-öncesi Pythagorasçıların açık bir kavrayışı yoktu; bu ayrımı Platon ve Aristoteles dile getirecekti. Platon-öncesi Pythagorasçılar ikisi arasındaki geçişlerin tam farkında değillerdi. Öte yandan çalışmalarının ağırlık noktası şeylerin mantıksal önceliğe sahip öğelere çözümlenmesiydi; en azından onların çiftle tekin var olup sayıların olmadığı bir zamanı ciddi olarak düşündüklerini kabul etmemizi gerektiren bir şey yoktur diye hayal ediyorlardı.

(i) *Birinci aşama: sayıların öğelerinden oluşması: Pythagorasçıların ana ilkeleri.* Nihai olarak sayıların öğeleri sınırlı ve sınırsızdır; ikincil anlamda ise çift, tek ve birimdir. Birim bu şemada sayı dizisinin başlangıç noktası olarak görülüyordu, ama birim sayı dizisine ait değildi, çünkü her sayının tek ya da çift olmak zorunda olduğu ve birimin tuhaf bir biçimde hem çiftliği hem de tekliği kendinde birleştirdiği düşünülüyordu. Birimin Yunan düşüncesinde böylesi olağandışı bir konumda olmasının nedeni hiç kuşkusuz sıfırın bilinmemesiydi. Bu yüzden birim-nokta ikili bir işlev görüyordu: "Hem inşa etme işleminin tek boyutlu birimiydi hem de iki kesitin boyutsuz temas noktasıydı."[146]

(a) Aristoteles, *Metafizik,* 986a17: "Sayının öğeleri çift ve tektir; tek sınırlı, çift sınırsızdır. Bir, her ikisinden oluşur (çünkü hem çift hem tektir) ve sayı Birden çıkar; sayılarsa, söylediğim gibi, tüm evreni oluşturur."

[146] Sambursky, *Physical World of the Greeks*, 28.

(b) (Yukarıda s. 243'de alıntılanan) 987a15'te söylendiği üzere Pythagorasçılara göre sınırlı, sınırsız ve Bir şeylerin sırf özellikleri değil, asıl tözleridir. Bunu Aristoteles birkaç yerde daha yineler.

(c) *Fizik*, 203a4. *Apeiron* (sınırsız) sözcüğü ve çeşitli kullanımlarıyla ilgili tartışmasının başında Aristoteles filozof adını hak eden her kişinin bu konuda söyleyecek bir şeyi olduğunu ve hepsinin onu bir ilk ilke saydığını belirtir. Ancak kimileri onu su ya da hava gibi bir fiziksel nesnenin ilineği ya da özelliği sayarken, "Pythagorasçılar ve Platon gibi kimileri onu başka bir şeyin ilineği olarak değil, kendinde bir töz olarak ele alır. Ama Pythagorasçılar (a) onu duyulur nesneler arasına koyuyor (çünkü onlar sayıyı bunlardan ayrı olarak düşünmüyor) ve (b) gökyüzünün dışının sınırsız olduğunu söylüyorlar". Pythagorasçıların bu iki açıdan Platon'dan ayrıldığını belirttikten sonra Aristoteles şöyle sürdürür: "Dahası onlar, sınırsızın çift olduğunu söylüyor; çünkü çift, tekle kuşatılıp sınırlandığında var olan şeylerdeki sınırsız öğeyi sağlıyor. Bu durum sayıların çevresine gnomonların yerleştirilmesiyle de gösterilebilir: gnomonlar birin çevresine ve birden ayrı olarak yerleştirilince, bir durumda biçim sürekli değişirken öbür durumda hep aynı kalır. Öte yandan Platon sınırsızı ikilik, yani büyük ve küçük olarak düşünmüştür."

(d) *Metafizik*, 990a8'de Aristoteles, Pythagorasçıların devinim anlayışını eleştirirken, "şeylerin yalnızca sınırlı ile sınırsız ve tek ile çift olduğu varsayılırsa" devinimin nasıl açıklanabileceğini sorar - bu pasaj, Aristoteles'in ele aldığı kuramcılar için bunlardan başka ana ilke olmadığını da ayrıca kanıtlıyor.

Gnomonlarla ilgili tümcedeki anlam belirsizliklerini birazdan tartışacağız. Aristoteles'in, Pythagorasçıların Bir ve sınırsızı özellikler değil de töz olarak gördükleri şeklindeki savı Heidel'e göre kuşkuludur, fakat Heidel kuşkusu için neden göstermeyip şu değiniyle yetinir: "Muhtemelen Aristoteles Pythagorasçılara Platoncu ifadeler atfedi-yordu" (*American Journal of Philology*, 1940, 12, n. 22). Böylesi bir hatayı yapabilecek en son kişinin Aristoteles olması bir yana, onun Pythagorasçılar ile Platon'u *ayırt etmeye* büyük özen gösterdiği bir pasajla ilgili olarak böyle bir yorumda bulunulması gerçekten şaşırtıcıdır. Bu, Aristoteles'in onların zihninden geçenleri tamamen anladığını göstermez. Aristoteles töz ile özellik, soyut ile somut arasındaki ayrımlar gibi belli temel ayrımlara dayanıyor (örneğin *Metafizik*, 1061a28 ve devamındaki matematik tartışmasındaki açık seçik betimlemelere bakılabilir) ve o noktadan geçmişe bakıp bu net kategorileri daha bunların hiç farkında olmayan insanların düşüncelerine uygulamaya çalışıyordu. Bu yüzden de onların "sayılara büyüklük atfeden" ve benzeri düşünceleri karşısında çileden çıkıyordu. Ross'un belirttiği gibi, aslında Pythagorasçılar şeylerin sayılar olduğunu söylerken gerçekliği bir soyutlama-

ya indirgemekten çok sayıların soyutluğunu fark etmekte yetersiz kalıyorlardı (*Aristotle, Physics*, 541).

Soyut ile somut arasındaki bu ayrım olmayışının sürmesinin olası bir nedeni de Yunancadaki "tanımlık + sıfat" biçimindeki [adlaşmış sıfat olarak] sınırsız, sıcak, soğuk, kuru, nemli, vb ifade tarzıdır: Anaksimandros "sınırsızı" ortaya koyarken onu temelde maddi bir şey olarak görüyordu, oysa Pythagorasçılar onun formel yönlerini vurguluyorlardı. Peki Anaksimandros bununla sınırı olmayan bir şeyi mi, yoksa sınırsız olma niteliğini mi kastediyordu? Bu soruyu ne kendisi sordu ne de çağdaşları ona sorabildi.

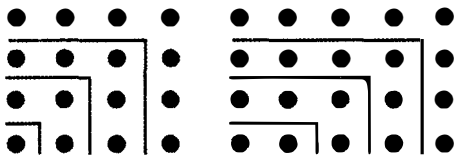
Sınır ve sınırsız en temel mefhumlardır, çünkü tek ile çifti kapsayan daha geniş cinslerdir. Yukarıda alıntıladığımız ilk pasaj bunu açıklar gibi görünüyor; başka yerde Aristoteles tek ile çift ve sınır ile sınırsızın özdeş olduğunu söylüyor gibi görünse de. Pythagorasçıların konuşma biçimi de elbette bu türden belirsizliklere davetiye çıkarıyor. Öyle ya da böyle bu bağlantı bize apaçık bir şey gibi görünmüyor. Aristoteles bağlantıyı gnomonlar ve sayılar kullanarak kimi biçimlerin oluşturulmasıyla açıklar; burada sayılar görsel olarak noktalar biçiminde düşünülür. Yunanlar ve başka toplumlar arasında en erken uygulamalarda olduğu gibi sayıların geometrik örüntüler biçiminde temsil edilmesi Pythagorasçılar arasında da olağan bir uygulamaydı.[147] Burada sözü edilen gnomon adını marangoz gönyesinden alır[148] ve

---

[147] Krş. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 101; Cornford, *Plato and Parmenides*, 8 (Nikomakhos); ayrıca Diogenes Laertios'un Pythagoras'ın geometrinin özellikle aritmetik yanı üzerine çalıştığına ilişkin sözü (VIII.12).

[148] Görünen o ki, bir *gnomon*'un asıl özelliği dik açı oluşturması ya da içermesidir. Nitekim *gnomon* Herodotos'ta, güneş saatinin üstündeki yüzeye dik olması gereken dikey göstergedir. İkinci olarak *gnomon* marangozun dik açılı gönyesi için kullanılırdı ve Aristoteles'in yukarıdaki pasajındaki anlamı da buradan gelir. Yine *Kategoriler*'de (15a30) Aristoteles şöyle der: "Bir *gnomon* bir karenin çevresine koyulunca karenin büyüklüğü artar, ama [kare] değişmez <yani biçimi kare olarak kalır>." Buradaki gnomon yandaki gibidir. Heath'in 15a30'a göndermeyle yazdığı bir tümceyi açıklarken Cornford'un kullandığı şu sözler tam doğru değildir: "Aristoteles gnomonu, kareye eklendiğinde onun büyüklüğünü arttıran, ama biçimini değiştirmeyen biçim diye tanımlar" (*Plato and Parmenides*, 9, n. 1). Aristoteles'in tümcesi bir tanım olsaydı dikdörtgen biçimli gnomonları olma olasılığı göz ardı etmezdi. Proklos'un aktardığı haliyle Khioslu Oinopides'in (beşinci yüzyıl ortası; bkz. Diels-Kranz, 41.13) kullandığı terimler gnomonun temelde dik açılı olduğunu gösterir: "Eskiler gibi o da dikeyi 'gnomon gibi' diye adlandırır, çünkü gnomon da ufka dik açılar oluşturur." Eukleides (II. Kitap, 2. Tanım) gnomon terimini bütün paralelkenarları içerecek biçimde genişletir ve kullandığı dil bunu yapan ilk kişinin kendisi olduğunu düşündürür. Daha sonra kullanımı oldukça fazla yaygınlaş-

sözkonusu biçimler aşağıdaki gibi gösterilebilir:[149]



Aristoteles'in περὶ τὸ ἓν καὶ χωρίς [peri to hen kai khōris] (yani "birin çevresine ve ayrı olarak <neden ayrı olarak?>" ya da "*gnomon*lar birin çevresine yerleştirilince ve öbür durumda") sözleriyle ne kastettiği sorunu herhalde asla kesin olarak çözülemeyecektir[150]. Ancak yine de bu sözlere tutarsız olmayan bir yorum getirilebilir: Tek sayılar dizisi gnomon biçiminde birimin çevresine yerleştirilince ortaya çıkan şekil hep kare olur ("aynı" kalır); oysa birimin çevresine çift sayılar konunca oluşan şekillerin kenarları arasındaki ilişki hep farklı çıkar. Pythagorasçı karşıtlar çizelgesinde kare sınırın altında yer alır, dikdörtgense sınırsızın altındadır (*Metafizik*, 986a22; bkz. aşağıda s. 253). Tek ile sınırı ve çift ile sınırsızı bağdaştıran bu Pythagorasçı anlayışı daha sonraki yazarlar farklı biçimde açıklar, örneğin kimine göre çift sayılar eşit parçalara bölününce ortada bir boşluk kalır,[151] oysa tek sayıyı yarıdan bölme çabası hep bir birime denk gelir ve orada takılıp kalır.[152]

Sözkonusu bağdaştırmanın kesin nedeni matematik tarihçilerinin ilgisini çekebilir ve onlar burada verilen referansların izini sürebilirler; fakat bu neden belki de artık kesin bir sonuca bağlanamayacaktır. Öyle ya da böyle, bu bağdaştırma Pythagorasçılar için gayet doğal olan sayıların görsel ve geometrik olarak temsil edilmesinden kaynaklanmıştır. Biz bu olgunun kendisinden hareket edebiliriz. Her sayı tekin

---

mıştır. Daha fazla ayrıntı için bkz. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, I, 171.

149 Antikçağ ve modernçağdaki görüşler için Ross'un özetlediği tartışmalara bakınız (göndermeler bir sonraki dipnotta). Bu arada özellikle Taylor'ın farklılığıyla göze çarpan görüşüne dikkat ediniz (*Classical Review*, 1926, 150-151).

150 Sunulan değişik yorumların bir özeti için bkz. Ross'un *Metafizik*, 986a18 ile *Fizik*, 203a13 üstüne notları ve krş. Cornford, *Plato and Parmenides*, 9 vd.

151 κενὴ λείπεται χώρα [kenē leipetai khōra] bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 288, n. 4'te alıntılanan sahte-Ploutarkhos.

152 Başka metinlerin ışığında buradaki açıklama, Simplikios'un muhafaza ettiği ve ilk bakışta saçma görünen şu bildirimin en olası açıklanması gibi görünüyor: eşit parçalara bölünebilen her şey *ad infinitum* [*sonsuza kadar*] ikiye bölünebilir (Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 445.20). Metinler ve tartışmalar için bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 288-289; Taylor, *Classical Review*, 1926, 149 vd.

ya da çiftin doğasından pay aldığına göre tek ve çift sayının temel öğeleridir; tek ile çift ise sınır ile sınırsızı örneklendirir. Tek ile çift önce birimi meydana getirir, birim de bu görüşe göre "ilkesi" (*arkhē*) olduğu sayı dizisinin dışında durur ve tek ile çiftin doğasını kendi bünyesinde birleştirir. Theon'un aktardığına göre Aristoteles'in Pythagorasçılar hakkındaki kitabında bu durum şöyle açıklanır (Hiller baskısı, s. 22): Birim çift sayıya eklenince onu tek sayı yapar, ne var ki tek sayıya eklenince de onu çift sayı haline getirir; bu durum birim için geçerli olduğu kadar her tek sayı için de geçerli olduğundan böyle bir açıklama doyurucu olmaktan uzaktır.[153] Aristoteles'in *Metafizik*, 986a17'deki sözlerinden Cornford'un şu anlamı çıkarması kabul edilemez gibi görünüyor: "Monad iki karşıt ilkeden, yani Tek ya da Sınır ile Çift ya da Sınırsızdan önce gelir, onların bir sonucu ya da ürünü değildir."[154] Cornford Theon'un monad betimlemesini alıntılar: "Her şeyin ilkesi ve bütün ilkelerin en yükseği ... her şeyin kendisinden geldiği, ama kendisi hiçbir şeyden gelmeyen, bölünmez olan ve potansiyel olarak her şey olan." Ancak Aristoteles'in tanıklığı karşısında Theon'un tanıklığının tutunması mümkün değildir. Theon bir Platoncuydu ve başka bir yerde monadı açıkça Platoncu terimlerle "Birin anlaşılır formu" olarak betimler. Birin önceliği başta Eudoros (lÖ birinci yüzyıl; bkz. Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 181.10) ve Aleksandros Polyhistor (Diogenes Laertios, VIII:24) olmak üzere başka geç dönem yazarlarınca da öne sürülmüştür, ancak onların bu konudaki tanıklıklarının son derece kuşkulu olduğu gösterilmiştir.[155] Onların zamanındaki Platoncular ve Yeni Pythagorasçılar stoacılığın etkisi altında oldu-

---

[153] Rostagni, Epikharmos'un bir fragmanına (Diels-Kranz, fr. 2) aşırı bir yorum getirir; Rostagni'ye göre fragman, sözünü ettiğimiz Pythagorasçı şemayı komedya ozanının en ince ayrıntılarına kadar bildiğini ima eder, dolayısıyla şemanın beşinci yüzyılın ilk yarısında var olduğunu ileri sürer (Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, 9 vd). Fragmandaki satırlar şunlardır: "Ama bir tek sayıya, hatta isterseniz bir çift sayıya bir çakıl eklerseniz ya da bir çakıl çıkarırsanız, sayı sizce aynı kalır mı?" Bu biricik tümceden böylesine geniş kapsamlı sonuçlar çıkarmak kolay kabul edilebilecek bir şey değildir; yine de bu öğretinin o dönemde var olması olasılık dışında tutulamaz.

[154] *Classical Quarterly*, 1923, 3 ve n. 1. Burada Cornford ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων **[eks amphoterōn einai toutōn]** sözünü "ikisinden *gelir*" diye değil, "ikisinden *oluşur*" diye çevirir, ama hemen sonra gelen τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός **[ton d' arithmon ek tou henos]** sözü için "sayı birden gelir" çevirisinin uygun olacağını kabul eder. Bu çeviri olanaklı olsaydı bile Bir yine Tek ile Çiftin bir *ürünü* olurdu ve hiçbir anlamda onlardan önce gelmezdi.

[155] Bkz. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 14 vd. Iamblikhos Birin önceliğini Philolaos'ta bulduğunu iddia etmiştir (Diels-Kranz, 44B8), ama onun böyle bir konuda otoritesi çok kuşkuludur. Birin önceliği Yeni Pythagorasçı Nikomakhos'ta apaçıktır.

ğundan birciliğe eğilimliydi; bu Theon hakkında olduğu kadar Eudoros hakkında da kesin olarak öne sürülebilir.[156] Sonraki bir dönemde eklendiği çok açık olan küçük bir kısmı ("bütün ilkelerin en yükseği," "kendisi hiçbir şeyden gelmeyen") çıkarıldığında, Theon'un açıklaması Aristoteles'inkiyle tutarlı olur, çünkü her şey sayılardan meydana geldiğinden ve sayıların ilkeleri her şeyin ilkeleri olduğundan sayının doğrudan ilkesi olan birim için de elbette "her şeyin ilkesi" ve "her şeyin kendisinden geldiği" denilebilir. Aristoteles'in şeylerin sayılardan oluşması konusundaki görüşünün, sayıların öğelerinin her şeyin öğeleri olduğu görüşüyle çelişmemesi gibi, daha temel ilkelerin olması da bu durumu etkilemez.

Ama aynı bağlamda Aristoteles iki çelişik Pythagorasçı kurama gönderme yapar. Ele aldığımız pasajdan hemen sonra Aristoteles şöyle der (986a22):

> Bu okulun başka üyelerinin söylediğine göre on ilke vardır ve onlar bunları karşılıklı iki sütun halinde şöyle sıralarlar:

sınır	sınırsız
tek	çift
bir	çok
sağ	sol
eril	dişil

---

[156] Eudoros hakkında bkz. Dörrie, *Hermes*, 1944, 25-39. Eudoros'un Platon öncesi Pythagorasçılık için bir kaynak olarak değeri konusunda Dörrie'den şu alıntılarla (s. 33) karar verilebilir: "Eudoros'un Pythagorasçı öğretiyle ilgili sözlerinin çoğu doğrudan *Timaios*'tan gelir.. Bu sözlerde birçok Platoncu özellik vardır, hatta çoğu Yeni PYeni Platonculuğu önceden haber veren bir öğreti gibi okunur." Sonraki sayfada Dörrie, pasajın altında yatan şeyin aslında "Phaidros mitinin Pythagorasçı hale getirilmiş bir yorumu" olduğunu ileri sürer. Ayrıca Eudoros'un Platon'da batını bir anlam bulma gayreti içinde olduğu da hesaba katılmalıdır (Aphrodisiaslı Aleksandros, *Aristoteles'in Metafizik'ine Yorum*, Hayduck baskısı, s. 59; Dörrie'nin makalesinde 34-36. sayfalar).

Genel olarak uzmanların Saffrey'nin uyarısına kulak vermeleri yerinde olur: "*J'avoue que je suis sceptique sur la connaissance que nous pouvons avoir de l'ancien pythagorisme; en tout cas je ne crois pas que l'on puisse se fonder sans d'infinies précautions sur les écrits pythagoriciens des premiers siècles de notre ère: ce sont tous d'inextricables mélanges de néoplatonisme, de néopythagorisme, de néoorphisme etc., et comment distinguer le bon grain de l'ivraie!*" [Eski Pythagorasçılık konusunda edinebileceğimiz bilgilere kuşkuyla baktığımı itiraf ediyorum; sonuçta İsa'dan sonraki ilk yüzyıllardan kalma Pythagorasçı yazıları kendimize temel alırken ne kadar sakınımlı davransak azdır diye düşünüyorum: Bütün bu yazılar Yeni PYeni Platonculuk, Yeni Plotinosçuluk, Yeni Orpheusçuluk ve benzerlerinden oluşan öyle bir bulamaçtır ki, sapla samanı nasıl ayıracağız belli değil!] ("*Le* Π. φιλ. [P. phil.] *d'Aristote et la théorie platonicienne des nombres,*" 1955, s. xi.)

duran	devinen
doğru	eğri
aydınlık	karanlık
iyi	kötü
kare	dikdörtgen

... Sözünü ettiğimiz nedenler <*yani* Aristoteles'in kendi dört nedeni> ile bu ilkelerin nasıl bağdaştırılabileceğini açıkça anlatmadılar; görünen o ki, onlar öğeleri <στοιχεῖα [stoikheia]; Aristoteles bu sözcükle tahminen sıralanan ilke çiftlerini kastediyor> madde olarak düşünüyorlar, çünkü tözün bu içsel bileşenlerden oluştuğunu ve biçimlendiğini söylüyorlar.

Bu şemada birim, sınır ve teklikle aynı sütundadır. Burada birimin bu ikisinden önce gelmediği kesindir, ama açıkça onlardan sonra da değildir. Yine de başka yerde verilen bilgilerin sezdirdiği üzere (örneğin daha önce alıntılanan *Metafizik*, 990a8) sınır ile sınırsızın (*peras* ile *apeiron*) bu iki listenin başına konması muhtemelen rastlantı değildi; öncelikli ya da içerici bir özelliğe sahip olduklarından oraya konmuştu. Pythagorasçı düşüncenin bütün yönlerini aynı anda ele almak mümkün değilse de daima aklımızda tutmamız gereken ilginç nokta şudur: Aslında bir anlamda yalnızca iki karşıt vardır ve Aristoteles'in listelediği on karşıt bunların farklı yönleri ya da tezahürlerinden başka bir şey değildir. Örneğin Ionia felsefelerinin tersine Pythagorasçılığın kökleri değerlerdedir; birlik, sınır vs iyilikle aynı tarafta görünür, çünkü bunlar iyidir, çokluk ve sınırsızsa kötüdür. Doğanın özsel birliğine duyulan dinsel inanç ve ruhun Tanrısal *kosmos*'la birliğine yönelik dinsel ideal sistemin her yerinde karşımıza çıkar. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te bu yüzden şöyle yazar (1096b5): "Pythagorasçıların iyi anlayışı daha makuldür,[157] çünkü onlar biri iyiler sütununa koydular." Aynı yapıtta ayrıca şöyle der (1106b29): "Pythagorasçıların düşündüğü gibi kötü sınırsızın formudur, iyi de sınırlının." Daha ileri giderek sınır ve birlik doğada eril öğeyle, sınırsız ve çokluk ise dişil öğeyle eşleştirilebilir. Dolayısıyla evrenin oluşumu fiziksel terimlerle anlatılacağı zaman birim Anaksimandros'un *gonimon*'unu [tohum] andıran *sperma* biçiminde karşımıza çıkabilir (bkz. ileride s. 278).

O halde nihai ilkeler bir karşıtlar ikilisi gibi görünüyor: sınır ve sınırsız. Sırasıyla teklik ve çiftlik bunlarla eşleştirilir, böylece teklik ve çiftlik de sayı-dizilerinin ilkele-

[157] Yani Platoncu anlayıştan daha makuldür: Aristoteles her yerde kendinden emin bir biçimde bu ikisini birbirinden ayırır ve bu tam da ondan beklenebilecek bir şeydir; ikisini birbirine karıştırdığına yönelik bunca suçlama olmasaydı burada bundan söz etmeye değmezdi.

rini oluşturur, sayılarsa var olan her şeyin öğelerini meydana getirir. Birimin ele alınışıyla ilgili olarak Aristoteles'in bildiği iki yaklaşım vardır: Kimi Pythagorasçılar birimi sınır-tekin sınırsız-çiftle birleşiminden türetirken, başkaları iki karşıtlar sütunu kurup birimi sınır, iyilik vesaireyle aynı sütuna koymuştur. Bu sütunlar onların bütün ilkelerini içerir (Alkmaion'un tersine Pythagorasçılar ilkelerin "kaç tane ve neler olduğunu ortaya koydu"), dolayısıyla bu sütunlar sayıların da ilkelerini içerir, çünkü bütün sayılar tekliğin ve çiftliğin örnekleridir. Kuşku yok ki bütün Pythagorasçılar için birim sonsuz ya da belirsiz olana (*apeiron*) karşıt olarak sınırlı olanı temsil eder. İki düşünce okulu arasındaki tek fark şudur: Kimileri birimi etkin sınır ilkesiyle özdeşleştirirken, diğerleri birimi, kendisini *apeiron*'un farklılaşmamış kütlesine dayatıp bir *kosmos*'un meydana gelmesi için gerekli düzenin ve sınırın ortaya çıkışını başlatan bu ilkenin ilk ürünü olarak gördüler. Kimilerinin (örneğin Cornford'un) düşündüğüne göre Pythagorasçılar birim ya da monadın iki ayrı derecesinin bulunduğuna inanıyordu: Bir Tanrısal sayılan ilk ilkeydi, sayı dizisini başlatan birim ise daha yüksek ilkelerin ürünüydü. Bu görüş Augustus dönemiyle daha sonraki dönemin Yeni Pythagorasçı ve Platoncu yazarlarının görüşüdür, örneğin Eudoros bu yöndeki düşüncelerini şöyle dile getirir: "Açıktır ki her şeyin kaynağı olan Bir ile monad adı verilen ve ikiye [dyad] karşıt olan bir farklı şeylerdir."[158] (Aristoteles Pythagorasçılardan söz ederken "bir" ve "monad"ı ayrım gözetmeden kullanır.) Ancak Aristoteles'te bu ayrımı destekleyecek hiçbir şey yoktur, çünkü ona göre bu ayrım okulun farklı kolları arasındaki görüş ayrılığından kaynaklanır. Bu yüzden Platon döneminin ya da öncesinin Pythagorasçılarına bu ayrımın uygulanması çok kuşkuludur. Aristoteles'in karşıtlar çizelgesi ile Alkmaion arasında bağ kurması, çizelgenin temsil ettiği düşüncenin erken döneme ait olduğunu, olasılıkla Pythagoras'ın yaşadığı dönemde ya da ölümünden hemen sonra dile getirildiğini gösterir. Asıl görüşü anlatırken (ki çizelge bu asıl görüşün çarpıtılmış türevidir) Aristoteles'in bunu Leukippos ve Demokritos'la "aynı dönemde, hatta onlardan önce" yaşamış insanların görüşü olarak sunması, çizelgenin bundan birazcık daha geç bir aşamayı yansıttığını düşündürüyor.

Sözü edilen varlıkların hangi anlamda ilke, neden ya da bileşen olduğu sorusu Aristoteles'in aklını karıştırıyordu (geride s. 239). Bunun en iyi örneği müziktir, ni-

---

[158] Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 181.28. Tümcenin başındaki δῆλον ὅτι **[dēlon hoti: açıktır ki]** buradaki çıkarımın Eudoros'un kendisine ait olduğunu gösteriyor. Erken dönem Pythagorasçılarının *apeiron* dediği şeye Eudoros Platoncu bir terim olan "dyad" [iki] diyor. Eudoros hakkında bkz. geride s. 246-246, n. 4.

tekim bütün fikir büyük olasılıkla müzikten kaynaklanmıştır. Pythagorasçıların bir *kosmos*'un kurulması için kullandığı genel ilke, sınırın (*peras*) sınırsıza (*to apeiron*) dayatılması ve böylece onu sınırlandırılmış (*to peperasmenon*) hale getirmesidir. Gamdaki "uyumlu" notaların sayısal ve orantılı bir yapıda olduğunu Pythagoras'ın parlak bir biçimde göstermesi sayesinde (bu keşfi Pythagoras'ın yaptığını yeterince gerekçelendirdiğimi umuyorum), müzik bu ilkenin uygulamadaki örneğini sağlar. Tizlikte ve peslikte sonsuza giden bütün ses yelpazesi sınırsızı temsil eder; bu ayrımsız kütle sıralı oranlar sistemine göre bölünüp düzene indirgenince ona sınır dayatılmış olur. Bu işe oktavdan (yani 1:2'den, ikisi de *arkhē*ler çizelgesinde yer alan birim ile ilk çift sayıdan) başlanır. "Nitel olarak sonsuz değişkenlik gösteren ses, nicel oran gibi kesin ve basit bir yasayla düzene indirgenir. Bu sistemde sınırsız öğe notalar arasındaki boş aralıklarda hâlâ varlığını sürdürür, ama sınırsız artık düzensiz bir süreklilik değildir, sınırsıza Sınır ya da Ölçü dayatılmış ve böylece bir düzene, bir *kosmos*'a sokulmuştur."[159]

Geç kaynakların onayladığı gibi Pythagorasçıların Biri Tanrı ya da Tanrısal diye yüceltmiş olmaları olasıdır. İkisi de nihai olan, ama biri iyi diğeri kötü iki karşıt ilkeden iyi olanına bu şerefin bahşedilmesinde tutarsızlık yoktur. Doksografik geleneğin yargısı onların böyle yaptığı yönündedir: "İlkelerle ilgili olarak Pythagoras Monadın Tanrı ve iyi, Birin gerçek doğası, bizzat Zihin olduğunu söyledi; belirsiz iki ise maddi çoklukla bağlantılı bir *daimōn*'dur ve kötüdür." (Aëtius, I, 7, 18; Diels, *Doxographi Graeci*, 302.) Bu pasajda iyi ve kötü ilkelerin aynı kefeye konması, Eudoros gibi bir birinci yüzyıl Platoncusunun Birin tek ilke olduğu ve Sınırsızın ikincil olduğu yorumunu çürüten somut kanıtlar sağlıyor.[160] Bu noktada "birincil" ve "ikincil" sözcükleriyle tam olarak ne kastedildiği sorulabilir. Şimdiye kadar "birincil" derken türememiş olanı kastettik, "ikincil" ya da "sonraki" derken de birincil olandan ya da bir ara öğeden türeyeni kastettik. En erken otoritemize bel bağlayacak olursak bir bu anlamda birincil değildir. Ama bir, Pythagorasçıların en çok saygı gösterdiği şeylerin hepsini -sınır, form, iyilik vb- temsil ettiği için ve büyük olasılıkla daha bu dönemde Tanrısal sayıldığı için hiyerarşide elbette birincil ya da en yüksek konumdaydı; birin sayıları ve fiziksel evreni meydana getirmede birleştiği sınırsız, kötü, maddi ilke, bir-

---

[159] Cornford, *Classical Quarterly*, 1922, 145.

[160] Raven buna işaret etmiştir (*Pythagoreans and Eleatics*, 18). Eudoros Birin Tanrısal olmasını doğal olarak onun öbür ilkeler karşısındaki önceliğine bağlıyordu (Simplikios, *a.g.y.*, 1.19). Birin Tanrısal olduğunu Hippolytos da yineler (*Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:2.2).

le birlikte var olsa da ikincil değere ve öneme sahipti. Bu durum öğretinin, her şeyin tek bir aşkın Monad-Tanrıdan türediği öğretisine dönüşmesini kolaylaştırmış olmalıdır; bu yeni öğretinin doruk noktası Plotinos'un dile getirilemez ilk ilkesi olacaktır.

Burada sunduğumuz yoruma göre Platon'un döneminden önceki Pythagorasçılığın nihai ilkeler anlayışı açıkçası bir ikicilikti; gördüğümüz gibi akla dayalı düşüncenin bu erken aşamasındaki bircilik anlayışları eleştirellikten yoksun olsa da Miletosluların sistemleri bu Pythagorasçıların tersine birciliğe yakındı. Cornford bu görüşe karşı çıkmıştır. Ona göre Pythagorasçılar, her şeyin ardında nihai bir Birin bulunduğuna inanıyordu. Sınır ve sınırsız ondan türer; ancak ilk sayı, nokta ya da fiziksel atom olan birim bu nihai Birle karıştırılmamalıdır, çünkü birim açık bir dille bu iki karşıt ilkenin ürünü olarak betimlenir. Cornford bu yorumunu büyük oranda, tarihlendirilmesi uzun tartışmalara konu olan bir öğretiye dayandırıyordu: Bu öğreti birtakım "Pythagorasçı şerhler"den Aleksandros Polyhistor'un derleyip Diogenes'in aktardığı öğretiydi (bkz. geride s. 212, n. 3). Raven'ın *Pythagoreans and Eleatics* adlı yapıtında vardığı sonuçla temelde örtüşecek biçimde bizim burada vardığımız sonucun, Aristoteles'e dayanmak gibi bir avantajı vardır ve Aristoteles'in aktardıklarıyla temel bir monizmi bağdaştırmak gerçekten zordur. Raven, Aleksandros Polyhistor'un açıklamasından bile bircilik sonucunun çıkarılmasının hiç de zorunlu olmadığını gösterdi (Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 134 vd). İdeal Biri, sayı dizisini başlatan birimden ayıran bircilik kuramı kesinlikle Platoncu bir kuramdır. Platon'un Pythagorasçılardan etkilenmiş olan ardılı ve yeğeni Speusippos'u bu kuramın yaratıcısı olarak gösteremez miyiz? Yunan bir yorumcu[161] Aristoteles'in *Metafizik*, 1028b21'de Speusippos hakkında söylediklerini açımlarken, gerçeklik skalasının başında yer alan "Birin-kendisi"ni (αὐτοέν [autoen]) Speusippos'a atfeder. Aristoksenos'a kadar giden bir geleneğin[162] Pythagoras ile Zerdüşt arasında bağlantı kurması bu bağlamda ilgi çekicidir. Genellikle düşünüldüğü gibi bu bağlantı tarihsel temelden yoksun olabilir, ama en azından dördüncü yüzyılda Yunan ve Pers sistemleri arasında bir benzerlik kurulduğunu gösterir; Pers sisteminde iyi ile kötünün, ışık ile karanlığın, Hürmüz ile Ehrimen'in güçleri elbette birbirinden bağımsız olarak bir arada bulu-

---

[161] Aphrodisiaslı Alexandros, *Aristoteles'in Metafizik'ine Yorum*, 462.34 (bkz. ileride s. 258, n. 1).

[162] Dolayısıyla kuşkusuz öğrencisi olduğu Aristoteles'e kadar giden bir gelenektir bu. Aristoteles yalnızca Pythagorasçılık üzerine kitaplar yazmakla kalmamış, Pers diniyle de ilgilenmiştir. Magoslara göre biri iyi biri kötü *daimōn* olmak üzere iki *arkhē* olduğunu, bunlardan birinin adının Zeus ve Oromasdes, öbürünün adının Hades ve Areimanios olduğunu yazmıştır (Aristoteles, Rose baskısı, fr. 6; Ross baskısı, s. 79 ; Diogenes Laertios, I:8).

nuyordu. Konunun belli ölçüde önemli ve ilginç olmasından dolayı bu geleneğin sağlamlığını gösteren birtakım veriler ileride bir ek not halinde sunulmuştur.

Burada Cornford'un savının hakkını vermek için bir noktaya daha değinmek gerekir, çünkü bu iddia erken dönem düşünürlerinin şiirsel hayal gücünün eseri sayılabilecek eşsiz bir sezgiye dayanıyordu. Cornford'un içgüdüsel bir biçimde ve haklı olarak hissettiği üzere Pythagorasçı sistemin bilimsel ya da akla dayalı yanı ile dini arasında hiçbir dönemde gerçek bir tutarsızlık olamazdı. Şöyle diyor Cornford: "Kuşku yok ki bir din felsefesi olarak Pythagorasçılık birlik ideasına, özellikle de ruhgöçü anlayışının sonucu olan bütün yaşamın, ilah, insan ve hayvanının birliğine merkezi bir önem verir" (*Plato and Parmenides*, 4). Birlik kozmostaki en yüksek ve en iyi, insan arzusunun en yüce hedefi olarak övülüyor ve yüceltiliyordu. Bundan yola çıkan Cornford şöyle akıl yürüttü: Miletosluların tek *arkhē*'si nasıl onların dünyasındaki Tanrısal öğe ise, birlik de Pythagorasçıların kozmogonisindeki tek hareket noktasını sağlamış olmalıdır. Cornford bunun nasıl olabileceğini anlamaya çalıştı.

Cornford İtalya okulunun bu asli birlik anlayışını Miletoslularınkiyle karşılaştırırken bir defasında (yayımlanmamış bir seminerinde) şunları söylemiştir: "Çoktaki karşıtlık *philia* (yani akrabalık bağı) aracılığıyla bu birlik içinde uyumlu hale getirilir ve bir arada tutulur." Bu sözler şunu düşündürüyor: Pythagorasçıların Tanrısal diye yüceltikleri ve insanlar için izlenmesi gereken bir örnek olarak önerdikleri birlik, belki de tam Miletosçu anlamda bir *arkhē* değildi de -Cornford'un kasteder göründüğü gibi- eksiksiz ve mükemmel *kosmos*'un birliğiydi; bu *kosmos* da bir *harmonia* olduğu için Tanrı adına her şeyden daha çok layık sayılır. Burada artık varsayımlarda bulunuyoruz, bu erken döneme dair bilgilerimizdeki gedikleri kendimizce doldurmaya çalışıyoruz; ne kastedildiğini kendi terimlerimizle dile getirmek bile kolay iş değil. Ama benim önerime gore bu insanlar için gerçekten de başlangıçta bir sınır ilkesi vardır, ama bunun karşısında da formsuz ve kötü sınırsız ilkesi durur. Daha sonra açıklamaya çalışacağım bir biçimde (s. 273 vd) sınır sınırsıza kendini dayatarak düzensiz kaostan organik bir birlik ya da *kosmos* meydana getirir. Evrenin kimi yerinde sınırsızın o istenmeyen rasgeleliği varlığını sürdürür, ama yine de evren, insana kendisini göksel cisimlerin uyumlu devinimleriyle gösteren ana yapısında mükemmel bir organizmanın birliğine kavuşmuştur. *Kosmos* düzenli ve güzel (yani kozmik) doğasından dolayı Tanrısaldır. İyi sondadır, *telos*'tadır, başlangıç anlamındaki *arkhē*'de değildir. Aristoteles'in söyledikleri de bu noktayı perçinliyor gibi görünüyor (*Metafizik*, 1072b30): "Pythagorasçılara göre en yüksek güzellik ve iyilik başlangıçta bulunmaz, çünkü bitkilerin ve hayvanların başlangıçları birer neden olsa da

güzellik ve mükemmellik daha çok onların sonucundadır."[163] Böylece birliği iyilik ve Tanrısallıkla özdeşleştirmeye yönelik dinsel gereksinim (buradaki Yunanca sözcükleri "başlangıçta" anlamında alırsak) ἐν ἀρχῇ **[en arkhē: başlangıçta]** bir birlik olduğu ileri sürülmeden karşılanmış olur. Canlı evrenin iyiliği onun birliğinde ya da düzeninde yatar ve başlangıçtan beri sınırsızın yanı sıra var olan birleştirici ve uyum sağlayıcı bir *ilke* (*arkhē*) sayesinde vardır bu düzen; fakat birlik ancak bu ilkenin işini görmesiyle sağlanmış olur.

Ek Not: Pythagorasçılık ve Pers Dini

Pythagorasçılıkta Doğuya özgü öğelerin bulunma olasılığı hep ilgi uyandırmıştır; yalnızca Pers'le değil Hindistan, hatta Çin'le de bağlantılar kurmaya çalışılmıştır (bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 590, n. 2; Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 26 vd). Zeller'in Hindistan ve Çin'le ilgili saptamaları (589-592) gücünü yitirmiş değildir: Somut kanıtlar ya çok zayıftır ya da hiç yoktur, öğretilerdeki benzerlikler kesin sonuçlara varmamızı sağlayamayacak kadar geneldir; ayrıca bu öğretiler Yunanistan'da o kadar erken bir tarihte yaygınlaşmıştır ki, Doğudan alındıkları varsayımı olası değildir. Kimileri, Pythagorasçılıktaki ruhgöçü, etten sakınma ve sayı gizemciliğinin Hindistan'da da bulunmasından etkilenmiştir; Çin'de ise, Pythagorasçı karşıtlar çizelgesi ile Yin-Yang öğretisi arasındaki yüzeysel benzerlik ister istemez herkesin gözüne çarpar. Bütün fenomenleri etkileşimleriyle meydana getiren iki kozmik ilke ya da güç olan Yang ile Yin'in ayırt edici özellikleri şöyle listelenir (Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, 138, 140):

YANG	YİN
Gün ışığı ya da ışık	Karanlık ya da gölge
erillik	dişillik
etkinlik	edilginlik
sıcaklık	soğukluk
kuruluk	yaşlık
sertlik	yumuşaklık
tek	çift

[163] Işin ilginci bu çeviri Cornford'undur (*Plato and Parmenides*, s. 5). Cornford bu pasajı tek özgün ilkenin birlik olduğuna yönelik bir argümanda kullanır, fakat bu argümana katılmak zordur, çünkü başlangıçtaki birliğe yönelik dinsel gereksinim pasajı okudukça ortadan kayboluyor gibi görünüyor.

Yin-Yang okulunun sonraki üyeleri beş öğeyi (su, ateş, tahta, metal, toprak) sayılar aracılığıyla Yang ve Yin'le ilişkilendirmeye çalıştı. Yang'ın sayıları tek, Yin'inkiler çifttir ve öğeler sayılardan üretilir. Dr. Fung bu öğretinin Pythagorasçı öğretiyle çarpıcı benzerliğine dikkat çeker, ama Çin öğretisinin bu yönünün daha geç tarihte ortaya çıktığının da altını çizer. Thomson ise iki öğreti arasında benzerlikler kadar farklılıklar olduğunu da belirtmiştir (*The First Philosophers* [*İlk Filozoflar*], 266).

Hint düşüncesiyle olan koşutlukların ortak bir Hint-Avrupa mirasından kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusu, bir yanıtı varsa bile, bu çalışmanın kapsamını aşacaktır.

Pers etkisi olasılığı daha ciddiye alınmalıdır, ama buradaki tehlike bu etkinin azımsanmasından çok abartılmasıdır. Geç dönem Yunanlar erken dönem filozoflarını Doğunun öğrencileri olarak düşünmeye meraklıydı; bunun nedeni kısmen Batılıları daima büyülemiş olan Doğunun gizemli bilgeliği ve hissettirdiği eskilik duygusu, kısmen de Helenistik ya da Greko-Romen dönemlerinde felsefenin din ve gizemcilik içinde yitmeye yüz tuttuğu bir Yunan-Doğu bağdaştırmacılığının Yunanların gündeminde olmasıydı. Bir Thales'in ya da bir Pythagoras'ın Doğuya inceleme gezileri yaptığını iddia etmek bu yüzden olağan bir şeydi. Bununla birlikte İÖ altıncı yüzyıl girişimci bir dönemdi, iletişim oldukça gelişmişti ve ticaret için veya başka amaçlarla serbestçe uzun yolculuklara çıkılabiliyordu. Bunları hesaba katınca yukarıdaki gibi söylentileri olasılık dışı kabul etmek zordur. Pythagoras bağlamında buna bir şey daha ekleyebiliriz: Hintlilere, İberyalılara ve diğerlerine yapılan daha savruk göndermelerle karşılaştırılınca Pythagoras'ın Zerdüşt'le ya da hiç olmazsa Persler ve Magoslarla bağlantısı gelenekte çarpıcı bir süreklilik gösterir. Pythagoras hakkındaki bu gelenekten başka, Zerdüşt'ün Mazda dininin kimi ilkelerinin Yunanistan'da dördüncü yüzyılda belli oranda tanındığına dair ipuçlarını, gördüğümüz gibi yalnızca Aristoteles'te değil, Eudoksos'ta da bulabiliyoruz (W. J. W. Koster, *Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, 25 vd). Artık eski kaynaklara dönelim.

1. Kişi Olarak Zerdüşt'e Göndermeler

(a) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, 1:2, 12 (Diels-Kranz, 14.II): "Eretrialı Diodoros <hakkında başka bir şey bilinmeyen bir yazar> ve müzikolog Aristoksenos, Pythagoras'ın Keldani Zaratas'la arkadaş olduğunu söylüyor."

Bu tümceden biraz sonra Hippolytos şöyle diyor: "Söylenenlere göre Pythagoras'ın fasulye yemeyi yasaklamasının nedeni, Zaratas'ın fasulyenin evrenin ilk oluşumunda, yeryüzü katıla-

şırken ve hâlâ bozuk olduğu sırada ortaya çıktığını söylemesidir." Bu ifade büyük olasılıkla Aristoksenos'a kadar geri gitmez, çünkü Aristoksenos Pythagoras'ın fasulye yemeyi yasakladığına karşı çıkıyordu (geride s. 200). Bu ifade fasulyelerle insanların aynı kökenden geldiği görüşünün tanınmaz hale gelmiş bir değişkesi gibi görünüyor (geride s. 195; Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 44).

(b) İskenderiyeli Klemens, *Derlemeler*, I:69 (Strahlin baskısı, II:44): "Pythagoras, Persli Magos Zerdüşt'ün hayranıydı." Pasajın hemen üstünde (I:66; Strahlin baskısı, II:41) şu sözlere rastlıyoruz: "Pythagoras Keldanilerin ve Magosların en iyisiyle arkadaşlık etmiştir."

(c) Ploutarkhos, Timaios'*ta Ruhun Doğumu Üzerine*, 2: "Ve Pythagoras'ın öğretmeni Zaratas bunu <belirsiz *iki*yi> sayının anası, Biri de babası diye adlandırdı."

Bunu Pythagorasçı karşıtlar çizelgesinde erkeğin bir, dişinin ise çoklukla aynı sütunda olmasıyla karşılaştırabiliriz. Bunu Zaratas'a atfederken Ploutarkhos'un ne gibi gerekçeleri olduğu sorusu başka meseledir.

(d) Apuleius, *Çiçekler*, 15 (Helm baskısı, s. 21): "Kimilerine göre Pythagoras Kambyses'in tutsaklarıyla birlikte Mısır'a götürülünce Pers Magosları ve özellikle de tüm gizli dinsel bilimlerin üstadı Zerdüşt onun öğretmeni olmuştur."

(e) Apuleius, *Savunma*, 31 (Helm baskısı, s. 36): "Çoğu kişi Pythagoras'ın Zerdüşt'ün müridi olduğuna ve büyüde bu yüzden hünerli olduğuna inanır."

(f) Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 12: "Öbür Keldanilerle arkadaşlığından başka Zaratas'tan da ders aldı ve Zaratas onu önceki yaşamının kirlerinden arındırdı, ona iyi insanların arınmış kalma yollarını, doğanın açıklanmasını ve her şeyin ilk ilkelerini öğretti."

2. *Magoslara ve Pers Ülkesine Genel Göndermeler*

(a) Cicero, *İyilerin ve Kötülerin Sınırları Üzerine*, 29, 87: "Pythagoras ... Pers Magoslarından ders aldı."

(b) Diogenes Laertios, VIII:3: "Keldanilerin ve Magosların arasında yolculuk yaptı."

(c) Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 41: Pythagoras her şeyden önce doğruyu söylemeyi buyurmuştur, çünkü Tanrı'ya benzemenin tek yolu buydu: "Çünkü Magoslardan öğrendiğine göre Oromasdes dedikleri Tanrının bedeni ışığa benzer, ruhu ise doğruluğa."

Burada Herodotos'un Pers eğitiminde doğruyu söylemenin önemini anlatması akla geliyor.

(d) Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 19: "[Pythagoras] Kambyses'in adamlarınca esir alındıktan sonra Babil'e götürüldü. Orada zamanını Magoslarla geçirdi, iki tarafı da memnun eden bu karşılaşma sırasında onların kutsal öğretisinin ne olduğunu ve Tanrılara en mükemmel biçimde nasıl tapınılacağını öğrendi. Onların rehberliğinde ayrıca sayı ve müzik bili-

minde ve başka araştırma konularında da ustalaştı."

(e) *A.g.y.*, 154: "Ölülerin bedenlerinin yakılmasını yasakladı, çünkü Magosların takipçisi olduğundan ölümlü olanın Tanrısal olana bulaşmasını istemedi."

Bu göndermelere şunlar da eklenebilir: Plinius, *Doğa Tarihi*, XXV.5, XXX.2; Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 6; Lydos, *Aylar Üzerine*, Wünsch baskısı, s. 21; Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 151 (burada Orpheusçular, Eleusis, Samothrake ve diğerleriyle olan iç temasların yanı sıra Keltler, İberyalılar ve Latinlerle birlikte Keldaniler ve *Magos*larla temaslardan da söz edilir).

Demek ki o zamanlar Pythagoras'ın din konusunda Zerdüşt'ten ya da kimi Pers Magoslarından eğitim aldığı yönünde, kökeni büyük olasılıkla Aristoteles'e kadar geri giden sağlam bir rivayet vardı. Ama konuyla ilgili ayrıntıları ancak Greko-Romen döneminin yazarlarından öğrenilebiliyoruz ve bunlar, bu inancın aslında öğretiler arasındaki gerçek ya da hayali benzerliklere dayanan bir varsayımdan ileri gitmediği izlenimini veriyor. Pythagorasçıların kişisel olmayan ilkelerinin tersine Zerdüştçülüğün iki nihai ilkesinin kişisel Tanrılar olmasından rahatsız olmazsak, temel ilkelerde belli bir benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu Pers dininin tam olarak tektanrıcı mı yoksa ikici mi olduğu konusunda da belirsizlik sözkonusudur. Bu da kimilerinin Pythagorasçıların monizmini savunmasını ve bizim de birlik ya da sınır ilkesinin öbür ilkeden en azından daha yüksek değere ve öneme sahip olduğu sonucuna varmamızı akla getiriyor. Benzer biçimde J. Duchesne-Guillemin, Pers sistemiyle ilgili olarak şunları yazar:[164] "Ce système est-il avant tout un dualisme, ou un monothéisme? D'un certain point de vue, c'est un monothéisme: Ahura Mazdah est supérieur aux deux Esprits qui s'affrontent. Il est le créateur de toute chose.... D'un autre point de vue, le système apparaît comme un dualisme: Ahura Mazdah est déclaré identique à son Esprit Bénéfique, et c'est en ffet celui-ci qui crée; mais il crée seulement un ordre bon, un bonheur possible qu'a dérangé la rébellion des méchants. Ce sont les hommes qui sont responsables du malheur ... c'est aussi l'Esprit Mauvais.... Ainsi donc, le monde a deux maîtres, deux créateurs." ["Bu sistem her şeyden önce bir ikicilik midir, yoksa bir tektanrıcılık mıdır? Belli bir bakış açısına göre bir tekTanrıcılıktır: Ahura Mazda karşı karşıya gelen iki ruhtan üstündür. O her şeyin yaratıcısıdır.... Başka bir bakış açısına göre ise sistem bir ikicilik gibi görünür. Ahura Mazda İyi Ruhla özdeş ilan edilmiştir, gerçekten de yaratan bu ruhtur; ama yalnızca iyi bir düzen ve uğursuzluğun tehdit ettiği olası bir mutlu-

[164] Kısa, fakat çok yararlı bir eser olan *Ormazd et Ahriman* [*Hürmüz ile Ehrimen*], 32 vd.

luk yaratır ... bu da Kötü Ruh'tur... Dolayısıyla dünyanın iki efendisi, iki yaratıcısı vardır."] Yazarın ulaştığı sonuca göre, kuramın pratiğe tabi olması bakımından Pythagorasçılık ile Pers sistemi arasında daha da güçlü bir benzerlik vardır: "Mais, plutôt que de disputer du monothéisme de son système - et se rappeler qu'il avait d'autres soucis que théoriques. Sa mission est d'agir et de faire agir: il réforme les rites, il proclame des mythes nouveaux." ["Ama Zerdüşt'ün tekTanrıcı mı ikici mi olduğunu tartışmak yerine sisteminde bir muğlaklık bulunduğunu saptamalı - ve kuramsal kaygılardan öte kaygıları olduğu akılda tutulmalıdır. Onun görevi eyleme geçmek ve insanları eyleme geçirmektir: Ayinlerde reform yapmış, yeni mitler tebliğ etmiştir."]

Zerdüşt'ün dininde, ya kendi katkısı olan ya da ardıllarından devraldığı Arta, "adil düzen" anlayışını, ışık-karanlık tarafından örneklenen iyi-kötü karşıtlığını, öldürme ve hayvan kurban etme tabularını da buluyoruz (*a.g.y.*, 23, 24, 27, 28, 35 vd). Öte yandan Pythagoras'taki temel bir inancı Zerdüşt'te bulamıyoruz: Ruhların bedenden önce de var olduğu inancı İran'da geç dönemde rastlanan bir inançtır - 'La pré-existence des âmes n'est attestée en Iran que tardivement' (*a.g.y.*, 101). Ayrıca Pythagorasçı felsefede Doğu kaynaklarına çok şey borçlu olma olasılığını azaltan temel bir Helenik boyut vardır. Duchesne-Guillemin'in haklı olarak söylediği gibi Pythagorasçılığın özgün katkısı, Yunanların Avrupa'ya miras bırakacakları sorunu dile getirmesidir: Rasyonel dünya ile duyulur dünyayı, varlık alanı ile oluş alanını uzlaştırma sorunu. Bu sorun iki bilme kipinin bağdaşmazlığından çıkıyordu: "Qui, tous deux, étaient des inventions grecques, bien étrangères à l'Iran: la connaissance mathématique (Pythagore) et la connaissance physique (les Ioniens). C'est parce qu'ils avaient développé ces deux sciences que les grecs, seuls dans l'histoire du monde, ont pu, à un certain moment, apercevoir la différence qui sépare la connaissance sensible et la connaissance rationnelle" (s. 98) ["Bunların her ikisi de İran'a büsbütün yabancı, Yunan icatlarıydı: matematiksel bilgi (Pythagoras) ve fiziksel bilgi (Ionialılar). Bu iki bilimi geliştirdikleri içindir ki, Yunanlar dünya tarihinde ilk kez belli bir dönemde duyulur bilgi ile rasyonel bilgi arasındaki farkı görebilmişlerdir."]

Daha önce gördüğümüz gibi matematiğin Yunan icadı olduğu önermesi bir abartmadır. Bu bakımdan doğu komşularının etkisi yadsınamaz, ama bu etkinin kaynağı Pers ülkesi değildi.

(ii) *İkinci aşama: geometrik biçimlerin sayılardan oluşması.* "Pythagorasçı şerhler"i

aktarırken Aleksandros Polyhistor bütün oluşum sürecini şöyle anlatır: monadın sınırsızla birleşmesinden sayılar, sayılardan noktalar, noktalardan çizgiler, çizgilerden iki boyutlu biçimler, iki boyutlu biçimlerden üç boyutlu biçimler, üç boyutlu biçimlerden de duyulur cisimler meydana gelmiştir. Sayıların, özellikle teklik ve çiftlikle örneklendiği üzre sınır ve sınırsız asli öğelerden ve üçüncü olarak birimden nasıl oluştuğunu biraz önce ele aldık. Son aşamayı daha ileriye bırakarak şimdi şu soruları sormalıyız: Geometrik biçimlerin sayılardan oluşturulması Platon'un bildiği Pythagorasçılığa kadar geri izlenebilir mi ve bu konu daha anlaşılır hale getirilebilir mi? Bu aşamada Yunan matematikçileri arasında eskiye dayanan ve uzun sürmüş bir alışkanlığı anımsamak işimize yarayabilir: Bu matematikçiler nokta, harf ya da çakılları düzgün örüntüler halinde düzenleyerek sayıları görünür formlarda temsil ediyorlardı.[165] Onların aritmetiğine geometrik bir hava veren bu temsil biçimi aritmetikle geometrinin uzun süre birbirine bugün olduğundan daha yakın olmasını sağlamıştır. Bir formülün ya da denklemin cebirsel olduğu kadar geometrik olarak da temsil edilebilmesinin matematikçilere bugün de yararı dokunuyor, yine de bu ikili temsil biçiminin rasyonel düşüncenin öncülerine kurduğu tuzaklara bugünün matematikçisi artık düşmüyor.

Yola şu varsayımla devam edeceğim: Bir görüşün Pythagorasçılara ait olduğu konusunda Aristoteles'te bir tanıklık varsa bizim buradaki amacımız için bu yeterli olacaktır, çünkü Aristoteles Platoncu olmayan Pythagorasçılığı ustasının öğretisinden mükemmel bir biçimde ayırt edebileceğini kanıtladı (bkz. özellikle geride s. 249, 254, n. 1).

Daha önce kısmen alıntıladığımız (s. 243) bir pasajı ele alarak başlayabiliriz. *Metafizik*, 1036b8'de Aristoteles şöyle der:

> Kimileri daireyle üçgen konusunda bile kuşkuda olup, bunları çizgiyle ve sürekli yayılımla tanımlamanın doğru olmadığını sanıyorlar, ama şu da var ki bunlar bir insanda et ve kemik, bir heykelde bronz ya da taş nasılsa burada da aynı durum varmış gibi ele alınır. İkinin çizginin formülü olduğunu söyleyerek her şeyi sayılara atfediyorlar.

Aphrodisiaslı Aleksandros adıyla yazan Yunan yorumcu[166] burada Pythagorasçıların

---

[165] Herodotos (herhalde bir tür hesap tahtası ya da abaküste) "çakıllarla hesap" yapmanın olağan bir yöntem olduğunu söyler (II.36). [İngilizcede] bugün de sayılar için "figures" derken aynı dili kullanıyoruz; "calculation" [hesaplama] sözcüğüyse çakılın Latince karşılığı olan kelimeyi içerir.

[166] Aphrodisiaslı Aleksandros, *Aristoteles'in Metafizik'ine Yorum*, Hayduck baskısı, 512.20. Yalnızca I-VI. kitaplar üstüne olan yorum sahicidir. Ancak biz yapacağımız bütün gönderme-

kastedildiğini söylüyor - ki bu aslında apaçıktır. Nitekim geriye kalan tek olasılık Platon'un okuludur, ama Aristoteles hemen sonraki satırlarda "formları kabul edenlerse..." ifadesiyle, Platon'un okulunu Pythagorasçılardan ayırt eder. Aynı yorumcu bu konuda açık ve ölçülü bir açıklama sunuyor:

> Kimileri <Pythagorasçıları kastediyor> daireyle üçgen konusunda bile kuşkuludur. Bunların çizgilerin esas alınarak şöyle tanımlanmasını yanlış buluyorlar: Örneğin "Bir daire tek bir çizgiyle kuşatılmış bir yüzeydir.", "Bir üçgen üç çizgiyle sınırlandırılandır." ya da "Bir çizgi bir boyutta yayılan sürekli bir uzunluktur." Çünkü et ve kemik insana göre, bronz heykele göre neyse, altta yatan madde olarak bir çizgi de daireye ya da üçgene göre, süreklilik de çizgiye göre oymuş. O halde madem bir insanı, onun maddi parçaları olduğu için et ve kemikle tanımlamıyoruz, bir daireyi ya da üçgeni çizgilerle, bir çizgiyi de süreklilikle tanımlamamalıymışız. Bunun için, yani çizgi ve süreklilik üçgen ve diğerlerinde madde olarak bulunduğu için, onlar bütün bunları sayılara indirgiyorlar, sayılarsa maddi değilmiş, maddeye benzer bir taşıyıcıları yokmuş ve bağımsızlarmış. Dolayısıyla çizginin formülünün iki sayısının formülü olduğunu söylüyorlar, çünkü bölmenin ilk sonucunun iki olduğunu (yani birimin önce ikiye, sonra üçe ve ondan sonraki sayılara bölündüğünü) gördükleri için onlara göre bir çizgiyi tanımlayacaksak, çizginin "bir boyutta bölünmüş <ya da yayılmış> bir nicelik" değil, "bölmenin *ilk* ürünü" olduğunu söylemeliyiz, çünkü sürekliliğin tersine, "ilk," çizgi için maddi bir taşıyıcı değildir.

O halde Aristoteles'e göre Pythagorasçılar, şeylerin yapıldıkları maddeyle değil, özüyle, formuyla ya da yapısıyla tanımlanması gerektiğini belli belirsiz anlamışlardı: bir heykel bronzla ya da taşla değil, tasarımıyla ve temsil ettiği şeyle betimlenir. Onlara göre yayılım ya da uzam geometrik biçimlerin *maddesiydi* ve *form* ancak sayılarla ifade edilebilirdi. Aristoteles'in kendi nedensellik şemasıyla fazlaca meşgul olma ihtimalini göz önünde bulundurursak, bu durum Pythagorasçıların gözünde uzam ya da yayılımın, sınırsızın alanına dahil olduğu manasına gelir; geometrik, yani sayısal bir örüntüye göre ayrıştırılınca sınırsıza bir sınır dayatılmış olur.

Bundan sonra Aristoteles'in Pythagorasçı düşüncedeki karışıklıklar karşısında şaşkınlığını açıkça ortaya koyduğu pasajlardan birini ele alacağım (*Metafizik*, 1092b8):

> Sayıların hangi anlamda tözün ve varlığın nedenleri olduğu konusunda hiçbir açık ayrım bulamıyoruz. Bu, (1) noktaların büyüklüklerin sınırları olması gibi sınırlar[167] an-

---

lerde bütün yapıtın yazarı olarak Aphrodisiaslı Aleksandros adını kullanacağız.

[167] Bu bağlamda **ὅροι [horoi]** sözcüğünün açık anlamı budur. Bu çevirinin savunulması gerekiyorsa bunu Raven yapmıştır (bkz. *Pythagoreans and Eleatics*, 104).

lamında olabilir ve bu anlamda Eurytos üçgen ve kare gibi biçimlere sayı atfedenlerin yaptığı gibi canlı şeylerin formlarını çakıllarla taklit etti ve insan için bir sayı, at için başka bir sayı olmak üzere her bir varlık için bir sayı saptadı; ya da (2) müzikal uyumun, insanın ve başka her şeyin sayısal bir orandan ibaret olması anlamına gelebilir ... Sayıların formun tözü de nedeni de olmadığı apaçık: Töz oranda bulunur, oysa sayı maddi bileşendir, örneğin sayı ancak "üç parça ateşe iki parça toprak" dediğimiz anlamda et ya da kemiğin tözüdür. Ayrıca hangisi olursa olsun bir sayı her zaman *şeylerin* -ateş ya da toprak parçalarının ya da birimlerin- sayısıdır, oysa töz bir karışımda bir niceliğin başka bir niceliğe oranıdır. Ancak artık bu bir sayı değil, sayıların bir oranı ya da karışımıdır, bu sayılar ister cisimsel sayılar olsun ister başka türlü sayılar olsun.

Daha önce gördüğümüz gibi Pythagoras'ın takipçileri müzikteki aralıkların sayısal (yani orantılı) temelinin keşfedilmesinin coşkusuyla sayıları her şeyin esası yapmaya çalıştı. Bu bağlamda yazdıklarına bakılırsa, Aristoteles'e göre bunun anlamı bütün fiziksel şeylerin belli oranlarda birleşmiş öğelerden meydana gelmesi olabilirdi. Kesinlikle Pythagorasçı gelenekte ve özellikle onun dinsel kanadında yer alan, ama gayet özgün bir filozof olan Empedokles'in beşinci yüzyılın ilk yarısında izlediği yöntem buydu. Empedokles fr. 96'da kemiği iki parça toprak, iki parça su ve dört parça ateş arasındaki bir *harmonia*'dan oluşmuş diye betimler. Ama Aristoteles bu düşünceye karşı çıkar: Burada öz ya da form, iki ya da üç sayılarının kendileri değil bu orantıdır (örneğin 2:3 formülünün tamamıdır). Burada Aristoteles Pythagorasçı görüşü haksızca çarpıtır; fakat sayıların bir oranın maddi bileşenleri olduğu fikriyle üste çıkmaya çalışsa da, herhalde aklında Pythagorasçılara sıklıkla yönelttiği daha genel eleştiri vardır: Pythagorasçılar sayılardan sanki büyüklük ve ağırlık sahibi olan fiziksel anlamda maddelermiş gibi söz ediyorlar.

Şeylerin sayılar olduğu öğretisini temellendirme konusunda Aristoteles'in haberdar olduğu ikinci yöntem şuydu: Şeylerin yapısını geometrik biçimlere dayandırmak ve geometrik biçimlerin sayılarla ifade edilebileceğini ileri sürmek, yani bir biçim en az kaç noktayla saptanabiliyorsa o biçimi o sayıyla belirlemek (bir çizgiyi iki, bir üçgeni üç sayısıyla vb). Aristoteles Pythagorasçı Eurytos'un[168] bu tür bir betimlemeyi canlı yaratıklara uygulamaya çalıştığını söyler; Aristoteles'in açıkça söylediğine göre bu işlem sayıların üçgen ve kare gibi geometrik biçimlerle ilişkilendirilişinin bir devamıdır.

Aristoteles kendi terimlerini kullanarak erken Pythagorasçıların düşüncesine gereksiz bir karışıklık sokar. Aristoteles'in, Pythagorasçılara göre sayıların şeylerin

[168] Bkz. s. 274 vd.

maddi nedeni mi yoksa formel nedeni mi olduğunu sorması bir işe yaramaz, çünkü onlar bu ayrımdan habersizdir. Onların kastettiği daha ilkel fikir açıktır: Şeyler sayılardır ya da doğanın temeli sayısaldır, çünkü hacimler yüzeylerden, yüzeyler düzlemlerden, düzlemler çizgilerden, çizgiler de noktalardan kurulmuştur ve geometrik sayı anlayışları nedeniyle Pythagorasçılar noktalar ile birimler arasında[169] fark görmediler. Burada hayati olan kavram *sınır* kavramıdır. *Metafizik*'in başka birçok pasajında Aristoteles bize bunu açıkça söylüyor:

(a) 1028b16: "Kimileri[170] cisim ve hacimden ziyade yüzey, çizgi ve nokta ya da birim gibi cisim sınırlarının töz olduğunu düşünüyor."

(b) 1090b5: "Nokta çizginin, çizgi yüzeyin ve yüzey hacmin sınırı ve sonu olduğundan kimileri bu yapıların var olmasının kaçınılmaz olduğu görüşündedir."

(c) Ayrıca bkz. 1002a4 (s. 248 ve devamındaki alıntının ikinci paragrafı); tıpkı yukarıdaki ilk pasajda olduğu gibi Pythagorasçılar sözkonusu olunca birim ve nokta eşanlamlı kullanılıyor.

O halde Aristoteles'in şu iki olgudan haberdar olduğunu saptadık: (i) Pythagorasçılar için önce birim-nokta gelir, ondan çizgi, çizgiden yüzey ve yüzeyden hacim çıkar; (ii) Pythagorasçılar bunları sayılarla eş tutmuş, bir sayısını noktanın sayısı, iki sayısını da çizginin sayısı diye düşünmüştür. O halde kendi başlarına Aristoteles'ten daha az otoriteye sahip sayılabilecek ve bu öğretiyi ayrıntılandırsalar da özünde Aristoteles'in ötesine geçmeyen başka metinleri değerlendirmeye başlayabiliriz.

Iamblikhos'a atfedilen *Aritmetiğin Teolojisi*'nin onuncu bölümü Dekas'ı [on sayısı] uzun uzadıya irdeler ve bekleneceği üzere gizemcilik ve teoloji konusunda çok miktarda Yeni Pythagorasçı malzeme sunar.[171] Ancak bu yapıtta kaynağı titizlikle belirtilmiş bir pasaj bulunur; bu kaynak "Platon'un kız kardeşi Potone'nin oğlu olan, Platon'dan sonra ve Ksenokrates'ten önce Akademeia'nın başına geçen" Speusippos'tur. Söylenenlere göre Speusippos "Pythagorasçı öğretinin en seçkin parçalarını ve özellikle Philolaos'un yazılarını içeren *Pythagorasçı Sayılar Üzerine* adlı derli toplu bir yapıt" kaleme almıştır. Speusippos'un bu yapıtının ikinci yarısı tamamen on sayısının

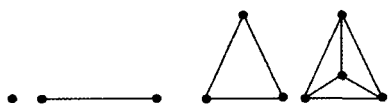
---

[169] Ya da "birim-noktalar ile parçacıklar arasında." Fakat bu konuyu sonraya bırakmak gerekiyor (bkz. ileride s. 306 vd).

[170] Yani Pythagorasçılar. Ross'un kaydettiği gibi (*a.g.y.*) Aristoteles onların görüşünü, birkaç satır sonraki Platoncu görüşten bir kez daha ayırt ediyor. Aphrodisiaslı Aleksandros yanılıyor (*Aristoteles'in Metafizik'ine Yorum*, 462.16).

[171] Nikomakhos'un *Aritmetiğe Giriş*'inin d'Ooge çevirisine yazdığı giriş yazısında Robbins bu malzemenin neredeyse tamamen Nikomakhos'a dayandığını savunmuştur (1926, s. 82 vd).

özelliklerine ayrılmıştı ve on sayısının, Pythagorasçıların ona yakıştırdığı eksiksiz ve mükemmel sayı unvanına (krş. geride s. 234 vd) tamamen layık olduğunu göstermeye çalışıyordu. Açıklamasının akışı içinde Speusippos on sayısının bütün temel oranları olduğu kadar (görünen o ki, burada "uyumlu" notaların oranları kastediliyor), "çizgi, yüzey ve hacmin formüllerini" de kapsadığını söyler, "çünkü bir noktadır, iki çizgidir, üç üçgendir ve dört piramittir ve bütün bunlar her bir sınıftaki öbür biçimlere göre birincil ve temeldir". Biraz ileride aynı şeyi şu sözlerle belirtir: "Nokta büyüklüğe yol açan ilk ilkedir, çizgi ikinci, yüzey üçüncü, hacimse dördüncü ilkedir."[172] Aristoteles bize, bu öğretinin Speusippos'la başlamadığına ilişkin birçok kanıt sunar ve bu kanıtları büyük olasılıkla gözde yazarı Philolaos'ta bulmuştur, çünkü öbür Pythagorasçılar gibi Philolaos'un yazıları da eski öğretilerden pek çok öğeyi bünyesinde barındırır. Başka bir olası kaynak Smyrnalı Theon tarafından Dekas üstüne bir çalışması olduğu kaydedilen (Diels-Kranz, 44B11) Arkhytas olabilir. Söz konusu şema Pythagorasçıların düşündüğü biçimiyle görselleştirildiğinde şöyledir:[173]



Gerasalı Yeni Pythagorasçı Nikomakhos (yak. IS 100) sayılar ile geometrik biçimler arasındaki bu ilişkilendirmenin tıpkısını *Aritmetiğe Giriş*'inde anlatır. II. kitabın 6. bölümünde şöyle yazar:[174]

> O halde birlik, bir noktanın konumuna ve özelliğine sahip olduğundan, aralıkların ve sayıların başlangıcı olacaktır, ama kendisi bir aralık ya da sayı değildir, tıpkı noktanın bir çizginin ya da aralığın başlangıcı olmasına karşın kendisinin çizgi ya da aralık olmaması gibi. Bir nokta bir noktaya eklenince elbette artış olmaz, çünkü boyutsuz bir şey başka bir boyutsuz şeye eklenince boyutlu hale gelmez... Demek ki birlik boyutsuzdur ve temeldir; boyut ilk olarak 2'de, sonra 3'te, sonra 4 ve izleyen sayılarda bulu-

---

[172] *Aritmetiğin Teolojisi*, de Falco baskısı, s. 84, 85.

[173] Sekstos Empeirikos bunu daha kapsamlıca açıklıyor (çeviri küçük değişikliklerle Bury'den alınmıştır): "İkisi karşı karşıya ve aralıklı, üçüncüsü ise bu ikisinin oluşturduğu çizginin ortasında, ama bir başka boyutta olmak üzere yerleştirildiğinde bu üç noktadan bir düzlem kurulur. Hacim ile cisim de piramit gibi dört sayısının kapsamına girer. Çünkü üç nokta dediğim gibi yerleştirilip, onların üzerine de bir nokta daha konunca piramit şeklinde katı biçim kurulur, nitekim artık bu biçim uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından üç boyuta sahiptir" (Sekstos Empeirikos, *Bilginlere Karşı*, X.280).

[174] Çeviri d'Ooge'undur.

> nur ve görülür, çünkü "boyut" iki sınır arasında kavranan şeydir. İlk boyuta "çizgi" denir, çünkü "çizgi" bir yönde yayılır. İki boyuta "yüzey" denir, çünkü "yüzey" iki yönde yayılır. Üç boyuta "hacim" denir, çünkü hacim üç yönde yayılır.

Bir sonraki bölümde şöyle der:

> O halde nokta boyutun başlangıcıdır, ama kendisi bir boyut değildir, benzer biçimde bir çizginin de başlangıcıdır, ama kendisi bir çizgi değildir; çizgi yüzeyin başlangıcıdır, ama yüzey değildir, iki-boyutlunun başlangıcıdır, ama kendisi iki yöne yayılmaz. Doğal olarak yüzey de cismin başlangıcıdır, ama kendisi cisim değildir, üç-boyutlu olanın başlangıcıdır, ama kendisi üç yöne yayılmaz. *Bu durum sayılarda da tamamen aynıdır*: birim, bir yönde birim birim ilerleyen bütün sayıların başlangıcıdır; çizgisel sayı, bir düzlem gibi birden fazla boyuta yayılan düzlem sayısının başlangıcıdır; düzlem sayısı da ilk ikisinden başka üçüncü boyutta derinliğe sahip olan hacmin sayısının başlangıcıdır.

İlk pasajda Nikomakhos, çizginin (ya da ikinin) genişliğe, yüzeyin (ya da üçün) derinliğe sahip olmaması gibi birim-noktanın da büyüklüğe sahip olmadığının altını çiziyor. Pythagoras ve onun en erken takipçilerinin bir noktanın en küçük büyüklük olduğu ve dolayısıyla yan yana iki noktanın en kısa çizgiyi oluşturmaya yeterli olduğu yönündeki naif inanca kıyasla Nikomakhos'un bu fikri elbette daha gelişkindir. Raven'e göre bu da Platon öncesi döneme ait bir gelişmedir ve bu ileri adım Elealı Zenon'un daha naif görüşe yönelttiği eleştirinin sonucudur (özellikle bkz. *Pythagoreans and Eleatics*, 161). Eğer bu doğruysa Aristoteles her iki görüşten de haberdar olurdu, öyle ya da böyle mantıksız saydığı bir felsefe karşısındaki rahatsızlığını belirtirken ikisini ayırt etmeye pek özen göstermezdi. Aristoteles Pythagorasçılıktaki "iki, çizginin formülüdür"[175] görüşünden söz ederken, sürekliliğin geometrik biçimlerin maddesi, sayının ise onların formel öğesi olduğunu belirtiyor. Burada Aristoteles'in yorumladığı kişiler olasılıkla yan yana iki noktanın çizgi oluşturduğuna değil, çizginin iki nokta arasında uzandığına inanıyordu.

Şimdiye kadar anlatılan görüşte ya da görüşlerde dizi aritmetik dizi (1, 2, 3, 4) olarak ele alınmıştır. Ne var ki geometrik biçimlerin kurulmasında başka bir yöntem olduğunu belirten metinler de var ve bu yöntemde geometrik bir dizi (1, 2, 4, 8; yani nokta, çizgi, kare, küp) izlenir. Aristoteles bu yöntemden de haberdardı, ancak bu yöntemin, yakın dönem İngiliz uzmanlarının çok az kanıtla ya da hiç kanıtsız kabul ettiği gibi[176] gerçekten Pythagorasçı bir kökene sahip olduğu konusunda hafif bir kuşku payı bırakmak gerekir. Yöntemin Aristoteles'te geçtiği bağlam bu yönde

---

[175] *Metafizik*, 1036b12; geride s. 258'de alıntılandı.

[176] Cornford, *Plato and Parmenides*, 12; Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 106.

bir imada bulunmaz; Sekstos Empeirikos bu yöntemi Pythagorasçı bir yöntem olarak nitelese de onun öbür yöntemden daha geç tarihli olduğunu belirtir (*Bilginlere Karşı*, X:282). Proklos ise öbür yöntemin "daha Pythagorasçı" olduğunu belirtir (*Eukleides'in Öğeler'inin Birinci Kitabı Üzerine*, Friedlein baskısı, s. 97). Bu arada çoğu Yeni Pythagorasçının ya da sonraki yazarların Akademeia'da Pythagorasçı öğreti üzerinde yapılan her değişikliğe kolayca Pythagorasçı yaftası yapıştırıverdiğini de kabul etmek gerekir. Bununla birlikte bu yöntemin Platon-öncesinden kaynaklanma olasılığı olduğundan daha yakından incelenmesi gerekir.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında seleflerinin ruhun doğası üstüne geliştirdiği kuramları gözden geçirirken ruhun "kendi kendine devinen bir sayı" olduğu kuramını eleştirir ve bu kuramı hepsinin "en saçması" diye damgalarken haksız değildir. Bu kuramda gördüğü zorlukları birkaç tümceyle belirttikten sonra şöyle sürdürür (409a3): "Ayrıca mademki devinen bir çizginin bir yüzey oluşturduğunu ve devinen bir noktanın bir çizgi oluşturduğunu söylüyorlar, o zaman birimlerin devinimleri de çizgiler olacaktır, çünkü nokta, konumu olan bir birimdir." Aristoteles söz etmese de, sağlam tanıklıklarla belgelendiği gibi ruhun kendi kendine devinen sayı olduğu kuramı Platon'un öğrencisi ve halefi Ksenokrates'e aittir,[177] dolayısıyla yukarıda tümcedeki **φασι [phasi]** ("söylüyorlar") fiilinin öznesinin Ksenokrates ve onunla aynı görüşte olanlar olduğu doğallıkla düşünülebilir. Ama öte yandan denebilir ki, (i) Aristoteles külliyatını oluşturan kitapçıkların (ders notları vb) bölük pörçük ve yazınsallıktan uzak olduğu göz önüne alınınca bu varsayımda bulunmak hiç de zorunlu değildir; ayrıca (ii) Ksenokrates bölünmez çizgilerin var olduğuna inandığına göre burada anlatılan öğretiyi temelde çelişkiye düşmeden savunmuş olamaz. Rodier buradaki güçlüğü görür, ama ona kalırsa Ksenokrates zamanda ve devinimde bölünmezler olduğunu kabul ederek bu güçlüğü aşmıştır (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 141). Aristoteles de bu kurama gönderme yapar (*Fizik*, 263b27). Ancak Rodier'nin yaptığı çeviri bu konudaki kuşkusunun aklında sürdüğünü yansıtıyor gibi görünüyor ("En outre, puisqu'on dit que ..." [Ayrıca dendiğine göre ...]).

Aristoteles'in burada değindiği kuram akış kuramı olarak bilinir ve Proklos onu şu sözlerle anar: "Başkaları bir çizgiyi tanımlamak için farklı yollar kullanırlar: Kimileri onu bir noktanın akışı, kimileri ise tek yönde yayılan büyüklük diye tanımlıyordu" (a.g.y., bkz. s. 270). Proklos bu kuramları kısaca yorumladıktan sonra "daha

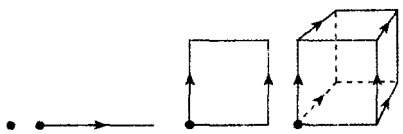
---

[177] Heinze, *Xenokrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, IV. kısım; bkz. örneğin Ploutarkhos, *Timaios'ta Ruhun Doğumu Üzerine*, 1012D; Rhodoslu Andronikos'tan aktaran Themistios, *Aristoteles'in Ruh Üzerine'sine Açımlama*, s. 59.8.

Pythagorasçı olan açıklama" diye nitelediği açıklamaya döner: Bu açıklamaya göre nokta birime, çizgi ikiye, yüzey üçe ve hacim dörde benzer. Sekstos Empeirikos birkaç yerde akış kuramına atıfta bulunur.[178] Ayrıca daha önceki yöntemi de anlatır ve iki yerde bu ikisini karıştırıyor gibi görünür. *Bilginlere Karşı*, VII:99'da akıştan şöyle söz eder: "Bir çizgiyi (yani genişliği olmayan bir uzunluğu) bir noktanın akışı olarak, genişliği ise (yani derinliği olmayan yüzeyi) bir çizginin akışı olarak tasarlarız; bir yüzeyin akışıyla da cisim oluşur." X:281'de nokta-çizgi-üçgen-piramit dizisinin tanımından sonra şunları okuruz:

> Ama kimileri cismin bir noktadan oluşturulduğunu söyler. Bu nokta akarak bir çizgi meydana getirir, çizgi akarak bir yüzey oluşturur ve bu derinliğine devindirildiğinde <κινηθέν [kinēthen], Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de kullandığı fiil> üç boyutlu cismi üretir. *Ancak Pythagorasçıların bu şeması öncekilerin şemasından farklıdır.* Öncekiler sayıları iki ilkeden (yani birden ve belirsiz dyaddan [iki][179]) yaratıyordu, sonra sayılardan noktaları, çizgileri, düzlem şekilleri ve hacimleri yaratıyorlardı. Oysa bunlar her şeyi bir tek noktadan inşa ederler.

Akış kuramı nokta-çizgi-üçgen-piramit dizisini değil, nokta-çizgi-kare-küp dizisini verir.



Bu kuramın öbüründen sonra ortaya çıkmasında şaşılacak bir şey yoktur, çünkü öbürünün inceltilmiş hali olduğu açıktır. Cornford'a göre buradaki incelme, Elealı

---

[178] Sekstos Empeirikos, *Pyrrhonculuğun Anahatları*, III:19 ve 154; *Bilginlere Karşı*, IV.4 vd; VII.99; X.281. Raven bütün bu pasajların aynı kaynağa dayanıyor gibi göründüğünü kaydeder (*Pythagoreans and Eleatics*, 105 vd).

[179] Bu deyim Pythagorasçıların sınırsız dediği şeyin Platonculuktaki karşılığıdır (Aristoteles, *Metafizik*, 987b25). Bu deyimi Isaac Newton'un bir görüşüyle karşılaştırmak ilginç olabilir: "Burada matematiksel nicelikleri çok küçük parçalardan meydana gelen şeyler olarak değil, sürekli devinimle betimlenen şeyler olarak düşünüyorum. Çizgiler parçaların yan yana gelmesiyle değil, noktaların sürekli devinimiyle betimlenir ve öyle oluşturulurlar; yüzeyler çizgilerin devinimiyle, hacimler yüzeylerin devinimiyle, açılar kenarların dönüşüyle, zaman parçaları sürekli bir akışla ve başka nicelikler de benzer biçimde betimlenir ve bu şekilde elde edilirler." Newton şunu ekler: "Bu oluşumlar gerçekten de şeylerin doğasında meydana gelir ve cisimlerin devinimiyle her gün görülür" (*Two Treatises on the Quadnature of Curves and Analysis by Equations of an Infinite Number of Terms*, çev. John Stewart (Londra, 1745), aktaran M. G. Evans, *Journal of the History of Ideas*, 1955, 556).

Zenon'un, yayılıma sahip olduğunu düşündükleri ayrı ayrı noktaların yan yana koyulmasıyla büyüklüğün oluşabileceğini düşünen ilkel Pythagorasçılara yönelttiği eleştirilere dolaysız bir yanıttır (*Plato and Parmenides*, 12). Raven'e göre ise süreklilik ya da "sınırsız" (yani Aristoteles'e göre çizginin, yüzeyin ve diğerlerinin "maddesi") ortaya konularak ve noktalar yalnızca hudutlar ya da sınırlar olarak görülerek Zenon'a dolaysız yanıt verilmiştir. Buradaki ilerleme, salt bitişik iki noktadan oluşan en küçük çizgi anlayışından iki nokta arasında uzanan çizgi anlayışına geçiştir. Raven bu ilerlemeyi Philolaos ve Eurytos'un kuşağına bağlar; yine de bu anlayış henüz akış kuramı değildir, nitekim Raven akış kuramını "kendilerinden ödünç alan Platoncularla hemen hemen çağdaş olan bir Pythagorasçılar kuşağına" atfeder (*Pythagoreans and Eleatics*, 109). Ancak az önce gördüğümüz gibi bu kuram Platon dönemi Akademeia'sında Ksenokrates tarafından geliştirilmiş de olabilir. Platoncu öğretinin büyük bölümü gibi bu kuramı da sonraki kuşaklar Pythagorasçı bir kuram olarak benimsemiş olabilir, çünkü bu kuşaklar için Platoncu ve Pythagorasçı öğretiler büyük oranda tek sistem oluşturuyordu. Bunun için onları suçlamamak gerekir, çünkü bir yandan Pythagorasçılık Platon'un düşüncesinin içine işlemiştir, öte yandan da Platon ve yakın halefleri Pythagorasçılığa özgün yenilikler getirmiştir. İşin aslını bilebilecek ve yapıtları günümüze kadar gelmiş tek yazar Aristoteles'tir ve o da akış kuramına yaptığı tek göndermede onu Pythagorasçılara atfetmemekle kalmaz, kuramın Ksenokrates'e ve onun Akademeia'daki yandaşlarına ait olduğunu açıkça ima eder.

Şu kadarı kesin görünüyor ki, Zenon'un argümanlarıyla ilişkisi ne olursa olsun geometrik biçimlerin oluşumuna ilişkin akış kuramı, eş ölçümsüz büyüklükler sorununa bir çözüm olarak tasarlanmıştır.[180] Akış kuramı bir karenin köşegeniyle kenarlarının aynı birimle ölçülemediğinin keşfiyle ortaya çıkmıştı; bu keşif (Yunanlarca ilk

[180] Anlaşılan, Cornford'a göre bu gelişme *hem* Zenon'un eleştirilerine *hem* irrasyonel sayıların keşfiyle ortaya çıkan zorluklara dayanır. Kaldı ki irrasyonel sayıların keşfi tıpkı Zenon'un argümanları gibi süreklilik ve sonsuz bölünebilirlik kavramlarıyla ilgili sorunlara ister istemez kapı açıyordu. Öte yandan Owen ısrarla savunduğu görüşe bakılacak olursa bir çizgiyi birim parçaların toplamı olarak düşünen anlayışın yerine noktanın akışı ya da devinimi kuramının gelmesinin Zenon paradokslarıyla ilgisi yoktur ve bu kuram yalnızca eş ölçümsüzlerin keşfine dayanır (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1958, 214). İşin aslı ne olursa olsun Booth'un haklı olarak belirttiği gibi eş ölçümsüzlük sorununun farkına varılması irrasyonel sayılar ve sonsuz bölünebilirlik sorununun değerinin anlaşılmasını gerektirmez (*Phronesis*, 1957, 100). Ayrıca krş. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, 24: "Platon zamanının matematikçileri eş ölçümsüz geometrik büyüklükler bulunduğunu bilseler de asla bunun karşılığında bir irrasyonel sayılar kuramı oluşturmadı. Eş ölçümsüzlük geometri alanıyla sınırlı kaldı." Krş. Waerden, *Mathematische Annalen*, 1941, 156.

defa ne zaman açıkça ifade edilmiş olursa olsun) "Pythagoras teoremi"ne dayanıyordu. Ama aynı zamanda "şeyler sayılardır" diyen, yani geometrik biçimlerin, dolayısıyla da son çözümlemede fiziksel dünyanın bir tamsayılar dizisine dayandığını söyleyen erken Pythagorasçı görüşe darbe indiriyordu. Tamsayılar arasındaki hiçbir orantı bir dik üçgenin kurulmasına temel olamaz.[181]

(iii) *Üçüncü aşama: geometrik biçimlerden fiziksel cisimlerin oluşması (kozmogoni).* Aleksandros Polyhistor'un kullandığı Pythagorasçı kayıtlarda (geride s. 212) şöyle deniyordu: "Hacimlerden duyulur cisimler meydana gelir." Hacimlerin ise sayılardan kurulduğu düşünülüyordu, demek ki, Aristoteles'in dediği gibi, Platoncuların tersine Pythagorasçılara göre "bu sayı duyulur şeylerden ayrı değildi, onları oluşturuyordu. Nitekim Pythagorasçılar bütün evreni sayılarla kurarlar, ama monadik sayılarla değil, çünkü birimlerin büyüklüğü olduğunu düşünüyorlardı" (geride s. 242'da alıntılanan *Metafizik*, 1080b16).

Aristoteles bu çarpık ve mantıksız yöntem karşısında horgörüsünü gizleyemez. Sayıları ve sayıların öğelerini büyüklüğe sahiplermiş gibi düşünmek nasıl doğru olabilir? Bu kabul edilse bile bunlar ağırlık gibi fiziksel özelliklere sahip cisimleri nasıl meydana getirebilirler? Ayrıca bu düşünceyle devinim ve değişim nasıl açıklanabilir? "Bize ateş, toprak ya da bu türden başka cisimler hakkında hiçbir şey söylemiyorlar, bunun nedeni de, yanılmıyorsam, algılanabilir cisimlerin kendileri hakkında söyleyecek sözlerinin olmaması."[182]

---

[181] İrrasyonel sayıların keşfedilme tarihi konusunda uzun ve sonuçsuz tartışmalar yapıldı. En geç tarihin ne olduğu konusunda Platon, *Theaitetos*, 147D'de sağlam bir belge vardır. Bu metne göre Theodoros $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$... $\sqrt{17}$'nin irrasyonelliğini kanıtlamıştır, $\sqrt{2}$'nin irrasyonelliği ise onun zamanında zaten bilinmektedir. En olası sonuç Waerden'inkidir: Pythagorasçılar $\sqrt{2}$'nin irrasyonelliğini tek ve çift sayılar kuramından hareketle 420'den önce, belki 450 sularında kanıtlamıştır (*Mathematische Annalen*, 1948, 152-153; krş. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 41a26'daki kanıt: köşegen eşölçümlü olsaydı aynı sayı hem tek hem çift olmak zorunda olurdu). Frank'ın bunu daha geç bir zamana (400'den sonraya) tarihlemesine bugün itibar edilmiyor (Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 228 vd).

Eski Yunan düşüncesinde irrasyonel sayılar sorununun izini sürmek isteyenler için ayrıca şu kaynaklar yararlı olabilir: Heath, *A History of Greek Mathematics*, I, 154-155; Taylor, *A Commentary on Plato's* Timaeus, 366 vd; O. Becker, *Gnomon*, 1955, 267; E. Bréhier, *Études de Philosophie Antique*, 48 vd (Bréhier burada P. H. Michel'in görüşlerini tartışır); G. Junge, *Classica et Medievalia*, 1958, 41-72; A. Wasserstein, *Classical Quarterly*, 1958, 178 vd.

[182] *Metafizik*, 990a16. Pythagorasçıların ateş ve diğer fiziksel öğeler hakkında bir şeyler söylediği kesin olduğuna göre, bence Aristoteles'in bunu söylemekten kastı öğeler hakkındaki bilgimize Pythagorasçıların ekleyecek bir şeylerinin olmamasıdır, çünkü Aristoteles'e göre

Aristoteles'in rahatsızlığını biz de kolayca paylaşabiliriz. Şimdiye kadar sanki Eukleidesçi soyutlamalar dünyasıyla uğraşıyor gibiydik; bu dünyada hacimlerin nokta, çizgi ve yüzeylerden *kurulmasından* ya da noktadan çizgiye, yüzeye ve hacme doğru *ilerlemesinden* söz etmek meşrudur. Bir sonraki adımı (yani "hacimli biçimlerden duyulur cisimlerin oluşmasını") aynı kolaylıkla kabul edebilirsek, en azından erken dönem Pythagorasçıları için nasıl "şeylerin sayılar olduğunu" da açıkça görebiliriz. Bu adım nasıl atıldı?

Pythagorasçı kozmoloji için eksiksiz ve tutarlı bir açıklama sağlayacak kanıtlar elimizde yoktur. Üstelik kaynaklar ne kadar yetersiz olsa da, var olan kanıtlar, bu koşullarda umulacağı gibi, keşfedilmeyi bekleyen tek bir tutarlı sistemin bulunmadığı konusunda kuşkuya yer bırakmazlar. Aynı dönemde bile farklı kişiler fizik dünya ile sayılar (yani geometrik biçimler) arasındaki ilişkiyi farklı açıklamıştır. Aradaki köprüyü kurmanın bir yolu dört öğeden her birini (tahminen her öğenin temel parçacıklarını) düzgün hacimlerden birinin biçimiyle eşleştirmekti. Bunların beşincisi olan onikiyüzlü düzgün, her şeyi kuşatan *kozmos*'a ya da *ouranos*'a atfedilmişti. Düzgün hacimlerin tamamının daha geç döneme kadar muhtemelen bilinmemesi ve dört öğenin ilk kez Empedokles tarafından açıkça ayırt edilmesinden[183] hareketle Pythagoras'ın ya da yakın takipçilerinin bu kuramı savunmuş olamayacağı düşünülmüştür. Platon'un *Timaios*'ta sunduğu haliyle öğelerin geometrik bir yapıya sahip olmasını Aristoteles uzun uzadıya eleştirir (*Gökyüzü Üzerine*, III.7 ve 8), ama bunun Pythagorasçı bir öğreti olduğunu söylemez. Pythagorasçıları fiziksel cisimlere yalnızca matematiksel açıklamalar vermekle eleştirirken Aristoteles'in bu öğretiyi düşündüğü bellidir. Öğretinin tarihi kesin belirlenemese de çevresindeki tartışmalar kendi başlarına oldukça ilginç sorunlar doğurur. Aëtius (Theophrastos'a dayanarak) öğretiyi şu sözlerle Pythagoras'a atfeder: "Matematiksel hacimler denilen beş hacimli biçim olduğundan hareketle Pythagoras toprağın küpten, ateşin piramitten, havanın sekizyüzlüden, suyun yirmiyüzlüden ve bütünün küresinin onikiyüzlüden yapıldığını söylüyor" (II.6.5; Diels-Kranz, 44A15). Pythagoras'a yapılan bu atıf harcıâlemdir ve göz ardı edilebilir. Ancak Platon tarafından bilinen ve pek de ilkel görünmeyen kesin bir Pythagorasçı öğreti Philolaos'a atfedilen sözlerde de yinelendiğine göre, tersi kesin olarak kanıtlanmadıkça bu öğreti Pythagoras'a ait sayılmalıdır. (Bunu kabul et-

---

her öğeyi bir matematiksel hacimle bağdaştırmak öğelerin gerçek doğasına en ufak bir ışık tutmaz. Burada οὐδὲν λέγειν **[ouden legein: hiçbir şey söylememek]** deyiminin yaygın kullanımıyla bir karşılaştırma yapılabilir.

[183] Yine de bu noktayla ilgili olarak krş. geride s. 131 ve devamındaki yorumlar.

mek başka fragmanların özgünlüğü konusunda peşin hükümlü olmamayı gerektirir.) Philolaos'un fragmanı şöyledir: "Kürenin içindeki cisimler beştir: ateş, su, toprak, hava ve beşinci olarak da kürenin teknesi (?)."[184] Bu fragman Aëtius'un pasajındaki düzgün hacimleri içerir ve en azından ilk bakışta onları beş öğeyle bağdaştırır gibi görünür. Dolayısıyla soru şudur: Philolaos bu tasarımları biliyor muydu, yoksa ilk kez mi ortaya atıyordu?

Platon düzgün hacimleri *Timaios*'taki kozmogonisinde kullanır: Yukarıda alıntılanan pasajda olduğu gibi bunlardan dördü dört öğeyle, beşincisi de bir bütün olarak evrenle eşleştirilir. Bu yüzden bu şemanın aslında Platon'un icadı olduğunu ve onun sonraki derleyiciler tarafından yanlış olarak Pythagorasçılara mal edildiğini düşünenler olmuştur. Başka pek çok yerde olduğu gibi bu bağlamda da Platon Pythagorasçılara özgü düşünceleri benimsemiş ve geliştirmiş olmalıdır. Aëtius'taki bildirim Theophrastos'a kadar geri gidiyor olmalıdır, ama Theophrastos "Pythagoras" yerine "Pythagorasçılar" ifadesini kullanmıştır (Burnet, *Early Greek Philosophy*, 292, n. 2). Bu noktada Theophrastos'un yanılmış olması pek olası değildir. Aristoteles'in Pythagorasçılar üstüne yapıtından yararlanan Simplikios da ateşin onlara göre piramitlerden oluştuğunu kaydeder.[185] Platon'un bu şemayı geliştirmiş olması ve *Timaios*'un müthiş etkisi geç eskiçağda bu hacimlere "Platoncu cisimler" denilmesine yol açmıştır.

Proklos'un söylediğine göre "beş kozmik biçimin kuruluşunu keşfeden" kişi bizzat Pythagoras'tır (*Eukleides'in Öğeler'inin Birinci Kitabı Üzerine*, Friedlein baskısı, 65; Diels-Kranz, 14, 6a). Bu biçimlerin kuramsal inşası çok daha geç bir tarihte olmuştur; sekizyüzlünün ve yirmiyüzlünün çizimi, Platon'un dostu, 1Ö 369'da öldürülen

---

[184] Metnin Burnet'teki haliyle fr. 12 (*Early Greek Philosophy*, 283, n. 3). Burada ὁλκάς'ın **[holkas]** normal anlamı yük teknesidir. Liddell-Scott-Jones sözcüğü edilgin anlamda "yedekte taşınan gemi" olarak yorumlar (*A Greek-English Lexicon*). Oysa Diels-Kranz sözcüğün burada etkin olduğunu ve "kozmik küreyi *taşıyan*" anlamına geldiği düşünür, gerekçe olarak da Euripides, *Troialı Kadınlar*, 884'teki ὦ γῆς ὄχημα **[ō gēs okhēma: ey taşıyan toprak]** deyimini bu sözcükle eşleştirir. Wilamowitz sözcüğü ὁλκός **[holkos]** diye düzeltmiştir ki, kangal (*volumen*) demektir ve dolayısıyla kürenin yuvarlak kütlesi anlamına gelir (*Platon*, II^2, 91). *Orpheusçu Hymnoslar*, 87,3'te sözcük, Rostagni'nin düşündüğünün tersine ψυχή **[psykhē: ruh]** sözcüğünün eşanlamlısı *değildir* ve "cismin cüssesi" anlamına gelen ψυχὴν...καὶ σώματος ὁλκόν **[psykhēn... kai sōmatos holkon: ruhunu... ve cismin cüssesini]** deyişi de belki bu sözcükle karşılaştırılabilir.

Beş hacmin de bir kürenin içine çizilebilmesi elbette bu hacimlere özgüdür.

[185] Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 621.9. Bu tümcenin geri kalanı hakkında bkz. Cornford, *Plato and Parmenides*, 23 vd.

ve parlak bir matematikçi olan Theaitetos'a atfedilir. Eukleides'in 13. kitabının bir yorumcusuna göre beş Platonik cisim adıyla anılan cisimlerin kaynağı Platon değildir; küp, piramit ve onikiyüzlü, Pythagorasçılardan ve diğer ikisi Theaitetos'tan gelir (Eukleides, Heiberg baskısı, V.654). Rivayeti değerlendirmek güçtür, çünkü sekizyüzlünün çizimi onikiyüzlünün çizimine göre daha az matematiksel beceri ister ve Theaitetos'tan çok önce bilinen ilkelerle sekizyüzlünün kurulabileceği kesindir.[186] Bununla birlikte başka bir metinde onikiyüzlünün çizimi "ilk kez on iki beşgenden oluşan bir küre çizen" Hippasos'un cezalandırılması öyküsüne dayandırılır, böylece çizim, Pythagorasçılık tarihinde daha erken bir döneme yerleştirilmiş olur (Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 88; Diels-Kranz, 18, 4). Fragmandaki öğretinin Philolaos'a atfedilmesi doğruysa o zaman hem Platon hem Philolaos onikiyüzlüyle küreyi eşleştirir ve bu pasajda ikisi arasındaki bağlantı daha açıktır. Burada Platon'un *Phaidōn*'da küre biçimindeki dünyayı "on iki meşin parçasından yapılmış toplara" benzetmesi akla geliyor, nitekim bu noktada Proklos'un da aklına aynı pasaj gelir. *Phaidōn*'da bu toplar herkesçe bilinen şeyler olarak sunulur; Platon zamanında doldurulduğunda küre biçimini alan on iki beşgen meşin parçasının dikilmesiyle oluşan onikiyüzlüden top yapmanın yaygın bir uygulama olduğu açıktır. *Phaidōn*'daki bağlam bu meşin parçalarının farklı renklerde olduğu izlenimini veriyor. Ploutarkhos da onikiyüzlüyü betimlerken Platon'un toplarla ilgili ifadesinin aynısını kullanarak iki biçimi bir araya getirir: Küt açılarıyla onikiyüzlü "esnektir ve kabartılınca on iki meşin parçasından yapılan toplara benzer" (*Platon Araştırmaları*, 1003c).

Düzgün hacimlerin kuramsal olarak ne zaman çizildiği sorusu birçok tartışmaya konu olmuştur.[187] Ancak onları öğelerle eşleştirmek için bu hacimlerin var olduğundan fazlasını bilmek gerekmez. İlk başta doğada maden kristalleri gözlemlenerek bu hacimlerin var olduğu anlaşılmış olabilir.[188] Hacimlerin geometrik kuruluşu ise aşamalı gerçekleştirilmiş ve Theaitetos öncesinde en azından kısmen tamamlanmış

---

[186] Bu konuda krş. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 284, n. 1.

[187] Tam bir matematik tartışma için bkz. Fritz, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, "Theaitetos" maddesi, 2. cilt, VA2, 1363 vd. Daha kısa bir tartışma için bkz. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 151. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, Heath'e göre Pythagoras ya da Pythagorasçılar düzgün sekizgeni kurmayı biliyorlarsa o zaman Platon'un *Timaios*'ta hacimleri kurma yöntemi Pythagoras'ın ya da Pythagorasçıların bildiklerinin ötesinde bir bilgi içermez. Ayrıca bkz. *A Manual of Greek Mathematics*, 106 vd'ndaki tartışma.

[188] Geride s. 229, n. 2. Üstelik Padova yakınlarında keşfedilen Etrüsk kökenli düzgün on ikiyüzlünün İÖ 500 öncesinden kaldığı düşünülüyor (Heath, *A Manual of Greek Mathematics*, 107).

olsa gerek. Philolaos'a atfedilen fragmandaki şemanın bu hacimlerin var olduğu bilgisinden fazlasını gerektirmediği savına elbette şu itirazda bulunulabilir: Fragmanda bu hacimlere "kürenin içindeki cisimler" deniyor ve burada düzgün hacimler kastediliyorsa bir kürenin içine çizilebilecekleri biliniyor olmalıdır. Nitekim hacimlerin kurulması ile bir küre içine çizilmeleri Eukleides'te tek bir sorun olarak ele alınır (XIII.13). Bu itiraz fragmandaki sözlerin Philolaos'a ait olmadığını iyiden iyiye düşündürüyorsa da buradaki savı tamamen çürütmüyor olabilir; her şey hesaba katıldığında da belgeler bizi Philolaos'un hacimlerle öğeleri eşleştirmesinin olanaksız olmadığına yöneltiyor. Ama belgeler bundan daha fazlasını söyleyebilmemize olanak tanımıyor.

Philolaos'a atfedilen fragmanda küre içinde beş cisimden söz ediliyor; bunların dördü Empedokles'ten beri tanınan dört öğedir. Anlaşılan o ki, fragmanın yazarı beşinci bir öğenin bulunduğunu savunuyor; Aëtius'un anlattığı Pythagorasçılık öğretisinde de aynı durumun geçerli olduğu doğallıkla düşünülebilir. Durum böyle midir, böyleyse bu durum öğretinin Philolaos'a atfedilmesini nasıl etkiler?

Bir kozmogoniyi beş düzgün hacme dayandırmak için beş öğeye inanmak zorunlu değildir. Philolaos'a atfedilen şemayı Platon *Timaios*'ta öylesine yakından izler ki, ister istemez bu tasarımın Platon'la başladığı ve daha eski Pythagorasçılara mal edilmemesi gerektiği kuşkusu ortaya çıkar. Ancak Platon bu diyalogda Yaratıcının onikiyüzlüyü dört öğe için değil, hepsini kapsayan bütün kozmosun biçimi olarak kullandığını söylese bile onu ayrı bir öğeyle bağdaştırmaz. Günümüze ulaşmış metinlerde beşinci öğeye açıkça yapılan en erken göndermeler (Platon, o değilse yakın bir öğrencisinin yazdığı) *Epinomis*'te ve elbette Aristoteles'te yer alır; her ikisi de beşinci öğeyi *aithēr*'le özdeşleştirir. *Timaios*'ta ise *aithēr* havanın bir türü olarak sınıflandırılır.[189]

"Beşinci cisim" (**πέμπτον σῶμα [pempton sōma]**) genelde Aristoteles'le bağdaştırılır; *Gökyüzü Üzerine*'nin birinci kitabının ikinci ve üçüncü bölümlerinde Aristoteles bu cismin var olduğunu savunur ve onun doğasını betimler. Bu cisim, daha önceleri ateşten meydana geldiği düşünülen yıldızların tözüdür. Aristoteles'e göre öğeleri ayırt eden şey farklı doğal yerleri ve devinimleriydi. *Aithēr*'in doğal yeri küresel evrenin dış çeperidir ve onun doğal devinimi ateşinki gibi yukarı ya da dışarı doğru düz bir devinim değil, dairesel bir devinimdir. Beşinci cismi temellendirme çabalarının en erken tarihlisi budur, ancak *Epinomis*'te aynı bölümde şunları okuyoruz: "Beş cisim vardır; bunlara ateş ve su, üçüncü olarak hava, dördüncü olarak toprak ve beşinci olarak *aithēr* demeliyiz."

---

[189] *Epinomis*, 981D; Aristoteles, (örneğin) *Gökyüzü Üzerine*, 270b21; *Timaios*, 58D.

Bu öğretiyi daha da geriye taşıyabilir miyiz? Bize Platon'un adıyla gelen *Epinomis*'in gerçekten de onun yaşlılık dönemi yapıtlarından biri olabileceği olasılığı tam çürütülmemiştir; ayrıca *Timaios*'ta söylediği şeylere karşın Platon'un beşinci öğeye inanma noktasına geldiğine ilişkin çok önemli bir belge vardır. Bu belge, Aristoteles'in *Fizik*'i üstüne yazdığı yorumda Simplikios'un Platon'un öğrencisi Ksenokrates'ten yaptığı bir alıntıdır (s. 1165.27):

> Öyleyse o <Aristoteles> niçin ona beşinci töz diyor? Elbette gökyüzünün tözünün ayaltı âlemindeki dört öğeden farklı olduğunu Platon da söylediği için; ne de olsa ona Platon onikiyüzlüyü atfetti ve dört öğenin her birini farklı bir biçimle ayırt etti. Demek ki o da gökyüzünün tözünün beşinci bir töz olduğunu söylüyor. Platon'un en güvenilir öğrencisi Ksenokrates'in Platon'un yaşamı üzerine yazdığı metinde bu durum şu sözlerle açıkça dile getirilir: "Böylece canlı yaratıkları cinslere ve türlere ayırdı, onları bölerek öğelerine vardı ve bunlara beş biçim ve cisim dedi: *aithēr*, ateş, su, toprak ve hava." O halde Platon için de *aithēr* dört öğeden ayrı kendi başına beşinci bir yalın cisimdir.

Platon *Timaios*'ta beş cisme başvurduğu için zorunlu olarak beş öğe ortaya koyması gerektiğini görünüşe göre bizzat Simplikios da iddia ediyor. *Timaios*'un metni bunu yadsıyor gibi görünse bile Platon'un beş öğeye inandığı görüşü elbette akla yatkındır ve Platon'un yaşamının sonuna kadar beş temel hacme karşılık dört temel öğe olduğunu öne sürmek gibi sallantılı bir konumda kaldığına inanmak güçtür. Bu noktada tartışmaya Ksenokrates giriyor ve bir dönem Platon'un *aithēr*'i öbür öğelerden ayırdığı yönünde somut bir bilgi veriyor. *Epinomis*'teki beş öğe öğretisinin Aristoteles'in öğretisiyle aynı olmadığı, *Timaios*'ta söylenenlere daha yakın olduğu çoğunlukla gözden kaçan bir noktadır. Aristoteles için *aithēr* hiyerarşinin en üstünde yer alan ve yıldızları oluşturan Tanrısal tözdür. Oysa *Epinomis*'te Tanrısal varlığın en üst sınıfını oluşturan "görünür Tanrılar" ateşten bir bedene sahiptir. *Aithēr* ise *daimōn*ların tözüdür, bunlar da ateşten oluşanlarla havadan oluşanlar arasında yer alan ve havadan oluşanlara çok yakın olan alt bir Tanrısallık sınıfına girer. Nitekim havadan oluşanlar ve bu *daimōn*lar için aynı betimleme kullanılır (984E-985A). Burada beş tür cisim ayırt edilmiş olsa da, bu yaklaşım tarzı *aithēr*'i, daha aşağı çeşitleri sis ve karanlığa kadar uzanan havanın "en parlak ve en temiz türü" olarak betimleyen *Timaios*'un bakış açısından uzak değildir. Erken dönem düşüncesinde *aithēr* elbette hem havayla (şairlerin bu iki sözcüğü birbirlerinin yerine kullandığını görüyoruz) hem de Anaksagoras'ta olduğu gibi ateşle özdeşleştirilmiştir.

İşin aslı şu ki, Yunan düşüncesinde beşinci öğenin ortaya çıkışı aşamalı olmuştur. Ana hatlarıyla ele alacak olursak Platon'dan önceki yüzyıllarda çoğu din ve fel-

sefe düşünürü ortak bir evren kavrayışını paylaşmış görünüyor. Göğün sınırlandırdığı bir küre olarak kozmos birbirleriyle çatışan "karşıtları," sıcak ve soğuğu, yaş ve kuruyu barındırır- ki bunlar Empedokles'in daha gelişkin düşüncesinde dört ana töz olan toprak, su, hava ve ateş haline gelir. Bu öğeler doğaları gereği birbirini yok ettiği için onlardan oluşan yaratıklar da ölümlü olur. Ancak bu kozmik küre varoluşun bütünü değildir, kendisini çepeçevre saran büyüklüğü belirsiz bir töz içinde yüzer gibidir. Bu "çepeçevre saran" şey (**περιέχον [periekhon]**) daha saf ve yüce bir doğaya sahipti, ebediydi, canlıydı ve zekiydi - aslında Tanrısaldı (**θεῖον [theion]**). Bu betimleme Anaksimandros'un *apeiron*'una, Anaksimenes ve Apolloniali Diogenes'in havasına, belki Herakleitos'un logos-ateşine de (ileride s. 477 vd) uyar. Pythagorasçılara göre kozmos, dışındaki sonsuz nefesten "içine nefes çeker" (ileride s. 284 vd); Orpheusçu ya da gizemciliğe eğilimli benzer dinsel sistemlerin dogmalarının temelinde de aynı fikrin bulunduğunu düşünmek için elimizde nedenler vardır.[190] Nitekim İtalyan bilgin Rostagni, Eva Sachs'ın görüşüyle ilgili olarak şöyle yazmakta haklıydı:

> Şimdi bu konuya doksografların anladığı gibi biçimlendirilmiş ve şemalaştırılmış bir şey, yani tam anlamıyla bir öğreti tam bir öğreti sorunu olarak yaklaşırsak o zaman yazar bunun Platoncu ve Aristotelesçi bakışın bir sonucu olduğunu söylemekte kesinlikle haklıdır. Ancak bu öğretinin altında yatan kavramların tümü, değişik görünümler altında yaygın bir gizemci sezgiye karşılık geldiklerinden ilk Pythagorasçılar arasında zaten yürürlükteydi. Anaksimandros'taki **περιέχον [periekhon]** <"çepeçevre saran"> ve **ἄπειρον [apeiron]** <"sonsuz">, Anaksimenes'teki **ἀήρ [aer]** <"hava"> ve Pythagorasçılardaki **ἄπειρον πνεῦμα [apeiron pneuma]** <"sonsuz nefes"> aslında özü bakımından bir ve aynı şeydi - ve bütün bunlara er ya da geç *aithēr* ve beşinci öğe denecekti.[191]

O halde Aëtius'ta Pythagoras'a göre evrenin "ateşten ve beşinci öğeden" başladığını okuduğumuzda, Platon döneminden önceki Pythagorasçıların "beşinci öğe" deyimini kullanmayacakları gerekçesiyle bu ifadeyi tamamen anakronik olduğunu düşünerek bir kenara atmamız gerekmez (Aëtius, II:6.2; Diels, *Doxographi Graeci*, 333). Bu Pythagorasçılar büyük olasılıkla, tıpkı Aëtius'un özetinde (II:6.5) Pythagoras'a söylettiği gibi dört cisimden ve bütünün küresinden söz ediyorlardı. Platon'un sözlerinin de sezdirdiği gibi kuşkusuz bu sözler kürenin dört cisimden farklı bir tözden oluştuğunu ima eder. Platon Yaratıcının dört öğeyi dört düzgün hacimden yaptığını,

---

[190] Bu konuda daha başka belgeler için bkz. Guthrie, *Harvard Theological Review*, 1952, 87 vd. Şunu da kaydetmekte yarar olabilir: *Phaidon*'da (109A-110B) *aēr* ile *aithēr* çok etkili bir ifadeyle farklı tözler olarak betimlenir.

[191] *Il verbo di Pitagora*, 58, n. 1.

"bütün" için ise beşinciyi kullandığını söylediğinde, daha sonra *aithēr*'in doğası hakkında ne söylerse söylesin betimlenen bu dört öğeden birinin "bütünü" oluşturduğunu kastettiğini düşünemeyiz.[192]

Bu karışık belgelerden şu sonucu çıkarabiliriz: Fiziksel öğelerle düzgün hacimler arasındaki eşleştirmeyi Theophrastos özgün bir Pythagorasçı öğreti olarak görür ve bu görüş doğrudur. Bu öğreti Philolaos'la ortaya çıkmış olabilir, ama bu konuda kesin bir yargıya varmak olanaksızdır.[193]

Sokrates öncesi dünya sistemlerinin çoğu nihai *arkhē*'lerinden doğanın sonsuz çeşitliliğine geçerken iki aşama kat ediyordu. *Arkhē*'den ya da başlangıçtaki "her şeyin birlikteliği" halinden ilk önce ana karşıtlar ya da (daha sonraki sistemlerde olduğu gibi) dört öğe çıkıyordu, sonra da bunlardan organik tözlerin ve başka doğal tözlerin dünyası meydana geliyordu. Pythagorasçılar için başka aşamalar da gerekliydi, çünkü onların *arkhē*'leri sayının bile ötesine gidiyor, sayının öğelerine dayanıyordu; ancak fiziksel dünyaya göre sayılar *arkhē*'lerdi ve çağdaşları gibi onlar da bu *arkhē*'lerden geometrik biçimler aracılığıyla maddenin ilk formlarını ya da fiziksel öğeleri türettiler. En azından bir Pythagorasçı, bu sayısal çerçeveyi daha ileriye taşıdı, insanlar ile atlar gibi organik varlıklara da uyguladı. Bu kişi Eurytos'tu. Aristoksenos'a kadar geri giden kaynaklarımıza göre Eurytos Güney İtalyalı bir Pythagorasçıydı ve Philolaos'un öğrencisiydi. Platon'un diyalogunda *Phaidōn*'un Sokrates'in son saatlerini anlattığı Ekhekrates de dahil olmak üzere Pythagorasçıların son kuşağı bu ikisinin öğrencileri sayılmıştır.[194] Theophrastos, Eurytos'un kuramını Platon'un çağdaşı Taraslı Arkhytas'tan öğrenmiştir; Aristoteles'in kaynağı da olasılıkla Arkhytas'tı. Pythagorasçılardan yakındığı pek çok pasajdan birinde Aristoteles şunları söyler (*Metafizik*, 1092b8):

> Ayrıca sayıların nasıl olup da tözlerin ve varoluşun nedenleri olduğunu açıklamıyorlar; noktaların büyüklüklerin sınırı olması gibi [onlar da] sınır mıdır? Hangi sayının hangi şeye (örneğin şu sayının insana, bu sayının ata) ait olduğunu söyleyen Eurytos'u

---

[192] Krş. Ploutarkhos'un yorumu, *Delphoi'deki "E" Üzerine*, 390A.

[193] Bütün bunları Platon'un icat etmediğine ikna olmayanlar olabilir. Cornford kararsız görünüyor. Bkz. *Plato's Cosmology*, 210: "Bildiğimiz kadarıyla bu biçimlerin birincil cisimlerle eşleştirilmesi Platon'a aittir ve hiçbir erken dönem düşünürü bunu önceden hazırlamamıştır." Ama ayrıca bkz. Cornford, *Plato and Parmenides*, 15, n. 2: "Platon'dan önce düzgün hacimlerin biçimlerinin öğelerle ilişkilendirmiş olması olanaksız değildir."

[194] Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 148; Diogenes Laertios, VIII:46 (Diels-Kranz, 45:1; 44A4).

> izleyerek, sayıları üçgen ve kare biçimlere indirgeyenler gibi canlı şeylerin formlarını da çakıllarla mı temsil ediyorlar yoksa...

Theophrastos *Metafizik* üstüne kısa denemesinde benzer bir önermede bulunuyor (yayımlayan Ross ve Fobes, s. 13): Ana ilke ya da ilkeler saptandıktan sonra, diyor Theophrastos, belli bir yolu izleyip orada durmaktansa insan bunlardan her şeyin nasıl çıktığının açıklanmasını bekliyor. "Ne de olsa ehliyetli ve akıllı bir adama yakışan şey, Arkhytas'ın söylediğine göre Eurytos'un çakılları dizerek yaptığı şeyi yapmaktır: [Eurytos] <Arkhytas'a göre> insanın sayısı budur, atın sayısı şudur ve başka bir şeyin sayısı da odur demiştir."

Biraz önce Aristoteles'ten alıntıladığımız pasaj üstüne yaptığı yorumda sahte-Aleksandros bu tuhaf yöntemi daha kapsamlıca açıklar, ama yöntem burada da tuhaflığından fazla şey kaybetmez (Diels-Kranz, **45**, 3):

> Farz edin ki insanın sayısı 250, bitkininki de 360. Bunu ileri sürdükten sonra kimi siyah kimi kırmızı ve başka pek çok renkten 250 çakıl alırdı. Sonra duvara badana çeker ve bir insan ya da bitkinin gölgeli çizimini[195] yaptıktan sonra çakılların kimisini yüzüne, kimisini ellerine ve kimileri de başka yerlere yerleştirirdi. Böylece ona göre bir insanı tanımlayan birimler ile aynı sayıdaki çakılla, bir insanın taslak halindeki temsilini tamamlardı.

Philolaos'un öğrencisi olduğuna göre Eurytos beşinci yüzyıl sonlarında yaşamış ve çalışmış olmalıdır. Biçimleri tanımlamak için gereken en az sayıda noktayı kullanarak çizgiyi 2, üçgeni 3 ve piramidi 4'le eşleştiren ve böylece geometrik biçimleri sayılarla açıklayan Pythagorasçı öğretiyi Eurytos genişleterek doğal türlere uygulamaya çalışmış görünüyor. Düzgün hacimlerden fiziksel öğelerin kurulması yoluyla öğretinin fiziksel dünyaya yansıtılması, organik doğanın da basitçe sınır-noktalarının sayılmasıyla açıklanabileceği inancına yol açar. İşte Eurytos'un kanıtlaması da buna dayanır: En az sayıda noktanın birleştirilmesiyle ortaya çıkan yüzeyler ancak bir insanı temsil edeceği için "insanın sayısı" da odur. Bu yöntem, kullanmakla suçlandığı bir diğer yöntem olan çakıllarla resimler çizerek bu resimlerin içerdikleri birim-atomların sayısını belirleme yöntemi ile kıyaslandığında daha az çocuksu değildir kuşkusuz. Aristoteles'in Eurytos'u sayıları sınırlar (ὅροι) olarak ele alanlarla[196] ilişki-

---

[195] Buradaki kullanımdan belli olduğu gibi σκιαγραφία [skiagraphia: taslak; siluet] bir çizim yöntemiydi: yakından bakılınca anlaşılmaz bir biçim ortaya çıkarken, uzaktan bakılınca yekpare bir gerçeklik yanılsaması oluşturuyordu. Bu sözcüğün taslak anlamında kullanıldığı olurdu, ama bu bağlamdaki anlamı bu olamaz.

[196] Buradaki yorumumuz Raven'ınkiyle uyuşuyor. Bkz. Kirk ve Raven, *The Presocratic Philo-*

lendirmesi onun bu yöntemle çalışmadığını kanıtlıyor. Bu arada farklı renkte çakılların kullanıldığı kabul edilse bile buradaki yöntemin keyfiliği ve öznelliği geç beşinci ya da erken dördüncü yüzyılda bile bir Pythagorasçının matematik açıklamalarını fizik dünyanın doğasına uygularken ne kadar *naif* olabileceğini gösteriyor.

Aristoteles Pythagorasçı bir bireyden çok ender olarak adıyla söz eder, bu da Eurytos'un "şeylerin" sayılar olması gerektiğine dair getirdiği ispatın gerçekten ona özgü olduğunu düşündürüyor. Bunun hemen ardından Aristoteles farklı bir açıklamadan söz eder: Beyaz, tatlı ve sıcak gibi niteliklerin farklı sayı oranlarına atfedilmesi. Aristoteles saçma olduğuna inandığı görüşleri aktarırken çekinmeden takındığı lakayt tavrı bu açıklamayı örneklendirirken de gösterir: "Örneğin etin ya da kemiğin sayısı şöyleymiş: iki parça toprağa üç parça ateş."[197] Pythagorasçılar için farklı tür cisimler arasındaki asıl fark öğelerin karışımındaki *harmonia* ya da *logos*'tadır. Öğeler de matematiksel olarak tanımlanan biçimlerden oluşturulur, dolayısıyla "bütün evren bir *harmonia* ve bir sayıdır". İşte evreni bir *kozmos* ve dolayısıyla *iyi* yapan şey olarak *sınır* böyle oluşturulur; öğeler matematiksel daima bir orantıya dayanan bir karışım *oluşturmadıkları* için bir kaos, kötülük, çirkinlik vb payı kalır. Bu dünya görüşünün bugüne kadar elimize geçen en iyi sunumu Platon'un *Timaios*'undadır. Aristoteles'in bu dünya görüşüne yönelttiği şu itirazları burada bir yana bırakabiliriz: Sayıyla oran aynı şey değildir, her şey başka her şeye dönüşebilir,[198] bir karışımı iyi yapanın kesin bir aritmetik ya da geometrik orantıyla ilgisi yoktur (bal şerbeti üçe üç oranında karıştırılınca daha sağlıklı olmaz, aslında belli bir oran işe karıştırılmadan iyice sulandırılsa daha iyi olur). Bütün bu itirazlar öğretinin ne olduğuyla ilgili bir kanaat

---

sophers, 315 Aristoteles burada kastettiği kişilerin gerçekten böyle düşündüğünü başka yerde daha açıkça ortaya koyuyor: Bkz. *Metafizik*, 1028b16 ve 1090b5 (geride s. 260).

[197] Ross'ta böyle geçer. Metnin Jaeger'deki versiyonu ise şöyledir: οἷον σαρκὸς ἢ ὀστοῦ ἀριθμός· ἡ δ' οὐσία οὕτω, τρία πυρὸς γῆς δὲ δύο [hoion sarkos ē ostou arithmos; hē d' ousia houtō, tria pyros ges de duo: örneğin etin ya da kemiğin sayısı; varlığı şöyle: ateşin üçü ve toprağın ikisi] - ki bence çevrilmesi zordur. Aristoteles bu oranın etin mi kemiğin mi oranı olduğunu açıkça belirtmeye tenezzül etmez; fakat son zamanlarda Empedokles bu bağlamda sıkça gündeme getirildiğinden şunu belirtmekte yarar var ki, Empedokles'in kemik için verdiği formül bu değil, toprak ve sudan 2'şer parçaya 4 parça ateştir (bkz. fr. 96).

