Francis Macdonald Cornford

DİNDEN FELSEFEYE

BATI NAZARİYATININ KÖKENLERİ ÜZERİNE

Çeviri: Özgüç Orhan



alBaraka
Yayınları

ALBARAKA YAYINLARI – 49
FELSEFE DİZİSİ - 2

Dinden Felsefeye
Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma

ORİJİNAL ADI From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation

YAZAR Francis Macdonald Cornford

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Ahmet Faruk Çağlar
ÇEVİRİ Özgüç Orhan
EDİTÖR Ahmet Faruk Çağlar
TASHİH Fahri Ercan
KAPAK TASARIMI Burak Tığlı
MİZANPAJ DBY Ajans

TÜRKİYE YAYIN HAKLARI © 2020 Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.
Sertifika No: 41640

ALBARAKA YAYINLARI 1. Baskı, Aralık 2020
ISBN 978-605-74931-8-7
BASKI VE CİLT Özkaracan Matb. ve Ciltcilik San. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 45469
15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/C
Bağcılar/ İstanbul
Tel: 0212 515 49 47 Fax: 0212 602 02 10

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

ALBARAKA KÜLTÜR SANAT VE YAYINCILIK A.Ş.
Kuloğlu Mahallesi, Turnacı Başı Caddesi, No: 2/1A/1, 34433, Beyoğlu / İSTANBUL

www.albarakakultur.com

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

DİNDEN FELSEFEYE

Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma

Francis Macdonald Cornford

Çeviri: Özgüç Orhan

albaraka
Yayınları

Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους, οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα

["İnsanları rahatsız eden,
şeylerin kendisi değil, onlara dair kanaatleridir."
Epiktetus, *Enchiridion*, 5]

FRANCİS DARWİN'E

İÇİNDEKİLER

TERİMLERE DAİR AÇIKLAMA 9

METİNDE GEÇEN BAZI YUNANCA TERİMLER 13

KISALTMALAR 17

FRANCİS MACDONALD CORNFORD 19

HATIRA 21
W. K. C. Guthrie

ÖNSÖZ 37

AYRINTILI İÇERİK 45

I. YAZGI VE YASA 55

II. *MOIRA*'NIN KÖKENİ 101

III. DOĞA, TANRI VE RUH.....137

IV. FELSEFENİN VERİSİ.....195

V. BİLİMSEL GELENEK.....217

VI. MİSTİK GELENEK.....235

EK.....359

ATIF DİZİNİ.....361

GENEL DİZİN.....371

TERİMLERE DAİR AÇIKLAMA

Communion: Muhabbet. Türkçede "komünyon" olarak da bilinen ve kullanılan bu kelime için "muhabbet" karşılığı kullanılmıştır. "Sevgi," "aşk," "dostluk" ve "sohbet" gibi çağrışımların yanı sıra, "katılım/iştirak," "ortaklık/birlik" çağrışımları da söz konusudur.

Contemplation: Tefekkür, seyir.

Destiny: Yazgı. Cornford *destiny* ve *fate* terimlerini birlikte kullanır, fakat ilki çok daha sık kullanılır. Bunlar için sırasıyla "yazgı" ve "kader" karşılıkları kullanılmıştır. İngilizcede iki kelime arasında semantik nüanslar olsa da Cornford aralarında bir fark ima etmiyor gibi görünür. Türkçeye genellikle "Kader" olarak çevrilen Yunanca *Moira* burada "Yazgı" olarak çevrilmiştir, zira Cornford *Moira* için birkaç istisna dışında tutarlı bir şekilde *Destiny* karşılığını kullanır.

Earth: Yer/Toprak. Bkz. *World*.

Element: Unsur. "Esas, kök, asıl, ana öğe" anlamında (Kubbealtı Lugatı). Örneğin, toprak, su, ateş, hava. Sıfat şekli olan *elemental* kelimesinin yaygın anlamı "temel/birincil" olsa da özellikle "unsur" köküyle ilişkisini korumak adına "unsursal" olarak çevrilmiştir. Bununla birlikte *fundamental* (temel) ve *primary* (birincil) kelimeleri de metinde sıklıkla kullanılır.

Gens: Gens. "Latince soy anlamına gelmektedir. Ortak bir atadan geldiklerini kabul eden, kendi aralarında evlenmeyen ve kapalı bir yerleşim alanında oturan insan grubu. Jens'e, baba hattını izleyen klan da denilmektedir." (Örnek, s. 126). Türkçeye Arapçadan geçen "cins" kelimesiyle aynı kökene sahiptir: "Nihai kökeni Yunanca olan sözcük, 9. yüzyılda Süryanice üzerinden Arapçaya felsefe terimi olarak alınmıştır." (Nişanyan Sözlük, "cins" maddesi).

Phratry: Fratri. "Sanayi öncesi toplumların çoğunda, toplumsal örgütlenme, erkek ya da kadın üzerinden belirlenen soy aracılığıyla akrabalık gruplarına dayanır. Fakat bu akrabalık grupları daha sonra, (bazı durumlarda) antropolog Lewis H. Morgan'ın 'fratriler' şeklinde adlandırdığı, akrabalık ilkelerine dayanmayan daha büyük gruplarda birleştirilir. Bunun örnekleri arasında çeşitli Amerikan Kızılderili ve Avustralyalı yerli kabileleri de vardır. Diğer toplumlarda, genişletilmiş akrabalık grupları, klan (genellikle anasoylu bir soy grubu) ve *gens*'i (babasoylu bir soy grubu) kapsar." (Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2005, s. 248).

Primary: Birincil.

Rite of initiation (Fr. *rite de passage*): Geçiş riti/töreni. Mistik gelenek için "intisap" olarak çevirdiğimiz *initiation* kelimesinin bir topluluğa/evreye "geçiş" veya "giriş" anlamı vardır. Özellikle ergenlikten yetişkenliğe geçiş törenleri "erginle(n)me ritleri/törenleri" olarak bilinir. Çeviride, yaban halklar bağlamında, *initiation* için "erginle(n)me töreni" karşılığı kullanılmıştır. Fakat "geçiş törenleri" sadece ergenlikten yetişkinliğe değil, aynı zamanda insan yaşamındaki diğer geçiş evrelerini de kapsar.

Soul: Ruh. İngilizcede ve bu metinde her ikisi de "ruh" olarak çevrilebilecek *soul* ve *spirit* kelimeleri vardır. Tüm çeviride ikisi için de "ruh" karşılığı kullanılmıştır ve ayırt edilmelerini kolaylaştırmak için 1) aynı cümlede veya birbirine çok yakın kullanılmaları durumunda, asılları köşeli parantez içinde belirtilmiş; 2) diğer durumlarda sadece *spirit* köşeli parantez içinde belirtilmiştir. *Soul* için "nefis/

nefs" veya "can" karşılıkları bazılarınca uygun görülse de bu seçeneklere başvurulmamıştır. Kubbealtı Lugatı "nefs"in "can, ruh, hayat" anlamını dördüncü sırada verir ve "Türkçede bu anlamda az kullanılmıştır." diye de ekler.

Speculation: Nazariyat.

Spirit: Ruh. Bkz. *Soul*.

Stuff: Cevher. Genelde "madde" anlamına gelse de bu metinde maddi olmayan bağlamda da kullanılır. "Şey" gibi belirsiz bir anlamı vardır.

Substance: Töz. Hem maddi hem maddi olmayan şeyler için kullanılır. *Substantial* = tözsel.

Sympathetic magic: Sempatik büyü. "'Benzerin benzeri meydana getireceği' ve birbirleriyle ilişkisi olan şeylerin fiziksel temas ortadan kalksa bile birbirlerini etkileyeceği ilkelerine dayanan büyü. Birinciye homeopatik ya da taklit, ikinciye de kontajiyöz ya da temas büyüsü denilmektedir. Gerek taklit gerekse temas büyüsü, birbirlerinden uzak şeylerin gizli bir sempati ile birbirlerini etkilediklerini; bir çeşit gizli ve görünmez esîr gibi düşünebileceğimiz 'şey' ile uyarmanın birinden ötekine geçeceğini kabul etmektedir." (Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1971, s. 209-10).

Universe: Evren. Kozmos ile eşanlamlıdır. Bkz. *World*.

World: Dünya. Felsefi bağlamda kullanıldığı ölçüde, *kozmos* (evren) gibi, insan tarafından hissedilen veya varsayılan tüm varoluş olarak anlaşılmalıdır. Üzerinde yaşadığımız gezegene karşılık gelen *Earth* için büyük ölçüde "Yer" (bazen küçük harfle) karşılığı kullanılmıştır. Fakat gerek bu İngilizce kelimenin gerekse Yunanca karşılığının aynı zamanda "toprak" anlamına geldiği unutulmamalıdır. Bu ayrımın kolay yapılabileceği yerler olduğu gibi, zor olduğu ya da hiç mümkün olmadığı yerler de vardır.

METİNDE GEÇEN BAZI YUNANCA TERİMLER

ἀδύνατον = adynaton = imkânsız
ἀθάνατος = athanatos = ölümsüz
αἰθήρ = aithēr = esîr
αἰτία = aitia = sebep, neden
Ἀνάγκη = Anankē = Zorunluluk (Tanrıçası)
ἀναποδόω = anapodō = geri dönmek
ἀνταποδοσις = antapodosis = geri ödeme
ἀπόκρισις = apokrisis = ayrışma
ἄπειρον = apeiron = sınırsız/sonsuz
ἀρετή = aretē = erdem, iyilik, üstünlük
ἁρμονια = harmonia = armoni, ahenk/uyum
ἀρχή = arkhē = köken/kaynak, neden
γένεσις = genesis = (var) oluş
γένος = genos = cins, tür
γέρας = geras = imtiyaz
δαίμον = daimon = cin, tanrı
δασμός = dasmos = taksim

διανομή = dianomē = dağıtım
δίκαιον = dikaion = doğru, adil
Δίκη = Dikē = Adalet (Tanrıçası)
δίνη = dinē = dönme hareketi
Διὸς αἶσα = Dios aisa = Zeus'un kaderi
δόξα = doksa = kanaat, görünüş
δύναμις = dynamis = güç, kapasite
εἶδος = eidos = idea, form
ἔμψυχον = empsykhon = canlı/ruhlu
ἔνθεος = entheos = tanrıyla dolu, coşkun
ἔννομος = ennomos = yasaya uygun
ἤθεα = ēthea = uğrak yerler, âdetler, alışkanlıklar
θεῖον = *theion* = ilâhî
θεωρία = theōria = tefekkür, seyir
θύμος = thymos = ruh
κοινωνία = koinōnia = ortaklık, toplum
κόσμος = kosmos = düzen, evren, dünya
κράτος = kratos = güç, üstünlük
λόγος = logos = akıl, dil, argüman, açıklama, söz, oran
μέθεξις = metheksis = katılım
μοίρα = moira = pay, parça, kader/yazgı
Μοῖραι = Moirai = Kader/Yazgı Tanrıçaları
νέμειν = nemein = dağıtmak
Νέμεσις = Nemesis = İntikam (Tanrıçası)
νομεὺς = nomeus = dağıtıcı
νομοθεσία = nomothesia = yasa koyma, yasama
νόμος = nomos = yasa, âdet
ὄντα = onta = şeyler/eşya/varlıklar

οὐρανός = ouranos = gök, (bazen) evren
παράδειγμα = paradeigma = kalıp, orijinal
πλεονεξία = pleoneksia = hakkından fazlasını alma
προποδισμός = propodismos = ilerleyiş
σῆμα = sēma = işaret, mezar
σπέρματα = spermata = tohumlar
στοιχεῖα = stoikheia = unsurlar
συγγενής = syngenēs = akraba
σύνθεσις = synthesis = bileşim
τάξις = taksis = düzen(leme)
τιμή = timē = statü, onur, şeref
τύχη = tykhē = şans, talih, tesadüf
ὕβρις = hybris = şiddet, kibir/küstahlık, kendini üstün görme
ὑπὲρ μόρον/αἶσαν = hyper moron/aisan = kaderin ötesinde
ὑπερβασία = hyperbasia = sınır ihlali/tecavüzü
φθόνος = phthonos = kıskançlık
φρένες = phrenes = zihin, bilinç
φύσις = physis = doğa
Χρόνος = Khronos = Zaman (Tanrısı)

KISALTMALAR

ad/in	üzerine
ad loc.	*ad locum* (o yerde)
adesp.	*adespota* (yazarı belirsiz)
a.g.e.	adı geçen eser
ap.	*apud* (içinde)
a.y.	aynı yer
bkz.	bakınız
böl.	bölüm
ç.n.	çeviri notu
çev.	çeviren
edn.	edisyon
frag.	fragman
krş.	karşılaştırın
MÖ	Milattan Önce
n.	not
örn.	örneğin
Schol.	Scholion
Ps.	Pseudo- (sahte-)[1]
s.	sayfa(lar)
sat.	satır(lar)
süt.	sütun
s.v.	*sub voce* (maddesi/başlığı altında)
vd.	ve devamı
vs.	ve saire
yy.	yüzyıl

[1] Yazar adının köşeli parantez içinde geçmesi durumunda da söz konusu atfın sahte olduğu anlaşılmalıdır: Örn. [Eur.] frag. 594 ibaresinden, Euripides'e atfedilen 594 nolu fragmanın sahte olduğu anlaşılmalıdır.

FRANCİS MACDONALD CORNFORD

"Felsefenin *Mousa*'sı (ilham perisi) anasız bir Athena değildir: Eğer bireysel akıl babasıysa, daha yaşlı ve daha haşmetli atası Dindir." Bu, Cornford'un 1907'deki *Thucydides Mythistoricus*'tan 1943'teki ölümüne kadar tüm yazılarında beslediği hissettiği ana temadır.[1]

Mevcut eserde borcunu öyle sıcak sözlerle ifade ettiği Jane Harrison gibi, genç Cornford da Fransız sosyoloji ve antropoloji okulundan oldukça ilham aldı. En gözüpek sayfalarından bazıları Emile Durkheim, Marcel Mauss ve Lucien Lévy-Bruhl'un hipotezlerinden uçuşa başlar. Yıllar geçtikçe, Cornford kendi bakış açısıyla dinamik psikologların, özellikle de Jung'un bakış açısı arasında benzerlikler hissetti. Jung'un "kolektif arketipler"in kalıcı etkisi mefhumu Cornford'a Durkheim'ın kaçınılmaz olarak dinî inançların altında yatan grup deneyimleri ve toplumsal olgular üzerindeki vurgusundan daha düşündürücü ve daha az talepkâr bir referans çerçevesi gibi görünmeye başladı.

Bu kitabın başlığında hafif bir belirsizlik ima edilir. Cornford, kendisini "din ve bilim arasındaki çatışma" takıntısıyla akılcı aşırılıklara sapmış felsefe tarihçilerinden ayırt etmek ister. Ona göre,

---

[1] Bu tanıtım yazısı Cornford'un *From Religion to Philosophy* (Dinden Felsefeye) kitabının Harper Torchbooks (New York 1957) edisyonundan alınmıştır. –ç.n.

düşünce biçimleri ne "anasız Athena"nın yaptığı gibi Zeus'un başından tam gelişmiş olarak fırlamıştır ne de önceden belirlenmiş bir sırayla birbirini aşmıştır. Düşünceler, akıl öncesi izlenim ve his yığınlarından gelişmiş ve saf akıl görüntüsüne ulaşmış göründüklerinde bile, dindeki bebekliklerinde sahip oldukları duygu ve anlamın izlerini korumuştur. Cornford'un Comte ve Hegel'in takipçilerine karşı meydan okumasının özü buydu. Onlar dikkatsizce, bilerek ya da bilmeyerek şunu varsaymıştır: (a) düşünceler ya kendiliğinden doğar veya kesin izlenimlerin gerçekçi düzenlemeleriyle bir araya getirilir ya da (b) "düşünce aşamaları" –Comte'un teolojik, metafizik ve pozitif aşamaları dizisi gibi– birbirini izler ve geri döndürülemezdir.

Kimileri, Cornford'un burada sunulan öncü çalışmasının bazı ayrıntılarına dair daha sonraki yıllarda şüphe duymaya başlaması gerçeğinden çok fazla teselli bulmuştur. Ancak 1952'de, ölümünden sonra yayımlanan *Principium Sapientiae*'nin bir okuması, önemsiz ayrıntılar üzerine fikrini değiştirse de temel inançlarını sonuna kadar koruduğunu gösterir.

Profesör W. K. C. Guthrie, Cornford'un *The Unwritten Philosophy* kitabına giriş olarak yazdığı hatırasında onun üslubundan şöyle söz eder: "Sanatının kendisi Helenik bir niteliğe sahiptir. Onun gibi yaşamını büyük ölçüde Yunan kültürünün birçok yönüyle bu kadar yakın temas hâlinde geçiren biri için bunu belirtmek gereksiz olurdu, eğer bu nitelik bu tür insanlar arasında nispeten nadir olmasaydı. Onu okumak, zaman zaman, benim *Phaidon*'dan aldığım ve diğerlerinin bir Yunan vazosunun biçimini ve süslemesini seyretmekten aldıkları haz selini getirir."

HATIRA

W. K. C. Guthrie[1]

Cornford bir keresinde bir paragrafa şu kelimelerle başlamıştı: "Ne bir filozof ne de bir ilahiyatçı olduğumdan...." Peki öyleyse o neydi? Verebileceğim en iyi yanıt, onun bir tarihçi ve şair olduğu ve seçtiği alanda –Yunan düşünce tarihinde– şair olduğu için daha iyi bir tarihçi olduğudur. Pythagorasçıların kozmolojisi, yeri gelince[2] matematiksel felsefeyle açıklanacak olsa da her şeyden önce aklına mehtaplı bir gecede çimenlerin üzerine uzanmış Lorenzo ve Jessica'nın resmini getirir. Şunu hatırlatır:

> Gördüğün en küçük bir küre (gök cismi) yoktur ki
> Hareket ederken bir melek gibi şakımasın,
> Genç gözlü keruvlara koro hâlinde hâlâ şarkı söylemesin;
> Böyle bir uyum ölümsüz ruhlarda bulunur.[3]

---

1 Bu yazı Guthrie'nin F. M. Cornford'un makalelerinden derlediği *The Unwritten Philosophy and Other Essays* (Cambridge University Press, 1950, s. vii-xix) kitabından alınmıştır. –ç.n.

2 *The Unwritten Philosophy* içindeki "The Harmony of Spheres" (Kürelerin Armonisi) makalesi kastediliyor. –ç.n.

3 Shakespeare, *Venedik Taciri*, Perde 5, Sahne 1. –ç.n.

Bu yaklaşım sadece daha hoş değil, daha doğrudur. Kişinin düşüncelerini, Platon'un yaptığı gibi, dramatik biçimde ifade etmenin avantajını açıklarken kendisinin de söylediği gibi: "Eylem, tarihsel olgu düzleminin üzerine, Aristoteles'in tarihe dair tikel ifadelerden 'daha felsefi ve daha önemli' olarak tanımladığı şiir ve evrensel ifade alanına doğru yükselir." Bir filozof ve hatta yakın dönem Avrupa felsefesinin bir tarihçisinin şair olması belki gerekmez. Fakat doğal olarak şairane bir zihnin sempatik içgörüsü, kendisi için belirlediği, antik düşüncenin temellerini keşfetme görevi için tam olarak gerekli olan şeydi. "Platon, ifade araçlarının soyut nazariye talepleri için grotesk bir şekilde yetersiz olduğu bir toplumda doğmuştu. Felsefi düzyazı, bir bebek gibi peltekçe konuşma çağındaydı. Beşinci yüzyıl, derin ve geniş kapsamlı düşüncelerin âdeta bedensiz bir hâlde havada asılı kalmak üzere salıverildiği ve anlamlarının küçük bir parçasından fazlasını bir formülün kesinliğinde yakalayamayan insanların zihinlerine musallat olduğu bir çağdı."[4] Bu kelimeleri yazdığında, Yunanlara karşı kendi yaklaşımını savunmuyordu, fakat sözünü ettiğim içgörünün gerekliliğini açıklamak için de uygundurlar.

Yine Empedokles'ten ve ruhgöçü öğretisinden söz ederken şöyle yazar (son, bitmemiş eserinde):

"Tüm yaşamın birliği, tüm canlıların akrabalığı temel ilkedir; ve bunun bazı gerçek psikolojik deneyimlere dayandığı fikrini, sırf ruhgöçüne inanmadığımız ve şair olmadığımız için reddedemeyiz. Psikoloji üzerine kitaplar çoğunlukla, düşünce alışkanlıkları 'eşyanın yaşamının iç yüzünü görebilen' ve sanki Hafıza'nın kızları[5] ruhu zaman ve mekânın sınırlarından kurtarabiliyormuş gibi, doğanın tamamı ile duygusal bir muhabbet içinde ayrı varoluş hissini yitirebilen (bizim ifademizle) o şiirsel hayal gücüne yatkın olmayan filo-

[4] "Plato's Euthyphro or How to Read a Socratic Dialogue," *Selected Papers of F. M. Cornford* içinde (New York: Garland, 1987), s. 223. –ç.n.

[5] Mousalar (ilham perileri/tanrıçaları). –ç.n.

zoflar ve bilim insanları tarafından yazılmıştır.[6] En büyük şairlerin deneyimlerini, sıradan insanın erişiminin ötesinde olduğundan ve onun 'açıklama' diyeceği ifadelere çevrilemediğinden boş fanteziler ya da eski hurafeler diye bir kenara atmak akıllıca, hatta gerçek anlamda bilimsel değildir. Empedokles'in felsefesi, hoşumuza gitse de gitmese de içeriden bu şiirsel ve kâhinlere özgü içgörü yeteneğiyle canlılık kazanır ve aydınlanır, fakat başka yerlerde olduğu gibi burada da Mousalar bazen hakikatmiş gibi görünen yanlış bir masal anlatıyor olabilirler."[7]

Daha sonraki yıllarında bazen tüm yaşamı boyunca tek ve aynı kitabı yazıyormuş gibi hissettiğini söyledi. Bir uçta *Thucydides Mythistoricus* (Thukydides Mythistorikos) ile diğer uçta *Plato and Parmenides* (Platon ve Parmenides) arasındaki farka rağmen, tüm olağanüstü eser dizisi boyunca bizim daha yavan zihinlerimize her zaman anlatmaya çalıştığı bir rehber düşüncenin, büyük öneme sahip bir dersin izinin sürülebileceği doğrudur. Bu ilk olarak, insan düşüncesinin doğasına dair temel bir hakikat ve ikinci olarak, bunun Yunanlar özelinde uygulamasını içeriyordu. 1931'deki üniversite açılış konuşmasında, genel hakikat şu şekilde ifade edilir:

"Felsefi tartışmanın yüzeyinin altına bakarsak, seyrinin büyük ölçüde nadiren bahsedilen veya hiç bahsedilmeyen varsayımların hâkimiyetinde olduğunu görürüz. Kastettiğim, mevcut tasavvurların herhangi bir kültürün tüm üyeleri tarafından paylaşılan ve bariz bir şey olarak kanıksadıklarından hiç bahsetmedikleri temelidir."[8]

Bunu A. N. Whitehead'den bir alıntıyla destekler: "Bir çağın felsefesini eleştirirken dikkatinizi ağırlıklı olarak temsilcilerinin açıkça savunmayı gerekli gördükleri entelektüel görüşlere yöneltmeyin. Çağın içindeki tüm farklı sistemlerin taraftarlarının bilinç-

---

6 Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *communion* (muhabbet) maddesi. –ç.n.

7 *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thoughts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), s. 123. –ç.n.

8 "The Laws of Motion in Ancient Thought: An Inaugural Lecture," *Selected Papers of F. M. Cornford* içinde, s. 374. –ç.n.

dışı olarak farz ettiği bazı temel varsayımlar olacaktır."[9] Fakat 1907'de yayımlanan ilk kitabının önsözünde de zaten şunu okuyabiliriz: "Her çağda, eşya dünyasının ortak yorumu, tartışılmayan ve şüphe duyulmayan bir varsayım şemasının hâkimiyeti altındadır; ve herhangi bir bireyin zihni, çağdaşlarıyla aynı hissiyatta olduğunu ne kadar az düşünürse düşünsün yalıtılmış bir bölme değildir; daha ziyade süreklilik arz eden bir ortamdaki –zaman ve mekânının kuşatıcı atmosferindeki– bir havuz gibidir. Pek çok zihnin tüm farklı karakterlerinin altında yatan sabit bir faktör olarak bu düşünce unsurunu tespit ve tahlil etmek şüphesiz her zaman oldukça zordur."[10]

Bu dersin özel uygulamasını, yani Yunanlar özelinde mevcut tasavvurların temelinin ne olduğu ya da bilinçdışı varsayımlar oldukları için bahsedilmeyenlerin neler olduğu sorusunun yanıtını doğal olarak burada ortaya koyamayız. Bu yanıt için, onu Thukydides'te, filozoflarda, tragedya ve komedya şairlerinde bulan Cornford'u takip etmeli ve yanıtın ne kadar haklı olduğuna herkes kendisi karar vermelidir. Yine de kısaca işaret etmeye çalışabiliriz. Yunan felsefe ve tarih yazımı niyet olarak ne kadar bilimsel olursa olsun ve yazarlarının zihinsel güçleri ne olursa olsun, modern meslektaşlarından tamamen farklı bir düşünce ikliminde doğan insanların eseriydi. Sadece sistematik olarak biriktirilmiş bir bilgi arka planı değil, aynı zamanda bu arka planın içinde geliştiği bilimsel kavramlar ve kategoriler çerçevesinden de yoksundu. Bugün her ikisi de içimizdeki daha az eğitimli ve daha az yetenekli olanların bile ortak mirasıdır; ve en bağımsız zihinlerin, isteseler bile silkeleyip atmakta zorlanacakları bir mirastır. Yine de "Felsefenin *Mousa*'sı (ilham perisi) anasız bir Athena değildir." Deneysel olarak tespit edilmiş olgu ve zahmetli bir şekilde inşa edilmiş (şimdi neredeyse bilinçdışı olarak uygulanan) mantığımızdan yoksun görüntüsü kaçınılmaz olarak başka bir kalıba dökülmüştü. "Eğer bireysel akıl babasıysa, daha yaşlı ve daha haşmetli atası dindir." "Din kendisini şiirsel simgeler

[9] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), s. 71.
[10] *Thucydides Mythistoricus* (1907), s. ix.

ve mitsel kişilikler üzerinden ifade eder. Felsefe kuru soyutlama dilini tercih eder ve *töz*, *neden*, *madde* vesaireden söz eder. Fakat dışsal fark, aynı bilincin birbirini izleyen bu iki ürünü arasındaki içsel ve tözsel yakınlığı gizler. Felsefede açık bir tanım ve kesin bir ifadeye ulaşan düşünce biçimleri, mitolojinin akıl yürütmeyle geliştirilmemiş sezgilerinde zaten zımni olarak mevcuttu." [11]

Filozoflara yönelik bu yaklaşım açıkça büyük ölçüde psikolojiktir ve Zürih psikoloji okulunun Cornford'un zihninde uyandırdığı derin ilgiyi Jung'un çalışmalarında "felsefenin içsel olarak rafine ve yüceltilmiş bir mitolojiden başka bir şey olmadığını" okuduğumuzda anlayabiliriz. Başka bir çevreden bu tür bir onay ona çarpıcı görünmüş olmalıydı. Aynı sonuca doğru kendi ilerleyişinde, psikanalizin kıyaslarından ziyade, Fransız bilim insanlarının, özellikle Emil Durkheim ve Lévy-Bruhl'un araştırmalarından ortaya çıkan, en eski sosyal örgütlenme türlerine ve bunlardan kaynaklanan zihniyete dair teorilerden, "grup-ruhu" ve "kolektif temsil" açıklamalarından yardım almıştır. Jung'un "kolektif bilinçdışı"sı daha sonra gelmiş ve inançlarını pekiştirmiş ve derinleştirmiştir.

Yunan düşüncesinin ilerleyişine ilişkin bu görüş, açık ve ikna edici argümanıyla bir başyapıt olan *Thucydides Mythistoricus*'u yazdığında zaten zihnindeydi. Önsözünde şöyle okuruz: "Felsefe tarihi, sanki Thales birdenbire gökten düşmüş ve toprağa çarptığında, 'Her şey sudan yapılmış olmalı!' diye haykırmış gibi yazılmıştır." [12] Fakat ilk olarak, başlığın da ima ettiği gibi, 1912'de çıkan *From*

---

[11] *Dinden Felsefeye* (1912), s. 39, 38.

[12] *Thuc. Myth.* s. x. Söylenenlerden açıkça anlaşılacağı gibi, Cornford'un antik düşünceye yaklaşımı önemli açılardan merhum R. Collingwood'un sahip olduğu tarih tasavvuruyla uyuşur. Böylece Cornford'un da (yayımlanmamış bir bölümde) kendilerine sordukları soruların, araştırmalarını teşvik eden saiklerin ve bilgi kaynaklarını aradıkları çevrelerin şimdiki ile aynı olduğu varsayımını eleştirdiğini görürüz. Collingwood'un soru ve yanıt mantığını karşılaştırın. Collingwood'un *Thucydides Mythistoricus* üzerine kendi yorumu kısa ve mutlaktır: "Elbette tamamen haklıydı." (*The Idea of History*, s. 18).

Religion to Philosophy'de tam olarak ele alınır. Cornford'u ancak daha sonra tanımış ve o zamanki ilhamının hem kişisel hem de edebi kaynaklarından etkilenmemiş birinin [13] bu eseri hakkaniyetli bir şekilde takdir etmesi belki kolay değildir. Fakat daha sonra edindiği Yunan zihninin o kapsamlı anlayışının tam bir örneği olmaktan çok, ona giden yolda gerekli bir aşamayı temsil ettiğini söylemek hakkaniyetli olacaktır. Kitabın argümanı şudur: Milet filozofları, evrene dair açıklamalarındaki mitolojik ve teolojik süsleri ortadan kaldırarak, doğal olgulara ulaştıklarına ve tamamen akılcı açıklamalar sunduklarına inanırken, aslında dinî evrenin gerisine gitmekte ve bilinçdışı bir şekilde her zaman altta var olan bir tür din öncesi düşünceyi yeniden üretmekteydi. Doğa tasavvurları, bilimsel gözlemden ya da henüz (zira sadece Hint felsefesinde değil, antropologlar tarafından açığa çıkarılan her ilkel düşüncede benzerlerine sahiptir) ilham almış tek bir bireyin hayal gücünden ortaya çıkabilecek bir tasavvur değildir. Bu tasavvurun izi, daha sonra, büyük ölçüde yukarıda bahsedilen Fransız sosyoloji ekolüne dayanarak, aynı kabile bölümlerine sadece insanları değil, hayvanları ve ağaçları, göğü, yeri ve tüm evreni dâhil eden ve onlara kendilerine ait belli yetki alanları tahsis eden bir totem toplumunun zihniyetindeki bir kökene kadar sürülür.

Bu teori şimdi belli bir yetersizlik hissi bırakır. Araştırmacıların hâlâ dinin kökeninden söz ettikleri günlere aittir, sanki bu kökenin tek olduğu ve dahası mevcut yaban kabilelerin gözlemlenmesi ve sorgulanmasıyla aşırı bir zorluk olmadan ortaya çıkarılabileceği varsayılabilirmiş gibi. Dolayısıyla Cornford şöyle yazar: "Başlangıç noktası konusunda haklıysak, zincirin her iki ucu da elimizdedir." Ara halkaları, yani Yunan çok tanrılı dininin Milet filozoflarının reddettiği zamana kadar gelişimini yeniden inşa ederken, açıklamanın farazi doğasını ve onun kesin veya eksiksiz olmasının imkânsızlığını vurgular. Bu elbette en azından önceki aşamalar söz konusu oldu-

[13] Guthrie kendisini kastediyor. 1925'te gittiği Trinity College, University of Cambridge'de Cornford onun hocası olmuştu. – ç.n.

ğunda doğrudur, fakat başlangıç noktası da –yani "Miletlilerin *physis* dediği şey, yabanın *Mana* dediği şeyle aynı kökene sahiptir" tezi– en azından eşit ölçüde farazidir. Bu uzak ve sisli başlangıç noktasının ötesine geçtiği ve sırasıyla Olympos'çu ve mistik dinlerin doğal halefleri olan farklı felsefe türlerini göstermeye ve Miletlileri bunlardan birine ve Pythagorasçıları bir diğerine bağlayan bağları –[*a priori*] çıkarsanması gerekmeyen, görmek için Cornford'un gözlerine sahip biri için mevcut Yunan literatüründe var olan bağlantıları– ortaya çıkarmaya başladığında, en azından bazılarına, hem kendi içinde daha sağlam hem de Avrupa'da felsefi ve bilimsel ruhun doğuşunu ve erken gelişimini açıklamada daha verimli bir zeminde duruyor görünecektir. [14]

Cornford'un kendisi, kişisel olarak temas hâlinde olduğu iki zihnin –A. W. Verrall ve Jane Harrison– bu gelişim yıllarındaki etkisinden büyük övgüyle bahseder. Verrall'ın dersleri, keşfin tüm

[14] *Dinden Felsefeye* kitabındaki argümanın tamamen tatmin edici olmadığını söylerken, en azından kısmen Cornford'un kendisinden öğrendiklerimi ifade ediyorum. Vefat ettiği sırada yazmakta olduğu kitapta, bir ömür boyu süren çalışmayla olgunlaşmış ve zenginleştirilmiş bir zihinle aynı sorunlara geri döner ve insanbiçimciliğin doğuşu ve onun felsefeye evrimi sorununa *a priori* argümana çok daha az ve tarihsel kanıtlara daha fazla dayanan yeni bir çözüm önerir. Özellikle Prof. S. H. Hooke ve meslektaşlarının mit ve ritüel arasındaki ilişkiye dair, içinde Yunan kozmogonik mitine dair birçok şeyin kökenini gördüğü bulgularını (*Myth and Ritual*'da [Mit ve Ritüel], 1933 ve *The Labyrinth*'te [Labirent], 1935) özümsemiş ve bunları kendi amaçlarına uygulamıştır. Yine, Yunanistan'ın görünüşte akılcı filozofu ile onun selefleri ve çağdaşları olan kâhinler, şairler ve ozanlar arasındaki ilişkinin gerçek bir değerlendirmesine ulaştığında, Bayan Chadwick'in (*Poetry and Prophecy* [Şiir ve Kehanet], 1942) şamanın ve Kuzey Asya'daki benzer figürlerin bileşik karakterine dair topladığı malzemeyi aydınlatıcı bulmuştu. Yunanistan ile Babil mitolojisi ve ritüeli arasındaki bağlantı için şimdi Suriye'nin kuzey kıyısındaki Ras Şamra'da buluntulara ve orada ortaya çıkan Kenan mitolojisine (Schaeffer, *The Cuneiform texts of Ras Shamra Ugarit* [Ras Şamra Ugarit'in Çivi Yazısı Metinleri] 1939) sahipti. Kuzey şamanlarla bağlantılar, Orpheus, Zalmoksis ve Aristeas ve Abaris gibi Hyperboreallılarda zaten mevcuttu.

heyecanı ve tazeliğiyle, antikçağ edebiyatının büyük klasiklerini modern şiir veya düzyazı gibi yorumlamanın bir yolunu aktarıyordu; yoksa kendi fikirlerimizi antik zihne yüklemeyi değil, –tam tersine– bir eserin içeriğine sağduyu ve evrensel eleştiri kurallarını cesurca uyguluyor ve bir yazarın düşüncesinin sözdiziminden daha önemli olduğunu öğretmeye cüret ediyordu. Cornford'un Jane Harrison ile olan dostluğundan ve bunun onun için ne ifade ettiğinden, onu tanımayan biri güçlükle söz edebilir; fakat bu zamanda Harrison'ın bulaşıcı coşkusunun, sempatik anlayışının ve hazır övgüsünün etkisini abartmak zor olurdu. Cambridge okulu hâlâ katı dilbilimsel bilim geleneğinin ve biçimsel ayrıntıların hâkimiyeti altındaydı. Bu dar duvarlar arasında yetişen Cornford'un Jane Harrison'a sevgi beslemesi gayet doğaldı, zira Harrison'ın anılarından öğreniyoruz ki kendi zamanında klasikler uzun uykularında dönerken, James Frazer gibi bir çağdaşa sahip olmaktan, Schliemann, Troya'yı kazmaya başladığında kendisinin genç bir doktora öğrencisi olmasından ve bu kişilerin klasik çalışmalarla ilgisi bilim insanlarının kafasına dank etmeye başladığında, "Arthur Evans'ın yeni Atlantis'ine yelken açmış ve kendi labirentinden Minotaur'un haberini telgrafla iletmiş"[15] olmasından büyük gurur duyuyordu. Cornford, mitolojiyi doğru tarih –yani mitler göz ardı edildiğinde veya baştan savma bir şekilde açıklandığında tahrif edilen ve anlaşılmaz hâle gelen bir halkın zihninin tarihi– olarak takdir etmesini büyük ölçüde bu tür düşüncelerin yeni ve heyecan verici etkisine borçlu olmalıydı.

Cornford'un zihni vesayet altında kalmadı. Bu fikirlerin ötesine nasıl geçti ve onları daha sonraki çalışmalarının incelikli kompleksinde nasıl bir unsur olarak yerli yerine oturttu? Soruyu yanıtlamak, onun başarısının özünü açıklamaya çalışmaktır ve şimdi yapmak istediğim budur, fakat şu gerekli uyarıyla birlikte: Aynı konuyla ilgilenen biri, bizzat bulmak istediği şeyleri izole etmeye yönelebilirdi.

---

[15] *Reminiscences of a Student's Life* (1925), s. 83.

Onun olağandışı meziyeti, tüm dinî ve felsefi düşünce sistemlerinin iki yönünün –bilinçli ve bilinçdışı ya da (kabaca eşdeğer bir başka çift almak gerekirse) entelektüel ve içgüdüsel– olduğunun sürekli farkında olmasıdır. Yunan zihinleri entelektüel olarak canlıydı, mantıklı ve çoğunlukla matematiksel faaliyetlere meyilliydi ve girift düşünce yapıları inşa etmekten keyif alıyordu. Yine de belirttiğimiz gibi, bu yapılar *in vacuo* (boşluk içinde) yaratılmamıştı, bilinçdışı olarak yüzyıllardır süren entelektüel öncesi zihinsel süreçlerin ektiği doğuştan gelen öntasavvurlara dayanmaktaydı. Cornford, bu öntasavvurların varlığına ve doğasına ilişkin ilk açıklamasında, büyük ölçüde başkalarının çalışmalarından –Fransız sosyologlar ya da Jane Harrison'ın karşılaştırmalı mitoloji araştırmalarından– esinlenmiştir. Kendinden kattığı şey, ilerledikçe, iki yönün her birine ona uygun yeri vermesini ve her birinin yalnızca bir bileşeni olduğu bitmiş ürünü adil bir şekilde takdir etmesini sağlayan tarihsel his ve zihinsel dengeydi. İnsan düşüncesinin bu evrimsel görüşü ona âdeta bir vahiy gibi indi ve Yunan düşüncesinin ilkel köklerini kavramak, ona [Yunan düşüncesinin] çiçeğini anlamak için gerekli göründü. Bu, bir amaç için vazgeçilmez bir araçtı fakat bir Platon'un, bir Aiskhylos'un veya bir Thukydides'in zihnini kavramak için amaç aynı kaldı. Burada onunla ilk yıllarında çok şey borçlu olduğu kişilerin bazıları arasındaki farkı bulabiliriz. Jane Harrison, kısıtlayıcı bir evanjelik terbiyeden kazanılan bir özgürlüğün coşkusuyla şöyle itiraf eder: "Bu ritüel danslardan, bu ritüel dramadan, sanat ve yaşam arasındaki bu köprüden bahsediyorum, çünkü tüm yaşamım boyunca fark etmeden bu gibi şeyleri arıyordum... Edebiyattaki büyük şeylerden, örneğin Yunan oyunlarından, en çok onların parlak ihtişamlarının ardında daha koyu ve yaşlı şekillerin hareket ettiğini gördüğümde keyif alıyorum." Ona göre açıkça, Yunan edebiyatı çalışmasında ilkel arka plan bir amaca yönelik bir araçtan daha fazlasıydı. Cornford'un *Dinden Felsefeye* kitabının yayımlanmasından yirmi yıl veya daha fazla bir süre sonra yazdığı bir dersten bir cümleyi Harrison'ın sözlerinin yanına koyun. "Platonculuğun analitik bir açıklaması" olarak tanımladığı şeyi ince

bir parodi diliyle ifade ettikten sonra devam eder: "Fakat böyle bir açıklamanın, diyaloglarda ortaya konduğu şekliyle Platon'un zihnindeki süreçlerle ilişkisi, anatomik bir diyagramın gizlenmiş iç yapısının grotesk ve çirkin portrelerinden herhangi bir yardım almadan yaşayabilen, sevebilen, çalışabilen ve ölebilen canlı bir insanla ilişkisiyle hemen hemen aynıdır!"

İlgisinin odağı her zaman canlı insandı. İlkel İnsan, Kolektif Temsiller veya Kolektif Psykhe gibi soyutlamalar ve farazi yorumlar, onun için yadsınamaz, içsel bir ilgiye sahipti fakat bunlar yararlı araçlardan başka bir şey olarak kalmadı. Araçlarını anlamak ilk görevdi ve bu nedenle, bu tasavvurların önceki kitaplarında daha fazla yer bulması ve kendi gelişiminin bir bakıma "dinden felsefeye" doğru bir ilerleme gibi görünmesi doğaldır.

Yunan düşüncesine olan ilgisi, iki özel alanda, Sokrates öncesi felsefede ve Platon'un zihninde ifade buldu. Sokrates öncesi filozoflar üzerine derslerini dinleyebilen bizler için, bütünüyle onlara adanmış bir kitabı tamamlamadan vefat etmiş olması daimî bir üzüntü kaynağıdır. Dersler insana, maharetle ve sıkıca örülmüş, zorunlu olarak girift fakat asla muğlak olmayan bir argüman örüntüsünü takip etmekten gelen zihinsel esenlik hâlinin kendine özgü hissini verirdi. Derslerin kalıcı bir tazeliği vardı, zira okumalarının veya kendi düşüncelerinin önerdiği ve söz konusu sorunların daha iyi bir çözümüne yol açabilecek yeni yaklaşımları denemekten asla yorulmazdı; ve konunun sağladığı yeni fikirleri test etme fırsatından açık bir şekilde kendisi de keyif alırdı (onları sunarken sergilediği tüm sessiz vakarına rağmen). Konudan kısaca ayrılmak pahasına, öğrencinin kitaplardan daha kolay, hızlı ve verimli bir şekilde elde edebileceklerinin yalnızca bir tekrarı olarak sıklıkla (ve haklı olarak) kınanan derslerin doğru kullanımına dair Cornford'un teorisinden bahsetmeye değer. Onun görüşüne göre, bilim insanı kendisini fikirlerine basılı olarak bağlamaya hazır olmadan önce onları oluşum sürecindeyken bir derste deneyebilir ve hatta denemelidir. Dersler klasikçinin laboratuvarının bir parçası olmalıdır: Bu sayede dinleyici

kendi evinde okumasının daha uygun olabileceği bitmiş bir tezi dinlemek yerine, iş başında olan bir zihni izlemek ve bu zihnin yöntemlerini anlamak suretiyle, paha biçilmez bir avantaja sahip olur. Fakat Cornford'un düşünceleri asla kendi sözlerinden daha iyi ifade edilemez. "Bir ders dizisi, neredeyse her zaman yakın zamanda yapılmış ilk elden çalışmanın sonucu olmalıdır. Bir insanın zihni taze fikirlerle dolduğunda ve keşif heyecanıyla canlandığında, işte o zaman ders verme zamanıdır, çünkü ancak o zaman sınıfının ilgisini çekme şansına sahip olur ve açıklama faaliyetiyle ulaştığı sonuçları sınayabilir ve netleştirebilir. Dersler bittiğinde, sonuçlar çoğu durumda hemen bir kitaba girmelidir. Nihayetinde bir dinlenme dönemi ve ardından farklı bir konunun taze çalışması; ve böylece süreç yeniden başlar." [16]

Bizzat kendisi Platon'un çeşitli diyalogları üzerine dersler ve kitaplar dizisinde bu genel kuralı sadakatle uyguladı. Sokrates öncesi filozoflar üzerine dersler tek bir kitapla sonuçlanmadıysa da onlar üzerine derin düşüncelerinin meyveleri yazılarının pek çok yerinde bulunur. Bu alandaki tarihsel hissinin kesinliği, umarız ki burada sunulan makalelerin bir ikisinde bir ölçüde ortaya çıkacaktır. [17] Bunlar *Cambridge Ancient History*, cilt 4'teki "Gizem-Dinleri ve Sokrates Öncesi Felsefe" bölümü ile desteklenmelidir. Tüm Yunan felsefe geleneği içinde Sokrates öncesi filozofların yeri, üniversite dışından insanlara yönelik derslerin bir sonucu olan *Before and After Socrates* [18] adlı anlaşılır taslakta uzman olmayanlar için takdire şayan bir şekilde açıklanmıştır.

1935'te Platon'un daha sonraki ve daha zor diyaloglarını ele alan ilk kitabı çıktı. 1937 ve 1939'da iki kitabı daha yayımlandı. Bu eserler, eşsiz biçimlerini borçlu oldukları, Üniversite'deki derslerinin doğrudan sonucuydu. Başlıkları, *Plato's Theory of Knowledge*, *Plato's*

---

16 *The Cambridge Classical Course* (1903), s. 28 vd.

17 *The Unwritten Philosophy* (1950) kitabı kastediliyor. –ç.n.

18 Türkçesi için bkz. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. Senem Onan ve Celal Şengör (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015). –ç.n.

Cosmology ve *Plato and Parmenides*'tir ve alt başlıklarında bunların "sürekli bir yorumla çevrilmiş" *Theaitetos* ve *Sofist* veya *Timaios* veya *Parmenides*'ten oluştuğu belirtilir. (Sonuncusu Parmenides'in kendi *Hakikat Yolu*'nun fragmanlarının bir çevirisini de içerir.) Aslında kendisinin veya başka herhangi bir öğretim üyesinin doğal olarak kullanacağı, bir paragrafı çevirme ve bir sonrakine geçmeden önce, kendi açıklaması ve yorumuyla takip etme yöntemini tam olarak korumuştu. Okuyucunun elinden tutulur ve kendi sınıfındakine benzer bir argüman boyunca ona aydınlatıcı sonuçlarla rehberlik edilir.

Bu kitaplarda, Yunan düşüncesinin hammaddesi ya da ilk belirsiz denemeleriyle değil, bitmiş ürünle ilgilenir. Keskin psikolojik ve tarihsel his her zaman belirgindir fakat ilk düşünürlerin bölük pörçük ipuçlarının alınıp zihinlerinin daha eski tasavvurların arka planı bağlamında açığa çıkarıldığı içgörü ve çıkarsamaya aynı ihtiyaç duyulmaz. Önündeki tam diyaloglarla, bizzat filozofun inşa ettiği yapıyı daha kesin bir şekilde takdir etme imkânı bulmuştu. Ana çabası, argümanın sabırlı ve sadık bir tahliline adanmıştı: Bu tahlilde tarihsel hayal gücü ve özellikle kelimelerin tarihsel çağrışımlarına dair keskin farkındalığı onu doğrudan akıl yürütmenin kalbine götürmüş ve onu tekrar tekrar salt kelime oyunlarına dolanmaktan kurtarmıştı. Fakat burada da hatırı sayılır miktarda yapılması gereken dış okuma vardı, özellikle de ilgilendiği yazarın çalıştığı entelektüel iklime ve zihninin açık olduğu etkilere aşina olmak suretiyle yazarını anlamaya yönelik daimî hedefinde başarılı olacaksa. Platon'un öncülleri üzerine yoğun mesaisini zaten biliyoruz. Bir örnek daha verilebilir: Platon için oldukça doğal bir çekiciliği olan ve birçok önemli açıdan nazariyatının yönünü belirleyen Yunan matematik düşüncesi alanındaki ciddi ve kapsamlı okuması. Sindirimi zor tüm bu malzemenin özümsenmesindeki ve dönüştürülmesindeki tamlığa, Cornford'u o dönemde tanıyan bizler ancak hayret edebiliriz. Fakat bitmiş yorumun sunulduğu okuyucu, onun yazımına giden sabırlı emek miktarını fark edemeyebilir.

Platon'un sonraki diyalogları asla sınırlı bir okuyucu çevresinden fazlasını çekmeyecektir. *Devlet* için durum farklıdır. Cornford son eseri olarak bu diyaloğun tercümesini yayınlayarak çok daha geniş bir kitleyi kendisine borçlu kılmıştır. Amacı, bu versiyonun Yunancası olmayan, eğitimli İngilizler üzerinde, orijinal eserin çağın Yunanları üzerinde ürettiği etkinin hemen hemen aynısını üretmesini sağlamaktı. Bu amaçla, dediği gibi, kendisine "bazı serbestlikler" tanıdı ve ona göre, "Platon'un modern basım için hazırlanmış bir edisyonda bunlara izin vereceğini varsaymak makul idi." Bunların en barizlerinden biri, Sokrates'in argümanındaki gelişimi dinleyicilerin biçimsel onay ifadeleriyle sürekli kesintiye uğratan uygulamayı birçok pasajda göz ardı etmekti. Uygulama İngiliz düzyazısına yabancıdır fakat bu ve benzeri araçlarla Platon ile çağdaş okuyucu arasındaki gerçek bir engelin kaldırıldığı inkâr edilemez. Kitabın genel eğitimin bir parçası olarak değeri, Ordu Eğitim yetkilileri onu müfredatları için seçtiklerinde hoş ve belki de beklenmedik bir kabul gördü.