[198] Raven'a göre öğelerin birbirine dönüşmesi görüşü aslında daha önce Pythagorasçı kuramın bir özelliğini oluşturmuş olabilir (*Pythagoreans and Eleatics*, 162). Bu görüşü Aleksandros Polyhistor Pythagorasçı kurama atfederken kimilerine göre stoacılığı andıran terimler kullanır: τὰ στοιχεῖα ... ἃ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων [ta stoikheia ... ha metaballein kai trepesthai di' holou: öğeler ... ki onların bütünüyle değişmesi ve dönüşmesi] (Diogenes Laertios, VIII.25).

edinmemizi sağlıyor sadece. Öğelerin düzgün cisimlerle eşleştirilmesi sonraki bir gelişme olsa bile özü itibariyle bu öğreti Pythagorasçılık için başından beri esastır.

Pythagorasçı kozmogoninin daha fiziksel terimlerle dile getirilmesi konusunda Aristoteles'te değerli ipuçları vardır ve sonraki yazarlar da bunlara eklemelerde bulunmuşlardır. Aristoteles'in dediğine göre Pythagorasçılar "evrenin oluşumundan söz etmiş ve olayların gerçek akışına ilgi göstermişler" (*Metafizik*, 989b34), fakat fizik gerçekliği soyut sayısal gerçeklikle karıştırmışlardır. Başka yerlerde bu süreç hakkında biraz daha fazlasını söyler.

Konuyla ilgili pasajlar şunlardır:

(a) *Metafizik*, 1091a12: "Sayıların oluşmasını düşünmek de saçma, daha doğrusu olanaksızdır, çünkü sayılar ebedidir. Ancak Pythagorasçıların böyle düşünüp düşünmedikleri konusunda kuşku yok. Onların açıkça söylediğine göre (düzlemlerden, yüzeylerden, tohum ya da söyleyemedikleri şeylerden) birim kurulunca, sonsuzun en yakın kısımları içeri çekilmeye başlamış ve sınırla sınırlandırılmış. Ancak madem bir evren ortaya çıkarıyorlar ve düşüncelerinin fiziksel anlamda anlaşılmasını istiyorlar, o zaman onları o bağlamda incelemeliyiz ve şimdiki <yani soyut ilkelerle ilgili> araştırmamızın dışında tutmalıyız."

(b) *Fizik*, 203a6: "Ancak <*yani* Platon'dan farklı olarak> Pythagorasçılar sonsuzu algılanabilir şeyler arasına koyuyorlar -çünkü sayıyı bu şeylerden ayrı saymazlar- ve gökyüzünün dışındakinin sonsuz olduğunu[199] söylüyorlar."

(c) *Metafizik*, 1092a32: Sayıların daha öncelikli öğelerden oluşturulabilmesinin birkaç yolunu değerlendirip reddederken Aristoteles burada şöyle der: "Bunu tohumdan geliyormuş gibi mi düşünmeliyiz? Bölünmez olandan hiçbir şey çıkamaz ki."

(d) Yukarıdaki iki pasajın tohuma değinmesi ile ilgili olarak, Smyrnalı Theon'un sözleri buraya eklenebilir. Pythagorasçılıktaki *tetraktys*'e getirilen farklı yorumları listelerken Theon şöyle diyor: "Altıncı *tetraktys* büyüyen şeylere dairdir. Tohum bir birim ve noktayla benzeşir, uzunlamasına büyümek 2'yle ve çizgiyle, enlemesine büyümek 3'le ve bir yüzeyle, kalınlığına büyümek ise 4'le ve bir hacimle benzeşir" (Hiller baskısı, s. 97).

(e) Aristoteles, *Fizik*, 213b22 (öncellerinin boşluk konusundaki görüşlerini tartışırken): "Pythagorasçılar da boşluğun var olduğunu söylüyor, boşluk evrene sonsuz nefesten[200] girer-

---

[199] Ya da "sonsuzun gökyüzünün dışındaki olduğunu." F elyazmasında ve Simplikios'ta ἄπειρον **[apeiron: sınırsız]** sözcüğünden önce τὸ **[to: cinssiz tanımlık]** geliyor; Carteron, Wicksteed ve Cornford bu cinssiz tanımlığı muhafaza ediyorlar.

[200] Elyazmasında πνεύματος **[pneumatos: nefesten]** sözcüğünü muhafaza ederken Ross'u takip ediyorum. Diels'in πνεῦμά τε **[pneuma te: nefes ise]** okumasıyla başka düzeltmeler gereksiz ve dayanaksız görünüyor (çünkü eleştirel notlarda yer alan "*fort.* E" [Codex Parisiensis] ibaresinden sonuç çıkmıyor; bkz. Ross'un notu, *a.g.y.*).

miş, evren boşluğu içine çekiyormuş ve farklı türden şeyleri boşluk ayırıyormuş, çünkü boşluk birbirleri peşi sıra giden şeyleri ayıran ve bölenmiş. Bu önce sayılarda oluyormuş, boşluk onların doğasını sınırlıyormuş."

(f) *Fizik*'teki pasajla ilgili yorumunda Simplikios şöyle der (651.26): "Sanki evren dışında uzanan şeyden bir tür nefes alıyormuş gibi boşluğun evrene girdiğini söylediler."

(g) Yine *Fizik*'teki pasajı örneklendirirken Ioannes Stobaos Aristoteles'in Pythagorasçılık üstüne olan kayıp yapıtından alıntı yapar (Ioannes Stobaos, *Doğayla İlgili Seçkiler*, I:18, 1c; Diels-Kranz, I:460.3): "Pythagoras'ın felsefesi üstüne ilk kitapta yazdığına göre evren tektir; zamanı, *nefesi* ve boşluğu sonsuzdan içine çeker ve boşluk ayrı şeylerin yerlerinin ayırt edilmesini sağlar" (Aristoteles, Rose baskısı, fr. 201).

(h) Aëtius, II:9.1 (Diels, *Doxographi Graeci*, 338): "Pythagoras'ın takipçileri kozmosun dışında boşluğun olduğunu, kozmosun ondan nefes aldığını ve ona nefes verdiğini söyler."

Dünyanın ana öğeleri sayılardır. Bildiğimiz gibi sayılar da daha öncelikli öğelerden -sınır ve sınırsız, tek ve çift- oluşturulur, ama kozmogoni açısından "başlangıçta Bir vardı". Başka bir pasajda Aristoteles yine yakınır: "Monatların büyüklüğe sahip olduğunu düşünüyorlar, ama büyüklüğe sahip ilk birimin nasıl kurulduğunu açıklamaktan âciz görünüyorlar" (*Metafizik*, 1080b19). Pythagorasçıların açıklamaları Aristoteles'i tatmin etmiyordu, ama sözünü edip bir kenara attığı bu açıklamaları kendisi icat etmiş olamaz. Bir öneriye göre, büyüklüğe sahip ilk birim düzlemlerden oluşuyordu, bu durumda bu birim en az bir piramit kadar karmaşık bir hacim olmalıdır. Pythagorasçı ilkelere göre bunun 1 değil 4 sayısı olması beklenebilir ve Theon'un birimi noktayla eşleştirmesi daha doğru olabilir. Aristoteles'in özensiz konuştuğu açıktır, ama varlıkları belli sayılarla eşleştirirken Pythagorasçılar da son derece keyfi ve tutarsız davranıyordu.[201] Kuşku yok ki birim belli bir tarihte en basit temel hacimle (yani piramitle ya da ateşten birim-atomla) eşleştirilmişti.

Aristoteles'in haberdar olduğu diğer öneri ilgi çekicidir. İlk birim bir tohumdan, Anaksimandros'a atfedilen *gonimon* gibi dünyanın tohumundan oluşuyordu. Yukarıdaki (a) pasajıyla (b) pasajında ve başka yerlerde sayı hakkında söylenenler birimin hem bir sayı hem fizik dünyanın çekirdeği olarak anlaşıldığını gösterir. Dünyayla canlı bir varlık arasında kurulan eski şiirsel benzetmenin izleri, Hesiodos'un insan biçimli Ouranos'undan Sokrates öncesi filozoflar aracılığıyla Platon'un *Timaios*'una kadar izlenebilir, hatta Aristoteles'in canlı yıldızlarında da varlığını sürdürür. Burada bu benzetme Pythagorasçılığın dinsel yanının ve bütün yaşamın akraba olduğu inancının kalıntısıdır. Cornford ve Delatte'in de kabul ettiği gibi erken Pythagorasçılığın

[201] Krş. ileride s. 303.

ruhunu koruyan bir pasajda Sekstos Empeirikos bu fikri çok güzel ortaya koymuştur: "Pythagoras ile Empedokles'in takipçileri ve İtalyan filozofların çoğunun söylediğine göre, bizi yalnız birbirimizle ve Tanrılarla değil, akılsız hayvanlarla da birleştiren belli bir ortaklık vardır. Aslında ruh gibi bütün kozmosa işleyen ve bizi onlarla birleştiren tek bir nefes vardır."[202] Başka bütün canlı yaratıklar gibi dünyanın da tohumdan filizlenmesinden daha doğal bir şey olamaz. Kozmosun oluşumu Sınırın Sınırsıza dayatılması olarak görülüyordu, ama bir o kadar da erilin form verici sperminin dişil maddeyi döllemesi olarak düşünülüyordu. Bu durum karşıtlar çizelgesinde erilin sınıra, dişilin ise sınırsıza dahil edilmesiyle karşılaştırılabilir.[203]

Birim-tohumun Sınırsıza nasıl ekildiği konusunda Aristoteles'in bildiklerinden fazlasını bilmiyoruz. Birim-tohum bir kez ekildikten sonra dışındaki Sınırsızı içine çekerek ve özümseyerek büyüyordu, yani sınırsıza sınır çekiyor ve sayısal bir yapı kazandırıyordu. Matematiksel açıdan sayı dizisinin oluşması olan bu süreç fiziksel açıdan nefes almaya benzer, nitekim Sınırsıza *kenon* (boşluk) kadar *pneuma* da denir. Yeni doğan evrenin ilk hareketi olarak nefes alma, Pythagorasçı Philolaos'un hayvan doğumuna ilişkin açıklamasıyla[204] benzerlikler taşır. Hem tohum hem de rahim sıcaktır, dolayısıyla yeni doğan yaratığın bütün bedeni sıcaktır. Bu yüzden "hayvan doğar doğmaz soğuk olan nefesi dışarıdan içine çeker ve sonra bir borç öder gibi onu tekrar salar". Bu da dışarıdan "nefesin içe çekilmesiyle"[205], bedendeki sıcaklığı serinletilmek için yapılır. Büyük olasılıkla buradaki koşutluk sıcağı da kapsıyordu ve bu yüzden dünyanın birim-tohumu ateş olarak tasarlanıyordu (ileride s. 287). Öyleyse kozmogonide de yeni doğmuş kozmosun nefes almasının bir amacı bu ateşi serinleterek diğer öğeleri varlığa getirmek olabilir, ama bu konuda kaynaklar hiçbir şey söylemiyor.

---

[202] *Bilginlere Karşı*, IX:127. Krş. geride s. 205, n. 1.

[203] Geride s. 247. Erken dönem felsefesinde baba, anne ve tohum imgesinin önemi için bkz. Cornford, *Plato and Parmenides*, 19 vd.

[204] Philolaos'un bu açıklaması *Anonymus Londinensis* papirüsünde Aristoteles'in öğrencisi Menon'a ait tıp doksografisinden parçalarda yer alır (yayımlayan Diels, Berlin 1893; Jones, Cambridge, 1947). Bkz. 18. bölüm, 8 vd.

[205] τῇ ἐπεισάκτῳ τοῦ πνεύματος ὁλκῇ **[tē epeisaktō tou pneumatos holkē: nefesin içe çekilmesiyle]**. Aristoteles'in kullandığı dille karşılaştırınız: fr. 201: ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν **[epeisagesthai d' ek tou apeirou khronon kai pnoēn kai to kenon: sınırsızdan zamanın, soluğun ve boşluğun içeri getirilmesi]**; *Metafizik*, 1091a17: εὐθὺς <tıpkı yukarıdaki "doğar doğmaz *hemen*" gibi> τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο...ὑπὸ τοῦ πέρατος **[euthys ta engista tou apeirou hoti heilketo ... hypo tou peratos: hemen sınırsızın en yakınındaki şeylerin sınır tarafından çekildiğini...]**.

Ayrıntılarına bakılırsa şimdi ele aldığımız kozmogoni olasılıkla Philolaos'unkinden daha ilkeldi; bununla birlikte Philolaos'un kozmogonisi de ilk ortaya çıktığında olasılıkla buradaki kozmogoniye hayvanların doğumu hakkında söyledikleriyle koşutluk sunacak kadar yakındı. Bu açıklamalar bazı bakımlardan beşinci yüzyılın sonundan çok başlarına ait gibi görünüyor ve dolayısıyla bizi Pythagoras'ın yaşadığı zamana oldukça yaklaştırıyor. Erken dönem doğa filozoflarının boş uzamı somut tözden ayırt edememeleri onları Parmenides'in yıkıcı eleştirilerinin hedefi haline getiriyordu, nitekim Parmenides'e göre uzam ya da boşluk "varolan değildir," yani yoktur ve o olmadan devinim de olanaksızdır. Cisim ile uzam arasında ilk açık ayrımı yapanlar atomculardı, nitekim Empedokles, Parmenides'in boş uzamın var olabileceğini yadsımasını tekrarlamıştır (fr. 14); ancak Empedokles havanın hepsi aynı varoluş düzeyinde olan dört öğeden yalnızca birisi olduğunu, hatta havanın en dışarıdaki öğe bile olmadığını en dışarıdaki öğe ateşti, fr. 38.4), gösterdikten sonradır ki (artık evreni saran "sonsuz nefes" fikri savunulamaz hale geldi. Bu fikir Anaksimandros'la Anaksimenes'e daha yakındı, çünkü ikisi de sınırsız bir ana öğenin belli bir noktada farklılaşıp kozmosu oluşturduğuna inanıyordu. Anaksimenes'e göre bu ana öğe hava ya da nefesti ve yalnızca evreni sarmıyor, ona can da veriyordu. Pythagoras'ın özgünlüğü burada değil, formsuz maddenin oluşturduğu kaotik yığını matematiksel olarak düzenlemesinde yatar; bu da Pythagoras'ın gözünde yığının *üstüne* sayısal bir düzenin dayatılmasından çok, yığının sayılar *haline getirilmesi* demekti. (Aristoteles'in *Fizik*'teki sonraki sözlerinden anladığımız gibi) sayılar uzamda yayılıma sahiptir ve onları birbirinden boşluk ayırır. Şeyleri ayıran şey de *bir şey* olmalıdır ve o zamana kadar düşünülebilen tek varoluş biçimi cisimsel varoluş olduğu için boşluk da son derece ince ve seyrek bir madde türü olarak düşünülmüştür. Her yerde var olan canlı ve sınırsız hava Pythagoras'ta elbette açık açık savunulan bir kavramdan çok, alttan alta miras alınan bir anlayıştı.

Yukarıdaki (e) pasajında Aristoteles de, bu pasajı (f) pasajında yorumlayan Simplikios da sözkonusu Pythagorasçıların boşluk, nefes ve Sınırsızı özdeşleştirdiğini yanlış anlamaya meydan vermeyecek bir açıklıkla söylüyor gibiler. Yine de bundan kuşkulananlar olmuştur; kuşkunun nedeni kısmen Aristoteles'in metninde yapılan modern bir düzeltmenin eleştirilmeden kabul edilmesi, kısmen de (e) pasajının Aristoteles'in kayıp incelemesinden alıntılanan parçayla ([g] pasajıyla) tutarsız olmasıdır.[206] Dilsel açıdan hiçbir güçlük yoktur: Yunancada yinelenen **καί [kai: ve]** aynı şe-

[206] Krş. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 49: "Sınırsızla ilişkisi boşluğunkiyle apaçık aynı olan zamanın gerçekten sınırsızla özdeşleştirildiğini kimse ileri sürmeye cesaret edemez." Kabul

yin farklı betimlemelerini birbirine bağlayabilir. Ama boşlukla nefesin özdeşleştirilmesi bir yana, bu ikisinin zamanla da özdeşleştirildiğini gerçekten söyleyebilir miyiz? Söyleyebiliriz, çünkü bir Pythagorasçının gözünde zaman da (ya da kesin konuşmak gerekirse zamanın hammaddesi de) Sınırsızın bir yönünden başka bir şey değildi. Fiziksel madde olarak Sınırsız, yeni doğan kozmosun kendisiyle beslenip büyüdüğü şeydi; uzam ya da yayılım olarak Sınırsız, matematiksel formun yüklenebileceği şeydi; fakat *apeiron* olan her şey gibi Sınırsızın zamansal bir yönü de vardı. "Sınırsız" ya da "sonsuz" anlamındaki bu sözcüğün farklı anlamları beşinci yüzyılın sonuna kadar ayırt edilmemişti ve bunları ilk ayıranlar da Pythagorasçılar olmadı. Salt süre ya da kaotik devinim olarak *apeiron* kozmosun içine alınıp sınırlandırılmayı, yani geceler, günler, aylar ve yıllar halinde bölünmeyi bekliyordu; nitekim Yunanlar için ancak bunlar *khronos* (zaman) adına layıktı ve bunlar da güneş, ay ve yıldızların düzenli ve tekrarlanan devinimleri olmadan tasarlanamıyordu.[207]

Kozmosun merkezden dışarıya doğru büyüdüğü apaçıktır - ele alacağımız pasajlar da bunu doğrulayacak. Kozmogoniden kozmolojiye ya da tamamlanmış haldeki evrenin yapısına geçtiğimiz de Pythagorasçılara göre merkezde ateşin bulunduğunu görüyoruz. O halde fiziksel açıdan birim-tohum ateşin doğasına sahiptir ve böylece Aëtius'taki şu kısa doksografik önerme de temellenir: "Pythagoras dünyayı ateşten ve beşinci öğeden türetmiştir." Form veren etkin öğe ateşli birimdir[208]; onun beslendiği canlı maddeyi Pythagorasçılar havayla ya da nefesle özdeşleştiriyordu. Ama aslında bu madde dünyayı çevreleyen ya da sarmalayan tözdü (**τὸ περιέχον [to periekhon]**); çoğu Sokrates öncesi düşünür de böyle bir töze inanıyordu ve sonraki kozmologlar bunu ayrı bir beşinci öğe olarak ayırt ettiler (geride s. 278 vd).

---

edilmelidir ki Cornford'un *Plato and Parmenides*'teki çevirisi bunu sorgusuzca kabul eder: "zaman ve nefes *ya da* boşluk" (s. 21). Fakat Raven hiçbir yerde Pythagorasçı zaman kavrayışı sorununu ele almadığı için bu şiddetli inkârı da temellendirilmeye muhtaçtır.

İlginçtir, antikçağ geleneğine göre Pythagorasçılarla bağlantısı olan ve her durumda en erken Pythagorasçıların çağdaşı ve hemşerisi olan Krotonlu Alkmaion işitmeyi açıklarken **κενόν [kenon: boşluk]** ile **ἀήρ'i [aer: hava]** özdeşleştirir (Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, 93 vd).

207 Bu fikir okura yadırgatıcı gelebilir. Bu nedenle bu konuyu bir ek bölüm içinde daha kapsamlıca ele aldım (Bkz. ileride s. 335 vd).

208 Simplikios'un "daha sahici" Pythagorasçı öğretiye göre ateşin bir "yaratıcı güç" (**δημιουργικὴν δύναμιν [dēmiourgikēn dynamin]**) olarak merkezde bulunduğu yönündeki değerlendirmesiyle karşılaştırınız (geride s. 289'da alıntılanan *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine*'sinin *Dört Kitabına Yorumlar*, 512.9 vd). Daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 109.

Kozmosun bir kere varlığa geldikten sonra her halûkârda ebedi olduğuna inanılıyordu. Elimizde bu olguya ilişkin doğrudan bir bildirim yoktur, ancak Simplikios'un muhafaza ettiği Eudemos'un *Fizik*'inin üçüncü kitabından bir alıntıda Eudemos'un Pythagorasçı bir öğreti olduğunu onayladığı, tarihin tıpatıp yinelenmesi öğretisinden Zeller haklı gerekçelerle bu sonucu çıkarmıştır.[209] Eudemos'tan yapılan bu alıntı, her yıl yazın ya da ilkbaharın yeniden gelmesi anlamındaki özgül yinelemeler ile tek tek olayların birebir yinelenmesi arasındaki ayrıma örnek olarak aktarılır. İlgili tümce şöyledir: "Ancak Pythagorasçılar gibi aynı olayların tek tek yineleneceğine, siz yine burada otururken benim de yine değneğimi tutarak konuşacağıma ve her şeyin yine şimdiki gibi olacağına inanırsak, zamanın kendi kendini yinelediğini söylemek akla yatkın olur." Kesin olarak Pythagoras'ın kendisine dayandırılabileceğine inandığı dogmalardan yaptığı kısa listesinde Porphyrios da "geçmiş olaylar dönem dönem yinelenir ve hiçbir şey mutlak anlamda yeni değildir" görüşünü aktarır (Bu liste herhalde Dikaiarkhos'tan alınmıştır, bkz. geride s. 197).

Taylor dünyanın ardışık olarak yok olup yeniden yaratıldığına yönelik Ionia inancını bu görüşle ilintilendirmekle hata etmiştir (*A Commentary on Plato's* Timaeus, 87). Eudemos'un verdiği örnekte ruhun yeniden bedenlenmesine değinilir ve genel olarak tarihin sonsuza dek yinelenmesi öğretisi (ki Yunan düşüncesinde yaygındır) dünyanın yok edilemezliği öğretisiyle ilişkilendirilir.[210] Aristoteles evrenin bir başlangıcı olmasına karşın ebedi olduğuna inananları çürütürken bu kişiler arasında kuşkusuz Pythagorasçılar da vardı (*Gökyüzü Üzerine*, 279b12) ve Pythagorasçılarda tarihin döngüsel olarak yinelendiği anlayışı elbette Büyük Yıl ya da Tam Yıl anlayışıyla uyumludur. Bu süre güneş, ay ve gezegenlerin belli bir andaki göreli konumlarına yeniden gelmeleri için gereken süreydi ve bu süre konusunda eskiçağda farklı tahminler vardı. Platon bu süreyi en Pythagorasçı diyalogu olan *Timaios*'ta (39D) belirler ve bunun bir versiyonu da daha geç dönemlerde Philolaos'a atfedilmiştir.[211]

---

[209] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 550; Cornford, Zeller'i izler *Plato and Parmenides*, 18. Bkz. Eudemos'tan aktaran Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 732.26 (Wehrli baskısı, fr. 88).

[210] Bkz. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, 63 vd. Bu *"retour éternel"* [*"sonsuz dönüş"*] kuramı daha yakın zamanlarda da ileri sürüldü. Capek kuramın Nietzsche, Poincaré ve C. S. Pierce'teki görünümlerini inceler ve bu kuramın fizikteki en son gelişmelerle reddedildiğini gösterir (*Journal of Philosophy*, 1960, 289-296).

[211] Bu atıf Censorinus'a aittir (Diels-Kranz, 44A22). Ama bu sürenin neye göre hesaplandığı

(d) Kozmoloji

Pythagorasçı kozmolojinin Aristotelesçe kaydedilen en dikkate değer yanı, yeri evrenin merkezindeki konumundan çıkarıp başka gezegenler gibi merkezin çevresinde dönen bir gezegene dönüştürmesidir. Bu fikrin Platon-öncesi düşüncede dengi yoktur ve bilimsel hayal gücünde Platon'u bile aşan cesur bir sıçramanın gerçekleşmesini gerektirir. Dünyanın bir yörüngeye oturtulmasıyla karşılaştırıldığında Burnet'ı izleyerek "merkezdeki ateşin güneşle özdeşleştirilmesi bir ayrıntıdır" desek bile, bu fikir güneş merkezli kuramın müjdecisi değildi. Pythagorasçılara göre bütün sistemin merkezinde bir "ateş" vardı, yeryüzünün yaşadığımız tarafının arkasında kaldığından biz bu "ateşi" göremiyorduk. Bu sistem güneş, ay ve o zaman bilinen diğer gezegenlerin yanı sıra yine aynı nedenden dolayı göremediğimiz bir "karşıt dünya" içeriyordu. Isı ve ışık yayan bir cisim olarak güneşin merkezdeki ateşle ilişkisi Aristoteles'in elimizdeki yapıtlarında açıklanmamıştır, ama daha geç kaynaklara bakılırsa bu ilişki ayın güneşten gelen ışığı yansıtmasına benzer bir ilişkiydi.

Sistemin ana hatları böyledir. Şimdi de önce sistemi betimleyen pasajları, ardından (s. 294-294) bu insanları böyle bir sisteme götüren nedenler ve bu konuyla ilgili ortaya çıkan sorular hakkında Aristoteles ve başkalarının söylediği sözleri ele alacağım.

(a) Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 293a17: "Yeryüzünün konumu hakkında görüş ayrılıkları var. Bütün evrenin sonlu olduğunu ileri sürenlerin çoğu yerin merkezde olduğunu söylüyor. Bunların karşısında Pythagorasçılar diye adlandırılan İtalya okulu var. Bunlar merkeze ateşi koyuyorlar, yerin bir yıldız olduğunu ve merkezin çevresinde dönerken geceyle gündüzü oluşturduğunu iddia ediyorlar. Ayrıca bizimkinin karşısında 'karşıt dünya dedikleri ikinci bir dünyanın varlığını kabul ediyorlar, bunu kabul ederken de kuramlarını ve açıklamalarını görüngülere dayandıracaklarına, görüngüleri zorla kendi kuramlarına ve kanılarına uydurmaya çalışıyorlar ..."

(b) *Gökyüzü Üzerine*, 293b15: "Şimdi yerin konumu, durması ve devininii sorularına ilişkin kimileri bu görüşleri taşıyor. Burada da yine herkes aynı görüşte değil. Yerin merkezde oldu-

---

konusunda bize hiçbir şey söylenmemiş olsa da, ölçüt yukarıda tanımlandığı şekliye tam bir Büyük Yıl olamaz, çünkü bu süre yalnızca 59 yıl ve 21 artık aydı. Platon'un sözünü ettiği Büyük Yıl ise, antikçağ astronomlarınca farklı tahminlere yol açsa bile, en az 10000 yıl civarındaydı. Yalnızca güneş ve ay yıllarını hesaba katan bir çevrim ise sekiz yıl gibi kısa bir süre öngörüyordu. Daha fazla bilgi için bkz. ileride s. 351 ve Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, 64 vd ve 134, n. 2.

Ayaltının tarihindeki olayların kesin biçimde yinelenmesiyle Büyük Yıl arasındaki bağlantı için bkz. Waerden, *Hermes*, 1952, 129 vd.

ğunu yadsıyanlar, daha önce açıkladığımız gibi yerin merkezin çevresinde döndüğünü, hatta yalnız yerin değil karşıt dünyanın da döndüğünü kabul ediyorlar. Hatta bazıları, yeryüzü arada olduğu için bizim göremediğimiz bu tür pek çok cisim merkezin çevresinde dönüyor olabileceğini düşünüyorlar. Ay tutulmaları güneş tutulmalarından bu nedenle daha çokmuş, çünkü yalnızca yer değil, bu devinen cisimlerin her biri de araya giriyormuş."[212]

(c) Aëtius, II:29.4 (Ioannes Stobaios versiyonu, Diels-Kranz, 58B36): (Ay tutulmaları üstüne.) "Aristoteles'in incelemelerine ve Opouslu Philippos'un bildirimine göre kimi Pythagorasçılar [ay tutulmalarının] kimi zaman yerin, kimi zaman da karşıt dünyanın araya girmesiyle olduğunu söylüyorlar."

(d) *Gökyüzü Üzerine* yorumunda Simplikios (511.25), Aristoteles'in Pythagorasçılar üstüne kayıp yapıtından biraz daha kapsamlı bir açıklama aktarır, ama bunun konumuza pek katkısı yoktur. Simplikios'un dediğine göre karşıt dünya bu dünyanın karşısında olduğu için böyle adlandırılmıştır. Karşıt dünya merkezdeki ateşe en yakın konumda, yer ikinci, ay ise üçüncü konumdadır. Yer merkezin çevresinde dönerek "güneşle ilişkisine göre" gece ve gündüzü meydana getirir.

Daha sonraki kimi pasajlarda da bu sistem, adı anılarak Pythagorasçı Philolaos'a atfedilir.

(e) Aëtius, III:11.3 (Diels-Kranz, 44A17): "Pythagorasçı Philolaos'un dediğine göre ateş merkezdedir ve evrenin ocağıdır; ikinci olarak karşıt dünya, üçüncü olarak dönüşünde karşıt dünyanın karşısında kalan, insanların yaşadığı dünya gelir, bu yüzden bir dünyanın sakinleri diğerinin sakinlerini görmez."

(f) Aëtius, III:13.1-2 (Diels-Kranz, 44A21): "Yerin sabit olduğunu söyleyen başka filozofların tersine Pythagorasçı Philolaos tıpkı güneşle ay gibi yerin de ateşin çevresinde eğimli bir daire çizerek döndüğünü söylüyor."

(g) Aëtius, II:7.7 (kozmosun düzeni üstüne) (Diels-Kranz, 44A16): "Philolaos, ortada, merkezin civarında ateş olduğunu söylüyor ve ona bütünün ocağı, Zeus'un evi, Tanrıların anası, doğanın sunağı, dayanağı ve ölçüsü adını veriyor. Ayrıca en üst sınırda evreni sarmalayan bir ateş daha varmış. Doğa düzeninde orta birincilmiş ve ortanın çevresinde on Tanrısal cisim dolaşırmış: gökyüzü ve gezegenler,[213] sonra güneş, onun altında ay, onun altında yer ve yerin

---

[212] Aristoteles ay tutulmalarının sıklığını açıklamak için merkezin çevresinde dönen birtakım ek cisimler icat eden "kimilerinin" kimliklerini belirtmiyor, ama Simplikios'a göre (515.25) Aphrodisiaslı Aleksandros bunların Pythagorasçılardan olduğunu söylüyor. Aleksandros'un bunu bildiğini varsayabiliriz, çünkü bu açıklama yerin bir gezegen olduğu fikriyle bağlantılı görünüyor ve bildiğimiz kadarıyla bu fikri Pythagorasçı okul dışında savunan yoktur. Aleksandros'un aktardığı bu bilginin kaynağı muhteme-len Aristoteles'in Pythagorasçılar hakkındaki yapıtıydı.

[213] Ne yazık ki burada elyazmalarının okunmasında biraz zorluk vardır. Diels bu deyimi

altında da karşıt dünya. Bütün bunlardan sonra da merkezdeki ocak konumunu işgal eden ateş gelir.

Öğelerin en saf halde olduğu göğün en üstteki yöresine [Philolaos] Olympos; Olympos dairesinin aşağısında bulunan, beş gezegenin ve güneş ile ayın konumlandığı yöreye *kozmos*; bunların altında, değişim ve oluşumun yuvası olan yerin çevresindeki ayaltı âleminde de *ouranos* diyor."[214]

(h) Aëtius, II:20.12 (güneşin doğası üstüne) (Diels-Kranz, 44A19): "Pythagorasçı Philolaos güneşin cam gibi olduğunu söyledi. Kozmostaki ateşin yansımasını alırmış ve onun ısısını ve ışığını süzüp bize yollarmış, böylece bir anlamda iki güneş varmış: kozmostaki ateşli töz ve güneşten ayna gibi yansıtılan... Aynadan yansıyıp bize yayılan ışını bir üçüncü olarak ayırt etmezsek elbette."[215]

(i) Aëtius, II:30.1 (Diels-Kranz, 44A20): "Aralarında Philolaos'un da bulunduğu kimi Pythagorasçılar ayın yeryüzüne benzeyen görünüşünü, bizim dünyamızda olduğu gibi ayda da canlıların yaşamasıyla, ama oradaki canlı yaratıklar ve bitkilerin dünyamızda olanlardan daha büyük ve daha güzel olmasıyla açıklıyor. Gerçekten de aydaki hayvanlar buradakilerden on beş kat daha güçlüdür ve dışkılamazlar; ayrıca gün de, aynı oranda daha uzundur."

Şimdiye kadar alıntıladığımız otoriteler ya anonim sayılan ya da Philolaos'a atfedilen tek bir tutarlı sistem sunuyor. Merkezde ateş vardır, dünyamız merkezden sonraki ikinci yörüngede yer alırken en yakın yörüngede karşıt dünya döner. Daha

---

okurken F elyazmasındaki οὐρανόν τε πλανήτας **[ouranon te planētas: gökyüzü ve gezegenler]** okumasını izler ve C elyazmasında τε **[te]** sözcüğünü atlandığını ekler (*Doxographi Graeci*, 337). Diels, en azından hafif bozukluklar içeren bu metinlerin aslında biraz aşağıda sözü edilen beş gezegene (τοὺς **e** πλανήτας **[tous e planētas: beş gezegen]**) yapılan bir göndermeyi gizliyor olabileceğini ima eder ve Philolaos'un terminolojisinde burada sunulduğu gibi οὐρανός **[ouranos]** sözcüğünün en dışta sabit yıldızların göğünü değil, ayaltı âlemi ifade ettiği kaydeder. Bununla birlikte eğer sözü edilen cisimlerin toplamı on olacaksa burada sabit yıldızlara atıf zorunludur ve Zeller gibi bizim de doksografın οὐρανός **[ouranos]** sözcüğünü kendisine doğal gelen anlamıyla kullandığını varsaymamız daha yerinde olur gibi görünüyor.

214 *Epinomis*'in yazarı εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν, λεγέτω **[eite kosmon eite olympon eite ouranon en hēdonē tō legein, legetō: ister evren, ister Olympos, ister gökyüzü, ne demek isteniyorsa öyle densin]** diye yazar (977B) ve bunu yaparken de, görünen o ki, bu ayrımların daha önce yapılmış olduğunun farkındadır ve bu ayrımlardaki gereksiz inceliklere isyan eder.

215 Yani gündelik dilde 'kumsalda güneşte oturdum' dememiz gibi 'güneş'i 'güneşin ışığı' anlamında kullanmazsak. Yunanca deyim de bu ikili kullanıma imkân verir. Burnet'in haklı olarak söylediği gibi bu, öğretinin bir parçası değildir, yalnızca bildirimin kaynağı olan Theophrastos'un aşırı titiz bir eleştirisidir. Ayrıca bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, s. 371 vd.

sonra ay, güneş, beş gezegen ve son olarak da bütünü sınırlayan ve merkez gibi ateşli olan sabit yıldızlar küresi gelir. Ayın ışığını başka bir şeyden aldığı bilinmektedir; varlığı çıkarsanan bir ateş, ışığın merkezdeki kaynağı olduğu için güneşin de ışığını başka bir şeyden aldığı sonucu çıkarılmıştır.[216] Daha bu erken tarihte bile ay tutulmaları yerin gölgesine bağlanmıştır, ama kimi zamanlarda ayın ışığının engellenmesine neden olarak karşıt dünya, hatta (kimilerine göre) bir takım bilinmeyen gezegenler gösterilmiştir. Ayın tözü yerinkine benzerdir ve ayda bizim dünyamızdan daha büyük, güçlü ve güzel bir yaşam formu vardır.[217] Bu durumun nedeni ayın ayaltı âleminin sınırında bulunması olmalıdır. Ateşin hem dış çevreye hem merkeze konması Pythagorasçıların getirdiği bir yeniliktir, ama bunun dışında bu sistem yürürlükteki felsefi-dinsel inancı izler; yani küresel evrende ne kadar "yukarı" gidilirse, o kadar daha "saf," dolayısıyla Tanrısala o kadar yakın, değişimden ve yok olmadan o kadar bağışık tözler karşımıza çıkar.

Miletoslular ve Herakleitos ay tutulmaları konusunda son derece fantastik fikirlere sahiptiler. Geç dönem yazarlarının Thales'le Anaksimenes lehine öne sürdükleri tek tük savları çürüktür, çünkü Anaksagoras ve Empedokles'in zamanına kadar ayın ışığını güneşten aldığı bilinmiyordu - ikisinin hemen hemen çağdaşı olan Parmenides'in bu konuda istisna oluşturduğu ise kuşkuludur. Bu keşfi yapan kişi Anaksago-

---

[216] Heath'in kuşkularına karşın τὸ ἐν τῷ κόσμῳ πῦρ [to en tō kosmō pyr: evrendeki ateş] deyimi de τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες [to en tō ouranō pyrōdes: gökyüzündeki ateşli şey] deyimi de merkezdeki ateşi kastediyor olmalıdır (Heath, (*Aristarchus*, 116 vd; Burnet, *Early Greek Philosophy*, 298, n. 1). Aëtius, II:20.12'de hem διηθοῦντα [diēthounta: süzenler] deyimi hem de ἐσοπτροειδές [esoptroeides: ayna biçimli] terimi kullanıldığına göre, güneş hem ışınların içinden geçtiği bir tür büyüteç hem de bir ayna olarak betimlenmiş gibi görünüyor. Philolaos'un kendi sözlerinin ne olduğunu kesin olarak saptamak çok zordur, ama güneş ısıyı ve ışığı göğün çevresinden değil de merkezdeki ateşten alıyorsa sanırım Philolaos'un kastı yansıtmayla sınırlı olabilir.

[217] Philolaos'a atfedilen bu bildirime tuhaf biçimde tam uygunluk gösteren bir bildirim Athenaios'un Herakleialı Herodoros'tan aktardığıdır: "aydaki kadınlar yumurtlarlar ve orada doğanlar bizden on beş kat büyüktür" (II:50, 57 vd; bkz. Diels-Kranz, I, s. 404, n). Philolaos ve Herodoros olasılıkla aynı dönemdendir; bunu birinin öbüründen mi yoksa ikisinin de daha önceki bir kaynaktan mı öğrendiklerini bilmek ilginç olurdu. Ayda canlıların barındığı inancına yönelik daha erken döneme ait kesin bir kanıt yoktur. Diogenes Laertios'a göre Anaksagoras ayda "barınaklar" (οἰκήσεις [oikēseis]) olduğunu söylemişti (II.8). Fakat bu konuda bkz. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 247, n. 10.

Ay hayvanlarının yeryüzündekilerden on beş kat güçlü olduğu kuramı, taraftarlarının gözünde hiç kuşkusuz on beş günlük ay günüyle bağlantılıydı; bu konuda bkz. Heath, *Aristarchus*, 118 vd.

ras gibi görünüyor,[218] yine de burada ele aldığımız Pythagorasçılar gibi Anaksagoras da Anaksimenes'ten kalan daha ilkel bir inancı, yani yıldızlar ile birlikte dönen "topraksı cisimler" inancını (geride s. 147) taşıyordu ve bu cisimlerin ay tutulmalarının kısmi nedeni olabileceğini düşünüyordu. Aynı olgu Empedokles tarafından da biliyordu (fr. 42), ayrıca Empedokles'in güneşle ilgili tuhaf bir kuramı vardı ki Pythagorasçılar kendi kuramlarını oluştururken ondan yararlanmış olabilirler (Aëtius, II:20.13; Diels-Kranz, A56; krş. A30). Ne yazık ki Empedokles'in şiirinin elimizdeki parçalarında bu kuramdan alıntı yoktur ve kuramda yer yer belirsizlikler vardır; ancak Empedokles iki güneş olduğunu söylemiştir, çünkü bizim bildiğimiz güneş evrenin öteki yarıküresini dolduran ateşin yansımasıdır. Pythagorasçı kuramla tıpatıp aynı olmasa da bu kurama göre iki güneş olduğu, bizim güneşimizin ışığı ve ısıyı yansıttığı söylenebilir. Bu kuram daha tuhaftır ve dolayısıyla bu konuda kesin bir şey söylenemese bile, bu kuramın Pythagorasçı kuramdan etkilenmiş olması Pythagorasçıların bu kuramı kendi anlayışlarına göre uyarlamış olmasından daha uzak bir olasılıktır.

Bütün bunlar bir sonuca varmak için yeterince kanıt sağlıyor: Aristoteles'in Pythagorasçılara, daha geç otoritelerin ise özellikle Philolaos'a atfettiği kozmoloji, Anaksagoras'la Empedokles'in yapıtlarından haberdar filozoflar tarafından, yani beşinci yüzyılın ikinci yarısında geliştirilmiştir. Bu kozmoloji pekâlâ fiziksel öğelerin yapısını düzgün matematiksel hacimlerle eşleştiren şemanın parçası olabilir ve bütün bunlar pekâlâ Philolaos'un elinden çıkmış olabilir.[219]

---

[218] Kabul etmek gerekir ki, bu sonuç kanıtların belli bir biçimde tartılmasına bağlıdır; yine de bu konuda Platon, *Kratylos*, 409A'daki sözler kesin sayılabilir. Krş. Heath, *Aristarchus*, 78 vd, 75 vd.

[219] Waerden "Philolaosçu" sistemin aslında Platon sonrasına ait olduğunu iddia eder (*Die Astronomie der Pythagoreer*, 53 vd). Waerden'in argümanına göre (a) göklerin yalnızca görünüşte döndükleri fikri ("*Der Fixsternhimmel steht nämlich nahezu still*" [Sabit yıldızlar göğü neredeyse hareketsiz duruyor]) "çok cüretkâr bir fikir"dir ve ancak *Timaios*'taki gibi özenle işlenmiş gelişkin bir yermerkezli astronominin sonucu olabilir; (b) *Phaidon*'da Platon Philolaos'u bir astronom olarak değil, "gezgin bir yalvaç" ve söylediklerinin anlamını açıkça ortaya koymayan biri olarak anlatır (bu da Simmias'la Kebes'in Philolaos'un en parlak öğrencileri olmadığını düşündürür; ayrıca Pythagoras gibi Philolaos da astronomi ve matematikteki dehasını ruh hakkındaki mistik inançlarla pekâlâ harmanlamış olabilir. Kaldı ki *Phaidon*'daki pasajın konusu astronomi değil, bu inançlardır); (c) Philolaos'un fragmanları özgün olsa da olmasa da onun kafası karışık ikinci sınıf bir filozof olduğunu gösterirler. Bu argümanların hiçbiri Philolaos'un parlak ve cüretkâr bir fikre varmış olamayacağını göstermiyor; bir Pythagorasçıdan bekleneceği üzere Philaloas'un güdüleri de entelektüel sezgi ile dinsel gizemciliğin bir karışımını sergiliyor.

Peki bu kadar olağandışı bir şemanın benimsenmesine yol açan güdüler ve argümanlar neler olabilir? Yine kaynaklarımıza dönüyoruz. Aşağıdaki parçaların bir kısmı daha önce aktardığımız betimlemelerin hemen arkasından geliyor.

(a) Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 293b1: "Ayrıca Pythagorasçılar bir noktayı daha belirtiyor: Evrenin en önemli yerinin -yani merkezin- özellikle korunması gerektiğinden buradaki ateşe Zeus'un Bekçisi adını veriyorlar."

Aristoteles bu fikirle alay eder ve bir şeyin matematik merkezinin illa en önemli kısmı olmadığına işaret eder (8. satır):

"Bu yüzden evren için korkmalarına ve onun matematik merkezini korumak için bekçi koymalarına hiç gerek yok, bunun yerine merkezin nasıl bir şey olduğunu ve doğal yerinin nerede olduğunu aramalılar."

(b) Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 512.12 (Aristoteles'in yukarıdaki pasajı üstüne): "Aristoteles'in Pythagorasçılar üstüne yapıtında söylediği gibi <Pythagorasçıların> kimileri ateşe Zeus'un Kulesi, kimileri de buradaki gibi Zeus'un Bekçisi, başkaları da Zeus'un Tahtı diyor."

Aristoteles, *Metafizik*, 986a3 (Pythagorasçıların sayıların öğelerinin her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün evrenin bir *harmonia* [*uyum*] ve bir sayı olduğunu kabul ettiklerini bildirdikten sonra):

(c) "Bir yanda sayı ile uyum, öte yanda da evrenin değişimleri ve kısımları ile bütün doğa düzeni arasında buldukları benzerlikleri topladılar ve uygulamaya koydular; herhangi bir noktada boşluk varsa kendi sistemlerini tutarlı kılmakta direttiler. Örneğin on sayısının mükemmel olduğunu ve sayının mahiyetini bütünüyle kuşattığını kabul ettiklerinden devinen gökcisimlerinin de on tane olduğunu öne sürüyorlar; ancak görünen gökcisimleri yalnızca dokuz tane olduğundan onuncu gökcismi olarak karşıt dünyayı icat ediyorlar."

(d) Yukarıdaki pasaj üstüne Aphrodisiaslı Aleksandros şunları söylüyor (Hayduck baskısı, s. 40): "On sayısının mükemmel olduğunu düşündükleri halde fenomenler onlara dönen dokuz küre olduğunu gösterdiği için (yedisi gezegenlerin küreleri, sekizincisi sabit yıldızların küresi, dokuzuncusu da yerin küresidir ki, bu küre onlara göre ateş olan sabit bir ocağın çevresinde dönüyormuş) karşıt dünya dedikleri bir cismi öğretilerine eklediler. Bu cismi yerin karşı tarafındaymış ve bu yüzden yerde barınanlar onu göremiyormuş. O <Aristoteles> bu konuya *Gökyüzü Üzerine*'de ve Pythagorasçılar üstüne yapıtında daha ayrıntılı olarak değiniyor."

Karşıt dünyanın dönen cisimleri on sayısına tamamlamak için icat edildiği eleştirisi hakkında Burnet şöyle der: "Bu temelsiz bir açıklamadır ve Aristoteles işin aslının böyle olmadığını biliyordu." Heath de aynı kanıdaydı. İkisine göre karşıt dünya-

nın icat edilmesinin asıl nedeni tutulmaların açıklanmasıdır. Ancak bu noktaya kadar Pythagorasçılığa ilişkin verdiğimiz açıklamada doğruluk payı varsa, şu kadarını diyebiliriz: Pythagoras ve takipçilerinin gözünde matematik *harmonia*'nın [uyum] korunması zorunlu olarak hep sıradadır.[220] Şu da unutulmamalıdır ki, Pythagorasçılar bilimsel araştırma yaparken dünyanın mükemmel *kosmos*'unu keşfedip onu insan ruhunda canlandırmak gibi dinsel bir amaç güdüyordu. Bu durum merkezdeki ateşe dinsel unvanların cömertçe bahşedilmesinden de bellidir. Sonuç olarak Pythagorasçılara atfedilen bütün argümanlar aslında bu dinsel unvanlarla birlikte önem taşır. O halde kozmolojik sistemin merkezde bir ateş, gezegen olan yeryüzü ve bir karşıt dünya varsaymasının üç nedeni vardır: (1) dönen cisimlerin sayısı on sayısının mükemmelliğini göstermelidir; (2) ateşe dinsel hayranlık duyulmuştur, bu yüzden ateş merkeze konularak Zeus'un Tahtı gibi adlarla onurlandırılmıştır; (3) tutulmaları açıklama gücüne sahip olduğu söylendiğinden bu sistem fenomenlerle de desteklenebilmiştir.

Pythagorasçıların asıl güdülerinin dinsel olması, düşüncelerinin birçok yanının bilimselliğine halel getirmez. Örneğin yer merkezde değilse göklerin gördüğümüz biçimde dönmesinin açıklanamayacağı yolundaki itirazı yanıtlamaya çalışmışlardır. *Gökyüzü Üzerine*'nin daha önce alıntıladığımız bir pasajının (geride s. 289) devamında Pythagorasçıların eleştirmeni Aristoteles buna bizzat tanıklık ediyor (293b25):

> Nitekim yerin yüzeyi merkezde olmayıp, merkezden yarıküresi <yani yarıçapı> ölçüsünde uzak olduğu için, [Pythagorasçılar] fenomenlerin, biz merkezde bulunmasak da fenomenlerin, dünya ortada olsaydı görünecekleri şekilde göründüğünü iddia etmekten kaçınmazlar. Merkezden yerin yarıçapı kadar uzakta olduğumuzu da zaten bu yüzden fark edemiyormuşuz.

Daha önce gördüğümüz gibi "Philolaosçu" evren sistemi Empedokles'in zamanından önce tam gelişmemiş olabilir ve bu sistem olasılıkla bizzat Philolaos'a aittir. Belki şu sorulabilir: Pythagoras ve yakın takipçilerine atfedilebilecek daha erken tarihli bir şemanın izleri kaynaklarımızda var mı? Haliyle insan böyle bir şemanın yer-merkezli olmasını bekliyor, nitekim Aleksandros Polyhistor'un özetlediği "Pythagorasçı kayıtlar"da şunları okuyoruz:[221]

---

[220] Burada *harmonia*'nın öne çıkan anlamlarından birinin "oktav" olduğunu anımsayalım; ayrıca Pythagorasçılar için oktav da ilk dört tamsayıdan kurulur (toplamları ondur) ve dolayısıyla on sayısı *tetraktys* biçiminde dinsel bir simge olarak son derece büyük anlam taşır.

[221] Diogenes Laertios, VIII.25. ὑπομνήματα [hypomnēmata] sözcüğü için bkz. geride s. 206, n. 3.

> "Ve <Pythagorasçıların dediğine göre> onlardan <dört öğeden> can ve zekâ sahibi küresel kozmos çıkıyormuş, merkezinde kendisi gibi küresel olan ve canlı barındıran yeryüzü; karşı kutupta da bizim 'aşağı' dediğimize 'yukarı' diyenler varmış."

Aleksandros Polyhistor'un sözünü ettiği fikirleri tarihlendirmek zordur, ama yermerkezli sistemin, dünyayı gezegen sayan sistemden daha önce ortaya çıktığını varsayabiliriz. Bunun nedeni kendi düşüncemize göre yermerkezli sistemin illa "daha ilkel" ya da "daha az gelişkin" olması değil (kendi düşüncemizi ölçüt saymak tehlikelidir), bunun erken dönem Yunan düşüncesinin tarihi hakkında bildiklerimizle uyumlu olmasıdır. Anaksimandros'a göre dünya kuşkusuz küresel bir evrenin merkezinde sabitti; Thales, Anaksimenes, Herakleitos, Parmenides ve Empedokles de yerin gezegen olduğuna inanmış olamaz denebilir. Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*, II. kitap, 13. bölümde yazdıkları okununca Philolaosçu sistem ortaya çıkana kadar herkesin yermerkezli bir sisteme inandığı konusunda kuşku kalmaz.

Bu elbette Philolaosçu sistemin yermerkezli sistemin yerini aldığı anlamına gelmez -Pythagorasçılıkta bile. Dünyanın gezegen olduğu düşüncesi aslında kısa ömürlü bir sapmaydı ve gelenekte Philolaos'un adıyla sıkı sıkıya bağdaştırılmıştır[222] (Aristoteles'in ad vermekten çekinmesi yapıtlarının başka yerlerinde de gözlemlenebilen bir özelliğidir). Eudoksos, Pontoslu Herakleides ve Aristoteles dünyayı yeniden kesin biçimde merkeze koydular ve dünyanın bu konumdan çıkarılması artık Aristarkhos'un güneş merkezli kuramı öne sürmesini bekleyecektir. Öyleyse Aleksandros Polyhistor'un dördüncü yüzyılda hâlâ yürürlükte olan bir Pythagorasçı sistemden söz ettiği kuşku götürmez.

Pythagorasçılıktaki yermerkezli görüşe ilişkin başka hiçbir doğrudan önerme yoktur, ama belli pasajların böyle bir görüşten söz ettiği akla yatkın biçimde ileri sürülmüştür. Simplikios Aristoteles'in dünyanın merkezdeki bir ateşin çevresinde dönmesini betimleyen metnini açıkladıktan sonra sözlerini şöyle sürdürür (*Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 512.9):

> O halde Aristoteles'in Pythagorasçı görüşe yönelik açıklaması budur, ama okulun daha has yandaşlarının "merkezdeki ateş" sözünden kastı merkezden bütün yeryüzünü canlandıran ve onun soğuk kısmını ısıtan yaratıcı güçtür. Bu yüzden Aristoteles'in Pythagorasçılar üstüne yapıtında dediği gibi bu ateşe kimileri Zeus'un Kulesi, kimileri buradaki gibi Zeus'un Bekçisi, başkaları da Zeus'un Tahtı adını veriyor. Yer gündüz

[222] Karanlık bir kişilik olan Syrakousailı Hiketas belli bir kuşku payı bırakmak kaydıyla istisna oluşturuyor. Bkz. ileride s. 325 vd.

ile gecenin nedeni olması dolayısıyla zamanı ölçen bir araç diye yere yıldız dediler.[223] Yeryüzü güneşe dönük yanının aydınlanmasıyla gündüzü yaratırken gölgesinin konisiyle de geceyi yaratır. "Karşıt dünya" Pythagorasçıların aya verdikleri addı (buna "göksel yer" de derlerdi), çünkü hem güneşin ışığını engellemek gibi yeryüzüne özgü bir özelliğe sahiptir hem de yerin ayaltı âlemlerin sınırı olması gibi o da feleklerin sınırıdır.

Demek ki bilgisini, en azından kısmen Aristoteles'in kayıp yapıtından devşiren Simplikios, Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*'de betimlediği sisteme inanmayan "daha has" Pythagorasçılardan haberdardır. Bununla birlikte onlar da "merkezdeki ateş"ten söz ediyordu. "Merkezdeki ateş" deyiminin arkasından gelen sözcüklere getirilebilecek tek akla dayalı yorum şudur: Bu kişilerin kastettiği şey, kozmosun da ortasında bulunan yeryüzünün merkezindeki ateş çekirdeğidir (yeryüzünün kozmosun ortasında olmasının nedeni de zaten merkezinde bu ateşin olmasıdır). Bu Pythagorasçıların "daha has"[224] olmalarının nedeni elbette görüşlerinin Pythagoras'ınkine daha yakın olmasıydı. Pythagorasçıların her iki türünün de aynı dinsel terimleri kullanmasında şaşılacak bir şey yoktur. Benzer biçimde Proklos da Pythagorasçıların kozmosun merkezine "Zeus'un Kulesi" dediklerini söyledikten sonra, Zeus'un Kulesi'nin yerin içinde olduğunu ekler (*Platon'un* Timaios'*u Üzerine*, III.141, II; Diehl baskısı, 143.26). Bu Pythagorasçıların yeri yıldız olarak adlandırmaları ve bunu gerekçelendirirken kullandıkları deyim onların Philolaos-sonrası dönemden olduğunu düşündürür. *Astron* ["yıldız"] sözcüğü tartışmacı bir üslupla kullanılmış gibi görünüyor. ("İsterseniz yere *astron* diyebilirsiniz, ama onun dönen cisimlerden olduğunu düşünemezsiniz.") "Zaman aleti" deyiminin kullanılması ve merkezde sabit olduğu halde yerin gündüzü ve geceyi yarattığının ileri sürülebilmesi, rastlantı sayılamayacak ölçüde Platon'un *Timaios*'ta kullandığı dili (41E5, 40B-C) andırır. Peki bu konuda Platon mu Pythagorasçıları izliyor, yoksa sözkonusu Pythagorasçılar mı çoktan *Timaios*'la haşır neşir? Yoksa Simplikios Pythagorasçılarla Platon'u mu karıştırıyor ya da *Timaios*'u Pythagorasçı öğreti için meşru bir kaynak mı sayıyor? Çoğu yerde olduğu gibi burada da bu soruları yanıtlamamızı sağlayacak kanıtlardan yoksunuz.

---

[223] Burada fiilin zamanını Simplikios değiştiriyor (krş. yukarıdaki "güçtür" ve "veriyor").

[224] γνήσιος **[gnēsios]** sözcüğünün bu anlamı için başka iki örnek şunlar olabilir: Simplikios, Ksenokrates için şöyle der: ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν **[ho gnēsiōtatos tōn Platōnos akroatōn: Platon'un dinleyicilerinin en hası]** (*Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 1165.34). Diogenes Laertios ise ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος μαθητῶν **[ho gnēsiōtatos tōn Platōnos mathētōn: Platon'un öğrencilerinin en hası]** unvanını Aristoteles'e layık görür (V.1).

Bu öğretiyi yorumlayan pek çok kişi burada "karşıt dünya" deyiminin ay için kullanmasını çabucak geçiştiriyor. Bu deyimin asıl öğretide ay anlamına gelmesi inanılacak bir şey değildir; deyimi açıklamanın en iyi yolu yerin yıldız sayılmasını örnek almak olacaktır: Okulun bu daha tutucu üyeleri Philolaos'un kullandığı sözcükleri (elbette bu sözcükler Philolaos'a aitse) alıp eski şemaya uyguladılar.

Yerin içinde ateş olduğu inancı yanardağların ve sıcak su kaynaklarının gözlemlenmesinden yapılan doğal bir çıkarımdır. Ama Yunanların buna inanmak için daha güçlü bir nedeni daha vardı. Bitkiler kadar hayvanlar ve insanları da kapsayacak şekilde bütün yaşamın yerin içinden kaynaklandığı inancı Yunanlar arasında yaygındı. Toprağa Yüce Ana diye tapıldığı çok eski zamanlardan kalan bu inancı filozoflar akılla uzlaştırarak ve bilimsel terimlerle bezeyerek hayatta tuttu.[225] Aynı zamanda yaygın olarak yaşamın ana öğeleri ısı ve nem sayılıyor, ısının etkin öğe olduğu ve edilgin bir nemli maddeye can verdiği kabul ediliyordu. Bu kuramın bir biçimi (ki buna Anaksimandros'un düşüncesi örnek oluşturur) tek ısı kaynağını güneş sayar, ama mitler ve felsefe nem kadar ısının da toprağın içinden çıktığı fikrinin izlerini korur: İlk canlı yaratıklar toprağın altında oluşmuş ve oradan gün ışığına çıkmışlardır. Bu Empedokles'in öğretisiydi, bununla birlikte ona göre Çatışma'nın yükseliş döneminde toprağın içindeki ateşin orada kıstırıldığını ve dış çeperdeki benzeriyle birleşmeye çalıştığını düşünmek gerekir. Fr. 62 şöyle diyor:

> Haydi dinle, ayrılan ateş pek zavallı erkeklerin ve kadınların karanlık filizlerini nasıl kavuşturdu ışığa. Ne sapkınca ne cahilce bu öykü... Yerden önce kaba doğalı biçimler çıktı, sudan da sıcaktan da payı olan. Yukarı yolladı bunları benzerine ulaşmak isteyen ateş.

Yani benzerin benzerle birleşmesini ve yabancı tözlerden kaçınması eğilimini temsil eden Çatışma'nın etkisiyle topraktaki ısı kozmosun dış çeperindeki asıl ateş kütlesine doğru çekiliyordu.

Empedokles fr. 52'de yine yerin ateşten bir çekirdeği olduğunu söyler: "Ne çok ateş yanar yerin altında" (krş. A68). Empedokles Batılı bir filozoftu, düşüncesinin özellikle de dinsel yanı Pythagorasçılıkla pek çok ortaklık barındırıyordu, memleketi Sicilya ise yanardağ patlamalarına ve sıcak su kaynaklarına aşinaydı. Platon *Phaidōn*'da (111D) yine toprağın içinde çamur derelerinin yanı sıra "büyük ateş ırmakları" olduğunu ileri sürerken bu durumu açıkça Sicilya'daki Etna'ya benzetir.

---

[225] Bu konuda kapsamlı bir açıklama için bkz. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, bölüm 1 ve 2.

Merkezde bulunan yeryüzünün ortasında ateşten bir çekirdeğin olması, kozmosun sınırsız bir hava ya da buhar kütlesinin merkezindeki ateşten bir tohum ya da birimden meydana gelmesiyle tutarsız değildir. Dahası, yermerkezli şemada Pythagorasçılardaki ateşten birim-tohumun doğurma gücü, toprağın doğurma gücüne yönelik yaygın inanca kolayca bağlanır, zira topraktaki etkinleştirici ilke her zaman ısıdır. Geç dönem matematik yazarı Anatolios'un[226] yüzeysel ve karışık açıklamasında erken Pythagorasçılıktaki kozmogoni-kozmoloji birleşimi belli belirsiz seçilebilir:

> Pythagorasçılar ayrıca dört öğenin merkezinde ateşten monadik bir küp olduğunu da söylediler... Bu bakımdan Empedokles'in, Parmenides'in ve aslında çoğu eski zaman bilgesinin takipçileri Pythagorasçıları izliyor gibi görünüyor, çünkü onlar birim-tözün bir ocak gibi ortada bulunduğunu ve dengeli olduğu için konumunu koruduğunu söylüyorlar. Ayrıca Anaksagoras'ın öğrencisine yaraşır biçimde konuşan Euripides de yerden şöyle söz eder: 'Ölümlü bilgeler seni ocak diye adlandırıyor.'

'Ateşten monadik bir küp'[227] deyimi insanın aklına ateşli doğurgan birimi getirir ve Anatolios yermerkezli bir kozmoloji ileri sürdükleri kesin olan Empedokles ve Parmenides'ten hareketle olasılıkla hepsinin yerin içinde ateşten bir çekirdek olduğunu düşündüğünü aktarır. Euripides'ten yapılan vezinsiz yanlış alıntı[228] ise, Yunan yazınında yer için "Ocak" (*Hestia*) adının kullanıldığı birçok örnekten yalnızca biridir ve buradaki fikir yerin merkezinde bir ateşin bulunmasıdır - tıpkı söylenenlere göre Philolaos'un dünyayı kozmosun merkezinden kaldırıp yerine ateşi koyduğunda bu adı da merkezdeki ateş için kullanmaya başlaması gibi. Sophokles *Triptolemos*'ta toprağa bu unvanı vermiştir ve Platon'un *Phaidros*'unda öteki Tanrılar göğün çevresinde dolaşırken "tek başına Tanrıların evinde oturan" Tanrıça Hestia'nın merkezdeki sabit

---

[226] IS üçüncü yüzyıl. *On ve Ona Kadar olan Sayılar Üzerine*, Heiberg baskısı (1900), s. 30.

[227] Bunun niçin küp olduğunu söylemek zordur. Pythagorasçıların ateşi dörtyüzlüden başka bir biçimle eşleştirdiğine ilişkin belge yoktur; atomcular içinse ateş atomu küre biçimliydi. Buradaki fikri hacimlerin oluşturulmasında akış kuramını savunan biri dile getirmiş olabilir, zira bu kurama göre ilk ya da en basit hacim dörtyüzlü değil küptür.

[228] ἑστίαν δέ οἱ σοφοὶ βροτῶν ὀνομάζουσιν [hestian de hoi sophoi brotōn onomazousin]. Doğrusunu Macrobius verir (Euripides, Nauck baskısı, fr. 944):

> καὶ Γαῖα μῆτερ· ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ
> βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.
> [kai Gaia mēter: hestian de s' hoi sophoi
> brotōn kalousin hemenēn en aitheri]
> [ve Gaia ana: ölümlülerin bilgeleri
> sana *aithēr*'de oturan bir ocak der].

yeryüzünü kişileştirdiği kesin sayılabilir.[229] Ploutarkhos'un söylediğine göre stoacı Kleanthes, güneşmerkezli kuramıyla "evrenin ocağını yerinden ettiği" için Aristarkhos'un cezayı hak ettiğini ileri sürer.

Son birkaç sayfada toplanan kanıtlar şu iki noktayı göstermeye yeter: (a) Pythagorasçılar arasında Philolaosçu kozmos anlayışının yanı sıra, yerin ateşten bir çekirdeğe sahip olduğu yermerkezli bir şema da revaçtaydı; (b) bu inanç halk düşüncesinde zaten yürürlükte olan ve kimi filozoflarca paylaşılan inançla da uyumluydu.

Bu noktada doğal olarak ortaya çıkan bir soru Pythagorasçılığın tarihi bağlamında yerin biçiminin ne olduğu sorusudur. Dünyanın küre biçimli olduğunun keşfedilme tarihi birçok tartışmaya konu olmuştur; bunları şu anda kapsamlıca ele almaya olanak yoksa da, çıkarılabilecek en sağlam sonuç geç beşinci yüzyıla kadar böyle bir savın ileri sürülmediğidir.[230] Yerin küreselliğinin keşfinin Pythagoras'a atfedilmesini destekleyecek hiçbir sağlam gerekçe yoktur. Nitekim böyle bir atıf şu iki belgede bulunur: İlki Diogenes Laertios'un IS 2. yüzyılın çok yönlü bilgini Phaborinos'tan aktardığı kuşkulu bir pasajdır. Bu pasajda muğlak bir "yuvarlak" (στρογγύλην [strongylēn]) sözcüğü geçer ve aynı tümce içinde Diogenes bu fikri Pythagoras'a değil, Parmenides'e mal eden Theophrastos'u alıntılar (VII:48). ikinci belge ise Aëtius'taki bir tümcedir ve bu tümceye göre Pythagoras göğün düzeninden hareketle yeri de beş bölgeye ayırmıştır (III:14.1; Diels, *Doxographi Graeci*, 378). Ama bu iki yazar bu keşfi kayıtsız koşulsuz Pythagoras'a atfetmiş olsa bile, bildirimleri bu fikrin Pythagorasçı bir inanç olarak tanındığını göstermekten daha fazla bir anlam taşımaz. (Diogenes'e göre Anaksimandros bile yerin küresel olduğunu söylemiştir, ama bu yanlış olsa gerektir; krş. geride s. 111'de yer alan belgeler.) Apollonialı Diogenes, Anaksagoras ve Demokritos gibi Parmenides'le Empedokles'in de yerin düz olduğuna inandığı kesin değilse de olasıdır.[231] Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*, 294b14'te tanıklık ettiği

---

[229] Sophokles, Nauck baskısı, fr. 558 (Pearson baskısı, 615); Platon, *Phaidros*, 247A. Krş. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, 73.

[230] Herodotos'un anlattığına göre altı ay uyuyan insanlar vardır, Fenikeliler gemiyle Afrika'nın çevresini dolaşmış ve batıya giderken güneşi sağ taraflarında bulmuşlardır; ancak Herodotos iki öyküyü de inanılmaz bularak bir kenara bırakır (IV.25 ve 42). Dreyer'e göre bu iki öykü daha o dönemde "yerin küre biçiminde olmasının sonuçlarının bazı kişiler tarafından anlaşıldığını" gösterir (*A History of Planetary Systems from Thales to Kepler*, 39). Oysa bu iki öykünün gösterdiği tek şey bu fenomenlerin gözlemlenmiş olduğudur ve bundan bu fenomenlerin doğru bir şekilde açıklanabileceği anlamı çıkmaz.

[231] Burnet, *Early Greek Philosophy*, 190. Karşı görüş için bkz. Morrison, *Journal of Hellenic Stu-*

gibi beşinci yüzyılın ikinci yarısının bilim devlerinden Demokritos'un yerin düz olduğu görüşünü muhafaza etmesi özellikle anlamlıdır. Daha kesin söylemek gerekirse Demokritos yerin içbükey bir disk olduğunu öne sürmüş gibi görünüyor (*Aëtius*, III:10.5; Diels-Kranz, A94). Bu sav insanın kendi konumu değiştikçe ufukta gözlemlenen değişimleri açıklamaya yönelik girişimin sonucu olabilir (yerin küreselliği de zaten bu değişimler aracılığıyla kanıtlanacaktır; bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 297b30 vd). Demokritos'un yaklaşık çağdaşı Arkhelaos aynı değişimlerden açıkça söz eder (Diels-Kranz, 60A4); Platon yeri "bir hamur teknesi" sayan görüşe küçümseyerek değinir (*Phaidōn*, 99B). Aristoteles kendi zamanında, yerin düz olduğu kuramını hâlâ ateşli bir biçimde savunan kişiler olduğunu belgeler (bkz. *Gökyüzü Üzerine*, 293b33 vd).

Bu belgeleri tartarak varabileceğimiz sonuç şudur: Aristoteles ve Aleksandros Polyhistor'da geçen ve yerin küreselliğini savunan Pythagorasçılar okulun geç beşinci ve erken dördüncü yüzyıldaki son iki kuşağındandır. Bu durum, özellikle yere ve karşıt dünyaya ilişkin gezegen kuramının olası yaratıcısı olan Philolaos'a işaret eder. Elimizdeki literatürde küresel bir dünyadan söz eden en erken belge Platon'un *Phaidōn*'udur.[232] Aleksandros Polyhistor'un söz ettiği Pythagorasçılar gibi Platon da yeri kozmosun merkezine koyar.

Pythagorasçıların kozmolojisi elbette "kürelerin uyumu" kuramını içerir; bu olağanüstü kuram eskiçağ dünyasında, Rönesansta ve özellikle Elizabeth dönemi İngiliz yazarları arasında büyük beğeni toplamıştır. Gezegenlerin devinimleriyle ilgili kuramlar değiştikçe "kürelerin uyumu" kuramının ayrıntıları da değişmiştir - Censorinus'u alıntılamak gerekirse: "*quae si vellem in unum librum separatim congerere, tamen in angustiis versarer*" ["*Bunları bir kitapta ayrı ayrı toplamak isteseydim yine de yer darlığı çekerdim*"].[233] Ama "kürelerin uyumu" fikri kendi başına da büyük önem taşır, çünkü bu fikir Pythagorasçıların engin kozmos tasarımının tamamını kurucunun temel keşfine, yani matematik ve müzik yasalarının her şeye işleyen etkisinin ve bu ya-

---

dies, 1955, 64 ve Heidel, *American Journal of Philology*, 1940, 14 vd.

232 110B: ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι [hōsper hai dōdekaskytoi sphairai: on iki parçalı toplar gibi]. Morrison burada bile yerin küre olarak betimlenmediğini savunur (*Phronesis*, 1959, 101 vd). Bu iddia bana ikna edici görünmüyor. Hele yerin toplara benzetilmesinde topların biçiminin değil, yalnızca renklerinin kastedilmiş olması bana olası gelmiyor.

233 Eski Yunan astronomisinin incelikleriyle ilgilenen okurlar hâlâ standart bir yapıt olan Heath'in *Aristarchus*'una ve Waerden'ın *Die Astronomie der Pythagoreer*'inin 29.-37. sayfalarına başvurabilir. Junge'nin *Classica Et Medievalia*, 1947, 183 ve devamındaki spekülasyonlarından uzak durmakta yarar vardır.

salar arasındaki özsel bağlantının keşfine dayandırma çabasının belki de en güzel örneğidir. Platon'un onaylayıcı bir biçimde dile getirdiği gibi: "Nasıl ki gözlerimiz astronomi için yapılmışsa kulaklarımız da uyumlu devinim için yapılmıştır; Pythagorasçıların dediği ve bizim de onayladığımız gibi bu iki bilim kardeştir."

Platon bu görüşe o kadar katılır ki, yıldızların ezgisine *Devlet*'in sonundaki mitte yer verir ve bu mit bu fikrin günümüze ulaşmış Yunan literatüründeki ilk anlatımıdır.[234] Platon böyle bir konuyu ele alırken elbette ona canlı süslemeler eklemekten geri kalmaz; ezgiler yıldızların deviniminden değil, her yıldız çemberindeki bir Seirenos'un sesinden gelir. Buna karşılık bu fikir *Gökyüzü Üzerine*'de (290b12 vd) açık ve eleştirel bir dille anlatılır. Aristoteles bunun Pythagorasçı bir kuram olduğunu bu noktada açıkça bildirmez, ama daha sonra kuramın eleştirisine geçtiğinde, "Pythagorasçıları çıkınaza sokan ve onları devinen cisimlerin çıkardığı seslerde müzikal bir uyum olduğunu iddia etmeye yönelten şey" derken kuramın Pythagorasçı bir kuram olduğunu açıkça ortaya koyar (291a8):

> Dolayısıyla uyumlu sesler çıkardıkları için <gezegenlerin ve dış göğün> devinimlerinden müzik çıktığı kuramı hoş ve zekice ifade edilmiş olsa da doğru değildir. Kimilerine göre bu kadar büyük cisimlerin devinimleri ister istemez ses çıkarmalı: O kadar büyük bir kütleye ve yüksek bir hıza sahip olmayan yeryüzündeki cisimler bile ses çıkarırken, güneş, ay ve bunca sayıda ve büyüklükte ki[235] yıldız bu kadar hızlı devinirken daha büyük bir gürültü çıkmaması olanaksız. Bunu varsayanlar ve hızların uzaklıklara bağlı olarak müzikal uyum oranlarına uygun olduğunu iddia edenler yıldızların dönerken çıkardığı sesin uyumlu olduğunu öne sürüyorlar.
>
> Bu sesi hiçbirimizin duymaması sorununu şöyle çözüyorlar: Ses doğumumuzdan itibaren bizimle olduğu için onu belirgin kılacak bir sessizlik mevcut değilmiş, çünkü sesle sessizlik ancak birbirleriyle karşıtlıkları içinde algılanırlar, dolayısıyla nasıl bir demirci alışkanlıktan ötürü çevresindeki gürültüyü fark edemezse bütün insanlarda da böyle oluyormuş.

Metafizik, 985b32 ve devamında Aristoteles Pythagorasçılar için her şeyi sayılara ya da sayıların öğelerine indirgeyen ve bütün evreni "bir *harmonia* ve sayı" olarak betimleyen düşünürler der; bu pasaj üstüne Aphrodisiaslı Aleksandros'un yazdığı yorumu yukarıdaki pasajın yanına koyalım (Hayduck baskısı, s. 39.24):

---

[234] Junge'nin kuramın tamamının Platon'un ürünü olabileceği yönündeki önerisi, öteki otoritelerimizi bir yana bıraksak bile, Aristoteles'in bu konuda kesinlikle hiçbir şey bilmemesini gerektirir ki bunu kabul etmek olanaksızdır (*Classica et Medievalia*, 1958, 66).

[235] Platon ya da onun doğrudan öğrencisi *Epinomis*'te (983A) güneşin yerden daha büyük olduğunu söyler.

Onlar bütün evrenin bir gama göre kurulduğunu da söylüyor ([Aristoteles'in] "ve bütün evrenin bir sayı olduğunu" sözleriyle belirtmek istediği budur), çünkü evren hem sayılardan oluşmuş hem sayısal ve müzikal olarak düzenlenmiş. Çünkü (i) merkezin çevresinde dönen cisimler arasındaki uzaklıklar matematiksel olarak orantılıymış, (ii) kimisi daha hızlı kimisi daha yavaş devinirmiş, (iii) yavaş cisimlerin dönerken çıkardığı ses düşük tonlu, hızlılarınkiyse daha yüksek tonluymuş; dolayısıyla (iv) uzaklıkların oranlarına karşılık gelen bu ayrı notalar sayesinde ortaya çıkan ses uyumlu olurmuş. Şimdi onların söylediğine göre bu uyumun kaynağı sayıdır ve bu yüzden onlar doğal olarak sayıyı göğün ve bütün evrenin kendisine bağlı olduğu ilke saydılar.

Aristoteles'in dolambaçsız anlatımı ile Platon'un yaratıcı uyarlamasından başka bu konuyla ilgili olarak yalnızca Greko-Romen döneminden betimlemelere sahibiz. Bunlardan Cicero'nun *Scipio'nun Rüyası* betimlemesi özellikle aktarılmaya değer:[236]

Bu harikalara hayranlıkla baktım, kendime gelince "Kulaklarıma dolan bu pek ulu, pek hoş ses de ne?" diye düşündüm. Bana şöyle karşılık verdi: "Bu ses eşitsiz aralıklara bölünmüştür, ama bu aralıklar uygun bir orantıyla kesin olarak belirlenmiştir; bu ses kürelerin kendi devinimlerinden ve çekiminden ileri gelir, tiz ve pes notaları harmanlayıp uyumların düzenli ölçülerde değişmesini sağlar, çünkü böylesine hızlı devinimler sessiz olmaz ve doğa aşırı uçların bir yanda pes öbür yanda tiz ses çıkarmasını ayarlar. Bu yüzden devinimin son derece hızlı olduğu en yüksekteki yıldızlı gök keskin ve kısa bir sesle devinir, en alttaki ay ise dönerken ağır bir sesle devinir, bu cisimlerin dokuzuncusu olan yeryüzü de aynı yerde sabit kalarak evrenin merkezinde ebediyen sapasağlam durur.

Şimdi bu sekiz dönüş (ikisi[237] aynı güce sahip olduğundan) yedi ses oluşturur ve bunlar aralıklarıyla birbirlerinden ayırt edilir; bu yedi sayısı da hemen her şeyin bağlantısıdır. Bilgeler çalgılar ve şarkılarla bu bağı taklit ederek, tıpkı olağanüstü dehaları sayesinde bütün yaşamlarını Tanrısal araştırmalara adayanların yaptığı gibi, bu diyara bir dönüş yolu açtılar."

Metnin devamında Cicero bu müziği neden duymadığımız konusunda Pythagorasçıların açıklamasını verirken Aristoteles'teki demirci benzetmesinin yerine Nil'deki şelalelerin seslerini koyar.[238]

---

[236] Bölüm V, çeviren Bakeney. Öbür betimlemeler (göndermelerle ve Almanca çeviriyle birlikte) kolayca ulaşılabilecek biçimde şu kaynakta toplanmıştır: Waerden, *Astronomie der Pythagoreer*, 29-34. Ayrıca bkz. Heath, *Aristarchus*, 105-115 ve Reinach, *Revue des Études Grecques*, 1900, 432 vd.

[237] Merkür ve Venüs.

[238] ... çürümenin bu çamurlu örtüsü
sımsıkı sardığı halde etrafımızı, biz onu işitemeyiz..."
İlginçtir, Shakespeare'in bu açıklaması duyguca gayet Pythagorasçı olmakla birlikte bu

Cicero bu matematik, müzik ve kozmoloji sentezindeki asıl amacın dinsel olduğunu anımsatır: bu sentezi anlayıp kendimizce yeniden üreterek biz de "Tanrısal olana bir dönüş yolu" açabiliriz.

Sapkınlık avcısı olmasına karşın genelde iyi bir doksografik kaynak olan Hippolytos öğretiye ilişkin yalın bir önerme sunar: "Bu yolla Pythagoras monadın Tanrı olduğunu gösterdi ve sayının doğası konusunda derin bir inceleme yaparak kozmosun sesinin ezgi oluşturduğunu ve uyumlu bir biçimde kurulduğunu ileri sürdü. Böylece yedi gezegenin devinimini ritme ve ezgiye indirgeyen ilk kişi oldu" (*Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:2.2; Diels, *Doxographi Graeci*, s. 555).

Eudemos gezegenlerin birbirlerine göreli[239] konumlarını ilk inceleyenlerin Pythagorasçılar olduğunu söylemiştir. Şurası da bellidir ki, onların gözünde gezegenlerin göreli uzaklıklarının oranları müzikte keşfedilen aralıklara denk gelir ve kuramın en yaygın biçimine göre bu aralıklar diyatonik gamın tam bir oktavını oluşturur. Aristoteles sonrası belgelerde genel görüş budur; buna göre kozmos sıklıkla yedi telli bir lire benzetilir, ki bu lirin de ses çapı aynıdır; ayrıca Zeller'in bu öğretiyle ilgili uzun notunda söylediği gibi[240] Aristoteles'in de söz ettiği "armoni oranları" deyimin-

---

otoritelere göre aslında Pythagorasçıların sunduğu açıklama değildir. Fakat krş. Ploutarkhos, *Symposion Soruları*, 745E: <τὰ δ' ὦτα τῶν> μὲν πλείστων περιαλήλιπται καὶ καταπέπλασται σαρκίνοις ἐμφράγμασι καὶ πάθεσιν [<ta d' ōta tōn> men pleistōn perialēliptai kai katapeplastai sarkinois emphragmasi kai pathesin: pek çoklarının <kulakları> bedensel engellerle ve etkilerle sıvanıp tıkanmıştır] (Buna dikkatimi F. H. Sandbach çekmiştir).

Pythagorasçı inanca göre Pythagoras'ın kendisi, o yarı-Tanrısal varlık, göklerin müziğini duyabiliyordu. Bkz. Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 30 ve Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 468.27: τοῖς Πυθαγορείοις ... τὸν Πυθαγόραν ἱστοροῦσιν ἀκοῦσαί ποτε τῆς τοιαύτης ἁρμονίας [tois Pythagoreiois ... ton Pythagoran historousin akousai pote tēs toiautēs harmonias: Pythagorasçılar arasında... Pythagoras'ın bu türden uyumu ne zamanlar işittiğini anlatırlar].

239 Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 471.5: τὴν τῆς θέσεως τάξιν [tēn tēs theseōs taksin: konumun düzeni]. Pythagorasçıları Anaksimandrosla karşılaştıran bu tümce geride s. 102'de çevrilmiştir.

240 Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 538, n. 1. Bu geç dönem belgelerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasının yarattığı sonuç Zeller'in notundan hareketle değerlendirilebilir; Zeller bu etkiyi anlaşılır sözlerle özetler. Pythagorasçılara göre ἁρμονία [harmonia: uyum] sözcüğünün kendisi "oktav" demekti. Zeller bunu desteklemek için iki kaynak alıntılar (*a.g.y.*, 463, n. 2): Müzikolog Aristoksenos, II.36: τῶν ἑπταχόρδων ἃ ἐκάλουν ἁρμονίας [tōn heptakhordōn ha ekaloun harmonias: eskiden armoni denen heptakortlar]; Nikomakhos, *Armoni El Kitabı*, Jan baskısı, s. 252: οἱ παλαιότατοι... ἁρμονίαν μὲν καλοῦντες τὴν διὰ πασῶν [hoi palaiotatoi ... harmonian men kalountes tēn dia pasōn: en eskiler ... uyuma oktav der]. Daha fazla bilgi

den bizim çıkarabileceğimiz tek anlam bu aralıklardır. Gerçi geç kaynaklarda bir oktavdan geniş bir aralığa yayılan notalar bulunsa da Heath'in söylediği gibi (*a.g.y.*, 115) bunlar olasılıkla Platon sonrasından kalmadır. Platon'da sekiz çember[241] vardır ve her biri bir ya da birkaç cisim taşır, bu cisimlerin neler olduğu hem betimlenişlerinden hem *Epinomis*'te verilen adlardan çıkarılabilir: Ay, Güneş, Venüs, Merkür, Mars, Jüpiter, Satürn ve sabit yıldızlar. Bu şema elbette yermerkezlidir. Platon şöyle sürdürür: "İğ Zorunluluğun dizleri üstünde dönüyormuş. Çemberlerinin her birinde bir Seirenos varmış ve çemberin devinimiyle Seirenos da tek bir notada tek ses çıkararak dönüyormuş, dolayısıyla sekizi birden tek bir gamdaki uyumlu sesleri oluşturuyormuş."[242]

Bu konuda günümüz insanının aklına ne yazık ki doyurucu bir biçimde yanıtlanamayacak olan şu soru gelir: Pythagorasçılar bir oktavdaki sekiz sesin de aynı anda seslendirilmesinin uyumlu ve hoş bir etki yaratacağını, Cicero'nun dediği gibi *tantus et tam dulcis sonus* [pek ulu, pek hoş bir ses] çıkarabileceğini nasıl düşünebilmişler-

---

için iki sonraki dipnota bakılabilir.

241 Çember ya da küre. Platon'un betimlemesi bu noktada kanıt sayılmaz, çünkü burada tamamen mite dayalı bir imge olan Zorunluluğun dizleri üstündeki iğe bağlı ağırlıkların dönmesi fikriyle tutarlı olmak için çember sözü kullanılmıştır. Sabit yıldızlar içinse çember küreyi simgeliyor olmalıdır. Aslında bunlar iç içe konulmuş yarımküre biçimli çanakların çeperleridir, ama burada yalnızca bu dış çeperler dikkate alınıyor ve κύκλοι **[kykloi: çemberler]** sözcüğü kullanılıyor.

242 Geç dönem otoriteleri Pythagorasçı kozmos anlayışını sıklıkla heptakorda ya da yedi telli çalgıya benzetir. Bu görüş yalnızca "yedi gezegeni" hesaba katıp sabit yıldızlar küresini dışarıda bırakır; bununla birlikte kimileri dünyaya da bir nota vererek ezgili ses çıkaran cisimlerin sayısını dokuza çıkarmış ve o zaman bile bu benzetmeyi elden bırakmamıştır. Bu kişileri böyle yapmakla eleştirenler de olmuştur. Örneğin Smyrnalı Theon'un aktardığı ve eleştirdiği "Aitolialı" Aleksandros (Hiller baskısı, s. 140 vd). Yine de bu Aleksandros oktavın sınırlarını henüz aşmıyordu: τὸ πᾶν ἐννεάχορδον συνίστησιν, ἓξ μέντοι τόνους περιέχον **[to pan enneakhopdon synistēsin, heks mentoi tonous periekhon: altı tonu kuşatan dokuztellinin tümünü bir araya getirirler]**. Cicero gezegenlerden ikisine aynı *vis*'i [*gücü*] vererek bu zorluğu aşmaya çalışmış gibi görünüyor.

Heptakort da oktakort da bir oktav genişliğindeydi, ama heptakortta ya heptakordu oluşturan iki tetrakort ortak bir telle (συναφή **[synaphē: bağlantı]**) birbirine bağlanıyordu ya da ikisinden birinde fazladan bir ton (διάζευξις **[diazeuksis: bölme]**) vardı ve öbürü bir tel eksikti. Bu çalgı Terpandros zamanında (İÖ yedinci yüzyılda) kullanılıyordu, oktokort [sekiz telli] ise en geç erken beşinci yüzyılda çıkmıştı; Platon ve Aristoteles için tanıdık bir çalgıydı ve göklerdeki *harmonia*'dan söz ederken her ikisinin de aklında bu çalgı vardı. Yedi telli şemayı muhafaza etme çabalarının bir nedeni de yedi sayısının kutsallığına yönelik köklü inanç olabilir.

dir? Martin bu soruyu da 1841'de *Études sur le Timée de Platon* adlı yapıtında ortaya attı. Burnet'ın şu karşı savı bu noktada bir işe yaramaz: "Martin'in bir oktavdaki bütün notaların aynı anda seslendirilmesinin bir uyum oluşturmayacağı saptamasının hiçbir gücü yoktur. Buradaki sorun modern anlamda bir uyum sorunu değil, mükemmel bir gama uygun akort (ἁρμονία [harmonia]) yapma sorunuydu" (*Early Greek Philosophy*, 307 n. 1). Yine de Burnet'ın başka bir yerde söylediği şu sözler doğru olabilir: "Yunanlar belli aralıklara uyumlu (σύμφωνα [symphōna]) derken aslında arka arkaya çalınan notaları kastediyordu..." "Yunan dilinde 'armoni' (ἁρμονία [harmonia]) sözcüğü öncelikle 'akort,' sonra 'gam' demekti" (*Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*, 45). Bütün bunlara karşın konumuz bağlamında (a) bütün gökcisimleri her an döndüğü için notaların da *aynı anda* çıktığı ve (b) hepsini aynı anda duyabilsek bunun bizde müzikal ve hoş bir etki yaratacağı ileri sürülüyor. Burnet'ın itirazı konuyla ilgili hiçbir açıklama sunmadığı gibi, böyle bir itiraz en huysuz eskiçağ eleştirmenlerince bile ortaya konmamıştır. Evet, klasik Yunan müziği armonik değil, melodiktir; belki de bu yüzden bizim tersimize onlar tek tek notaların ilerleyişini duymaya alışıktı ve akortlar halinde çıkan seslerin nasıl bir etki yaratacağı konusuna duyarsızdı. Her durumda Zeller ve Heath gibi biz de burada ister istemez şu sonucu çıkarıyoruz: "Pythagorasçılar karşılaştıkları bu zorluğun da, çoğunu daha önce Aristoteles'in gündeme getirdiği başka zorlukların da hayallerini <*Dichtung*> bozmasına izin vermedi."[243]

Belki de durum şudur: Başlangıçta bu kuram daha basitti ve Pythagoras'ın takipçileri bize ciddi bir zorluk gibi görünen bir konuyu kuramın gelişme biçimi yüzünden görememişti. Kranz güçlü bir argümanla, oranlı müzik aralıklarını kozmik çember ya da kürelerin arasındaki uzaklıklara uygulayan kişinin bizzat Pythagoras olduğunu savunmuştur.[244] Pythagoras kendisinden önceki Anaksimandros'un şemasını almış ve uzaklıkların arasındaki eşitliğin yerine dinamik bir matematiksel ilişki koymuştur. Bu şemada yalnızca üç yörünge vardır: Ayın, güneşin ve yıldızların yörüngeleri; gezegenler ise yörüngeleri bakımından sabit yıldızlardan ayırt edilmez (geride s. 345). Böylece aralıklar üç temel uyumla eşleştirilebilmiştir: oktav (1:2), beşli (2:3) ve dörtlü (3:4). Bu üçü de herhalde en erken keşfedilen üç yörünge ile dünya arasındaki mesafelere karşılık geliyordu. Sekstos Empeirikos Pythagorasçıları anlatırken bir zamanlar böyle bir şemanın var olduğuna tanıklık eder:

---

[243] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 539, n. Krş. Heath, *Aristarchus*, 115.

[244] *Philologus*, 1938-1939, 437 vd.

> Onlar cisimleri ve bütün kozmosu böyle <nokta, çizgi, yüzey ve hacimlerden oluşmuş diye> hayal ediyor. Ayrıca kozmos armoninin oranlarına göre düzenlenmiş: Bu oranlar 8'in 6'ya oranı gibi bir tam bir bölü üç oranındaki dörtlü; 9'un 6'ya oranı gibi bir buçuk oranındaki beşli; 12'nin 6'ya oranı gibi iki oranındaki *diapason*'dur <oktav>.[245]

Bu şemada yalnızca üç aralık olduğu ve beşinci yüzyıl Pythagorasçılığının tersine gezegenlerin yörüngeleri sabit yıldızlar küresinden ayırt edilmediği için, Kranz'ın argümanına göre bu şema, öğretinin altıncı yüzyıla tarihlendirilmesi gereken bir biçimidir.[246]

Bu gayet olası bir sav. Pythagoras'ın keşfi bu üç temel uyumla ilgiliydi ve bu üçü kutsal *tetraktys*'ü oluşturan ilk dört sayıdan meydana geliyordu, ayrıca yedi telli lirde de yalnızca bunlar sabit akort telleriyle belirtilirdi. Bunlar sabit (ἑστῶτες **[hestōtes]**) tellerdi. Öbürleri ise gama göre ayarlanabiliyordu, dolayısıyla onlara devingen (κινούμενοι **[kinoumenoi]**) deniyordu.[247] Dolayısıyla müzik ve matematikteki keşfini kozmik çerçeveye ilk yerleştirme girişiminde Pythagoras'ın aklında büyük olasılıkla "uyumlu aralıklar" vardı; bir diapason'daki yedi ya da sekiz telin aynı anda çıkaracağı sese oranla, bu üçünün aynı anda çıkaracağı ses bizim kulağımıza hiç değilse daha az uyumsuz hale gelir.

Kesin bilgiye sahip olmadığımız başka bir konu da Pythagoras ve takipçilerinin gökcisimlerinin arasındaki göreli uzaklıkları nasıl hesapladığıdır. Platon'a göre Zorunluluğun iğinin ucundaki ağırlıkların çeperleri farklı genişliklerdedir, böylece o farklı gökcisimleri arasındaki uzaklıkların belli bir sıra izlediğini ileri sürer gibi görünür, ama bunların oranlarını açıkça bildirmez.[248] Greko-Romen döneminin kimi yazarları, örneğin Plinius ve Censorinus kesin sayı sunan şemalar öne sürmüştür,

---

[245] *Pyrrhonculuğun Anahatları*, III:155; ayrıca *Bilginlere Karşı* I:95.

[246] Aslında bu görüşü daha önce Burnet öne sürmüştü (*Early Greek Philosophy*, 110). Heath buna karşı çıkar, çünkü ona göre Pythagoras "gezegenleri sabit yıldızlardan kesinlikle ayırt etmiştir" ve "'kürelerin uyumu' kuramının özgün biçiminde yedi gezegen bulunduğundan kuşku yoktur" (*Aristarchus*, 107). Burada en azından "kesinlikle" sözcüğü sorgulanabilir. Pythagoras hakkında çok az şey kesindir ve Heath'in söylediği şey kesin olanlar arasında değildir. Heath'in tek kanıtı Smyrnalı Theon gibi görünüyor (Hiller baskısı, s. 150; krş. Heath, "Astronomi" maddesi, *Oxford Classical Dictionary*, 110). Fakat o tarihte bir yazarın καθὰ πρῶτος ἐνόησε Πυθαγόρας **[katha prōtos enoēse Pythagoras: Pythagoras'ın ilk olarak düşündüğüne göre]** yazması ya çok az değer taşır ya hiç taşımaz.

[247] Burnet, *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*, 46; *Oxford Classical Dictionary*, 587.

[248] Bkz. *Devlet*, 616E, Cornford'un çevirisi ve notları; ayrıca bkz. Cornford, *Plato's Cosmology*, 79: "Platon buradaki anlamı kasten bulanık bırakmış olabilir. Böylece kendisini çok yetersiz verilere dayanarak yapılan tahminlerden hiçbirine bağlamamıştır."

ama bunların daha geç bir çağa ait olduğu açıktır. Geride 303. sayfada aktarılan parçanın devamında Aphrodisiaslı Aleksandros örnek olarak birkaç sayı vermekten fazlasını yapmaya razı değil gibidir: "*Diyelim ki* (φέρε εἰπεῖν [phere eipein]) güneşin dünyadan uzaklığı ayınkinin iki katı, Venüs'ünkinin üç ve Merkür'ünkinin dört katı; ötekilerin her biri için de aritmetik bir oran olduğunu ve kozmosun deviniminin uyumlu olduğunu düşündüler."

(e) Sayı Olarak Soyutlamalar

Pythagorasçılara göre *her şey* sayının somutlaşmış haliydi: adalet, karışım, fırsat[249] gibi soyutlama olarak adlandıracağımız şeyler de buna dahildir. Bu durum Pythagorasçıları büyük zorluklara sürükledi; doğrusu bunların, karşılığında insan düşüncesinin gelişimine bir katkı sağladıkları da söylenemez. Zeller sert bir dille bu durumu "yöntemsiz ve keyfi" diye niteler. Raven'ın yazdıklarına katılmamak da olanaksızdır: "Evet, bu sayı simgeciliği belli bir zihniyette olanlara hep çekici gelmiştir, ama Aristoteles'in eleştirilerine bakılacak olursa Pythagorasçıların sayı gizemciliğine bağlılığı onu uzlaştırmaya çalıştıkları bilimsel sistem konusunda bize pek az şey öğretiyor" (*Pythagoreans and Eleatics*, 57).

Bu sayı gizemciliği gerçekten de bilimsel açıdan bir çıkmaz sokaktı ve onu uzun uzadıya ele almaya değmez. Fakat bir felsefe tarihçisinin ilgisi sırf bilimsel düşüncenin gelişimi değil de insan zihni ve onun hevesleriyse (ki elinizdeki kitap bu varsayımla yazılıyor) bununla ilgili kimi belgeleri ortaya koymaya ve onlarla ne yapılabileceğini anlamaya değer.

Aristoteles *Metafizik*'te değişik yerlerde bu uygulamayı anar. 1093a1'de genel bir eleştiri yapar: "İlla her şey sayıdan pay alıyorsa, birçok şeyin aynı olduğu sonucu çıkacak." 4 sayısı hem dörtyüzlüyle hem adaletle özdeşleştirildiğine göre katı akılcı bir mantıkla bakıldığında bu itirazda bir haklılık payı var gibi görünüyor. Aristoteles'in 985b29'da söylediğine göre Pythagorasçılar için "belli bir sayı düzeni adalet, bir başkası ruh ve zihin, bir başkası da fırsat ve benzeri şeylermiş". 1078b21'de Aristoteles kendi öncellerinin tümel tanım arayışında ne kadar yol aldığını tartışır: "Pythagorasçılar bunu kimi durumlarda yaptı. Örneğin fırsat, adalet ya da evliliğin ne olduğunu sorarken yaptıkları gibi bunların formüllerini sayılarla ilintilendirirler." *Büyük Etik*

---

[249] "Fırsat" elbette καιρός [kairos] için uygunsuz bir çeviridir, ama sözcüğün tam anlamı burada fark yaratmaz; ayrıca örneğin "doğru zaman"dan daha kullanışlı bir deyim olduğundan "fırsat" sözcüğünü kullanmakta sakınca yoktur.

(ki olasılıkla Aristoteles'in erken bir ardılının yapıtıdır) 1182a11'de şöyle der: "Erdemi ilk ele alan Pythagoras olmuştur, fakat onu yanlış incelemiştir; erdemleri sayılara indirgeyerek araştırmalarını konusuyla ilgisiz hale getirdi, çünkü adalet bir kare sayı *değildir*." *Metafizik*'e dönersek, Aristoteles 990a18'de Pythagorasçıları eleştirirken sayıların nasıl olup da hem evrendeki olay ve şeylerin nedeni hem de maddi kozmosun bileşeni olabileceğini sorar. Ardından (22. satırda) soruyu değişik bir biçimde koyar: Sayılar nasıl olur da hem görüş, fırsat gibi şeyler hem de maddi kozmosun tözü olabilir?

> Pythagorasçılara göre görüş ve fırsat belli bir bölgede yer alır, adaletsizlik, ayrılma <belki "karar"> ya da karışım ise onların biraz yukarısında ya da aşağısında yer alır. Ama bunu kanıtlarken söylediklerine göre bunların her biri bir sayıdır ve o bölgede böyle kurulmuş[250] birçok büyüklük zaten vardır, çünkü sayılar arasındaki farklar bu farklı bölgelere denk düşer. Peki, o zaman bu soyutlamaları oluşturduğunu düşünmemiz gererken sayı fiziksel evrendeki sayıyla aynı mı farklı mı?

Bu pasajın düşündürdüğü gibi Pythagorasçıların karşılaştığı zorluklar kısmen soyutla somut arasında açık bir ayrım yapamamalarından kaynaklanır: Pythagorasçıların kullandığı dilin Aristoteles'te bıraktığı izlenime göre, Pythagorasçılar, örneğin havanın ve görüşün bütünüyle farklı ontolojik düzlemlerde bulunduklarını belirginleştirmeden ikisini de aynı sayıyla eşleştiriyor, hatta ahlaksal nitelikleri uzamda konumlandırıyorlar.

Aristoteles'in derdi bunlar olmadığı için açık bir saçmalık saydığı bu konuya daha fazla zaman harcamaz, fakat Aristoteles yorumcusu Aphrodisiaslı Aleksandros, Pythagorasçıların zihniyetine biraz daha ışık tutar. Aleksandros belli bir niteliğe hangi sayının verileceğinin kimi zaman tartışma konusu olduğunu ortaya koyar (*Aristoteles'in* Metafizik*'ine Yorum*, Hayduck baskısı, 38.10):

> Adaletin tanımlayıcı özelliğini ödeşme ya da eşitlik saydıkları ve bu durumun sayılarda da var olduğunu gördükleri için, adaletin de ilk kare sayı olduğunu söylediler,[251]

---

[250] Buradaki "kurulmuş" (**συνισταμένων [synistamenōn]**) sözcüğü, "sayılardan hareketle görüş, karışım vb soyutlamalar halinde kurulmuş" demektir ve burada fiziksel öğelere gönderme yapılıyor olması gerekir: Fiziksel öğeler geometrik hacimler aracılığıyla sayılarla eşleştirilmiştir (geride s. 266 vd; krş. Ross'un yorumu, *a.g.y.*).

[251] Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1132b21: "Kimileri Pythagorasçıların dediği gibi adaleti sırf kısas diye düşünür, çünkü [Pythagorasçılar] adaleti basitçe kısas diye tanımladı."

τὸ ἀντιπεπονθός [to antipeponthos] (ödeşme ya da karşılıklılık) sözcüğünün matematikte "karşılıklı olarak orantılı" diye kullanıldığını da kaydedelim. Örneğin bkz. Eukleides, VI, tanım 2, problem 14.

çünkü her türde, aynı formüle sahip şeylerin ilk örneği o adı en çok hak edermiş.[252] Kimilerine göre bu sayı 4'tür, çünkü o ilk kare sayıdır, ikinin iki katı olduğu için eşit parçalara bölünebilir ve her yönden eşittir. Başkalarına göre ise bu sayı, tek olan bir sayının ilk karesidir, yani (3'ün 3'le çarpımı olan) 9'dur.

Fırsatın[253] ise 7 olduğunu söylediler, çünkü doğada doğumun ve olgunlaşmanın evreleri yedi ve katlarını izler. Örneğin insanı ele alın. İnsan yedi ayın ardından doğabilir,[254] bir yedi ay sonra dişleri çıkar, ikinci yedi yıllık döneminin sonuna doğru ergen olur ve üçüncü yedi yıllık dönemde sakalı çıkar. Ayrıca güneş mevsimlerin[255] nedeni gibi göründüğü için (ki o böyle söylüyor)[256] güneşin fırsatla eşleştirdikleri 7'nin bölgesinde olduğunu, yani merkezdeki ocağın çevresinde devinen on cisim arasında yedinci yerde bulunduğunu söylüyorlar... Evliliği 5'le özdeşleştirdiler, çünkü o erkekle dişinin birleşmesidir ve onlara göre erkek tek ve dişi çifttir,[257] ayrıca 5 ilk çift sayı (2) ile ilk tek sayıdan (3) çıkar... Akıl ve varlığı birimle özdeşleştirdiler, çünkü o <olasılıkla Pythagoras> ruhu akılla aynı kefeye koyuyordu.

Aphrodisiaslı Aleksandros'un burada sözünü ettiği 4 ve 9 sayılarından başka, kimilerinin 8, 5 ve 3 sayılarını da adaletle özdeşleştirdiğini diğer geç dönem otoritelerinden öğreniyoruz; bu durumda Pythagorasçıların tuhaflıklarını ciddiye almak daha da zorlaşıyor. Evlilik için ise *Aritmetiğin Teolojisi* 3, Nikomakhos ise 10 sayısını ve-

---

252 Krş. Aristoteles, *Metafizik*, 987a22: ὡρίξοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον **[hōrizonto te gar epipolaiōs, kai hō prōtō hyparkseien ho lekhtheis horos, taut' einai tēn ousian tou pragmatos enomizon: çünkü yüzeysel tanımlar veriyorlardı ve sōylenen bir tanım önce neye aitse şeyin tōzünün de o olduğunu düşünüyorlardı]**.

253 Ya da "uygun ve doğru dönem." 7 sayısıyla ilgili olarak bu tür akıl yürütmenin eleştirisi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1093a13 vd.

254 Krş. Censorinus'un aktardığı Pythagorasçı Hippon, VII.2 (Diels-Kranz, 38A16): *Hippon Metapontinus a septimo ad decimum mensem nasci posse aestimavit; nam septimo partum iam esse maturum...* [Metapontionlu Hippon yedinci ila onuncu ayda doğulabileceğini, dolayısıyla yavrunun yedinci ayda olgun olduğunu düşündü...] İnsan yaşamını yedinin katlarıyla hesaplamak Yunan düşüncesinin genel bir özelliğiydi. Krş. Solon, Diehl baskısı, fr. 19; Alkmaion, Diels-Kranz, A15; Hippokrates, *Yediler Üzerine*, 5 (Littré baskısı, IX, 436).

255 **καιρῶν [kairōn]** sözcüğü daha önce "fırsat" diye çevirdiğimiz sözcüktür. Bu Asklepios ve Hayduck'un okumasıdır; elyazmaları ve Bonitz ise bunu **καρπῶν [karpōn: meyvelerin]** diye okur.

256 **φησί [phesi: sōylüyor]** sözcüğü doğruysa "Pythagoras söylüyor" anlamına geliyor olabilir. Fakat bu sözcük muhtemelen Aristoteles'e gönderme yapar ve Aleksandros'un her konuda olduğu gibi burada da bütün bilgisini Aristoteles'in Pythagorasçılar üstüne olan kayıp yapıtından aldığını gösterir. Pasajda daha ileride 39.14'teki **εἶπε [eipe: sōyledi]** fiilinin zamanının farklı olduğuna dikkat çekelim.

257 Bkz. karşıtlar çizelgesi, geride s. 247.

rir.[258] Cornford konuyla ilgili olarak şunları yazmıştır (*Plato and Parmenides*, 26):

> Adalet gibi şeylerle sayıların özellikleri arasındaki bu "benzerlikler" (ὁμοιώματα [homoiōmata]) Aristoteles'in kimi zaman niçin yalnızca "şeyler *sayılardır*" yerine "şeyler sayıları temsil eder (μιμεῖσθαι [mimeisthai])" dediğini açıklar. Gördüğümüz gibi duyulur bir cismin kendisini oluşturan birim-atomlar *olduğu* söylenebilir, ama birisi "Adalet bir kare sayıdır" derse bununla Adaletin dört birim-noktanın bileşiminden oluşan bir düzlem olduğunu kastetmiş olamaz; kastettiği şey çok açık bir biçimde kare biçiminin doğruluğun doğasını temsil eden ya da somutlaştıran bir simge olduğudur. Aynı biçimde dürüst birine "dört dörtlük biridir" denmesinden maksat onun dört köşeli olması değildir. Şeylerle sayılar arasındaki ilişki iki türlü de gayet tutarlı bir biçimde betimlenebilir, çünkü ikisi farklı düzendeki "şeylere" uygundur.

Ancak bu yorumun Pythagorasçılığın akla yatkınlığını abarttığı söylenebilir. Adaletin bir kare sayıyla eşitlenmesini karşılıklılık ya da ödeşme kavramıyla açıklamak gerçekten de bu eşdeğerliliğin kısmen simgesel olduğunu gösterir, elbette bunu göstermek gerekiyorsa, ama adaletin uzamda yayılımı olması anlayışına açıklık getirmez. Hatta bu soyutlamaların sayılarla ilişkisinden söz ederken Aristoteles'in özdeşlik yerine benzerlik terimini kullandığı bile doğru değildir. Beşinci yüzyıl Pythagorasçılarının düşünce tarzının açığa çıkarılmasında Empedokles'teki Sevgi ve Çatışma kavramlarına bakmak daha yararlı olur: Bu ikisi kendilerine "uzunlukça ve genişlikçe eşit" olan (fr. 17.20) dört öğeyle kozmik küreyi paylaşır ve doğrudan fiziksel bir etkide bulunabilir. Dilin "özdeşlik" ve "benzerlik" arasında gidip gelmesinin asıl nedeni daha önce gördüğümüz gibi gündelik dilde hem "benzer" hem de "aynı" sıfatlarına karşılık gelen Yunanca ὅμοιος (homoios) sözcüğündeki anlam belirsizliğidir.[259]

Bu sayısal fantezilere dikkat çekmenin belki en yararlı yanı, Platon'da tuhaf bir biçimde etiğe matematik açıdan yaklaşılmasının ardında belli başlı Pythagorasçı öğretilerin yattığını göstermesidir. *Gorgias*'taki etik tartışmasında Kallikles'in savundu-

---

[258] Sayılarla fiziksel cisimler arasında kurulan eşleştirmeler de herhalde bundan daha az keyfi değildi. Örneğin Aleksandros'a göre genelde cismi 210, ateşi 11, havayı 13 ve suyu 9 sayılarıyla özdeşleştiriyorlardı. (*Aristoteles'in Metafizik'ine Yorum*, Hayduck baskısı, 767) Bu görüşleri daha önce gördüğümüz kimi Pythagorasçı öğretilerle bağdaştırmaya çalıştığımızda bu keyfilik iyice açığa çıkar.

[259] Geride s. 233. Krş. Sandback, alıntılayan Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 57: ayın ve herhangi bir görüşün bir sayıyla eşitlenmesinde içerilen farklı önerme türlerinin birbirine karıştırılması, Yunanca ὅμοιος [homoios] sözcüğünün kullanılmasıyla iyice kolaylaşıyor. "'Mutlak benzerlik ile kısmi benzerlik arasındaki bu belirsizlik' (yani ὁ αὐτός [ho autos: aynı] ya da ἴσος [isos: eşit] ile προσφερῆς [prospherēs: benzer] arasındaki belirsizlik) 'aslında Yunan düşüncesindeki birçok yanıltmacanın ve mantıksal açmazın nedenidir.' "

ğu güç ve kişisel doyum dürtüsüne karşı Sokrates adalet ve ölçülülük ideallerini savunurken argümanının önemli bir parçası olarak şu kanıtları öne sürer (507E):

> Bilgeler gök ve yerin de Tanrılar ve insanların da topluluk, dostluk, düzenlilik, ölçülülük ve adaletle bağlandığını söylerler, bu yüzden bu evrene bir dünya *düzeni* [*kosmos*] derler de düzensizlik ya da ölçüsüzlük demezler. Ama sen bir bilge olmana karşın korkarım ki bunları bilmiyorsun ve insanlarla Tanrılar arasında geometrik eşitliğin ne büyük bir güçle hüküm sürdüğünü göremiyorsun. Bu yüzden çıkarcılığı savunuyorsun: bu senin geometriyi ihmal etmenden kaynaklanıyor.

Başka konularda olduğu gibi burada da Pythagorasçılığın saçmalığa varmasının nedeni, sağlam ve verimli bir fikri (örneğin burada sanatsal tasarımda ya da başka alanlardaki gibi bir oran duygusunu insan eylemlerinde de gözetmenin değerini) o dönemki düşüncenin sınırları içerisinde mantıksal olarak aşırı uçlara taşımalarıdır.

3. Ruhun Doğası

Pythagorasçıların ruhun doğası hakkındaki inancının belirlenmesi, onların dinsel görüşlerinin, insan ve kozmos ilişkisinin ele alındığı önceki bölüme ait bir iş gibi görünebilir. Nitekim daha önce elde ettiğimiz birçok bilgiden burada yararlanabiliriz, ama sayı öğretisini incelememiş olsaydık bu sorunla yüzleşmemiz mümkün olmazdı. Ayrıca bu noktada başa dönmenin bir yararı yok da değil: Bu sayede Pythagorasçı felsefenin dinsel ve bilimsel yanlarını birbirinden yalıtarak incelemenin bu felsefenin bakış açısını ve amaçlarını çarpıtmak olacağını kendimize anımsatmış da oluyoruz.

Pythagoras'ın ruhgöçünü savunduğunu ve ruhgöçü anlayışıyla yakından bağıntılı bir fikirler bütününü ona güvenle atfedebileceğimizi daha önce görmüştük. Buna göre insan ruhu ölümsüzdü, bu ölümsüzlüğünü Tanrısal ve evrensel ruhla temel akrabalığına borçluydu ve arınınca Tanrısal kaynağına dönmeyi umabilirdi (s. 168, 197). Ruhgöçü konusunda en erken kaynağın Aristoteles olmadığı ender durumlardan biri olsa bile Pythagorasçı ruhgöçü inancıyla ilgili olarak ondan alıntı yapabiliriz:

> *Ruh Üzerine*, 407b20: "Bu düşünürlerin <Platoncular ve başkalarının> bütün yapmaya çalıştığı şey ruhun doğasını ortaya koymak; ruhu kabul eden bedenle ilgili hiçbir betimleme vermiyorlar, Pythagoras öykülerinde anlatıldığı gibi herhangi bir ruh herhangi bir bedene bürünebilirmiş gibi."[260]

---

[260] Kimilerinin öne sürdüğünün tersine, ruhgöçü öğretisine atıfta bulunmadan böyle bir değerlendirme yapılamaz.

Ruh Üzerine'de biraz daha geride (404a17) Aristoteles havadaki toz zerrelerinin ruhu oluşturduğu görüşünü "kimi Pythagorasçılara" atfeder, oysa başkaları ruhun "onları devindiren şey" olduğunu söylemiştir. Kendi kendine devinme olayı, genelde ilkel insanlarda olduğu gibi erken dönem Yunanlarının aklına da hemen yaşam fikrini getirmiştir ve hiç kuşkusuz bu ham fikrin nedeni Aristoteles'in düşündüğü şeydir: "Çünkü hava tamamen durgun olduğunda bile tozlar sürekli deviniyor gibi görünüyor: Ruhu kendi kendini devindiren bir şey olarak tanımlayanların hepsi aynı eğilimi gösteriyor." Aristoteles atomcu Demokritos'un benzer öğretisi bağlamında da aynı inancı anar, ama Demokritos toz parçalarının devinimini bir *benzetme* olarak kullanmıştır. Toz zerreleri ruh-atomları değildi (ne de olsa ruh-atomları en küçük ve en ince atomlardı ve algı düzeyinin çok altındaydılar), ama ruh-atomları toz zerreleri gibiydi ve onlar gibi kendisinin neden olduğu bir devinime sahipti.

Aristoteles'in sözünü ettiği Pythagorasçı görüşün ilk biçimi kulağa daha ilkel gelirken, ikincisi birincisinin maneviyat yönü geliştirilmiş ve inceltilmiş hali gibi görünüyor; bununla birlikte "onları devindiren şey" hâlâ bizim maddi diye nitelendirebileceğimiz terimlerle, *pneuma* ya da nefes-ruhla özdeşleştirilen hava olarak düşünülüyordu.[261]

Bu görüşle ilgili daha fazla bilgimiz olmadığından hakkında çok fazla bir şey söyleyemeyiz. Her iki biçimiyle de bu görüş yakın akrabaları Orpheusçular gibi Pythagorasçıların da benimsediği, ruhun hava mahiyetinde olduğu ya da havayla birlikte içe çekildiği şeklindeki neredeyse evrensel olan inançla uyumludur (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 410b27);[262] bu genel inancın hem materyalistlerce hem de dinsel gizemcilerce kullanıldığını daha önce gördük (geride s. 142). Kendi başına bu inanç ruhun ölümsüzlüğü sorununu şu ya da bu yönde etkilemiş gibi görünmüyor.

Kendisinden öncekilerin kuramlarını gözden geçirirken Aristoteles'in sözünü ettiği bir başka öğreti de ruhun bir *harmonia* [uyum] olduğu öğretisiydi. Burada Aristoteles Pythagorasçıları anmasa da *harmonia* sözcüğünün kendisi bu öğretiyi onların

---

[261] Dodds'un belirttiğine göre ruhun bir maddi parçacık olduğu görüşünün pek çok ilkel örneği vardır; bu parçacık kalıcı ve "gizli" ruhtur ve "gündelik deneysel düzeyde yaşamın ilkesi olan nefes-ruhtan tamamıyla ayrıdır" (*Greeks and the Irrational*, 174). Daha sonra görüleceği gibi Dodds'un "gizli" ve "deneysel" ruh arasında yaptığı ayrım doğrudur ve önemlidir, fakat şu anda tartıştığımız görüşün niçin illa gizli ruha gönderme yaptığını anlamak zordur.

[262] Bununla yakından bağıntılı olarak "kimi Pythagorasçılara göre ... bazı canlılar kokularla beslenir" görüşü için krş. Aristoteles, *Duyum ve Duyu Nesneleri Üzerine*, 445a16.

yarattığı konusunda yeterli güvence sağlar.[263] Aristoteles'in sözleri şöyle: "Ancak ruh hakkında bir kuram daha vardır... Bu kuramı savunanlar ruhun bir tür uyum olduğunu söylüyorlar, çünkü uyum karşıtların bir kaynaşması ya da bileşimidir ve beden karşıtlardan meydana gelen bir bileşiktir" (*Ruh Üzerine*, 407b27). Aristoteles bu öğretiyi eleştirirken ilginç bir saptamada bulunarak öğretinin iki anlama gelebileceğini belirtir (Aristoteles'e göre ikisi de saçmadır):

> Ayrıca "uyum" sözcüğünü kullanırken iki şeyden birini düşünüyoruz; en temel anlamı devinim ve konum sahibi uzamsal büyüklüklerle ilgilidir, bu anlamda uyum, onların parçalarının türdeş bir şeyin girmesini önleyecek biçimde düzenlenmesi ve kaynaşmasıdır; ilkinden türetilen ikincil anlamında ise uyum bu biçimde karışmış bileşenler arasındaki oran demektir.[264]

Bu görüşe yaptığı başka kısa bir göndermede Aristoteles yine bu iki biçimi ayırt eder: "Görünen o ki, müzikteki makamlar ve ritimler ile bir tür akrabalığımız var, bu yüzden birçok filozof ruhun bir *harmonia* olduğunu, başkaları da ruhun *harmonia*'ya sahip olduğunu söylüyor" (*Politika*, 1340b18). Ruhun bir *harmonia* olması gerektiği görüşü Pythagorasçılara gayet doğal görünür. Gerçekten de onların başka türlü düşündüklerini varsaymak çok zordur ve *Phaidōn*'da Platon'un bu görüşü ifade ediş biçimi olmasaydı konuyla ilgili hiç kuşku kalmayacaktı: *Phaidōn*'da ruhun bir *harmonia* olduğu öğretisi ruhun ölümsüzlüğünün olanaksız olduğuna, bedenle birlikte yok olması gerektiğine kanıt olarak sunulur. İşte şimdi bu sorunla yüzleşmemiz gerekiyor.

Bir an için *Phaidōn*'u bir yana bırakırsak her şey yerli yerine oturuyor: Her şeyin nihai öğeleri sayılardır; Pythagoras'ın çalışmalarının açığa çıkardığı gibi kozmosu oluşturan sayılar matematik orantı kurallarına göre olanaklı en iyi biçimde ayarlanmış olduğu için de bütün kozmos mükemmeldir, Tanrısal ve kalıcıdır. Kısacası kozmos bütün bu arzulanabilir niteliklerini bir *harmonia* olmasına borçludur ve bu yüz-

---

[263] Bu noktada adil olmak için Cherniss'in görüşünü de aktarmalıyız (bu görüşü başkaları da benimser): "Aristoteles bunun Pythagorasçı bir öğreti olduğunu hiçbir zaman ileri sürmez; öğreti büyük olasılıkla Pythagorasçıların 'ruh sayıdır' öğretisinin geç tarihli bir yorumuydu... bunu geç beşinci yüzyıl ya da erken dördüncü yüzyılda hekimler ya da müzikçiler ortaya atmıştı; öğretinin Pythagorasçılara mal edilmesi ise çok daha geç bir tarihte olmuştur" (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 323, n. 1). Tate'e göre bu öğreti hiçbir felsefe okuluna ait olmayıp, yaygın bir halk inancıdır, "ruhun bedensel parçaların organik birliğiyle başladığını ve bittiğini düşünen herkesin" görüşüdür (*Classical Review*, 1939, 2-3).

[264] 408a5 (Oxford çevirisi).

den bu *harmonia* her şeyden önce güneş, ay, gezegenler ve sabit yıldızların kozmik ölçekteki görkemli devinimlerinde karşımıza çıkar. Gökyüzü Tanrı'nın görkemini *açığa vurmaz*, Tanrı'nın görkeminin *ta kendisidir*, çünkü kozmos matematiksel ve müzikal *harmonia*'nın harika gücüyle tek bir Tanrısal birlik haline getirilmiş canlı bir Tanrı'dır.

O halde bedenlenmiş olmasına, dolayısıyla saflıktan uzaklaşarak birbirlerinden ayrılmış olmasına karşın bireysel ruhlarımız yine de özünde aynı doğaya sahip ise o zaman Tanrısal olanla özdeşliğimiz uyum içindeki sayılardan oluşmalıdır. Bizde saflığı bozan öğe, uyumsuzluk öğesi ya da Pythagorasçı terimlerle söylersek iyi ilke olan Sınırın alt edemediği Sınırsızlık öğesi, aslında kulak tırmalayıcı bir notadır ve ruhlarımızın sayısal düzenindeki bir kusurdan kaynaklanır; felsefenin getireceği arınmaya gereksinim duymamız da bundandır.

Asıl Pythagorasçı öğreti budur. Şimdi gelelim *Phaidōn*'da söylenenlere (86B, çeviri Hackforth'un):

> <Simmias konuşuyor>: Aslında, Sokrates, sen de gayet iyi biliyorsun ki çoğumuz ruh hakkında şöyle bir görüş benimsiyoruz: Bize göre beden sıcak ile soğuk, kuru ile yaş ve benzerleri tarafından bir gerilim hali içinde bir arada tutulur, ruh bunların doğru ve uygun orandaki karışımı ya da akordudur <*harmonia*'sıdır>. Şimdi eğer ruh gerçekten bir tür akort ise, o zaman beden hastalıklarla ya da başka sorunlarla fazla gevşeyince ya da gerilince ruh da Tanrısal doğasına karşın ister istemez yok olacaktır, tıpkı müzikteki notalarda ya da bir zanaatkârın ürünündeki uyum ya da ayarlarda olduğu gibi. Oysa bedenin kalıntısı yakılıncaya ya da çürüyüp gidinceye kadar uzunca bir süre varlığını sürdürür. Ruh bedenin bileşenlerinin bir karışımı olduğu için ölüm denilen anda ilk yok olacak şeydir - bu düşünceye bizim için ne yanıt bulacaksın bakalım.

Bu pasaj hakkında birçok görüş vardır ve elbette bu görüşlerden hiçbiri için çürütülemeyecek kanıtlar getirilemez; yine de olası bir açıklama vermeye ve onu destekleyen argümanları belirtmeye çalışabiliriz. Pythagoras hakkında bildiklerimizi ve takipçilerinin dinsel konulardaki tutuculuğunu göz önüne alınca, çürütülemez bir kanıt *olmadan* Pythagoras'ı üstadı sayan herkesin ruhun ölümlü olduğunu söylemeye hazır olduğuna inanmak güçtür.

Ölümsüzlüğe karşı bir argüman olarak ruhun uyum olduğu görüşünü burada ortaya koyan Simmias bir Thebailıdır ve diyalogun başında Philolaos Thebai'dayken Simmias'ın onu dinlediği belirtilmiştir. Bu yüzden Burnet bu görüşün Philolaos'un

öğretisi olması gerektiğini düşünmüştür.[265] Buna karşı iki saptamada bulunabiliriz. İlk olarak Simmias ve Kebes çok çalışkan ve zeki öğrenciler gibi görünmüyorlar. Diyalogda daha geride, Sokrates ikisinin intiharın dine aykırı olduğu fikrinden haberdar olmamalarına şaşırır, çünkü bu Philolaos'un savunduğu bir şeydi. Bu fikri ondan duymamışlar mıydı? (61D) Kebes önce buna "Açık seçik hiçbir şey duymadım" diye karşılık verir, biraz sonra da şunları ekler: "Soruna yanıt olarak şöyle diyeyim: Evet, böyle bir şey yapılmaması gerektiğini Philolaos'tan da başkalarından da duymuştum, ama kimse bunu bana açıklamamıştı." İkinci olarak açıkça Philolaos'a atfedilen intihar hakkındaki bu görüşler Sokrates'in dediğine göre "gizli bir öğretide" (ἀπόρρητος λόγος [aporrētōs logos]) içerilen bir fikre dayanıyordu: Bizi dünyaya Tanrılar koydular ve burada bizi Tanrılar gözetirler, dolayısıyla onlar buyurmadıkça dünyayı terk etmemeliyiz. Tanrılar izin verdiği zaman da ölüm aslında tutsaklıktan ya da mahpusluktan kurtuluş gibi bir şeydir. Bunlara inanan bir adamın ruhun ölüm anında yok olacağını savunması pek olası değildir.

Bunlara bir şey daha eklenebilir. Philolaos'un Phliouslu öğrencisi olan ve diyalogda Sokrates'in öldüğü günkü konuşmaları *Phaidōn*'dan dinleyen Ekhekrates[266], Simmias'ın yukarıdaki itirazı karşısında büyük tedirginliğe düşer (88D):

> Ruhumuzun bir tür akort olduğu öğretisi beni oldum olası çok etkilemiştir ve demin sen ondan söz ederken eskiden bu öğretiye inandığımı anımsadım. Oysa şimdi her şeye yeni baştan başlıyormuş gibiyim, ölenlerin ruhlarının onlarla birlikte ölmediğine beni ikna edecek başka bir kanıta gereksinim duyuyorum.[267]

İşte burada karşımıza çıkan Pythagorasçı, ruhun bir uyum olduğu fikrinin çekiciliğine kapılıyor (hangi Pythagorasçı buna kapılmaz ki?), ama aynı zamanda ruhun ölümsüz olduğuna inanıyor ve o zamana kadar düşündüğü gibi ruhun bir uyum olmasının ruhun ölümsüzlüğüyle çelişmediği konusunda başka açıklamalarla güven tazelemek istiyor.