Cornford'un daha genç olduğu günlerde, üniversite öğretiminin belli yönlerinde reforma olan acil ihtiyaç, onu kesin bir şekilde statükonun orta yaşlı destekçilerinin karşısına, "Acelesi olan Genç Adamlar"ın tarafına koymuş ve kendisi hiciv niteliğindeki *Microcosmographia Academica*'yı (1908) yazmıştı. Zamanla içerdiği hakikatin akademik alanın çok ötesine uzandığı görülmüştür. Gerek memurlar gerekse iş insanları, kitabın tasvir ettiği tipleri kendi yaşam alanlarında tanıdıklarını iddia ettiler. Daha sonraki yıllarında, doğası gereği bir polemikçi olduğunu düşünmüyorum fakat Yunanların kendi adlarına konuşmasına izin vermediğini düşündüğü bazılarına karşı kendisini sahaya çıkmak zorunda hissetmişti. Bu bilim insanları, yaşadıkları çağda yanıt aradıkları sorunların neler olduğunu araştırarak Yunanları anlamaya çalışmak yerine, onları günümüz sorunları ve çatışmaları açısından yorumluyordu. Böylece İyonyalı filozoflar ve Epikuros, politik zihniyetli bilim insanları hâline geliyordu; fiziksel evrenin tamamen akılcı açıklamalarını üretmenin yanı sıra bu

açıklamaların kitlelere, gerici bir sınıfın menfaatlerini desteklemek için sürdürülen dinî düşüncelerin yerine sunulduğunu görmekle ilgileniyorlardı. Bu argümanda Platon gericiliğin savunucusu olarak görünür. Politik olarak, Cornford bir oligarkın tersiydi. (Burası Yunanlarla ilgili hakikate dair araştırmasıyla ilgili görmediği politik görüşlerine girilecek bir yer değil, fakat bir Fabian sosyalistinin bakış açısına sahip olduğu söylenebilir.) Yine de hakikatin menfaatleri uğruna, araştırmayı kınayan ve kendi zihnine bakarak bilgelik bulduğunu iddia eden kibirli ve esrarengiz Herakleitos deneysel bilim insanlarının saflarına sokulduğunda veya Platon'un *Devlet*'indeki tüm özel mülk sahipleri emekçi kitleler olarak tanımlandığında, kendisini itiraz etmekle yükümlü hissetti. Geride bıraktığı notlar bu konuda kendisini daha fazla ifade etmek istediğini düşündürmektedir. Bu nedenle, bu konuya adadığı ve şimdiye kadar yayımlanmamış tek makalesini[19] bu cilde dâhil etmek uygun göründü.

Okuyucuya sadece konusu için değil, yazısının güzelliği ve eserlerinin kompozisyonundaki sanat için de önerilebilecek bir klasik dönem uzmanına sık rastlanmaz. Bu nedenle Cornford'dan söz ederken bundan da bahsedilmelidir, fakat kısaca, zira bir kitabın veya makalenin bir sanat eseri olduğunu öğrenmek için onu okumak, ona dair okumaktan daha iyidir. Sanatının kendisi Helenik bir niteliğe sahiptir. Onun gibi yaşamını büyük ölçüde Yunan kültürünün birçok yönüyle bu kadar yakın temas hâlinde geçiren biri için bunu belirtmek gereksiz olurdu, eğer bu nitelik bu tür insanlar arasında nispeten nadir olmasaydı. Onu okumak, zaman zaman, benim *Phaidon*'dan aldığım ve diğerlerinin bir Yunan vazosunun biçimini ve süslemesini seyretmekten aldığı haz selini getirir. Tüm temel nitelikler bulunur: Formun canlı (mekanik olmayan) simetrisi,

---

[19] "The Marxist View of Ancient Philosophy" (Antikçağ Felsefesinin Marksist Görüşü), *The Unwritten Philosophy* içinde. Cornford'un bu makalede tartıştığı iki kitaptan biri Türkçe çevirisi mevcut olan George Thomson'ın *Aeschylus and Athens*'ıdır (1941): *Aiskhylos ve Atina*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel, 1990). –ç.n.

ayrıntıların zarafeti ve inceliği, mizah, ironi ve bazen esasen ciddi olan bir temayı şenlendiren fanteziler. Bu kuşkusuz beceriksiz bir tasvirdir fakat aynı zamanda abartılı olduğunu düşünen varsa ona bu ciltteki *Harmony of the Spheres* adlı makaleyi tavsiye ederim.

Burada sadece Cornford ile akademik konularda bir yazar olarak ilgileniyorum ve onu yakından tanıyan diğerlerine, onu bütünüyle resmetme gibi daha zor bir görevi bırakıyorum. Ekleyeceğim tek şey, kendi izlenimlerimi billurlaştırmaya çalışırken, birlikte en iyi özeti sunacak iki Homerosçu sıfatın zihnimde sürekli tekrar ettiğini bulduğumdur:

φίλος τ' ἦν αἰδοῖός τε.
[Sevdiğim ve saydığım biriydi.]

PETERHOUSE,
CAMBRIDGE
11 Kasım 1949

ÖNSÖZ

Din ve Felsefe, belki çoğu insan için iki farklı düşünce alanını çağrıştırır ve aralarında –(Yunanlar gibi) Bilimi Felsefe kapsamına dâhil edersek– genellikle bir tür sınır savaşı olduğu düşünülür. Bununla birlikte onları, insanın dünyaya dair his ve inançlarının ifadesinin birbirini takip eden iki aşaması veya biçimi olarak düşünmek de mümkündür;[1] ve bu kitabın başlığı, dikkatimizin Batı zihninin tarihinde birinden diğerine geçişi işaret eden o döneme odaklanacağını ima eder. Genellikle belirleyici adımın, milattan önce yaklaşık altıncı yüzyılda Yunanlar tarafından atıldığı kabul edilir. O anda yeni bir akılcı araştırma ruhu, o zamana kadar geleneksel inancın nesneleri olan nihai şeyler üzerine fikir beyan etme hak iddiasında bulundu. Bununla birlikte, kanıtlamak istediğim şey, bu ruhun doğuşunun eski düşünce biçimleriyle ani ve tam bir kopuş anlamına gelmediğidir.

En erken akılcı nazariyat ile onun arkasında yatan dinî temsil arasında gerçek bir süreklilik vardır; ve bu sadece unsurların popüler inancın Tanrıları ile alegorik denkliği gibi yüzeysel benzerlikler meselesi değildir.[2] Felsefe, akılcı düşüncenin hareketlerini sınırlamaya ve onun ana yönlerini belirlemeye devam eden bazı büyük tasav-

---

1 Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *world* (dünya) maddesi. –ç.n.

2 Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *element* (unsur) maddesi. –ç.n.

vurları –örneğin, "Tanrı," "Ruh," "Yazgı," "Yasa"– dinden miras almıştır.[3] Din kendisini şiirsel simgeler ve mitsel kişilikler üzerinden ifade eder. Felsefe kuru soyutlama dilini tercih eder ve *töz*, *neden*, *madde* vesaireden söz eder.[4] Fakat dışsal fark, aynı bilincin birbirini izleyen bu iki ürünü arasındaki içsel ve tözsel yakınlığı gizler. Felsefede açık bir tanım ve kesin ifadeye ulaşan düşünce biçimleri, mitolojinin akıl yürütmeyle geliştirilmemiş sezgilerinde zaten zımni olarak mevcuttu.

Diogenes Laertios, düşünce sistemlerini şekillendiren iki eğilimin iş başında olduğunu sanki bizzat Yunanlar sezmiş gibi, filozofları, Anaksimandros ve Pythagoras'ın başını çektiği İyonyalı ve İtalyan olmak üzere iki silsileye ayırır. Bu içgüdü, göstermeye çalışacağım gibi doğruydu; gerçekten de "bilimsel" ve "mistik" olarak adlandırılabilecek iki gelenek vardı ve bunlar iki ayırt edilebilir dürtü tarafından birbirinden giderek daha fazla ayrılan hatlar boyunca zıt sonuçlara taşınıyordu. Bu dürtüler kendi nazariyatımızda hâlâ faaldir ve bunun basit bir sebebi vardır: İnsan doğasının iki kalıcı ihtiyacına karşılık gelirler ve iki bilindik beşerî mizaç tipini temsil ederler.

Kendi zamanımızda daha kolay anlaşılan ve yorumlanan, bilimsel eğilim olmuştur çünkü bu bilimsel bir çağın düşünce alışkanlığıyla uyuşur. Dünyayı anlayarak onu kontrol etmek gibi derinde yatan bir ihtiyaçla sürüklenen bilim, hedefine doğru istikrarlı bir şekilde işler –tüm fenomenleri, bulunabilecek en basit formülle açıklamak için uyarlanmış mükemmel netlikte kavramsal bir gerçeklik modeli. *Malheur au vague; mieux vaut le faux*![5] Doğu Yunanistan'ın İyon okullarında bilim Atomculukta tamamına erer. Atomculuğun tamamlanmış sonucunu düşündüğümüzde, "belirsiz olanı" defederken, başka bir zihniyetin [= mistik gelenek] içinde

---

[3] Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *soul* (ruh) ve *destiny* (yazgı) maddeleri. –ç.n.

[4] Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *substance* (töz) maddesi. –ç.n.

[5] Ernest Renan'ın *Anılar*'ından (1883) "Belirsiz olacağına, yanlış olsun!" anlamına gelen bir cümle. –ç.n.

dünyanın tüm değerini ve önemini bulduğu her şeyi silip süpürdüğünü görürüz. Tanrılar ortadan kaybolur; ruh maddi parçacıkların tozuna indirgenir; kısacası Doğanın içinden Yaşam çıkar. Geometrinin ideal berraklığından esinlenen ve biyolojiyi ihmal eden bir bilimin önceden belirlenmiş sonucu budur. Cansız doğayı araştırmanın takdire şayan bir aracı olarak bu bilim, canlılan ölüler arasında aramayacak karşıt bir mizaçtaki insanlara korku dolu bir ürperti verir.

Farklı bir ihtiyaçtan kaynaklanan mistik ruh farklı hatlarda işler. Pythagoras için felsefe bir merak motoru değil, bir yaşam ve ölüm yoluydu. Pythagorasçılığın gölgesi altındaki Batı okullarının kökleri, ilâhî olanın doğası ve insan ruhunun yazgısına dair belli inançlarda yatar. Doğa felsefeleri bu inançlar üzerine inşa edilmiştir. Bilimsel gelenekten daha az güçlü olmayan bir şekilde, dünyanın akılcı olması gerektiğine dair karakteristik Yunan inancına bağlı kalan bu Batı felsefeleri, kendilerini inancı aklın nezdinde haklı çıkarmaya yönelik bir dizi girişim olarak sunar. Parmenides, dinî öntasavvurun mantıksal sonuçlarıyla çelişiyor gibi göründüğünde, duyular dünyasını cüretkârca gerçek dışılığa mahkûm eder. Empedokles bilimle bir uzlaşma yolu bulmak için tüm hünerlerini kullanır. Platon bir Titan gibi ayaklarını yere basarak göğü sırtlama çabasına dalar. Her üçünü de en çok ilgilendiren şey, bilimin o kadar rahat bir şekilde vazgeçtiği terimler olan "Tanrı" ve "ruh" kelimelerinde özetlenir.

Karakteristik özlemlerinin ve yaşam ve doğa vizyonlarının çok açık bir kaydını felsefi sistemler silsilesinde bırakan bu iki eğilim veya mizaç, Anaksimandros ve Pythagoras'ın yüzyılında aniden ortaya çıkmamıştı. Felsefi Mousa (ilham perisi) anasız bir Athena değildir: Eğer bireysel akıl babası ise daha yaşlı ve daha haşmetli atası Dindir. Anaksimandros'un arkasında, parıldayan Olymposlular alayı ile İyonyalı Homeros bulunur; Pythagoras'ın arkasında Orpheus ve Dionysos'un bulanık suretlerini görürüz. Her bir felsefi geleneğin, içinde aynı zıt mizaçların doğa ve insan yaşamına yöne-

lik hissettiklerini ifade etmek için mitsel simgeler tasarladığı Yunan dininin türleriyle –Olymposçu ve Dionysosçu– ayrı ayrı ilişkili olduğunu varsaymak doğaldır.

Ben bilimsel gelenekle başlayarak, bilimin nihai başarısından –yani zorunluluk veya rastlantı tarafından yönetilen münferit atomlardan oluşan bir dünyanın temsili– Homeros'un yazgıya (*Moira*) tabi münferit Tanrıların doğaüstü dünyasında yansıtılan Olymposçuluğun nihai başarısına kadar gerçek bir süreklilik zincirinin izinin sürülebileceğini kanıtlamaya çalışacağım. İlâhî ya da beşerî tüm münferit güçlerin *Moira*'ya tabi olması, bu tür dindeki en derin ve (ilk bakışta) en şaşırtıcı olan dogmadır. İlk bölümde, Anaksimandros'tan başlayıp geriye doğru, Homeros ve Hesiodos'a giderek *Moira*'nın bir tahlilini yapmaya ve böylelikle günümüzde Doğal yasanın işgal ettiği yeri tutan bu tasavvurun[6] tam da Yunan bilimi boyunca kalıcılığını göstermeye çalışacağım.

Homeros'a geri döndüğümüzde, çoğu bilim insanı Herakles sütunlarına dokunduğumuzu ve geleneğin tesadüfleriyle boş kalan tarih öncesi karanlığa göz atmamamızın daha iyi olacağını düşünecektir. Fakat Yunanların neden Tanrıların ahlaki fakat yine de kişisel olmayan ve amaçsız, yazgının hükmüne tabi olduğuna inandıkları problemi terk edilemeyecek kadar büyüleyicidir ve sisli hipotez okyanusuna açılmak için aklımızı çeler. İkinci bölüm bu gözükara seferin kaydıdır. Rehber olarak, yeni Fransız sosyolog okulu tarafından öne sürülen teoremi alıyoruz: Dinî temsilin anahtarı onu geliştiren toplumun toplumsal yapısında yatar. Olympos dininin bu temel sorununun çözümünü Profesör Emile Durkheim ve onun *Année Sociologique*'teki meslektaşlarına borçluyum.[7] Burada, antik-

---

[6] Yani *Moira*'nın. –ç.n.

[7] Özellikle, Profesör Durkheim, "Représentations individuelles et représentations collectives," *Revue de Metaph. et de Morale*, 6 (1898), s. 273; "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance," *a.g.e.* 17 (1909); *De la division du travail social*, 3. edn. (1911); Durkheim ve Mauss,

çağ felsefesi boyunca devam eden bazı fevkalade soyut tasavvur şemalarına –örneğin dört unsurun gruplandırılması ve zıt nitelik çiftlerinin ayrışması ve yeniden birleşmesi– ışık tutacak bir kaynak bulduğumu düşünüyorum. Ana teoremin bu özel uygulamaları, kesin olarak belirlenmiş sonuçlar olarak değil, daha eksiksiz bir etnolojik ve psikolojik donanıma sahip öğrencilere şimdiye kadar ihmal edilen bir araştırma hattı önerebilecek örnekler olarak ortaya konmuştur.

Geriye büyük bir felsefi–dinî kavram kalıyor ki bu aralarında en temel olanıdır: "Eşyanın doğası" kavramı, yani *Physis*. Yunan felsefesinde bu isimle anılan nesne somuttur: Aynı zamanda canlı ve ilâhî, ruh ve Tanrı olan maddi bir sürekliliktir –dolayısıyla mitsel özellikler içeren bir tözdür. Erken nazariyatın birincil nesnesi, doğanın bize duyularımız aracılığıyla sunduğu muhtelif fenomenlerden ziyade bu tözdür; ve maddi, canlı ve ilâhî olan içkin özelliklerinden, bu özelliklerin ima ettiği şeye yüklenen yoruma göre çeşitli sistemler çıkarılabilir. Filozoflar tarafından icat edilmediğini, dinî düşüncenin tüm şekillerinin ve simgelerinin altında yatan bir temsilden türediğini belirtmek için onu felsefenin verisi [*Datum of Philosophy*] olarak adlandırdım. Üçüncü bölüm, bunun kökenini dinin kendisinden daha eski olan bir büyü aşamasında bulur ve onun çeşitli Yunan çoktanrıcılığı kategorilerine, özellikle Gizem Tanrısı ve Olymposçu Tanrı zıt figürlerine ayrışma sürecini takip eder. En parlak simgesi Apollon olan din ile acı çeken Dionysos'un gizem inancı arasındaki bu zıtlığın anlam ve önemi Friedrich Nietzsche tarafından salt hayal gücü ile, Yunan Tragedyası fenomeninin doğrudan bir incelemesinden sezilmiştir. Ondan, sanat alanında,

---

"Classifications primitives," *Année Sociologique*, vi.; Hubert ve Mauss, "Théorie générale de la magie," *Ann. Soc.* 7. Profesör Durkheim'ın çalışmasının faydalı bir açıklaması için bkz. G. Davy, "La sociologie de M. Durkheim," *Revue Philosophique*, 36 (1911), s. 42-71 ve 160-195. Ayrıca Profesör L. Lévy-Bruhl'un *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910; İlkel Toplumlarda Zihinsel İşlevler) adlı eserine de borçluyum.

Dionysos ve Apollon'un Parnassos'un[8] tepelerini neden paylaştığını öğrendik; fakat o günden bu yana tarihsel köken ve gelişim sorunlarıyla ilgili olarak yeni bilgiler elde edilmiştir. Sadece Yunan dininin değil, genel olarak dinin daha önceki evrelerinin çalışılmasında açık bir ilerleme, Sayın Jane Harrison'ın *Themis*'inin (Cambridge, 1912) yayımlanmasıyla kaydedilmiştir. Yazarla tüm ana noktaların üzerinden geçmek gibi büyük bir avantaja sahip oldum ve onun ulaştığı birçok sonucu benimsedim. Böylece okuru kendi bilgimin kaynağına yönlendirerek, Yunan dininin gelişimiyle bağlantılı bir dizi noktayı çok kısaca ele almam mümkün olacaktır. Aynı yorumlama ilkelerini felsefe alanına taşıdığı düşünülebilecek bu kitabın gözden geçirilmesinde de Sayın Harrison'ın çok kıymetli yardımları olmuştur.

Üçüncü bölümde ulaşılan bakış açısından felsefenin, dinin nihai ürünlerini bir kenara bırakıp "eşyanın doğası"na geri döndüğünde, aslında bizzat mitolojiyi şekillendiren başlangıçtaki temsile geri gittiği sonucunu biraz zor da olsa çıkarabiliriz. Eğer bugün bu temsili "doğaüstü" yerine "metafizik" olarak adlandırıyorsak bu, şeyin kendi karakterinin esasen değiştiği anlamına gelmez. Değişen daha ziyade insanın ona karşı tavrı olmuştur: Aktif ve duygusal olmaktan çıkıp entelektüel ve nazari hâle gelmiştir. Daha önceki duygusal tepkisi mitin simgelerini, inanç nesnelerini doğurmuştur; yeni eleştirel tahlil usulü onu kavramlara bölüp ayırır ve bunlardan çeşitli sistematik teori türlerini çıkarır. Fakat iki zıt mizaca özgü değer ölçütleri bu sistemleri şekillendirirken, bilinçdışı etkilerini uygulamaya devam eder ve düşünce akışını, kaynaklarının izini son iki bölümde süreceğimiz o iki kanala böler.

İngilizce konuşan okurlara kolaylık olması için Profesör Burnet'in *Early Greek Philosophy* başlıklı kitabının ikinci edisyonuna (*E.G.P.*²) sıklıkla atıf yaptım; ve içerdiği fragmanların mükemmel çevirisinden bolca ödünç aldım. Fragmanların kendilerine atıflar Diels'in *Fragmente der Vorsokratiker*'ine, 2. edn., Berlin, 1906 (*D.F.V.*²) yapılmıştır.

[8] Delfi'deki dağın adı. –ç.n.

Bu kitap, hakkıyla taşıdığı sıfatla ilişkili ruhun kurtarıcı bir dokunuşunu içinde bulabilmesi umuduyla, bir bilim insanına ithaf edilmiştir.

F. M. CORNFORD

TRINITY COLLEGE,
CAMBRIDGE,
Nisan 1912.

AYRINTILI İÇERİK

I
YAZGI VE YASA

1. *Problem.* Felsefenin kökeni, felsefenin dinden miras aldığı Yazgı, Tanrı, Ruh, Doğa gibi temsiller incelenmeden anlaşılamaz.
2. *Anaksimandros'un Kozmolojisi.* Unsurların birincil Cevherden (veya "Sınırsız Şey"den) bölgelere ayrılması.
3. *Unsurların Yetki Alanları.* Bunlar Yazgı ve Adalet tarafından takdir edilen ahlaki bir düzen oluşturur.
4. *Tanrıların üstündeki Moira.* Homerosçu Tanrıların Yazgıya tabi olması, Anaksimandros'un temsiline karşılık gelen dinî temsildir.
5. *Moira'nın Ahlaki Anlamı.* Anaksimandros'ta olduğu gibi, Homeros'ta da Yazgının hükmü ahlaki olduğu kadar zorunlu bir düzenlemedir.
6. *Bir yetki alanları sistemi olarak Moira.* Moira, her Tanrıya yetki alanının veya imtiyazının tayin edilmesini temsil eder ve dolayısıyla mekânsal bir karaktere sahiptir.
7. *Hesiodos'ta Dünyanın Taksimi.* Hesiodos'un kozmogonisinde unsurlara ait yetki alanlarının birbirinden ayrılması, bu yetki alanlarından doğan Tanrıların doğuşundan önce gelir. Böylece Moira hem Unsurlardan hem de Tanrılardan önce gelir.

8. *Moira gayrişahsi, akılsız veya amaçsızdır.* Tüm içeriği, unsurlara özgü düzenlemenin Zorunluluğu ve Adaletinin bir temsilidir.
9. *Tanrıların* Dasmos*'u.* Hesiodos'ta bile kişisel Tanrıların iradesi Yazgının gayrişahsi tayininin yerini almaya başlar.
10. *Tanrıların Büyük Yemini.* Styks, *Horkos* (Bariyer) olarak, Tanrıların yetki alanlarının sınırlarını koruyan tabunun bir temsilidir.
11. *Styks tarafından bahşedilen Zeus'un hâkimiyeti.* Yetki alanlarının dağıtımı hâkim Tanrı'ya geçer ve Tanrı'nın *yasaması* Yazgının hükmünün yerini alır.
12. *Yasa Koyucu olarak Zeus.* Yetki alanlarının (*nomoi*) yeniden dağıtımı olarak yasa koyma.
13. *Dağıtım Olarak Yasa. Nomos* ("dağıtmak" anlamına gelen *nemein*'den) *Moira* ile eşanlamlıdır.
14. *Nemos ve Nemesis.* Tipik kutsal yer olarak *Nemos* ve izinsiz girişin intikamcısı fakat aynı zamanda nimet Dağıtıcısı olarak *Nemesis.*
15. *Platon'da Aklın Dağıtımı.* Felsefede Akıl –Zeus'un Moira'nın yerini alması gibi– Zeus'un yerini alır.
16. *Yunan çoktanrıcılığında ilkel dinî temsil.* Tabu ile ayrılmış ve her birine mekânsal tecavüzden hoşlanmayan bir gücün nüfuz ettiği bir bölümler sistemi (*moirai*). Herodotos tarafından tasvir edilen bu ilkel çokdaimonculuğun bu çerçevesi Anaksimandros'un kozmolojisinde temel temsil olarak varlığını sürdürür.

II
MOIRA'NIN KÖKENİ

17. *Moira'nın temsili nasıl ortaya çıktı?* Yunan dininin ve felsefesinin Unsurların bölümsel düzenine atfettiği önem açıklanabilir mi?

18. *Dinden Felsefeye geçiş.* Doğaüstü olanın tasfiyesine rağmen, dünya düzeninde hâlâ ahlaki veya kutsal bir karakter kaldı.
19. *Kolektif bir temsil olarak dünyanın ahlaki düzeni.*
20. *Kolektif temsillerin doğası.* Bir inanç meselesi gibi zorunlu olarak dayatılmasa da Anaksimandros'un kozmolojik şemasının ne anlamda kolektif olduğu.
21. *Kolektif temsiller nasıl dayatılır?* Özel nazari görüşlerin aksine ahlaki ve dinî inançlara kutsal bir karakter veren duygusal yük.
22. *Doğanın düzeni "kutsal"dır, çünkü bir zamanlar insan toplumuyla sürekli idi. Moira*'nın üstünlüğü, dünya düzeninin kabilenin yapısal gruplanmasıyla olan ilkel sürekliliğiyle açıklanır.
23. *Kabile yapısına dayalı sınıflandırma.* Totemci ve diğer toplumlardan örnekler.
24. *Nomos'un bir yansıtması olarak Moira.* Dinin arkasında toplumsal âdet, beşerî grubun yapısı ve kurumları yatar. Doğaya yansıtılan bu yapı *Moira*'dır.
25. *Totemcilik.* Bu yansıtma, toplumun totemci evresinin temel bir ilkesidir ve büyü sistemlerinin altında yatar.
26. *Totemci Grubun Dayanışması.* Klan ve onun totem-türleri çok sıkı birleşmiştir; totem-atanın varsayılan kanı bu akrabalığın maddi alt tabakasıdır.
27. *Grubun önceliği.* Birimsel faktör birey değil, gruptur. Her biri kendi grup işlevlerine (*nomoi*) sahip bir *moirai* sistemi olarak toplum.
28. *Toplumsal yapı Doğanın düzenini içerecek şekilde yansıtılır.* Beşerî gruplar evrendeki tüm nesneleri içerecek şekilde genişletilir.
29. *Yunan kozmolojisinde kalıntılar.* Bu hipotez (*a*) dört unsurun; (*b*) zıt nitelik çiftlerinin tanınmasını açıklar.

30. (*a*) *Dört Unsur*. Anaksimandros'un kozmogonik süreci, birincil homojen bir grubun totemci tipte karmaşık bir organizasyona bölünmesini yansıtır.
31. *Empedokles'in Philia ve Neikos'u*. Dayanışma ve ayrışmanın iki zıt kuvveti.
32. (*b*) Zıt çiftlerin Ayrılması. Zıt çiftlerin savaşı ve birliği, felsefenin genelinde temel bir tasavvurdur.
33. *Zıtlığın prototipi olarak cinsiyet*. Tüm oluş başlangıçta doğum ve evlilikten kaynaklanıyor olarak tasavvur edilmiştir.
34. *Gök ve Yerin Ayrılığı*. Başlangıçtaki biçimsel birlikten doğan ayrılık ilksel evlilikten önce gelir.
35. *Bu temsilin toplumsal kökeni*. Gök ve Yer'in ayrılması toplumun dış evlilik temelinde gruplaşmasını yansıtır.
36. *Pythagorasçı Zıtlar Tablosu*.
37. *Eros ve Zıtların Evliliği*. Zıtların birliği münferit şeyleri doğurur.
38. Özet.

III
DOĞA, TANRI VE RUH

39. *Dinamik anlamda Doğa ve Âdet*. Grup davranışı olarak *Nomos*.
40. *Doğa ve Âdetin ilkel özdeşliği*. Bir grubun doğası veya özü, onun toplumsal önemini barındıran grup işlevleridir.
41. *Birincil Sempatik Büyü*. Büyüsel işlevler sempatik ve ortaklığa dayalı, grubun beşerî ve beşerî olmayan üyeleri için ortaktır.
42. *Kolektif duygu ve arzu*.
43. *Birincil Büyünün temsile ihtiyacı yoktur ve din öncesidir*. Büyü grubu herhangi bir Tanrı olmadan tamdır.
44. *İlk temsil ihtiyacı doğar*. Tek bireyüstü ahlaki güç olarak kolektif bilinç, ilk dinî temsilin içeriği olacaktır.

45. *Kolektif bilincin temsili olarak Sempatik Süreklilik.* Toplumsal bilincin tasavvur edilebileceği tek olası biçimi, akrabalık alt tabakası ve grup içindeki sempatik etkileşimin vasıtası olarak maddi bir sürekliliğin bilincidir.

46. *Özet.* Bu birincil temsilin özellikleri.

47. *"Tanrı" ve "Ruh"un farklılaşması.* Tanrı ve Ruh fikirleri sempatik süreklilikten doğar.

48. *Birincil Büyüden Dine.* Büyüsel grubun başlangıçtaki sürekliliğinin parçalanması.

49. *Temsildeki mukabil değişiklik: İki havuz.* Beşerî grubun büyüsel enerjisi, daha önce onunla özdeşleştirilen türlerin veya doğal bölümün enerjisinden ayırt edildiğinde büyünün ikinci aşaması açılır ve bir Tanrı'nın yapımı başlar. Totemci yapı çöker.

50. *Kan bağına dayalı akrabalar ve Büyü Toplumu farklılaşır.* Toplumun gerçek akrabalık temelinde yeniden gruplaşması.

51. *Büyü Toplumları.* Yunanistan'da kalıntılar.

52. *Grup-Ruhu.* "Ruh" toplumsal işlevlerden oluşur ve grubun ana hatlarını alır.

53. *Büyü Toplumunun Daimonu.* Grup-ruhu insanüstü veya ilâhî olarak kabul edilir.

54. *Gens Daimonu.* Kan bağına dayanan akrabaların grup-ruhu.

55. *Doğal bölümlerin Daimonları.* Doğal bir nesnenin doğaüstü enerjisi, büyü grubunun insanüstü enerjisinin mukabili olan unsursal daimon veya Tanrı'nın hammaddesidir.

56. *Yerel Bereketi Sağlayan İyi Daimonlar.* Olympos öncesi Yunan dininin farklılaşmamış yerel ruhları.

57. *Çin'de çokdaimonculuk.* Daimoncu evrede kalmış bir din olarak Taoculuk.

58. *Çokdaimonculuktan Çoktanrıcılığa.* Dört Daimon türü, ilâhî bireyin dört türüne dönüşür: Kral, Kahraman, Gizem Tanrısı, Olympos Tanrı.

59. *Kişisel olmayan daimon'dan bireysel ruha ve kişisel Tanrı'ya.* Bireysel özbilinç gelişiminin etkisi.
60. *Reis veya Kralın ortaya çıkışı.* İlk birey olarak Kral, toplumsal otoritenin emanetçisi.
61. *Başbüyücü olarak Kral.* Büyüsel ve baskıcı güç, büyü toplumunun yerini alan Krala verilir.
62. *Eponim Kahraman. Gens* daimonunun kişiselleştirilmesi.
63. *Kahraman Tapınımı.* Yerel İyi Ruh ile iç içe geçmiş Kahraman.
64. *Bireysel Ruh ve Ölümsüzlük.* Kan-ruhu ve *eidolon.*
65. *Gizemci ve Olymposçu kişisel Tanrıların oluşumu.*
66. *Gizem Tanrısı.* Beşerî bir grup veya kilise olan yetki alanı, daimonu ile muhabbeti ve Çokluk'un Bir'e katılımını korur.
67. *Olymposçu Tanrı.* Bir grupla muhabbeti olmayan Olymposçu Tanrı, yetki alanından uzaklaşır ve Doğayı terk eder.
68. *Tanrılar ve Unsurlar.* Unsurlar, Tanrıların geride bıraktığı doğaüstü enerjiyi korur.
69. *Olymposçu Tanrı insandan kopar.* Psikolojisi *Moira* öğretisinin beşerî bir versiyonudur.
70. *Eros'un Olymposçu ve Mistik öğretileri.* Olymposçuluk tarafından kınanan Eros, mistisizm için Tanrı ve dünyayı birleştiren bağdır.
71. *Olymposçuluktan İyonya Felsefesine. Moira*'nın felsefesi mekânsal, çoğulcu, materyalist, mekaniktir.
72. *Physis.* "Eşyanın doğası," felsefe tarafından canlandırılan ilkel canlı ve ilâhî tözdür.

IV
FELSEFENİN VERİSİ

73. *Önemli Noktaların Tekrarı.*
74. *Dinsel malzemenin analizi olarak felsefe.* Felsefe, dinî temsilde karıştırılan özellikleri birbirinden ayırır ve birbirinden farklı sonuçlar çıkarır.

75. *Töz, Ruh, İlâhî Olan olarak Physis.* Bu yüklemlerin önemi.
76. *Ruh olarak Physis.*
77. *Hareket Etme olarak Ruh.*
78. *Bilme olarak Ruh.* "Benzer benzerini bilir."
79. *İlâhî Olan olarak Physis.*
80. *Physis'in filozoflar tarafından ele alınışı.*
81. *Felsefi sistemlerin nedenleri* filozofların argümanlarıyla karıştırılmamalıdır.
82. *Bilimsel Eğilim; açıklamalar ve nedenler.* Nedenselliğin ilk tasavvuru zamandan çok mekânla ilgilidir.
83. *İyonya Bilimi ve Olymposçuluk*, aynı mizacın ürünü.

V
BİLİMSEL GELENEK

84. Atomculuğa giden *Bilimin seyri.*
85. *Milet Okulu*: ANAKSİMANDROS.
86. ANAKSİMENES. Niteliği ortadan kaldırarak basitleştirme.
87. *Bilim insanı olarak* EMPEDOKLES. İki ruh-tözünün mekanik olarak neden olduğu hareket maddeyi cansız bırakır.
88. ANAKSAGORAS.
89. LEUKİPPOS'*un Atomculuğu. Moira* Tanrıların yerini alır; Ruh maddi parçacıklara ve yaşam uzaydaki harekete indirgenir.
90. *Mistik Gelenek ile Tezat.* Bilim ilahiyatın yerine geçer; mistik felsefe sürekli dinî inançtan esinlenir.

VI
MİSTİK GELENEK

91. *Mistisizmde Zamanın temsili temeldir. Moira* yerine *Dike.*

92. *Tenasüh Döngüsü.* Doğuş çarkında sınırlı miktarda ruhcevherinin sürekli devri: Başlangıçta ahlaki olmayan bir öğreti.

93. *Geçiş Dereceleri.* Yükselme ve düşme fikirleri tenasühe eklenir.

94. *Doğadaki tüm Yaşam Döngüsü.* Ruhgöçünün temeli olarak Yaşam birliği.

95. *İşler ve Günlerin Tekabülü.* İnsanın işleri ve Doğanın seyri arasındaki büyüsel sempati, Hak (*Dike*) kavramını açıklar.

96. *Göğe Tapınma. Dike* Çarkı aynı zamanda Zaman Çarkıdır ve göksel cisimlerin devri ile ilişkilidir.

97. *Tao, Ṛta ve Asha.* Çin, Hindistan ve İran'dan örneklerle Hak Yolu olarak *Dike.*

98. *Göğe tapınmanın Orpheusçu ihyası.*

99. *Ruhun göksel kökeni ve düşüşü.* Yeniden doğuş çarkı ile birlikte Büyük Yılın yıldız öğretisi. Bireysel ruhta Orpheusçu ısrar.

100. *Mistik ahlak.* Doğruluk Yolu, *Moira*'nın Olymposçu öğretisi ile karşılaştırılır. *Nomos* ve *Dike*'nin mistik görüşü.

101. HERAKLEİTOS. Temel tasavvur, Zaman Çarkı ve yeniden doğuş. Bilimi mahkûm etmesi.

102. *Ruh ve Logos.*

103. *Adalet Yolu.* Ateş-Logos Adalet ilkesi ile özdeştir.

104. *Zıtların Uyumu.* Tüm oluş *Moira*'nın ihlalini içerir.

105. *Ortak Akıl.* Dil. Herakleitos ile Pythagoras karşılaştırması.

106. PYTHAGORAS. İtalyan felsefesi ve Dionysosçu din.

107. *Orpheusçu İhya.* Orpheusçuluk, Dionysosçu dinin yeniden tanzimi ve ihyasıdır. Tutarsız Ruh görüşleri.

108. *Orpheusçuluğun Pythagorasçı yeniden tanzimi.* Cümbüşçü kültün yerini alan Mütefekkir Yaşam Yolu.

109. *Okulunun Daimonu olarak Pythagoras.*
110. *Tetraktys.*
111. *Sayıların İlerleyişi. Tetraktys*'de simgelenen Yaşamın kozmogonik hareketi.
112. *Pythagorasçı Ahlak.*
113. *Pythagorasçı Bilim*, sayıların ilerleyişini model almıştır.
114. *Sayı Atomculuğu.* Zamansal tekçilikten mekânsal çoğulculuğa doğru ilerleyiş.
115. PARMENİDES. Yeraltı dünyasında *Dike*'ye yolculuk.
116. *Physis*'in birliği ve ilâhîliğinden çıkarılan Hakikat Yolu.
117. *Kanaat Yolu.* Işıktan Karanlığa iniş.
118. EMPEDOKLES. Dinî ve bilimsel inançlarının tutarsız olduğu iddiası.
119. *Arınmalar.* İki şiirin girişleri arasında karşılaştırma.
120. *Ruhun Sürgünü.* Zorunluluk Kehaneti.
121. *Dünya Dönemi.* Anaksimandros'un kozmogonisinin uyarlanması.
122. *Gündüz ve Gece Yarıküreleri.*
123. *Küre ve Sevgi Hükümranlığı.* İlâhî ruh-töz ve uyum olarak sevgi.
124. *Kürenin dağılması ve Ruhun Düşüşü.* Doğa teorisinin din ile tekabülü.
125. *Empedokles'in tutarlılığı.*
126. PLATON: Sokratesçi ve Mistik diyaloglar. İdealar teorisi ve ölümsüzlük inancı.
127. Savunma'*da Ölümsüzlük.*
128. Phaidon'*da İdealar ve Ruhlar.*
129. *Platon'un Pythagorasçılığa yönelimi.*
130. *Ruh-tözleri olarak İdealar.*

131. *Duyuüstü varoluşun iki derecesi.* Hem İdealar hem de Ruhlar her iki derecede de olabilir.

132. *Daimon olarak İdea ve "Katılım"ın doğası.* İdeanın belli bir mistik tasavvurla ilişkisi.

133. *"Katılım" problemi.* İlişkinin zorlukları.

134. *İdeaların Olymposçulaşması.* İdealar, varoluşu açıklamadan bırakarak bir kavramlar hiyerarşisi hâline gelir.

135. *Filozofun Kaçışı.*

I

YAZGI VE YASA

1. *Problem*

Yunan felsefesinin kökeni sadece olağanüstü ilgi çekici değil, aynı zamanda ilk bakışta çözüm açısından ümitli görünen bir problemdir. Çoğu köken sorusunda tarih bizi yüzüstü bırakır; açıklamaya çalıştığımız geleneğin önceki bağlantıları tarih öncesi karanlıkta gizlidir. Örneğin Homerosçu Epos önümüze bitmiş bir ürün olarak gelir ve *İlias*'ın en eski bölümlerinden önceki aşamaları kaydeden tek bir belgesel kanıt parçası dahi mevcut değildir. Fakat genel olarak felsefenin başlangıcının büyük ölçüde tarih alanının içinde kaldığı kabul edilir. Aristoteles okulu ilk felsefe tarihi çalışmalarına başladığından beri, bilimsel bir karaktere sahip sistematik nazariyatın, etkinliği yaklaşık MÖ 6. yüzyılı kapsayan Milet okuluna tarihlendirilmesi konusunda bir uzlaşma sağlanmıştır.[1] Thales'ten Platon'a kadar geçen iki yüzyılda yaşayan filozofların çalışmalarına dair, yazılarının günümüze ulaşan fragmanlarından dolayı doğrudan bilgiye sahibiz; nazariyatın en önemli konuları sayılan meselelere dair "görüşlerini" kaydeden Peripatosçulardan (Meşşailer) gelen bir doksografik geleneğe de sahibiz. Böylece Yunan felsefesinin başından sonuna kadar belgelere dayanan bir tür tarihçesini inşa etmek müm-

[1] İlk kesin tarih, bu okulun kurucusu Thales'in tahmin ettiği söylenen 586 yılına ait bir güneş tutulması tarafından sağlanır.

kündür; ve bunu, açıklanması ve Yunan zihninin diğer faaliyetleri ve ürünleriyle ilişkilendirilmesi gereken bir fenomen olarak ele aldığımızda, en azından Yunan felsefe tarihinin ilk aşamalarına dair, ne kadar az olsa da bir şeyler bilmenin büyük avantajı ile başlarız.

Bu avantaja rağmen, bu nazariyatın nasıl ortaya çıktığı ve neden kendine özgü o yolu izlediği sorusu tatmin edici bir yanıt bulamamıştır. Araştırma bir ölçüde başarısız olmuştur çünkü mesele ilk formüle edildiğinde yanlış bir mercek altına konmuştur. Yunan felsefesinin kaynaklarının bir "ödünç alma" ve "etkilenme" meselesi olduğu sanılmıştır. 19. yüzyılda Yunanların Doğu bilgeliğini ödünç aldıklarını göstermek için birden fazla girişimde bulunuldu; fakat bu büyüleyici teorinin savunucularını tarihsel olasılığın tüm sınırlarının ötesine götürdüğü görüldüğünde, Oryantalistler bir tür antisemit reaksiyonda ezildiler ve kafalarını ancak yeni yeni kaldırmaya başlamaktalar.[2] "Ödünç alma" mefhumu reddedildikten sonra, felsefenin dinî öğretilerden "etkilendiği" görüşü kalmıştır; fakat bu açıklamaya karşı, haklı olarak, dinin mevcut biçimlerinin geçmişte herhangi bir "öğretiye" sahip olduğunun pek söylenemeyeceği ileri sürülmüştür; ve şüphesiz bizim bildiğimiz felsefi sistemlerin içine yerleştirilmiş kesin bir ilahiyat dogmasına işaret etmek zordu. Böylece öğrenciler ilk filozofları müstesna bir şekilde çevrelerinden yalıtılmış ve bağımsız olarak düşünme yaklaşımına geri döndüler.

Bu yaklaşıma sahip son tarihçi, Profesör Deussen,[3] Yunan düşüncesinin genel özelliklerine ilişkin girişinde, bu konu üzerine tüm kitaplarda şu ya da bu şekilde yer alan bir gözlemi tekrarlar. Deussen, Helenizmin temel özelliği olarak, Doğanın huzurunda duran Yunan'ın, düşünce ve eylemde, sahip olduğu o kendine has özgürlüğü alır. Ona göre, Yunan erken aşılanmış herhangi bir yanılgıyla yüklenmemiş olduğu gibi, herhangi bir kapalı dogmatik

---

2 Bkz. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, Münih, 1910.

3 *Allgemeine Geschichte d. Philos.*, 2.1 (1911), s. 3. [Bu ve diğer paragraf arası boşluklar kitabın aslındandır. -ç.n.]

sistem tarafından da kısıtlanmamıştı; ve böylece rahat gözleri ve keşiflerini kabul etmeye açık duyularıyla eşyanın doğasını kavrayabilmişti.

Şimdi, Yunan filozoflarının dogmatik önyargı ve ruhban zulümleriyle istisnai bir şekilde engellenmemiş olduğu doğrudur. Genel olarak dışa dönük bir riayetle tatmin olan bir toplum içinde doğacak kadar talihliydiler ve aklın, bizi özgür kılan hakikati arama içsel görevinin peşinden gitmesine izin verdiler. Fakat bu düşünce özgürlüğünün üzerinde durduğumuzda, buna başka bir yorum getirme yanılgısına düşmemeli ve Thales veya Anaksimandros'u, Âdem'in yaratıldığı günde olduğu gibi, arkasında hiçbir gelenek, eşyanın miras alınan bir şeması yokmuş gibi, masum gözlerini henüz hiçbir kavramsal yapıyla koordine edilmemiş saf duyu izlenimleri dünyasına açıyor olarak hayal etmemeliyiz. Bu tür bir hataya düşmek çok kolaydır, özellikle de Yunan düşünce tarihimize, Profesör Deussen'in yaptığı gibi, beşerî bilginin kaynaklarını iki sınıfa bölerek başlarsak: Uzaydaki maddi dünyadan duyular aracılığıyla bize gelen dışsal deneyim ve kendi düşüncelerimizin, irademizin ve hislerimizin içsel deneyimi. Dışsal deneyimin nesnesi açıkça Doğadır; içsel deneyimin en dikkat çekici nesnesi "ahlaki fenomendir" –özgürlük hissimiz, sorumluluk bilincimiz, doğru ya da yanlış saymayı öğrendiklerimizi yapmak ya da yapmaktan kaçınmak. Daha sonra, Yunanistan'ın daha önceki bilincinin bu iki nesne sınıfına bilim öncesi temsilde ne yorum getirdiğini incelemeye geçeriz– dış Doğayı açıklayan kozmogoniler ve iç benlik ve onun dış dünyayla ilişkisini ele alan ahlaki düşünce. Konuya bu şekilde yaklaştığımızda, günümüze ulaşan kozmogoni ve ahlaki düşünce fragmanları hemen reddedilecektir, çünkü incelendiklerinde filozofların çalışmalarına pek bir ışık tutuyor gibi görünmezler. Böylece, bir rahatlama hissiyle, belirsiz kökenler sorusunu bırakır ve eldeki belgelere dayanarak çeşitli sistemlerin betimleyici tarihine girişiriz. Her birini sırayla yeniden yapılandırmaya ve onun daha önce gelenlere bağlılığının ve sonra gelenler üzerindeki etkisinin izini sürmeye çalışırız. Fakat

bu şekilde yeniden yapılandırılmış ve birbiriyle ilişkilendirilmiş tüm ardışıklık, bir bütün olarak açıklanmamış, hatta olağanüstü bir fenomen olarak bırakılmış olur.

Bu yöntemdeki birincil hata, nazariyatın ilk nesnelerinin (yani üzerinde çalışacağı malzemelerin), Doğanın huzurunda duran bireyin içsel ve dışsal deneyimi olduğu varsayımıdır. İlk bakışta bu apaçık bir gerçek gibi görünür; başka hangi malzeme olabilir, nazariyatı yapılacak başka ne vardır? Filozofu çalışması sırasında resmederiz. Onun kendi içinde, içe dönük tahlilini bekleyen bilinci, düşünceleri ve hisleri vardır. Dışarıda, gözlemlenmeye ve açıklanmaya hazır bir dünya, duyu-algısının verileri vardır. Sanki sadece bir yanda psikoloji ile diğer yanda doğa bilimi arasında seçimini yapması ve işe koyulması gerekiyormuş gibi görünür.

Bu resmin tam olmadığını aşağıdaki sayfalarda göstermeyi amaçlıyoruz. Eğer tam olsaydı, Yunan nazariyatının izlediği seyrin tamamen farklı olması gerekirdi. İlk filozofları kendi bilinçlerini tahlil etmeye, düşünce ile algı ya da duygu ve irade arasında kaba ayrımlar yapmaya çalışırken bulmamız gerekirdi. Veya dış dünyaya dönmüşlerse, genelleme ve hipoteze başlamadan önce, basit ve bize aşikâr görünen bir ihtiyatla, Doğaya bakma ve onun işleyişini gözlemlemeye ve kaydetmeye çalışırken bulmalıydık onları. Aslında, doğal bilimin daha erişilebilir alanlarını işgal ederek başlamaları ve psikoloji, biyoloji vesairenin yasalarına doğru el yordamıyla ilerlemeleri gerekirdi. Fakat herkes biliyor ki böyle bir şey yapmadılar. Batı felsefesinin babası olan Miletli Thales, hemen her şeyin nihai "doğasının" su olduğunu ve evrenin canlı olduğunu –"içinde ruh [*soul*] barındırdığını" (ἔμψυχον)– ve ruhlarla [*spirits*] ya da Tanrılarla dolu olduğunu ilan eder. Biraz düşünme bizi bu önermelerin Thales'in içsel deneyiminin veya doğal fenomenlere dair dışsal gözleminin verilerini basitçe formüle etmediğine ikna edecektir. Bunlar başlangıçta, kendisiyle ve duyular dünyasıyla yalnız başına oturan hayali filozofumuz tarafından ulaşılması muhtemel sonuçlar değildir.

Dünyanın genel doğası hakkındaki görüşlerinden bize ulaşan neredeyse her şeyi içeren Thales'in bu öğretileri, müteakip sayfaların ana konusunu oluşturan üç tasavvur içerir: (Thales tarafından su olduğu ilan edilen) eşyanın *doğası*[4] –*physis*, *rerum natura*; "*Tanrı*" veya "Ruh" [*Spirit*]; ve "*Ruh*" [*Soul*]. Burada hemen, felsefenin ilk ifadesinde, felsefe başlamadan önce, dinî temsiller olarak uzun bir tarihe sahip tasavvurlarla karşılaşırız. Bu tarihi bir nebze kavramadıkça, ruhu ne kadar bilimsel olsa da sürekli olarak bu dinî düşüncelerle iş gören ve hareketi büyük ölçüde zaten onlar tarafından çizilmiş sınırlar içinde kısıtlanan nazariyatı anlamamız mümkün olmayacaktır.

Felsefenin dinden, Tanrı ve Ruh mefhumlarının yanı sıra, muhtelif şekillerde bir Yazgı, Adalet veya Yasa egemenliği olarak kabul edilen belirli bir Doğa düzeninin hâkim tasavvurunu da miras aldığını göreceğiz. Doğanın yaşamını sınırlayan bu düzenin karakteri ve kökeni, araştırmamızın ana konularından biri olacaktır. Çok geçmeden Zorunluluğun hükümranlığının da aynı derecede ahlaki bir yönetim, bir Adalet krallığı olduğu anlaşılacaktır.

Yunanistan'ın ilk dinî şairi Hesiodos,[5] [ahlaki] doğru ve yanlışın Doğanın seyri tarafından kesinlikle umursanmaz olmadığı inancını basit bir şekilde dile getirir. Bize insanların adaletli davrandığında ve hak yolundan ayrılmadığında, kentlerinin geliştiğini ve savaş ve kıtlıktan kurtulduğunu söyler. "Yeryüzü onlara bolca geçim kaynağı sunar ve dağlardaki meşe ağaçları üstlerinde palamut ve gövdelerinde arılar taşır. Koyunlarının yünleri ağırdır, kadınları ana babalarına benzeyen çocuklar doğurur."[6] vesaire. Bu, insan davranışı

---

[4] Profesör Burnet, *Early Greek Philos.*[2], s. 12'de, φύσις'in bu anlamda ilk kozmologlar tarafından kullanıldığına dikkat çeker. Burnet, ἀρχή'nin sadece Aristotelesçi bir terim olduğu, daha önceki yazarlar tarafından "birincil töz" anlamında kullanılmadığı düşüncesindedir.

[5] Hes. *Erga*, 225.

[6] Yani ucube doğumlar (τέρατα) değil; krş. Aeschin. *in Ctes.* 111: μήτε γῆν καρποὺς φέρειν, μήτε γυναῖκας τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἐοικότα, ἀλλὰ τέρατα, μήτε βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιεῖσθαι. = "Toprakları ekin üretmesin, kadınları ebeveynlerine

ile Doğanın davranışı arasında (âdeta) sempatik bir ilişki olduğuna dair açık bir ifadedir: Eğer insan kendi hak yolundan ilerlerse, Doğanın düzenli ekim ve hasat süreçleri de ilerleyecek ve bunlar adaleti toprağın meyveleriyle ödüllendirecektir.

Öte yandan, Oidipus'un bilinçsiz ensesti[7] gibi bir günah işlendiğinde, tüm Doğa insanın suçundan zehirlenir. Thebai ülkesini

> "Kasıp kavuran felaket topraktaki meyve tomurcuklarını, otlaktaki sığır sürülerini harap ediyor, doğum sancısı çeken kadınlar düşük yapıyor."

Doğanın ahlaki olduğu, böylece düzeninin beşerî günahlar tarafından bozulduğu inancı nasıl ortaya çıktı? Bunun doğrudan, önyargısız bir gözlemin sonucu olmadığı açıktır. Bir kral ya da ulus yanlış bir davranışta bulunduğunda, hasadın mahvolduğu, kıtlık ve musibetin takip ettiği doğru *değildir*. Burada, deneyimin sürekli çürütmesine meydan okuyan o eski, geleneksel inançlardan biriyle karşı karşıyayız. Birazdan göreceğimiz gibi, ilk Yunan filozofları bu inancı –Doğanın düzeninin ahlaki bir düzen olduğu inancını– bariz, tartışılmaz bir hakikat, hatta dünyaya dair en önemli hakikat olarak ifade eder. Bu inanç dünyayı meydana getiren ve tekrar yok edecek sürece dair tasavvurlarına hükmeder. Ve bir kez felsefede yerleştikten sonra, hem Doğa hem de ahlak ve politika hakkındaki nazariyatın tüm seyrini etkiler ve çarpıtır. Dolayısıyla bu inancın ilk nasıl ortaya çıktığı ve akılcı nazariyatın mirası hâline gelmeden önce hangi biçimlerden geçtiği problemi, düşünce tarihinin merkezî problemlerinden biridir. Bu, ilk iki bölümümüzün ana konusudur.

Üçüncü bölümde, "Doğa" (*physis*) kavramının araştırması, bizi Thales'in "Her şey *ruha* [*soul*] sahiptir ve *ruhlarla* [*spirits*] doludur." sözünde bulduğumuz diğer iki tasavvura götürecektir. Ruh [*Spirit*] veya Tanrı ve Ruh [*Soul*] fikirlerinin Doğadan nasıl ortaya çıktığını ve felsefi ve dinî düşünce mirasına nasıl geçtiğini göstermeye çalı-

---

benzeyen çocuklar değil, ucubeler doğursun, hayvanları doğaya uygun yavrulamasın."

7 Soph. *Oed. Rex*, çev. G. Murray. Jebb, Herod. 6.139 ile karşılaştırır.

şacağız. Argümana burada daha fazla giremeyiz. Bizi şimdi ilgilendiren nokta basitçe şudur: Bu üç tasavvurun hepsi –Doğa, Tanrı ve Ruh– felsefenin ilk ifadesinin ardında yatan ve kendimizi felsefenin başladığı noktaya yerleştirmeden önce hakkında bir fikir edinmemiz gereken uzun bir tarihe sahiptir. Yunan felsefesinin seyrinin bir taslağını içeren son üç bölüm, bu şekilde tanımlanan başlangıç noktasını alırsak, düşüncenin gelişiminin daha iyi anlaşılabileceğini göstermek için tasarlanmıştır.

Miletli Anaksimandros tarafından dünyanın doğası ve düzeni hakkında yapılan açık bir ifadeyle başlayacağız. Masum ve önyargısız bir Doğa gözleminin sonucu olarak düşünüldüğünde bu ifadenin paradoksal, saçma, hatta anlaşılmaz olduğunu göreceğiz. Daha sonra bunu, dünyanın bilim öncesi bir görüşünün akılcı ifadelerle yeniden ifadesi olarak aldığımızda ve bu görüşün izini kökenine kadar sürdüğümüzde, onun basit, doğal ve anlaşılır hâle geldiğini göstermeye çalışacağız. Söz konusu görüş tüm Yunan kozmolojisi için temel öneme sahiptir ve politik ve ahlaki nazariyata da nüfuz eder. Önceki halkalarını yeniden oluşturmayı umduğumuz düşünce zinciri Platon ve Aristoteles'e ve onlar aracılığıyla Avrupa felsefesinin ana akımına uzanır.

2. *Anaksimandros'un Kozmolojisi*

Anaksimandros, Yunan filozoflarının ilk okulu üzerinde art arda başkanlık eden üç Miletlinin ikincisi ve en büyüğüydü. Hepsi için nazariyatın başlıca konusu insan ya da insan toplumu değil, "Doğa" (*physis*) idi. Altıncı ve beşinci yüzyılların felsefi yazıları genel olarak *Doğa Üzerine* (*Περὶ φύσεως*) başlığı taşıyordu.

"Doğa" –eşyanın doğası– (onların görüşüne göre) gördüğümüz şeyler dünyasının içinden ortaya çıktığı ve tekrar içine karışıp yok olacağı nihai bir cevhere [*stuff*] verdikleri isimdi. *Physis* için tatmin edici bir karşılığımızın olmadığı hemen açığa çıkar. "Birincil töz" Aristotelesçi ve skolastik çağrışımlarla yüklüdür; "madde" zihin ya da yaşamla tezat oluşturan bir şey ima ederken, *physis*'in birincil anlamı "büyüme"dir ve ilk çağrışımları durgunluk ve ölüm değil,

yaşam ve harekettir. Salt bu terimin kullanımı, Milet okuluna "Canlı Maddeci" (*Hylozoist*) sıfatını kazandıran ünlü "Her şey canlıdır." öğretisini ima eder. Nasıl ki hayvan bedeninde bir "ruh" vardır, aynı anlamda (bu anlam her ne olursa olsun) evrenin de "içinde ruh vardır." Unutmamalıyız ki bu aşamada *physis*'in anlamı maddeden çok yaşama yakındır; maddi olduğu kadar hareketlidir –kendi başına hareket eder, çünkü canlıdır.

Tüm şeylerin bu canlı kaynağının daha eski bilim öncesi tarihini, daha sonra araştırmalıyız.[8] Şimdilik kendiliğinden olan faaliyetine dayatılan biçimler veya sınırlarla –Yazgı ve Yasa ikiz tasavvurlarıyla– daha fazla ilgileneceğiz.

Okulun ilk üyesi Thales, yaşayan ve kendi kendini değiştiren dünya-cevherini su ile özdeşleştirdi. Üçüncüsü olan Anaksimenes bunun "hava" veya sis olduğunu iddia etti. Anaksimandros bunu "belirsiz" veya "sınırsız şey" (*τὸ ἄπειρον*) olarak adlandırdı. Dünyanın Doğasına dair –sadece onu oluşturan cevhere değil, aynı zamanda sınırsız şeyden, belirli şeylerin çokluğuna doğru büyüme sürecine dair– sistematik bir teoriyi ilk defa ifade eden Anaksimandros oldu. Ayrıntılarla değil, Anaksimandros'un yazılarından günümüze ulaşan neredeyse tek fragmanda tasvir edildiği gibi, sadece bu büyüme sürecinin en genel tasavvuru ile ilgileniyoruz:

"*Var olan şeyler, olması gerekene göre, doğdukları şeylere geri dönerek yok olur; zira zamanın takdirine/düzenine göre, haksızlıkları için birbirlerine ceza ve kefaret öderler.*"[9]

Otto Gilbert[10] bu ifadeyi şu şekilde açıklar: Burada üç varoluş derecesi ile karşı karşıyayız.

---

8 3. Bölüm.

9 *D.F.V.*², cilt 1, s. 13: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

10 Değerli bir makalede, "Spekulation u. Volksglaube in d. ionischen Philosophie," *Arch. f. Religionswiss.*, 13, s. 306 vd.

İlk olarak, "şeyler/eşya" (τὰ ὄντα) vardır –çevremizde gördüğümüz münferit şeylerin çokluğu. Bunların, ortaya çıktıkları şeylere dönerek yok olduğu söylenir. Öyleyse doğal nesneleri ortaya çıkaran bu ikincil şeyler nedir?

Bunlar, tüm cisimleri oluşturan ilkel unsurlardır[11] –toprak, hava, su, ateş. Bu unsurlar felsefe başlamadan çok önce biliniyordu. Görünür dünya kendisini, her biri kendine ait bir bölgeyi işgal eden, nispeten homojen cevher kitlelerine ayırır. İlk olarak büyük bir toprak yığını vardır; üstünde ve belki altında da sular; daha sonra rüzgâr, sis ve bulutun uzayı; ve bunun ötesinde, göğün parlak ateşi, esîr. Bu unsurlar, münferit şeylerin doğduğu ve tekrar içine çözündüğü ikincil cevherlerdir.

Fakat unsurların kendileri ebedi değildir; ayrı bölgelere ayrılmaları da geçici bir düzenlemeden başka bir şey değildir. Geldikleri şeylere geri dönmeye mahkûmdurlar –yani varoluşun üçüncü ve nihai aşaması olan "sınırsız şey"e ki Anaksimandros tarafından "bozulmaz ve ölümsüz" olarak adlandırılan şey de sadece budur.[12]

Büyüme sürecini özetlemek gerekirse: Biçimsiz ve belirsiz cevher önce tayin edilen bölgelere dağılan unsurların biçimlerine ayrılır; ve sonra bunlar da şeyleri doğurur ve öldüklerinde onları tekrar geri alırlar.

Unsurlarla ilgili ilk önemli gerçek sınırlı olmalarıdır; ikincisi, zıt veya "karşıt" çiftler hâlinde gruplanmalarıdır: Hava soğuk, ateş sıcak, su ıslak, toprak kurudur. Bu zıtlar birbirleriyle sürekli savaş

---

[11] "Unsurlar" terimini, bilime takdim edilmeden çok önce, (Gilbert'in gösterdiği gibi, *Meteorologische Theorien d. griech. Altertums*, böl. 1) popüler düzeyde bilinen toprak, hava, su ve ateşi belirtmek için muğlak bir anlamda kullanıyorum. Birincil ve değişmez cisimler olarak daha dar anlamdaki "unsurlar" (στοιχεῖα) tasavvuru, Empedokles'e uzanır (krş. Burnet, *E.G.P.*², s. 56).

[12] Arist. *Phys.* 3.4.203b6 vd.: καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος. = "Ve onu ilahi olan yaparlar, zira ölümsüz ve bozulmazdır, Anaksimandros'un dediği gibi."

hâlindedir, her biri kendi hasmının alanına tecavüz etmeye çalışır. Bu gerçek, Anaksimandros tarafından unsurların her birinin sınırlı olması gerektiğinin bir ispatı olarak kullanılmış gibi görünüyor, çünkü "bunlardan herhangi biri sınırsız olsaydı, geri kalanlar bu zamana kadar yok olmuş olurdu," zira yutulmuş ve yok edilmiş olurlardı.[13]

Unsurların kendilerine ait ayrı bölgeye ayrılmasının nedeni "ebedi hareket"tir –bunu belki de tüm evrenin "dönen" bir hareketi (*δίνη*) olarak düşünmeliyiz: Bu hareket zıtları birincil, ayrımsız veya "sınırsız" karışımdan ayırır ve zıtlar ortaya çıktıkları şeylere dönerek yok olurken bu karışımın içinde tekrar birleşecek ve karışacaktır.[14]

Dolayısıyla bu kozmoloji üç ana faktör veya temsil içerir: (1) birincil bir cevher (*physis*); (2) bu cevherin içine dağıldığı bir düzen, düzenleme veya yapı; (3) bu düzeni ortaya çıkaran süreç. Bu bölümde özellikle bu temsillerin ikincisi ile ilgileneceğiz: Tüm evreni basit bir birincil sınıflandırmada içeren düzen şeması. Ortaya çıkarmayı umduğumuz nokta, bu şemanın Anaksimandros tarafından icat edilmediği, onun tarafından bilim öncesi temsilden devralındığı ve bu gerçeğin şemanın en karanlık ve en keyfi görünen özelliklerini açıkladığıdır.

3. *Unsurların Yetki Alanları*

Anaksimandros'un ifadesinde bizi özellikle etkileyen şey, seküler doğuş ve yokoluş sürecinin *ahlaki* bir dille tasvir edilmesidir. Şeylerin unsurlara göçüp gitmesine "kefaret ödeme," "haksızlığın cezasını ödeme" denir. Kelimeler haksızlığın tam da onların ayrı bir varoluş olarak doğuşu olgusunda yapıldığını ima eder. Çokluk

---

[13] Arist. *Phys.* 3.5.204b22; bkz. Burnet, *E.G.P.*², s. 55.

[14] Bu konuda bkz. Heidel, "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy," *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 19, 313 vd. Profesör Burnet'in bu "ebedi hareket" görüşüne itirazını (*E.G.P.*², s. 61) ikna edici bulmuyorum. Fakat mesele aşağıda daha ayrıntılı tartışılacaktır, s. 219.

dünyası, Anaksimandros'un görüşüne göre ancak soygun ve zimmetine geçirmeden ortaya çıkabilir.

Örneğin, hayvan bedenini düşünün. Ona ait töz topraktır;[15] fakat oluşumu için kısmen diğer unsurları zimmetine geçirir: Kanı için su, nefesi için hava, ısısı için ateş. Ölümle birlikte gelen çözülme bu soygunları geri öder: Çalınan her parça tekrar benzerine katılır –su suya, hava havaya, ateş ateşe. Veya bulutları alalım. Onları şekillendirmek için hava suyu kendine çeker ve nehirleri ve denizleri yağmalar. Sonra bulutlar yağmurda çözünür ve yağmur da suların yerine döner.

O zaman görüyoruz ki dünyanın büyümesinin genel şeması şudur: Doğa olarak adlandırılan tek birincil cevher, her biri bir unsurun bölgesi olan yetki alanlarına ayrılmıştır. Ve bu şu anlamda ahlaki bir düzendir: Sınırlarının ihlali, yani bir unsurun münferit bir şey yapmak için bir başka unsur tarafından yağmalanması haksızlık ya da adaletsizliktir. Cezası ölüm ve çözünmedir. Bu mukadder düzene zarar vermeden tek bir şey var olmaya başlayamaz. Doğum bir suçtur ve büyüme ağırlaştırılmış bir soygundur.

Münferit varoluşa dair bu görüş tuhaf ve bize göre paradoksaldır. Dünyanın giderek artan karmaşıklığını, ilkel düzensizlik veya kaostan çıkıp şekillenen girift bir düzen olarak düşünmeye meyilliyiz. Anaksimandros'un bu tasavvuru neredeyse tersine çevirdiği söylenebilir. Ona göre düzen –yani dört unsur ebedi hareket tarafından ayıklanıp kendilerine ait ayrı bölgelere dağıtıldığında kurulan düzen– en son değil, ilk önce gelir. Eğer bu ayrışma herhangi bir anda tamamlanmış olsaydı, mükemmel bir düzen olurdu ve hiçbir münferit şey var olmazdı. Unsurlara ait yetki alanlarının basit düzenlemesinden belirli şeylerin çokluğuna yönelik her adım, bir sınır ihlali, düzensizliğe doğru bir ilerleme, haksızlık, yağma ve savaş kargaşasına doğru bir düşüştür.

---

[15] Bkz. O. Gilbert, "Spekulation u. Volksglaube" *Arch. f. Rel.*, 13, 306 vd.; ve *Meterologische Theorien d. griech. Altertums*, s. 22.

Ve bu haksız hac yolculuğunun her adımının, "olması gerekene göre" (κατὰ τὸ χρεών) izi sürülmelidir. Bu ifadede Kader ve Hak tasavvurları birleşiktir; hem [zorunluluk icabı] olması gerekene [*what must be*] hem de [adalet icabı] olması gerekene [*what ought to be*] hükmeden bir güç anlamına gelir. Bu Yazgı ve Adalet ilkesi, unsurlara ait orijinal düzenin sınırlarını belirlemiştir ve her ihlalin cezasını kesmeyi beklemektedir. Fiziksel düzeni yöneten güç ahlakidir.

Daha sonra göreceğimiz gibi, Anaksimandros dâhil ilk filozofların çoğu dünya düzenini ahlaki veya adil olarak görür. Anaksimandros'un tasavvurunu tuhaf ve paradoksal olarak adlandırdık. Bu tasavvuru düşündükçe, giderek daha saçma görünür. Fakat Anaksimandros'un bir paradoks taciri olmadığı unutulmamalıdır. Dünyanın kökeni ve yapısının en makul teorisini, zamanının aydın zihinlerine önerecek anlaşılır terimlerle ifade etmeye çalışan oldukça aklı başında ve cesur bir bilimsel hayal gücüne sahip bir adamdı. Ve bu teorinin bu aydın zihinler tarafından saçma bir paradoks olarak değil, makul bir teori olarak karşılandığı sonucunu çıkarabiliriz. Yine de bu, duyularımızın bize gösterdiği dünyaya çarpıtılmamış bir bakışla bakan masum bilimsel merakın asla aklına gelmeyecek bir tasavvurdur. Hem Anaksimandros'un hem de onun [o zamanki] okuyucularının aklında, Doğa düzeninin geleneksel bir temsili olduğu kesindir. Yeni teori, bize ne kadar tuhaf gelse de onların aşina olduğu bu temsili sadece akılcı terimlerle yeniden ifade etmiştir.

Bir sonraki işimiz bu geleneksel temsili keşfetmek ve açıklamak olacaktır. Özellikle açıklanmaya muhtaç olan şey, üzerinde ısrar ettiğimiz kozmosun ahlaki karakteridir. Dört unsurun fiilî gruplanması bariz bir olgudur; fakat tüm diğerleri arasında neden bizzat bu olgu dünya yapısının anahtarı olarak kabul edilsin ve adaletle ilişkilendirilmesi gereksin? Ne kendine özgü önemi ne de ahlaki karakteri bir duyu-verisidir. Ona yapılan vurgu ancak dinî temsillerde zaten vurgulanmış olduğu gösterilerek açıklanabilir; ve bu nokta tespit edildiğinde bile, hâlâ dindeki önemine yol açan nedenleri aramamız gerekir.

4. *Tanrıların Üstünde Moira*

Şimdi, ilk filozoflardan olan Anaksimandros'ta gördüğümüze karşılık gelen bir dünya düzeni temsili bulma beklentisiyle, Yunanistan'ın en eski şairlerine, Homeros ve Hesiodos'a dönüyoruz. Hayal kırıklığına uğramıyoruz. Zira gördüğümüz gibi, Anaksimandros'a göre unsurlar, "olması gerekene göre" (*κατὰ τὸ χρεών*) –bu Zorunluluk ve Hakkın birleşik olduğu bir tasavvurdur– düzenlenir ve yetki alanlarına tayin edilir. Homeros'ta da Tanrılar hem birincil –Tanrıların kendilerinden daha eski– hem de ahlaki olan uzak bir güce tabidir. Buna *Moira*, Yazgı denir.

Tanrıların Kadere tabi olması, modern düşünceden çıkıp gitmiş veya en azından oldukça farklı bir biçim almış bir inançtır. Yazgı tasavvurunun kökeni ile bir sonraki bölümde ilgileneceğiz; şimdiki işimiz, onunla Homeros'ta karşılaştığımız aşamadaki mefhumu tanımlamaktır. Homeros'un Tanrıları sınırlıdır.[16] Gerçekten de yaşlanma ve ölümden muaftırlar; ezelî değillerdir. Doğdukları dünyadan daha gençtirler. İnsan onlara karşı güçsüz olsa da güçleri her şeye yetmez. Güçlerini sınırlayan şey, doğa yasası dediğimiz şey değildir: Aksine, mucizeler onlara özgü işlevlerdir. Yapmadıkları ve karşısında dayanamadıkları Yazgı (*Moira*) ile sınırlıdırlar.

Tanrılar, "ölümün korkunç kaderi" onu yakaladığında, sevdikleri bir adamı bile kurtaramazlar.[17] Bizzat Zeus, tüm insanlar arasında en çok sevdiği oğlu Sarpedon'un Patroklos'un elinde ölmesi gerek-

---

[16] Bu konuda bkz. Gruppe, *Gr. Myth. u. Rel.*, s. 989 vd.

[17] *Od.* 3.236: *οὐδὲ θεοί περ | καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δὴ | μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο.* [Bu örnekte olduğu gibi, dipnotlardaki alıntıların anlamı metinden büyük ölçüde çıkarılabildiği durumlarda ayrıca çeviri yapılmamıştır. Homeros alıntıları için Azra Erhat ve A. Kadir çevirileri kullanıldığında, bunlara gerekli görülen bazı değişiklikler yapılmıştır. Hesiodos alıntıları için Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat çevirisi kullanıldığında, çevirilere genellikle önemli değişiklikler yapılmıştır. –ç.n.]

ğinin "kader" olmasına hayıflanır.[18] "Kaderin hükmünü bozmaya cüret etmez."[19] "Bir Tanrının bile kaderin hükmünden kaçması imkânsızdır."[20] "Olması gereken," der Euripides'teki Athena,[21] Anaksimandros'un kelimesini (τὸ χρεών) kullanarak, "Tanrıların ve senin efendindir." Prometheus, Okeanidlere, Zorunluluk dümeninin *Moirai* (Moiralar)[22] ve Erinyslerin elinde olduğunu ve Zeus'un onlardan daha zayıf olmasa bile kaderin hükmünden kaçamayacağını söyler.[23]

5. *Ahlaki olarak Moira*

Ayrıca İyonyalı filozofta olduğu gibi, Homeros'ta da Kaderin hükmü salt kör ve anlamsız bir imkânsızlık engeli değildir: Ahlaki bir buyruktur –doğru ve yanlışın sınırıdır. Hatta Yazgı ve Hak mefhumlarının ayırt edilmediğini bile söyleyebiliriz. Bu, Homeros'ta iki anlam arasında duran "mukadderin ötesinde", "kaderin ötesinde" (*ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ αἶσαν*) ifadesinde ortaya çıkar: "yazılmış olanın ötesinde ve dolayısıyla olması *zorunludur* [*must*]" ve "doğru olanın ötesinde ve dolayısıyla olması *gerekir* [*ought to*]."

---

[18] *Il.* 16.433: *ὤ μοι ἐγών, ὅ τέ μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν, | μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι.*

[19] Pind. *Paean.* 6.94: *μόρσιμ' ἀναλύεν Ζεὺς ὁ θεῶν σκοπὸς οὐ τόλμα.*

[20] Herod. 1.91: *Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ.* Görünüşe göre Delfi ilahiyatının görüşünü ifade eden bu pasaj oldukça ilgi çekicidir. Pythia, Apollon'un Kroisos hanedanının üzerinde asılı duran intikamı Kroisos'un ölümünden sonraya ertelemeleri için *Moirai*'ı ikna etmeye çalıştığını açıklar. *Moirai*, mukadder zamandan sonra (*ὕστερον τῆς πεπρωμένης*) üç yıldan daha uzun bir ertelemeyi kabul etmez.

[21] *I. T.* 1486: *αἰνῶ· τὸ γὰρ χρεὼν σοῦ τε καὶ θεῶν κρατεῖ.*

[22] Yunan dini ve mitolojisinde üç *Moira* tanrıçası vardır: Klotho, Lakhesis ve Atropos. Birlikte *Moirai* olarak bilinirler. –ç.n.

[23] Aesch. *P. V.* 531:
Χο. *τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;*
Πρ. *Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.*
Χο. *τούτων ἄρα Ζεύς ἐστιν ἀσθενέστερος;*
Πρ. *οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.*

Dolayısıyla ilk anlam –yazgı– hâkimdir, Tanrı ya da insanın kaderin ötesinde bir şey yapabileceği reddedilir.[24] Fakat başka bir yerde, bunun tersine, "kaderin ötesinde" şeylerin olduğunu görüyoruz. *İlias*'ta Akhalar savaşta bir süre *ὑπὲρ αἶσαν* üstün gelir.[25] "Yazık," diye haykırır Zeus *Odysseia*'da,[26] "ölümlüler nasıl da biz Tanrıları suçluyor! Zira kötülüklerin bizden geldiğini söylüyorlar; hâlbuki kör küstahlıkları yüzünden, *mukadder olanın ötesinde* başlarına dert açanlar kendileridir. Daha yeni Aigisthos *mukadder olanın ötesinde*, Agamemnon'un nikâhlı karısıyla evlenmedi mi?" Burada ahlaki anlamın hâkim olduğu açıktır. Suçlular kaderlerinin değil, ahlakın sınırlarının ötesine geçmiştir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda, hızla gelen müteakip intikam dengeyi sağlar; intikamın kendisi de "mukadder olanın ötesindedir," zira günahkârlar onu kendi kötülükleri yüzünden, kendi başlarına getirmişlerdir, böylece Kader değil, kendileri sorumludur (*αἴτιοι*).[27]

---

[24] Örneğin, *Il.* 6.487: *οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἀΐδι προϊάψει· μοῖραν δ' οὔ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, | οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται.* = "Günüm gelmeden kimse Hades'e atamaz beni ama bir kez bu dünyaya geldikten sonra hiçbir insan kaçamaz kaderinden, | ister korkak olsun, ister yürekli." Krş. Pind. *Pyth.* 12.30: *τὸ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν* = "Kaderin hükmünden kaçılmaz." Frag. 232 (256), *τὸ πεπρωμένον οὐ πῦρ, οὐ σιδάρεον σχήσει τεῖχος* = "Kaderin hükmünü ne ateş ne demir duvar durdurabilir." [Erhat-Kadir'in *İlias* çevirisinde *hyper aisan* "günüm gelmeden" olarak çevrilmiştir. –ç.n.]

[25] 16.780: *καὶ τότε δή ῥ' ὑπὲρ αἶσαν Ἀχαιοὶ φέρτεροι ἦσαν.*

[26] 1.32: *ὢ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.*
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν,
ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαο
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν.

[27] Apollon'un sorumluluğu Kroisos'un kibrine bağladığı (*ἑωυτὸν αἴτιον ἀποφαινέτω*) ve Kroisos'un bunu kabul ettiği yukarıdaki pasajla (Herod. 1.91, s. 68, n. 20) karşılaştırın.

Belki de en doğru açıklama, Homeros'ta açık bir mutlak imkânsızlık mefhumunun yokluğudur. "İmkânsız" olarak karşıladığımız *ἀδύνατον*, daha ziyade kişinin gücünün (*δύναμις*) ötesinde olandır; bir Tanrının gücünün ötesinde bile olabilir, zira daha önce gördüğümüz gibi, hiçbir Tanrının her şeye gücü yetmez. Fakat bu mutlak ve kesin anlamda imkânsız değildir; güç kendi uygun ve normal sınırlarının ötesine bir anlığına uzatılabilir ki böylece Tanrılar, hatta insanlar imkânsızı başarabilirler. Fakat bu tür başarıların arzu edilmez ve tehlikeli olduğuna dair güçlü bir his vardır. Zira hem Tanrılar hem de insanlar için, güçlerini normal ve haklı bir şekilde kısıtlayan belli mukadder sınırlar vardır. Bunları aşmak mümkündür; fakat sadece hızlı bir *nemesis*'i (intikam) kışkırtmak pahasına.

Böylece Homeros'ta ve genel olarak İyon düşüncesinde, ister beşerî ister ilâhî olsun, tüm münferit güçleri sınırlayan bir hüküm olarak Yazgıya (*Moira*) olan derin bir inanç buluruz; ve ayrıca bu hükmün salt bir fiziksel imkânsızlık engelinden çok, bir ahlaki yükümlülük buyruğu olduğunu görürüz.

Bir sonraki sorumuz şu olmalı: *Moira* denilen bu güç nasıl oldu da hem insanların hem de Tanrıların üzerinde hâkim oldu? *Moira* ne anlama gelir? Ona eşlik eden dünya tasavvuru ve görüşü Anaksimandros'un olmadığı gibi, Homeros'un da icadı değildi. *Moira*'yı daha açık bir şekilde tanımlamayı başardığımızda, bu düşüncenin daha da eski tarihini yeniden inşa etme konumunda olacağız.

6. *Bir Yetki Alanları Sistemi Olarak Moira*

Bazı bilginler,[28] *Moira*'nın beşikten mezara kadar her insana bağlanan bireysel kısmet veya kaderden genelleştirilmiş bir kişileştirme olduğuna inanmamızı ister. Bu görüşe karşı tek bir mülahaza belirleyicidir. Münferit insanların kaderlerinden genelleştirilmiş ve

[28] Örneğin, Weizsacker, Roscher'in *Lexicon*'u içinde, s.v. "Moira," süt. 3084.

Tanrılar için geçerli olmayan bir soyutlamanın, Tanrıların kendilerinden daha üstün bir güç olarak tesis edilmesi pek makul değildir. Bireysel kısmet veya kader mefhumu, daha sonra göstermeye çalışacağımız gibi, gelişme sırasında ilk önce değil, en son gelir. *Moira*'nın orijinal anlamını başka bir yerde aramalıyız.

İlias'ın on beşinci kitabında Zeus, Troyalıların Poseidon'un yardım ettiği Akhalar karşısında savaşta zor durumda kalmış olduğunu gördüğü bir güne uyanır. Hera'ya korkunç bir şekilde patlar ve Hera, Poseidon'un onun kışkırtmasıyla değil, kendi iradesiyle hareket ettiğine dair Styks üzerine yemin eder. Bunun üzerine Zeus, İris ile Poseidon'a tehdit içeren bir mesaj gönderir ve Poseidon'un savaşa ve muharebeye son vermesini ve tanrıların arasına ya da parlak denize çekilmesini emreder. Poseidon çok öfkelenir ve protesto eder (sat. 186). "Ne yazık! Güçlü olmasına güçlüdür fakat küstahça konuşmuş, eşiti (*ὁμότιμος*) olduğum bana zorla baş eğdirecekse! Kronos'tan doğma üç kardeşiz bizler, Rhea doğurdu Zeus'u, beni, ölülere hükmeden Hades'i. *Dünya üçe bölündü, üçümüz de aldık payımızı* (veya imtiyazımızı, statümüzü).[29] Kura çekildi, köpüklü deniz düştü bana, her zaman orada oturayım diye, sisli karanlıklar ülkesi düştü Hades'in payına, Zeus'a esîrde bulutlar arasındaki engin gök düştü ama toprak/yer ile yüksek Olympos'ta herkesin payı var. Bu yüzden yaşamam ben Zeus'un keyfince; hayır, ne kadar güçlü olsa da *rahat dursun kendi payında* (*ἔκηλος … μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ*)." Zeus, ondan aşağı oldukları için ona itaat etmek zorunda olan kendi oğullarına ve kızlarına emir verebilir.

İris, Poseidon'a intikam ruhları Erinyslerin her zaman yaşça büyük olandan yana olduğunu hatırlatarak, ona boyun eğmesini salık verir. Poseidon boyun eğer; fakat şöyle der: "Dayanılmaz bir acı girer öfkeli sözlerle çıkışmaya kalkarsa bana *kaderden eşit pay*

[29] Sat. 189: *τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς.* [Parantez içindeki ekleme Cornford'a aittir. –ç.n.]

almış, eşit bir Tanrı."[30] Ancak kızgınlık (*nemesis*) hissetse de boyun eğer ve tartışmasız kendi unsuru olan denize çekilir.[31]

Bu ilginç pasajda *Moira*'nın orijinal anlamı açıkça ortadadır. *Moira* basitçe "parça," "tahsis edilen pay" anlamına gelir; bu birincil anlamdan "yazgı" anlamının türetildiği kabul edilir. Poseidon'un protestosu, Tanrıların ve insanların nasıl *moirai* sahibi olduklarını gösterir. Her Tanrının kendisine tahsis edilmiş payı veya yetki alanı vardır –doğanın belirli bir bölümü veya belirli bir faaliyet alanı. Bu onun *statüsü* (τιμή) olarak da görülebilir; ona sosyal bir sistemde belirlenmiş bir konum verir. Bazen buna onun "imtiyazı" (γέρας) da denir. Kendi alanı içinde hâkimiyeti sorgulanmamalıdır; fakat o da bu alanın sınırlarını ihlal etmemelidir ve başka bir Tanrının herhangi bir tecavüzünde kızgınlık (*nemesis*) hissedecektir.

Yazgıda, *Moira*, genelleştirilen münferit insanın kaderi değil, bu tasavvurdur. Her bir Tanrıya yetki alanının, statüsünün veya imtiyazının pay edilmesini temsil eder. Neden herhangi bir Tanrının veya tüm Tanrıların üstünde olduğu ve onların güçlerine koyduğu sınırların ahlaki sınırlar olarak nasıl düşünülebileceği hemen anlaşılır. Hesiodos kesinlikle Gecenin kızları olan *Moirai*'ın sadece insanların değil, Tanrıların da ihlallerini takip ettiğini söyler.[32]

---

[30] Sat. 209: ὁππότ' ἂν ἰσόμορον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἶσῃ νεικείειν ἐθέλῃσι χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν.

[31] Yer, Deniz ve Gök'ten oluşan üç bölüm için, krş. *Il.* 18.483: Hephaistos, Kalkan'ı imal ederken, ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν = "üstüne yeri, göğü, denizi yaptı"; *Od.* 12.315: γαῖαν–πόντον–οὐρανόθεν; *Demeter'e İlahi* 13: οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε καὶ ἁλμυρὸν οἶδμα θαλάσσης = "yukarıdaki engin gök, tüm yer ve denizin tuzlu kabarığı [sevinçle] güldü." Bkz. O. Gilbert, *Met. Theor.*, 272. Yukarıdaki pasajdaki Poseidon biraz farklı bir görüşe sahiptir: Gök (Olympos) ve Yer, *tüm* tanrıların ataları olarak (bkz. aşağıda, s. 74) "tümüne ortaktır"; δασμός'a dahil edilen üç bölüm Esîr (ateşli οὐρανός), Deniz ve Karanlık'tır (Hava)–bu "unsurlara" daha yakın bir tasavvurdur (bkz. aşağıda, s. 184).

[32] *Theog.* 220: αἵ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν. Yukarıdakileri yazdıktan sonra, Walter Headlam'ın *Moira*'nın bu görüşünü

Böylece *Moira*'nın orijinal tasavvurunun zamana değil, mekâna özgü olduğu ortaya çıkar. Açıkça işaretlenmiş sınırları olan ve yan yana var olan bir yetki alanları sistemini düşünmeliyiz. Bu tasavvur, üç Kaderi zamanın bölümlerine (Geçmiş, Şimdi ve Gelecek) karşılık gelen (bize göre, daha sonraki) bir tasavvur biçimi tarafından gizlenmiştir. *Moira*'nın mekânsal karakterinin, bir sonraki kısımda, İyon biliminde devam eden ve onun tüm seyrine hükmeden bir temsil olarak büyük öneme sahip olduğu ortaya çıkacaktır.

7. *Hesiodos'ta Dünyanın Taksimi*

Şimdi Hesiodos'un kozmogonisine dönersek,[33] orada dünyanın (*Moira*'nın orijinal anlamının izini sürdüğümüz) yetki alanlarına taksimini bulacağız. Ayrıca *Moira*'nın Tanrılar üzerindeki üstünlüğünün zamansal bir biçimde yansıtıldığını göreceğiz; yani dünyanın unsursal yetki alanlarına ayrılması Tanrıların doğuşundan daha eskidir.

Kozmogoni, "Kaos," Yer ve Eros'un ortaya çıkışıyla başlar (*Theog.* 116); sonra Kaostan Karanlık/Gece doğmuş ve onlardan parlak Ateş (αἰθήρ) ve Gün Işığı. Bu açılış sahnesini daha sonra tartışacağız. Daha sonra (sat. 124) dünyanın üç parçaya –Yer, Gök ve Deniz– taksimi gelir.

"Yer (Gaia) ilk önce dört bir yanını sarsın ve kutlu tanrıların ebedi, sağlam yurdunu oluştursun diye kendine eşit bir varlık yarattı: Yıldızlı Gök (*Ouranos*). Yüksek dağları yarattı sonra, zarif tanrıça-

---

Aiskhylos'un *Agamemnon* edisyonunda, s. 234, sat. 1007 üzerine notta açıkça belirttiğini keşfettim. Şöyle der: "Μοῖραι, bu μοῖραι veya διανομαί'ın (*Eum.* 726), paylaştırmalar veya dağıtımlar, kişileştirmesidir: çeşitli tanrılara tahsis edilen ve onlar tarafından ayrı ayrı yönetilen yetki alanları...." "Zeus'un başkanlık ettiği sistemde Dağıtım/Takdir (Μοῖρα) tarafından tahsis edilen belli "yerleşik menfaatler" veya "nüfuz alanları" vardır." Headlam bazı ilginç kanıtlar gösterir.

[33] "Kozmogoni" *kozmos*'un doğuşu/oluşumu, hemen aşağıda kullanılan "teogoni" ise Tanrıların doğuşu/oluşumu anlamına gelir. –ç.n.

ların mesken tuttuğu. Sonra azgın dalgalarıyla kabaran kısır denizi (Pontos) doğurdu."

Öyleyse burada kozmogoninin belirli bir aşaması olarak, dünyanın üç parçaya (*moirai*) bölündüğünü görüyoruz; tıpkı Homeros'ta "her şeyin üçe bölündüğü" ve üç yetki alanının Zeus, Poseidon ve Hades'e tahsis edildiği gibi. Yıldızlı Gök Zeus, Deniz Poseidon içindir; Hades için ya "sisli Karanlık" –yani Hava– veya Yer kalır, zira efendisi olduğu ölülerin gün batımının ötesinde, batı karanlığında ya da yeraltında yaşadığına inanılır.

Gök, kuru Yer ve Deniz olmak üzere bu üçlü taksimin, "sevgi veya arzunun çekimi olmadan" (*ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου*, sat. 132) gerçekleştiği not edilmelidir. Yani bir evlilik ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir doğum değil, Empedokles'in diyebileceği gibi, bir bölünme, itme, "çatışma" (*Νεῖκος*) eylemiydi. Ancak daha sonra birbirinden kopmuş Gök ve Yer, Eros tarafından evlilik içinde yeniden bir araya getirilmiş ve bu evlilikten en yaşlı Tanrılar doğmuştur. Hesiodos, üçlü taksimi zamansal olarak Tanrılardan (yani kozmogoniyi teogoniden) daha yaşlı kılarak, (o taksimin belirsiz biçimde kişileştirilmiş ilkesi olan) *Moira*'nın daha sonra doğmuş Tanrı ve Tanrıçalara üstünlüğüne işaret eder.

Hesiodos'un görüşüne göre, Tanrılar doğanın birçok yetki alanından ortaya çıktı –yani dört unsur ve dünyanın diğer özelliklerinden: Örneğin gizemli güçlerin ve kuvvetlerin mesken tuttuğu hissedilen dağlar ve nehirlerden. Hesiodos'un girişi,[34] "Yer'den ve yıldızlı Gök'ten, karanlık Gece ve tuzlu Deniz'den doğan" ölümsüzler soyunu kutlamaları için Mousalar'a seslenişle sona erer. "Anlatın, nasıl başlangıçta tanrıların ve Yer'in, nehirlerin ve öfkeyle kabaran uçsuz bucaksız Deniz'in, yukarıda parıldayan yıldızların ve engin Gök'ün ortaya çıktığını; ve nasıl *onlardan her nimeti borçlu olduğumuz tanrıların doğduğunu, servetlerini kendi aralarında*

[34] *Theog.* 104.

böldüklerini ve onur paylarını dağıttıklarını[35] ve vadilerle dolu Olympos'u elde ettiklerini."

Yer'de ve ateşli Gök'te, Gece ve Deniz'de dört unsuru tanırız. Üçü yeterince açıktır; dördüncüsü, "karanlık Gece," Yunanların düzenli olarak karanlık olarak gördüğü Havayı temsil eder.[36] Buna göre, altıncı yüzyıl düşünürlerinden bazıları (örneğin, Pherekydes veya Rhegiumlu Theagenes) unsurları Tanrılarla özdeşleştirdiğinde,[37] bu sadece hayal gücünün alegorik bir oyunu değildi. En azından *Moira*'nın Tanrılara tahsis ettiği bazı yetki alanları, bu unsurlardan başka bir şey değildi ve Hesiodos'un gerçekten söylediği gibi, Tanrıların kendileri bunlardan doğmuştu. Kozmogonideki unsurların durumu, Homerosçu ilahiyattaki Tanrıların durumuna tam olarak paraleldir. Her ikisinin de tayin edilmiş bölgeleri ve bölümleri vardır; her ikisi de *Moira*'ya tabidir.

Böylece, felsefe tarafından teyit edilmeden çok daha önce, dinî temsilde yerleşmiş olan dünyanın bir bölümsel düzenlemesini buluruz. Ayrıca hem din hem de felsefede bu düzenleme hem birincil hem de ahlakidir. Fiziksel düzen, ahlaki ihlali cezalandıran aynı

---

[35] Sat. 112: *ὥς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο.* Tanrıların kendilerinin yaptığı bu *dasmos* (taksim) aşağıda, § 9'da tartışılacaktır.

[36] Krş. Plut. *de primo frigido*, 948e: *ὅτι δ' ἀὴρ τὸ πρώτως σκοτεινόν ἐστιν, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς λέληθεν· ἀέρα γὰρ τὸ σκότος καλοῦσιν· 'ἀὴρ γὰρ παρὰ νηυσὶ βαθεῖ' ἦν οὐδὲ σελήνη οὐρανόθεν προύφαινε'* (*Od.* 9.143). = "Havanın birincil olarak karanlık olduğu şairlerin gözünden kaçmamıştır, zira karanlığa hava derler: 'Gemileri kalın bir hava [sis] tabakası sarmıştı ve gökten mehtap vurmuyordu' (*Od.* 9.143)." Ve yine *'ἠέρα ἑσσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν'* = "sise [havaya] bürünmüş olarak tüm yeryüzünü dolaşırlar" (Hes. *Erga*, 255) vs. Krş. Plut. *Is. et Os.* 384b, c ve Hades'in "sisli *karanlık*"ı (*ζόφον ἠερόεντα*) aldığından söz eden (yukarıda s. 71'de alıntılanan) *Il.* 15.191.

[37] Bkz. O. Gilbert, "Spekulation und Volksglaube," *Arch. f. Relig.* 13, s. 317. Theagenes için bkz. *D.F.V.*[2], s. 511; Pherekydes, *a.g.e.* s. 507. Özellikle Pherekydes'in *μοῖρα* kullanımına dikkat edin: *κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἡ ταρταρίη μοῖρα* (frag. 5). = "O *moira*'nın [toprak parçası] altında Tartaros *moira*'sı yatar."

güçler tarafından korunur –"güneşin sınırlarını aşması durumunda onu yakalayacak olan" Adalet'in aracıları veya Erinysler,[38] en karanlık yönleriyle *Moirai*. Birincil dünya düzeni tasavvuru Anaksimandros tarafından ana hatları değişmeden devralınmış; ve her şeyden önce, ahlaki karakteri sorgulanmadan korunmuştur. Unsurların sürekli çekişmelerindeki karşılıklı tecavüz bir "haksızlıktır" –ahlaki sınırların ihlalidir.[39] Felsefi temsil buraya kadar dinî temsille aynıdır; Anaksimandros'un yeniliği birincil düzeni kısmen mekanik bir nedenin –"ebedi hareket"in– sonucu yapmasıdır ve yerini (Hesiodos'a göre Tanrıları doğuran) unsurların aldığı Tanrıları ortadan kaldırmasıdır. Bu yeniliklerin önemi daha sonra netleşecektir.

Bu arada, dinî temsili daha yakından incelemeliyiz. Hesiodos tarafından sunulduğu şekliyle, basit ve tutarlı bir şema değildir; içinde üst üste binmiş, dinî gelişimin farklı aşamalarına karşılık gelen birçok katmanı tespit edebiliriz. Buna göre müteakip aşamaları ortaya çıkaracak bir tahlil yapmaya çalışmalıyız.

8. *Moira Gayrişahsi, Akılsız veya Amaçsızdır*

Öncelikle, kapsamlı bir çoktanrıcılığın, dünya düzeninin –*kozmos*– herhangi bir amaçsal aklın müdahalesi olmadan ortaya çıkmasına izin vermek gibi müstesna bir fazilete sahip olduğunu not edelim. Tüm Tanrılar sadece bölümsel güçler olduğundan, hiçbiri ilk başta eşyanın tüm düzenlemesini, belki iyi niyetli olsa da keyfî bir iradeyle tasarladığını ve yarattığını iddia edemez. Böyle bir iddia, çoktanrıcılık yerini tektanrıcılığa bırakıkça, hâkim bir Tanrı adına yavaş yavaş öne sürülecektir. Yunan dininde bu neyse ki çok geç bir gelişmeydi ve bunun nedeni kısmen, dünyanın mevcut çağının hâkim Tanrısı Zeus'un en eski doğumlu tanrılardan biri bile olmadığı, daha

---

[38] Herakleitos, frag. 94 (Diels): *ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.*

[39] Rhegiumlu Theagenes, Homeros'taki Tanrıların savaşlarını unsurların *ἐναντίωσις*'ini (zıtlık) olarak alegorileştirerek, tam da bu noktayı vurgulamıştır (Gilbert, *a.g.e.*). Krş. Pherekydes, frag. 4 (*D.F.V.*[2], s. 508).

sonraki bir hanedanın başı olduğu geleneğinin en eski yazarlarda sağlam bir şekilde yerleşmiş olmasıydı. Zeus'un arkasında, hükümranlıkları Yer'in doğuşunu Girit adasında Zeus'un doğuşundan ayıran belirsiz bir zaman aralığını dolduran Kronos ve müphem Titan tanrıların çağı bulunuyordu. Bu temsil, dinî bilinç çoktanrıcılığın daha az irşat edici yönleri hakkında tümüyle rahatsız olup ilâhî dünyada monarşik bir devrimin acil bir zorunluluk olduğu hissedilene kadar, hükümsüz kılınmayacak kadar açık ve sabitti. Fakat bu hareket, felsefe veya bilim bağımsız bir kök salana kadar zafer kazanmadı. Ksenophanes'in güçlü hicvi, Milet Okulu'nun kuruluşundan sonradır; ayrıca felsefi tektanrıcılık başlangıçta evreni ondan farklı bir yaratıcının eseri yapmaktan ziyade, onun kendisinin tek Tanrı olduğunu ilan etme eğilimindeydi. Eğer Yunan düşüncesinin dogmatik önyargılardan özgürlüğü üzerinde duracak olursak, ilâhî bir yaratıcıya dair bu belirli inancın eksikliği için ne kadar minnettar olsak azdır. İyi olanı mutlak kudretin bariz iyiliğine, kötü olanı onun anlaşılmaz hikmetine atfederek, dünyanın iyi ya da kötü her özelliğini aynı kolaylıkla izah edecek bir açıklama! Hiçbir hipotez bundan daha basit ve miskin değildir; felsefenin anası olan o merakı uyuşturması ve uyutması daha muhtemel hiçbir şey yoktur. *Moira*, elbette ahlaki bir güçtü; fakat hiç kimse onun sadece iyicil olduğunu ya da insanlığın dar menfaatlerine ve isteklerine saygı duyduğunu iddia etmek zorunda değildi. Dahası –ki bu en önemli noktadır– ona öngörü, amaç, tasarım atfedilmemiştir; bunlar insana ve insanlaştırılmış Tanrılara özgüdür. *Moira*, onların tali amaçlarına ve iradelerine kendi meşru alanları içinde serbest oyun hakkı tanıyan fakat onun sınırlarını ihlal ettikleri anda, kesin bir intikamla başlarına patlayan kör, otomatik bir güçtür.

Öyleyse *Moira*, ondan bir "kişileştirme" olarak söz etsek de kişiliğin en önemli unsuru olan bireysel amaca sahip değildir. Dünyanın yetki alanlarına göre düzenlenmesini temsil eder; fakat kendisi bir irade eylemiyle bu düzeni tasarlayan ve yaratan bir tanrıça değildir. Doğanın düzenlenmesi ile ilgili bir hakikati ifade eden bir

temsildir ve bu hakikatin ifadesine, düzenlemenin hem zorunlu hem de adil olduğu dışında hiçbir şey eklemez. Doğal olgunun kendisinden soyutlanarak ele alındığında, *Moira*, unsurlara özgü düzenlemede Zorunluluğun ve Adaletin [Gerekliliğin] (*Must* ve *Ought*) bir temsilidir. Yazgı mefhumunun tüm içeriği budur.

Öyleyse, Yunan çoktanrıcılığı tarafından tasavvur edilen evrendeki nihai güç bu şekildeydi. Ahlaki karakteri olmasaydı, bilimsel olmaktan ziyade dinî olduğunu söylemek güç olurdu; modern düşüncede yerini alan Doğa Yasası mefhumuyla aynı türden bir tasavvur olurdu. Anaksimandros'un sisteminde yeni doğmakta olan bilim tarafından tekrar yürürlüğe konmasının nedeni kısmen budur. Fakat şimdilik bizi ilgilendiren şey, bunun tekrar yürürlüğe koyma *olduğunun* farkına varmaktır –*Moira*'nın, din geliştikçe, Tanrıların artan gücü tarafından zayıflanlan ve neredeyse devrilen hâkimiyetinin ihyası.

9. *Tanrıların* Dasmos'u.

Tam da *Moira* ilk başta gayrişahsi bir güç olduğundan, ilerleyen ilahiyatın durumu tersine çevirmek ve onun zorunluluk ve adalet hükmünü kişisel Tanrıların (daha önce onun tarafından hükümsüz kılınan) iradesine atfetmek için bir fırsat penceresi vardı. Böylece, ilk başta *Moira*'dan daha genç olan ve ona tabi olan Tanrılar, şimdi kişisel iradelerini onun gayrişahsi hükmünün yerine geçirerek, dünya düzeninin yaratıcıları oldukları iddiasında bulunabilirdi. Hesiodos bize bu sürecin aşamalarını gösterir ve kendi basit dinî tarzında, iki tutarsız temsili birleştirir. Bir yandan, gördüğümüz gibi, Hesiodos'un kozmogonisinin düzeni, dünyanın bölümsel taksiminin zamansal olarak Tanrılardan daha eski olduğunu ima eder ve ayrıca Tanrıların dünyanın birçok yetki alanında şekillendiğini ve bizzat unsurlardan doğduğunu ilan eder. Öte yandan, hemen akabinde Mousa'sını "Tanrıların aralarında servetlerini nasıl böldüklerini ve onur paylarını nasıl dağıttıklarını" anlatmaya çağırır –sanki bu düzenleme Yazgının işi değil, Tanrıların kendileri tarafından yapılan gönüllü

bir taksimmiş (δασμός) gibi. Tanrıların iradesi, Kaderin kaçınılmaz tayinine karşı hak iddialarını öne sürmeye başlar.

Bununla birlikte, iki görüşün tek olası uzlaşıda nasıl uzlaştırıldığını gözlemlemek ilginçtir. *İlias*'ın on beşinci kitabında, yukarıda gördüğümüz gibi (s. 71), taksim sorunuyla karşı karşıya kalan Tanrılar, Kaderin üstünlüğünü, insanların benzer bir durumda yapacağı gibi kabul ederler. Sorunu kura çekerek düzenlerler. Başka bir deyişle, Kronos'un üç oğlu iradelerini gönüllü olarak teslim eder ve Kuraların Hanımefendisi *Lakhesis* olarak *Moira*'nın tayinine uyar.