Philolaos'un konumuna gelince, *Phaidōn*'dan bildiğimiz üzere o, intiharı yasakla-

---

[265] Burnet, *Early Greek Philosophy*, 295; *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*, 92 vd. Wilamowitz de Philolaos'un ruhun bedensel parçaların bir uyumu olduğundan hareketle ruhun ölümsüzlüğünü yadsıdığını söyleme eğilimindedir, ama tam karara varamamıştır (*Platon*, II.90). Oysa Cornford'a göre "hiç kuşku yoktur ki, Philolaos hem ruhun bir anlamda bir *uyum* olduğunu hem de ölümsüz olduğunu savunmuştur" (*Classical Quarterly*, 1922, 146). Cornford'a kalırsa "buna ilk itiraz Platon'dan gelmiş olabilir."

[266] *Phaidon*, 57A; Aristoksenos, Wehrli baskısı, fr. 19 (Diogenes Laertios, VIII.46).

[267] Çevirinin kaynağı şudur: Cameron, *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, 45 vd. Cameron'ın bu sorunla ilgili yorumlarını okumaya değer.

mıştır ve bunun nedeni diyalogda da belirtilen tipik Orpheusçu-Pythagorasçı gerekçeler değilse nedir?[268] Elimizdeki öbür kanıtlar geç tarihli olduğu için daha değersiz, olsa da aralarında anılmaya değer olanlar şunlardır:

(a) İskenderiyeli Klemens, *Derlemeler*, III:17 (Diels-Kranz, 44B14): "Philolaos'un sözleri de aktarılmaya değer. Bu Pythagorasçı şöyle diyor: 'Eski teologlar ve yalvaçlar da ruhun âdeta bir ceza olarak bedenin boyunduruğunda olduğuna ve bir mezara kapatılır gibi bedenin içine gömüldüğüne tanıklık eder.'"

(b) Claudianus Mamertus (15 beşinci yüzyıl Hıristiyan yazarı), *Ruhun Durumu Üzerine*, II:3, yayınlayan Engelbrecht, 1885, s. 105 (Diels-Kranz, 44B22): "Ruhun tözü konusunda karar vermeden önce [Philolaos] geometri, müzik ve aritmetikle birlikte ölçüler, ağırlıklar ve sayılar üzerine harika söylevler çeker ve bütün evrenin varoluşunu bunlara borçlu olduğunu gösterir... (s. 120). İnsan ruhuyla ilgili şunları söyler:[269] Ruh sayıyla ve ölümsüz ve cisimsiz bir uyum aracılığıyla bedene yerleştirilmiştir. Biraz sonra şunları ekler: Ruh bedeni sever, çünkü beden olmadan duyuları kullanamaz. Ama ölüm anında ondan ayrılınca dünyada bedensiz yaşam sürer."

(c) Macrobius, *Scipio'nun Rüya'sına Yorum*, I:14, 19 (Diels-Kranz, 44A23): "Pythagoras ve Philolaos ruhu bir uyum diye adlandırdı."

Klemens'te Philolaos'a atfedilen öğretilere koşut düşüncelere Platon'da sadece *Phaidōn*'da değil, onun bedenlenmeye ceza, bedene mezar ve hapishane dediği başka pasajlarda da rastlıyoruz (*Gorgias*, 493A; *Kratylos*, 400C). *Kratylos*'ta bu düşünceler "Orpheus ve takipçilerine," yani Philolaos'un yaptığı gibi "eski *theologos*lara" atfedilir. Bütün bunlardan dolayı biz de Nestle'ye katılarak diyebiliriz ki, Klemens'te Philolaos'tan yapılan alıntının *Phaidōn*'la örtüşmesi bu alıntının en azından özü bakımından düzmece sayılmasına temel oluşturmaz[270] (*Die Philosophie der Griechen*,

---

[268] 61E, 62B. "Philolaos hakkında yazmış antikçağ yazarlarının hiçbiri onun tarikatının dinsel arka planına bağlılığını sorgulamamıştır" (Cameron, *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, 45). Bu konuda yapabileceğimiz tek şey akla yatkın görünen şeyleri ortaya koymak ve sonra başka uzmanların Cameron'la aynı düşüncede olmayabileceğini dürüstçe eklemektir. Hackforth bunlardandır: "Buradaki οὐδὲν σαφές **[ouden saphes: açık seçik hiçbir şey]** (krş. 61A8) deyiminden hareketle Philolaos'un dinsel görüşlerine ilişkin herhangi bir şey çıkarsamak güvenli olmaz" (*Plato's Phaedo*, 35, n. 3).

[269] Buradaki "humana" sözcüğünü Diels-Kranz yanlışlıkla atlamıştır.

[270] Wilamowitz bu konuya daha çekimser yaklaşır, çünkü καθάπερ **[kathaper: âdeta]** sözcüğünden kuşkuludur ve bunda haklı olabilir (*Platon*, II.90). Fakat Macrobius'un Philolaos'a atfettiği ψυχή-ἁρμονία **[psykhē-harmonia: ruh-uyum]** öğretisinin ölümsüzlük inancıyla zorunlu olarak çeliştiği fikri Wilamowitz'in bu konudaki yargısını etkiliyor. Bununla birlikte Macrobius ruh-uyum öğretisini Pythagoras'a da atfettiği için burada çelişki olmadığı açık-

442). Benzer biçimde Claudianus Mamertus'un pasajı Latinceleştirilmiş geç dönem Yunanca sözcük dağarcığının izlerini taşısa bile,[271] Aristoteles-öncesi Pythagorasçılıkla koşutluk kurulamayacak bir öğreti içermez. Bu pasajın asıl kusuru parçalı olması ve önemli boşluklar bırakmasıdır. Kaydedilmesi gereken nokta şudur ki, bu pasaja göre Philolaos dünyadaki her şeyin sayıya bağlı olduğunun kanıtlanmasıyla birlikte kozmolojisini psikolojiye yönelmeden önce geliştirmiştir. Ancak kozmolojisinden sonra Philolaos ruhun bu konuda bir istisna olmadığını ve bedene büründüğünde bile ölümsüz ve cisimsiz bir akorda ve sayıya göre düzenlendiğini göstermiştir. Bu yaşamda ruhun duyusal zevklerce ayartılıp bedene bağlanması ya da bedeni sevmesi, Platon'un diyaloglarının daha Pythagorasçı pasajlarından bildiğimiz şeydir. Özellikle *Phaidōn*'daki 81B akla geliyor: Ruh "bedenle hep içli dışlı olmuş ve onu sevmiştir, onun hazlarıyla öylesine dolmuş, tutku ve zevklerinin büyüsüne öyle kapılmıştır ki, cisimsel olan ve dokunulabilen, görülebilen, işitilebilen, yenebilen ve cinsel zevke hizmet eden şeyler dışında hiçbir şeyi gerçek saymaz olmuştur". Son olarak *Phaidōn*'da ölümün ruhun yok oluşu olmadığı söylenir. Ruh "dünyada" (*in mundo*) yaşamaya bedensiz devam eder - bir daha bedenlenineye kadar. Buradaki ruh tam arınmış ruh değil, bedeni sevmiş olan, Platon'un söylediğine göre bir daha bedene bağlanıncaya kadar görünür dünyada başıboş dolaşmak zorunda olan ruhtur (*Phaidōn*, 81D).

Macrobius'taki kısa bildirimle ilgili söylenmesi gereken tek şey şudur: Philolaos'la Pythagoras'ı birlikte andığına göre Yeni Platoncu Macrobius'un gözünde

---

tır.

[271] Bömer bu pasajı ayrıntılarıyla tartışmıştır (*Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus*, 143-154). Bu kaynakta birçok başka modern görüşe gönderme bulunabilir. Ancak burada Philolaos'a atfedilen öğretileri Yeni Pythagorasçı öğretiler sayan Bömer birçok yerde doğru yoldan ayrılır, özellikle de *diligitur corpus ab anima* [beden ruh tarafından sevilir] tümcesine ve *in mundo* [dünyada] deyimine getirdiği yorumlarda. Buradaki sözcük dağarcığına gelince, Claudianus elbette *de mensuris ponderibus et numeris* [ölçüler, ağırlıklar ve sayılar üzerine] sözlerini seçerken onları Kutsal Kitap'taki şu sözlerle denk düşürür ve ikisini karşılaştırır: *Mensura pondere et numero omnia disposuisti* [Her şeyi ölçülerle, ağırlıklarla ve sayılarla düzenledin] (bkz. *Süleyman'ın Bilgeliği*, xi. 20). Fakat bu durum her gerçek Pythagorasçı gibi Philolaos'un da kozmosu sayı ve ölçüyle *açıkladığı* gerçeğine kuşku düşürmez. Yine *incorporalem* (ἀσώματον **[asōmaton: bedensiz, cisimsiz]**) sözcüğünü herhalde Philolaos kullanmamıştır, fakat bu sözcük Philolaos'un düşündüğü biçimiyle *harmonia*'yı yeterince iyi bir biçimde dile getirir. Gomperz bu fragmanı, ἀσώματον **[asōmaton]** sözcüğünü ve geri kalanları savunur (*Hermes*, 1932, 156), ama Bömer, Gomperz'i eleştirir (s. 153).

uyum olarak ruh öğretisi ruhun ölümsüzlüğü inancıyla bağdaşmaz değildir. Platon'dan itibaren tarihlenen dağınık kanıtlarımızı topladığımız zaman Philolaos ruhun hem (dünyada gerçek değere sahip her şey gibi) bir *harmonia* ya da uyum hem de ölümsüz olduğunu öne sürme noktasında Pythagoras'ın gerçek bir takipçisi gibi görünüyor.[272]

Peki, Simmias'ın ileri sürdüğü argüman ne olacak? Simmias'ın Sokrates tarafından çürütülmesi umuduyla öne sürdüğü ruh görüşü, genellikle Magna Graecia'nın tıp yazarlarının kuramlarıyla ilişkilendirilmiştir, özellikle de başlıca kuram olan Krotonlu Alkmaion'unkiyle. Simmias'ın kullandığı dil Alkmaion fr. 4'le (Aëtius, V:30.1) karşılaştırılabilir:

> Alkmaion'un dediğine göre sağlığı koruyan şey -nemli ile kuru, sıcak ile soğuk, acı ile tatlı ve öbürleri gibi- güçler arasındaki eşitliktir ve aralarından birinin egemenliği hastalığa neden olur... Sağlık niteliklerin dengeli **<σύμμετρον> [symmetron]** bir karışımıdır.

Sağlığın ve hastalığın nedenleri konusunda Alkmaion da Simmias da açıkça aynı kuramı sunuyor, ancak Alkmaion karşıtların dengesini ya da dengeli karışımını ruhla özdeşleştirmeye kalkışmaz, bu denge bozulunca ruhun da yok olacağını ileri sürmez. Sağlık ve hastalık hakkındaki görüşlerine karşın Alkmaion ruhun ölümsüz olduğuna inanıyordu. Nitekim Aristoteles *Ruh Üzerine*, 405a29'da bunu söyler: "[Alkmaion] ruhun sürekli devinmesi bakımından ölümsüz varlıklara benzediği için ölümsüz olduğunu söyler, çünkü ay, güneş, yıldızlar ve bütün gökyüzü gibi bütün Tanrısal cisimler benzer biçimde sürekli ve durmadan devinir:"[273] (Bu pasaj ve ayrıca Cicero, Klemens ve Aëtius'tan destekleyici pasajlar için bkz. Diels-Kranz, 24A12).

Sicilya'da Empedokles de benzer fizyolojik görüşleri savunmuştur. Empedok-

---

[272] Philolaos'un görüşlerinin en özgün hali Menon'un tıp tarihinden parçaların aktarıldığı papirüsteki görüşler olabilir. Ama bundan hareketle Nestle'nin çıkardığı şu sonuç saçmadır: "Der echte Philolaos liegt in den neuerdings bekannt gewordenen Auszügen aus seinen medizinischen Schriften in Menon's *Iatrika*. *Dernach war Philolaos weniger Philosoph als Artzt*, und zwar gehörte er zur Krotoniatischen Artztschule" [Asıl Philolaos Menon'un *Iatrike*'sinde yeni keşfedilen tıp metinlerinin içindedir. Dolayısıyla Philolaos filozoftan çok hekimdi ve Kroton hekim okulundandı] (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 437; italikler bana ait). Bugün Aristoteles'ten bize kalan metinler başka birinin yazdığı bir edebiyat tarihinde alıntıladığı birkaç *Poetika* pasajı ve özgünlükleri kuşkulu birkaç fragmanla sınırlı olsaydı Aristoteles'in "bir filozoftan çok, edebiyat eleştirmeni" olduğunu ileri sürmek ne kadar akla yatkın olacaksa, Nestle'nin buradaki argümanı da o kadar akla yatkındır. En azından Philolaos hakkında başka kaynaklar aracılığıyla bildiğimiz şeyler bizi bu hatadan koruyacak kadar geniştir.

[273] Elbette Alkmaion'u ileride daha kapsamlıca ele almamız gerekecek. Bkz. ileride, s. 340 vd.

les'le birlikte eski "karşıtlara" dört yokedilemez "kök töz" halinde ilk kez somut bir biçim verilmiştir: toprak, su, hava ve ateş. Empedokles her organik varlığı bunların belli oranlardaki karışımıyla tanımlamıştır (fr. 96; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 408a18 vd). Aynı zamanda Empedokles "benzer benzeriyle bilinir" ilkesi uyarınca ruhun en azından deneysel yönüyle, yani çevremizdeki dünyayı algılamamıza aracılık etmesi bakımından maddi öğelerden oluştuğuna inanıyordu (fr. 109; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 404b11). Aristoteles Ruhun uyum olduğu kuramını eleştirirken (408a18 vd) Empedokles'i bize mantıksız ve aklı karışık olarak göstermede pek başarılıdır; Empedokles'in şiirindeki ilgili bölümlere sahip olmadığımız için Aristoteles'i burada doğrulayamıyoruz. Fakat Empedokles ruhu cisimsel parçalar arasında belli bir gerilim ya da denge diye betimlemişe benziyor ve söylediği sözler denge bozulunca ruhun da yok olduğu anlamında yorumlanmaya uygun görünüyor. Aëtius'un da söylediklerine bakacak olursak Empedokles'e göre insanın bileşimi olduğu öğelerin ayrılması ölüme yol açar, "dolayısıyla bu bakımdan (κατὰ τοῦτο [kata touto]) hem bedene hem ruha ölüm vardır" (Aëtius, V:25.4; Diels-Kranz, 31A85).

Bütün bunlara karşın Empedokles yaygın İtalya geleneğinin derin etkisini taşıdığından insan ruhunun ölümsüzlüğü, göçmesi ve sonunda Tanrılaşması konusunda dinsel bir şiir yazmıştır. Bu bakımdan Empedokles Alkmaion'la ilginç bir koşutluk gösterir; bununla birlikte öğretisinin iki yanını uzlaştırıp uzlaştırmadığı ve nasıl uzlaştırdığı sorusunu şimdilik bir yana bırakmak zorundayız.[274] Burnet'a göre ruhun uyum olduğu kuramı, beşinci yüzyılın sonundaki Pythagorasçılığın Empedokles'in getirdiği yeni ilkelere uyarlanmış hali olduğunun kanıtıdır.

Buradaki elbette zorlu bir sorundur ve bu konuda okulda belli bir gerilim bulunduğunu saptamak pek yanlış olmaz. Beşinci yüzyılda İtalya, Sicilya ve Yunanistan'a dağılmış halde bulunan Pythagorasçıların hepsi ustalarının öğretisini aynı yönlerde geliştirmedi. Alkmaion gibi tıp insanlarının eğilimine göre[275] asıl araştırma konusu haliyle ve haklı olarak beden ve bedenin halleriydi. Onların amacı hastalıkla mücadele etmek ve tek tek bedenlerin sağlıklı olmasını sağlamaktı, filozofların daha metafizik sözlerine zor katlanabiliyorlardı. Bedeni oluşturan fiziksel karşıtlar üstün-

---

[274] Bu konuda bkz. Kahn, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1960, 3-35; özellikle de 28, n. 70.

[275] Elbette zamanının her ciddi düşünürü gibi Alkmaion da bir hekimden fazlasıydı, fakat biz de Diogenes Laertios'un şu sözlerine katılabiliriz: τὰ πλεῖστά γε ἰατρικὰ λέγει, ὅμως δὲ καὶ φυσιολογεῖ ἐνίοτε [ta pleista ge iatrika legei, homōs de kai physiologei eniote: özellikle hekimlik konusunda yazar, ama kimi zaman doğa felsefesiyle de ilgilenir] (VIII.83).

de çalışıyorlardı, çünkü uygulamalarının temelindeki görüş -elbette Pythagorasçı bir görüş- sağlığın, bedendeki karşıtların (sıcak ve soğuk, yaş ve kuru, acı ve tatlı vb) doğru ve uygun orantılı karışımına bağlıydı. Her durumda fizik yaşamın bunlara bağlı olduğu ve bedenin fizik öğeleri arasındaki uyum sona erince bu yaşamın sürdürülemeyeceği inancına ister istemez yöneleceklerdi. Kaldı ki *psykhē*'nin fizik yaşamla özdeşleştirilmesi Yunan düşüncesinde derinliğine kök salmış bir fikirdi, dolayısıyla beden yok olunca *psykhē*'nin yaşamını sürdüremeyeceğini söyleme eğilimi zaten vardı. Aristoteles'in öğrencisi Dikaiarkhos bir Pythagorasçı olmamasına karşın Pythagorasçıların dostuydu ve onların öğretisini tanıyordu, bu yolda çok ileriye giderek ruha açıkça "*dört öğenin* uyumu" dedi. Dolayısıyla ruh bedenden ayrı var olamazdı, çünkü ruh kendine ait bir töze sahip değildi, alt tarafı bedenin belli bir biçimde oluşturulduğunda gösterdiği bir özelliğini (yani yaşama, eylemde bulunma ya da hissetme gücünü) betimliyordu.[276] Öğretmeni Pythagorasçı da olsa Simmias gibi birinin içini kemiren şeyin bu olduğu geçerli nedenlerle düşünülebilir, ama buradan bu görüşün asıl Pythagorasçı öğretiyi bütün derinliğiyle temsil ettiği sonucu çıkmaz. Asıl Pythagorasçı öğretinin ne olduğunu daha önce söyledim, ama bunun sırf benim kişisel görüşüm olmadığını göstermek için burada başka otoritelerden alıntı yapmak istiyorum. Cornford şöyle yazıyor:

> Zeller'in işaret ettiği gibi, ruhun *uyumunun* aslında *cisimsel karşıtlıkların uyumu* olduğunu söyleyenler yalnızca Platon (bkz. *Phaidōn*) ve Aristoteles'tir (ki Aristoteles *Ruh Üzerine*, I:4'te açıkça *Phaidōn*'u düşünür ve üstelik bileşiklerin yalın cisimlerin *sentezi* olduğunu varsayar [Hicks, *a.g.y.*]). Pythagorasçıların ruhu böyle tanımladığını bize kimse söylemiyor, kaldı ki bu tanım ruhun ölümsüzlüğüyle de tutarsızdır. Bu yolda Zeller'in yaptığı çıkarıma göre Philolaos uyumdan söz ederken herhalde kastettiği şey cisimsel karşıtların *uyumu* değil, Claudianus Mamertus'un ona atfettiği gibi ruhun sayı ve *uyum* aracılığıyla bedene *bağlı olduğu* görüşüydü.[277]

Ruhun ölümlülüğü değil, ölümsüzlüğü ruhun bir uyum olmasına bağlıydı, ne var ki bu uyum kozmosun uyum olması anlamında bir uyumdu. Yani son çözümlemede fizik karşıtlar arasında değil, sayılar arasında bir uyum. Bu beşinci yüzyıldaki Pythagorasçılar maddi olanla olmayan arasında açık bir ayrım yapmıyorlardı. Böyle bir ayrım yapacak konumda olmadıklarını daha önce gördük. Yine de bu maddeler arasında farklı dereceler vardı. Sıcakla soğuk gibi fizik karşıtlara oranla sayılar nihai olana, dolayısıyla Tanrısal olana daha yakındı.

---

[276] Bkz. Dikaiarkhos, Wehrli baskısı, fr. 7-12.

[277] *Classical Quarterly*, 1922, 146; krş. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 553.

Erken dönem Yunan düşüncesinde, hem Ionia hem de İtalya geleneğinde ortak olan bir ana ilke vardır: Ruhla beden arasındaki ilişki nasılsa, asıl doğa ya da şeylerin *arkhē*'si ile deneyim dünyası arasındaki ilişki de öyledir.[278] Pythagorasçı sistemde de asıl doğa fiziksel karşıtlar ya da Anaksimenes'in havası gibi daha ilkel bir cisim değil, sayıdır. Pythagorasçı bir temele dayandığı kesin olan Platon'un *Timaios*'taki "dünyanın ruhu" betimlemesiyle bu noktada bir karşılaştırma yapabiliriz. Bu ruh "görünmezdir, *harmonia*'dan ve akıldan pay alır" (36E) ve Pythagorasçı *tetraktys*'ün bir biçimine dayanan bir müzik gamındaki sayısal aralıklara göre kuruludur. Ayrıca her açıdan vurgulandığı gibi dünyanın ruhu kozmosun cismi ya da bedeni karşısında önceliğe ve üstünlüğe sahiptir (krş. 34B-C). Taylor'un dediği gibi "*Phaidōn*'da çürütülen Pythagorasçı formüldekinin tersine kozmik ruh kendisine karşılık gelen bedenin bir *harmonia*'sı değildir, kozmik ruh bilge ve iyi olduğu için elbette kendi yapısında bir *harmonia* sergiler, kendinde müziğe sahiptir" (*A Commentary on Plato's Timaeus*, 136).

Pythagorasçılara göre ruhun sayıların bir hali ya da düzeni olduğunu Aristoteles *Metafizik*'te söyler. Pythagorasçıların matematikte çarpıcı ilerlemeler yapan ilk kişiler olduğunu, dolayısıyla kendilerini tamamıyla bu konuya verdiklerini ve matematik ilkelerin her şeyin altında yattığını düşündüklerini belirttikten sonra Aristoteles sözlerini şöyle sürdürür (985b26):

> Sayılar bunların en basitidir; var olan ve varlığa gelen şeylerin ateş, toprak ve suyla değil, bunlarla benzerliklerini gördüklerini düşündüler. Böylece sayıların şöyle şöyle düzenlenmesi adaletmiş, bir başkası ruh ve akılmış...

Buna göre ruh bedenin parçalarının değil, *kendi* parçalarının bir uyumudur, tıpkı müziğin lirin gövdesinin ve tellerinin değil, 1, 2, 3 ve 4 sayılarının bir uyumu olması gibi. Dolayısıyla Simmias'ın yaptığı benzetme kimi Pythagorasçıları yanıltıp tedirgin etmiş olsa bile aslında özgün Pythagorasçı argümana göre yanlış bir benzetmeydi. Pythagoras'ın deneyinde belki 1, 2, 3 ve 4 sayıları değişik uzunluktaki tellerle somutlaşmış ya da temsil edilmiş olabilir, ama bu durum ilinekseldir; nitekim bu sayılar, bir borunun içinden geçen hava sütunlarının değişik aralıklarda durdurulmasıyla da temsil edilebilirdi. Pythagoras'ın dehası, sözcüklerle bu biçimde ifade edememiş olsa bile, formel öğenin gerçek ve kalıcı öğe olduğuna odaklanmasında, fiziksel ve bireysel olanı ilineksel sayarak elemesindedir.

Elbette Platon'un *Devlet*'te ayrıntılarıyla ortaya koyduğu ruh görüşüne yaklaşıyo-

---

[278] Bkz. Anaksimenes başlığı, geride s. 124 vd.

ruz ve bu konuda Platon'un Pythagorasçı dostlarına ne kadar borçlu olduğunu görebiliriz. *Devlet*'te söylendiğine göre "ölçülülük" erdemi (*sophrosynē*) bir bütün olarak ruhun erdemidir, ruhun bütün parçalarının birlikte düzgün çalışmasının sonucudur (431 vd). Ama Platon ruhun parçalarının "bütün bir oktavın içinde birlikte ezgi söylediğini" ifade ederken ve *sophrosynē*'yi doğrudan bir *harmonia* diye adlandırırken Pythagorasçı bir dilde konuşur. Buna sahip olan insan "tam uyumlu hale gelmiş" (ἡρμοσμένος [hērmosmenos]) insandır (bunun o insanın sağlık durumuyla hiçbir ilgisi olmadığına dikkat edelim); bu duruma ulaşmanın yolu ise "üçünü uyumlu hale getirmektir, gamdaki üç sabit ton olan en tiz, en pes ve orta ton gibi,"[279] yani müzikal uyumdaki gibi. Ruha gelince birbirine uydurulması gereken bu üç parça elbette akıl, coşku (θυμός [thymos]) ve arzudur. Ruh bir *harmonia*'dır, ama cisimsel parçaların ya da fiziksel karşıtların *harmonia*'sı değildir. Dolayısıyla ruhun "esenliği" (*aretē*) bedensel sağlıktan oluşmaz. Ruhun parçaları arzu, yiğitlik ve akıl gibi ruhsal yetilerdir, *aretē*'si bir ahlaksal erdemdir, ölçülülüktür. Terimi salt canlı olma hali için kullanabilirsem fiziksel *psykhē*'de cisimsel parçaların *euharmostia*'sı sağlıkla sonuçlanırken *anharmostia*'sı hastalık ya da ölümle sonuçlanır. Oysa Pythagorasçının el üstünde tutup arındırmayı amaçladığı Tanrısal ve ölümsüz *psykhē* için *euharmostia* ruhun kendi parçaları arasındaydı ve ahlaksal erdemle sonuçlanırdı, *anharmostia* ise kötülük sonucunu doğururdu. Bütün bunlarda gerçekten Pythagorasçı bir hava olduğu söylenebilir. Unutulmamalıdır ki Pythagorasçılara göre adalet gibi ahlaksal erdemler de sayılarla eşitleniyordu, dolayısıyla bu durum ruhun aslında sayıların bir *harmonia*'sı olduğu inancıyla tutarsız değildir.

---

[279] Burada kullanılan dildeki Pythagorasçı müzikal tınıyı tam değerlendirebilmek için parçanın Yunancası okunmalıdır:

431E: ἐπιεικῶς ἐμαντευόμεθα ἄρτι ὡς ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται... [epieikōs emanteuometha arti hōs harmonia tini he sōphrosynē hōmoiōtai ...: demin ölçülülüğü bir armoniye benzetirken yerinde bir tahmin yapmışız ...]

432A: δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνάδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους ... ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ... κατὰ φύσιν συμφωνίαν [di' holēs atekhnōs tetatai dia pasōn parekhomenē synadontas tous te asthenestatous tauton kai tous iskhyrotatous kai tous mesous ... hōste orthotat' an phaimen ... kata physin symphōnian: [ölçülülük] en güçlülere, en zayıflara ve ortadakilere bütün oktav içinde birlikte ezgi söyleterek harfiyen hepsini kuşatır ... sonuçta buna gayet doğru bir biçimde ... doğaya uygun olarak uyum diyebiliriz].

443D: συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης [synarmosanta tria onta, hōsper horous treis harmonias atekhnōs, neatēs te kai hypatēs kai mesēs: üçünü uyumlu hale getiriyor, tıpkı bir armonideki sabit tonlar gibi: en pes, en tiz ve orta].

O halde bu insanlara göre iki tür ruh mu vardı? Öyle olduğunu ve Pythagorasçıların burada yalnızca yaygın bir ilkel inancı kendi amaçlarına uyarladığını varsaymak için sağlam nedenler vardır. Böyle bir inancın varlığı uzun zaman önce anlaşılmıştı. 1920'de Ganszyniec erken Yunan düşüncesindeki bu iki ruhu (a) nefes-ruh (ψυχή [psykhē]) ve (b) imge-ruh ya da gölge-ruh (εἴδωλον [eidōlon]) olarak ayırt etmişti ve konuyla ilgili Afrika'dan koşut örnekler aktarmıştı.[280] Nefes-ruha "yaşam-ruh" da demiştir. Bu ikilik Empedokles'in düşüncesinde çok açıktır; beşinci yüzyıl ilk yarısının bu İtalyan filozofuyla yapılacak karşılaştırma konuya biraz ışık tutabileceğinden bu noktada kısa bir özet vermemiz hoş görülebilir. Empedokles deneyim dünyası konusunda tam bir materyalistti, hatta duyumla düşünce gibi ruhsal işlevler karşısında da bu bakış açısını koruyordu. Aristoteles'in söylediğine göre (*Ruh Üzerine*, 427a21) Empedokles duyumla düşünceyi aynı şey sayar ve ikisini de cisimsel bir süreç olarak düşünür; bu savı Empedokles'in kendi yazılarından kalanlar da doğruluyor (fr. 105, 109). Bununla birlikte Empedokles bedene yabancı olan Tanrısal bir benliğe de inanıyordu, buna *psykhē* değil *daimōn* diyordu; bu *daimōn* Tanrılar katından sürülmüştü, ama onlara dönme özlemiyle yanıp tutuşuyordu (fr. 115). *Daimōn*'un kurtuluşu için bilgi zorunludur, ama bu bilgi bizim deneysel yanımızın bilgisi değildir, zira bu yanımızın temeli ve yöneldiği nesneler kozmosun fiziksel, alt bölgelerine mahkûmdu. Buna karşılık şöyle diyordu: "Ne mutlu *Tanrısal* bilgelik servetine ulaşanlara!" (fr. 132). Benzer benzeriyle bilinir, demek ki Tanrısalı bilmek için Tanrısallaşmak gerekir ve Tanrısal olan şey bedensel duyu organlarıyla algıladığımız bir şey değildir (fr. 133). Belli ki bu bilgiye ulaşmak için elimizde başka araçlar vardır - *Phaidōn*'da filozofun ruhunun bedenini geride bırakıp "bütünüyle kendi başına" hakikati aradığını söylerken Sokrates'in anlattığı araçlar gibi.

Bunu yaparken kullandığımız yeti yaygın anlamıyla salt can olan önceki *psykhē* değildir. Bu yetiye bir *daimōn* denebilir; zaten *daimōn*lar hakkında eskiye dayanan pek çok geleneksel malzeme vardı ve Pythagoras'la Empedokles kendi düşünce yapılarını bu malzeme temelinde kurmuş olabilir. Kimi zaman *daimōn* sözcüğü yerine *theos* (Tanrı) da kullanılırdı. Platon'un *Symposion*'unda olduğu gibi ikisi arasında ayrıma gidilince *daimōn*lar gök ile yer arasındaki öğelerde barınan bir ara varlıklar soyu olarak düşünülürdü (krş. Empedokles, fr. 115). Hesiodos *daimōn*ların sislere ya da karanlıklara bürünerek (yani görünmez halde) yeryüzünde cirit attığını bilir ve

---

[280] *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*,IX:13 vd. Ganszyniec burada Ankermann'a gönderme yapar (bkz. Ankermann, "Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern," *Zeitschrift für Ethnologie*, 1918, 89-153).

onların Altın Soy'a ait insanların ruhları olduğunu söyler. Abaris, Epimenides ve Hermotimos gibi tuhaf kahinlerin öykülerinde bedeni bir süre terk edip Tanrısal bilgiyi arayabilen şey olasılıkla bu parçamızdır. Ömrün ya da zamanın (artık αἰῶνος εἴδωλον [aiōnos eidōlon] ne anlama geliyorsa onun) imgesidir ve bu anlamda Pindaros bu imge için şöyle demiştir: Her insanın bedeni ölüm yolunu yürür "ama yine de bu imge canlı kalır, çünkü yalnızca o Tanrılardan gelir. Gövde etkinken o uyur, uyuyan insanlara birçok rüyayla gelecekteki acı tatlı şeyleri gösterir".[281]

Demek ki Pythagorasçıların zamanının inancında iki farklı ruh anlayışı vardı; bir yanda ölüm anında "duman gibi uçup giden" *psykhē* vardı - kimi kuşkucu ve dolayısıyla sapkın Pythagorasçılar gibi tıp yazarları da bu ruhu bedeni oluşturan fiziksel karşıtların bir *harmonia*'sı olarak anlıyorlardı. Diğer yanda ise insanda birçok bedene girerek ruhgöçünden geçen, ama özünde Tanrısal olan daha gizemli, ölümsüz *daimōn bulunuyordu*. Aslında Platon'daki gibi bu ikincisine de *psykhē* denebiliyordu. Hem genel dinsel düşünce akışı içinde hem de matematiksel felsefeyle dinsel gizemciliğin tuhaf bir bileşimi olan Pythagorasçılıkta bu iki ruh anlayışı da yan yana varlıklarını sürdürdü.

E. TEK TEK PYTHAGORASÇILAR

Pythagoras'tan sonraki Pythagorasçılığın tarihi bizim için büyük ölçüde anonimdir. O nedenle bu konuyu genel olarak ele almak en iyi yol gibi göründü; yine de buradaki sunumumuzda belli başlı bireyler (özellikle Philolaos, sonra Hippasos, Eurytos, Hiketas) kendilerine yer buldular. Ötekilerse belli belirsiz kişilerdir ve adlarından başka haklarında pek fazla bilgimiz yoktur. Örneğin Orpheus külliyatındaki kimi şiirleri yazdığı söylenen Kerkops ve Brontinos (ya da Brotinos); unutmamıza neden olduğu için zamanı "can sıkıcı" diye adlandıran Pythagorasçı Paron (bkz. Aristoteles, *Fizik*, 222b18); sıkışma için boşluğun var olması gerektiğini aksi takdirde ya hiç devinimin olmayacağını ya da evrenin bir dalga gibi kabarıp alçalacağını düşünen Ksouthos gibi (Aristoteles, *Fizik*, 216b24)... Simplikios yazdığı yorumda Ksouthos'un Pythagorasçı olduğunu söyler.

Yine de daha önce anılmış olsun olmasın kimi Pythagorasçılara yakından bakmaya değer ve bu bölümü bu işe ayırdık.

---

[281] Pindaros, Schroeder baskısı, fr. 131, Bowra baskısı, 116. Kullanılan dil açısından krş. Hippokrates külliyatından *Rejim Üzerine*, IV (Littré baskısı, VI, 640). Ancak Hippokrates külliyatından bu metin dördüncü yüzyılın ortasından daha geç tarihli olabilir (Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 26 vd).

1. Hippasos

Metapontionlu Hippasos'a ilişkin daha önce gördüklerimiz onun bir Pythagorasçı olarak biraz asi biri olduğu izlenimini veriyor. Matematikle ilgili sırları açığa vurduğu için cezalandırıldığına yönelik öyküler vardır (geride s. 161 ve 276), ayrıca değişik iki Pythagorasçılık türünden biri diğer Pythagorasçılığın kökeninde Pythagoras'ın değil Hippasos'un bulunduğunu iddia ediyordu (s. 203). Hippasos'un Pythagoras ile hemen hemen aynı dönemde yaşadığını ve onun hiç de uysal bir öğrenci olmadığı yönünde başka belirtiler de var. Kylon ve Ninon'un demokratik komplosuna yol açan olaylarda (s. 189 vd) okulun oligarşik politikasına karşı demokratik önlemlerin alınmasını destekleyenler arasında Hippasos'un da adı anılır. Ayrıca söylenenlere göre Ninon halkı Pythagorasçılara karşı kışkırtmak için Pythagoras'ın sözde "kutsal *logos*"unu okumuş ve böylece Pythagorasçıların halkın davasına düşman olduğunu kanıtlamış.[282] Hippasos'un ünü benzer bir sahteciliğin ona atfedilmesinden gelir - bu atıf olasılıkla biraz da sonraki zamanlarda Hippasos'un sıcak baktığı belli olan komployla ilgili öyküden aktarmadır; Sotion'un *Halefler*'ine (yaklaşık İÖ 200) kadar geri giden bir geleneğe göre Pythagoras'ın "Gizemli *Logos*"unu aslında ona kara çalmak için Hippasos yazmıştır (Diogenes Laertios, VIII:7).

Hippasos'un ilk ilke olarak ateşi benimsemesi Herakleitos'un onun öğrencisi olduğu öyküsüne yol açmıştır (*Suda*; Diels-Kranz, 18, 1a). Usta-öğrenci ilişkisiyle ilgili bu türden varsayımların hiçbir tarihsel değeri yoktur, ama buradaki varsayımın bu biçimde yaygınlaşmış olması en azından geleneksel bir tarihlendirmeye işaret eder ve bu tarihlendirme Hippasos'un Pythagoras'ın bire bir rakibi olmasıyla bağdaşır.

"Gizemli *Logos*"un yazarı kim olursa olsun İÖ birinci yüzyılda Magnesialı Demetrios'a göre Hippasos hiç yazı bırakmamıştır (Diogenes Laertios, VIII:84; Diels-Kranz, 18, 1); demek ki büyük olasılıkla Hippasos'un hiçbir yapıtı Helenistik çağda ortada yoktu. Geleneğin ona atfettiği öğretilere bakılırsa Hippasos basitçe ortodoks bir Pythagorasçı çizgi izlememiştir, nitekim Aristoteles'ten itibaren (bkz. *Metafizik*, 984a7) *arkhē*'nin ateş olduğu öğretisinin savunucusu olarak Hippasos'un ismi düzenli bir biçimde Herakleitos'la birlikte anılır. Bu ortaklığı genişleten Theophrastos'a göre her ikisi de evrenin tek ve sonlu olduğunu, var olanların yoğunlaşma ve seyrelme süreciyle ateşten meydana gelip yine ateşe döndüğünü öne sürüyordu (bkz. Simplikios; Diels-Kranz, 18, 7). Peripatosçuların birci kozmogoni için yaptıkları bu standart be-

---

[282] Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 257 (Diels-Kranz, 18.5), 260. Krş. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, 56 vd.

timleme Herakleitos'u çarpıttığı için (ileride s. 462 vd) bu betimlemeye Hippasos bağlamında da tam güvenemeyiz. Yine de Hippasos'un ateşe öncelik verdiğiyle yetinebiliriz: Ancak düşüncesindeki bağımsızlığına karşın Hippasos'un bir Pythagorasçı olarak kaldığı konusundaki yaygın görüş birliğine bakacak olursak diyebiliriz ki, Hippasos ateşten birimdeki yaratıcı güç ve Pythagorasçılarını merkezde sürekli yanan ateşe yükledikleri Tanrısal konum üstünde yoğunlaşmıştır.[283]

Hippasos ile Herakleitos'un öğretileri sonraki dönemlerde sıkça karıştırılmış görünüyor. Diogenes, Hippasos'un evrenin değişimlerini sınırlı bir zamanda tamamladığını söylediğini aktarır. Simplikios'un Theophrastos aktarımında da aynı tümce geçer, ama buna "yazgısal bir zorunluluğa göre" sözleri eklenir; görünüşte bu sözler Herakleitos hakkındadır ve onun "her şey ateşle takas olur" sözüyle bağlantılıdır.[284] Ama bu bildirim Herakleitos'un "takas" kavramının hiç de uygun bir yorumu değildir. Oysa bu önerme tarihin döngüsel yinelenişiyle ilgili Pythagorasçı öğretiyi (geride, s. 287) güzelce dile getirir ve dolayısıyla Theophrastos'un bu sözden maksadı herhalde Hippasos'a gönderme yapmaktır.

Geç dönem otoriteleri Hippasos'un ruh öğretisi konusunda bilgi aktardıklarını da iddia ediyor, ama bunlar güvenilir olsa bile (ki bu kuşkuludur) özgün bir şey içermiyorlar. Hippasos ruhun ateşten bir doğası olduğu öğretisi bağlamında doğal olarak Herakleitos'la birlikte anılır, ama bir Pythagorasçı olduğu için Hippasos ruhu bir sayı olarak da düşünüyordu. Ayrıca Claudianus Mamertus ona bir Pythagorasçıdan beklenebilecek düşünceler atfeder: Ruhla beden çok farklı şeylerdir, beden uyuşukken ruh uyanıktır, beden ölünce ruh canlı kalır.[285]

---

283 Geride, s. 281, 287. İskenderiyeli Klemens'in açıkça söylediğine göre Hippasos ve Herakleitos (yine birlikte anılıyorlar) ateşin Tanrı olduğuna inanıyordu. Klemens'in otoritesine genelde kuşkuyla yaklaşılır, fakat Hippasos'un zamanında bir şeye *arkhē* denmesi (hele bir Pythagorasçı için) o şeyin Tanrısal olmasıyla aynı kapıya çıkıyordu. Bu örnekte Klemens'in bildirimi Herakleitos için doğrudur, çünkü Herakleitos'ta **lÖgoj-pâr [logos-pyr: logos-ateş]** kesinlikle Tanrısal bir ilkeydi.

284 Diogenes Laertios, VIII.84; Diels-Kranz, 18, 1: **ἔφη δὲ χρόνον ὡρισμένον εἶναι τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς [ephē de khronon hōrismenon einai tēs tou kosmou metabolēs: ona göre kozmosun değişiminin zamanı belirlidir]**. Krş. Theophrastos'tan aktaran Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 24.4 (Diels-Kranz, 22A5, yukarıda alıntıladığımız 18, 7'nin devamı).

285 Klemens, Aëtius ve Claudianus Mamertus. Bkz. Diels-Kranz, 18, 8-10. Diels-Kranz, Claudianus Mamertus'un pasajının Yeni Pythagorasçı düzmece bir yapıttan geldiğini söyler, fakat öyle olsa bile bu pasaj lÖ beşinci yüzyılda koşutu bulunmayan hiçbir öğreti içermez. *Corpore torpente viget* [Beden uyuşukken o uyanıktır] tümcesini Pindaros, Schroeder bas-

Hippasos'la ilgili başka bilgiler müzik alanındaki buluşlarla ilgilidir. Aristoksenos'un anlattığı bir öykü yine Hippasos'un Pythagoras'la rekabet içinde olduğunu düşündürür: Bu öyküye göre Hippasos 4:3, 3:2 ve 2:1 oranlarındaki dört bronz diske vurarak uyumlu aralıkları üretmiştir (Wehrli, fr. 90; Diels-Kranz, 18, 12; bunu Pythagoras'ın demirci öyküsüyle karşılaştırınız: geride s. 233). Iamblikhos'a göre Pythagoras ve zamanının matematikçileri aritmetik, geometrik ve armonik ortalamaları biliyordu, ama armonik ortalamaya *hypenantia* diyorlardı: Buna sonradan *"armonik"* sıfatını verenler Arkhytas ile Hippasos'tu (Diels-Kranz, 18, 15). Bu pasajda Hippasos'un Arkhytas'ın çağdaşı olduğuna yönelik hiçbir ima yoktur.

2. *Petron*

Petron hakkında tek bildiğimiz, üçgen biçiminde dizilmiş 183 dünya olduğunu söylediğidir. Bu epey çarpıcı bir önermedir ve Petron'un bunu dayandırdığı argümanları ya da kanıtları biraz olsun bilseydik çok ilginç olabilirdi. Ama bilmiyoruz. Onun bir Pythagorasçı olup olmadığını bile bilmiyoruz; aslında Petron'a burada yer vermemizin asıl amacı yapıcı olmaktan çok ister istemez yıkıcı olmaktır.

Petron hakkında doğruluğu kabul edilmiş tek bilgi kaynağı Ploutarkhos'un *Kâhinlerin Eksiklikleri Üzerine*'sidir. 422B'de diyalogdaki konuşmacılardan biri İran Körfezi civarında bir tür çöl yalvacı olan ve Yunan olmayan gizemli bir yabancıyla tanışmasını anlatır. Bu yabancı Tanrılarla ilgili bir yığın mitin yanı sıra bir üçgen biçiminde dizilmiş 183 dünya (*kosmos*) olduğunu söylemiş. Üçgenin her kenarında 60 dünya varmış, geri kalan üç dünya ise köşelerdeymiş. Bu dünyalar temas halindeymiş ve dans eder gibi düzgün dönerlermiş. Bunun üzerine diyalogdaki başka bir kişilik bu yabancı adamın bir sahtekâr, başkalarının düşüncelerini çalan bir arakçı ve açıkça ülkesinde yazılıp çizilenleri gayet iyi bilen bir Yunan olduğunu söyler.

> Bahsettiği dünyaların sayısı ele veriyor onu, çünkü bu sayı Mısır ya da Hindistan değil, Sicilya'daki Dor şehri menşeilidir, hatta Petron adında Himeralı bir adamın kuramıdır bu. Kitabını okumadım, hâlâ bulunup bulunmadığını da bilmiyorum. Ama Eresoslu Phanias'ın andığı Rhegionlu Hippys bu savın ve sözün, yani bir öğe uyarınca birbirleriyle temas kuran 183 dünyanın var olduğu savının Petron'a ait olduğunu söylüyor - ama "bir öğeye uyarınca temas kurmak" ifadesiyle ne kastedildiğini açıklamadığı gibi bu savı inanılır hale getirecek bir şey de eklemiyor (422D; Diels-Kranz, 16).

Bu biricik pasajı arkasına alan Burnet, Petron'u "en erken Pythagorasçılardan bi-

---

kısı, fr. 131 (geride s. 317 vd) ile karşılaştırınız.

ri" ve "atomculardan çok daha eski" olarak niteledi.[286] Petron'un gayet özgün kuramının matematiksel özelliklerinden onun bir Pythagorasçı olduğu ve buna uygun olarak Sicilyalı olduğu belki kestirilebilir. Burnet'ın erken tarihlendirmesi Wilamowitz'in bir tahminine dayanır: Wilamowitz'e göre Ploutarkhos ne zaman Rhegionlu Hippys'ten söz etse Metapontionlu Hippasos'u kasteder, çünkü Petron da Hippasos da Pythagorasçıdır (*Hermes,* 1884, 444). Bu konuda en iyisi Cornford'u alıntılamaktır (*Classical Quarterly*, 1934, 14 vd):

> Bu tahmine karşı Magnesialı Demetrios'un[287] Hippasos'un yazı bırakmadığı yönündeki tanıklığı vardır (Diogenes Laertios, VIII:84). Dahası Jakoby'nin belirttiği üzere Ploutarkhos ya da Phanias eğer Hippys'ü kastetmediyseler en azından Rhegionlu olma avantajı olan Hipparkhides'i kastetmiş olmaları çok daha olasıdır (Jakoby, "Rhegionlu *Hippys*" maddesi, PW, VIII:1929; Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 267). Şahsen benim anlamadığım şey şu: Madem Jakoby, Hippys'ü üçüncü yüzyılın ilk yarısına koyuyor, üçüncü yüzyıl sonlarına kadar yaşamış olabilecek Phanias neden Hippys'ü alıntılamış olmasın? Hippys neden Petron'un garip görüşünü anmasın? Tarihçilerin kozmolojik spekülasyonlara gönderme yapması olağandışı bir şey değildi. Petron'u "en erken Pythagorasçılar" arasına koymanın bundan iyi gerekçesi yoktur. Petron, Leukippos'un, Demokritos'un ya da Platon'un çağdaşı olmuş olabilir.

3. Ekphantos

Ekphantos diye bir filozofun varlığı bile gerekçelendirilmeye muhtaçtır. 1896'da Voss ve 1897'de Tannery'nin ortaya attığı bir kurama göre Ekphantos ve Hiketas aslında Pontoslu Herakleides'in bir diyalogundaki hayali karakterlerdi, ama Platon'un Timaios'u gibi bunlar da sonradan tarihsel kişilikler sanılmıştı (ileride "Hiketas" başlığına bakınız). Bu sav Herakleides'in tanınan diyaloglar yazmış olmasına ve bu üçüne atfedilen öğretilerin birbirine benzemesine dayanır. Hiketas için bu benzerlik yerin kendi ekseni etrafında döndüğü kuramıyla sınırlıdır. Ekphantos ayrıca Herakleides'inkine benzer bir atomcu madde kuramına sahipti. Voss'la Tannery'yi 1909'da Heidel, 1913'te Heath ve 1923'te Frank izledi (ama Heidel 1940'da daha sakınımlı davranıp Ekphantos'un "belki" hayali bir kişilik olabileceğini söyledi). Praechter (1923), Taylor (1928) ve Vlastos (1953) gibi daha yakın dönem uzmanları genelde

---

[286] Burnet, *Early Greek Philosophy*, 60 vd ve krş. 109.

[287] Cicero'nun çağdaşı ve Atticus'un dostu. Diogenes Laertios'un alıntladığı yapıtı aynı adla anılan yazarları birbirinden ayırmaya çalışır; bu da Yunanca adlardaki karışıklıkları önlemek için çok gerekli bir çalışmadır.

Diels, Wellmann ve Daebritz'i izlemiş ve bu kuşkucu yaklaşıma karşı çıkmıştır.[288]

Bu kuram epey dayanıksızdır. Öncelikle Theophrastos doksografik yapıtında Hiketas'tan da Ekphantos'tan da gerçek kişiler olarak söz eder. Cicero Hiketas konusunda otorite olarak Theophrastos'u gösterir, Ekphantos'la ilgili olarak ise hem Aëtius'ta hem de Hippolytos'ta bildirimler vardır ve bu ikisinin yararlandığı ortak kaynak Theophrastos'tan başkası olamaz. Vlastos'un da söylediği gibi "çağdaşı Herakleides'in diyalogundaki hayali bir karakterin görüşünü Theophrastos'un tarihsel bir düşünürün görüşleriymiş gibi sunması ve böylece sonraki doksografları yanıltması olacak iş değildir. Böyle bir hatanın örneği doksografik gelenekte yoktur; Timaios vakası ise kuşkusuz aleyhte kanıt oluşturur".

Bundan başka Herakleides ile Ekphantos arasında varsayılan öğreti benzerliği kısmidir. Herakleides "atomlar" terimini bırakıp "ayrı parçacıklar" terimini kullanmasıyla tanınıyordu. Demokritos'un atomlarından farklı olarak bunların değişim geçirebildiği söylenmiştir.[289] Ekphantos hakkında buna benzer bir ifadeye sahip değiliz; Ekphantos'un atomların "ağırlıkla ve darbeyle değil, zihin ve ruh dediği Tanrısal bir güçle" devindiği görüşü Cicero'nun Herakleides'e atfettiği şu görüşle çarpıcı bir benzerlik sunmaz: "[Herakleides] Tanrısal sıfatını kâh kozmosa kâh akla verir, sonra gezegenlere Tanrısallık yükler, böylece Tanrı'sını algıdan yoksun bırakır ve onu biçimce değişebilir bir şey olarak tasarlar."

Ekphantos'un görüşlerine ilişkin eskiçağ belgeleri miktarca çok azdır, ama eksiksizce çevrilmeye değerdir (Diels-Kranz, 51'de toplanmıştır).[290]

---

[288] İki tarafla ilgili bazı referanslar şunlardır: Voss, *De Heraclidis Pontici Vita et Scriptis* (tez, Rostock, 1896), 64; Tannery, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1898, 266; *Revue des Études Grecques*, 1897, 134-136; *Revue De Philologie*, 1904, 233 vd; Heidel, *Transactions of the American Philological Association*, 1909, 6; *American Journal of Philology*, 1940, 19, n. 36; Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 138 vd; Heath, *Aristarchus*, 251. Karşıt görüş için referanslar şunlar: Wellmann, "Ekphantos" maddesi, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, V, 2215; Daebritz, "Pontoslu Herakleides" maddesi, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, VIII, 477; Ueberweg-Praechter, 345, n. 1; Taylor, *A Commentary on Plato's* Timaeus, 239; Vlastos, *Gnomon*, 1953, 32, n. 1. Ayrıca bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 606 n. 3. Nestle'nin işaret ettiği gibi Ekphantos ve Hiketas'ın Herakleides'in bir diyaloğunda iki karakter diye yer alması bile onların tarihte var olmalarına karşı kanıt oluşturmaz.

[289] Wehrli baskısı, fr. 118-120: ἄναρμοι ὄγκοι **[anarmoi onkoi: ayrı parçacıklar]**; fr. 120: ἀπαθῆ **[apathē: değişemez olanlar]** terimine karşıt olarak παθητά **[pathēta: değişebilir olanlar]**.

[290] Ioannes Stobaros'un Ekphantos'a atfettiği ve Diels-Kranz'da bulunmayan *Krallık Üzerine* başlıklı yapıtın fragmanları geç Helenistik çağın ürünüdür. Bkz. Skemp, *Plato's Statesman*,

(a) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:15: "Syrakousaili Ekphantos'a göre var olan şeyler hakkında doğru bilgi elde edilemez, yalnızca onları olduklarına inandığımız biçimde tanımlayabiliriz. Birincil gerçeklikler üç bakımdan -büyüklük, biçim ve güç[291] bakımından- farklı olan bölünmez cisimlermiş. Algılanabilir şeyleri meydana getirirlermiş, sayıları sınırsız değilmiş, sınırlıymış.[292] Bu cisimler ağırlıkla ya da dışarıdan darbeyle değil, akıl ve ruh dediği Tanrısal bir güçle devinirmiş. Kozmos bunun bir formuymuş <ya da tezahürüymüş, ἰδέα [idea]>,[293] bu yüzden de Tanrısal güçle küre biçimli hale gelmiş. Yer ise kozmosun ortasındaymış ve kendi merkezinin çevresinde batıdan doğuya devinirmiş."

(b) Aëtius, I:3.19: "Pythagorasçılardan Syrakousaili Ekphantos bütün şeylerin ilkelerinin bölünmez cisimler ve boşluk olduğunu savunmuştur, nitekim Pythagorasçı monadların cisimsel olduklarını bildiren ilk kişi oydu."

(c) Aëtius, II:1.2, kozmosun tek olduğuna inanan filozofların listesine Ekphantos'u da alır.

(d) Aëtius, II:3.3: "Ekphantos'a göre kozmos atomlardan oluşur, ama öngörüyle yönetilir."

(e) Aëtius, III:13.3 (geride s. 290 vd'da Philolaos'un yeryüzünün gezegen olduğu kuramını betimleyen tümceden hemen sonra): "Pontoslu Herakleides ve Pythagorasçı Ekphantos yeryüzünün devindiğini söylüyor, konumunu değiştirme anlamında değil de dingili çevresinde dönen bir tekerlek gibi deviniyormuş; kendi merkezi çevresinde batıdan doğuya doğru dönüyormuş."

Ekphantos'un yaşadığı tarihe ilişkin hiçbir somut belge yoktur, ama inançlarıyla ilgili bildirimlere güvenirsek, Ekphantos en azından atomculardan etkilenecek kadar geç bir tarihte yaşamıştır ve olasılıkla Platon'un çağdaşı olan son Pythagorasçı kuşaktandır. Ekphantos Pythagorasçılıktaki dünyanın sayılardan evrilmesi anlayışını De-

---

62 ve oradaki göndermeler.

291 *Dynamis.* Kuvvet ya da güç anlamındaki bu sözcüğün anlamı kimi zaman sulandırılıp niteliğe kadar indirgenmiştir, ama bu durumda bile sözcük etkin bir anlama sahipti. Yani bu sözcüğü kullanan yazar *dynamis*'in bir etki (örneğin rengin gözde yarattığı etki gibi bir etki) yarattığını düşünürdü. Tıp yazarları bu sözcüğü sıklıkla bir hastalığın özellikleri için kullanırdı ve bu özellikler elbette etkin güçlerdi. Krş. Jones, "Δύναμις in scientific writings," *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, 9-10, n.

292 Anlamsız olan καὶ τοῦτο ἄπειρον **[kai touto apeiron: ve bu sınırsızmış]** deyimi için Roeper'in önerdiği καὶ οὐκ ἄπειρον **[kai ouk apeiron: ve sınırsız değilmiş]** okuması en olası anlamı verir. Bu okumayı Zeller ve daha yakın zamanlarda Kranz benimsemiştir (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 605, n. 2; Kranz, *Convivium* [Şölen], 28). Neyse ki bu tümcenin ilk sözcükleri Ekphantos için atomların sayısının sınırlı olduğunu belli eden malzemeyi sağlıyor.

293 Buradaki çeviri Roeper'in elyazmasındaki τοῦ μὲν οὖν τὸν κόσμον εἰδέναι ἰδεῖν **[tou men oun ton kosmon eidenai idein]** deyiminin yerine önerdiği τούτου μὲν οὖν τὸν κόσμον εἶναι ἰδέαν **[toutou men oun ton kosmon einai idean: kozmos bunun bir formuymuş]** okumasını izliyor. Diels-Kranz da bu düzeltmeyi kullanır.

mokritos'un has atomculuk öğretisiyle bağdaştırmanın olanaklarını görmüş bir Pythagorasçıydı. Ekphantos'un bir dördüncü yüzyıl kişiliği olduğundan hareketle "Pythagorasçı monadların cisimsel olduklarını bildiren ilk kişiydi" sözlerinin, Aristoteles'in Pythagorasçı sayıların daha erken dönemlerde büyüklüğe sahip olduğu yönündeki görüşlerini çürüttüğü düşünülmüştür. Oysa Aëtius'un bildirimine güvenilirse onun bu sözleri, Platon'da görüldüğü gibi o dönemde cisimsel olan ile cisimsel olmayan arasındaki ayrımın anlaşılmaya başlandığından fazlasını göstermez. Aristoteles'in yakınmaları bu konuda gayet açıktır: Erken dönem Pythagorasçıları sayılardan bir evren kurmanın tutarsızlığının farkında değildi. Sayıları cisimselmiş ("büyüklüğe sahipmiş") gibi *ele aldılar*, ama "sayılar cisimseldir" demediler, çünkü ne bunu dile getirecek sözcüklere sahiptiler ne de bu sözcüklerdeki ikili ayrımı kavrıyorlardı. Onlara göre sayılar matematik düzlemde de fizik düzlemde de var olabiliyordu. Ekphantos'un bu ayrımın bilincine varıldığı dönemden olduğu, dolayısıyla bir seçim yapmak zorunda kaldığı ve monadların cisimsel olduğunu öne sürdüğü, böylece Pythagorasçılığı Demokritosçu bir atomculuğa yanaştırdığı söylenebilir. Yukarıdaki (a) pasajında gerçek şeyler (yani atomlar) hakkında doğru bilgi edinmenin olanaksızlığıyla ilgili ilk tümce doğrudan Demokritos'a dayanır (fr. 7-9); ama atomları birbirinden ayıran bir özellik olarak büyüklük ve biçime *dynamis*'in [gücün] eklenmesi çarpıcı ve özgün bir katkıydı. Ekphantos kozmosu yaratan güç olarak atomculardaki "ağırlık ve dışarıdan darbe"nin yerine yaşam ve usu koydu, bunu yaparken de herhalde Anaksagoras'ta ilk devindirici neden olan *nous* fikrini ödünç aldı; bununla birlikte (a) ve (d) pasajları Ekphantos'un *nous*'a Anaksagoras'a nazaran daha sürekli bir işlev yüklediğini düşündürüyor. Çünkü Anaksagoras'ın sisteminde akıl, çarkları döndürüp aradan çekilir ve kozmos kendi momentumuyla mekanik yasalara bağlı devinimini sürdürür. Oysa Pythagorasçı Ekphantos için kozmosun kendisi Tanrısal ve akılsaldır, düzeltilmiş elyazmasında kozmosun Tanrısallığı ile küreselliği arasındaki nedensel bağlantı Platon'un *Timaios*'unu iyiden iyiye anımsatır. Elyazmasındaki bu belirsizlikten dolayı buna fazla bir anlam yükleyemeyiz; kaldı ki bizim yaptığımız düzeltme doğru bile olsa elimizde bunu kesin temellendirecek bir kanıt yoktur. Bu söz Ekphantos'un kendi öğretisine doksografların getirdiği Platoncu bir yorumdan kaynaklanıyor olabilir, ancak Platon ile çağdaşı Pythagorasçılık arasındaki alışverişe bakılacak olursa Platon Pythagorasçılara, hatta az çok dolaylı yollardan bizzat Ekphantos'a borçlu olabilir.

Ekphantos'un atomcu kuramı Demokritos'un kuramından da farklıydı: Ekphantos'a göre kozmos tekti ve atomların sayısı sonluydu. Demokritos'a göre ise boşluk

sonsuzdu ve uçsuz bucaksız uzaya dağılmış sonsuz sayıda dünya içeriyordu. Ekphantos atomculuğu yine Pythagorasçılığın dinsel gerekleriyle daha uyumlu olacak biçimde değiştirmişti.

Gökcisimlerinin gün boyunca döner gibi görünmesinde, onları gözlemlerken üstünde durduğumuz yerin deviniminin etkisi olduğuna yönelik çığır açıcı önermede bulunan ilk kişi Philolaos gibi görünüyor.[294] Yine de Philolaos'a göre yerin bu devinimi merkezde bulunan görünmez ateşin çevresinde yapılan bir dönüştür. Philolaos'tan kısa süre sonra Ekphantos ve Herakleides (bu ikisinden hangisinin öncelikli olduğu sorununu çözmemizi sağlayacak hiçbir belge yoktur), ayrıca bir olasılıkla Hiketas da, yeri yeniden merkeze yerleştirip onun kendi ekseninde döndüğünü varsaydılar ve bu yeni düşünceyi hem erken dönem felsefesine hem sağduyuya uyarladılar.

İlginçtir, Copernicus *Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine* adlı yapıtının önsözünde, *quamvis absurda opinio videbatur* [saçma bir fikir gibi görünse de] gökcisimlerinin dönüşlerinin *posito terrae aliquo motu* [yerin bir devinimiyle olduğu varsayımıyla] açıklanabileceği olasılığını ciddiye almaya kendisini teşvik edenleri anarken Aëtius, III:13.1-3'ü alıntılar: yerin devinimi konusunda Philolaos, Herakleides ve Ekphantos'un kuramları. Kranz'in önerisine bakılacak olursa Ekphantos'ta *dynamis*'e [güce] sahip olan ve Tanrısal güçle etkin hale gelen bölünmez cisimler Giordano Bruno'nun (yine kendince kozmogonik bir tinsel güç içeren) monadlarını doğrudan etkilemiştir, Bruno aracılığıyla da Leibniz'in "ilk güçler" diye öne sürdüğü monadları etkilemiştir (*Convivium* [*Şölen*], *a.g.y.*). Bruno, Copernicus'u okumuştur; üstelik Hippolytos'un *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi* adlı yapıtı Rönesans döneminde çok iyi tanınıyordu. Ekphantos hakkında az şey bilsek de yaptığı Pythagorasçı atomizm çeşitlemesinin kozmolojik düşüncenin gelişimine özgün ve etkili bir katkı olduğu görülüyor.

4. Hiketas

Hiketas hakkında bildiklerimiz Ekphantos'tan bile azdır. Tanıklıklar şunlardır:

(a) Diogenes Laertios, VIII:85 (Diels-Kranz, 44A1): "Philolaos yerin çember biçiminde devindiğini ilk söyleyen kişiymiş, kimileri bunu ilk söyleyenin Syrakousaili Hiketas olduğunu da ileri sürüyor."

(b) Cicero, *Akademiacılar*, II:39.123 (Diels-Kranz, 50, 1): "Theophrastos'un dediğine göre Syrako-

[294] Krş. geride s. 285 vd.

usaili Hiketas gök kubbenin, güneşin, ayın ve yıldızların, aslında gökyüzündeki her şeyin devinimsiz olduğunu savunmuştur. Evrende yerin dışında hiçbir şey devinmiyormuş, yer de büyük hızla kendi ekseninin etrafında döndüğü için sabitmiş ve gökler devinirmiş izlenimini uyandırıyormuş."

(c) Aëtius, III:9.1-2 (Diels-Kranz, 50, 2): "Thales ve onu izleyenler bir tek yer olduğunu, Pythagorasçı Hiketas ise iki yer olduğunu [söylüyor]: bizimkisi ve karşıt dünya."

Theophrastos'un otoritesine dayanarak Cicero'nun dile getirdiği ifade eksiksiz ve açıktır. Azınlıkta kalan bir görüşe göre, Diogenes'te yer alan, Hiketas'ın Philolaosçu sistemi öngördüğü yolundaki belli belirsiz göndermenin bu tümce karşısında ağırlığı olamaz. Evet, Waerden Cicero'nun sözlerini "kendi ekseni etrafında" diye değil de "evrenin ekseni etrafında" diye çevirerek bundan yerin gezegen olduğu kuramını çıkarmaya çalışmıştır (*Astronomie der Pythagoreer*, 55). Waerden'in de işaret ettiği gibi burada "kendi" diye bir sözcük yoktur, yalnızca *circum axem* vardır: "Yani 'bir eksenin etrafında' ya da bence 'eksenin (evrenin ekseninin) etrafında' sözleri vardır." Ama bu argümanın tersi daha doğaldır. Burada neyin ekseninin kastedildiği konusunda bir açıklama olmadığından, *circum axem ... se convertat* sözcüklerini "kendi ekseninin etrafında döner" diye anlamak, bir önceki tümcecikten "*mundi*" [evrenin] sözcüğünü buraya aktarmaktan çok daha kolaydır. Cicero'nun okurlarının işini o kadar zorlaştırdığını düşünmek, yazısının duruluğuyla ünlü bir düzyazı ustasına haksız bir hakaret olur.

Geriye (c) pasajı kalıyor. Bu pasaj Cicero'nun önermesiyle uzlaştırılamaz. Son derece kuşkulu bir parçadır. Derleyici, elindeki Theophrastos metnini (ya da ikincil kaynağı) o kadar özlü bir biçimde aktarıyor ki metin anlamsızlaşıyor, zira yerin tekliğine olan inancı Thales ve ardıllarıyla sınırlı tutmak saçmadır. Ayrıca bir kuramın yalnızca ana temsilcilerini anan kısa bir listede Philolaos adının genelde kendisine atfedilen karşıt dünya fikriyle birlikte anılmaması olasılıktan büsbütün uzaktır. Boeckh metin yazılırken Philolaos'un adının unutulduğunu varsayacak kadar ileri gitmiştir ve onun bu kestirime dayanan düzeltmesini Zeller de olası diye benimsemiştir.[295] Bunun açıklaması ne olursa olsun Cicero'nun Theophrastos çeşitlemesine güvenmek en emin yoldur, bu durumda Hiketas dünyanın kendi çevresinde döndüğü

---

[295] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 530, n. 1. Boeckh'ün önerisine göre tümcenin özgün hali şöyleydi: Θ. καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ μίαν εἶναι τὴν γῆν, Ἱ. ὁ Πυθαγόρειος μίαν, Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος _ δύο, κτλ. [Thales kai hoi ap'autou mian einai tēn gēn, Hiketas ho Pythagoreios mian, Philolaos de ho Pythagoreios dyo, ktl: Thales ve onu izleyenler bir tek yer olduğunu, Pythagorasçı Hiketas bir, Pythagorasçı Philolaos ise iki (yer olduğunu söylüyor) ...]

("konumunu değiştirme anlamında değil") varsayımıyla Philolaosçu sistemi basitleştiren biri olarak Ekphantos ve Herakleides'le aynı gruba girer.

Hiketas'ın yaşamı hakkında hiçbir şey bilinmiyor; ancak yukarıdaki yorum doğruysa Zeller'in belirttiği gibi Hiketas'ın Philolaos'tan daha genç olduğu yönündeki Boeckh'ün yaptığı tahmin konusunda söylenecek çok söz vardır (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 530 n. 1). Boeckh, Ekphantos'un Hiketas'ın öğrencisi olmasını da ihtimal dahilinde görmüştür.

5. Philolaos

Philolaos Güney İtalyalı bir Pythagorasçıydı, kimilerine göre Krotonlu, kimilerine göre Taraslıydı. Yaşadığı tarihle ilgili en iyi belge Platon'un *Phaidōn*'unda anıldığı pasajdır. 61E'de Kebes'in "Philolaos bizim kentimizdeyken bu konudaki sözlerini işittim..." demesi Philolaos'un Thebai'da yaşadığına, ama 1Ö 399'da Sokrates ölmeden oradan ayrıldığına işaret eder. Minar Philolaos'un Thebai'a sürülmesinin nedeni olan Güney İtalya'daki çalkantıları sağlam dayanaklarla yaklaşık 454 yılına tarihlendirir ve Philolaos'un öğrencilerinin dostu Aristoksenos'a kadar geri giden gelenek onun o sıralar genç bir adam olduğunu söyler.[296] Platon'un yaklaşık 388'de Batıya gidince Philolaos ve onun öğrencisi Eurytos ile tanıştığını söyleyen Diogenes sağlam otoriteye dayanmaz, ama bu hesaplamaya göre böyle bir şey olanaksız değildir. Diğer belgeler birbirleriyle tutarlıdır (bkz. Raven, *Pythagoreans and Eleactics*, 94). Buna göre denebilir ki Philolaos 474 sularında, yani Pythagoras'ın ölümünden en fazla 20-25 yıl sonra doğmuştur.

Platon gibi Aristoteles de Philolaos'u bir kez anar, ama bu metin fazla bilgi vermez. *Eudemos'a Etik*'te isteyerek ve istemeyerek yapılan eylemleri tartışırken Aristoteles bir insanın doğasının neye katlanabileceğinin hesaba katılması gerektiğini ileri sürer. Kimileri için öfke ya da arzunun baskısı öyle güçlü olabilir ki, bunların etkisiyle yapılan eylemlerin "isteyerek" yapıldığı söylenemez, "Philolaos'un dediği gibi bize ağır basan *logos*'lar vardır".[297] Tek başına bu tümce bize Aristoteles'in Philola-

---

[296] Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, 77, 82, 92.

[297] 1225a30. *Eudemos'a Etik*'in Aristoteles'in erken dönem yapıtlarından biri olduğu yönündeki yaygın görüşü benimsiyorum.

Bu sözün kesin yorumu açısından tümcenin içinde *logos* gibi her yana çekilebilen bir sözcüğün kullanılmış olması talihsizliktir. Wilamowitz'in onayladığı ve Mondolfo'nun izlediği Diels burada *logoi* sözcüğünü "güdüler" diye çevirir ve olasılıkla bu, en yakın düşen anlamdır.

os'un bir kitabından haberdar olduğunu bile göstermez, nitekim kuşkucu kişiler bu kadar kısa ve özlü bir sözün Philolaos'un bir *obiter dictum*'u [*laf arasında söylenmiş bir sözü*] olarak aktarılmış olabileceğini belirtmekten geri durmamıştır. Bununla birlikte Mondolfo'ya katılabiliriz (aşağıya bakınız): Ona göre Aristoteles'in öğrencileri Theophrastos ve Menon'a dayanan doksografik tanıklıklar (geride, s. 279.) değişik konularda Philolaos adıyla yazılmış yapıtların Aristoteles'in zamanında dolaşımda olduğuna yeterli kanıttır.

Philolaos'la ilgili olarak "bir kitap yazmıştır" sözünü üçüncü yüzyıl Aleksandreia bilgini Hermippos aktarır; ancak kaynağımızda bariz uydurma olan bir öyküyle ilişkilendirildiğinden bu söz de o öykünün kötü ününü paylaşır. Değişik biçimlerde anlatılsa da bu kasıtlı öyküye göre Platon Philolaos'un bu yapıtını bir biçimde ele geçirmiş ve ondan yararlandığını hiç belirtmeden *Timaios*'u ona dayanarak yazmış.[298] Magnesialı Demetrios da Philolaos'un Pythagorasçı öğreti üzerine bir kitapçığından söz eder ve ilk tümcesini aktarır: "Evren içinde doğa, sınırsız ve sınırlayıcı etkenlerden kurulmuştur, bütün evren ve içindeki her şey gibi" (Diogenes Laertios, *a.g.y.*; Philolaos, Diels-Kranz, fr. 1). Bununla birlikte Bywater'ın vurguladığı gibi Demetrios 1Ö birinci yüzyıl yazarıdır ve Cicero'nun dostu Nigidius Figulus'un önemli rol oynadığı bu dönemdeki Yeni Pythagorasçılığın bir özelliği de kuşkulu yapıtları safdillilikle ve heyecanla kabul etmesiydi. Hıristiyanlık döneminde birçok yazar ve derleyici Philolaos'tan harfiyen alıntı yaptığını iddia eder ve neredeyse son 150 yıldır özellikle bu "fragmanlar" çevresinde şiddetli bir tartışma sürmektedir. Yüzyılımızda buna itirazların ana savunucuları Frank ve Mondolfo'dur; tartışmanın ayrıntılı olarak izini sürmek isteyenler o zamana kadarki göndermeleri bu ikisinin yazılarında kapsamlıca bulabilir.[299] Beklenmedik yeni kanıtlar ortaya çıkmadıkça kuşkusuz bu sorun asla

---

[298] Diogenes Laertios, VIII.85. Bu mitin gelişmesini ve çeşitlemelerini Bywater ortaya koymuştur (*Journal of Philology*, 1868, 27). Bu iftiraya karşı haklı tepkiler ne yazık ki kimi bilginleri Pythagorasçılığın Platon üstündeki önemli etkisini yadsıma noktasına getirmiştir. Diogenes'in anlatımı Hermippos'un kitabı bildiğini, ama öyküye kefil olmadığını sezdiriyor (βιβλίον ἕν, ὅ φησιν Ἕ. λέγειν τινὰ τῶν συγγραφέων Πλάτωνα τὸν φιλόσοφον ... ὠνήσασθαι [biblion hen, ho phēsin Hermippon legein tina tōn syngrapheōn Platōna ton philosophon ... ōnēsasthai: bir kitap [yazmış], Hermippos'a göre bir yazar, filozof Platon'un... [bu kitabı] satın aldığını söylüyormuş]).

[299] Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, özellikle 263-335; Mondolfo'nun Zeller-Nestle'den yaptığı İtalyanca çeviri (1938), I, 2, 367-382. İngilizcede yakın zamanlı tartışmalarla ilgili olarak şu ikisinden söz edilebilir: Cameron, *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, 46, n. 29; Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 92-100) Bu fragmanları Santillana ve Pitts ateşli bir biçimde savunmuştur. (*Isis*, 1951, 112-120) Tartışmanın en son durumuyla ilgili genel fikir edinmek için bkz. Thesleff, *Pythagorean Literature*, 41-45.

bütün bilginlerin kesin çözüm olarak benimseyebileceği bir biçimde çözülemeyecektir. Burada durup sorun hakkında bir karar verme iddiasında bulunmadan birkaç yorum yapabiliriz.

Fragmanlarla ilgili kuşkularını dile getirenler pek de iyi bir iş çıkarmış gibi görünmüyorlar. Erken bir tarihte yaptığı kapsamlı eleştirisinde Bywater'ın kullandığı argümanlar bu ünlü uzmanın adına yakışmayan türdendir (*Journal of Philology*, 1868, 20-53). Bywater'a göre bu soru "daha dar kapsamlı bir soruya dönüşür: Sayı öğretisi hakkındaki Philolaosçu fragmanlar aritmetik olmaktan çok metafizik midir, yani köken olarak Pythagorasçı olmaktan çok Platoncu mudur?" Burada Pythagorasçı felsefe hakkındaki yaptığımız inceleme, Bywater'ın dile getirdiği kıstasın büyük ölçüde yapay ve kullanışsız olduğunu gösteriyor. Ancak Bywater Platon gibi bir dehanın öncellerine önemli ölçüde borçlu olabileceği iddiasına öfkeyle yaklaşanlardandı. Bywater'ın dediğine göre "Platon'un Pythagorasçı öncellerine, *böyle denebilirse*, borçlu olduğu konusunda Aristoteles'te genel bir bildirim vardır (*Metafizik*, 1:5)." Pythagorasçı felsefeleri anlattıktan sonra Aristoteles'in 6. bölümün başında söyledikleri şunlardır: "Anlattığımız felsefelerden sonra Platon'un yapıtı gelir. Platon *çoğu bakımdan bu insanları izlemiştir, ama* İtalya okulunun felsefesinden ayrı kendine özgü kimi özelliklere de sahiptir."

Keza Philolaos fr. 14'te ruh hakkındaki Orpheusçu öğretileri "eski teolog ve kâhinler"e atfeder. Bywater'a göre "IÖ beşinci yüzyıl Orpheusçu topluluklarından" bu biçimde söz etmek Cicero dönemi yazarı için doğal olabilirdi, ama beşinci yüzyılda yaşayan biri için değildir. Beşinci yüzyılda "Orpheusçu topluluk" diye adlandırılan bir şeyin varlığının kuşkulu olması bir yana, bu öğretiler beşinci yüzyılın için kesinlikle eski ve saygıdeğer olan Orpheus ve Mousaios gibi kişiliklere atfedilen kutsal şiirler içinde yer aldığından "Orpheusçu" sıfatını almıştır. Bywater'ın en az bir bu kadar saçma diğer argümanı da şudur: Bedenin ruha mezar olduğunu söylemek ruhun ceza olarak bedenin boyunduruğunda olduğunu söylemekle "taban tabana terstir," çünkü bir durumda ruh ölüdür, öbüründeyse canlı! Oysa dile getirilen öğreti, bir bedene hapsedilmenin ruh için acı olduğu ve ruhun kendine has hayatı yaşamasını engellediğidir. Aynı dinsel hakikati örneklendirmek için farklı benzetmelerin kullanılmasında hiçbir çelişki yoktur.

Bywater'ın çıkarttığı sonuca göre bu tür sahtecilikler eskiçağda kolayca kabul görebiliyordu, ama bugün bu olanaksızdır, çünkü "eleştirel bakış düşünce dünyasında bile süreklilik aramayı öğrendi; fikirlerin rasgele ya da zamansızca değil, onları hazırlayan entelektüel zeminde ve ortamda ortaya çıktığını varsayıyoruz artık". Ama

Bywater bu faydalı ilkeyi Platon'a uygulamıyor; nitekim öğrencisi Aristoteles'in bize dediği gibi Pythagorasçılar gerekli zemini ve atmosferi hazırlamasaydı Platon'un felsefesinin bambaşka olacağını söylemek de aynı ölçüde makuldür.

Frank ise güç bir konumu savunuyor. Fragmanlarımızın kaynağı olan Philolaos'un düzmece yapıtını "Dünyanın ruhu Üzerine Timaios," "Okellos Leukanos" ve benzeri sahteciliklerle aynı döneme ait Yeni Pythagorasçı bir yapıt sayanların (örneğin Bywater'ın) işi kolaydır,[300] ama Frank'ın savı, sahteciliğin Platon'un öğrencilerinin oluşturduğu yakın çevrede yapıldığı yönündedir. Geriye küçük bir alan kalıyor; burada Frank'ın seçtiği kişi Platon'un yeğeni Speusippos'tur; Speusippos Platon'dan sonra Akademeia'nın başına geçmiş ve Platon'undan çok Pythagorasçılığa yakın bir sistem geliştirmiştir.[301] Frank birinin yazdığı metni başkasına atfetmenin "dönemin yazınsal modası" haline geldiği ve Akademeia'da "iyi bilinen bir uygulama" olduğu fikrine çok bel bağlıyor (s. 277). Ama görünen o ki, bu moda yerleşik bir uygulama olduğu halde Speusippos'un çağdaşı Theophrastos bile tuzağa düşmüş ve Speusippos'un Philolaos adıyla sunduğu metni gerçekten Philolaos'un yazdığına kanmıştır. Philolaos'un olsa olsa Platon'un *Phaidōn*'undaki kurgusal bir kişilik olabileceğini ciddi ciddi düşünürken (s. 294) Frank ölçüyü kaçırıyor ve kanıtları değerlendirmedeki becerisine önemli kuşkular düşürüyor.[302]

Bunlardan hiçbiri fragmanların özgün olduğuna ilişkin somut kanıt oluşturmuyor. Fragmanlar dil ve içerik bakımından güçlü saldırılara hedef olmuştur ve Mondolfo her iki açıdan da kapsamlı bir yanıt sunar, olabilecek en iyi savunma için okuru Mondolfo'ya gönderelim. Buradaki amacımız Platon zamanına kadarki Pythagorasçı felsefenin esnek yapısını olabildiğince yansıtmaktı ve ilk başta söylediğimiz nedenlerden dolayı Pythagorasçı felsefeyi bireysel filozofların tek tek başarılarıyla de-

---

[300] Yine de bu durumda Hermippos'un Philolaos'un bir kitabından nasıl haberdar olabildiği açıklanmalıdır. Bkz. Bywater, s. 28.

[301] S. 334: *Also haben wir wohl in Speusipp den wahren Verfasser unserer Fragmente zu erkennen* [Fragmanlarımızın hakiki derleyicisinin Speusippos olduğu anlaşılıyor].

[302] Speusippos'un yapıtının Philolaos'unkiyle bağıntısı hakkındaki bilgimizin kaynağı olan *Aritmetiğin Teolojisi* pasajı yukarıda s. 261'de çevrilmişti. Wilamowitz fragmanların sahte olduğuna inansa da bir bakıma Frank'ınkine doğrudan karşıt bir argüman geliştirdi: "*Theol. Math.* <Wilamowitz'de böyle geçiyor> içinde Speusippos'un *Pythagorasçı Sayılar Üzerine* başlıklı kitabından bir alıntı vardır; adı bilinmeyen yazara göre (ya da Nikomakhos'a göre) bu pasaj büyük oranda Philolaos'tan alınmıştır. *Bu sözü Speussippos'a atfetmek için en ufak bir neden yoktur*" (Wilamowitz, *Platon*, II, 88). Buna karşı Frank şöyle yazar: "Fakat bütün bunlardan <yani Platon'un öğrencilerinden> yalnızca biri sayı düşüncesini Philolaos'un yazılarından alınmış olarak sunar ve bu kişi Speusippos'tur" (s. 277).

ğil, genel terimlerle anlattık. Bunu yaparken Aristoteles'in sağladığı bilgiyi eleştirel olarak kullanmaya büyük ağırlık verdik. Philolaos'un görüşlerine ancak bu amaca zorunlu katkılar getirdiği durumlarda değindik; bu durumlarda Philolaos'a yaptığım bütün atıfları temellendirmeye çalıştım. Bu yolu izlerken gördüğümüz üzere Philolaos ruhun ölümsüz bir *harmonia* olduğuna inanıyordu (bkz. s. 315; Speusippos noktalardan, çizgilerden ve yüzeylerden hacimleri kurarken dayandığı otorite Philolaos'tu (bkz. s. 267); yerin bir gezegen olduğu ve ateşin merkeze konulduğu bir kozmolojinin olası yaratıcısı (bkz. s. 290-294, 333) ve Eurytos'un öğretmeni de oydu (bkz. s. 280). Düzgün hacimlerin kurulması ve beşinci öğe sorunuyla Philolaos'un ilişkisini tartıştık (bkz. s. 275-280), özellikle de Pythagorasçı düşüncedeki mikrokozmos-makrokozmos benzerliğine ışık tuttuğu için Philolaos'un embriyolojisini ele aldık (bkz. s. 278 vd). Özgün olup olmadıkları hâlâ kuşkulu olduğu için geri kalan tanıklık ve fragmanları dışarıda bıraktık; zaten beşinci yüzyıl Pythagorasçılığı sunumumuza bunların fazla katkısı olmayacaktı.

6. *Arkhytas*

Taraslı Arkhytas Pythagorasçılığı Platon ve Akademeia zamanına kadar getirir. Bundan başka, Arkhytas'la birlikte Pythagorasçılık Platon üstünde doğrudan ve kişisel bir etkide bulunur, çünkü Arkhytas ile Platon arasında kalıcı bir dostluk vardı. *Devlet*'te filozofların iktidara gelmesi gerektiği savına Arkhytas pekâlâ katkıda bulunmuş olabilir, zira Arkhytas, Perikles'in Atina'daki konumuna benzer bir konuma Talas'ta sahip olmuş çok başarılı bir devlet adamı ve komutan gibi görünüyor. Anlatılanlara göre *stratēgos* [komutan] görevinde bir yıldan fazla bulunulamayacağı yasası Arkhytas için bozulmuş, o da bu görevi yedi kez üstlenmiş ve komutan olarak savaşta hiç yenilmemiş. Birçok otorite onun yumuşak karakterli biri olduğunun altını çiziyor ve Strabon'a inanılacak olursa yürüttüğü politika bir Pythagorasçı için olağandışıydı, nitekim Arkhytas'ın egemenliği sırasında Taras demokratik bir anayasaya sahipti.[303] Onun doğum ve ölüm tarihleri konusunda net bir gösterge yok, ama Platon'dan çok yaşlı ya da genç olamaz.

[303] Diogenes Laertios, VIII.79; Strabon, VI.280 (Diels-Kranz, 47A1 ve 4). En azından Diogenes, Arkhytas'ın yaşamını yazan Taras doğumlu Aristoksenos'un yapıtından yararlanıyordu. Aristoksenos'un babası Spintharos Arkhytas'ı kişisel olarak tanımış gibi görünüyor (Iamblikhos, *Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 197; Diels-Kranz, A7). Genelde Arkhytas hakkındaki bilgimiz sağlam olmalıdır, çünkü Aristoksenos'tan başka Aristoteles de onun üstüne üç kitaplık bir yapıt yazmıştı (Diels-Kranz, A13) ve otoritelerimiz Arkhytas'ın matematiği konusunda Eudemos'un tarihini alıntılıyor.

Platon Batıyı üç kez ziyaret etmiştir - ilk ziyaretini yaklaşık kırk yaşındayken (yaklaşık 388/387), ikincisi yirmi yıl sonra, üçüncüsünü de ondan altı yıl sonra yapmıştır. İlk yolculuğunda Sicilya'ya gitmeden önce İtalya kentlerine uğramış ve büyük olasılıkla Arkhytas'la o zaman tanışmıştır. Her durumda Platon ikinci yolculuğunda Arkhytas'la, Taraslılarla ve Syrakousai tiranı II. Dionysios'la çoktan ilişki kurmuştu;[304] Dionysios Platon'u üçüncü kez Sicilya'ya gelmesi için ikna etmeye çalışırken, Arkhytas'ın arkadaşı olması nedeniyle Platon'un görüşlerine değer vereceğini düşündüğü Arkhedemos diye biriyle bir *trieres* [üç sıra kürekli kadırga] gönderdi. Son ziyaretinde tiranın düşmanlığını üzerine çeken ve hayatı tehlikeye giren Platon, Arkhytas'a ve Taras'taki öbür dostlarına haber yolladı ve onlar da Syrakousai'ye bir gemi yollayarak Dionysios'u onu bırakmaya ikna ettiler.

Platon'un yedinci mektubundan öğrendiklerimiz bu kadar. Mektup felsefi düşünce alışverişi konusunda hiçbir şey söylemiyor, ama Cicero'nun kullandığı geç dönem yazarlarının söylediği gibi Platon'un Pythagorasçılığın Batıdaki merkezlerine gitmesinin bir nedeninin Pythagorasçılık hakkında daha çok şey öğrenmek olduğunu destekleyen birçok kanıt vardır.[305] Bu noktayı Platon bağlamında tartışmak daha uygun olacaktır, ama görünen o ki, Sokrates'in ölümünün yarattığı şokla birlikte Sokrates'in yöntemleri hakkında daha derinlemesine düşündükçe Platon şu görüşe yaklaştı: Ustasının basit etiği ancak bir metafizik ve psikolojiyle desteklenip savunulabilirse ayakta durabilir, oysa Sokrates ne bu temeli sunabilir ne de sunmakla ilgilenir. Platon bunları araştırırken, Pythagorasçılıktaki insan ve kozmos anlayışının çekiciliğine kapıldı.

Düşünce alanında Arkhytas'ın başarıları hakkındaki bilgimize göre temelde Arkhytas oldukça uzmanlaşmış bilgi dallarında ilerlemeler kaydetmiştir. Arkhytas olağanüstü bir matematikçiydi, başka başarılarının yanı sıra Khioslu Hippokrates'in formüle ettiği, bir küpten iki kat büyük bir küp kurma problemini çözmüş ve bunu yaparken modern matematik tarihçilerini hayran edecek şıklıkta bir çizim kullanmıştı.[306] Armonide Pythagoras'ın çalışmasını sürdürmüş, üç tür gamda (diatonik,

---

[304] *Mektuplar*, VII.338C'de bu taraflar arasında **ξενίαν καὶ φιλίαν [ksenian kai philian: konukluğu ve dostluğu]** kurmak için başarılı bir aracılık yaptığını söyler.

[305] Bkz. Field'ın aktardığı pasajlar (*Plato and his Contemporaries*, 223 vd).

[306] Kullanışlı betimlemeler için bkz. Freeman, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, 236 vd ya da Heath, *A Manual of Greek Mathematics*, 155-157. Arkhytas'ın matematiği hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Heath, *A Manual of Greek Mathematics*, I. cilt. Pythagorasçı aritmetik üstüne makalesinde Waerden ilginç bir değerlendirme yapar (*Mathematische Annalen*, 120, 1947/9). Waerden'in vardığı sonuca göre Arkhytas "yaratıcı bir geometrici, me-

kromatik ve armonik) tetrakordun notaları arasındaki sayısal oranları belirlemişti.[307] Söylenenlere göre matematik ilkelerini mekaniğe ilk kez Arkhytas uygulamış ve mekanik oyuncaklar icat etmiştir (Diogenes Laertios, VIII:83; Vitruvius, *Mimari Üzerine*, önsöz, VII:14; Diels-Kranz, B7). Bu oyuncaklardan biri uçabilen tahta bir kumruydu (Diels-Kranz, A10a). "Arkhytas'ın çıngırağı" ise bir deyim haline gelmiştir; Aristoteles bu konuda şöyle der: Bu çıngırak "çocuklar rahat durmadığından evde bir şeyleri kırıp dökmemeleri için onlara verilen" bir oyuncaktı (*Politika*, 1340b26; Diels-Kranz, A10). Bu sözler Arkhytas'ın çocuklara ve kölelere özenli davrandığına ilişkin başka öykülerle de uyumludur (Diels-Kranz, A8).

Tanıklıklar ve özgün olabilecek fragmanlar[308] temelde yukarıda anılan konularla ilgili olsa bile Arkhytas'ın ilgisinin bu özel bilimlerle sınırlı kaldığı konusunda Field'in kuşkularını paylaşmak zorunda değiliz (*a.g.y.*, 186). Pythagoras'ın bir ardılı olarak Arkhytas'ın da matematik ve müziğe en yüksek yeri vermekle kalmayıp onları daha geniş konularla ilişkilendirdiğine yönelik belgeler vardır. Arkhytas fr. 1'de hem bütün olarak hem de ayrıntılarında bütün doğanın anahtarının matematik olduğu yönündeki Pythagorasçı savı yineler. Kozmosun ötesinde sonsuz bir uzam bulunduğuna yönelik Pythagorasçı inancı şu yerinde soruyla desteklemiştir: "Eğer evrenin en

---

kanikte ve müzik kuramında parlak bir bilgindi, mantığa ve kesin aritmetik hesaplamaya tutkundu."

307 Freeman, *a.g.y.*, 238. Arkhytas'ın sesin doğası hakkındaki kuramlarından daha önce söz etmiştik (bkz. s. 230 vd).

308 Yaygın görüş matematik fragmanlarının özgün, geri kalanın düzmece olduğu yönündedir. Krş. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 375-377; Wellmann, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, II, *Arkhytas* maddesi; Ross, *Oxford Classical Dictionary*, *Arkhytas* maddesi. Frank, Arkhytas hakkında Philolaos hakkında olduğundan daha az kuşkuluydu: Diels-Kranz'da "A" kısmındaki "fragmanları" özgün saydı, çünkü Aristoteles ve Eudemos gibi otoriteler bunları destekliyordu (krş. s. 330'de Frank'ın Philolaos hakkındaki argümanları), ama alıntıların Dor lehçesinde olduğu "A" kısmının özgünlüğü konusunda karar verilemeyeceğini düşünüyordu. Yine de bu noktada Arkhytas ile Platon arasındaki benzerliğin bir engel olmadığı görüşündeydi; "çünkü burada Platon'un Arkhytas'ı yakından izlediği açıktır" (*Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 384, n. 413).

Delatte Ioannes Stobaios'ta geçen, ama Platoncu Formlar kuramını varsaydıkları için reddedilen *Yasa ve Adalet Üzerine* fragmanlarını savunmuştur (*Essai sur la politique pythagoricienne*, 107 vd); fakat Rivaud (*Mélanges Gustav Glotz*, 1932, II, 779-792) ve Theiler (*Gnomon*, I, 1925, 146-154) Delatte'in argümanlarını kuşkulu duruma düşürdü. (Bununla birlikte Pythagorasçıların politikaya ne kadar katıldıkları konusunda Rivaud'nun argümanları genel olarak çarpıktır.) Öte yandan Minar, Delatte'i şiddetle savunur (*Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, III).

ucunda, diyelim, sabit yıldızların göğünde olsaydım, elimi ya da değneğimi dışarı uzatabilir miydim uzatamaz mıydım?"[309] Aristoteles'in *Sorular*'ına göre (Diels-Kranz, A23a) Arkhytas biyolojiyle ilgilenir, ama bu ilgi soyut ve Pythagorasçı bir ilgidir, nitekim sorduğu soru şudur: Organlar hariç, bitkilerin ve hayvanların bütün parçaları neden yuvarlaktır?

Genelde özgünlüğü konusunda uzlaşılan matematik yapıtlarından bir pasaj Yunan düşüncesinin genel tarihi içinde en azından kısmen aktarılmayı hak eder. Bu pasaj, sayı ve hesaplamanın yalnızca doğal dünyada değil, insan ilişkilerinde ve ahlakta da yönetici güç olduğu ve ancak onlar önemsendiği ölçüde toplumun ahenkle düzenlenebileceği şeklindeki Pythagorasçı inanca Arkhytas'ın duyduğu bağlılığı son derece güzel bir biçimde gözler önüne serer. Aynı zamanda bu pasaj Platon'un düşüncesinin Pythagorasçılıkla ne kadar yoğrulduğunu da bize anımsatır, çünkü Platon'un yapıtlarında bizi etkileyen ve kimi zaman da rahatsız eden şey tam da insan ilişkileri düzeninin bu matematiksel kavranışıdır. Pasaj şöyledir:

> Hesabın keşfi anlaşmazlığa son verir, fikir birliği sağlar. Hesabın devreye girdiği yerde haksız kazanç olanaksızdır ve eşitlik kurulur nitekim sözleşmelerimiz konusunda anlaşmamızı sağlayan da odur. Onun sayesinde yoksullar güçlülerden alır, zenginler ihtiyacı olanları gözetir, çünkü böylece her iki taraf da hak ettiği payı alacağından emin olur.[310]

EK

Zaman ve Sınırsız

"Evren tektir ve zamanı, nefesi ve boşluğu Sınırsızdan içine çeker ve boşluk ayrı şeylerin yerlerinin ayırt edilmesini sağlar" (Aristoteles'in Pythagorasçı felsefe hakkındaki kitabından, aktaran Ioannes Stobaios, *Doğayla İlgili Seçkiler*, 1, 18, 1. Bkz. s. 277, 287).

Anaksimandros'u ele alırken (geride s. 99 vd) bir sözcüğün farklı anlamlarını ayırt etmenin oldukça ileri bir düşünce evresine ait olduğuna değinme fırsatı bulmuştum. Anaksimandros bütün şeylerin *arkhē*'sinin *apeiron* -Sınırsız ya da Sonsuz-

---

[309] A24 (Eudemos'tan). Bu soruya Eudemos'un verdiği yanıt Aristotelesçi terimler içerir, ama Arkhytas bu soruyu kesin sormuş olmalıdır ve Eudemos da onun verdiği yanıtı özet halinde aktarır.

[310] B3'ten. Krş. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, 91 vd.

olduğunu söylerken bundan kastı yalnızca onun sonsuz miktarda olması değil, (içinde biçimlenen kozmosun tersine) zamanda bir başlangıcının olmamasıydı da. Aynı karışıklık beşinci yüzyılın ortasında Melissos'ta da görülebilir. Öğretmeni Parmenides gibi hiçbir oluş ya da varlığa geliş sürecinin olanaklı olmadığını düşünen Melissos önce şöyle diyordu: varolan, "varlığa gelmediği için, vardır, hep vardı ve hep var olacaktır, başı ya da sonu yoktur, *apeiron*'dur". Burada *apeiron*'u zamansal bir anlamda kullanmakla kalmaz, açıkça bu anlamdan sözcüğün uzamsal anlamına geçer: "Ama sonsuza kadar var olduğu gibi büyüklük olarak da sonsuza kadar *apeiron* olmak zorundadır." Melissos'un düşünme biçimine göre gösterilmesi gereken tek şey varolanın "başının (*arkhē*) ve sonunun" olmadığıdır. Bu bir bakımdan gösterilirse diğer bakımdan da geçerli olacaktır. "Başı ve sonu olan hiçbir şey ezeli-ebedi ya da *apeiron* olamaz"[311] - işte Melissos'a göre bu çıkarım ters yönde de yapılabilir.

Emin olabiliriz ki aynı dönemde Pythagorasçıların yaptığı ayrımlar bundan daha net değildir, dolayısıyla doğan kozmosun dışındaki "Sınırsız" da hem uzamca hem zamanca sınırsızdı. Ama o zaman *kosmos*'un meydana gelmesi, yani Sınırsıza sayının (düzenin, ölçünün ya da doğru oranın) dayatılması ve böylece sınır çekilmesi uzamda da zamanda da geçerli olmalıdır. Bunun uzamdaki karşılığı, formu olmayan "Sınırsıza" geometrik oranın dayatılması ve onun farklı madde formlarına ayrılmasıdır; zamandaki karşılığı ise, gökcisimlerinin ve onların düzenli, yinelenen ve uyumlu devinimlerinin yaratılmasıyla zamana ölçü vurulması ve zamanın salt ardışıklık olmaktan çıkıp günler, geceler, aylar ve yılların oluşturduğu düzenli ve önceden tahmin edilebilir dizilere dönüşmesidir.

Platon'un *Timaios*'una değinmek bu noktayı daha açık kılacaktır. Platon bu diyalogda Pythagorasçı malzemeden bolca yararlandığına göre burada bir anakronizm olmayacaktır. Bu fazla cüretkâr bir iddiaysa, en azından *Timaios* bu biçimde düşünebileceğimizi, yani zamanı (χρόνος [khronos]) salt ardışıklıktan (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον [to proteron kai hysteron: önce ve sonra]) ayırt edebileceğimizi ve böylece saçmalığa düşmeden zaman var olmadan önceki bir zamandan söz edebileceğimizi gösterecektir. Platon'a göre "zaman göklerle birlikte varlığa gelmiştir" (38B). "Gökleri düzenlerken Yaratıcı bir yandan da hep birlik içinde olan ebediyetin *sayıya göre devinen* ebedi bir imgesini yaptı. Bizim zaman dediğimiz şey bu imgedir; zira gök doğ-

[311] Melissos, fr. 2, 3 ve 4. Bu alıntılar farklı farklı yorumlanmıştır (örneğin bkz. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 67-71), fakat ben kendi payıma Melissos'un buradaki karışıklıktan nasıl aklanabileceğini göremiyorum. Melissos'un düşüncesi ikinci ciltte ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

madan önce günler, geceler, aylar ya da yıllar yoktu; [Yaratıcı] göğü oluştururken onları da ustaca varlığa getirdi" (37D, E). "Böylece Tanrı'nın zamanı yaratma niyetinden, zaman başlayabilsin diye zamanın sayısını ayırt etmek ve sürdürmek üzere güneş, ay ve 'gezenler' diye adlandırılan diğer beş yıldız yaratıldı" (38C). Hemen ardından bunların karmaşık yörüngeleri betimlenir.

Bu diyalogun daha önceki bir bölümünde Platon'un söylediğine göre kozmosu yaratmak için en yüksek Tanrı "durağan değil, uyumsuz ve düzensiz bir devinim içinde olan" görünür evreni aldı ve "onu düzensizlikten düzenli hale getirdi" (30A). Daha ileri bir aşamada çıkardığı özette Varlık (gelecek kozmosun ideal modeli), Oluş (düzensiz kütle) ve Uzam *daha gök oluşmadan önce* (**καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι [kai prin ouranon genesthai]**, 52D) vardı.

Bu önermelerden hareketle Taylor *Timaios*'taki zaman öğesinin mite dayandığını ve bir yana bırakılması gerektiğini ileri sürdü, çünkü ona göre "aklı başında hiçbir insan, zaman ve dünyanın birlikte başladığını ve bir dünya var olmadan *önce* bir şeyler olduğunu düzanlamıyla kastetmiş olamaz" (*A Commentary on Plato's* Timaeus, s. 69). Platon'un yaratılışı açıklamasını ne ölçüde düzanlamıyla anlamamız gerektiğine karar vermenin yeri burası değil, ama Taylor'un itirazını duraksamadan konu dışı diye bir kenara bırakabiliriz. Biz **χρόνος [khronos]** sözcüğünü "zaman" diye çeviriyoruz, ama farklı dil ve uygarlıklara ait iki sözcüğün tam örtüşmemesi şaşılacak bir şey değildir. Bizim için zaman "önce ile sonra"nın bütün alanını kuşatır, oysa Aristoteles şöyle der: "önce ile sonra bir devinim içinde var, ama bunlar sayıldıkları ölçüde zamandırlar" (*Fizik*, 223a28). Başka yerde ise Aristoteles zamanı "önce ve sonraya göre devinimin *sayısı*" diye tanımlar, bilinçli ve düşünen varlıklar olmadan zaman olabilir mi olamaz mı diye ciddi ciddi tartışır: "zira sayı sayanın varlığı olanaksızsa sayılabilir bir şeyin olması da olanaksız... ruh ve ruhtaki akıldan başka bir şeyin sayması olanaksızsa ruh olmadan zaman da olamaz, yalnızca zamanın dayanağı var olabilir" (219b2, 223a22). Başka bir deyişle biz saate zaman ölçüm aleti deriz. Platon'la Aristoteles'in anlayışında zamanın (**χρόνος [khronos]**) kendisi bir tür saattir, yalnızca olayların geçişi değil, bu geçişin ölçülmesini sağlayan ölçündür de. Bir noktada Platon'un belirttiği gibi güneşle ayın dönüşleri evrensel olarak zamanı ölçer ve onlara gün, ay ve yıl adları verilir, oysa öteki gezegenlerin dönüşleri gözden daha uzak olduğundan bu amaçla kullanılmaz; Platon şöyle devam eder: "İnsanlar bu gezegenlerin gezintilerinin zaman *olduğunu* neredeyse hiç fark etmez."[312] Platon'un zamanı ge-

[312] 39C **ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας [hōs epos eipein ouk isasin khronon onta tas toutōn planas].**

zegenlerin devinimleriyle gerçekten *özdeşleştirdiği* konusunda bundan açık bir gösterge olamaz.

O halde devinim düzenli ve yinelemeli olduğunda zaman devinimdir ya da devinimin ölçüsüdür,[313] dolayısıyla şu açık bir şeydir: zaman olmadığında devinim olabilir. Platon'dan sonra bu ayrımı belki en açık biçimde *Platon Araştırmaları* adlı yapıtında (1007C) Ploutarkhos dile getirmiştir: "Nitekim Platon zamanın göklerle birlikte varlığa geldiğini, ama gökler oluşmadan önce de devinimin var olduğunu söylemiştir. O sırada zaman yoktu, çünkü düzen, ölçü ya da ayrım yoktu, âdeta zamanın biçimsiz ve formsuz hammaddesi olan belirsiz devinim vardı yalnızca."

Aristoteles'in iki önermesi yeniden Pythagorasçılara dönmemize yardımcı olabilir. *Fizik*'te yazdığına göre "kimileri zaman bütünün devinimidir, başkaları kürenin kendisidir diyor" (218a33). İlk görüşün Platon'un görüşü olduğu besbellidir ve bu atfı desteklemek için Simplikios'un yaptığı gibi seçkin otoriteleri alıntılamaya gerek yoktur. İkincisi ise ancak Pythagorasçı bir görüş olabilir ve kimi eskiçağ otoriteleri de bunu destekler, bununla birlikte Simplikios, "belki" bunların Arkhytas'ın bir tümcesini yanlış anlamış olabileceğini kapalı bir dille söyler. Aëtius'a göre "Pythagoras <yani Pythagorasçılar> zamanın çevreleyen küre olduğunu söylemiştir".[314] Aristoteles sözlerini şöyle sürdürür (218b5): "Bu görüşü savunanların gözünde bütünün küresinin zaman olmasının nedeni, her şeyin zaman içinde ve yine her şeyin bütünün küresi içinde olmasıdır; ama bu söz bizim göre, ortaya çıkardığı olanaksızlıkları ele almaya değmeyecek kadar çocukçadır." Buradaki ton Aristoteles'in Pythagorasçılardan bahsederken kullandığı alışıldık tonudur ve kuramın kendisi Pythagorasçılardaki tipik karışıklıkları barındırır, soyut ile somut, kozmik küre ile kozmik devinimin ölçüsü arasındaki ayrımı gözden kaçırır.

Artık Aristoteles'in Pythagorasçılar hakkındaki incelemesinden alıntıladığımız ilk önermeye dönebiliriz: Onlara göre evren (οὐρανός [ouranos: gök]) zamanı, nefesi ve boşluğu Sınırsızdan içine çeker. Kozmik çekirdek birim-tohumdan başlar, birim-tohum ise matematik alanında sayı dizisini, fizik alanında maddenin farklı türlerini

---

[313] Aristoteles, *Fizik*, 223b21: διὸ καὶ δοκεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἡ τῆς σφαίρας κίνησις, ὅτι ταύτῃ μετροῦνται αἱ ἄλλαι κινήσεις καὶ ὁ χρόνος ταύτῃ τῇ κινήσει [dio kai dokei ho khronos einai hē tēs sphairas kinēsis, hoti tautē metrountai hai allai kinēseis kai ho khronos tautē tē kinēsei: Bundan dolayı zaman kürenin devinimi olarak da görünüyor, çünkü öbür devinimler onunla ölçülüyor, zaman da bu devinimle ölçülüyor].

[314] I:21.1; Diels-Kranz, 58B33: Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι [Pythagoras ton khronon tēn sphairan tou periekhontos einai].

üretir. Bunu yapmak için de dışındaki Sınırsızdan beslenir ve ona form ya da sınır yükler. Fiziksel açıdan bu Sınırsız, form kazanmamış maddedir ve nefes ya da hava olarak tasarlanır;[315] matematiksel açıdan henüz sayıyla ya da biçimle sınırlandırılmamış yayılımdır. Ama Sınırsızın zamansal bir yönü de vardır: tam anlamıyla *apeiron* olarak, başlangıcı, sonu ya da içsel ayrıma sahip olmayan devinim ya da süredir - Ploutarkhos'un sözleriyle evrenin ve matematiksel biçimin formsuz maddesi olduğu gibi, zamanın da biçimsiz ve formsuz hammaddesidir, ama zaman değildir. Birim ya da sınırlayıcı ilke Sınırsızı içine çeker çekmez, Sınırsıza sayı yüklenir ve tam anlamıyla zaman haline gelir. Demek ki "Sınırsızın en yakın kısımları Sınır tarafından içe çekilir ve sınırlandırılır" derken Pythagorasçıların kastettiği şey, onların gözünde tek bir sürecin üç yönü olsa da, bize birbiriyle ilişkisi olmayan üç süreç gibi görünüyor: Sınır, yani filizlenen kozmos fiziksel büyümesi için maddeyi içine çeker, saf yayılıma form dayatır ve gökcisimlerini uyumla ayarlanmış yörüngelerinde düzenli ve yinelemeli bir biçimde döndürerek zamanın hammaddesini içine çeker ve onu zamana dönüştürür.

[315] Bu da elbette kendi kendini devindirir, dolayısıyla canlıdır, hem ruh hem bedendir. Bir bütün olarak Pythagorasçı öğreti için bu noktanın önemi vardır, ama buradaki sınırlı tartışmamızda yoktur.

V
ALKMAION

Krotonlu Alkmaion'u kimi geç dönem yazarları Pythagorasçı olarak nitelendirmiştir.[1] Ancak onu görüşlerine karşı bir yapıt (πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος [pros ta Alkmaiōnos: Alkmaion'un fikirlerine karşı]; Diogenes Laertios, V.25) yazacak kadar önemseyen Aristoteles açıkça onu Pythagorasçılardan ayırır ve bu Alkmaion'a atfedilen kimi öğretiler tarafından da doğrulanır. Alkmaion'un Krotonlu olması, ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrısal olan ile akrabalığına, yıldızların Tanrısallığına inanması, doğada karşıtların rolünü vurgulaması eleştirellikten uzak Yeni Pythagorasçı ve Yeni Platoncu yazarların ona Pythagorasçı etiketini yapıştırmaları için yeterliydi. Oysa Alkmaion'un düşüncesinde çarpıcı bir özgünlük var gibi görünüyor ve Heidel'in belirttiği gibi onun "doğa filozoflarından hiçbir grupla belli bir bağı yoktur".

Alkmaion'un bu göreli bağımsızlığı, içeriden bir tanıklıkla onun Sokrates öncesi filozoflar zincirinde nerede durmuş olabileceğini kestirmeyi ve yaşadığı tarihi saptamayı güçleştiriyor. Somut belge olarak yalnızca Aristoteles'in *Metafizik*'inde bulunan -ama Laurentianus A^b yazmasında geçmeyen- tek bir tümce var. Birinci kitabın 5. bölümünde Aristoteles on çiftten oluşan Pythagorasçı karşıtlar listesini verdikten sonra (bkz. s. 253) sözlerini şöyle sürdürür: "Krotonlu Alkmaion da benzer biçimde konuşmuş gibi görünüyor; bu öğretiyi ya o Pythagorasçılardan ya da onlar Alkmaion'dan aldı[2]. Çünkü Alkmaion dönem olarak Pythagoras'ın yaşlılık çağında yaşadı" (986a27). Son tümceciğin Yunancası elbette bulanıktır (krş. Wachtler, *a.g.y.*, n. 1, s. 342), fakat en azından Pythagoras ile Alkmaion'un yaşamlarının kısmen çakıştığını dile getirir. Öte yandan çok uzun zaman önce bu sözlerin metne sonradan eklendiği kuşkusu ortaya çıktı, yine de Aristoteles editörleri Ross'a gelinceye kadar,

---

1 Diogenes Laertios, VIII.83: Πυθαγόρου διήκουσε [Pythagorou diēkouse: Pythagoras'ı dinlemiştir]; Iamblikhos Pythagorasçılar listesine onu da alır (*Pythagorasçı Yaşam Üzerine*, 104, 267). Ayrıca bkz. Philoponos, *Aristoteles'in Ruh Üzerine'si Hakkında Ders Notları*, Hayduck baskısı, s. 88, Platon, *Alkbiadēs I*, 121E'ye açıklama). Simplikios nesnel bir yaklaşımla ὑπὸ μὲν ἄλλων ὡς Πυθαγόρειος παραδέδοται [hypo men allōn hōs Pythagoreios paradedotai: Başkaları tarafından ise Pythagorasçı olarak kabul edilmişti] der, ama Aristoteles'in bunu yadsıdığını bildirir (*Aristoteles'in Ruh Üzerine'sine Yorum*, 32.3).

2 Bu tümce Aristoteles'in gözünde Alkmaion'un bir Pythagorasçı olmadığının kanıtıdır. Üç satır aşağıda Alkmaion'un aslında karşıtları Pythagorasçılarla aynı şekilde kavramadığını söyler (οὐχ ὥσπερ οὗτοι [oukh hōsper outoi: onlar gibi değil]).

bu sözleri metne koymuşlardı. Bu konuda Ross şöyle diyor: Bu sözler "A^b"de atlanmıştır ve [Aphrodisiaslı] Aleksandros'ta bunlardan eser yoktur; herhalde sonradan eklenmişlerdir. Yine de bildirimin doğru olması oldukça muhtemeldir". O zamandan beri Ross'un bu son tümcesinin ilk yarısı ikincisinden daha çok kabul görmüştür ve Alkmaion'un yaşadığı tarih gittikçe daha ileri çekilmiştir; sonunda 1942'de Edelstein şöyle yazmıştır:

> Genel olarak bakıldığında Stella'nın denemesi Alkmaion'un bir altıncı yüzyıl insanı olamayacağı kuşkusunu arttırıyor. Belki de bu tarihe karşı çıkanların öne sürdüğünden bile daha ileri gidilmeli ve Alkmaion'un Sokrates zamanının ya da daha sonrasının Pythagorasçılarından [metinde böyle] olduğu varsayılmalıdır; ona yakıştırılan bütün görüşler buna işaret eder gibi görünüyor. Elbette Alkmaion İÖ altıncı yüzyılda değil de beşinci yüzyılın sonunda yaşamışsa, günümüze kalmış tanıklıklara göre Stella'nın ana hatlarını verdiği görüşleri daha akla yatkın, ama çok daha az özgün hale gelir. Fragmanların sahiciliği konusundaki araştırmaların sonucunda bu geleneksel tabloyu değiştirmemiz gerekecek mi? Bunu kimse şimdiden söyleyemez.[3]

Metafizik'teki sözlerin sahiciliğinin lehinde denebilir ki, öncelikle A^b'yi genel otorite sayan Ross'un araştırmaları kanıt dengesini değiştirmiştir. Ross'a karşı çıkanlar için Wachtler 1896'da şöyle yazar (*a.g.y.*, 4): *suo iure codicem A^b optimum metaphysicorum testem esse contendunt* [Kendi otoritesiyle A^b elyazmasının *Metafizik*'in en iyi tanıklığı olduğuna karşı çıkıyorlar]. Krş. Ross, *Metaphysics*, clxv:

> Gayet açıktır ki, ne sadece EJ [Parisinus 1853 ve Vindobonensis C elyazmaları] ne de

---

[3] *American Journal of Philology*, 1942, 372.

Ross'tan önce, Brandis, Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, 597, n. 2) ve başkaları Aristoteles'teki bu sözlerden kuşkulandı, fakat Ross gibi Zeller de bunların Alkmaion'un yaşadığı tarihe ilişkin isabetli bir yaklaşım olduğunu düşündü. Alkmaion üstüne hâlâ en iyi monografi olan yapıtında (*De Alcmaeone Crotoniata*'nın başlarında) Wachtler daha yakın zamanda Skemp'in yaptığı gibi (*Theory of Motion in Plato's later Dialogues*, 36) bu sözlerin sahiciliğini savundu ve böylece bunlar (Diels'in kestirime dayalı νέος [neos: genç] eklemesiyle) Diels-Kranz, 24A3'te muhafaza edildi. Yine de Jaeger'ın 1957 tarihli Oxford metninde yaptığı gibi birçok modern yazar sözlerin sahici olduğunu yadsır.

Alkmaion'un yaşadığı tarihle ilgili olarak Wellmann (*Archiv für Geschichte der Medizin*, 1929, 302) beşinci yüzyılın ilk yarısını önermiştir. Deichgräber ise (*Hippocrates über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers*, 37) Heidel gibi beşinci yüzyıl ortasını önermiştir (Heidel, *Hippocratic Medicine: its spirit and method*, 43 vd: "Görüşlerine bakılırsa [Alkmaion'u] İÖ 450 dolayında yaşamış olağanüstü zeki bir hekim saymak doğal görünüyor"). Yayımlanmamış bir tezde Lloyd şöyle yazmıştır: "Bütün deliller beşinci yüzyılın ortası ya da sonu civarında bir tarihe işaret ediyor." Fakat Edelstein, Heidel ve Lloyd'un sözleri laf arasında söylenmiş ve kanıtlar aktarılmamıştır.

> sadece A^b izlenmelidir. Ama Yunan yorumcularının ve ortaçağdaki çevirilerin ağırlığı kesinlikle EJ'nin tarafındadır ve ben de bundan dolayı bu elyazması grubunu izledim. Elbette Yunan yorumcularındaki kanıtların, anlamın, dilbilgisinin ya da Aristoteles'in dil kullanımının... terazinin kefesini A^b lehine çevirdiği yerler dışında.

İkinci olarak [Aphrodisiaslı] Aleksandros'ta bu sözlerden eser olmamasının fazla bir anlamı yoktur (bkz. Wachtler, 5 vd), nitekim Asklepios'un yorumunda bu sözler yer alır (Hayduck baskısı, 39.21). Üçüncü olarak da Aristoteles bu sözlerin ardından belli bir kuramın Alkmaion'a mı yoksa Pythagorasçılara mı ait olduğundan emin olmadığını söyler ve bu da Alkmaion'un yaşadığı tarihe yapılan göndermenin sahici olduğu fikrini destekler. Zeller'in bu sözler için yaptığı "orada başıboş duruyorlar" yorumu temelsizdir. Ayrıca Ross'un öne sürüp Jaeger'in yinelediği şu argümanı da reddetmek zorundayız: Bu sözlerin kuşkulu olmasının nedeni Pythagoras'ın adını anmalarıdır, çünkü Aristoteles onun adını tek bir yerde anar ve hiçbir yerde onun yaşadığı tarihi bildiği iddiasında bulunmaz. Oysa bu argüman şunu gözden kaçırır: Aristoteles bugün kayıp olan bir Pythagorasçılık kitabı yazmıştır ve orada kesin olarak Pythagoras hakkında kimi açıklamalar vermiştir. Yine de sözlerin sahiciliği konusunda kesinlikle görüş birliği olmadığına göre Alkmaion'a yaklaşık bir tarih saptama konusundaki en büyük umudumuz onun görüşleri olacaktır, dolayısıyla bu görüşlere ilişkin belgeler irdelenmeden bu konu gerektiği gibi tartışılamaz. Şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Alkmaion'un yaşadığı tarihle ilgili tümce Aristoteles'e ait değilse bile bu durum kendi başına onun yaşamının Pythagoras'ınkiyle *kesişmediğine* kanıt oluşturmaz - ama artık bu konuda Aristoteles'i tanık gösteremeyiz.

Ploutarkhos'un dostu Phaborinos tuhaf bir biçimde Alkmaion'un bir doğa felsefesi (φυσικὸν λόγον [physikon logon]) kaleme alan ilk düşünür olduğunu söyler (aktaran Diogenes Laertios, VIII:83). Galenos *Doğa Üzerine* diye bilinen bir kitabın yazarları olarak Parmenides, Melissos, Empedokles ve başkalarının yanı sıra Alkmaion'un adını iki kez anar. Hıristiyanlık dönemi yorumcularının bu yapıta artık erişimi yoktu, dolayısıyla Alkmaion konusunda Aristoteles ile Theophrastos'a bağımlıydılar.[4] Aristoteles Alkmaion'a karşı görüşlerini yazarken olasılıkla elinin altında bu kitap vardı; Theophrastos da onun duyum anlayışının ilk elden olduğu belli olan uzun bir özetini verir. Wachtler (*a.g.y.*, 32 vd) bu yapıtın olasılıkla Aleksandreia'daki Helenistik dönem kütüphanesinde bulunduğunu öne sürdü. Diogenes (Magnesialı

[4] Herhalde Galenos'un da bu yapıta erişimi yoktu (Wachtler, *a.g.y.*, s. 32). Aristoteles yorumcuları için özellikle krş. Simplikios, *Aristoteles'in Ruh Üzerine'sine Yorum*, 32.6 ve Philoponos, *Aristoteles'in Ruh Üzerine'si Hakkında Ders Notları*, Hayduck'un baskısı, 88.11.

Demetrios'un izinden giderek, VIII:83-85'te) Philolaos'un yanı sıra Alkmaion'un kitabından da ilk birkaç tümceyi aktarır; anlaşılan, bu uygulama hep kitap adlarını ilk sözleriyle kataloglayan Kallimakhos'un uygulamasına kadar geri gidiyor.

Diogenes Alkmaion'la ilgili şunları yazar (VIII:83): "Söylediklerinin çoğu tıpla ilgilidir, ama 'İnsanlıkla ilgili şeylerin çoğu çifter çifter gider' derken olduğu gibi kimi zaman doğa felsefesiyle de ilgilenmiştir." Bu karmakarışık anlatım tarzı derleyicinin tipik özelliğidir; Diogenes, Alkmaion'un düşüncesinin "fiziksel" yanını bu tek tümceyi Aristoteles'teki bağlamından koparark yaptığından çok daha iyi örneklendirebilirdi. Evet, Alkmaion düşüncesinin bütününü etkileyecek kadar yoğun bir biçimde tıpla ve fizyolojiyle ilgilendi, ama onun uzmanlaşma çağından önce yaşadığını unutmamak gerekir. O zamanlar insan bedeninin incelenmesi hâlâ felsefenin bir parçasıydı ve bu yüzden Alkmaion da bilginin doğası, kozmoloji, astronomi ve ruhun ölümsüzlüğü üzerine söz söylemekten geri kalmadı.

Alkmaion'un yapıtı şu sözlerle başlıyordu: "Peirithous'un oğlu Krotonlu Alkmaion Brotinos'a, Leon'a ve Bathyllos'a şu sözleri söylüyor: Görünmeyen şeyler konusunda, ölümlü şeyler konusunda Tanrılar açıkça görür, oysa insan olarak biz tahminde bulunuruz..."[5] Sokrates öncesi filozofların birçoğu bilginin anahtarına sahip olduğundan gayet emindir. Alkmaion ise daha alçakgönüllü bir tonla konuşmaya başlar: Kesinlik ancak Tanrılara özgüdür. Tanrılar hakikati doğrudan bilir, insanlarsa görünür dünyada kendilerine sunulan işaretleri[6] izleyebilir ve onları yorumlayarak görünmeze yol alabilir. *Principium Sapientiae*'da Cornford'un gösterdiği gibi erken dönem filozofu kesinlik konusunda kendini Tanrısal esinle konuşan kahin-oza-

---

5 Fr. 1 (Diogenes Laertios, VIII.83). İkinci tümcenin ilk altı sözcüğündeki bağlaçsızlık tuhaf kaçıyor ve περὶ τῶν θνητῶν **[peri tōn thnetōn: ölümlü şeyler konusunda]** sözü pekâlâ bir bozukluğun göstergesi olabilir (öneriler için bkz. Diels-Kranz, 24B1'deki eleştirel notlar), fakat Tanrısal ve insansal bilgi arasındaki karşıtlık bundan etkilenmez.

Pythagorasçı Brotinos, Leon ve Bathyllos'a yapılan "ithaf" (Burnet'in bu sözcüğü çok da uygunsuz değil) Alkmaion'un erken dönemde yaşadığına yönelik küçük bir doğrulama sağlar, çünkü Brotinos hakkında söylenen tek şey erken bir Pythagorasçı olduğudur: Pythagoras'ın kayınpederi ya da damadıdır ya da Pythagoras'ın bir öğrencisiyle evlenmiştir (Diels-Kranz, 17'deki otoriteler). Iamblikhos'un Pythagorasçılar listesinde bulunan öbür ikisinin doğum ve ölüm tarihleri bilinmiyor.

6 τεκμήρια **[tekmēria]**. Bu tümcedeki τεκμαίρεσθαι **[tekmairesthai]** hakkında Profesör T. B. L. Webster onun haklı olarak "görünmeyeni yorumlamak üzere bize bahşedilen işaretleri kullanmak" anlamına geldiğini söyler. (*Acta Congressus Madvigiani*, II. cilt, Kopenhag, 1958, 36). Krş. Thoukydides, I, I, 3: σαφῶς μὲν εὑρεῖν ἀδύνατα ἦν, ἐκ δὲ τεκμηρίων... **[saphōs men eurein adynata ēn, ek de tekmēriōn ...: kesin olarak bulmak olanaksızdı, ancak işaretlerden ...]**

nın halefi olarak görür; bilgiye yönelik daha alçakgönüllü bir tutum tek tek olguları ayrıntılarıyla gözlemleyen ve tanısındaki yanılma payını bilen genç tıp biliminin getirisidir. Alkmaion daha o tarihte Hippokrates külliyatından *Eski Tıp Üzerine* başlıklı metnin havasındadır; bu metnin yazarı "gökte ve yer altında neler olup bittiği" gibi "görünmeyen ve kuşkulu konular" ile ilgili çalışmaları küçümser. Böyle çalışmalar yapan filozoflar doğruyu bildiklerini iddia edebilirler, ama aslında temelsiz varsayımlara dayanıyorlardır. Bunların doğruluğu, konuşan kişi için de dinleyiciler için de "açık" değildir, çünkü doğrulama ölçünü yoktur.[7]

Alkmaion'un görüşlerine ilişkin bildiğimiz her şey onun somutu ve gözlemin sağlam temelini yeğlediğine ve uçuk varsayımları ve aşırı basitleştirmeyi sevmediğine işaret ediyor. Döneminin her şeyin indirgenebileceği tek bir *arkhē* bulma saplantısına yüz vermemiştir. Doksograflar Alkmaion'u bu tür düşünceyle ilişkilendirebilseydiler bunu mutlaka yaparlardı. Ancak doksograflar alışıldık şematik tutumlarıyla bize ikinci sınıf ve taklitçi düşünürlerin bile *arkhē*'lerinden -Hippon'un suyu ya da Hippasos'un ateşi gibi- söz etmelerine karşın Alkmaion hakkında bu tür bir şeye rastlamıyoruz. Pythagorasçılar gibi o da karşıtlardan büyük oranda yararlandı ve onları insan doğasına ve yazgısına uyguladı. Aristoteles'in bu konudaki tanıklığı şöyledir (*Metafizik*, 986a31):

> Alkmaion insanlıkla ilgili şeylerin çoğunun çifter çifter gittiğini söylüyor, ama Pythagorasçılar gibi karşıtlardan sayıları belirli şeyler gibi değil, siyah-beyaz, tatlı-acı, iyi-kötü, büyük-küçük gibi gelişigüzel rasgele biçimde söz ediyor. Geri kalanlar konusunda belirsiz imalarda bulunmuştur, oysa Pythagorasçılar karşıtların kaç tane ve neler olduğunu belirtmiştir. Demek ki iki yandan da karşıtların var olan şeylerin ilkeleri olduğunu anlıyoruz, ama onların sayısını ve neler olduklarını yalnızca Pythagorasçılardan öğreniyoruz.

Doksografide Diels-Kranz'ın sahici bir fragman ya da alıntı diye bastığı bir paragraf Alkmaion'un ikili karşıtlar öğretisini insanlığa nasıl uyguladığını gösterir. Aslında paragrafta kullanılan dil dolaylıdır ve Diels bu anlatıma kimi Peripatosçu ve stoacı terimlerin sızdığını belirtir (*Doxographi Graeci*, 223 vd). Ayrıca metin hiç de kusursuz değildir. Bütün bunlar belli bir sakınımı gerektiriyor, ama düşünce ve ifadelerin çoğu arkaik bir tona sahiptir; özellikle fiziksel "güçler" arasındaki denge için *isono-*

---

[7] *Eski Tıp Üzerine*, Festugière baskısı, s. 2 (Littré baskısı, cilt I, 572): οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅ τι χρὴ ἀπενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές [ou gar esti pros ho ti khrē apenenkanta eidenai to saphes: çünkü apaçık gerçeği anlamak için ölçüt alınacak hiçbir şey yoktur] - çarpıcı ölçüde modern tınıya sahip bir yakınmadır.

mia (hakların eşitliği)[8] ya da bu güçlerden birinin egemenliği için *monarkhia* gibi politik terimlerin kullanılması bu etkiyi pekiştiriyor gibidir. Bunlar daha geç dönem yazarları için yabancı terimlerdir, ancak halkçı ve zorba fraksiyonlar arasındaki mücadelenin kentdevleti yaşamının alışıldık niteliklerinden sayıldığı bir dönemde yaşamış birisinin zihninden çıkmış olabilirler. Bu kuramın Alkmaion'a ait olduğundan kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. Diels-Kranz'ın metni şöyle aktarılabilir (B4):

> Alkmaion'un dediğine göre sağlığı koruyan şey -nemli ile kuru, sıcak ile soğuk, acı ile tatlı ve diğerleri gibi- güçler arasındaki eşitliktir ve aralarından birinin egemenliği hastalığa neden olur, çünkü herhangi birinin ağır basması zararlıdır. Hastalığın etkin nedeni aşırı sıcak ya da soğuk, ara nedeni aşırı ya da yetersiz beslenmedir; yeri ise kan, ilik ya da beyindir.[9] Sular, yerel çevre, aşırı yorgunluk, işkence ve benzerleri gibi dış nedenlerden de hastalık ortaya çıkabilir. Öte yandan sağlık, niteliklerin doğru ölçülerde karışmasıdır.

Alkmaion'un fizyoloji, duyum ve bağlantılı konulardaki araştırmalara deneysel yaklaşımının başka çarpıcı örnekleriyle birlikte bu pasaj onun karşıt nitelikleri ele alırken Aristoteles'in belirttiği gibi neden Pythagorasçılardan ayrıldığını açıklıyor. Pythagorasçılar katı ve eksiksiz bir karşıtlar listesi belirleyebiliyordu, çünkü kuramsal matematiği temel alan bir kuramsal sistem oluşturuyorlardı. Alkmaion ise gerçekçi bir hekimdi ve biliminsanıydı, doğal bir cismin oluşumunda tek ile çift, sol ile sağ, sınırlı ile sınırsız gibi yarı soyutlamalar kümesinden çok, belirsiz sayıda fiziksel nitelik belirleyiciydi. Hekimin yok sayamayacağı deneyim dünyası matematik filozofunun *a priori* sisteminden daha dağınık, daha sallantılı bir dünyaydı.

Kroton erken tarihten beri hekimleriyle ünlenmişti. Herodotos'un anlattığı bir öyküde (III.125 vd) Kalliphon'un oğlu, "çağının en iyi hekimi" Krotonlu Demokedes, Aigina ve Atina'da hekimlik yaptıktan sonra Samoslu Polykrates'in yanında çalışmış ve Polykrates 1Ö 522'de Pers Oroites tarafından öldürülene kadar bu görevde kalmıştır. Tutsak olarak Sardeis'e götürülen Demokedes daha sonra Kral Dareios'un çıkan bileğini ve karısı Atossa'nın göğsündeki şişkinliği tedavi etmiş, sonunda yurduna dönmeyi başararak orada (Pythagoras'ın dostu atlet) Milon'un kızıyla evlenmiştir. Bu adamla ilgili olarak Herodotos "Krotonlu hekimlerin ünü aslında onun sayesinde yayılmıştır" der. O halde Kroton'da tanınmış bir hekim okulu vardı ve Alkmaion da oradaki hekimlerdendi. Okulun tarihi altıncı yüzyıla kadar geriye uzanıyordu ve

---

8 Vlastos bu terimin politik anlamını tartışmıştır. ("Isonomia," *American Journal of Philology*, 1953.)

9 Bu tümcede Alkmaion elbette sırf *exempli gratia* [örnek olsun diye] konuşuyor.

Pythagoras ve ardıllarından bağımsızdı; yine de Pythagoras'ın kente gelmesinden sonra bu ikisinin ilişkiye ya da etkileşime girmemeleri olanaksızdı.

Alkmaion'un fizyoloji biliminin niteliği konusunda Theophrastos'un *Duyum Üzerine* adlı yapıtında verdiği özetten yola çıkarak değerlendirmede bulunulabilir (25F; Diels-Kranz, A5):

> Duyumu benzer olmayanlar aracılığıyla açıklayanlardan olan Alkmaion önce insanlar ve daha aşağı hayvanlar arasındaki farkı açıklıyor. Dediğine göre insanlar diğerlerinden farklıdır, çünkü yalnızca insan anlama yetisine sahiptir, diğerleriyse duyuma sahip olsalar bile anlamazlar.[10] Düşünce duyumdan ayrıdır; Empedokles'te olduğu gibi aynı değildir.
>
> Sonra her duyuyu ayrı ayrı ele alıyor. İşitme kulaklar aracılığıyla olur, çünkü onlar sesi yankılayan boşluk içerir. Ses oyukta [Beare'e göre "dış kulağın oyuğunda"] meydana gelir ve [yine Beare'e göre "orta kulaktaki"] hava onu yankılandırır. İnsan burun deliklerinden koku alır, çünkü nefes alırken nefesi beynine kadar çeker. Tatları dil ayırt eder, zira sıcak ve yumuşak olan dil nesneyi sıcaklığıyla eritir, gözenekli ve duyarlı yapısı sayesinde tatları alıp iletir. Gözler kendilerini çevreleyen su aracılığıyla görür. Gözün ateş içerdiği apaçıktır ne de olsa ateşe vurulunca ateş parlar[11]. Ayrıca göz parlak ve saydam öğe aracılığıyla,[12] bu ikincisi bir yansıma çıkarınca görür ve görme bu saydam öğe ne kadar safsa o kadar iyi olur.
>
> Bütün duyular bir biçimde beyinle bağlantılıdır; bundan dolayı beyin sarsılınca ya da yeri değişince duyular işlemez olur, çünkü bu durum duyumları sağlayan geçitleri tıkar.
>
> Dokunma duyusu ya da organlarıyla ilgili hiçbir şey söylemiyor. Onun açıklamalarının kapsamı bu kadardır.

Doksografların çok doğal olarak önemli hiçbir şey eklemediği bu açıklamayı çevirmek kolay değildir ve Alkmaion'un tam olgunlaşmamış fizyolojisi elbette ister istemez belli noktalarda karanlık görünüyor. Bununla birlikte bilgi eksikliğimizi Alk-

---

10 Buradaki ξυνιέναι **[ksynienai: anlamak]** sözcüğü harfiyen "bir araya getirmek" demektir ve bu temel anlamın izleri beşinci yüzyıl Yunan yazarlarının anlayışında olasılıkla varlığını sürdürmüştür. Bütün hayvanlar duyuma sahiptir, ama yalnızca insan duyumlarından bir sentez yapabilir.

11 ἐκλάμπειν fiilinin **[eklampein: parlamak]** öznesi πῦρ **[pyr: ateş]** sözcüğüdür. Krş. Aristoteles, *Duyum ve Duyu Nesneleri Üzerine*, 437a24.

12 Yani ateş de su da kendi rollerini oynar (Wachtler). Beare tümcenin kuruluşu öyle göstermemesine karşın iki öğeyi de suya bağlar, çünkü στίλβειν **[stilbein: ışıldamak]** fiili ateşten çok suya uygundur. (*Greek Theories of Elementary Cognition*, II, n. 3.) Bu fikir burada ateşten söz edilmesini pek de olası olmayacak biçimde anlamsız hale getirir, ama elbette bu Theophrastos'un özetlemesinden kaynaklanan bir kusur da olabilir.

maion'un kuramlarına ya da benzerlerine ilişkin başka tıp yazarlarındaki anlatımlarla ve Aristoteles'teki eleştirilerle biraz olsun giderebiliriz. Konunun ayrıntılarıyla ilgilenen okurlar Beare'in *Greek Theories of Elementary Cognition* başlıklı kitabına ve Wachtler'in anılan monografisine başvurabilirler. Alkmaion, bu konular hakkındaki görüşleri günümüze kalmış, yaşadığı tarih ve yer bakımından ona en yakın yazar olan Empedokles'ten birkaç yönden farklıydı. Alkmaion genel olarak duyumun benzer olmayanların etkileşiminin sonucu olduğunu düşünürken Empedokles duyumu benzerin benzerini etkilemesiyle açıklıyordu: "Toprağı toprakla, suyu suyla görürüz..." (fr. 109). Daha sonra Aristoteles için olacağı gibi Empedokles için de ruhsal etkinliğin merkezi kalptir (fr. 105), oysa Alkmaion için kafadır. Bu yüzden de Aëtius'a göre o, kafanın embriyonun oluşan ilk kısmı olduğunu öne sürüyordu (Diels-Kranz, A13: Alkmaion'un üreme ve embriyolojiyle ilgilendiği konusunda birçok tanıklık vardır: bkz. A13-17, B3).

Alkmaion'un çağdaşlarından bağımsız olduğunun en çarpıcı göstergelerinden biri duyum ile düşünce arasında açık bir ayrım çizgisi çekmesidir (bu çizgiyi nereye ve nasıl çektiğini bilmiyoruz): "Düşünce duyumdan ayrıdır, Empedokles'te olduğu gibi aynı değildir" ve bu Alkmaion'a göre insan ile diğer canlılar arasında ayırt edici bir ölçüt sağlar. *Ruh Üzerine*, III.3'te Aristoteles önceki düşünürler arasında genel olarak diğer görüşün benimsendiğini söyler, ama Alkmaion'un benimsediği çizginin doğru olduğunun altını çizer (427a19 vd):

> Düşünmenin ve anlamanın bir tür duyum olduğuna inanılır... ve daha eski filozoflar düşünce ve duyumun aynı olduğunu öne sürer, "insanların bilgeliği önlerinde bulunana göre artar" diyen Empedokles gibi... Hepsi düşünmeyi duyum gibi bedensel bir işlev sayar... Oysa duyum ile düşünmenin aynı *olmadığı* besbellidir, çünkü ilki bütün canlılar için ortaktır, ikincisini ancak birkaçı paylaşır.[13]

Aristoteles yalnızca Alkmaion'un yanında yer almıyor, onun gibi düşünme ve duyum ayrımını insanın diğer canlılardan üstünlüğünün kanıtı olarak aktarıyor. Aristoteles'in Alkmaion'u adıyla anmaması tamamıyla rastlantısal olabilir (zira kendisi tek tek öncellerini anmak konusunda genel olarak insanı çileden çıkaracak kadar ketumdur) ya da bu ayrımı yapmasına karşın Alkmaion'un ayrımın temelini doğru anlamadığını hissediyor olabilir. Aristoteles için bu cisimsel işlevler ile cisimsel olmayan işlevler arasında bir ayrımdır, oysa Alkmaion'un daha bu terimlerle konuşma ya da düşünme olanağı yoktu.

---

[13] Örneğin krş. Empedeklos, fr. 110, 10: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν [panta gar isthi phronēsin ekhein kai nōmatos aisan: çünkü bil, var her şeyde bir düşünme ve anlama payı].

Duyu ve düşüncenin merkez organı olarak açıkça beyni göstermesi Alkmaion'un bir başka çarpıcı katkısıydı.[14] Görme duyusu konusunda Chalcidius'un *Timaios* üzerine yorumunda (Diels-Kranz, A10) Alkmaion'un gözü bilimsel amaçlarla ilk kesen kişi olduğu söyleniyor. Bu sayede Alkmaion gözden beyne giden sinirleri görmüş olabilir; Chalcidius aynı tümcede iki daha geç dönem yazarını ansa da oldukça kesin bir biçimde bu başarıyı Alkmaion'a atfeder. Theophrastos'tan öğrendiğimize göre Alkmaion duyu organlarından beyne giden "geçitler"den (πόροι [poroi]) söz etmiştir; görebildiklerinden hareketle göremediği şeylerin varlığını çıkarsamış olan Alkmaion bu terimle sinirleri kastetmiş olabilir. Platon *Phaidōn*'da, Sokrates'in çeşitli doğa filozoflarının görüşlerini hızla gözden geçirdiği bölümde adını anmadan Alkmaion'un keşfine gönderme yapar (96B: "ne aracılığıyla düşünüyoruz, kan mı, hava mı, ateş mi, yoksa işitme, görme ve koklama duyumlarını sağlayan şey bunların hiçbiri değil de beyin mi?") Platon *Timaios*'ta ise kalbi bütün duyumların ortak merkezi sayma hatasına düşen Aristoteles'in tersine Alkmaion örneğini izlemiştir.

Alkmaion'un düşüncelerinin olağanüstü bir etki yarattığının bir başka belirtisi de uyku konusunda karşımıza çıkar. Aëtius şunu söylüyor (Diels-Kranz, A18): "Alkmaion'a göre uyku kanın daha geniş damarlara çekilmesiyle olur, uyanmak ise onların yeniden dağıtılmasıdır." Aristoteles'in kendi kanbiliminde şu sözlere rastlıyoruz: "Canlılar uyurken yüzeyin yakınında daha az kan olur, bu yüzden bir şey batınca çok kan akmaz" (*Hayvan Araştırmaları*, III.521a15). Anlaşılan Aristoteles öncelinin otoritesini, gözlemin ve basit deneyin sağladığı kanıtların üstünde tutuyor.

İşitmeyi açıklarken Alkmaion'un boşluğu (κενόν [kenon]) havayla özdeşleştirmesi genel bir ilgiyi hak eder. Bu fikir Theophrastos'tan gelir ve Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de (419b33) şunları yazarken kastettiği kişilerden biri Alkmaion olabilir: "Boşluğun işitmenin temel koşulu olduğu haklı olarak söylenir, çünkü boşluktan hava kastediliyor ve tek bir kesintisiz hava kütlesi devindirilince gerçekten de işitmeye neden olur." Havanın boşlukla özdeşleştirilmesi elbette Alkmaion ile Pythagorasçılar arasındaki bir bağlantıdır (geride s. 286).

Ruh konusunda Alkmaion'un yaptığı önemli bir katkı vardı:

Ona göre ruhun ölümsüzlüğü ölümsüz varlıklara benzerliğinin sonucudur, ortak yan-

[14] Aëtius (A13) stoacı terimlerle (krş. Platon, *Timaios*, 41C) Alkmaion'a göre τὸ ἡγεμονικόν'un [to hēgemonikon: emreden şey] beyinde bulunduğunu ve ersuyunun onun bir parçası olduğunu söyler. Ayrıca Chalcidius'un şu sözleriyle karşılaştırınız (A10): ... *a cerebri sede, in qua est sita potestas animi summa et principalis* ... [... *ruhun en büyük ve esaslı gücünün bulunduğu beynin bölümünden dışarı*].

ları ezeli ve ebedi devinimdir; zira bütün Tanrısal şeyler de ebediyen ve sürekli devinir: ay, güneş, yıldızlar ve bütün gök (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405a30).

Cicero ve Klemens Alkmaion'un gökcisimlerinin Tanrısallığına inancını yineler (Diels-Kranz, A12); Aëtius da ruhun ölümsüzlüğü argümanını yeniden aktarırken deviniminin ebedi olmasının yanı sıra ruhun kendi kendini devindirdiğini ekler. Üçünün de bilgisi Theophrastos'a dayanır ve *Ruh Üzerine*'nin başka bir yerinde (404a20) Aristoteles bizzat "ruhu kendi kendini devindiren şey olarak tanımlayanlar"dan söz ederken aklındaki kişiler büyük olasılıkla Platon ve Ksenokrates'in yanı sıra Alkmaion'dur.

Doğadaki devinim ebedi olduğu için ve görünüşte bu devinim kendi kendinden kaynaklandığı için doğanın büyük oranda canlı olduğu yönündeki bulanık inanç filozoflarla sınırlı olmayan eski bir inançtı.[15] Anaksimenes ve Pythagorasçılarda bu inanç makrokozmik ile mikrokozmik yaşam arasında yakın bir ilişki kurulmasına yol açar. Gökcisimlerinin Tanrısal olduğu halk dininde köklü bir inanıştı; bu durum yıldızların ölülerin ruhları olduğu inancıyla birlikte insanlar ile yıldızları bir araya getiriyordu (Aristophanes, *Barış*, 832 vd). Ama Alkmaion bu fikirler üzerine kapsamlıca düşünmüş, onları akla yatkın bir biçimde sunma yönünde adım atmıştır. Diyebiliriz ki gözlemlenebilir devinim olgusundan hareket eden Alkmaion devinimin nihai nedeninin yaşam olması gerektiği varsayımından *psykhē*'nin kendi kendinden kaynaklanan ebedi bir devinime sahip olduğunu çıkarsamıştır. Demek ki yaşam zorunlu olarak öyle ya da böyle kesintisizce var olmuştur, yoksa hiçbir devinim başlayamaz ya da süremezdi. Aristoteles psikolojideki öncellerini, ruhun ana özelliğini devinimde ve duyumda görenler olarak ikiye ayırır. Devinimde görenler konusunda şöyle der: "Kimileri ruhun esas ve öncelikli olarak devindirici olduğunu öne sürüyor; kendisi devinmeyen şeyin başka şeyi devindiremeyeceğini varsayarak ruhu devinen bir şey olarak düşünüyorlar" (*Ruh Üzerine*, 403b28). Biraz ileride de şunları söylüyor: "Görünen o ki, ruhu kendi kendini devindiren şey olarak tanımlayanların tümüne göre, devinim ruhun en temel özelliğidir ve her şeyi ruh devindirir, ama ruhu kendi kendisi devindirir, çünkü onlar, kendisi devinmeyen hiçbir devindirici görmüyorlar" (404a21).

Platon *Phaidros*'un ünlü bir pasajında ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya yönelik bu argüman geliştirmiştir (245C, çeviri Hackforth'un):

---

[15] Ionia canlımaddeciliği hakkındaki değinilerimizle karşılaştırın, özellikle de geride s. 72 vd, 135 vd.

> Her ruh ölümsüzdür, çünkü hep devinen şey ölümsüzdür. Ama bir şeyi devindirirken başka bir şey tarafından devindirilen şeyin devinimi sona erebilir ve dolayısıyla yaşamı bitebilir; oysa ancak kendi kendini devindiren şeyin devinimi kesintiye uğramaz, çünkü o kendi doğasını terk edemez; üstelik kendi kendini devindiren bu şey devindirilen bütün başka şeylerin devinim kaynağı ve ana ilkesidir.

Platon çıkış noktasını Alkmaion'dan almış, ama argümanı inceltip daha mantıksal bir biçimde ortaya koymuştur. Ebediyen devinen şey ölümsüzdür, kendi kendini devindiren şey ebediyen devinir, öyleyse kendi kendini devindiren şey ölümsüzdür. Ruh da kendi kendini devindirendir, o halde ruh ölümsüzdür.[16] Aktarılanlara bakacak olursak Alkmaion daha naif bir biçimde herkesin inandığı gibi Tanrısal ve ölümsüz olan ve sürekli devindikleri gözlemlenebilen gökcisimleriyle kurulan bir benzerliğe bel bağlamıştı. Alkmaion'un öncüllerinin çoğu örtük ya da yarı örtük öncüllerdir, çünkü o felsefe-öncesi düşüncenin sorgulanmamış varsayımlarına daha yakın durur.

Aristotelesçi *Sorular*'da Alkmaion'a atfedilen ve ilk bakışta akıl karıştırıcı görünen bir söz vardır (Diels-Kranz, fr. 2): "Alkmaion insanların başlangıcı sona bağlayamadığı için öldüğünü söyler." Kullanılan dil -"uçları bir araya getirememek"- olağandan biraz farklıdır, ama aslında Alkmaion'un tümcesinin arkasındaki imge, erken Yunan düşüncesinde büyük ağırlığa ve oldukça geniş uygulama alanına sahip imgelerden biri olan dairesel devinimdir.[17] Babilli astronomların kayıtlarından bilindiği gibi, bütün kozmosun dış çeperi ve bütün gökcisimleri en başından beri düzenli yinelenen karmaşık daireler izliyor gibi görünüyordu. Yine belliydi ki bu göksel dönüşler yeryüzündeki olayların döngüsel yinelenişinin nedeniydi. Yaz yerini kışa bırakır, ama güneş döngüsünü tamamlayınca yaz kaçınılmaz biçimde geri gelir ve bu mevsim döngüsü tek tek şeylerde doğum, büyüme, ölüm ve yeni doğum döngüsünü meydana getirir. Tohum bitki olur, bitki çiçek açar, solup ölür, ama önce yeni tohumu bırakır ve yaşam döngüsü yeni tohumla yinelenir. Aleksandreialı Philon şöyle yazarken çok eski bir düşünceyi sürdürüyordu:

---

16 Krş. *Nomoi*, 895E: ὦ δὴ ψυχὴ τοὔνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησιν [hō dē psykhē tounoma, tis toutou logos; ekhomen allon plēn ton nynde phēthenta, tēn dynamenēn autē autēn kinein kinesin: Ruh adı verilen şeyin tanımı nedir? Biraz evvel dile getirdiğimiz "kendi kendini devindirebilen devinim" tanımından başka bir tanımımız var mı?].

17 Alkmaion'un tümcesiyle Aristoteles, *Fizik*, 264b27'i karşılaştırınız: Tam bir dairesel devinimden başka bir devinim sürekli olamaz, οὐ γὰρ συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ πέρας [ou gar synaptei tē arkhē to peras: çünkü son başlangıca bağlanamaz].

> Türleri ölümsüzleştirerek ve onların ebediyetten pay almasına izin vererek doğanın varoluşunu uzatmak Tanrı'nın iradesiydi. Bu yüzden başlangıcı sona getirdi, hatta bağladı, sonun başlangıca dönmesini sağladı; nitekim başlangıçtan son gelircesine bitkilerden meyve gelir, meyveden de kendinde bitkiyi içeren tohum gelir, yani sondan başlangıç gelir.[18]

Güneşin yıllık dönüşünde ya da dönen herhangi bir şeyin izlediği yolda son ile başlangıç aynı noktaysa, ölen bitkinin tohum vermesinde de sonla başlangıç buluşur. "Çemberde başlangıç ve son ortaktır" (Herakleitos, fr. 103).

Eski Yunan anlayışında bu düşünce çok çeşitli alanlarda -geometri, astronomi, kronoloji ve fizyolojide- dallanıp budaklanır, ama şimdi bunların izini sürmenin sırası değil.[19] Ama *Sorular*'da Alkmaion'un sözünün sunulduğu bağlama bakalım. Konu zamanın döngüselliğidir ve soru "önce" ile "sonra"nın mutlak bir anlamının olup olmadığıdır. Zaman döngüselse ve yinelemeliyse o zaman Troia Savaşı'ndan sonra da önce de yaşadığımızı pekâlâ söyleyebiliriz. Metinde dönen gökcisimleri ile canlı varlıkların tarihi arasında açık bir benzetme yapılır (916a24):

> Göğün ve her yıldızın izlediği yol bir çember olduğuna göre, yok olabilir yaratıkların doğumu ve ölümü de neden ona benzer olmasın, aynı şeyler varlığa gelip gelip yok olmasın? Denir ya, "İnsan yaşamı bir çemberdir". Varlığa gelenlerin birey olarak hep özdeş olduğunu düşünmek budalalık olur,[20] ama aynı türden şeylerin özdeşliğini düşünmek daha kabul edilebilir bir şeydir. Böylece bizler de daha önce var olmuş oluruz ve diziler başa dönecek biçimde, sürekli devinip hep aynı yolu izleyecek biçimde düzenlenmiştir denebilir. Alkmaion insanların başlangıcı sona bağlayamadığı için öldüğünü söylüyor; bu zekice bir sözdür, bununla kastettiğini harfiyen almayıp, onun genel anlamda konuştuğunu kabul edersek eğer. Yaşam bir çemberse ve çemberin başı sonu yoksa hiçbir şey başlangıca daha yakın olmakla daha erken olamaz, ne onlar bizden ne biz onlardan daha erken olabiliriz.

Gökcisimlerinin izlediği dairesel yollar ve tarihin ebedi dönüşü arasındaki düşünce bağı Büyük Yıl kavramı aracılığıyla kuruluyordu (bkz. s. 288). Fakat döngüsellik fikri özellikle insan bedenine uygulanıyordu; dolayısıyla "başlangıç ve sonun çakışması hekimlerin özel ilgi gösterdiği bir konuydu".[21] Hippokrates külliyatından

---

18 Aleksandreialı Philon, *Musa'ya Göre Evrenin Yaradılışı*, XIII.44; Kahn alıntılamıştır (sonraki dipnota bakınız), 27, n. 13.

19 Konu hakkında Kahn'ın "Anaximander and the arguments concerning the ἄπειρον [apeiron]" adlı aydınlatıcı makalesinden çok şey öğrenilebilir.

20 En azından kimi Pythagorasçılar böyle düşünmüştür (bkz. s. 280).

21 Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 114. Kirk burada Hippokrates külliyatından örnekler aktarır.

Rejim Üzerine insanın, bedenin doğal işlevlerini sanatlarda taklit ettiğini göstermek üzere tasarlanmış bir dizi zorlama koşutluk sıralayarak şöyle der (1, 19): "Dokumacılar daireler çizerek çalışır, baştan başlayıp başlangıçta bitirirler: bedende de aynı döngüsel yolu buluyoruz, nereden başlarsa sonunda yine oraya gelir." Tıp literatüründen bir başka örnek de *İnsandaki Yerler Üzerine*'nin başında yer alır: "Bence bedenin hiçbir başlangıcı (*arkhê*'si) yoktur, her şey başlangıç ve sondur, çünkü bir çember çizilince başlangıcını bulmak olanaksızdır." Alkmaion'un özlü sözünün gerisindeki düşünceyi olabildiğince yeniden yakalayabilmek için, Kahn'ın belirttiği gibi yalnızca *Sorular*'ın sözünü ettiği ebedi göksel devinimleri değil, bedendeki döngü (περίοδος [periodos]) hakkında Hippokrates külliyatındaki önermeleri de aklımızda bulundurmalıyız: "Alkmaion gibi bir hekimin ana ilgi konusu olan insanda yaşamını sürmesi onun bütün parçalarının tek bir sürekli bütün oluşturacak biçimde dairesel olarak kaynaşmış olmasına bağlıdır. Bu bağ kopunca ölüm meydana gelir." (Kahn, *a.g.y.*, 26.) İnsanın ruhu bedenini etkileyerek Tanrısal yıldızların ebedi dönüşünü kendince yeniden üretmeye çalışır, çünkü bizzat Alkmaion'un dediği gibi "bütün Tanrısal şeyler de ebediyen ve sürekli devinir: ay, güneş, yıldızlar ve bütün gök".

Platon'un Alkmaion'dan derinlemesine etkilendiğine inanmamak güçtür. *Phaidros* ve *Yasalar*'da ruhun ölümsüzlüğü için Alkmaion'unkine benzer bir kanıt getirildiğini gördük. *Timaios* ise yaşayan kozmosun etkinliğinin dairesel devinimlerden oluştuğu öğretisini öne sürer. Daha düşük nitelikli olsa da ruhu, özünde dünyanın ruhuyla aynı olan insanda "ölümsüz ruhun döngüleri bedenin kabarıp alçalan akıntısına" kapatılmıştır. Bedensel beslenme ve hızlı büyüme gibi gereklere boyun eğmenin yol açtığı sarsıntı Yaratıcı'nın başlangıçta kesin geometri ve müzik orantı yasalarına göre kurduğu ruhun dairelerini çarpıtır. Maddenin saldırıları karşısında bunlar "binbir türlü bükülmeye, kırılmaya ve yamulmaya uğrar ve zar zor ayakta kalır" (43D-E); bu durum çocukların akıldışı davranışlarını da açıklar. Erişkin insanın yaşamında belli bir denge ve dinginliğe ulaşılır, dönüşler daha düzgün olur.

Peki Alkmaion ruhun doğası hakkında neye inanıyordu? Elimizde başka kanıt yok ve tutarlı bir öğreti önermek için çıkarıma başvurmak gerekir. Bu durumda çıkarıma başvurmaya değebilir, çünkü böyle bir çaba Alkmaion'un düşünme tarzı üzerine ancak tartışmaya açık bir ışık tutsa da Yunan düşünme tarzını biraz olsun aydınlatabilir. Ruh ölümsüz olduğuna göre elbette fiziksel ölümden sonra varlığını sürdürür; eğer insanlar "başlangıcı sona bağlayamadığı için" ölüyorsa, demek ki ölümsüz ruh bu ikisini bağlamaktadır. Böylece daha şimdiden Alkmaion'un felsefesinde ruhun Tanrısal yıldızları ve gökleri yalnızca kendi kendine devinmekle değil,

dairesel devinimle de taklit ettiği öğretisini örtük olarak buluyoruz (bilgilerimize bakarsak bunu açık olarak da buluyoruz).[22] Buraya kadar Rostagni'yi izleyebiliriz (*Il verbo di Pitagora*, 136). Ama Rostagni bu çemberin Pythagorasçı ve Orpheusçu öğretilerdeki doğumlar çemberi ya da yeniden bedenlenme döngüsü olduğunu söylediğinde geçerli çıkarımın sınırlarının ötesine geçer. Alkmaion'un ruhgöçü öğretisine inandığına ilişkin ipucu yoktur, hatta insanlar ile hayvanlar arasında çizdiği köklü ayrımın ruhgöçüyle uzlaşmayacağına sıklıkla işaret edilmiştir. Onun ruhun dairesel devinimini nasıl kavradığını zihnimizde canlandırmak kolay olmayabilir, ama çok daha ileri bir düşünür olan Platon ruhun dönüşlerinin kafamızın içinde gerçekleştiğini söylemekten çekinmez ve Platon ruhgöçüne ayrıca inanmış olsa da bu süreç ruhgöçü inancıyla ilişkisizdir. Alkmaion'a göre ruhun ancak cisimleşmiş varlıklar dünyasına girince devindiği -'kendi kendini devindirdiği,' ama kendi doğasında devinimsiz olduğu yönündeki Rostagni'nin bir diğer kestirimi, yalnızca kanıtların ötesine geçmez, onlarla çelişir de.

Tanıklıklara bakılırsa denebilir ki s. 323 ve devamında "ruh-uyum" öğretisi bağlamında tartışılan Empedokles gibi Alkmaion'un da ikili bir ruh anlayışı vardır. Duyum ve düşünce beyne bağlı olduğundan bedene de aittir. Buna karşın ruh ölümsüzdür, dolayısıyla bu ruh "deneysel" ruh değil, geçici olarak bir insan bedeninde cisimleşen ve çevresindeki dünyanın değil Tanrısal şeylerin bilgisine sahip Tanrısal *daimōn* olmalıdır. Rostagni bunu da ileri sürmüştür; ona göre Alkmaion ruhun ölümsüzlüğü inancını "İÖ altıncı yüzyılda her yere yayılmış gizemci akımlardan" almıştır (a.g.y., 102 vd). "Onun kabul ettiği ölümsüz ruh gizemli ruhtur, bedenden ve merkezi beyinde olan bedenin ruhundan çok farklıdır" (s. 154). Bununla birlikte (a) bu konuda elimizde bir kanıt yoktur; Empedokles gibi Alkmaion'un da insan ruhundan söz ederken *daimōn* sözcüğünü ya da bir başka ikinci sözcüğü kullandığına ilişkin ipucu da yoktur; (b) görünen o ki, Empedokles ile Alkmaion arasındaki ana ayrım Empedokles'e göre düşünce ile duyumun "aynı" olması, dolayısıyla daha aşağı canlıların bile bir ölçüde düşünme yetisine sahip olmasıdır (Aëtius, IV:5.12; Diels-Kranz, 28A45). Bu yüzden Empedokles insanların daha aşağı canlılarla yakın akraba olduğuna yönelik Pythagorasçı inançta sürekli ısrar etmiş, oysa Alkmaion zihin ve duyuları ayırt etmiş ve zekâyı insanı diğer canlılardan ayıran özellik saymıştır.

---

[22] Burada bu sonuca Skemp'in argümanlarından bağımsız bir biçimde varılmıştır (*Theory of Motion in Plato's later Dialogues,* [Cambridge, 1942], 3. bölüm). Festugiére'in Skemp'in argümanlarına getirdiği itirazların karşı çıkılamaz olmadığını düşünüyorum (*Revue des Études Grecques*, 1945, 59-65).

En olası varsayım şu olabilir: Bir beşinci yüzyıl düşünürü için *psykhē* yalnızca herhangi bir ruh değil, Ruh demekti; yani tanımlık kullanmadan daha iyi dile getirilebilecek bir tür ruh-dokusu dünyanın dört bir yanına sinmişti. Ruh kozmosa can verir ve ruhun tipik belirtisi, sergilediği ve gökcisimlerine aktardığı kendinden kaynaklı kesintisiz devinimdir. Alkmaion'un düşündüğüne göre bu ruh-tözünün kimi kısımları insan bedeninde, özellikle de beyinde barınır, orada doğallıkla aynı dairesel devinimleri gerçekleştirmeye çalışırlar, ama karışmış oldukları daha kaba madde onlara yük olur. Sonunda bu huzursuz ortaklık bozulur, bileşik varlık artık çemberin bütünlüğünü koruyamaz ve ölümsüz ruh bedeni terk eder, bunun sonucunda da beden yok olur. Hekimin görevi özel olarak yaşla kuru, soğukla sıcak, acıyla tatlı ve öteki fiziksel karşıtların bedendeki dengesinin sürmesini ya da yeniden kurulmasını sağlamaktır; ama genel olarak hekimin amacı ruhun doğal dairesel dönüşlerini yapmasını bedenin en az engelleyeceği koşulları kurmaktır, denebilir. Fiziksel denge korunduğu sürece ruh, kendi düzgün devinimleriyle bedene devinim, duyum ve düşünce gibi güçleri aktarabilir.

Ölümden sonra ruha ne olduğu konusunda Alkmaion'un düşüncesiyle ilgili olarak kaynaklarımız hiçbir şey söylemiyor. Bununla birlikte Alkmaion'a göre de ölümden sonra ruhun serbest kaldığı ve yıldızlar arasındaki saf ruh-tözüne kavuştuğu rahatlıkla söylenebilir - "ruh *aithēr*'e gider, beden toprağa" (Euripides, *Yakarıcılar*, 533 vd). Bu fikir farklı biçimleriyle beşinci yüzyılda tek bir din ya da felsefe okuluyla sınırlandırılamayacak kadar yaygın bir fikirdi.

Dairesel devinimin düzenliliği ile ruhsal işlevler (özellikle de akıl) arasındaki benzeşim Yunan düşüncesi için doğal sayılmalıdır. Bu benzeşim Platon'un felsefesinde önemli bir yere sahipti, Aristoteles'in kozmolojisi ve teolojisinde bile kendini göstermeye devam etmiştir. *Yasalar*'ın onuncu kitabında bununla ilgili uzun bir argüman vardır; 898A'da şunları okuruz: "Aynı yerde gerçekleşen devinim, tekerlek gibi hep bir merkez çevresinde olmalıdır ve bu devinim usun dönüşüne olabilecek en yakın ve en benzer devinimdir." *Timaios*'ta dünyanın ruhunun usu [*nous*], kozmosun içindeki bütün devinimleri etkileyen Aynı'nın en dışarıdaki "en yüce" dönüşüyle eş anlamlıdır: 40A'da ise Yaratıcı'nın yıldızları bu en dış küreye nasıl yerleştirdiğini betimlerken Platon'un dediğine göre Yaratıcı o yıldızları "kendisiyle birlikte dolaşmaları için... en yücenin *usuna* yerleştirdi... ve göğün her yanına serpiştirdi". Burada küre ya da çember yerine "us" sözcüğünün kullanılması şaşırtıcıdır, ama Platon için bu ikisi birbirinin yerine kullanılabilen sözcüklerdi. Birkaç satır sonra yıldızların kendi eksenleri çevresindeki dönüşleriyle ilgili söylediği gibi, onlar "*her biri hep aynı şeyler*

hakkında aynı düşünceleri düşündüğünden aynı yerde tek bir devinime sahiptir". Bu benzeşim (ya da simgecilik: Platon'un *Timaios*'taki sözlerinin ne kadar harfiyen anlaşılmasını istediğini söylemek zordur) elbette Platon'la başlamamıştır ve bildiğimiz kadarıyla benzeşime felsefi bir anlatım kazandıran ilk kişi Alkmaion'du.

Astronomisinin ayrıntılarında (bu konuda doksograflar bize çok az şey söyler; bkz. A4) Alkmaion'un Anaksimenes ve Herakleitos'taki ham fikirleri yinelediği söylenmiştir: güneş yassıdır, ay çanak biçimlidir ve çanağın dışı bize doğru döndüğü zamanlarda ay tutulması olur... Buna karşın Alkmaion yıldızları canlı ve Tanrısal saymasıyla Ionia çizgisinden çok Pythagorasçı çizgiyi izlemiştir ve Aëtius'a göre gezegenlerin bağımsızca batıdan doğuya doğru döndükleri konusunda "*mathēmatikos*larla hemfikirdi". Tipik Ionia düşüncesinde (bkz. Anaksagoras, Demokritos) gezegenler evrensel girdabın döndürdüğü edilgin, cansız, toprak ya da taş kütleleriydi; bağımsızca ve karşıt yönde devinebilmeleri ise onların Tanrısallığıyla yakından bağıntılıydı. Bunların ikisi de uygun bir betimlemeyle *mathēmatikoi* denen Pythagorasçıların savunduğu öğretilerdi[23] ve Alkmaion bu öğretileri Kroton'da onlardan almış olabilir. Aëtius'taki tümce Alkmaion'un görüşüne özgünlük atfetmiyor; onun astronomisine yönelik diğer bildirimler doğruysa, Alkmaion olasılıkla bu alanda fizyoloji ve psikoloji gibi özel alanlardaki kadar özgün değildi.

Alkmaion'un yaşadığı tarih konusunda işe yarar bir şeyler ekleyebiliriz miyiz? İlk olarak şu var: Aristoteles'in *Metafizik*'indeki tartışmalı tümce onu kimilerinin düşündüğü kadar erken bir tarihe yerleştirmez. Edelstein kuşkulu bir biçimde Alkmaion'un "bir altıncı yüzyıl insanı olamayacağını" söyler, ama kimse bizden Alkmaion'un altıncı yüzyıl insanı olduğuna inanmamızı istemiyor ki. Aristoteles onun Pythagoras'ın yaşlılık çağında yaşadığından daha kesin bir şey söylemez. Pythagoras olasılıkla 490 sularında ya da belki biraz daha sonra ölmüştür ve Diels'in kestirime dayalı olarak metne eklediği "*genç*" (νέος [neos]) sözcüğünü ister kabul edelim ister etmeyelim bu bildirim bizden Alkmaion'un 510'dan önce doğduğunu kabul etmemizi istemiyor. Bu varsayıma göre kitabını otuz ila yetmiş yaşları arasında, yani 480 ila 440 arasında herhangi bir zamanda yazmış olabilir. Sokrates öncesi filozofların doğum ve ölüm tarihleri ancak yaklaşık olarak bilinir, ama bu varsayım Alkmaion'u Herakleitos'tan oldukça genç yapar, ona Empedokles ve Anaksagoras'ınkiyle az çok

---

23 Gökcisimlerinin Tanrısallığına ilişkin birçok belge gördük. Gezegenlerin karşıt yönde devindiklerini Platon en çok Pythagorasçı özellik taşıyan kimi pasajlarında savunur; daha geç dönemlerde de onlara bu tür bir devinim atfedilir ([Geminos], *[Gök Olaylarına Giriş]*, Manitius baskısı, s. 11; bkz. Waerden, *Astronomie der Pythagoreer*, 22)

çağdaş bir çalışma yaşamı verir. Yine bu varsayıma göre Alkmaion, Demokritos'tan yaşlıdır ve zaten ondan arta kalanlarda atomcu görüşe ilişkin hiçbir ize rastlamıyoruz. Boşlukla havanın özdeşleştirilmesi de Alkmaion'un daha erken bir döneme ait olduğunu düşündürüyor.

Bu tarihlendirmeyi kabul edersek Alkmaion'un tıp ve fizyoloji yazılarında bizi şaşırtacak bir şey kalmaz - özellikle de Kroton tıp okulunun eskiliğini göz önüne aldığımızda. Alkmaion'u Hippokrates külliyatındaki kitapçıklarla karşılaştırmak kuşkulu bir yardım sağlayabilir, çünkü bu kitapçıkların tarihleri de kesin değildir. Ama bu sorunu bütün yönleriyle inceleyen kimi araştırmacılar *Eski Tıp Üzerine*'yi 450 ila 420 arasına tarihlendirirler[24] ve bu kitapçıkta karşıtların hastalıktaki rolüne ilişkin görüş (bkz. özellikle başlangıç bölümü ve 15. bölüm) Alkmaion'unkinden daha olgun bir bilimi yansıtır: Kitapçığın yazarının dediğine göre 'sıcak' ya da 'soğuk' olanın ilaç olarak verilmesinde sorun yoktur, ama bunlar yalıtılmış halde var olmazlar ve hastaya yiyip içmesi için verilen her şey başka nitelikler de (örneğin pıhtılaştırıcılık) taşıyacak ve bunların da ayrı bir etkisi olacaktır. *Eski Tıp Üzerine* gökte ve yeraltında olup bitenler hakkında varsayımlarda bulunmanın gerekli olduğunu düşünen felsefi tıp okulunu eleştirirken aynı durum sözkonusudur. Alkmaion'da bile bu hava vardır, gerçek bir hekimin anlayış ve yöntemine sahiptir, ancak yine de hâlâ "gökteki şeyleri" inceler ve onları insan yaşamıyla ilişkilendirir: Alkmaion, Hippokratesçi yazarın katı deneyciliğinin ancak yarı yolundadır.

Daha önce söylediğimiz gibi Sicilyalı Empedokles'ten farklı olduğu kadar onunla ortak yönlere de sahiptir. Bu benzerlikler ve farklılıklara bakılırsa, biri öbürünü izlemekten çok, aynı döneme aittirler ve düşünce alışverişinde bulunmuş olabilirler. İkisi de duyum anlayışlarında "geçitler" ya da "gözenekler" (πόροι [poroi]) kavramını kullanır, ama bunu oldukça farklı biçimde yapar. Belki şunu da kaydetmek gerekir ki, doksograflar dört öğeden çok rahatça söz etseler de hiçbir doksograf Empedokles'in ortaya attığı dört öğe kavramını Alkmaion'un kullandığını belirtmez; daha önce Anaksimandros'ta olduğu gibi doksograflarda yalnızca sıcak, soğuk ve benzerlerine rastlıyoruz; örneğin daha sonraki hekimlerden Philistion'un hastalıkların nedenlerini ele alırken sözünü ettiği ateş, hava, su ve toprağa ilişkin bir şeye rastlamıyoruz

---

[24] Bkz. özellikle Festugière, *De l'Ancienne Médecine*, XIII; Loeb baskısına W. H. S. Jones'un yazdığı giriş yazısı, s. 5. G. E. R. Lloyd yayımlanmamış bir çalışmasında bu kitapçığın yazarının εἶδος [eidos: form] ve ὑπόθεσις [hypothesis: hipotez, varsayım] terimlerini kullanışından hareketle Platon'un bir çağdaşı olduğunu düşünür, fakat bu tarihlendirmeye itirazlar vardır.

(Wellmann baskısı, fr. 4). Alkmaion'dan geri kalanların Anaksagoras'tan kalanlarla ilişkisi için de büyük ölçüde aynı şey söylenebilir.

Gördüğümüz gibi Alkmaion daha sonra Platon tarafından geliştirilen düşünceler de öne sürmüştür (kendi kendini devindiren ruh anlayışı, dairesel devinim benzeşimi), ama şu giderek açığa çıktı ki, bu fikirler beşinci yüzyıl ya da daha öncesinin düşüncesinde zaten vardı, yapılması gereken tek şey zeki ve sezgili birinin onlara daha kesin bir biçim vermesiydi. Son çözümlemede, çok az kanıttan hareketle Alkmaion'u Platon'un erişkinliğine kadar iteleyip onun hiç de özgün bir düşünür olmadığını göstermektense, söylendiği gibi Pythagoras'ın yaşlılık çağında yaşadığına, gayet güçlü ve etkili bir düşünür olduğuna inanmak daha akla yatkın olur.

VI
KSENOPHANES

Böyle konuşmalı kışın ateş çevresinde,
Yumuşak bir yatağa uzanmış, karın tok,
Tatlı şarap içip fındık yerken:
"Söyle bakalım adın ne, yurdun nere, yaşın kaç.
Medlerin geldiği yıl sen kaç yaşındaydın?" (fr. 22)

Şimdi yerler süpürülüyor, eller ve kupalar yıkanıyor,
Başımızda taze örülü çelenkler,
Hoş kokulu merhem şişesi dolaşıyor elden ele.
Ağzına kadar neşe dolmayı bekliyor çanak,
Bunu boşa çıkarmayacak bir şarap daha geliyor işte-
Kabında yumuşak tatlı, çiçek kokulu.
Tütsü kutsallık kokusunu sızdırıyor,
Sular var, soğuk, tatlı ve temiz.
Bak şu esmer somunlara, şu güzelim masada
Uzanıyor çeşit çeşit peynir ve koyu bal.
Ortada göz alıcı bir sunak, yığın yığın
Çiçeklerle donanmış. Şarkı ve şenlik dolduruyor salonu.
Hak bilir insanlara önce Tanrı'yı övmek yaraşır
Kutlu öykülerle, tertemiz sözlerle.
En büyük ödevimiz, doğru davranma gücü için dualar edip
Şarap armağanı ödendikten sonra
Günah değildir içki içmek - yaşlılıktan dermanı
Kesilmemişler evin yolunu tek başına sağ salim bulabildikçe.
Öv içtikten sonra bile iyi şeyler anlatabileni
Belleği ve iyilik arzusu izin verdiğince.[1]

---

[1] Diels-Kranz'daki şu metni çeviriyorum:

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὅς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνῃ,

Atalarımızın yalan yanlış anlattığı
Titanların, Devlerin, Kentaurosların
Savaşlarını anlatma bize,
Yararsız yurttaşların çekişmelerini de.
Tanrıları akılda tutmak iyidir. (fr. 1)

Bu neşeli dizelerin yazarını niçin filozofların arasına aldığımız haklı olarak sorulabilir. İlk alıntı *Odysseia* zamanından bugüne kadar Yunan topraklarındaki gezginler için bildik bir salıneyi anımsatır. Yabancıdan istenecek bütün kişisel bilgiler istenir, ama konukseverliğin gerekleri önce gelir. Yabancı ancak kuruyemişle şaraba doyunca sorulara başlamak uygundur. İkinci alıntı ise tipik bir şölen sahnesini ayrıntılı biçimde canlandırır; şölende Yunanlar ilk yeri hep Tanrılara verir, sonra ciddi ve yüce konulardaki sohbeti, şarkı ve dans eğlencesiyle kaynaştırırlardı. Bu şiir belli bir tipe ayak uydurur ve son bölümdeki sözler geleneksel inancın sınırlarının ötesine pek geçmez. Tanrıların öyküleri yakışıksız ya da yararsız öğelerden arındırılmalıdır, fakat Pindaros da kasidelerinde bu konu üzerinde durmuştur.

Bu erken dönemde filozof dediklerimizle öbür Yunan yazarların arasında çekmek zorunda olduğumuz sınırın ne kadar yapay olduğunu Ksenophanes bize anımsatır. Ksenophanes ozandır, sahici yazılarıyla hem Diels'in Sokrates öncesi filozoflarının arasında hem de Diehl'in lirik şiirler antolojisinde yer alan tek ozan; her Yunan ozanı gibi ileteceği bir mesajı olan bir öğretmendir. Şiirsel biçim felsefeye engel değildir. Miletoslular düzyazı kullanmış olsa da, Roma dünyasında Lucretius'un yaptığı gibi Parmenides'le Empedokles'in son derece karmaşık düşünsel sistemlerini ölçülü dizelerle dile getirdiklerini göreceğiz. Ama aktarılan pasajlardan göründüğü kadarıyla felsefe Ksenophanes'in tek ya da asıl ilgi alanı değildir. Sosyal toplantılar onun tam yetkin olduğu bir konudur; onları anlatmaya ve hem ozan hem de onur konuğu olarak bu şölenlerdeki kimi geleneksel kuralları saptamaya bayılır. Ancak Ksenophanes sonraki Yunanlar arasında, sıkı tümdengelimci mantığa bir ontoloji dayandırmayı ilk kez deneyen Eleà okulunun kurucusu olarak ünlendi. Modern uzmanların

---

ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς.
[andrōn d' ainein toutou hos esthla piōn anaphainē,
hōs hoi mnēmosynē kai tonos amph' aretēs]

H. Fränkel şöyle okur: ἔσθλ' εἰπών [esthl' eipōn: iyi şeyler söylerek]; Untersteiner şöyle okur: ἔσθλ' επιών [esthl' epiōn: iyi şeyler]; hazırladığı Athenaios Grammatikos baskısında Kaibel ve ayrıca Bowra τόνος [tonos: arzu] yerine τὸν ὃς [ton hos: ki o] diye okur.

onun hakkındaki kanıları geniş çeşitlilik gösterir: "Yanlışlıkla Yunan felsefesi tarihinde bir kişiliğe dönüştürülmüş bir ozan ve *rhapsodos*"; "*On le regarde trop comme un véritable philosophe, alors qu'en réalité c'est bien plutōt un poète humoriste*" [Onu gerçek bir filozof olarak saymakla fazla ileri gidiliyor, oysa aslında basbayağı mizahi bir ozandır]; "Dünyada gelmiş geçmiş tek hakiki tekTanrıcılığı temsil eder"; "Birçok Tanrı olduğunu açıkça kabul etmiştir"; "Aslında ancak bir teolog olarak anlaşılabilir;" "Günün birinde teolog sayılacağını bilseydi gülümserdi"; "Ionia'nın araştırmalarıyla Elea okulunun saf Varlık öğretisi arasındaki bağdır..." Liste uzatılabilir.

Bu konuda belki bir karara varabiliriz. En azından Ksenophanes sahiciliği tartışmasız yazılarının önemli bir kısmını bugün okuyabildiğimiz ilk Yunan filozofudur (onu filozof sayarsak). Metin hataları olabilir, ama ölçülü şiir biçimi sayesinde bir pasajın doğrudan alıntı mı yoksa açıklama mı olduğunu kesin olarak anlayabiliyoruz (bu özellikle Herakleitos bağlamında belalı bir sorundur); alıntılar ise yaklaşık 118 dize tutuyor.

1. Yaşadığı Tarih ve Yaşamı

Ksenophanes'in yaşadığı tarihle ilgili kanıtlar arasında tutarsızlık vardır. Ksenophanes'in ziyaret ettiğine hiç şüphe olmayan Sicilya adasının tarihçisi Timaios (geride s. 170), (İskenderiyeli Klemens'e göre) Ksenophanes'i Hieron ve Epikharmos'un çağdaşı diye anlatır (A8). Hieron 478-467 arasında Syrakousai'da egemenlik sürdü ve o sırada Epikharmos oradaydı. Diogenes Laertios (IX:20) Ksenophanes'in olgunluk çağını 60. Olimpiyat, yani 540-537 olarak verir, bu da onun 575 civarında doğduğunu düşündürür. Bunu (sözlerini doğrudan bilmediğimiz) Timaios'la uzlaştırmak olanaksız değildir, çünkü Ksenophanes'in şiirlerinden birinde doksan iki yaşında yaşamakta ve yazmakta olduğunu bildiren çok değerli bir bilgiye sahibiz (fr. 8; geç bir kaynak onun yüzyıldan fazla yaşadığını söyler - bkz. A7).

Diogenes kaynağını anmaz, ama bu kaynağın tarih yazarı Apollodoros olduğu hemen hemen kesindir. Öte yandan Klemens, Timaios'a karşı Apollodoros'u aktarır ve onun Ksenophanes'in doğumunu 40. olimpiyat zamanına (620-617) yerleştirdiğini ve "Dareios ve Kyros dönemine kadar" yaşadığını söylediğini belirtir (A8). Kyros'un 529'da öldüğü ve Dareios'un 521'de iktidara geçtiği düşünülürse, bu tuhaf bir ifadedir ve kaynakların çarpıtıldığı kuşkusunu doğurur.[2] Klemens (Sekstos Empeirikos

[2] Diels adların sırasını aslında şiirsel ölçü gereklerinin bir sonucu diye açıklamıştır (Apollo-

gibi, A8) herhalde Apollodoros'un tahminine ilişkin yanlış bir bildiriyi kopyalamıştır, bizse bu yanlışı Diogenes aracılığıyla düzeltme şansına sahibiz. Bu yanlış Ksenophanes'in olgunluk çağını Apollodoros gibi Elea'nın kuruluş yılına[3] bağlayarak düzeltilir; nitekim Ksenophanes'in adı daha geç dönemde bu kentle yakından ilişkilendirilecektir.

Demek ki yaklaşık 570-470 tarihlerini onun uzun yaşamının en olası doğum ve ölüm tarihleri sayabiliriz. Bu durumda o (fr. 7'de sözünü ettiği) Pythagorasla yaklaşık aynı zamanda doğmuş, ama ondan olasılıkla yirmi-otuz yıl fazla yaşamış olacaktır. Onu adını vererek eleştiren Herakleitos ondan otuz, Parmenides belki altmış yıl kadar genç olacaktır. Şiirlerini hangi yaşlarda yazdığını bilmediğimizden, olağanüstü uzun yaşamı onları dar sınırlar arasına yerleştirebilmemizi olanaksızlaştırır.[4]

Ksenophanes, Kyros'un 546'da Lydia'yı fethetmesinin ardından Med generali Harpagos'un eline geçen Ionia kenti Kolophon'da doğdu; fr. 22'de andığı "Medlerin gelişi" onun yurdundan ayrılarak Pythagoras gibi Batı Yunanlar arasında yeni bir yurt aramasına neden oldu.[5] Şu otobiyografik dizelerde bunu açıkça ortaya koyar (fr. 8):

> Kaygılarımı Helen toprakları boyunca
> Oradan oraya savurdu altmış yedi yıl.
> Şunu da ekleyin: doğalı yirmi beş yıl geçmişti o zaman
> Bu konularda doğru konuşmayı biliyorsam.

Fr. 3'de Kolophonluların kent düşmeden önceki yaşam biçimlerini sergiler. Fetih zamanında yirmi beş yaşında olması bizim burada onun doğumu için varsaydığımız tarihle oldukça uyumludur.

---

doros üç ölçülü *iambos*lar yazmıştır). Bkz. Zeller, 640, n. 1.

3 Yani 540 suları ve 535'ten daha sonra değil (*Realencyclopädie des klassischen Altertums*, 2. Reihe, VIII, 2400).

4 Bowra fr. 2'nin olasılıkla 520'den önce yazıldığını belirtmiştir. Fragman Olimpiyat oyunlarındaki bütün ana yarışmalardan söz ediyor gibidir, ama o tarihte başlatılan zırhlı yarışları atlar. Thesleff *On Dating Xenophanes*'te olasılıkla onu çok geç bir tarihe yerleştirir. Bkz. Kerferd, *Classical Review*, 1959, 72; ayrıca Ksenophanes'in doğum ve ölüm tarihlerine ilişkin belgelerin kısa bir özeti ve değerlendirilmesi için bkz. Fritz, *Classical Philology*, 1945, 228, n. 5.

5 Bu olayın onun göç etmesine neden olduğu kesinlikle en akla yatkın sonuçtur. Krş. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 421, n. 2; *Hermes*, 1925, 176, n. 1.

Diogenes şöyle der: "Yurdundan sürgün edilince Sicilya'daki Zankle[6] ve Katane'de yaşadı" (IX:18). Elea felsefe okulunu kurduğuna ilişkin yaygın varsayımdan dolayı Ksenophanes'in adı İtalya anakarasının batı kıyısında yer alan Elea kentiyle de ilişkilendirildi, çünkü okulun tartışmasız kurucusu olan Elealı Parmenides'in öğretmeni ya da esin kaynağı olduğu düşünüldü. Aslında onu Elea kentine bağlayan tek açık belge, yurdu Kolophon'unkinin yanı sıra Elea'nın kuruluşu üstüne destansı bir şiirin de varsayılan yapıtlarına dahil eder; elbette Elea'nın kuruluşunun hemen sonrasında Ksenophanes'in orada bir süre yaşamış, hatta kuruluşuna katkıda bulunmak üzere orada bulunmuş olması olanaklıdır. Özetlenirse diyebiliriz ki, Ksenophanes uzun yıllar Batı Yunanlar arasında yaşamış bir Ionialıydı, kendi tanıklığına bakılırsa göçebe yaşamı sürmüştü ve geleneğe göre Messina, Katane, Elea ve yaşamının son döneminde de Syrakousai'de Hieron'un sarayına uğramıştı.

2. Toplumsal ve Politik Görüşü

Günümüze kalan şiirleri Ksenophanes'in toplumsal ve politik duruşu ve görüşü hakkında biraz bilgi verir. Fr. 1 geleneksel refah çevrelerinde kendini rahat hissettiğini gösterir. Arkaik ya da klasik çağda şiirlerle şölenlerin açılışını yapan *elegia* ozanı kesinlikle zenginlerin ziyafetlerinde karnını doyurup hediye almak için icrada bulunan paralı bir Homeros *rhapsodos*'u olmak zorunda değildi. Diogenes'teki "kendi şiirlerini kendi okurdu" (ἐῤῥαψώδει [errapsōdei], IX:18) ifadesinin bunu ima ettiği düşünüldüyse de bu yanlıştır. Görünen o ki, şölenlerin başında okunan ve konuklara davranış ya da tutum konusunda öğütler içeren bir *elegia* türü vardır;[7] ayrıca bu ozanlar içenlerle en azından aynı düzeydeydi. Gerçekten de Ksenophanes kendisine ait bir mesajı olan özel bir otorite havasıyla konuşur, ama bunu yaparken çağdaş aristokrat beğeninin sınırlarını da aşmaz.

Bir başka şiirde (fr. 2) Ksenophanes sporcuların fiziksel başarıları "benim sanatım"dan çok daha değersizdir diyerek onların fazla onurlandırılmalarını eleştirir, çünkü ona göre sporcular kentin iyi yönetilmesine de maddi refahına da katkıda bulunmaz - demek ki ozanın bu iki açıdan katkıda bulunduğunu varsaymalıyız. Bu zamanın ozanının karakteristik savıdır ve bunu Solon ya da Theognis de ileri sürmüş

---

6 Yani Messina'da. Zankle adı yaklaşık 480'e kadar kullanıldı (*Realencyclopädie des klassischen Altertums*, XV, 1221) ve Burnet'in belirttiği gibi Diogenes'in burada bu adı kullanması bu bilginin bizzat Ksenophanes'in bir şiirinden geldiğini gösteriyor olabilir.

7 Bkz. Bowra, "Xenophanes on Songs at Feasts."

olabilirdi. Fiziksel güce dayanan yiğitliğin küçümsenmesi aristokratik değerlere aykırı bir tutum sayılırdı, nitekim bu durum eski idealler ile yeni gelişen daha insancıl, demokratik, hatta devrimci felsefe arasındaki "kaçınılmaz çatışma"nın erken kanıtı olarak görülür. Bununla birlikte oyunlardaki başarının göklere çıkarılması geleneksel bir şey olmadığı gibi sırf aristokratik bir tutum da değildi. Bütün sınıflar arasında büyük yaygınlık kazanmıştı ve yoksul sınıfı yanına çekmeye çalışan tiranlar kendi yarışlarını kazanmak için onu politik açıdan önemli sayardı. İyi temellendirilmiş bir makalede Maurice Bowra şunu savunur: Ksenophanes'in yüzü "sözlerin spordaki başarılara üstün tutulduğu bir geçmişe dönüktür, dili ise tam politik bir dil olmasa da değersiz olanı yüceltir görünen her tür geniş kapsamlı değişimi **ἄδικον [adikon: adaletsizlik]** sayan aristokratik bir toplum düzenine aittir". Şöyle bağlar: "Ksenophanes toplumsal ve ahlaksal yükümlülüklerinin bilincinde olan bir toplumun duyarlı bir üyesiydi. Altıncı yüzyılda Yunan aristokratları ne Alkaios kadar tepkiseldi ne de görüşleri kimi toplum tarihçilerinin düşündüğü gibi türdeşti; Pythagoras'la Herakleitos'u ortaya çıkaran bir sınıfın entelektüel gücü ve çapı Ksenophanes'te karakteristik sesini bulmuştu."[8] Zenginlik gösterisi yapmadan yaşamdaki iyi şeylerden zevk almak ve ölçülü olmak aynı idealin parçasıydı ve bu durum çöküşlerinin şafağında yurttaşlarının lüks alışkanlıklarını Ksenophanes'in kınamasıyla tamamıyla uyumluydu (fr. 3):

> Ve boş tantanayı öğrendiler Lydialılardan
> Lanet tiranlar yokken henüz başlarında.
> Kızıllara bürünüp giderlerdi meclise
> Birkaç kişi değil, bini birden: kurumlu kurumlu
> Zarifçe dökülen saçlarıyla böbürlenir
> Buram buram yapay yağ kokarlardı.

3. *Yapıtları*

Ksenophanes heksametron vezninde şiirlerden başka *elegia*lar ve *iambos*lar da yazdı (Diogenes Laertios, IX:18). Günümüze kalmış fragmanları heksametron vezninde olanlar ve *elegia*lardır, bir fragman ise trimetron vezninde *iambos*la başlar ve heksametron vezniyle sürer (fr. 14). Kolophon ve Elea'nın kuruluşu üstüne destanlar

---

[8] "Xenophanes and the Olympian Games," 28, 37. Karşıt görüş için bkz. Jaeger, *Paideia*, I, 171 vd.

ona atfedilir, bu doğruysa Ksenophanes çağdaş ve yakın tarihini ele alan ilk Yunan ozanıdır (Diogenes Laertios, IX:20; fakat krş. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 115, n. 2). Taşlama ya da parodi anlamındaki *sillos*'larıyla da ünlüdür (bu başlık olasılıkla sonradan verilmiştir). Bunlar kuşkusuz Athenaios'un "parodiler" diye andıklarıydı (Ksenophanes, fr. 22). IÖ üçüncü yüzyılın ilk yarısında kuşkucu Philouslu Timon bu konuda, hayran olduğu Ksenophanes'i örnek aldı ve önceki filozofları eleştiren taşlamasını ona adadı (ve belki bu türün adını da icat etti) (bkz. Sekstos Empeirikos, A35). Bu yapıtın bir kısmı bir *Nekyia* biçimindedir, yani *Odysseia* ve başka yerlerdeki yeraltına inişlerin bir parodisidir ve Ksenophanes Homeros'taki gölgeler yurdunun bilge rehberi Teiresias'ın rolünü oynar. Geç dönem yazarları Ksenophanes'in *Sillos*'larının dördüncü ve beşinci kitabından söz eder (fr. 21a ve 42) ve bunlar heksametron vezni ve *elegia* parçaları olabilir; elimizdeki fragmanların çoğu da bu adla anılan derlemeden gelmiş olabilir. Hıristiyan çağı yazarları "doğa üzerine yapıtında Ksenophanes" diye bir söz kullanır, ama elimizdeki heksametron veznindeki alıntıların bu başlığı taşıyan ayrı bir yapıttan mı geldiği yoksa *Sillos*'ların bir kısmını mı oluşturduğu tartışmalıdır.[9] Bu durumda en azından Deichgräber'in şu sözünde haklılık payı olduğu kabul edilmeli: "Helenistik çağda Ksenophanes'in 'Doğa Üzerine' (περὶ φύσεως) başlığını taşıyan bir şiiri vardı; başka bir deyişle, gramercilerle kütüphanecilerin yargısına göre en az erken dönemin başka filozoflarının didaktik şiirleri (*Lehrgedichte*) kadar bu başlığa layık olan bir şiiri vardı." Bununla birlikte Deichgräber'in şu ya da bu fragmanın *Sillos*'lara mı yoksa περὶ φύσεως (Doğa Üzerine) yapıtına mı ait olduğu konusundaki uzun tartışmaları pek de anlamlı değildir.

4. Gelenek

Ksenophanes'in bütün yapıtlarının ne kadar süre dolaşımda kaldığını söyleyemeyiz, ama öğretisi konusundaki otoritelerimizin birçoğunun parçalı alıntılardan fazlasına sahip olmadığı, hatta tümüyle başkalarının bildirdiklerine bağlı olduğu kesindir. Theophrastos ve dolayısıyla onu kopyalayan geç dönem doksografları Aristote-

---

[9] Doğa felsefesi üzerine heksametron vezninde başka bir yapıtın olabileceğini Zeller, Diels ve Reinhardt düşündü ve Deichgräber de bunu şiddetle savundu (*Rheinisches Museum*, 1938, 1-31). Burnet ve Jaeger karşıt görüşü destekledi (*Theology of the Early Greek Philosophers*, 40 ve n. 11, s. 210). Kirk ve Raven'ın belirttiğine göre ise fizik konuları üzerine ayrı bir yapıtın varlığı "kuşkulu olsa da Burnet'ın bizi inandırmaya çalıştığı kadar olanaksız değildir" (*The Presocratic Philosophers*, s. 166).

les'e dayandığından Aristoteles'in Ksenophanes'i naif ve kafası karışık bir düşünür olarak biraz küçümsemesi ve bunun sonucu olarak ona fazla ilgi gösterınemesi üzücüdür.[10] Theophrastos Ksenophanes'i fiziksel dünyayı ciddiyetle inceleyen biri saymamakla Aristoteles'i izler, ama şu kaydı da getirir: "görüşlerine ilişkin kayıtların doğa incelemesinden çok başka bir inceleme alanına ait olduğunu kabul edersek" (Simplikios, A31). Bu dışlayıcı tavır daha ciddi şiirlerinin karanlığa gömülmesini ya da gözden kaybolmasını hızlandırmış olabilir. Cicero'dan itibaren kimsenin yorumunda elinde onun gerçek şiirlerinin bulunduğu açıkça belirtilmez ve IS ikinci yüzyılda hem Sekstos Empeirikos hem de Galenos bunlara sahip olmadıklarını belirten ifadeler kullanır. Altıncı yüzyıl yorumcusu Simplikios erken dönem Yunan felsefesi konusunda pek çok bilgiyi borçlu olduğumuz bilgili ve özenli bir yorumcudur, elinden geldiğince ilk kaynaklara geri gider ve bunu ihmal edenleri şiddetle eleştirir. Ama Ksenophanes konusunda o da Theophrastos'a ve *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine*'ye bel bağlar ve bir noktada Ksenophanes'in yeryüzü hakkındaki bir dizesinin (fr. 28:v.2) tam anlamını açıklayamadığını itiraf eder: "Çünkü Ksenophanes'in bu konuyla ilgili gerçek dizelerini bulamadım."[11] Kozmoloji alanındaki bütün şiirlerine erişmek IS ilk yıllarda olanaksız değildiyse de herhalde çok zor olmuştur. Elbette kısa alıntılar elden ele geçiyordu ve bunlardan bazıları bugün elimizdedir.

Aristoteles külliyatında yer alan, ama kesinlikle Aristoteles'in yazmadığı, hatta muhtemelen IÖ birinci yüzyıldan önce yazılmamış *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias*

---

10 En azından Cicero zamanında Andronikos'un yayınıyla kanonik hale gelen ve bugüne kalan kitapçıklar için durum böyledir. Unutulmamalıdır ki Aristoteles, Diogenes'in listesindeki adıyla "Ksenophanes'e Karşı" başlıklı tek kitaplık kısa bir yapıt yazmış olabilir. Öte yandan *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine* diye düzmece bir Aristoteles yapıtının varlığı, daha geç dönem yapıtlarının ünlü adlara mal edilebildiğini bize anımsatıyor (Bkz. Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 106).

11 Simplikios, *Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sinin Dört Kitabına Yorumlar*, 522.7, A47; Sekstos Empeirikos, *Bilginlere Karşı*, VII, 14 (A35) ise ὡς φασί τινες [hos phasi tines: kimilerinin dediğine göre] ifadesini içerir. Sekstos'taki diğer kuşku ifadeleri (*Bilginlere Karşı*, VII, 110 ve 49) daha çok Sekstos'un zamanına kalan dizelerin farklı yorumlarını kasteder, ama bu bağlamda durumun böyle olduğunu kabul etmek zordur. Ayrıca bkz. A36'da Galenos: καὶ Θεόφραστος δ' ἂν ἐν ταῖς τῶν Φυσικῶν δοξῶν ἐπιτομαῖς τὴν Ξενοφάνους δόξαν, εἴπερ, ἐγεγράφει [kai Theophrastos an en tais tōn physikōn doksōn epitomais tēn Ksenophanous doksan, eiper outōs eikhen, egegraphei: ve Theophrastos doğa üzerine görüşlerin özetlerinde Ksenophanes'in bir görüşünü yazmıştır, o gerçekten öyle düşünmüşse]. Simplikios'un Theophrastos'a dayandığı açıktır. Şiirlerin dolaşımda kalması sorununu Brandis (*Commentaria Eleatica pars I* (*De Xenophane*), 10 vd) ve Karsten (*Xenophanis Colophonii carminum reliquae*, 27 vd) çok iyi ele alır.

Üzerine adlı bir kitabın varlığı özel bir sorun çıkarıyor.[12] Kitabın Ksenophanes üzerine olan kısmı onun argümanlarının eksiksiz bir dökümünü verdiğini öne sürer; eğer bu güvenilir bir sav olsaydı gerçekten son derece değerli bir kaynak olurdu. Fakat kitapta Ksenophanes Parmenides'ten önce var olamayacak türden mantıksal argümanlar kullanan sistemli bir düşünür olarak sunulur ve hakkında bilinen başka her şey bunun sadık bir Ksenophanes resmi olmasını son derece olasılık dışı kılar. Diels'in Ksenophanes'in şiirlerini kitabın yazarının birinci elden bilmediği yönündeki değerlendirmesi genel kabul gördü: Bu yazar aslında Elea okuluyla ilgileniyordu ve "Elealı" sıfatı Ksenophanes'e yapışmış olduğundan Aristoteles'teki birkaç sözden kendince anlamlar çıkarmıştı. Doğru yöntem gereği Ksenophanes'i kendi yazılarının günümüze kalmış kalıntılarında arayan bir yaklaşımla açıklamaya başlamadan önce bu noktayı aradan kaldırmış olalım.

Günümüze kalmış en erken Ksenophanes göndermesi Herakleitos'un küçümseyici bir değinisidir: Çok şey öğrenmesine karşın bu ona anlayışlı olmayı öğretmemiştir (fr. 40). Bir sonraki gönderme Platon'un *Sofist* diyalogundadır (242C-D). Diyalogun ana karakteri olan Elealı adsız yabancı, gerçek tözlerin doğasını ve sayısını saptamaya çalışan filozofların dinleyicilerine öykülerle oyalayabilecekleri çocuklar gibi davrandığından yakınır ve bu filozofların arasında Parmenides'i de anar. Bir filozofa göre üç gerçek şey vardır ve bunlar insanlar gibi çekişip çekişip barışırlar, evlenip çocuk sahibi olurlar; bir başkasına göre ise iki gerçek şey vardır. "Ama Ksenophanes'ten, hatta daha öncesinden beri bizim Elealılar öykülerini 'bütün şeyler' denenlerin aslında bir olduğu temelinde anlatırlar." Buradaki "hatta daha öncesinden beri" deyimine bakılırsa, bu tümce lafın gelişi söylenmiştir ve Ksenophanes'i ciddi ciddi okulun tarihsel kurucusu olarak göstermek niyetinde değildir. Bundan çıkarabileceğimiz tek sonuç Ksenophanes'in öyle ya da böyle gerçekliğin bir olduğunu ileri sürdüğüdür.

Aristoteles *Metafizik*'in birinci kitabının büyük bölümünü ayırdığı öncellerinin görüşlerine ilişkin değerlendirmesinde "gerçekliğin bir olduğunu söyleyip şeyleri maddi anlamda bundan çıkartan" Miletoslulardan farklı bir anlamda birliği savunan

---

12 Bu yapıtı yayına hazırlayan Diels gibi birçok çağdaş uzman da kitabın yazarı konusunda böyle düşünüyor (Diels, *Philosophische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften*, 1900). Bununla birlikte Untersteiner'e göre kitap Peripatetosçu olmayıp dördüncü yüzyılın sonuna doğru Megara okulunun bir üyesinin, olasılıkla Theophrastos'un eski bir öğrencisinin kaleminden çıkmıştır (Untersteiner, *Senofane, testimonianze e frammenti: introduzione, traduzione e commentario* [*Ksenophanes, Tanıklıklar ve Fragmanlar: Giriş, Çeviri ve Yorum*]).

düşünürler grubundan söz eder (986b10 vd). Böyle bir kuram devinimi ve değişimi gerektirir, oysa sözü edilen düşünürler devinimi yadsıyordu, dolayısıyla Aristoteles'in ölçütüne göre doğa filozofu sayılabilmek için gerekli niteliklere sahip değillerdi. Sözlerini şöyle sürdürür:

> Yine de şimdi şu kadarını belirtelim: Görünen o ki, Parmenides mantıksal birlikle, Melissos ise maddi birlikle ilgileniyor. Bu yüzden ilki onun sonlu, ikincisi ise sonsuz olduğunu söyler. Ama Parmenides'in öğrencisi olduğu söylenen ve bu birleştiricilerin ilki[13] olan Ksenophanes kendini hiç açıkça ortaya koymadı ve bu anlayışları[14] kavramışa benzemiyor. O basitçe bütün dünyaya baktı ve birin, yani Tanrı'nın var olduğunu söyledi. O halde söylediğim gibi bu kişileri şimdiki araştırmamızın dışında tutmak gerekiyor; onlardan ikisi -Ksenophanes ile Melissos- biraz ilkeldir, Parmenides biraz daha içgörülü konuşur.

Aristoteles'ten bekleneceği gibi bu dikkatli ve bilgilendirici bir pasajdır ve ileride buna dönmemiz gerekecek. Ama burada söylenenler *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine* kitabında Ksenophanes hakkında söylenenlerden tamamıyla farklıdır; yine de insan Ksenophanes'i tam bir Elealı yapmaya niyetli olan dar görüşlü bir yazarın bu pasajı akılsızca okuyup bu anlamı nasıl çıkarabileceğini görebiliyor. Aristoteles ise sakınımlı bir biçimde kesin bilgi olduğu iddiasında bulunmadan Parmenides'in Ksenophanes'in öğrencisi "olduğunun söylendiğini" dile getiriyor ki, bu zamandizinsel olarak gayet olanaklıdır. Felsefeciler arasında net "zincirler" kurmaya meraklı bir dönemde bu durum Platon'dan edinilen Ksenophanes'in Elea okulunun gerçek kurucusu olduğu izlenimini güçlendirmiş olabilir. Aristoteles'in Ksenophanes'in maddi olanla olmayan arasında, dolayısıyla sonluyla sonsuz arasında ayrım yapmadığı konusundaki olumsuz yargısını geç dönem yazarı saçma bir biçimde, Ksenophanes'in Tanrısal birliğinin *hem* devinimli *hem* devinimsiz, hem sonlu hem sonsuz olduğu yönünde olumlu bir önermeye dönüştürmüştür. Yazar daha sonra da savlarının lehin-

---

13 πρῶτος τούτων ἑνίσας **[prōtos toutōn henisas]** İngilizce'de karşılanması zor, özlü bir deyimdir. Aphrodisiaslı Aleksandros deyimi ἓν εἶναι τὸ ὂν εἰπών **[hen einai to on eipōn: var olanın bir olduğunu söyleyenlerin [ilki]]** diye açıklar. Bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla deyimdeki τούτων **[toutōn: bu]** zamiriyle Aristoteles, bir çokluğa kaynaklık eden bir birlik halini savunanlardan ayrı olarak, şeylerin toplamını şimdi ve her zaman bir birlik olarak betimleyenleri kastediyor.

14 Yani mantıksal birlik ve maddi birlik anlayışlarını, yoksa Burnet'ın düşündüğü gibi önceki tümceden bu sonuç da çıkmasına karşın, sonluluk ve sonsuzluk anlayışlarını değil (*Early Greek Philosophy*, 124). Aristoteles'in burada söylediği şudur: ancak Parmenides'ten sonra soyut ve somut, mantıksal ve sayısal birlik arasındaki ayrım ortaya çıkmaya başlayabilmiştir.

de Elea mantığına, hatta daha geç dönem mantığına dayanan karmaşık argümanlar kurar. Bu çarpıtma doğrudan Aristoteles'e değil, yalnızca ustasının görüşünü farklı sözcüklerle yinelese de yanlış anlaşılmaya daha uygun biçimde ifade etmiş olan Theophrastos'a dayanıyor olabilir.[15]

Karl Reinhardt *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine* metninin güvenilirliğini tek başına şiddetle savundu (Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*). Metindeki argümanların Parmenides sonrasına ait olması gerektiği için Reinhardt da tarih sırasını değiştirip Ksenophanes'i Parmenides'in ardılı sayarak sorunu çözdü. Bütün eskiçağ tanıklıklarının yadsınmasını gerektirdiği için bu sonucu kabul etmek olanaksızdır. Metnin güvenilirliği lehindeki en güçlü argümanı metnin Melissos'un öğretilerini sadakatle aktarmasıdır. Bunu Melissos'un günümüze kalmış fragmanları da doğruluyor. O halde, diye sorar Reinhardt, Melissos'u sadık biçimde aktaran bu yazar niçin Ksenophanes'i bu kadar isabetsizce aktarsın? Belki sorunun yanıtını çok uzaklarda aramak gereksizdir: Metnin yazarı Elealıların -Parmenides ve ardılları Zenon'la Melissos'un- parlak bir takipçisiydi ve onların geleneğini özümlemişti. Dolayısıyla sahici Elea düşüncesini ele aldığı yerlerde bu düşünceyi doğru aktardı. Ama gayet yalın bir düşünür olduğu halde söylenti sonucu bir Elealıya dönüştürülen Ksenophanes'e gelince, yazar söylentiyi doğru saydığı için ister istemez onu yanlış bir biçimde Elea mantığına göre yorumladı; Parmenides felsefesi düşüncede en temel devrimlerden birini gerçekleştirdiği için de yazarın bu yanlış yorumu elbette geniş kapsamlı oldu.

5. Yıkıcı Eleştiri

Ksenophanes eskiçağ dünyasında esas olarak satirik eleştiri ve karşı çıkışların yazarı diye tanınıyordu ve günümüze kalan dizeleri ozan, filozof ve sıradan insanlar karşısındaki tutumunun gerçekten bu biçimde olduğuna ilişkin pek çok kanıt sağ-

---

[15] Bkz. A31; Simplikios: μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πάν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν, Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος [mian de tēn arkhēn ētoi hen to on kai pan, kai oute peperasmenon oute apeiron oute kinoumenon oute ēremoun, Ksenophanen ton Kolophōnion ton Parmenidou didaskalon hypotithesthai phēsin ho Theophrastos: Theophrastos diyor ki, Parmenides'in öğretmeni Kolophonlu Ksenophanes varolanın ve bütünün bir *arkhē* olduğunu varsaydı, bu da ne sınırlandırılmış ne de sınırsızmış, ne devinirmiş ne dururmuş]. Dikkat edin: burada Ksenophanes artık düpedüz "Parmenides'in öğretmeni" haline gelir. Aristoteles, Theophrastos ve *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine* kitabının yazarı arasındaki bu bağlantılar ağı felsefe tarihinde bir mitin nasıl doğduğuna ışık tutuyor.

lar. Reform tutkusu daha önce toplumsal ve yaşamöyküsel dizelerinde karşımıza çıkmıştı. Teolojik mitlerdeki yakışıksız bölümlerin içki törenlerinden çıkarılmasını öğütler, sporculara tapılmasına ateş püskürür, eski yurttaşlarının lüks alışkanlıklarını şiddetle kınar. Karşı çıktığı felsefe ve din öğreticileri arasında özellikle Thales, Pythagoras ve Epimenides'in adı geçer (Diogenes Laertios, IX:18); Pythagoras'la ruhgöçü öğretisi hakkındaki satirik dizelerini hâlâ okuyabiliyoruz (fr. 7; bkz. s. 168).

Ama rahatsızlığının ağırlıklı nedeni, Herodotos'un söylediğine göre Yunanlar için Tanrılarının doğasını belirleyen iki ozan, yani Homeros'la Hesiodos'tu.[16] Bugünden bakıldığında bu iki ozanın o zamanki etkisinin kapsamını kestirmek güçtür - özellikle de Homeros'u okuduğumuzda; çünkü biz *Ilias* ve *Odysseia*'yı harika şiirler, insan doğasına yönelik derin sezgiler içeren zevkli savaş ve yolculuk öyküleri olarak okuyoruz, ama bu arada eskiden bundan çok daha fazla bir şey olarak görüldükleri gözümüzden kaçabiliyor. Bu şiirleri düzen ozanlar ne amaçlamış olursa olsun Yunanistan'da bu iki şiir erken bir tarihte, yazınsal olduğu kadar dinsel ve ahlaksal eğitimin de temeli haline geldi. Herodotos sözlerinde haklıydı, şunları yazan Ksenophanes de öyle: "Bütün insanların öğrendiği ne varsa hepsine Homeros biçim verdi" (fr. 10).

Homeros'ta da Hesiodos'ta da Tanrılar önemli rol oynar ve Ksenophanes ikisine dinsel nedenlerle saldırır. İki temel suçlaması şunlardır: Tanrıları ahlaksız failler olarak tasvir ediyorlar ve insan biçiminde tasarlıyorlar.

> Homeros ve Hesiodos hepsini Tanrılara yükledi, ne kadar ayıp ve yüz karası varsa insanlar arasında: hırsızlık, zina ve birbirini aldatma (fr. 11).[17]

İkinci suçlama, zamanına göre algılama gücü ve nesnelliğiyle çok daha kayda değerdir.

> Aithiopialılar Tanrılarını basık burunlu ve zenci, Trakyalılar ise mavi gözlü kızıl saçlı olarak tasarlıyor (fr. 16).
>
> Ama öküzlerin, atların ya da aslanların elleri olsaydı ya da insanlar gibi resim yapıp, yapıtlar üretebilseydiler, o zaman atlar Tanrıları atlara, aslanlar aslanlara benzer çizer, Tanrıların bedenlerini kendi biçimlerine benzetirlerdi (fr. 15).
>
> İnsanlar Tanrıların doğduğunu, kendilerininki gibi giysileri, sesleri ve biçimleri olduğunu sanıyor (fr. 14).

---

[16] Herodotos, II.53: "Yunanlar için Tanrıların soy zincirini düzenlediler, Tanrılara ad verdiler, üstünlüklerini ve becerilerini paylaştırıp görünüşlerini betimlediler."

[17] Şimdiye kadar fragmanlar serbest bir biçimde şiir diliyle çevrildi ki, okur sözkonusu dizelerin gerçekten de şiir olduğunu bilsin. Bu noktadan itibaren harfi harfine çeviri daha önemli hale gelebilir, o bakımdan genellikle çeviriler düzyazı biçiminde yapılacak.

Aristoteles *Retorik* kitabında Ksenophanes'in görüşleriyle ilgilendiği için değil de sırf belli bir argüman biçimine örnek olsun diye şunları yazarken yukarıdaki son dizeleri ve bağlamlarını düşünüyordu: "Örneğin Ksenophanes'ın argümanına göre Tanrıların doğduğunu söylemek öldüklerini söylemek kadar dinsizliktir, çünkü her iki durumda da Tanrıların var olmadığı bir zamanın olduğu sonucu çıkar" (1399b6). Bu tümcenin, çok sonraki yazarların, Ksenophanes'in Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğunu savunduğuna yönündeki bildirilerini doğruladığı söylenebilir.

Sillos'lardan bir başka dize şöyledir: "İyi donanmış evin çevresinde dikiliyor köknarlar *Bakkhos*lar gibi."[18] Bu dize Aristophanes'in *Atlılar*'ına yorum yazan biri tarafından şu bağlamda alıntılanır: "Yalnız Dionysos'a değil, dinsel törenlerine katılanlara ve erginlenenlerin taşıdığı dallara da *Bakkhos* adı verilirdi. Ksenophanes *Sillos*'larında bundan söz eder..." Bakkhos dininin psikolojisini açıklamanın yeri burası olmasa da öncelikle *orgia* törenlerindeki amacın *entheos* hale gelmek, Tanrı'yla dolmak ve dolayısıyla Tanrı'yla bir olmak olduğu söylenebilir (ayrıca bkz. s. 240). Bu aşamaya ulaşıldığında erginlenen kişi, Euripides'in *Giritliler*'inde olduğu gibi "kutsanıp arındım ve Bakkhos adını aldım" (Nauck baskısı, fr. 472) der. Yaşamın özünün yerini tutan Tanrı'nın yaşamı, tapınan kişinin yaşamına el koyabilirdi. Üzümün Tanrısı Bakkhos can veren bütün özsuların da Tanrısıydı. Damarlarında kan dolaşan canlı varlıklar ile cansız ceset arasındaki farkı da, esnek, yeşil ve canlı bir dal ile sert, kuru ve cansız dal arasındaki farkı da bu Tanrı yaratıyordu. Tanrı'nın ruhu tapınan insanlarda olduğu kadar ağaçlarda da barınıyordu. Klasik sanatta Tanrı maskesinin asıldığı yaprak sütunlara rastlanır ve Bakkhos törenlerinin sahnesini süsleyen köknarlara Tanrı'nın adının verilmesi hiç şaşırtıcı değildir.[19] Ksenophanes'in dizesi onu anlamamıza yardım edebilecek bir bağlamdan yoksunsa da dizenin maksadının halk dininin kimi yönlerini daha da alaya almak olduğunu güvenle söyleyebiliriz. İnsan giysileri ve bedenlerine bürünen Tanrılar, basık burunlu ya

---

[18] Fr. 17 (*Scholia Aristophanem* [*Aeliumlu Aristides Üzerine Notlar*], *Atlılar*, 408): ἑστᾶσιν δ' ἐλάτης ⟨βάκχοι⟩ πυκινὸν περὶ δῶμα [hestasin d'elates <bakkhoi> pykinon peri dōma]. Diels-Kranz'ta da böyle geçiyor. Lobeck daha serbestçe ἑστᾶσιν δ' ἐλατῶν πυκινοὶ περὶ δώματα βάκχοι [hestasin d'elatōn pykinoi peri dōmata bakkhoi: evlerin çevresinde dikiliyor köknarların donanmış *Bakkhos*'ları] diye düzeltiyor (Lobeck, *Aglaophamus*, I, 308, not [i]). Neyse ki buradaki anlam nottaki bağlam sayesinde açıkça ortaya konur (bu notu Lobeck (*a. g. e.*) tam olarak alıntılar).

[19] Köknar özellikle Dionysos'la bağdaştırılıyordu. *Bakkhos*'ların elindeki *thyrsos*'lar ucunda kozalak bulunan asalardı ve ἐλάτη [elatē: köknar] Pentheus'un öyküsünde önemli rol oynar (bkz. Euripides, *Bakkha*'lar, 1064).

da kızıl saçlı Tanrılar ve şimdi de bitki biçiminde bir Tanrı!

Değişik halkların dinsel inanç ve görenekleri arasındaki farklılıklar, özellikle Herodotos'un sayfalarında görüldüğü gibi, beşinci yüzyılda zihinlerde derin bir etki oluşturmaya başladı ve o zamandan itibaren kuşkucu yaklaşımlara büyük bir itici güç sağladı. Pythagoras'ın bir çağdaşında bu kadar serinkanlı ve eleştirel bir değerlendirmeye rastlamak yine de çarpıcıdır ve yazarının dehasına ilişkin çok şey anlatır. Fr. 16 sosyal antropolojinin temellerini atar gibidir; aynı filozofun doğa incelemesi alanında fosiller hakkındaki yorumları da bu fragmandaki gözlem ve çıkarım gücüyle boy ölçüşebilir (bkz. s. 382 vd). Ksenophanes'in, Tanrılara ahlaksız davranış ve yakışıksız acılar yükledikleri için ozanlara yönelttiği suçlama özellikle etkili oldu ve *Herakles*'teki şu satırlarda görüldüğü gibi özellikle Euripides'in sorgulayıcı zihninde hemen karşılığını buldu:

> Tanrıların gayrimeşru aşklara kapıldığına inanmıyorum; zincire vurulabileceklerini, birinin öbürüne efendi olduğunu doğru saymadım, uygun da bulmadım. Çünkü Tanrı gerçekten Tanrı'ysa onun hiçbir eksiği olamaz. Bütün bunlar ozanların rezil öykülerinden başka şey değildir.[20]

Bu pasajda Ksenophanes'in örnek alındığı o kadar açıktır ki, pasajın son kısmını Ksenophanes'in ozanlara yönelttiği üçüncü suçlamanın doğrulaması sayabiliriz: Tanrı olmak kendine yeter olmaktır ve hiyerarşi kabul etmez. Bu anlayış fr. 25 gibi bir dizede içerilmiş olsa da (bkz. sonraki sayfa) günümüze ulaşmış fragmanların hiçbir yerinde bu suçlama açıkça dile getirilmiyor; ancak Euripides, Eusebius'ta, *Derlemeler*'in şüpheli otoritesini destekliyor. *Derlemeler*'deki pasaj şöyledir (A32): "Tanrılar hakkında gösterdiği gibi onların arasında yönetim diye bir şey yoktur, çünkü bir Tanrı'nın efendisinin olduğunu söylemek dinsizliktir; Tanrıların hiçbiri herhangi bir şeyden yoksun değildir." Cicero ise, Ksenophanes'in çağdaşlarının çok ilerisinde olan dördüncü bir görüşünden söz eder ki, bu da kehaneti ya da yalvaçlığı yadsımasıdır (bkz. A52; ayrıca Aëtius).

6. Yapıcı Teoloji

Birlikte alındıklarında bu suçlamalar, lÖ altıncı yüzyıl Yunanistan'ı için şaşırtıcı ölçüde yüksek düzeydeki bir dinsel düşüncenin göstergesidir: Ksenophanes bir

---

[20] Euripides, *Herakles*, 1341 vd. Nauck baskısı, fr. 282'de içinde sporculara ateş püskürülmesi daha da açık bir Ksenophanes taklididir (Diels-Kranz, cilt I, s. 139).

Tanrıya inanıyorsa bu Tanrı insan biçimli olmamalı, ahlaksal olarak iyi, ezeli, ebedi, tamamen kendine yeterli ve bağımsız olmalıdır. Haklı olarak insan şöyle sorabilir: Çağdaşlarının inançlarını bu ölçüde yadsıması, dinsel inancı büsbütün yadsıması sonucunu da beraberinde getirmiş olabilir mi? Ksenophanes herhangi bir Tanrıya inanıyor muydu? İnanıyordu ve Ksenophanes'in mesajının yapıcı yanı ona duyduğumuz saygıyı hiç de azaltacak türden değildir. Ksenophanes'in Tanrı'nın doğasını betimleyen günümüze kadar ulaşmış dizeleri, içerdikleri düşünceyi daha sadık bir biçimde aktarmak için şiirsel anlatımdan ödün verecek olursak, şu şekilde çevrilebilir:

Fr. 23: "Tanrı birdir,[21] Tanrılar ve insanlar arasında en yücedir, bedence ve zihince hiç de ölümlüler gibi değildir."

Fr. 24: "O bütün olarak görür, bütün olarak algılar, bütün olarak duyar."[22]

Fr. 26 ve 25: "Hep aynı yerde kalır, hiç devinmez; farklı zamanlarda bir oraya bir buraya

---

21 εἷς θεός **[heis theos]** sıkça "Bir Tanrı" diye çevrilir. Ama Ksenophanes'e göre bu iki sözcüğün tam bir tümce oluşturduğu kesindir ve İngilizcede "is" ["-dır"] fiilin eklenmesi ne kadar doğalsa Yunanca'da böyle bir fiilin atlanması da o kadar doğaldır. Bu tümce "Bir Tanrı vardır" diye de çevrilebilir, ama bu çeviri εἷς **[heis: bir]** sözcüğünün konumundaki vurguyu azaltma riski taşır.

22 Bu dizeyi dolaylı yoldan aktarırken Diogenes şöyle der: ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν **[holon de horan kai holon akouein, mē mentoi anapnein: O bütün olarak görür ve bütün olarak duyar, ama nefes almaz]** (IX.19; Diels-Kranz, A1). Bu ifade ὅλον νοεῖν'i **[holon noein: bütün olarak algılar/düşünür]** deyimini atlar ve Kirk ve Raven bundan şu yanlış sonucu çıkarır: Fragmanın "son sözleri demek ki οὖλος δέ' τ' ἀκούει **[oulos de t'akouei: bütün olarak duyar]** değil οὐ μέντοι ἀναπνεῖ **[ou mentoi anapnei: ama nefes almaz]** olmalıdır" (*The Presocratic Philosophers*, s. 170). Diogenes σφαιροειδής **[sphairoeidēs: küre biçimli]** terimini kullandığına göre onun Ksenophanes'in Tanrısını kozmosla özdeşleştirenler arasında olduğu ve alıntısındaki son sözcüklerin Pythagorasçıların nefes alan dünyasıyla karşıtlık oluşturduğu varsayılabilir. Bunların Ksenophanes'in şiirinin aslında yer alıp almadığından emin olamayız, ama bir *daktilik* [bir açık iki kapalı heceden meydana gelen -y.n] heksametron vezninde bir dizenin sonunu oluşturmaları rastlantı olmayabilir (ayrıca krş. Kahn, *Anaximander and the Origin of Greek Cosmogony*, 98, n. 2): "Fr. 24'ün sadık bir biçimde sözcüklere dökülmesi işin içinde Theophrastos'un parmağı olduğunu gösterir ve böylece son sözcüklerin nefes almaya gönderme yaptığını kesinleştirir." Ksenophanes'in kastı belki de şuydu: tektanrısal küre biçimli evren var olan her şeyi içerir, Bir dışında hiçbir şey yoktur, dolayısıyla onun dışında içine çekeceği "sonsuz bir nefes" de yoktur. (Benim katılmadığım karşıt görüş için bkz. Heidel, *American Journal of Philology*, 1940, 2. Heidel'in argümanına göre *Ksenophanes'in kendisi* Tanrıyı kozmosla özdeşleştirmediği için -ki bu Heidel'in görüşüdür- burada Pythagorasçılara itiraz yoktur. İtiraz halk arasındaki insanbiçimcilik anlayışına yöneliktir: Tanrının göze ya da kulağa gereksinimi yoktur, o zaman akciğere niye gereksinimi olsun?)

gitmek de ona yaraşmaz; zahmetsizce her şeyi titretir usunun iradesiyle."[23]

Ksenophanes yine Homeros'u düşünüyor. Son satırdaki (fr. 25) κραδαίνει **[kradainei]** sözcüğünün düzanlamı "titretir"dir ve Zeus başını eğince Olympos'un titremesini anımsatır (*Ilias*, I:530): Gerçek Tanrı'nın başını eğmesi bile gerekmez. Homeros'un Tanrıları yeryüzündeki olaylara yön vermek için sürekli Olympos'tan inip kişisel müdahalelerde bulunurlar, oysa gerçek Tanrı hep aynı yerde kalır. Tanrı kavrayışı yine zamanının çok ilerisinde olan Aiskhylos, bu düşüncelerin değerini anlamış ve onları *Yakarıcılar*'a almıştır: "Tanrı'nın her eylemi zahmetsizce olur. Hiç kımıldamadan kutsal tahtından, hemen orada ve o anda iradesini bir biçimde gerçekleştirir" (100-103). Daha önce fr. 11, 14, 15 ve 16'daki insan biçimli Tanrılara yönelik eleştirileri fr. 23 ve 24 tamamlıyor: Tanrı hiçbir bakımdan insan gibi değildir, ayrı algı organlarına gereksinimi yoktur.[24]

Tanrı birdir. Fr. 23'ün bu vurgulu başlangıcı Ksenophanes için bunun önemli ve temel bir mesele olduğu konusunda kuşku bırakmaz. Yine de bu sözü doğru bir açıdan görmek için şunun anlaşılması gerekir: Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanlara göre dinsel açıdan can alıcı değerde olan tekTanrıcılık/çokTanrıcılık sorunu Yunan anlayışında asla aynı öneme sahip olmadı. (Gerçi Yehova'nın da Tanrısal rakipleri ya da düşmanları yok değildi.) Tanrı'nın birliğine yönelik vurgusunun hemen ardından Ksenophanes onun "Tanrılar ve insanlar arasında en yüce" olduğunu söylüyor. Şimdilerde bu söz "kutuplu anlatım" etiketi yapıştırılarak açıklanır, oysa Ksenophanes gibi tekTanrıcılığı dinsel dogma sayan birinin böyle bir anlatıma başvurması en hafif deyimle şaşırtıcı bir özensizlik olur.[25]

---

[23] νόου φρενί **[noou phreni: usunun iradesiyle]** hakkında krş. *Ilias*, IX:600: νόει φρεσί **[noei phresi: anlığındaki iradeyle]** (Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 171); ayrıca Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, 316, n. 16; Fritz, *Classical Philology*, 1945, 229 vd. Bu iki sözcüğün tam anlamını yansıtmak için Fritz bu sözleri şöyle çevirir: "Her şeye nüfuz eden içgörüsünden kaynaklanan etkin iradeyle (ya da itkiyle)."

[24] Görünen o ki, fr. 23'teki οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος **[oute demas thnētoisin homoiios: bedence ölümlüler gibi değildir]** ifadesi, Homeros'un insanlar için yaptığı δέμας εἰκυῖα θεῇσι **[demas eikuia theēsi: Tanrıça bedenli]** (Ilias, VIII:305) ve δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος **[dēmas athanatoisin homoios: ölümsüzlerinkine benzer beden]** (Odysseia, VIII:14) gibi betimlemelere karşı söylenmiştir. Deichgräber de böyle düşünüyor (*Rheinisches Museum*, 1938, 27, n. 45).

[25] "Kutuplu anlatımlar" sırf vurgu için kullanılan ve düzanlamları kastedilmeyen klişelerdir. Kirk ve Raven buradaki durumu Herakleitos fr. 30'a benzetirler; bu fragmanda "bu *kosmos*'u ne bir Tanrı ne bir insan meydana getirmiştir" sözünden kasıt kozmosun hiç yaratılmadığıdır (*The Presocratic Philosophers*, 170). Yine de arada bir fark var gibi görünüyor: Herakleitos'taki kutuplu anlatım düzanlamıyla alınsa da yine aynı anlama geliyor, oysa

Sıkça söylendiği gibi Ksenophanes başka yerlerde de Tanrılardan çoğul olarak söz etmekten çekinmez ve Yunanlar arasındaki teamülü sürdürür. Yine de tek tek bakılınca bu pasajların sayısı azdır. Fr. 1'de Ksenophanes ılımlı bir sofra piridir [*arbiter bibendi*] ve sürdürmekle görevli olduğu geleneksel kurallara uymakta doğal olarak sakınca görmez. Dolayısıyla son dizede "Tanrıları akılda tutmaktan" söz eder ve 13. dizede tekil *theos*'tan [Tanrı] söz ettiğinde kastı elbette iki dize önceki sunaktır. Bu belli bir Tanrı -Dionysos ya da başkası- için hazırlanmış bir sunaktır ve şarkılar o Tanrı adına söylenir. Durum ne olursa olsun fr. 23'ün "tektanrı"sıyla ilgisi yoktur ve bu şölen şiirinde ciddi bir teoloji aramamız gerekmez.

Eleştirel fragmanların hepsi olumsuzdur. Homeros ile Hesiodos'un Tanrıları hırsız ve zinacı olarak betimlemesi yanlıştır; Tanrıların doğup öldüğüne, insanınkine benzer bedenleri, sesleri ve giysileri olduğuna inanmak yanlıştır. Bütün bunlardan fr. 23'teki mesaj çelişkisizce çıkar - tek Tanrı vardır ve hiçbir bakımdan insana benzemez. Aynı şey fr. 34 hakkında da söylenebilir: "Hiçbir insan bilmedi, bilmeyecek Tanrılar ve burada söz ettiklerim hakkındaki kesin doğruyu." Fr. 18 de olumsuzdur: "Tanrılar insanlara her şeyi en başta vahiy etmedi, daha iyiyi onlar kendileri, zamanla, araştıra araştıra buluyorlar." Demek ki bilginin ilerlemesi Tanrı'nın vahyiyle değil, insanın kendi çabasıyla olur (ileride, s. 406). Bunlardan başka günümüze ulaşmış fragmanların hiçbirinde Ksenophanes çoğul Tanrılardan söz etmez. Fr. 38 şöyle başlar: "Eğer Tanrı <*theos*> sarı balı yapmasaydı..." Bu söz lehte ya da aleyhte kanıt değildir. Bu bir Yunanın tekil de çoğul da dile getirebileceği uzlaşımsal bir deyimdir ve anlamı sadece şudur: "Eğer bal diye bir şey hiç olmasaydı..."

Ksenophanes elbette Tanrılara tapınılmasını eleştirmez - yeter ki insanların Tanrı anlayışı insanbiçimci kabalık ve ahlaksızlıklardan arındırılmış olsun. Tanrı'nın özünde bir olduğunu vurgular, ama burada bizim savunduğumuz gibi bu tek Tanrı, yaşayan ve Tanrısal olan kozmos ise, Ksenophanes de bu evrensel varlığın ruhunun, kendisini insanların kusurlu algılarına çeşitli biçimler altında gösterdiğini de düşünmüş olmalıdır (fr. 34).

Genelde benimsenen varsayıma göre fr. 23'teki sözler -"bedence hiç de ölümlüler

---

Ksenophanes'tekinde bunlar birbiriyle çelişiyor. "Ne Tanrı ne insan yarattı onu" demek "onu kimse yaratmadı, o yaratılmadı" demektir, oysa Tanrı birse "Tanrılar ve insanlar arasında en yüce" ifadesi tamamen saçmadır.

Kahn şu öneride bulunur: "Çok büyük olasılıkla Ksenophanes'in çoğul 'Tanrıları' öğeler, güneş, ay ve yıldızlardır; en yüce Tanrı ise dünyanın kendisi ya da onun ebedi kaynağıdır" (*Anaximander and the Origin of Greek Cosmogony*, 156, n. 3).

gibi değildir"- Ksenophanes'in Tanrı'sının bedensiz olmadığını, kendine özgü bir bedeni olduğunu, ama bunun insan bedeni biçiminde olmadığını kanıtlar. Bu çıkarım kesin olmasa bile Ksenophanes'ten kalanlarda ya da rivayet edilenlerde, cisimsiz bir varlık anlayışı ileri sürebilecek kadar kendi zamanının ilerisinde olduğunu düşündüren bir şey yoktur - özü itibariyle bu, olacak iş değildir. Öyleyse Ksenophanes'in Tanrı'sının bir bedeni vardı. Peki, bu beden neydi ve ne biçimdeydi? Bu konuda Ksenophanes'ten hiçbir alıntı günümüze kalmadı, ama çoğu eskiçağ otoritesi Ksenophanes'in Tanrı'sının küre biçiminde olduğunu söylüyor. Metinler şunlar:

(a) Diogenes Laertios, IX:19 (Diels-Kranz, A1): "Tanrı'nın varlığı küreseldir ve insanla hiçbir benzerliği yoktur. O bütün olarak görür ve bütün olarak duyar..." Bu arada Diogenes'in anlatımının günümüze kalmış fragmanlarla denetlenebildiği durumlarda onlarla tam olarak uyumlu olduğunu kaydedebiliriz.

(b) *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine*, 977b1 (A28): "Bütün yönlerde benzer olduğundan, Tanrı küre biçimindedir."

(c) Simplikios (A31) b pasajını özetle yineledikten sonra, Aphrodisiaslı Aleksandros'a göre Ksenophanes'in *arkhē*'sinin sonlu ve küre biçimli olduğunu ekliyor.

(d) Hippolytos (A33): "Onun dediğine göre Tanrı ezeli-ebedidir, birdir, bütün yönlerde benzerdir, sonludur, küre biçimlidir, bütün kısımları duyarlıdır."

(e) Cicero (A34): *deum ... conglobata figura* [Tanrı'nın biçimi tortoptur].

(f) Sekstos Empeirikos (A35): "Ksenophanes şöyle buyurdu... her şey birdir, Tanrı bütün şeylerle eş tözlüdür[26] ve küre biçimlidir, etkilenmezdir, değişmezdir ve akıllıdır."

(g) Theodoretos (A36): "Her şey birdir, küre biçimlidir ve sonludur, varlığa getirilmemiştir, ezeli-ebedidir ve tamamen devinimsizdir dedi." Başka yerlerde Tanrı'ya atfedilen küresel-

---

[26] συμφυῆ **[symphyē]**. Bury'nin Loeb dizisindeki çevirisi böyledir. συμφυής sıfatı (düzanlamı "birlikte boy atan") yönelme ekiyle birlikte türlü anlamlarda kullanılır: "bir şeye uyarlanmış" (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 420a4), "bir şeye bağlı" (*Hayvanların Kısımları Üzerine*, 660b28) ya da "bir şeyle kaynaşmış" gibi. Bu son anlamda Platon gözden çıkan görme ışınının çevresindeki havayla kaynaşıp kaynaşmamasından söz eder (*Timaios*, 450), Ploutarkhos ise Lykourgos'un Spartalılara kendileri için değil, τῷ κοινῷ συμφυεῖς **[tō koinō symphyeis: kamuyla kaynaşmış]**, yani toplumla *yekvücut olmuş* ya da *özdeşleşmiş* halde yaşamayı öğrettiğini söyler (*Lykourgos*, 25). Ksenophanes bağlamında bu sözcükten kasıt bir tek bu son anlam olabilir. Demek ki buradaki anlam sahte-Galenos'un (A35) şu sözlerindekiyle aynıdır: Ksenophanes'e göre "her şey birdir ve bu Tanrıdır **(εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν) [einai panta hen kai touto hyparkhein theon]**, sonludur, akla dayalıdır, değişmezdir." Belli ki bu ikisinin de kaynağı ortaktır (ayrıca Sekstos'taki ἐδογμάτιζε **[edogmatize: buyurdu]** ve sözde-Galenos'taki δογματίσαντα **[dogmatisanta: buyurarak]** fiilini karşılaştırınız) ve Ksenophanes'in Tanrıyı evrenle özdeşleştirdiğini belirtir.

lik burada bütün şeylerin toplamını nitelendirir. Karşılaştırınca Theodoretos'un öbürleriyle aynı varlığı kastettiği açıkça anlaşılıyor: Theodoretos Ksenophanes'in Tanrı'yı evrenle özdeşleştirdiğinden o kadar emindir ki, hangi terimi kullandığına önem vermez.

Bu pasajlar iki noktanın altını çiziyor: Ksenophanes'in Tanrı'sı küre biçimliydi ve evrenle özdeşti. Bu ikisini ayrı ayrı ele alalım. Küreselliğe yönelik eskiçağ tanıklıkları böylesine görüş birliği içinde olduğuna göre bu konuda Ksenophanes'in kendi sözleri elimizde olmasa bile bunu doğru kabul edebiliriz. Oysa bu konuda modern görüşler arasında keskin ayrılıklar vardır.[27]

Bu bildirilere zaman zaman sızan "sonsuz" ya da "belirsiz" (*apeiron*)[28] sözcüğü hafif bir güçlük çıkarıyor. Galenos, Hippolytos ve Theodoretos "küresel" sıfatıyla "sonlu" sıfatını birlikte kullanıyor. Oysa Aleksandros'un Ksenophanes'in *arkhē*'sinin sonlu olduğunu bildiren tümcesini aktaran Simplikios, Damaskoslu Nikolaos'a göre (1Ö birinci yüzyıl) bu *arkhē*'nin, *apeiron* ve devinimsiz olduğunu ekler. Aëtius sınırsız sayıda *kosmos* olduğuna inananlar arasında Ksenophanes'i de anar, ancak "sayısız *kosmos*'lar" ve "bir tek *kosmos*" ayrımına dayalı olarak oluşturulmuş üstünkörü listesinin birtakım hatalar içerdiği kesindir (II:1.3; Diels-Kranz, 12A17). Diogenes de (Ksenophanes hakkında bildiklerimize bakılırsa savunması son derece olasılık dışı olan) aynı görüşü Ksenophanes'e atfeder[29] (IX:19). Son olarak Cicero'nun *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı diyalogunda bir Epikourosçu, yanlışlarını göstermek üzere erken dönem teolojilerini kısaca tararken Ksenophanes'in Tanrı'sından *infinitum* [sonsuz] diye söz eder (Diels-Kranz, A34).

---

[27] Burada birkaç yakın zamanlı görüş sözkonusudur. Küresellik "fragmanların ötesine geçer ve son derece kuşkuludur" (Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 170); "açıkça B23'ün Parmenides'in etkisi altındaki daha geç bir yorumundan kaynaklanır" (Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, 211, n. 23); *Peut-être faut-il aller plus loin et dire que, déja, cette unité cosmique et divine est conçue comme sphérique* [Belki de daha ileri gidip şunu demek gerekir ki, bu kozmik ve Tanrısal birlik daha o zamandan küresel diye tasarlanıyordu] (Diès, *Cycle Mystique*, 75 vd); *Dass Xenophanes seinem Gott die Kugelgestalt gab, scheint mir sicher schon im Hinblick auf B23* [B23'e bakacak olursak Ksenophanes'in kendi Tanrısına küre biçimini verdiği bana kesin gibi görünüyor] (Deichgräber, *Rheinisches Museum*, 1938, 27, n. 45); "O Tanrısını bir küre saymıştır" (Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek origins of European thought*, 142). Reinhardt da küreselliği kabul eder.

[28] Bu sözcüğün kullanımları Anaksimandros başlığı altında tartışıldı. Bkz. geride s. 92 vd.

[29] Bunu yaparken de Diogenes birkaç belirsiz sözcük daha ekler: οὐ παραλλακτοὺς δὲ **[ou parallaktous de]** (Hicks'in çevirisinde "zamansal olarak çakışmayan") ya da ἀπαραλλακτοὺς δὲ **[aparallaktous de]** ("tamamen benzer" anlamında stoacı bir terim. Ancak elyazmaları farklıdır).

Doksograflar genelde dolaylı ya da dolaysız olarak Theophrastos'tan yararlanmıştır, ama Ksenophanes'in durumunda *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine* başlıklı yapıt da işin içine girer nitekim eserin yazarı Elealılara özel bir ilgi duyar ve kendine özgü yorumları öne çıkarır.[30] Neyse ki, Simplikios, Theophrastos'tan konuyla ilgili bir tümceyi bizzat aktarır (A31): "Theophrastos diyor ki, Ksenophanes var olanın ve bütünün (τὸ πᾶν [to pan]) bir *arkhē* olduğunu varsaydı, bu da ona göre ne sınırlıymış ne de sınırsızmış, ne devinirmiş ne dururmuş." Her zamanki gibi burada da Theophrastos biraz sonra kendisine döneceğimiz Aristoteles'in söylediklerini farklı biçimde söylemekten fazlasını yapmaz. Ksenophanes'in sonsuz bir evrene ya da sonsuz bir Tanrı'ya inandığı görüşü konusunda otorite kesinlikle Theophrastos olamaz; göstermeye çalıştığım gibi bu görüşün doğruluğuna yönelik sağlam bir kanıt da yoktur. Daha ölçülü önermelerin hepsinde "küre biçimli ve sonlu" sözleri geçiyor ve onlara inanmak gerekiyor. Aëtius'un üstünkörü sınıflandırması da[31] Cicero'nun bahsettiği Epikourosçunun küçümseyici yorumları da bu bildiriler karşısında güvene layık değildir. Bu durumda tek çatlak ses olarak Damaskoslu Nikolaos kalıyor. Bu arada Ksenophanes'ten kalanlarda *apeiron* sözcüğünün geçtiği tek durumdan söz etmeliyiz. Ksenophanes yeryüzü için "aşağıya doğru belirsizce (εἰς ἄπειρον [eis apeiron]) gider" diyor. Bunu ileride tartışacağız, yine de konu hakkında şunu ileri süreyim: Bu durum evrenin tam anlamıyla sonsuz olmasını gerektirmez; ancak sonsuzluk kavramı Aristoteles'in yapıtlarında bir kez belirlenip kavrandıktan sonra bu tümce, anakronizme düşen birkaç çevirmende sonsuz bir evren fikrini uyandırmış olabilir.

Jaeger ve Kirk gibi Ksenophanes'in Tanrı'sının küreselliğine yönelik her otoriteyi yadsıyanlar bir alternatif önermiyorlar. Bu Tanrının bir bedeni ve bu bedenin bir biçimi olduğunda haklı olarak ısrar ediyorlar[32], ancak bunun ötesinde Ksenophanes'in Tanrı'yı ancak olumsuz terimlerle anlattığını düşünüyorlar. Bu hiç de doyurucu bir görüş değildir. Ksenophanes Tanrı'sının bir bedeni olduğunu bildirecek kadar olumlu bir betimleme sunduysa biçimini de belirtmiş olması gerekir. Buna karşı geliştirilebilecek tek argüman şudur: "Parmenides'te Tek Varlık küreye benzediği için,

---

30 Kitabın Ksenophanes'e atfettiği gelişkin mantığın Theophrastos'tan gelmediği Simplikios'ta yeterince açık biçimde ortaya çıkıyor (Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 22.26 vd; Diels-Kranz, A31).

31 Bu konuda bkz. Cornford, "Innumerable Worlds," *Classical Quarterly*, 1934, özellikle 9-10.

32 Bu özellikle Jaeger'e ait (*Theology of the Early Greek Philosophers*, 43) bir görüştür: "Ksenophanes Tanrının bütünüyle biçimden yoksun olduğunu öne sürmeyi hiç düşünmemiştir. Yunanların bu meselelere felsefi gündemlerinde daima yer vermeleri anlamlıdır; Tanrısal olanın biçimi (μορφή [morphē]) önemini hiçbir zaman kaybetmeyen bir sorun olmuştur."

Platon'dan itibaren Ksenophanes'i Elealılar arasına koyma eğiliminden dolayı Yunan tarihçileri de Ksenophanes'in öğretisini Parmenides'inkiyle bir tutma eğiliminde olmuşlardır. Dolayısıyla küre biçimi Parmenides'ten Ksenophanes'e yapılan geçersiz bir aktarım olmalıdır." Ama bu argümandan böyle bir sonuç çıkar mı? Evet, Ksenophanes'in Elealılarla özdeşleştirilmesini saçma boyutlara taşıyan *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine* kitabı küreselliği destekleyen kaynaklardandır, ama küreselliğin en başta Ksenophanes ile Elealılar arasında gerçek bir benzerlik olması ve küreselliği öne çıkaran bir geleneğin bu sayede ortaya çıkmış olması çok daha olasıdır.[33]

En erken tanığımızı biraz daha irdelememiz gerekiyor. Aristoteles'in Ksenophanes'in tek Tanrısı hakkındaki sözlerini kendi bağlamları içinde 374. sayfada gördük. Ana tümceyi biraz farklı çevirirsek: "O dikkatini bütün gökyüzüne (*ouranos*) topladı ve Birin, Tanrı'nın var olduğunu söyledi."[34]

---

[33] Bu konuda tamamen Deichgräber ile aynı fikirdeyim: *Xenophanes muss über die Gestalt des einen Gottes Angaben gemacht haben und gerade in Hinblick auf den ὅλος-Begriff scheint das Prädikat* σφαιροειδής *das einzig mögliche.* [Ksenophanes tektanrı konusunda veri sunmuş olmalıdır, özellikle de σφαιροειδής [sphairoeidēs: küre biçimli] sıfatının ὅλος [holos: bütün] kavramından dolaysız çıkabilen tek sıfat olduğu açıktır] (*Rheinisches Museum*, 1938, 27, n. 45).

Küreselliği Parmenides'e özgü sayanlar Phliouslu Timon'un sözlerini aktarır: Ksenophanes'in "bütün"ü (τὸ πᾶν) πάντῃ ἐφελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίην [pantē ephelkomenon mian eis physin histath' homoiēn: Bir'i, aynıyı ayakta tutan doğaya doğru her bakımdan çeker] ve θεὸν ἐπλάσατ ἶσον ἁπάντῃ [theon eplasat' ison hapantē: Tanrıyı her bakımdan eşit yaptı]. Bu argümana göre bu iki ifade aslında Parmenides, 8, 44'te Birin μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ [messothen isopales pantē: merkezden itibaren her yönde denk] diye betimlenmesinin çarpıtılmış halidir ve Ksenophanes'in tek Tanrı'sının küreselliği fikrine yol açmıştır. Bu çok dolambaçlı bir argümandır. Parmenides'in Ksenophanes'ten sonra yaşamış İtalyalı bir Yunan olduğu yadsınmadığına göre, Parmenides'in öncelinden bir şeyler aldığı şeklindeki doğal varsayıma karşı çıkmak niye? Madem Timon "sürekli Ksenophanes'i övdü, hatta *Sillos*'larını ona adadı" (Sekstos Empeirikos; bkz. A35), onun şiirlerini herhalde bizden daha iyi biliyordu. Her durumda küre biçimli Tanrısal bir evren fikri altıncı yüzyıl ya da erken beşinci yüzyıl için hiç de şaşırtıcı bir fikir değildir. Ksenophanes'in Parmenides'in saf ussal "Bir" anlayışını müjdelediğini düşündüren hiçbir belirti yoktur, ama Ksenophanes'in birlik konusundaki ısrarı herhalde ardılının daha da incelikli düşüncesini teşvik eden bir ilerlemedir. Neyse ki bu ısrarı doğrudan alıntılarla doğrulayabiliyoruz.

[34] εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν [eis ton holon ouranon apoblepsas to hen einai phēsi ton theon]. (İkinci bir seçenek şudur: "Birin Tanrı olduğunu.") Bazı Yunanca sözcüklerin kesin anlamı önemlidir. οὐρανός [ouranos] sözcüğünün burada salt "gök"ten çok "evren" anlamına geldiği doğrudur. Ancak bu sözcüğün örneğin τὸ πάν [to pan] ya da ὁ κόσμος [ho kosmos] gibi sözcüklerden oldukça farklı çağrışımları vardır. Ouranos sözcüğü özellikle göğün dünyanın zarfı olarak düşünüldüğü, hatta içindekilerle birlik-

Bu tümceyi okuyunca insan şöyle bir şey hayal ediyor: Açık bir gecede ıssız ve engin bir manzaranın ortasında tek başına duran filozof-ozan kollarını açıp her şeyi kucaklar gibi "Bir vardır ve o Tanrı'dır!" haykırıyor, yani başını kaldırıp göklere bakıyor ve dünyanın bir ve Tanrısal olduğunu ilan ediyor. Aristoteles'ın sözlerinin *illa* böyle bir şey içermediğini teslim etsek de, bence Ksenophanes buna benzer bir şey yapmış olmalıdır. "Bakmak" fiilinin bir bileşiği olsa da burada kullanılan fiil yaygınlıkla mecazi olarak bir düşünce süreci için kullanılıyordu. Aristoteles'in dediği şudur: Ksenophanes bakışını evrenin doğası üstünde toplayarak Birin Tanrı olduğu sonucuna vardı. Bu Ksenophanes'in illa evreni tek Tanrıyla özdeşleştirdiği anlamına gelmese de en azından bu yönde güçlü bir kanıya yol açar.

Unutmamalıyız ki Aristoteles'e göre Ksenophanes Miletoslulardan daha sıkı anlamda bir birlik anlayışı ortaya koyan ilk kişiydi, fakat mantıksal birlik ile maddi birliği ayırt edemediği için kendi anlayışını açıkça ortaya koyamamıştı ve bu yüzden hakiki Elealılardan, yani Parmenides'le Melissos'tan daha ilkel bir düşünürdü. Bu saptamadan ve ayrıca Platon'un Elealı düşünceyi onun başlattığını söylemesinden hareketle, Ksenophanes'in birlik kavramını bazı bakımlardan ileriye taşıdığını söyleyebiliriz; bu ilerleme Aristoteles'e göre, kozmosun bir oluşum evresinden geçerek varlığa gelmediği varsayımıdır. Ksenophanes ve ardılları "gerçekliğin bir olduğunu kabul edip de her şeyin maddi anlamda bu birlikten geldiğini düşünen kimi doğa filozoflarına benzemiyorlar. Farklı konuşuyorlar; çünkü öbürleri evrenin varlığa geldiğini düşündüğünden devinime yer açarken bu insanlar evrenin devinimsiz olduğunu söylüyorlar" (*Metafizik*, 986b14).[35]

---

te bu zarfın belirtildiği durumlarda kullanılmış olsa bile, Ouranos gerçekten *göktü*, aynı zamanda da bir Tanrıydı.