Homeros'un bu pasajında Lakhesis'ten bahsedilmez; fakat Pindaros'un yeryüzünün Tanrılar arasında taksimi tasvirinde[40] şahsen başkanlık eder. "Eski insanların rivayetlerine göre, Zeus ve diğer ölümsüzler yeryüzünü paylaşırken (δατέοντο), Rodos engin denizde henüz ortaya çıkmamıştı, ada hâlâ tuzlu derinliklerde gömülüydü. Kimse tayin etmedi Helios'un payını, orada bulunmadığından; hissesiz bırakıldı diyarda, yüce bir tanrı olmasına rağmen. [Helios] bunu hatırlatınca, Zeus kuranın yeniden çekilmesine niyetlendi. Ancak o buna izin vermedi; zira kurşuni denizin dibinden insanlar için bereketli, sürüler için de muhsin bir diyarın yükseldiğini gördüğünü söyledi. [Helios] hemen buyurdu alnında altın bağı olan Lakhesis'e, ellerini kaldırmasını, Tanrıların Büyük Yeminini inkâr etmemesini ve Kronos'un oğluyla birlikte, başını sallayarak onaylamasını, parlak göğe yükseldiğinde, adanın bundan böyle şahsına ait onur payı (γέρας) olacağını."

Burada, Kronos'un oğluna gösterilen hürmete rağmen, Lakhesis'in kendisinin başkanlık ettiği ve Zeus'un onun kararını başıyla onaylamaktan daha fazlasını yapamayacağı açıktır.

---

[40] *Ol.* 7.54. Yeryüzünün bu tapınma yerlerine *dasmos*'u (taksim), daha sonra göreceğimiz gibi (s. 79), daha eski bir temsildir ve unsursal yetki alanlarının Kronos'un üç oğlu arasındaki *dasmos*'u onu model almıştır. [Müteakip Pindaros alıntısı Erman Gören çevirisidir; bazı değişiklikler yapılmış ve devrik cümleler düzyazıya uygun hâle getirilmiştir; bkz. Pindaros, *Bütün Zafer Şarkıları*, İstanbul, YKY, 2015, s. 63. –ç.n.]

10. *Tanrıların Büyük Yemini*

Lakhesis'in tayini ve Zeus'un onaylayıcı baş sallamasının yanı sıra, Pindaros'un bu pasajındaki taksim, Tanrıların Büyük Yemini (*θεῶν ὅρκον μέγαν*) ile de yaptırım temelli geçerlilik kazanır. Bu tasavvurun önemi, Tanrıların iradesinin Yazgının yerini alma iddiasını öne sürebileceği başka bir yol açmasıdır. Yemin, gönüllü olarak yapılan bir sözleşme olarak kabul edilebilir; ve bu sözleşme yükümlülüğü mefhumu yoluyla, evrenin bölümsel düzenlemesini bir anayasa sistemi olarak tasavvur etmeye geçebiliriz –ki onu birazdan bu açıdan ele alacağız.[41] Fakat bundan önce bir an için Büyük Yemin mefhumu ve onun *dasmos* ile bağlantısı üzerinde durmalıyız.[42]

Büyük Yemin'in olağan formülü, örneğin, Hera'nın Poseidon'u onun *Moira*'sının ötesine geçmeye kışkırtmadığına dair Zeus'a yemin ettiği *İlias*'ın on beşinci kitabının başında bulunacaktır. "Yer, yukarıdaki engin Gök ve kutlu Tanrılar için en büyük ve en korkunç Yemin olan Styks'in damlayan suyu" üzerine yemin eder. Aynı biçimde –Gaia, Ouranos ve Styks üzerine– Leto, Homerosçu *Apollon'a İlahi*'de (83), Delos'a adasının her zaman Apollon'nun tapınma merkezi olacağına dair yemin eder. Öyleyse Büyük Yemin'de, Tanrılar evrenin iki büyük birincil bölümü olarak Yer ve Gök'ün yanı sıra Styks üzerine yemin eder. Peki Styks'in önemi nedir?

Theogonia'da Hesiodos, Styks'in soğuk suyunun Tanrılara yalan yere yemin etme ve yalan söylemeye yönelik çileli bir sınama olarak nasıl verildiğini ayrıntılı olarak tasvir eder. Olymposlulardan

---

[41] Ancak yasayı tasdik eden yeminin esasen bir sözleşme değil, bir lanet olduğu hatırlanmalıdır. Bu, "kutsal" bir hayvanın kanı gibi kutsallık atfedilmiş bir şeyde gözle görünür bir şekilde tecessüm edebilir ve bu tehlikeli kuvvetle tabu ihlalinin başına patlar. Krş. Platon'un Atlantis'indeki yemin ayini (*Kritias*, 119d): Burada boğa üzerine yasaların kazındığı sütunun tepesinin karşısında öldürülecekti ki böylece kanı yazıtın üzerinden aksın. Sütunun üzerinde ayrıca itaatsizlere lanet okuyan bir Ὅρκος vardı. Bkz. J. E. Harrison, *Themis*, 1912, s. 163 vd.

[42] Daha sonra Büyük Yemin'in Empedokles'in sisteminde tuhaf bir şekilde yeniden ortaya çıktığını göreceğiz (s. 327).

birinin yalan söylediğinden şüphelenildiğinde, Zeus, kara bir kayalık uçurumdan aşağı akan bu dondurucu nehirden altın bir sürahi içinde bir miktar getirmesi için İris'i gönderir. Yalan yere yemin etmekten mahkûm olan Tanrı, "Yer'in ve Tartaros'un, Deniz'in ve yıldızlı Gök'ün kaynakları ve sınırlarının yattığı ıssız o yerden geçen"[43] bu kadim nehrin buz gibi içimi ile nefessiz, hissiz ve felçli bir şekilde bir Koca Yıl boyunca yatar. Styks, kutsal nehir Okeanos'un on kolundan biridir; diğer dokuzu yeryüzü ve denizin etrafında dolanır fakat Styks Tanrıların büyük cezası olmak üzere kayalığından düşer.[44]

Hesiodos'un açıklamasından Styks'in konumu hakkında net bir fikir elde etmek imkânsızdır; fakat bu nehrin ya dünyayı çevreleyen ya da bir bölümünü diğerinden ayıran bir bariyer olarak belirsiz bir şekilde tasavvur edildiği anlaşılır. Unsursal dört yetki alanının (yer, sisli Tartaros, deniz ve gök) "kök ve kaynakları"nın ve "küf ve rutubeti, Tanrılara bile soğuk ürperti veren sınırları"nın bulunduğu Tartaros'a yerleştirilir.[45]

Şimdi, *Horkos*'un (Yemin), *herkos* (çit)[46] ile aynı kelime olduğunu hatırladığımızda, Styks'in neden Tanrıların Büyük Yemini olduğunu anlayabiliriz. Bir yemin, ritüelde görünür bir şekilde simgeleştirilebilen bir çittir: Yemin eden bir kişi, bölünmüş kurbanın parçaları arasında, kutsal şeyin çepeçevre kuşatması altında durduğunda, kutsallığın dokunulmaz gücüyle dolar. Styks, "soğuk ürperti," Gücün olumsuz, tehditkâr yönü olan haşyettir. Zeus, daha

---

[43] Sat. 736.

[44] Sat. 790. Onuncu kol sadece, Styks'in dünyayı çepeçevre kuşatan dokuz kollu bir nehir (*noviens* Styx interfusa coercet [*dokuz kez* kesişen Styks onları hapseder], Verg. *Georg.* 4.480) ve aynı zamanda Arkadia'da kara bir kayalıktan aşağı akan gerçek bir nehir olduğuna dair iki görüşü uzlaştırmak için icat edilmiştir. Büyük Yemin görünüşe göre bu nehir değil, dokuz kollu bariyerdir.

[45] *πείρατα ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ*, *Theog.* 738.

[46] G. Murray, *Rise of the Greek Epic*[2], s. 338.

önce dikkat çektiğimiz Poseidon ile o münakaşanın arifesinde, kardeşine yönelik öfkeli mesajını şöyle bitirir:[47] "Ondan güç olarak (*βίη*) çok üstün, hem de yaşça büyük olduğumu ilan ediyorum fakat çekinmez yüreği kendisini benimle bir tutar, oysa öbür tanrılar haşyet duyar (*στυγέουσι*) karşımda." Bu ifade, Styks'in neden *dasmos* –her bir Tanrının "güç/üstünlük" (*κράτος*) alanı olan ve dokunulmaz kutsallığın sınırıyla kuşatılan yetki alanlarının pay edilmesi– ile özel olarak ilişkilendirildiğini açıklığa kavuşturur. Styks, Tabu'nun bir temsilidir.[48]

11. *Styks Tarafından Bahşedilen Zeus'un Hâkimiyeti*

Zeus, diğer Tanrıların onun karşısında haşyet duyduğunu (*στυγέουσι*) ilan ettiğinde, gücünün, Styks sularının Yemin'i ihlal eden Tanrılar üzerinde ürettiği etkiye sahip olduğunu kasteder. Tabunun soğuk ürpertisi olan Styks'in güç karşısında ürperme ya da gücün olumsuz yönünden başka bir şey olmadığını anladığımızda, Zeus'un Titanları fethinden sonra hâkim gücünün ya da üstünlüğünün (*κράτος*) ona "Styks'in öğüdüyle" geldiğinin söylendiği *Theogonia*'daki o tuhaf pasajı[49] yeni bir ışık altında görürüz. Tüm pasaj öğreticidir, çünkü hâkimiyetin gayrişahsi bir güçten şahsi Tanrı'nın iradesine nasıl geçtiğini tasvir ediyor görünmektedir.

Styks ve Pallas'ın dört çocuğu vardır: *Zelos* (Rekabet), *Nike* (Zafer), *Kratos* (Güç) ve *Bia* (Zor/Kuvvet). "Zeus'tan uzakta evleri veya meskenleri yoktur; Zeus hangi yolda yürürse ardındadır onlar; sonsuza dek kurulmuşlardır, yıldırımlar fırlatan Zeus'un yanına. Zira Okeanos'un ölümsüz kızı Styks'in öğüdü böyleydi." Zeus'un bu hâkim güçle donatılması, tüm Tanrıları Olympos'a

---

[47] *Il.* 15.165.

[48] Styks'in Kratos ve Bia (§11) ile ilişkisine dair bu görüş, Sayın J. E. Harrison'dan (*Themis*, s. 72) kaynaklanmaktadır. Negatif mana olarak tabu için, bkz. R. R. Marett, *Threshold of Religion*, böl. 3. ilerledikçe kavram daha netleşecektir.

[49] Hesiodos, *Theog.* 383 vd. Bkz. J. E. Harrison, *a.g.e.*

çağırıp Titanlara karşı onun yanında savaşan hiçbir Tanrının imtiyazlarından (γεράων) yoksun bırakılmayacağını, her birinin sahip olduğu statüyü (τιμῆν) sürdüreceğini ilan ettiği o gün gerçekleşmiştir. Ayrıca Kronos'un yönetimi altında herhangi bir imtiyaz veya statüye sahip olmayan herkes şimdi bunlara sahip olacaktır. O vakit çocukları ile Olympos'a ilk gelen Styks olmuştu; Zeus herkesten çok onu hediyelerle onurlandırdı. Tanrıların Büyük Yemini olacağına ve çocuklarının sonsuza dek kendisiyle [= Zeus] ikamet edeceğine hükmeder. Aynı şekilde diğerlerine verdiği sözleri sırasıyla yerine getirir; fakat hâkim güç ve krallık kendisine aittir.

Bu pasaj daha önce dikkat çektiğimiz tutarsızlığı gösterir. Başlangıçta Zeus'a yeni kazandığı gücü bahşeden Styks'tir; kendisi her bir Tanrının yetki alanını pay eden *Moira*'nın sadece bir başka biçimidir. Sonunda durum tersine döner: Tanrıların Yemini olacak Styks'e imtiyazını bahşeden Zeus olur. Çocukları Güç ve Kuvvet'in sonsuza dek onunla ikamet edeceğine hükmeden odur; ve nitekim ilâhî yetki alanlarının tüm dağılımına izin veren güç hâline gelir. Bunlar artık tüm Tanrılar tarafından kendi aralarında kuraya göre paylaşılmaz, yüce egemenliği kendisine saklayan Zeus tarafından dağıtılır. Böylece, bu üçüncü ve son aşamada, Doğanın anayasasında[50] nihai bir olgu –*Moira* olarak temsil edilen olgu– olan taksimin, hâkim bir kişisel Tanrı'nın tek iradesiyle yürürlüğe konduğu düşünülmeye başlanır. Başka bir deyişle, bu *yasama* (νομοθεσία) ürünü olan bir yasa hâline gelir.

Homeros'ta da bu aynı geçiş, "Zeus'un kaderi," "Tanrı'nın yazgısı" (Διὸς αἶσα, θεοῦ μοῖρα) gibi tuhaf ifadelerle belirtilir: Burada kişisel irade (βουλή) değil, orijinal "paylaştırma" veya "yazgı" anlamı birincil tasavvurdur ve "Zeus'un," "Tanrı'nın" ifadeleri ilk başta dindar bir ilaveden daha fazlası değildir. Böylece *İlias*'ın on yedinci kitabında (321) Apollon, Aineias'ı kışkırtmaya ve ona Zeus'un Troyalıların zaferini "istediğini" (βούλεται) söylemeye

[50] Ya da "yapısında/oluşumunda" (*constitution*). –ç.n.

gitmemiş olsaydı, Argoslular "Zeus'un paylaştırmasının ötesinde bile" (*καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν*) kendi güçleri ve kuvvetleriyle galip gelirdi. Burada daha önceki tasavvurun aynısını buluruz –insanların "hükmedilmiş olanın ötesine" (*ὑπὲρ αἶσαν*) geçme gücü (*κράτος*): Fakat araya *Διὸς* (Zeus) sokuşturulur, sanki bu paylaştırmanın kaynağı *Moira* değil de Zeus imiş gibi.[51]

12. *Yasa Koyucu Olarak Zeus*

Öyleyse Zeus sonunda kaderin dağıtıcısı ve bir zamanlar kendi bölgesi olarak sadece üçte birine sahip olduğu yetki alanları sisteminin koruyucusu olarak kabul edilir. Nausikaa'nın Odysseus'a söylediği gibi:[52] "Olymposlu Zeus'tur insanlara esenlikten pay veren, iyi günü, kötü günü üleştirir dilediği gibi"; ve aynı şekilde, servetlerini ve onur paylarını Tanrılara paylaştıran Zeus'tur.[53] Prometheus,[54] Zeus'un tahta çıkmasından sonraki ilk eylemini Hesiodos'unkine benzer şekilde tasvir eder. "Babasının tahtına oturur oturmaz derhâl tanrılara muhtelif imtiyazlarını dağıtmış ve krallığının hiyerarşisini

---

[51] Ayrıca krş. Pindaros, *Nem.* 4.61, *τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον* (Zeus'un hükmettiği kader) ile *Paean* 6.94, *μόρσιμ' ἀναλύεν Ζεὺς οὐ τόλμα* (kaderin hükmünü bozmaya cüret etmeyen Zeus) arasındaki fark. Oldenberg (*Die Relig. du Veda*, s. 199) Veda ilahiyatında da aynı fenomenin geçtiğine dikkat çeker. İlk başta Tanrıların üstünde *Ṛta* olarak adlandırılan dünya düzeni, Varuna ve Adityas'ın hükmü olarak temsil edilmeye başlanır. *Ṛta* mefhumu aşağıda daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır, s. 255. Aesch. *Sept.* 485: *Ζεὺς νεμέτωρ* (adalet dağıtıcısı Zeus).

[52] *Od.* 6.188: *Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, ἐσθλοῖσ' ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ.*

[53] Hesiod, *Theog.* 71: *ὁ δ' οὐρανῷ ἐμβασιλεύει, αὐτὸς ἔχων βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνόν, κάρτει νικήσας πατέρα Κρόνον· εὖ δὲ ἕκαστα ἀθανάτοις διέταξε νόμους καὶ ἐπέφραδε τιμάς.* 885: *ὁ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς.*

[54] Aesch. *P. V.* 244: *ὅπως τάχιστα τὸν πατρῷον ἐς θρόνον καθέζετ', εὐθὺς δαίμοσιν νέμει γέρα ἄλλοισιν ἄλλα, καὶ διεστοιχίζετο ἀρχήν...*

belirlemiştir." Bu dağıtım, Hesiodos'ta gördüğümüz gibi, Kronos'un anayasal sistemini oluşturan eski hakların ve onur paylarının teyit edilmesini ve daha önce hiç imtiyazı bulunmayan tanrılara yeni imtiyazlar tanıyarak bu sistemin desteklenmesini içermekteydi. Aiskhylos tarafından bu eylem için kullanılan kelime, *nemein*'dir (dağıtmak) –*Nomos* (Yasa) bu kelimeden türemiştir. Zeus tam olarak bir yasa koyucunun (*nomothetes*), "*nomoi* (yasalar) koyan" kişinin görevini ifa ediyordu.

Yunan zihni için yasa koyma, bir müzakere meclisinin zamana yayılmış bir meşgalesi değil, bir Solon veya bir Lykourgos gibi, olağanüstü bilgeliğe sahip tek bir kişinin bir kereliğine yaptığı bir işti. Bir devletin *nomoi*'si (yasaları), onun yazılı anayasasıdır –büyük bir ihtiyatla dokunulması veya değiştirilmesi gereken çok kutsal bir şeydir. Aynı zamanda, yasa koyma eyleminin özellikle yetki alanlarının ve güçlerin yeniden dağıtımı olarak, yeni bir pay –ister toprak ister politik statü olsun– tahsisi olarak tasavvur edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Numa'nın Roma'da yasa koymasına dair Dionysios'un tasvirini alabiliriz. Patriciler (soylular) arasında "hakkaniyet ve eşitsizliğe dair" (*περὶ τοῦ πλείονός τε καὶ ἴσου*) münakaşalar ortaya çıkmıştı. Bazı plebler, "hiçbir toprak parçası (*γῆς μοῖραν*) veya başka avantajlar elde etmedikleri için" huzursuzdu. Numa, onlara toprak dağıtarak (*διανείμας*) ve yerleşimcilere yeni bir statü (*τιμάς*) vererek anlaşmazlığa son verdi.[55]

Şimdi, bu yeni taksimde, insanlar kadar Tanrıların da payları vardı. Aynı zamanda "kutsal şeylerin düzenlenmesi" (*ἡ περὶ τὰ θεῖα διακοσμήσεως*) de vardı. Hesiodos'taki Zeus'un Kronos anayasasını kabul etmesi ve sadece eksikliklerini ikmal etmesi gibi, Numa'nın "Romulus'un âdet ve yasalara dair tüm düzenlemelerini devraldığı ve onları olduğu gibi bıraktığı" söylenir; fakat noksanları gidermiş, "birçok durumda, henüz tanınmış bir konum elde etmemiş Tanrılar (*τοῖς μήπω τιμῶν τυγχάνουσι θεοῖς*) için kutsal alan tayin etmiş; diğer durumlarda, sunak ve tapınaklar kurmuş, her

[55] Dion. H. *Ant.* 2.62.

birine bayramını tahsis etmiş (*ἀπονέμων*), ibadet ve onur paylarına (*τιμὰς*) dair yasalar koymuştur (*νομοθετῶν*)."[56]

Paralellik daha kesin olamazdı. Eğer *Moira*'nın nihayetinde evrenin farklı yetki alanlarına taksimi anlamına geldiğini düşünmekte haklıysak, bu taksimin, kişisel bir Tanrı'nın işi hâline gelir gelmez bir *nomothesia* –*nomoi*'un (yasalar) konması veya sabitlenmesi– olarak tasavvur edilebileceği; ve bu sürecin sadece Tanrılara ve insanlara kendi alanlarının, imtiyazlarının ve onur paylarının yeniden dağıtımı olduğu açıktır.[57] Bu tür diğer yeniden dağıtımlar gibi, Zeus'un yasa koyması uzun süre bir gasp eylemi görüntüsü taşımıştır. Kozmik düzenin aslında Zeus tarafından başlatılmadığı hemen unutulmadı. Aiskhylos'un *Eumenides*'i boyunca,[58] son uzlaşma sahnesine kadar, "kadim yasaları çiğneyen" ve onların statü ve işlevlerini (*τιμαί*) ellerinden alan genç Tanrılara karşı eski *Moirai*'ın protestoları yükselir. Ancak Athena onlara yeni bir "yer" ve "işlev" vaat ettiğinde ve "hak ettikleri şekilde ilelebet onurlandırılarak toprağa paydaş"[59] kıldığında yatışırlar.

---

[56] Ayrıca krş. *Yasalar* 745b vd.'de Devlete ait toprağın taksimini tasvir etmek için Platon'un kullandığı dil.

[57] Krş. *Ath. Pol.* 11: *ὁ μὲν γὰρ δῆμος ᾤετο πάντ' ἀνάδαστα ποιήσειν αὐτόν* (Σόλωνα). = "Zira halk onun (Solon) tüm mülkün yeniden dağıtımını yapacağını sanıyordu."

[58] Örn. sat. 781: *ἰὼ θεοὶ νεώτεροι, παλαιοὺς νόμους καθιππάσασθε–κἀκ χερῶν εἵλεσθέ μου... ἐγὼ δ' ἄτιμος*, κ.τ.λ.
[Ah, siz genç Tanrılar!
Kadim yasaları çiğnediniz ve onları elimden aldınız.
Beni onur payımdan yoksun bıraktınız..."
Καθιππάσασθε, "toprağı atla istila etmek" (*τὴν χώρην κατιππ.*, Herod. 9.14), birazdan ele alınacak *νόμος*'un mekânsal anlamını canlandırır.

[59] Sat. 891: Αθ. *ἔξεστι γάρ σοι τῆσδε γαμόρῳ χθονὸς εἶναι δικαίως ἐς τὸ πᾶν τιμωμένῃ.*
Χο. *ἄνασσ' Ἀθάνα, τίνα με φῆς ἔχειν ἕδραν;*
Αθ. *πάσης ἀπήμον' οἰζύος· δέχου δὲ σύ.*
Χο. *καὶ δὴ δέδεγμαι· τίς δέ μοι τιμὴ μένει;*
Αθ. *ὡς μή τιν' οἶκον εὐθενεῖν ἄνευ σέθεν.*
γαμόρῳ (paydaş) Dobree: *τῇ δέ γ' ἀμοίρου* (toprakta paysız) codd. Diğer tahminler: *ἔμμοιρον* (paylaşan), *ἔμμοιρῳ*.

13. *Dağıtım Olarak Yasa*

Nomos'un (Yasa) *nemein* fiiliyle, "dağıtmak" veya "tevzi etmek" bağlantısı Yunanlar tarafından açıkça hissedilmiştir. Örneğin, sahte Platoncu diyalog *Minos*'ta hukuk kavramını tartışan aşağıdaki pasajı ele alalım (317d):

"Tohumun toprağa nasıl dağıtılacağını (διανεῖμαι) bilen kimdir?

"Çiftçi.

"Ve çiftçi her toprağa uygun tohumu mu dağıtır (διανεῖμαι)?

"Evet.

"Öyleyse çiftçi bu şeylerin iyi bir dağıtıcısıdır (νομεὺς) ve bu konular için *yasaları ve dağıtımları* (νόμοι καὶ διανομαὶ) doğrudur."

Bu pasajda "yasalar" ve "dağıtımlar" açıkça eşanlamlıdır. Aynı bağlantıyı *Eumenides*'te de buluruz. Bir yerde[60] Koro, bir ölümlüyü ölümden kurtarmaları için *Moirai*'yi kandıran Apollon'u "kadim *dağıtımları* (διανομὰς) yok etmek" ile suçlar; bir diğer ve paralel bir pasajda[61] aynı Tanrı, "insandan yana olarak ve kadim *paylaştır-*

---

[60] Sat. 730: σύ τοι παλαιὰς διανομὰς καταφθίσας
οἴνῳ παρηπάφησας ἀρχαίας θεάς.

[61] Sat. 172: παρὰ νόμον θεῶν βρότεα μὲν τίων,
παλαιγενεῖς δὲ μοίρας φθίσας.

Bkz. W. Headlam ad *Agam.* 1007; ve krş. Johannes Diaconus, *in Hes. Theog.* [Hesiodos'un *Theogonia*'sı Üzerine Alegoriler] 901: ἔτι δὲ καὶ τὰς Μοίρας ἀπὸ τῆς Θέμιδος Ζεὺς γεννᾷ, παρόσον ἐν ταῖς θεμιστείαις **διανομαί** τινες καὶ **μερισμοὶ** προσήκοντες γίνονται. = "Ayrıca adaletle ilgili işlerde bazı **dağıtımlar** ve **paylaştırmalar** Themis ve Zeus'tan doğma *Moirai*'ye aittir." Schol. ad Plat. *Legg.* 625a: πολιτείας τῆς μιᾶς ζωῆς τῆς ὅλης πόλεως, νόμων δέ, τῶν διανεμόντων τὰ μέρη ἐξ ὧν ἡ πόλις = "*politeia*: tüm bir *polis*'in tek yaşam biçimi; *nomos*: *polis*'in parçalarının dağıtımı/paylaştırması." Aesch. *Supp.* 403: Ζεὺς **νέμων** εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' **ἐννόμοις**. = "Zeus her zaman olduğu gibi, kötülere ceza, **yasalara** uyanlara kutsal şeyler **dağıtır**."

maları (μοίρας) yok ederek, Tanrıların *yasasını* (νόμον) çiğnemek" ile suçlanır. Bu pasajlar, "dağıtım" mefhumunun, διανομή kelimesinin her ikisiyle de eşanlamlı olduğu *Moira* ve *Nomos*'u birbirine bağladığını gösterir. Yine Pindaros'ta[62] *nomos* kelimesi dağıtma eylemini ifade eder: Bilge *kentauros* (yarı insan yarı at) Kheiron, Asklepios'a "yumuşak elli şifa *dağıtımını* öğretti" –φαρμάκων δίδαξε μαλακόχειρα νόμον.

Minos'tan alıntıda "dağıtıcı" anlamına gelen başka bir türev, νομεὺς, elbette sürülerini kendilerine tahsis edilen otlakta –νόμος veya νόμή'lerinde: her iki isim de hem "otlak" veya "yem alanı" hem ikinci olarak "ikamet yeri," "mesken" anlamına gelir– otlatmak için güden çobanlar için daha sık kullanılır. Belki de en yakın karşılık "açık alan"dır [*range*].[63]

Böylece, daha sonra "yasalara bağlı," "yasalara uyan" anlamına gelen bileşik sıfat ἔννομος'un daha eski anlamı bir ülkede "yerleşik olmak" veya "ikamet etmek"tir: "ülke," sakinlerinin âdeta meşru açık alanıdır.[64]

Nomos'un "âdet," "kullanım," "yasa" gibi bilindik anlamının ardında, daha eski bir mekânsal anlama –Romalıların *provincia* ile kastettiği,[65] içinde tanımlı güçlerin meşru olarak kullanılabileceği bir açık alan veya yetki alanı kavramı– ait izlerin yattığı gerçeğini

---

[62] *Nem.* 3.55.

[63] Erken dönemde νόμος mecazi olarak kullanılır: "Sözlerin *açık alanı* genişletir." –ἐπέων δὲ πολὺς νομὸς ἔνθα καὶ ἔνθα, *Il.* 20.249; krş. Hesiodos, *Erga* 403: ἀχρεῖος δ' ἔσται ἐπέων νομός = "sözlerinin açık alanı beyhude olacak." Procl. in Plat. *Tim.* 21e, s. 30 C: Ὁ μὲν νομὸς (Mısır *nome*'si) ἀπὸ τοῦ νενεμῆσθαι τὴν γῆν = "*Nomos* (Mısır *nome*'si = "idari bölge") toprağın dağıtılma şeklinden [adını alır]."

[64] Aesch. *Suppl.* 565: βροτοὶ οἳ γᾶς τότ' ἦσαν **ἔννομοι** = "o toprakta o sırada ikamet eden ölümlüler." Pind. *Pyth. 9.56*: ἵνα οἱ **χθονὸς αἶσαν** ... **ἔννομον** δωρήσεται = "orada ona ... **meşru bir toprak parçası** bahşedecek."

[65] Krş. J. L. Myres, "Herodotus and Anthropology," *Anthropology and the Classics* (Oxford, 1908), s. 157. Bu değerli makaleye ve özellikle Profesör Myres'in φύσις ve νόμος üzerine yorumlarına çok şey borçluyum.

ortaya çıkarmak için bu ayrıntılar üzerinde durduk. Fikrin bu yönü, zamansal neden–sonuç zincirleriyle ilişkilendirilmiş ve mekânla eski bağlantısını kaybetmiş olan bilimsel Yasa mefhumunun yaygınlığı nedeniyle bizden gizlenmiştir. Yunanca kelimenin anlaşılması için *Nomos*'un zamansal ardışıklığın tekdüzeliğini değil, uzamsal ya da bölümsel sınırları içinde güç kullanımını önerdiğini kavramak gerekir. Yasayı, içinde bir toplumun tüm faaliyetlerinin parsellendiği ve eşgüdümlendiği bir dağıtım veya yetki alanları sistemi olarak düşünmeliyiz. Çoğul *nomoi*, bu şekilde oluşturulmuş bir toplumsal düzen anlamına gelebilir; örneğin İksion ve Bulut'un ucube çocuğundan söz eden Pindaros,[66] onun "ne insanların arasında ne de Tanrıların *toplumsal düzeninde* hiçbir statüye sahip olmadığını" söylediğinde –*οὔτ' ἐν ἀνδράσι γερασφόρον οὔτ' ἐν θεῶν νόμοις*. Mucizevi bir işaretin ilâhî veya beşerî düzende uygun bir yetki alanı yoktu: Doğa ve toplumun sınıflandırılmış yapısının bir "parya"sıydı. Veya yine aynı şair,[67] beşiğinde yılanları boğan bebek Herakles'in gücünün ruhundan [*spirit*] bahsettiğinde kullandığı kelime, "doğadışı" dememiz gereken *ἐκνόμιος* kelimesidir. Yarı ilâhî çocuk, bir bebeğin gücünün normal alanının ötesine geçmiştir.

14. *Nemos* ve *Nemesis*

Bu tasavvur önümüzde açıkça dururken, bunun *Nomos* ve *νέμειν*'in diğer iki türevine bir miktar ışık tuttuğunu görebiliriz: *Nemos* ve *Nemesis*. *Nemos* (Latince *nemus*) yaygın olarak "koru" olarak çevrilir; fakat kelimenin ağaçlarla etimolojik bir bağlantısı yoktur ve kelimeyi açıklamak için başlangıçta basitçe doğal bir ormanlık alan anlamına gelmediğini varsaymalıyız. Bir *nemos*'un ilk başta etrafı çevrilmiş kutsal bir alan ya da bir ağaçlık içindeki bir açıklık, belki de kutsal bir ağacın etrafındaki bir açıklık olduğuna inanmak için sebepler vardır.

---

[66] *Pyth.* 2.43.

[67] Nem. 1.56

Avrupa'nın tüm Aryan ırkları tarafından uygulanmış ağaçlara tapınım üzerinde duran Dr. Frazer[68] şunları söyler: "'Tapınak' anlamına gelen Cermen kelimelerini incelemesi sonucunda, Grimm, Almanlar arasında en eski kutsal alanların doğal ormanlar olmasını olası kıldı. Her halükârda, ağaç tapınımının Aryan ırkının tüm büyük Avrupa aileleri içinde mevcut olduğuna dair iyi kanıtlar söz konusudur. Keltler arasında Druidlerin meşe tapınımı herkesçe bilinir ve onların "kutsal alan" için kullandıkları eski kelimenin, hâlâ Nemi adında yaşayan, bir koru veya orman içinde ağaçlık alan anlamındaki Latince *nemus* ile aynı köken ve anlama sahip olduğu görülmektedir... Antik Yunanistan ve İtalya'da ağaç tapınımının yaygın olduğuna dair kanıtlar bol miktarda bulunur."

Varro,[69] *templum*'un anlamı üzerine ilginç tartışmasında, kehanet *templum*'unun iki esasının sabit ve belirli yönlere bakan sınırları ve bu sınırların ağaçlarla işaretlenmiş olması olduğunu ortaya koyar. "Bir *templum*, sınırları belirli bir formülle gökteki işaretleri araştırmak ya da kuş kehaneti için tanımlanmış bir yerdir." Varro *Arx*'taki[70] *templum*'un arkaik formülünü alıntılar:

> *Templa tescaque me (i.e. mi) ita sunto quoad ego caste lingua nuncupauero.*
>
> *Olla veter arbos, quirquir est, quam me sentio dixisse, templum tescumque finito in sinistrum.*
>
> *Olla veter arbos, quirquir est, quam me sentio dixisse, templum tescumque finito in dextrum.*

---

[68] *Golden Bough*[3], cilt 2, s. 8. Krş. Plin. *Nat. Hist.* 12.3: "Haec (yani ağaçlar) fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant. nec magis auro fulgentia atque ebore simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus." = "Ağaçlar tanrıların tapınaklarıydı ve eski yerleşik ritüeli takiben, şimdi bile kırsal yerlerde olağanüstü uzun bir ağaç, bir tanrıya adanır. Aramızda parlak altın ve fildişi putlarına bile korulardan ve onların sessizliklerinden daha az tapınılır." Νηός (tapınak) ναῦς (gemi) ile aynı kökten (ναϝ-ο) türemiştir: Her ikisinin de daha önceleri içi oyuk ağaç olduğu anlaşılıyor. Krş. O. Kern, "Zwei Kultinschr. aus Kleinasien," in *Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. u. Relig.*, s. 88. Berlin, 1895.

[69] *Ling. Lat.* 7.6.

[70] Roma'daki *Arx Capitolina* (Capitoline Kalesi). –ç.n.

Inter ea conregione, conspicione, cortumione, utique ea rectissime sensi.

"Tapınaklarımın ve yaban yerlerimin sınırları kendi dilimle saf olarak isimlendirdiğim gibi olsun. Belirttiğimi düşündüğüm o kadim ağaç ne tür olursa olsun, tapınak ve yaban yerimin soldaki sınırı olsun. Belirttiğimi düşündüğüm o kadim ağaç ne tür olursa olsun, tapınak ve yaban yerimin sağdaki sınırı olsun. [Tapınakları ve yaban yerleri], bu noktalar arasında çizgi çekerek, göz ve zihinle izleyerek en doğru algıma göre [oluşturuyorum]." [71]

Varro şu sonuca ulaşır: "Bu *templum*'un oluşumunda ağaçların sınır olarak alındığı açıktır." Eski *tesca* kelimesinin, "bir Tanrıya ait belli yaban yerler için kullanıldığını" söyler. Kâhin ayrıca, resmî asası (*lituus*) ile gökyüzünün içinde arzu edilen işaretin belireceği belirli bir sınırlı bölgeyi işaret ederek çizer.[72] Sınırları ağaçlarla belirlenmiş bu kehanet *templum*'unda, bir korudaki kutsal açıklık ya da eski *nemos* kutsal alanı anlayışının sürdüğü görülüyor. Bu, ilâhî bir gücün kendine özgü işleyişi için tahsis edilmiş bir "açık alandır."[73]

---

[71] Bu duanın orijinal metni oldukça sorunlu ve tartışmalıdır. Yukarıdaki Latince versiyon metnin 19. yüzyıla ait yaygın bir şeklidir. Georg Rohde, Eduard Norden'in *Aus altrömischen Priesterbüchern*'de (Lund 1939) önerdiği düzeltilmiş metnin ışığında, iki kez tekrarlanan *quirquir est*'in ilgili ağaca ilişkin olarak "nerede olursa olsun" anlamına geldiğini belirtir ve şöyle devam eder: "Demek ki Augur rahibi bulunduğu noktadan ağacı görüyor ama yerini iyice ayırt edemiyor, diyor ki: 'yerini ayırt edemediğim (*quirquir est*) fakat söylediğimi bildiğim (*quam me sentio dixisse*) o ağaç soldaki *templum* ve *tescum* olsun'" ("Eduard Norden'in Son Eseri," *A. Ü. D. T. C. Fakültesi Dergisi*, cilt 1, sayı 1, 1942, s. 114). Fakat ilgili ağaçları "*templum* ve *tescum*'un" kendisi değil, onların soldaki ve sağdaki sınırı olarak anlamak daha uygun olacaktır. Farklı yorum ve çeviriler de mevcuttur: Örneğin Loeb edisyonunda (1938) Roland G. Kent *quirquir*'i *quisquis* olarak alır ve ilgili kısmı "ne tür olursa olsun" olarak çevirir. –ç.n.

[72] Bkz. Numa'nın Roma kralı olup olmamasını belirlemek için uygulanan kehanetin tasviri (Livius, 1.18.6).

[73] Ayrıca krş. Herakles'in Olympia'yı kurmasına dair Pindaros'un tasviri (*Ol.* 10.45). Herakles bir "koruyu ölçüp biçerek" (*σταθμᾶτο ἄλσος*) ve "etrafını kazıklarla belirleyerek" (*περὶ πάξαις Ἄλτιν διέκρινε*) başlar.

Bir yeri "kutsal" kılan nedir? Yunanların dediği gibi, içinde profan tarafından "girilmemesini," "ayak basılmamasını" (*ἄδυτον, ἄβατον*) sağlayan tehlikeli bir gücün varlığı: Yani kendileri kutsal veya kutsanmış olmayan, törenle gizemli güçle temasın artık tehlikeli olmadığı bir hâle getirilmemiş kişiler tarafından.

Şimdi, bir koru veya *nemos*'ta ikamet eden kutsal mevcudiyetin eski bir adı *Nemesis*'ten başkası değildir.[74] Nemesis yaygın olarak sadece bir soyutlama, sınır ihlalinin öcünü alan "İntikam" veya "Öfke" olarak anlaşılmıştır. Bununla birlikte Sayın Cook, onun tapınımının (salt bir soyutlama için bekleyeceğimiz gibi) geç değil, erken olduğuna, Rhamnous ve Smyrna'da en azından beşinci ve altıncı yüzyıla kadar gittiğine dikkat çeker. Ayrıca özellikleri intikam araçları olabilecek türden değildir. Bir *elma dalı* veya bir elma tutarken ve saçında süs olarak minyatür *geyiklerle* resmedilir. Diana Nemorensis (Korular Tanrıçası Diana'sı) ile özdeş Korular Tanrıçası'dır. Adı Nemesis, tıpkı Lakhesis'in *lakhos*'tan (kura) türediği gibi, *nemos*'tan türemiştir.

Peki Korular Tanrıçası'nın "İntikamcı Öfke" soyutlaması olarak kabul edilmesi nasıl gerçekleşti?[75] İki ismin özdeşliğinin tesadüf olması, intikam anlamına gelen Nemesis'in, *nemein*'den farklı bir kanaldan türemiş olması ve "cezalandırma," ceza dağıtımı anlamına gelmesi elbette mümkündür. Fakat Korular Tanrıçası'nın bu görüntüye bürünmesi imkânsız görünmüyor. Kendisi bereket Tanrıçası idi ve toprağın meyvelerini "taşıyan," "getiren" (*ferre, φέρειν*) hanımefendi olan Fortuna'nın (Talih) yakın bir müttefikiydi. Fakat iyi şeyler dağıtan kişi onları esirgeyebilir ya da nimet yerine hastalık da dağıtabilir. *Nemos*'ta gezinen korkunç güç, kutsal alanının profan işgalcisini mahvedebilir. Uzak geçmişte, bir *nemos* tipik kutsal yer iken, Nemesis izinsiz girenin tipik İntikamcısı olmuş

---

[74] Nemesis'in bu yorumunu tamamen Sayın A. B. Cook'a borçluyum; kendisi yakında çıkacak *Zeus*'unda yayımlanmadan önce nazik bir şekilde bu yorumu kullanmama izin vermiştir.

[75] Sayın Cook bu soruya önerdiğim yanıttan sorumlu değildir.

olabilirdi. Aynı şekilde, bir bereket ruhu olan Priapos'un figürleri, izinsiz girenleri korkutmak için sınır işaretleri olarak dikilirdi. Ve koruluklardaki açıklıklar kullanılmamaya başlandığında, Nemesis, *nemos* yerine *nomos*'un, yasanın koruyucusu hâline gelmiş ve bu süreçte tüm kadim bereket yeteneğini –İntikam karakterinde oldukça uygunsuz bir şekilde koruduğu elma dalı hariç hepsini– kaybetmiş olabilirdi.

Belki de büyük Romalı yasa koyucu Numa'nın *nomoi*'unu (yasalar) koymadan önce Korular Tanrıçası *Nemus*'tan ilham ve akıl istemesi tuhaf bir tesadüften daha fazlasıdır. Ve yasanın/hukukun Avrupa'nın en uzak sınırlarına yayıldığı merkez olan Roma'nın kendisi, onun başlangıcını bir sığınma yerinden başka bir şey olmayan kutsal bir koruya, her şeyi göze almış suçlular ve haydutlar için ağaçlık bir sığınağa koyar.[76]

Pindaros en azından Dağıtıcı Nemesis'in iyi şeylerin yanı sıra zarar verebileceğini unutmaz. Sekizinci *Olympia Zafer Şarkısı*'nı[77] galibin ailesi için bir duayla bitirir: "Niyaz ederim Zeus'tan, Nemesis'i nimetleri paylaştırırken müstereddit yapmamasını, yaşamlarını zarardan uzak sürmelerini sağlamasını, onları ve kentlerini müreffeh kılmasını." Nimetleri paylaştırmak, refah sağlamak, dağıtıcı gücün

---

[76] Livius, 1.8: "locum qui nunc *saeptus* descendentibus *inter duos lucos* est, asylum aperit." = "[Romulus] bugün [Capitoline'den] aşağı inerken *iki koruyla çevrili* alanda bir sığınma yeri açtı." Dion. H. *Ant.* 2.15: μεθόριον δυοῖν δρυμῶν = "iki koru arasındaki alan." Bkz. Fraser, *Totemism*, cilt 1, 96 ve *Golden Bough*[3], cilt 2, s. 176.

[77] *Ol.* 8.86: εὔχομαι ἀμφὶ καλῶν μοίρᾳ νέμεσιν διχόβουλον μὴ θέμεν· ἀλλ' ἀπήμαντον ἄγων βίοτον αὐτούς τ' ἀέξοι καὶ πόλιν. ἀπήμαντον (zarardan uzak), çünkü πῆμα (zarar) Νέμεσις'in daha sık hediyesidir: Hes. *Theog.* 223. τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι. = "[Gece] ölümlülerin baş belası Nemesis'i doğurdu." Krş. *Theol. Arith.* s. 32 (Pythagorasçılara dair): Νέμεσιν καλοῦσι τὴν πεντάδα· νέμει γοῦν προσηκόντως τά τε οὐράνια καὶ θεῖα καὶ φυσικὰ στοιχεῖα τοῖς πέντε. = "[Pythagorasçılar] beş sayısına Nemesis derler; zira en azından göksel, ilâhî ve fizikî unsurları uygun bir şekilde beşli gruplar hâlinde dağıtır."

pozitif yönüdür; negatif tarafı ise tanımlanan sınırları ihlal eden izinsiz girişten sonra başlarına gelen intikamdır. Salt mekânsal çağrışımlarını ele aldığımız sürece, neredeyse ayırt edilemez görünen *Nomos* ve *Moira*, bu iki yönün karşılığı olarak, birbirinden ayrılma eğilimindedir. Her zaman statik olan ve bir kuvvetten ziyade bir sistem olan *Moira*, negatif tarafa meyleder: Sınırlar ve yasaklar. *Nomos*, aksine, dinamiktir ve pozitif tarafa meyleder. Bir açık alan [*range*] veya yetki alanının [*province*] sabit sınırlamasını ima etse de kelime belki de her zaman belirli bir yetki alanında buyurulan ve tembihlenen *normal davranış* ve dolayısıyla *âdet* anlamına geliyordu. *Ethea* kelimesinin benzer bir tarihçesi var gibi görünür. Eski anlamı içinde serbestçe dolaştığınız ülke, "*uğrak yer*"dir; daha sonra "*âdetler*, yerleşik davranış, alışkanlıklar" anlamına gelir.[78] Böylece *Moira*, yapabileceğiniz şeyin sınırını ve sınırınızı aşarsanız ne olacağını gösterir.[79] *Nomos* ise daha ziyade sınırlarınız dâhilinde ne yapmanız gerektiği, kullanmanız veya "idare etmeniz" gereken düzenli ve meşru işlevler anlamına gelir –*nemein*'in bir başka anlamı, *nemein kratos*'ta olduğu gibi, "yetki idare etmek," "güç dağıtmak/uygulamaktır."

Fakat pozitif ve negatif yönlerin bir gücün veya kuvvetin sadece iki yüzü olduğunu aklımızda tutabiliriz. Belli bir alanı elinde bu-

---

[78] *ἦθος*'un (karakter) eski anlamı unsurlardan söz eden Empedokles, frag. 17, sat. 27'de yaşar:

> *ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,*
> *τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἑκάστωι.*
> [Bunların hepsi eşit ve doğum itibarıyla yaşıttır ama
> her birinin hükmettiği imtiyaz farklıdır ve karakteri ayrıdır.]

[79] *Od.* 19.592'de *μοῖρα* "sınır" anlamına gelir: (insanlar hep uyanık kalamaz) *ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσιν* = "ölümsüzler ölümlülere her şey için belli bir süre ayırmıştır." Ve bu Hesiodos, *Erga*, 744'teki *tabu*ya neredeyse denktir.

> *μηδέ ποτ' οἰνοχόην τιθέμεν κρητῆρος ὕπερθεν*
> *πινόντων· ὀλοὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ μοῖρα τέτυκται.*
> [İnsanlar hâlâ içerken sürahiyi şarap çanağının üzerine koyma;
> buna feci bir kader biçilmiştir.]

lunduran ve içinde meşru olarak kullanılan güç, sınırlarını ihlal eden işgalci bir gücün başına öfkeyle patlayan güçtür.

15. *Platon'da Aklın Dağıtımı*

Bu dağıtım düşüncesi, Platon'da Kronos'un Altın Çağ'ındaki ilâhî yönetimin anayasal düzenini tasvir eden birçok "mitsel" pasaj üzerinden daha fazla açıklanabilir. O çağda, *Politikos*'undaki (*Devlet Adamı*) Yabancıya göre,[80] Tanrı'nın gözetimi altındaki evrenin dönüşü, şimdiki hareket yönünün tersineydi. "Ve yine, aynı şekilde, evrenin tüm parçaları bölgelere göre onları yöneten tanrılara dağıtıldı. Ayrıca hayvanlar, türlerine ve sürülerine göre, ilâhî çobanlar (νομῆς) olarak *daimonlara* dağıtıldı ve her *daimon* kendi sürüsü (οἷς αὐτὸς ἔνεμεν) açısından her şeyde kendine yeterliydi ve böylece o zamanlarda hiçbir şekilde vahşilik, birbirini yeme, savaş ya da çatışma yoktu." Bu son özellik Hesiodos'tan alınmıştır;[81] Altın Çağ'da Adaletin hâkimiyetini ve bunun kendi Demir Çağı'mız-

---

[80] 271d: *ὡς νῦν κατὰ τόπους, ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντ' ἦν τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα· καὶ δὴ καὶ τὰ ζῷα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἑκάστοις ὢν οἷς αὐτὸς ἔνεμεν, ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν.* [Elyazmalarındaki ve dolayısıyla Cornford'un alıntısındaki *ὡς νῦν* ("şimdi olduğu gibi") ifadesi J. Burnet edisyonunda (Oxford, 1900/1967) *ὡς δ' αὖ* ("ve yine") olarak düzeltilmiştir. Yukarıdaki çeviri bu düzeltmeye göre yapılmıştır. Bu değişikliğin Cornford'un argümanına etkisi yoktur. Hatta aynı eserden yapılan bir sonraki alıntıyla daha uyumludur. –ç.n.]

[81] *Erga*, 276: *τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς· ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην...*
[Kronosoğlu'nun insanlara koyduğu yasa budur:
Balıklar, vahşi hayvanlar ve yırtıcı kuşlar
birbirini yer, zira aralarında adalet yoktur;
fakat insanlara adalet vermiştir...]

daki adaletsizliğin yaygınlığıyla melankolik bir zıtlık içinde olduğunu işaret eder. Zira Altın dönemin sonunda, Evrenin Yöneticisi âdeta dümenin kolunu bırakmış ve Kader ve doğuştan gelen bir arzu evreni tekrar ters yöne döndürmüştür. "Sonra, kendilerine ait ayrı yerleri en büyük Tanrı ile birlikte yöneten tüm Tanrılar da olup biteni hemen fark ederek, gözetimlerinde olan evrenin parçalarını bıraktılar."[82]

Yukarıdaki pasajda, hayvanların doğal türlerine göre bölünmesi –"Zeus'un doğalarını ayırırken ve her bir türü diğerlerinden farklı kılarken kullandığı o kadim yasa ve sınır (*ὅρος*)"[83]– Tanrılar arasında kendilerine ait ayrı tapınım yerlerinin yerel dağılımı ile karşılaştırılır. Yine *Kritias*'ta,[84] Tanrıların yeryüzünü aralarında bölge bölge taksim ettiği ve bunu bir çatışmanın sonucunda değil, barış içinde "Adalet'in kuralarını" çekerek (*δίκης κλήροις λαγχάνοντες*) yaptığı ilan edilir; ve kendi topraklarına yerleşerek, "çobanların (*νομῆς*) sürülerine yaptığı gibi, onların malları ve mahlukları olan bizleri yetiştirdiler" ve bizi şiddet değil, ikna edici akılla yönettiler. Bu çağdaki görevimiz, adına "Yasa" (*Νόμος*) diyeceğimiz "Aklın bu dağıtımını" (*νοῦ διανομὴ*) ihya etmektir.[85]

---

[82] *Pol.* 272e. Nemesis ve Daimonlar için bkz. Ps.-Timaios, *π. ψυχᾶς κόσμω* [Ruhun ve Dünyanın Doğası Üzerine], 104e: *ἅπαντα δὲ ταῦτα* (ruhun dolaşımları ile ilgili şeyleri) *ἐν δευτέρᾳ περιόδῳ ἁ Νέμεσις συνδιέκρινε σὺν δαίμοσι παλαμναίοις χθονίοις τε, τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἀγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμω...* = "Nemesis, insanların gözetmenleri olan intikamcı khthonik daimonlarla birlikte, bunların hepsini ikinci [doğum] döngüsü için belirledi. Her şeyin yöneticisi olan Tanrı evrenin idaresini onlara devretti..."