ἀποβλέπειν εἰς **[apoblepein eis: bir şeye bakmak]** fiilindeki asıl fikir bakışını başka her şeyden çevirip tek bir nesneye yöneltmek, onun üstünde *bakışını yoğunlaştırmaktır*. Heidel bu bağlamda fiili "bir şeyi model almak" anlamıyla kısıtlasa da klasik kullanımda kesinlikle böyle bir sınırlama yoktur.

35 *Gökyüzü Üzerine*'de Aristoteles'in üstüne basa basa γεγόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν **[genomenon men oun hapantes einai phasin: herkes (evrenin) doğmuş olduğunu söylüyor]** demesi tuhaf gelebilir (279b12), fakat *Metafizik*'in birinci kitabındaki şu sözler açık ve nettir: ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν **[ekeinoi men gar prostitheasi kinēsin, gennōntes ge to pan, houtoi de akinēton einai phasin: onlar evrenin varlığa geldiğini düşündüğünden devinime yer açarken bunlar devinimsiz olduğunu söylüyor]**. Ksenophanes de οὗτοι **[houtoi: bunlar]** arasına dahil edilir. Herhalde *Gökyüzü Üzerine*'de Aristoteles'in aklında yalnızca φυσιολόγοι **[physiologoi: doğa filozofları]** vardı ve anlayışlarının yeniliğinden dolayı Ksenophanes ve Elealılar açıkça onlardan ayrı tutuluyordu.

7. Tanrı'nın Dünyayla Özdeşleştirilmesi

Onlar evrenin (τὸ πᾶν [to pan]) devinimsiz olduğunu söylüyor; elimizde Ksenophanes'in Bir Tanrı'nın devinimsiz olduğu yolundaki sözleri de var (fr. 26). Dünya oluşmamıştır; kendi sözleriyle: "Tanrılar doğmamıştır" (fr. 14). Ksenophanes'in Tanrı ve dünyayı özdeşleştirdiği ve bu anlamda panteist olduğu yönünde artık kaçınılmaz hale gelen sonuç için hâlâ ek doğrulama gerekiyorsa, yukarıdakiler bunu sağlar. Ama Ksenophanes'in görüşünü özetlemeden önce birkaç güçlükle yüz yüze gelmemiz gerekiyor.

Ksenophanes'in panteizmine kimi yazarlar türlü nedenler göstererek kimileri ise hiç neden göstermeden karşı çıkmıştır. Cherniss şöyle yazar: "Fragmanlarda onun Tanrı'yla dünyayı özdeşleştirdiğini varsaymamız için hiçbir neden yoktur; küre biçimli Tanrı anlayışı Tanrı'ya atfettiği birlikten onun adına çıkarsanmış olsa gerek" (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 201, n. 228). Demek ki Tanrı küre biçimde *olsaydı*, bu özdeşleştirme lehinde bir argüman sağlardı. Öte yandan Reinhardt Tanrının küreselliğini kabul eder, ama Tanrının dünyayla özdeşleştirilmesine tam da bu nedenle karşı çıkar (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 116 vd). Reinhardt fr. 28'deki önermeyi aktarır: ona göre bu önerme yeryüzünün (dolayısıyla haydi haydi evrenin) aşağıya doğru sonsuza dek uzandığını ifade eder. Bu noktaya daha önce değinmiştik. Kanıt dengesi güçlü biçimde sonlu bir evren lehinedir ve *apeiron* illa "sonsuz" anlamına gelmez.[36]

Daha ciddi bir zorluk fr. 26'da Tanrı'ya atfedilen devinimsizliktir. Fränkel bu konuda şunları yazar: "Yunan felsefesinde 'devinim' sözcüğünün her tür değişimi kapsadığı göz önüne alınınca bu önermenin ne kadar kapsamlı olduğu anlaşılır. Buna

---

[36] Krş. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 147, n. 1: "Yerin alt tarafının aşağıya doğru 'sınırsızca' (ἐς ἄπειρον [es apeiron]) uzandığını bildiren fr. 28, yerin su üstünde (*Thales*) ya da hava üstünde (*Anaksimenes*) yüzdüğüne ya da yerin altında derin bir Tartaros bulunduğuna bir itiraz biçiminde açıklanabilir. Yeryüzü *başka bir şey tarafından* sınırlanmadan aşağıya doğru kürenin dibine kadar uzanır (Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, 280, 671). Ksenophanes'e göre Güneş düz bir çizgide εἰς ἄπειρον [eis apeiron] devinir, yani 'sonsuzca' değil, 'sınırsızca' devinir; kısa sürede söner (Zeller, I[7], 669)." *Derlemeler*'de (A32) fr. 28'e eklenen sözler (<τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι> καὶ μὴ κατὰ πᾶν μέρος περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος[<tēn gēn apeiron einai> kai mē kata pan meros periekhesthai hypo aeros: <yer sınırsızdır> ve evrenden bir parça hava tarafından kuşatılamaz]) herhalde Anaksimandros'a göre havanın yeryüzünü sarmasından farklı olarak hava yeri büsbütün saramaz demektir. Bence bu ekleme, doksografın açıklayıcı notudur.

göre Tanrı'nın küresinde hiçbir fiziksel olay olmaz; ancak onun 'zahmetsizce' yaptığı etki dünyamıza erişince devinime ve olaylara dönüşür" (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 428). Kirk'e göre ise Aristoteles'in Ksenophanes hakkındaki bildirimi "Tanrı'nın dünya ile özdeş olduğunu açıkça ima eder" ama bu konuda Aristoteles yanılmış olmalıdır, çünkü eğer devindiği varsayılan (bkz. fr. 25) dünya ile Tanrı özdeşleştiriliyorsa o zaman Tanrı devinimsiz olamaz (*The Presocratic Philosophers*, 172).

Sanırım Fränkel'in "Yunan felsefesinde" "devinim" (*kinēsis*) sözcüğünün her tür değişimi kapsadığı genellemesini sorgularsak doğru yanıtı bulabiliriz. Fränkel'in söylediği şey Aristoteles için geçerliydi (onun Ksenophanes'i karanlık bulmasının bir nedeni de herhalde buydu). Nitekim Aristoteles yöntemli olarak devinimi dörde ayırıyordu: yer değiştirme, nitel değişim, nicel değişim ve doğuş-ve-yok oluş ya da varlıkla yokluk arasındaki değişim. Ama böyle bir netliğe Aristoteles'ten önce rastlamak zordur; var olanın varlığa gelmediği, yok olmadığı, büyüyüp küçülmediği, nitelikçe ve konumca değişmediği konusundaki kanıtları arkasına alıp Varlık ve Oluş'u karşı karşıya getirmesiyle Yunan düşüncesinde çığır açan Parmenides'ten önce böyle bir netliğe kesinlikle rastlanmaz. Ondan önce *kinēsis* sözcüğü teknik bir terim değildi, bağlamına göre kullanılıyordu ve genelde de yaygın anlamıyla yer değiştirmek ya da yerinden oynamak demekti.

Tümcenin bağlamı Ksenophanes'in fr. 26'da sözcüğü bu anlamda kullandığını gösteriyor: "Hiç devinmez" demek "hep aynı yerde kalır" demektir. Tanrı'nın "farklı zamanlarda bir oraya bir buraya gittiği" düşünülmemelidir. Bu yaşayan ve bilinçli bir varlık olması bakımından Tanrı'nın evrenin ta kendisi olarak düşünülmesiyle tutarlıdır.[37] Aristoteles Ksenophanes'e göre evrenin (ya da şeylerin toplamının, τὸ πᾶν [to pan]) "devinimsiz" olduğunu söyler, ama fr. 25'in son sözlerini görmezden gelmiş değildir, çünkü kendisi bu sözcüğü, "oluşmamış" anlamında kullanır. Bu da Ksenophanes'in dünya hakkındaki görüşüdür, ama burada onu ifade etmez. Bu daha çok fr. 14'te ("Tanrılar doğmamıştır") ortaya çıkar.

Bunlardan şu sonucu çıkarıyorum: Ksenophanes için kozmos küresel, canlı, bilinçli ve Tanrısal bir cisimdi; kendi içsel devinim ve değişimlerinin nedeniydi.[38] O,

---

[37] "Bu, dünyada hiçbir değişimin olmadığı anlamına gelmez. Olasılıkla yiyeceğini bulmak için yer değiştirmek zorunda olan öbür canlıların tersine, besine gereksinimi olmayan dünyanın olduğu yerde durması anlamına gelir" (Cornford,, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 147).

[38] Fr. 25. Cornford'un sözlerine yine katılıyorum (*a.g.y.*): "Buradaki 'titretir' (κραδαίνει [kradainei]) sözcüğü 'devindirir'den öte anlam taşımaz." Burada ve başka yerlerde ima edildiği

Ionia geleneğindendi. Anaksimandros daha önce evrenin maddesinin canlı ve Tanrısal olduğunu söylemişti. Ama Anaksimandros kozmosun bu belirsiz madde kütlesinin *içinden* ve onun *içinde* varlığa geldiğini düşünürken, Ksenophanes kozmosun kendisinin Tanrı olduğu, dolayısıyla Tanrı'nın başsız, sonsuz ve ebedi olduğu noktasında ısrar ediyordu. Bu da kozmosa Ksenophanes'in ('Bir Tanrı...' sözüyle) vurguladığı yeni ve daha mutlak anlamda bir birlik kazandırıyordu. İşte bu nedenle Platon ve Aristoteles'in gözünde Ksenophanes, her türlü çokluğun kesin yadsınmasıyla felsefeye katkıda bulunacak olan Elealıların manevi babasıydı. Ksenophanes şeyleri "bir kılmakta" olasılıkla bundan ileri gitmemiştir. Theophrastos'un algıladığı gibi (geride, s. 372) Ksenophanes yalnızca ya da temelde bir doğa filozofu değildi, Parmenides gibi bir mantıkçı hiç değildi; şiirin didaktik yönünü önemseyen bir ozandı. Onu derinden etkileyen şey şuydu: Eğer Ionia'nın canlı maddeciliğinde ya da buna benzer bir şeyde haklılık payı varsa bu Homerosçu teolojinin yanlış olduğunu gösterir. Homerosçu teolojinin anlattıkları ahlaka aykırı olduğu için de Ionia canlı maddeciliği insanlık için çok gerekli bir dersin düşünsel temelini sağladı: Homerosçu teolojinin Tanrılık anlayışının pespayeliği insanlara gösterilmelidir.

8. Bütün Yaratıklar Topraktan Doğmuştur

Teolojik ve ahlaksal reform isteği Ksenophanes'in şiirlerinin gerisinde yatan en güçlü itkiydi. Ben bu kayda değer kişiyi filozof adına layık olmayan salt bir *rhapsodos* diye bir kenara atanlardan değilim: bu görüşün çürük olduğunu yeterince gördük. Yine de Ksenophanes'in amaçları Anaksimandros gibi birinin amaçlarından epey farklıydı ve belki bu yüzden Ksenophanes'in fiziksel dünya betimlemesinde belli bir bulanıklık, hatta tutarsızlık da vardır. Ksenophanes'i bu alanda fazla sıkıştırmamalıyız, ama onu anlamak için her türlü çabayı harcadıktan sonra tutarlı bir tablo çıkmıyorsa bundan kaynaklarımızın ya da argümanımızın hatalı olduğu sonucuna da varmamalıyız.

Bir örnek olarak şu dizeyi alalım: "Bütün şeyler topraktan gelir, bütün şeyler toprakta son bulur" (fr. 27). Fragmanı sahici saysak bile[39] onu yorumlamada bize yol

---

gibi Ksenophanes'in bu sözcüğü seçmesinin nedeni Homeros'a düşmanlığıdır; sözcüğün genel anlamı Anaksimandros'un ve daha sonra Apollonialı Diogenes'in **κυβερνᾷ [kyberna: dümenle idare eder]** (geride, s. 97) ve Herakleitos'un **οἰακίζει [oiakizei: yönetir]** fiiliyle (fr. 64) büyük oranda aynıdır.

39 Aëtius'tan daha erken hiçbir otoritede bulunmayan bu dizenin sahiciliği sıkça yadsınmıştır

gösterecek bağlama sahip değiliz. Dizedeki sözler oldukça erken bir tarihte, Ksenophanes'i su ya da hava yerine toprağı *arkhē* seçen biri olarak ilk bircilerle sınıflandırmak için kullanılmıştır. Hippokrates külliyatından *İnsan Doğası Üzerine*'de (Littré baskısı, VI:32. Herhalde İÖ erken dördüncü yüzyılda bile) şunlar söyleniyordu: "Bu genel birliğe biri hava diyor, bir başkası ateş, bir başkası su, bir başkası da toprak." Bu sonuncu kişi Ksenophanes'ten başkası olamaz. Nitekim daha geç bir çağda Olympiodoros (Diels-Kranz, A36) şöyle der: "Kolophonlu Ksenophanes dışında kimse toprağın *arkhē* olduğunu düşünmedi." Gelgelelim *Derlemeler*'in ve Hippolytos'un (A32 ve 33) temsil ettiği doksografik gelenek bile işlerin bu kadar kolay olmadığı izlenimini veriyor. Birbiriyle pek karşılaştırmadan Ksenophanes'e atfettikleri görüşler arasında "ve her şey topraktan çıkar" sözlerinin hemen yanında, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in tersine Ksenophanes'in varlığa gelişi ve yok oluşu yadsıdığı, "bütün"ün hem "bir" hem de "hep aynı" ve "değişimden bağışık" olduğu önermeri yer alır. Bu tutarsızlıktan rahatsız olan Theodoretos basitçe şunu der (A36): "Bütün şeyler topraktan gelir, bütün şeyler toprakta son bulur" dizesini yazarken Ksenophanes "bütün"ün yok edilemez olduğu sözünü unutmuştur. Sekstos Empeirikos ise bu dizeyi aktarsa da şunu ekler: "kimilerine göre" bu dize toprağın "oluşumun kaynağı" olduğu anlamına gelir, Thales için su ya da Anaksimenes için hava neyse öyle (*Bilginlere Karşı*, X:313).

Hadrianus dönemi yorumcularından Sabinus *İnsan Doğası Üzerine*'yi açıklarken şöyle yazmıştır: "İnsanın Anaksimenes gibi bütünüyle hava ya da Thales gibi su ya

---

(Theophrastos dizeyi biliyorsa bile onu Aëtius gibi yorumlamıyor); bunu belki en inandırıcı biçimde yapan kişi Gigon'dur (*Untersuchungen zu Heraklit*, 45); buna karşın Deichgräber 1938'de hâlâ şöyle yazabiliyordu: *Ein schlagendes Argument gegen die Echtheit des Verses 27 sehe ich nicht* [27. dizenin sahiciliğinin aleyhinde sağlam argüman görmüyorum] (*Hermes*, 1938, 16). Kuşkulanmak için nedenler vardır, ben de dizenin düzmece olamayacağını söylemek niyetinde değilim; fakat bundan emin olamayız ve en azından onu sahici kabul edip daha zor yoldan gitmek ilginç olabilir. Aëtius'un yorumuna göre bu dize toprağın, Miletos'taki anlamıyla bir *arkhē* olduğu anlamına gelir; doksografinin çoğunun nihai olarak Aristoteles'e dayandığını göz önünde bulundurursak, dize düzmeceyse Aristoteles'in şu kesin bildirimine karşın dizenin Ksenophanes'e nasıl atfedildiğini öğrenmek ilginç olurdu: **οὐθεὶς γοῦν ἠξίωσε τῶν ἓν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον [outheis goun ēksiōse tōn hen legontōn gēn einai stoikheion: tek bir öğenin (*arkhē*) olduğunu söyleyenlerden hiçbiri toprağı öğe saymıyor]** (*Metafizik*, 989a5; ayrıca *Ruh Üzerine*, 405b8).

Jaeger'in reddetmediği bu dize hakkındaki tek yorumu şudur: "Doğa felsefesiyle ilgisi yoktur" (*Theology of the Early Greek Philosophers*, 211). Jaeger *neyle ilgisi olduğunu* söyleseydi daha çok yardımcı olurdu.

da Ksenophanes'in bir şiirinde belirttiği gibi toprak olduğunu söylemiyorum." Galenos bunu alıntıladıktan sonra (bkz. A36) Sabinus'un Ksenophanes'i "adice çarpıttığını" ekler, çünkü "onun böyle bir şey söylediğine hiçbir yerde rastlanmaz... ve bu görüşte olsaydı doğa filozoflarının görüşlerini özetlerken Theophrastos bundan söz ederdi".

Aristoteles *Metafizik*'te (989a5) önceki filozofların görüşlerini gözden geçirirken şöyle der: "Tek bir öğenin olduğunu söyleyenlerden hiçbiri toprağı öğe saymıyor." *Ruh Üzerine*'de ise (405b8) toprak dışındaki bütün öğelerin seçildiğini yineler. Elbette Aristoteles'in esas olarak Miletosluları düşündüğü için Ksenophanes'i dışarıda tuttuğu düşünülebilir. Ama bu ayrımı yapmasının nedeni Ksenophanes'in kozmosun ebedi olduğuna inanmasıydı, dolayısıyla Miletoslu düşünürlerin anladığı anlamda bir *arkhē*'ye inanıyor olamazdı. Aristoteles'in bunda haklı olduğunu gördük; o halde rahatlıkla söylenebilir ki dize farklı bir anlama geliyor olmalıdır.

Artık başka iki fragmanı tartışmaya katmanın sırasıdır.

> Fr. 29: "Doğan ve büyüyen her şey toprak ve sudur."
>
> Fr. 33: "Çünkü hepimiz topraktan ve sudan doğarız."

Bu ikisinin kökenler hakkında fr. 27'den farklı bir açıklama sunduğu ciddiyetle düşünülmüştür ve dolayısıyla bunları uzlaştırmak gerekir. Örneğin *Hermes*'teki makalesinin 14. sayfasında ve devamında Deichgräber şunu önerir: "bütün şeyler" sözü fr. 27'de bütün olarak kozmos anlamına gelir, diğer dizelerdeyse kastedilen şey kozmosun içindeki tek tek şeyler ve yaratıklardır. Bunlar topraktan ve sudan doğar, su ise kozmosun nihai *arkhē*'si olan topraktan gelir. Bu daha önce Freudenthal'in sunduğu açıklamanın tersidir; Freudenthal'e göre olasılıkla şeyler yalnızca topraktan, topraksa sudan çıkar: Böylece bir derecelik farkla bütün şeylerin topraktan *ve* sudan doğduğu söylenebilir.

İki seçkin bilginin çözümleri birbirini karşılıklı olarak iptal ettiği zaman sorunun ortaya koyuluşunda yanlış bir şeyler olduğu kuşkusu doğabilir. Öncelikle bütün canlıların başlangıçta topraktan doğduğu inancı Yunanlar arasında çok yaygındı. Bu inanç onların yeni bir canlının şimdi olduğu gibi zaten var olan hayvanlardan ve insanlardan üremesinin olanaksız olduğu başlangıçta, yaşamın nereden başladığı sorununa getirdikleri çözümdü. Bu inancı kolayca benimsediler, ne de olsa kurtçuk gibi belli küçük yaratıkların hâlâ kendi kendilerine oluştuklarını gözleriyle görüyorlardı. İlk hayvanları ve insanları doğurabilmesi için toprağın döllenmesi gerekiyordu, bu dölleyici de nemdi. Kısır ve çorak toprağın yağmur ve sulamayla dönüştürülmesi

onların zamanında apaçık bir olguydu ve akılcılar bu dönüşüme bir benzetme olarak başvurabilirdi. Dine ya da mite dayalı açıklamaları yeğleyenler için toprak bir kişiydi, Ulu Ana Tanrıça Gaia'ydı, onun döllenmesi de gök-Tanrı Ouranos, *Aithēr* ya da Zeus'la evlenmesi biçimine bürünüyordu. Bu Tanrı yağdırdığı yağmurla bitkilerin olduğu kadar insanların ve hayvanların da babası haline geldi, dölleyici damlaları içine alarak onları doğuran Toprak ise analarıydı.[40]

Bu inancı benimseyenler için her şeyin ortak ana Topraktan doğduğunu söylemek doğaldı ve doğruydu; zaten onlar da genellikle böyle söyledi. Ama toprağın kuruyken doğurgan olamayacağı açıkça ortada olduğundan bütün şeylerin toprakla sudan doğduğunu söylemek de aynı ölçüde doğruydu. Ne mit yazarları ne Anaksimandros ne de başka bir filozof toprağın tek başına doğurabileceğine inandı. Dolayısıyla tek başına topraktan da su ile topraktan da söz edilebilir. Lucretius şöyle yazıyordu (V.805):

> *Tum tibi* terra *dedit primum mortalia saecla.*
> *multus enim calor atque* umor *superabat in arvis.*
>
> [Senin toprağın ilk o zaman verdi ölümlü nesilleri
> çünkü tarlalara bol ısı ve nem sinmişti.]

Lucretius'un şiiri Ksenophanes'inki gibi kaybolmuş olsa ve bir eskiçağ otoritesi ilk dizeyi tek başına aktarmış olsa, dar görüşlü bir uzman dizeden şu anlamı çıkarabilirdi: Ölümlü yaratıklar sırf kuru topraktan doğmuştur, dolayısıyla doğuşun kaynağının toprakla su olduğu görüşüne burada yer yoktur.

O zaman üç dizenin hepsinin aynı şeyi anlattığı sonucuna varabiliriz: organik yaşamın kaynağı topraktır ve toprak da bunu üretmek için nemli olmalıdır. Sorun kozmosun *arkhē*'sinin ne olduğu değildir, çünkü kozmos zamanda ezeli ve ebedi olduğundan *arkhē*'si yoktur. Yaşamın kökenini açıklarken Ksenophanes'in çokTanrıcı yoldan ziyade akılcı yolu izlediğinden emin olabiliriz ve kendisi burada da aslında yine aynı gayeyle yani ne yapıp edip Homeros'u gözden düşürme gayesiyle hareket ediyor gibi görünüyor. Ksenophanes fr. 33'ü yazarken Hektor'un meydan okumasına karşılık verme cesaretinden yoksun Akhalar'a Menelaos'un ettiği şu bedduayı düşündüğü kesin gibidir: "Hepiniz şuracıkta su olun, toprak olun daha iyi!" (*Ilias*,

---

[40] Euripides, fr. 839. Bu konuda kapsamlı bir anlatım ve otoriteler için bkz. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, 1. ve 2. bölümler. Bu kaynakta mitsel ve bilimsel açıklama türleri tartışılır.

VII:99). Ksenophanes buna şöyle karşılık verir gibidir: "Zaten biz başka bir şey değiliz ki!"[41]

9. *Yaş ve Kuru Çağların Döngüsü*

Doksograflara göre Ksenophanes dünyada kara ve denizin sırayla birbirini işgal ettiğine inanıyordu (fragmanlarda bundan hiç söz edilmez). İlgili tanıklıklar şunlardır:

(a) *Derlemeler*, IV (A32): "Zamanla toprağın sürekli aşağı kaydığını ve aşama aşama denize sokulduğunu da söylüyor."

(b) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:14, 4-6 (A33): "Söylediğine göre denizin içinde birçok karışım birlikte aktığı için deniz tuzluymuş. Metrodoros onun tuzluluğunu topraktan süzülmesiyle açıklıyor, ama Ksenophanes'e göre toprak denize karışır ve zamanla nemli öğe tarafından ayrıştırılırmış; buna kanıt olarak iç bölgelerde ve dağlarda midye kabukları bulunmasını gösteriyor[42]. Dediğine göre Syrakousai'daki taş ocaklarında bir balıktan ve deniz yosunlarından,[43] Paros'ta bir kayanın içinde bir defneyaprağından[44] izler varmış ve

---

41 Homeros'un bu tuhaf sözünün gerisinde belki de bir halk inancı vardı: Prometheus miti ve başka mitlerin anlattığı gibi insanlar aslında bu iki tözden meydana gelir. Fakat ben ozanın bunun bilincinde olduğundan kuşkuluyum. Sonraki sözler şöyledir: "Böyle oturmak da nesi, miskin kuklalar <cansız şeyler, ἀκήριοι **[akērioi]**> gibi şerefsiz ve çaresiz." Görünen o ki, söz aslında cansız herhangi bir şeyi kasteder ve "Hepiniz taş olun, kütük olun daha iyi" anlamındadır.

42 Ksenophanes bunu gözlemleyen tek kişi değildi. Herodotos Mısır'dan söz ederken (II.12) κογχύλια τε φαινόμενα ἐτὶ τοῖσι ὄρεσι'den **[konkhylia ta phainomena epi tois opesi: dağların üzerinde rastlanan küçük deniz kabukları]** söz eder. 10 beşinci yüzyıl ortasında etkin olan Lydialı Ksanthos fosilleri gözlemlemiş ve Herodotos gibi karaların bir zamanlar deniz olduğu sonucuna varmıştır (aktaran Strabon, Meineke baskısı, I, 3, 4, s. 64). Bu yazarlar Ksenophanes'ten biraz daha sonradır, ama olasılıkla Ksenophanes belki ta Anaksimandros'un bile elinde bulunan yaygın bir bilgiye başvuruyordu.

43 "Foklardan" olabilir mi? Elyazmalarında ve Diels-Kranz'da φωκῶν **[phōkōn: foklardan]** diye geçiyor; Gomperz, Burnet, Heath, Kirk-Raven ve öbürleri φυκῶν **[phykōn: deniz yosunlarından]** diye okuyor. Gomperz'in önerisini Reinhardt tipik tumturaklı üslubuyla reddeder: *Wo kämen wir schliesslich hin, wenn wir die Texte nach den Mitteilungen der Fachleute berichtigen wollen?* [Metinleri konularında uzman kişilerin söylediklerine göre düzeltmek istesek sonunda nereye varırız?].

44 Paros'ta bitki fosillerinin bulunmasının olanaksız olduğu düşünülmüştü; Gronovius da δάφνης **[daphnēs: defne]** sözcüğünü ἀφύης **[aphyēs: sardalya]** diye düzeltmek istemiştir. Başkaları ise burada Paros Adası'ndan başka yerlerin kastedildiğini düşündü (bkz. Diels-

Malta'da yassılaşmış, türlü deniz hayvanı bulunuyormuş. Bunlar uzun zaman önce her şey çamurla kaplıyken oluşmuş ve bıraktıkları izler çamurda kuruyup kalmış. Toprak denize inip çamura dönüşünce bütün insanlar yok olur ve sonra yeni bir oluşum başlarmış. Bu bütün dünyaların temelidir[45]."

Değişik yerlerde değişik türden fosil kalıntılarının betimlenmesi etkileyicidir; bu da akla yatkın biçimde denizin bir zamanlar şimdi kuru olan karayı kapladığının ve bitki fosilinin yeterince gösterdiği gibi katı kayaların bir zamanlar yumuşak çamur olduğunun kanıtı sayılmıştır. Bütün bunlardan anlaşılan şey denizin çekildiğidir, oysa Hippolytos sürecin döngüsel olduğunu açıkça söyler; aslında onun açıklamasıyla *Derlemeler*'in bildirdiklerini bir araya koyunca ister istemez sonraki evreye çoktan girdiğimiz ve suların bir kez daha karayı kaplamaya başladığı sonucuna varırız. Son noktada sular, dünyadaki yaşamı yok edecek kadar yükselir.[46]

İnsan soyunun tümünü ya da çoğunu yeryüzünden silen felaketler Yunan mitlerine yabancı bir konu değildi. İnsanlar Deukalion öyküsünde olduğu gibi tufanla ya da Phaethon öyküsünde olduğu gibi kavurucu ateşle yok olur - Polybios'un söylediğine göre böyle bir şey "kayıtların bize bildirdiği gibi geçmişte olmuştur, böyle bir şeyin gelecekte de sıkça olabileceği akla yatkındır". Platon'un *Timaios*'unda Mısırlı rahip Solon'a şöyle der (22B-C): "İnsanlık birçok biçimde yok edilmiştir ve bundan sonra da yok edilecektir; bunların en büyüğü ateş ve suyla olmuştu, ama sayısız başka nedenlerle meydana gelen daha küçük yıkımlar da vardır." Filozoflar bu öyküleri ciddiye aldı. Aristoteles "Deukalion tufanı denen" felaketin gerçekten yaşandığına ina-

---

Kranz'da aynı yerdeki not). Ancak artık metnin paleontolojik açıdan hiçbir zorluk içermediği görünüyor (bkz. Diels-Kranz, 1956 baskısına ek; Casella, *Maia*, 1957, 322-335; Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 178; Marcovich, *Classical Philology*, 1959, 121).

45 Elyazmalarındaki metin şöyle: καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι καταβάλλειν **[kai touto pasi tois kosmois ginesthai kataballein: bu bütün dünyaların oluşmasının temelidir]**; Diels-Kranz'ın okuması: ταύτην ... μεταβολήν **[tautēn ... metabolēn: bu ... değişimidir]**; Lloyd-Jones'unki: ταύτην ... καταβολήν **[tautēn ... katabolēn: bu ... temellenmesidir]** (bkz. Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 177). İfade Hippolytos'un piskopos olduğu anımsanarak *Matta*, xiii, 35 ile karşılaştırılabilir: ἀπὸ καταβολῆς κόσμου **[apo katabolēs kosmou: dünya kurulduğundan beri]**.

46 Fr. 37 kısa ve özdür: "Ve kimi mağarada su damlar." Bu fragman Ksenophanes'in toprak-su dönüşümüne örnek sayılmıştır: sarkıt oluşumu kayaya dönüşen suyun örneğidir, mağaralarda çok sık rastlanılan balçık sızıntıları ve nem ise suyun toprağa dönüşmesinin örneğidir. Bu doğru olabilir, ancak bağlam elimizde olmadığı için bundan asla emin olamayız.

nıyordu ve iddialı bir kuram ortaya atmıştı: "Yılın mevsimlerinin arasında kışın olması gibi, büyük zaman dönemi içinde sabit aralıklarda da büyük bir kış ve aşırı yağmur olur" (*Meteoroloji*, 352a30). Bu kuramın Büyük Yıl kuramıyla bağıntılı bir kuram olduğu bellidir (bkz. s. 288 ve s. 465).

Anaksimandros'un kozmogonisinde yeryüzü başta ıslaktır, aşama aşama kurur, hatta deniz halen sürekli olarak küçülmektedir ve en sonunda tamamen kuruyacaktır (bkz. s. 105). Büyük olasılıkla Ksenophanes bu noktada önceline bir şeyler borçluydu, ama aralarında önemli farklar da vardır. Anaksimandros evrenin doğuşundan söz ediyordu ve tanıklıklarımızın gösterdiği kadarıyla onda suyun yeniden egemen olacağı konusunda hiçbir ipucu yoktur.[47] Ksenophanes ise kozmosun doğuşundan ya da yok oluşundan söz etmez. Betimlediği döngüsel süreç yeryüzüyle sınırlıdır ve dünya asla yok olmaz. Elimizde ayrıntı yok, ama şurası açık ki deniz, yaşamı ortadan kaldırıp yeryüzünü balçığa dönüştürecek kadar ilerledikten sonra geri çekilir ve kuru toprağın ve yaşamın ortaya çıkışına olanak tanır. Ksenophanes bunun için hiçbir neden göstermez, ama süreç yazla kış mevsimlerinde sergilenen yıllık yaş-kuru dönüşümünün daha büyük ölçekli bir yinelenişi olsa gerekir.

Ksenophanes'in bir bütün olarak kozmosun oluşmadığına ve yok edilemez olduğuna inandığını daha önce gördük. Onun zamanında ve öncesinde bu görüşün alternatifi, Hesiodos'un ve daha akılcı terimlerle Miletoslu filozofların betimlediği gibi kozmosun tarihin bir anında biçimsiz kaostan biçimlendiği görüşüydü. Kozmos bir kez oluşunca ya (çok büyük olasılıkla Miletosluların ve kesinlikle yakın ardılları atomcuların düşündüğü gibi) yeniden yok olur ya da Pythagorasçılıktaki gibi sonsuza kadar varlığını sürdürürdü (bkz. s. 287 vd). Varlığa gelmiş olsun olmasın evrenin ebedi olduğu inancı, tarihin felaketlerle döngüsel olarak tekrar tekrar yinelendiği fikrini de birlikte getirdi. Bu Pythagorasçıların, Aristoteles'in ve belli ki Ksenophanes'in de savunduğu öğretiydi. Kanıtlarımıza göre *bütün kozmosun* sırasıyla yok olup yeniden doğmasını içeren döngü şemalarının ilkine, beşinci yüzyılın ikinci yarısında Empedokles'te rastlanıyor. Anaksimandros olasılıkla kozmosun yeniden *apeiron*'un içinde soğurulduğuna ve daha sonra ondan başka bir kozmos çıktığına inanmıştı, ama bununla ilgili çok az somut kanıt vardır. Dünyaların döngüsü onun düşüncesinin merkezinde değildi, oysa Empedokles'in gelişkin felsefi-dinsel tasarımında dünyaların döngüsü hayati önem taşır.

---

47 *The Presocratic Philosophers*, s. 178'de Kirk ve Raven'in belirttiğine göre Miletos civarında deniz çekilir, ama Sicilya'da denizin köprüyü yutup Messina Boğazı haline getirdiği kabul edilir.

Kozmosun yok olabileceğine ilişkin altıncı ve beşinci yüzyıllarda yürürlükte olan bu alternatif görüşlere burada değinmemizin nedeni, "sayısız dünyalar" fikrinin yaygınlaştığı sonraki yüzyıllarda, bu görüşlerin sözkonusu fikirle ne kadar kolay karıştırılmış olabileceğini göstermekti.[48] Hippolytos pasajımızın son tümcesi "bütün *kosmos*'lar"dan söz ediyor. Bu elbette en azından erken dönem Yunancasında yalnızca "dünya düzeni," yani dünyanın yüzeyi anlamına gelir (Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 179). Ancak piskoposun yeni dünyaların oluşmasını kastettiğinden pek kuşkum yok. Bu durumda Hippolytos'un yanıldığı da bir o kadar açıktır.[49]

Aristoteles bütün doğa filozoflarının dünyanın zamanda bir başlangıcı olduğuna inandığını üstüne basa basa söyler (*Gökyüzü Üzerine*, 279b12). Ksenophanes, Aristoteles'in dünyanın ezelden beri var olduğu görüşünü önceden dile getirmiş olmalıdır. Aristoteles gibi o da bunu dünyadaki felaketlerin döngüselliği kuramıyla, insan yaşamının ve kültürünün düzenli aralıklarla yineleneceği kuramını birleştirmiştir. Bu durumda Aristoteles'in onu bu kadar kısa bir özetle geçiştirmesi belki haksızlıktı. Bununla birlikte düşüncelerini dile getirdiği dizeler belki de son derece hayaliydi ve Aristoteles'in onları ciddi felsefi argüman saymasını sağlayacak özelliklerden yoksundu.

10. Astronomi ve Meteoroloji

Doksograflar Ksenophanes'in astronomi ve meteoroloji kuramları hakkında da bilgi sunar, ama birkaç nedenden dolayı bunlar daha önce ele alınan konulara göre daha az ilgiye değerdir. Bir kere bu kuramların neredeyse hiçbiri, ozanın dizeleriyle desteklenmez; bu yüzden güvenilirliklerini denetlemek güçtür ve bu kuramları aktaranların dili her zaman güven uyandırmaz. Aëtius'un yaptığı birkaç alıntının (A46) bu kuramlara ilişkin yorumuyla çeliştiği öne sürülmüştür.[50] Dahası, burada anlatılan görüşlerin bir kısmı açıkça Miletoslulardan devşirilmiştir, diğerleri de oldukça anlamsızdır. Aktarılanlar, eğer doğruysa, Ksenophanes'in bu konuları çok ciddiye almadığını, muhtemelen gökcisimleriyle ilgili dinsel fikirleri alaya almakla ilgilendiğini sezdirir.

---

[48] Bu görüşler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views On the Origins of Life and the Early State of Man.*

[49] Farklı bir görüşü Kahn ileri sürdü (bkz. *Anaximander and the Origin of Greek Cosmogony*, 51 vd).

[50] Fränkel (*Hermes*, 1929, 181) böyle düşünürken, Deichgräber farklı görüştedir (*Rheinisches Museum*, 1938, 6).

Genel olarak dile getirilen görüş, göktaşları ve gökkuşakları kadar bütün gökcisimlerinin de aslında parlak (ya da "ateşli") bulutlar olduğu, bulutların denizden yükselen buharla oluştuğu ve dolayısıyla bütün göksel fenomenlerin yeryüzünden kaynaklandığı ve yerden çok uzak olmadıklarıdır. Diogenes şöyle der: "Bulutların oluşması güneşten çıkan buharın[51] yükselip onları dıştan saran hava katmanına kaldırmasıyla olur" (IX:19; A1). Bu Aëtius'ta söylenenlerle karşılaştırılabilir (III:4.4; A46):

> Ksenophanes üst bölgelerde olanların asıl nedeninin güneşin ısısı olduğunu söylüyor. Nem denizden yükselir ve ince dokusundan dolayı denizin tatlı kısmı ayrılır, sis halinde yoğunlaşarak bulutları oluşturur ve sıkışması <düzanlamı: 'keçeleşmesi'> yağmurun yağmasına neden olur; buharlaşması ise rüzgârları oluşturur.[52] Nitekim Ksenophanes açıkça şunu diyor: "Deniz suyun kaynağıdır."

Pasajın en çarpıcı özelliği, anlatılan bütün yapının dayandırıldığı dolaysız aktarımın son derece kısa olmasıdır.

Denizin önemine ilişkin kimi gerçek dizeler günümüze dek ulaşmıştır ancak ne yazık ki bazı parçalar eksiktir (fr. 30). Bütün suların -ırmakların, denizlerin, pınarların ve kaynakların- kökeninin Okeanos olduğunu dile getiren *Ilias'taki* dizelere (XXI:196) açıklama notu yazan bir yazar, Ksenophanes'in bu dizelerini alıntılar. Alıntıya göre deniz yalnızca ırmakların değil, yağmurun, rüzgârın ve bulutların da kaynağıdır. Bu Anaksimandros ve Anaksimenes'in fikirlerinin yinelenmesinden başka bir şey değildir (geride s. 306, 134); güneşi, ayı ve diğer gökcisimlerini buluttan meydana gelen ateşler sayan görüş ise özellikle Anaksimenes'e dayanıyor gibi görünüyor. Hippolytos'un bildirdiği üzere (Diels-Kranz, 13A7) Anaksimenes'e göre hava "daha ince dağıtılınca ateş haline gelir. Öte yandan rüzgârlar yoğunlaşma sürecindeki havadır ve bulut 'keçelenme' yoluyla havadan meydana gelir. Bu sürecin devamında su meydana gelir..". Seyrelme doğrultusunda aynı süreç Ksenophanes'te sudan rüzgâ-

---

[51] Metinde aynen τῆς ἀφ' ἡλίου ἀτμίδος **[tēs aph' heliou atmidos]** şeklinde geçer. Diogenes niçin "*güneşten* çıkan buhar" diyor da "*güneş tarafından* çıkarılan buhar" demiyor, söylemek zor. Heidel metni değiştirmek istemiştir; bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 665, n. 7.

[52] Buradaki διατμίζειν τὰ πνεύματα **[diatmizein ta pneumata: rüzgârların oluşması]** deyimini Aristoteles'in, *Meteoroloji*, 353b7 vd ile karşılaştırınız. Bu pasajda Aristoteles adını vermediği erken dönem filozoflarının görüşlerini anlatır: τὸ πρῶτον ὑγρὸν ... ὑπὸ τοῦ ἡλίου ξηραινόμενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα ... ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι **[to prōton hygron ... hypo tou hēliou ksērainomenon to men diatmisan pneumata ... poiein, to de leiphthen thalattan einai: İlk başta nem ... güneş tarafından kurutularak rüzgârları meydana getirdi ... geriye kalansa deniz oldu]**.

rın, bulutun ve ateşin meydana gelişini açıklar. Anaksimenes topraktan yükselen nemin seyrelip ateş haline gelmesiyle gökcisimlerinin oluştuğunu da savunmuştur (A6 ve A7; geride s. 146 vd'ında alıntılanmıştır).

Ksesnophanes'in güneş hakkında aktarılan görüşlerine göre güneş birçok küçük "ateş parçacığı"nın (πυρίδια **[pyridia]**: belki de en iyi çevirisi "kıvılcımlar"dır) bir araya gelmesinden ve aynı zamanda buluttan oluşur. Bu iki betimlemenin çelişik olduğu düşünülmemiştir, çünkü aynı kaynakta birlikte yer alıyorlar. Tanıklıklar şunlardır:

(a) *Derlemeler* IV (A32): "[Ksenophanes] güneşin küçük kıvılcımların bir araya toplanmasından oluştuğunu söylüyor... Ona göre güneş ve yıldızlar bulutlardan kaynaklanır."

(b) Hippolytos, *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi*, I:14.3; A33: "Güneş her gün küçük kıvılcımların bir araya toplanmasından meydana gelir."

(c) Aëtius, II:20.3; A40: "Ksenophanes güneşin tutuşmuş bulutlardan oluştuğunu söylüyor. Theophrastos *Fizik*'inde onun nemli buğudan çıkıp toplaşan ve güneşi oluşturan [düzanlamıyla 'toplayan' ya da "bir araya getiren"] kıvılcımlardan meydana geldiğini yazmıştır."

Yine Anaksimenes'i izleyen Ksenophanes besbelli ki suyun buharlaşıp bulutları oluşturduğu gibi bulutların da alev alıp ateşe dönüştüğünü ileri sürmüştür. Niçin belli bulutların birçok küçük ateş parçacığına ayrıldığı ve bunların da "bir araya getirilip" güneşi oluşturduğu açıklanmamıştır.[53] Bu açıklamada güneşle bulutlar birbirine bağımlı görünüyor nitekim dünyanın bir başlangıcı olmadığı düşünülünce bu, akla yatkındır. Yıldızlar da aynı bileşime sahiptir (A32). Onlar da alev alan bulutlardan meydana gelirler ve güneş gibi her gün yenilenirler: "Gündüz sönerler, gece ise köz gibi yeniden tutuşurlar; doğup batmaları ateşin yanıp sönmesidir" (Aëtius, II:13.14; A38). Ay da "keçeleşmiş" buluttur; kendine özgü ışığı vardır ve her ay, Ay'ın ortadan kaybolmasıyla birlikte yıldızlar gibi bu ışık da söner.[54] Kuyruklu yıldızlar ve göktaşlarının oluşumunun da böyle olduğu ileri sürülür: Onlar da tutuşmuş bulutların toplaşması ya da devinimidir, kuzey ışıkları diye bilinen fenomense "devinimlerinden dolayı ışıldayan küçük bulutlardır". Şimşek "devinimden dolayı bulutlar aydınlandığında" meydana gelir.[55] Gök fenomenleriyle ilgili olarak Ksenophanes'in yal-

---

53 Herhalde neden, yıldızların küçücük, kıvılcım benzeri görünüşünü açıklamaktır.

54 Aëtius, II:25.4 vb (A43). πεπιλημένον **[pepilēmenon: keçeleşmiş]** sözcüğü yine Anaksimenes'i anımsatıyor.

55 A44, 39, 45 (Aëtius, III:2.11; II:18.1; III:3.6).

nızca gökkuşağına dair iki dizesine sahibiz ve bu dizeler, başkalarının bütün bu fenomenlerin bulutsu doğası hakkında söylediklerini doğruluyor (fr. 32):

> İnsanların Iris dedikleri de
> Bir buluttur aslında,
> Mor, kızıl ve sarı görünür bakınca.

Iris gökkuşağı olmasından başka öteki Tanrıların ulağı olan tamamen insan biçimli bir Tanrıça olduğundan, Ksenophanes'te daha önce gördüğümüz geleneksel dinin itibarını sarsma niyeti herhalde burada da iş başındadır.[56]

Ksenophanes'e gökcisimleri hakkında sahiden tuhaf ve kavranması zor başka inançlar da yakıştırılır. Orijinal yazmalar elde bulunmadığından bunlarla ilgili yargıda bulunmak neredeyse olanaksızdır. Güneş her gün su buharından toplaşıp alevlenen ve gece sönen bir tür bulut oluşumu diye düşünüldüğüne göre, birçok kez söylendiği gibi doğal olarak sonsuz sayıda güneş olması gerekir. Bunların arka arkaya geldiği düşünülebilir, ama o zaman şu sözlere ne demeli:

> Ksenophanes'in dediğine göre birçok güneş ve ay varmış, bunlar yeryüzünün bölge, iklim ve kuşaklarına[57] karşılık gelirmiş; belli bir zamanda disk[58] yeryüzünün barın-

---

56 Herhalde. Fakat Homeros'ta ἶρις **[iris]** hiçbir kişileştirme iması olmadan birkaç kez gökkuşağı anlamında kullanılır ve Ksenophanes alıntısı bir yazarın, bu sözcüğün çoğul kullanıldığı *Ilias* XI:27'ye yazdığı bir açıklamada geçer: Agamemnon'un zırhının üstündeki göktaşından yılanlar, ἴρισσιν ἐοικότες **[irissin eoikotes: gökkuşaklarına benzer]** idi. Ayrıca krş. *Ilias*, XVII:547 ve 551: Athena gökten inerken Zeus'un "gerip yaydığı" mor bir gökkuşağı gibidir (burada kişileştirme yoktur) ve o anda Athena kendini mor bir *buluta* sarar. Okeanos'un bütün suların kaynağı olmasındaki gibi Ksenophanes, teolojideki kepazeliklerine öfke kustuğu Homeros'a, asıl ilgi duymadığı konularda borçlu olabilir.

Bu fiziksel konularda Ksenophanes'in kafasını çok zorlamadığı izlenimi karşı konulamayacak kadar güçlüdür. Anaksimenes'in ona gökkuşağı konusunda çok daha incelikli bir açıklama öğretebileceği kesindi; bunu birkaç kaynaktan, en kapsamlı olarak da Aratos'a yazılan bir nottan biliyoruz (Diels-Kranz, 13A18. Bu not Poseidonios aracılığıyla Theophrastos'a kadar geri gider: bkz. Diels, *Doxographi Graeci*, 231): "Anaksimenes'in dediğine göre sıkı sıkı toplaşmış yoğun *aër*'e (hava, buğu ya da bulut; Aëtius onu νέφος **[nephos: bulut]** diye adlandırır ve 'kara' diye nitelendirir) güneş ışınları düşünce gökkuşağı meydana gelir. Böylece gökkuşağının önü güneşin ışınlarıyla yandığından kızıl görünürken, arkası nemin basıncından dolayı karadır." Bu durum elbette gökkuşağı, renkli bir buluttur, diye özetlenebilir, ama bilindiği kadarıyla nedenlerle ilgili ayrıntıları Ksenophanes es geçmiştir.

57 Pasajın genelde karman çorman olması bir yana, yeryüzünde κλίματα **[klimata: iklimler]** ve ζῶναι **[zōnai: kuşaklar]** olduğu fikri anakroniktir ve tümcelerin Ksenophanes'in inancını aktardığına dair kuşkuları daha da sağlamlaştırır. Bu tür bölümlemeler ancak yeryüzünün

madığımız bir iklimine kovulur, âdeta bir deliğe düşerek bir tutulma olayı meydana getirirmiş. Güneş sınırsızca[59] ilerlermiş, ama mesafeden dolayı çember çizer gibi görünürmüş (Aëtius, II:24.9; A41a).

Başka bir pasajda Aëtius Ksenophanes'in günbatımıyla ilgili olması gereken bir önermesini tutulmalar başlığı altında sınıflandırır (II:24.4; A41). Burada da benzer bir karıştırma olabilir, ama durum düzeltilecek gibi değildir.[60] Öte yandan güneşin devinimi hakkındaki son tümce ilginçtir, çünkü görünüşleri basitçe ilk bakıştaki değerleriyle kabul etmek yerine onlardan hareketle akıl yürütüldüğüne ve gözlem yapıldığına tanıklık eder: Havada düz bir çizgide yol alan nesneler ya da yaratıklar uzaklaştıkça gökyüzünde alçalıyor gibi görünürler. Herakleitos'ta geliştirilen ve Parmenides duyuların insanı gerçeklikle temasa geçireceğini kesinlikle yadsıdığında doruğuna ulaşan duyuların güvenilmezliği fikrinin ipucu daha bu tarihte mevcuttur.

Elimizde Ksenophanes'in yerle ilgili şu dizeleri var:

Ayaklarımızın dibinde

---

küreselliği ortaya konuduktan sonra yapılabildi ve olasılıkla dördüncü yüzyılda Eudoksos'tan önce ortaya çıkmadı. Bkz. Thomson, *A History of Ancient Geography*, 116: **κλίματα [klimata]** "güneş ufkunun yeryüzünün ekseniyle yaptığı 'eğime' göre güneşin bir yeri ısıtmasını dile getirir."

Fränkel pasajı güneş ve ayın yere yakınlığıyla açıklar: *Die Sonne- und Mondbahn legte er so nah an unsere Erde heran, dass er für die verschiedenen Erdzonen besondere Sonnen und Monde annehmen musste* [Güneşin ve ayın yörüngesini dünyaya o kadar yaklaştırdı ki, dünyanın farklı bölgeleri için farklı farklı güneş ve aylar varsaymak zorunda kaldı] (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 431 vd).

58 Olasılıkla güneşlerin diski. Yine de söylenenlere bakılırsa ayların diski de olabilir.

59 **εἰς ἄπειρον [eis apeiron]**. "Sonsuza kadar" değil, çünkü güneş her gece söner.

60 "Görünen o ki, birçok güneş ve aydan söz edilmesinin nedeni basitçe onların her gün yenilenmeleridir, Ksenophanes tutulmaları güneşin dünyanın öbür tarafına çekilmesiyle açıklar ve zamanla bu iki fikir birbiriyle karıştırılmıştır" (Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 174 vd). Bu karanlık pasaj ve Ksenophanes'in sergilemiş olabileceği "fantezi ve mizah" konularında daha fazla öneri için Kirk ve Raven'daki bu paragrafın geri kalanına bakılabilir.

Güneş dünyanın barınılmayan bir bölgesine geldiği zaman (**καὶ οὕτως [kai houtōs]**) bir deliğe düşer (düzanlamı: "boşluğun üstüne basar") ve söner, demek anlamsız gibi görünüyor. Heath'in izlediği Tannery, bu konu için kısaca şöyle diyor: *un singulier emploi du principe de finalité* [Ereklilik ilkesinin tuhaf bir kullanımı] (*Pour l'histoire de la science hellène*, 137; Heath, *Aristarchus*, 56). Tannery böyle söylemiyorsa da muhtemelen bu pasajı Aëtius'taki şu tümceyle bağlantılandırıyordu: "Güneş kozmosun ve içindeki canlı varlıkların oluşumu için gereklidir, ama ay bir fazlalıktır" (II:30.8; A42).

Yerin bu üst sınırını görüyoruz,
Havayla bitişiktir, ama aşağıya doğru
Sınırsızca uzanır.

Bu durumda Aristoteles ve onu izleyenlerin açıklamalarını göz önüne almaya gerek yok. Bu önermenin küre biçimli bir evrenle bağdaşabileceği daha önce belirtilmişti[61] ve ilgiye değer son nokta bu dizelerin açıkça küre biçimli değil, tepesi düz bir yeryüzünü betimlemesidir.

11. Bilgi Kuramı

Ksenophanes'in düşüncesinin bir yönü daha var ki kozmolojideki tuhaflıklarına oranla felsefe tarihi açısından daha ilginçtir ve bununla ilgili doğrudan alıntıların elimizde olması bir şanstır. Aşağıdaki şu dizeler eskiçağda ünlüydü (fr. 34):[62]

Kesin doğruyu hiçbir insan görmedi, hem Tanrılar hem de her şeyle ilgili ne söylü-

---

61 Geride, s. 379, n. 1. Bu pasaja Aristoteles (*Gökyüzü Üzerine*, 294a21) atıfta bulunur. Bu pasaj ve doksografi için bkz. Diels-Kranz, A47, 32, 33. İlgili dizeleri görmediğini itiraf eden Simplikios, Ksenophanes'in ne demeye çalıştığı konusunda kuşkuludur: (*a*) alt kısımları belirsizce uzandığı için yerin aslında devinimsiz olduğunu mu, yoksa (*b*) yerin altındaki uzamın belirsiz uzandığını ve dolayısıyla devinimsiz gibi görünmesine karşın yerin sürekli aşağı indiğini mi kastediyor? Bu tuhaf kuşku bir kez Simplikios'un aklına düştükten sonra Ksenophanes'in kendi sözleri (εἰς ἄπειρον ἱκνεῖται [eis apeiron hikneitai: sınırsızca uzanır]) Simplikios'a artık rahat veremez.

62 Bildiğimiz kadarıyla Sekstos Empeirikos bu dizeleri tamamen ya da kısmen, dört kez alıntılıyor (*Bilginlere Karşı*, VII.49 ve 110; VIII.326; *Pyrrhonculuğun Anahatları*, II.18); alıntılayan öbür yazarlar da şunlar: Ploutarkhos (*Genç Bir Adam Şiirleri Nasıl Dinlemeli*], 17E), Galenos, Proklos, Diogenes Laertios, Epiphanios ve Origenes. (Kapsamlı referanslar için bkz. Karsten, *Xenophanis Colophonii carminum reliquae*, 1830, 51.) Fränkel de bunları ayrıntılarıyla çözümler (*Hermes*, 1925, 184-192). Diels-Kranz'ta geçen Yunanca metin şöyledir:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν 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.

[kai to men oun saphes outis anēr iden oude tis estai
eidōs amphi theōn te kai hassa legō peri pantōn.
ei gar kai ta malista tykhoi tetelesmenon eipōn,
autos hōmos ouk oide, dokos d' epi pasi tetyktai.]

yorsam hepsi hakkındaki kesin doğruyu <doğrudan deneyimle>[63] bilen[64] bir insan olmayacak; çünkü insan doğru olanı tam olarak[65] söyleyeceği tutsa bile onu bizzat *bilmez*,[66] ama her şeyle ilgili bir kanı vardır.

İÖ dördüncü yüzyıl ve daha geç dönem kuşkucuları bilginin ulaşılamaz olduğu görüşünün müjdeleyicisi saydıkları bu dizeleri şevkle sahiplendiler. Sekstos Empeirikos iki yorumun yürürlükte olduğundan söz eder. Birinci yoruma göre Ksenophanes *her şeyin* kavranılamaz olduğunu (**πάντα ἀκατάληπτα [panta akatalēpta]**) kastededer:[67] Kimse hakikati bilemez, ona rast gelse bile ona rast geldiğini bilmez (*Bilginlere Karşı*, VII:9 vd). Altınlarla birçok başka mücevherin bulunduğu karanlık bir odada altın arayan insanlar gibiyiz. Kimileri altına el atacak, ama keşiflerini doğrulamak için başvurabilecekleri hiçbir şey olmayacaktır. Hakikati arayan filozoflardan biri hakikate rastlasa da şansına pekâlâ inanmayabilir. İkinci yoruma gelince, Sekstos Empeirikos Ksenophanes'i "farklı sunan" kişilerden söz eder (110. bölüm). Bu kişilere göre Ksenophanes kavrayış gücünü (**κατάληψιν [katalēpsin]**) ve her türden ölçütü yadsımaz, yargı ölçütü olarak bilgi yerine kanıyı koyar. Hata olanağı ortadan kaldırılamaz, ama olası olanın kabul etmek doğrudur.

Kuşkuculukta birincisi kadar ileri gitmeyen bu ikinci yorum büyük olasılıkla doğrudur; kaldı ki sözlerin alıntılandığı dönemde sözcüklerin anlamı hafifçe değiş-

---

63 **οἶδε [oide]** fiilinin anlamı için bkz. Fränkel, *a.g.y.*, 186 vd; *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 433, n. 4.

64 **εἰδώς [eidōs: bilen]** sözcüğünün hemen arkasından **ἀμφὶ θεῶν [amphi theōn: hem Tanrılar hakkında]** geldiği için devamı herhalde **καὶ περὶ πάντων ἅσσα λέγω [kai peri pantōn hassa legō: hem her şeyle ilgili ne söylüyorsam hepsi]** olmalıdır. Dilbilgisel olarak **εἰδώς [eidōs]** fiilinin dolaysız nesnesi **ἅσσα [hassa: ne söylüyorsam hepsini]** olabilir: "her şeyle ilgili bütün söylediklerimi ... bilen."

65 **τετελεσμένον [tetelesmenon: tam olarak]** tipik bir Homeros sözcüğüdür.

66 **οἶδε [oide]** ile **δόκος [dokos: kanı]** arasında karşıtlık vardır: *bilgi* olamaz, ancak *görünüş* ya da kanı olabilir. Bu "görünüş" gerçeğe yakın olabilir de, olmayabilir de. Kuşkucuların sonradan varsaydığı anlam (yani "ne zaman doğruyu söyleyip ne zaman söylemediğini bilmez") burada kastedilmiş olamaz; buradaki anlam basitçe şudur: insan gerçeğe rast gelse bile, kanısının gerçeğe yakın olduğuna inanmak için elinde iyi gerekçeler olsa bile kanısı mutlak biçimde kesin olamaz. Kuşkuculardaki versiyona göre Ksenophanes Platon'un *Menon*'undaki (80D) sofistik ikilemi önceden görmüştür: "Ne olduğunu bilmediğin bir şeyi nasıl arayacaksın? Bir biçimde ona rast gelsen bile, bu bulduğun şeyin o bilmediğin şey olduğunu nereden bileceksin?"

67 Diogenes Laertios, IX.20'ye göre, bu özellikle Sotion'un yorumuydu.

mişti ve birinci yorum bir ölçüde böyle bir yanlış anlamaya dayanır.[68] Yine de bu iki yorum arasındaki fark yalnızca bir vurgu farkıdır. İnsanların inançlarının birbirinden çok farklı olduğu gözlemi Ksenophanes'i hiçbirinin doğru olmadığı sonucuna götürmüştür. Bunların yerine kendince doğru olduğunu hissettiği şeyi ileri sürer, ama tüm alçakgönüllülüğü ve dürüstlüğüyle herkes gibi kendisinin de yanılabileceğini itiraf etmek zorunda kalır. Ksenophanes insan biçimli olmayan eksiksiz, ezeli, ebedi ve değişmez tek Tanrısına yakinen inanır, ama tam ve kesin hakikate ulaştığını ileri süremez. Bunu Ploutarkhos'un aktardığı şu tek dizede ortaya koyar: "Bunların hakikate benzer şeyler olduğuna inanılsın <ya da kanaat getirilsin>."[69]

Geç dönem yazarlarının verdiği bilgiye göre fr. 34'teki dört dize aslında bir karşıtlığın ilk yarısını oluşturur: insanlar ancak kestirimde bulunabilir, oysa Tanrı hakikati bilir.[70] Alkmaion da insana özgü kestirimle Tanrıya özgü kesinliği birbirinden ayırdığı zaman (fr. 1, geride s. 350), bu ayrım kimi zaman ikisinin nesneleri arasın-

---

68 Bkz. Fränkel, *a.g.y.* ve orada aktarılan çağdaş ve daha erken tarihli benzer görüşler: örneğin 2. dizedeki εἰδώς **[eidōs: bilen]** 1. dizedeki ἴδεν **[iden: gördü]** ile yakından bağıntılıdır ve anlamı henüz "bilmek"ten çok "kendi gözleriyle görme"ye yakındır. Fiil bir şeyi kişisel deneyim ya da araştırma aracılığıyla tanımak demektir; buradan hareketle Fränkel şu sonuca varır: 4. dizedeki οἶδε **[oide: bilir]** fiili οἶδεν ὅτι τετελεσμένον εἶπεν **[oiden hoti tetelesmenon eipen: tam olarak söylediğini bilir]** anlamı vermez. τύχοι ... εἰπών **[tykhoi ... eipōn: söyleyeceği tutsa bile]** deyiminden Ksenophanes herhalde şansı işin içine katmadan "söylemeyi başarmayı" kastediyordu.

69 Fr. 35. δεδοξάσθω **[dedoksasthō: inanılsın]** fiilinin kipi Wilamowitz kaynaklıdır. Fiil Ploutarkhos'ta δεδοξάσθαι **[dedoksasthai: inanılmak]**, Karsten'de δεδοξάσται **[dedoksastai: inanılır]** diye geçiyor. Bu dizenin hedefi Hesiodos olabilir: Hesiodos'un ἐτύμοισιν ὁμοῖα'sı **[etymoisin homoia: gerçeğe benzer şeyler]** aslında ψευδέα **[pseudea: yanlış]** idi (*Tanrıların Doğuşu*, 27). Ploutarkhos'ta bu dize sıkılgan bir konuşmacıyı yüreklendirmek için alıntılanır.

70 (a) Didymalı Areios'tan *aktaran* Ioannes Stobaios, *Doğayla İlgili Seçkiler*, II, 1, 17 (Diels-Kranz, A24): Ξ. ... τὴν αὑτοῦ παριστάντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται **[Ksenophanous ... tēn hautou paristantos eulabeian, hōs ara theos men oide tēn alētheian, dokos d' epi pasi tetyktai: Ksenophanes'in [sözü] ... gerçeği ancak Tanrı bilir, her şeyde bir kanı ortaya çıkar]** (Burada πᾶσι **[pasi: her şeyde]** eril sayılıyor, oysa cinssiz olsa gerekir). (b) Varro'dan aktaran Augustinus, *Tanrı Devleti Üzerine*, VII.17: *scribam ... ut Xenophanes Colophonius scripsit ... hominis est enim haec opinari, Dei scire* [Kolophonlu Ksenophanes'in yazdığı gibi ben de bu konularda kanı sahibi olmak insanlara, bilmekse Tanrı'ya özgüdür yazayım].

Fränkel'in bu pasajlara soktuğu ikilik özgün metinlerde yer almıyor: ... *aber Gott hat ein echtes Wissen auch von den transzendenten Dingen* [... ama Tanrı aşkın şeyler konusunda da gerçek bilgi sahibidir] (*a.g.y.*, 190).

daki bir ayrım diye yorumlanır. Herhalde bozuk olan metinde elbette "ölümlü" ve "apaçık olmayan" diye iki tür şeyden söz edilir ve bunda Fränkel Alkmaion'un Ksenophanes'e dayandığını varsayar. Oysa fr. 34, bir tanesi insanlar için açık olan, öbürü ise ancak kestirimde bulunulabilecek iki ayrı nesne türü olduğuna yönelik ima içermez; Ksenophanes görünüş âleminin "Tanrıları *ve her şeyle ilgili ne söylüyorsam hepsini*" içerdiğini üstüne basa basa söyler. Evet, Sekstos Empeirikos bu fragmanı açıklarken böyle bir ayrım yapar,[71] ama bu Ksenophanes'i benimsemiş kuşkucular için bildik bir ayrımdı ve bu noktada onun tanıklığı değer taşımaz. Belki Tanrısal ve insani bilginin nesneleri arasındaki bu bölünmenin lehindeki en güçlü kanıt şu dizedir (fr. 36): "Ölümlülerin bakışına[72] apaçık gelen ne varsa." Bu sözlerin bağlamı yitik olsa da, bu dizenin ölümlülerin apaçık deneyimlemediği şeylerle bir karşıtlığa işaret ettiğini düşünmek doğaldır. Bu durum Ksenophanes'in kesinlik sağlayan doğrudan duyulur deneyim ile haklarında Tanrı dışında kimsenin kesinlik elde edemeyeceği başka bilgi nesneleri arasında bir ayrım yaptığının kanıtı sayılmıştır. Bu "başka" bilgi nesneleri teoloji önermelerini kapsar, hatta (fr. 34'teki "ne söylüyorsam hepsi" sözünden dolayı) belki her türlü kuram, spekülasyon ya da çıkarımı içerir; örneğin belli yörelerde fosillerin görülmesi "bilinen" bir şey olarak kabul edilebilirdi, ama bundan hareketle Ksenophanes'in kurduğu yaş ve kuru çağlar kuramı insan için bir kanıdan öteye bir şey değildi.

Yine de Ksenophanes'in deneysel verileri kesin, güvenilir ve kapsayıcı tek veri saydığını söylemek şöyle dursun, Fränkel'in öne sürdüğü gibi Mutlak ve Dünyevi iki âlemi "açık ve temelli bir biçimde birbirinden ayırdığı" bile güvenle söylenemez.[73]

---

71 Fränkel bu bağlamda böyle bir ayrımdan söz etmez. Bkz. *Bilginlere Karşı*, VII:51: τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς τό γε ἐν τοῖς ἀδήλοις πράγμασιν **[to men oun alēthes to ge en tois adēlois pragmasin: apaçık olmayan şeylerdeki gerçek]**. Benzer biçimde VIII.325 vd'nda τὸ πρόδηλον **[to prodēlon: apaçık olan]** ile τὸ ἄδηλον'u **[to adēlon: apaçık olmayan]** karşı karşıya koyar. Deichgräber burada benimsediğimize karşıt görüşü benimser (*Rheinisches Museum*, 1938, 20).

72 εἰσοράασθαι **[eisoraasthai: zihnin gözüyle bakmak]** fiilinin tüm kişisel deneyim ve araştırma alanını kapsaması konusunda bkz. Fränkel, *a.g.y.*, 186.

73 Fränkel görüşünü desteklemek için şu argümanı getirir: Ksenophanes Tanrı'nın insanla benzerlik taşımadığı yolundaki teolojik sonuca tamamıyla deneysel nedenlerle varmıştır, yani farklı insan topluluklarının kendilerine benzer farklı farklı Tanrılar oluşturduğunu kişisel olarak gözlemeyerek bu sonucu çıkarmıştır (Fränkel, *a.g.y.*, 191). Bu argüman kesinlikle Ksenophanes'in düşünce zincirini olamayacak kadar dolandırmak anlamına gelir. Tersine Afrikalıların kara ve Trakyalıların kızıl saçlı Tanrılara inanması, bir bireyi ya da sınırlı bir insan topluluğunu doğrudan algılamanın yanılgıya yol açabileceği sonucunu doğurmuş olmalıdır. Ksenophanes'in kendi Tanrı anlayışının deneysel bir temele dayandığı

Güneşin izlediği yol hakkında söyledikleri doğru aktarıldıysa Ksenophanes görme duyusunun aldatıcı olabileceğini öneren ilk kişilerdendi. Sözünü ettiği görsel yanılsama, duyuların doğruluğuna karşı geç dönem yazarlarının yönelttiği saldırılarda çokça kullanılan bir örnekle, bir sopanın (ya da küreğin) suda eğik görünmesi örneğiyle koşutluk oluşturur.

Bütün kanıtları bir araya toplarsak ve özellikle mevcut fragmanlara sırtımızı yaslarsak "Ksenophanes iki varoluş alanı ortaya koydu ve bunlardan birini insanların kesin bilebileceğini, diğeri konusunda ancak kanıya sahip olabileceğini düşünüyordu" diyemeyiz. İnsanların kesin bilgiye sahip olamayacağını söylüyordu, çünkü kesin bilgi Tanrı'ya özgüydü. İnsanlar hakikati keşfedebilir, ama bu durumda bile hakikat öylesine sınırlıdır ki "bunun doğru olduğuna inanıyorum" tümcesinden fazlasını söyleyemezler. Bu bütün inançların aynı ölçüde olası olduğu anlamına gelmez. Ölçütleri bu biçimde toptan terk etmek, insanlara "bütün Tanrı anlayışlarınız yanlıştır, Tanrı öyle değil böyledir" diyen birine uygun bir tutum değildir. Görünüşleri ilk bakıştaki değerleriyle benimsememeliyiz, kavrayış gücümüzün el verdiği ölçüde onların ardındaki gerçekliğe nüfuz etmeliyiz. Hakikate hiç olmazsa benzeyen bir şeye ulaştığımızı hissettiğimizde büyük çabalarla elde ettiğimiz bu inanca sıkıca sarılmalıyız (fr. 35).

Mousa'lara yakarışlarda ve başka şiirlerde şöyle bir klişe zaten vardı: Tanrılar göstermek istemediği sürece insan kesin bilgiye sahip olamaz.[74] Ama Ksenophanes salt bir ozan değildi ve bu karşıtlığı onun felsefeye onun getirdiği haklı olarak söyle-

---

söylenemez; yine de kendi Tanrı anlayışını en azından öbür insanlarınkinden daha olası saymıştır.

74 Bu yakarışlar arasında özellikle bkz. Homeros, *Ilias*, II:485-486. Bu inancın belki en çarpıcı ve Ksenophanes'e en yakın ifadesi Theognis'tedir (141-142):

ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.
[anthrōpoi de mataia nomizomen eidotes ouden
theoi de kata spheteron panta telousi noon:
boş şeyler sanırız, bilmez insanlar hiçbir şey
Tanrılar kendi akıllarına göre yapar her şeyi]

Konu hakkında daha çok ayrıntı için bkz. Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek origins of European thought*, 7. bölüm, "Erken Dönem Yunanlarında İnsani Bilgi ve Tanrısal Bilgi." Düzyazı yazarlarından Herodotos bu görüşü Kserkses'in ağzından dile getirir (VII:50.2): εἰδέναι δὲ ἄνθρωπον ἐόντα κῶς χρὴ τὸ βέβαιον; δοκέω μὲν οὐδαμῶς **[eidenai de anthrōpon eonta kōs khrē to bebaion? dokēō men oudamōs: kesin olanı hangi insan bilmeli? Bence hiçkimse]**.

nebilir. Ozanların insanlara benzer Tanrıları artık yoktur. Tanrı ne biçim ne de zihin bakımından insan gibidir: O hiçbir ayrı bedensel organın yardımı olmadan "bir bütün olarak" görür, işitir ve düşünür. Bu anlayış şiirsel hayal gücünün değil akla dayalı düşüncenin ürünüdür ve sonraki filozoflar üstündeki etkisi açıktır. Herakleitos "İnsan yapısına değil, Tanrısal olana özgüdür derin kavrayış" diyordu (fr. 78). Parmenides "hiçbir şey bilmeyen ölümlüler"den söz eder (6, 4) ve yalnızca "hiçbir doğru kanı içermeyen ölümlülerin inançlarını" değil, "hakikatin sarsılmaz kalbini" de keşfetmeye kalkışınca kendisine bilgi vermesi için bir Tanrıçaya başvurur. Empedokles duyuların sınırlılığını ve insan yaşamının kısalığını irdelerken şu sonuca varır (2, 7): "Bu yüzden bunlar ne insanlarca görülecek, işitilecek ne de zihince kavranacak şeylerdir." "Gerçekten hiçbir şey bilmiyoruz" der geç beşinci yüzyılda Demokritos, "çünkü hakikat derinlerdedir," ve muhtemelen Demokritos'un etkisindeki Pythagorasçı Ekphantos da bu sözü yansılar: "Var olan şeyler hakkında doğru bilgi elde edilemez, yalnızca onları olduklarına inandığımız biçimde tanımlayabiliriz"[75] (bkz. geride s. 331).

Ksenophanes'in insan düşünüşü hakkındaki dizelerinden, özellikle de fr. 34'ün son dizesinden çıkan bir şey vardı ki Yunan düşüncesinin gelişiminde müthiş sonuçlara gebeydi: Bilgi ile görünüşün iki ayrı şey olarak ilk kez açıkça karşı karşıya getiriliyordu. Hiç kuşkusuz bu ayrım felsefede baştan beri örtük halde vardı. Miletos'taki ilk filozoflar dünyanın görünüşteki çeşitliliğini bir yana bırakıp ilk kez onun altında yatan biricik gerçek doğaya (*physis*) ulaşmaya çalışırken kendilerinden sonraki düşüncenin doğrultusunu da belirlemiş oldular ve sonuçta bu, o zamandan günümüze kadar Avrupa felsefe ve biliminin aradığı şey oldu. Ama bir sonraki adım örtük olanın açığa çıkarılmasıyla, felsefenin şimdiye kadar yaptığı şeyin bilinçli olarak fark edilmesiyle atılabilecektir. Öncelini küçümsese de (fr. 40) Herakleitos bu ayrımın fark edilmesine çok şey borçluydu; en önemlisi de bu durum bütün öğretisi bilgi-kanı ve gerçek-görünüş karşıtlığının öne sürülmesine dayanan Parmenides'e giden yolu hazırladı ve onun aracılığıyla Platon'un düşüncesinin biçimlenmesine dolaylı etkide bulundu. Platon Elea geleneğinin başlangıcını Ksenophanes'te görürken, her ne kadar laf arasındaki bu tespiti sonraki dönemde kavrayış gücü zayıf yazarlarca abartılmış olsa da, tarih duygusundan yoksun değildi.

Ksenophanes'in bilgi hakkındaki görüşlerine ilişkin tanıklıkları tamamlamak için geriye şiirlerinden iki dize kalıyor. Fr. 18'de şöyle söyleniyor: "Tanrılar insanlara her

---

[75] Demokritos, fr. 117. Ayrıca krş. fr. 7-9. Ekphantos, Diels-Kranz, 51, 1.

şeyi en başta vahiy etmedi, daha iyiyi onlar kendileri, zamanla, araştıra araştıra buluyorlar." Kişisel araştırmaya ve zamanın gerekliliğine yapılan vurgu bu dizeye, sanat ve bilimlerde -en azından esasen- Tanrısal vahye değil, insan çabasına bağlı ilerleme fikrinin Yunan literatüründeki ilk ifadesi olma özelliğini kazandırır. Bu söz Sophokles'in *Antigone*'sinde (332 vd) insan beceri ve azınine düzülen övgünün müjdecisidir. Burada ve Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'unda ilerici kazanımlar ayrıntılarıyla sıralanır. Aiskhylos'ta insanlığın öğretmeni, adı "önceden gören" anlamına gelen ve insanların önce kendi zihinlerini kullanması gerektiğini söyleyen Prometheus'tur.[76] Tanrısal müdahale kurgusu gitgide saydamlaşır ve Aiskhylos'un bilimsel ve teknik ilerlemeyi yalnız insan becerisine yükleyen kaynaklardan bilerek yararlandığı varsayılabilir.[77] Platon'un konuşturduğu Protagoras insan yaşamının kökeni ve gelişimi konusunda aynı şeyi, açıkça söyler. Tanrıların varlığı konusunda Protagoras'ın kendisi bilinemezci olduğunu söylüyordu ve Platon'daki sözlerin Protagoras'ın gerçek görüşlerinin özünü temsil ettiği kabul edilmelidir.[78]

Klasik Yunanda insan gelişimi konusunda iki karşıt görüş yürürlükteydi. Birinci görüşe standart biçimini Hesiodos vermişti; buna göre uzak geçmişteki ilk "altın soy"dan beri bir bozulma yaşanmaktadır (*İşler ve Günler*, 109 vd). İlk insanlar özünde iyiydiler ve yaşam koşullarından memnundular, çünkü doğa zahmete girmelerine gerek kalmadan nimetlerini onlara bol bol veriyordu. Daha gerçekçi olan ikinci görüşe göre ise ilk insanlar bilgisiz ve yabandı, yaşamları vahşi hayvanların ve düşman bir doğanın güçlerinin insafına kalmıştı. Acı deneyimlerden aşama aşama dersler çıkararak yapı, dokuma, evcilleştirme, tarım ve en önemlisi ortaklaşa korunmak için topluluklar kurmayı keşfedip ustalaştıkça hem ahlaksal olarak geliştiler hem de yaşam koşullarını iyileştirdiler. Daha az mitsel olan bu versiyon beşinci yüzyıl boyunca öbür görüşü gerileterek hızla yaygınlaştı. Daha önce sözü edilen yazarların dışında bu anlayışa Euripides, Kritias ve Moskhion'da rastlıyoruz. Ayrıntı sunmasa da Kse-

---

[76] ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους **[ennous ethēka kai phrenōn epēbolous: koydu zihni ve iradenin egemenliğini]**, 444. dize.

[77] Örneğin bkz. Diodoros, I, 8; burada insanların tek öğretmeninin "yarar" (τὸ συμφέρον **[to sympheron]**) olduğu söylenir. Bu açıklama herhalde atomculuk öncesi beşinci yüzyıl düşüncesine kadar geriye gider (bkz. geride, s. 78, n. 2).

[78] Platon, *Protagoras*, 320C vd. Özgünlük konusunda bkz. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, 140, n. 8. Açıklamanın çözümlenmesi için bkz. *a.g.y.*, 5. bölüm. Dinlemesi daha hoş olsun diye Protagoras açıklamayı bir μῦθος **[mythos: mitos]** olarak dile getirir, ama bunun bir λόγος **[logos: söz, argüman]** biçiminde (yanı Tanrısal aracılık olmadan) pekälä açıklanabileceğini belirtir.

nophanes'in fr. 18'i aynı fikri kısa ve öz bir biçimde ifade eder gibi görünür ve ayrıca bu anlayışın ilk örneğinin ona atfedilmesi için iyi bir neden sağlar.[79]

Son olarak fr. 38 var: "Eğer Tanrı sarı balı yapmasaydı, insanlar incirleri daha tatlı sanırdı." Burada da olasılıkla insanın yargı gücünün sınırlılığı vurgulanıyor, ama bu gücün *göreli* olduğu da sezdiriliyor: İnsanların belli bir duyumu değerlendirme biçimi daha önce deneyimledikleri duyumlara bağlıdır. Burada da sonraki yazarların felsefi olarak ele alıp geliştirecekleri bir fikrin ilk ipucu var. Karşıtların ilişkisine merkezi bir yer veren Herakleitos şunu belirtmişti: Hoş dediğimiz şeyleri (sağlık, tokluk, dinginlik) ancak karşıtları olan hastalık, açlık ve yorgunlukla ilişkileri içinde değerlendiririz (fr. 111; bkz. ileride s. 452). Protagoras ünlü sözünde bu düşünceyi genelleştirdi: İnsan her şeyin ölçüsüdür; var oluşlarının da var olmayışlarının da; yani her insanın duyumları yalnız kendisi için doğrudur, başka kimse için değil.[80] Hiçbir iki insan tamamıyla aynı duyumlara ve deneyimlere sahip olamayacağına göre, her ne kadar kendisi çıkarsamamış da olsa bu öğreti onun önermesinden mantıksal olarak çıkan bir sonuç sayılabilir.

12. Sonuç

Özetlersek, Ksenophanes geçmişte kimilerinin düşündüğü gibi yanlışlıkla filozof diye adlandırılmış bir *rhapsodos* değildi. Herhalde sırf Homeros'un teolojisine saldırabilmek için ilgilendiği kozmolojisinin ayrıntıları bir yana, Ksenophanes kesinlikle geriyi değil, ileriyi işaret eder. Kimi eskiçağ eleştirmenlerinin hatası Ksenophanes'in işaretlerini, başka ellerde meyve verecek tohumlarını tam anlamıyla gelişmiş öğretiler saymaktı ve bu işaretlerin bariz biçimde abartılması Ksenophanes'in asıl özgünlüğünün azımsanmasına yol açtı. Ufuk açıcı olarak görüldüğünde felsefi önemi büyüktür ve etkisi hemen hissedilmiştir. Teolojideki insanbiçimciliğe karşı sağlam argümanlar ortaya koymuştur. "Bir Elealı" olmamasına karşın Ksenophanes, Miletos geleneğini terk etti, kozmosun oluşmuş olamayacağını savunan daha sıkı bir birlik

---

79 Euripides, *Yakarıcılar*, 201 vd; Kritias, Diels-Kranz, fr. 25; Moskhion, Nauck baskısı, fr. 6. Klasik Yunanda ilerleme fikri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Guthrie, *a.g.y.*, bölüm 5 ve 6.

80 Platon, *Theaitetos*, 152A; *Kratylos*, 386A. Bu pasajların bitmez tükenmez tartışmalara konu olduğunun farkındayım, ama Platon'un Protagoras'ı doğru anladığından kuşkulanmak için hiçbir neden görmüyorum. Lewis Campbell'in kendi *Theaitetos* baskısında söylediği gibi (s. 37) iki pasajda aynı ifadenin kullanılması hem bu açıklamanın hem de özgün sözlerin bizzat Protagoras'a ait olduğunu destekler.

kavramına ulaştı, yalnızca zihin gücüyle etkide bulunan tek bir Tanrı'nın var olduğu öğretisini savundu ve Tanrısallık, ebedilik, gerçeklik ve küresellik arasında temel bir bağlantı kurdu. Bütün bu bakımlardan, ayrıca bilgiyle kanı arasındaki ayrım ve duyumların göreliliği açılarından Elealılar ve Herakleitos ona çok şeyler borçludur. Halk düşüncesinde bunların bir kısmına ilişkin belirtiler vardı, ama Ksenophanes onları daha felsefi bir çerçeveye yerleştirerek ciddiye alınmalarını sağladı. İnsanın kendi keşif ve icat güçleri aracılığıyla bilginin düzenli ve aşamalı ilerlediğini vurgulayan bilgi anlayışı, birçok beşinci yüzyıl filozof ve ozanı üzerinde etkili oldu. Kısacası Ksenophanes'le birlikte felsefe birçok yönde yollar açmış, yeni tohumlar ekmiştir ve bu tohumlardan filizlenen verimli fikir ürünleri, kısa zaman içinde toplanacaktır.

VII
HERAKLEITOS

1. Güçlükler ve Yöntem

Herakleitos'un düşüncesini tartışmak kendine özgü güçlükleri beraberinde getirir. Düşüncelerini anlatım biçiminin son derece karanlık olduğu düşünülmüştür ve günümüze ulaşmış fragmanları bu yargıyı fazlasıyla doğruluyor. Herakleitos eskiçağda da modern dünyada da yorumcuların becerilerine meydan okudu ve pek az kişi bu meydan okumaya karşı koyabildi. Eskiçağdaki yorumlarının çoğu yok oldu -ki bu da büsbütün talihsizlik olmayabilir- ama sırf on dokuzuncu yüzyıldan bu yana Herakleitos üzerine yazılanların özümsenmesi bile, çok uzun zaman ister. Bu yazarlardan kimileri emektar uzmanlardır, kimileriyse Herakleitos'un doğurgan ve çarpıcı sözlerinin kendi görüşlerini şaşırtıcı bir biçimde müjdelediğini düşünen filozoflar ve dinsel önderlerdir.[1] Bu sonuncu grubun yorumları tarafgir tavırlarıyla maluldür birinci grup ise mizaçları gereği, filozof kadar yalvaç ve ozan da olan birinin düşüncelerine nüfuz etmekte güçlük çekebiliyor.

O halde karşımızda kimsenin bir diğeriyle hemfikir olmadığı bir yorumcular ordusu var. Kuşkular belli bir yazı bütününe ışık tutmakla da sınırlı değil. Diels-Kranz, Herakleitos'un fragmanları olarak 131 pasaj sunar. Bunlar onun gerçek sözlerini ne kadar yansıtmaktadır? Bunları alıntılayan eskiçağ yazarı ya da onun aktardığı yazar ne kadar açıklama ya da ekleme yapmıştır? Bu sorular hararetli bir tartışmanın konusudur. Kanıtlarla saptanmış bir fragman bağlamında bile ortaya çıkan daha geniş yorumlama sorunlarına geçmeden önce fragmanın sözdizimi konusunda kuşkuların çözülmesi gerekebiliyor. Bu durum Herakleitos'un bilerek seçtiği kâhince anlatımın kaçınılmaz sonucudur ve daha Aristoteles zamanında fark edilmiştir (bkz. *Retorik*, 1407b11; ileride s. 420'de alıntılanacak). Fragmanların çevirisini sunmaktaki güçlüğü ayrıca vurgulamaya gerek yok: Çeviri yapmak kimi zaman tartışmalı bir yorum sorununda daha en başından taraf tutmaktır.

---

[1] Iustinus Martys'a göre Sokrates, İbrahim ve başkaları gibi Herakleitos da *Logos*'la yaşamıştır ve Hıristiyan sayılmalıdır. Fragmanları okuyup dine döndüğünü iddia eden biriyle kişisel olarak tanışmıştım. Öbür yandan Lenin bir fragman hakkında "Diyalektik materyalizmin öğelerinin çok iyi bir anlatımı" diye yazmıştı (bkz. Thomson, *İlk Filozoflar*, s. 280). Nietzsche'nin Herakleitos hayranlığı ise iyi bilinir.

Önceki bütün uzmanlık araştırmalarını hesaba katabilseydik bile burada yersiz kaçardı. O nedenle burada başka görüşlere atıfları elden geldiği kadar dipnotlara indirip kesintisiz ve yeni bir sunum yapmaya çalışacağız. Bu paradoksal düşünüre getirilecek her yorum ister istemez biraz kişisel olacağından bu bölümdeki dipnotlar normalden daha kapsamlı olacaktır; bu nedenle okura ister istemez karmaşık olacak anlatımızın izini sürmesi ve çizilen genel tabloyu görmesi için metni bu dipnotları dikkate almadan okuması salık verilebilir.

Hem fragmanlara hem de tanıklıklara (yani sonraki yazarlarda Herakleitos'un düşünceleriyle ilgili açıklama, özet ve eleştirilere) dayanan ikna edici bir açıklama sunmaya çalışacağım. Sunuma daha açık ve iyi bir düzen sağlayacaksa, belli bir konudaki bir fragmandan önce tanıklık aktarmaktan çekinmeyeceğim, ama bu tanıklıklar kesin ya da büyük olasılıkla sağlam olan fragmanlarla açıkça çelişiyorsa elbette bir yana bırakılmalı ve Herakleitos'un kendi sözleri göz önüne alınmalıdır.

Yakın dönem uzmanlarının ortak bir kanısı vardır: Platon-sonrası filozoflar ve başka yazarlar, öncellerinin görüşlerini açıkça aktarıp aktarmadıkları kuşkuluysa, masumiyetleri kanıtlanıncaya kadar suçludurlar. Hiç değilse Aristoteles'le ardılları bağlamında bu kanı, onların bakış açıları ve kafalarındaki sorular hakkında yapılmış çok sayıdaki çalışmaya dayanır: Aristoteles ve ardıllarının bakış açıları ve soruları daha erken tarihli, daha az gelişkin düşünürlerin zihinsel alışkanlıklarından ve sorunlarından ister istemez farklıydı. Aristotelesçi bakış kendisini sonrakilere dayattı ve belli kanıları sonrakiler için neredeyse ikinci bir doğa haline getirdi.[2] Herakleitos'un durumunda bir karışıklık daha var: Herakleitos'un kimi fikirleri stoacılarca benimsenip yeniden biçimlendirildiği için onun özgün düşüncesi olduğu bildirilen şeylere stoacı bir çeşninin sızmış olması her zaman olasıdır.

İrdelenen bu noktaların sürekli akılda tutulması gerekse de, suçun kanıtlanması gerektiğini söyleyen genel hukuk ilkesini gözetmek adına bir şeyler söyleyebiliriz. Eskiçağ yazarlarının sahip oldukları ödünleyici üstünlükleri, özellikle de ilk elden belgelere ulaşabilme ayrıcalıkları hesaba katıldığında bu ilkenin onların tanıklıklarına uygulanması hem daha ılımlı hem de yöntemsel olarak daha sağlam bir yaklaşım gibi görünüyor. Belli bir bağlamda bu insanların bilinen felsefi önyargıları, belirleyici olabilir de olmayabilir de.

Burada benimsediğimiz yöntemi ve elbette ulaştığımız sonuçları herkese öneri-

---

2 Peripatosçuluğun Herakleitos'a yaklaşımı ve bunun etkileri için özellikle bkz. Jula Kerschensteiner, *Hermes*, 1955.

yor. değiliz. Ama bugüne kadar ortaya koyulan hiçbir Herakleitos açıklaması onun düşüncesinin sadık yansıması olarak evrensel onay görmediğinden bunu çok da sorun etmeye gerek yok.

2. *Kaynaklar*

Herakleitos'a ilişkin bilgimizin kaynaklarını Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*[3] adlı yapıtında listeleyip değerlendirdi; dolayısıyla Kirk'ün özenli çalışmasını yineleyecek ayrı bir ön hazırlık yapmak sorumluluğu omuzlarımızdan kalkmış oluyor. Yine de Kirk'ün sunumunda öne çıkarmadığı bir kaynakla ilgili ekleme yapılabilir: Bu kaynak üçüncü yüzyıl Roma piskoposu Hıristiyan apolojisti Hippolytos'tur. Hıristiyanlıktaki belli başlı sapkın akımların aslında pagan düşünce sistemlerini yeniden canlandırdığını savunan Hippolytos'un *Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi* adlı yapıtının bir bölümü Herakleitos'a ayrılmıştır. Baba ve Oğul özdeş olduğundan Baba'nın Oğul'un zatında çile çektiği ve öldüğü öğretisini (*patripassianismus*) savunan Noetus'un görüşlerini Hippolytos, IX. kitabın başında ele alır. Hippolytos'a göre bu sapkınlığın kaynağında Herakleitos'un felsefesi vardır, bu yüzden Hippolytos'un Herakleitos açıklamasının çok belirgin bir yönelimi ve amacı ardır. Yine de Hippolytos alıntılar konusundaki en zengin kaynağımızdır ve yaklaşımı yeterince yöntemlidir. Hippolytos şöyle diyor: "Sonraki amacım Noetusçuların inançlarındaki sapkın öğretiyi ortaya koymak. *Önce* Karanlık Herakleitos'un görüşlerini açıklayacağım, *ardından* Noetusçuların sisteminin ayrıntılarının Herakleitosçu olduğunu kanıtlayacağım" (IX:8.1; Wendland baskısı, s. 241). Bu iki bölümlü tasarısına sadık kalan Hippolytos birinci bölümde o kadar çok alıntı verir ki, Kirk gibi çok sakınımlı bir eleştirmen bile Hippolytos'la ilgili şunları söyler: "Herakleitos'un bir kitabına değilse, en azından onun geniş bir özetine sahipti" (Kirk, s. 185; krş. s. 211). Kirk Herakleitos'un bir kitap yazdığına inanmadığı için bundan daha ileriye gidemezdi, ama İtalyan Macchioro (birçok konudaki argümanından daha akla yatkın biçimde), Hippolytos'un elinde Herakleitos'un yapıtının bulunduğunu ve alıntılarını bu yapıtın tek bir bölümünden ya da kısmından yaptığını ileri sürer. Macchioro argümanını büyük ölçü-

---

[3] Cambridge, 1954: Giriş, § III: "Herakleitos'un Düşüncesi Üstüne Antikçağ Tanıklıkları." Bu kitap "özellikle insanlardan çok, bütün olarak dünyayı betimleyen" fragmanları kapsamlıca ele alsa da yeri geldiğinde başka fragmanlardan söz eder ve Herakleitos'un yaşadığı tarih, yaşamı ve kaynaklar hakkındaki girişi, bir bütün olarak Herakleitos'a yaklaşmak açısından örnek bir yazıdır. Kirk'ün kitabı ele aldığı konu bağlamında, bugüne kadarki en ayrıntılı, olgusal ve ölçülü çalışmadır; ileriki sayfalarda ondan sık sık yararlanacağız.

de, Hippolytos'un "bu kısımda o [Herakleitos] asıl düşüncesinin tümünü bir anda açığa vurdu" sözüne dayandırır (Hippolytos, IX:10.8; Wendland baskısı, s. 244). Macchioro'ya göre buradaki alıntılar onlara kaynaklık eden bölümün ana yapısının yeniden oluşturulabilmesini sağlayacak kadar kapsamlıdır.[4] En azından Hippolytos, Theophrastos'un özetinin stoacılık eleğinden geçmiş ikinci ya da üçüncü elden versiyonu yerine, Herakleitos'tan özgünlüğü tartışmasız birçok fragman sunar; fragmanlara getirdiği yorum stoacılıktan ve Hıristiyanlıktan izler taşısa da gerçek metinlere dayanır ve Hippolytos bu metinleri kendi başımıza okuma fırsatını bize verecek kadar insaflı davranmıştır.

3. Yazıları

Herakleitos'un bir kitap yazıp yazmadığı konusunda bile uzlaşma yoktur. Aslında eskiçağda Aristoteles'ten itibaren böyle bir kitaba göndermeler yapılmıştır,[5] ama kimilerinin tahminine göre bu metin aslında onun sözlerinin belki ölümünden sonra yapılmış bir derlemesinden başka şey değildi. Bu konuda en kuşkucu kişi olan Kirk şöyle yazar (s. 7):

> Tahminimce Herakleitos sözcüğe bizim verdiğimiz anlamda bir kitap yazmadı. Fragmanların tümü ya da birçoğu kopuk sözler ya da γνῶμαι **[gnōmai: düşünceler, yargılar]** gibi görünüyor; içerdikleri bağlaçların birçoğu geç dönem kaynaklarından kalmadır. Herakleitos'un yaşadığı sırada ya da ölümünden kısa bir süre sonra bu sözler herhalde bir öğrencisince derlenip toplanmıştır. "Kitap" da buydu işte: özgün haliyle Herakleitos'un tümceleri sözeldi, kolayca akılda tutulabilecek bir biçime sokuldular.

Kirk'ün söylediği gibi bu elbette yalnızca bir tahmindir. Gigon özenle kurgulanmış fr. 1'deki anlatıma dayanarak fragmanın derli toplu (*redigierten*) bir kitabın açılışı ol-

---

4 Macchioro, *Eraclito: nuovi studi sull'Orfismo*, bölüm 1 (bununla birlikte bkz. Kirk, 349-351, 18 vd). Kranz da Hippolytos'un alıntılarının sadık olduğunun altını çizer: *Ganz ohne Zweifel benutzt er hier... eine vollständige Heraklitausgabe* [Hiç kuşkusuz burada eksiksiz bir Herakleitos yayınından yararlanıyor] (*Philologus*, 1958, 252 vd).

5 Kullanılan sözcükler σύγγραμμα **[syngramma: yazılı yapıt]** (ilk kez Aristoteles, *Retorik*, 1407b16'da) ve βιβλίον'dur **[biblion: kitap]**. Örnekler: Diogenes Laertios, IX.1: "Kitabından da anlaşılacağı üzere herkesten kibirli ve kendini beğenmiş bir insandı;" IX.5: "Onun dolaşımda olan kitabı <τὸ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον **[to pheromenon autou biblion]**: belki sadece 'onun kitabı olarak dolaşımda olan kitap'> genel konusu açısından doğa üzerinedir, ama üç bölümden oluşur." Ardından bu bölümlerin adları verilir, bunlar stoacı sınıflandırmaya uyar, sonra da kitabını Artemis tapınağına bıraktığı öyküsü anlatılır; IX.15: "Kitabını yorumlayanlar pek çoktur."

duğunu öne sürer (Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 8). Ancak Kirk'ün konuyla ilgili yorumu şöyledir: "Bu fragman Herakleitos'un elimizdeki en uzun kesintisiz yazısıdır; Gigon, ... Diels gibilerin 'kitap' diye andıkları şeyin aslında bir γνῶμαι [gnōmai] ya da aforizmalar toplamı olduğu fikrine karşı çıkmakta haklı olabilir. Yine de ben Diels'in görüşüne daha yakınım" (s. 45). Birçok eskiçağ yazarının Herakleitos'un yapıtına yorumlar yazmış olması Kirk'ün görüşünü etkilemez, nitekim haklı olarak işaret ettiği gibi Herakleitos'a mal edilen rasgele sözlerden fazlasına sahip olmadıkları halde çağımızın uzmanları da aynı şeyi yapmaktan geri kalmamıştır.

Birçokları karşıt görüşü savundu. Deichgräber konu hakkında şunları yazar (*Philologus*, 1938/1939, 20):

> Bir *seçki var mıydı yok muydu bilmiyoruz*; elimizdeki fragmanların kaynağının böyle bir seçki olduğunu düşündüren bir şey de yok. Herakleitos'un yapıtı bir seçki yapılmasını gerektirecek kadar geniş çaplı değildi, oysa örneğin Epikouros'un *Doğa Üzerine*'sinin kapsamı ve pratik yönelimi göz önüne alınınca onun bir özet yazması anlaşılır şeydir.

Regenbogen hem Platon'un hem de Aristoteles'in elinde Herakleitos'un kitabının tamamının bulunduğunu söyler (*Gnomon*, 1955, 310). Mondolfo son derece eleştirel bir uzman olan Cherniss'in "<Sokrates öncesi filozofların> kitapları Aristoteles'in elinde muhtemelen eksiksiz olarak vardı" savını aktarır ve şunları ekler: "Aristoteles, Herakleitos'la ilgili olarak, doğrudan ve kapsamlı bir metin bilgisine sahip olduğunu belirtir" (*Phronesis*, 1958, 75). Rhys Roberts'in çevirisiyle Aristoteles'teki pasaj şöyledir (*Retorik*, 1407b11):

> Yazılı bir yapıtın okunmasının ve dolayısıyla yüksek sesle aktarılmasının kolay olması gerektiği genel bir kuraldır. Birçok bağlacın, yan tümcenin olduğu ya da Herakleitos'un yazılarındaki gibi noktalamanın zor olduğu durumlarda bu yapılamaz. Herakleitos'un tümcelerini ayırmak kolay iş değildir, çünkü sık sık belli bir sözcüğün daha önceye mi yoksa daha sonraya mı ait olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin kitabının başında[6] şöyle der... <Burada fr. 1 yer alır; bkz. ileride s. 431.>

Bu sağlam bir kanıttır; Kirk "Herakleitos'un bir kitap yazıp yazmadığı elbette kanıtlanamaz" diyebilse de (s. 7) böyle bir pasaj karşısında kanıtlama yükümlülüğü Herakleitos'un kitap yazmadığını öne sürenlere düşer.

4. Yaşadığı Tarih ve Yaşamı

Ephesoslu Herakleitos'un yaşadığı tarihi kesin olarak belirlemek zordur, ama kuşku uyandıran yöntemlerine karşın Apollodoros'un, onun 1Ö 500 sularında (69.

---

6 ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος [en tē arkhē autou tou syngrammatos].

Olimpiyatta = 503-500) "olgunlaştığı" (yani kırk yaşında olduğu) şeklindeki görüşü yaklaşık olarak doğru olabilir (Diogenes Laertios, IX:1'deki bilginin kaynağı da Apollodoros olsa gerek). Kanıtların ve önceki görüşlerin tartışılmasıyla ilgilenen okur Kirk'ün giriş yazısına başvurabilir. Kirk'ünvardığı sonuca göre Herakleitos'un felsefe çalışması herhalde 480 yılında tamamlanmıştır ve bu hesaba göre o tarihte Herakleitos altmış yaşlarındadır. Bu tahmin, Herakleitos'un Pythagoras, Hekataios ve Ksenophanes'ten söz etmesiyle ve ondan yirmi beş yaş küçük olması gereken Parmenides'in Herakleitos'un yapıtını tanıması olasılığıyla uyuşmaktadır. Görünüşe bakılırsa Parmenides'in kullandığı dil, ancak Herakleitos'un deyişlerini eleştirel bir tonla kasten yinelediği varsayımıyla açıklanabilir.[7]

Ephesos'un kraliyet ailesinin üyesi olabileceği dışında yaşamı hakkında bir şey bilmiyoruz. Yaşamıyla ilgili anlatılan diğer şeyleri çoğunlukla kendi sözlerinden hareketle uydurulmuş düzme anekdotlar olarak görmek gerekir.[8] Kimilerine göre "ağlayan filozof" lakabı Theophrastos'un ona atfettiği *melankholia*'nın yanlış yorumlanmasından kaynaklanır, çünkü tıp dilinde bu sözcük "melankoli"den çok "dürtüsellik" anlamına gelir. Yine de bu açıklama Demokritos'la Herakleitos'tan birinin insanlığın budalalıklarına gülüp öbürünün ağladığını anlatan geç eskiçağdaki ünlü öyküye temel oluşturamayacak kadar cılızdır.[9]

---

7 En çarpıcı Parmenides pasajları şunlardır: 6, 8-10; 8, 57-58; 4, 3-4. Diels birkaç fragman daha ekler, ama karşılaştırmalarının bir kısmı zorlamadır ve savını zayıflatır (Bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 685, n). Birçok araştırmacı karşıt yönde görüşler öne sürmüştür (Örneğin Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 926 ve dipnotu; Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 155 vd; Gigon, 33; Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 25 vd). Buna karşın ben bu pasajların en az birinde Herakleitos'a kasıtlı gönderme olduğunun yadsınamayacağını düşünüyorum. Özellikle bkz. Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 341, n. 11 ve Kranz, *Hermes,* 1934, 117 vd. Kirk'ün görüşleri s. 2, 211'dedir. On dokuzuncu yüzyıl yorumcularından Bernays, Schuster, Steinhart ve Patin fr. 6'nın Herakleitos'u hedef aldığını düşünüyordu, Burnet de öyle (*Early Greek Philosophy*, 130). Yaşadığı tarih konusundaki tartışmayı Nestle özetler (*Die Philosophie der Griechen*, 684, n. 1). Ayrıca bkz. Booth, *Phronesis*, 1957, 93 vd ve en son olarak Owen, *Classical Quarterly*, 1960, 84, n. 1. Bu sorunu bir sonraki ciltte Parmenides bağlamında daha kapsamlıca ele alacağım, ama ne olursa olsun bugün kimse Reinhardt'ın Parmenides'in Herakleitos'tan önce yaşadığı görüşüne inanmıyor.

8 Diogenes Laertios, IX.3-5. Bu öyküleri Kirk tartışıyor (Kirk, s. 3 vd).

9 Herakleitos'un μελαγχολία'sı **[melankholia]**, bkz. Theophrastos'tan aktaran Diogenes Laertios, IX:6. μελαγχολία'nın anlamı için ayrıca bkz. Kirk, s. 8. Kirk burada Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1150b25'i alıntılıyor. Ağlayan Herakleitos ve gülen Demokritos'a göndermeler: (Seneca'nın öğretmeni olan ve Ioannes Stobaios, III:20, 53'te alıntılanan) Sotion, περὶ

Strabon, Atina kralı Kodros'un oğlu Androklos'un Ephesos'u kurduğu efsanesini anlatır (Strabon, XIV:632). Böylece Ephesos Ionia krallığının merkezi olmuştur. Strabon'un zamanında bile bu kral soyundan olduğu düşünülen aile üyelerine kral deniyor ve belli dinsel ayrıcalıklar tanınıyordu. Herakleitos bu ailedendi ve kendisine verilen "krallık" hakkını mağrurca kardeşine devrettiğine bakılırsa[10] muhtemelen aile reisiydi de. Bu öykü doğru olsun olmasın (anlatılan başka öykülerin tersine böyle bir öykünün uydurulması için açık bir neden yok), Herakleitos'un kendi yazılarının sağladığı kanıtlar da dahil olmak üzere kişiliği hakkında bildiğimiz her şeyde bu öykü belirleyici olmuştur. Buna göre Herakleitos köklü bir soydan gelen en üst düzey bir aristokrattır, o kadar mağrurdur ki, hem bütün insanlığın gidişatını hem de kendi halkını hor görür ve kendisine tanıdıkları ayrıcalıklara değer vermez. Aynı doğrultudaki bir başka anekdota göre Herakleitos, çocuklarla aşık kemiği oynadığını görüp ona niçin çocuklarla oynadığını soran yurttaşlarına şu karşılığı vermiştir: "Ne şaşırıyorsunuz serseriler? Böylesi aranıza katılıp politika yapmaktan daha iyi değil mi?" (Diogenes Laertios, IX:3). Bu tür anekdotlar onun nasıl tanındığına işaret etmekten ileri gitmezler, ama kendisi de bu doğrultuda şeyler söylüyordu: "Bana göre, bir insan çok iyi ise bin kişidir"* (fr. 49); "Yasa *Bir*'in kararına uymaktır" (fr. 33). Eşitlikçi düşünceler onu öfkelendiriyordu. "Bütün yetişkin Ephesoslular size yakışan kendinizi asmanız ve kenti çocuklara terk etmenizdir," diyordu "çünkü siz, içinizdeki en değerli adam olan Hermodoros'u 'aramızda değerli bir insan olmasın, değerliyse de gitsin başka yerlerde, başka insanların yanında olsun' diyerek kentten sürdünüz".[11] Bir başka fragman: "Densizliği yangından daha çabuk söndürmeli" (fr. 43). Herakleitos'un *hybris* anlayışı herhalde büyük ölçüde Theognis'inki gibiydi ve aşağılık insanların durınaları gerektiği yerde duramamasını ifade ediyordu. Sağduyulu bir halk yasayı kentin surlarını savunurcasına savunur (fr. 44) ve yasa tek insanın kararıdır. Bu daha yüksek bir ilkenin zorunlu sonucudur: bütün insan yasaları tek bir Tanrı yasasından türer (fr. 114) ve Tanrı yasasını çok az insan anlayabilir. Politik görüşleri açıkça demokrasi karşıtıydı ve kişiliği gayet karmaşık olsa da in-

---

ὀργῆς [peri orgēs: öfke üzerine]; Seneca, *Ruhun Dinginliği Üzerine*, XV:2; Iuvenalis, *Yergiler*, X:28 vd. Ayrıca bkz. Loukianos, *Filozof Yaşamlarının Satılması*, 14.

10 Rhodoslu Antisthenes (10 ikinci yüzyıl), *Filozoflar Zinciri*, aktaran Diogenes Laertios IX:16.

* Bundan sonra Herakleitos'un *Fragmanlar*'ından yapılan alıntılar: *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Humanitas Dizisi, Kabalcı Yayınevi, 2. basım, Kasım 2009 -yn.

11 Fr. 121'e birkaç antikçağ yazarı tanıklık eder: Strabon, Cicero, Diogenes. Söylenenlere göre burada geçen Hermodoros Roma'ya gitmiş ve On İki Levha yasalarının hazırlanmasına yardım etmiştir (Burnet, *Early Greek Philosophy*, 131, n. 1).

sanlarıyla arasına aşılmaz bir mesafe koyduğunu söyleyerek başlamakta sakınca yoktur.

5. Karanlık Üslubu ve İnsanları Hor Görmesi

Herakleitos bütün eskiçağ boyunca neredeyse her yerde sözlerinin karanlık oluşuyla ünlenmişti. Metafor ya da simgesel terimlerle dolu paradokslara ve birbirinden kopuk aforizmalara düşkündü. Takipçilerinin oluşturduğu bir okul dehasını değilse de bu paradoks ve bulmaca merakını devraldı; Platon onların ustalarının tarzını nasıl abarttıklarını eğlenceli bir biçimde anlatır. Sözkonusu pasajda Sokrates her şeyin sürekli devindiği öğretisinin çok çetin tartışmalara yol açtığını belirtir. Theodoros buna katılır ve şöyle sürdürür:

> Gerçekten de bu tartışma Ionia'da şiddetle büyüyor. Bu görüşün ateşli savunucularının başında Herakleitos'un yoldaşları (ἑταῖροι [hetairoi]) başı çekiyor... Herakleitos'un - ya da dediğin gibi, Homeros'un ya da hatta daha eski bilgelerin-[12] bu ilkelerini, bu konularda bilgili geçinen Ephesoslularla tartışamazsın, delilerle tartış daha iyi. Kendi yazılarına sadık kalarak, sözcüğün tam anlamıyla sürekli deviniyorlar; bir argümana ya da soruya odaklanmak yetileri ... neredeyse yoktur... Bir soru sorduğunuzda hemen, anlaşılmaz aforizmalarını kılıfından çıkardıkları oklar gibi üstünüze fırlatırlar; bununla ne demek istediklerini anlamaya çalışsanız hemen yeni uydurdukları bir metafor ortaya atarlar, olduğunuz yerde kalakalırsınız... Aralarında öğretmen ya da öğrenci diye bir şey yoktur... Herkes rasgele bir yerden esinlenir ve hiçbiri ötekinin bir şey bildiğini düşünmez.[13]

Elbette bu bir karikatürdür, fakat pek çok açıdan (örneğin kimsenin öğrencisi

---

[12] Sokrates şaka yollu her şeyin aktığı öğretisinin erken bir savunucusunun Homeros olduğunu söyler, ne de olsa Homeros su Tanrıları Okeanos ile Tethys'ü her şeyin kökeni yapmıştır. Bu durum felsefi olarak öğretinin burada Herakleitos'a ve yoldaşlarına atfedilmesinin ciddiyetine gölge düşürmez.

[13] *Theaitetos*, 179D vd, çeviren Cornford. Zeller'in söylediği gibi: "Herakleitos'un okulu kurucusunun ölümünden çok sonrasına kadar yaşamıştır. Dördüncü yüzyılın başında Ionia'da ve özellikle Ephesos'ta önemli ölçüde rağbet gördüğü konusundaki tanığımız Platon'dur" (*Die Philosophie der Griechen*, 936 vd). Aynı düşüncede olan Wellman'ın eklediği kayıt yerinde olabilir: "Fakat ustanın sistemini layıkıyla temsil eden ya da geliştiren bir öğrencisinden bahsedilmiyor" (*Realencyclopädie des klassischen Altertums*, VIII, 507). Gerçekten de Platon'un taşlamalı değinileri onların Herakleitos'un en değersiz takipçileri olduğunu düşündürür, ama Kirk'ün inandığının tersine (s. 14) bu değinilerde Platon'un Ephesos'taki Herakleitosçu bir topluluğa yaptığı göndermelerin harfiyen anlaşılmaması gerektiğini ima eden hiçbir şey yoktur.

olmayıp kendi esinini izlemek yönündeki bireyci iddiaları bakımından) bu insanlar önderlerinin ucuz kopyalarıydılar. Herakleitos'un üslubunun karanlığı hakkındaki Aristoteles'in değinisini daha önce aktarmıştık (geride s. 414) .Diogenes, Herakleitos'un kimi inançlarından söz ettikten sonra, güvenle Theophrastos'a atfedebileceğimiz bir tümcesinde şöyle der: "Ama hiçbir şeyi açık seçik bir biçimde ortaya koymaz."[14] Geç eskiçağda bu karanlık üslubu dillere dolanmıştı. İÖ üçüncü yüzyılda Phliouslu Timon ona "bilmececi" unvanını verdi; bir başka ünlü lakabı da "Karanlık"tı.[15] Lucretius'a göre (I.639) Herakleitos *clarus ob obscuram linguam*'dı [dilinin karanlık oluşuyla ünlüydü]. Plotinos ise şöyle yakınıyordu (*Dokuzluklar*, IV.8, s. 468): "Tıpkı kendisinin başarıyla yaptığı gibi bizim de kendi içimizi araştırmamız gerektiğini düşündüğü için, meramını açık seçik ortaya koymaya özen göstermeyip benzetmelerle konuşuyor gibidir" (krş. fr. 101). Fragmanları okurken insan kimi zaman Cicero'nun diyalogundaki Cotta gibi Herakleitos'un da meramını kasten sakladığı, hatta Cotta'nın öğüdüne uyarak onu anlamaya çabalamaktan vazgeçmek gerektiği duygusuna kapılıyor: *qui quoniam quid diceret intelligi noluit, omittamus* [Söylediği şeyin anlaşılmasını istemeyenleri bir yana bırakalım] (*Tanrıların Doğası Üzerine*, 1, 26, 74; III.14, 35). Bununla birlikte bu tablonun öncekiyle tutarsız olmayan bir başka yüzü daha vardır ve bu, eski yazarlardan hiç değilse bir tanesini etkilemiştir. Diogenes'te (IX:7) şu sözlere rastlıyoruz: "Yer yer yazılarında o kadar parlak ve açık bir şey ortaya atar[16] ki, en kalın kafalı insan bile onu kolayca anlar ve ruhunun yüceldiğini hisseder; özlü ve ağırbaşlı ifadesi eşsizdir." Kendisinin söylediği gibi (fr. 22): "Altın arayanlar çok fazla toprak kazarlar ve çok az bulurlar." Azmedenler için altın orada-

---

14 Bu hem antikçağdaki genel kanıya hem de günümüze ulaşmış fragmanların bıraktığı izlenime uygun düştüğünden, Kirk'ün "esasen bu, Theophrastos'un kaynaklarının yetersiz olduğunu gösterir" (s. 2) sözü temelsiz gibi görünüyor.

15 **αἰνίκτης [ainiktēs: bilmececi]**: Timon, aktaran Diogenes Laertios, IX; 6; **σκοτεινός [skoteinos: karanlık]**: örneğin Strabon, XIV.25, s. 642: **Ἡρακλειτος ὁ σκοτεινός καλουμενος [Herakleitos ho skoteinos kaloumenos: karanlık diye adlandırılan Herakleitos]**; [Aristoteles], *Kozmos Üzerine*, 396b20: **παρὰ τῷ σκοτεινού λεγομένῳ Ἡρακλείτῳ [para tō skoteinō legomenōn Herakleitō: karanlık denen Herakleitos'a göre]**; Cicero, *İyilerin ve Kötülerin Sınırları Üzerine*, II: 5.15: *H. cognomento qui* ὁ σκ. **[σκοτεινός]** *perhibetur quia de natura nimis obscure memoravit.* [*Doğa konusunda aşırı karanlık bir biçimde konuştuğu için* **[σκοτεινός]** *lakabı verilen Herakleitos*].

16 **ἐκβάλλει [ekballei: ortaya atar]**. Krş. **ἐκβάλλουσι [ekballousi: ortaya atarlar]**, Platon, *Theaitetos*, 180B. Modern zamanlarda Herakleitos'un üslubuna yönelik benzer bir övgü oldukça anlamlı bir biçimde Nietzsche tarafından yapılmıştır: *Wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben* [Herhalde kimse daha açık ve ışıltılı yazmamıştır] (alıntılayan Burckhardt, *Heraklit*, tarihsiz, s. 15).

dır; yine de düzme olduğu kesin olan bir öyküde Sokrates'e atfedilen duygularla bağ kurabiliyoruz: Öyküye göre Euripides Sokrates'e Herakleitos'un kitabı hakkında ne düşündüğünü sorduğunda Sokrates şöyle karşılık vermiş: "Anladıklarım iyi hoş, anlamadıklarım da kesin öyledir, ama dibine ulaşmak için dalgıç olmak gerekir" (Diogenes Laertios, II.22).

Buna uygun olarak Herakleitos'un insanlığın büyük çoğunluğunu küçümsediği düşünülmüştür. Bu kendi yazılarından da bellidir; birkaç alıntıyla gösterelim:

Fr. 1: "Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanıkken ne yaptıklarının farkında değiller."

Fr. 17: "İnsanların çoğu başlarına gelenler hakkında düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar."[17]

Fr. 19: Herakleitos inançsızlıklarından dolayı kimilerini paylayarak, şöyle der: "Dinlemeyi bilmediklerinden konuşmayı da bilmiyorlar."

Fr. 29: "Çünkü en iyiler bütün şeyler arasında tek bir şeyi seçer... Çoğunluk ise bir sığır sürüsü gibi tıkınır."

Fr. 34: "Budalalar dinlerken sağır gibiler; 'varken yoklar' deyişi onlara ne de güzel uyuyor."

Fr. 70: Herakleitos insanların düşüncelerinin "çocukça oyunlar" olduğunu söylüyordu. <Belki de bu fragman s. 416'da aktarılan öykünün benzeri ya da kaynağıdır.>

Fr. 104: "Nedir ki onların anlayışı ve düşüncesi? Halk ozanlarına inanıyorlar. Çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden yığını öğretmen kabul ediyorlar[18] ."

Bunlara, Plotinos'un sözünü ettiği "benzetmelerle konuşma"ya örnek olarak fr. 9 ve 97 de rahatlıkla eklenebilir.

Fr. 9: "Eşekler samanı altına tercih eder."

Fr. 97: "Köpekler tanımadıklarına havlar."

Fr. 2, 56, 72 ve 87'de bunlarla karşılaştırılabilir.

İnsanlığın genel gidişatı için bu kadar örnek yeterlidir. Ancak Herakleitos filozoflar ve ozanlara da bundan daha sıcak bakmaz.

Fr. 40: "Çok şey öğrenmek <*polymathiē*> anlayışlı olmayı öğretmez. Öğretseydi Hesiodos

---

[17] Asıl metin ne olursa olsun fragman kesinlikle Arkhilokhos'u hedef alır gibi görünüyor (fr. 68 Diehl). Krş. ileride s. 411, fr. 42. Metnin aslı konusunda bkz. Wilamowitz, *Glaube*, II, 114, n. 1 ve Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 17.

[18] Herakleitos burada Yedi Bilge'den biri olan Prieneli Bias'a atfedilen bir sözü kullanıyor (bkz. Ioannes Stobaios, *Doğayla İlgili Seçkiler*, III, I, 172, Hense baskısı, s. 121; Diels-Kranz, I, s. 65). Fr. 39'da Bias'tan övgüyle söz ediyor.

ile Pythagoras'a ve de Ksenophanes ile Hekataios'a öğretirdi."

Fr. 42: Herakleitos diyordu ki, "Homeros'u yarışmalardan kovmalı ve sopalamalı, aynı şekilde Arkhilokos'u da."

Fr. 57: "Çoğunluğun öğretmeni olan ve çok bildiği söylenen Hesiodos gece ile gündüzün ne olduğunu bilmezdi. Gece ile gündüz birdir."[19]

Aynı tonda bir iki fragman daha vardır, ama ötekilerin ışığında bunların Herakleitos'un farklı bir yanını açığa çıkardıkları söylenebilir: Tanrısal bilgiye oranla insan bilgisinin değersiz olduğu yolundaki dinsel görüşü. Fr. 28 böyledir (Diels'in düzelttiği haliyle): "En bilge sayılan kişinin bildiği ve koruduğu şey sanılardır." Bunu aşağıda verilen fragmanların ışığında okumak gerekir:

Fr. 78: "İnsanın yapısına değil, Tanrısal olana özgüdür derin kavrayış."

Fr. 79: "Tanrı'nın karşısında anlayıştan yoksun adam yetişkin bir insanın karşısındaki çocuk gibidir."

Fr. 83: "İnsanların en bilgesi bile, Tanrının yanında bilgelik, güzellik ve diğer bütün konularda maymun gibi kalır."

Fr. 102: "Tanrı için her şey güzel, iyi ve hakçadır. İnsanlar için ise bazı şeyler hakçadır, bazı şeyler hakça değildir."

Bilmeceli ve simgeli üslubunun nedeni kuşkusuz kısmen yapıtını okuyacak olanların çoğunu hor görmesidir. Hakikat, herkesin kavraması için ortada olan bir şeydir (onun diliyle "ortak"tır) ama insanların çoğu onu göremeyecek kadar budaladır ve sanki kendilerine "özel" bilgelikleri varmış gibi yaşarlar (fr. 2). Budalaların anlayabileceği bir dil kullanarak kendisini küçültmek ona yaraşmaz, zaten hakikat de öyle ifade edilemez. Kulakları olan işitsin.[20]

Karanlık üslubunun ikinci nedeni daha anlaşılır görünüyor: Herakleitos'un düşüncesinin içeriği çağdaşlarınınkinden çok daha derin olduğundan zamanının dili de yetersiz kalıyordu. Simge ve paradoks kimi zaman başvurabileceği tek araçtı.

6. Yalvaç Kişiliği

Bunlardan başka belli ki Herakleitos mutlak hakikati ele geçirdiğine inanıyordu ve bu doğal olarak diyalektikten çok yalvaççça bir anlatım tarzına yol açıyordu. Vahiy

---

[19] Hesiodos Hemera'yı [Gündüz] Nyks'in [Gece] kızı yapmıştı (*Tanrıların Doğuşu*, 124). Fr. 106'daki Hesiodos eleştirisi bu fragmanın bozulmuş hali olabilir (Kirk, 157-159).

[20] Nitekim Klemens fr. 34'ü İsa'nın bu sözüne benzetir (*Derlemeler*, V, 14, s. 718).

almış biri gibi konuşuyordu; bu yüzden üslubu için "kâhince" sıfatı hiç de metafor değildir. Küçümsemeden söz ettiği birkaç kişiden biri "kudurmuş ağzından" "vakur ve süssüz sesler" çıkan Sibylla'dır (fr. 92).[21] Delphoi Tanrısı Apollon hakkında söyledikleri daha ilginçtir (fr. 93): "Delphoi'daki Tanrı'nın kehaneti ne açıklıyor ne de gizliyor, yalnızca işaret ediyor." Yani kâhin üslubunun özelliği bir şeyi doğrudan adlandırmak yerine bir imgeyle ima etmektir. Burada Spartalılara verilen yanıtı anımsayabiliriz: "Zorunluluğun hükmüyle iki rüzgâr esen yer: darbe üstüne darbe, elem üstüne elem" - başka deyişle bir demirci atölyesi (Herodotos, I:67). Bir başka özellik kasten çokanlamlı sözlerin seçilmesidir; bunun en ünlü örneği Kroisos'a büyük bir imparatorluğu yok edeceğinin söylenmesidir (Herodotos, I:53). İmgeye ve çokanlamlı sözlere dayanan bu anlatım biçimi tam da Herakleitos'un üslubunun ayırt edici özelliğiydi ve Herakleitos'un bu konuda kâhini örnek aldığı açıktır.[22] Fragmanlarındaki pek çok öğe, örneğin kibirle alçakgönüllülüğü birleştirmesi, felsefe öğretmeninden çok bir din öğretmenini akla getiriyor. Daha önce hiçbir insanın görmediği hakikati görmüştür, ama kendisi hakikatin yalnızca bir aracıdır: "Beni değil, *Logos*'u dinleyin" (fr. 50).[23]

Ozanların vahiy alma iddialarını açıkça yalanlasa da kendisinde içsel bir esinlenme olduğundan emindi. "Kendimi keşfettim" onun övüncüydü (fr. 101). Pindaros da öğrenilerek edinilen bilgi (Herakleitos'un küçümsediği "çok bilgi") karşısında insanın içsel doğasından gelen bilgiyi üstün tutar. O da yalnızca anlayış sahiplerinin bir

---

21 Burada Ploutarkhos'un tümcesinin ne kadarının Herakleitos'un sözlerini temsil ettiğinden emin olmak zordur; fakat krş. Klemens, *Derlemeler*, I, 15, s. 358 (Bywater, *a.g.y.*, fr. 12'de alıntılanmıştır): οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῷ [ouk anthrōpinōs alla syn theō: insani değil, Tanrıyla beraber...]

22 Herakleitos'un üslubu ile kâhin üslubu arasındaki koşutluğu Hölscher kurar (Festschrift Reinhardt, 72 vd). Snell bunu Herakleitos'un Homeros hakkında anlattığı bir öyküyle (fr. 56, bkz. s. 442, n. 1'de anlatılmıştır) ilişkilendirir (*Hermes*, 1926, s. 372). Merlan bunun dinsel anlamını çok güzel ortaya koymuştur (*Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*, cilt XII, 56-60).

23 Gigon'un fr. 28 yorumu bu bakımdan değiştirilmelidir. Gigon bunu Alkmaion fr. 1 (geride s. 343) ya da Ksenophanes, fr. 34'teki anlamıyla "kendi bilgisini bilgece sınırlandırır" diye açıklar (s. 28). Herakleitos Tanrısal bilgiye oranla insan bilgisini küçümserken, başka fragmanların ışığında buna hep kendi bilgisini de dahil ettiği kabul edilemez. Kendisini *prophetes* [yalvaç] sayan biri için bunda hiçbir tutarsızlık yoktur. "Beni görmüş olan Baba'yı görmüştür" diyebilen İsa, başka bir yerde "Size söylediğim sözleri kendimden söylemiyorum" diyebilir.

yorumcuya gerek duymadan kavrayabileceği biçimde konuştuğunu iddia etmiştir.[24] Kendi kendine öğrenme fikriyle Tanrısal esin fikri arasında bir çelişki de yoktur. Homerik ozan Phemios ezgilerini kalbine *tam da* Tanrı esinlediği *için* kendine *autodidaktos* der (*Odysseia*, XXII:347). Bu koşutluklar göz ardı edilmemelidir. Bu salt bir anlatım biçimi sorunu değildir. Herakleitos'un dili onu esinlenmişlerin yanına yerleştirir nitekim o, arif olmayanlar anlamasın diye simgelerle konuşan ozan, yalvaç ve gizem dini öğretmenlerindendir. Böylesi bir insandan Miletosluların akla dayalı bakış açısına sahip olmasını bekleyemeyiz, beklememeliyiz de.

Bütün insanlara yönelttiği suçlamanın ana fikri aynıdır: Onlar hem kendi doğalarının hem de çevrelerindeki her şeyin derin anlamına karşı kördürler. "Çoğunluk" duyularıyla bu şeylerin farkına varır, ama onları yorumlayamaz. Daha önce aktarılan pasajlara fr. 107 eklenebilir: "Ruhları barbar olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır."[25] Filozoflar ve ozanlar daha da kötü durumdadır, çünkü bilgi biriktirdikleri halde anlamazlar. Bu saldırılar yeni bir anlama sahipti, ama bildik terimlerle anlatılıyordu, ne de olsa çok bilgiyle gerçek bilgelik arasındaki karşıtlık halk arasında da yaygındı. Özdeyiş havası taşıyan ve başkalarına da yakıştırılan bir Arkhilokhos dizesi vardır: "Tilki çok numaralar bilir, kirpininse tek numarası vardır, ama iyi numaradır." Aiskhylos da benzer bir anlayışla şöyle yazmıştı: "Çok şey bilen değil, yararlı olanı bilen bilgedir."[26]

7. Önceki Düşünürlerle İlişkisi

Birçok araştırmacı Sokrates'ten önceki kimi filozofların Herakleitos'un düşüncesini etkilediğini düşünmüş ve onu felsefeciler zincirinde bir yere yerleştirmeye çalışmıştır. Örneğin Reinhardt onun düşüncesinin Parmenides'in ortaya koyduğu ikileme karşılık verme çabası olarak görürken, Gigon'a göre bu düşünceyi çözecek anahtar Ksenophanes'in doğrudan etkisidir.[27] İki girişim de pek onay görmedi. Herakle-

---

[24] Pindaros, *Olympia*, II, 83-86. Pindaros'un kılıfındaki oklar metaforu Platon'un Herakleitos'un takipçilerinin üslubunu anlatırken kullandığı metaforla aynıdır (bkz. s. 409).

[25] **Βαρβάρους ψυχὰς ἔχουσιν [barbarous psykhas ekhousin: barbar ruhlular için].** *Barbaros* uygar bir insanın (yani Yunanın) söylediklerini işitip Yunanca bilmediğinden bunları anlayamayan kişidir.

[26] Arkhilokhos, Diehl baskısı, fr. 103: **πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ ἀλλ' ἐχῖνος ἕν μέγα [poll' oid' alōpēks all' ekhinos hen mega].** Aiskhylos, Nauck baskısı, fr. 390: **ὁ χρήσιμ' εἰδὼς οὐχ ὁ πόλλ' εἰδὼς σοφός [ho khrēsim' eidōs oukh ho poll' eidōs sophos].**

[27] Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 155 vd; Gigon, *Unter-*

itos Parmenides'ten önce yazmıştır ve Parmenides'in şiirinde Herakleitos'a küçümseyici bir gönderme bulunduğu hemen hemen kesindir (bkz. geride, s. 414). Diogenes'in Sotion'dan aktardığı (IX:5) "kimileri onun Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu söyledi" sözünün hiçbir değeri yoktur,[28] Herakleitos Ksenophanes'ten söz ederken son derece eleştirel bir tutum takınır (fr. 40); ayrıca Gigon'un savını sağlam kanıtlara dayandırdığı da söylenemez. Daha yakın zamanda Vlastos Herakleitos'u anlamak için onun düşüncesini Miletos okulundan Anaksimandros ve Anaksimenes'in düşünceleriyle ilişkilendirmek gerektiğini öne sürmüştür (*American Journal of Philology*, 1955, 354 vd). Ama Herakleitos'u öncelleriyle doğrudan ve somut bir biçimde ilişkilendirme çabalarından hiçbirinin pek başarı şansı yoktur. Büyük olasılıkla Herakleitos böylesi çabaların varsaydığından çok daha bağımsız bir düşünürdü. En azından niyeti böyle biri olmaktı, zaten kimsenin öğrencisi olmadığı yargısı kendi sözlerinden çıkıyor;[29] filozof olsun olmasın bütün insanları küçümsemesi ve düşüncesinin son derece bireysel olması da bunu doğruluyor.

8. Felsefi Yöntemleri: Kendini Aramak

Sonuçta Herakleitos kendini aramaya adadığı yalıtılmışlığının doruklarından ebedi bir hakikat saydığı iletisini vaaz etmiştir. Diogenes (IX:5) şunları yazar: "Kimsenin öğrencisi değildi, kendini aradığını ve her şeyi kendi kendine öğrendiğini söylüyordu." Artık altıncı yüzyılda başlayan iki büyük düşünce okuluna, yani Ionia ve İtalya okullarına ilişkin bir fikrimiz var; esin kaynakları ve eğilimleri arasındaki karşıtlığı gördük. Daha geç sistemleri anlamanın en iyi yolu çoğu zaman onları bu ikisiyle ilişkilendirmekten geçer: Bu sistemler ya ikisinden birinin geliştirilmesidir, ya ikisini birleştirme çabasıdır ya da ikisine tepkidir. Herakleitos'un düşüncesi öncelle-

---

suchungen zu Heraklit, 1935. Broecker'ın Gigon üstüne yaptığı değerlendirmeye bakınız. (*Gnomon*, 1937, 530 vd.) Reinhardt Gigon da dahil olmak üzere birçok düşünürce eleştirilmiştir.

28 *Offenbar schief* [açıkça çarpık]: Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 787, n.; "olası değil": Burnet, *Early Greek Philosophy*, 131. Ayrıca bkz. Kirk, s. 6.

29 Fr. 101'e fr. 74'teki "ana babasını dinleyen çocuklar gibi" olmama tavsiyesi eklenebilir. Bu Herakleitos'un Delphoi tarzı anlatımıyla ("açıklamaz, işaret eder") dile getirilmiştir ve sözü alıntılayan Marcus Aurelius onu "geleneği izleme" anlamında yorumlarken büyük olasılıkla haklıydı (IV.46, Bywater'ın fr. 5'e notu). Snell de bu buyruğu insanın geleneğe ya da başkalarından devraldığı şeylere değil, kendi deneyimine dayanması gerektiği biçiminde alır (*Hermes*, 1926, 358).

rinin ışığında açıklanabilirse, temelde iki okula bir tepki olarak görülebilir. İki okulun öğretileriyle de tanışık olduğu halde ikisini de izlememeyi seçti (aslında kimseyi izlemek istemedi), hele Pythagoras'a çok sert tepki gösterdi. anlamadan "çok bilgi" sahibi olanları küçümserken buna örnek olarak, daha önce gördüğümüz gibi Pythagoras'ı da vermişti (fr. 40). Fr. 129'da şöyle der: "Mnesarkhos oğlu Pythagoras bütün insanlar arasında en çok soruşturma <ya da araştırma: *historiē*> yapmış kişidir. O kendi bilgeliğini bu incelemelerden <?> seçtikleri üzerine inşa etmiştir. Çok şey bilmek, kötü sanattır."[30] Fr. 81, Herakleitos'un Pythagoras'a "yalancıların piri" dediğini ima eder; bir başka fragman da (fr. 35) şöyledir: "Bilgeliği seven insanlar gerçekten çok şeyde araştırmacı <*historas*> olmalıdır." *Historiē* hakkındaki ünlü görüşleri ve önemli olan tek hakikat yerine çok şey bilmeye karşı horgörüsü göz önüne alınınca fr. 35'teki bu sözler son derece ironik olmalı. Ayrıca Herakleitos'un *historiē*'nin baş uygulayıcısı olarak Pythagoras'ı gördüğünü ve o zamanlar "filozof" sözcüğünün özellikle Pythagoras ve ardılları için kullanılmış olabileceğini (geride s. 176) hesaba kattığımızda burada hedeflenenin kim olduğu açıkça ortaya çıkar (bu fragmanla ilgili olarak ayrıca krş. geride s. 215).

Başkalarına yönelik bütün bu kötülemelerden Herakleitos'un yönteminin ne olduğunu, karşı çıktığı yönler açısından betimleyebiliriz. Onun yöntemi Hekataios ve kısa bir süre sonra Herodotos'un uyguladığı *historiē* değildi, yani bilinen dünyanın her yanını gezmek, her türlü insana sorular sormak ve olgusal bilgi toplamak ya da Miletosluların yaptığı gibi dış doğayı (gökcisimlerini, meteorolojik fenomenleri, yer sarsıntılarını ve benzerlerini) incelemek değildi. Ayrıca bu yöntem Yunanistan'da teoloji, ahlak, hatta sanat ve zanaat konularında insanlara öğretmen olan ozanlar üstünde çalışarak edinilen öğretim, yani *polymathiē* de değildi. Yönteminin özü daha önce aktarılan kısa tümcede gizlidir (fr. 101): "Kendimi keşfettim." Bu sözü birçok eskiçağ yazarı aktarmıştır. Ploutarkhos buna Herakleitos'un en beğendiği Delphoi özdeyişinin, "Kendini bil"[31] olduğunu ekler (*Kolotes'e Karşı*,1118C).

Burada kullanılan fiil (δίζημαι [dizēmai]) başlıca iki anlama gelir: (1) aramak, (örneğin *Ilias*, IV:88: "aradı belki bulurum diye Pandaros'u" ya da Theognis, 415); (2)

---

30 Burnet (*Early Greek Philosophy*, 134) ve Kirk (s. 390) gibi ben de bu fragmanın özgünlüğünden kuşkulanmak için bir neden göremiyorum. Fragmanın kesin çevirisi kuşkulu olsa da, düzenbazlık ve fikir hırsızlığı suçlamalarının yanı sıra fr. 40'taki aşağılayıcı anlamı taşıdığı açıktır.

31 Diels'in fr. 116'sının, gerçekten Herakleitos'a ait değilse, Kirk'ün düşündüğü gibi (s. 56) fr. 2'den değil de fr. 101'den kaynaklanmış olması daha olasıdır.

soru sormak, birini sorgulamak, öğrenmek. Bu kullanımın bir örneği Herodotos, IV.151'de bulunur: "Giritliler arasında ya da orada yerleşmiş yabancılar içinde Libya'ya giden olup olmadığını sormaları <ya da öğrenmeleri, (διζημένους [dizēmenous])> için Girit'e elçi gönderdiler." Ama Herodotos, VII:142'deki bir pasaj Herakleitos'la karşılaştırma açısından özellikle ilginç olabilir: Persler Atina'nın kapılarına dayanınca Atinalılar Delphoi'a danışmak üzere elçi gönderdiler ve ahşap duvara güvenmeleri konusunda ünlü bir öğüt aldılar. Elçiler bu yanıtla döndükten sonra "kehanetin anlamını araştırırken (διζημένων [dizēmenōn]) birçok görüş ortaya atıldı".[32] Herakleitos gerçek doğasının ne olduğunu keşfetmeye çalışmak anlamında elbette "kendini arıyordu". Ama Herodotos'un yedinci kitabında sözcüğün zengin anlamlı kullanımı olasılıkla onun anlamını en iyi biçimde gösterir. Atinalılar ne kehaneti arıyordu ne de sorguluyordu; bunları yapmışlar, yanıtlarını almışlardı. Ama kâhinin tüm yanıtlarında olduğu gibi bu kehanetin de biri yüzeysel biri de saklı olmak üzere iki anlamı vardı; işte Atinalılar bu yüzeyin altına inerek derinde yatan hakikati keşfetmek amacıyla onu *deşiyorlardı*. Yüzeysel anlamı çok açık olan bir Delphoi kehanetini duyan Sokrates "Nedir onun ardındaki bilmece?"[33] diye sorarken tamamıyla aynı şeyi yapıyordu. Pythia'nın yanıtının bu tür bir bilmece ya da gizli anlam taşıması beklenmeyecek bir şey değildi, çünkü kahin zaten böyle konuşurdu. Dünyanın açıklanmasını, gerçekliğin asıl doğasını bulmak da Herakleitos'a göre benzer bir süreçtir, çünkü "gerçeklik saklanmayı sever".[34] Dahası bu açıklama bir *lo-*

---

[32] Hölscher şöyle der: "δίζησθαι [dizēsthai] *wird im Ionischen vor allem von der Befragung des Orakels gebraucht.*" [δίζησθαι [dizēsthai] Ionia lehçesinde...] (*Festschrift Reinhardt*, 76). Fakat aktardığı örnekler (*Odysseia,* XV.90; XI.100) bunu hiç de zorunlu olarak doğrulamıyor ve Hölscher sözcüğün kâhinle bağıntılı olarak kullanılmasına karşın soruşturmak anlamına gelmediği Herodotos pasajını alıntılamıyor.

[33] τί ποτε αἰνίττεται [ti pote ainittetai]: *Sokrates'in Savunması*, 21B. Sokrates'in görevinin "Tanrı'nın yalancı olduğunu kanıtlamak" olduğunu düşünen araştırmacılar, Sokrates'in kendinden "Tanrı'nın emirlerine uyuyor" ve Tanrı'nın "hizmetinde" diye bahsetmesi karşısında doğallıkla şaşırıyor ve bundan rahatsız oluyor. Bu araştırmacılar Sokrates'i yanlış anlıyor. O alt tarafı her aklı başında insanın Delphoi kâhininin yanıtı karşısında yaptığı şeyi yapıyor, açık anlamı bir yana bırakıp altta yatan gizli anlamı arıyordu.

[34] Fr. 123. φύσις καθ' Ἡ. κρύπτεσθαι φιλεῖ [physis kath' Hērakleiton kryptesthai philei]. Bu pasajdaki φύσις [physis] sözcüğünün anlamı üstüne yeterince şey yazıldı. Kirk (227-231) daha önceki görüşlerin kapsamlı bir tartışmasını sunar ve sözcüğün şeylerin "gerçek yapısı" anlamına geldiği sonucuna varır. Buna tamamıyla katılıyorum, ama bunun sonucunda İngilizcedeki "nature" sözcüğünün büsbütün yanıltıcı bir çeviri olduğu konusunda onun kadar katı davranmıyorum.

gos'un içinde, yani düşünceyle aranan ve içgörüyle kavranabilen tek bir gerçeğin içinde bulunuyordu. (*Logos*'u birazdan ele alacağız.) Onu kavrayacak içgörüye sahipseniz bunu dış doğada elbette görebilirsiniz, ama salt bilgi yığarak göremezsiniz; bu gerçek, kişinin kendi içinde de eksiksiz bir biçimde bulunur.

Dolayısıyla Herakleitos fr. 101'deki iki sözcükle bence şunları kastetmiştir: ilk olarak "Düşüncelerimi kendi içime çevirdim ve gerçek benliğimi keşfetmeye çalıştım;" ikinci olarak "Kendime sorular sordum;" üçüncü olarak da "Bulduğum yanıtları Delphoi kâhininin verdiği yanıtlar gibi bilmecemsi biçimde, arkalarında yatan tek bir gerçeğin ipuçları olarak ele aldım ve benliğimin gerçek anlamını keşfetmeye çalıştım, zira biliyordum ki kendimi anlarsam her şeyin gerçek yapısını oluşturan *logos*'u anlamış olacaktım". Bu bakış açısındaki bir insanın bilim adını verdiğimiz alana çok az katkı yapmış olması ve sonuçlarını gözlemle veri çözümlemesinden çok sezgiye dayandırması şaşırtıcı değildir. Bilim geleneği içindeki sonraki filozoflar (örneğin Anaksagoras, Apollonialı Diogenes ve atomcular) Herakleitos'u yok saydı; Herakleitos'un düşüncesi, zihniyeti dinsel bir boyut içeren daha derin bir düşünürü etkileyecekti: Platon.

9. Logos

Herakleitos her şeyden önce bir *Logos*'a inanıyordu. Kitabının ilk tümcesi, bütün olup bitenlerin seyrini belirlediğini söylediği bu *Logos*'un doğru olduğunu ya da gerçekten var olduğunu ağırbaşlı bir tonda ortaya koyar. Gigon'un da ileri sürdüğü gibi *Logos*'tan aynı anlamda söz eden diğer fragmanların da kitabın giriş bölümüne ait olduğunu varsaymak akla yatkın olur. Burada ilk işimiz bu *Logos*'un ne olduğunu anlamaya çalışmak olacak; ancak önce, hazırlık olarak belirtilmesi gereken bir nokta var. Görünen o ki, Herakleitos "her şey bu *Logos*'a göre olup biter" (fr. 1) ya da "evreni yöneten *Logos*" (fr. 72) derken sözcüğü özel bir anlamda kullanır. Diğer yandan *logos* yaygın kullanımda geniş bir anlam alanını kapsayan sıradan bir sözcüktü ve Herakleitos da başka bağlamlarda sözcüğü diğerlerinin kullandığı gibi kullanır. Ayrıca sözcüğü kendi felsefesine özgü bir kavram olarak kendine mal ederken bile Herakleitos'un onu olağan kullanımlarından büsbütün kopardığına inanmak olanaksızdır. Aşağıdaki tümcelerde sözcüğü çevirmekte güçlük yoktur; sözcük buralarda başka beşinci yüzyıl yazarlarında rastlanan ve Ionialı yurttaşı Herodotos'ta da bulunabilecek tanıdık anlamlarıyla kullanılır:

Fr. 108: "*Logos*'larını işittiğim insanların hiçbiri ... ulaşamadı" (Aşağıdaki 1. anlam: "söz".)

Fr. 87: "Ahmak insanlar her *logos* karşısında şaşırmayı sever." (Aşağıdaki 1. anlam: "söylenti," "bildiri".)

Fr. 39: "Bias'ın ... *logos*'u başkalarından daha çoktu." (Aşağıdaki 2. anlam: "saygınlık," "değer".)

Fr. 31: "Toprak ... toprak olmasından önceki *logos*'a göre ölçülür." (Aşağıdaki 6. anlam: "oran".)

Bu yüzden Herakleitos zamanında ve o sıralarda sözcüğün yaygın kullanımlarının kısa bir taslağıyla işe başlamak iyi olur. *Logos* beşinci yüzyılda ya da daha öncesinde şu anlamlara geliyordu:[35]

(1) Söylenen (ya da hatta yazılan) herhangi bir şey. Kurmaca olsun olmasın bir öykü ya da anlatı (Thoukydides, I:97; Herodotos, I:141).[36] Bir şey, durum ya da koşullarla ilgili bir açıklama (Pindaros, *Olympia,* VII:21; *Pythia,* II:66; IV:132; Stesikhoros, Diehl baskısı II:1). Haber, havadis (Euripides, *Bakkhalar*, 663). *Söylev* (Thoukydides, I:22, 1; burada Thoukydides söylevleri nasıl aktaracağını anlatır; bu geç beşinci yüzyıla kadar yaygın bir kullanım olmayabilir, ama Herodotos, VIII:100, 1 bu anlama çok yaklaşır). Genel olarak konuşma, söyleşme (*Ilias*, XV:393; *Odysseia*, I:56; Pindaros, *Pythia*, IV:101; Aristophanes, *Eşek Arıları*, 47; Herodotos, III:148.1). Bir kahinin yanıtı için bkz. Pindaros, *Pythia*, IV:59. Söylenti, rivayet (*Kurbağa-Fare Savaşı*, 8; Thoukydides, VI:46.5; Herodotos, I:75.3), yaygınlıkla ya da atasözü gibi söylenen şey (tragedyalarda sık geçer, örneğin Aiskhylos, *Agamemnon*, 750; Sophokles, *Trakyalı Kadınlar*, 1). Fark etme, kaale almak, dikkate almak. Efendisi Herakles'le konuşmaya dalarken sırtında yükle ayakta bekleyen köle Ksanthias bu anlamda şöyle der: "Beni ya da ağrıyan omzumu *logos*'a alan yok." (Aristophanes, *Kurbağalar*, 87). Dolayısıyla şeylerin *logos*'a değer olduğu söylenir (Skythia'da kışın "*logos*'a değer yağmur yok," Herodotos, IV:28.2. Thoukydides, II:50'de "*logos*'tan daha büyük" deyimi "anlatmaya söz yetmez" demektir. Burada aşağıda yer alan (2.) maddedeki "değer" ve "saygınlık" anlamlarına geçildiği kolayca görülebiliyor). Çok yaygınlıkla eylem ya da olgulara karşıt olarak *salt* sözler, laflar anlamındadır. Sophokles, *Elektra*, 59: "Aslında sağ olduğum halde *logos*'larda ölsem ne yazar?" Herodotos, IV:8.2: "Onların *logos*'larına göre Okeanos yeryüzünü çepeçevre sararmış, ama gerçekte bunu kanıtlayamıyorlar;" ayrıca filozoflardan Demokritos, fr. 82'de; Anaksagoras, fr. 7'da sözcüğü benzer şekilde kullanıyor. Bu anlam en erken literatürde *logos*'un en çok *aldatıcı* konuşma anlamına gelmesiyle ilişkili olabilir (Homeros, *Odysseia*, I:56; Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu*, 229, 890; *İşler ve Günler*, 78, 789; Homeros-

---

35 Burada kapsamlı bir filolojik tartışmaya girişmiyoruz. Daha kapsamlı bir inceleme için bkz. Boeder, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1958, 82 vd.

36 Her kullanım için en azından bir örnek veriyorum, ama bazı kullanımlar elbette yüzlerce örnek verebilecek kadar yaygındır.

çu *hymnos*'lardan *Hermes'e Övgü*, 317; Theognis, 254).

Ayrıca sözlü ya da yazılı şeyler başlığı altında şu terimlere de sahibiz: antlaşma ya da anlaşma (Herodotos, VII:158.5); emir (Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 40; *Persler*, 363); yazılı bir yapıtın bir kısmı (Herodotos, V:36.4; VII:93. Bir *logos*'la bir başkası arasındaki ayrımla karşılaştırınız: Hesiodos, *İşler ve Günler*, 106; Ksenophanes, Dielz-Kranz, fr. 7, 1; Pindaros, *Pythia*, X:54); parasal anlamda hesap (Herodotos, III:142.5: "Elinden geçen paranın *logos*'unu vereceksin") ve böylece genelde ya da benzetme yoluyla hesap verme, Herodotos, VIII:100.3: "Yaptıklarının *logos*'unu verecekler" (onlarla hesaplaşılacak, cezalarını çekecekler).

(2) Daha önce geçen "fark etme" anlamı doğallıkla değer, saygınlık, şan ve ayrıca ün (Pindaros, *Isthmia*, V:13 ve 26; *Pythia*, VIII:38) anlamına kayar. Sophokles, *Oidipous Kolonos*'da, 1163'te bir Tanrının korumasının *logos*'unun hiç de küçük olmadığı söylenir. Bu anlam Herodotos'ta yaygındır: birinin gözünde *logos*'u olmak (I:120.5), Kral'ın gözünde *logos*'u olmak (IV:138.1), çok ya da az *logos*'u olmak (III:146.3; I:143.2 vb). Bir insanı "*logos*'a" almak ona saygı göstermektir (Tyrtaios, Diehl baskısı 9.1).

Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 231'de Zeus'un ölümlere hiç *logos* vermediği söylenir. Aynı şey "Zeus'un gözünde onların hiç *logos*'u yoktu" diye de ifade edilebilirdi, ama metnin bu haliyle *logos* belki de bir sonraki "düşünce" başlığına girer: Zeus ölümlüleri hiç düşünmezdi, umursamazdı, önemsemezdi. (Ayrıca buna örnek olarak bkz. Pindaros, *Olympia*, VIII:4; Herodotos, I:117.1 vb. Herodotos, I:62.2'de Atinalılar önce "Peisistratos'a hiç *logos* vermediler," yani onu umursamadılar.)

(3) Yunanlara göre düşünme, tartma, lehte ve aleyhte olan noktaları değerlendirme kavramı sıklıkla kendi kendine konuşma biçiminde ortaya çıkar. Dolayısıyla *logos* bu anlamda da ortaya çıkar.[37] Euripides, *Medeia*, 872 bu geçişi gösteriyor: Medeia'nın "kafamda tarttım" sözü düzanlamıyla "kendimle konuştum" demektir (krş. Euripides, *Troialı Kadınlar*, 916). Parmenides'te bile bu anlamdaki *logos*, düşünce ya da akıl yürütme olarak salt duyumla zıtlaştırılabilir, ama Parmenides başka yerde *logos*'u şeylere getirdiği doğru "açıklama" (8, 50) ya da çoğul olarak basitçe "sözcükler" (1, 15) anlamlarında kullanır.

Buna yakın bir kullanım "onların *logos*'una göre" deyimidir ki, bağlamıyla birlikte ele alınınca "onların kanısına göre" demektir (Herodotos, VIII:6.2). *Logos* (bu örnekte "Yunan donanmasının yok edilmesi gerektiği"), sorulsaydı söyleyecekleri ve kendi aralarında söyledikleri şeydir.

(4) Sözlü ya da yazılı sözcükten kolayca gelişen bir başka kavram ise neden, sebep ya da argümandır. "Niçin şarap gönderdi, hangi *logos*'tan dolayı?" (Aiskhylos, *Sunuları Taşıyanlar*, 515). "Hiç *logos* yokken niçin sessiz kalıyorsun?" (Sophokles, *Philoktetes*, 730). Dolayısıyla

---

[37] Benzer biçimde Homeros, *Ilias*, I:545'teki μῦθοι de [mythoi] söze dökülmemiş düşünceler anlamındadır.

cinssiz bir öznenin *logos*'a sahip olması demek, iddia edilebilmesi ya da akla yatkın olması demektir (Sophokles, *Elektra*, 466): En azından dördüncü yüzyıldan itibaren *logos* kişi olan bir özneyle birlikte ortaya çıkar, Fransızcadaki "*avoir raison*" [haklı olmak] anlamındadır (Platon, *Sokrates'in Savunması*, 34B). Aristophanes'in *Bulutlar*'ında daha iyi *logos*'la daha kötü *logos* (argüman, kanıt) arasında bir tartışma vardır. Olasılıkla temelde *sözlü* bir neden olduğu için *logos* yalnızca bir bahane, sözde ya da düzmece bir neden için de kullanılır (Sophokles, *Philoktetes*, 352); kimi zaman da (örneğin Aiskhylos, *Sunuları Taşıyanlar*, 515) gerçek mi yoksa düzmece bir nedenin mi kastedildiğinden emin olmak zordur.

(5) "Boş laf" ya da "bahane" anlamlarına karşıt olarak "gerçek *logos*" diye bir deyim vardır (Herodotos, I:95.1; 116.5), belli bir konudaki gerçek demektir (I:120.2'de gerçek kralların "gerçek *logos*'ta krallar" oluşu gibi).

Şimdiye kadar değindiğimiz anlamlar birbirinden kolayca çıkarsanabilir ve birbirine dönüştürülebilir. Diğerlerinin kullanımı biraz daha dardır.

(6) Ölçü, tam ya da doğru ölçü. Herodotos, III:99.2: "Çoğu yaşlılığın *logos*'una erişmez."[38] Krş. Thoukydides, VII:56.4 (tam sayı).

(7) Uygunluk, ilişki, orantı. Aiskhylos, *Thebai'a Karşı Yediler*, 517 vd: Hyperbios, kalkanına Zeus arınası işlemiştir, hasmının kalkanında ise Typhon arınası vardır. Zeus Typhon'u yendiği gibi Hyperbios'a da "armanın *logos*'una göre" (ona uygun, ona karşılık gelen) zaferi verecektir. Theognis 417 vd: "Kurşuna sürülmüş altın gibiyim, içimde bir üstünlük *logos*'u var." Herodotos, II:109.2: Nil taşarak Mısırlı bir toprak sahibinin toprağını azaltırsa, toprak sahibi vergisini kalan toprağının üzerinden "başlangıçta belirlenmiş verginin *logos*'una göre" öderdi. VII:36.3'te Herodotos papirüsten yapılma dört, keten lifinden yapılma iki ipten söz eder. "Kalınlıkları ve kaliteleri aynıydı, ama keten lifinden olanlar *logos* olarak daha ağırdı." (Oran olarak; yani ikisi dört papirüs ipten daha az ağırdır.) Daha sonrasında Platon'da da bu anlam yaygındır ve zamanla bu anlam içinde *logos* geçen zarfların "benzer biçimde" anlamına gelecek şekilde genişler.

Dar anlamıyla matematiksel orantı ya da oran olarak *logos*'a Platon ve Aristoteles'te çok sık rastlanır, ama beşinci yüzyıldan kalanlar arasında bu anlama en yakın tartışmasız örnek yukarıda aktardığımız Herodotos, VII:36 olabilir. Yine de Aristoteles'in beşinci yüzyıl Pythagorasçılarına ilişkin açıklamaları hesaba katıldığında onların sözcüğü bu anlamda kullanmadıklarını düşünmek olanaksızdır.

Sözcüğün iki anlamı daha vardır ki, Herakleitos'un kullanımını incelerken özellikle önem taşıyacaklar: "genel ilke, yasa ya da kural" ve "akıl yetisi". Bunlar hiç de aynı şeyler gibi görünmüyor, ama *logos* sözcüğü öyle bağlamlarda geçer ki, doğru çevirinin ne olduğuna karar ver-

---

38 Bu örnekte ο μέτρον'nun [metron: ölçü, aşama] tam eşdeğeridir. Krş. Homeros, *Ilias*, XI:225: ἥβης ... ἥκετο μέτρον [hēbēs ... hēketo metron: gençlik çağına gelince].

mek güçtür. Bu iki karşılıktan birinin tartışmasızca doğru olduğu beşinci yüzyıl örneklerinin nadir olduğunu da belirtelim.

(8) Genel ilke ya da kural. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te "doğru *logos*"tan söz etmesindeki gibi, bazı dördüncü yüzyıl bağlamlarında *logos* genel ilke ya da kural anlama gelir. Beşinci yüzyıldan bazı örnekler hatalı olarak böyle çevrilmiş gibi görünüyor. Örneğin Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon* aslında *logos*'un "bu söz" anlamına geldiği Pindaros, *Olympia*, II:32 ve *Nemea*, IV:31'i bu başlığa yerleştirir. İkincisinde Pindaros şöyle der: "Savaşta şu *logos*'u anlamayan kişinin acemi olduğu belli olur: başarı kendisiyle birlikte acıyı getirir." Bu son sözler Yunanca bir deyiştir ve Yunanın zihninde dünyanın olağan işleyişinin bir yönünü ve bir genel ilkeyi dile getirir getirmesine, ama burada *logos*'un "söz"den başka bir anlama gelmesini gerektirecek bir şey yoktur. Bununla birlikte pasaj şu önemli gerçeğe iyi bir örnektir: Bir sözcüğün onu kullanan insanlar için bir anda ve tek bir fikir olarak ifade ettiği şey, dillerinde bunu ifade edecek iki farklı sözcük olanlara pekâlâ iki farklı fikir gibi gelebilir. Örneğin fragmanın özgün olduğunu varsayarsak, Epikharmos, Diels-Kranz, fr. 2, 12'de λόγος **[logos]** sözcüğü hem Diels'in yaptığı gibi "yasa" hem de Hicks'in yaptığı gibi "argüman" diye de çevrilebilir. Her ikisinden daha güçlü bir olasılık, fragmandaki κᾰτὰ λόγον **[kata logon]** deyiminin yukarıda 7'de verilen Platoncu kullanımına yakın olmasıdır: "Senle ben şimdi dün olduğumuzdan farklıyız ve *benzer biçimde* gelecekte de farklı olacağız." ("Aynı oranda" deyiminden çıkan bir anlam.)

En yakın beşinci yüzyıl örneği hiç kuşkusuz filozof Leukippos'un "hiçbir şey rastlantıyla oluşmaz, her şey *logos*'la ve zorunlu olarak varlığa gelir" önermesidir. Burnet burada *logos*'u "neden" diye çevirir; Leukippos da belki her şeyin bir nedeni olduğundan öte bir şey kastetmez, ama önermenin evrensel ve kozmolojik bir anlamı olduğundan "her şey genel yasalarla yönetilir" anlamına çok yaklaşır.

Demokritos, fr. 53, olasılıkla bu anlama yaklaşır: "Çoğunluk *logos*'u öğrenmemiş olsa da *logos*'a göre yaşar." Ama yukarıda (4)'teki gibi burada da "haklı neden" deyimi daha iyi bir karşılık gibi görünüyor. Benzer biçimde Platon, *Devlet*, 500C'de, Evren'i incelerken filozof iyi düzenlenmiş ve *logos*'a uygun işleyen bir şeyi temaşa eder, dolayısıyla burada sözcüğün "doğa yasası" anlamına geldiği yorumu ağır basabilir, ama Jowett ve Cornford sözcüğü sırasıyla "akla göre" ve "aklın yönetiminde" diye çevirmekte kuşkusuz haklıdır.

(9) Akıl yetisi. Bu anlam çok açıkça (3) ve (4)'teki anlamlarla bağlantılıdır ve insanın *logos*'a sahip olmakla öbür hayvanlardan ayrıldığını düşünen dördüncü yüzyıl yazarlarında düzenli olarak karşımıza çıkar. Demin aktardığımız *Devlet* pasajında da bu anlamı görüyoruz. Ancak Epikharmos'a atfedilen kimi dizeler beşinci yüzyıldan değilse,[39] bu anlam için beşinci

[39] Epikharmos, Diels-Kranz, fr. 57. Athenaios bu dizeleri Alkibiades'in çağdaşı olduğu söylenen flütçü Khrysogonos diye birine atfeder (bkz. Diels-Kranz, I:194). Diels dizeleri "Herakleitos'la Pythagoras'tan yankılar taşıyan kötü bir şiir" diye betimlemiştir. Taş çatlasa yüzyı-

yüzyılda açık bir örnek bulmak zor olabilir. Önceki paragrafta aktarılan Demokritos, fr. 53'de olasılıkla bu anlama yaklaşır (Elbette Herakleitos'u bu taramanın dışında tutuyoruz).

(10) Beşinci yüzyılda saptanması zor olup da dördüncü yüzyılda yaygın olan bir başka anlam ise "tanım" ya da "bir şeyin özsel doğasını dile getiren formül" anlamıdır. Aristoteles'te düzenli olarak görünen bu kullanım hiç kuşkusuz daha erken bir kullanımın arıtılmış halidir: Bir şeyi açıklamak ya da betimlemek onu tanımlamaya yakındır. Her zaman olduğu gibi burada da şuna dikkat etmek önemlidir: Sözcüğün kullanımında hangi anlam ağır basarsa bassın öbür kullanımlardan kırıntılar barındırır ve yazarın düşüncesini etkiler. Örneğin gördüğümüz gibi *logos* "neden" anlamına gelebilir, nitekim Platon ve Aristoteles'te bir şeyin *logos*'u (tanım) onun varoluşunun nedenini içermiyorsa tam değildir.

(11) *Logos* Yunancanın en yaygın sözcüklerindendir, dolayısıyla yer yer İngilizcede tam eşdeğerinin olmadığı bağlamlarda kullanılmasına şaşırmamak gerekir. Örneğin Herodotos, I:141.4: "Bütün öbür Ionialılar ortak *logos*'la Sparta'ya elçi göndermeye karar verdi" ("oy birliğiyle"); III:119.I: "Dareios Altıların ortak *logos*'la harekete geçebileceğinden ürktü" ("birlikte" ya da "anlaşarak"); VIII:68: "müttefiklerin *logos*'u altında olduğu söylenenler" ("müttefikleriniz olarak bahsi geçenler"). Ayrıca 5'te aktarılan örnek var: "gerçek *logos*'ta kral olanlar" ("gerçek anlamda kral olanlar").

Yukarıdaki dökün bir sözlük maddesinin üstünü örttüğü şeyi su yüzüne çıkarmak için yapıldı: Sözcükle düşünce el ele yürür ve Yunanların bir tek sözcükle ilettiği kavramlar onların zihinlerinde birbirleriyle aynı kapsama sahip bir sözcükten yoksun kişilerin zihninde olduğundan daha sıkı bir biçimde bağlantılıdır. Yunanca okurken bu kavramlar arasına keskin ve sabit sınırlar çekmek zordur; kimi zaman yanlıştır da. Yazarın ne kastettiğini tam bilmek de her zaman kolay değildir.

Herakleitos'un kitabı şöyle başlıyordu:[40]

Her zaman[41] bu [yani "anlatacağım"] *Logos* var olmasına (ya da doğru olmasına) kar-

---

lın sonlarına aittir.

40 ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος [en tē arkhē autou tou syngrammatos: kitabının başında]: Aristoteles, *Retorik*, 1407b16. Sekstos Empeirikos, *Bilginlere Karşı*, VII:132: ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως ... [enarkhomenos goun tōn peri physeōs ...: doğayla ilgili konulara başlarken ...] Bu sözler Herakleitos'un konuya giriş sözleridir.

41 Aristoteles'in (s. 412'de alıntıladığımız pasajda) bir çözüm getirmeden ἀεί [aei: her zaman] zarfının anlamının belirsizliğine işaret etmesinden beri uzmanlar zarfın (Hippolytos'un düşündüğü gibi) ἐόντος'u mu [eontos: var olması] yoksa ἀξύνετοι'u mu [aksynetoi: habersizler] nitelediğini tartışır. İki tarafa ilişkin başlıca otoriteler için bkz. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 34; zarfın ἐόντος [eontos: var olması] ortacını nitelediğini düşünenlere Ritter'le Preller ve Conford'u da ekleyiniz. (Ritter ve Preller, *Historia Philosophia Graecae*, 32a; Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 113.) Kirk

şın insanlar yalnız işitmeden önce değil, işittikten sonra da onu anlamıyorlar. Her şey bu *Logos*'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığın halde, söylediklerimle ve yaptıklarımla karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanıkken ne yaptıklarının farkında değiller.[42]

Fr. 50 şunları ekler: "Beni değil *Logos*'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek[43] bilgeliktir." Bu iki fragmanın bize gösterdiği üzere *Logos* (a) işitilen bir şeydir (en genel anlam), (b) bütün olayları yönetir, oluşumun bir tür evrensel yasasıdır,[44] (c) kendisini dile getiren kişiden bağımsız bir varoluşa sahiptir.

Fr. 2 bizi biraz daha ileriye götürüyor: "İnsan ortak olanı izlemelidir; fakat *logos* her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar." Buradaki "ortak" kavramı fr. 114'te[45] geliştirilir: "Akla uygun[46] konuş-

---

zarfı ἀξύνετοι **[aksynetoi: habersizler]** ile birlikte alır. Bu tartışma argümanla kesin bir çözüme ulaştırılabilecek gibi değildir. Bence ἀεί'yi **[aei: her zaman]** ἐόντος'tan **[eontos: var olması]** ayırmak doğal olmadığı gibi olanaksız da. Fark çok önemli değil, çünkü Kirk'ün yazdığı gibi ἐόντος ἀεί **[eontos aei: her zaman var olmasına karşın]** "kesinlikle Herakleitos'un inandığı bir şeyi dile getirir; bu okuma ancak ἀεί **[aei: her zaman]** zarfının ἀξύνετοι' **[aksynetoi: habersiz, anlamıyorlar]** ile birlikte kullanıldığı gerekçesiyle reddedebilir" (s. 35). τοῦδε **[toude: bu]** sıfatı ἐόντος **[eontos: var olması]** ile alınabilir ve yantümce *genetivus absolutus* diye de yorumlanabilir: "*Logos* böyle olduğundan..."

42 Cornford burada ve başka yerlerde Herakleitos'ta *mysteria* diline anıştırmalar olduğu saptamasında kuşkusuz haklıdır (*Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 113). ἀξύνετοι **[aksynetoi: habersizler, anlamıyorlar]** ile Smyrnalı Theon karşılaştırılabilir: eli kirli olanlar ve τὴν φωνὴν ἀξύνετοι **[tēn phōnēn aksynetoi: sözden anlamayanlar]** mistik vahiyden yoksun bırakılır (Theon, Hiller baskısı, s. 14). Bu fikir Isokrates, *Kutlama*, 157'de ayrıntılarıyla açıklanır: Eleusis'te *Eumolpidai* ve teşrifatçılar erginlenme törenlerine katilleri ve βάρβαροι'yi **[barbaroi: barbarlar]** almaz. (Bu durum Herakleitos, fr. 27'deki βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων **[barbarous psykhas ekhontōn: barbar ruhlular için]** sözüne yansır.) Özellikle λόγος **[logos: söz, akıl]** bağlamında ἄπειρος **[apeiros: acemi]** sıfatı Aristophanes, *Kurbağalar*, 355'teki tören yasağını anımsatıyor: ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων **[hostis apeiros toiōnde logōn: bu sözlerde acemi olan herkes]**. Ayrıca fr. 125'teki *kykeōn* göndermesiyle karşılaştırınız (bkz. ileride s. 447).

43 ὁμολογεῖν **[homologein]** insanın kendi λόγος'unu **[logos]** uyumlu hale getirmesi.

44 λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι **[logō tō ta hola dioikounti: evreni yöneten *logos*'la]** deyimini kullanan fr. 72'yi burada atlıyorum, çünkü Burnet bu sözcükleri fragmanı alıntılayan Marcus Aurelius'un eklemesi olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Kirk de fragmanı "Marcus'un kendi yorumuyla süslenmiş özgün bir alıntı" diye nitelendirir (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 44). Ancak ben kendi adıma fr. 1 ve fr. 64 göz önüne alındığında bu sözün stoacı bir eklenti olduğunu kabul etmek için neden göremiyorum.

45 Bu fragman Herakleitos'un metninde fr. 1 ile 2 arasında yer almış olabilir (Kirk, *Heraclitus:*

mak isteyenler, yasasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır. Çünkü bütün insan yasaları Tanrısal olandan beslenir. Bu Tanrısal yasa her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye fazlasıyla yeter."

Logos "ortak" olduğu için, "ortak olanı" kavramak erdemdir, kendine özel bir bilgeliğe sahip olduğu iddiasında bulunmaksa yanlıştır. Çelişkili bir biçimde Herakleitos bu ortak *Logos*'u kavramış tek ya da neredeyse tek kişi olduğunu iddia eder. Ama bu diğerlerinin suçudur, hakikat herkesin göreceği biçimde ortadadır, fakat fr. 72'de söylendiği gibi onlar "her zaman bir arada bulundukları şeyle anlaşmazlığa düşüyorlar" (ayrıca krş. geride s. 419, fr. 34).

Logos her şeyde ortaktır, ortak olan akıldır ya da içgörüdür. Bu sonuç ξὺν νόῳ ... ξυνῷ [ksyn noō ... ksynō: akla uygun ... ortak olana] deyişlerindeki sözcük oyunuyla fr. 114'ten çıkmıştı.[47] Kısacası *Logos*'un ek bir yönü de düşünmeyi içermesidir.[48]

---

the Cosmic Fragments, 48 vd).

46 ξὺν νόῳ ... ξυνῷ [ksyn noō ... ksynō: akla uygun ... ortak olana] sözcük oyunu ortak olanın akla dayalı düşünceyle (yani *Logos*'la) özdeşliğini açıkça ortaya koyar. Fr. 51'de ξυνιέναι [ksynienai: kavramak] fiilini kullanırken de hiç kuşkusuz Herakleitos'un aklında bu ilişki vardır. Herakleitos hâlâ sözcükler arasındaki benzerliğe bugün bize oranla çok daha fazla anlam yüklendiği bir düşünce aşamasında olduğunu birçok yerde gösterir. Krş. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 198. Snell ise bu sözcük oyununu şunlara benzetir: Aiskhylos, *Agamemnon*, 1081 (Yokedici-Apollon), 689 (Helene- ἑλέναυς [helenaus: gemi yok eden]); *Thebai'a Karşı Yediler*, 405 ve 829 (bir adın ὀρθόν [orthon: doğru] ya da ἐτήτυμον'u [etētymon: aslı]) (Snell, *Hermes*, 1926, 368, n. 2).

Kleanthes bu fragmanı Zeus'a övgüsünde anar, 20 vd:

> οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,
> ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
> [out'esorōsi theou koinon nomon oute klyousin,
> hō ken peithomenoi syn nō bion esthlon ekhoien:
> ne dikkat ediyorlar Tanrının ortak yasasına ne de kulak veriyorlar,
> ona akıllarıyla itaat edenlerse iyi bir yaşam sahibi oluyorlar]

Başka stoacı yansılar için bkz. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 49 vd. (Kimi çağdaş uzmanların yöntemlerini düşününce insan onların bu ilişkiyi tersine çevirmeye kalkışmamış olmalarına şükredebilir.)

47 νοῦς [nous] ve νοεῖν [noein] yalnızca duyularla algılama gücünü değil, algılananın kimliğini ya da anlamını fark etme gücünü de içerir. (Yine de ikincisi Homeros'ta sık sık "görmek"ten başka bir anlama gelmez: *Ilias*, III:21.30; V:590, 669, 711 vb.) Bu sözcüklerin erken dönemdeki kullanımları konusunda bkz. Fritz, *Classical Philology*, XXXVIII (1943), XL ve XLI (1945-1946). Açıklayıcı bir örnek vermek gerekirse, *Ilias*, III'te, Aphrodite Helene'ye maiyetinden yaşlı bir kadın kılığında görünür. Ancak daha sonra Helene işin içyüzünü anlar ve

Herakleitos'un kâhin üslubunu kasten kullandığını belirtmiştik; iletisini taşıyan sözlerin bağlantısızlığına ve tuhaflığına da değinmiştik. Bunlardan tutarlı bir dünya görüşü ya da düşünce sistemi çıkarmak, ister istemez fragmanlarda bulunmayan bağlantılar kurmayı gerektirir ve o ölçüde de spekülatif bir çaba olur. Üstelik tutarlı bir sunum Herakleitos'un alışkanlıklarına o kadar aykırıdır ki, böyle bir şey onun iletisini ister istemez çarpıtır. Bütün bunlara karşın başkaları gibi benim de izlenimim şudur: Fragmanların birçoğu ilk bakışta beklenmeyecek derecede birbiriyle uyumludur, kopuk ve metaforik görünen sözler aslında bütüncül bir evren anlayışı ve onun parçası olan bir insan anlayışı oluştururlar. Bu dünya görüşü geçmişte ve bugün, insanlar üzerinde son derece farklı izlenimler yaratmıştır - bunu bilmek elbette cesaret kırıcıdır, ama kendi izlenimimizi sunmaktan başka yapabileceğimiz bir şey de yoktur.

Sokrates öncesi sistemlerden bir kısmı tek bir merkezi fikrin ürünü gibi görünüyor, bu da onları kesintisiz bir sunum içinde açıklamayı son derece zorlaştırıyor. Bu sistemler çembere benzer; Herakleitos'a göre çember de "başlangıç ve son ortaktır"

Tanrıçanın huzurunda olduğunu fark eder. Burada kullanılan fiil ἐνόησε'dir **[enoēse: anladı, kavradı]** (mısra 396). Epikharmos da aynı biçimde şöyle yazar: "Gören *nous*'tur, işiten *nous*'tur; ötekiler sağır ve körlür," yani mesajlarını yorumlayacak duyu üstü güç olmadan duyular kendi başlarına insana bir şey söylemezler (Diels-Kranz, fr. 12). Herakleitos'un doğruca söylediği gibi (fr. 40) duyuların anlamını kavrayacak *nous*'a sahip olmadan birçok olgu öğrenilebilir. Fr. 34 Epikharmos'a daha da yakındır.

"Ortak olan"ın doğru düşünmeyle eşdeğer olması fr. 113'te yinelenir: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν **[ksynon esti pasi to phroneein: düşünme herkeste ortaktır]**; ancak Kirk'e göre bu fragman özellikle fr. 2'nin genel anlamının kısa ve özensiz bir çeşitlemesinden başka bir şey değildir (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 56). Ben Kirk'ün itirazlarını ikna edici bulmuyorum.

48 Kirk'e göre "insanların pay aldığı Evrensel Akıl" *Logos*'un stoacı yorumudur ve "bunda Herakleitos'un kendi λόγος'uyla **[logos]** kastettiği şeye karşılık gelen hiçbir şey yoktur" (s. 63). Ona göre Herakleitos'un gözünde *Logos* şeylerin nesnel bir durumudur, her şeyde ve her insanda ortaktır ve bilgiyle ilgili bir anlamı yoktur. Elbette stoacılar Akıl olarak Logos kavramını geliştirdi ve ona özel bir vurgu ekledi, ama Kirk burada fazla ileri gider gibidir. Bütün özgünlüğüne karşın Herakleitos λόγος'un **[logos]** nesnel kullanımını aynı sözcüğün kendi zamanında yürürlükteki kullanımlarından bu kadar katı bir biçimde ayırmış olamaz; kaldı ki o bir mantıkçı değildi, yine Kirk'ten alıntıyla, "dilinin gösterdiği gibi şiirsel düşünce geleneğinde yaşadı" (s. 396). Bu durum Kirk'ün s. 396'da "ona göre insan zihninde kavranan *Logos* ile doğada iş başındaki *Logos* arasında tür olarak katı ayrım yoktur" yorumuyla tam uzlaştırılabilir mi, ben kuşkuluyum. Öyle ya da böyle şunu söylemeliyim ki, Herakleitos için *Logos*'un yalnızca "insan zihninde kavranan" bir şey olmadığına, zihnin etkin kavrayış gücünü de içerdiğine yönelik kanıtlar gördük.

(fr. 103), Porphyrios bu sözü açıklarken şöyle der: "Düşünebileceğiniz her nokta hem başlangıçtır hem sondur."[49] Bu sistemlere belli bir noktadan girebilirsiniz ve yolunuzu sürdürüp sonunda sistemi tam olarak göreceğinizi umabilirsiniz. En iyi başlangıç noktasını seçmek, sistemi bir bütünün parçaları olarak sunacak en açık sırayı bulmak hiç de kolay değildir, ama biz de bir noktadan girip denemek zorundayız.

Fr. 1'de Herakleitos uyanık oldukları zamanlarda uykudaymış gibi davranan insanları eleştiriyor. Fr. 73'ü kabul edersek[50] o fragman da şöyle diyor: "Uykudaki insanlar gibi davranma ve konuşma." İlk bakışta bu eleştiriyle fr. 2'deki "ortak olanı izle" emri arasında mantıksal bir bağ yok gibi görünüyor. *Uyanma* ve gözlerimizi açma emri gayet alışıldık bir şeydir ve genel olarak gözlerimizi açacağımız öğreti hakkında bilgi vermez. Ancak burada hangi öğretiye dikkat etmemiz gerektiği de söyleniyor. Ploutarkhos'tan gelen bir pasaj aradaki bağlantıyı veriyor: "Herakleitos diyor ki uyanıklar tek bir ortak dünyayı paylaşırlar, oysa uyurken her insan kendi özel dünyasına döner."[51] Herakleitos'un uyku ve uyanıklık anlayışını ve bu ikisinin dünyayı yöneten ilkelerle ilişkisini açıklığa kavuşturacak bir akıl yürütmeyi izlememiz gerekiyor. Bu yol onun Yunan düşünce tarihindeki yerini değerlendirirken çok önem taşıyan bir noktayı da açığa çıkaracak. Şimdiye kadar maddi dünya ile manevi dünya birleştirilmiş ve bunda sorun yaşanmamıştı. Daha geç tarihlerde bu ikisi birbirinden açıkça ayrılacaktır. Herakleitos fragmanlarının karanlık olmasının asıl nedeni şudur: İncelikli düşünme tarzı Herakleitos'u öyle bir noktaya getirmiştir ki, artık maddeyle ruhu (ya da somutla soyutu) ayrı düşünmesi gerekiyordu, oysa o hâlâ bu ayrımı bilinçli olarak yapamayacak kadar önceki düşünce tarzına bağlıydı. Bu ayrımı yapabilmek için felsefenin önce Parmenides'in yol açtığı düşünsel şoku yaşaması gerekecekti. Kirk'ün gözlemlediği gibi Herakleitos cisimsel varlıktan başka bir "varlık" türü tanımlayamazdı (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 53). Herakleitos'taki kavrayışların somut, maddi dünyaya ne kadar yakın durduğu kolayca unutulabilir ve onları gereğinden fazla soyut terimlerle yorumlama tuzağına düşülebilir.

---

[49] Sistemlerinin bu özelliğini Sokrates öncesi filozoflardan biri de dile getirmiştir. Parmenides şöyle yazıyordu: "Hangi noktadan başlarsam başlayayım benim için hepsi bir, çünkü dönüp dolaşıp yine oraya geri geleceğim" (fr. 5).

[50] Kirk'e göre bu fragman Marcus Aurelius'un fr. 1'in sonuna getirdiği bir açıklamadır.

[51] *Boş İnanç Üzerine*, 166c (Herakleitos, fr. 89). Kirk fr. 1 ile 2'nin son kısımlarının birleştirilmesi olduğu gerekçesiyle reddederken Vlastos bu fragmanı şiddetle savunmuştur (*American Journal of Philology*, 1955, 344-347).

Logos'un hem insan düşüncesi hem de evrenin yönetici ilkesi olduğuyla ilgili kanıtları gördük.[52] Herakleitos'un öncellerine özgü *arkhē* benzeri bir kavrama en çok yaklaştığı nokta budur aslında; nitekim öncelleri de bu iki özelliği harmanlıyordu.[53] Pythagorasçı düşünce de bu ikisini harmanlamıştı; aynı durum Anaksimenes'te, hem Evrenin Tanrısal ve canlı maddesi hem de içimizdeki ruhun ve zihnin öğesi olan Hava'da çok daha açıkça maddi terimlerle kendini gösteriyordu. Herakleitos'ta da *Logos* maddi bir cisimlenişe sahipti.

Her şeye nüfuz etmesi ve evrensel olması nedeniyle bu *Logos* -evreni düzenleyen ve insan zihniyle kavranabilen bu yasa- elbette her şeyde ortaktır. Herakleitos ortak olana sıkıca sarılmamız gerektiğini vurgularken akla dayalı düzeni meydana getiren bu yarı maddi yarı ruhani olan gücü kasteder. Sokrates öncesi düşüncenin diliyle bu güç bütün şeyleri "yönlendirir" ya da onların "rotasını çizer". Denizcilikten alınan bu metafor fr. 64'te kullanılır: "Her şeyi yıldırım yönetir" (yani en üstün Tanrı Zeus'un ateşli silahı olan yıldırım doğal olarak Evreni yönlendiren güçtür); f. 41'de de aynı metafor mevcuttur. Ne yazık ki fr. 41'in metni ve anlamı son derece tartışmalıdır, ama Vlastos şu çeviri için Kirk'e ve başkalarına karşı akla yatkın nedenler sunmuştur: "Bilgelik tek şeydir: her şeyi her şeyle yöneten Düşünceyi bilmektir."[54] Kirk'ün

---

[52] Kirk *Logos*'un insan düşüncesi olduğuna katılmaz. *Logos*'u evrenin yönetici ilkesi olarak betimleyişi ise aktarılmaya değerdir: "*Logos* sözcüğünü özetleyen sözcükler şunlardır: (Herakleitos'un keşfettiği gibi) 'her şeyin işleyişini belirleyen düzen; (ereksel olmayan anlamda) 'plan,' 'kural,' hatta ('kuvvet yasaları' deyimindeki gibi) 'yasa." 'Ilke' fazlasıyla bulanık bir sözcüktür; ben fr. 1, 2 ve 50'deki λόγος'un **[logos]** çevirisi olarak daha hantal olsa da daha açık olan 'şeylerin formülü' deyimini öneriyorum. Bu formülde ölçü düşüncesi alttan alta kendini hissettirir" (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 39).

[53] Krş. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 3 vd. Gigon *varolan* (ἐών **[eōn]**) olarak *Logos* ile onun örneğini izleyen *oluşanların* (γιγνομένων **[gignomenōn]**) dünyası arasında fr. 1'de karşıtlık kurulduğuna dikkat çeker. Kirk (s. 41) Herakleitos'un εἶναι **[einai: var olmak]** ile γίγνεσθαι **[gignesthai: oluşmak, doğmak]** arasında bilerek ayrım yaptığı konusunda kuşkularını dile getirir, ama onun zamanında bu ayrım yapılabilirdi. Simonides (Diehl baskısı) 4, 1. ve 6. satırlar ile Verdam ve Woodbury'nin yorumlarını karşılaştırınız (Verdam, *Mnemosyne,* 1928, 299-310; L. Woodbury, *Transactions of the American Philological Association*, 1953, 153-163).

[54] Fr. 64'te fiil οἰακίζειν **[oiakizein]**, 41'de ise κυβερνᾶν'dır **[kybernan]**. İkinci fiille ilgili olarak bkz. geride s. 97. Platon (*Philebos*, 28D): τὰ σύμπαντα ... νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν διακυβερνᾶν **[ta sympanta ... noun kai phronēsin tina thaumastēn diakybernan: her şey ... akıl ve şaşkınlık verici bir düşünceyle düzenlenir ve yönetilir]** diyen οἱ πρόσθεν ἡμῶν'dan **[hoi prosthen hēmōn: bizden öncekiler]** söz eder.

Fr. 41'in okunması ve çevirisi için bkz. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 386-390;

yeğlediği çeviri ise şöyledir: ... "her şeyin her şeyle nasıl yönetildiği hakkında doğru yargıda bulunmakta mahir olmak". Buradaki "yönetmek" sözcüğü konusunda kuşku yoktur; Kirk'ün de dediği gibi sözcük fr. 64'ü andırır: "sözcük 'her şeyi her şeyle yöneten' ateşe yakın bir anlam taşıyor olmalıdır... Her bir şeyin *bütün* seyri bu 'yönetme' işleminin, yani bir zihne bağlı ya da en azından bir zihnin düzenlediğine benzer bir işlemin sonucudur"[55] (s. 390).

Evrene akla dayalı düzeni getiren Tanrısal gücün aynı zamanda fiziksel, maddi bir varlık olduğu fikri, erken beşinci yüzyılın genel düşünce iklimi içerisinde oldukça olağandır. Buna göre biz de, fiziksel yollarla yani nefesle, duyu organlarının kanallarıyla (πόροι [poroi]) bu güçten payımızı alırız. Zihnin duyuları bütünüyle göz ardı etmesinin daha iyi olacağını düşünen Parmenides'in tersine Herakleitos algıyı toptan yadsımaz. Duyular ancak taşıdıkları iletiyi anlama kıvraklığına sahip olmayan ruhlar için "kötü tanıktır" (fr. 107) - gerçi Herakleitos'a göre insanların büyük çoğunluğu bu gruba girer. Herakleitos daha da ileri gider ve şöyle der: "Görme ve işitme yoluyla öğrenileni tercih ederim" (fr. 55). İlk elden deneyimin ve başkalarından duyulan şeylerin göreli değeri konusunda şunları söyler: "Gözler kulaklardan daha iyi tanıktır" (fr. 101a). Duyulardan doğru sonuçlar çıkaracak *nous*'a sahip olmadan sırf veri toplayanları aşağılasa da, Herakleitos'a göre fenomenlerin doğru algılanması onların altında yatan ve onları açıklayan *Logos*'un keşfedilmesi için zorunlu bir ön hazırlıktır (krş. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 61).

O halde duyular insanlar için dışarıdaki *Logos*'la iletişimin ana kanallarıdır. Burada Herakleitos'un öğretisi konusunda Sekstos Empeirikos'un açıklamasını fragmanlara eklemeliyiz; daha geç döneme ait olsa ve özellikle stoacı terimler kullansa da bu açıklamanın genel anlamından kuşkulanmak için neden yoktur:[56] "Kendisinden pay alarak *logikoi* <düşünme yetisine sahip> hale geldiğimiz ortak Tanrısal Logos." He-

---

Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 352 vd. Kirk γνώμην [gnōmēn: düşünce, yargı] sözcüğünü ἐπίστασθαι [epistasthai: bilmek, usta olmak] fiilinin dolaysız değil dolaylı nesnesi sayar (bu konuda Heidel, Reinhardt ve Gigon'u izler), çünkü Heidel'le hemfikir olduğu gibi Kirk'e göre γνώμη'yi [gnōmē] *Logos*'la bir tutup bağımsız bir yönetici ilke yapmak stoacı bir fikirdir.

55 Kirk γνώμη'yi [gnōmē] *Logos*'la bir tutmayı ve onu Tanrısal bir ilke saymayı reddetmekle dışladığı çoğu şeyi burada yeniden işin içine alıyor gibi görünüyor.

56 *Bilginlere Karşı*, VII:126 vd; Diels-Kranz, 22A16. Kirk bu fikirlerin gerçekten Herakleitosçu fikirler olduğuna katılır, en azından "Sekstos'un aktardığı üzere Herakleitos için ruhun etkili olması nefes aracılığıyla dışarıdaki dünya ve maddi *Logos*'la temasına bağlıydı" (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 341).

rakleitos için bu gerçeğin ölçünüdür ve Sekstos Empeirikos sonradan alıntılayacağı fr. 1 ve 2'yi dile getirerek şunları ekler: "Herkese ortak olarak görünen şey güvenilirdir, çünkü ortak Tanrısal *Logos*'la kavranır, ama tek başına birinin aklına gelen şeye inanmamak gerekir."

Nefesin yanı sıra duyular *Logos*'u (sözcüğün fiziksel anlamıyla) içimize çektiğimiz kanallardır. Pencerelere benzerler, uyanık olduğumuz zamanlarda "bizdeki zihin (*nous*)" oralardan dışarı uzanır ve onu çevreleyenle bağ kurup "düşünce gücü kazanır". Uykuda bu duyu kanalları (**αἰσθητικοὶ πόροι [aisthētikoi poroi]**) kapandığından zihnin "dışarıdakiyle birlikte gelişmesi engellenir" (**χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυίας [khōrizetai tēs pros to periekhon symphyias]**). Daha hayatta olduğumuza göre bu kopuş tam değildir. Sekstos Empeirikos'un deyişiyle nefes "bir kök gibi" dışarıdaki yaşam kaynağıyla tek bağlantı aracı olarak kalır. Kozmik etkinlikten pay almayı sürdürürüz; Marcus Aurelius'un dediğine göre[57] olasılıkla bu yüzden "Herakleitos uyuyanların bile bir işte olduklarını ve dünyada olup bitenlere katkıda bulunduklarını söylüyor." Görünen o ki, nefes almak yaşamak için yeterlidir, ama akıl sahibi olmak için yeterli değildir ve zihin bu bağdan yoksun kaldığında bellek gücünü yitirir. Bunun ardından Sekstos Empeirikos sunumunu desteklemek için fr. 2'yi ve fr. 1'in son tümcesini aktarır.

Uykuda her birimiz özel bir dünyaya çekiliyoruz. Kimse düşlerini uyanıkken deneyimlerin paylaşıldığı gibi paylaşamaz. Ayrıca düşler gerçekdışıdır. Demek ki Herakleitos için şu üç fikir temelde bağlantılıdır: (a) kendine özgü bir bilgeliği varmış gibi yaşamak, (b) yanlışlık, (c) uyku ve düşler. Kendine özgü bir dünyaya çekilmek, akıl öğesinin beslendiği evrensel ve doğru *Logos*'la bağlantısını kesmek ve böylece akıl öğesini aç bırakmaktır.[58] Uyuyan kişiler uyanık kişiye göre neyse, böyle yapan

---

57 VI:42; Diels-Kranz'da fr. 75 olarak aktarılır, ancak Herakleitos'tan sözcüğü sözcüğüne alıntı olması pek olası değildir (Diels-Kranz **τοὺς καθεύδοντας [tous katheudontas: uyuyanlar]** sözcüklerinden önceki **καί [kai: hem, ve]** bağlacını atarak anlamı karanlık hale getirir).

58 Fr. 114'te (**τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου[trephontai pantes hoi anthrōpeioi nomoi hypo henos tou theiou: çünkü bütün insan yasaları tek bir Tanrısal olandan beslenir]**) geçen **τρέφονται [trephontai: beslenir]** fiili Herakleitos için herhalde yalnızca bir benzetme değildir. Bkz. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 53 vd ve 69: "Logos'a akraba olan 'Tanrı yasası' maddi terimlerle anlatılır ve bunun da tek nedeni kişileştirme değildir."

Cornford Herakleitos'un uyku kavramının başka bir halk inancıyla çeliştiğine dikkat çeker; bu inanca göre uykuda ruh, Tanrısal etkilere daha açıktır ve bu yüzden rüyalarda kendisine gaipten gerçekler gösterilebilir (Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, 150. Cornford ayrıca şu örnekleri verir: *Pindaros*, fr. 131; Aris-

kişi de ortak *Logos*'u kavrayan kişiye göre odur. Bu yüzden insan, "ortak olanı" izlemeli, dört elle ona sarılmalıdır.

Bu yorum doğruysa Herakleitos sonradan Protagoras'ın açıkça dile getireceği bir gerçeği belli belirsiz müjdelermiş gibi görünüyor:[59] Her insan kendi duyumlarının yargıcıdır, çünkü o duyumlar yalnız ona aittir ve iki ayrı insanda onlar asla aynı değildir. Hakikatin ortak olduğu bir dünya *vardır* (Herakleitos burada Protagoras'tan ayrılır), ama o dünyaya ancak bireysel bağlantısız duyumların ötesine geçerek ve onlardan düşünce ya da belki sezgi yoluyla sonuçlar çıkararak ulaşılabiliriz. Dolayısıyla belli durumlarda Herakleitos'un duyuları övmesi (ne de olsa duyumlar, şu cisimli halimizle *Logos* ile ilk anda ve temel düzeyde temasa geçmemizi sağlayan kanallardır) başka durumlarda ise ilk başta çelişkili gibi görünse de duyumların sınırlılığını vurgulaması aslında anlaşılır bir şeydir. Bu ikinci durumda Herakleitos pekâlâ "görme yanıltıcıdır" diyebilir (fr. 46; Kirk, s. 281'de herhalde bunun Herakleitos'un tümcesi olamayacağını söyleyerek kuşkularını belirtir). Sonuçta *salt* görme ve duyma tam da hakikati anlamayı reddettikleri için acımasızca saldırdığı "çoğunluğun" etkinlikleridir (geride s. 419'daki örneklere bakınız).

Burada "psişik" sözcüğünü kullanabilirsek, bu psişik süreçlerin fiziksel yönü daha da ayrıntılandırılır; tartışmanın bütününde asıl yerlerini daha sonra bulacak birkaç noktaya şimdiden değinmek pahasına olsa da, açık ve net olmak uğruna burada bu konunun izini sürmek uygun olacaktır. Doksograflar Herakleitos'un ilk ilkesinin ateş olduğunu söyler. Miletos okulundaki anlamıyla şeylerin *arkhē* ve *physis*'iymiş gibi ateşten söz ederler; örneğin Theophrastos şöyle der: "Metapontionlu Hippasos ve Ephesoslu Herakleitos ... ateşi *arkhē* yaptı ve ateşin altta yatan tek *physis* olduğundan hareketle var olanların sıkışma ve seyrelme yoluyla ateşten çıkıp yine ateşe döneceğini ileri sürdü, çünkü Herakleitos her şeyin ateşle takas edildiğini söylüyor" (krş. fr. 90) (aktaran Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 23.33, Diels-Kranz, A5'te). Bizzat Aristoteles Thales'in suyunu, Anaksimenes'le Apollanialı Diogenes'in havasını ve Empedokles'in dört ana tözünü olduğu gibi Herakleitos'un ateşini de onun "ilk nedeni" olarak anar (*Metafizik*, 984a7). Herakleitos'ta ateşin önceliğine Platon da yanılgıya yer bırakmayacak biçimde gönderimde bulunuyor gibi

---

toteles, Rose baskısı, fr. 10, Ross baskısı, s. 84).

[59] Kitabının 74. sayfasında Kirk'ün söylediği şeyi yadsımak niyetinde değilim: "Herakleitos'un bu görüşten epistemolojik sonuçlar çıkardığı konusunda fragmanlarda hiçbir belirti yoktur - onun gözünde bu olgular, görünüşün tersine karşıtların aslında farklı olmadığını gösterdikleri için ilginçtir, o kadar."

görünüyor (*Kratylos*, 413B-C). Bu daha geç dönem yazarlarının Herakleitos'ta ateşin rolünü doğru yorumlayıp yorumlamadığını sonradan ele almamız gerekecek, ama ateşin önceliği konusunda kuşku yoktur, Herakleitos bütün dünya düzeninin hep canlı kalan ateş olduğunu bizzat söylemiştir (fr. 30; bkz. ileride s. 461). O halde ateşi *Logos*'la özdeşleştirmekte ve Herakleitos'un ateşinin "akla dayalı ve bütün dünyanın yönetiminden sorumlu"[60] olduğunu söyleyen Hippolytos ve stoacıların düşüncelerine katılmakta bir yanlışlık yoktur. Sekstos Empeirikos'un açıklamasında "bizi çevreler, akla dayalı ve zekâ sahibidir" dediği şey açıkça bu ateştir (*Bilginlere Karşı*, VII:127).

Logos'un maddi yanı ateştir. Dolayısıyla Tanrısal aklın en saf hali sıcak ve kurudur. Salt bir soyutlamanın simgesi olmasa da Herakleitos için "ateş" maddenin en yüksek ve saf formunu, ruhun ve zihnin taşıyıcısını ya da daha ziyade ruhun ve zihnin ta kendisini temsil eder - oysa gelişkin bir düşünüre göre bu ikisi bir biçimde maddeden ayırt edilmelidir. Dolayısıyla bu ateş görünür bir alev ya da kızıl parıltı değil, bir tür görünmez buhar olarak düşünülmelidir; Aristoteles'in *Ruh Üzerine*, 405a25'ini yorumlarken Philoponos'un dediği gibi: "Ateşle alevi kastetmez. Ateş, ruhu da meydana getiren kuru buhara verdiği addır."[61] Dolayısıyla Herakleitos tutarlı olacaksa budalalık ve ölüm, soğukla ve ıslaklıkla ilişkili olacaktır, nitekim öyledir de: "Kuru olan ruh en iyi ve en bilgedir" (fr. 118). Bu durum sarhoşluğu da açıklar:

---

60 λέγει δὲ καὶ φρόνιμον εἶναι τοῦτο τὸ πῦρ, καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον **[legei de kai phronimon einai touto to pyr, kai tēs dioikēseōs tōn holōn aition]** (Hippolytos, IX:10; bkz. Diels-Kranz, fr. 64). Buradaki deyiş tarzı stoacıdır, ama anlam Herakleitosçudur; Kirk de aynı fikirdedir (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 351 vd; Kirk s. 396'da şöyle der: "Değişmez ateş en etkin madde türüdür ve şu tahminde bulunabiliriz ki, en saf halinde ya da *aithēr* halinde yönetme yetisine sahip olur, *Logos*'un cisimleşmiş halidir ... ve bilgedir").

61 *Recte hunc locum explicat Philoponus* [Bu noktayı Philoponos doğru açıklıyor] (Ritter ve Preller, *Historia Philosophiae Graecae*, 386). Karşıt görüş için bkz. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 275, n. 1. *Logos*'u ateşle özdeşleştirmenin yanlış olduğu konusunda Gigon'a katılamıyorum. Gigon şöyle diyor: *Dass die Seele aus trockenster Substanz besteht, hat H. zwar gelehrt. Aber dass sie feurig sei, ist damit noch gar nicht gesagt, und überhaupt durfte das sinnlich-banale Einzelwesen* ψυχή **[psykhē]** *nicht mit dem kosmogonischen Urfeuer gleichgestellt werden* [Herakleitos ruhun en kuru tözden oluştuğunu elbette savunmuştur. Ancak ateşli olduğunu kesinlikle söylememiştir ve ..."] (*Untersuchungen zu Heraklit*, 59 vd). Bu terimler Herakleitos'a çok aykırıdır. Gigon *Logos*'u ateşle özdeşleştirmenin yanlış olduğunu da düşünür (s. 60): *Dies folgt der Neigung der Stoa* [Bu Stoa'nın eğilimini izliyor]. Başka açılardan olduğu gibi bu açıdan da Stoa'nın Herakleitos'u izlediği apaçık değil midir? Gigon'un s. 110'daki iddiası da düpedüz yanlıştır: *Die Trockenheit ist nicht Attribut des Feuers, sondern der Luft* [Kuruluk ateşin değil, havanın özelliğidir].

"İnsan sarhoş olduğunda yalpalar durur, sakalı bitmemiş bir çocuk götürür onu, nereye gittiğini bilmez, çünkü ıslaktır ruhu" (fr. 117).[62] Ölüm ruhun suya dönüşmesidir (fr. 36). Hiçbir fragmanda doğrudan söylenmese de şöyle demekte sakınca yoktur: Sarhoşluk gibi uyku da nemli buharın geçici olarak ruha egemen olmasıdır, uyandığında ise ruh daha kuru ve sıcak haline geri döner.[63] Bedensel hazlar ruhun nemlenmesine, yani zayıflamasına yol açtığına göre Herakleitos'un şu sözü de anlaşılabilir: "Her arzu edilenin elde edilmesi iyi değildir" (fr. 110) çünkü ne yazık ki "ruhları nemlendiren şey hazdır."[64] En çarpıcı aforizmalardan birinin gerisinde de aynı düşünce yatar: "Tutkulara karşı mücadele etmek zordur. Arzu edile şeyin bedelini ruh öder" (fr. 85; bu sözü Aristoteles de biliyordu: bkz. *Eudemos'a Etik*, 1223b22).

Her şey sürekli ve döngüsel bir değişim içindedir ve çok doğal olarak ruh da öğelerin bu karşılıklı dönüşümlerinden payını alır. "Ruhlar için ölüm su olmaktır. Suyun ölümü toprak olmaktır. Su topraktan meydana gelir, ruh da sudan" (fr. 36). Bu fragmanda okurun beklediği "ateş" sözcüğü yerine "ruhlar" diyerek Herakleitos iki tözün özdeşliğinin altını çizer. Bir öğe başka bir öğenin ölümüyle yaşadığına, deyim yerindeyse ötekini yuttuğuna göre, asıl doğaları sıcak ve kuru olsa bile ruhlar nemle yaşıyor olmalıdır. Herkesin özgün saydığı bir Herakleitos fragmanını aktardıktan hemen sonra Kleanthes[65], Herakleitos'a göre "ruhlar nemli şeylerden buharlaşır" (fr. 12) der. "Nemli şeyler"deki çoğul ekini Gigon'la birlikte biz de şöyle açıklayabiliriz: Thales gibi Herakleitos da yalnızca suyu değil kanı ve başka bedensel salgıları da kastediyordu. Aynı biçimde Herakleitos taklitçilerinin (Herakleitos'un kozmik sisteminde çok özel bir yeri olan) güneşin "denizden buharlaştığını" öne sürdüğü söylenir (Aristoteles, *Sorular*, 934b35). Güneş nemi yukarı çeker ve onunla beslenir, ama sıcak bir cisim olduğu için nemi ısıya dönüştürür - buharlaşma fenomeninin gözlemlenmesinden yararlanan bir kuram. Yaşayan, uyanık hayvan da aynısını yapar. Ne kadar sadık olduklarını kimsenin söyleyemeyeceği bu son görüşler fr. 36

---

62 İnsanın suyla neden sarhoş olmadığı sorusunu Herakleitos kendi kendine sormuş mudur? Hiçbir zaman bilemeyeceğiz.

63 "Uykunun genellikle organik ısının azalmasından ileri geldiği düşünülürdü" (dipnottaki göndermelerle birlikte Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 365). Anlamca karanlık olan fr. 26 uyku ve ölümü bir araya getiriyor gibidir.

64 Fr. 77. Bu fragmanın anlamı büyük ölçüde karanlıktır, fakat en azından bu kadarı kesin görünüyor. Gigon'un söylediği gibi bu kadar özgün bir tümce kolay kolay düzmece olamaz (Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 109).

65 Kirk'ün fark ettiği gibi, Zenon değil, Kleanthes (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 367).

ve fr. 31'de (ileride s. 460) dile getirilen genel yasanın tikel uygulamalarından başka bir şey değildir; ruhlarla ateş eşdeğer olduğuna göre güneşle hayvanların benzer davranması doğal ve kaçınılmaz bir durumdur.

Ruh konusunda daha çok şey söyleyeceğiz, ama burada ruh bilgisine sapmaktaki amacımız Herakleitos'taki *Logos* anlayışının ne kadar karmaşık olduğunun anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Kısacası *Logos* her şeyden önce Herakleitos'un sözel anlatım kazandırdığı, ama bu anlatımdan bağımsız olan edebi gerçektir (fr. 1, fr. 50). İkinci olarak *Logos* bu gerçeğe konu olan şeydir, her şey olan Bir'dir (fr. 50). Bizi çevreleyen, kozmosu düzenleyen ve aklımızı borçlu olduğumuz Tanrısal akıl sahibi ilke de bu Bir'dir. İçimizdeki alçak öğelerin ve dolayısıyla budalalığın kendisine karışmasıyla bu ilkenin saflığı bozulur. Aynı zamanda o ateştir, sıcak ve kurudur, içimizde onu bozan şey ise onun nem ve soğukla karşılaşmasıdır. Yeri gelince ele alınması gereken ve tümü birbiriyle yakından bağıntılı olan sorular şunlar: (a) Değişen dünyanın gerçek açıklaması sayılan *Logos*'un içeriği nedir? Herakleitos'a göre her şeyin varlığa gelişini yöneten bu "ilke" nedir? (b) Herakleitos için hangi anlamda "her şey birdir"? Miletos okulu üyelerinin savunduğu gibi bütün her şeyin tek bir maddi öğeden çıkmasını ve bu öğenin her şeyin varoluşunun temeli olmasını mı kastediyor? (c) Kozmosun yaşamında ateşin rolü tam olarak nedir?

10. Üç Temel Önerme

Logos'un yanı sıra, onunla yakından bağıntılı olarak, Herakleitos'un dünya yorumunun temelleri üç genel önermede toplanabilir gibi görünüyor. Sunumda kolaylık olsun diye bunları tek tek ele almak zorunda olsak da aslında hiçbiri ötekiler olmadan tam anlaşılamaz, aslında bu üçü aynı hakikatin üç farklı dile getirilişidir. Bu üç önerme şudur: (a) Uyum hep karşıtların ürünüdür, dolayısıyla doğal dünyadaki ana olgu çatışmadır. (b) Her şey sürekli devinim ve değişim içindedir. (c) Dünya canlı ve ebedi bir ateştir. Bu önermeleri irdeledikten sonra oluşumun yasası olarak *Logos*'a daha sağlam bir anlayışla dönebileceğiz ve Evrendeki sürekli savaşa ve değişime *Logos*'un getirdiği sınırlamaları daha iyi anlayabileceğiz.

(a) Karşıtların uyumu

Harmonia sözcüğünün anlamını Pythagorasçılar bağlamında tartışmıştık (geride s. 230 vd). Diyebiliriz ki karmaşık bir bütünün akla dayalı ilkelere ve doğru oranlara

uygun olarak (nitekim oran *logos*'un anlamlarından biridir) bir araya getirilip karmaşık bir bütün oluşturması anlamındaki *harmonia*'nın hem müzikteki hem de daha geneldeki kullanımından Herakleitos haberdardı. Zaten biz de uyum içinde yaşamaktan ya da mimarlıkta, resimde ya da başka alanlarda uyumlu bir etkiden söz ederken "uyum" sözcüğünü müzikal olmayan bir anlamda kullanırız. Yine de Yunanca sözcüğü açıklasak bile Herakleitos bağlamında *harmonia* sözcüğü için genel olarak "uyum" ya da "armoni" karşılıklarını kullanmak akıllıca olmayabilir, çünkü "uyum" ya da "armoni" sözcüğü Pythagorasçılığı çağrıştıran psikolojik izler taşır.[66] Herakleitos'un *harmonia* anlayışı Pythagorasçılıktakinin taban tabana karşıtı olduğu için bu yanıltıcı olabilir.

Herakleitos'un birçok sözü "karşıtların uyumu"na yeni bir yorum getirdiğini gösterir, ama en iyi başlangıç noktası belki de Platon'daki iki pasajın karşılaştırılmasıdır. *Symposion*'da Eros'u övme sırası kendine gelince hekim Eryksimakhos hekimliğin bedendeki karşıtlıkları uzlaştırmak olduğu yönündeki yaygın görüşü ortaya atarak sözlerini şöyle sürdürür: İyi bir hekim "bedende birbirine düşman öğeleri dost hale getirebilmeli, onların birbirini sevmesini sağlayabilmeli. Bu düşman öğeler sıcak ile soğuk, yaş ile kuru ve benzeri karşıtlardır. Ozanlarımızın burada söylediği ve benim de inandığım gibi, mesleğimizi kuran kişi bunlar arasında sevgi ve uyumun nasıl yaratılacağını bilen atamız Asklepios'tur" (186D, İngilizceye çeviren Hamilton).

Sağlığın fiziksel karşıtların bir uyumu olduğu konusundaki fikirler Pythagoras'ın yurttaşı Alkmaion ve en azından kimi Pythagorasçıların öğretmenlik yaptığı Batı tıp okuluna aitti (geride s. 319-321). Sonraki tümcelerinde Eryksimakhos'un müzik alanından verdiği örnek onun Pythagorasçılardan ders aldığını doğruluyor:

> Bunun müzikte de geçerli olduğu konuyla biraz ilgilenen herkes için apaçıktır. Sözcük seçiminde pek isabetli olmasa bile, bir yay ya da lirin telinde olduğu gibi ayrılarak kendi kendiyle uzlaşan birlikten söz ederken Herakleitos'un kastettiği şey de herhalde budur. [Krş. fr. 51, ileride s. 446-458] Uyumsuzların uyumundan ya da bir araya gelince uyumsuz olmayı sürdüren öğelerin uyum oluşturduğundan söz etmek düpedüz mantıksızdır. Muhtemelen Herakleitos, müzik sanatının başta uyumsuz olan etkenlerden, yani ince ve kalın seslerden sonuçta bir uyum meydana getirdiğini söylemeye çalışıyor.

Pythagoras'ı bu kadar aşağıladıktan sonra Herakleitos'un aslında onunla hemfikir

---

[66] Pythagorasçılığın düşüncelerimiz üstündeki etkisi sandığımızdan daha büyüktür. Müzikteki kavramın psikolojiye uygulanması, *Venedik Taciri*'nde kesinlikle Pythagorasçı bağlamda geçen bir satırda karşımıza çıkar örneğin: "İşte ölümsüz ruhların içindeki ahenk bu."

olup da bunu yeterince ifade edememesi çok şaşırtıcı olurdu. Aslında Herakleitos'un görüşü Pythagorasçı görüşle çelişiyordu, bu da Herakleitos'un sürekli başına gelen bir durumla ilgili çok öğretici bir örnektir. Nitekim Herakleitos'un öğretisinin sivrilikleri törpülenmiş ve başka birinin öğretisine benzeyecek biçimde köreltilmiştir. Bu pasajda Platon gösterişli, ama kavrayış inceliğinden yoksun biri olarak temsil ettiği Eryksimakhos'a böyle bir yanlış anlamayı söyleterek onu yerer. Başka yerde Platon Herakleitos'un kastettiği şeyi gayet iyi anladığını gösterir. Aslında Platon belki de Herakleitos'un düşüncesindeki cüreti tam anlamıyla değerlendirebilen ilk kişiydi. Sonraki uyumun önceki uyumsuzluktan, uyumun daha önce düşman olan öğelerin sonradan uzlaştırılmasıyla meydana geldiğini söylemek tam da Herakleitos'un yadsıdığı şeyi öne sürmekti. Platon bunu *Sofist*'te (242D) açıkça ortaya koyar. Bu pasajdaki ana konuşmacı dünyanın bir olduğunu savunanlarla çok olduğunu savunanlar arasındaki tartışmadan söz eder. Sözlerini şöyle sürdürür:

> Sonradan Ionia ve Sicilya'daki kimi *Mousa*'lar çıkar yolu, her iki savı birleştirmekte, gerçek olanın hem bir hem çok olduğunu ve düşmanlık ve dostluk yoluyla bir arada tutulduğunu söylemekte buldu. Bu *Mousa*'lardan daha sert olanı <yani Ionialı olanı, bununla Platon Herakleitos'u kastediyor> "ayrılırken hep bir araya gelir" diyor. Daha ılımlısı [yani, Sicilyalı olanı, Empedokles'i kastediyor] bunun hep böyle olması gerektiği kuralını gevşetir ve evrenin kâh sevginin gücüyle birlik ve barış içinde kâh bir tür çatışma'nın sonucu olarak çokluk ve kendi kendisiyle savaş halinde olduğunu söyler.

Pythagoras'ın başını çektiği Italya geleneğini izleyen Empedokles uyumla uyumsuzluğun, birlikle çokluğun arka arkaya gelişlerinden söz ediyordu (ondan artakalanlar bu fikri kesinlikle teyit ediyor). Oysa "*Mousa*'sı daha sert" olan Herakleitos'a göre karşıt öğeler arasındaki her türlü uyum, kendisini oluşturan karşıtlar arasında her zaman ister istemez bir gerilim ya da çatışma gerektirir. Bu gerilim asla çözülmez. Barışla savaş arka arkaya gelmez: Dünyada her zaman hem barış hem savaş vardır. Mücadele bitseydi evren dağılırdı. Herakleitos'un sözde yorumcularının çoğunun gözünden kaçan bu esaslı noktayı Platon'un yakalamış olması kavrayışının ne kadar güçlü olduğunun en iyi güvencesidir ve Platon'un bu zor düşünür için söylediklerine sırtımızı yaslayabileceğimizi düşündürür.[67]

Herakleitos'un cüreti Aristoteles'e bile fazla gelir; aslında Aristoteles'in açık ve mantıklı düşüncedeki olağanüstü gücü, kahin ve ozanlara özgü böyle bir gerçeği anlamasına engeldi. Herakleitos çelişmezlik ilkesini deler görünüyordu, dolayısıyla

---

[67] Platon'un tanıklığına büyük saygı göstererek buradaki açıklamada Kirk'ün açıklamasından ayrılıyorum.

söyler gibi göründüğü şeyleri söylemiş olamazdı. Nitekim *Gökyüzü Üzerine*, 279b14'te Aristoteles Platon'un büyük çabayla dikkat çektiği ayrımı göz ardı ederek Herakleitos'u Empedokles'le aynı gruba koyar. Kimileri dünyanın ebedi olduğunu, kimileri de yok olabileceğini öne sürer, der: "Başkalarıysa kâh şimdiki gibi var olduğunu kâh değişip yok olduğunu ileri sürer... Akragaslı Empedokles ile Ephesoslu Herakleitos gibi." Yine de tam anlayıp anlamadığı belli olmasa da yer yer Herakleitos'un sözlerine yaklaştığı olur. Örneğin *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle yazar: "Herakleitos karşıtın yararlı olduğunu, en güzel uyumun farklı öğelerden oluştuğunu ve her şeyin çatışma yoluyla varlığa geldiğini söylüyor" (1155b4; Diels-Kranz, fr. 8). Bu tümce Herakleitos'un birçok fragmanını açıklayan bir tümcedir.[68]

Herakleitos resim dilinden bolca yararlanır ve sözlerinin, neredeyse İncil'in ayrı ayrı metinleri üzerine verilen vaazlarda ortaya çıkanlar kadar çok çeşitli yorumlara maruz kalması şaşırtıcı değildir. Herakleitos'un paradoks ve mesel kullanımıyla İsa'nınki arasındaki benzerlikten etkilenmemek gerçekten olanaksızdır. İkisinin öğretilerini benzetmenin sözkonusu olmadığını söylemeye gerek yok, ama anlamdaki farklılığa karşın "Canını bulan onu kaybedecek" (*Matta*, X:39) sözü üslup açısından gayet Herakleitosçudur (örneğin bkz. fr. 21); ikisi arasındaki bire bir örtüşmeler bir yana (*Markos*, VIII:18'deki "Gözleriniz varken görmüyor musunuz? Kulaklarınız varken işitmiyor musunuz? Ve hatırlamıyor musunuz?" sözünü Herakleitos'un fr. 19, fr. 34, 1'iyle karşılaştırın), İsa mesajının özünü ("Tanrı'nın Krallığı nedir?" sorusunun yanıtını) iletirken simge ve benzetmeyi bolca kullanmak zorunda kalır. Mesajının özü bir hardal tanesine, başka başka topraklara atılan tohumlara, ekmek mayasına, saklı defineye ya da muma benzer; yahut efendiyle yetersiz kölesi, bağ emanet edilen haydutlar, ırgatları işe alan adam, emanet para, düğün şöleni, nedimeler ve kandiller gibi benzetmeler kullanılır. Benzer biçimde Herakleitos da doğanın işleyişi ve şeyle-

[68] Örneğin fr. 51, 80, 10. Kirk'e göre Aristoteles'in tümcesinin başındaki (τὸ ἀντίξουν συμφέρον **[to antiksoun sympheron: karşıt yararlıdır]**), Ionia lehçesine göre yazılmış ἀντίξουν **[antiksoun: karşıt]** sözcüğü bizzat Herakleitos'a ait sayılmalıdır (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 220). "Yararlı" συμφέρον **[sympheron]** sözcüğünün yaygın anlamıdır ve bağlam Aristoteles'in aklındakinin de bu olduğunu kabul etmemize yol açar. Hippokrates külliyatından *Rejim Üzerine*, 1, 18'de aynı sözcük "haz meydana getirmeye yaramak" anlamını içerir (τὰ πλεῖστα διάφορα μάλιστα συμφέρει **[ta pleista diaphora malista sympherei: ayrımların çoğu özellikle zevk verir]**). Fakat sözcük aynı zamanda *Symposion* pasajının (187A) διαφερόμενον ἀεὶ συμφέρεται **[diapheromenon aei sympheretai: ayrılan şey daima bir araya gelir]** tümcesini akla getiriyor. Sözcük oyunu gayet Herakleitosçadır ve kipi farklı olsa da (kip sözcük oyunu yapmak için değiştirilmiş de olabilir) bu kısa deyişin tümü pekâlâ Herakleitos'a ait olabilir.

rin yapısı hakkındaki yeni düşüncesini açıklamak için benzetmelerden yararlanmak zorunda kalır: ateş, yay ya da lirin yapısı, savaş, ırmak, Kuzeyden Güneye de Güneyden Kuzeye de gitseniz aynı olan yol, balıklara can veren, ama insanları öldüren deniz suyu, bir yazarın kaleminden çıkan hem düz hem eğri iz, acıyı iyileştirmek için türlü acılar veren hekim...[69]

Herakleitos'un öğretisi İsa'nın dinsel mesajı gibi temelde düzanlamlı terimlerle anlatılamayacak bir öğreti değildi, ama asla kolayca ifade edilebilecek bir şey de değildi ve özellikle de zamanının dilinin sunduğu olanakları haydi haydi aşan yeni bir öğretiydi. Bu durum Herakleitos'un çeşitli simgelere başvurmasını kaçınılmaz kıldı. Bunları "işitecek kulaklara," şu ya da bu benzetmenin altında yatan biricik hakikati kavrama yeteneğine sahip olup olmadığımızı göreceğiz.

"Karşıtların uyumu" öğretisinin üç yönü vardır: Her şey karşıtlardan meydana gelir ve dolayısıyla içsel gerilime[70] tabidir; karşıtlar özdeştir; temelde birinci yönün sonucu olarak savaş yönetici ve yaratıcı bir güçtür, gerçek ve hakiki durumdur.

(I) *Her şey karşıtlardan meydana gelir, dolayısıyla içsel gerilime maruzdur*. Hippolytos fr. 50'yi aktardıktan sonra sözlerini şöyle sürdürür: "Ve insanların bunu anlamadığından ya da kabul etmediğinden yakınırken şöyle der <fr. 51>: 'Uzlaşmaz şeylerin kendi aralarında nasıl uzlaştığını[71] anlamazlar. Karşıt dönüşlerin uyumu[72]; yay ve lirdeki gibi.'"

---

69 Fr. 30, 51, 53, 60, 61, 59, 58.

70 "Gerilim" sözcüğünü en geniş anlamıyla kullanıyorum. Vlastos şöyle yakınır: "'gerilim' lafı Kirk'le başkalarının Herakleitos yorumlarında sıklıkla geçer, fakat bütün bunların metinsel dayanağı B51'deki tartışmalı παλίντονος **[palintonos: gergin]** sözcüğünden başka bir şey değildir" (*American Journal of Philology*, 1955, 349). Fakat evrensel gerilim fikrinin διαφερόμενον συμφέρεται **[diapheromenon sympheretai: ayrılan bir araya gelir]** ya da δίκην ἔριν **[dikēn erin: adalet çatışmadır]** gibi deyişlerde bulunmadığı nasıl iddia edilebilir?

71 ὁμολογέει **[homologeei: uzlaşır]** yerine συμφέρεται **[sympheretai: bir araya gelir]** okumasını kabul edersek (bkz. Kirk, 203'teki eleştirel not) sözcüğü sözcüğüne şöyle çevrilir: "ayrılırken bir araya geldiğini." Burada çevrildiği haliyle fiilin açık bir öznesi yoktur, ama bu durum Herakleitos'un διαφερόμενον'un **[diapheromenon]** önüne belirli tanımlık koymuş olmasından daha olasıdır (Burnet tanımlık koyar: "Uzlaşmaz şeyler kendisiyle uzlaşır").

72 Ya da "karşıt gerilimlerin uyumu." "Uyum" böyle bir bağlamda ἁρμονίη'nin **[harmoniē]** yerinde bir çevirisidir (Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955). ἁρμονίη **[harmoniē]** sözcüğünün sıfatı için παλίντροπος **[palintropos: ters yöne dönen, tersine giden]** ve παλίντονος **[palintonos: gergin, arkaya doğru gerilmiş]** okumaları antikçağa kadar geri gider ve çağdaş uzmanlar arasında iki okumanın da güçlü destekçileri vardır. Tartışmanın bir özeti için bkz. Kirk, 210 vd. Kirk yazılarında παλίντονος **[palintonos]** okumasını desteklerken Vlastos ve Kranz παλίντροπος **[palintropos]** lehine argümanlar sunmuştur (Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 348-351; Kranz, *Rheinisches Museum*, 1958, 250-254). Sorunu kesin

Platon'un *Sofist*'te verdiği kısaltılmış versiyonunda da görülebileceği gibi (242E) burada yapılan göndermenin genel olduğu apaçık ortadadır. Her yerde aynı anda iki yöne birden çeken güçler vardır. Şeylerin gerçek yapısında (*physis*) var olan *görünürdeki* uyum, durağanlık ya da barış, aslında bu güçler arasındaki geçici bir denge halidir. Yerde duran ya da bir duvara yaslanmış bir yaya bakın. Hiçbir devinim göremezsiniz. Gözümüze tamamen dingin, durağan bir nesne gibi görünür. Ama aslında içinde sürekli bir savaş sürer, nitekim bu kiriş yeterince sağlam olmayınca ya da kopunca açığa çıkar. O anda yay kirişi koparır ve düzleşir, böylece farklı güçlerin hep iş başında olduğunu gösterir. *Harmonia,* dengeden dolayı birbirini iptal eden ve dolayısıyla göze görünmeyen canlı karşıt devinimlerin dinamik uyumudur. Teli koparan bir çalgıcının çok iyi bildiği gibi akort edilmiş bir lirde (ya da bir kemanda) aynısı geçerlidir. Yani her iki aletin işlevini yerine getirmesi, sağlam yay ya da lir olarak doğaları, güçlerin bu dengesine bağlıdır; dolayısıyla ileride (c) maddesinde ele alacağımız fragmanlardan görüleceği gibi bu denge *iyidir*. Herakleitos için yay ve lir

---

olarak çözmek olanaksızdır. Vlastos'un söylediği gibi Homeros'un yay için παλίντονος **[palintonos]** sıfatını kullanmış olması öbür okumayı daha zor ve tam da bu yüzden daha olası hale getiriyor, fakat aynı durum Herakleitos'un παλίντονος **[palintonos]** sıfatını kullandığını da destekliyor, nitekim Herakleitos fr. 80'de savaşı ξυνός **[ksynos: ortak]** diye nitelendirirken Homeros'un dilini kullanır (krş. *Ilias,* XVIII:309). Sıfatı yayın kendisinden çok yayın ἁρμονίη'sine **[harmoniē]** yüklemek de zor değildir.

Fakat karşılıklı argümanların sonu yoktur. Bence Herakleitos hangi sıfatı kullanmış olursa olsun buradaki imge gerili duran, ama şu anda çekilmeyen bir yay ve akortlu duran, ama şimdi çalınmayan bir lirdir. ἁρμονίη'nin **[harmoniē]** anlamı her şeyden önce budur: Bir şeydeki parçaların oturtulması ya da bir şeyin yapısı. Herakleitos παλίντονος **[palintonos]** yazdıysa tel ya da tellerin ve ahşap çerçevenin karşıt çekişlerinden meydana gelen yay ya da lirin ἁρμονίη'sini **[harmoniē]** düşünüyordu; "karşıt yönlerde dönen" anlamındaki παλίντροπος **[palintropos]** sıfatını kullandıysa (Vlastos, *a.g.y.*, 350) temel olarak yay bağlamında esnek sopanın ipten kurtulma eğilimini kastediyordu, lirde ise bu sıfat tellerle onları germekte kullanılan akort anahtarı arasındaki ilişkiyi mükemmel şekilde dile getirir. Anahtarlar tellerin âdeta onları döndürmeye çalıştığı yönün tersine döndürülür. Anahtar boşalınca bu apaçık ortaya çıkar: tel anahtarı ters yönde döndürür ve sonunda gevşer. Bu durum ἁρμονίη'yi **[harmoniē]** ortadan kaldırır, çünkü ἁρμονίη karşıt yönlere dönük güçlerin dengesine bağlıdır ve gayet münasip biçimde παλίντροπος ἁρμονίη **[palintropos harmoniē]** diye dile getirilebilir.

Bu imgeyi yay çekildiğinde ya da lir çalındığında meydana gelen "karşıt gerilimler" diye açıklama çabaları daima zorluklara yol açar. Vlastos'a göre yayla lirin dinamik bir imge olması için ἁρμονίη'nin **[harmoniē]** yayın çekilmesine ve lirin çalınmasına atıfta bulunması gerekir (*a.g.y.*, 351); ama bunda kesinlikle haksızdır.

bu tür sürekli bir "savaş" olmadan dağılıp yok olacak bütün kozmosu simgeler.[73] Bu yüzden Herakleitos şöyle söyleyebilmektedir: "Görünmeyen *harmonia* görünenden daha güçlü [ya da üstün]" (fr. 54). Görünürdeki bağlantı açısından yay elbette eğik olabilir ve iki ucuna tel bağlanmış olabilir; aralarındaki görünmez bağlantı ise mücadele ve dinamik karşıtlık öğesidir. Ne de olsa "Doğa saklanmayı sever" (fr. 123).[74]

Herakleitos'un sözlerini önce bir yöne sonra başka bir yöne doğru vuku bulan bir değişimi anlatıyormuş gibi yorumlama eğilimi vardır. Çoğu eskiçağ otoritesi Herakleitos'u bütün kozmosun farklı bir başlangıç halinden doğup bir süre var olduktan sonra yine *arkhē*'sine geri döneceğine inanan bir düşünür olarak temsil eder ve bu şaşırtıcı bir şey değildir, çünkü Miletoslulardan itibaren yerleşen ve özellikle Empedokles'in incelikli bir periyodik değişim şemasına dönüştürdüğü bu anlayış Herakleitos'un okurlarına tanıdık gelen bir düşünme tarzıydı. Yine de Herakleitos'un kendi sözleri bizi böylesi basit ve özgünlükten uzak bir açıklamaya karşı sakınımlı olmaya davet ediyor. Bütün bunlar hesaba katılınca, onu var olan düşünme biçimleriyle uyumlu bir düşünür olarak anlatan açıklamalar yerine, onun dilinin sınırlarına karşın yeni ve farklı bir şeyler söylemeye çalıştığını sezdiren ipuçlarına özellikle dikkat edilmelidir. Herakleitos'un düşüncesi öylesine zor, geç eskiçağ için öylesine bek-

---

73 συμφερόμενον διαφερόμενον **[sympheromenon diapheromenon: bir araya gelen ayrılan]** deyişi gayet zorlu fr. 10'da yeniden ortaya çıkar ve son çözümlemede başka karşıt çiftlerle birlikte ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα **[ek pantōn hen kai eks henos panta: her şeyden bir ve birden her şey]** tümcesiyle genelleştirilir. Bu fragmanla ilgili olarak Snell ve Kirk'ün özenli ve derin çalışmalarına ekleyebileceğim işe yarar bir şey yok ve son tümcenin kozmosun oluşumunda arka arkaya aşamalar bulunduğunu ileri sürmediği ve dolayısıyla fr. 30'da evrenin doğmadığı fikriyle çelişmediği konularında onlarla aynı düşüncedeyim (ileride s. 452). Kirk'ün yorumundaki bir nokta beni biraz rahatsız ediyor. Kirk'e göre Diels-Kranz'ın metnindeki συνάψιες'e **[synapsies: bağlantılar]** yeğlediği συλλάψιες **[syllapsies: bağlanışlar]** sözcüğünün edilgin anlamı daha olasıdır, çünkü sözcük çoğuldur ve "συλλαβή **[syllabē: birlikte tutulan şey]** sözcüğüyle yakın benzerlik taşır" (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 173). Bunlar aynı kökten gelen iki farklı fiil formu olduklarından, aralarında geçerli bir benzerlik yok gibidir. **-σις[-sis: isim yapan son ek]** ile biten fiil formları, genelde bir eylemi ya da süreci belirtir. (**ἀμφίβασις, κίνησις [amphibasis, kinēsis: savunma, devinim]** vb. Çoğul **κινήσεις [kinēseis: devinimler]** de gayet yaygındır.) İstisnalar elbette vardır (Homeros'taki **ἄρσις [arosis: sürülebilir, işlenebilir arazi]**, **φάσις [phasis: görünme]** vb), ama edilgin anlam çok nadirdir ve belki daha önemlisi **σύλληψις'ın [syllēpsis: tutma]** de başka yerlerde yalnızca kavrama, yakalama ya da zapt etme eylemini çağrıştırır gibi görünüyor.

74 Ya da Kirk'ün daha titizce çevirdiği gibi: "Şeylerin gerçek yapısı saklanmaya alışıktır" (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 227). Ancak Herakleitos'un sözlerinin kısa ve özlü Delphoi anlatımından ve bu fragmanda olasılıkla bulunan kişileştirme öğesinden vazgeçmek gerçek bir kayıptır.

lenmedik ve anlatımı kimi zaman öylesine belirsizdi ki, eskiçağ yorumcularının onun maksadını tamamıyla gözden kaçırmış olmaları hiç de şaşırtıcı olmaz. Ama Platon onu anladı; geç eskiçağda da Ploutarkhos'ta bir pasaj vardır ki, büyük ölçüde Herakleitos'un sözlerini başka sözcüklerle aktarsa da ve daha geç bir dönemin felsefi terimlerini kullansa da aynı dönemdeki çoğu tanıklığa karşıt biçimde gerçek bir Herakleitosçu anlayış sergiler (Ploutarkhos, *Delphoi'daki E Üzerine*, 392B-C; Diels-Kranz'da Herakleitos'un fr. 91'i olarak verilmiştir). Ploutarkhos'un konuşmacısı varlığın kalıcılığı ve oluşun sürekli akışı arasındaki Platoncu karşıtlığı vurguladıktan sonra ikinci anlayışı desteklemek için Herakleitos'a başvurur:

> Herakleitos'a göre aynı ırmağa iki kez girilemez, ölümlü bir töze kalıcı bir biçimde iki kez dokunulamaz. Değişimin gücü ve hızından dolayı o dağılıp dağılıp yeniden toplanır, *daha doğrusu yeniden ya da sonradan değil, aynı anda* bir araya gelir ve akıp dağılır, yaklaşır ve uzaklaşır.

Herakleitos evrende sıcağın soğuması, yaşamda gençlikten sonra yaşlılığın gelmesi gibi zamansal değişimlerin meydana geldiğini elbette yadsımadı. Göreceğimiz gibi o bunları karşıtların özdeşliği öğretisinin kısmi kanıtları olarak aktarır. Ama tek başına onlar "çoğunluğun" bile farkında olduğu şeylerdi. Karşıt eğilimlerin aynı anda işleyişini kavramak hem daha zor hem daha esaslı bir şeydi.

(II) *Karşıtların özdeşliği.* Hesiodos *Tanrıların Doğuşu*'nda gündüze gecenin çocuğu diyordu. Bu fikirden dolayı Hesiodos Herakleitos'un hışmına uğradı ve Herakleitos hem ona hem de gözde hedefi aydınlanmamış "çoğunluğa" şu sözlerle çattı: "Çoğunluğun öğretmeni olan ve çok bildiği söylenen Hesiodos gece ile gündüzün ne olduğunu bilmezdi. Gece ile gündüz birdir"[75] (fr. 57). Porphyrios da Herakleitos'un anlatımında herhalde hafif değişiklikler yaparak (bkz. Kirk, 180 vd) ona şu sözü atfeder: "Tanrı için her şey güzel, iyi ve hakçadır. İnsanlar için ise bazı şeyler hakçadır, bazı şeyler hakça değildir" (fr. 102). Bu açıkça görünen teolojik ve ahlaksal yönleriyle birlikte çok yönlü bir sözdür, ama biz şimdilik şu kadarını belirtelim: İnsanların ayrı ve karşıt diye görmeye alıştığı şeyler bir sayılmalıdır. Hippolytos isim ve sıfatlarından oluşan pek çok karşıt çifti sayar ve iyi ve kötü de dahil olmak üzere Herakleitos'un bunların özdeşliğini ileri sürdüğünü iddia eder. Bu sözleri aktarırken fragman alıntılamaz, bunun yerine Herakleitos'un örneklerini aktarır: dağlama işlemi ve cerrahın bıçağı hem kötüdür (acı verir) hem de iyidir (iyileştirir).[76] İyinin ve kötünün özdeş-

---

[75] Kranz'ın düşündüğü gibi fr. 57 ile aynı bağlamda yapılmış bir eleştiri olabilecek fr. 106'nın sahiciliği konusunda bkz. Kirk, 157-161.

[76] Metin ve yorumu ayrıntıda birçok zorlu sorun çıkarsa da fr. 58 hakkında bu kadarı güven-

liğini daha önce de Aristoteles Herakleitos'a atfetmiştir (*Topikler*, 159b30; *Fizik* 185b20). Herakleitos'un bunu bu kadar çok sözle söylemiş olması pek olası değilse de (krş. s. 95'te Kirk'ün aktardığı Simplikios pasajı), 102 gibi bir fragmandan böyle bir özdeşlik çıkarsamak yersiz olmaz. Bundan hareketle, iyiyle kötü aynıysa hiçbir davranış türü başkasından daha iyi olamayacağı için Herakleitos'un "çoğunluğu" eleştirmeye ya da onlara *Logos*'u izlemeleri gerektiğini söylemeye hakkı yoktur, demek Kirk'ün söylediği gibi "tarih bilincinden iyiden iyiye yoksun olmanın ve Herakleitos'un dilini aşırı-lafzi yorumlamanın göstergesidir".

Karşıtların özdeşliği konusundaki bu örnekler tam anlamıyla paradoksludur, yani açık hale getirildiklerinde bile kabul edilmeleri zordur. Bu örneklerin inandırıcılıklarını arttırmak için Herakleitos'un verdiği başka örneklerde yaygınlıkla karşıt sayılan şeylerin aslında aynı olduğunu sıradan bir insan bile hemen kabul edebilir. Aşağı ve yukarı karşıttır, ama "Çıkan ve inen yol bir ve aynıdır" (fr. 60). Burada dile getirilen şey apaçık olduğundan Herakleitos'un "aynı" sözcüğüyle ne kastettiğini anlamak için bu örnekten yararlanabiliriz. Herakleitos'a çarpıcı gelen buluşlar ancak bugün bize apaçık görünen birçok mantıksal ayrımın henüz açığa çıkarılmadığı bir düşünce aşamasında olanaklıydı. Bu ayrımları gözden kaçırmanın yol açtığı saçma sonuçları açıkça dile getirerek Herakleitos bilmeden onların farkına varılmasına giden yolu hazırladı. A'dan B'ye giderken geçilen yolla B'den A'ya giderken geçilen yol aynıdır ancak bu, bir yönde gitmenin karşıt yönde gitmekle aynı şey olduğu anlamına gelmez. Aristoteles'ten bu yana filozofların söylediği gibi topraktan ve taştan oluşan maddi yol iki yolculuğun da kalıcı dayanağıdır ve kimi zaman Herakleitos'u, dayanak ya da taşıyıcı gibi "anakronik, ama kullanışlı bir terim" kullanmadan açıklamak zordur (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 197).

Bu türden ikinci bir örnek fr. 59'dur: "Yazının yolu düz ve eğridir."[77] Kalem ya da sivri uçlu yazı aleti sayfa ya da tablet üzerinde düz bir çizgi izler, ama bu sırada harfleri oluştururken bin bir türlü kıvrımlar çizer. Bir kez daha (a) yalnızca görünüşte paradoks oluşturan, (b) bizim düşüncemize göre yalnızca dilin çok gevşek ve

---

le söylenebilir. Bkz. Kirk'ün kapsamlı değerlendirmesi, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 88 vd.

77 Kirk'ün (97 vd) ikna edici bir biçimde savunduğu ve elyazmalarında bulunan γραφέων'u [graphēon: yazının, yazanın] ilk sözcük olarak tutuyoruz. Kirk'ün söylediği gibi öyle ya da böyle "ister γναφέων [gnaphēon: keçeci], ister Diels-Kranz'daki gibi γναφείῳ [gnapheiō: keçeci mengenesi] okuması doğru olsun ve taraklama silindiri ya da vida presi kastedilsin, fragmanın anlamı pek değişmez" (s. 104).

bulanık kullanıldığı bir tümceyle karşı karşıyayız. Herakleitos'un eskiçağdaki lakaplarından biri "bilmececi" idi, nitekim onun kimi sözleri gerçekten de çocukların bilmecelerine benzer ve aynı biçimde çözülür. ("Hem düz hem eğri olan şey nedir? Kalemin izlediği yol.")[78]

Şimdiye kadar alıntılanan fragmanlarda Herakleitos aynı cinste çelişik görünen iki şeyin ya da sıfatın aslında özdeş olduğunu savunuyor: gündüzle gece, haklıyla haksız, yukarıyla aşağı, düzle eğri. Fr. 67 daha kapsamlıdır ve bizi biraz daha ileriye taşır: "Tanrı gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır (bunun anlamı: o bütün karşıtlardır[79]). Ancak yaktığı tütsülerin kokusuna göre adlandırılan ateş[80] gibi değişir." Herakleitos'un Tanrı'dan tam olarak ne anladığını daha sonraya bırakmamız gerekiyor. Şimdiki amaçlarımız açısından Kirk gibi biz de burada en azından Tanrı "bir biçimde bütün dünyayla özdeştir ya da ona içkindir" diyebiliriz (s. 187). Bu fragman yalnızca bir cinsteki karşıt uçların özdeş olduklarını değil, anlayışı güçlü bir zihin için görünüşte ayrı olan fenomenler toplamının özünde bir birlik sergilediğini gösterir. İşte gerçek *Logos* budur, onu dinleyerek "her şeyin bir olduğunu kabul etmektir bilgelik". Sözü edilen çiftlerden biri konusunda Kirk'e göre sorulmaya değer bir soru vardır: "Fr. 53'te 'Savaş her şeyin babası ve kralıdır' dendikten

---

78 Herakleitos'un bildiğimiz anlamıyla bilmecelerden hoşlandığı açıktı. Hippolytos'un onun anlattığını söylediği bir bilmece aktarılmaya değecek kadar eğlencelidir (fr. 56; bilmecenin tamamı için bkz. sahte-Ploutarkhos, *Homeros'un Yaşamı Üzerine*, 4; Walzer sözkonusu fragmanla birlikte aktarıyor). Güya Homeros birtakım çocukların balık tuttuğunu görmüş ve onlara balık tutup tutmadıklarını sormuş. Çocuklar şöyle karşılık vermişler: "Tuttuklarımızı bıraktık, tutamadıklarımızı götürüyoruz." Bu cevabın anlamı şudur: Balık tutamayan ve bundan dolayı canı sıkılan çocuklar birbirlerinin bitlerini ayıklıyormuş. Herakleitos'a göre doğa tepeden tırnağa bilmeceydi, saklı anlam yüzeyde görünenden daha önemliydi (fr. 123, 54).

79 Bu ayraçtaki sözler fragmanı aktaran Hippolytos'un yorumudur ve bu yorum makuldür.

80 "Ateş" sözcüğü elyazmalarında yoktur, Diels'in önerisidir. Bir başka ilginç öneri Fränkel'in "zeytinyağı" önerisidir. Platon'un *Timaios*'ta (50E) anlattığına göre vücut yağı üreticileri kokunun katılacağı sıvının olabildiğince kokusuz olmasına özen gösterir. Hangi sözcüğü seçersek seçelim fragmandan çıkan ders aynıdır. (Tartışmalar ve göndermeler için bkz. Kirk, 19 vd.) Farklı nitelikler yüklenebilen kalıcı bir dayanak fikri Herakleitos'un bu tümcesine yabancı değildir.

Fr. 7 ("Var olan her şey duman haline dönüşseydi, onları burnumuzla ayırt edebilirdik") farklılıktaki özdeşliğe işaret eden fr. 67 ve başkalarıyla benzer bir anlamda olabilir. Her şey dumana dönüşseydi tek bir şey görürdük (duman), ama burun onların farklı kokularını ayırt edebilirdi. Aynı düşünce için bkz. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 180, n. 2; Gigon, 57.

sonra ve Homeros 'Tanrılardan ve insanlardan yok olsun o kavga' dileğinden dolayı paylandıktan sonra nasıl olur da Tanrı 'barış' diye anlatılabilir?" (s. 187). Oysa böyle bir soru yersizdir. Herakleitos sözcükleri kendine özgü bir anlamda, "çoğunluğun" kavrayamayacağı bir anlamda kullanır. Tanrı hem savaş hem barışsa, bu savaşla barış aynı şey olduğu içindir. Bu bilgisiz insanların özlem duydukları barış değildir: tersine, savaşın kendisi gerçek barıştır. "Dönüşerek dinlenir" (fr. 84a) diyebilen birisi "Savaştayken barıştadır" demekten çekinmeyecektir. Sağduyu düzeyinde diğer çiftler gibi savaş ve barış da elbette birbirlerini izler, ama bu düzeyde değişim ve dinlenme de öyledir.

Herakleitos için karşıtların "özdeşliği" birçok farklı ilişki içerir, Herakleitos hepsinin farkındadır ve hepsine ilişkin açıklamalar ve örnekler verir, yine de hepsinin "aynı" olduğu keşfine duyduğu inancı yitirmez. Bu ilişkiler şunlardır:

(a) Gündüzle gece, yazla kış ve açlıkla tokluk gibi aynı yelpazenin karşıt uçlarındaki özellik ya da şeylerin arka arkaya gelişi ve değişimi. Fr. 126'da bu konudadır: "Soğuk ısınır, sıcak soğur, nemli kurur, kuru nemlenir." Herakleitos'un gözünde bu karşılıklı değişmenin özdeşliğe kanıt oluşturduğu fr. 88'de ortaya çıkar: "Aynı şeydir bizde (?) yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir."[81]

(b) Deneyimleyen özneye görelilik. Fr. 61: "Deniz hem en saf hem de en kirli sudur. Balıklar için içilebilir ve can verici; insanlar için içilemez ve öldürücü." Aristoteles fr. 9'u da böyle yorumlar: "Eşekler samanı altına tercih eder," yani farklı hayvan türleri farklı şeylerden zevk alır; ancak Herakleitos'un tersine Aristoteles bundan haz verici olanla olmayan arasında temel bir fark olmadığı sonucunu elbette çıkarmaz.[82]

(c) Değerler alanında karşıtlar ancak karşıtlarıyla ilişkileri içinde değerlendirilir. Dolayısıyla insanlar genelde bir şeye iyi, başka bir şeye kötü dese de biri diğeri olmadan iyi olamaz. Fr. 111'de söylenen budur: "Hastalık sağlığı iyi ve hoş kılar; açlık tokluğu, yorgunluk dinlenmeyi." Bu ilişkinin Herakleitos'un gözünde özdeşlik olduğu sonucuna, fr. 67'de açlıkla tokluğun özdeşleştirilmesinden ve olasılıkla da yorgunluk ve dinlenmeye göndermeyle fr. 84a'daki şu paradokstan hareketle varabiliriz: "Dönüşerek dinlenir."[83] Burada söylenen şey fr. 110 ve

---

[81] Sondaki açıklayıcı tümceciğin Herakleitos'a ait olduğu kesin değildir, ama Kirk tümceciği dikkatli bir tartışmanın ardından kabul eder (139 vd).

[82] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1176a5. Kirk fragmanı ayrıntılarıyla ele alır (s. 81-86), fakat fragmanın anlamı konusunda çıkarttığı sonuca (s. 83-84) bakılırsa, Aristoteles'in fragmanı kullanışının fragmanın özgün bağlamıyla *hiçbir ilgisi olmadığını* söylemek biraz zor görünüyor. Ayrıca krş. fr. 13: "Domuzlar temiz su yerine pis sudan hoşlanır." Sekstos Empeirikos bunu fr. 61'le ilişkilendirir (*Pyrrhonculuğun Anahatları*, 1:55; Bywater baskısı, fr. 54).

[83] fr. 84b: κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι [kamatos esti tois autois mokhthein kai

102'deki sözleri destekler: insanlar için tüm istediklerini gerçekleştirmek iyi değildir, Tanrı için her şey güzel, iyi ve hakçayken insanlar kimi şeyi haksız kimi şeyi hakça bulur. Kapalı sözlerle dile getirilmiş fr. 23'ün de anlamı olasılıkla budur: "Onlar (yani genel olarak insanlar) adaletin adını bilmezlerdi, bu şeyler (yani adaletsiz şeyler) olmasaydı." Kirk bunu şöyle yorumluyor: "İnsanlar 'yanlış' yolun örneklerine sahip olduğu için 'doğru' yolu tanır" (s. 129).

(d) Dördüncü olarak sırf aynı şeyin farklı yönleri oldukları için "özdeş" olan karşıtlar vardır; kalıcı dayanak ile değişebilir özellik arasında daha geç dönemde yapılacak ayrıma Herakleitos en çok burada yaklaşır. Yukarı ve aşağı karşıttır, ama aslında değildir, çünkü yukarı çıktığınız ve aşağı indiğiniz yol bir ve aynı yoldur. Düz ve eğri karşıttır, ama aslında bir yazıda tek bir satır aynı anda hem düz hem de eğridir.[84]

Yunan filozofları sözkonusu olduğunda, büsbütün özgün fikirlerden çok, güçlü ve analitik bir beynin döneminin alışıldık düşüncesi üzerinde etki yapması durumuyla karşı karşıya kalırız çoğu zaman. Herakleitos'ta karşıtların eşzamanlılığı öğretisi ve bundan çıkan paradoksal sonuçlar da erken Yunan düşüncesinde insanların belli bir fenomene yoğun biçimde odaklanmasının sonucudur: Bu fenomene "kutupluluk" denir. Örneğin Fränkel şöyle yazar: "Homeros'tan sonra Yunan arkaik döneminde ağır basan düşünce biçimi kutuplu düşünme tarzıydı: nitelikler ancak karşıtlarıyla birlikte kavranabilir."[85]

(III) *Savaş (mücadele, gerilim) evrensel yaratıcı ve yönetici güçtür.* Bu fikir büyük oranda daha önce gördüklerimizin açık sonucudur ve fr. 53'te dile getirilir: "Savaş her şeyin babası ve kralıdır: Kimini Tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle, kimini özgür kılar." Herakleitos savaşa "her şeyin babası ve kralı" diyerek Ho-

---

arkhesthai: aynı şeyler için çabalamak ve uymak yorucudur]. Kirk (s. 252) ve başkaları bu fragmanı tersinden aldı: değişim dinlenme olduğuna göre değişmemek yorucudur. Fakat Gigon gibi ben de bu sözü şaşırtıcı buluyorum. μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι [mokhthein kai arkhesthai] sözlerini nasıl anlamak gerekiyor? İnsan Herakleitos'tan "savaş ve barış, açlık ve doygunluk vb aynıdır"daki gibi çabanın yorgunluktan çok dinlenme olduğunu söylemesini bekliyor. Tek maksat değişimin yokluğu ise sonraki sözcükler hemen hemen dışlanarak τοῖς αὐτοῖς'in [tois autois: aynı şeylere] vurgulanması gerekir, bu durumda Herakleitos şöyle dese daha uygun olurdu: ἐν τῷ αὐτῷ μένειν, ἠρεμεῖν [en tō autō menein, ēremein: aynı şeyde kalmak, durmak]. Belki de bu aykırılık Kirk'ün sezdirdiği gibi aslında hep aynı efendiye çalışmanın usandırıcılığı hakkındaki bir halk deyişinin varlığıyla açıklanabilir. Bu Herakleitos'un tarzına tamamıyla uygun düşerdi, ama böyle bir deyiş bilmiyoruz.

84 Herakleitos için adın adlandırılan şeyin özsel niteliği olduğunu kabul edersek (ki etmeliyiz), bu olasılıkla fr. 48'in de ana fikridir: "Yayın (βιός [bios]) adı yaşam'dır (βιός), işi ölümdür." Bkz. Kirk, 116-122.

85 *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 77.

meros'un Zeus'a verdiği unvanları kasten anımsatır, dolayısıyla Zeus'un değil, Savaşın en büyük Tanrı olduğunu ima eder. Kimilerine göre, savaşı evreni meydana getiren çatışmanın örneği olarak kullandığı açık olsa da Herakleitos burada savaşın dar ve doğrudan anlamını kastetmektedir. Bu görüş savaşın kimini köle kimini özgür yaptığı sözüyle uyumlu olsa bile fragmanda Tanrı ve insanlardan söz edilmesini açıklamayı zorlaştırır.[86] Nedeni ne olursa olsun, bu fragman Tanrılar, insanlar ve onların işleriyle sınırlı görünüyor. Fragmanın ikinci yarısından başka, Homeros'ta Zeus'un "Tanrıların ve insanların babası" olmasını anımsatan ifade, buradaki "her şey" sözcüğünün eril olduğunu düşündürüyor. Fakat Herakleitos yine de savaşı daha geniş anlamıyla kastetmiş olabilir; bu durumda savaş her yerde karşıt gruplar arasındaki zıtlığı ve gerilimi yaratır, Tanrılarla insanlar ve kölelerle özgürler bunun yalnızca birer örneğidir. Her durumda genel ilke fr. 80'de dile getirilir: "Savaşın her şeyde ortak; adaletin çatışma olduğu ve her şeyin olması gerektiği şekilde çatışma sonucu meydana geldiği bilinmelidir." Bu fragman Aristoteles'in şu pasajıyla birlikte ele alınmalıdır: "Ve Herakleitos 'Tanrılardan insanlardan yok olsun o kavga' diyen ozanı[87] paylar, çünkü birbirine karşıt olan tizle pes olmazsa melodi olmaz, erille dişil olmazsa canlı varlıklar olmaz" (*Eudemos'a Etik,* 1235a25; Diels-Kranz, 22A22). Simplikios Homeros'un dizesini aktardıktan sonra şu yorumu ekler: "Çünkü o <Herakleitos> böyle bir durumda her şeyin yok olacağını söyler."[88]

Herakleitos savaşın "ortak" olduğunu söyleyerek onu doğrudan *Logos*'a bağlar, hatta (daha olası olarak) onunla özdeşleştirir (geride s. 432). Aynı anda savaşın "ortak" olduğunu söyleyen Homeros'a da gizli bir saldırıda bulunur. Homeros'un dizesine[89] göre savaş herkesi aynı biçimde vurur: "Öldürmeye gelen öldürülür." Savaş darbesini hatır gönül dinlemeden, ayrım gözetmeden herkese vurur. "Ortak" sözcüğü artık bildiğimiz gibi Herakleitos için daha derin bir anlama gelir ve Herakleitos Homeros'la aynı sözcüğü kullanarak onun bu derinliği gözden kaçırdığını ima eder. Savaş ortaktır, çünkü bütün oluşumun yasası olan *Logos* (fr. 1) çatışmanın, eşzaman-

---

86 Bkz. Kirk, 246 vd. Bu kısa sözde savaşta ölenlerin Tanrı seviyesine yükseldiğine bir ima aramak böyle bir şeye Herakleitos inanmış olsa bile, zorlama bir arayış gibi görünüyor.