[83] Plut. *Mor.* 964b = Porph. *de abst.* 1.5.88: *οὐδὲ φάρμακον οὐδὲ ἴαμα τῆς ἢ τὸν βίον ἀναιρούσης ἀπορίας ἢ τὴν δικαιοσύνην ἔχομεν, ἂν μὴ τὸν ἀρχαῖον νόμον καὶ ὅρον φυλάττωμεν, ᾧ καθ' Ἡσίοδον* (yukarıda belirtilen yer [Erga, 276]) *ὁ Ζεὺς τὰς φύσεις διελὼν καὶ θέμενος ἰδίᾳ τῶν γενῶν ἑκάτερον ἰχθύσι μὲν, κ. τ. λ.*

[84] 109a vd.

[85] *Yasalar*, 713d: *τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.*

Böylece, Platon kendi "mitsel" tarzında, Anaksagoras'ın ünlü öğretisini genişletir ve yeniden yorumlar: "Akıl gelip ayrım ve düzen getirene kadar her şey birbirine karışmıştı." Zeus daha önce *Moira*'nın yerini aldığı gibi, Akıl da Zeus'un yerini alır. Fakat hâkim gücün işlevi aynı kalır –"ayrım ve düzen getirmek," bir *diakosmesis* gerçekleştirmek– Dionysios'un, Numa'nın yasamasına dair yukarıda atıf yapılan (s. 85) tasvirinde, Tanrıların kültlerinin yeniden düzenlenmesini, kutsal alanlarının ve tapınım yerlerinin yeniden dağıtılmasını belirtmek için kullandığı kelimenin aynısı.

Burada dikkate değer ilginç şey, felsefenin bilim öncesi dinî temsilde izini sürdüğümüz o iki aşamayı kendi tarzında tekrarlıyor görünmesidir. Tıpkı orada *Moira*'nın yerini alan şahsi bir Tanrı'nın iradesini bulduğumuz gibi, felsefede de yaratıcı Zihin geç sahne alır; ve yine orada Tanrı'nın iradesi daha önce sadece evrenin sınıflandırılmış yapısına dair tanınan olguyu bir yasama faaliyetiyle hükmettiğini iddia ettiği gibi, yaratıcı Zihin de Anaksimandros'a göre hareketin ürettiği bir sistemi tasarladığını iddia eder.

Bununla birlikte, sürecin kendisi tüm bu aşamalar boyunca özünde aynı kalır. Bu bir paylaştırma (μοῖρα), ayrım (διάκρισις), dağıtım (διανομή), yasa koyma (νομοθεσία), düzenleme (διακόσμεσις) sürecidir. Dinin şahsi tanrısı ve felsefenin gayrişahsi Aklı, "dağıtıcılar" (Νομῆς) olarak, sadece *Moira* denilen eski düzenlemeyi yeniden yürürlüğe koyar ve *Moira*, gördüğümüz gibi, aslında Tanrıların kendilerinden daha eskidir ve tasarım veya amaçtan tamamen münezzehtir.

16. *Yunan Çoktanrıcılığında İlkel Dinî Temsil.*

Yukarıdaki tahlilin ana sonucu, Yunan çoktanrıcılığında muğlak bir şekilde *Moira* olarak temsil edilen dünyanın bölümsel taksiminin nihai ve birincil olgu olduğudur –yetki alanları ilk başta gayrişahsi güçler tarafından işgal edilen ve daha sonra bireysel şahsiyetin şekil ve özelliklerini alan bir şema veya düzen. Şimdi bu görüşün Yunanların kendi dinlerinin gelişimi hakkında inandıklarıyla uyuştuğunu gözlemleyebiliriz.

Herodotos,[86] Dodona'da, Pelasgların basitçe *theoi* (tanrılar) dedikleri isimsiz tanrılara taptığını öğrenmişti, çünkü "*her şeyi düzene koymuşlardı* (κόσμῳ θέντες) ve tüm *dağıtımlar* (νομὰς) onların elindeydi."

"Her bir Tanrının ana babasının kim olduğunu ya da hepsinin ezelden beri olup olmadığını ve figürlerinin[87] nasıl olduğunu, tüm bunları yakın zamana dek bilmiyorlardı ve deyim yerindeyse ancak dün öğrendiler. Zira Homeros ve Hesiodos'un benim zamanımdan dört yüz yıldan daha uzun bir süre önce yaşadığını sanmıyorum; Helenler için bir teogoni oluşturan, Tanrılara unvanlarını veren, onların işlevlerini ve sanatlarını paylaştıran ve figürlerini belirten onlardı."

Bu çok değerli bir dinî tarih bilgisidir. Olympos'luların açık ve oldukça farklılaşmış kişiliklerinin ardında, bize çok daha az belirgin ve neredeyse hiç kişisel olmayan eski figürleri gösterir.

Yunancada onlar için uygun terim *theos* değil, *daimon*'dur. *Theos* her zaman bireyselliği ima ederken, bu daimonların henüz "figürleri" ve birini diğerinden ayıran kendilerine özgü işlev veya sanatları yoktu. Herodotos'un *theos*'u yanlış türeterek, bu türetimle ilişkilendirdiği, daimonların "evreni düzene koyduğuna" dair görüşten vazgeçmeliyiz. Onlar kozmik güçler değil, yerel ruhlar [*spirits*], iyi ruhlardı [*spirits*] (ἀγαθοὶ δαίμονες) ve her biri ona tapınanlar tarafından mesken tutulan ve ekilip biçilen yeryüzü parçasına bağlıydı. Bu onun *moira*'sıydı ve bunun sınırları içinde tüm dağıtımlar (νομαί) onun elinde idi. Savaşta halkının tek koruyucusu ve kur-

---

[86] 2.52. Κοσμεῖν (düzenlemek) ve νέμειν (dağıtmak) arasındaki ilişki için krş. Platon, *Protag.* 320c: Tanrılar, Prometheus ve Epimetheus'a, κοσμῆσαί τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἑκάστοις ὡς πρέπει ([ölümlü türlerin] her birini uygun bir şekilde yetilerle düzenlemelerini ve bu yetileri onlara dağıtmalarını) emretti; ve o mitin geri kalanı.

[87] Εἴδεα. Εἶδος'un anlamı için bkz. A. E. Taylor, *Varia Socratica*, cilt 1, 184 (Oxford, 1911): Taylor güncel kullanımda kelimenin "bedensel biçim" ya da "fizik" anlamına geldiğini gösterir.

tarıcısıydı (φύλαξ, σωτήρ) ve aynı zamanda ve hepsinden önemlisi onlara barış zamanlarında toprağın meyvelerini verirdi. Bu yerel bereket ruhları sadece işlevlerinden oluşuyordu; onlara dair her şey buydu. Bunun ötesinde kişilikleri yoktu; ve sadece yeryüzünün bir *moira*'sında ikamet eden gücün, bir başkasında ikamet eden güçten nicelik olarak farklı olması anlamında bireylerdi.[88]

Önümüze birden çok kez *dasmos*'un (taksim) iki değişik mefhumu çıktı: Birincisi, unsursal yetki alanlarının Kronos'un üç oğlu arasında taksimi; ikincisi, yeryüzünün ayrı tapınım yerlerine dağıtımı. Şimdi, kozmik *dasmos*'un Olympos ilahiyatının ileri bir aşamasına ait olduğu açıktır. Bu sadece bir unsurlar öğretisine dayanmakla kalmaz, aynı zamanda taksime katılan Tanrıların yaygın bir şekilde kozmik güçler olarak tanınmadan önce, yerel tarihlere sahip oldukları bilinir. Herodotos'un Pelasg türü dediği eski *daimonların* unsursal *dasmos*'ta yeri olamaz; fakat diğer *dasmos*'a, yeryüzünün yerel tapınım yerlerine dağıtımına uyarlar. Doğal çıkarım, kozmik *dasmos* için bu eski olanın model alınmış olmasıdır –birçok yerel daimonun ortak bir Olympos'a toplanmasıyla bir pan-helenik ilahiyat bir araya getirildiğinde, bu eski *dasmos*'tan uyarlanmıştır. Dolayısıyla yeryüzünün bu yerel bereket ruhları arasındaki eski *dasmos*'una önceki tasavvur olarak bakabiliriz. Bu tasavvur bize Yunan çoktanrıcılığı veya çokdaimonculuğunda ilkel dinî temsilin çerçevesini verir. Bu, *dokunulmaz tabu sınırları ile açıkça birbirinden ayrılan bir bölümler (moirai) sistemidir ve her biri o bölüme nüfuz eden, içindeki gücü dağıtan ve dışarıdan izinsiz girişe karşı direnen bir gücün ikamet ettiği yerdir.*

Aslında, Yunan çoktanrıcılığının temelinin ve çerçevesinin, Anaksimandros kozmolojisinde yeni doğan bilim tarafından yeniden tasdik edilen Kader ve Adalet düzeninin daha eski bir biçimi

---

[88] Bazıları şahsi Tanrılar hâline gelen ve unsursal yetki alanları edinen bu yerel daimonların kökeni ve doğası, daha ayrıntılı olarak 3. bölümde tartışılacaktır. Ayrıca bkz. J. E. Harrison, *Themis*, böl. 9, "Daimondan Olympos Tanrısına."

olduğunu buluruz. O dağıtımın yetki alanlarından, içlerinde şekillenen kişisel güçler yeniden ortadan kaybolmuştur. Tanrılar silikleşmiş ve geriye Hesiodos'un bize Tanrıların onlardan ortaya çıktığını söylediği unsurlar kalmıştır. Mukadder düzenin arka planına bakıldığında, Tanrıların yaşamı baştan sona sadece uzun bir sürecin sınırlı bir dönemi olarak ortaya çıkar. Doğa –var olan her şeyin yaşayan ve kendi başına hareket eden cevheri–ve onun filizlenen yaşamının Kader ve Adalet'in hükmüyle sınırlandığı birincil formlar: Bunlar Tanrılardan daha eskidir ve onlardan daha uzun süre yaşarlar. Felsefenin seyri, yüzyıllar önce, dinin tam insanbiçimciliğin son ve ölümcül saçmalıklarına götüren yola çıktığı noktada başlar. Olympos dini olarak adlandırılan bu dönemin tarihinin izini üçüncü bölümde sürmeye çalışacağız. Bu arada, analizimizin bizi geri getirdiği ilkel dinî temsil dediğimiz şey hâlâ açıklanmaya muhtaçtır. Bir sonraki bölümdeki işimiz onun daha da uzak kökeninin izini sürmek olacaktır.

II

MOIRA'NIN KÖKENİ

17. *Moira'nın Temsili Nasıl Ortaya Çıktı?*

Son bölümdeki araştırmamız bizi, ilk sistematik kozmoloğun görünüşte paradoksal olan bir ifadesinden, Yazgı ve Yasanın bir analizi yoluyla, Yunan dinî temsili ve aynı ölçüde erken felsefe için evrene dair en önemli hakikatin evrenin dağıtılan yetki veya güç alanlarının genel bir şeması çerçevesinde paylaştırıldığı sonucuna götürdü. Anaksimandros'un "sınırsız şey" olarak adlandırdığı farklılaşmamış birincil kütle içindeki ilk sınırlar ebedi hareket tarafından belirlendiğinde, unsurlar sabit bölgelerine sahip oldu. Tanrılar, *Lakhesis* veya *Moira*'nın gayrişahsi hükmüyle yetki alanlarına sahip oldular. Dünya aslında çok erken zamanlardan beri Yazgının ve (tanımladığımız anlamda) Yasanın krallığı olarak kabul edildi. Zorunluluk ve Adalet ("must" ve "ought") Düzenin bu birinci mefhumunda bir araya gelir –bu Yunan dinî temsilinin nihai ve açıklanmamış bir kavramıdır.

Yine de üzerine düşünürsek, bir miktar açıklamanın gerekli olduğunu göreceğiz. Hem Yunan ilahiyatında, hem kozmogonisinde hem de felsefesinde *Moira*'nın önceliği neden bu kadar çarpıcı bir şekilde vurgulanmıştır? Dört unsurun bölümsel dağılımı, "zıt" çiftlerin ayrışması: sıcak ve soğuk, yaş ve kuru –bunlar, evrenin duyu–verileriyle dolu şaşırtıcı labirentinde, kendilerini masum

nazariyata bariz bir şekilde *en* önemli rehberlik edici ipler olarak hemen sunabileceği özellikler değildir. Ve son bölümün sonuçlarını kabul ederek, bu tür genel tasavvurların filozoflar tarafından bilim öncesi düşünceden alındığını kabul edersek sorunu sadece bir aşama daha geriye itmiş oluruz. Unsurların bölümsel düzenlemesi sadece ilâhî güçlerin *Moira* tarafından bölümsel düzenlemesinin fiziksel kopyasıysa bu temsilin kendisi nasıl ortaya çıktı? Bu onun kozmolojik uygulaması gibi, Doğanın huzurunda bir din icat etmek için oturmuş herhangi bir insanın aklına gelebilecek basit bir sağduyu meselesi değildir.

Şimdi karşımıza çıkan soru, kavramın izini daha erken bir aşamaya kadar sürüp süremeyeceğimizdir. Şimdiye kadar bize yeniden inşa için yeterli bir temel sağlayan Yunan düşüncesini ve dilsel kullanımdaki kalıntıları rehber edindik. Fakat bu noktada ya *Moira*'yı nihai ve açıklanamaz bir olgu olarak düşünen Yunanlar gibi ellerimizi kavuşturmalı ve bu durumdan tatmin olmalıyız ya da Yunan kaynaklarında kaydedilmiş olup da bize ulaşmış olanlardan tartışmasız olarak daha ilkel diğer dinî sistemlere dair bilgilerimize başvurmalıyız. Karşılaştırmalı yöntemi rehber edinerek cüretkârca hipotez alanına girmeliyiz.

18. *Dinden Felsefeye Geçiş*

Anaksimandros'un kozmolojisi Homeros veya Hesiodos'un kozmolojisinden hangi açıdan farklıdır? Filozof ve şairlerin aynı temel şemaya sahip olduklarını gördük. Neden Anaksimandros'un ele alışına felsefi veya bilimsel, Hesiodos'unkine dinî veya mitsel diyoruz?

Bariz bir fark, Anaksimandros'un haleflerinin çoğunun ulaşamadığı bir cüretkârlık ve bütünlükle doğaüstü olanı silmesidir. Daha kesin olmak gerekirse, doğaüstü veya mitsel karakterini tespit edebildiği özellikleri ve faktörleri ortadan kaldırmıştır. Zeus'u ve diğer Olymposluları yok etmiştir ve böylece, zamanındaki dinî bilincin ister ismen ister gerçeklik olarak odaklandığı nesneleri, eşyaya dair

kendi şemasından çıkarmıştır. Bunun sonucu, gördüğümüz gibi, *Moira*'nın daha eski hükümranlığını geri getirmek olmuştur. Birincil düzenin hâlâ "hükmedilene göre" olduğu söylenir; bu hâlâ Adaletin hüküm sürdüğü ahlaki bir düzendir; fakat şahsi Tanrı'nın iradesi kaybolmuş ve onun yerini doğal bir neden olan ebedi hareket kısmen almıştır. Şimdi doğaüstü olanı geride bırakmış ve bir adımla aklın berrak iklimine geçmiş görünürüz.

Milet Okulu daha önce görülmemiş yeni bir soluk getirir. Hakikatin anlamı hakkında taze bir hissi vardır –harfiyen ve yavan olarak doğru olabilecek veya olmayabileceklere ve varsayması makul olan türden şeylere yönelik bir his. Karakteristik olarak ele aldığı hipotez, birincil cevherin doğasıyla ilgilidir; ve *biz* bu varlığın etrafına hâlâ mitsel kökenli çok fazla şeyin tutunduğunu görebiliyor olsak da Miletliler gerçekten var olan bir şeye ulaşmak için büyük bir bilinçli çaba göstermiş gibi görünür. Bizde bıraktıkları izlenime göre, mitolojinin engin simgesel vizyonlarını üzerilerinden atmış ve gerçek şeyleri görmek ve onlara dokunmak için açık bir zihinle uyanmışlardır. Rasyonel bir mizacımız varsa, hemen bir ferahlık hissine kapılırız. Burada nihayet dünya hakkında doğru olarak tasarlanmış ve ileri sürülmüş bir açıklama vardır –bir *mythos* değil, bir *logos*.

Belki de din ve felsefe arasında çok sert bir çizgi çekmemize ve temel tasavvurların sürekliliğini göz ardı etmemize ya da olgu odaklı Peripatos (Meşşai) geleneğini takip etmemize ve onları şiirsel metaforlar olarak kenara koymamıza neden olan şey, bu hava değişikliğinin ani hoşluğudur.[1] Kolayca Olymposluların dünya çerçevesinden kaybolmasına hak ettiğinden daha fazla önem verebilir ve gittiklerinde mitsel veya doğaüstü her

[1] Krş. Simpl. *Phys.* 24.13. Simplikios, Anaksimandros'un "adaletsizliğin cezasını ödemek" ile ilgili cümlesini alıntıladıktan sonra ekler: ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων = "daha ziyade şiirsel bir şekilde ifade eder." Benzer şekilde, Aristoteles, Platon'un παράδειγμα (kalıp) ve μετέχειν (katılmak) teknik terimlerini anlamaya çalışmak yerine, onları "şiirsel metaforlar" (*Met.* 1.9) olarak ciddiye almaz.

şeyi yanlarında götürdüklerini varsayabiliriz. Bu kesinlikle doğru değildir. Homeros'un Tanrıları Doğadan ve beşerî ahlakın gereklerinden o denli kopmuştu ki Anaksimandros gibi herhangi bir akıl insanı onların üzerini çizebilir ve bunun sonucunda dünyayı ve insanın kalbini daha yoksul kılmayabilirdi. O kadar kişisel, bireysel ve beşerî bir kimliğe bürünmüşlerdi ki geniş bir alegorik yorumlama özgürlüğünden başka hiçbir şey eski putları kaideleri üzerinde tutamazdı. Fakat Tanrılar ortadan kalktığında, hâlâ ahlaki veya kutsal bir karakter bizzat dünyanın çerçevesine tutunmuştu: Bu, Tanrıların içinde aşırı şişip ölene kadar, içinde doğup geliştiği yetki alanları sistemiydi. Dünyanın cevheri –bu yetki alanlarına paylaştırılan *physis*– göreceğimiz gibi, mitsel kökene sahip bir tasavvurdu. Başka bir deyişle, Anaksimandros Doğa ile yakın mesafeye geldiğini düşündüğünde, bu Doğa sadece duyularımız aracılığıyla bize sunulan dış dünya değil, dünya düzeninin bir *temsili* idi ve aslında Tanrıların kendisinden daha ilkeldi. Dahası, bu temsil dinî bir karaktere sahipti; dünyanın ve onun doğal süreçlerinin gözleminden bağımsız olarak çıkarılmamış, dinden felsefe tarafından devralınmıştı.

19. *Kolektif Bir Temsil Olarak Dünyanın Ahlaki Düzeni*

Belki de dünyayı tamamen ahlaki olarak, bir Adalet krallığı olarak düşünmenin geç bir düşünce dönemine ait olduğu varsayılacaktır. Varsayım, başlangıçta, içsel ve dışsal deneyimlerini inceleyerek ve gözlemlediklerinden iyi düşünülmüş çıkarımlar yapan münferit filozofa dair çizdiğimiz o resimle tutarlıdır. Gerçekten de onun önyargısız algılarına sunulan herhangi bir şeyin, Doğanın ahlaki ölçütler için herhangi bir saygısı olduğunu varsaymasına yol açması uzun zaman alacaktı. Bir bilim insanı olma iddiasındaki biri böyle bir görüşü nerede ve ne zaman desteklerse, onun gözlemlenen olguların bir tasvirini formüle etmediğinden, bilgisini doğrudan Doğadan değil, anasının dizinin dibinde

öğrenmiş olduğu bir inancın –başka bir ifadeyle, bir *kolektif temsilin*– savunmasına döndürdüğünden emin olabiliriz. Ve bu özel temsil, bilim ve felsefenin uzun süreden beri birikmiş sonuçlarının sonucu değildir. Aksine, izini ne kadar geriye doğru sürersek, o kadar sağlam bir biçimde yerleşmiş olarak görünür; ve tüm deneyimin günlük bazda onunla çelişmesi onu henüz popüler zihinden sökememiştir.

20. *Kolektif Temsillerin Doğası*

"Kolektif temsil" terimi, bize modern Fransız sosyoloji okulu tarafından tanıtılmıştır. Bunlardan biri tarafından kabaca şu şekilde tanımlanır:[2]

"Kolektif olarak adlandırılan temsiller şu işaretlerle tanınabilir: Belirli bir toplumsal grubun üyeleri için ortaktırlar ve onların içinde nesilden nesile aktarılırlar; bireylere dayatılırlar ve onlarda nesnelerine karşı saygı, korku, hayranlık ve benzeri hisler uyandırırlar. Varlıkları bireye bağlı değildir; bunun nedeni toplumsal grubu oluşturan bireylerden farklı bir kolektif özneyi ima etmeleri değil, kendilerini sadece haddi zatında bireyleri ele alarak açıklanamayacak karakterlerle sunmalarıdır. Böylece, bir dil tam anlamıyla sadece onu konuşan bireylerin zihninde var olmasına rağmen, yine de tartışmasız bir toplumsal şeydir ve bir kolektif temsiller kütlesi üzerine kurulmuştur. Kendisini her bireye dayatır; her birinden önce vardır ve her birinden sonra yaşamaya devam eder."

Fakat şu itiraz yapılabilir: Burada daha önce kabul ettiğimiz şeyi –antik nazariyatın özgürce gelişmesini mümkün kılan dogmatik dayatmadan Yunan düşüncesinin kendine has özgürlüğünü– inkâr etmiyor muyuz? Bu itirazı yanıtlamak ve ne demek istediğimizi tanımlamak için, konumuzla ilgili olduğu ölçüde kolektif temsil kavramını daha kesin hâle getirmeliyiz.

---

[2] L. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, s. 1.

Yunan filozofunun, en azından İyonya'da, toplum tarafından Zeus'un gökte bir yerde, bir tahtta oturduğuna ve doğal olayların seyrini kontrol ettiğine dair inancını ikrar etmeye zorlandığını kastetmiyoruz; ya da güneşin Yer etrafında döndüğünü açıkça reddettiği takdirde diri diri yakılmaya maruz kalacağını. Böyle bir zulüm, Hristiyanlık öncesi dünyada bilinmiyor olmamakla birlikte, büyük ölçüde daha ileri çağların ve evrensel olduğunu iddia eden dinlerin bir özelliğiydi. Bir Yunan'ın doğaüstü olanı terk etmesi, hatta popüler inançtaki Tanrılarının ahlakına ve varlığına açık bir şekilde saldırması mümkündü. Homerosçu ilahiyatı çekinmeden büyük bir açıklıkla eleştiren Kolophonlu Ksenophanes oldukça ileri bir yaşa kadar yaşadı. Filozof bu anlamda dogma tarafından engellenmiş değildir ve kolektif temsilden söz ettiğimizde, kastettiğimiz şey dogma –dünya ve onun yönetimine dair formüle edilmiş bir âkide veya nihai hakikatler derlemesi– değildir.

Fakat tüm bu formülleri ve âkideleri ortadan kaldırdığımızda ve doğaüstünü bir kenara koyduğumuzda, dünya ve kendimize dair tüm düşüncelerimizin özünde vazgeçilemez ve silinemez bir tasavvur çerçevesi kalır: Kendi yaratımımız olmayan bu çerçeve bize toplum tarafından hazır olarak verilir ve ne kadar orijinal ve cüretkâr olsa da tüm bireysel düşüncelerimiz bir kavramlar ve kategoriler kompleksi olan bu çerçeve içinde ve onun aracılığıyla hareket etmeye zorlanır. Etrafımızı saran ve bize yerli havamız kadar doğal ve kabul edilebilir gelen bu ortak kalıtsal tasavvur şeması, her şeye rağmen bize dayatılır ve entelektüel hareketlerimizi sayısız yolla sınırlar –hem de kesin ve karşı konulmaz bir şekilde, çünkü en basit anlamı ifade etmek için kullanmamız gereken dile içkin olduğundan, kendi başımıza düşünmeye başlamadan çok önce benimsenip özümsenir. Bu kolektif temsil kütlesi elbette, sürekli olarak tedrici bir değişim geçirir ve bu büyük ölçüde zaman zaman derin değişiklikler getirmeyi başaran münferit düşünürlerin eleştirel çabaları sayesinde olur. Tarihin her çağı için, insanlığın entelektüel şemasında kolaylıkla tanınabilir her grup için, hatta bu gruplar içinde daha küçük ölçüde

her millet için farklıdır. Bu nedenledir ki insan doğasının her zaman aynı olduğunu varsaymak ve insan dışındaki doğanın da aynı olduğu varsayımıyla, içsel ve dışsal deneyimini inceleyen MÖ altıncı yüzyıl Yunan filozofunun günümüz İngiliz filozofuyla aynı ışık altında görülen, aynı sorularla karşılaştığını sanmak bir yanılgıdır. İkisi arasındaki fark –muazzam fark– onların ayrı kolektif temsil miraslarında yatar ve bu Yunancadan İngilizceye (denildiği gibi) "çeviri yapmak" zorunda olan herkesin kafasına dank eden bir farktır. Böyle biri, masalar veya ağaçlar gibi nesnelerin adlarının ve koşma veya yemek yeme gibi basit eylemlerin ötesine geçtiğimiz anda, Yunanca hiçbir kelimenin İngilizcede tam karşılığı olmadığını, önemli hiçbir soyut tasavvurun aynı alanı kapsamadığını veya aynı çağrışım iklimini taşımadığını hemen keşfedecektir. Hiçbir "çevirinin" asla aktarmayacağı kolektif temsilin bu derin farkları yüzünden, bir dilden diğerine çeviri yapmak imkânsızdır, antik dilden modern dile çeviri ise grotesk bir şekilde imkânsızdır.

Şimdi Anaksimandros'un kozmolojik şemasının dinî bir temsili hangi anlamda somutlaştırdığı anlaşılacaktır. Bunun artık –ya filozofa toplum tarafından ya da filozof tarafından okuyucularına bir inanç meselesi olarak dayatılan– bir yükümlülük olduğunu kastetmiyoruz.[3] Fakat temsilin kendisi değişmemiştir ve hâlâ kolektif kökeninin izlerini taşır; tek fark şudur: Hesiodos için bu bir inanç meselesiydi, Anaksimandros için ise bir teori.

21. *Kolektif Temsiller Nasıl Dayatılır?*

Fakat *Moira*'ya inancı kolektif temsil başlığı altında sınıflandırdığımızda, şu sorunun yanıtı hâlâ belirsiz kalır: İnsanlık bu özel inanca ilk olarak nasıl denk gelmiştir? Deneyim ve gözlemle çıkarsanmıyorsa

[3] Yükümlülük, Durkheim tarafından dinî temsillerin asli özelliği olarak tanımlanmıştır ("Définition des phénomènes religieux," *Année Social.* 2, s. 1 vd.); ve bunun bir kolektif köken işareti olduğuna dikkat çeker, çünkü grup bireyin üstündeki tek ahlaki güçtür ve inançları dayatabilir ve onlara kuvvetli dinî inançların bir özelliği olan gizemli veya "kutsal" karakteri aktarabilir.

kökeni nedir? Tüm Doğada evrensel bir düzen kavramı çarpıcı bir şekilde genel ve soyuttur. Daha da açıklanamaz olan, ilk bakışta, bu düzene atfedilen ahlaki veya kutsal karakter gibi görünür. Önce ondan "ahlaki" veya "kutsal" olarak söz ettiğimizde ne demek istediğimizi ele alalım.

İlkel toplumlarda, birazdan göreceğimiz gibi, dünyanın doğası ve düzeni ya da bu düzenin özellikle önemli bazı özellikleri bir *gizemdir*: Yani çoğu zaman zihnin en yoğrulabilir ve etkilenebilir olduğu kritik ergenlik anında ifşa edilen, toplumca kabul gören bir öğreti anlamında. Erginle(n)me törenleri korkunç bir karaktere sahiptir ve genellikle uzun süreli işkence de içerir. Amaçlarını gerçekleştirmek için iyi hesaplanmışlardır: Amaçları, sosyal açıdan önemli olan bu temsilleri en kuvvetli duygusal renk ve güçle kabul ettirmektir. Bireyin kendi olasılık tahminine göre benimseme veya terk etme tercihine kalmış, soluk entelektüel fikirler olmamalıdır; vazgeçilmez bir inancın korkunç ve muazzam duygularla yüklü, en müthiş deneyimlerin çağrışımlarıyla dolu nesneleri olmalıdırlar.[4] Eğer "duyguyla dokunulmuş ahlak" dinin kötü bir tanımı ise, "duygu ile dokunulmuş âdet" ahlakın iyi bir tanımıdır; ve ilkel erginleme törenlerinde, duygunun tasdik edici dokunuşu hafif bir elle yapılmaz.

Fakat erginlenmenin terör ve işkenceleri, insanlığın herhangi bir toplumsal grubuna kalıcı ve hissedilmez bir baskınlıkla nüfuz eden bir gücün yalnızca ara sıra ve özellikle canlı bir şekilde uygulamaya konmasıdır. Bu, günümüzde psikologlar tarafından "sürü telkini" adı altında tanınan güçtür. Yakın zamana kadar insan psikolojisinin bu faktörü din tarihi öğrencileri tarafından neredeyse bütünüyle göz ardı edilmiştir; yine de dinî dogmanın oluşumuyla her şeyden çok ilgisi olmuştur. Dinî inanç ve ahlakın anlamı ve kökenini ancak bu büyük kumaşların, doğanın olgularıyla yüzleşen ve onları açıklamak için yarı akılcı hipotezler inşa eden özerk münferit akılların işi olduğunu sanma yanılgısından vazgeçtiğimizde

[4] Bkz. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, s. 29.

anlamaya başlarız. Bu yanılgı kesinlikle henüz terk edilmemiştir; hatta bilimsel antropolog bile din çalışmalarındaki kendi tutumunun, bilincinde dinin şekillendiği toplumsal grupların tutumu olduğu varsayımına geri döner. Newton ile aynı ruhla hipotezler öne sürdüğü hayal edilen yaban [*savage*] filozofu en azından yarı ciddiye alma eğilimindeyiz –sadece yanlış gözlemlere dayandığı için saçma olma talihsizliğine sahip hipotezler. Bu soylu vahşi tasavvuru Rousseau'da mazur görülebilir belki, çünkü on sekizinci yüzyılın sonunda hiç kimse vahşilerin gerçekte nasıl olduğunu sormayı umursamamıştı; fakat bu tasavvur artık terk edilmelidir. Dinî inançlar münferit zihinlerin zeki icatları değildir; bireye dışarıdan dayatılırlar. Veya daha açık konuşmak gerekirse, bu amaçlar açısından bireyi topluma karşı ayrı bir varoluşa sahip olarak düşünmekten vazgeçmeli ve onu daha ziyade süreklilik arz eden bir toplumsal zihniyete tamamen dalmış olarak düşünmeliyiz.

Elbette her insanın, zihinsel yaşamının belirli bir kısmıyla ilgili olarak, yalnızca kendine ait bir dünyada var olduğu doğrudur –bir iç ve dış duyumsama ve organizmanın bu hâlleriyle doğrudan bağlantılı hareketlerin dünyası. Bu, "tüm bireyselliğin birincil ve kaçınılmaz temelidir" ve toplumun durumundan bağımsızdır.[5] Fakat fiziksel ihtiyaçlar alanının ötesinde, daha yüksek türden temsillerin düzleminde yatan her şey için, ilkel bilinç hiçbir bireyselliğe sahip görünmez. Uygar insanın özel ve özgün fikirleri, inançları ve ilhamları varken, yaban insanın kendine güvenen bireyselliği, kendi grubundan ayrı olarak kendine dair bilinci yoktur. Bu daha yüksek düzleme, tüm din ve ahlak alanı da aittir. Bunlarla ilgili olarak, yaban insanın bağımsız bir inancı yoktur –grubunun diğer tüm üyeleri tarafından da eşit olarak paylaşılmayan hiçbir inanç veya uygulaması yoktur. Dolayısıyla bu inanç ve uygulamaların bireye "dayatıldığını" söylemek bile doğru değildir. Bireyselliğin nihayet başını kaldırmaya başladığı ve ona çok kısıtlı bir hoşgörü alanı tanınmaya başlandığı günümüzde bize öyle görünür. Fakat bu zihni-

5 Bkz. Durkheim, *Sur la division du travail social*², s. 175.

yet alanıyla ilgili olarak, bir birey olarak hiç var olmadığı söylenebilecek yaban insan için böyle değildir. Toplumsal grup kompakt bir birimdir; bir şişedeki şarabın farklı damlalardan oluştuğu ne kadar söylenebilirse onun da bireylerden oluştuğu o kadar söylenebilir. Dinî ve ahlaki inançlar, bu şarabın sürekli bir dağılımla her parçasına nüfuz eden rengiyle karşılaştırılabilir. Şarabın bu ya da şu damlasının infüzyona direnmesi ve rengin daha önce boyun eğmiş diğer damlalar tarafından dayatılması gibi bir durum söz konusu değildir. Sıvı, sürekli ve bölünmemiş bir bütün olarak davranır: toplumsal grup da öyle.[6]

Dahası, bu açıdan yaban insandan çok farklı olduğumuzu düşünecek olursak, kendimizi kandırıyor olmamız gerekir. Bir sürü kötü şöhretli olgu bizi çürütmek üzere ortaya çıkacaktır. Neden dünyanın dinleri coğrafi ve toplumsal olarak dağılmıştır, ki böylece muazzam çoğunluğun Budist olduğu bir bölgeye, Hristiyan oldukları başka bir bölgeye, Müslüman oldukları üçüncü bir bölgeye vs. işaret edebiliriz? Hiç kimse bu alanların herhangi birindeki tüm bireylerin, mucizevi bir takdirle, orada hasbelkader hüküm süren dinin hakikatini kabul etmeye bağımsız bir akıl süreciyle getirildiğini varsayamaz. Dinler ve ahlaklar her zaman olduğu gibi şimdi de bulaşıcıdır. Sürü telkiniyle bulaşıcı bir şekilde aktarılırlar ve her biri, belirli bir inanç tarzını emecek kadar homojen bir zihniyet ile kaplı

---

6 Krş. Durkheim, *Sur la div. du trav. soc.*[3], s. 180: "Si l'on a cru parfois que la contrainte avait été plus grande autrefois qu'aujourd'hui, c'est en vertu de cette illusion qui fait attribuer à un régime coercitif la petite place faite à la liberté individuelle dans les sociétés inférieures. En réalité, la vie sociale, partout où elle est normale, est spontanée: et si elle est anormale, elle ne peut pas durer. C'est spontanément que l'individu abdique; et même il n'est pas juste de parler d'abdication là où il n'y a rien à abdiquer." = "Zaman zaman kısıtlamanın bugünkünden çok daha fazla olduğuna inanılmışsa, bu, alt toplumlarda bireysel özgürlüğe verilen düşük önemin zorlayıcı bir rejime atfedilmiş olmasındandır. Gerçekte, normal olduğu yerde, toplumsal yaşam kendiliğindendir ve eğer anormal ise, kalıcı olamaz. Birey kendiliğinden feragat eder ve feragat edilecek hiçbir şey olmadığında, feragatten bahsetmek bile uygun değildir."

geniş bir alana yayılma eğilimi gösterir. Helenleşmiş Roma kolayca Helenleşmiş Hristiyanlığa geçmiştir; aynı dinî sistemin Romalaşmış Avrupa'ya yayılması da kolaydı. Anglikanizm, İngilizleşmiş Hindistan'da bazı ilerlemeler kaydetmiştir. Fakat Çin gibi nispeten el değmemiş bir uygarlıkla uğraşmak zorunda kaldıklarında, önlerinde duran engelleri en iyi olarak misyonerler bilir. Öte yandan Budizm Çin'de kolayca benimsenmitir, çünkü hâkim tasavvur olan *Dharma* (dünyanın ve ahlakın düzeni) pratikte Çinli *Tao* ile aynıydı ve bir tasavvurdan memnun olan bilinç, diğerini de mücadele etmeden özümsemişti.[7]

Belki de dünyanın en özgür ülkesi olan kendi ülkemizde, heterodoks inançlılar ve ahlakta yenilikçi olanlar artık yakılarak öldürülmez; fakat Çin'deki Hristiyan misyoner gibi, sürünün inançlarını yaptırımla uygulatan ve ahlakını icbar eden o kolektif duygunun tam ağırlığının bilincinde olanlar sadece onlardır. Fakat kolektif zihne o kadar dalmış ve bu nedenle içinde yüzdüğü suyun basıncının farkında olmayan bir balık gibi, kolektif zihnin baskısının farkında olmayan ortodoks bile, bir an için "kutsal" saydığı bir şeyin –örneğin Westminster Abbey'deki taç giyme töreninde bir kralın– huzurunda deneyimlediği şeye dikkat edecek olursa, demek istediğimize dair bir fikir oluşturabilir. Veya şahsen kötü ya da zararlı görmediği bir toplumsal âdeti açık bir şekilde ihlal etmeyi düşünürken, ruh hâlindeki duygusal unsuru tüm akılcı mülahazalardan tecrit etsin. O zaman, içinde, ait olduğu sürüye yayılmış yoğun duyguyla kolektif bir temsile aktarılan duygusal yükü tespit edebilecektir. Son olarak, duygusunun yüz kat yoğunlaştığını ve akılcı kontrolden oldukça kurtulduğunu hayal etsin ve işte o zaman heterodoks inanç ve bireycilik tarafından rahatsız edilmemiş ilkel bir gruptaki aynı telkin gücünü anlayamaya başlayacaktır.

---

[7] De Groot, *Religion of the Chinese*, 1910, s. 2: "Budizm hiçbir şeyi yok etmedi; Hilal dini sadece çalışmalarının başındadır; Haç dini Çin'in eşiğini henüz neredeyse geçmemiştir." Ayrıca bkz. s. 165.

Şimdi, bir inancı veya âdeti dinî veya ahlaki yapan tam da bu duygusal yüktür. İnançtan nazari düşünceye, dinden ve ahlaktan [*morals*] bilime ve etiğe [*ethics*] geçişi işaret eden şey, bunun onun içinden silinmeye başlamasıdır. Başka bir bağlamda, Milet Okulu ile birlikte gelen bu hava değişikliğinin ferahlatıcı etkisini daha önce belirtmiştik. Bir zamanlar bir gizem olan, ilk zamanlarında haşyet yüklü duygu ve ciddi pratik sonuçlarla dolu dünya düzeninin bir temsili şimdi, onu anlayabilen herhangi birinin kabul edip etmemekte özgür olduğu akılcı bir teori olarak öne sürülür. Bu anlamda, bu temsil dinî olmayı bırakmış ve bilimsel olmuştur: Artık bir inanç meselesi olarak dayatılmaz, zihinsel kabul için sunulur. Öte yandan, temsilin kendisi –bu şekilde önerilen dünya görüşü– dünya düzeninin kendisine ahlaki veya kutsal bir karakter atfedilmesi anlamında, hâlâ bütünüyle *ahlaki* bir temsildir.

22. *Doğanın Düzeni "Kutsal"dır, Çünkü En Başından Beri İnsan Toplumuna Eşlik Etmektedir.*

Böylece, bir kez daha, yol boyunca "ahlaki" ya da "kutsal"ın ne anlama geldiğini öğrendikten sonra sorunumuza geri dönüyoruz. Hâlâ şu soru ile karşı karşıyayız: Kozmosun ve onun parçalarının düzeninin, beşerî âdeti veya ahlakı icbar eden muazzam duygularla yüklenmesi ilk olarak nasıl ortaya çıktı? Nasıl oldu da dinî veya ahlaki bir temsil oldu?

Bizler bu duyguların neden hâlâ pozitif davranış yasaları için yaptırım gücüne sahip olduğunu anladığımızı düşünürüz. Onları savunmamız istenseydi, genel olarak toplumsallaşmış insanlığın varlığı veya esenliği için her zaman önemli olan pratik menfaatlere karşılık geldiklerinde ısrar etmemiz gerekirdi.[8] Fakat neden aynı

[8] Bu açıklamanın doğru olduğunu düşündüğümü ima etmiyorum. Durkheim'ın görüşünü kabul ediyorum: "Le seul caractère commun à tous les crimes, c'est qu'ils consistent ... en des actes universellement réprouvés par les membres de chaque société" (*Sur la div. du trav. soc.*[3], s. 39). = "Tüm suçların tek ortak özelliği ... her toplumun üyeleri tarafından evrensel olarak kınanan eylemlerden oluşmasıdır."

duygusal yaptırım, beşerî olmayan doğanın düzeni ve yapısına dair inançlara tutunmuş olsun? Ve bu o kadar sağlamdır ki din ortadan kaybolduğunda bile bilimin onları hiçbir inancın kutsal olmadığı ve merak dışında tüm duyguların yersiz olduğu kendi alanı için savunması uzun zaman sonra olmuştur.

Soru bu şekle sorulduğunda yanıt elimizin altındadır. O da şudur:

Moira *Doğada, insan ve Tanrıların tüm tabii iradeleri üzerinde hâkim hâle geldi, çünkü başlangıçta Doğa ile süreklilik içinde olan beşerî toplumda hâkim idi. Burada da Yazgının neden ahlaki olduğunun nihai sebebini buluruz: Yazgı* Mores*'in –toplumsal âdetin– sınırlarını tanımlar.*

Doğa düzeninin toplumun gruplanması ile olan sürekliliği, modern düşünce biçimlerimize yabancı olsa da dünyanın çeşitli yerlerinden bolca kanıta sahiptir: Bu yerlerde toplumsal yapının, içine tüm doğal fenomen sınıflarının yerleştirildiği bir çerçeve olarak kullanıldığını bulacağız.

23. *Kabile Yapısına Dayalı Sınıflandırma*

Kuzey Amerika yerlilerinin totemci bir kabilesi olan Zuñiler arasında, tüm doğal nesnelerin, hatta soyutlamaların, parçaları akrabalık derecelerine göre eşgüdümlenen tek bir katı sistemde sınıflandırıldığı söylenir.[9] Dahası, bu sınıflandırmanın ilkesi, uzayın yedi bölgesidir –kuzey, güney, doğu, batı, başucu, ayakucu ve merkez. Evrendeki her şey bu yedi bölgeden birine düşer. Her bölge ayrıca belli bir renge sahiptir ve merkez tüm renklere aynı anda sahiptir.[10]

---

[9] Durkheim et Mauss, "Classifications primitives," *Ann. Sociol.* 6, s. 34. Kanıtlarının büyük bir kısmı ve buna dayanan teori büyük ölçüde bu makaleden alınmıştır.

[10] Eratosthenes de benzer şekilde kuşaklara renk atfeder: ap. Ach. Tat. ve Heracl. Pont., alıntılayan Conington ad Verg. *Georg.* 1.233: *πέντε δέ οἱ ζῶναι περιειλάδες ἐσπείρηντο· αἱ δύο μὲν* ***γλαυκοῖο κελαινότεραι κυάνοιο****, ἡ δὲ μία ψαφαρή τε καὶ ἐκ πυρὸς οἷον* ***ἐρυθρή****...* = "[Yerin] çevresini sarıp kuşatan beş kuşak vardır: Bunların ikisi **grimsi lacivert mineden daha koyudur** ve bir diğeri sanki ateşten çıkmış gibi kumlu ve **kırmızıdır**."

Toplumsal yapı buna karşılık gelir: Merkez hariç her bölge kabilenin üç klanına tahsis edilir; merkez ise bir klana.[11] İki sınıflandırma aynıdır, yani her şey bir "yönelimli klan"a aittir; fakat yönelimin sonradan gelmiş ve orijinal bir klan taksiminin üzerine bindirilmiş olması olasıdır. Altı bölge içeren eski bir şemanın izleri vardır; ve sadece dört ana noktadaki bölgeden oluşan daha da eski bir şema. Dört bölgeye ait *dört unsur* olduğuna dair Zuni inancının izi bu dörtlü sınıflandırmaya sürülür.

Yönelimin, çember şeklindeki kabile kampının klan grupları tarafından işgal edilen çeyreklere bölünmesiyle başladığına inanılır. Başka bir kabile olan Siyu Kızılderililerinden Ponkalar arasında, kampın iki fratri[12] ve dört çeyreğe bölündüğünü ve bu çeyreklerin sırasıyla iki *ateş* klanı (yıldırım); iki *su* klanı; iki *rüzgâr* klanı; iki *toprak* klanı tarafından işgal edildiğini görürüz –dört unsur.

Çin'de bazıları daha karmaşık, bazıları basit tipte, kehanet, astronomi, feng shui ve burçlara temel olarak kullanılan benzer şemalar vardır. Bunların birinde –toprak merkezde olmak üzere– uzayın beş bölgesinde bulunan beş unsur vardır: Toprak, su, odun, metal, ateş.

Yerli Meksikalılar yine dört büyük Tanrı tanımıştır; her biri farklı bir yağmur türü içeren teknesi ile göklerin dört çeyreği, *Tlaloc*'un dört odası; ve Meksika *pueblo*'sunun (yerli köyü) dört

---

[11] Ayrıca bkz. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, s. 33: "Les régions de l'espace, les directions (points cardinaux) ont leur signification mystique. Quand les indigènes se rassemblent en grand nombre en Australie, chaque tribu, et, dans chaque tribu, chaque groupe totémique, a une place qui lui est assignée par son affinité mystique avec telle ou telle région de l'espace. Des faits du même genre sont signalés dans l'Amérique du Nord." = "Uzaydaki bölgelerin, yönlerin (pusulanın noktalarının) mistik bir önemi vardır. Avustralya yerlileri büyük sayılarda bir araya geldiklerinde, her kabilenin ve onun her toteminin kendine ait yeri vardır: Bu belirli bir mekânsal bölgeye mistik yakınlığı nedeniyle tahsis edilen bir yerdir. Benzer türden olgular Kuzey Amerika'da görülmüştür."

[12] Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *phratry* (fratri) maddesi. –ç.n.

çeyreği. Benzer şekilde, Peru'da dört unsur, dört ana *huaca* (Yaratıcı, Güneş, Yıldırım ve Toprak Ana) ve *Cuzco*'nun dört çeyreğini buluruz: "Bu dörtlü taksim daha sonra *Apurimac* ve *Paucartampu* nehirleri arasındaki Cuzco bölgesine uzatılmıştır ve sonra da İnka imparatorluğunun geniş alanlara yayılan çeyreklerine uygulanmıştır."[13]

Bu ve benzeri durumlarda, sınıflandırmanın nihai temelinin kabilenin gruplandırması olduğu açıktır. Kabilenin ikiye, dörde veya kaç alt bölüm varsa o sayıda parçaya bölünmesi birincil olgudur. Bu olgu, en düşük biyolojik organizma türlerinde meydana gelenlere benzer bir bölünmeye yol açan belirli bir alandaki nüfusun aşırı baskısı gibi nedenlerle açıklanabilir. Bu parçalı yapı daha sonra dışarıya, evrenin geri kalanına yansıtılır. Makrokozmos (büyük evren) ilk başta mikrokozmosu (küçük evren) model almıştır; ve ilkel mikrokozmos kabiledir. *Kozmos* kelimesinin, evrensel düzeni belirtmek için felsefe tarafından ödünç alınmadan önce, Dorlar arasında politik bir terim olduğunu hatırlarız.[14] Sonraki zamanlarda durum tersine döner ve toplumun ya da bireyin düzenlenmesi, makrokozmosun görkemli düzeninin yeniden üretileceği minyatür bir kopya olarak kabul edilir.

Kehanet sanatı, doğanın düzenlemesinin ana hatlarına uygun olarak, toplumsal amaçlarla işgal edilen alanın çeperini belirlemek için kullanılır. Böylece Roma *comitium*'u (meclis alanı) bir *templum* (tapınak) olarak açılmıştır. Bu [*comitium*] kare şeklindeydi ve dört kenarı göğün dört çeyreğine yönelmişti.[15] Plutarkhos, Roma'nın

---

[13] Payne, *History of the New World*, 2, s. 283.

[14] Pindaros'un (*Ol.* 7) (τριχθὰ δὲ ᾠκηθεν καταφυλαδόν, *Il.* 2.668: "kabilelere göre" yerleşilmiş olan) Dor Rhodos'un üçlü politik taksimi ile bu bağlamda tanımladığı dünyanın Tanrılar arasındaki taksimi arasında açıkça bir paralellik önermesi ilginç bir durumdur. Kamiros, Ialysos ve Lindos ἀπάτερθε ἔχον, διὰ γαῖαν **τρίχα δασσάμενοι** πατρωΐαν, ἀστέων **μοίραν**, κέκληνται δέ σφιν ἕδραι = "ata toprağını **üç parçaya böldüler** ve her biri kentlerden **payına düşene** ayrı olarak sahip oldu; bu yerler hâlâ onların adını taşır." Krş. yukarıda, § 9.

[15] Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* s.v. "Comitium."

kuruluşunun ilginç bir tasvirini korumuştur ve buradan orijinal *comitium*'un sınırına aslında *mundus* –*kozmos*'un Latince karşılığı– denildiğini öğreniriz. Romulus'un kenti kurduğunda, Etrüsklerden büyüsel bilgeliğe sahip adamlar getirttiği söylenir. Şimdiki *Comitium*'un etrafına dairesel bir hendek kazılmış ve içine âdet tarafından iyi ve doğa tarafından gerekli sayılan her şeyden numune sunular (ἀπαρχαί) ve her bir kişinin geldiği yerden getirdiği bir miktar toprak konmuştu. "Bu hendeğe *mundus* denir –gökkubbeye (Ὄλυμπος) verilenle aynı isim." Sonra bu *mundus*'u merkez olarak alarak, duvarların çevresini bir boğa ve bir inek tarafından çekilen bir pullukla işaretlediler. Bir kapı planladıkları yerde, karıkta bir aralık açmak için pulluğu kaldırdılar; böylece kapılar hariç tüm duvar kutsal (veya "tabu," ἱερὸν) olur. Bu önlemi almamış olsalardı, ruhların [*spirits*] korkusu olmadan (ἄνευ δεισιδαιμονίας) saf olmayan zaruretleri içeri veya dışarı taşıyamazlardı.[16]

24. *Nomos'un Bir Yansıtması Olarak Moira*

Şimdi, dünyanın birbirinden çok uzak çeşitli yerlerinde, dört veya daha fazla unsurun mekânsal bölgelere ayrılması, kabile kampının toplumsal grubun bölümleri arasında dört çeyreğe bölünmesine dayanıyorsa burada Yunanistan'ın tarihsel din ve felsefesindeki bu temsilin belirginliğini açıklamak için hipotezimizin gerektirdiği o toplumsal ve dolayısıyla ahlaki ve dinî vurgunun elle tutulur bir kanıtına sahibiz. Bunun, Homeros, Hesiodos ve Anaksimandros'a, eğer insanlığın mevcut ırklarının inançlarında ve kurumlarında bugüne kadar fosilleşmiş bir şekilde yatmıyor olsaydı asla yeniden inşa edemeyeceğimiz ilkel bir düşünce kalıntısından geldiği sonucuna direnemeyiz.

Burada nihayet ana kayaya dokunuruz. Felsefenin ardında din vardır; dinin ardında, şimdi gördüğümüz gibi, toplumsal âdet –beşerî grubun yapısı ve kurumları– yatar. İlk bölümde, evrendeki hâkim

[16] Plut. *Vit. Rom.* 11.

güç olan *Moira*'nın, anayasal düzen anlamında *Nomos*'un çok yakın bir müttefiki olduğunu keşfetmiştik. Şimdi öyle görünüyor ki *Moira* sadece *Nomos*'un kabile grubundan kozmosun unsursal gruplanmasına bir yansıtması veya uzantısıdır. Pythagoras'a atfedilen şu vecizede yeni bir anlam bulabiliriz: "Zeus'un yanındaki *Themis* ve Plouton'un yanındaki *Dike*, şehirlerdeki *Nomos* ile aynı mevkiye sahiptir; böylece üzerine düşen görevi adil bir şekilde yerine getirmeyen kişi, evrenin tüm düzenini ihlal eden biri olarak görünebilir."[17] Antigone'nin ne zaman ilan edildiğini hiç kimsenin bilmediğini söylediği ebedi yasalar şimdi bir tür Brocken hayaleti gibi, onları karşılaştırdığı devletin yasalarından yansıtılmış olarak görülebilir.[18]

---

[17] Iambl. *Vit. Pyth.* 9.46: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότας, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρά τε τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ τῷ Πλούτωνι τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵν' ὁ μὴ δικαίως ἐφ' ἃ τέτακται ποιῶν ἅμα φαίνηται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν.* ***Dike*** tasavvuru aşağıda böl. vi'da ayrıca tartışılacaktır.

[18] Soph. *Ant.* 449:
KP. *Καὶ δῆτ' ἐτόλμας τοὐσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;*
AN. *Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,*
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη·
οὐ τοὐσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους·
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν, κ. τ. λ.
[KR. Yasayı çiğnemeye cüret ettin, öyle mi?
AN. Bu fermanı bana ilan eden Zeus değildi;
ne de aşağıdaki tanrılarla yaşayan Dike,
böyle yasalar koymuş insanlara.
Ne de fermanının, senin gibi bir ölümlünün
Tanrıların yazılı olmayan ve sarsılmaz yasalarını
aşmasını sağlayabilecek kadar güçlü olduğunu düşündüm.]
Yukarıdaki yazılı olmayan Doğa Yasası mefhumunun kökenine dair ortaya konan görüşün (krş. Arist. *Rhet.* 1.13.2) anlamı ve önemi ileride anlaşılacaktır; bunu burada yapamayız. İlerledikçe, felsefi düşünceye nüfuz eden aynı tasavvuru bulacağız. Sophokles'teki fikrin bir başka örneği *Oed. R.* 863'tür; burada şuna dikkat etmeliyiz: Koro, bu göksel yasalara uyarken

Şimdi ana sorumuzun yanıtını şu şekilde formüle edebilecek bir konumdayız:

Dünyanın doğasına dair ilkel inançlar kutsal (dinî veya ahlaki) inançlardı ve dünyanın yapısı bizzat ahlaki veya kutsal bir düzendi, çünkü toplumsal gelişimin bazı erken evrelerinde, dünyanın yapısı ve davranışının beşerî toplum yapısı ve davranışı ile süreklilik içinde –onun sadece bir uzantısı veya yansıtması– olduğuna inanılıyordu. Beşerî grup ve onu çevreleyen Doğanın bölümleri moirai'ın *tek bir kesintisiz yapısında birleşmişti –bu kapsamlı bir âdet ve tabu sistemiydi. Doğanın bölümleri ahlaki sınırlarla kısıtlıydı, çünkü bu bölümler aslında toplumun bölümleriyle aynıydı.*

25. *Totemcilik*

Bu noktayı daha açık hâle getirmek için Totemcilik adı verilen toplumsal gelişimin iyi bilinen erken evresinin bazı özelliklerini inceleyeceğiz. Bu evreyi seçmenin sebebi kısmen Dr. Frazer'ın muhteşem çalışkanlığı ile son zamanlarda büyük bir kanıt yığınının uygun bir şekilde bir araya getirilmiş olmasıdır.[19] Fakat bu evre özellikle amacımıza uygundur, çünkü göreceğimiz gibi, ana ilkesi beşerî toplum yapısının ve sınıflandırmasının beşerî olmayan evrenin bölümlerini içerecek şekilde genişletilmesini içerir. Bu evrede aslında *Moira* ve *Nomos*'un, ilahiyat ve felsefenin ileriki çağlarında çok yavaş bir şekilde dışarı sürüldükleri bölgeler üzerinde tartışmasız bir hâkimiyet kurmuş olduklarını bulacağız.

---

onlarla birlikte olması için *Moira*'ya yakarır ve onları çiğneyen ve *Dike*'den korkmayanları kötü bir *moira*'nın yakalayacağını söyler. ["Brocken hayaleti" kişinin sisli bir havada kendi gölgesini çok büyük ölçekte ve etrafında hâleler olan bir şekilde karşısında ve belli bir mesafede bulunan yere yakın bulutlarda görmesiyle yaşanan bir optik yanılsamadır. İlk defa 1780'de Almanya'nın Brocken Dağı'nda gözlemlendikten sonra bilimsel olarak açıklanmıştır. –ç.n.]

19 *Totemism and Exogamy*, 4 cilt. Macmillan, 1910.

Yanlış anlamaya karşı korunmak için, totemciliğin, herhangi bir tam biçimde, Yunanların daha uzak ataları arasında herhangi bir zamanda hüküm sürdüğünü öne sürmek ya da varsaymak niyetinde olmadığımız açıkça belirtilmelidir. Belki de öyleydi; bazı olgular bu yöne işaret ediyor gibi görünmektedir; fakat sorunun yanıtı belirsizdir ve bizim argümanımızın dışında yatmaktadır. Hiç kimse, Yunanistan ve İtalya'da yaşayan ırkların hem tarihsel hem de tarih öncesi zamanlarda büyü uygulamasına meyilli olduğunu inkâr etmez. Daha sonra büyü uygulamasının büyük bir bölümünün esasen bir beşerî grup ile beşerî olmayan bir grup arasındaki belirli bir süreklilik ilişkisine –özdeşliğe vardığı söylenen bir sürekliliğe– dayandığı görülecektir. Tezimizin tüm gerektirdiği budur. Totemcilik sadece bu temel temsilin kalıcı bir çerçeve olarak somutlaştığı ve böylece gözlem yapmamıza imkân veren bir toplumsal sistemdir. Dolayısıyla incelemekte olduğumuz ilkeyi somutlaştırdıkları ölçüde, kurumlarını tasvir etmek kolaydır –bu insanlığın her bölümünün şu ya da bu zamanda mülkü olmuş gibi görünen bir ilkedir.

26. *Totemci Grubun Dayanışması*

Totem aşamasındaki bir topluma dair dikkat çekilmesi gereken ilk nokta, toplumun bağımsız bireylerden değil, gruplardan oluşmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, birim olarak alınması gereken birey değil gruptur. Bu gruplar dışsal olarak birbirlerinden en keskin ayrımla ayrışır ve içsel olarak en güçlü dayanışma ile birleşir. Bununla birlikte, grubu birleştiren bağ, kesinlikle aile ilişkisi veya hatta (bizim anlamımızda) kan akrabalığı değildir.

Totem-klan ile onun belirli totemi arasında, tüm üyeler ve sadece onlar tarafından ortak olarak sahip olunan ve totem-klanı tanımlayan tuhaf bir ilişki mevcuttur. Bir totem bireysel bir şey değil, klan gibi bir gruptur –tüm bir nesneler sınıfı, "genellikle bir hayvan veya bitki türü, daha nadiren cansız doğal nesneler sınıfı, çok nadiren bir yapay nesneler sınıfıdır."[20] Unutulmamalıdır ki yaban insan için

[20] Frazer, *Totemism*, cilt 1, 4.

bu üç nesne sınıfı arasındaki fark bize göründüğünden çok daha az barizdir. "Canlı ve cansız" onun için tanıdık kategoriler değildir; "doğal ve yapay" muhtemelen önemsiz bir ayrımdır. Onun açısından, bizi ilgilendiren bu ayrımlardan çok daha önemlisi, tüm bu nesnelerin müştereken sahip olduğu ve onlara totem olma vasfını kazandıran özelliktir. Bunların tümü benzer şekilde toplumsal bir öneme sahip olmalıdır ve bu dikkatleri onlara odaklamak için yeterince yüksek derecede olmalıdır. Hepsi, varlıklan ve davranışları bir şekilde toplum için *önemli olan* şeylerdir. Bunların büyük çoğunluğu en temel ilgi alanlarımızdan biriyle bağlantılıdır –besin; ya yenilebilir türlerdir ya besin arzının bağlı olduğu (rüzgâr, yağmur, güneş gibi) fenomenler ya da yiyecek tedarikinde kullanılan araçlardır.

Beşerî klanı ve totem-türlerini birleştiren ilişkinin doğası, uygar terminolojimizde kesin analizlere belki direnir. Bu, bazı gözlemcilerin özdeşliğe vardığını beyan ettiği veya negatif terimler daha güvenli olduğu için herhangi bir ayrım hissinin bulunmadığı, kesinlikle aşırı yakın bir ilişkidir. *Totem* kelimesinin basitçe "kabile" anlamına geldiği söylenir; ve bu gerçek, totemin, dışsal bir rozet, simge veya bu tür bir şeyden ziyade hem beşerî hem de beşerî olmayan üyeleri kucaklayan toplumsal grup olduğunu gösterir. Dolayısıyla totem-klanını ve onun totem-türlerini en yüksek dayanışma derecesine sahip sürekli bir toplumsal grup oluşturuyor olarak düşünmeliyiz; ve klan ve türler arasında ne kadar az ayrım yaparsak doğru bakış açısına o kadar yakın dururuz.

Bir totem-klanının üyeleri normalde kendilerinin genellikle yarı insan ve yarı bitki veya hayvan olan bir totem-atadan geldiğine inanır –bu, klanın ve onun totem-türlerinin özdeşliğini önemli ölçüde simgeleyen mitsel bir temsildir. Bu soyağacı sayesinde hepsi bir kandandır; ve kanı, dayanışmanın âdeta maddi alt tabakası gibi, tüm gruptan geçen sürekli bir ortam olarak düşünebiliriz. Bunun aracılığıyla, grubun her bir kısmı diğerleriyle yaşamsal bir sempati içindedir ki böylece kan davasında grup toplu olarak sorumludur ve bazı durumlarda bir adam, kendi annesinin ailesine kan parası

ödemeden kendi bıçağıyla kendi parmağını kesemez. "Onların kanından olduğu için, bedelini ödemeden kanını dökmesine izin verilmez."[21] Veya kan, totemin yaşamı olarak düşünülebilir –ortak atadan türeyen ve tüm klana içkin olan bir yaşam.

Kanın bu sürekliliğinden türemiş olabilecek ve totemci toplumsal sınıflandırmaya eşlik eden iki büyük tabu vardır. Bir totem-klanının tam üyesi, sıradan durumlarda totem hayvanını veya bitkisini yiyemez; ve kendisiyle aynı klandan olan bir kadınla evlenemez.[22] Sonuncu yasak, normalde kabilenin iki (veya ikinin katları kadar) fratriye bölünmesini içerir: Bu fratrilerin her biri içinde evlilik ensest sayılır. Dış evlilik temelli bu sınıflandırma, çeşitli karmaşık şemalar çerçevesinde, totem-klanlarına sınıflandırma ile birleşir –çoğu zaman bir dış evlilik grubu (fratri) aralarında evlilik yapamayan birçok totem-klanı içerir.

27. *Grubun Önceliği*

Bu ayrıntılar üzerinde, bu şekilde örgütlenmiş bir toplumda birimin birey değil, grup olduğunu açıkça belirtmek amacıyla durduk; ve Yunanların ataları gelişmiş bir totemci sisteme sahip olsun ya da olmasın, insanlığın herhangi bir ırkının tarihöncesi geçmişinde geriye gittikçe, bireyin giderek daha az önemli sayılacağından ve ait olduğu toplumsal grubun, her nasıl tanımlanırsa tanımlansın giderek daha fazla birimsel faktör olacağından emin olabiliriz. Yunanlar arasında bunun kanıtı olan kalıntılar yok değildir. Pindaros'un birçok Zafer Şarkısında, Büyük Oyunlardaki galibiyet övgüsünün münferit yarışmacıya değil, bir klanın daimonuna ya da cinine atfedildiğini görürüz.[23] Tragedyalarda,

---

[21] Frazer, *Totemism*, cilt 1, 53.

[22] Evlilik kan dökme içerdiği için iç evliliğin (endogami) tabu olduğu görüşüne itiraz edilmiştir; fakat bkz. Durkheim, "La prohibition de l'inceste," *Ann. Sociol.* 1, s. 1 vd.

[23] Bkz. J. E. Harrison, *Themis*, s. 257'de Olimpiyat Oyunları üzerine bölümüm.

özellikle Aiskhylos'ta[24] kalıtsal suçluluk mefhumuyla karşılaşırız –"bazı ailelerde var olan eski bir gazaptan kaynaklanan lekeler ve dertler,"[25] kanla aktarılarak ardı sıra aynı soydan gelenleri mahvederdi; daha sonraki bireyselci ahlak açısından bu kişiler, kişisel olarak masumdu. Bunlar ve bu tür diğer temsiller grubun ahlaki dayanışmasının kalıcılığını gösterir. Bu dayanışmanın olası sonucunu da not edebiliriz: Grubun çeperi, deyim yerindeyse ahlaki sınırdır. Grubun bir bütün olarak ortak icra edilen uygun görevleri ve kolektif hakları bu sınır içinde tüm alana yayılmıştır. Sınırın dışında, eşit derecede tutarlı ve dâhili olarak farklılaşmamış diğer gruplar vardır. Ve bu sınır ahlaki sürtünmenin meydana geldiği yüzeydir.

Toplum kısaca bir *moirai* sistemidir; ve gruplarının sınırları da ahlakın sınırlarıdır. İçlerinde *Nomos*, *yükümlülük* ve *zorunluluk* gereği yapmanız gereken her şey yatar: Grup işlevlerinin icrası, kendine has büyülü güçlerin ifadesi. Onların ötesinde, *yapmamanız* gereken her şey yatar: Tabu olan her şey.[26] Sınırdaki nöbetçi Ölüm'dür. *Moira*'nın *moros*'un (ölüm) muadili olması; ve bizzat *moira* kelimesinin dağıtılan pay anlamından *akıbet* anlamına– "ölümün acı akıbeti" (*μοῖρ' ὀλοὴ θανάτοιο*)[27]– kolayca geçmesi önemli olabilir.

---

[24] *Agamemnon*, 1451-1576 (Klytaimnestra ve Koro), bu yerleşik inancın birçok önemli yönünü ortaya çıkarır. Klytaimnestra bu pasajda Koro'nun dikkatini kişisel güdüsü olan cinsel kıskançlıktan başarıyla uzaklaştırarak, Tantalos hanesinin *δαίμων γέννης*'ine (aile daimonu) yönlendirir. Kendisini bunun tecessümü olarak temsil ederek sorumluluğu bireysel benliğinden klanının kolektif ruhuna kaydırır.

[25] Platon, *Phaidros*, 244d: *νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἦν.*

[26] Elbette çok erken bir aşamadan söz ediyorum. Daha sonra, bireysellik ahlaki alanda kendini ortaya koymaya başladığında, bireyin kendi grubu tarafından bastırılması gerekli hâle gelir. Fakat başlangıçta tüm tabular bireylere değil, haddi zatında sınıflara uygulanır.

[27] Hom. *Od*. 2.100. –ç.n.

28. *Toplumsal Yapı Doğanın Düzenini İçerecek Şekilde Yansıtılır*

Şimdi, totemci toplumsal sistem her beşerî klanın beşerî olmayan bir türle özdeşliğini içerdiğinden, temel ilkesi gereği, beşerî toplum yapısının bize onun doğal sınırları olarak görünenin ötesine uzanmasına dayanır ki böylece klanların münferiden birleşik olduğu Doğa bölümlerini tek bir kesintisiz sistem olarak içersin. Daha ileri durumlarda toplumsal sistem görünür evrenle örtüşene ve her türlü doğal nesne bir toplumsal gruba ait oluncaya kadar yansıtılır.[28] Böylece tüm evren beşerî ahlakın sınırları içine getirilir ve yetki alanlarına ayrılır; zira doğanın her bölümü aynı tabulara tabi olmalı ve özdeş olduğu beşerî grup ile aynı âdetlerin icrasına bağlı olmalıdır. İşin pozitif tarafını –âdetlerin icrasını– daha sonra, büyüye döndüğümüzde ele alacağız. Fakat negatif tarafta –tabu tarafında– nihayet sorunumuzun, yani *Moira*'nın hem beşerî hem beşerî olmayan evrendeki hâkimiyetinin açıklamasını buluruz. Hakkın ilkel sınırlarının bireyin topluma karşı ya da toplumun doğaya karşı sınırları olmadığını, onların toplumun merkezinden evrenin çeperine kesintisiz çizgilerle ışıdığını gördüğümüzde, fizikî düzenin ahlaki karakteri sonunda açıklanmış olur. Unsursal yetki alanlarının düzenlenmesinin, akılcı nazariyat çağına kadar, hatta o çağda bile evrenin *en* önemli özelliği olarak kalmasının sebebi nihai olarak budur. Bunun daha önceki çağlarda yüklendiği ahlaki veya toplum-

---

[28] Frazer, *Totemism*, cilt 1, 118: "Bu şemanın kapsayıcılığında, bütünlüğünde, yükselme hırsında, kaba ve barbar bir felsefenin yaratılmasında etkileyici ve neredeyse görkemli bir şey vardır. Tüm doğa bölümler şeklinde planlanmış; tüm insanlar bu bölümlere karşılık gelen gruplara dağıtılmış; ve her bir beşerî gruba, şaşırtıcı bir cüretle, ortak iyi için doğanın bir bölümünü kontrol etme görevi verilmiştir." Krş. *a.g.e.* s. 134. Ancak tüm sürecin onu doğanın en açık ve basit temsili olarak alan kolektif zihin tarafından bilinçdışı bir şekilde ve kendiliğinden yürütüldüğünü fark ettiğimiz takdirde, söz konusu "cüret" sadece görünüşte kalır: Kolektif zihin, daha sonra göreceğimiz gibi, sürecin içindeki zımni "felsefeyi" tasavvur etme gereğini hissetmeden önce her şeyi kendisi yapmıştır. Ayrıca bkz. Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.* s. 284.

sal açıdan önemli veya kutsal kuvvet ve rengi, buyurgan *Moira* ve *Nomos* figürlerinden henüz silinmemiştir.

29. *Yunan Kozmolojisinde Kalıntılar*

Yunan felsefi kozmolojilerinin hipotezimiz ışığında anlaşılabilir olduğu görünen iki belirgin özelliği vardır. Bunlar (*a*) *dört unsurun* tanınması ve (*b*) niteliklerin *zıt çiftler* hâlinde gruplandırılmasıdır. Bunları sırasıyla kısaca ele alacağız.

Fakat önce, yanlış anlamaya karşı korunmak için: Hipotezimiz ne Homeros ve Hesiodos'un ne de Anaksimandros'un totemcilik ve onun tuhaf kurumlarından haberdar olduklarını ima etmez. Kastedilen sadece şudur: İnsanlığın her çağında dünyanın belirli yönleri, duyularımızın bize gösterdiği sonsuz çokluğun bazı özellikleri özel bir önem taşır, onlara özel bir ilgi gösterilir, özellikle vurgulanır ve incelenirler. Dahası, ilk filozofların üzerinde durduğu yönler ve özellikler bize hiçbir şekilde yüzeysel olarak bariz görünmez; ve bunların –ki bu da önemlidir– genel ve soyut karakterleri dikkat çekicidir. Doğa bilimi, ortaya çıkar çıkmaz, gözlem yoluyla ayrıntılı bilgi biriktirme işini ihmal ederek her şeyin nihai "doğası" sorununa hücum eder. Veya yine, geçerli kabul edilen *a priori* bir hakikat olarak, "Benzer sadece benzerini etkileyebilir." gibi genel bir düsturu varsayar. Aradığımız şey bu tuhaf fenomenin nedenidir; ve ilk filozofların bu nihai sorunlara ilgi gösterme ve bu tür evrensel düsturları varsayma sebebinin, bunların dinî ve popüler temsilde zaten vurgulanmış olmaları olduğu görüşündeyiz. Şimdiki örneğimizi ele alacak olursak: Unsursal yetki alanlarının düzenlenmesi –buna verilen önem ancak bir zamanlar dinî öneme sahip olduğu varsayılarak açıklanabilir ki son bölümde bunun gerçekten de böyle olduğunu gördük. Bu bölümde ileriye doğru bir adım daha attık ve dinî öneminin muhtemelen beşerî grubun ahlaki ve toplumsal yapısıyla sürekli olduğu bir aşamaya işaret ettiğini bulduk. Önerdiğimiz şey şudur: Bu araştırma hattı ilk filozofların nazariyatını yaptıkları nesnelere dair seçimleri için bir ipucu verir. İlk filozofların

hepsi evrenin düzenlenmesine ve yine güneş ve ay, akan yıldızlar, yıldırım, depremler gibi meteorik fenomenlere dair teoriler inşa etti, çünkü bunlar din ve büyünün sayısız çağlar boyunca dikkatini yoğunlaştırdığı nesnelerdi.[29]

30. (*a*) *Dört Unsur*

Toplumun totemci örgütlenmesi karmaşıktır ve kabilenin her biri özel işlevlere sahip bir dizi alt gruba bölünmesini içerir. Böylesine güzel bir şekilde ayarlanmış bir işbölümünü içeren bir sistemin, insan toplumunun ilkel biçimi olduğunu varsayamayız. Aksine, orijinal toplumun tek bir grup ya da kabile –henüz farklılaşmamış ve uzmanlaşmamış bir insan sürüsü– olduğuna inanmak için iyi gerekçeler vardır. Bu grubun parçalanması, biyolojik benzetmenin de ima ettiği gibi, belirli bir alandaki nüfus artışının sadece mekanik nedeniyle basit bir bölünme süreci olmuş olabilir. Birincil homojen grup düşük mekanik türden bir dayanışmayla bir arada tutulmuştur ve bu mekanik dayanışma uzmanlaşmış grupların karşılıklı bağımlılığında mevcut olan daha yüksek organik dayanışmadan çok daha az bağlayıcı kuvvete sahiptir. Nüfus arttıkça, bu mekanik dayanışma sürekli genişleyen bir alana yayılır ve önemsiz bir neden onu koparana kadar incelmeye devam eder. Kabile bir civa havuzu gibidir: Ne kadar büyükse, onu ayrı damlalara dağıtacak şok o kadar hafiftir. Bu bölünmeden kaynaklanan yeni grupların her biri daha küçük olduğundan daha güçlü bir şekilde birleşecektir.[30]

Bununla birlikte, böyle bir süreç sadece, her biri içsel olarak tutarlı fakat komşularıyla birleşik olmayan bir ayrı gruplar kümesi

---

[29] Tannery, *Pour l'historie de la science hellène*, s. 20, Theophrastos'tan kaynaklanan doksografik geleneğin çeşitli filozofların görüşlerini kaydettiği başlıkları, düzenli olarak izlenen bir sırayla, sıralar: İlke, Tanrı, Evren, toprak, deniz, nehirler, Nil, yıldızlar, güneş, ay, samanyolu, göktaşları, rüzgâr, yağmur, dolu, kar, yıldırım, gökkuşağı, depremler, hayvanlar.

[30] Bu iki tür dayanışma teorisi ve bölünmenin nedeni için, bkz. E. Durkheim, *Sur la division du travail social*.

verirdi. Totemci sistemde (nedeni ne olursa olsun) daha yüksek tipte bir yapı –bir organizma– buluruz. Her klanı bir arada tutan uzmanlaşmış işlevin güçlü dayanışmasının yanı sıra, tüm klanları bir kabileye bağlayan daha gevşek fakat çok daha gerçek bir bağ vardır. Böylece eski yapı, yeni yapıda yaşamaya devam eder: Organik gruplar ilkel inorganik grubun üzerine bindirilir fakat tamamen onların yerini almaz.

Şimdi, Anaksimandros'un kozmolojik şemasını alırsak ve tek birincil "doğasının" (*τὸ ἄπειρον*) dört alt unsur ve onlara dağıtılmış *moirai* ile ilişkisini düşünürsek, bu tür kozmik yapının dört klan içeren bir totem kabilesinin yapısına karşılık geldiğini gözlemleriz. "Sınırsız şey," ilkel sürü gibi sürekli, homojen, farklılaşmamış ve o kadar gevşek bir şekilde birleşmiştir ki mekanik bir neden –"ebedi hareket"– onu daha küçük gruplara parçalayabilir. Alt totemci klanlar gibi dört unsur da farklılaşır ve uzmanlaşır ve her biri, benzerin benzere çekimiyle –benzerlik dayanışması– tutarlı bir kütle içinde bir araya getirilir. Dahası, unsurlar birbirinden tamamen farklı veya birbirine tamamen kayıtsız değildir; benzer olmayanlar arasında bir itme, bir savaş ve kan davası da vardır ve gördüğümüz gibi, tüm bireysel varoluş kendisini buna borçludur. Kozmoloji, ilkel birimsel kabile grubunun ve klanların organik bağlarının iki ayrı aşama –birincil *physis* ve ondan çıkıp ayrılan dört unsur– olarak yeniden ortaya çıktığı totemci bir kabilede bulduğumuz gibi, organik bir yapıyı temsil eden bir kopyadır.

31. *Empedokles'in Philia ve Neikos'u*

Empedokles'in sisteminde, dayanışma ve itme olmak üzere iki karşıt ilke buluruz: Bunlar daha önceki sistemlerde tanınan maddenin dört temel biçiminin (toprak, hava, su ve ateş) üstünde iki "unsur" olarak ayırt edilir. Empedokles bu dört unsuru "her şeyin kökleri" olan nihai indirgenemez formları yapmış ve "eşitliklerini"

yeniden öne sürmüştür.[31] Bunların bir küre içinde tam karışımları birbirini izleyen iki yarı varoluş çemberinin bir kutbu, dört homojen kütle olarak tamamen ayrılmaları diğer kutbudur.[32]

Kabile örgütlenmesi süreçleri ve faktörleri benzetmemizi devam ettirecek olursak tüm unsurları Küre denilen karışık kütleye çeken Sevgi, tüm kabilenin dayanışmasına karşılık gelir. Çatışma veya kavga, küçük gruplara bölünmeye neden olan dağıtıcı kuvvettir. Her grup, bir klan gibi kendi dayanışmasına ve iç tutarlılığına sahiptir. Benzer olmayanların ayrılması, benzer olanların bir araya gelmesiyle aynı olgudur –toprak toprağa, su suya vs.; böylece *Neikos*'un etkisi de benzerin benzere çekimi olarak yorumlanabilir– daha büyük bir grup içindeki grupların, bir kabile içindeki klanların, farklılaşmış, organik dayanışmasının nedeni.[33]

32. (*b*) *Zıt Çiftlerin Ayrılması*

Şimdi unsurların yetki alanlarına sahip olma sürecine dönüyoruz. Anaksimandros'un şemasında, bu süreç "zıtların" (ἐναντία) belirsiz Bir'den "ayrışması" (ἔκκρισις, ἀπόκρισις) olarak tasavvur edilir. İki zıt çift birincil görünür –sıcak ve soğuk, yaş ve kuru– ve bunlar doğal olarak ateş ve hava, su ve toprak ile özdeşleştirilir. Böylece unsurlar sadece dört ayrı bölgeye ayrılmaz, aynı zamanda çiftler hâlinde gruplaşır. İki zıt, doğası ve gücü bakımından eşit olarak düşünülmeli ve hiçbiri diğerinin yalnızca olumsuzlaması ya da yokluğu olarak düşünülmemelidir.[34] Üç Homerosçu Tanrı gibi[35] statü veya pay olarak eşittirler (ἰσότιμοι veya ἰσόμοροι).

---

31 Arist. *de Gen. et Corr.* 2.6.333a16.

32 Sistemin ayrıntıları aşağıda, s. 313 vd.da tartışılacaktır.

33 Empedokles'in *Philia* ve *Neikos*'unun bu yorumu bana ilk olarak Bayan Harrison tarafından önerildi. Bu ilkelerin felsefenin verisi olarak adlandırdığımız şeye nasıl içkin olduğunu daha sonra göstereceğiz.

34 Tüm bu konu için, bkz. O. Gilbert, *Met. Theor.* s. 28 vd.

35 Bkz. yukarıda, s. 71.

Empedokles[36] unsurların bu eşitliğini çok açık terimlerle ifade eder:

"Zira hepsi eşittir ve eşit doğumludur. Her biri farklı bir işlevin efendisidir, her birinin mutat alanı[37] vardır ve zaman döndükçe sırayla üstünlük kazanırlar."

Her bir zıt çiftin iki üyesi arasında husumet, çatışma, kavga vardır. Her biri diğerinin yetki alanını istila etmeye, onu alt etmeye ve onun alanının bir kısmını gasp etmeye çalışır. Bu kavgadan, daha önce gördüğümüz gibi (§ 3), Anaksimandros'a göre, saldırganlık ve adaletsizliğin çocuğu olan tüm münferit varoluş ortaya çıkar. Ve Doğanın ahlaki düzeni her adaletsizliğin kefaretinin ödenmesini talep ettiğinden, her münferit şeyin "cezasını ödemesi" ve "onu var eden şeyin içinde yok olup gitmesi" gerekir.

Öte yandan, bu hasmane ilkeler savaşı adaletsiz olsa da tamamen yıkıcı değildir; aslında gördüğümüz şeylerin tüm dünyasını meydana getirir. Diğer sistemlerde sadece tüm varoluşun değil, görünür dünyadaki tüm iyilik ve mükemmelliğin karşıt güçlerin bir dengesini ya da uyumunu içerdiği fikriyle karşılaşacağız –yani her ikisinin de hak iddialarının geçici olarak ayarlandığı bir uzlaşma. Savaşın yanı sıra Barış da vardır; Nefret ve Kavganın (*Neikos, Eris* vs.) yanı sıra Sevgi ve Uyum da (*Philia, Harmonia* vs.) vardır. Bu genel tasavvur şeması tüm antik doğa nazariyatında geçer ve daha önce gördüklerimizin ışığında, onun etik nazariyatında da baskın olduğunu bulmaya şaşırmamalıyız. Ahlaki ve toplumsal karakteri sadece yüzeysel benzetmeye özgü bir süs değildir; yerleşik ve aslidir.

Fakat Anaksimandros'un kozmoloji şemasına geri dönecek olursak, ilgilendiğimiz şey sadece münferit şeylerin doğuşu ve yok-

---

[36] Frag. 17.27: *ταὐτα γὰρ ἰσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι, τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἤθος ἑκάστωι, ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο.* Sophokles, *El.* 86, Empedokles'i takip eder (Gilbert, *Met. Theor.* 35): *Ὦ φάος ἀγνὸν καὶ γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ* = "Ey saf/kutsal ışık! Ve yer/toprağın eşit paylı eşi olan hava!"

[37] *ἦθος*'un bu anlamı için bkz. yukarıda, s. 94.

luğu değil, aynı zamanda "zıtların" ebedi hareket tarafından farklı bölgelerine ayrıldığı önceki aşamadır –sınırsız Bir içindeki ilk ayrımın görünmesi. Bilim öncesi kozmogonilerin incelenmesi, bu son derece genel ve soyut tasavvurun izinin çok ilkel bir toplumsal kökene kadar sürülebileceğini gösterecektir.

33. *Zıtlığın Prototipi Olarak Cinsiyet*

Bu zıt çiftler tasavvuruna daha yakından bakacak olursak, Anaksimandros'un haleflerinin çoğundan daha akılcı olduğunu görürüz. Daha sonraki sistemlerde –özellikle Parmenides ve Empedokles'inkilerde– onun ortadan kaldırdığı mitsel çağrışımlar ve olası sonuçlar tekrar ortaya çıkar. Özellikle tüm karşıtlık veya zıtlığın prototipinin *cinsiyet* zıtlığı olduğunu fark edebiliriz.

Platon'un *Sofist*'indeki Elealı Yabancı, ilk doğa filozoflarını gözden geçirirken bu özelliği not eder. Bizi çocuk yerine koyduklarından ve peri masallarıyla oyaladıklarından şikâyet eder. Biri bize, "bazen birbirlerine karşı bir tür savaş yürüten ve daha sonra tekrar dost olup *evlenerek çocuk yapan ve çocuklarını yetiştiren*" üç Varlık olduğunu söyler. Bir başkası bir çiftten söz eder –Yaş ve Kuru veya Sıcak ve Soğuk– ve "*bunları evlendirerek birlikte ev kurdurur*."[38] Elealılar harika masallarını her şeyin aslında Bir olduğu öğretisine dayandırır. Ardından İyonya'da ve daha sonra Sicilya'da mülhem bazı kaynaklar [Herakleitos ve Empedokles] mülhem bazı kaynaklar, her iki görüşü birleştirmenin ve "Varlığın hem çok hem bir olduğunu ve Nefret ve Sevgi tarafından bir arada tutulduğunu" söylemenin en güvenli seçenek olduğunu gördü; daha haşin olan tür (Herakleitos), "daima birbirinden ayrılır, daima bir

[38] 242c: *ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἄττα πῃ, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται· δύο δὲ ἕτερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρόν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι.*

araya gelir" diye ilan eder;[39] daha yumuşak olan (Empedokles) bu "daima"yı esnetir ve Tümün *sırayla* bir ve çok olduğunu, bazen Aphrodite'nin etkisiyle Sevgi hâlinde, bazen belli bir "Kavga" nedeniyle savaş hâlinde olduğunu söyler.

Kozmoloji öncesinde kozmo*goni* ve teo*goni* vardı.[40] Oluş (γένεσις), doğum olarak tasavvur edilmişti ve doğum evliliğin sonucudur. Önceki kozmogonilerde, ilk evlilik Gök ve Yer'in birliğidir ve bu, tarihsel zamanların insanbiçimci dininde, Zeus veya Jüpiter ile onun dişi eşi arasındaki ritüel evlilikle temsil edilir.

34. *Gök ve Yerin Ayrılması*

Fakat Gök ve Yer, başlangıçtaki biçimsel birliklerinden kopana kadar doğurgan bir evlilikte buluşamazlar. Kozmogoniler Yer ve Gök'ün evliliğiyle değil, *ayrılığıyla* açılır.

"Her şeyden önce," der Hesiodos,[41] "Kaos ortaya çıktı; sonra her şeyin ilelebet sarsılmaz bir zemini olan geniş göğüslü Yer ve geniş yollu Yer'in derinliklerindeki sisli Tartaros ve ölümsüz Tanrıların en güzeli Eros."

---

[39] Krş. [Arist.] *de Mundo*, 5: Ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον ... ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον. = "Belki de doğa zıtların peşinden koşar ve bunlardan bir uyum meydana getirir ... tıpkı, örneğin, erkek ve dişiyi birleştirdiği ve her birini hemcinsiyle birleştirmediği gibi." Örnek olarak, Heracl. frag. 10 (Diels), 59 (Byw.), διαφερόμενον συμφέρεται κ.τ.λ., alıntılanır. [Alıntının yapıldığı yer *Sofist*'teki ilgili pasajdır. –ç.n.]

[40] Yazarın italikle vurguladığı "-goni" (İng. *-gony*) soneki hem "(var)oluş" hem "doğum/doğuş" anlamına gelen Yunanca γένεσις (genesis) kelimesinden türemiştir. –ç.n.

[41] *Theog.* 116: ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι...

"Her şeyden önce Kaos ortaya çıktı" –bu ne anlama gelir? "Kaos" ilk başta, bizim tasavvur ettiğimiz gibi, biçimsiz bir düzensizlik değildi. Kelime basitçe "geniş boşluk" anlamına gelir– şimdi yer ile gökkubbe arasında gördüğümüz, alt kısmı hava, sis ve bulutla dolu boşluk.[42] Başlangıçta Yer ve Gök, Euripides'teki[43] Bilge Melanippe'nin yarı ilâhî annesinden öğrendiği gibi birdi:

> "Bu benim değil, annemden [duyduğum] hikâye:
> Gök ve Yer bir zamanlar tek bir biçime sahipti.
> Birbirlerinden ayrıldıklarında,
> Her şeyi doğurdular ve günışığına çıkardılar:
> Ağaçları, kuşları, denizin beslediği hayvanları,
> Ve ölümlüler soyunu."

Apollonius Rhodius'un[44] kullandığı Orpheusçu kozmogoni aynı hikâyeyi anlatır. Orpheus, "yer, gök ve denizin ilk başta nasıl tek bir biçim içinde birleşik olduğunun ve sonra her birinin diğerlerinden nasıl ölümcül bir kavga ile ayrıldığının" şarkısını söyler.

---

[42] Zeus yıldırım fırtınasını yaptığında ısıyla dolan bu boşluktur, *Theog.* 700: *καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος* = "olağanüstü bir ısı kapladı kaosu." Schol. ad sat. 116: *οἱ δὲ εἰρῆσθαί φασι χάος παρὰ τὸ χεῖσθαι· οἱ δὲ παρὰ τὸ χαδεῖν, ὅ ἐστι χωρεῖν ... ἢ οὖν εἰς τὰ στοιχεῖα διάκρισις καὶ διαχώρησις, χάος... ΑΛΛΩΣ. χάος λέγει τὸν κεχυμένον ἀέρα· καὶ γὰρ Ζηνόδοτος οὕτως φησίν. Βακχυλίδης δὲ χάος τὸν ἀέρα ὠνόμαζε, λέγων περὶ τοῦ ἀετοῦ· 'Νωμᾶται δ' ἐν ἀτρυγέτῳ χάει'* (doğrusu *ἀτρυτῳ* olacak, Bacch. 5.26). = "Bazıları 'kaos'un 'dökülmek'ten, diğerleri 'yer açmak' anlamında 'tutmak'tan geldiğini söyler... O hâlde kaos unsurlara ayrılma ve bölünmedir.... Ayrıca: Kaos etrafa dağılan sisi belirtir; zira Zenodotos böyle der. Bakkhylides ise kartaldan söz ederken, kaosu hava olarak adlandırır: 'Engin kaos içinde [narin tüylerini] getirip götürür.'" Krş. Ibykos, frag. 28: *ποτάται δ' ἐν ἀλλοτρίωι χάει* = "yabancı boşlukta uçar."

[43] Frag. 484 N², ap. Diod. Sic. 1.7, çev. Profesör Murray.

[44] 1.496 (Diels, *Frag. d. Vors.* ii. s. 479):

ἤειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῆι συναρηρότα μορφῆι
νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα.

Dünyanın başlangıcına dair bu açıklama çok eskidir. *Rig-Veda*'daki bir ilahi (7.86), bazı âlimlerin Ouranos ile özdeşleştirdiği Varuna'ya dair şöyle der:

> "Bilge ve yücedir gerçekten,
> Engin Yeri ve Göğü birbirinden ayrı tutan,
> Yüksek ve geniş gökkubbeyi yukarı kaldıran,
> Yıldızları saçan ve Yeri genişçe seren."[45]

Yaratılış'a kaynaklık yapan Babil kozmogonisinde, Marduk devasa Tiamat'ı iki parçaya bölmüş ve "bir yarısını yukarı kaldırmış ve gök olarak sermiştir." İlkel Mısırlılar da benzer şekilde *Shu*'yu göğü (*Nut*) yerden (*Seb*) ayırıyor olarak tasvir ettiler. Çin'in Taoculuğunda, başlangıçtaki bir "Kaos," kendiliğinden *Yang* ve *Yin* denilen –gök ve yerle ilişkili aydınlık ve karanlık bölgeler– iki karşıt parçaya ayrılır.[46]

35. *Bu Temsilin Toplumsal Kökeni*

Dünyanın kökenine dair bu tasavvura aşinalığımız, bunun basit ve bariz bir inanç olduğunu ve evrenin salt görünüşünün bu inancı kolayca birçok bağımsız gözlemcinin aklına getirebileceğini düşünmemize yol açabilir. Fakat bu aşinalığın bunun böyle olmadığı gerçeğine gözümüzü kapatmasına izin vermemeliyiz. Aksine, olağan olan gökkubbenin değişmez görünen yıldızlarıyla birlikte, doğadaki diğer her şeyden çok daha kalıcı, hatta ebedi görünmesidir. Peki neden Göğün bir zamanlar "yer ile tek bir biçim içinde birleşik" ve daha sonra şimdiki yerine kaldırılmış olduğunu varsayalım? Böyle bir temsili nasıl açıklayabiliriz?

Bu soru yaygın olarak sorulmaz ve genel olarak nasıl yanıtlanacağını bilmiyorum. Bir şey açık gibi görünüyor: Söz konusu tasavvur,

---

[45] Bloomfield, *Religion of the Veda*, s. 124.

[46] De Groot, *Religion of the Chinese*, New York, 1910, s. 152. Bu sistemde, Tao ya da evrenin düzeninden daha üstün bir yaratıcı ya da Tanrı olmadığı belirtilebilir (s. 102, 135); krş. yukarıda (§ 8) tasvir edildiği gibi, *Moira*'nın konumu.

bilhassa çılgın ve tuhaf bir hayal gücüyle donanmış münferit bir zihnin abartılı bir hayal ürünü değildir. Eğer öyle olsaydı, bir inanç meselesi olarak bir halk arasında bile kabul edileceğine ve sürdürüleceğine inanmak zordur; dünyanın çeşitli yerlerinde tuhaf bir şekilde hayalperest bireyler tarafından bağımsız olarak icat edilebilmiş ve her durumda kabul edilebilmiş olması mümkün değildir. Bu tasavvur, herhangi bir tekil hayal gücü tarafından değil, kolektif zihin tarafından geliştirilmiş olmalıdır; ve bağımsız merkezlerdeki geniş yayılımı, bunu önerebilecek gerçek bir olguya işaret edebilirsek açıklanabilir.

Temsil şudur: Dünya, iç sınırları olmayan farklılaşmamış bir kütle –bir *ἄπειρον*– olarak başladı. Bu kütle, birbirine karşıt ya da zıt iki parçaya ayrıldı: Erkek ve dişi. Sonunda, erkek ve dişi Eros tarafından birleştirildi, zıtlar birleştirildi ve münferit varoluşu –Tanrıları veya şeyleri– doğurdular.

Kozmosun kökeninin bu tasvirinin, totemci toplumlarda büyük önem taşıyan bir toplumsal kurumu yansıtması –kabilenin dış evlilik temelli iki fratriye bölünmesi– sadece bir tesadüf müdür? (Ortaya çıkma nedeni her ne olursa olsun) bu bölünmenin ilkesi cinsiyettir. Dış evlilik temelli iki kısım bir anlamda erkek ve dişi olarak karşıttır, çünkü bir fratriye ait bir erkek diğer bir fratriden bir dişi ile evlenmek zorundadır. Bu zıtlık evlilikte uzlaşır – zıtların birliği. Bu dış evlilik ilkesi, gördüğümüz gibi, birleşik olduğu totemci sınıflandırmayla eşit öneme sahiptir. Yoğun dinî ve ahlaki duyguların odak noktasıdır ve aşılmaz tabuyla korunur. Dahası, daha önce üzerinde durduğumuz beşerî toplum ve Doğa arasındaki süreklilik, yapısal gruplaşmalarının gerçek özdeşliği aynı tasavvurun evrenin bölümlerine uzatılmasını kaçınılmaz kılar.

Bu hipoteze destek olarak, 1905'te bir Şaman heykelinin açılışında konuşma yapan bir Omaha Kızılderilisi Francis Laflesche'nin sunduğu açık kanıtlara sahibiz.[47] O, kendi kabile kampının yapısını

[47] F. Laflesche, *Who was the Medicine Man?* 1905, s. 8. Yukarıda öne sürülen teori yazıya geçirilmeden önce bu risaleyle karşılaşmamıştım.

şöyle tasvir etmiştir: "Tüm halk birlikte kamp kurduğunda uygulanan plan ya da düzen geniş bir dairedir. Hu-dhu-ga adı verilen bu kabile dairesi kozmosu simgeler... Daire iki büyük bölüme veya yarıya [dış evlilik temelli fratriler] ayrılır. In-shta-sun-da denilen bölüm Göğü temsil eder; Hun-ga-she-nu denilen diğeri ise Yeri belirtir... İki büyük bölümün her biri klanlara bölünmüştür ve on klanın her biri, Yeryüzündeki çeşitli yaşam biçimlerinden biri olan bir kozmik gücü temsil eden kendi özel simgesine [totem] sahiptir."[48]

Francis Laflesche'nin sofistike bir insan olduğu ve beyaz kardeşlerine hitap ettiği doğrudur; fakat çocuğun evrenin çeşitli bölümlerine ve yetki alanlarına art arda tanıtıldığı Omaha erginleme törenlerinin gerçek tasvirlerini okuyan biri, Laflesche'nin bu özel açıklamada hakikati söylediğinden şüphe duymayacaktır. O bu açıklama bize tam olarak ihtiyacımız olan kanıtı sunar: Gök ve yer birbirine zıt iki fratriyle özdeşleşmiş ve bunların bölünmesiyle toplumun dış evlilik temelli gruplaşması ilk kez ortaya çıkmıştır.

36. *Pythagorasçı Zıtlar Tablosu*

Pythagorasçı toplum, daha sonra göreceğimiz gibi, ilkel toplumsal grupları korumuştur. İlk nazariyatlarında, karşıtları içeren iki sütundan (*συστοιχίαι*) oluşan Zıtlar tablosuna önemli bir yer verilir; tıpkı dış evlilik temelli iki fratride olduğu gibi, bunda da on çift ilke (sanki bu kadar sayıdaki klan gibi) gruplandırılmıştır.[49] İki sütunun başında "Çift ve Tek" durur: "Bunların biri sınırsız, diğeri sınırlıdır." ve birlikte tüm sayının ve dolayısıyla tüm dünyanın unsurlarını oluştururlar.[50] Ve çift ve tekin sırasıyla dişi ve erkek olduğuna inanırlar; bölünmemiş monad, yani Bir, çift cinsiyetlidir. Böylece Pythagorasçı kozmoloji bir kez daha, farklılaşmamış bir birlikten bir erkek ve dişi ilkesinin ayrılmasıyla başlar.

---

[48] Alıntıdaki parantez içindeki ifadeler yazara aittir. –ç.n.

[49] *D.F.V.*², cilt 1, s. 271.

[50] Arist. *Met.* 1.5.986a15.

37. *Eros ve Zıtların Evliliği*

Münferit şeylerin ortaya çıkışı çeşitli kozmologlar tarafından sevgiye ya da uyuma ve kavga, çatışma ya da savaşa atfedilir. İki temsil, Herakleitos'un ısrar ettiği gibi,[51] ilk bakışta göründükleri kadar uzlaşmaz değildir. Bunlar, zıtların buluşmasını düşünmenin sadece iki yoludur. İki zıt birbirine düşmandır, birbirleriyle sürekli savaş hâlindedir. Bu karşılıklı saldırganlık içeren bir savaştır –her biri diğerinin yetki alanını istila etmeye çalışır. Fakat tam da bu istila iki unsurun karışımını –her ikisinin de bir bileşik, münferit şey, üretmek için birleştiği bir uzlaşma veya evlilik[52]– içerir. Yer ve Gök esasen Yunan kozmolojisindeki dişi ve erkek ilkeleridir. Onların ayrılmış biçimleri arasındaki "boşlukta" işlevi onları birleştirmek olan kozmik Eros'un kanatlı figürü ortaya çıkar. Dünyayı iki yarısı Gök ve Yeri oluşturan bir yumurtanın açılmasıyla başlatan daha ilkel kozmogonilerde Eros, yumurtadan çıkan altın tüylü kuştur.[53]

Sokrates öncesi sistemlerin ayrıntılı tartışmasına geldiğimizde, zıtların savaşı ve evliliğinin nasıl işlediğini göreceğiz. Platon'un zamanında bile büyük zıtlar olan Form ve Maddeye cinsel bir karakterin hâlâ sıkıca tutunduğunu göreceğiz. "Üç tür tasavvur etmeliyiz: İlki, var olan şey; ikincisi, ilkinin içinde var olduğu şey; üçüncüsü, ilkinin doğumunda model alınan şey. Ve alıcıyı anneye, modeli babaya ve aralarında dünyaya gelen şeyi yavruya benzetmek uygun olacaktır."[54] Aristoteles'in kuru terminolojisinde bile aynı temsil devam eder: Bir madde parçası sadece bir form içerebilse de formu veren nedenin birçok form üretebileceğini söyler. "Dişi ve erkek için de böyledir."[55]

---

[51] Bkz. aşağıda, s. 273.

[52] Yunancada evlilik için en yaygın benzetme belki de *μίξις* ([cinsel] birleşme/ilişki), *μίσγεσθαι* ([cinsel] birleşmek/ilişkiye girmek), *φιλότητι*'dir ([cinsel] birleşme/ilişki).

[53] Ar. *Kuşlar*, 693. Dünya-yumurtası için bkz. Eisler, *Weltenmantel*, cilt 2, 410 vd.

[54] *Timaios*, 50c.

[55] *Met.* 1.6.988a3.

38. *Özet*

Araştırmamızın başlangıcında, Anaksimandros'un kozmolojisinde açıklanması gereken üç faktöre dikkat çektik: (1) birincil *physis*, (2) bu canlı cevherin dağıtıldığı düzenleme veya yapı, (3) düzeni ortaya çıkaran süreç. Şimdi, *Moira* ve *Nomos* tasavvurlarınının izini ilkel toplumsal yapıya kadar sürerek, ikinci faktöre biraz ve üçüncüsüne arızi olarak ışık tuttuk.