87 Homeros, *Ilias*, XVIII:107.

88 Herakleitos'un bu yanıtının yüksek-alçak ve eril-dişilden söz etmeyen geç dönem çeşitlemeleri için, bkz. Kirk, 243.

89 *Ilias*, XVIII:309: ξυνὸς Ἐνυάλιος καὶ τε κτανέοντα κατέκτα **[ksynos Enyalios kai te ktaneonta katekta]**. Bu deyişi Arkhilokos yineliyor (Diehl'de fr. 38). Fr. 42'de böyle şeyler söyleyip de gerçek *Logos*'u bilmedikleri için Homeros'la Arkhilokos'un birlikte kınanmasının bir nedeni de bu olsa gerek.

lı karşıt gerilimlerin yasasıdır. "Çatışmanın evrensel olması, her şeyin değişim içinde olduğu ve her türlü değişimin çatışma olduğu varsayımlarından çıkar."[90] Herakleitos adaletin ya da hakkın çatışma olduğunu söylerken olasılıkla karşıtlıklar arasındaki savaşı bir haksızlıklar dizisi olarak niteleyen Anaksimandros'un öğretisinin farkında olduğunu gösterir (bkz. s. 89 vd). Tersine, diye cevap verir Herakleitos, savaş en yüksek adalettir. Yanılan bir öncelini Herakleitos bir kez daha üstü kapalı biçimde düzeltir.[91]

Herakleitos'un diğer düşünürlerle kavgasının özü dingin ve ahenkli dünya idealine karşı isyanı gibi görünüyor. Anımsatmakta yarar var: Böyle bir dünya Herakleitos'un özellikle sert bir dille söz ettiği Pythagoras'ın dünyasıydı (özellikle bkz. geride s. 462). Pythagoras'a göre en iyi durum karşıt niteliklerin bir orantı yasasına göre karışmasıdır; bu karışımda karşıtlıklar birbirini iptal eder ve böylece örneğin müzikte uyum, bedende sağlık, Bütün Evrende de bir *kosmos* -düzen ve güzellik- ortaya çıkar. Savaşan öğeler arasındaki bu barış halleri kaotik bir *apeiron*'a sınır (*peras*) dayatılmasıyla ortaya çıkıyordu ve bu durumları Pythagoras'la ardılları *iyi* diye adlandırıyordu, bu durumların karşıtıysa (uyumsuzluk, hastalık ve çatışma) *kötü ydü*.[92]

Herakleitos pısırıklık saydığı bütün bu değer yargılarını reddeder. "Durağanlık ve sükûnet mi? Onları ait oldukları yere, ölülere bırakın" (Aëtius, I:23.7; Diels-Kranz, 22A6). Herakleitos'a göre sağlık, barış, durağanlık kendi başlarına karşıtlarından daha iyi değildir, iyilikleri ancak karşıtlarıyla karşılaştırılınca görünür. Bir Pythagorasçının iyi ve kötü haller diye göreceği şeylerin aynı anda var olması zorunludur ve doğrudur. "Tanrı için her şey iyi, güzel ve hakçadır." Aslında bütün mesele bakış açısıdır, iyiyle kötü tamamıyla göreli kavramlardır: Deniz suyu balıklar için hoş ve iyi, insanlar için acı ve öldürücüdür.

---

90 Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 357.

91 Fr. 80'in sonuna καὶ τὸ χρεών [kai to khreōn: gerektiği gibi] sözlerinin eklenmesi bu yorumu destekliyor - elbette bu okuma doğruysa ve Anaksimandros'un fr. 1'indeki κατὰ τὸ χρεών [kata to khreōn: gereğince] sözleri de gerçekten Anaksimandros'a aitse.

92 Kimi uzmanlar Pythagoras'ın görüşleri hakkında böyle önermelerde bulunamayacak kadar az şey bildiğimizi söyleyecektir. Bu fikirlerin Pythagorasçı fikirler olduğunu kabul etseler de onların geç beşinci yüzyıldan önce yürürlükte olup olmadıklarını bilemeyeceğimizi öne sürebilirler. Ancak Pythagoras'ın özgün fikirleri olduğunu yadsımayacaksak (yoksa onun neden ünlendiğini açıklamak biraz zordur) öğretisi bu çizgide ilerlemiş olmalıdır. Fikirleri Pythagoras'a (ya da en azından onu takip edenlerin Herakleitos'la çağdaş olan erken kuşağına) atfetmenin tamamıyla gerekçelendirilmesi geride Pythagorasçılar hakkındaki bölümde bulunabilir ve bu gerekçelendirmeyi her okur kendince değerlendirmelidir. Burada sunulana karşıt bir görüş için bkz. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, 218 vd.

Karşıtlıklar sanki bir *harmonia* halinde karışmaya karşı direnç sergilemeyip orada rahat[93] ediyorlar ve bir müzik dizisinde ya da sağlıklı bir bedende olduğu gibi mükemmel bir *krasis*'e katkıda bulunmaktan memnunlarmış gibi konuşur Pythagorasçılar. Ama bu saçmadır, der Herakleitos. Tam da birbirlerine karşıt oldukları için birbirlerine hep direnir, ters yönlerde çekişirler. Sıcakla soğuk, ıslakla kuru işbirliği içinde çalışmaz, birbirlerini yok ederler. Bu sürekli çatışmadan geçici bir *harmonia* ortaya çıkabildiği kadar hastalık gibi bir uyumsuzluk da çıkabilir. İki durumda da nedensel etkenler aynıdır. Kusursuz orantıya sahip bir karışım ortaya çıkarsa, bu yalnızca savaşan karşıtlardan birinin diğerine üstün gelemediği, güçlerin birbirine denk bir gerilim veya denge durumuna ulaşmalarından dolayıdır. Durağanlık ve çabasızlık *kosmos*'un tersidir, çünkü öyle bir durum karşıtların dağılmasıyla sonuçlanır, oysa karşıtların, "ters yönde gerilimlerinin uyumu" halindeki birliği -karşılıklı birbirlerinin yıkımına âdeta kilitlenmiş olması- dünyanın varlığını sürdürmesini sağlayan şeydir.

(b) Her şey sürekli devinim ve değişim içindedir.

"Karşıtların uyumu" öğretisi bu sonuca zaten varmış, geriye Herakleitos'un bunu tanıdık bir nesneyle örneklendirmesi kalmıştı. Bir kupa şaraba keçi peyniri rendeleyip üstüne arpa unu serpilerek yapılan *kykeōn* Homeros zamanından beri Yunanistan'da çok iyi bilinen bir içkiydi. Şarabın içindeki peynir ve arpa unu elbette erimiyordu, bu yüzden içilene kadar karıştırılması gerekiyordu. Herakleitos da şöyle diyordu: "*Kykeōn* karıştırılmazsa ayrışır."[94] Kirk'ün bu fragman üstüne yaptığı yorumundan daha iyisi söylenemez: "Bu fragman ilk bakışta göründüğünden daha önemlidir, bir imgeden ibaret olsa da (Herakleitos en temel hakikatleri zaten imgelerle bildiriyordu, bkz. geride s. 421) karşıtların münasebetinin kesintiye uğramasının sonuçlarını gösteren tek doğrudan alıntıdır." Bu örnek göründüğü kadar basit değildir, çünkü başka kullanımlarının yanı sıra *kykeōn,* Eleusis *mysterion*'larında, kayıp kızı Persephone'yi ararken başka içecek kabul etmeyen bedbaht Tanrıça Demeter'in anısına içilirdi. Bu Herakleitos'un gözünde içeceğe özel bir anlam kazandırıyordu.[95]

---

[93] Pythagorasçı karşıtlar tablosunda "duran" ἠρεμοῦν [ēremoun], πέρας [peras: sınır], φῶς [phōs: ışık], ἀγαθόν [agathon: iyi] vb ile "iyi" tarafta bulunur (bkz. geride s. 247).

[94] Fr. 125. Metin hakkında bkz. Kirk, 255 vd.

[95] Homerosçu *hymnos*'lardan *Demeter*'e Övgü, 210; İskenderiyeli Klemens, *Yunanlara Çağrı,*

Herakleitos'un en ünlü sözlerinden biri şudur: "Aynı ırmağa iki kez girilemez."[96] Ploutarkhos buna bizzat Herakleitos'un vermiş olabileceği şu açıklamayı ekler: "... çünkü yeni sular akmaya devam eder" (*Doğa Olaylarının Nedenleri*, 912C). Otoritelerimiz bu benzetmenin anlamı konusunda büyük ölçüde hemfikirdir. Platon bunun genelde "var olan şeylerin" bir alegorisi olduğunu ve "her şeyin devindiği ve hiçbir şeyin yerinde durmadığı" anlamına geldiğini söyler (*Kratylos*, 402a). Herakleitos'un inancının bu olduğunu Platon daha önce de bildirmişti (401D) ve *Theaitetos*'ta (160D), "Homeros, Herakleitos ve onları takip edenlerin görüşüne göre" her şeyin "akarsular gibi" devindiği düşüncesini yineler.[97] Aristoteles'in söylediğine bakılırsa Platon Kratylos'la ve "bütün duyulur şeylerin sürekli akış içinde olduklarını söyleyen Herakleitosçu kuramlarla" daha gençken tanışmış[98] ve bu kuramlar üzerine dü-

---

Stählin baskısı, I, 16; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 622 vd. Herakleitos ve *mysterion*'lar için krş. geride s. 423, n. 1.

96 Bkz. Ek, ileride s. 485 vd. Daha sonraki çağlarda neredeyse kanonik hale gelen akış öğretisinin πάντα ῥεῖ **[panta rhei: her şey akar]** çeşitlemesi antikçağ otoritelerinde yalnızca Simplikios'ta geçer ve olasılıkla Herakleitos'un sözü değildir (Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 1313.11).

97 Platon su Tanrıları Okeanos ve Thetys'e Tanrıların ve bütün yaratıkların atası ve anası dediği için (*Ilias*, XIV:201, 246) Homeros'u bazı felsefe kuramlarının atası saymaktan hoşlanırdı (bkz. *Kratylos*, 402B; *Theaitetos*, 152E, 160D, 180C-D). Aristoteles de bu konuda onu izlemiştir (*Metafizik*, 983b30). Ancak bu konuda ikisinin de ciddi olmadığı kabul edilebilir. *Metafizik*'teki pasaja değinirken Ross'un söylediği gibi Platon "Herakleitos'la öncellerinin, felsefelerini Homeros, Hesiodos ve Orpheus'tan türettiğini ima ederken şakacı davranır" ve Ross buna Aristoteles'in bu fikrin büyük bir tarihsel değeri olmadığını kabul ettiğini ekler (bu hafif bir ifadedir. Ayrıca bkz. geride s. 66, n. 1). Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον **[Homēron kai Hērakleiton kai pan to toiouton phylon: Homeros ve Herakleitos'a göre her şey bir tür akarsu gibi]** sözlerinde şakacı bir ton vardır, ama Platon'un Herakleitos ve takipçilerinin "akış" kuramına ilişkin atıflarının doğası ve sıklığı bu ifadelerin sahiciliğine güvencedir. Bu kuram konusunda Platon Homeros ve Herakleitos'u alaya almayı seviyordu (örneğin *Theaitetos*, 179E: κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται **[kata ta syngrammata pherontai: yazılarıyla uyumlu bir biçimde deviniyorlar]**; 181A'da o filozoflara οἱ ῥέοντες **[hoi rheontes: akanlar]** diyordu), fakat Platon'un alaycılığının bir temeli vardı. Ayrıca Platon'un akış kuramını ciddiye aldığı ve bu kuramın onun felsefesinde biçimlendirici bir etkide bulunduğu konusunda Aristoteles'in tanıklığı mevcuttur.

98 *Metafizik*, 987a32. Aristoteles'in bize söylediğine göre (*a.g.y.*, 1010a13) Kratylos "Aynı ırmağa iki kez girilemez" tümcesini "Ona bir kez bile girilemez" diye düzelterek Herakleitos'un görüşünü mantıksal uç noktasına taşımıştı. Ayağın ırmağın yüzeyine değdiği an ile dibine ulaştığı an arasında ırmak çoktan değişmiştir. Kratylos sapkın bir Herakleitosçuydu (Aristoteles'in dediği gibi τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν'lerden **[tōn phaskontōn hērakleitizein: Herakleitosçu olduğunu söyleyenlerden]** biri) ve kesintisiz değişim düşüncesini öylesine aşırı

şündükçe duyulur dünyanın bilinemeyeceği sonucuna varmıştır. Platon bilginin olanaklılığı fikrini büsbütün terk edemeyeceği için kendi aşkın formlar öğretisini ortaya atmıştır.

Aristoteles, duyulur şeylerin akışıyla ilgili bu Herakleitosçu öğretiden birçok kez söz eder (örneğin *Metafizik*, 1063a22, 35) ama Herakleitos'un sisteminin özünde Miletoslu olduğu yönündeki yanlış varsayımı kimi yorumlarına zarar verir. Sözgelimi *Gökyüzü Üzerine*, 298b29'da Aristoteles şöyle der:

> Onlara [yani, ilk doğa filozoflarına] göre genel olarak her şey bir oluş ve akış halindedir, hiçbir şey durağan değildir, ama kalıcı bir töz vardır ve bütün öteki şeyler doğal dönüşümlerle bu tözden evrilmiştir. Bunu Ephesoslu Herakleitos ve başka pek çokları da savunur gibi görünüyor.

(Herakleitos kendisini ayırmak için harcadığı onca çabaya karşın *polloi* [çoğunluk] içine dahil edildiğini görse kim bilir nasıl sızlanırdı!) Aristoteles *Fizik*'te şöyle diyor: "Kimileri bazı şeyin devinip bazılarının devinmediğini değil, *her şeyin her zaman* devindiğini, ama bunun gözümüzden kaçtığını ileri sürüyor" (253b9). Burada sözkonusu öğretinin daha kesinve özgül bir biçimini görüyoruz ve onu Simplikios'la birlikte biz de Herakleitosçulara ve Kirk'ün söylediği gibi bizzat Herakleitos'a atfetmek durumundayız. Aristoteles bu sözün anlamını açıklamaya çalışırken, ona göre geçersiz olan, damlaların aşındırdığı veya bitki kökünün çatlattığı taş argümanıyla benzerlik kurar. Bu argümana göre damlalar aylar zarfında taşta görünür bir oyuk oluşturmuşsa her damla, taştan görülemeyecek kadar küçük bir parça koparmış demektir. Aristoteles'in bu düşünürlerin "sözünü ettikleri devinim türünü tanımlamadıkları" yakınmasından ve kullandığı dilden Herakleitos'un bu örneğe başvurmadığı anlaşılıyor. Yine de bu benzetme Herakleitos'un düşündüğü şeyi yansıtıyor gibidir - gerçi kesin bir dille konuşmak gerekirse bu bağlamda tek tek damlalar yerine taşın üzerinden akan sürekli bir akıntı düşünmek gerekir. Taşın her an değişmekte olduğunu gözlerimizle göremeyiz, ama gözlerimizin tanıklığının "dili anlayan zihinlere" ima ettiği şey taşın değiştiğidir. Bu tanıklıkları bütünleştirmek için bize gereken şey

---

noktalara taşıdı ki, sonunda yapılacak en iyi şeyin hiç konuşmamak olduğunu düşündü; çünkü olasılıkla bir şey hakkında söz söylemek sahte bir kalıcılık izlenimi verecekti, ne de olsa söz onun ağzından döküldüğü anda nesnesi değişmiş olacaktı. Bu yüzden tek yaptığı şey parmağını sallamaktı! *Evet*, duyulur şeylerin sürekli devindiği ve değiştiği Herakleitos'un bir dogmasıydı, ama öykünün tümü bu değildi. Kratylos ve Aristoteles'in açıklamasının güvenilirliği konusunda bkz. D. J. Allan, *American Journal of Philology*, 1954, 271-284.

az sayıda kişide bulunan anlayıştır (νόος [noos]); duyuların bizi yanlış yönlendirmemesi için bu anlayış olmazsa olmazdır, çünkü görmek tek başına yanıltıcıdır (fr. 107, 46, 40 ve krş. 104). Algılanamayan sürekli değişim, gözlemden hareketle yapılan doğal bir çıkarımdır. Herakleitos bu benzetmeyi kullanmamış olmakla birlikte yay ve lir imgesiyle aslında aynı şeyi söyler. Gerilmiş yay göze durağan görünür, oysa kiriş kopacak olsa bunun nedeni "barbar" ruhlu olmayanların en başından beri bildiği bir şeydir: yayın asıl durumu karşıt yöndeki güçlerin *sürekli* çabasıdır ve bu karşıt güçler suyun aşındırıcı etkisine ve taşın direncine denk düşer.[99]

---

[99] Kirk'ün gözünde "doğruluktan cidden çok uzak" ve "Herakleitos'un fragmanlarda bize söylediğine tamamen karşıt" (s. 376 vd) bir yorumu benimsediğim için gerçekten üzgünüm. Kirk şöyle diyor: "Gözlemlerimiz bize bu masanın ya da şu kayanın her an *değişmediğini* söyler; doğada öyle değiştikleri konusunda bizi ikna edebilecek hiçbir şey yoktur ve böyle bir fikir Herakleitos'a itici gelirdi." Bunu desteklemek ve karşılaştırma yapmak üzere aktardığı fragmanlar sırasıyla 107, 55, 101a ve de 17 ve 72. fragmanlardır. Ancak bu fragmanlar, fragman55, 107'deki önemli kaydın ışığı altında okunmalıdır ve fragman 17 ile 72 burada verilen yorumu destekliyor gibi görünüyor. Kirk'e göre bütün bu yanlış anlama, Platon'un Herakleitos'a göre "her şeyin her zaman için her [tür] devinime maruz kaldığını" iddia etmesinden kaynaklanır ve bu iddia son derecede yanlıştır.

"Her [tür] devinim"den söz etmek hiç kuşkusuz Herakleitos'un bilinçli olarak yapmadığı ayrımları işe katmaktır: Aristoteles onun gibi düşünürlerin kastettikleri devinim türünü tanımlamadıklarını söyler. Ancak bu önemsiz çekinceye karşın ben Platon'un haklı olduğunu düşünüyorum. Şunu da söylemenin yeridir, bence akış öğretisi Herakleitos için yalnızca doğru değildi, düşüncesinin merkezindeydi de: Kısacası Platon hakkındaki bilgilerimizin de desteklediği üzere Platon Herakleitos'un düşüncesini epey iyi kavramıştı ve onun neye vurgu yaptığı konusunda bile önemli ölçüde yanılmamıştır.

Bu görüşün büyük saygı duyduğum birçok uzmanın görüşlerine aykırı olduğunun farkındayım. Örneğin Snell şöyle der (çeviri bana ait): "πάντα ῥεῖ **[panta rhei: her şey akar]** öğretisinin sahibi olduğu söylenen Herakleitos'un ne kadar yanlış yorumlandığı ancak şimdi tamamıyla açık hale geliyor" (*Hermes*, 1926, 376). Buna karşı tek söyleyeceğim benim için bunun hiç de açık olmadığıdır. Elbette πάντα ῥεῖ **[panta rhei]** onun mesajının tümü değildir, fakat göstermeyi umduğum gibi tablonun geri kalanı en azından duyulur dünyada değişimin aleyhine durağanlığın yüceltilmesini değil (nitekim böyle bir durağanlık yoktur), değişimin ölçüler içinde tutulmasını içermektedir. "Herakleitos'ta ana fikir yüzeysel durağanlıktaki değişim değil, değişimdeki durağanlıktır." Kirk, Reinhardt'ın görüşünü böyle dile getiriyor. Fakat Herakleitos'un fr. 84a'da söylediği şey, daha önce gösterdiğimi umduğum gibi, bu dünyada değişimin *durağanlık olduğudur* - ki bu farklı bir şeydir.

Kısacası bence Platon'dan beri bütün otoritelerimiz Herakleitos'a ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων **[hōs hapantōn tōn aisthētōn aei rheontōn: duyulabilir olanların hepsi daima akar]** öğretisini atfediyor. Platon'un onu tamamıyla yanlış anladığı ve sonraki bütün Yunan yorumcuların ellerinde ya Herakleitos'un kitabı ya da en azından sözlerinin elimizde bulunmayan çok daha kapsamlı bir koleksiyonu olmasına karşın uysalca Platon'u izlediği iddia edilecekse, daha ilk bakışta bile olasılıkdışı görünen bu görüşü benimseyenler

Fiziksel şeylerin sürekli değişmesi öğretisi özellikle fr. 88'de (geride s. 452) görüldüğü gibi karşıtların özdeşliği öğretisiyle yakından bağlantılıdır. Çünkü değişim a'dan b'ye ve yeniden geriye a'ya doğru *döngüsel* bir değişimdir ve Herakleitos'a göre görünüşte başka bir şeye dönüşüp sonra daha önceki haline dönebilen şey bir biçimde hep aynı şey olmalıdır. Herakleitos yıldan yıla mevsim değişimlerinin yinelenmesi gözlemine dayanan yaygın Yunan anlayışından, yani daha önce Miletoslu düşünürlerin bel bağladığı zamanın döngüselliği anlayışından yeni sonuçlar çıkarır. Yaz yerini kışa bırakınca soğuk sıcağa üstün gelir, ama sonraki yıl sıcağın yeniden üstün geleceği kesindir. Anaksimandros karşıtların savaşından, "haksızlıklarından" ve zorunlu kefaret sürecinden söz ediyordu; işte Herakleitos'ta aynı anlayış yeni bir yön kazanır.[100]

Stoacı kaynaklardaki üç pasajın Herakleitos'a atfettiği bir söze göre, daha geç tarihli bir terimle dört "öğenin" her biri öbürünün "ölümünü yaşar" ya da birinin ölümü diğerinin doğumudur. Marcus Aurelius bu sözü şöyle aktarır: "Toprağın ölümü suya, suyunki *aēr*'e, *aēr*'inki ateşe dönüşmektir; tersi de geçerlidir." Tyroslu Maksimos'ta ise şu sözleri buluyoruz: "Ateş toprağın ölümünü yaşar, *aēr* ateşin ölümünü, su *aēr*'in ölümünü, toprak da suyun ölümünü." Temelde "öğelerin" arasında *aēr*'e yer verdikleri için çağdaş uzmanların çoğu bu önermeleri reddeder ve genel olarak *aēr*'i öğeler arasına ilk kez Empedokles'in aldığına inanılır. Gigon karşı çıksa da, *aēr*'in fr. 31 ve 36'da bulunmaması yukarıdaki önermelerin özgün olmadığının kanıtı sayılmıştır.[101] Gigon'un kuşkularını paylaşmamız gerekmiyor; özgünlüklerinin aley-

---

bu sonucun kaçınılmaz olduğunu fragmanlardan yadsınamaz kanıtlarla desteklemelidir. Gelgelelim günümüze kalmış fragmanlarda antikçağda hâkim olan bu genel görüşe karşı bir şey yoktur.

[100] Bağlamından çıkarıldığında Herakleitos'un "her şeyi meydana getiren mevsimler"den söz etmesi onun bu genel anlayışın Anaksimandros'tan geldiğini kabul ettiğinin açık göstergesi olabilir (bkz. fr. 100; Kirk, 294 vd bunu ayrıntılarıyla tartışır).

[101] Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 29. Üç pasaj (üçüncüsü Ploutarkhos'tandır) Diels-Kranz'da fr. 76 altında birlikte gruplandırılmıştır. Buralarda **ἀήρ [aēr: sis, buğu, hava]** sözcüğü geçtiği için Zeller bunları yadsımıştır, Nestle ise bu görüşte olmasa da yakın zamanda Snell ve Kirk dahil olmak üzere çoğu uzman Zeller'i izlemiştir (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 850 vd; Nestle, s. 851, n. 1; Snell, *Hermes*, 1926, 361, n.; Kirk, s. 342 vd). Bu üç çeşitleme değişik sözcüklerle dile getirilmiştir ve bunlardan hangisinin Herakleitos'un sözlerini sadık biçimde yansıttığını bilemeyiz. Olasılıkla hiçbiri Herakleitos'u bire bir yansıtmaz, ama ben ἀήρ'den **[aēr]** söz edilmesinin illa büyük bir hata olduğunu düşünmüyorum. Üç olsun dört olsun, Herakleitos'un bir "öğeler" kuramı yoktu. Yalnız ateşin belli bir önceliği vardı ve onun dönüşümlerini betimlerken Herakleitos toprakla sudan söz ettiği gibi pekâlâ ἀήρ'den de **[aēr]** söz etmiş olabilir. Herakleitos'un değişim betimlemesi gözleme,

hinde çarpıcı bir görüş birliği bulunduğunu hesaba katarak bu bildirimleri bir yana bırakabiliriz ve doğal değişimler döngüsünü betimleyen başka pasajlara -özellikle de fr. 31 ve 36'ya- dönebiliriz.

Ancak bu fragmanlara doğrudan yaklaşamayız. Herakleitos'un "tırtıklı oklarını" sürekli bir düzyazı sunumuna indirgemenin zorluğu bu noktada kendini şiddetli bir biçimde hissettirir, çünkü böyle bir sunum ister istemez fikirleri arka arkaya tek tek ele alacaktır, oysa birçok cephede birden aynı anda ilerlemek gerekir. Daha önce üç öğretiden söz ettim, bunlardan ikincisi her şeyin sürekli değiştiği, üçüncüsüyse kozmosu ateş olarak betimleyen öğretiydi. Aslında bu üç öğreti aynı hakikatin farklı yönleridir, ama aynı anda üçünü dile getirmek için Delphoi kahininin ya da bizzat Herakleitos'un anlatım biçimini kullanmak gerekir. Bu yüzden karşıtlıklar arasındaki değişim yasasıyla ilgili diğer önermelerin dayandığı kozmik ateş kavramını burada devreye sokmak en iyisi olacaktır.[102]

(c) Dünya hep canlı kalan ateş

Fr. 30 "ağırbaşlı, gelişkin ve tumturaklı bir sözdür, kahramanlık şiirlerinden kaynaklandığı bellidir... Anlatım biçimindeki anıtsallığa bakılırsa Herakleitos'un gözünde özel bir önem taşır" (Kirk, 311). Fragman şöyle çevrilebilir:

Bu dünya düzeni *[kozmos]* her şey için aynı,[103] ne Tanrılardan ne insanlardan biri

---

özellikle de ἀήρ'in **[aēr]** doğal olarak suyla ateş arasında bir ara durum oluşturduğu buharlaşma fenomenine dayanır. Bu sözcüğün "hava" anlamına gelmesi gerekmez, kaldı ki çoğunlukla bu anlama da gelmez. Ploutarkhos'un ilgili pasajında Loeb dizisindeki çevirmen sözcüğü kabul edilebilir bir biçimde "buhar" olarak karşılar (*Delphoi'deki E Üzerine*, 392C).

Bu not yazıldıktan sonra Kahn'ın *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony* adlı yapıtı çıktı. Kahn'ın fragmanı savunmasına katılıyorum: "ἀήρ **[aēr]** stoacı değil, Miletosçu bir sözcüktür; Ksenophanes, Anaksagoras ve Empedokles sözcüğü alışılmış anlamıyla kullanır" (s. 152'deki notlara ve sundukları bağlama bakılabilir).

[102] Krş. Walzer, *Eraclito, raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, 71: "*Soltanto mercé la dottrina delle cose opposte il fuoco diviene una entità equivalente al cosmo.*"

[103] τὸν αὐτὸν ἁπάντων **[ton autonhapantōn: her şey için aynı]**. Reinhardt ve Kirk bu deyimi reddeder, ama Vlastos sözcüklerin sahici olduğuna inanır (*American Journal of Philology*, 1955, dipnot 18 ile birlikte s. 345). Genetivus çekimi için krş. fr. 114'teki ξυνὸν ἁπάντων **[ksynon hapantōn: her şey için ortak]**. Bu fragmana dikkat çeken Vlastos ἁπάντων **[hapantōn: her şey için]** sözcüğünü eril olarak okur: çoğu kişinin kendince düzenlediği hayal dünyalarının tersine (bkz. s. 429 vd). gerçek dünya "herkes için aynıdır." Gigon sözcüklere daha geniş bir anlam veriyordu: Bu düzen "her şey için aynıdır" (*alle existierende Wesen*), yani içinde kapsanan bütün şeyler için aynıdır (*Untersuchungen zu Heraklit*, 55). Kirk bu durumda τὸν

yaptı onu,[104] her zaman vardı, var ve var olacak:[105] hep canlı kalan ateştir, belli ölçülere göre yanar ve belli ölçülere göre söner.

Kosmos'un anlamını daha önce tartıştık (s. 218, n. 2). *Kosmos* "doğal dünya ve içindeki düzendir" (Kirk, 317). Düzen ve ayar fikri hâlâ hayati önem taşır; bu fragman Theophrastos'tan çıkarılan ve Herakleitos'la ilgili sonraki bütün açıklamalara egemen olan stoacı kanaatin, yani Herakleitos'un dünyanın dev bir yangınla yok olup yeniden varlığa geldiğine inandığı kanaatinin aleyhinde kesin bir kanıt oluşturuyor gibidir. Diogenes Laertios'un sözü bunun tipik bir ifadesi sayılabilir: "Kozmos sonsuza dek birbirini izleyen dönemlerle ateşten doğar ve yine ateşe döner" (IX:8). Denebilir ki Herakleitos'un gerçekten de "ateş" dediği evrensel töz, dünyanın yanıp yanıp yenilenmesinden etkilenmez, yalnızca görünüşleri değişir. Aristoteles bu tür kozmogoni hakkında şöyle yazar: "Evrenin dönüşümlü olarak kurulup dağıldığı görüşüne gelince, bu görüş de evreni biçimi değişen, fakat ebedi olan bir şey haline getirmekten farklı değildir; tıpkı bir çocuğun adama ve bir adamın da yine bir çocuğa dönüştüğüne, varoluşun ve yok oluşun dönüşümlü olarak sürdüğüne inanılması gibi" (*Gökyüzü Üzerine*, 280a11). Yine de birincil töz bağlamında bu doğru olsa da, bu töz var olan dünyanın *kosmos*'uyla özdeşleştirildikten sonra artık bir yandan onu "hep canlı kalan" diye nitelemek, diğer yandan da kozmik bir yangının, *arkhē* üze-

---

αὐτόν **[ton auton: aynı]** sözünün ne anlama geldiğini sorar (s. 309). Bence yaptığım bu çeviri büyük olasılıkla Herakleitos'un düşüncesini yansıtıyor ve tartışmadan bağımsız olarak aklıma gelen çeviri de buydu. Söz konusu "düzen" bildiğimiz gibi savaşan karşıt gerilimlerin düzenidir, karşıtların uyumudur - ki bu da evrenseldir (τὸν αὐτὸν ἁπάντων **[ton auton hapantōn: her şey için aynı]**). Bu düzenin evrensel olduğunun altını çizmek gereksiz bir şey değildir, çünkü sıradan insan bunu ancak birkaç şeyde algılar, başka şeylerde fark etmez. "Ortak olan"la bağını koparır.

[104] κόσμον ... ἐποίησε = διεκόσμησε **[kosmon ... epoiēse= diekosmēse: ne Tanrılardan ne insanlardan biri bu düzeni yaptı = düzenledi]** (Walzer, s. 70, n. 4), tıpkı Anaksagoras, fr. 12'deki gibi: πάντα διεκόσμησε νοῦς **[panta diekosmēse nous: her şeyi akıl düzenledi]**. Burada Herakleitos'un yadsıdığı şey Yunan düşüncesine tamamıyla yabancı bir fikir olan yoktan var etme değil, κόσμος'un **[kosmos]** bir düzensizlikten yaratılmasıdır. Buradaki yadsıma hiç kuşkusuz temelde evrenin, başTanrılar arasında bölüşülmesiyle (δασμός **[dasmos]**) simgelenen, gök, deniz ve yer halinde ayrıştırılmasıyla ilgilidir- eski ozanların sözünü ettikleri gibi (*Ilias*, XV:187 vd; Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu*, 74, 885). Halk ozanlarını dinlemekten fazlasına akılları ermediğinden yığınlar bu tür şeylere inanır (fr. 104).

Kirk ἀνθρώπων **[anthropōn: insanlardan]** sözünün eklenmesinin bir klişe olup önem taşımadığını söylemekte haklıdır (s. 311).

[105] Kirk'in ἔσται **[estai: var olacak]** sözcüğünden sonra noktalama işareti olarak iki nokta kullanılması için gösterdiği nedenler ikna edici görünüyor (s. 310 vd).

rindeki etkisi ne olursa olsun "bu kozmosu" yok edeceğini söylemek olanaksız hale gelir.

Herakleitos'un dönemsel bir *ekpyrōsis*'e [yangına], kozmosun dönem dönem ateşle yok olacağına inanıp inanmadığı sorusu zorludur ve bu konuda genel bir uzlaşıma asla varılamayacaktır. Yine de burada biz şu görüşü izleyeceğiz: 30. fragman *ekpyrōsis* anlayışıyla kesinlikle bağdaşmaz, sonraki bütün tanıklıkları hükümsüz kılar ve *ekpyrōsis*'i ima ettiği sanılan kimi karanlık fragmanlar bu fragmanın ışığı altında yorumlanmalıdır. Herakleitos'un ateşi "ihtiyaç ve tokluk" olarak adlandırdığı fr. 65 ve "ateş gelecek ve her şeyi yargılayıp mahkûm edecek". Şeklindeki fr. 66 bu karanlık fragmanlardandır. Zorlu fr. 10'da da "her şeyden bir ve bir'den her şey" sözü geçer. Görünen o ki, fr. 65 karşıtların özdeşliğinin bir başka ifadesidir; fr. 67'de yer alan listede de canlı ateşe karşılık geldiğini güvenle düşünebileceğimiz "Tanrı," birçok başka karşıt çiftin yanı sıra tokluk ve açlıkla da özdeşleştirilir. Reinhardt kısmen haklı nedenlerle fr. 66'nın Hippolytos'un eklentisi olduğundan kuşkulanmıştır (bkz. Kirk, 359-361). Öyle olsun olmasın, fr. 66 mecazlı bir dil kullanır ve onu Herakleitos yazdıysa yalnızca ateşin önceliğe sahip olduğunu ve her şeyin bir noktada ateş olacağını kastetmiş olmalıdır - fragman aynı zamanda maddenin diğer hallerinin saflıktan uzak olduğunu da gösterir (Platon, *Kratylos*, 413B'de adını vermediği bir düşünürün ateşi adaletle özdeşleştirdiğini söyler, bu düşünür Herakleitos olmalıdır). Aynı biçimde Aristoteles de Herakleitos'un "her şeyin bir noktada ateşe dönüştüğünü söylediğini" belirtirken *ekpyrōsis*'i [yangın] kastetmemiş olabilir[106] (*Fizik*, 205a3).

---

[106] Cherniss πῦρ'ü [pyr: ateş] özne ve ἅπαντα'yı [hapanta: her şey] yüklem olarak okuma konusunda haklı olsun olmasın, burada *ekpyrōsis*'e zorunlu gönderme yoktur, çünkü o olmadan da kozmosta süregiden değişimin seyri içinde, her şey bir noktada zaten ateş haline geliyor (şimdiki zaman kipine dikkat edin) (Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 29, n. 108). Bununla birlikte Aristoteles Herakleitos'un *ekpyrōsis*'i savunduğunu rahatlıkla düşünmüş olabilir. Krş. Kirk, 321 vd. Şurası kesindir ki, Theophrastos ve daha sonra onu kendilerine aitmiş gibi benimseyen stoacılar bu görüşü kabul ettiler (Kirk, 318 vd). Kirk, Herakleitos'un *ekpyrōsis*'e inanmasıyla ilgili lehte ve aleyhteki argümanları özetler (s. 335 vd). Kendisinin görüşü Herakleitos'un *ekpyrōsis*'e inanmış olmayacağıdır. Kirk'ün yazdıklarından sonra Herakleitos'ta *ekpyrōsis* anlayışının bulunduğunu Mondolfo bir kez daha savundu (*Phronesis*, 1958, 75-82). Bu anlayışın bulunmadığının en güçlü kanıtı hep Platon, *Sofist*, 242D olmuştur (bkz. geride s. 435 ve Burnet, *Early Greek Philosophy*, 158 vd). Mondolfo bu pasajın bile *ekpyrōsis*'le tutarlı olduğunu savunmaya çalışıyor, çünkü ona göre Herakleitos için ateş bizatihi karşıtların birliğidir, dolayısıyla Platon'un vurguladığı eşzamanlı ayrılma ve birleşme, ateş büyük yangında tüm öteki madde hallerini yutunca bile varlığını sürdürür. Bu yorum oldukça incelikli olsa da ikna edici değildir. Herakleitos'a göre çelişkilerin ateşte bulunduğunun en azından kısmi kanıtı değişimlerindeki

Bir daha söyleyeyim: Herakleitos öylesine özgün ve anlatım biçimi öylesine zor bir düşünürdür ki, düşüncesini alışıldık bir biçime sokan geç dönem tanıklıkları karşısında daha olağandışı bir yoruma yönelik ipuçlarına öncelik verilmelidir. Böyle bir ipucuna Aëtius'ta rastlıyoruz: "Herakleitos kozmosun zamansal olarak değil kavramsal olarak oluşuma tabi olduğunu söylüyor" (II:4.3; Diels-Kranz, 22A10). Bu ifade Platon'un -ister düzanlamlı ister mecazi olsun- *Timaios*'unda yaptığı dünyanın oluşumu tartışmasını akla getirir; zamansal oluşumla mantıksal oluşum arasındaki ayrım ise elbette Herakleitos'tan daha gelişkin bir filozofa aittir. Bununla birlikte ilginçtir, Aristoteles'ten beri geçerli olan görüşe karşın Herakleitos'un sözleri kozmosun herhangi bir zamanda şeylerin farklı bir halinden varlığa gelmediğini en azından bir kişiye sezdirmiştir. Ploutarkhos da bir diyalogda bir karaktere şunları söyletir: "Bence Stoacı *ekpyrōsis* **[yangın]** Herakleitos'la Orpheus gibi Hesiodos'un da yapıtlarına sıçrıyor" (*Kâhinlerin Eksiklikleri Üzerine*, 415F).

Üstelik Theophrastos'la onu izleyen yazarların elinde Herakleitos'un kendisinden destekleyici ifadeler olsaydı aktarırlardı; oysa aktardıkları şeyler görüşlerini büyük ölçüde zayıflatıyor gibi görünüyor. Örneğin Simplikios'ta şu sözleri buluyoruz:[107]

> Metapontionlu Hippasos ve Ephesoslu Herakleitos da evrenin tözünün tek, devingen ve sınırlı olduğuna inanıyordu; ama ateşi *arkhē* yaptılar. Var olan şeylerin sıkışma ve seyrelmeyle ateşten oluşup tekrar ateşe döneceğini söylüyorlar, çünkü ateşin altta yatan taşıyıcı tek *physis* olduğunu varsayıyorlar; ne de olsa Herakleitos her şeyin ateşle takas edildiğini söyler.

Her şeyin ateşle (ya da ateşin her şeyle) takas edildiği sözünü başka otoriteler de Herakleitos'a atfeder (geride s. 468 ve devamında tartışılan fr. 90'a bakınız), fakat Herakleitos'un evrenin yok olup yok olup yeniden doğduğuna inandığını destekleyecek bir kanıt olarak böyle bir söz bugün pek öne sürülemez.

---

dengenin (μέτρα **[metra]**) sonsuza dek sürmesiydi; dolayısıyla kozmosun bir kısmını ateşin yutması, kozmosun başka bir kısmında ateşin suyla ya da buharla söndürülmesiyle ister istemez dengeleniyordu. Bu dengenin yok olması ateşte karşıtların birliğinin bulunmasıyla bağdaşamaz ve dolayısıyla böyle bir şey Herakleitos için de düşünülemez. (Kirk, *Phronesis*, 1959, 73-76'da Mondolfo'ya yanıt vermiştir.)

Herakleitos'un kozmosun zamanda bir başlangıcı ve sonu olduğuna inandığını en son Kahn ileri sürdü. Ancak Kahn savunulması zor olan bir sava, dünya düzeninin ezeli ve ebedi olduğunun tamamıyla Aristoteles'in buluşu olduğuna inanır (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, 225 vd).

[107] *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 23.33-44. Diels bunu Theophrastos'un, *Doğa Filozoflarının Kanıları*'ndanmış gibi aktarır (Diels, *Doxographi Graeci*, 475 vd).

Genel olarak bakıldığında Miletos çizgisinde bir kozmoloji tasarlayan biri ateş gibi uç bir öğeyi kolay kolay *arkhē* seçemez. Miletosluların *arkhē*'si hep iki karşıt arasındaki bir ara öğedir, çünkü onlara göre karşıtların çıkıp karşıt yönlerde gelişebilmesi için *arkhē* iki karşıtı da barındırmalıdır. Su ve hava bu türden öğelerdi ve sonraki yazarlar Anaksimandros'un *apeiron*'unu "sudan seyrek, ama havadan yoğun"[108] diye nitelendiriyordu. *Apeiron*'u böyle düşünmüş olsun olmasın (aslında bu nitelendirme inceliği kayda değer bir anlayışın oldukça naif bir biçimde nesnelleştirilmesine benziyor) şu kadarı kesindir ki, Anaksimandros'un gözünde şeylerin ilk hali yansızdı ve ara konumdaydı. Anaksimandros bu ilk halin hiçbir karşıtla nitelendirilemeyeceğini ötekilerden daha da açık bir biçimde görmüş gibidir.

Ateş ise bir karşıttır, bir aşırı uçtur, kendi karşıtını içermez ve *bir noktada salt fiziksel ateş biçiminde var olmuşsa bile* iki karşıta bölünmüş olamaz. Karşıtların zorunlu olarak bir arada var olduğu yönündeki sözleri, Herakleitos'un ne düşünmüş olabileceği konusundaki tahminlerimizi destekliyor.[109]

Aralarında Zeller'in de bulunduğu kimileri *ekpyrōsis*'i [yangın] daha önce Pythagoras bağlamında sözü geçen Büyük Yıl düşüncesiyle ilişkilendirir (bkz. geride s. 288). Birden çok otorite Herakleitos'ta bu bağlantıya tanıklık eder ve Büyük Yıla onun biçtiği sürenin 10.800 yıl olduğu söylenir.[110] Censorinus Büyük Yıl konusunda bu ve başka tahminleri aktarırken onu, güneş, ay ve gezegenlerin daha önce bulundukları bir konuma geri geldikleri süre olarak tanımlar[111] Ardından Büyük Yılın ya-

---

[108] Örneğin Aphrodisiaslı Aleksandros, *Aristoteles'in Metafizik'ine Yorum*, Hayduck baskısı, 60.8: **τὴν Ἀναξιμάνδρου δόξαν, ὃς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε αἰ πυρὸς ἢ ἀέρος τε αἰ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως [tēn Anaksimandrou doksan, hos arkhēn etheto tēn metaksy physin aeros to kai pyros ē aeros te kai hydatos; legetai gar amphoterōs: Anaksimandros *arkhē*'nin doğasını havayla ateşin ya da havayla suyun arasına koyar, çünkü her ikisine de böyle denir].**

[109] Mondolfo'ya karşı yukarıda savunduğum gibi, ateşin karşıtları içermesibunu geçersiz kılmaz (bkz. geride s. 454, n. 1). Tanrısallıkla bir tutulan kozmik ateş gündüz ve gecedir, kış ve yazdır, çünkü tam da bu karşıt biçimlere bürünür, "ölçülerle alevlenip ölçülerle söner." Sırf fiziksel ateşle bir tutulamaz.

[110] Censorinus, *Doğumgünü Üzerine*, XVIII, II ve Aëtius, II:32.3 (bu ikincisini Diels düzeltti; Diels-Kranz, 22A13).

[111] *cum ad idem signum ubi quondam simul fuerunt una referuntur* [aynı anda birlikte bulundukları düzenin aynısına döndükleri anda]. Censorinus'un örnekleri karışık olsa da, Herakleitos'un Büyük Yılına, kozmikten çok insani bir anlam atfederek onu çoğunluktan ayırmayı gerekçelendirecek hiçbir kanıt yoktur. Bkz. Kirk, 300 vd ve Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 311.

zında evrenin yandığını ve kışın tufanla yok olduğunu söyleyerek stoacı *ekpyrōsis*'i açıklar.[112]

Pythagorasçılar astronomik döngüyü nasıl tarihin bire bir yineleneceği yönündeki tuhaf fikirle ilişkilendirmişse, Herakleitos da astronomik döngüyü evrenin döngüsel yenilenmesiyle ilişkilendirmiş olmalıdır. Bu durumda Herakleitos'un kastı Vlastos'un belirttiği gibi bir şey olabilir: "Herhangi bir verili anda 'alçalan' ateşin her parçasının ilk konumuna geri dönmesi için gereken süre ya da tersinden bakarsak belli bir anda var olan su ve toprağın her parçasının önceki haline dönmesi için gereken zaman zarfı."[113] Böyle bir döngü bağlı olduğu astronomik döngü gibi elbette herhangi bir anda başlıyor ya da bitiyor diye düşünülebilir.

Fr. 30'a dönersek önce şunu fark ediyoruz ki, kozmos olan ateş yalnızca ebediyen var değildir, aynı zamanda ebediyen *canlıdır* - bu da ateşin yaşam ilkesi *psykhē*'yle özdeşleştirilmesine hazırlar bizi. Fragmanın son tümcesi, Herakleitos'un paradokslu ifadelerinin nedeninin dile getirmeye çalıştığı fikirlerin zorluğu olduğunu gösterir. Olağan anlamıyla ateş tutuşturulunca var olur: ateşi söndürün, artık ateş yoktur. Fakat Herakleitos'un bu sözcükten kastı genel olarak benimsenen anlam değildir: Paradokslu söz, dünyanın Musa'nın yanan çalısı gibi bitmez tükenmez bir ateş olduğunu varsayarak, apaçık bir paradoksu ya da duyularımızın bize gösterdikleriyle düpedüz çelişkili olan bir şeyi kabul etmemizi istemediğini söylüyor. Kozmo-

---

[112] Bir Büyük Yılın kışı ile Tufan arasındaki ilişki daha Aristoteles'te bile karşımıza çıkar (*Meteoroloji*, 352a28 vd).

[113] *American Journal of Philology*, 1955, 311. Bu daha önce başkalarının (örneğin Burnet'in) yaptığı bir önerinin çeşitlemesidir. Vlastos'un Herakleitos'taki Büyük Yıla ve *ekpyrōsis* yorumunun kökenine ilişkin burada verdiği açıklamanın genel hatlarıyla en doyurucu açıklama olduğunu düşünüyorum; isteyen okurlar 10.800 sayısının nasıl elde edildiği konusunda daha fazla ayrıntı için bu kaynağa başvurabilir. Vlastos'a göre dünyanın bu yenilenmesi daha yaygın olan dünyanın yaratılışı ve yok edilişi döngüsüyle kolayca karıştırılabilir ve Aristoteles'i de yanıltan şey budur. Bu konuda Vlastos Theophrastos'un yanıldığı olasılığına uzak durur ve bu konuda ona atfedilen tek ifade olan sözleri Simplikios'tan aktarır: ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς **[poiei de kai taksin tina kai khronon hōrismenon tēs tou kosmou metabolēs: evrenin değişiminin belirlenmiş süresini bir düzen haline getirir]** (Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 24.4). Bu Herakleitos'un kendi inancı diye ileri sürdüğümüz düşüncenin aynısı olabilir, ama sözün bağlamı oldukça farklı bir izlenim verir. McDiarmid de Theophrastos'un Aristoteles'in hatasına düşmediği görüşünü ifade etmiştir ("Theophrastus on the Presocratic Causes," n. 28, s. 137 vd).

sun hep canlı kalan ateşi ölçüyle alevlenmekte (şimdiki zaman ortacı kullanılıyor) *ve sönmektedir*. Uzun bir tartışmaya katılan yakın tarihli uzmanlardan ikisini anmak gerekirse, fragmanın genel anlamı konusunda Gigon karşısında Kirk'e hak veriyorum: burada sözü geçen "ölçüler" bütün dünyayı etkileyen ardışık dönemler biçiminde zamansal olarak anlaşılmamalıdır. Herakleitos şimdiki haliyle kozmosu anlatıyor; bu kozmos iki yolla ayakta durur ve bunlar karşıtların özdeşliğinin yönleri olarak daha önce karşımıza çıkmıştı: İlk olarak dünyanın farklı kısımlarında önce alevlenir (yaygın anlamıyla ateş ya da sıcak buğu haline gelir), sonra da söner (su ya da toprak biçimine bürünür) ve bütün bunlar evrensel kozmik düzeninin devamı için gerekli olan karşıtların dengesini sağlayan değişmez ölçüler ya da sınırlar içinde olur. İkinci olarak ise kozmos Herakleitos'un ifade etmekte oldukça zorlandığı -ve onun kozmoloji kuramına özel katkısı oluşturan- incelikli bir yolla karşıt yönlerdeki güçlerin eşzamanlı etkileşimiyle ayakta durur - yay ya da lirin yapısında ya da cerrahın bıçağının "acıyı acıyla iyileştirmesinde" olduğu gibi.

11. Değişim Kuramına Son Açıklama: Ateş ve Ruh

Artık Herakleitos'un değişim sürecini betimlemesini ele almalıyız. Theophrastos'a göre bu Miletosluların şemasına koşut bir betimlemeydi. "Her şey ateşle takas edilir" sözüne getirdiği yoruma göre ateş Anaksimenes'te olduğu gibi yoğunlaşma ve seyrelme yoluyla diğer tözleri oluşturan ***arkhē*** ya da öğedir (στοιχεῖον **[stoikheion]**; Diogenes Laertios, IX:8 çeşitlemesini izliyorum). Hemen ardından "ama buna anlaşılır bir açıklama getirmiyor," dediğine göre, bizim bu yorumdan ayrılmamızda sakınca yoktur. Yine de Diogenes Laertios Herakleitos'un terimlerini kısmen yineler ve Hippolytos'un "bir ve aynı" olduklarını söylediği "çıkan ve inen yol" Diogenes'ten öğrendiğimize göre Herakleitos'un değişim sürecine verdiği addır.[114] Çıkan ve inen yola yapılan bu iki göndermeyi bir araya getirince onların Platon'un şu sözlerinde yankılandığını görürüz: "Her şey sürekli aşağı ve yukarı akar."[115] Başka fragmanların

---

[114] καλεῖσθαι...τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω **[kaleisthai ... ten metabolen hodon anō katō: değişimi yukarı çıkan ve aşağı inen yol diye ... adlandırır]**. Kirk "buradaki terimleri dar anlamıyla fiziksel saymakta sakınca yoktur" dese de Diogenes'in bu bildiriminin reddedilmesini ister, ama ben bunun için hiçbir sağlam kanıt göremiyorum (Kirk, s. 328).

[115] *Philebos*, 43A (adıyla Herakleitos'a atfedilmese de onun ya da onun sadık takipçilerinin dışında birine atfedilemeyecek bir ifade). Kirk bu tümceyi tartışırken, bağlamı hesaba katıldığında onun tesadüfi değişimleri anlattığını söyler, ama bu doğru değildir: anlatım tamamıyla geneldir. Platon'un Herakleitos hakkında söylediklerine güvenilmesi gerektiği

(özellikle 51'in) ve Platon'un *Sofist*, 242'de "daha sert *Mousa*" hakkındaki tanıklığının ("ayırırken bir araya getirir") ışığı altında bu tümcenin tam da söylediği anlama gelmesi gerekir: Akılcı ve monoton geç Yunan düşünürlerin düşündüğü gibi düpedüz"kimi şeyler yukarı çıkarken kimi şeyler aşağı iner" anlamında değil, "*her şey hem* yukarı *hem* aşağı devinir" anlamındadır. Aristoteles'in Herakleitos'u çelişmezlik yasasını delmekle suçlaması, daha doğrusu (onun mantıkçı bakışına göre böyle bir şey olanaksız olduğundan) kimilerinin onun böyle yaptığını sandığını söylemesi şaşırtıcı değildir: "Kimilerinin Herakleitos'un söylediğini düşündükleri gibi aynı şeyin var olduğunu ve var olmadığını kimse düşünemez" (*Metafizik*, 1005b23).[116]

Çıkan ve inen yol farklı madde formlarının ve herhalde onların karışımından meydana gelen şeylerin birbirine dönüşme yoludur. Herakleitos elbette ateş için "öğe" (στοιχεῖον [stoikheion]) sözcüğünü kullanmadı, ama ateşin önceliği hakkındaki ifadesini Diogenes ve daha kapsamlı olarak Ploutarkhos aktarıyor (fr. 90): "Her şey ateşle takas olur, ateş de her şeyle, tıpkı altın ile malların ve mallar ile altının takas edilmesi gibi."[117] Herakleitos yine kendisini ancak bir benzetme yoluyla ve dolayısıyla bir ölçüde özensiz biçimde ifade edebilmektedir; ancak ateşi sırf biçimini ya da görünüşünü değiştirip toprak ya da su haline gelen temel töz diye anlatmak isteseydi farklı bir benzetme kullanırdı. (Örneğin rahatlıkla "tıpkı altının sikke, kolye ya da kupa biçimine sokulması gibi" diyebilirdi.) Ticari işlemlerde eşdeğerlilik esastır: Belli bir miktarda altın belli bir miktarda mal satın alır. Temel düşünce kuşkusuz budur, ancak Kirk'ün söylediği gibi Herakleitos'un kastı olasılıkla kendisiyle takas edilebilen pek çok mal türüne (fiziksel şeylere) karşıt olarak altının (ateşin) homojenliğidir de.

Herakleitos'un düşüncesinin bizim standartlarımıza göre tamamıyla mantıklı ya da tutarlı olmasını beklememiz gerekmez. Hakkında bildiklerimizi düşününce bu şaşırtıcı olurdu. Herakleitos şunu diyor gibi görünüyor: Anladığı haliyle kozmos içinde ateş Tanrısal ve hep canlı olduğu için kesin bir önceliğe sahiptir, ama (Aristoteles'in daha sonraki terimleriyle) farklı görünümlere bürünmesine karşın özünde

---

konusunda daha önce nedenler sunmuştum. Bunların en güçlüsü şudur: Aristoteles'ten itibaren çoğu yazar Herakleitos'u sıradan bir düşünüre dönüştürmek için elinden geleni yapmıştır, oysa ne kadar rasgele olsalar da Platon'daki değiniler Herakleitos'un özgünlüğüne yönelik ipuçları sunar - nitekim biz de her fragmanda Herakleitos'un özgünlüğüyle yüz yüze geliyoruz.

[116] Aristoteles burada belki fr. 49a'yı düşünüyordu: "Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz, varız ve var değiliz." Konuyla ilgili olarak bkz. ileride ek, s. 485.

[117] Bu fragman hakkında bkz. Kirk, 345-348.

aynı kalan kalıcı bir dayanak değildir. Bu türden kalıcı bir *physis* akış yasasıyla çelişir ve Herakleitos'un dünyadan defedilmesi gerektiğini düşündüğü durağanlığı ve kalıcılığı dünyaya dahil eder. Evrende yasa vardı, ama bu bir kalıcılık yasası değil, yalnızca bir değişim yasasıydı ya da Herakleitos'un renkli söyleyişine daha yakın bir ifadeyle "orman yasasıydı" - çünkü her şey "çatışma yoluyla" varlığa gelir ve savaş her şeyin efendisidir.

Ateş bu yasayı cisimleştirmeye özellikle uygundu. Alev bir mumda olduğu gibi sabit ve değişmez görünebilir, ama yakıtını tüketerek sürekli kendini yeniler, ısı ve kimi zaman duman yayar. Irmak önermesi de aynı gerçeği dile getirir: görünüşte ya da biçimdeki durağanlık ya da kalıcılık malzemenin sürekli değişimine bağlıdır.[118]

Herakleitos her madde formunun diğerinin ölümüyle ortaya çıktığını söylerken de değişim anlayışını dile getirir - bu savaşın hüküm sürmesinin doğal sonucudur. Bu fikrin kuşkulu fr. 76'nın farklı çeşitlemelerinde ve beklenenin tersine "ateşin" yerini "ruhların" aldığı fr. 36'da yinelendiğini gördük. Miletoslular *arkhē*'nin ebedi doğasını onun görünüm değiştirmesiyle oluşan geçici şeylerin doğup yok oluşunun karşısına koymuş olsalar da hiçbiri bu biçimde öğelerin ölümünden söz etmiyordu. Belli ki Herakleitos el yordamıyla farklı bir şey arıyordu, yine de bu arayış için "el yordamıyla" demek modern dünyadaki gibi akla dayalı düşünsel bir gerekçelendirme talep ettiğimizi ifşa eder. Oysa Herakleitos'a göre kendisi, Tanrı'nın takdiri olan hakikati keşfeden kişiydi ve dolayısıyla Tanrı bu hakikati bildirme sorumluluğunu ona yüklemişti. Çelişmezlik yasası konusunda Aristoteles'in katı bakışına sahip değildi ve paradokslarını dilediği gibi dile getirdi.

Bildiğimiz gibi ateş canlı ve akıl sahibiydi, dolayısıyla değişim döngüsünde fiziksel ve ruhsal öğeler arasında koşutluk vardır. Sıcak ve kuru olduğunda ruh en kabiliyetli ve canlı halindedir. Nemin artması yaşam alevinin donuklaşmasına yol açar, fiziksel öğelerden ve yaşamdan gelen bu iki ipin ucu fr. 36'da düğümlenir. *Arkhē* konusundaki yanlış anlamasını bir yana bırakırsak Aristoteles Herakleitos için *arkhē*'nin yalnızca ateş değil *psykhē* de olduğunu söylerken ve *psykhē*'yi buharlaşma

[118] İlginçtir, Aristoteles Herakleitos'u hatırlatırcasına suyun ve alevin akışını ilişkilendirirken tek bir formun ve niceliğin sınırları içindeki sürekli değişimi ifade eder: ἀεὶ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεται τούτων ἕκαστον <yani hava, su ve ateş> τὸ δ' εἶδος τοῦ πλήθους ἑκάστου τούτων μένει, καθάπερ τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα [aei gar allo kai allo gignetai toutōn hekaston, to d' eidos tou plēthous hekastou toutōn menei, kathaper to tōn rheontōn hydatōn kai to tēs phlogos rheuma: çünkü bunlardan her biri <yani hava, su ve ateş> her an başka başka olur, ama her birinin nicel formu sabit kalır, tıpkı akan sularınki ve yanan alevinki gibi] (*Meteoroloji*, 357b30) (Kirk, 379 vd).

olarak betimlerken hedefi on ikiden vurur (*Ruh Üzerine*, 405a25). "Buharlaşma" sözcüğü Herakleitos'un fizik kuramıyla ilgili daha geç açıklamalarda öne çıkar, örneğin fr. 12'de: "Ruhlar nemli olandan buharlaşırlar"[119] (bkz. geride s. 441). Diogenes'e göre Herakleitos "hemen hemen her şeyi denizden çıkan buhara çevirir," söylediğine bakılırsa bu yukarı çıkan yoldur.[120] Herakleitos'un her gece sönüp ertesi gün yenilendiğine inandığı güneş (fr. 6) ve yıldızlar denizdeki "parlak buharlaşmaların" gökyüzündeki belli "çanak" ya da oyuklarda toplanıp aleve dönüşmesinden meydana gelir (Diogenes Laertios, IX:9). Diogenes'e bu noktada güvenirsek bu açıklama fr. 36'da sözü edilen öğelerin "ölümü ve doğumu" sürecine bir parça ışık tutar: Anaksimenes'te olduğu gibi ve belki de onunla bağlantılı bir biçimde bu açıklama suyun buharlaşmasının gözlemlenmesinden yola çıkılarak yapılan kuramsal bir genişletmeye dayanır. Bir yandan evrenin dış çemberindeki ısı yoluyla, nemli buharlar denizden yukarı çıkar, buharlar kurur, kendini parlatıp gökcisimlerini yeniler. Diğer yandan ruh da nemden doğar ve aynı biçimde sulu öğeden buharlaşmalarla beslenir.

Fr. 36 yolun ikili doğasını göstermişti: aşağı ve yukarı. Bu demektir ki bir şey ölünce ne idiyse o olmaktan çıksa da -ateş ölüp[121] buğu ya da buhara dönüşür, ruh ölüp suya dönüşür- tam anlamıyla yok olmaz. Hiçbir şey kalıcı değildir, ölüm bile. Her şey yukarı çıkıp aşağı inen yolda devinmeyi sürdürür. Philon fr.36 üzerine haklı olarak şu yorumda bulunur: "Onun ölüm diye adlandırdığı şey büsbütün yok oluş değil, bir başka öğeye dönüşmektir."[122]

Burada oluşumun döngüselliğinin ne anlama geldiği anlaşılabilir: döngüde ateş

---

[119] Herakleitos'un ἀναθυμίασις **[anathymiasis: buharlaşma]** sözcüğünü kullanıp kullanmadığı kuşkuludur. Bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 151, n. 2 ve Kirk, 274. Kirk ἀτμίς **[atmis: buhar]** sözcüğünün daha olası olduğunu düşünür.

[120] Diogenes parlak olan denizden buharlaşma ve karanlık olan topraktan buharlaşma olmak üzere iki tür buharlaşma olduğunu iddia eden (Aristoteles'in açıkladığı) kurama göndermede bulunarak sözlerine devam eder. Kirk'e göre Herakleitos'un kuramı (denizden olan) tek buharlaşma hakkındaydı ve iki buharlaşmalı şemadan Aristoteles sorumluydu (s. 272 vd). Deichgräber, Herakleitos'a göre iki buharlaşma olması gerektiğini savunur (*Philologus*, 1938/1939, 24 vd).

[121] Vlastos'a göre Herakleitos'un fr. 30'da ἀθάνατον **[athanaton: ölümsüz]** sözcüğünden çok ἀείζωον **[aeizōon: hep canlı]** sözcüğünü seçmiştir, çünkü Herakleitos'un gözünde "sonsuza dek süren yaşamın koşulu ölümsüzlük değil, gençlik ve yaşlılığın 'aynı' olduğu (B88) bir süreçte yaşamın ölümle sonsuzca yenilenmesiydi." Öyleyse bu onun değişim anlayışındaki yeniliği dile getirmenin aşırı zor olduğunu bir kez daha gözler önüne serer (Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 366).

[122] İleride s. 478, n. 1.

buhara, sonra suya, sonra toprağa, sonra aynı aşamalar tersine izlenerek yeniden ateşe dönüşür ve ruh da, uyku ve ölümde koşut bir dönüşümler dizisi izler. Anaksimenes de buna benzer bir görüş ileri sürüyordu. Ama Herakleitos açıkça daha fazlasını, daha zor bir şeyi dile getirmeye çalışıyor. Çelişmezlik yasasını bir yana bırakarak karşıtların özdeş olduğunda ısrar ediyor. Çıkan ve inen yol bir ve aynıdır, her şey *aynı anda* aşağı ve yukarı akar. Bu yüzden (fr. 32) "bilge olan tek şey" (yani, aynı zaman da ateş de olan *Logos,*) hem en üstün Tanrı Zeus hem de yaşam anlamına gelen "Zeus'un adıyla anılmayı istiyor ve istemiyor", çünkü yaşamla ölüm, ölüm Tanrısı Hades'le yaşam Tanrısı Dionysos bir ve aynıdır (fr. 15). Değişim yasasına ilişkin bir başka önemli önerme olan fr. 31'in bir kısmı bu noktada işe yarayabilir: "Ateş önce denize dönüşür; denizin yarısı toprağa, yarısı yakıcı buhara."[123] Deniz *asla salt* su değildir, zaten su diye bir *şey* de yoktur. Olsaydı bu durağanlığı (*stasis*) gündeme getirir, akış ve çekişme yasasıyla çelişirdi. Su çıkan ve inen yolda yalnızca geçici bir aşamadır ve denizin yarı toprak ve yarı yakıcı bir töz olduğunu söylemekle Herakleitos kendine özgü Delphoi üslubuyla denizin aynı anda yukarı ve aşağı dönüştüğünü söyler gibi görünür: "Ayrılırken bir araya gelir."

Bunun ışığında denebilir ki fr. 62 de bu sürekli dönüşüme, yani fiziksel cisimler ve ruhun tek bir süreçteki dönüşümüne gönderme yapıyor. Çeşitli biçimlerde aktarılmış olan bu fragmanı Kirk'e de katılarak (s. 144) Hippolytos'un çeşitlemesinin en sadık olduğu varsayımıyla şöyle ifade edebiliriz: "Ölümsüz ölümlüler, ölümlü ölümsüzler <ya da 'Ölümsüzler ölümlüdür, ölümlüler ölümsüzdür'>, biri diğerinin ölü-

---

[123] Yarısı toprak ve yarısı πρηστήρ [prēstēr]. Bu son sözcük birçok tartışmaya yol açtı. Herodotos, VII.42'e ve Seneca, *Doğa Araştırmaları*, II.56'daki *igneus turba*'ya [ateşli kasırga] atıfta bulunan Burnet Yunanca sözcüğü "ateşli bir deniz hortumunun eşlik ettiği bir kasırga" diye açıklar. Kirk bunu "saçma" bulur, Herakleitos'un her an olan su-ateş dönüşümünün aracı ya da simgesi olarak az rastlanan bir fenomen seçmiş olabileceğine kuşkuyla yaklaşır. Sözcüğün tıpkı fr. 64'deki κεραυνός [keraunos: yıldırım] gibi ateşle eşanlamlı olduğunu düşünür. Öte yandan görünen o ki, Herakleitos πρηστῆρες'lerle [prēstēres] ilgilenmiş ve onları gök gürlemesiyle şimşek gibi tanıdık fenomenlerin yanı sıra açıklanması gereken (örneğin "bulutların alevlenip sönmesi") fenomenler olduğunu düşünmüştür (bkz. Aëtius, III:3.9; Diels-Kranz, A14). Dahası bir insan kendi görüşünü destekliyorsa az rastlanan bir fenomenden olasılıkla daha çok etkilenir ve ona anlam verir; Diels'in de belirttiği gibi şimşekli bir deniz hortumu ateşle suyun birbirine dönüşümünün harika bir görsel kanıtıydı ("*Windhose mit elektrischer Entladung*": Diels, *Herakleitos von Ephesos*, 24, alıntılayan Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 178, n. 1. Aynı açıklama için bkz. Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*). Öyle ya da böyle Herakleitos denizin yarısının ateşe geri döndüğünü kastediyor.

münü yaşar, diğeri de ötekinin yaşamını ölür." Bu fragman fr. 36'nın yankısı gibidir. Bununla birlikte eskiçağda da modern çağda da yapılan yorumlara göre bu fragmanın gerisinde bütün bir Pythagorasçı ve Orpheusçu ruh öğretisi yatar: Ölümsüz ruh için bu dünyevi yaşam bir tür ölümdür ve beden bir mezardır, çünkü ruh tam anlamıyla ancak bedensizken yaşar. İnsanlar ölümsüz ölümlüler, ölümlü bedenlerde geçici olarak cisimleşen Tanrılar ya da *daimōn*'lar olarak betimlenebilir. Burada kullanılan dil elbette etkileyicidir; özellikle de Yunancada "ölümsüz" ve "Tanrı" sözcüklerinin eşdeğer olduğu hesaba katılınca. Fakat insan ruhunun doğası ve yazgısını ileride ayrıca ele almamız gerekiyor (bkz. s. 480 vd).

12. Değişim ve Durağanlık: Ölçü Kavramı

Değişim açıklamasındaki "ölçülere" daha hakkını veremedik. Fr. 30'da kozmik ateşin alevlenip sönmesindeki ölçüler, fr. 31 diye geçen pasajda İskenderiyeli Klemens'in yaptığı ikinci alıntıyla genişletilir (Klemens'in yorumuna göre ikisi de bir kozmosun zaman içinde oluşup sonra ateşle yok olmasını anlatır; alıntıların böyle bir anlayışa uygun olmaması bu yorumu reddetme eğilimini daha da güçlendirir). "Toprak deniz olarak sıvılaşır ve toprak olmadan önceki orana <*logos*'a> göre ölçülür."[124] Son tümceyi Vlastos gayet güzel açıklamıştır. Suya dönüşen toprak parçası bütün değişimleri boyunca önceden var olan bir *logos*'u muhafaza eder ve işte bu *logos*'la ölçülür. Başka bir deyişle görünüşü değişse de bu süreç boyunca aynı nicelik ya da değerdedir ve bu da bağımsız bir ölçünle -ateşle- ölçülür, ne de olsa malların altınla değişilmesi gibi her şey ateşle takas edilir (fr. 90). "Bu durumda ateş bütün dönüşümlerde sabit kalan şeydir, demek ki bütün şeylerde aynı ya da ortak olan ölçü *onun* ölçüsüdür." "Bütün dizinin her üyesi diziyi oluşturan bütün farklı şeylerde ortak -τὸ ξυνόν [to ksynon]- olan aynı miktardaki ateşi temsil eder... Bütün şeylerde *metron*'a [ölçü] uyulmasını *onun* ölçülerinin değişmezliği açıklar ve bunun sonucu olarak ateş 'her şeyi yöneten' ya da 'her şeyin rotasını çizen' şeydir" (fr. 41 ve 64).[125]

Ölçü fikri fr. 94'te de ortaya çıkar: "Güneş bile ölçülerini aşamaz. Aşarsa Adaletin yardımcıları *Erinys*'ler onun peşinden ayrılmaz." Buradaki "ölçüler" sözcüğü genel

---

[124] γῆ [gē: toprak] sözcüğünü θάλασσα [thalassa: deniz] sözcüğünün önüne ekleyen Diels-Kranz'ın metnini kabul ediyorum. Bu konuda bkz. Kirk, 331 vd; Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 359, n. 46. Cherniss'in fragmanın son üç sözcüğünün sonradan eklenti olduğu önerisini Vlastos benimsiyor (a.g.y., 360, n. 47).

[125] Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 359-361.

anlamıyla düşünülmelidir (Kirk, 285), dolayısıyla onları aşmak demek bir biçimde olağan akıştan sapmak demektir. Güneş ölçülü miktarda ısı yayarak gökyüzünde ölçülü bir zamanda ölçülü bir yol izleyecek biçimde ayarlanmıştır. Bundan saparsa (örneğin Phaethon mitindeki gibi yeryüzüne çok yaklaşırsa) kozmik denge bozulur ki buna asla izin verilemez.[126]

Burada Herakleitos'un akış ve karşıt devinimler ("çatışma" ya da "savaş") öğretisine bu kadar önem verilmesi Kirk'ün itiraz ettiği bir tutumdur, ona göre "Herakleitos doğal dünyada kalıcılık olduğunu *reddetmiyordu*, tersine Herakleitos, ona göre bütün değişimlerin ve en kayda değer olarak da karşıtlar arasındaki değişimin altında yatan böyle bir kalıcılığı ortaya koymaya çalışıyor gibidir... Reinhardt Herakleitos'ta asla *Flusslehre*'ye [akış öğretisi] benzer hiçbir şey olmadığını vurgulamakta haklıdır".[127] Değişimin hep belli sınırlar içinde tutulması, bir ileriye bir geriye salınan savaşta genel dengenin hep korunması elbette kozmosun devamı için hayatidir. Bununla birlikte Herakleitos dünyadaki her türlü durağanlığın yalnızca bir dış görünüş olduğunu göstermeye çalışıyordu, çünkü duyular kadar anlama yetisiyle de gözlemlenince bu durağanlık bitmek bilmeyen çatışma ve gerilimin sonucundan başka şey değildir. Hem fragmanların hem de başka tanıklıkların, özellikle de yorumları fragmanlarla gayet uyumlu olan Platon'un tanıklığının genel anlamı budur. Bu görüşün belki de en güçlü kanıtı ateşin önceliğidir. Ateş her şey haline geldiğine göre niçin ötekilerden biri -su ya da toprak- ölçü ve yönetici güç işlevi göremesin diye sorulabilir. Mantıksal doğruluk kadar şiirsel ve dinsel hakikatin de peşinde olan Herakleitos buna iki yanlı bir yanıt verir. İlk olarak Aristoteles'in söylediği gibi (*Ruh Üzerine*, 405a5) ateş, devinen, başka şeyleri devindiren ve cisimsizliğe en çok yaklaşan en ince öğedir. İkinci olarak (ki bu Aristoteles'in de bildiği gibi ilkinin bir sonucudur) ateş, *psykhē*'yle, yani yaşamın taşıyıcısıyla aynı şeydir. "Herakleitos *arkhē*'nin ruh olduğunu söyler, diğer şeyleri de bu ruhun buharından türetir. O tözler arasında en az cisimsel olanıdır ve sürekli akış halindedir" (*a.g.y.*, 25). Burada "ruh" sözcüğünün yerine "ateş"i de koyabiliriz.

Ruhla ateşi özdeşleştirmesi Herakleitos'un belki de en az özgün olduğu yerdi. *Aithēr*'in canlı ve Tanrısal olduğu Yunan halk inancıydı; bu töz yerin çevresinde daha az saf olan *aēr*'in üzerindeki göğü kaplar ve gökcisimlerini oluşturur. Aristoteles'in zamanına ya da ondan biraz öncesine kadar (bkz. s. 278 vd) *aithēr* ve ateş he-

[126] Kirk'ün güneşin ölçüleriyle ilişkilendirdiği zorlu fr. 120 için bkz. Kirk, 289-293.

[127] Reinhardt'ın görüşüne Nestle karşı çıkmıştır (Reinhardt, *Hermes*, 1942, 18; Nestle, *Die Philosophie der Griechen*, 798, n).

nüz açıkça ayırt edilmemişti. Üstelik beşinci yüzyılda da, hiç kuşkusuz daha öncesinde de yaygınlaşmış bir fikre göre ruh ölümsüzdü; çünkü o aslında hapsedilmiş bir *aithēr* kıvılcımıydı ve ölüm sırasında benzerlerine kavuşurdu. *Aithēr*'in bütün üst yöreleri kapladığına inanıldığına göre o yalnızca güneş ve yıldızların görünür ateşten maddesi değildi ve hiç kuşkusuz bu durum Herakleitos'un kendi sistemindeki "ateş"in alev değil sıcak ve kuru bir buğu olduğunu varsayınasını kolaylaştırdı.[128]

Burada Herakleitos'un değişim öğretisinin daha geniş düzeydeki anlamı üstüne bir gözlem yapılabilir. Şeylerin gerçekliği konusundaki spekülasyonlarda gerçekliği maddede görenlerle formda görenler arasında temel bir ayrım yapılagelmiştir. Bu ayrım Yunan düşüncesinde çok açıktır, ama elbette hiçbir biçimde onunla sınırlı değildir. Herakleitos'un ikinci kez girilen ırmağın aynı ırmak olmadığı önermesi maddeci inancın doruk noktasını gösterir. Yarın onun kıyısında dursak bugün gördüğümüzden tamamıyla farklı sulara bakıyor olacağımızı bilmemize karşın bir ırmaktan günden güne aynı ırmak diye söz ederiz. Benzer biçimde bedenimizin maddi bileşenlerinin sürekli değiştiğini ve yedi yıllık bir sürede kendisini tamamen yenilediğini duymuş olabiliriz, buna inanabiliriz de; yine de genel olarak bedenimizi sürekliliğe sahip şeyler olarak görürüz. Bu düşünce alışkanlığı için gerekçemiz formun aynı kalmasıdır: yeni gelen su ya da başka bir madde sanki aynı kalıba dökülür, biz de bu sayede ırmağın ya da bedenimizin aynı kimliğe sahip olduğunu biliriz.

Matematikteki çalışmalarıyla Pythagoras ve okulu son derece ani bir çıkışla formun önemine ilişkin akla dayalı bir anlayış geliştirdi ve bu yüzden ardılları tarafından sıklıkla maddi yanı ihmal etmekle suçlandı. Onlar için gerçeklik formda, diğerleri içinse maddedeydi. Her iki görüş de varlığını sürdürdü, iki görüşün üstünlükleri ne olursa olsun gelişkin herhangi bir düşünce çerçevesinde, ancak gerçekliği formda görenler dünyada kalıcılık görebilirler. Maddeciliğin mantıksal sonucu Herakleitos'un kavrayacak zekâya ve öne sürecek cesarete sahip olduğu gibi kesintisiz akış öğretisidir; çünkü şeylerin maddesi aslında hep değişir, kalıcı tek şey formdur ve o da matematiksel denklemlerin zamandan bağışık diliyle ifade edilebilir.

Öte yandan form felsefesinin mantıksal sonucu Platonculuk ya da ona benzer bir şeydir: uzay ya da zamanın ötesindeki bir âlemde ebediyen var olan mutlaklara ya

---

[128] Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 88 ve Euripides, Nauck baskısı, fr. 839'da *aithēr* Tanrısaldır. Euripides, fr. 877'de Zeus ile bir tutulur. Ayrıca krş. Kirk ve Raven'ın kanıt gösterdiği başka pasajlar (Kirk ve Raven, s. 200, n. 1). Ruh ve *aithēr* arasındaki ilişki için bkz. Euripides, *Helene*, 1014 vd; *Yakarıcılar*, 533 vd; fr. 971 (Guthrie, *Greeks and Their Gods*, 262 vd).

da şeylerin "formlarına" inanmak. Fiziksel dünyanın doğası konusunda Platon Herakleitos'la aynı görüşteydi; *Symposion*'da Sokrates'le konuşan Bilge Diotima'ya şunları söyletir:

> Herhangi bir canlı varlığın yaşayıp özdeşliğini koruduğu söylenen süre zarfında (örneğin bir insana çocukluğundan yaşlılığına kadar) ona aynı insan denilse de o aslında aynı özellikleri muhafaza etmez: Hiç durmadan yeni bir varlık haline gelir ve saçlarını, etini, kemiklerini, kanını ve bütün bedenini etkileyen bir yok olma ve yenilenme sürecinden geçer. Yalnızca bedeni değil, ruhu da değişir. Hiçbir insanın kişiliği, huyu, görüşleri, arzuları, zevkleri, acıları ve korkuları hep aynı kalmaz: yeniler varlığa gelirken eskiler yok olur.[129]

Herakleitos'a göre oluşumdaki akışın, kalıcı ve durağan bir gerçekliğin varoluşu tarafından nasıl sınırlandırıldığı ya da belirlendiği sorusunu biraz daha irdelemek gerekiyor.

Bildiğimiz gibi Aristoteles'e göre Platon'un değişmez formlar öğretisi başka şeyler yanında "bütün duyulur şeylerin sürekli akış içinde olduklarına ve bilinemeyeceklerine yönelik Herakleitosçu görüşlerin de" sonucuydu. Bu düşüncelerden etkilenen, ancak bilginin olanaksızlığını kabul etmek istemeyen Platon fiziksel dünyanın dışında var olan kalıcı bir gerçeklik ortaya koydu. Genel olarak kabul edilen varsayıma göre (a) bu görüş (Aristoteles Platon'u bilgilendiren kişi olarak Kratylos'un adını verse de) Herakleitos'un kendisine aittir ve (b) açıkça duyulur dünyayla sınırlı olmalarına karşın bu görüş Herakleitos'a göre gerçekliğin bütünü için geçerlidir.

Kratylos akış öğretisinin sonuçlarını saçma noktalara vardırmıştır. Bununla birlikte kâh savaş ve çatışmanın önceliği konusunda kâh yay, lir ve başka benzetmelerde gördüğümüz gibi Herakleitos için, sürekli devinimin, karşıt gerilimlerdeki bitmez tükenmez çekişme ve çabanın fiziksel dünya düzeninin zorunlu koşulları olduğunu bilmek, bilgeliğin özüydü. Bunu, Platon gibi fiziksel şeylerin sürekli akışı öğretisi diye anlatmak ve içine iki kez girilemeyen ırmak benzetmesiyle örneklendirmek oldukça isabetli görünüyor.

Ancak bunun karşısında Herakleitos'un fr. 1'de "*var olmak*" ya da "*olmak*" fiiliyle vurguladığı *logos* bulunur; değişken fenomenler ise bu logos'un yasalarına göre oluşurlar. Bu yasalardan dolayı, bileşenlerinin hiçbir parçacığı -toprak, deniz ya da görünür alev- süre içinde aynı kalmasa da dünyanın düzeni ve dengesi (*kosmos*) sabit ve ebedidir (fr. 30). Herakleitos'un temsil ettiği tuhaf düşünce evresinin bir yorumcu

---

[129] Platon, *Symposion*, 207D, çeviren W. Hamilton.

adayını en çok sıkıntıya düşürdüğü yer burasıdır, zira bu noktada sözkonusu anlayış Herakleitos'u bizim bakış açımıza göre mantıksız ve tutarsız bir konuma sürüklemiş gibidir. Ruhsal ve maddi güçler, aslında kesin bir ayrılık gerektirecek ölçüde birbirinden ayırt edildiği halde hâlâ tek bir varlığın farklı boyutları sayılarak birleştirilir. Fiziksel bir biçime bürünen "akıl sahibi ateş," *Logos*, sınır, ölçü ya da oran yasası gibi gizemli bir kavrayışın kaynağı burasıdır. Fiziksel görünüşüyle ateş de her şeyi kuşatan akışa tabiymiş gibi görünse de, Herakleitos'un gözünde ateşin yine de bir farkı vardır. O bir biçimde bütün şeylerin ölçüldüğü ve değerlendirildiği bir ölçündü (fr. 90, s. 468 vd). *Logos* olması bakımından ateşe "ortak olan" adının verilmesi de aynı noktaya işaret eder (bkz. s. 432 vd).

13. Bütüncül Dünya Tablosu: Teoloji

Herkes bu görüşe katılmasa da[130] bana öyle geliyor ki Herakleitos'un düşüncesi-

---

130 Vlastos'a göre Herakleitos için hiçbir περιέχον **[periekhon: saran]** kozmosu sarmaz, varoluşun hepsi kozmosun içindedir; çünkü doksograflara göre Herakleitos *arkhē*'nin ya da ateşin sonlu olduğunu söylemiştir (*American Journal of Philology*, 1955, 366). Vlastos şu kaynakları gösteriyor: Aristoteles, *Fizik*, 205a1-4; Theophrastos, *aktaran* Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 23.21 vd (bkz. Diels, *Doxographi Graeci*, s. 275) ve Diogenes Laertios, IX.8. Her ne kadar Theophrastos böyle bir şey yaptığına göre Aristoteles'in de yapmış olabileceği olası olsa da bağlamına bakınca Aristoteles'teki κἂν ᾖ πεπερασμένον **[kan ē peperasmenon: sınırlı olsa bile]** sözcükleri bence Herakleitos'un birincil tözü mutlaka sınırlandırdığı anlamını vermiyor. Diogenes'in de Simplikios'un da kaynağı olan Theophrastos, doğa filozoflarını *arkhē*'nin sonsuz olduğuna ve sonlu olduğuna inananlar olarak iki sınıfa ayırdı ve Herakleitos'u bu ikinci sınıfa koydu. Theophrastos'un basitçe yanıldığını söylemek bu zorluktan kolay bir çıkış yolu gibi görünebilir ve buna şiddetle karşı çıktığım oldu. Ancak Herakleitos oldukça özel bir durumdur ve antikçağda yanlış anlaşıldığı konusunda herkes hemfikirdir. Şunu da belirtmek yerinde olur ki, aynı bağlamda Diogenes, Herakleitos'a iki önerme daha atfediyordu: (a) ateş bütün şeylerin seyrelme ve yoğunlaşma yoluyla kendisinden oluştuğu öğedir (στοιχεῖον **[stoikheion]**); (b) kozmos sonsuza dek belli aralıklarla ve dönüşümlü olarak ateşten doğar ve yine ateşe dönüşür; ateşten kozmosa giden yola Herakleitos savaş ve çatışma der, *ekpyrōsis*'e [yangın] giden yola da uyum ve barış. Vlastos her iki önermeyide reddeder. O zaman Herakleitos'ta *arkhē*'nin sonluluğu konusunda bu iki önermeyi aktaran Diogenes'e niçin güvenelim? Başka açılardan Theophrastos'un bu *arkhē*'yi (ki Herakleitos'un değil, kendi sözcüğüdür) Sokrates öncesi başka düşünürlerinkiyle hatalı biçimde bir tuttuğunu biliyoruz. Theophrastos Herakleitos'u anlamadığını kendi de söyler, nitekim aynı pasajda yılgınlığını ifade eder: σαφῶς δ' οὐδὲν ἐκτίθεται **[saphōs d' ouden ektithetai: hiçbir şeyi açıkça ortaya konmuyor]**. Bütün bunların dışında Herakleitos ateşin sonsuzluğunu yadsımış olsa bile, bundan ateşi bu

nin bu kafa karıştırıcı yanını açıklamanın tek yolu onu o dönemin egemen dini ve felsefi dünya tablosuyla ilişkilendirmekten geçiyor. Ayrıntıda önemli farklar olsa da çoğu altıncı ve beşinci yüzyıl düşünürünün ana hatlarında ortak bir evren anlayışına sahip olduğu söylenebilir.[131] Ortaçağda özgün ve isyankâr bir düşünürün bile yer-merkezli Aristotelesçi evren anlayışını sorgusuzca kabul edebilmesi gibi, Herakleitos da döneminin evren şemasını benimsemiş olabilir. Bu yaygın dünya tasarımına göre kozmik küreyi gökyüzü sınırlandırır; merkezinde yer, dış çevresinde sabit yıldızlar ve bunların arasında güneş, ay ve gezegenlerin çemberleri vardır. Bu kozmosun içindekiler temelde çelişen ve çatışan öğe ya da niteliklerden oluştuğu için değişime ve bozulmaya tabidir. Ama gerçekliğin bütünü kozmostan ibaret değildir. "Çepeçevre saran" da vardır: Belli bir miktar, ham haldeki ilk töz ya da *arkhē*; Sokrates öncesi filozofların en azından bazıları için bu *arkhē* yayılım bakımından sonsuz ya da belirsizdi. Bu *arkhē* bir biçimde kendisinden "ayrışmış" ya da "yoğunlaşmış" kozmik "karşıtlardan" daha saf, daha yüksek bir doğaya sahipti. Ebedi, canlı ve etkindi; çepeçevre sarıp yönlendirdiği ya da "rotasını çizdiği" kozmosu biçimlendiren değişimlerin başlatıcısıydı. Tanrısaldı da. Aristoteles bu *arkhē'yi* şöyle anlatıyor: "Görünen o ki, o her şeyin başlatıcısı, her şeyi sarıp yönlendiriyor... Tanrısal bir şey de olsa gerek, çünkü Anaksimandros ve çoğu doğa filozofunun dediği gibi ölümsüz ve yok edilemez" (*Fizik*, 203b10). Bu tümcelerin Anaksimandros'un *apeiron* anlayışını uygun bir biçimde betimlediğini gördük. *Arkhē*'nin can ve duyum sahibi olduğunu Anaksimenes özellikle vurgulamıştı. *Arkhē*'nin hava olduğunu iddia ederken evreni sardığını söylüyor ve beşinci yüzyılda, ardılı Apollonialı Diogenes'in de yaptığı gibi onunla insan ruhu arasında açık bir koşutluk kuruyordu (fr. 2, bkz. s. 144). Pythagorasçılar da çevreleyen boşluktan nefes alan evrenden söz ediyorlardı (bkz. s. 284 vd).

Arkhē sadece kozmosun dışında ya da çevresinde saf ve yetkin halde bulunsa bile kozmostaki yaratıklara da nüfuz ediyor ve onlarla karışıyordu; böylece bu süreçten ister istemez etkileniyor ve onların daha alçak doğasını bir ölçüde kendine mal ediyordu. Pythagorasçılıkta bütün doğanın akrabalığı inancının temeli buydu (bkz. geride s. 211 vd,278). Felsefi veya felsefe dışı kimi pasajlarda da aynı durum karşımıza

---

kozmosla sınırladığı sonucu zorunlu olarak çıkmaz.

Herakleitos'un τὸ πᾶν [to pan: evren] anlayışı hakkındaki önerimin kesin doğru olduğunu söyleyemem: Bu eşsiz ve karanlık düşünür konusunda birçok belirsizlik vardır ve Vlastos haklı olabilir. Ancak bana en olası görünen hipotezi sunuyorum.

131 Daha kapsamlı bir açıklama için bkz. Guthrie, "The Presocratic World-Picture," *Harvard Theological Review*, 1952, 87-104.

çıkar: Bu pasajlara göre sabit yıldızlar *aithēr*'den oluşur, cisimleşmiş ruh *aēr*'dir ve ölümden sonra ruh bir yıldıza dönüşür (Aristophanes, *Barış*, 832-833'te olduğu gibi) ya da *aithēr*'e karışır, ne de olsa *aēr* aslında *aithēr*-ateşin kirlenmiş biçimidir. Yaygın inanca göre canlı yaratıkların ruhları, çepeçevre saran Tanrısal tözün parçalarıydı ve aşağı öğelerle temasa geçince kirlenirdi - kısa bir süre sonra Empedokles bu fikri kullanacaktı. Bu inançlar öbeği felsefe dışı alanlarda da hâkim olduğuna göre bu dünya tasarımı olasılıkla tek bir filozofun şahsi ve muhakemeye dayalı kuramı olmaktan ziyade filozofların ortak arka planının parçasıydı.

zamanının felsefi düşüncesinde ve halk dininde ortak olan bu genel kavrayıştan Herakleitos'un da kendini kurtaramadığını kabul edersek kozmolojisine ve *Logos*-ateşin kozmolojisindeki işlevine anlam vermek biraz daha kolaylaşır. Fr. 30'da "ölçülerle yanan, ölçülerle sönen" (yani, savaş halinde olan, "çıkan ve inen yol" üzerinde bulunan) ebedi ateş belli bir vurguyla "dünyamızla" (κόσμον τὸνδε [kosmon tonde]) bir tutulur ve bu da böyle olmayan başka bir şeyin var olduğunu ima eder. Bu başka şey *Logos*-ateş (ya da *aithēr*) olmalıdır: Saflığı içinde kozmosu çepeçevre saran, sönmez ve görünmez olan, henüz tamamıyla cisimsiz olarak tasavvur edilmese de en yüce forma sahip olan zihin ve ruh. Başka düşünürlerin *arkhē*'si gibi o da "bütün şeyleri[132] yönetir" (fr. 64). Kozmostaki "çıkış ve inişlerin" kapsamının "ölçülerini" belirler, parçaları arasındaki sonuçsuz savaşın sürmesini sağlayarak kozmosun sürekli yaşamasını güvence altına alır. Yaşadığı çağın bir çocuğu olan Herakleitos için Tanrısal ilkeyi hem dışsal hem de içkin ilke saymak, kozmostaki değişimin ölçününün ya da ölçüsünün fiziksel bakımdan ateş olarak göründüğünü düşünmek mantıksız değil, aksine doğaldı. Herakleitos herhalde bu ilkenin kâh kapsayıcılığını kâh aşkınlığını vurgulardı. Fr. 108'de kastedilen belki de bu aşkınlıktı: "Bilgelik her şeyden ayrıdır."[133]

---

[132] "Bütün bu şeyleri" de olabilir. Dr. H. Boeder yayımlanmamış çalışmasında bu fragmanın genelde yazıldığı gibi τὰ δέ [ta de: şeyler] diye değil, fr. 30'daki κόσμον τὸνδε [kosmon tonde: bu kozmos] ifadesine karşılık gelen τάδε πάντα [tade panta: bütün bu şeyler] diye başladığını öne sürmüştür. Herakleitos fragmanda evrensel yönetici ilkeye "yıldırım" (κεραυνός [keraunos]) derken olasılıkla ifade aracı olarak kullandığı kâhince simgesel dille bu ilkenin hem ateş hem de en yüksek Tanrısallık olduğuna "işaret etmek" ister, zira yıldırım başTanrının silahıydı, hatta bu Tanrıyla özdeşleştiriliyordu. Kirk Mantinea'dan bir beşinci yüzyıl yazıtını ΔΙΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟ [DIOS KERAUNO: YILDIRIM TANRISI] ve başka kanıtları aktarıyor (Kirk, s. 354). Kirk'e göre bütün bu özdeşleştirmelerde Zeus adını κεραυνός'a [keraunos] bağlanır, ama bu adı atlamak Herakleitos'un Delphoi tarzı anlatımının bulanıklığına tamamen uygundur.

[133] Tanımlığın atılması Herakleitos için olanaksız değildir. Bkz. Kirk, s. 398. Walzer sözcüğü

Herakleitos "Tanrı"dan ya da "Tanrısal olan"dan söz ederken açıkça *Logos*-ateşi kastediyordu; yine de son olarak bu sözcükleri içeren önermelerini değerlendirmemiz gerekiyor. Fr. 5, 24 ve 53'ten anlaşıldığı kadarıyla Herakleitos Yunan çokTanrıcılığının geleneksel Tanrılarını kabul eder ve bu tür bir çoğulluk şaşırtıcı olmadığı gibi anlaşılması zor bir şey de değildir. İnsanları payladığı pek çok pasajdan birkaçı Herakleitos'un kendine özgü bir Tanrısallık anlayışına sahip olduğunu gösteriyor: "İnanç olmayınca Tanrısala ait pek çok şey kavrayışımızdan kaçar" (fr. 86). Yine fr. 5'te putlara dua etmeyi eleştirir: Tapınan kişi "Tanrıların ve kahramanların gerçekte ne olduklarını anlamaz". Fr. 78 ve 79'da Tanrısal bilgelik ve yetkinlikle insanların bu niteliklerden yoksun oluşu karşıtlaştırılır. Bütün insan yasalarının beslendiği tek bir Tanrısal yasa vardır (fr. 114). Tanrı insanların hakça olan ve olmayan arasındaki ayrımlarını tanımaz, ona göre bütün şeyler güzel, iyi ve hakçadır (fr. 102, geride s. 449). Fr. 67'nin ışığında (geride s. 451) daha da ileri giderek diyebiliriz ki, bunun nedeni onun bütün karşıtları kendinde içermesidir. Bir bakıma Anaksimandros'un *apeiron*'unun ve Anaksimenes'in havasının karşıtlar "olduğu" da söylenebilir, çünkü karşıtlar bunlardan türer. Bu anlayışın özündeki paradoksu Herakleitos gün yüzüne çıkardı - onun *Logos*-ateşinin karşıtlarla özdeşleştirilmesi çok daha incelikle tasarlanmış olsa da. Böyle bir anlayış ne kadar açıklanabilirse o kadarını daha önce açıkladık. Buradaki koşutluk yalnızca şunu gösteriyor: Sokrates öncesi bir düşünürün gözünde böyle bir özdeşleştirme kozmosun hem dışında hem içinde var olan birincil, canlı ve yönetici bir ilkeye inanmaya engel değildir. "Zeus *hem* her şeydir ***hem*** onların ötesindekidir."[134]

Herakleitos'un teolojisi Tanrısal yargı düşüncesini de içerir. Fr. 28'de şöyle der: "Adalet yalanları uyduranları da, yalanlara tanıklık edenleri de yakalayacaktır." "Adaletin yardımcıları" hakkındaki fr. 94'teki tümcenin gösterdiği gibi Adalet bir kişidir ve yardımcıları fragmanda hak olan ölçünün ihlal edilmesini cezalandırır. Adalet fr. 80'de de kozmik çatışmayla bir tutulur ve bu çatışmanın simgesi ateştir. Fr. 66

"la sapienza" diye çevirir. Tanrı ya da tanrıTanrısal ilke olarak τὸ σοφόν **[to sophon: bilgelik]** için krş. fr. 32.

Bu "tutarsızlık" için bu noktada Anaksagoras'la bir karşılaştırma yapılabilir. Anaksagoras tanrıTanrısal Zihin (νοῦς **[nous]**) için "hiçbir şeyle karışmamıştır, tek ve kendi başınadır" der ve bunun nedenlerini verir (fr. 12). Yine de bir kayıt vardır: "Zihin hariç her şeyde her şeyden bir pay var, ama bazı şeylerde Zihin de var" (fr. 11).

[134] Aiskhylos, fr. 70: **Ζεύς τοι τὰ πάντα χῶτι τῶνδ' ὑπέρτερον [Zeus toi ta panta khōti tōnd' hyperteron].**

özgünse[135] "*ateş* gelecek ve her şeyi yargılayıp mahkûm edecek" sözü bu özdeşleştirmeyi doğrular. Başkaları adaletle Zeus'u nasıl bağdaştırmışsa Herakleitos da adaleti Zeus'un yerini alan Tanrısal ateşle, "her şeyin babası ve kralı" savaşla özdeşleştirmiştir (fr. 53; krş. Platon, *Kratylos,* 413C'deki kısa alıntı). Herakleitos'un *ekpyrōsis* [yangın] öğretisini savunduğuna inananlara göre fr. 66 dünyanın sonunda çıkan yangına gönderme yapar, ama fragman pekâlâ tek tek şeylere de uygulanabilir. Öyle ya da böyle şu kadarı açıktır ki, Herakleitos "iyi ve kötü birdir" (geride s. 449) demiş olabilir, ama bu hiçbir davranış türünün bir başkasına yeğlenemeyeceği anlamına gelmez (karşıtların "bir" olmasındaki anlam belirsizliği s. 452 vd'nda açıklanmıştı). İntikam gerektiren tek tek günahlar hakikatin inkâr edilmesi (fr. 28) ve belirlenmiş ölçünün aşılmasıdır (fr. 94).

"Her şey bir noktada ateş olur" deniyorsa bu ateşin nasıl *yargılayabildiği*, yani günahkâr olanla adil olanı nasıl ayırt edebildiği sorusu bir sonraki bölümde karşımıza çıkacak.

14. Din ve Ruhun Yazgısı

Halk dinindeki kültlere karşı Herakleitos'un tutumu neydi, ruh ve onun ölümden sonraki yazgısıyla ilgili inançları nelerdi? Bu iki sorunun yanıtları birbiriyle yakından bağıntılıdır, ama ben ilkiyle ilgili tanıklıklarla başlayacağım. İskenderiyeli Klemens *Yunanlara Çağrı*'da Yunan *mysteria* törenlerini oldukça alaycı bir dille ele alır. Törenin doruk noktası geceleyin meşalelerin ışığında gerçekleşirdi. Evet, der Klemens, "bu törenler geceye layıktır ve ateşe ve öldüklerinde kendilerini hayal edemedikleri şeylerin beklediği <Herakleitos, fr. 27'ye gönderme> Erekhtheus'un yücegönüllü (ya da boş kafalı) oğullarına ve öbür Yunanlara". "Ephesoslu Herakleitos kehanetlerini kimlere yöneltiyor? Gece dolaşanlara, *mago*slara, *bakkhos*lara, *maina*slara, gizemlere erenlere. Ölümden sonra başlarına geleceklerle onları tehdit ediyor, onlara ateş kehanetinde bulunuyor. Çünkü insanların yaptığı bu erginleme törenleri dine aykırıdır."[136]

Herakleitos'un "ateş kehanetlerine" gönderme yaparken Klemens'in elinde fr. 16

---

[135] Reinhardt ve Kirk bunu reddetmiştir (bkz. Kirk, 359-361). Fakat onlara karşı Marcovich bunu savunmuştur (*3rd International Congress of Classical Studies*, Venezuela Mérida Üniversitesi, 1959). Marcovich yine de "elbette bu fragman *ekpyrōsis* yorumunu destekleyen bir kanıt olamaz" diye ekler.

[136] Bkz. Diels-Kranz, fr. 14; tam metin Bywater, n. 124'te.

ve 66'dan daha fazlası var mıydı, belli değildir. Fr. 16 konusundaki tek otoritemiz Klemens'tir: "Hiç batmayandan kim, nasıl saklanabilir?" Herakleitos'tan bütün bu alıntıları yaparken Klemens bunlardan Yahudiliğe ya da Hıristiyanlığa yakın bir anlam çıkarmak için elinden geleni yapar. Bu fragmanı *Işaya*, XXIX:15'le ilişkilendirir: "Onların işleri karanlıktadır ve onlar: Bizi kim görür? ve bizi kim bilir? derler!" Oldukça bulanık olsa da Herakleitos burada olasılıkla hep var olan Tanrısal ateşe gönderme yapar ve bu ateş hep var olması bakımından Homeros'tan beri "kudretli göz" sayılan güneşten (Sophokles, *Trakyalı Kadınlar*, 101) ve her şeyi görüp duyan Helios'tan (*Ilias*, III:277) ayrılır. Herakleitos her zamanki gibi başkalarının aptallığını ortaya çıkarma merakıyla güneş battıktan sonra insanların ne yaptıklarını Helios'un görmediğine işaret eder. Platon'un *Kratylos*'undaki bir pasaj bunu kısmen doğrular ki burada Herakleitos'tan başkası kastediliyor olamaz (413B-C): Burada, Sokrates adaleti araştırırken birinin kendisine adaletin güneş olduğunu söylediğini dile getirilir. Ancak başka birisi güneş batınca adalet de yok mu olur, diye sorarak bu fikirle dalga geçer. "Ve adaletin ona göre ne olduğunu sorduğum da adaletin ateş olduğunu söylüyor."[137] Fr. 66'yı önceki sayfada alıntıladık. Fragmanın Hippolytos'taki bağlamı şöyledir: "Ve ona <yani ateşe> ihtiyaç ve tokluk der <fr. 65>. Ona göre ihtiyaç kozmosun düzenlenmesidir, evrensel yangın ise tokluktur, zira dediğine göre ateş gelecek ve her şeyi yargılayıp mahkûm edecektir." "Ateş ihtiyaç ve tokluktur" tümcesinin sahici bir tınısı vardır, çünkü Herakleitos'a göre ateş tüm karşıtlıkları kapsar, ama bu tümce ahrete inanan Hıristiyan piskoposunun *ekpyrōsis*'e [yangın] dayalı yorumunu desteklemekten uzaktır.

Klemens'in ateş kehanetlerine göndermeleri konudan biraz sapmamızı gerektirdi, ama bu noktada şunu önemle belirtmeliyiz ki, Klemens'e göre Herakleitos *gizli ayinlerin,* Bakkhos ve benzeri törenlerin katılımcılarına tehditler savurmuştur.[138]

Yerleşik kültlere ilişkin bir başka eleştiri geç eskiçağın birçok yazarının gönderme yaptığı bir fragmanda karşımıza çıkar (fr. 5); fragman yaklaşık şöyledir: "Kana bulanarak boşuna arındırmaya çalışıyorlar kendilerini,[139] çamura batmış birinin ça-

---

[137] Krş. Monfoldo, *Phronesis*, 1958, 76. Genel olarak fr. 16 için bkz. Kirk, 362-366.

[138] Açıklayıcı bir γάρ **[gar: çünkü]** ile başlayıp erginlenme törenlerinin "dinsizce yapıldığını" (ἀνιερωστὶ μυοῦνται **[anierōsti myountai: dine uygun olmayan ...]**) söyleyen son tümce Herakleitos'un mudur değil midir, kesin bir yargıda bulunamayız; fakat sonraki tümcenin başındaki οὖν **[oun: bundan dolayı]** bunu ima eder, çünkü bu Klemens'in kendi argüman zincirine ara verdikten sonra yeniden devam etmeye başladığı anlamına gelir.

[139] Aristokritos ve Origenes'in yazmalarında καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι **[kathairontai d' allōs haimati miainomenoi]**; Elias ve Bywater ἄλλως'u **[allōs: boşuna]** sözcüğünü atlı-

murlu suyla yıkanması gibi. Böyle bir şey yaptığını gören ona çıldırmış[140] der." Burada Herakleitos insan katlederek elini kana bulayan birinin hayvan kurban etmeyi içeren bir ritüel aracılığıyla bu cinayetin lekesinden arınabileceği inancını onaylamadığını dile getiriyor.[141]

Herakleitos Dionysos dinini fr. 15 de eleştirir, ama bunu önemli bir kayıtla yapar: "Bu dinsel yürüyüş alayı ve haya yerlerini <falluslara> öven bu utanç verici ilahi Dionysos adına düzenlenmemiş olsaydı, insanlar çok edepsizce davranmış sayılacaklardı. Ama uğruna kendilerinden geçtikleri ve onurlarına Lenaia bayramını kutladıkları Dionysos, Hades'in ta kendisi."[142] Çıkan anlam şudur: Bu hareketler ancak onla-

---

yor; Fränkel ἄλλῳ **[allō: başka (kanla arınıyorlar...)]** çekimini kullanır; D. S. Robertson'da ise ἀλλως ⟨αἳμα⟩ αἵματι **[allōs <haima> haimati: boşuna [kanı] kanla]** ifadesi bulunur (Kirk ve Raven, 211). Marcovich αἵματι **[haimati: kanla]** sözcüğünden sonra virgül koyarak geleneksel metni savunur (*Classical Philology*, 1959, 259). Marcovich şöyle diyor: (a) μιαινόμενοι **[miainomenoi: bulanmışlarken]** zaten αἵματι **[haimati: kanla]** kavramını içeren nesnesiz bir fiildir; krş. teknik bir terim olarak μίασμα **[miasma: kirlilik, eli kana bulanmışlık]**; (b) μιαινόμενοι **[miainomenoi: bulanmışlarken]** anlam olarak bitmiş bir fiili ifade eder; krş. *Kutsal Hastalık Üzerine*, 1 *sonunda* (Littré baskısı, VI:364): ἐσιόντες τε περιρραινόμεθα οὐχ ὡς μιαινόμενοι **[esiontes te perirrainometha oukh hōs miainomenoi: gidip [kan] serpmedik kirlenenler gibi]** ve Ksenophon, *Onbinlerin Dönüşü*, III:2.17 οἱ ... πρόσθεν σὺν ἡμῖν ταττόμενοι νῦν ἀφεστήκασιν **[hoi ... prosthen syn hēmin tattomenoi nyn aphestēkasin: önceden bizimle saf tutanlar şimdi başkaldırmışlar]**. Yukarıdaki çeviride bu yorum izlenmiştir.

[140] Herakleitos için sözcük oyununun önemli olduğunu biliyoruz; burada herhalde çifte sözcük oyunu vardır: (a) μαίνεσθαι-μιαίνεσθαι **[mainesthai-miainesthai: çıldırmak-kirlenmek]** ile bir sözcük oyunu, (b) μαίνεσθαι **[mainesthai: çıldırmak]** fiilinin dinsel ve dinsel olmayan kullanışları arasında bir sözcük oyunu. Bu fiil çıldırmak demektir, ama Dionysos'a tapan biri için bu durum Tanrının içine girip ruhunu ele geçirmesiyle yaşadığı dinsel deneyimin doruk noktasıydı ve arzu edilecek bir şeydi. Dionysos'a μαινόμενος **[mainomenos: çıldırmış]** denirdi (*Ilias*, VI:132). Çamurda ya da balçıkta (πηλός **[pēlos]**) yıkanmaya yapılan gönderme dönemin dinsel uygulamalarına yönelik bir başka taşlama olabilir, çünkü bazı törensel arınmalarda gerçekten de insanlar balçıkla sıvanırdı. Bkz. Demosthenes, *Taç Üzerine*, 259; Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 212.

[141] İlk tümcenin okunuşu ne olursa olsun anlam bu gibi görünüyor. Klytemnestra'yı öldürdükten sonra Orestes'in Delphoi'da bir domuzu kurban etmesiyle karşılaştırınız. Tyanalı Apollonios bu tümcelerden genel olarak hayvan kurban etmeyi anlatıyorlarmış gibi söz eder.

[142] Çoğu uzman elyazmasındaki εἴργασται **[eirgastai: olur yaptıkları]** yerine Schleiermacher'in εἴργαστ' ἄν **[eirgast' an: olurdu yaptıkları]** okumasını benimsiyor. Wilamowitz bundan başka bozukluklar olduğunu öne sürdü, ama bu yönde bir çeviri sunmadı (*Der Glaube der Hellenen*, II, 209). Buradaki anlamın genel olarak kabul edilenden başka türlü olması pek olası değildir. Dionysos adına yapılan fallik alaylar için bkz. Herodotos, II.48; Nilsson, *Griechisc-*

rı yapan kişiler anlamlarını kavramıyorlarsa kınanacak hareketlerdir. Çoğu zaman olduğu gibi burada da Herakleitos kavrayış yoksunluğunu eleştirir. Bu eleştiri Yeni Platoncu Iamblikhos'taki bir pasajı akla getiriyor: "Dolayısıyla bence iki tür kurban vardır: Birincisi, Herakleitos'un dediği gibi yalnızca bir kişide ya da parmakla sayılacak kadar az sayıda insan için geçerli olduğu gibi bütünüyle arınmış insanların verdikleri kurban; ikincisi, değişebilirliği temel alan ve hâlâ bedenin pençesinde olanlara yaraşan maddi, cisimsel kurbanlar."[143] Iamblikhos ayrımlarını bildik Yeni Platoncu çizgiler uyarınca yapar, ama belli ki tapınmanın doğru ve yanlış yolları olduğuna ve çok az kişinin doğru yolu seçtiğine ilişkin Herakleitos'un söylediği bir sözden haberdardır. Başka bir yerde Iamblikhos Herakleitos'un arınma ve başka dinsel törenlere daha onaylayıcı bir tutumla yaklaştığı konusunda bir ipucu verir: "Demek ki bu tür şeyler[144] içimizdeki ruhun bakımı için, doğumun ruhta oluşturduğu kötülükleri belli bir sınırda tutmak ve bizi bağlarımızdan kurtarıp özgür kılmak için yapılıyordu. Bundan dolayı Herakleitos haklı olarak bunlara 'ilaçlar' diyordu, çünkü onlar yaradılışın sonucu olarak başımıza gelen dert ve felaketleri iyileştirme gücüne sahiptir."

Sonuçta Herakleitos erginleme törenlerine ve Dionysosçu *orgia*'lara tümden düşman değildi, gerçek anlamları kavranmadan yapıldıklarından yakınıyordu. Bu yüzden insanlar, fallus törenlerini müstehcenliğe indirgeyip yanlışa ve dinsizliğe sürükleniyorlardı. Bu törenlerden çıkarılması gereken ezoterik dersi ise böylece öğrenmiş olduk: Hades ile Dionysos -ölüm Tanrısı ile yaşam Tanrısı- aynıdır.

Gerek Eleusis *mysterion*'ları gerekse başka *mysterion*lar ölümden sonra yaşam olduğunu savunmuştur ve bu yaşam Homeros'ta *psykhē*'nin silik bir gölge gibi sürdürdüğü yaşam değil, bireyselliğin tam olarak korunduğu, ödül ve cezanın mümkün olduğu bir yaşamdır. Bunlar Orpheusçu ve Pythagorasçı çevrelerde özellikle vurgulanıyordu (bkz. s. 205 vd). Herakleitos ruhun ölümsüzlüğüne ve ölüm sonrası ödüllerle cezalara inanıyor muydu? Yoksa bu tür fikirler akış sürecine ters düştüğü için bir yana mı bırakılmalıdır? Bu soru hemen hemen çözümsüz bir sorudur ve taban tabana zıt yanıtlar doğurmuştur. Ruhun sürekli öteki öğelere dönüştüğü ve ölümde su haline geldiği söylenmiştir (fr. 36). Peki o zaman ruhun, Pythagorasçıların öğret-

---

he Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen, 263 vd.

143 *Mısır Mysterion'ları Üzerine*, Parthey baskısı, V, 15, 219.12. Bkz. Herakleitos, fr. 69.

144 *A.g.y.*, Parthey baskısı, I, II, 40.8. Buradaki τὰ τοιαῦτα [ta toiauta: bu tür şeyler] ifadesinin bir öncülü varsa ancak şu olabilir: τὰ ἐν τοῖς ἱεροῖς θεάματα καὶ ἀκούσματα [ta en tois hierois theamata kai akousmata], "kutsal törenlerde görülen ve duyulan şeyler."

tiği gibi birçok yaşam boyunca özdeşliğini koruması sorunu bir yana, ölümden sonra kimliğini koruması için gereken kalıcılığa sahip olması nasıl mümkündür?[145]

Herakleitos'un ruh ve ruhun yazgısı hakkındaki görüşleri ne olursa olsun bu görüşlerin büsbütün akla dayalı ya da dinsel tonlardan bağışık olmayacağından emin olabiliriz. Fr. 45'te Herakleitos bizi bu fikre şöyle hazırlıyor: "Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun *logos*'u."[146] Ölümden sonra yaşam olduğunu açıkça ima eden ve Klemens'in ceza tehdidi olarak yorumladığı fr. 27 de bize pek yardımcı olmaz: "Ölümde insanları ummadıkları, hayal edemedikleri şeyler bekler." Aynı ölçüde gizemli olan şu sözler için de aynı şey geçerlidir: "Hades'teki ruhlar koklar."[147]

Somut bir ölümsüzlük öğretisi arıyorsak başka fragmanlar es geçilmelidir, çünkü böyle bir şeyi ima eder gibi görünseler de aslında Herakleitos'un bunlarla tam ne kastettiğini söylemek olanaksızdır. Örneğin fr. 21 böyledir: "Uyanıkken bütün gördüğümüz ölüm, uyurken gördüğümüz ise uykudur." Klemens'e göre bu fragman, dünyevi yaşamın içine doğmanın aslında ölüm olduğunu kabul eder (Pythagorasçıların söylediği gibi "beden bir mezardır"), fakat bir karşıtlık kurma niyeti apaçık da olsa tümcenin iki kısmı arasında gerçek bir karşıtlığa ilişkin görünürde hiçbir ipucu yoktur. Burada fr. 1'in sonundaki gibi, bilişsel bir durum olması bakımından uyku suçlanıyor gibidir, ama o zaman onun karşıtı olarak uyanıklık halinin üstün tutulması beklenirdi. Fr. 24 de ("Savaşta katledilenleri hem Tanrılar hem insanlar onurlandırır") ölümden sonra yaşam olduğunun kanıtı sayılmıştır, fakat fragman savaşta ölmenin övülesi bir şey olduğundan, ölümlüler gibi Tanrılarına da katledilenlerin anısına saygı gösterdiklerinden öte bir şey kastedilmiyor da olabilir.[148]

---

[145] Bu görüşü en güçlü ve ikna edici biçimde Rohde savundu (bkz. Rohde, *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, İngilizce çeviri, s. 392-394).

[146] λόγος'u [logos] oldukça kapsamlı ele aldığım için burada önerilen birçok anlamına ekleme yapmayacağım: "temel" (Diels'te "*Grund*"), "anlam" (Kranz *Sinn*), "neden" (Hicks), "öz" (Weerts), "ölçü" (Burnet, Gigon, Kirk). Kirk'e göre *logos* kozmik ateşin temsilcisi olarak ruh demektir ve bu da "bireye oranla açıkça daha geniş kapsamlıdır" (Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 206). Ancak βαθὺν λόγον ἔχει [bathyn logon ekhei: derindir *logos*'u] sözü sırf "öylesine geniştir" fikrini ifade etmek için epey tuhaf bir anlatımdır.

[147] Fr. 98. Kirk, *The Presocratic Philosophers*, 211'de buna bir açıklama önerir.

[148] Krş. fr. 29'da οἱ ἄριστοι'nin [hoi aristoi: en iyiler] κλέος ἀέναον θνητῶν'u [kleos aenaon thnētōn: ölümlüler arasında ebedi ün]. Fr. 26'nın da tartışma dışı bırakılması en doğrusu olacaktır. Metin son derece belirsizdir - örneğin Bywater'ın çeşitlemesini (fr. 77) Diels-Kranz'ınkiyle karşılaştırın. Sorun nasıl çözülürse çözülsün anlam yine de son derece karanlıktır. Aynı şey fr. 20 için de söylenebilir: Klemens'e göre Herakleitos'u bu fragmanda

Herakleitos'ta az çok "Orpheusçu" bir damar bulunduğu fikrini bir parça destekleyen şey, onun şimdiye kadar sözünü etmediğimiz geleneksel törenlere ilişkin getirdiği başka bir eleştiride bulunur: "Cesetleri gübre gibi atmalı" (fr. 96). Burada Herakleitos'un cenaze törenlerindeki uygulamaları reddedip bedeni aşağıladığı ve ruhun ölümsüzlüğüne inandığı düşünülebilir. Bu ikisi Orpheusçu ve benzeri dinsel öğretilerde elbette el ele gidiyordu. Bir ortaçağ kaynağında Herakleitos şöyle alıntılanır (fr. 4): "Mutluluk bedensel hazlardan kaynaklanmış olsaydı, öküzler yemek için burçak bulduklarında, onlara mutlu varlıklar derdik." Bedensel hazlara yönelik (fr. 29'da da yansıtılan?) bu çileci tutuma koşut bir yaklaşım, aynı çevrelerde karşımıza çıkar. Yine de bu sözlerin kesinlik arz ettiği söylenemez.

Ancak çok daha somut bir fragman da vardır: "Kalkıyor ve yaşayanlar ile ölülerin uyanık bekçisi oluyorlar"[149] (fr. 63). Fragmanın özgünlüğünden kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur; Hippolytos'un ona yüklediği anlamı (Hıristiyanlıkta bedenin yeniden dirilişi öğretisini) taşımaya uygun olmaması da özgünlüğünün güvencesidir. Bu fragmandaki sözler Hesiodos'un *İşler ve Günler*'ine (121-125) açık bir anıştırmadır: Hesiodos'a göre Altın Soyun kahramanları öldükten sonra "karanlıklara bürünen yeryüzünde cirit atan iyi ruhlara, ölümlü insanların koruyucularına" dönüşür. Bunun ışığında Herakleitos'un kâhince üslubunun doruğa çıktığı fr. 62'nin de bir ölümsüzlük vaadi taşıdığı düşünülebilir: "Ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüz. Biri diğerinin ölümünü yaşar, diğeri de ötekinin yaşamını ölür." Gerçekten de Macchioro bu fragmanı, eksiksiz bir Orpheusçu insan anlayışı olarak yorumladı: Ölümsüz ölümlüler kısmen Tanrısal olan ya da tamamıyla Tanrısal olabilecek insanlardır, "ölümlü ölümsüzler" ise bir Tanrı olmasına karşın Titanlarca öldürülen Dionysos'a gönderme yapar.[150] Dionysos mitine gönderme yapılmış olması pek olası değildir,

---

κακίζων τὴν γένεσιν [kakizōn tēn genesin: doğumu kötüler]. Çağdaş yorumlar için bkz. Snell, *Hermes*, 1926, 369; Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 121 vd.

[149] Fragmanın ilk harflerini (ἔνθα δέοντι [entha deonti]) atlıyorum; nereden bölündükleri ve ne anlama geldikleri oldukça kuşkuludur. Kaldı ki fragmanın geri kalanını etkiliyor olamazlar. Fragmanda belli bir özne yoktur.

[150] Macchioro, *Eraclito: nuovi studi sull' Orfismo*. Delatte da Herakleitos'un düşüncesiyle *mysterion*'lar arasında sıkı bağ kurar (*Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, 6-21).

Macchioro Herakleitos'taki Orpheusçuluğa kanıt olarak fr. 52'yi de gösterir: "*Aion* <Zaman?> dama oynayan bir çocuk: Krallık çocuğundur." Hıristiyan ve Yeni Platoncu yazarlarda *Aion* Dionysos'la özdeşleştirilir, Orpheusçu bir öyküde Dionysos'u öldüren Titanlar onu oyuncaklarla kandırmıştır ve bu oyuncakların arasında Macchioro'nun yanlışlıkla πεσσοί [pessoi: dama taşları] ile özdeşleştirdiği ἀστραγαλοι de [astragaloi: zarlar] vardı. Ancak Hıris-

ama pasaj Orpheusçuluk ve Pythagorasçılıkta bedenin mezar olması ve doğumlar döngüsü öğretisinin üstü örtük önermesi olabilir. Bu sav Sekstos Empeirikos'tan kısmen destek bulur: "Herakleitos hem yaşamın hem de ölümün hem yaşamamızda hem de ölmemizde olduğunu söylüyor, çünkü yaşarken ruhumuz ölüdür ve içimizde gömülüdür, ölünce ise ruhumuz yeniden canlanıp yaşar" (*Pyrrhonculuğun Anahatları*, III:230). Burada Sekstos'un yorumunun ne kadar payı olduğunu bilmek zordur ve bu haliyle fragman yalnızca karşıtların özdeşliğinin bir başka örneğini veriyor olabilir. Bu, fr. 88'le karşılaştırılabilir: "Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir." Son yantümcenin özgün olduğunu varsayarsak (geride s. 452, n. 1) buradaki özdeşlik fr. 67'de olduğu gibi iki tarafın arka arkaya gelişinden fazlasını içermez (krş. fr. 126). İkisinin arka arkaya gelişini, ruhun öldükten sonra yaşadığını ve yeni bir yaşama doğduğunu gündeme getirmeden açıklamak zordur. Kökten kuşkucu biri "yaşayanın ölenden gelmesi"nin yalnızca yaratıkların cansız maddeden oluştuğu anlamına geldiğini söyleyebilir, fakat "yaşlı değişir ve gençleşir" sözünü bu biçimde açıklamak hiç de o kadar kolay değildir. O halde kendi başına alındığında kesinlik arz etmese de, her şey hesaba katılınca fragman ölümsüzlük ve yeniden doğum öğretisini destekler.

Fragmanlarda ölümsüzlükle ilgili başka hiçbir doğrudan bildirim yoktur. Burada söyleyeceklerimiz çıkarıma dayanır ve kesinlik iddiası taşımaz. Sözlerindeki tonun fazlasıyla kanıtladığı gibi Herakleitos'un bir akılcıdan çok bir yalvaç olduğundan hareket ediyorum. Böyle birinde insan ruhu konusunda tam bir düşünsel tutarlılık aramak doğru olmaz. Halkının geleneklerinden kaynaklanan bilinçdışı ön kabullerden etkilendiği bir yer varsa o burasıdır. Benim burada öne çıkaracağım tutum şöyle olacak: Herakleitos'un ruh konusundaki inançları ona atfetmeye çalıştığım genel dünya tablosundan kaynaklanır. Bu tabloda makrokozmos ile mikrokozmos, dünyayı canlı bir yaratık olarak gören aynı sistemin birbirini tamamlayan parçalarıdır.

---

tiyanlık öncesinde Dionysos'a *Aion* olarak herhangi bir gönderme yapıldığına rastlanmaz ve dolayısıyla bu yorum son derece risklidir. (Anlaşılan, Philon *Aion*'u insan yaşamlarıyla dama oynayan Talih olarak düşünmüştür. Bu fragman da, fr. 60 da Philon'daki şu pasajı etkilemiştir: τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης **[tykhēs gar astathmētoteron ouden anō kai katō ta anthrōpeia petteuousēs: çünkü talihin en belirsizi bile insani meselelerde aşağı ve yukarı dama oynamaz]** (Philon, *Musa'nın Yaşamı Üzerine*, Cohn baskısı, I.6, IV:107.9). Bu fragmanla ilgili olarak ben ancak Gigon gibi fragmanın "*vor denen wir kapitulieren müssen*"lerden ["teslim olmamız gerekenlerden"] biri olduğunu söyleyebilirim.