Toplumsal grubun, diğer –ilk önce büyüsel ve daha sonra bilimsel olan– tüm sınıflandırma şemalarına modellik yapan orijinal tür olduğunu gördük. Çok erken bir aşamada, görünür dünyanın tamamı, kabile mikrokozmosunu yansıtan ya da onunla süreklilik içinde olan düzenli bir yapıya ya da kozmosa dağıtılmış ve böylece toplumsal kökene sahip temsil türleriyle nitelik kazanmıştı. Doğa düzeni kutsal veya ahlaki karakterini bu olguya borçludur. Bu sadece zorunlu değil, doğru veya adil olarak kabul edilir, çünkü grup tarafından bireye dayatılan toplumsal kısıtlamanın bir yansıtmasıdır ve bu kısıtlamada "zorunluluk" ve "yükümlülük" özdeştir. *Moira*'nın Tanrılar üzerinde hâkimiyet kurmasını ve Adaletin Anaksimandros'un felsefesindeki unsurların sınırlarına hükmetmesini sağlayan sürecin böyle olduğuna inanıyoruz.

Şimdi Yazgı veya Adalet tarafından unsursal yetki alanlarına dağıtılan bu homojen canlı sıvının ele alınışına dönmeliyiz. Bu birincil dünya-cevherinin, daimonları, Tanrıları ve ruhları oluşturan malzeme olduğunu zaten ima ettik. Şimdi onların oluşum sürecinin izini sürmeliyiz ve her şeyden önce, inandığımız gibi, felsefenin eşiğinde *physis* adı altında yeniden ortaya çıkan ilkel temsilin ne olduğunu bulmalıyız. Bu tasavvur içinde de toplumsal bir köken arayacağız.

III

DOĞA, TANRI VE RUH

39. *Dinamik Anlamda Doğa ve Âdet*

"Doğa" (*physis, natura*) terimi, burada ana hatlarıyla bile izini sürmeye çalışamayacağımız denli uzun ve çeşitli bir tarihe sahiptir. Başka hiçbir felsefi terim daha tehlikeli bir muğlaklık içermez. Ancak değişen anlamlarının gruplandırılabileceği iki ana başlığı ayırt edebiliriz:[1] Statik ve dinamik. Statik olarak tasavvur edildiğinde Doğa, zaman ve mekândaki tüm fenomenlerin sistemi, mevcut tüm şeylerin toplamı anlamına gelir; ve bir şeyin "doğası" onun tertibi, yapısı, özüdür. Fakat diğer, dinamik yanını –güç çağrışımını, ilksel, etken, yeşeren enerji çağrışımını– asla kaybetmemiştir: Türetiminin gösterdiği gibi, özgün olan anlamı budur.[2]

Şimdiye kadar, Yazgı, Yasa ve Doğadan oluşan üç büyük tasavvuru incelememizde, bunların genel olarak statik veya mekânsal yönleriyle ilgilendik. Bunlardan ilki, *Moira*, daha önce gördüğümüz gibi bu yöne meyleder –bu, kişisel Tanrıların ortaya çıkmasıyla hızlanan bir süreç olmuştur: Tanrılar Yazgının pozitif işlevlerini özümsedikçe, ona yasaklayıcı zorunluluk ve sınırlayıcı tabu gibi

---

[1] Krş. J. Dewey, Baldwin'in *Dictionary of Philos. and Psychol.* içinde, s.v. "Nature."

[2] Böylece, Skolastikler bir şeyin "doğası" ile onun özünü anlamaktaydı ve bu özellikle "varlığın amacını gerçekleştirdiği işlemin etken kaynağı (veya ilkesi) olarak kabul edilmekteydi" (Dewey, *a.g.e.*).

negatif bir tavır bırakmışlardır. Her ne kadar *Moirai*'ın yaşam eğrisindeki üç geçiş krizine başkanlık ettiği unutulmasa da ikisinde – doğum ve evlilik– Artemis ve Aphrodite'nin daha yeni ve daha kesin figürlerinin ardındaki arka plana düşerler; ve sadece yaşamın ölüm karanlığına geçtiği üçüncü an, ölümsüzler tarafından Gecenin kızlarına tartışmasız bırakılır.

Yasa örneğinde, yine negatif yönün hâkim olma eğilimi vardır. Yasalar yazılı hâle geldiğinde, "yapmayacaksın" "yapacaksın"dan çok daha sık geçer. Âdetsel bir eylem bilinçsizce gerçekleştirilir ve dikkat çekmez; ancak doğal bir dürtü bizi başka bir şey yapmaya sevk ettiğinde, onu bir görev olarak düşünmeye ve bu görevi yerine getirmenin bağlayıcı yükümlülüğünü (*τὸ δέον*) hissetmeye başlarız. Fakat "âdet"ten (*τὰ νόμιμα, τὰ νομιζόμενα*) söz ettiğimizde, hemen *Nomos*'un etken içeriğini hatırlarız; bu, yasaklayıcı bir yasa koyma anlamına gelmeden önce, belirli bir şekilde *davranma*, standartlaştırılmış, ahlakileştirilmiş, toplumsallaştırılmış davranış, kısaca grup davranışı anlamına gelir. Bazen tahammül edilemez olan bu sürü alışkanlığının dayatılmasına karşı, bireysel "doğamız" zaman zaman haykırır ve geleneği "doğaya aykırı" diye lanetler. Âdet ve Doğa birbirine karşıt konumlandırılır.[3] Fakat bu haykırış bir bireysellik ve özbilinç çağına özgü bir işarettir.[4] Bi-

[3] Böylece beşinci yüzyılın sonunda *φύσις* (*physis*) ahlakın kısıtlamasına karşıt olarak *doğal güdüler* anlamında kullanılır. Aristophanes'in *Bulutlar*'ında, Adikos Logos (Adil Olmayan Konuşma) şöyle der: *ἐμοὶ δ' ὁμιλῶν χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν* (1078) = "benimle takılırsan, doğanı tatmin eder, yer, içer, eğlenirsin ve hiçbir şeyi ayıp saymazsın." Isocr. *Areop.* 38, başka şartlar altında katlanılmaz olan insanların, yüce Areopagos'un huzurunda, *ὀκνοῦντας τῇ φύσει χρῆσθαι καὶ μᾶλλον τοῖς ἐκεῖ νομίμοις ἢ ταῖς αὐτῶν κακίαις ἐμμένοντας* (doğalarını göstermekten kaçındıklarını ve onları kendi kötülüklerinden ziyade, onun yasalarına uyarken) görebileceğimizi söyler.

[4] Krş. J. L. Myres, "Herod. and Anthrop." (*Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908), s. 158. Sayın Myres, *νόμος* (*nomos*) ve *φύσις* (*physis*) karşıtlığının ilkel olmadığını işaret eder. Yunanistan'da Sofistler çağına kadar öne çıkmaz.

rimsel ahlaki ve dinî bilincin bireyle değil, onun grubuyla örtüştüğü erken zamanlarda, böyle bir çatışma ortaya çıkamazdı: Âdet ve doğa uyum içindeydi.

40. *Doğa ve Âdetin İlkel Özdeşliği*

Bir adım daha ileri gidebilir ve âdet ve doğanın sadece uyumlu değil, özdeş olduğunu söyleyebiliriz. Totemci klan örneğimize dönecek olursak ne demek istediğimiz anlaşılacaktır. Beşerî üyeler ve totem-türlerinden oluşan bu toplumsal grup, sürekli bir bütün olarak uyguladığı kolektif işlevle tanımlanır. Eğer bir şey sınıfının doğası veya özü, hepsinin sahip olduğu ve başka hiçbir şeyin sahip olmadığı bir şeyse, pratik menfaatlerin çok önemli olduğu ve menfaatsiz nazariyatın bilinmediği erken bir aşamada, asli "doğa," grubun toplumsal öneminden –toplumun bu bölünmesinden beklenen her şeyden– başka bir şey olmayacaktır. Bu aslında grubun kolektif olarak *hissettiği* ve *yaptığı* şey*dir*: Ona dair önemli ya da (dediğimiz gibi) "asli" tek şey, yükümlü olduğu şekilde davranması, işlevini yerine getirmesi, âdetlerini icra etmesidir. Beşerî klan üyelerinin kendi totem-türleriyle olduğu iddia edilen "özdeşliğini" muhtemelen bu fikir ışığında yorumlamamız gerekir.[5] Bunlar tam anlamıyla *pratikte* özdeştir. Örneğin bir emu-insan ve bir emu-kuş arasındaki yüzeysel görünüş farklılıkları göz ardı ve gerekirse inkâr edilir, çünkü pratik açıdan önemleri yoktur. Dinî vurgu tamamen grup davranışı, grup işlevleri üzerinedir; ve bunlar, birazdan göreceğimiz üzere, ister insan ister kuş gibi görünüyor olsunlar, tüm "emular" için aynıdır. Aslında bu son ifadenin ne kadar anlamlı olduğundan şüphe duyulabilir. "İnsan" ve "kuş" tümelleri, bazı pratik menfaatler onları gerektirene kadar, hiç oluşmayacak tasavvurlardır. Andamanlıların kendi dillerinde "ağaç" veya "hayvan" için herhangi bir kelimeleri olmadığı söylenir; sadece her tür için bir isimleri vardır. "Balık" için bir kelimeleri yoktur: Ona sadece "yiyecek" derler, çünkü bu balığın

---

5 Krş. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, s. 77 (örnekler için) ve s. 135.

ekonomilerindeki asli önemini ifade eder.[6] Böylece "doğa" ya da "öz" toplumsal işlev*dir*: *Physis* ve *nomoi aynıdır*; ve her iki kelime de bir grup tarafından ifade edilen etkeni, toplumsal olarak örgütlenmiş kuvveti ya da *moira*'yı ifade eder.

41. *Birincil Sempatik Büyü*[7]

Bu açıdan bakıldığında, doğanın totemle mistik özdeşliği ya da onunla eştözlü oluşu, totem üzerinde yoğunlaşan bir dizi ortak görev ve büyüsel törene ayrışır; *moira*'nın birliği, *nomoi*'un birliğidir. Beşerî üyelerin tüm kolektif işlevinin aynı gruptaki beşerî olmayan akrabalarını kontrol etmek ve etkilemek olduğu söylenir. Totem yenilebilir bir tür olduğunda, işleri bu yiyeceği kabilenin ortak kullanımı için çoğaltmaktır; yağmur, rüzgâr veya güneş gibi bir fenomen olduğunda, yağmurun yağmasını veya durmasını, rüzgârın çıkmasını veya dinmesini, güneş ışığının düzenlenmesini sağlamaları gerekir. Bu amaçla kullanılan araçlar genellikle insanların totem kılığına büründüğü ve bir grubun işlevlerinin temsili olan mimetik danslardır.

Bununla birlikte, bu işlemlerden doğal türleri "kontrol etmek" veya "etkilemek" olarak söz ettiğimizde, yanlış bir şekilde büyünün daha sonraki bir safhasını öngörürüz. Saf bir totemcilik sisteminde, ısrar ettiğimiz gibi, beşerî olan ve olmayan üyeler ayırt edilmezler, özdeş olarak kabul edilirler; dolayısıyla hiçbirinin diğerini "kontrol ettiği" söylenemez. Onların büyüsel törenleri esasen *işbirlikçi* ve *sempatiktir* –grubun bölünmemiş bir bütün olarak ortak işlevidir. Dolayısıyla danslardan mimetik olarak bahsettiğimizde bu terimi kendi uygar tasavvurlarımız temelinde yorumlamamaya dikkat etmeliyiz. "Taklit" [*imitation*] bize, kendisinden farklı bir şeyin dış görünüşünü, izleyicide bir yanılsama yaratma amacıyla, bilinçli

---

[6] Bu olguları Sayın A. R. Brown'dan öğrendim. Bu konuda daha fazla kanıt, Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.* s. 187 vd.da toplanmıştır.

[7] Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *sympathetic magic* (sempatik büyü) maddesi. –ç.n.

olarak kopyalama veya taklit etme eylemini ima eder. Mimetik büyüsel dans bu anlamda taklitçi [*imitative*] değildir; odak noktası üstesinden gelinmesi gereken bir benzeşmezlik veya seyirciye dayatılacak herhangi bir izlenim değildir. Kılık değiştirme, bizzat aktörlerin duygu ve arzularına yardımcı olmak için kullanılan arızi bir araçtır. Her zaman inandıkları şeyi –emu[8] veya kanguru *olduklarını*– dinî bir yoğunluk ile hissetmek isterlerse söz konusu hayvana benzeyecek şekilde kendilerini boyamaları ve kendilerini onun gerçek ya da simgesel olarak temsil edilen parçalarıyla temasa sokmaları onlara açıkça yardımcı olacaktır. Fakat icracıların başlıca ve baskın arzusu, kendileri için bile olsa bir yanılsama yaratmak değildir; karakteristik bir şekilde *davranmak*, grup-davranışını yeniden sunmak veya daha doğrusu *önden* sunmaktır[9] –aslında az çok gerçekçilikle totemlerinden, yani işbirliği içinde olan kendileri ve türlerinden beklenen eylemi orada ve o anda üretmektir. İcranın koşulları, davranış özdeşliğini –yani ortak doğanın pratik ifadesini– üreterek, doğanın özdeşliği hissini yüceltir.

Tüm bu büyüsel süreç, bu ilk aşamada, gerçek bir süreci taklit eden ve gerçek sürecin bir süre sonra gerçekleşmesini sağlayacak şekilde tasarlanmış taklit bir tören olarak düşünülmemelidir. Kendisini bize ve belki de büyü inancının zayıfladığı, düşüşe geçmiş bir çağın büyücüsüne böyle sunuyor olabilir. Fakat şu anda ele aldığımız erken aşamada, büyüsel eylem aslında *olmasını istediğiniz şeyi yapmak*tan oluşur. Yağmur yağdırıcılar yağmuru taklit ettiklerini değil, gerçek yağmurun daha sonra yağmasına neden olacak şekilde "yağmur yağdırdıklarına" inanır. Eğer tüm grubun –yağmur yağdırıcıların ve yağmurun– ve onların işlevlerinin özdeşliği ve sürekliliği

---

[8] Bir tür devekuşu. –ç.n.

[9] Önden sunum olarak büyü için bkz. J. E. Harrison, *Themis*, s. 44. [Kitapta çok sık kullanılan "temsil etmek" anlamına gelen *to represent* fiili, bu bağlamda vurgulandığı gibi, harfiyen "yeniden/tekrar sunmak" anlamına gelir. Yazar bunu "önden sunmak" anlamına gelen *to pre-represent* ile karşılaştırır. Zamansal referans noktası toplum için önem taşıyan herhangi bir faaliyet olabilir. –ç.n.]

konusunda ısrar etmekte haklıysak, yağmur yağdırma ve yağış, büyücüler için neden sonuç ilişkisine sahip farklı olaylar değil, büsbütün aynı olaydır.

42. *Kolektif Duygu ve Arzu*

Aslında deneyimlenen şey sempatik veya kolektif duygu ve arzudur. Duygu kendisini eylem olarak ifade eder: Eylem zorunlu olarak işbirliğine dayalı olduğundan, âdetsel ve ritüel niteliğe sahiptir; hem hissi artıran hem de onu açığa çıkaran hareketlerdir: Örneğin bir dans ritmi veya bir pandomim jesti. Arzu, amacının temsilinde gerçekleşir. Totem-klan kendine özgü dansı yapmak, sahip olduğu ortak yaşamın tüm üyelerinde atan nabzını hissedene kadar heyecan uyandırmak için toplandığında, bir yabanın sahip olabileceği türden yeni yetme bir bireysellik hissi –ki bu her zaman çok zayıftır[10]– karışıp kaybolur; bilinci sempatik faaliyet duygusuyla dolar. Grup şimdi, üyelerinin herhangi birinin tek başına uygulayabileceğinden çok daha büyük bir toplam güçle, tek bir ruh gibi hisseder ve hareket eder. Birey kendinden geçerek insanların normal güçlerini çok aşan başarıları yapmaya muktedir oldukları iyi bilinen o bulaşıcı coşku durumlarından birinin içinde kaybolur. Fakat yine burada, [beşerî] gelişimin sonraki aşamalarının dilini yanlış kullanmaya meylederiz. "Cezbe," insanın kendisinin dışına çıkması, kişinin normalde bir benliğe sahip olduğunu ve onun dışına ancak kasıtlı olarak bu amacı uyandırmaya yönelik istisnai heyecan uyarıcısı altında çıkabileceğini ima eder. "Coşkunluk," kişinin birine ayrıcalıklı anlarda giren kendisinden başka bir güç tarafından ele geçirilmesi anlamına gelir. Her iki tasavvur tam da süreklilik arz eden daimî özdeşlik ilkel hissini kaybettiği için ritüel uyarıcılara başvurması gereken mistik dine aittir. Bu hisse neredeyse hiç rahatsız edilmeden sahip olan Avustralya yabanı, büyüsel işlemlerini muazzam derecede ciddi bir şekilde ele alır. Bir kanguru olduğuna olan inancı o kadar

[10] Bkz. P. Beck, *Die Nahmung*, Leipzig, 1904, s. 84 vd.

tartışmasızdır ki bir kanguruymuş gibi davranmaya veya bir kangurunun ona girmesini ve geçici süreliğine ele geçirmesini sağlamasına gerek yoktur; tek yapması gereken bir kanguru olarak davranarak bir kanguru olmaktır.

43. *Birincil Büyünün Temsile İhtiyacı Yoktur ve Din Öncesidir*

Öyleyse ilkel büyü olgusu, toplu olarak bir grup tarafından deneyimlenen yoğun duygusal faaliyettir. Birazdan bu deneyimin tasavvurda nasıl ifade edildiğini –nasıl temsil edildiğini– sormak zorundayız. Fakat şu anda ele almakta olduğumuz büyünün ilk aşamasında henüz hiçbir temsile ihtiyaç yoktur. Kolektif yaşam tüm gruba kesintisiz bir süreklilik içinde nüfuz eder; kolektif duygu hissedilir, âdet olan eylemler sempatik işbirliği içinde grup tarafından bir bütün olarak gerçekleştirilir. Şimdi, bu şekilde yaşandığı ve hemen deneyimlendiği ve kendi gücüm ile kolektif güç arasındaki ayrım kopmadığı sürece, ne ondan farklı olarak kendimin ne de kendimden farklı olarak onun herhangi bir imgesi, fikri veya tasavvuru olacaktır. Kolektif duygu, arzu ve eylemin gerçekte var olan doğal olgularından başka bir şey yoktur.[11]

Bu ilk aşamada din öncesi bir insanlık durumu buluruz; zira din tanımına, bir anlamda "kendimiz olmayan" bir gücün bir temsilini koyarız ve şu anda ulaştığımız seviyede, böyle bir güç olmasına rağmen –yani grubun kolektif duygusu ve faaliyeti– bunun temsil edilmeyeceği sonucunu çıkarabiliriz, çünkü herhangi bir temsil ihtiyacı doğmamış olacaktır.

Bu ilk aşamanın ötesine geçerek gelişmiş bir totemci sisteme ulaşmış toplumlar arasında bile, din öncesi durumdan o kadar az ilerlemiş olanlar vardır ki (kelimenin olağan anlamıyla) hiçbir dine sahip olmadıkları nakledilir. Sayın Spencer ve Gillen açıkça şöyle beyan eder: "Orta Avustralya yerlileri ... ahlaki davranış dediğimiz şeyin belli bir çizgisini takip etmeleri hâlinde memnun olan ve bunu

[11] Krş. Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.* s. 283 vd.

yapmazlarsa memnun olmayan herhangi bir yüce varlığın mevcudiyeti hakkında hiçbir fikre sahip değildir. Ahlak dediğimiz gibi bir şey söz konusu olduğunda, davranışlarını onaylayan veya onaylamayan kabilenin fiilen yaşayan bir üyesi dışında, en belirsiz kişisel bir birey fikrine sahip değiller." Erginleme sırasında erkek bir çocuğa ahlaki ödevleri bildirilir fakat herhangi bir yüce varlığa inanması öğretilmez. "Aslında bir çocuk olarak, her şeye kadir olarak gördüğü ruh [*spirit*] yaratığının sadece bir efsane olduğunu ve böyle bir varlığın gerçekten var olmadığını ve sadece erkeklerin kadınları ve çocukları korkutmak için bir uydurması olduğunu o zaman öğrenir."[12]

Beyaz uygarlık tarafından nispeten dokunulmamış yaban kabilelerin doğrudan gözlemcilerinden gelen bu ve benzeri raporlardan ayrı olarak, ilkel büyüsel kompleksimizi düşünecek olursak, bunun herhangi bir Tanrı olmadan mükemmel bir şekilde kendi kendine yeterli ve tam olduğunu göreceğiz. Üniter grubu harekete geçiren sempatik ve sürekli güç başlangıçta kolektif duyguyu ifade etmek ve büyüsel pratikteki arzu edilen sonucu gerçekleştirmek için yeterlidir. Bu kompleksin dışında bir Tanrı'ya ihtiyaç yoktur, kompleksin içinde ona yer yoktur. Bir klan töreninin amacı totem-türlerini çoğaltmak ve onun doğru davranışını teşvik etmek olduğundan, bu amaç hemen mimetik temsilde gerçekleştirilir. Arzulanan şey fiilen icra edilirken hissedilir; ve bu, etkileme ya da zorlama yoluyla değil, beşerî olan ve olmayan klan üyelerinin sempatik işbirliği ile gerçekleşir. Bu din değil, saf büyüdür. İkisi arasındaki farkın şu olduğu görülür: Dinî kompleks, bir yanda tapınanlardan, diğer yanda onlardan tür ve güç olarak farklı bir ruh [*spirit*] veya Tanrı'dan oluşur. Bu ayrım ilk olarak tapınanların Tanrı'yı kontrol etmesini, etkilemesini, ikna etmesini, tapınmasını mümkün kılar; ona hediyeler sunabilir ve karşılığında nimetler için yalvarırlar. Fakat saf büyü aşamasında ayrım henüz ortaya çıkmamıştır. Büyüsel kompleks hem

[12] *Northern Tribes of Central Australia*, s. 491 vd. Daha fazla kanıt için bkz. Frazer, *Totemism*, cilt 1, s. 141 vd. Bizin görüşümüze göre, yukarıda bahsedilen "ruh yaratığı" [*spirit creature*] dinî bir temsildir, fakat asgari düzeyde.

tür hem de güç olarak tek ve süreklidir. Bir parçası ve diğeri arasında hiçbir ayrım hissedilmez, çünkü hiçbir ayrım, ne kadar yüzeysel olarak açık olsa da doğa ve işlevlerin özdeşliğine karşı herhangi bir önem taşımaz. Bu nedenle, tapınma niteliğindeki herhangi bir şey, böyle bir grubun tanımı gereği dışlanır. Bir totem bir Tanrı değildir; her halükârda (asla unutmamamız gerektiği gibi) bir birey değil, bir türdür; ve ilk başta "ilâhî" denilebilecek hiçbir gücü yoktur, çünkü beşerî akrabalarının onunla paylaşmadığı ve ortak kullanmadığı bir gücü yoktur. Tüm ilahiyat, hiçbir zaman ona ihtiyaç duymamış basit ve çocuksu bir inancın değil, şüphe ve eleştirinin ürünüdür.

44. *İlk Temsil İhtiyacı Ortaya Çıkar*

Öyleyse temsil ihtiyacı ilk defa nasıl ortaya çıkacak ve temsil edilecek olan şey nedir?

Birincil yapımızı, süreklilik arz eden beşerî grubu düşünecek olursak, zihniyetinin iki ayırt edilebilir faktör içerdiğini gözlemleriz. Grup, her biri kendi özel içsel ve dışsal deneyim dünyasına sahip bireylerden oluşur. Fakat bu hiçbir şekilde bu bireylerin psikolojisini tüketmez; aksi takdirde grup süreklilikten yoksun bağımsız atomların gelişigüzel bir yığını olurdu. Bireysel deneyimlerinin ötesinde, grubun tüm üyeleri bir bütün olarak grubun kolektif bilinci denen şeye benzer şekilde katılır. Özel deneyimlerinden farklı olarak, herkesi kuşatan bu bilinç hepsinde aynıdır ve yukarıda tasvir edilen o bulaşıcı veya salgın duygu hâllerinden oluşur. Bu duygu hâlleri ortak işlevlerin uygulandığı zamanlarda zihniyet alanını tamamen istila eder ve bireysel alanları su altında bırakır. Kolektif olan tüm temsiller de –ki bu tüm dinsel temsilleri içeren bir sınıftır– ortaya çıktıkları ilk andan itibaren bu grup bilincine aittir. Bunlar da grubun tüm zihniyetine yayılır ve tüm üyelerinde aynı olur. Onları yayan psikolojik güç, "telkin" veya "sürü telkini" olarak bilinir.

Dolayısıyla kolektif bilinç bireyüstüdür. Elbette grubu oluşturan bireylerde bulunur –var olabileceği başka bir yer yoktur– fakat

herhangi birinde tamamen bulunmaz, hepsinde birlikte bulunur. Kendimdedir fakat kendim değildir. Zihnimin belirli bir bölümünü işgal eder fakat benim ötemde ve dışımda grubumun sınırlarına uzanır. Ve grubumun sadece küçük bir parçası olduğumdan, dışımda içimden çok daha fazlası vardır. Dolayısıyla gücü herhangi bir bireysel güçten çok daha büyüktür ve ne kadar ilkelsem, bu baskınlık o kadar büyük olacaktır. O hâlde burada herhangi bir bireyin gücünden daha büyük bir güç vardır –bireyüstü, yani "insanüstü" bir güç.

Bu güç kendi bilincimle sürekli olduğundan, âdeta erişimimin olduğu ve kendimi takviye edip geliştirmek için insanüstü gücü emebileceğim bir kaynaktır. Bu birazdan geri döneceğimiz pozitif yönüdür. Fakat daha sonra bizi ilgilendirecek ve burada değinilebilecek negatif bir yönü de olacaktır.[13] Bu güç kendim olmadığı ve kendimden daha büyük olduğu sürece, ahlaki ve kısıtlayıcı bir güçtür ve grubun tektip davranışına uyma zorunluluğunu bireye dayatabilir, hatta dayatır.

Kendim ve toplumsal bilinç arasındaki ayrımın ilk ortaya çıkmasıyla, dinî veya ahlaki olarak adlandırılabilecek ilk müphem temsil gelir. Ahlaki ve dinî temsillerin özelliği *yükümlülük* içermeleridir –sorgulanmasına izin verilmeyen inanç nesneleridir. Bunun sebebi şimdi açıktır. Toplumun gücü –evrende, bireyden üstün, bilinen tek ahlaki güç– kendi gücümden farklı olarak ilk defa hissedilmeye başlandığında zorunlu olarak kısmen eylemlerim üzerinde dışarıdan bir tür kontrol dayatan bir kısıtlama olarak hissedilir.

İlk başta kendimi buna karşı güçsüz hissedeceğim. Baskınlığı mutlaktır, çünkü güç tamamen dışsal değildir. Kolektif bilinç bireyin kendisinde de içkindir, onun içinde *vicdan* denilen mantıksız dürtüyü oluşturur; bu, içerideki bir hain gibi, kolektif bilincin dı-

[13] Bkz. R. R. Marett, *Threshold of Religion*, böl. 3, "Is Taboo a Negative Magic?" ve s. 127.

şarıda yatan diğer ve çok daha büyük parçasına uyma yükümlülüğünü içeriden kabul eder. Tüm yüksek zihniyet seviyeleri bu baskın güç tarafından işgal edilirken, bireyselliği hâlâ nispeten küçük bir alanla sınırlı olan ilkel insanda itaatin mutlak olduğuna şaşmamak gerekir.

O hâlde ilk dinî temsilin kolektif bilincin kendisinin bir temsili olduğu sonucuna varıyoruz –bu, dışarıdan dayatılıyor gibi hissedilebilen ve dolayısıyla temsil edilmesi gereken tek ahlaki güçtür. Ahlaki ve yasaklayıcı olarak düşünüldüğünde bu, "doğruluğa yönelen" ilk "kendimiz olmayan"dır. [14] Pozitif içeriğinden, iki büyük dinî tasavvur olan Tanrı ve Ruh ve –tuhaf görünse de– felsefenin kökeninde yatan "Doğa" fikri gelir.

Bu bireyüstü ahlaki gücün negatif yönü –dışsal bir kısıtlama dayatan baskı yönü– İntikamcı Öfke (*Nemesis*), Adalet (*Dike*) ve Yazgı (*Moira*) gibi tasavvurlara yol açar ve bunların bireyleri yerinde tuttuğu ve onların küstah bencilliklerine karşı toplumsal grubun kendini koruma içgüdüsünü öne sürdüğü tasavvur edilir. Bu soyutlamaların tümü yabanın Tabu dediği şeyi tasavvur etmenin çeşitli yollarıdır. Dahası, insanüstü gücün pozitif içeriği ikiz Tanrı ve Ruh mefhumlarına özümsendiğinde negatif, baskıcı gücün, tüm Tanrılar ve ruhların aynı şekilde tabi olduğu Zorunluluk veya Yazgı (*Moira*) figüründe, hâlâ her ikisinin de üzerine çıktığını göreceğiz.

Fakat daha önce belirttiğimiz gibi bu negatif yön, grubun kolektif gücüyle özdeşleştirmeyi öğrendiğimiz pozitif gücün geri tepmesidir. Bu güç, bireysel saldırganlığın onu gerektirdiği nadir durumlarda sadece arızi olarak baskıcı bir şekilde tezahür eder; ve muhtemelen ilk başta temsil edilmesine neden olan şey kısıtlama hissi olmasına rağmen, temsilin içeriği tamamen negatif olmayacak, daha ziyade ona beden ve güç veren pozitif, dinamik özelliklerden oluşacaktır. Bu enerji normalde bireylerin baskılanmasında değil, grup işlevlerinin uygulanmasında ifade edilir. Bu şekliyle, gördüğü-

[14] Matthew Arnold'ın (1822-88) Tanrı'ya dair meşhur bir sözü: "*not ourselves which makes for righteousness.*" –ç.n.

müz gibi, aslında büyüsel işlemlerde tezahür eden kolektif duygu ve arzudan ibarettir. O hâlde ilk dinî temsilimizin içeriğini bunların oluşturmasını bekleyebiliriz.

45. *Kolektif Bilincin Temsili Olarak Sempatik Süreklilik*

Ancak bu noktada bariz bir ihtiyat gerekir. Bir grubu törenlerinin icrasında canlandıran kolektif duygu ve arzunun bir temsilini oluşturan yabandan söz ettiğimizde, ona son dönemlerin psikolojisini atfediyor ve en temel hataya düşüyor olabiliriz. Müteakip argüman şunu gösterecektir: Yaban insan bize şimdi göründüğü şekliyle bu grup bilinci olgularını temsil edebilseydi ya ilahiyat ve felsefe asla var olmazdı ya da tüm seyirleri tamamen farklı olurdu. Savunmak istediğimiz şey şudur: İlk dinî temsilde somutlaşan gerçek ya da doğal olgu, aktif ve duygusal evresindeki grup bilinci iken, ilkel insanın ona dair oluşturduğu temsilin karakteri, modern düşünüşümüze göre, gerçek olgudan o denli farklıdır ki temsil edilenin *ne* olduğunu daha yeni yeni fark etmeye başladık.

İlk olarak, uygar insanın felsefe çağı başladıktan sonra bile hiçbir şeyi maddesiz ya da uzamsal olmayan bir şekilde tasavvur edemediğini hatırlamalıyız. Herakleitos'un *Logos*'u, Parmenides'in Varlığı, Anaksagoras'ın *Nous*'u, Empedokles'in Sevgi ve Nefreti şüphesiz maddi ve uzamsal özelliklere sahiptir. "Bedensiz," "cisimsiz" (*ἀσώματον*) terimi Platon'da ortaya çıktığında bile bunun kaç maddi özelliği yadsıdığı çoğu zaman şüphelidir. Bir hayalet "bedensizdir" fakat görünmez ve elle tutulmaz olsa dahi hâlâ uzama sahiptir ve belki de bir miktar aktif güçle donanmıştır. O hâlde, grubunun kolektif doğasının veya güçlerinin zihinsel bir imgesini oluşturmaya sevk edildiğinde, bir yabanın onları yaşamsal güçten ayırt edilmeyen ince ve hareketli bir madde biçimi olarak tasavvur edeceğinden emin olabiliriz.

Bu tasvire karşılık gelen bir varlık aslında dünyanın çeşitli yerlerinde var olan yaban insanların felsefesinde temel bir yere sa-

hiptir. Elbette doğası ve nitelikleriyle ilgili açıklamalar ihtiyatla karşılanmalıdır. Yaban felsefe ve ilahiyat denilen şeyin çoğu, yabanlara, zımni inançlarını karşılıklı açıklamanın başlayabileceği bir bilinç düzeyine çıkarma ihtiyacını zorlayan Hristiyan misyonerlerle temas yoluyla geliştirilmiştir. Bilimsel araştırmacı da elbette ortaya çıkarmak istediği kategorileri ve düşünceleri önerme riskine maruz kalır. Fakat bu hata kaynakları tamamen hesaba katıldığında, son zamanlardaki araştırmacılar şimdi *mana*, *wakonda*, *orenda* gibi çeşitli biçimler altında aşina olunan bir tasavvuru varsaymak konusunda uzlaşmış görünmektedirler. Bu çeşitli biçimlerin tasvirleri farklı yerlerde birbirinden uzaklaşan hatlar boyunca gelişmiş oldukları izlenimi verse de bazılarının düşündüğü gibi,[15] hem büyü hem de dinin kökeninde yatan tek bir tasavvurun çeşitleri gibi görünürler.

Melanezyalıların *mana*'sı Dr. Codrington tarafından şöyle tasvir edilir:[16] "Melanezya zihni, neredeyse evrensel olarak *mana* denilen doğaüstü bir güç veya etkiye inanç tarafından tamamen ele geçirilmiştir. İnsanın olağan gücünün ötesindeki, doğanın genel süreçlerinin dışındaki her şeyi gerçekleştirmek için işleyen şey budur; yaşam ortamında mevcuttur, kişilere ve şeylere tutunur ve ancak işleyişine atfedilebilecek sonuçlarla kendini gösterir. Kişi ona sahip olduğunda onu kullanabilir ve yönlendirebilir fakat gücü yeni bir noktada patlak verebilir; mevcudiyeti sınamayla tespit edilir. Biri hoşuna giden bir taşa rastlar; şekli tuhaftır, bir şeye benzemektedir, kesinlikle yaygın bir taş değildir, içinde *mana* olmalıdır. Kendisiyle bu şekilde tartışır ve bunu sınamaya tabi tutar; onu meyvesine belli

---

15 Hubert ve Mauss ("Esquisse d'une théorie générale de la magie," *Année Sociol.* 7, s. 116), ilginç bir *mana* analizinden sonra, belirli bir gelişim aşamasında bunun evrensel bir inanç sayılabileceğini belirtir. Sonraki aşamalarda, bunun yerini daimonlar ve daha sonra metafizik varlıklar (örn. Hintli *brahman*) alır. Nihayetinde dünyaya içkin olan aktif bir ilkeye dönüşürler ve onlarla (illüzyonun aksine) *gerçek* birlik (*yoga*) büyüsel güçler sağlar.

16 *The Melanesians*, Oxford, 1891, s. 118.

bir ölçüde benzediği bir ağacın dibine koyar; ... ağaçta bol bir mahsul ... haklı olduğunu, taşın *mana* olduğunu, içinde o güce sahip olduğunu gösterir. Bu güce sahip olduğundan, diğer taşlara *mana* iletmek için bir araçtır... Bu güç, kişisel olmasa da her zaman onu yönlendiren bir kişi ile bağlantılıdır; tüm ruhlar [*spirits*] buna sahiptir, hayaletler genellikle, insanlar bazen."

Kuzey Amerika'da, temkinli ve yetkin bir gözlemci bize şunları anlatır: "Omahalar tüm canlı ve cansız formlara, tüm fenomenlere, ortak bir yaşamın sindiğini kabul eder ve süreklilik arz eden bu yaşam kendi içlerinde farkında oldukları irade-gücüne benzer. Her şeyin içindeki *Wa-kon-da* dedikleri bu gizemli güç ve onun aracılığıyla her şey insanla ve birbirleriyle ilişkilidir. Yaşamın sürekliliği düşüncesinde, görünür olan ve olmayan, ölü ve canlı arasında ve ayrıca her şeyin parçası ve bütünü arasında bir ilişki korunur."[17]

Elbette uzun süredir beyazlarla temas hâlinde olan ve tek bir "Yüce Ruh"u [*Great Spirit*] kabul etmeleri için tektanrılı misyonerler tarafından devamlı sıkıştırılan bu Kızılderililerin tasavvurlarını her şeye sinen tek bir ortak yaşam şeklinde genelleştirdiklerini hemen fark edebiliriz. Bu kaçınılmaz bir aşamadır fakat muhtemelen tarihinin ilk aşaması değildir. Daha önce değindiğimiz sebeplerden dolayı, ne kadar geriye gidebilirsek, toplumsal önemiyle tanımlanan her eşya grubunun kendisine ait bir *wakonda* veya *mana*'ya sahip olduğunu bulmamız o kadar muhtemel olur.[18] Nitekim bizi bu

---

[17] A. C. Fletcher, "The Significance of the Scalp-lock," *Journ. of Anthrop. Studies*, xxvii. (1897-8), s. 436. *Wakonda*, *orenda*, *mana* gibi güçlere dair tasavvurların diğer açıklamaları için, bkz. Hewitt, *American Anthropologist*, Yeni Seri, cilt 4, s. 38; E. S. Hartland, *Address to Anthrop. Section of the British Association*, 1906; R. R. Marett, *Threshold of Religon*, s. 115 vd.; A. C. Haddon, *Magic and Fetichism*, Londra, 1906, böl. 7; Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, 141 vd.; Hubert ve Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie," *Année Sociol.* 7, s. 108 vd. Bu bölümde öne sürülen teori, bu son adı verilen otoritelerin çalışmalarına dayanmaktadır.

[18] Öte yandan, *süreklilik* farklı *tikellerden* önce gelir. Krş. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, 109.

görüşe yönelten düşünce, bu ortamın onunla ilişkili kişilerin ve şeylerin birlikte hissetmesini, hareket etmesini ve acı çekmesini sağlayarak uzaktan sempatik etkileşimin aracı olmasıdır; ve büyü sistemlerinde sempatik etkileşimin herhangi iki nesne arasında eşit olarak değil, özellikle ilişkili veya akraba olan bir grup nesnenin alanı içinde gerçekleştiğini görürüz.[19]

Dolayısıyla bir büyü *sistemi* bir sınıflandırma sistemi içerir. Daha önce de tüm sınıflandırmaların ilkel tipinin toplumun gruplanması olduğunu görmüştük[20]–bu, dilbilimsel kullanımda her çeşit sınıfı belirtmek için kullanılan "*genus*," "*genre*," "tür" gibi kelimelerin hâlâ işaret ettiği bir gerçektir. Başka bir deyişle tüm *benzerlikler* başlangıçta *akrabalık* olarak temsil edilmişti. Dahası, herhangi bir akraba grubu içinde, karakteristik ifadesini sempatik duygu ve kolektif eylemde bulan güçlü bir dayanışma bağı vardır. Böyle bir grubun üyeleri bu nedenle psikolojik olarak birbirleriyle *en rapport*'dur (uyum içindedir); gerçek anlamda, oldukça özel bir ölçüde birbirlerine etki eder ve tepki verirler. Bu psikolojik gerçek, erken dönemde "benzer sadece benzerini etkileyebilir" diyen o nedensellik aksiyomunun temelidir –bu aksiyom büyü tarafından varsayılmış ve erken felsefe tarafından açıkça formüle edilmiştir. Büyüsel gücün gizemli eylemi yalnızca "akraba" olan belirli bir eşya grubunun alanında işler. Bizim önerimiz, *mana* ve *wakonda* gibi mefhumların ilk başta bir toplumsal grubu birleştiren akrabalık bağının temsilleri olduğu, her birinin sempatik etkileşimin bir aracı varsayıldığıdır. Daha sonra, en azından bazı durumlarda, tüm "ruhani" tözün tipik formuna genelleştirildiler.[21]

---

[19] Böylece, "Wakelbura ve Kuzey Queensland'ın akraba kabileleri arasında, canlı ve cansız her şeyin, kabilelerin bölündüğü iki dış evlilik temelli sınıftan birine ait olduğu söylenir. *Bir büyücü büyülerini icra ederken yalnızca kendi sınıfına ait şeyleri kullanabilir.*" Frazer, *Totemism*, cilt 1, 134.

[20] Bkz. Durkheim et Mauss, "Classifications primitives," *Ann. Sociol.* 6, s. 34.

[21] Krş. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, s. 145: "Wakan (Wakonda) *ne saurait mieux se comparer qu'à un fluide qui circule, qui se répand dans tout ce qui existe, et qui est le principe mystique de la vie et des vertus des êtres.*" =

Böyle bir varlığın ne biçimde temsil edileceğini düşündüğümüzde yanıt elimizin altındadır. Akrabalık bizim zihnimizde maddi olmayan bir varlık, bir ilişkidir. Fakat dediğimiz gibi, herhangi bir şeyi maddi olmayan bir şekilde tasavvur etmek, akılcı nazariyat tarihinde geç elde edilmiş bir başarıdır. Tıpkı Empedokles için, *Philia*'nın (bir grubun dayanışması) maddenin daha yoğun biçimlerinin parçacıkları arasında akan hareketli bir sıvı olması gibi, bir yaban için de akrabalık aracı –bundan böyle adlandıracağımız gibi *sempatik süreklilik*– sadece doldurduğu bölmelerin şeklini alan bir sıvı olarak temsil edilebilir.

Bir grubun işlevlerinin onun doğasını tanımladığı ilkemizi takiben, herhangi bir grupta ikamet eden gücün nasıl kaçınılmaz bir şekilde akrabalığın maddi alt tabakası olan akraba grubun kanıyla özdeşleşeceğini görebiliriz. Bu gerçek madde *süreklilik* tanımımıza tam olarak karşılık gelir, zira kan yaşamdır –doğal ebeveynden değil, totem-atadan kaynaklanan ortak yaşam.[22] Aynı akrabalık olgusu, kanın sürekliliği açısından statik ve maddi olarak ve işlev özdeşliği açısından dinamik veya yaşamsal olarak ifade edilir. Her iki yönü de "doğa" tasavvuru (*physis*) tarafından kapsanır. *Mana* ve *wakonda* gibi terimler özellikle bir güç olarak karakterini –yaşamın eylem hâlindeki ifadesini– vurgular.[23]

"Wakonda tüm var olan şeylerin arasında dolaşan, onlara yayılan, yaşamın ve varlıkların sahip olduğu güçlerin mistik ilkesi olan bir sıvıya benzetilebilir." Ayrıca krş. Orta Afrikalı Yaoların *mulungu*'su –bu, bireysel ruhu, kolektif ruhu ve tüm "kutsal" veya "ilâhî" şeylerin sahip olduğu mistik özelliği kapsayan bir tasavvurdur (*a.g.e.*, s. 141).

22 P. Beck, *Die Nachahmung*, s. 87: "Die sinnliche Vorstellung, die mit dem Kollektivbewusstsein verbunden ist, ist das Blut. Wie der Hauch des Mundes mit dem Einzelleben identifiziert wird, so das Blut mit dem Leben des Stammes." = "Kolektif bilinç ile bağlantılı duyusal tasavvur kandır. Ağzın nefesi nasıl münferit yaşamla özdeşleştiriliyorsa kan da kabilenin yaşamıyla özdeşleştirilir." ["Süreklilik" (*continuum/continuity*) hem zamansal hem mekânsal olarak anlaşılmalıdır. –ç.n.]

23 Daha sonra *mana* gibi mefhumların akraba kandan nasıl farklılaşmış olabileceğini göstermeye çalışacağım. Sadece bu farklılaşmanın henüz ortaya çıkmamış olduğu erken bir aşamanın muhtemelen var olduğunu savunuyorum.

Totemci bir toplum, daha önce de belirttiğimiz gibi, karmaşık ve organiktir; bir gruplar grubudur. Bu karmaşıklık, ikincil veya daha yüksek bir düzeydir ve birincil toplumsal olgu olan üniter gruptan gelişmiştir. Bu birincil grubun, kolektif bilinci ile birlikte ilk dinî temsili doğurmak için yeterli olduğu şimdi açıktır. Bunun, duygusal ve aktif evresindeki o kolektif bilincin kendisinin bir temsilinden başka bir şey olmadığını savunduk. Fakat bir yaban bizim tasavvur ettiğimiz gibi bir şeyi tasavvur edemeyeceğinden, öne sürdüğümüz şey şudur: Bu temsil kendisini yabanın zihnine, yaşamdan veya yaşam ve sempatik etkileşim aracı olarak akraba kandan ayırt edilmeyen ince bir madde biçiminde sunacaktır.

46. *Özet*

Şimdi, 1. Bölümün sonunda ilkel dinî olgu dediğimiz şeyi tanımlamış ve bunun hangi anlamda aynı zamanda ilkel toplumsal olgu olduğunu görmüş olduk. Bunu kolektif işlevleri (*nomoi*) tarafından tanımlanan bir toplumsal grup (*moira*) olarak buluruz; bu işlevler o grubun ona özgü yaşamsal bir gücü olarak kabul edilen doğasını (*physis*) oluşturur. Din bu olgunun ilk temsiliyle başlar.

Bu temsilin özelliklerine devam etmek gerekirse: (1) Kolektif olarak, bireyüstü veya insanüstüdür. (2) Grup tarafından bireye dayatıldığından, gücü zorunlu ve baskıcı olarak hissedilir. (3) Fakat öte yandan, içeriği de esasen dinamiktir –grubun kolektif duygu ve faaliyette ifade edilen enerjisi, *mana*'sı. (4) Zorunlu olarak maddi bir biçimde, yaşamsal sıvı olarak tasavvur edilir. (5) Ve bu sıvı "doğası" olan bir toplumsal grubun ana hatlarını aldığından, kaçınılmaz olarak akrabalarda ortak olan kanla özdeşleştirilecektir. (6) Ancak bu akraba kan mitsel bir varlıktır: Yani aslında kan akrabalığı olmayan grup üyelerini birleştiriyor olarak tasavvur edilebilir, hatta (totemci klanlarda olduğu gibi) farklı doğal türlere (örn. insanlar ve emulara) ait olabilir.

47. *"Tanrı" ve "Ruh"un Farklılaşması*

Müteakip sayfalarda, bu ilkel toplumsal olguyu oluşturan basit ve temel tasavvurlardan filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından hâlâ tartışılan iki kolektif temsilin nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışacağız. Bunlar "Tanrı" ve "Ruh" adını verdiğimiz düşüncelerdir. Bu araştırmadaki birincil amacımız, ilk bölümde ortaya konan şu gerçeği daha açık bir şekilde ortaya koymak olacaktır: Yunan çoktanrıcılığının gelişimi boyunca, hatta akılcı nazariyat başladıktan sonra bir süre boyunca, her biri belirli bir yaşam gücü tarafından mesken edinilen bir *moirai* sistemi mefhumu kalıcılığını korur. Bu güçler kendi dairelerinde yararlı bir şekilde işlerken, bölgelerine izinsiz girenin başına kötü işler açarlar. Şimdi, bu gücün kendisini ruhlara [*spirits*], Tanrılara ve insan ruhlarına [*souls*] dönüştürdüğü sürecin izini sürmeli ve tasavvur ve imgelem netliği açısından tüm ilerlemesine rağmen, bu sürecin âdeta içinde yeşerdiği temel kavramsal çerçeveyi dokunulmadan bırakarak onun üzerine çıkan bir organik büyüme olduğunu anlamalıyız.

Az önce tanımladığımız mefhumların –*moira*, *physis* ve *nomos*– ilkel kompleksi, kolektif temsile köklü bir şekilde yerleşmişti. Bunun kişisel Tanrılar veya insan ruhları olarak yeniden yorumlanmasının tümü bu formülün ana hatları içinde gerçekleşti; onları parçalayarak süpürüp atmadı. Dolayısıyla göreceğimiz gibi, Milet filozofları Tanrıları sessizce eşya şemasından çıkardıklarında ve kendilerinin doğrudan doğal olgularla uğraştıklarını varsaydıklarında, aslında ilahiyatın üste çıkan büyümesini temizlemiş ve altta inatla devam eden şeyi açığa çıkarmışlardı. Canlı maddecilik kısaca, ilkel yabanın –önemli kabul edilen herhangi bir sınıflandırmanın farklı biçimlerine dağıtılan bir canlı sıvının sürekliliği– tasavvurunu açık bir bilimsel önerme düzeyine yükseltir. Miletlilerin *physis* dediği şey, yabanın *mana* dediği şeyle aynı kökene sahiptir.[24]

[24] Bu özdeşleştirme, bildiğim kadarıyla, ilk defa Hubert ve Mauss tarafından, *Année Sociol.* 7, s. 116 vd.da öne sürülmüştür.

Dolayısıyla büyüden dine geçişin aşağıda sunacağımız kaba taslağı, bir konudan sapma değil, dinden felsefeye geçişte yeniden çözülen teolojik komplikasyon sürecini gösterme girişimidir. Fakat tamamen çözülmemiştir. Felsefe, kanımızca teolojik temsilin üstyapısını kesmeye çalıştı ve böyle yaparak, farkında olmadan ilahiyattan önceki büyüsel temsile geri döndü; fakat bu arada, dinî çağda, Tanrı ve ruh düşünceleri çok sağlam bir şekilde yerleşik hâle gelmişti. Felsefe onlardan tamamen vazgeçme çabasını sürdüremezdi. Sürekli olarak filozofa musallat olur ve nazariyatı gözlemlenebilir olgu alanından bilimsel sürecin denetiminden kaçan bir metafizik bölgesine yönlendirirler. Dolayısıyla felsefenin anlaşılması için, bu kolektif temsillerin karakterini kavramak ve mümkünse kökenlerini ve gelişimlerini amacımızın gerektirdiği kadar ayrıntıyla izlemek önemlidir. Gerçek gelişim sürecinin çok daha karmaşık olması gerektiğini söylemeye gerek yok; ve dünyanın farklı yerlerinde, farklı dallara ayrılmış ve farklı aşamalarda durdurulmuş olmalıdır. Yapmaya çalışacağımız tek şey, yukarıda tanımlanan ilkel olgudan tarihsel zamanlarda bildiğimiz Yunanistan'ın dinine giden yolun en basit taslak hâlinde, farazi bir yeniden inşasıdır. Başlangıç noktası konusunda haklıysak, zincirin iki ucu da elimizdedir; ve tek soru, Yunan çoktanrıcılığının faktörlerinin karışık, farklılaşmamış birincil veriden nasıl ayrıştığı ve doğaüstü veya duyuüstü varlıkların ayrı sınıfları olarak nasıl yerleştiğidir. Tam bir tarih gibi bir şey inşa etmek bilgimizin mevcut durumunda imkânsızdır. Tarih öncesinin bu bölümünün yazılabilmesi için sayısız etnografik ve sosyolojik değişikliğin yapılması gerekecektir. Nedenleri tasvir etme iddiasında değiliz. Yapmaya çalıştığımız tek şey aslında bir tahlilden fazlası değildir –yani bize Yunan çoktanrılı dininin kategorilerini vermek üzere bir şekilde ve bir zamanda ana hatlarını çizdiğimiz karışık temsilden ortaya çıkmış olması gereken belli ayrımların yapılması. Bunları tanımlamak ve okuyucunun önüne net bir şekilde koymak ana amacımızdır.