Şimdi yapacağım özette daha önce belirtilmiş noktaları yinelemem gerektiğinde bunu olabildiğince kısa tutacağım.

Herakleitos'un şeyler şemasından kalıcılığı bütünüyle dışlamak açıkça yanlıştır. O "Tanrısal olana" inanıyordu. *Logos* ebedidir, birbirleriyle yakından bağıntılı yasa ve ölçü kavramlarını da vurgular. Onun bir akış öğretisi savunduğunu ve bunu temel buluşlarından biri saydığını kimi yeni yorumlara karşı savundum, ama öğretisinin tümünün bu olduğunu söylemek ciddi bir yanlış olur ve eskiçağda böyle bir hata onu ardıllarıyla karıştırmaktan ortaya çıkmış olabilir. Akışı ve kalımsızlığı "yukarı ve aşağı yolun" katı sınırları içinde tutuyor, üstelik bunları uzamsal olarak kozmosun içiyle sınırlandırıyordu. Herakleitos halk inancıyla, aşağıdaki şu fikirleri paylaşıyordu.

Evrenin en dışı ateştendir. Bu ateş güneş ve yıldızların tözüdür ve bizim yöremizde ateş yukarı eğilim gösterir. Gökcisimleri canlı ve Tanrısaldır. Dolayısıyla saf olduğunda ateş de öyledir. Yunan anlayışında Tanrısallık sonsuz yaşamla eşanlamlıydı, o yüzden de Tanrısallığın tözü olan ateş sonsuz yaşamın da ilkesiydi. Bu yaşam tözü saflıktan ne kadar uzak olduğuna bağlı olarak dünyamızın içine işleyerek, bize ve hayvanlara can verir. Safsa ona *aithēr* de denirdi. Orpheusçular ve başka erken dönem düşünürleri ruhla idraki havadan içimize çektiğimizi söylerdi (örneğin krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 410b27 ve Aristophanes, *Bulutlar*, 227-230). Tutarlı bir söylemdir bu, çünkü *aēr* aynı tözün daha az saf olan bir formudur ve aşağı atmosferi doldurur (Herakleitosçu terimlerle söylersek ateş-ruh ölümlü bedenlere ulaştığında artık belli ölçüde nemlenmiş haldedir). Sekstos'un Herakleitos'a göre "Tanrısal *Logos*'u nefes alarak içimize çekiyoruz" önermesi bu erken düşünce anlayışına aittir ve bunun stoacı bir çarpıtma sayılması gerekmez. Aynı pasajda Sekstos, ruhu, ateşe yaklaştırılınca korlaşan uzaklaştırılınca sönen kömüre ya da köze benzetir. Bu da özgün bir Herakleitos kalıntısı olabilir. En saf formu içinde *aithēr* olduğu için ruh, yaşam alevini aziz ve canlı tutması koşuluyla ölümde göksel *aithēr*'le birleşmeyi umabilir (bkz. s. 473, n. 3'deki göndermeler).

Yunanistan'da Orpheus tarikatının üyeleri ve başka din öğretmenleri bu inançları geliştirdi ve incelikli bir "doğum çarkı" öğretisine dönüştürdü, ama bu inançlar aslında, en yalın haliyle Aristophanes'in kölesinin "ölünce gökyüzünde yıldız oluyoruz" sözlerinde karşımıza çıkan halk inancının arka planından doğal olarak ortaya çıkıyordu. Herakleitos'ta ise ruhlar, her şey gibi yukarı ve aşağı yola tabidir; başka öğeler ruhlara dadanır (fr. 36). Ama ruhların doğası ateştir (sıcak ve kurudur) ve ölüm, soğuk ve nemli olanın müdahalesinin sonucudur. "Ruhlar için ölüm su ol-

maktır;" "kuru ruh en iyi ve en bilgedir". Ancak ölüm tam yok oluş değildir,[151] çünkü böyle bir şey sonsuz ve karşılıklı değişim yasasıyla çelişir, nitekim... "su topraktan gelir, ruh da sudan".

Bu noktada Orphesusçu kavramlarla olan koşutluk çarpıcıdır. Kozmik "yukarı ve aşağı yola" yakalanmış ruhlar dinsel önderlerin söz ettiği doğuş ve yeniden doğuşun "usandırıcı çarkına" kapılmış ruhlarla aynı durumdadır.[152] Bu dinsel önderler doğru törenler ve doğru yaşam tarzıyla kendini tamamıyla arındıran bir ruhun bu çarktan kurtulabileceğini ve Tanrısal olanla kalıcı bir biçimde birleşebileceğini öğrettikleri gibi Herakleitos'un da bunu savunduğunu tahmin edebiliriz. Eğer bir ruh, kaynağı olan ateşli *Logos*'la[153] temas kurarak kendini besleme fırsatlarını teper de budalaca ve "yaş" bir yaşam sürerse, suyun yoluna girer ve ilânihaye kozmik akışa kapılıp sürüklenebilir. Öte yandan bilge ruh kendisini kuru tutar, Tanrılara doğru tarzda (yani anlayarak) tapınarak içindeki ateşli öğeyi besler, *Logos*'u dinler, bilgeliğin bir olduğu ve bütün karşıtlıkların daha yüksek bir birliğin bünyesinde bulunduğu hakikatini kavrar. Böylesi bir ruhun beden öldükten sonra saf ateşe dönüşerek *Logos* ile bir olması ve kozmik oluşum döngüsünden kurtulması, erken Yunan düşüncesinin bütün temayülleriyle uyumludur; Macrobius'a inanırsak, Herakleitos ruha "yıldızların tözünden bir kıvılcım" der (Diels-Kranz, A15: "*scintillam stellaris essentiae*"). Burnet ve başkaları fragmanlarda, ruhun ölünce suya dönüşmesinin karşıtı bir "ateşli ölüm" fikrine ilişkin kanıtlar bulmuştur. İddiaya göre bu ölüm, ruhları hastalıkla (ya da belki sefahatle; krş. fr. 117, 73)[154] zayıflayıp ölenlerin aksine güçle,

---

[151] Philon'un da bunu anlamış olduğu fr. 36 hakkında söylediklerinden açıkça anlaşılır: θάνατον οὐ τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων, ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολήν **[thanaton ou tēn eis hapan anairesin onomazōn, alla tēn eis heteron stoikheion metabolēn: bütünüyle yok oluşu değil, başka bir öğeye dönüşmeyi ölüm diye adlandırır]**. (Philon, *Dünyanın Yokolmazlığı Üzerine*, 21 (Cohn-Reiter baskısı, 77.8).

[152] Arınmış ruha öbür dünyanın bekçileriyle karşılaşınca şöyle demesi öğretilir: κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο **[kyklou d' eksheptan barypentheos argaleoio: ağır, zahmetli, belalı çemberden dışarı uçtum]**. (Thourioi'deki bir mezardan çıkan altın levha; bkz. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 173.) Levha şöyle devam eder: "Yerle yıldızlı göğün çocuğuyum, ama göklerdedir soyum."

[153] Bir fragmanda (115) Herakleitos ruhun λόγος ἑαυτὸν αὔξων'a **[logos heauton auksōn]**, yani kendini çoğaltan bir *logos*'a sahip olduğunu söyler.

[154] Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 209 vd. Doğrudan kanıtlar, esasen fr. 136'nın vezinli taklidine dayanır. Fragman şöyledir: ψυχαὶ ἀρηίφατοι καθαρώτεροι ἢ ἐνὶ νούσις **[psykhai arēiphatoi katharōteroi ē eni nousois: Ares'in kıydığı ruhlar daha saftır hastalıkta ölenlerden]**. Bu fragmanla fr. 24 ve 25 arasında bağıntı kurulabilir.

erdemle ve cesaretle dolu olup savaşta öldürülenlerin ölümüdür. Böyle bir görüşü asıl destekleyen şey doğrudan Herakleitos'un fragmanları değil, görüşün genel tabloyla uyumlu olmasıdır. Herakleitos'ta bu görüşü doğrulamaya en yakın metin fr. 25'tir: "Büyük paylar büyük ölümlerin hakkıdır."

Bu açıklama akla yatkın görünüyor. Yine de, "bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın". Bir yirminci yüzyıl barbarının ruhun *logos*'unu derinlemesine anlayabileceği olasılığını Herakleitos herhalde küçümser ve muhakkak bize şunu önerirdi: "Büyük meseleler hakkında rasgele tahminlerde bulunmamalı" (fr. 47).

Herakleitos'un bazı sözleri o kadar kusursuz durur, bağlamdan soyutlanmış epigramlara o kadar benzer ki, bu sözleri genel bir çerçeveye yerleştirmeye çalışmak yalnızca riskli değil hatalı gibi de görünür. Güç bela çevrilebilen fr. 119 bunlardandır: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων [ēthos anthrōpō daimōn]- "İnsanın karakteri *daimōn*'udur." *Daimōn* bir bireyi hem yaşamda hem ölümden sonra gözeten kişisel bir cin ya da koruyucu melektir (bunun için özellikle bkz. Platon, *Phaidōn*, 107D) ve *daimōn*'u iyi olan insan da mutludur (εὐδαίμων [eudaimōn]). Bu boş inancı Herakleitos son derece aydınlatıcı, akla dayalı ve etik bir tarzda yeniden yorumlar.[155]

Yine de fragman, insanı biraz daha spekülasyon yapmaya kışkırtıyor. *Daimōn* birden çok kullanımı olan bir sözcüktü ve arka planında bütün bir popüler inanç dünyası bulunuyordu. Kimi zaman basitçe bir Tanrıyla eşanlamlıydı. Ancak gördüğümüz gibi en azından Hesiodos'un zamanından itibaren, iyi insanların ölümsüz ruhları da *daimōn*'du ve Hesiodos bunlara "bekçilik" işlevi yüklediğine göre tek tek bireyleri gözeten *daimōn*'lar bu şekilde düşünülmüşe benziyor. Herakleitos fr. 63'te Hesiodos'a anıştırmada bulunur (bkz. s. 485) ve bunu benimsemiş olmalıdır. Dahası, ruhun bedenden sonra yaşadığını ve birçok kez bedenlendiğini öğreten dinsel çevrelerde ruh, yeniden asli Tanrısal formuna terfi edebilecek olan düşmüş bir *daimōn* olarak görülüyordu. (Bu en açık biçimde Empedokles, f. 115'te ortaya çıkar.) O halde Herakleitos'un bu sözünde daha derin imalar vardır. Bu söz ruhgöçü inancına bağlanır ve şu anlama gelir: "Bir insanın kişiliği onun ölümsüz ve Tanrısal ola-

[155] Snell bu fragman üstüne değerli yorumlarda bulundu (*Hermes*, 1926, 363 vd). En azından kısmen fragman Homeros'ta ve erken dönem lirik şiirinde yaygın olan eski bir inanca yöneliktir: Kişisel tuhaflıklar ve kusurlar, özellikle de duygusal taşkınlıklar Tanrıların işidir. Helene Paris için kocasını bırakmışsa suçlu o değildir, çünkü sevdası, Aphrodite'nin eseridir: Zeus bir insanı öfkelendirerek ya da "aklını başından alarak" onun yanlış yapmasına neden olabilir.

bilecek yanıdır." Burada insanın sorumluluğuna muazzam bir vurgu vardır ve tümce etik bir içerik kazanır. (*Daimōn* konusunda bkz. geride s. 322).

15. Astronomi ve Meteoroloji

Artık Herakleitos'un mesajının en önemli ve ilginç kısımlarıyla tanışmış bulunuyoruz, fakat bütüncül olmak adına bu tabloya birkaç ayrıntı eklenebilir. Astronomi ve meteoroloji alanlarında Herakleitos'un oldukça tuhaf fikirleri vardı; bunları Diogenes Laertios şöyle özetler (IX:9-11):

> Buharlaşma topraktan ve denizden çıkar; bir türü parlak ve durudur, öteki karanlıktır. Ateş parlak buharlaşmalarla çoğalır, ıslaklık da ötekilerden. Herakleitos çevreleyen tözün doğasını açıklamıyor, fakat onun içinde oyuk tarafı bize dönük çanaklar olduğunu söylüyor; parlak buharlaşmalar bu çanaklarda toplanıp alevleri oluşturur: bunlar gökcisimleridir. Güneşin alevi en parlak ve en sıcak olanıdır, çünkü öteki yıldızlar yerden daha uzaktır, bu nedenle de ışıkları ve ısıları daha zayıftır; yere daha yakın olan ayın dolaştığı bölge saf değildir. Buna karşılık güneş parlak ve saf bir bölgededir ve bizden uygun[156] bir uzaklıktadır, bu nedenle daha çok ısı ve ışık verir. Çanaklar yukarı dönük olunca güneş ve ay tutulmaları olur; ayın evreleri çanağının azar azar dönmesiyle[157] gerçekleşir. Gündüz ve gece, aylar, mevsimler, yıllar, yağmurlar, rüzgârlar ve benzerleri farklı buharlaşmaların sonucudur. Güneş çemberinde tutuşan parlak buharlaşma gündüze neden olur, bunun tersi üstün geldiği zaman da gece olur. Parlak buharlaşmadan kaynaklanan ısıyla yaz olur, karanlık buharlaşmadan çıkan ıslaklığın fazlalaşmasıyla da kış. Öteki fenomenlere ilişkin açıklaması da aynı çizgidedir. Yerin ve çanakların doğasına ilişkin açıklama sunmuyor.

Bu açıklama keskin kavrayışlı bir açıklama gibi görünmüyor ve şaşırtıcı derecede farklı fenomenler toplamını tek bir genel neden altında bir araya getiriyor. Ancak ayrıntılar konusunda biraz sabırsız olmak Herakleitos'a özgüdür; birçok astronomi ve doğa fenomenini artık tanıdığımız türden birkaç aforizmaya sıkıştırıvermiş olabilir. Herakleitos Miletoslu *physikos*'lar gibi bütün doğa fenomenlerini açıklamakla değil, onları evrensel karşılıklı değişim öğretisini desteklemek üzere kullanmakla ilgile-

---

[156] Kirk (271) "orantılı" diye çeviriyor ve ona göre sözcük, Peripatosçuların metni genişlettiğinin kanıtıdır. Ancak "orantılı," bağlama uymuyor ve burada aranan anlam Peripatosçu bir anlam değildir. Krş. Sophokles, *Kral Oidipous*, 84: ξύμμετρος γὰρ ὡς κλύειν **[ksymmetros gar hōs klyein: çünkü duyabilecek kadar (yakın)]**.

[157] Sözcüğü sözcüğüne "kendi içinde azar azar dönen çanakla." ἐν αὐτῇ **[en autē: kendi içinde]** sözünü anlayamadığımı itiraf etmek durumundayım: göründüğü kadarıyla "kendi" zamiri σελήνη **[selēnē: ay]** sözcüğünü karşılıyor.

niyordu (krş. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 181).Herakleitos'un bu konuda görüşleriyle ilgili olarak, güneşle üzerine birkaç değinisi ve bu geç dönem yorumcusunun aktardıkları dışında elimizde bir şey yok.

Güneşin "ölçülerini aşmayacağını" ve aşmaması gerektiğini daha önce görmüştük (fr. 94, geride s. 472). Herakleitos şöyle de diyordu: "Güneş olmasaydı bütün öbür yıldızlardan dolayı gece olurdu."[158] Kirk'e göre bu fragmanın yorumu "biraz havada kalır". Simgesel bir anlam bekleniyorsa durum böyledir elbette, yoksa fragmanın belirttiği sıradan olgu konusunda bir bulanıklık yoktur. Yıldızlar hakkındaki cümle eklense de eklenmese de muhtemelen fragman açıklığından bir şey yitirmez. Bu haliyle bildirilmeye değer bir şey gibi görünmese de, Diogenes'in sözlerine koşut bir biçimde güneş, ay ve yıldızların göreli parlaklığını yerden göreli uzaklıklarıyla ve atmosferin duruluğuyla açıklarken söylenmiş bir tümce olabilir. Herakleitos gündüzle gecenin tek bir nedenin (güneşin) varlık ve yokluğunun sonucu olduğunu ve fr. 57'de dediği gibi özünde ikisinin bir olduğunu vurgulamak istemiş de olabilir. Fakat bu yorum böylesine yalın bir tümceye herhalde fazla şey söyletmek olur.

"Güneş her gün yenidir" (fr. 6). Platon da *Devlet*'te felsefeyi bırakanlardan söz ederken şöyle der (498A): "Herakleitos'un güneşinden daha beter söner giderler, çünkü bir daha asla alev almazlar." Sonraki yorumcular konuyu açar. Güneş yerin altından geçer ve Olympiodoros'a göre batı bölgeleri soğuk olduğu için, *Devlet*'e kenar notu yazan bir yazara göre ise güneş denize daldığı için söner: Ertesi sabah doğarken doğuda güneş yeniden alev alır.[159] Güneş ateşli bir yöredeyken tutuşan buharın bir "çanakta" toplanmış halidir ve herhalde ısısının topraktan çektiği başka buğu ya da "buharlardan" beslenir. Doksografi "gökcisimleri topraktan çıkan buharlarla beslenir"[160] görüşünü Herakleitos'a atfeder.

---

[158] Fr. 99. Kirk'e göre ἕνεκα τῶν ἄλλων ἀστρων **[heneka tōn allōn astrōn: öbür yıldızlardan dolayı]** sözü Ploutarkhos'un eklemesi olabilir - bu sözler Ploutarkhos, *Talih Üzerine*, 98C'de geçer, ama *Su mu Yoksa Ateş mi Daha Yararlıdır*, 957A'da atlanır (Kirk, s. 162 vd).

[159] Metinler için bkz. Kirk, s. 267; bkz. bu fragmana ilişkin uzun tartışması, s. 264-279.

[160] Aëtius, 11:17.4; Diels-Kranz, 22A11. Diogenes topraktan karanlık ve denizden parlak olmak üzere iki buharlaşmadan söz eden kuramını Herakleitos'a atfetmekte haklı mıdır? Kirk bu kuramın Aristotelesçi bir kuramın Herakleitos'a yakıştırılması olduğunu düşünür (Kirk, s. 271 vd). Bu sıkıntılı meseleye burada girmeye gerek yok. Tek buharlaşma içeren kuram Herakleitos'un sistemine pekâlâ uyar ve daha yüksek bir olasılık gibi görünür. Buharlaşma elbette sürekli değişim yasası uyarınca "yukarı ve aşağı yola" katılır ve dönem dönem karanlık ve nemli, dönem dönem de parlak, kuru ve ateşli olur. Bu Aëtius'un (τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως **[tēs apo gēs anathymiaseōs: topraktan çıkan buharlarla]**) anlatımının

Herakleitos'un güneş anlayışının Ksenophanes'e çok şey borçlu olduğu açıktır: Ksenophanes'e göre güneş yanan bulutlardan ya da nemli buhardan çıkan kıvılcımların toplamından oluşur; ancak Herakleitos'a göre güneşin geceleyin batıdan doğuya doğru yerin altından geçtiği doğruysa güneşin her gün yeni olmasının düzanlamıyla anlaşılmaması gerekir. Ksenophanes'e göre güneş uzayda düz bir çizgide yol alıyordu ve dairesel bir yol izlediği görüntüsü bir yanılsamaydı (bkz. s. 399). Herakleitos ise büsbütün yeni bir güneşten çok güneşin yenilenmesinden söz ediyordu ve burada olasılıkla aklında şu iki nokta vardı: (a) Isı ve ışık veren bir cisim olarak güneş her gün yenidir, çünkü alevi her gece söner, (b) başka her alev gibi güneş de yeni madde tüketerek kendini *sürekli* yeniler; aslında aynı şey kozmostaki her şey için de geçerlidir ve zaten Herakleitos bu yüzden kozmosu bizzat ateş olarak nitelendirmişti. Aristoteles bu konuda şöyle yakınır: "kimilerinin" söylediği üzere güneş bir alev gibi "besleniyorsa" o zaman yalnızca Herakleitos'un dediği gibi yalnızca her gün yeni olmaz, her an hep yeni olur (*Meteoroloji*, 355a12). Bu elbette tam da Herakleitos'un inandığı şeydir. Ancak Herakleitos, felsefenin kesin dilini değil, yalvaç tarzı anlatımın "tırtıklı oklarını" kullanıyor ve yorumu dinleyicilerine bırakıyordu. "Her gün yeni" deyişi amaçlarına son derece uygun düşen ve uygar ruhluların anlayabileceği bir sözdü.

Güneşin "çanağı" imgesi, gelenekte ve şiirlerde geçen, güneşin geceleri altın bir çanak içinde dünyayı saran Okeanos üstünde batıdan doğuya yol aldığı fikriyle bağlantısız olamaz (bkz. Mimnermos, Diehl baskısı, fr. 10; Stesikhoros, Diehl fr. 6). Herakleitos çanağı güneşin gökyüzündeki gündüz yolculuğunun da aracı haline getirdi ve mit kalıntısı olduğu apaçık olan savaş arabasını ve atları devreden çıkararak imgeyi iyice basitleştirdi. Çanak fikrinin aya ve yıldızlara da uygulanması bir yeniliktir. Bununla birlikte görünen o ki, Herakleitos, Kirk'ün de belirttiği üzere, gökcisimleri gibi dünyadan kopuk bir alandaki olayları, göze görünen ile uyuşmayacak biçimde

---

yanlış olduğunu göstermez. Aëtius'unki pekâlâ genel bir anlatım olabilir. Güneş denizden de gelse karadan da gelse buharı dünyadan yukarı çeker.

Kirk şunları söylerken fazla ileri gidiyor gibi görünüyor: "Geceyle gündüzü (ve kışla yazı) karanlık ve parlak buharlaşmaların dönem dönem egemen olmasının sonucu diye açıklamak... saçmadır: Herkes gibi Herakleitos da gündüzün güneşin sonucu olduğunu biliyordu" (Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, 204, n). Güneşin kendisi de "ateş alan parlak buharlaşmadan" meydana geldiğine göre gündüzün oluşmasının hem güneşe hem de parlak buharlaşmaya atfedilmesinde tutarsızlık yoktur; Herakleitos söylemiş olsa da olmasa da, güneşin ateşinin sönmesini (gecenin nedenini) karanlık, soğuk ve nemli buharlaşmanın zaferi diye düşünmek akla yatkındır.

akla dayandırmaktan hiç de rahatsız değildir: Tutulmaları ve ayın evrelerini açıklamak için başvurduğu çanakların dönüşü ışıktan bir elips oluşturur, göze göründüğü gibi bir hilal oluşturacak biçimde güneşle ayı "kırpmaz" (Aëtius, II:24.3; Diels-Kranz, A12'de bu açıklama biraz genişletilir: "Tutulmalar, çanağın bizim bakışımıza göre oyuk tarafı yukarıya ve dışbükey tarafı aşağıya bakacak biçimde dönmesiyle açıklanır"). Çanakların neden yapıldığına gelince Diogenes'in bildiğinden fazlasını bilmiyoruz ve ona güvenip Herakleitos'un bunu daha fazla açıklamadığına inanmak zorundayız.

Mevsimlerle ve meteorolojik olaylarla ilgili açıklama ise, hakkında doğru dürüst bir yorum yapamayacağımız kadar bulanıktır.[161] Herakleitos'un güneş hakkındaki bize ulaşan tek diğer sözünün anlamı da bir o kadar belirsizdir: "Güneş bir insan ayağı genişliğindedir" (fr. 3) ya da "Güneş göründüğü kadar büyüktür" (Diogenes Laertios, IX:7). Bu ilk sözü Diels-Kranz, gerçek fragmanlara katmış olsa da o daha çok heksametron vezninde bir dizenin ikinci yarısı gibi görünüyor ve geç dönemde Herakleitos'un sözlerinin vezinli bir çeşitlemesinden geliyor olabilir - bu türden çeşitlemelerin var olduğunu biliyoruz.[162] Bağlamsız haliyle alındığında, zihinle yorumlanmadıkları sürece duyuların yanıltıcı olduğu tezini pekiştiren bir örnek olarak fragmanın, yalnızca görünüşlere gönderme yaptığı düşünülebilir. Ancak Diogenes'teki çeşitleme buna açıkça ters düşüyor. Çok iyi bildiğimiz durumlarda bile görünüşlerin yanıltıcı olduğunu göstermek için Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de verdiği örnek bunun tam tersidir: "Güneş bir ayak genişliğinde görünür, ama onun insanın yaşadığı dünyadan daha büyük olduğuna inanırız" (428b3). Herakleitos söylediği şeye düzanlamıyla inanmış olamaz, dolayısıyla sözün anlamı gizli kalır.[163] Aynı şeyi daha sonra Epikouros da söyledi, fakat ona göre bu duyumun yanılmazlığı öğretisinin sonucudur.

16. Sonuç

Bu çarpıcı kişiliği mağrur yalnızlığına terk edebiliriz artık. Herakleitos'un düşünceleri, zamanının ve dilinin ötesindeydi. Kendine göre bir yalvaçtı, insan yığınlarının kavrayamadığı Tanrısal yasanın taşıyıcısıydı. Bu yasayı onların önüne ancak imgeler

---

[161] Bu açıklama gök gürültüsü, şimşek ve πρηστῆρες **[prēstēres: kasırgalar]** açıklamalarıyla genişletilir (Aëtius, III:3.9; Diels-Kranz, A14), ama bunlar da daha tatmin edici değildir.

[162] Theodoretos, IV.22'de fragman bu olağan doksografik biçimiyle geçer: Ἡράκλειτος δὲ ποδιαῖον **[Hērakleitos de podiaion: Herakleitos ise bir ayak boyunda olduğunu...]** (Kirk, s. 280).

[163] Açıklama girişimleri için bkz. Kirk, s. 281 vd.

ve paradokslarla koyabilirdi. Kullandığı dil neredeyse baştan sona metaforlarla doludur ve çok ender olarak kısa akıl yürütmelere girişir. Halinden memnun yığınla tartışmanın ne yararı olabilir ki?

Esin kıvılcımının ona gösterdiği hakikatin iki yönü vardır. Öncelikle deneyim dünyasını durağan ve az çok kalıcı nesnelerle dolu olarak kavrarız. Bu bize göre hoş bir durumdur, bu yüzden nesnelerin olduğu gibi dingin kalmasını sağlayan ve uyumlu görünen bir düzeni iyi diye överken, bozucu güçleri kötü diye damgalarız. Oysa hakikat bunun tam tersidir. Bizim durağanlık ve dinginlik saydığımız şey parçalar arasındaki uyumun değil, gerilimde dengeye varacağı tutmuş karşıt güçlerin bitmez tükenmez savaşımının sonucudur. Gözle görünmese de direnç, devinim ve değişim her an sürer; çatışma varoluşun koşuludur: dur durak yoktur, yalnızca bitimsiz değişim vardır. "Dümen yıldırımın elindedir" Savaş her şeyin babası ve kralıdır, gerçek barış Savaştır ve bütün bunlar iyidir, çünkü çoğunluğun anladığı haliyle barış ölümdür.

Hakikatin ikinci yönüne gelince, bu sürekli savaşın kuralsız sürmesine izin yoktur. Öyle olsaydı bir gün sona erebilirdi. Kozmos hep var olmuştur, var olmaya da devam edecektir ve karşıtlardan biri öbürüne kalıcı bir üstünlük sağlayabilseydi bu durum güvenceye alınamazdı. Aslında hiçbir karşıt karşıtı yok olunca var olamaz. *Logos*, ölçünün ve orantının Tanrısal yasası, Herakleitos'un evreninde en üstün konumda yer alır. Her şey değişimin yolunda aşağı iner, yukarı çıkar, karşıtlarının kendisine ya da kendisinin karşıtlarına saldırılarıyla yol alır, fakat bütün bunlar katı sınırlar içinde gerçekleşir. Yol dairesel bir yoldur, "başlangıç ve son aynıdır".

Bütün karşıt güçler *Logos*'un birliği içinde kapsanır ve aşılır. O "tek bilgedir," gündüz ve gece, kış ve yaz, savaş ve barış olan Tanrı'dır; kişiseldir ve her şeyin ötesinde zekâ sahibidir. Aynı zamanda hiçbir şey henüz maddeden büsbütün yoksun olmadığı için bu Tanrı ateşten bir doğaya sahiptir ve bir ölçüde Aiskhylos'un Zeus-*aithēr*'i gibi tüm dünyanın içine nüfuz eder. Dünya, Platon'da ve daha sonra stoacılarda da olacağı gibi, canlı bir organizmadır. Biz de ondan payımızı alırız, biz de kozmik birlikle hemhal olmuş durumdayız, çünkü *Logos* her şeyde ortaktır, ruhlarımız ateştendir ve bir ara merhale olan havayı soluyarak kozmik akılla doğrudan temasa geçeriz. Uyurken bile ondan tamamen kopamayız. Düşüncelerimize malzeme olacak duyum yokken de yaşamayı sürdürürüz. Ancak bu durumda "ortak olanla" bağımız o kadar zayıftır ki, kendi özel yanılsama dünyamıza hapsoluruz. Herakleitos bu utanılacak durumu uyanık olduğumuz zamanlara taşımamamız konusunda bizi uyarır. Ruhumuzun ateşli doğasını beslemeliyiz ki, bedenin nemli buğularından

kurtulunca ruhumuz yeniden *Logos*-ateşle birleşebilsin. Bu hedefe giden yol anlamanın yoludur. Makbul dinsel törenlere katılıp katılmamamızın bir önemi yoktur. Anlamadan yapıldıklarında bu törenler yalnızca tiksindiricidir; bunlar ancak fenomenlerin akışının ve çokluğunun gerisindeki birliği kavramamıza yardım ederlerse bize faydalı olabilir.

NOT: Bu bölümde Herakleitos'un görüşlerinin Perslerle, özellikle de Zerdüştçülükle olası ilişkilerinden hiç söz edilmedi. Herakleitos'un *Logos*'unun Zerdüştçülükteki *Ahuna Vairya* (Tanrısal Söz) ve *Vahu Manah* (evrensel Zihin) kavramlarıyla karşılaştırıldığı olmuştur ve Ploutarkhos'un yaptığı gibi Pers dinindeki ikiciliğin Herakleitos'ta da bulunabileceği düşünülmüştür. Bütün bunları dışarıda bıraktık, çünkü iki taraf arasında temas ya da yakınlık olduğuna yönelik kesin kanıt yoktur ve bu alan yalnızca spekülasyonlardan ve tahminlerden oluşur. Evet, Herakleitos Kral Dareios'un tebaasıdır, gelenekte onun dostu olduğuna da inanılır; *Magos* unvanı Yunanca literatürde ilk kez Herakleitos'un fragmanlarından birinde geçer; ayrıca Herakleitos'un en yüksek ve Tanrısal konumu ateşe verdiği de doğrudur. Konuyla ilgilenenler *Élements orientaux dans la religion grecque ancienne*, 57-59'da Wikander'ın kısa ve makul özetine ve kitabın kaynakçasına başvurabilir.

EK
Irmak Önermesi (bkz. s. 453)

Tam Yunancası ne olursa olsun Herakleitos'un "Aynı ırmağa iki kez girilemez" dediği yönündeki kanıtlar belki başka herhangi bir fragmanın özgünlüğünü destekleyen kanıtlardan daha güçlüdür. Birkaç uzman, fragmanı sorgulayıp Eusebius'un aktardığı Didymalı Areios'ta (Diels-Kranz, 22B12) geçen paradoks içermeyen ve alışılmadık bir ifade biçimine sahip sözleri öne çıkarmasaydı, konuyu yeniden ele almaya gerek kalmazdı. Bu ifade şöyledir: "Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden başka ve yine başka sular akar." Bu tümcenin Herakleitos'un asıl sözlerini yansıttığı iddiasını Kirk desteklediği için (nitekim yukarıdaki çeviri ona aittir), kanıtların ortaya konması yerinde olur. Ancak Kirk'ün kanıtlarını Vlastos zaten yanıtladığı için ben bunlara küçük bir katkıda bulunmakla yetineceğim (Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 338-344).

a. Platon, *Kratylos*, 402 A: "Sanırım Herakleitos, her şeyin değiştiğini, hiçbir şey yerinde durmadığını söylüyor ve varolanları bir ırmağın akışına benzeterek aynı ırmağa iki kez giremezsin, diyor."

λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης [legei pou Hērakleitos hoti panta khōrei kai ou-

den menei, kai potamou rhoē apeikazōn ta onta legei hōs dis es ton auton potamon ouk an embaiēs].

b. Aristoteles, *Metafizik*, 1010a13: "Kratylos... Herakleitos'u aynı ırmağa iki kez girilemeyeceğini söylemekle eleştiriyordu, ona göre bir kez de girilemez."

Κρατὺλος ... Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ **[Kratylos ... Hērakleitō epetima eiponti hoti dis tō autō potamō ouk estin embēnai; autos gar ōeto oud' hapaks].**

c. Ploutarkhos, *Delphoi'daki E Üzerine*, 392B: "Herakleitos'a göre aynı ırmağa iki kez girilemez, ölümlü bir töz iki kere aynı halde yakalanamaz."

ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν **[potamō gar ouk estin embēnai dis tō autō kath' Hērakleiton, oude thnētēs ousias dis hapsasthai kata heksin].**

d. Doğa Olaylarının Nedenleri, 912A: "Herakleitos'un dediği gibi, aynı ırmaklara iki kez giremezsin; çünkü üstüne başka sular akar."

ποταμοῖς γὰρ δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡράκλειτος· ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα **[potamois gar dis tois autois ouk an embaiēs, hōs phēsin Hērakleitos; etera gar epirrei hydata].**

e. Tanrı İntikamının Gecikmeleri Üzerine, 559C: "Farkına varmadan her şeyi Herakleitos'un ırmağına atmış olacağız, ki ona iki kez girilemediğini söyler, çünkü doğa değişirken her şeyi de devindirdirir ve başkalaştırır."

ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβαλόντες, εἰς ὃν οὔ φησι δὶς ἐμβῆναι, τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν **[ē lēsomen eis ton Hērakleiteion hapanta pragmata potamon embalontes, eis hon ou phēsi dis embēnai, tō panta kinein kai heteroioun tēn physin metaballousan].**

Ploutarkhos sık sık Herakleitos'u alıntılar ve bu alıntılarını Platon'dan almadığı açıktır; kendisinin hiçbir kuşkusu olmadığı gibi, Herakleitos'un söyledikleri konusunda bizi de kuşkuda bırakmaz.

f. Simplikios, *Aristoteles'in Fizik Dersinin Sekiz Kitabına Yorumlar*, 77. 31: "Her şeyi birbirine dönüştüren sürekli akış; Herakleitos bunu, varolandan çok var olmayana sahip olan oluşumu ırmağın akışına benzeterek 'aynı ırmağa iki kez girilemez' gibi bilmeceli bir dille ifade etti."

τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ὁ Ἡράκλειτος αἰνίξατο διὰ τοῦ 'εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι', τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων πλέον τὸ μὴ ὂν ἔχουσαν τοῦ ὄντος **[tēn synekhē rhoēn tēn panta enallassousan, hēn ho Hērakleitos ēniksato dia tou 'eis ton auton potamon dis mē an embēnai', tē endelekhei tou potamou rhoē tēn genesin apeikazōn pleon to mē on ekhousan tou ontos].**

g. a.g.y., 1313.8: "Herakleitos'u takip eden doğa filozofları oluşumun sürekli akışına yoğunlaşarak ... olağan bir biçimde her şeyin hep aktığını ve aynı ırmağa iki kez girilemeyeceğini söylüyorlar."

τοὺς δὲ περὶ Ἡράκλειτον φυσιολόγους εἰς τὴν ἐνδελεχῆ τῆς γενέσεως ῥοὴν ἀφορῶντας . . . εἰκός ἐστι λέγειν ὅτι ἀεὶ πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης [tous de peri Hērakleiton physiologous eis tēn endelekhē tēs geneseōs rhoēn aphorōntas ... eikos esti legein hoti aei panta rhei kai hoti eis ton auton potamon dis ouk an embaiēs].

Kesinlikle kabul edileceği gibi bunlar etkileyici bir kanıtlar bütünü oluşturur: Herakleitos'un sözlerine ilişkin tanıklıklarını başka durumlarda genelde benimsediğimiz ve konuyu bilmeleri en olası olan kişilere göre Herakleitos "Aynı ırmağa iki kez giremezsin <ya da girilemez>" demiştir. Bunu farklı bir biçimde dile getirdiği konusundaki kanıtlar nelerdir?

İS birinci yüzyılda Homeros'taki alegoriler üstüne bir kitap yazan bir yazar (onun da adı Herakleitos'tu, fakat hakkında başka şey bilinmiyor) fr. 62'yi ciddi hatalarla alıntıladıktan sonra şöyle der: "O şöyle de diyor: 'Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz, varız ve yokuz [biziz ve değiliz].' " (Herakleitos, *Homeros'la İlgili Sorular - Alegoriler*], 24; Diels-Kranz, fr. 49a: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμέν τε καὶ οὐκ εἴμεν [potamois tois autois embainomen te kai ouk embainomen, eimen te kai ouk eimen]). Bununla Seneca'nın, *Lucilius'a Ahlak Mektupları*, 58, 23 karşılaştırılabilir: "Herakleitos'un dediği gibi, aynı ırmağa iki kez gireriz ve girmeyiz; çünkü ırmağın adı aynı kalır, fakat su akıp gitmiştir" (*hoc est quod ait Heraclitus: in idem flumen bis descendimus et non descendimus. manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est*). İlk pasajda kimi yayıncılar elyazmalarında "iki kez" (δίς [dis]) sözünün kaybolduğunu kabul eder. Her durumda τοῖς αὐτοῖς [tois autois: aynı ırmaklara] sözcükleri anlamın aynı olduğunu gösterir, çünkü "Aynı ırmaklara gireriz" (yani her birimiz ötekilerle aynı ırmaklara gireriz) tümcesinin anlamsız olması bir yana, "aynı" burada ancak daha önce girdiklerimizle aynı ırmaklar anlamına gelebilir. Otoritelerimiz bu alegorinin Herakleitos'un düşüncesinin esaslarından birini temsil ettiği konusunda anlaştıklarına göre Herakleitos'un kendisi bunu pekâlâ biraz farklı terimlerle birçok kez dile getirmiş olabilir. Vlastos'un verdiği adı kullanırsak bu "evet-ve-hayır" biçiminin Herakleitos'a özgü olduğunu düşünmek için pek çok neden vardır. (Krş. fr. 32'deki "istemez ve ister," fr. 10'daki "bütünler ve bütün olmayanlar".) Biraz hantalca da olsa Seneca başka bir yerde verilen açıklamayı geliştirir ve belki Herakleitos'un aklındaki açıklama da buydu: Kişi aynı ırmağa -sözgelimi Thames ya da Cam ırmağına- iki kez girebilir, ama bir bakıma o ırmak aynı ırmak değildir, çünkü ikinci kez girilen su daha önceki sefer yoktu. Dolayısıyla sözün bu biçimi Platon'dan beri düzenli olarak alıntılanan ve benim Herakleitos'un söylediği şeyi daha eksiksiz temsil ettiğine inandığım diğer biçimdeki sözle temelde aynıdır.

"Varız ve yokuz [Biziz ve değiliz]" sözlerinin bu tartışmayla ilgisi yoktur - önceki tümceye kuşku gölgesi düşürmesi dışında. Fiil tam varoluşsal anlamıyla alınınca bu sözlerin tamamıyla Herakleitosçu bir hava taşıdığı konusunda Vlastos'a katılıyorum. Sözlerin ani bir geçiş yaptığı söylenir. Herakleitos'un titizlikten uzak adaşı, filozofun kendisinde ayrı yerde duran iki sözü bir araya getirmiş de olabilir. Gerçi bunu yapmakta büsbütün haksız da değildi, çünkü her iki söz de aynı Herakleitosçu öğretiyi örneklendirir: Sözde doğal varlıklar ya da tözler kalıcı varlığa sahip olmayıp sürekli bir değişim ve yenilenme akışına tabidir.

Son olarak Didymalı Areios'un aktardığı çeşitleme var. Bunu bağlamı içinde aktarmak yararlı olabilir (Diels-Kranz, fr. 12; Diels, *Doxographi Graeci*, 470 vd):

> Ruh konusunda Kleanthes birbiriyle karşılaştırmak için Zenon'un görüşlerini başka doğa filozoflarıyla yan yana koyar ve Zenon'un ruhu, tıpkı Herakleitos gibi duyarlı bir buharlaşma diye adlandırdığını söyler. Zira o, ruhların buharlaşarak sürekli zekâ sahibi hale geldiğini[164] göstermek için onları ırmaklara benzetti ve şöyle dedi: Aynı ırmaklara girenlerin üzerine başka ve yine başka sular akar. Ve ruhlar nemli şeylerden buharlaşır.
>
> Περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἰκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως· ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ, καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται [peri de psykhēs Kleanthēs men ta Zēnōnos dogmata paratithemenos pros synkrisis tēn pros tous allous physikous phēsin hoti Zēnōn tēn psykhēn legei aisthetikēn anathymiasin, kathaper Hērakleitos. boulomenos gar emphanisai hoti hai psykhai anathymiōmenai noerai aei ginontai, eikasen autas tois potamois legōn outōs: potamoisi toisin autoisin embainousin hetera kai hetera hydata epirrei, kai psykhai de apo tōn hygrōn anathymiōntai].

Doğrudan Herakleitos'a atfedildiği kuşkulu olsa da, son tümce fr. 36'nın gösterdiği gibi ("... ruh da sudan [gelir]") Herakleitos'un görüşünü temsil eder. Bu pasajla diğerleri arasındaki apaçık fark, burada ırmaklarla ilgili söz yalnızca ruhlara uygulanırken diğerlerinde bunun var olan her şeye uygulanmış olmasıdır. En iyi çözüm herhalde Meewaldt'ın düzeltisini kabul etmektir (bkz. önceki sayfadaki dipnot); bu durumda ruhlar her şeyle paylaştıkları bir özellik bakımından ırmaklara benzetilir:

---

[164] Ya da "sürekli yenilendiğini." Meewaldt νοεραί [noerai: zekâ sahibi] yerine νεαραί [nearai: yeni] diye okur ve bu okumayla tümce gayet anlamlı hale gelir (Meewaldt, *Mnemos*, 1951, 53-54).

Sürekli yenilenip tözsel olarak asla aynı olmamaları. "Başka ve yine başka sular akar" sözleri biraz daha kısa biçimiyle Ploutarkhos'ta da geçer (bkz. s. 495) ve bu açıklamayı Herakleitos belki kendi eklemiştir (olasılıkla s. 452'deki fr. 88'de olduğu gibi). Bir bütün olarak önermenin kendisine gelince tek söyleyebileceğim şey şu: Kirk'ün düşündüğünün tersine, bu önermenin Platon'un ilk kez ve doğru olarak verdiği alıntının kısa biçimi olduğuna yönelik kanıtlar ağır basıyor.[165]

[165] Herakleitos'un gerçekten οὐκ ἂν ἐμβαίης **[ouk an embaiēs: giremezsin]** mi yoksa Aristoteles'in belirttiği gibi οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι **[ouk estin embēnai: girilemez]** mi yazdığı önemsizdir; bu konuda karara da varamayız. Kabul etmek gerekir ki antikçağ otoritelerimizden hiçbiri çağdaş uzmanların düşkün olduğu sözel titizliği önemsememiştir. Vlastos en azından Platon'un aktardığı biçimin Herakleitos için tamamıyla olanaklı olduğunu gösterdi (bkz. Vlastos, *American Journal of Philology*, 1955, 338 vd).

KAYNAKÇA

Aşağıdaki liste, metinde ya da dipnotlarda çoğunlukla kısaltılmış başlıklarla anılan kitap ya da makalelerin tam künyelerini içeriyor. Yapıtın akışı içinde söz etme fırsatı bulamadığım halde yararlı olabilecek kaynaklardan bir seçki de buna eklendi.

Genel listenin başında kaynak koleksiyonları (tek tek filozoflarınkinin dışındakiler) geliyor (Erken Yunan felsefesine ilişkin kaynaklarımız hakkında bkz. s. 13 vd).

Metinde Aristoteles'in Yunan yorumcularına (çoğunlukla Simplikios ve Aphrodisiaslı Aleksandros'a) Berlin Akademisi baskısının ilgili cildindeki sayfa ve satırlara göre gönderme yapılmıştır (*Commentaria in Aristotelem Graeca* [*Yunan Aristoteles Yorumları*], değişik tarihler).

COHEN, M. R. ve DRABKIN, I. E., *A Source-book in Greek Science Source Book in Greek Science*, New York, 1948 (2. Basım, Cambridge (Mass.), 1958).

DE VOGEL, C. J., *Greek Philosophy: a collection of texts with notes and explanations*, 3. cilt, Leiden, 1950-9.

DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.

DIELS, H. ve KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Yunanca ve Almanca), 6. ed., 3. cilt, Berlin, 1951-2 (ya da sonraki basımlar; numaralandırma aynıdır).

FREEMAN, K., *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (Diels-Kranz'daki metinlerin İngilizce çevirisi), Oxford (Blackwell), 1948.

KERN, O., *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922.

KIRK, G. S. ve RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957 (çeviri ve yorumlarıyla birlikte seçilmiş metinler).

RITTER, H. ve PRELLER, L., *Historia Philosophiae Graecae*, 9. ed., Gotha, 1913 (Latince notlarla birlikte seçilmiş metinler).

ALLAN, D. J., "The Problem of Cratylus," *American Journal of Philology*, 1952, 271-87.

BACCOU, R., *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*, Paris, 1951.

BAILEY, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

BALDRY, H. C., "Embryological Analogies in Presocratic Cosmogony," *Classical Quarterly*, 1932, 27-34.

BEARE, J. I., *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford, 1906.

BECKER, O., "Die Lehre vom Gerade und Ungerade im IX. Buch der euklidischen Elemente," *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, 3 (1936), 533-53.

BERGER, H. *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*, Leipzig, 1903.

BERTHELOT, M., *Les Origines de l'alchimie*, Paris, 1885.

BOEDER, H., "Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia," *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1958, 82-112.

BOEHM, F., *De Symbolis Pythagoreis*, tez, Berlin, 1905.

BÖMER, F., *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus*, Leipzig, 1936.

BOOTH, N. B., "Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?" *Phronesis*, 1957, 90-103.

BOWRA, C. M., "Xenophanes fr. 3," *Classical Quarterly*, 1941, 119-26.

BOWRA, C. M., "Xenophanes and the Olympian Games," 1953, 15-37.

BOWRA, C. M., "Xenophanes on Songs at Feasts," *Problems in Greek Poetry* [*Yunan Şiiri Sorunları*], 1953, 1-14.

BOYANCE, P., "Note sur la Tétractys," *L'Antiquité Classique*, 1951, 421-5.

BRANDIS, C. A., *Commentaria Eleatica pars* 1: *Xenophanis Parmenidis Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita*, Altona, 1813.

BRÉHIER, E., *Études de philosophie antique*, Paris, 1955.

BROAD, C. D., *The Mind and its Place in Nature*, Londra, 1925.

BRUGMANN, C., "Der griechische ἐνιαυτός," *Indogermanische Forschungen* [*Hintavrupa Araştırmaları*], 15 (1903-4), 87-93.

BRUNET, P. ve MIELI, A., *Histoire des sciences, I. Antiquité*, Paris, 1935.

BURCH, G. B., "Anaximander the First Metaphysician," *Review of Metaphysics*, 3 (1949-50), 137-60.

BURCH, G. B., "The Counter-Earth," *Osiris*, 1954, 267-94.

BURCKHARDT, G., *Heraklit*, Zürih, tarih yok (1922 sonrası).

BURNET, J., *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* (tümü yayımlandı), Londra, 1924.

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, 4. basım, Londra, 1930.

BUSSE, A., "Der Wortsinn von λόγος bei Heraklit," *Rheinisches Museum*, 1926, 203-14.

BYWATER, J., "On the Fragments attributed to Philolaus the Pythagorean," *Journal of Philology*, 1868, 20-53.

BYWATER, J., *Heracliti Ephesii Reliquiae*, Oxford, 1877.

CAMERON, A., *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, Menasha (Wisconsin), 1938.

CAPEK, M., "The Theory of Eternal Recurrence," *Journal of Philosophy*, 1960, 289-96.

CAPPARELLI, V., *La sapienza di Pitagora*, 2 cilt, Padua, 1941 ve 1945.

CAPPARELLI, V., *Il contributo pitagorico alla scienza*, Padua, 1955.

CASELLA, F., "Hippolyti Refutationes 1.14," *Maia*, 1957, 322-5.

CHAIGNET, E., *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris, 1873.

CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

CHERNISS, H., "Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy," *Journal of the History of Ideas*, 1951, 319-45.

COOK, R. M., "Ionia and Greece in the Eighth and Seventh Centuries B.C.," *Journal of Hellenic Studies*, 1946, 67-98.

CORBATO, C., "Studi Senofanei," *Annali Triestini*, 1952, 179-244.

CORNFORD, F. M., "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition," *Classical Quarterly*, 1922, 137-50 ve 1923, 1-12.

CORNFORD, F. M., "Innumerable Worlds in Presocratic Cosmogony," *Classical Quarterly*, 1934, 1-16.

CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, Londra, 1937 (yeniden basım 1948).

CORNFORD, F. M., *Plato and Parmenides*, Londra, 1939 (yeniden basım 1950).

CORNFORD, F. M., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950.

CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.

DARSOW, W., "Die Kore des Anaximandros," *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 1954, 101-17.

DEICHGRÄBER, K., *Hippocrates über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers*, Leipzig, 1935.

DEICHGRÄBER, K., "Xenophanes περὶ φύσεως [peri physeōs]," *Rheinisches Museum*, 1938, 1-31.

DEICHGRÄBER, K.,"Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Herakleitos," *Philologus*, 93 (1938/9), 12-30.

DEICHGRÄBER, K.,"Anaximander von Milet," *Hermes*, 1940, 10-19.

DELATTE, A., *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915.

DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922.

DELATTE, A., *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce: édition critique avec introduction et commentaire*, Brüksel, 1922.

DELATTE, A., *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934.

DICKS, D. R., "Thales," *Classical Quarterly*, 1959, 294-309.

DIELS, H., "Über Anaximanders Kosmos," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1897, 228-37.

DIELS, H.,"Über Xenophanes," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1897, 530-5.

DIELS, H., *Herakleitos von Ephesos, Yunanca ve Almanca*, 2. basım, Berlin, 1909.

DIELS, H.,"Wissenschaft und Technik bei den Hellenen," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1914, 1-17.

DIELS, H., "Anaximandros von Milet," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1923, 65-75.

DIES, A., *Le Cycle mystique*, Paris, 1909.

DIRLMEIER, F., "Der Satz des Anaximandros von Milet," *Rheinisches Museum*, 1938, 376-82.

DIRLMEIER, F., "Nochmals Anaximandros von Milet," *Hermes*, 1940, 329-31.

DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, California University Press, 1951.

DÖRING, A., "Wandlungen in der pythagoreischen Lehre," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1892, 503-31.

DÖRRIE, H., "Der Platoniker Eudoros von Alexandreia," *Hermes*, 1944, 25-39.

DREYER, A., *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge, 1906.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Ormazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris, 1953.

DUNBABIN, T. J., *The Western Greeks*, Oxford, 1948.

DUNBABIN, T. J., *The Greeks and Their Eastern Neighbours, Hellenic Society*, 1957.

DURING, I., *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Göteborg, 1934.

EDELSTEIN, L., "Review of L. A. Stella's, *'L'Importanza di Alcmeone,'* " *American Journal of Philology*, 1942, 371-3.

EVANS, M. G., "Aristotle, Newton and the Theory of Continuous Magnitude," *Journal of the History of Ideas*, 1955, 548-57.

FARRINGTON, B., *Greek Science*, Londra (Penguin Books), 2 cilt, 1944 (yeniden basım 1949).

FESTUGIERE, A. J., *De l'Ancienne Médecine*, Paris, 1948.

FESTUGIERE, A. J., "Les Trois Vies," *Acta Congressus Madvigiani*, cilt 2, Copenhagen, 1958, 131-78.

FIELD, G. C., *Plato and his Contemporaries*, Londra, 1930.

FRANK, E., *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

FRÄNKEL, H., "Xenophanesstudien I und II," *Hermes*, 1925, 174-92 (I: "X. als Geschichtsquelle," II: "Die Erkenntniskritik des X.").

FRÄNKEL, H., "A Thought-pattern in Heraclitus," *American Journal of Philology*, 1938, 309-37.

FRÄNKEL, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York (*American Philological Society*), 1951.

FRÄNKEL, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2. basım, Münih, 1960.

FRANKFORT, H. (ed.), *Before Philosophy*, Londra (Penguin Books), 1949 ve sonraki basımlar (ilk olarak *The Intellectual Adventure of Ancient Man* başlığıyla 1946'da Chicago University Press tarafından basılmıştır).

FREUDENTHAL, J., *Über die Theologie des Xenophanes*, Breslau, 1886.

FRITZ, K. VON, *Pythagorean Politics in South Italy: an analysis of the sources*, New York, 1940.

FRITZ, K. VON, "νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Homer," *Classical Philology* [*Klasik Filoloji*], 1943, 79-93

FRITZ, K. VON, "νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Pre-Socratic philosophy excluding Anaxagoras," *Classical Philology*, 1945, 223-42 (Part I: from the beginnings to Parmenides) ve 1946, 12-34 (Part II: the post-Parmenidean period).

FUNG YU LAN, *A short History of Chinese Philosophy*, Londra, 1950.

GANSZYNIEC, R., "Die biologischen Grundlagen der ionischen Philosophie," *Archiv für die Gesc-*

hichte der Naturwissenschaften und der Technik, 1920, 1-19.

GIGON, O , *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.

GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945.

GIGON, O., "Die Theologie der Vorsokratiker," Fondation Hardt, *Entretiens*, I (1952), 127-55.

GILBERT, O., "*Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*," Leipzig, 1907.

GOETTLING, C. W., "Die Symbole des Pythagoras," *Gesammelte Abhandlungen*, cilt 1, Halle, 1851.

GOMPERZ, H., "Ἀσώματος," *Hermes*, 1932, 155-67.

GOMPERZ, H., "Problems and Methods of early Greek Science," *Journal of the History of Ideas*, 1943, 161-76.

GOMPERZ, H., "Heraclitus of Ephesus," *Philosophical Studies*, Boston, 1953.

GOMPERZ, T., *Greek Thinkers: a history of ancient philosophy*, 4 cilt, Londra, 1901-12 (cilt I, çeviren L. Magnus, cilt II-IV, çeviren G. G. Berry).

GREGOIRE, F., "Héraclite et les cultes enthousiastes," *Revue néoscolastique de philosophie*, 1935, 43-64.

GRIFFITHS, J. G., "Herodotus and Aristotle on Egyptian Geography," *Classical Review*, 1952, 10-11.

GUTHRIE, W. K. C., *The Greeks and their Gods*, Londra, 1950/54.

GUTHRIE, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, düzeltilmiş basım, Londra, 1952.

GUTHRIE, W K. C., "The Presocratic World-Picture," *Harvard Theological Review*, 1952, 87-104.

GUTHRIE, W. K. C., "Anaximenes and τὸ κρυσταλλοειδές," *Classical Quarterly*, 1956, 40-4.

GUTHRIE, W. K. C., "Aristotle as a Historian of Philosophy," *Journal of Hellenic Studies*, 1957 (i), 35-41.

GUTHRIE, W. K. C., *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Methuen, 1957.

HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1952.

HACKFORTH, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955.

HEATH, T. L., *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon*, Oxford, 1913.

HEATH, T. L., *A History of Greek Mathematics*, 2 cilt, Oxford, 1921.

HEATH, T. L., *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 2. basım, 3 cilt, Oxford, 1926.

HEATH, T. L., *A Manual of Greek Mathematics*, Oxford, 1931.

HEIDEL, W. A., "Qualitative Change in Presocratic Philosophy," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1906, 333-79.

HEIDEL, W. A., "The δίνη in Anaximenes and Anaximander," *Classical Philology*, 1906, 279-82.

HEIDEL, W. A., "The ἄναρμοι ὄγκοι of Heraclides and Asclepiades," *Transactions of the American Philological Association*, 1909, 5-21.

HEIDEL, W. A., "περὶ φύσεως: a study of the conception of nature among the Pre-Socratics," *Proceedings of the American Academy*, 1910, 77-133.

HEIDEL, W. A., "The Antecedents of Greek Corpuscular Theories," *Harvard Studies in Classical Philology*, 1911, 111-72.

HEIDEL, W. A., "On Anaximander," *Classical Philology*, 1912, 212-34.

HEIDEL, W. A., "On Certain Fragments of the Presocratics," *Proceedings of the American Academy*, 48 (1913), 681-734.

HEIDEL, W. A., "Anaximander's Book-The Earliest Known Geographical Treatise," *Proceedings of the American Academy*, 1921, nr. 7.

HEIDEL, W. A., "The Pythagoreans and Greek Mathematics," *American Journal of Philology*, 1940, 1-33.

HEIDEL, W. A., *Hippocratic Medicine: its spirit and method*, New York, 1941.

HEINIMANN, F., *Nomos und Physis*, Basel, 1945.

HEINZE, R., *Xenocrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.

HENDERSON, ISOBEL., "Ancient Greek Music," *New Oxford History of Music*, 1957, 336-403.

HÖLSCHER, U., "Der Logos bei Herakleitos," *Festschrift Reinhardt*, Münster/Köln, 1952, 69-81.

HÖLSCHER, U.,"Anaximander und die Anfänge der Philosophie," *Hermes*, 1953, 257-77 ve 385-417.

JAEGER, W., *Paideia: the ideals of Greek culture*, çeviren G. Highet, 3 cilt, Oxford, 1939-45 (cilt I, 2. baskı).

JAEGER, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

JAEGER, W., "On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life," ilk baskı *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, 1928; İngilizce çevirisi Jaeger, *Aristotle* içindedir (2. basım, Oxford, 1948, 426-61).

JOEL, K., *Geschichte der antiken Philosophie*, Tübingen, 1921.

JONES, W. H. S , *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge, 1947.

JUNGE, G., "Die Sphärenharmonie und die pythagorisch-platonische Zahlenlehre," *Classica et Medievalia*, 1947, 183-94.

JUNGE, G., "Von Hippasos bis Philolaos: das Irrationale und die geometrischen Grundbegriffe," *Classica et Medievalia*, 1958, 41-72.

KAHN, C. H., "Anaximander and the Arguments concerning the ἄπειρον at *Phys.* 203 b4-15," *Festschrift Ernst Kapp*, Hamburg, 1958, 19-29.

KAHN, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, New York, 1960.

KAHN, C. H., "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1960, 3-35.

KARPINSKI, L. C., "The Sources of Greek Mathematics," M. L. d'Ooge'un yaptığı Nikomakhos, *Aritmetiğe Giriş* çevirisi, 1926.

KARSTEN, S., *Xenophanis Colophonii carminum reliquiae*, Amsterdam, 1830.

KERFERD, G. B., "The Date of Anaximenes," *Museum Helveticum*, 1954, 117-21.

KERFERD, G. B., "Review of Thesleff 1957," *bkz. Classical Review*, 1959, 72.

KERN, O., *De Orphei Pherecydis Epimenidis teogoniis quaestiones criticae*, Berlin, 1888.

KERSCHENSTEINER, J., "Der Bericht des Theophrastos über Herakleitos," *Hermes*, 1955, 385-411.

KIRK, G. S., "Natural Change in Heraclitus," *Mind*, 1951, 35-42.

KIRK, G. S., *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.

KIRK, G. S., "Some Problems in Anaximander," *Classical Quarterly*, 1955, 21-38.

KIRK, G. S., "Logos, ἁρμονίη lutte, dieu et feu dans Héraclite," *Revue philosophique*, 1957, 289-99.

KIRK, G. S., "Men and Opposites in Heraclitus," *Museum Helveticum*, 1957,155-63.

KIRK, G. S., "Ecpyrosis in Heraclitus: some comments," *Phronesis*, 1959, 73-6.

KOSTER, W. J., W., *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leiden, 1951.

KRANZ, W., "Vorsokratisches I und II," *Hermes*, 1934, 114-19 ve 226-8.

KRANZ, W., "Kosmos als philosophischer Begriff in frühgriechischer Zeit," *Philologus*, 1938-9, 430-48.

KRANZ, W., "Die Entstehung des Atomismus," *Convivium* (*Festgabe für Konrat Ziegler*), Stuttgart, 1954, 14-40.

KRANZ, W., "Παλίντροπος ἁρμονίη," *Rheinisches Museum*, 1958, 250-4.

KRANZ, W., "Das Wesen des Unendlichen des Anaximandros," *Rheinische Museum*, 1950, 364-79.

KUCHARSKI, P., "Les principes des pythagoriciens et la dyade de Platon," *Archives de Philosophie*, 1959, 175-91 ve 385-431.

LEVY, A., "Sul pensiero di Senofane," *Athenaeum*, 1927, 17-29.

LEVY, I., *Recherches sur les sources de la légende de Pythagoras*, Paris, 1926.

LINFORTH, I. M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley, California, 1941.

LOBECK, E. A., *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, 2 cilt, Koenigsberg, 1829.

LUKAS, F., *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig, 1893.

LUMPE, A., *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon, tez,* Münih, 1952.

LUTZE, F., *Über das Apeiron Anaximanders : ein Beitrag zu der richtigen Auffassung desselben als materiellen Prinzips, tez,* Leipzig, 1878.

MACCHIORO, V., *Eraclito: nuovi studi sull' Orfismo*, Bari, 1922.

MCDIARMID, J. B., "Theophrastus on the Presocratic Causes," *Harvard Studies in Classical Philology*, 1953, 1-156.

MACDONALD, C., "Herodotus and Aristotle on Egyptian Astronomy," *Classical Review*, 1950, 12.

MADDALENA, A., *I Pitagorici: raccolta delle testimonianze e dei frammenti pervenutici*, Bari, 1954. (Diels-Kranz'daki metinlerin İtalyanca çevirisi, giriş niteliğinde denemeler ve notlar.)

MARCOVICH, M., "Note on Heraclitus," *Classical Philology*, 1959, 259.

MARCOVICH, M., "On Heraclitus fr. 66 DK," (*3rd International Congress of Classical Studies*'deki bir makale), Mérida (Venezuela), 1959.

MARCOVICH, M., "Was Xenophanes in Paros (Greece), Pharos (Dalmatia), or Pharos (Egypt)?" *Classical Philology*, 1959, 121.

MARÓT, K., "Die Trennung von Himmel und Erde," *Acta Antiqua Academiae Hungaricae*, 1951, 35-63.

MARTIN, H., *Études sur le Timée de Platon*, 2 cilt, Paris, 1841.

MATSON, W. I., "Cornford on the Birth of Metaphysics," *Review of Metaphysics*, 8 (1954-5), 443-54.

MEAUTIS, G., *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel, 1922.

MERLAN, P., "Ambiguity in Heraclitus," *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, cilt xii, Bruxelles, 1953, 56-60.

MINAR, E. L., "The Logos of Heraclitus," *Classical Philology*, 1939, 323-41.

MINAR, E. L., *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942.

MONDOLFO, R., ayrıca bkz. ZELLER-MONDOLFO.

MONDOLFO, R., *Problemi del Pensiero Antico*, Bologna, 1936.

MONDOLFO, R., *L'Infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934; genişletilmiş basımı: *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica*, 1956.

MONDOLFO, R., "The Evidence of Plato and Aristotle relating to the ekpyrosis in Heraclitus," *Phronesis*, 1958, 75-82.

MORAUX, P., *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

MORRISON, J. S., "Pythagoras of Samos," *Classical Quarterly*, 1956, 135-56.

MORRISON, J. S., "The Shape of the Earth in Plato's *Phaedo*," *Phronesis*, 1959, 101-19.

NESTLE, W., ayrıca bkz. ZELLER-NESTLE.

NESTLE, W., "Review of Rathmann," bkz. *Philologische Wochenschrift*, 1934, 407-9.

NEUGEBAUER, O., "Studien zum antiken Algebra," *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, 3 (1936), 245-9.

NEUGEBAUER, O., *The Exact Sciences in Antiquity*, Princeton ve Oxford, 1951.

NILSSON, M., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906.

NILSSON, M., *Geschichte der griechischen Religion*, cilt I, Münih, 2. ed., 1955.

OLMSTEAD, T. A., *A History of the Persian Empire*, Chicago, 1948.

ONIANS, R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1951.

OSWIECIMSKI, S., *Thales: the ancient ideal of a scientist, Charisteria T. Sinko*, Warsaw, 1951, 229-53.

OWEN, G. E. L., "Zeno and the Mathematicians," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957-8, 199-222.

PIAGET, J., *The Child's Conception of the World*, Londra, 1928.

PIAGET, J., *The Child's Conception of Causality*, Londra, 1930.

POHLENZ, M., "Nomos und Physis," *Hermes,* 1953, 418-38.

RAMNOUX, C., *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959.

RATHMANN, W., *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, tez, Halle, 1933.

RAVEN, J. E., *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.

REIDEMEISTER, K., *Die Arithmetik der Griechen*, Leipzig, 1940.

REINACH, T., "La musique des sphères," *Revue des Études Grecques*, 1900, 432-49.

REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916.

REINHARDT, K., "Herakleitos' Lehre vom Feuer," *Hermes,* 1942, 1-27.

REYMOND, A., *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité grecque et romaine*, Paris, 2. basım, 1955.

RICHARDSON, HILDA., "The Myth of Er (Plato, *Republic*, 616B)," *Classical Quarterly*, 1926, 113-33.

RIDGEWAY, W., "What led Pythagoras to the doctrine that the world was built of numbers?" *Classical Review*, 1896, 92-5.

RIVAUD, A., "Platon et la politique pythagoricienne," *Mélanges Gustav Glotz*, cilt II, Paris, 1932.

RIVIER, A., "L'Homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Heraclite," *Museum Helveticum*, 1956, 144-64.

RIVIER, A., "Sur les fragments 34 et 35 de Xénophanès," *Revue de Philosophie*, 1956, 37-62.

ROBIN, L., *Greek Thought*, çev. M. R. Dobie, Londra, 1928.

ROHDE, E., "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras," *Rheinisches Museum*, 1871, 554-76 ve 1872, 23-61.

ROHDE, E., *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, çev. W. B. Hillis, Londra, 1925.

ROSTAGNI, A., *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924.

ROUGIER, L., *La Religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959 (Bu yarı popüler bir çalışmadır. Yazar aktarılan metinlerle ilgili kapsamlı referanslar için okuru daha önceki yapıtına gönderiyor: *L'Origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Institut français d'Archéologie orientale du Caire, 1933. Ben bu yapıtı göremedim).

SAFFREY, H. D., "Le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres," *Philosophia Antiqua*, VII, Leiden, 1955.

SAMBURSKY, S., *The Physical World of the Greeks*, Londra, 1956.

SANTILLANA, G. DE ve PITTS, W., "Philolaus in Limbo: or, What happened to the Pythagoreans?" *Isis,* 1951, 112-20.

SCHIAPARELLI, G., *Scritti sulla storia della astronomia antica*, 3 cilt, Bologna, 1925-7.

SELTMAN, C. T., "The Problem of the First Italiote Coins," *Numismatic Chronicle*, 6. series, cilt IX (1949), 1-21.

SHERRINGTON, C., *Man on his Nature*, Cambridge, 1946 (Penguin Books, 1955).

SKEMP, J. B., *The Theory of Motion in Plato's Later Diologues*, Cambridge, 1942.

SKEMP, J. B., *Plato's Statesman: a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes*, Londra, 1952.

SMITH, G., *Assyrian Discoveries*, Londra, 1875.

SNELL, B., "Die Sprache Heraklits," *Hermes*, 1926, 353-81.

SNELL, B., "Die Nachrichten über die Lehre des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte," *Philologus*, 1944, 170-82.

SNELL, B., *The Discovery of the Mind: the Greek origins of European thought*, Oxford (Blackwell), 1953 (1955'te Almanca basılan üçüncü basım ek bölümler içerir).

STEBBING, L. S., *A Modern Introduction to Logic*, 2. basım, Londra, 1933.

STELLA, L. A., "L'Importanza di Alcmeone," *Reale Accademia dei Lincei*, Seri 6, cilt 8, fasikül 4, 1939.

STOCKS, J. L., "Plato and the Tripartite Soul," *Mind*, n.s. xxiv (1915), 207-21.

TANNERY, P., "Pseudonymes Antiques," *Revue des Études Grecques*, 1897, 127-37 (II. Hicetas [Hiketas], 129-33; III. Ecphantus [Ekphantos], 133-7).

TANNERY, P., *Pour L'histoire de la science hellène*, 2. basım, A. Diès (ed.), Paris, 1930.

TAYLOR, A. E., "Two Pythagorean Philosophemes," *Classical Review*, 1926, 149-51.

TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

THEILER, W., "Review of Rostagni," bkz. *Gnomon, I*, 1925, 146-54.

THESLEFF, H., *On dating Xenophanes*, Helsinki, 1957.

THESLEFF, H., *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo, 1961.

THOMPSON, D'ARCY W., *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford, 1947.

THOMSON, G., *Studies in Ancient Greek Society*, vol 2: *The First Philosophers*, Londra, 1955.

THOMSON, J. O., *A History of Ancient Geography*, Cambridge, 1948.

'UEBERWEG-PRAECHTER,' Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. K., Praechter, 13. ed., Basel, 1953 (1923 tarihli 12. basımın tıpkıbasımı).

UNTERSTEINER, M., *Senofane, testimonianze e frammenti: introduzione, traduzione e commentario*, Firenze, 1956.

VERDAM, H. D., "De carmine simonideo quod interpretatur Plato in Protagora dialogo," *Mnemosyne*, 1928, 299-310.

VERDENIUS, W. J., "Notes on the Presocratics," *Mnemosyne*, 1947, 271-89 ve 1948, 8-14.

VLASTOS, G., "Equality and Justice in the Early Greek Cosmogonies," *Classical Philology*, 1947, 156-78.

VLASTOS, G., "Presocratic Theology and Philosophy," *Philosophical Quarterly*, 1952, 97-123.

VLASTOS, G., "Isonomia," *American Journal of Philology*, 1953, 337-66.

VLASTOS, G., "Review of J. E. Raven's *Pythagoreans and Eleatics*," *Gnomon*, 1953-1935.

VLASTOS, G., "On Heraclitus," *American Journal of Philology*, 1955, 337-68.

VLASTOS, G., "Review of Kirk's *Heraclitus: the Cosmic Fragments*," *American Journal of Philology*, 1955, 310-13.

VLASTOS, G., "Review of Cornford's *Principium Sapientiae*," *Gnomon*, 1955, 65-76.

VOSS, O., *De Heraclidis Pontici Vita et Scriptis*, tez, Rostock, 1896.

WACHTLER, J., *De Alcmaeone Crotoniata*, Leipzig, 1896.

WAERDEN, B. L. VAN DER, "Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik," *Mathematische Annalen*, 1941, 141-61.

WAERDEN, B. L. VAN DER, "Die Arithmetik der Pythagoreer," *Mathematische Annalen*, 1948 (I: 127-53; II: 676-700).

WAERDEN, B. L. VAN DER, *Die Astronomie der Pythagoreer*, Amsterdam, 1951.

WAERDEN, B. L. VAN DER, "Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr," *Hermes*, 1952, 129-55.

WAERDEN, B. L. VAN DER, *Science Awakening*, Groningen, 1954.

WALZER, R., *Eraclito, raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Firenze, 1939.

WASSERSTEIN, A., "Thales's Determination of the Diameters of Sun and Moon," *Journal of Hellenic Studies*, 1955, 114-16.

WASSERSTEIN, A., "Theaetetus and the Theory of Numbers," *Classical Quarterly*, 1958, 165-179.

WEBSTER, T. B. L., "From Primitive to Modern Thought in Ancient Greece," *Acta Congressus Madvigiani*, cilt 2, Copenhagen, 1958.

WEDBERG, A., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm, 1955.

WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basel), Heft I: Dikaiarchos, 1944; Heft II: Aristoxenos, 1945; Heft VII: Herakleides Pontikos, 1953; Heft VIII: Eudemos von Rhodos, 1955.

WEIZSÄCKER, C. F. VON, *The World-View of Physics*, 1952 (1949 tarihli 4. Almanca basımından çeviren Marjorie Grene).

WELLMANN, M., "Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts vor Christus," *Hermes*, 1919, 225-48.

WHITE, M., "The Duration of the Samian Tyranny," *Journal of Hellenic Studies*, 1954, 36-43.

WIGHTMAN, W. P. D., *The Growth of Scientific Ideas*, Edinburgh, 1950.

WIKANDER, S., "Heraklit und Iran (résumé). Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne," *Colloque de Strasbourg*, mayıs 1958, Paris, 1960, 57-9.

WILAMOWITZ, U. VON, "Hippys von Rhegion," *Hermes*, 1884, 442-52.

WILAMOWITZ, U. VON, *Platon*, 2 cilt, Berlin, 1920.

WILAMOWITZ, U. VON, *Der Glaube der Hellenen*, 2 cilt, Berlin, 1931-2.

WOODBURY, L. "Simonides on ἀρετή," *Transactions of the American Philological Association*, 1953, 135-63.

ZELLER, E., "Über die ältesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras," *Sitzungsberichte der preussischen Akademie*, 1889, 985-96.

ZELLER, E., *Outlines of Greek Philosophy*, çeviren S. F. Alleyne ve E. Abbott, 13. basım, 1948.

'ZELLER-MONDOLFO,' *La Filosofia dei Greci*, I. 1 ve I. 2 (Zeller'in yapıtını R. Mondolfo çevirmiş, düzeltmiş ve genişletmiştir, Firenze, 1932 ve 1938).

'ZELLER-NESTLE,' E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I. Bölüm, 1. yarı (7. basım, 1923) ve 2. yarı (6. basım, 1920), yayına hazırlayan W. Nestle (Leipzig).

ZOUMPOS, A. N., *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber*, Atina, 1956.

DİZİN

Abaris, 228, 325

Adrastos, 237

Aelianus, 87

aēr (hava), 94, 104, 107, 110, 139, 144, 279, 399, 460, 461, 473, 478, 487

Aētius, 13, 14, 79, 96, 97, 101, 102, 104, 105, 106, 109, 111, 113, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 132, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 218, 256, 274, 275, 277, 279, 284, 287, 290, 291, 292, 293, 301, 319, 320, 328, 330, 332, 333, 334, 346, 354, 355, 356, 360, 362, 378, 383, 384, 389, 390, 396, 397, 398, 399, 400, 455, 464, 465, 471, 491, 493

Agathemeros, 86

Agenor, 42, 63, 64

Aglaophamus, 163, 377

Ahriman, 258

Ahuna Vairya (Tanrısal Söz), 495

Ahura Mazda, 262

Aion, 485, 486

Aiskhylos, 380, 407, 422, 494

Aithalides, 171, 175

aithēr, 148, 149, 213, 220, 277, 278, 279, 280, 361, 392, 440, 473, 474, 478, 487, 494

Akademeia, 26, 28, 37, 174, 176, 177, 178, 226, 267, 270, 272, 338, 339

Akhilleus, 42, 141

Akousmata, 193, 194, 197, 199, 202

akousmatikoi (sözlü öğretileri dinleyenler), 202, 203

Aleksandros Polyhistor, 199, 212, 213, 220, 252, 257, 264, 273, 296, 301

Aleksandros, Aphrodisiaslı, 105, 110, 112, 242, 243, 265, 295, 303, 308, 310, 311, 348, 349, 382

Aleksis (komedya şairi), 199, 200

Alkaios, 370

Alkibiades, 430

Alkidamas, 165

Alkmaion, Krotonlu, 165, 241, 242, 255, 319, 320, 321, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 403, 404, 443

Allan, D. J., 458

Allman, G. J., 60

alloiösis (başkalaşma), 102

Alyattes (Lydia kralı), 46, 59, 60, 63

Amasis, Firavun, 185

Anakreon (ozan), 185

Anaksagoras, 23, 24, 90, 100, 101, 106, 109, 133, 146, 155, 219, 278, 292, 293, 299, 301, 332, 333, 362, 363, 364, 426, 427, 461, 462, 479

Anaksimandros, Miletoslu, 14, 44, 51, 56, 57, 58, 63, 65, 69, 70, 72, 80, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 218, 219, 228, 229, 250, 254, 279, 284, 286, 296, 298, 301, 304, 307, 343, 364, 383, 387, 389, 390, 392, 393, 395, 397, 423, 455, 460, 465, 477, 479

Anaksimenes, Miletoslu, 11, 14, 44, 53, 57, 69, 85, 93, 100, 106, 112, 122, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 158, 211, 219, 279, 286, 293, 296, 322,

356, 362, 390, 397, 398, 399, 423, 436, 439, 467, 470, 471, 477, 479
Anaksogoras, 293
anathymiasis (buharlaşma), 470
Anatolios, 299
Androklos (Atina kralı Kodros'un oğlu), 416
Andronikos, Rhodoslu, 270, 372
anharmostia, 324
Ankermann, B., 324
Anthologium, 13
Antigone, 407
Antiokhos, 37
Antiphanes, 199
Antisthenes, Rhodoslu, 416
apeiron (sınırsız), 90, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 113, 114, 119, 121, 123, 125, 126, 128, 129, 133, 141, 142, 145, 217, 246, 249, 254, 255, 256, 279, 287, 343, 346, 383, 384, 387, 395, 455, 465, 477, 479
Aphrodite, 42, 433, 489
apokrisis (*ayrışma*), 102, 103, 118, 133
Apollodoros (kronoloji yazarı), 59, 63, 85, 88, 367, 368, 415
Apollon tapınağı, 175
Apollon, Hyperboreialı, 42, 58, 160, 210, 214, 216, 240, 421, 433
Apollonia (Miletos kolonileri), 87
Apollonios, Rhodoslu, 175
Apollonios, Tyanalı, 166, 181, 482
aporrēta (söylenmeyen, yasaklı şeyler), 162, 178
aporrētōs logos (gizli bir öğretide), 316
Apsu, 72, 73
Apuleios, 261
Aratos (ozan), 38, 64, 399
Areimanios (bkz. Ahriman), 257
Areios, Didymalı, 209, 403, 495, 498
aretē, 323, 324
Aristarkhos, 296, 300
Aristeas, Prokonnesoslu, 170
aristokratlar, altıncı yüzyılda yunan, 370
Aristokritos, 481
Aristoksenos, 162, 166, 179, 180, 181, 184, 188, 189, 190, 191, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 209, 215, 221, 231, 257, 260, 261, 280, 305, 316, 328, 335, 340
Aristophanes, 25, 66, 119, 143, 169, 199, 206, 356, 377, 427, 429, 478, 487
Aristophon (komedya şairi), 199
Aristoteles, 13, 14, 19, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 45, 47, 48, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 111, 114, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142, 145, 146, 148, 150, 151, 153, 155, 156, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 172, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 190, 192, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 211, 212, 217, 218, 220, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 319, 320, 321, 322, 324, 327, 332, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 361, 362, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 394, 395, 396, 401, 410, 411, 413, 414, 415, 418, 429, 430, 431, 438, 439, 440, 441, 444, 445, 450, 452, 454, 457, 458, 459, 462, 463, 464, 466, 468, 469, 470, 473, 475, 476, 477, 487, 491, 492, 493, 496, 499
Aristoteles-sonrası terminoloji, 138

arkhē, 43, 70, 71, 75, 77, 80, 89, 90, 93, 94, 96, 99, 100, 101, 104, 114, 129, 130, 132, 135, 136, 140, 141, 143, 145, 157, 230, 252, 256, 257, 258, 259, 280, 322, 327, 343, 351, 359, 382, 383, 384, 390, 391, 392, 436, 439, 448, 462, 464, 465, 467, 469, 473, 476, 477, 478
arkhē, 70
Arkhelaos, 122, 301
Arkhilokos, 419, 420, 454
Arkhippos, Taraslı, 191
Arkhytas, Taraslı, 158, 173, 191, 211, 225, 229, 236, 237, 268, 280, 281, 328, 339, 340, 341, 342, 346
arrēta (söylenmeyen şeyler), 162
Arta (Zerdüşt dini), 263
Artemis, 58
Asklepios, 310, 349, 443
Astronomi Tarihi, 87, 111
Astyages, 60, 63
ataraksia (*dinginlik*), 33
ateles, 218
Ateş Üzerine, 103
athanaton (*ölümsüz*), 80, 104, 141, 470
Athena, 42, 101, 399
Athenaios, 200, 292, 366, 371, 430
atmis (buhar), 470
Atossa (kral Dareios'un karısı), 352
Augustinus, 57, 123, 143, 154, 403
Aulus Gellius, 196, 199, 200, 201
autarkeia (*kendine yeterlilik*), 33
autarkes (*kendine yeterli*), 35
autodidaktos, 422
autoen (birin kendisi), 257
Aylar Üzerine, 195

Babil, 47, 48, 49, 50, 51, 57, 60, 61, 71, 72, 87, 111, 151, 184, 227, 228, 261, 357
Baccou, R., 52, 108
Bailey, C., 130
Bakeney, E. H., 303
Bakkha, 240
Bakkhalar, 377, 427
Bakkhos, 240, 377, 480, 481, 482
Bakkhylides, 74
Baldry, H. C., 12, 74, 75, 103, 104, 145
Barbaros, 422
Barış (*Aristophanes'in kitabı*), 169, 356, 478
Bathyllos, 350
Beare, J. I., 287, 353, 354
Becker, O., 228, 273
Berger, H., 150
Berosos, 106
Berthelot, M., 71
Bias, Prieneli, 419, 427
Bilge Melanippe, 81
Boeckh, A., 335
Boeder, H., 427
Boehm, F., 194, 196, 201
Boethius, 233
Boiotia, 64, 153
Boll, F., 60, 61, 62, 147, 151
Bonitz, H., 247, 310
Booth, N. B., 272, 415
Boş İnanç Üzerine, 435
Bowra, C. M., 325, 366, 368, 369, 370
Bömer, F., 318
Brandis, C. A., 348, 372
Bréhier, E., 273
Broad, C. D., 70
Broecker, W., 423
Brontinos (Brotinos), 326, 350
Brugmann, C., 60
Brunet, P., 231
Burch, G. B., 109
Burckhardt, G., 418
Burnet, J., 13, 57, 60, 62, 66, 74, 75, 77, 78, 79, 87, 89, 97, 107, 108, 111, 112, 117, 119, 120, 122, 126, 139, 144, 147,

172, 177, 186, 204, 205, 215, 230, 231, 232, 233, 250, 251, 275, 276, 288, 289, 291, 292, 295, 301, 306, 307, 316, 320, 329, 350, 369, 371, 374, 393, 415, 416, 423, 424, 430, 432, 446, 463, 466, 470, 471, 484, 488
Büyük Yıl, 288, 289, 358, 395, 465
Bywater, 421, 423, 480, 481, 484
Bywater, Ingram, 182

Caesar, 201
Cam Irmağı, 497
Cambridge Platonculari, 39
Cameron, A., 169, 172, 175, 176, 177, 317, 337
Campbell, L., 408
Capek, M., 288
Casella, F., 394
Celsus (yazar), 149
Censorinus, 116, 289, 302, 308, 310, 465
Cherniss, H., 65, 88, 97, 100, 109, 110, 134, 136, 166, 226, 238, 314, 343, 387, 414, 463, 472
Cicero, 13, 25, 34, 37, 38, 57, 87, 123, 127, 135, 140, 143, 161, 167, 175, 200, 211, 261, 303, 304, 305, 306, 320, 329, 330, 331, 334, 335, 337, 338, 340, 356, 372, 378, 382, 383, 384, 416, 418
Claudianus Mamertus, 317, 318, 322, 328
Cohen, M. R. ve Drabkin, I. E., 67
Convivium (*Şölen*), 334
Cook, R. M., 61
Copernicus, 333, 334
Cornford, F. M., 43, 53, 76, 81, 89, 92, 93, 96, 97, 98, 108, 111, 113, 114, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 131, 138, 139, 172, 183, 209, 211, 212, 213, 215, 221, 224, 231, 236, 237, 250, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 269, 272, 275, 280, 283, 285, 287, 288, 308, 311, 316, 321, 329, 350, 384, 387, 388, 417, 430, 431, 432, 438
Corpore torpente viget (Beden uyuşukken o uyanıktır), 328
Çin, 188, 259, 260
Çocuklara Karşı Şefkat Üzerine, 116
Çocukların Yetiştirilmesi Üzerine, 196
çokdaimōnculuk, 41

D'Ooge, M. L., 49, 267, 268
Daebritz, 175, 330
daimōn, 240, 256, 257, 278, 324, 325, 360, 472, 489
Dareios (kral), 186, 352, 367, 431, 495
Darsow, W., 87
dasmos, 43, 462
De Alkmaene Crotoniato, 348
De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis, 53
Deichgräber, K., 348, 371, 380, 385, 391, 396, 404, 414, 470
Delatte, A., 162, 169, 172, 175, 184, 194, 195, 204, 211, 212, 214, 218, 234, 285, 342, 485
Delos İttifakı, 25
Delphoi buyrukları, 193
Delphoi kehaneti, 421, 425
Demeter, 207, 456
Demeter'e Övgü, 207, 456
Demetrios, Magnesialı, 327, 329, 336, 350
Demetrios, Phaleronlu, 32
Demokedes, Krotonlu, 186, 352
Demokritos, 20, 23, 24, 28, 32, 33, 34, 81, 101, 121, 122, 127, 128, 142, 146, 152, 166, 211, 219, 240, 241, 255, 301, 313, 329, 331, 332, 333, 362, 363, 406, 415, 416, 427, 430, 431
Denizcilik Astronomisi, 67
Derkyllides, 111
Deukalion (öykü), 394
Devlet, Platon, 160, 165, 173, 176, 178, 221, 224, 230, 236, 302, 308, 323, 340, 430, 491

diadokhai, 13
diekosmēse, 462
Diels, H., 11, 13, 14, 53, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 72, 79, 81, 86, 87, 88, 89, 92, 95, 96, 97, 100, 102, 104, 105, 106, 108, 111, 117, 118, 120, 121, 123, 134, 145, 160, 161, 162, 168, 169, 172, 173, 174, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 206, 209, 210, 211, 212, 215, 218, 220, 223, 225, 228, 229, 250, 252, 256, 260, 268, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 284, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 301, 304, 310, 317, 320, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 334, 336, 337, 340, 341, 342, 346, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 360, 362, 365, 366, 367, 371, 373, 377, 378, 379, 382, 383, 384, 390, 393, 394, 397, 399, 401, 403, 406, 408, 410, 414, 415, 419, 420, 424, 430, 434, 437, 438, 439, 440, 445, 448, 449, 450, 451, 454, 455, 460, 464, 465, 471, 472, 476, 480, 484, 488, 491, 493, 495, 497, 498
Diès, A., 383
Dikaiarkhos, 162, 180, 186, 189, 190, 197, 288, 321
Dingle, H., 20, 21
Diodoros, Eretrialı, 81, 187, 260, 407
Diogenes Laertios, 14, 57, 58, 62, 64, 66, 68, 78, 82, 85, 86, 87, 88, 106, 108, 129, 151, 161, 162, 166, 168, 169, 172, 175, 180, 184, 189, 190, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 212, 213, 218, 220, 222, 231, 232, 234, 241, 250, 252, 257, 261, 280, 282, 292, 296, 297, 300, 316, 321, 326, 327, 329, 334, 336, 337, 340, 341, 347, 349, 350, 367, 370, 371, 376, 382, 401, 402, 413, 415, 416, 418, 419, 462, 467, 470, 476, 490, 493
Diogenes, Apollonialı, 100, 105, 134, 137, 142, 147, 155, 219, 279, 301, 389, 426, 477
Dionysios II, Syrakousai, 340
Dionysos, 42, 239, 377, 381, 471, 482, 483, 485, 486
Diotima (bilge), 475
dizēmai, 424
Dodds, E. R., 171, 313
Doğa Üzerine, 85, 86, 349, 371, 414
doğadaki devinim, 356
doksai (lat. placita), 13
Domasias, 60
Dörrie, H., 253
Dreyer, J. L. E., 106, 108, 109, 110, 148, 300
Duchesne-Guillemin, J., 262, 263
Dunbabin, T. J., 64, 186, 189
During, I., 182, 231, 232
Duyum Üzerine, 143, 353
dynamis, 331, 332, 333

Edelstein, L., 348, 362
Ekhekrates, 180, 280, 316
ekkrisis (*ayrılma*), 102, 133
Ekphantos, 211, 331, 406
Ekphantos, Syrakusailı, 210, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 406
ekpyrōsis (*yangın*), 463, 464, 465, 466, 476, 480, 481
Eksamyas (Thales'in babası), 63
ekstatikos, 240
Elea, 368, 369, 370
Elea okulu, 366, 367, 369, 373, 374
Eleusis, 163, 207, 208, 209, 214, 262, 432, 456, 483
Elias, 481
Empedokles, 23, 53, 90, 95, 98, 100, 124, 133, 135, 136, 139, 149, 155, 171, 176, 178, 183, 184, 188, 196, 198, 200, 206, 209, 210, 211, 214, 217, 218, 219, 220, 266, 274, 277, 279, 282, 285, 286, 293, 296, 298, 299, 301, 311, 320, 324, 325, 349, 353, 354, 360, 361, 363, 366, 395,

406, 439, 444, 445, 448, 460, 461, 478, 489
eniautos (yıl), 60
entheos, 240, 377
Enuma Eliş, 72
Epaminondas, 190
Ephesos, 22, 415, 416, 417, 439, 445, 458, 464, 480
Epikharmos, 209, 252, 367, 430, 434
Epikouros, 33, 34, 40, 121, 122, 123, 127, 143, 493
Epiktetos, 36, 213
Epimenides, 53, 325, 376
Epinomis, 277, 278, 291, 302, 305
Epiphanios, 401
epopteia, 214
Eratoshenes, 86
Eratosthenes, 86
Erekhthesus, 480
Erinysler, 472
Eros, 43, 74, 82, 101, 443
Eryksimakhos, 101, 443
Eşekarıları, Aristophanes, 427
Etna, 299
Eudemos, 62, 63, 66, 87, 106, 107, 111, 112, 198, 229, 288, 304, 340, 342
Eudemos'a Etik, 336, 441, 454
Eudoksos, 198, 201, 236, 260, 296, 400
Eudoros, 252, 253, 255, 256
euharmostia, 324
Eukleides, 67, 229, 250, 274, 276, 277, 310
Eumolpiodai, 432
Eupalinos, 185, 229
Euphorbos, 171, 175, 240
Euripides, 23, 81, 85, 98, 178, 206, 219, 275, 299, 361, 377, 378, 392, 407, 408, 419, 428
Eurymenes, 201
Eurystratos, 134, 135, 144
Eurytos, 180, 227, 266, 272, 280, 281, 282, 326, 335, 339
Eusebius, 87, 102, 378, 495
Eusibius, 14
Evans, M. G., 271

F. H. Sandbach, 12, 169, 304, 312
F. Lukas, 73
Farrington, B., 66, 138, 231
Festugiére, A. J., 176, 212, 213, 360, 363
Field, G. C., 341, 342
Filozoflar Zinciri, 416
Fizik, Aristoteles, 24, 85, 90, 92, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 120, 127, 133, 210, 249, 251, 270, 278, 283, 284, 286, 326, 345, 357, 450, 463, 476, 477
Fizik, Eudemos, 288
Fizik, Theophrastos, 398
floruit, 63
Fraenkel, E., 216
Frank, E., 66, 161, 192, 212, 234, 273, 330, 337, 338, 339, 341
Fränkel, Hermann, 10, 94, 366, 368, 387, 388, 396, 400, 401, 402, 403, 404, 451, 453, 482
Frankfort, Henri, 43, 54, 55, 154
Freeman, K., 229, 341
Freudenthal, J., 391
Fritz, K. von, 181, 182, 187, 189, 191, 213, 276, 368, 380, 433
Fung Yu-Lan, 188, 259, 260

G. S. Kirk, 43, 70, 95, 103, 117, 144, 147, 169, 215, 218, 219, 282, 325, 359, 380, 383, 394, 400, 412, 413, 415, 417, 418, 420, 423, 424, 425, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 440, 441, 444, 446, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 478, 480, 481, 482, 484, 488, 490, 491, 492, 493

Gaetringen, Hiller von, 44
Gaia, 43, 82, 136, 143, 392
Galenos (yazar), 67, 145, 149, 349, 372, 382, 383, 391, 401
galeus, 115, 116, 117
genesis, 51, 89, 105, 135
Gercke, A., 169
Gigon, O., 43, 85, 144, 390, 413, 415, 419, 421, 422, 423, 426, 436, 437, 440, 441, 451, 453, 460, 461, 467, 484, 485, 486
Gilbert, O., 118, 387
Giordano Bruno, 333
Giritliler, Euripides, 377
gnomon, 47, 87, 139, 166, 249, 250, 251, 273, 330, 342, 414, 423
Goettling, C. W., 194
Gomperz, H., 77, 318
Gomperz, Theodor, 9
gonimon, 103, 254, 284
Gorgias, 86, 165
Gökyüzü Üzerine, 111, 146, 166, 178, 230, 244, 274, 277, 289, 290, 294, 295, 296, 301, 302, 396, 401, 444, 458, 462
Griffiths, J. G., 49
Gronovius, 393
gyros, 111

Hackforth, R., 300, 315, 317, 357
Hades, 175, 195, 484
Hades (ölüm Tanrısı), 257, 471, 482, 483
Halley, Edmund, 61
Hammurabi, 227
harmonia, 230, 231, 233, 238, 258, 266, 282, 294, 295, 303, 305, 306, 314, 315, 318, 319, 322, 323, 324, 325, 339, 443, 448, 456
Heath, T. L., 60, 61, 62, 106, 107, 108, 109, 148, 150, 224, 227, 228, 250, 251, 273, 276, 292, 293, 295, 302, 303, 305, 306, 307, 330, 341, 393, 400
Heidel, W. A., 70, 71, 79, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 109, 113, 131, 172, 229, 241, 242, 249, 301, 330, 347, 348, 379, 386, 397, 437
Heinimann, F., 71
Heinze, R., 270
Hekataios, Miletoslu, 86, 168, 229, 415, 420, 424
Hektor, 42, 392
Helene, 433, 489
Helios, 481
Hellespontos, 170
Helmont, J. B. von, 84
Hemera (Gündüz), 420
Henderson, I., 173
Hephaestos, 142, 143
Hera, 142
Herakleides, Pontoslu, 65, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 195, 196, 205, 214, 215, 231, 232, 296, 330, 331, 332, 333, 335
Herakleitos, 11, 22, 23, 33, 35, 36, 52, 53, 76, 78, 95, 100, 124, 168, 169, 176, 177, 184, 215, 219, 279, 293, 296, 326, 327, 328, 358, 362, 363, 367, 368, 370, 373, 380, 389, 400, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499
Herakles, 378, 427
Hermes, 175
Hermippos, 336, 338
Hermodoros, 416
hērmosmenos, 323
Hermotimos, 228, 325

Herodoros, Herakleialı, 292
Herodotos, 47, 48, 49, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 101, 104, 160, 170, 171, 174, 176, 177, 178, 184, 206, 215, 250, 261, 264, 300, 352, 376, 393, 405, 424, 425, 428, 429
Hesiodos, 10, 43, 53, 73, 74, 81, 82, 115, 126, 147, 153, 168, 193, 285, 325, 376, 381, 395, 420, 428, 449, 457, 485, 489
Hestia, 300
hetaireiai, hetaireia, 164, 187, 190
hetairos, 57, 129
Hıristiyan, 13, 39, 380, 410, 481, 485
Hıristiyanlık, 38, 39, 161, 181, 337, 485
Hieron, Syrakousaili, 367, 369
Hieronymos, Rodoslu, 64, 66
Hiketas, Syrakusailı, 296, 326, 330, 333, 334, 335
Hindistan, 198, 259, 329
Hipparkhides, Rhegionlu, 329
Hippasos, Metapontionlu, 161, 164, 202, 229, 276, 326, 327, 328, 329, 351, 439, 464
Hippias, Elisli, 78
Hippodamos, Miletoslu, 229
Hippokrates, 25, 71, 79, 85, 104, 145, 229, 310, 325, 341, 351, 359, 363, 390, 445
Hippolytos, 14, 96, 102, 104, 105, 110, 114, 115, 118, 119, 123, 124, 134, 137, 140, 143, 146, 150, 151, 184, 194, 195, 196, 256, 261, 304, 330, 334, 382, 383, 390, 394, 396, 397, 412, 413, 431, 446, 449, 451, 463, 467, 471, 481, 485
Hippon, Samoslu, 69, 75, 310, 351
Hippys, Rhegionlu, 329
historiē, 56, 83, 424
Hobbes, Thomas, 46
holkas, holkos, 275
Homeros, 20, 41, 42, 69, 72, 73, 86, 95, 107, 125, 139, 141, 144, 160, 162, 187, 200, 206, 207, 230, 369, 376, 380, 381, 389, 392, 393, 399, 408, 417, 420, 421, 433, 446, 448, 451, 453, 454, 456, 457, 481
homoios, 239, 312
Hölscher, U., 73, 89, 92, 100, 151, 421, 425
humanitas, 38
hybris, 25, 216, 416
hygros, 74
hypenantia, 328
hypokeimenon, 69

Iamblikhos, 38, 161, 162, 165, 166, 167, 179, 181, 182, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 199, 201, 202, 203, 209, 228, 229, 233, 234, 252, 261, 262, 267, 276, 280, 326, 328, 329, 340, 347, 350, 483
Ilias, 376, 397
Ion, Khioslu, 162, 169, 177, 193
Ionia, 21, 22, 23, 44, 46, 47, 56, 58, 59, 64, 69, 74, 81, 87, 95, 113, 129, 131, 134, 138, 152, 154, 155, 156, 158, 160, **168**, 170, 183, 186, 207, 208, 211, 215, 227, 228, 229, 241, 254, 288, 322, 362, **367**, **368**, 369, 389, 416, 417, 423, 426, 431, **444**
Iris (Tanrıça), 151, 399
Isaac Newton, 271
Isis, 72, 337
İbrahim, Hz., 410
İbykos, 185
İlk İlkeler Üzerine, 67
İncil, **445**
İnsan Doğası Üzerine, 390
intermundia, *Epikouros*, 127
İsa, **38**, **420**
İsa, Hz., 21
İskender, Büyük, 31, 38, 198
İskenderiye, 32, 167
İsokrates, 162, 174, 178
isonomia, 352

İşitilebilenler Üzerine, Aristoteles, 237
İşler, 407
İtalya, 22, 44, 158, 168, 173, 183, 185, 187, 189, 191, 198, 207, 208, 215, 224, 230, 235, 258, 289, 320, 321, 322, 335, 337, 340, 369, 423, 444
İyinin ve Kötünün Ötesinde, 131

J. A. Wilson, 114
J. B. Mc Diarmid, 466
J. D. Bowman, 12
J. D. Meewaldt, 498
J. E. Raven, 43, 183, 282, 380, 383, 394, 396, 400, 484, 488, 492
J. McDiarmid, 54
J. S. Morrison, 177, 184, 301
Jaeger, 100, 128, 176, 177, 219, 282, 348, 349, 370, 384, 390
Jakoby, 329
Jean Piaget, 77
John Stewart, 271
Jones, W. H. S., 363
Jowett, 430
Jula Kerschensteiner, 411
Junge, G., 234, 273, 302
Justin Martyr, 410

K. Joel, 152
K. Marót, 81
K. Reidemeister, 228
Kadmos, 63, 64
Kahinlerin Eksiklikleri Üzerine, 328
Kahn, C. H., 14, 55, 57, 86, 89, 90, 94, 95, 96, 100, 103, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 118, 119, 124, 128, 136, 320, 358, 359, 379, 381, 396, 461, 464
kairos, 308
Kallimakhos, 64, 196, 200, 350
Kambyses, 228, 261
kanon, 233, 234
Karl Reinhardt, 375, 387, 422, 463, 473, 491
Karneades, 37
Karsten, 401, 403
Katane, 369
Kategoriler, 250
Kebes, 173, 174, 190, 294, 316, 335
Kehanet Üzerine, 200
kehribar, 79
Keltler, 262
Kerferd, G. B., 129, 368
Kerkops, 326
Kern, 53, 208
Keyks, 115
Khrysippos, 35, 36, 213
Khrysogonos, 430
kinēseis, 448
Kirk, G. S., 12, 13, 14, 108, 128, 144, 230, 384, 388, 396, 412, 413, 414, 415, 435, 436, 437, 439, 449, 450, 451, 453, 456, 458, 461, 462, 463, 467, 468, 471, 473, 491, 492, 495, 499
kithara, 234
Kleanthes, 300, 433, 441, 498
Klemens, İskenderiyeli, 39, 63, 165, 174, 175, 213, 261, 317, 318, 320, 327, 328, 356, 367, 420, 421, 456, 472, 480, 481, 484
Kleobuline, 63
klepsydra, 146
klepsydrai, 146
klimata, 399, 400
Klytemnestra, 482
Kodros (Atina kralı), 416
Kolophon (Ionia kenti), 22, 368, 369, 370
Konfüçyüs, 186
Korybas, 240
kosmiotēs, 235
kosmos, 124, 125, 126, 144, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 230, 234, 254, 255,

256, 258, 295, 312, 329, 344, 380, 383, 396, 455, 456, 462, 475
Kouretes, 240
Kozmik Fragmanlar, 412
Kozmopolis, 36
Kozmos Üzerine, 418
Krallık Üzerine, 331
Kranz, 11, 81, 144, 169, 170, 215, 307, 333, 351, 410, 415, 446, 449, 484
krasis, 456
Krates, 106
Kratylos, 457, 458
Kratylos, Platon, 98, 318, 439, 457, 463, 475, 480, 481, 495, 496
Kritias, 407, 408
Kroisos (Lydia kralı), 46, 60, 63, 64, 65, 129, 421
Kronos, 82, 153
krystalloeidēs, 148, 149
Ksanthias, 427
Ksenokrates, 232, 267, 270, 272, 297, 356
Ksenophanes, 22, 60, 71, 106, 128, 168, 177, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 415, 420, 421, 422, 423, 461, 492
Ksenophanes, Kolophonlu, 168, 375
Ksenophilos, 200, 202
Kserkses, 405
Ksoutas, 326
ksynienai, 353, 433
ksynon, 472
Kurbağalar, 206, 427, 432
Kyaksares, 59, 60, 63
Kybele kültleri, 38
kybernan, 100, 101, 436
kykeōn, 432, 456
Kylon, 165, 189, 190, 326
Kynik okulları, 26
Kyrene okulları, 26
Kyros (Pers kralı), 46, 60, 63, 129, 367, 368

L. Robin, 57
L. S. Stebbing, 70
L. Woodbury, 436
Lane, Arthur, 50
Laurentianus, 347
Lee, H. D. P., 105, 150, 151
Lenin, 410
Leon, 175, 176, 350
Leonardo da Vinci, 187
Leukippos, 23, 104, 108, 121, 122, 151, 240, 255, 329, 430
Levy, I., 172, 175, 212
Linforth, I. M., 171
Lloyd, G. E. R., 348, 363
Lobeck, 163, 377
logon didonai, 52
logos, 22, 35, 36, 52, 178, 216, 246, 282, 326, 327, 336, 407, 410, 421, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 450, 451, 454, 471, 472, 475, 476, 478, 479, 484, 487, 488, 489, 494
Lucian, 142
Lucius, 163
Lucretius, 366, 392, 418
Lukios, 163
Luynes, Duc De, 187
Lydus, 196
Lykeion, 32, 85, 201
Lykurgus, 382
lyra, 234
Lysis, 190, 191

M. Marcovich, 394, 480, 482
M. Wellman, 212
M. White, 187, 188

Macchioro, V., 412, 413, 485
Macdonald, C., 49
Macrobius, 233, 299, 317, 318, 319, 488
Maia, 394
Malkhos, 39
Manitus, 362
Mantinea, 478
Marcovich, 480
Marcus Aurelius, 423, 432, 435, 460
Marduk, 47
Markos, 445
Marsysas, 104
mathēmatikoi, 204
mathēmatikoi (matematikçiler), 202, 203, 362
mathematikos, 227
McDiarmid, 69, 75, 89, 90, 100, 134
Medeia, 428
Megara, 26, 373
Melanippe, 81
melankholia, 415
Melissos, 86, 343, 349, 374, 375, 386
Menelaos, 175, 392
Menon, 220, 319, 336, 402
Metafizik, 56, 230, 232, 234, 238, 240, 242, 243, 244, 247, 251, 252, 254, 257, 258, 264, 265, 267, 269, 271, 273, 280, 282, 283, 284, 285, 294, 309, 310, 322, 327, 347, 348, 351, 362, 373, 386, 390, 391, 439, 457, 458, 468, 496
metheksis, 238
Metrodoros, 393
Metrodoros, Khioslu, 106
Meyer, E., 60, 73
Mısır, 11, 32, 39, 44, 45, 47, 48, 49, 62, 67, 71, 72, 75, 93, 116, 174, 184, 227, 228, 261, 329
Mieli, A., 231
Miletos, 44, 45, 46, 47, 53, 57, 59, 63, 65, 69, 75, 77, 78, 83, 85, 87, 100, 135, 140, 145, 150, 153, 390, 395, 406, 458, 460, 461, 464, 490
Miletos düşüncesi, 56, 105
Miletos geleneği, 113, 164, 408
Miletos okulu, 20, 21, 22, 57, 143, 423, 439, 442
Miletoslu birciler, 23
Miletoslu düşünürler, 391
Miletoslu filozoflar, 154, 395
Miletoslular, 21, 23, 45, 46, 53, 56, 58, 64, 65, 70, 76, 78, 82, 83, 94, 95, 99, 100, 122, 132, 136, 139, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 211, 230, 246, 257, 258, 293, 366, 373, 386, 391, 395, 396, 422, 424, 448, 465, 467, 469
Milon, 187, 190, 352
Milton, 92
mimêsis, mimêtês, mimos, 238, 239, 240
Mimnermos, 44, 492
Minar, E. L., 164, 181, 184, 185, 187, 190, 204, 326, 335, 342, 343
Mnemosyne, 86, 172, 436
Mnesarkhos, 168
Mnesarkhos, Samoslu, 184
Mnesimakhos, 199
Monad, 256
monarkhia, 352
Mondolfo, 128, 172, 336, 337, 414, 463, 464
Morrison, 301
Moskhion, 407
Mousaios, 82
Musa, 162, 466
Musaios, 338
Musikos, 202
Müslüman, 380
Müziğe Giriş, 231
mythos, 407

Nabonidus, 60
Nauck, 209

Neanthes, 191, 220
Nestle, 119, 144, 172, 330, 337, 415, 460, 473
Neugebauer, O., 60, 61, 228
Nietzsche, 288, 410
Nigidius Figulus, 337
Nikander, 104
Nikolaos, Damaskoslu, 383, 384
Nikomakhos, 49, 191, 233, 250, 252, 267, 268, 269, 311, 339
Nikomakhos, Gerasalı, 181
Nilsson, 194, 482
Ninon, 189, 326
Noctes Atticae, 199
nous, noos, 30, 332, 361, 433, 434, 437, 438, 479
nous. noos, 24
Nûn, 72

Odysseia, 95, 111, 366, 371, 376
Oenopides, 87
Oenopides, Khioslu, 250
officium, 38
Okeanos, 69, 72, 73, 74, 143, 151, 399, 417, 427, 457, 492
Olmstead, 46, 73
Olympiodoros, 390
Onesikritos, 198, 201
Origenes, 401, 481
Ormazd et Ahriman [*Hürmüz ile Ehrimen*], 262
Oroites, 352
Oromasdes, 257
Orpheus, 10, 53, 82, 103, 144, 154, 162, 169, 206, 208, 318, 338, 457
Oswiecimski, 79
ouranos, 43, 82, 124, 125, 126, 128, 136, 274, 285, 291, 346, 385, 386, 392
Ovidos, 64
Owen, G. E. L., 272, 415

P. H. Michel, 273
P. Merlan, 421
P. Moraux, 372
P. N. Ure, 185
P. Naster, 187
Pagan, 11
pagos, 149
Paideia, 128, 219, 370
palintonos, 446, 447
palintropos, 446, 447
Panaitios, 37, 38
panta rhei, 457, 459
Parmenides, 14, 22, 23, 24, 28, 33, 53, 83, 90, 99, 100, 106, 127, 135, 149, 156, 172, 183, 184, 242, 286, 293, 296, 299, 301, 349, 366, 368, 369, 374, 375, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 400, 406, 415, 422, 428, 435, 437
Paron, 326
Parthey, 483
Patin, 415
Peleponnessos, 109
Pentheus, 377
peras, 91, 217, 254, 256, 455, 456
peri physeōs, 86
periekhein, 97
periekhon, 279, 288, 476
Perikles, 23, 155
Perithous, 350
Persephone, 207, 456
Petron, 328, 329
Pfligersdorffer, 81
Phaborinos, 87, 201, 218, 300
Phaethon, 394, 473
Phaidon, 42, 85, 166, 173, 178, 190, 213, 279, 280, 294, 299, 301, 315, 317, 318, 319, 321, 335, 489
Phaidros, 300, 357, 359
Phanias, 329
Phanias, Eresoslu, 329
Pherekydes, Syroslu, 10, 43, 53, 169

Philebos, 218, 436, 467
philia, 258
Philistion, 364
Philolaos, 158, 166, 173, 174, 178, 180, 190, 212, 232, 233, 242, 252, 268, 272, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 300, 301, 316, 317, 318, 319, 321, 326, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 350
Philon, Aleksandreialı, 358, 470, 486, 488
Philoponos, 145, 349, 440
philosophia, 45, 177, 214, 215, 216, 230
philosophos, 214, 220
Phlious, 175, 190, 215, 316
phloios, 103
Phokos, Samoslu, 67
physikoi, 85
physiologoi, 85, 386
physis, 68, 70, 94, 95, 127, 154, 406, 425, 439, 447, 464, 469
Pierce, C S., 288
pilion, 135, 150
Pindaros, 74, 178, 206, 209, 230, 325, 328, 366, 421, 422, 427, 428, 430
Pitts, W., 337
Platon, 14, 20, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 37, 38, 39, 40, 45, 48, 49, 51, 55, 64, 65, 69, 74, 78, 85, 91, 92, 98, 101, 103, 112, 126, 131, 137, 155, 156, 159, 160, 161, 164, 166, 167, 168, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 200, 206, 209, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 224, 225, 226, 229, 230, 232, 236, 238, 239, 247, 249, 253, 255, 257, 264, 265, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 282, 283, 285, 289, 293, 294, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 308, 312, 315, 316, 318, 319, 322, 323, 325, 329, 330, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 373, 382, 385, 394, 402, 406, 407, 408, 414, 417, 418, 422, 429, 430, 431, 436, 439, 444, 445, 447, 449, 451, 457, 459, 463, 464, 467, 468, 473, 475, 480, 489, 491, 495, 496, 497, 499
Plinius, 44, 57, 59, 66, 185, 195, 262, 308
Plotinos, 38, 39, 167, 257, 418, 419
Ploutarkhos, 13, 64, 106, 116, 117, 122, 126, 163, 196, 200, 210, 251, 261, 276, 280, 300, 329, 345, 346, 349, 382, 401, 403, 421, 424, 435, 449, 457, 460, 461, 464, 468, 495, 496, 499
pneuma, 35, 144, 145, 285, 313
Pohlenz, 95
Poincaré, 288
politeia, 38
Polybios, 37, 190, 394
Polykrates, 184, 185, 186, 188, 228
polymathiē, 420, 424
Pontos, 74, 170
Porphyrios, 38, 39, 162, 167, 172, 175, 181, 191, 194, 195, 197, 198, 199, 202, 204, 205, 210, 231, 236, 288, 435
Poseidon, 58, 115
Posidonios, 399
Praechter, 330
praeparatio evangelica, 39
Pragmatism, 131
Praksiades, 113
Preller, 163, 431
Problemata, 342, 358
Proklos, 68, 250, 270, 275, 297, 401
Prometheus, 153, 393, 407
Protagoras, 407, 408, 439
Protreptikos, 165, 179, 182, 480
psykhē, 19, 78, 80, 141, 152, 206, 321, 324, 325, 356, 361, 466, 469, 473, 483
psykhē, 210, 213, 275, 324, 440
Ptolemaios, I., 32, 231
Pyrrhos, 175

Pythagoras, 22, 38, 57, 66, 108, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 240, 246, 250, 255, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 274, 276, 279, 284, 285, 286, 287, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 323, 325, 326, 327, 328, 336, 342, 346, 347, 349, 350, 352, 353, 362, 364, 368, 370, 376, 378, 395, 415, 420, 424, 443, 444, 455, 465, 474

R. G. Bury, 382

R. Ganszyniec, 324

R. Mondolfo, 337

R. Monfoldo, 481

Ra, 47

Rathman, 177

Rathmann, 172, 177, 178

Raven, 183, 212, 226, 242, 244, 252, 256, 257, 266, 269, 271, 276, 282, 287, 312, 336, 337, 415, 474, 482

Regenbogen, 414

Reihe, 276, 368

Reinhardt, 92, 144, 371, 383, 393, 415, 422, 423, 437, 451, 459, 461, 471, 473, 480

Rejim Üzerine, 79, 325, 359, 445

res publica, 38

Rhesus, 178

Rhoicos, 185

Rhys Roberts, 414

Richter, Gisela, 185

Ritter, 163, 431

Ritter and Preller, 440

Rivaud, 342

Robertson, D. S., 482

Rodier, 270

Roeper, 111, 331

Rohde, E., 53, 172, 179, 181, 184, 194, 197, 203, 204, 212, 484

Rose, 225, 438

Ross, 74, 165, 166, 199, 231, 234, 241, 247, 249, 251, 257, 267, 281, 282, 284, 309, 341, 348, 349, 457

Rostagni, 204, 230, 252, 275, 279, 360

Rostock, 330

Rostovtzeff, 31

Ruhun Durumu Üzerine, 317

Russel, Bertrand, 222

S. F. Mason, 50

S. Karsten, 372

S. Oswiecimski, 57

S. Wikander, 495

Sabinus, 390, 391

Sachs, Rostagni Eva (Italyan bilgin), 279

Saffrey, H. D., 253

Sambursky, 248

Santillana, 337

Sardis, 64

Scaliger, 209

Schiaparelly, 62

Schioparelli, 61

Schleiermacher, 482

Schuster, 415

Scipio, 37

Scipio'nun Düşü, 303

Sekstos Empeirikos, 86, 210, 268, 270, 271, 285, 307, 367, 371, 372, 382, 385, 390, 401, 402, 404, 431, 437, 438, 440, 452, 486

Seltman, C. T., 185, 187, 188

Seneca, 119, 204, 416, 497

Sikelianos, 223

Silloi, 371, 377

Simmias, Thebaili, 173, 190, 294, 315, 316, 319, 321, 323
Simonides, 436
Simplikios, 86, 89, 90, 92, 93, 94, 102, 107, 109, 121, 124, 134, 136, 142, 251, 275, 278, 284, 286, 287, 288, 290, 297, 326, 327, 345, 346, 372, 375, 382, 384, 450, 457, 458, 464, 466, 476, 496
Sir Charles Sherrington, 84
Sir Desmond Lee, 173
Skemp, 331, 348, 360
skiagraphia, 281
Smith, G., 62
Snell, B., 380, 383, 405, 421, 423, 433, 448, 459, 460, 485, 489
Sofist, 28, 447
Sokrates, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 37, 40, 42, 68, 69, 155, 156, 165, 172, 173, 174, 178, 209, 215, 280, 312, 315, 316, 319, 335, 410, 417, 425, 475, 481
Solon, Atinalı, 63, 64, 65, 177, 215, 310, 369, 394
sophia, 45, 64
sophistēs, 178
Sophokles, 300, 407
sophos, 60, 65
sophrosynē, 323
Sotion, 326, 402, 416
Spenser, 91
Speusippos, 212, 213, 242, 257, 267, 268, 338, 339
Spintharos, 340
Steikhoros, 492
Steinhart, 415
Stella, 348
Stoa, 440, 461
Stobaeus, 13
Stobaios, 106
Stocks, J. L., 111, 120, 176, 215
stoikheion, 69, 90, 467, 468, 476
Strabon, 57, 86, 187, 198, 228, 340, 393, 416
Strato, 32
Straton, 32
Stromateis, 102, 115
Suda, 202
Sutherland, 188
Süleymanın Özdeyişleri, 318
Symbola, 199
symphyē, 382
Şölen, 101, 443

T. B. L. Webster, 350
T. Lenschau, 185
T. Reinach, 303
T.H. Martin, 62
Talih Üzerine, 491
Tannery, 59, 62, 108, 330, 400
Tanrıların Doğası Üzerine, 383
Tartarus, 387
Taylor, A. E., 107, 137, 221, 224, 230, 231, 251, 273, 288, 322, 330, 344
Teichmüller, 150
Teiresias, 371
tekmairesthai, 350
teleion, 218
telos, 29, 218, 258
Telys, 187
Tethys, 69, 73, 417
Th. Gérold, 234
Thales, 11, 19, 44, 46, 47, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 93, 99, 102, 103, 105, 106, 112, 122, 123, 130, 140, 228, 260, 293, 296, 334, 335, 376, 387, 390, 439, 441
Thales, Miletoslu, 72
Thames, 497
Theaitetos, 28, 229, 273, 276, 277, 408, 457

Theiler, 342
Thelseff, H., 337
Themistios, 85
Theo, 252, 253
Theodoret, 13, 382, 383, 390, 493
Theodoros, 229, 273, 417
Theognis, 369, 405, 416, 424, 429
Theogonia, 43, 53, 449
Theokritos, 74
Theologumena Arithmeticae, 311
Theon, Smyrnalı, 62, 111, 232, 233, 236, 237, 252, 253, 268, 283, 284, 305, 307, 432
Theophrastos, 13, 14, 32, 40, 54, 55, 79, 85, 88, 89, 90, 93, 103, 104, 105, 118, 123, 124, 125, 129, 134, 135, 140, 142, 144, 148, 201, 204, 205, 237, 274, 280, 281, 291, 327, 328, 330, 334, 335, 336, 338, 349, 353, 355, 356, 371, 372, 373, 375, 379, 384, 389, 390, 391, 398, 399, 415, 418, 439, 462, 463, 464, 466, 467, 476
theōria, 177
Thesleff, H., 368
Thetys, 73, 457
Thompson, D'Arcy W., 117
Thomson, G., 64, 188, 231, 260, 410
Thomson, J. O., 400
Tiamat, 72, 73
Timaeus, 28, 330
Timaios, 107, 137, 167, 172, 181, 213, 220, 221, 224, 236, 237, 247, 253, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 282, 285, 289, 294, 322, 330, 333, 336, 344, 355, 359, 361, 362, 367, 394, 451, 464
Timaios Üzerine Açıklamalı Yorum, 344
Timaios, Lokrili, 167
Timon, 418
Timon, Phlious, 385
Timon, Phliouslu, 418
Triptolemus, 300
tropai, 109, 148
Tüm Sapkın Akımların Çürütülmesi, Hippolytos, 14, 96, 102, 110, 114, 118, 123, 128, 135, 184, 195, 256, 260, 304, 331, 334, 393, 398, 412
Tyrrhenos, 165

Ueberweg-Praechter, 13, 77, 78, 79, 259, 330
Untersteiner, 373
Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, 14

V. Gordon Childe, 50
V. Rose, 194
Vahu Manah (evrensel Zihin), 495
Varro, 13, 149, 403
Venedik Taciri, 443
Verdam, H. D., 436
Verdenius, 85, 86, 172
Vitruvius, 341
Vlastos, G., 89, 93, 101, 102, 139, 144, 177, 178, 219, 330, 352, 415, 423, 435, 436, 437, 441, 446, 447, 455, 461, 465, 466, 470, 472, 476, 477, 495, 497, 498, 499
Voss, 330

W. Hamilton, 475
W. I. Matson, 108
W. J. W. Koster, 260
W. Kranz, 219, 413
W. P. D. Wightman, 47, 80
Wachtler, 347, 348, 349, 353, 354
Waerden, B. L. van der, 228, 237, 272, 273, 289, 293, 302, 303, 334, 341, 362
Walzer, 451, 461, 478
Wasserstein, A., 273
Wedberg, A., 272
Wehrli, F., 162, 175, 176, 181, 184, 188, 189, 202, 209, 328
Weizsäcker, C. F. von, 83, 90, 91, 235

Wellman, 417
Wellmann, 330, 341, 348
Whitehead, 69
Wicksteed, 283
Wightman, 50, 82, 84, 114, 247
Wilamowitz, 144, 169, 215, 275, 316, 329, 336, 339, 403, 419, 482
William James, 131
Wimmer, 238
Wind, Dr Edgar, 11
Wm. Ridgeway, 235
Woodbury, 94

Yasalar, 28, 78, 156, 206, 357, 359, 361
Yaşam ve Ölüm Üzerine, 74
Yedi Bilgenin Özdeyişleri, 193
Yeni İncil, 38

Zalmoksis, 160, 170
Zaratustra, 261
Zeller, 13, 60, 63, 64, 109, 112, 119, 120, 122, 134, 172, 184, 211, 212, 215, 291, 305, 306, 308, 321, 331, 335, 337, 341, 348, 349, 368, 371, 387, 415, 417, 460, 465
Zenon, 35, 36, 37, 38, 40, 215, 272, 375, 441, 498
Zenon, Elealı, 184, 269, 272
Zephyros, 141, 142
Zeus, 41, 42, 139, 142, 153, 206, 257, 291, 380, 392, 399, 428, 429, 433, 436, 453, 454, 474, 478, 479, 480, 489, 494
Zeus'un Bekçisi, 294, 297
Zeus'un Kulesi, 294, 297
Zeus'un Tahtı, 294, 295, 297
Zincire Vurulmuş Prometheus, 407, 428, 474
zōē, 210, 213
Zoroaster, 262
Zoroastres, 261

YUNAN FELSEFE TARİHİ

SOKRATES ÖNCESİ

İLK FİLOZOFLAR VE PYTHAGORASÇILAR

W. K. C. Guthrie

Elinizdeki cilt, Thales'ten Aristoteles'e altı kitaplık bir Yunan felsefesi tarihinin ilk kitabı. Cambridge Üniversitesi'nin ısmarladığı diziyi W. K. C. Guthrie yaklaşık yirmi yılda tamamladı. Dizinin bu ilk kitabında, yazar gayet kapsamlı ama bir o kadar duru bir anlatımla Thales'ten başlayarak Miletos Okulu'nu ve ilk Pythagorasçılığı ele alıyor; Alkmaion ve Ksenophanes gibi *-pek de ünlü olmayan-* iki ilginç düşünüre değindikten sonra, en az ikisi kadar karanlık bir düşünürle sözü bağlıyor: Ephesoslu Herakleitos.

Dizideki altı kitabın başlıkları şunlar:

I - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar
II - Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides'ten Demokritos'a
III - Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates
IV - Platon'un Yaşamı ve Diyalogları: Erken Dönem
V - Platon'un Geç Dönemi ve Akademeia
VI - Aristoteles: Bir Buluşma

www.kabalci.com.tr

ISBN 978-975-997-182-3

9 789759 971823

35 TL

www.kabalciyayinevi.com

YUNAN FELSEFE TARİHİ

SOKRATES ÖNCESİ

İLK FİLOZOFLAR VE PYTHAGORASÇILAR

W. K. C. Guthrie



KABALCI