Bu araştırmada, bizi özellikle ilgilendiren birincil dinî temsilin iki niteliği şunlardır: (1) En başından beri kolektif yaşamın pozitif, dinamik ifadesinin bir temsilidir –ve böylece grubun ruhudur; (2) bireyüstü veya insanüstü bir güçtür ve böylece *ilâhîlik*, "Tanrı" mefhumunu doğurur. Ona bu ışıkta baktığımızda, "Tanrı" âdeta "Ruh"un bir filizi gibi görünür. Grup-ruhu mefhumu, başlangıçtaki grup-bilinci olgusuna daha yakındır ki aslında onun ilk mitsel temsilidir. Ruhtan farklı olarak Tanrı mefhumu, farklılaşma yoluyla ortaya çıkar. Tanrılar grup-ruhu temsilinin beşerî olmayan doğaya yansıtılmasıdır. Aynı zamanda Ruh, iki tasavvurdan yalnızca bir aşama daha eski olanıdır. Bundan sonra paralel seyirlerde yan yana gelişirler.

Bir sonraki sorumuz şu olmalıdır: Farklılaşma ilk olarak nasıl gerçekleşir? Birazdan bunun şu sorunla aynı olduğu ortaya çıkacaktır: "Tanrı" toplumdan Doğaya nasıl yansıtıldı? Her iki sorunun da yanıtı zımni olarak son bölümde yer alıyordu; şimdi sadece orada ulaşılan neticelerin bazı diğer sonuçlarını çıkarmamız gerekiyor.

48. *Birincil Büyüden Dine*

Büyüsel grubun ana hatlarının kendi bilimimiz tarafından kabul edildiği şekliyle, gerçek bir doğal türün sınırlarıyla mutlaka örtüşmediğini hatırlamalıyız. Totemcilikte ise aksine, gördüğümüz gibi, sınırları bu sınırların ötesine uzanır çünkü sınıflandırma sadece veya öncelikle biyolojik olgulara değil, çeşitli öğelerinin toplumsal önemine dayanır. Örneğin insan hiç de ayrı bir tür değildir. Mevcut totem sayısı kadar çok türe bölünmüş bir insan kabilesi bile –tasavvur edilen en büyük insan grubu– tek bir tür olmaktan çok uzaktır; ve her totem-klan, bize insanlar ve diğer yaratıklar arasındaki doğal sınır olarak görünen sınırın ötesine uzanır ve bir Doğa bölümünü toplumun bir alt bölümünün içine sokar. Böyle bir gruba yayılmış olan akraba kan doğal bir olgu değil, mitsel totem-ata tarafından uygun şekilde temsil edilen mitsel bir olgudur.

Ancak ayrımın loş bilinci ortaya çıktığında ve örneğin bir emunun doğası ve davranışı Emu-insanların doğası ve davranışından bir dereceye kadar farklı ve bağımsız görünmeye başladığında, büyüden dine giden yolda ilk adım atılır. Hâkim olduğu takdirde toplumsal sistemi paramparça etmesi gerekecek bu ölümcül şüphenin izinsiz girişine, ahlaki dokuyu içgüdüsel olarak koruyan sürü, telkinin tüm gücüyle uzun bir süre direnilecektir. Başlangıçta bu kadar basit ve ciddi bir iş gibi olan büyüsel törenler, hiç bozulmamış eski muhabbet hissini ihya etmek adına her zaman duygusal uyarıcılara başvuran mistik ritüellerin aygıtlarını etraflarına toplayacaktır. Başarılı oldukları takdirde sistem Avustralya'da olduğu gibi belirsiz bir süre devam edebilir. Fakat daha az elverişli koşullarda, herhangi bir anda ya dışarıdan yabancı bir halkın gelişmiş diniyle temasla ya da içeriden aklın gelişimiyle çökebilir. Her aşamadaki ilerleyişi, yeni bir ayrım yapma, "gerçekliği eklemlerden kesme" taze çabasıyla kendini gösteren akıl, insanlarla emular arasındaki gerçek farkların mistik özdeşlik için çok güçlü olacağı yeni bir sınıflandırma için bir fırsat penceresi bulabilir. İşte o zaman ne denli emu tüylerine bürünüp etrafta kasıla kasıla dolaşılsa da bunun eski muhabbet ve işbirliği hissini geri getiremeyeceği bir zaman gelebilir.[25]

49. *Temsildeki Mukabil Değişiklik: İki Havuz*

Eski inancın bu zayıflamasının, büyüsel sempatinin mitsel sürekliliği açısından nasıl bir etkiye sahip olacağını düşünürsek, bu birlik bağının kopana kadar gerileceği açıktır. Veya daha iyi bir metafor kullanmak gerekirse, gizemli sıvı iki havuza ayrılacaktır: Biri beşerî klanın büyüsel güçlerini ve doğasını, diğeri ise daha önce onunla özdeşleşmiş olan doğal türün veya bölümün büyüsel güçleri ve doğasını temsil eden havuz.

---

[25] Dış etkiden kaynaklanmadığı durumda, bu temsil değişikliğinin nedeninin, yine mekanik nedenlerden kaynaklanabilecek bazı toplumsal yapı değişikliklerinde aranması muhtemeldir. Fakat bu soruyla değil, nedeni ne olursa olsun eski inancın yıkılışı ve sonuçlarıyla ilgileniyoruz.

Bu kriz, büyünün birinci veya saf aşamasını kapatır ve ikinci aşamayı açar: Bu aşamada beşerî grubun büyüsel enerjisi, kontrol etmeye, harekete geçirmeye veya dizginlemeye çalıştığı *kendisinden başka* bir doğal güce yönlendirilir. Büyünün bu ikinci aşamasının eşiği aynı zamanda şu anda din adı verilen şeyin doğum yeridir. Burada ilk kez, kült tavrının mümkün olduğu, "kendimiz olmayan"[26] bir gücün tanınmasıyla karşılaşırız. Doğada elde etmeye çalışabileceğimiz, yaranabileceğimiz, kandırabileceğimiz, gözünü korkutabileceğimiz, rüşvet verebileceğimiz bir şey vardır. Bu şey beşerî ve aşina olmaktan çıktıkça, ilâhî ve gizemli hâle gelir. Onun yolları artık bizim yollarımızla aynı değildir; hesaplanamaz olmaya başlamış ve kendisine ait ilkel formda bir irade edinmiştir. Dahası, rüzgâr, yıldırım veya deniz gibi bazı bölümlerde, şimdi kontrolden kayıp giden fiziksel güç muazzam ve korkutucudur. Bir Tanrı'nın yapımına başlanmıştır: Nerede biteceği, ırkın dehasına ve gelişimine bağlıdır. Özgür kalan güç, ona tapanlardaki özbilincin ilerlemesini adım adım takip eden bir ilerlemeyle, kişiliğin niteliklerinin herhangi birini veya tamamını birbiri ardına edinebilir. Ona tapanların durduğu noktada Tanrı da duracaktır. *Moira*'sının muğlak, kişisel olmayan cini veya daimonu –belli bir bölümde ikamet eden ve sıkı bir şekilde onunla sınırlı bir güç– olarak kristalleşebilir. Veya Yunan Tanrıları gibi o da tamamen özbilinçli kişiliğe giden tüm yolu katedebilir ve o kadar belirgin bir figür hâline gelebilir ki tanınmadan insanları ziyaret etmek için kılık değiştirmek zorunda kalır, çünkü onunla sokakta karşılaşan herhangi biri onu görünüşünden anında tanıyacaktır; insanların uzun ve sakallı Barnabas'ı Zeus ve belagatli Pavlus'u Hermes zannetmesi gibi. Muhtemelen başka hiçbir insan ırkı, Tanrılarını bireysel belirginliğin bu düzeyine kadar geliştirmemiştir. Şu an için, demek istediğimiz, sürecin beşerî taraftaki mukabil bir gelişmeyi ima ettiği ve yansıttığıdır: İnsan zihni tarihinde, grup-bilincinden bireysel bilince bir geçiş.

---

[26] Yukarıda bahsi geçen Matthew Arnold'un "Tanrı" tanımına gönderme. –ç.n.

Büyüsel sürekliliğin beşerî olan ve olmayan güçten oluşan iki havuza ayrılmasına, totemci tipteki herhangi bir toplumsal yapının çökmesi eşlik etmelidir –bunun neden sonuç ilişkisini ele almamıza gerek yoktur. Bu tür yapılar beşerî grupların doğal türlerle özdeşliğini ima eder; bu temel zayıfladığında ve yok edildiğinde, beşerî taraftaki ayrıntılı bölümcülüğün çökmesi gerekir. Doğal tarafta, aksine, devam edebilir çünkü bölüm hatları büyük ölçüde gerçek biyolojik türleri veya gerçekten belirli bir davranışa sahip fenomen sınıflarını ayırır. Böylece Doğada, *Moira*'nın eski yetki alanları rahatsız edilmeden kalabilir; fakat sosyal organizmada, bir zamanlar onların sınırlarıyla süreklilik içinde olan sınır hatları ortadan kalkabilir ve yerini yeni bir gruplanma alabilir. Bu elbette yeni bir beşerî akrabalık sistemi anlamına gelir –örneğin babalığın doğal gerçeği ilk kez fark edildiğinde meydana gelen bir değişiklik. Bu tür bir değişikliğe neden olan şey her ne olursa olsun, bir akraba grubunun ana hatları gerçek kan bağıyla belirlendiğinde klan ve doğa bölümü arasındaki tekabülün çökmeye mahkûm olduğu açıktır.[27]

50. *Kan Akrabalığı ve Büyü Toplumu Farklılaştır*

Dahası toplumun böyle bir yeniden gruplanması, temsildeki mukabil bir değişikliğe yansıyacaktır. Önceden sadece bir grup varken, mevcut durumda iki tür grubumuz olacaktır. Büyüsel grup bundan böyle artık kan akrabalığı temelli grupla örtüşmeyecektir. Soydaşlık temelli yapının ötesinde, herhangi bir kan bağıyla veya ortak bir totem-atadan neşet etme varsayımıyla değil, yalnızca büyüsel güçlerin ortak sahipliğiyle bir arada tutulan büyü fratrileri ortaya çıkacaktır. Büyü toplumu, tıpkı Kilise'nin aileden farklı olması gibi akrabalık gruplarından farklı olacaktır.

---

[27] Elbette yaşam tarzındaki çeşitli değişiklikler de sosyal yapıyı ve dinî âdetleri derinden değiştirecektir. Hayvan otlatan göçebe bir kabile, sürülerine odaklanacak; yerleşik bir tarım toplumu, büyük ölçüde havanın davranışıyla, mevsimlerin döngüsüyle, kendi toprak parçasının bereket ruhuyla/ciniyle ilgilenecektir.

İki grup türünün bu farklılaşması, onları ayrı ayrı birleştiren iki bağ türü arasında temsilde bir ayrıma neden olacaktır. Büyü toplumu, büyüsel güçlerle, *mana*'sıyla bir arada tutulur; akrabalık grubu ise ortak kanıyla. Başlangıçtaki sempatik süreklilikte her iki mefhumun da ayrımsız bir birlik içinde bulunduğunu varsaydık. Bundan böyle bir dereceye kadar ayrıdırlar; *mana* görünür bir madde olmaktan çıkar fakat maddi bir sıvı özelliklerini korur; kan ise büyüsel gücünün bir kısmını yitirmesine rağmen yaşamın aracı bir nevi onun özelleşmiş *mana*'sı olarak kalır.

51. *Büyü Toplumları*

Öyleyse bir büyü toplumu, intisapla girilen bir tarikat için ayrılmış istisnai ve gizli güçlerin sahipliğiyle bir arada tutulan bir gruptur. Dahası bu güçler artık bir totem-türü ile sınırlı olmadığından doğal olarak Doğa ve özellikle de tüm yaşamın bağlı olduğu hava ve unsurlar üzerinde –sıcak ve soğuk, yaş ve kuru, yağmur ve güneş ve yıldırım– daha geniş bir kontrol talep eder.

Şimdi, Yunanların uzak ataları gelişmiş bir totemcilik evresinden geçmiş olsun ya da olmasın, aralarında az önce tasvir ettiğimiz türden büyü fratrileri kesinlikle vardı. Efsanelerde *Kouresler*, *Telkhisler*, *İdalı Daktyller*, *Korybantlar*, *Satyroslar* gibi isimler altında hatırlandılar ve aslında bazı durumlarda tarihî zamanlarda gizli kült toplulukları olarak faaliyetlerine uzun süre devam ettiler.[28]

52. *Grup-Ruhu*

Bu türden bir fratrinin varoluşu bir bütündür; doğası, daha önce olduğu gibi, kolektif işlevlerinden oluşur. Birey tarikata girdiğinde sadece bir *Koures* veya bir *Daktyl*, yani bütünün ayırt edilmeyen bir parçası olur. Böylece günümüzde bir keşiş hakkında sorulacak ilk soru, onun bir Dominiken mi ya da bir Fransisken mi olduğudur,

[28] Bu toplumlar için, bkz. J. E. Harrison, *Themis*; orada tam olarak ele alındıkları için, burada bunlarla ilgili daha fazla tartışmaya gerek yoktur.

yoksa falan Kardeş mi filan Kardeş mi olduğu değildir. Tarikatının tek tip kıyafetini, davranışını ve inançlarını benimsediğinde kişiliği tarikatına karışıp kaybolur. Bir insandan söz ederken, "Bir Cizvit ruhuna sahip" dediğimizde, ondan beklenebilecek davranış türü hakkında büyük miktarda (doğru veya yanlış) malumatı kısa bir şekilde iletiriz. Şimdi, bir büyü fratrisinin bir üyesine uygulandığında, bu türden bir ifade oldukça lafzi anlamıyla alınabilir. Bir *Koures*'in sahip olduğu tek "ruh" tarikatının grup-ruhudur ve bu yalnızca grup işlevlerinden, gruptan beklenen davranıştan ibarettir. Aristoteles buna "bir *Koures* olmanın gerçekten olduğu şey olma" derdi. "Ruh" kolektif "doğa"dır. İntisap törenleri genellikle yeni doğumlar olarak kabul edilir; ve bu bir adayın yeni işlevlerinin icrasına kabulünün, yeniden doğması ve yeni bir "ruh" edinmesiyle aynı olgu olduğu anlamına gelir. Böylece ruh, bu aşamada, belirli işlevler ve davranışlarla ayırt edilen bir grubun ana hatlarını alan bir *mana* havuzudur sadece.[29]

---

[29] Krş. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, s. 92: "*Originairement (dans la mesure où l'usage de ce terme est permis), l'idée d'âme ne se trouve pas chez les primitifs. Ce qui en tient la place, c'est la représentation, en général très émotionnelle, d'une ou de plusieurs participations qui coexistent et qui s'entre-croisent, sans se fondre encore dans la conscience nette d'une individualité vraiment une. Le membre d'une tribu, d'un totem, d'un clan, se sent mystiquement uni à son groupe social, mystiquement uni à l'espèce animale ou végétale qui est son totem, etc.... Ces communions, dont l'intensité se renouvelle et s'accroît à des moments déterminés (cérémonies sacrées, rites d'initiation et autres), ne s'empêchent nullement les unes les autres. Elles n'ont pas besoin de s'exprimer par des concepts définis pour être profondément senties, et pour être senties par tous les membres du groupe. Plus tard, quand ces cérémonies et ces rites auront peu à peu cessé d'être compris, puis d'être pratiqués, ces participations conservées dans les usages et dans les mythes précipiteront, pour ainsi dire, sous forme d' 'âmes multiples,' ... et plus tard enfin, tout près de nous, comme le montre l'exemple des Grecs, ces âmes multiples cristalliseront à leur tour en une âme unique, non sans que la distinction d'un principe vital et d'un hôte spirituel du corps reste visible.*" = "Başlangıçta (böyle bir terime izin verildiği ölçüde) bir ruh ideası ilkellerde bulunmaz. Onun yerini alan şey bir temsildir: Bu genellikle çok duygusal olan, bir veya daha fazla bir arada var olan ve

53. *Büyü Toplumunun Daimonu*

Belirtilmesi gereken bir diğer nokta da bu türden gizli bir toplumun, tüm insanlığın sahip olmadığı istisnai güçlere sahip olduğunu iddia ederek daha yüksek bir düzleme yükseldiğidir; tuhaf bir anlamda kutsal veya azizdir; üyeleri sıradan bir ölümlüden daha fazlasıdır, bir ölçüde *ilâhîdirler*. Böylece *Kouretes*'e (*Kouresler*) daimonlar ve hatta *theoi* (tanrılar) denir; Hesiodos için büyücü "ilâhî bir adam"dır (θεῖος ἀνήρ).[30] "İlâhî" lakabı ve "*daimon*" terimi bu aşamada grubun, doğası ve kolektif ruhu olan ve profandan uzak tutulan o büyüsel insanüstü gücü somutlaştırmaktan başka bir şey ifade etmez. Bu kolektif ruh, toplumun bir *daimon*'udur; üyeleri bu ruh onların içinde bulunduğu ve onlar da ondan pay aldıkları ölçüde *daimon*'dur.

54. *Gens Daimonu*

İkinci tip daimon veya kolektif ruh, yapısı gerçek kan bağına dayanan bir topluluğun yeni üniter grubuna karşılık gelir. Bu, *gens* veya

---

birbirleriyle kesişen, henüz gerçekten tekil olan bireyselliğin belirgin bilinci olarak kaynaşmamış katılımların temsilidir. Bir kabilenin, totem ya da klanın üyesi, kendisini totem olan hayvan ya da bitki türleriyle mistik bir biçimde bütünleşmiş hisseder.... Belirli zamanlarda (kutsal törenler, intisap törenleri vs.) yoğunluğu yenilenen ve artan bu muhabbetler hiçbir şekilde birbirini dışlamaz. Derinden hissedilmesi ve grubun tüm üyeleri tarafından hissedilmesi için belirli terimlerle ifade edilmelerine gerek yoktur. Daha sonra, bu ayin ve törenlerin anlaşılması ve sonra uygulanması yavaş yavaş sona erdiğinde, âdet ve mitlerde korunan bu tür katılımlar "çoklu ruhlar" biçiminde, deyim yerindeyse çökelecektir ... ve daha da sonra, bize daha yakın zamanlarda, Yunan örneğinin gösterdiği gibi, bu çoklu ruhlar tek bir ruh olarak billurlaşacak ve bu arada yaşamsal ilke ile bedenin ruhani sakini arasındaki ayrım hâlâ görünürde kalacaktır."

[30] *Theos*'un πολύθεστος (çok arzu edilen), θέσσασθαι (dua etmek), belki θεσμός (yasa), Latince *festus* (bayram), *feriae*'de (istirahat günü) geçen *thes-* kökünden türetimi için, bkz. G. Murray, *Anthropology and the Classics* içinde, s. 77. Hesiodos'un θεῖος ἀνήρ'i için, bkz. J. E. Harrison, *Themis*, s. 95.

hanenin daimonudur.[31] Böyle bir varlık muhtemelen ilk başta kişisel değildi; kişiliği ve hatta bireyselliği kazandığı süreç daha sonra tartışılacaktır.

Bir *gens*'in Ruhu [*Spirit*], Talih veya Cini, akrabalık temelinde birleşmiş bir grubun ortak unsurudur –âdeta kolektif kişilikleri, akraba ailesinin tüm ortak yönleridir, ayrı kişiliklerinin altında yatar ve onları diğer klan veya hanelerden farklı kılar. Herhangi bir bireyin veya neslin ölümünden sonra yaşamaya devam eder. Kalıtsal suçluluk lekesi de dâhil olmak üzere, kalıtsal niteliklerin aktarılmış aracıdır. Aynı zamanda, kolektif sorumluluk doğuran, kanla özdeşleşmiş bir süreklilikitir: Herhangi bir akraba tüm grubun veya herhangi bir akrabanın herhangi bir eyleminden sorumlu tutulabilir. Ve bunun sonucu olarak kan davası ortaya çıkar.[32]

55. *Doğal Bölümlerin Daimonları*

Şimdi beşerî taraftan dış doğaya dönersek paralel bir gelişmenin izini sürebiliriz.

Saf totemciliğin yerini alan büyünün ikinci aşamasının başlangıcının, sempatik sürekliliğin iki havuza ayrılması olarak temsil edilebileceği önerilmişti. Beşerî havuz, gördüğümüz gibi büyücüler grubunu insandan daha fazlası yapan insanüstü gücün deposudur. Buna mukabil doğal havuz, Doğa bölümünü –unsuru veya herhangi bir doğal nesne türünü– doğal bir nesneden daha fazlası yapan bir doğaüstü güç deposudur. Bu "daha fazlası" unsursal daimon ya da Tanrı'nın ham maddesidir. İnsan bilincinin bazı unsurlarına zorunlu olarak sahiptir; zira (asla unutmamamız gerektiği gibi) gerçekte birincil büyünün işbirlikçi törenlerinde insan bilincinden insan olmayan bir türe yansıtılan duygu ve iradeden oluşur. Şimdi insan muadilinden kopar ve bağımsız bir varoluşa atılır. Ateşin gücü, örneğin, bilimin bildiği unsurun gerçek, doğal enerjisinden daha

[31] Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *gens* maddesi. –ç.n.

[32] Bu *gens daimon*'unun bazı kalıntıları için, bkz. yukarıda, s. 116-17.

fazlasıdır; ateşin yaşamı ve iradesidir –büyücünün kendi iradesine karşı olduğunu hissettiği ve kendi içindeki benzer güç aracılığıyla uğraşmak zorunda olduğu irade. Ateş bir daimondur ya da büyüsel grubun bir daimona sahip olması ya da onun tarafından sahip olunması gibi daimona sahiptir. Daha önce belirtilen sebeplerle tek fark şudur: Beşerî bir grup, her biri özel olarak farklı olan ve farklı bir *moira*'yı mesken edinen bir dizi doğal daimonla karşı karşıya kalır: Bir ateş daimonu, bir su daimonu, bir humma daimonu ve bu şekilde sayısız daimon.

Böylece bir doğa daimonu, bir doğal fenomen türünde yerleşik olan ruh, güç veya *mana* olarak tanımlanır. Tıpkı insan muadili gibi, bireysel bir şeyin ruhu değil, bir türün güneş gibi yalnızca bir üyeye sahip olduğu durumlar dışında bir grubun ruhudur. Ateş daimonu tüm ateşte tezahür eder; her ateş aynı özel davranışa sahiptir. Bu nedenle daimonlar, başka yerlerde olduğu gibi, Yunan ilahiyatında da gayrişahsi olarak kalır; bireysellik olmadan irade ve güçten oluşurlar, çünkü her biri bireysel bir nesnenin değil, bir türün (γένος) ruhudur ve türüyle olan ilişkisi tıpkı bir insan akrabasının (γένος) daimonunun grubuyla ilişkisi gibidir.

Bu daimonlarla birlikte, çarpıcı doğal özelliklerin –nehirler, kayalar, ağaçlar, dağlar, pınarlar vs.– Yunan dininde genellikle dişi olan ruhları da (*nymphe*'ler) sınıflandırılabilir. Varoluşlarını, Avustralyalılar arasında ve başka yerlerde, manzaranın herhangi bir çarpıcı özelliğini ruhların [*spirits*] meskenine veya "totem merkezine" dönüştüren aynı psikolojik nedenlere borçludurlar.

56. *Yerel Bereketi Sağlayan İyi Daimonlar*

Hava büyücüsünün muadilleri ve düşmanları olan unsursal ruhların [*spirits*] yanı sıra Herodotos, yukarıda tartışılan bir pasajda (s. 98) Yunan dininin Olymposçuluktan önceki bir evresine ait bir ilâhî varlıklar sınıfını tasvir eder. Bu evrenin temel özelliği, Tanrıların ya da daha doğrusu daimonların farklılaşmamış ve yerel olmalarıdır.

Her bir daimon her işi gören bir daimon idi ve esas işlevinin yerin/toprağın meyvelerinin bol ve düzenli bir tedarikinden oluştuğundan emin olabiliriz.

Bir kabile tarım aşamasına geçtiğinde dinî ilgisinin odağı, yerin ona rızk veren parçasına (*μοῖρα γῆς*'ine) odaklanır. Yer, sırf şimdi başlıca yaşam kaynağı olduğundan, her şeyden önce kutsal olacak, tüm canlıların gücünü besleyen gizemli güce sahip olacaktır. Kişiliğin temel unsurlarına sahip bu gücün merkezi, her tarımsal grup için, toprağın meyvelerini veren İyi Ruh'tur (*Ἀγαθὸς Δαίμων*). Ona bazen her şeyi başarıyla sonuçlandıran ve Yer'in kendi gücü olan anaç *Tykhe, Fortuna* (Talih) figürünün yanı sıra tapılırdı.[33]

Yunanistan'ı, Olympos öncesi günlerde, farklı tarım toplulukları sayısınca olan bu farklılaşmamış yerel bereket ruhları arasında pay edilmiş olarak düşünmeliyiz. Bu görüş Platon'un Kronos çağındaki daimonların "mitsel" hükümranlığına karşılık gelir. Kozmosun parçalarının daimonlar arasında taksimini, Platon'un yerin çeşitli Tanrıların hâlihazırdaki tapınım alanlarına dağılımıyla nasıl açıkça karşılaştırdığını görmüştük (§ 15). Ayrıca bize her daimonun "kendi sürüsü için her açıdan kendine yeterli olduğunu söyler." Platon daimonların bu hükümranlığını kendi felsefesinin amaçları doğrultusunda mitsel bir yorumla sunsa da bu hükümranlık, Herodotos'un tasvir ettiği evrenin gerçek bir geleneğini yansıtıyor gibi görünmektedir.

57. *Çin'de Çokdaimonculuk*

Yunanistan'ın daha tanıdık çoktanrıcılığının arka planında bu şekilde ortaya çıkarabileceğimiz çokdaimonculuk sistemi, şu anda ulaşmış

---

[33] İyi Ruh'un önemi Sayın Harrison'ın *Themis*'inin 7. bölümünde ortaya konur. Sext. *Math.* 9.40: *καθάπερ τὸ τὴν γῆν θεὸν νομίζειν, οὐ τὴν αὐλακοτομουμένην ἢ ἀνασκαπτομένην οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν διήκουσαν ἐν αὐτῇ δύναμιν καὶ καρποφόρον φύσιν καὶ ὄντως δαιμονιωτάτην.* = "Örneğin, toprağın/yerin ilâhî olduğuna inanmak: Karıklar açılan ya da kazılan madde değil, ona sinen güç ve onun bereketli ve gerçekten son derece daimonik/ilâhî olan doğası."

olduğumuz gelişme aşamasında durmuş Çin'de bugüne kadar varlığını sürdürüyor gibi görünür. Taoculuk, farazi olarak yeniden inşa ettiğimiz gelişim seyrine paralel bir gelişim seyrinin son derece açık izlerini sunar. Çin diniyle ilgili birinci sınıf bir otoriteden birkaç alıntı yapmamız yeterli olacaktır.[34]

"Evren, *Yang* ve *Yin* adlı iki ruhtan veya nefesten oluşur: *Yang* ışığı, sıcaklığı, üretkenliği ve yaşamı, ayrıca tüm bu güzel şeylerin içinden çıktığı göğü temsil eder; ve *Yin* karanlık, soğuk, ölüm ve yer ile ilişkilendirilir. *Yang*, *shen* adı verilen sayısız iyi ruhlara [*souls/spirits*], *Yin* ise *kwei* adı verilen parçacıklara veya kötü ruhlara [*spirits*], hayaletlere bölünmüştür; her varlığa ve her şeye can veren bu *shen* ve *kwei*'dir. İnsan ruhunu [*soul*] oluşturan da onlardır" (s. 3).

Tao, "*Yang* ve Yin'in değişimleriyle kendini gösteren evrensel düzendir." "Doğanın ötesinde hiçbir tanrı yoktur, bir yaratıcı, bir Yehova, bir Allah yoktur. Yaratılış gök ve yerin kendiliğinden yaptıkları bir iştir ve her yıl veya zamanın ya da (evrenin düzeni olan) *Tao*'nun döngüsünde düzenli olarak kendisini yineler" (s. 102). "Kaos, *Yang* ve *Yin* olarak ayrılmadan ve *Tao* hâline gelmeden önce, *Pan-ku* adı altında panteonun başlıca yerini işgal eder" (s. 152). "Evrenin, göğün ve yerin alt bölümleri, antik Çin'in tanrılarıydı ve bugün bile Çin'in tanrılarıdır (s. 134). "Tanrılar, canlı gök, güneş, ay, yıldızlar, rüzgâr, yağmur, bulutlar, yıldırım, ateş, toprak/yer, denizler, dağlar, nehirler, kayalar, taşlar, hayvanlar, bitkiler, şeyler, ayrıca özellikle ölen insanların ruhları gibi *shen*'dir" (s. 5).

Beşerî tarafta, "insanın bir *Tao*'su veya yolu (*jen-tao*) vardır ve doğanın gözlemine ve kehanetine dayanan bir disiplin ve ahlak sistemi olduğundan, doğanın taklidine elverişlidir. Bu bir büyü bilimi sistemi, gök ve yerin büyük Tao'sunun bir kopyası gibi davranan bir beşerî Tao'dur" (s. 135). "Kendilerini doğaya benzeterek ve onu özümseyerek *Tao*'ya sahip olan insanlar mucizevi güçlere de sahip olur, *tıpkı doğanın kendi sergilediği güçler gibi; gerçekte*

[34] De Groot, *The Religion of the Chinese*, New York, 1910.

onlar Tao*'yu oluşturan tanrılar veya* shen *ile aynı türdendir"* (s. 159). "Beşerî *Tao* erdem ile eşanlamlıdır; klasik veya ortodoks öğreti ile eşanlamlıdır; *shen* veya ilâhîlikle ve ayrıca tanrıların dünyasıyla uyum ile eşanlamlıdır." "Doğanın davrandığı gibi davranmaktır" (s. 138).

Bu bölümsel çokdaimonculuk yukarıda tasvir ettiğimiz tüm ana özellikleri korur. Daha sonra iki zıt parçaya ayrılan farklılaşmamış Kaosun izini Hesiodos'un kozmogonisinden, Anaksimandros aracılığıyla Parmenides'e kadar sürebiliriz: Sonuncusunun iki zıt ilkesi, göksel ışık ve yersel karanlık, *Yang* ve *Yin*'e oldukça benzer.[35] Bizi şimdi özellikle ilgilendiren şey, beşerî *Tao*'nun büyüsel uygulayıcıları ile onların ilâhî muadilleri –doğal düzenin bölümsel ruhları [*spirits*] veya Tanrıları– arasındaki paralelliktir. *Shen* açıkça iyicil *mana*'nın Çincesidir; Tanrıları ve "ilâhî" veya aziz insanların ruhlarını benzer şekilde oluşturan tözdür. İlkel sürekliliği, "evrensel Athmos veya *Shen*'in her şeye sindiği ve insan yaşamının bunun bir parçasının içine akmasından kaynaklandığı" öğretisinde varlığını sürdürür. "Dolayısıyla çevresinden sürekli olarak Athmos emerek ölümünü önleyebilir" (s. 146).[36]

58. *Çokdaimonculuktan Çoktanrıcılığa*

Dinin daimonik evresine ilişkin yukarıdaki tartışmada, Yunan ilahiyatında dört tür daimon ayırt etmiştik. Bunlar (1) kan bağıyla birleşen *gens*'in veya toplumsal grubun daimonu veya cini; (2) toplumsal grubun yaşadığı toprak parçasının yaşam verici gücünü somutlaştıran yerel *Agathos Daimon*, İyi Ruh [*Good Spirit*] veya bereket cini; (3) bir büyü fratrisinin doğanın büyüsel kontrolünde kullandığı kolektif güçlerinden veya insanüstü *mana*'sından oluşan

---

[35] Parmenides'in sistemi için, bkz. aşağıda, §§ 115 vd.

[36] Krş. Aristoteles, *de Anima*, 1.5.15: "Orpheusçu denilen şiirlere göre, rüzgârlarla taşınan ruh evrenden şeylerin içine nefes alma sürecinde girer." Ayrıca bkz. aşağıda, s. 201.

daimonu veya kolektif ruhu; (4) doğal bir unsurun daimonu –yani (3)'ün beşerî olmayan (veya insanlıktan çıkmış) muadili, doğal bir bölümün doğaüstü *mana*'sı.

Şimdi bu dört tür daimondan, hangi süreçle *bireysel* dört tür ilâhî varlığın –Kral, Kahraman, Gizem Tanrısı ve Olymposçu Tanrı– ortaya çıktığını göstermeliyiz. Bunlar, tarihsel zamanlarından bildiğimiz gibi, Yunan çoktanrıcılığının dört ana faktörüdür.

59. *Kişisel Olmayan Daimon'dan Bireysel Ruha ve Kişisel Tanrı'ya*

Tüm bu varlıklara "daimon" dediğimizde, onların hâlâ kişisel ve dolayısıyla bireysel olmadığını ima ederiz. Bir kişinin bireysel bilincinden değil, bir grubun ortak bilincinden kaynaklandıklarını gösteren kolektif karakteri korurlar. İşte bu noktada, popüler olarak anlaşıldığı şekliyle animizmle anlaşmazlığa düşeriz. Dinin kökenine dair animist teori, yaygın olarak *yaban insanın* dünyadaki her şeyin *kendisininki* gibi bir ruha sahip olduğuna inandığını belirtir. Şimdi, bireysel özbilincin oldukça geç bir gelişme olduğunu, bireysel ruhun kendisini ancak çağlar boyu süren bir mücadeleden sonra gruptan farklı olarak tanımladığını varsaymakta haklıysak, bu şekilde ifade edilen animizmin de buna mukabil yakın tarihli olması gerekir. Başlangıçta, bireyin doğadaki diğer nesnelere atfetmeye başlayabileceği kendisine ait bir ruhu yoktur. Kendi ruhunu bulmadan önce hem kendisi olan hem de olmayan bir gücün farkına varması gerekir –bu aynı anda kendi gücünden üstün olan fakat yine de ona katıldığı bir ahlaki güçtür.

Şimdi, gördüğümüz gibi, dünyada bu tasvire karşılık gelen tek şey hem grubun her üyesinde içkin olan hem de onun ötesinde bulunan, tüm üyelere sürekli bir dağılım içinde yayılmış olan kolektif bilinçtir. O hâlde bu, dinî temsilin ilk kaynağıdır. Gittikçe daha fazla "kendimiz olmayan" olarak hissedilmeye başlandığı oranda, giderek daha fazla insanüstü ve ilâhî hâle gelir; ve öte yandan insan bireyselliği, onunla tezat oluşturacak şekilde tanımlanmaya, pişmeye

ve pekişmeye başlar. Dolayısıyla süreç, bir zamanlar kendimiz olan kolektif gücün, ilk başta daimonik ve sonra kişisel olan ve kendimiz olmayan bir güce dışsallaştırılması ya da yansıtılması olarak düşünülebilir. Şimdi yapmamız gereken bu sürecin nasıl gerçekleştiğine dair bir fikir oluşturmaktır. Bir grubun kolektif bilinci veya duygusal ve aktif yaşamı kişisel bir daimon veya Tanrı'ya nasıl dışsallaştırılır ve yansıtılır ve öte yandan grup-ruhu yerini bireysel ruha nasıl bırakır?

60. *Reis veya Kralın Ortaya Çıkışı*

Kabile grubunun kolektif otoritesi ilk başta grubun tamamına verilmişti. Bu durum, suçlunun hem hüküm veren hem de hükmü infaz eden tüm kabilenin önünde yargılandığını gördüğümüz İbrani örgütlenmesinde devam etmiştir. Tacitus'un tasvir ettiği gibi,[37] Almanya'da da mevcuttu. Yine Solon yasalarına göre, ἡλιαία (halk mahkemesi) görünüşte otuz yaşını geçmiş tüm yurttaşlardan oluşuyordu. Toplumsal grup bir bütün olarak yasanın idarecisi, hatta kaynağıdır ve suç işlenmesi durumunda hemen ortak bilincin duygusal tepkisini öne sürer.

Kabilenin baskıcı otoritesinin ilk bireysel somutlaşması despot reistir. "Bireyler kendilerini gruba tabi kılmak yerine, onun temsilcisine tabi kılarlar; ve kolektif otorite yayıldığında, mutlak olduğundan, sadece onun bir örgütlenmesi olan reisin otoritesi de doğal olarak aynı karaktere bürünmüştür." "Herhangi bir toplumun en üstün organının temsil ettiği kolektif varlığın doğasını paylaşması genel bir yasadır. Buna göre, toplum, izini ortak bilincin oluşumundaki kökenine sürdüğümüz o dinî ve (deyim yerindeyse) insanüstü karaktere sahipse bu, onu yönlendiren ve dolayısıyla diğer adamların üzerine yükselen reise zorunlu olarak aktarılır. Bireylerin kolektif tipe bağımlı oldukları yerlerde, doğal olarak bu tipin tecessüm ettiği merkezî otoriteye bağımlı hâle gelirler."[38]

---

[37] *Germ.* 11.12. Krş. bu örneklerin alındığı E. Durkheim, *Sur la div. du trav. soc.*[3], s. 42.

[38] E. Durkheim, *Sur la division du travail social*[9], s. 156, 172.

Böylece çokluğun kolektif yaşamından Bir ortaya çıkar. Fakat bu "Bir" bağımsız bir birey değildir. Gücü ne kadar mutlak olursa olsun, tüm otoritenin asıl kaynağı olduğunu iddia eden bir tiran değildir. Kendi başına değil, yalnızca toplumun temsilcisi olarak yönetir. Sahip olduğu yetkiyi gruptan alır ve bu ona yalnızca geçici olarak emanet edilir. O, dışsallaştırılmış bir grup-ruhudur –bir daimondur ve henüz bir Tanrı değildir. Bu temsili karakter, Dr. Frazer'ın çalışmalarıyla üzerine çok fazla ışık tutulan tuhaf geçici krallık fenomenini açıklar. Bu sık görülen fenomen, bir krala emanet edilen otoritenin kolektif karakterini nasıl koruduğunu ve kişiliğinden nasıl ayırt edilebilir kaldığını gösterir.

Tam da ayırt edilebilir kaldığı için kolektif otoritenin beşerî egemenin üzerine yükseldiği ve kişisel olmayan *Yasa* biçiminde aşkın hâle geldiği üçüncü ve son bir aşama mümkündür. Kolektif otorite daimonik düzlemden ilâhî düzleme yükselir. Musevi Yasa'nın İbrani toplumundaki konumu buydu. Yasanın ilâhîliği elbette Tanrı'nın doğrudan sözü olarak ilan edilerek temsil edilir. Fakat kendisini teokratik olarak adlandıran bir toplumdaki egemen aslında ilâhî Yasanın kendisidir. Böylece kolektif otorite yukarı doğru ilk önce daimonik reise, sonra da onun aracılığıyla, şimdi "ilâhî hak"la yöneterek temsilcisi ve görevlisi olduğu, onun üstündeki göğe geçer. Toplumsal gelişimin çok daha sonraki bir aşamasında, Yunan demokrasisinde de benzer bir fenomen ortaya çıkar: Bunun anayasal teorisine göre, egemen, *Nomos* denilen, kişisel olmayan ve tutkusuz akıldır.[39]

---

[39] Herod. 7.104: *Ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος.* = "Özgür olsalar da her açıdan özgür değillerdir zira Yasa onların [Spartalılar] efendisidir." Arist. *Pol.* 1287a28: *ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.* = "Yasanın yönetmesini isteyen biri, yalnızca tanrının ve aklın yönetmesini, insanın yönetmesini isteyen kişi ise vahşi bir hayvanı tercih etmiş olur. Zira arzu vahşi bir hayvan gibidir ve yöneticiler en iyi kişiler bile olsa hırs onları saptırır. İşte tam da bu nedenle yasa isteğin eşlik etmediği akıldır."

Olympos'un insanlaştırılmış rejiminin üstünde ve ötesinde, *Moira*'nın konumu da böyle görünür. Bireysel egoizmin saldırganlığını sınırlayan şey evrenin anayasal Yasasıdır. İlâhî toplum ataerkilleştirildiğinde –ki bu muhtemelen beşerî toplumdaki mukabil bir dönüşümü yansıtan bir değişiklikti– Yazgının yerine *patria potestas*'ı, Baba Zeus'un iradesini koyma girişiminde bulunulur. Fakat girişim tamamen başarılı olmaz. *İlias*'ın on beşinci bölümünde, Poseidon'un statüsünün ve *moira*'sının Zeus ile aynı seviyede olduğunu nasıl iddia ettiği hatırlanacaktır: Poseidon, ἰσόμορος (eşit paylı) ve ἰσότιμος'tur (eşit statülü). Zeus zorunluluk icabı onun emirlerine itaat etmesi gereken kendi oğullarını ve kızlarını korkutmaya çalışsa iyi olur diye de ekler.[40] Böylece *patria potestas*'ın sınırları vardır ve bunlar Baba Zeus'un bile üzerinde yükselen her şeye hâkim *Moira* figüründeki Olympos'un sosyal bilinci tarafından belirlenir.

61. *Başbüyücü Olarak Kral*

Fakat Dr. Frazer'ın işaret ettiği gibi, ilkel kralın işlevleri yalnızca, hatta esasen politik değildir. Yukarıdakilerin ışığında bunun sebebi açıktır. Ona emanet edilen kolektif yetkiler yalnızca baskıcı ve cezalandırıcı değildi; aynı zamanda büyüseldi. Kral başbüyücüdür. Sürülerin ve mahsullerin büyümesini teşvik etmek, güneşin parlamasını ve yağmurun yağmasını sağlamak için hava şartlarını düzenlemesi gerekir.[41]

---

[40] *Il.* 15.197: θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἱάσι βέλτερον εἴη
ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐνισσέμεν οὕς τέκεν αὐτός,
οἵ ἔθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκη.

[41] Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.* s. 291. Avustralya toplumundan biraz daha yüksek bir türdeki toplumların çoğunda, arzu edilen (büyüsel) sonuç artık totemci grup tarafından temin edilmez. "*Un membre du groupe, particulièrement qualifié, est souvent le véhicule, obligé ou choisi, de la participation qu'il s'agit d'établir.*" = "Çoğu kez grubun özellikle ehliyetli olan bir üyesi kurulacak katılımın zorunlu veya gönüllü aracıdır." Kişi bazen doğumuyla belirlenir, zira bir insan, onun atalarından veya yeniden tecessüm etmiş belirli bir atasından *ibarettir*. "*C'est ainsi que les chefs et les rois, de par leur origine, sont souvent les intermédiaires nécessaires.*" = "Böylece reis veya kral, kökeni itibarıyla, çoğu kez gerekli olan aracıdır."

Bu bakımdan, ortaya çıkışı yukarıda anlattığımız büyü toplumunun halefidir. Böyle bir toplumdan, kapsamını büyüselden politik güce doğru genişleterek, doğrudan ortaya çıkması mümkündür. Fakat yine burada, konumu ilk başta daimonik dediğimiz türdendir; gruptan kaynaklanan gücü kendine toplar. Ancak sonra, yukarıdaki ilâhî bölgeden kendisine inen daha yüksek bir gücün temsilcisi kılığına bürünen rahip olacaktır.

Dr. Frazer'ın "doğanın bölümsel kralları"[42] dediği şey bir geçiş evresini işaret ettiği için özellikle ilginçtir. "Kamboçya'nın balta girmemiş ormanlarında Ateş Kralı ve Su Kralı olarak bilinen iki gizemli hükümdar yaşar. Kraliyet işlevleri tamamen mistik veya ruhani bir niteliktedir; politik yetkileri yoktur; alınteriyle geçinen ve müminlerin adaklarıyla yaşayan basit köylülerdir." Yedi yıl görev yaparlar ve bir rivayete göre, dağdaki bir kuleye kapanmış olarak, mutlak yalnızlık içinde vakit geçirirler. Hastalanırlarsa bıçaklanarak öldürülürler. Yükümlü oldukları görevler bazı aileler uhdesinde kalıtsaldır, çünkü bunlar aileden dışarı çıkarsa güçlerini yitirecek veya kaybolacak tılsımlara sahiptir. Bir boşluk oluştuğunda, ölü kralın akrabaları korkunç görevden kurtulmak için ormana kaçar; yakalanan ilk kişi Ateş veya Su Kralı olur.

Bu tuhaf hikâyeden açıkça anlaşılıyor ki bu büyüsel krallar sadece beşerî daimonlardır –belirli bir klanın sahip olduğu büyüsel gücün münferit emanetçileridir ve bu güç onların kontrol ettikleri unsurların daimonik gücüyle ilişkilidir.

Doğanın bu büyüsel kontrolünün, daha gelişmiş krallık türlerinin birincil işlevi olarak kaldığına dair her yerde bol miktarda kanıt vardır. Beşerî toplum ve doğa bir zamanlar tek bir kesintisiz sistem oluşturduğundan, toplumun başı hâliyle doğanın da başıdır; insanlar kadar unsurları da yöneten yasanın kaynağıdır. Bu anlamda her şeyden önce "ilâhî"dir. Yargıları ya da "*hükümleri*" (θέμιστες), Hesiodos'un dediği gibi[43] ilhamlıdır. *Themis* kelimesi, aynı kökeni

[42] *Golden Bough*[3], cilt 2, s. 1 vd.

[43] *Theog.* 80 vd. *Themis* için, bkz. J. E. Harrison, *Themis*, böl. 11.

paylaşan İngilizce "doom" (hüküm) gibi hem "yargı/hüküm," "adalet kararı" hem de Kaderin kehanetvari ifadesi anlamına gelir; bir kez daha, *yükümlülük* gereği olması gerekenin zorunluluk gereği olması gerekenden ve olacaktan ayırt edilmemiş olduğunu görürüz. Kral, dünya düzeninin, yazgının ve yasanın sözcüsüdür; zira o gaipten haber verendir ve duyuüstü, kutsal şeylerin dünyasında, doğadaki o güçle doğrudan ve sürekli temas hâlinde hareket eder ki bu güç kendi yüce gücünün büyütülmüş bir yansımasıdır.

İnsanların kralının o yansıması, o Brocken hayaleti, Tanrıların kralından başkası olmayacaktır; zira ilâhî monarşi yansıması olduğu beşerî kurumla peyderpey evrilir. Bu nedenle, beşerî kralın gelişmiş ilahiyat tarafından ilâhî kralın –Yunan Zeus'u ya da Romalı Jüpiter– tecessümü ya da temsilcisi olarak tasavvur edilmesine şaşırmayız.[44]

62. *Eponim Kahraman*

Kralın gelişimine biraz benzer, eponim (soyuna adını veren) kahraman olarak adlandırılan temsilin gelişimidir. Bu figürün kaynağı, adının bireysel bir unvan değil, yalnızca kabile adının tekil biçimi olması gerçeğiyle açık bir şekilde ortaya çıkar. İon, örneğin, tüm İyonların tipi ve ruhu anlamında, *İyonyalı*'dan başka bir anlama gelmez. Bu açıdan, eponim kahraman bir birey değil, bir *persona*'dır –bir maske, bir toplumsal grubun ruhunun bir temsilidir.

Yaşam hikâyesi, varsa, en azından kısmen kabilenin yaşam hikâyesinden oluşur. Böylece, *İlias*'taki savaşçı düellolarının (*ἀνδροκτασίαι*) birçoğunun kabileler arasındaki gerçek çatışmalar olduğu kesin olarak gösterilmiştir;[45] ve bu çatışmalar kabileleri

---

[44] Böylece *Il.* 1.238'de, asa *δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύαται* (Zeus'un hükümlerini koruyan yargıçlar) olarak krallar tarafından taşınır. Yargılarının kaynağı Zeus'tur.

[45] E. Bethe, "Homer und die Heldensage," *Neue Jahrb. klass. Alt.* 1902; G. Murray, *Rise of the Greek Epic*[1], s. 181.

temsil eden eponimlerin kişisel başarıları olarak bireyselleştirilmiştir. Bu büyük ölçüde epik şairlerin eseridir: Tamamen mitsel kökenli bir daimona öylesine canlı ve belirgin bir yarı-tarihî kişilik bahşederler ki tüm çağların Euhemerosçuları[46] onun tarihî varlığını savunur.

Boş *persona* tarihî bir kişilik tarafından doldurulduğu takdirde, kabile kahramanı bireyselleşmenin son aşamasına ulaşabilir. Bu, kabilesine istisnai hizmetler sunan bazı büyük şöhretli gerçek reislere kabile ruhunun mükemmel bir tecessümü olarak bakılması durumunda meydana gelebilir. Böylece gerçek biri, ölümünden sonra koruyucu bir aziz olabilir; fakat sadece içine adım attığı boş çerçeve "kahramanın" temsilinde zaten sağlandığı için. Bireysel kahraman bu açıdan bireysel kralı andırır. Konumunu sadece gerçekten istisnai olan karakterine ve güçlerine değil, aynı zamanda bireyselliğinde somutlaşmış olarak kabul edilen o insanüstü *mana*'nın kişiselleştirilmiş ve daimonik bir temsilinin zaten mevcut olduğu gerçeğine borçludur. Azizleşmesine neden olan yaşamının ve karakterinin tarihsel koşulları, onun en az önemli olan parçasıdır ve kısa zaman içinde unutulabilir. Gerçek başarıları, açıklamaya meydan okuyan bileşik bir hafızadaki kabile tarihinin diğer şanlı eylemlerine karışır.

63. *Kahraman Tapınımı*

Daha önce gördüğümüz gibi, kahraman aslında bireysel bir insan olmadığından, bir kabilenin ruhunu veya *mana*'sını temsil ettiğinden, kral gibi işlevsel bir karaktere sahiptir. Azizlere, yaşamlarında gerçekleştirdikleri mucizeler için değil, bu mucizeler gelecekte daha fazla mucize yaratmasına güvenilebilecek insanüstü güce sahip ol-

[46] MÖ 4. yüzyılda yaşamış olan Sicilyalı Euhemeros, Yunan mitolojisindeki tanrı ve tanrıçaların tanrılaştırılmış gerçek insanlar ve haklarında anlatılan mitlerin de gerçek olaylar olduğunu öne sürmüştür. "Euhemerosçu" sıfatı bu yaklaşıma veya bu yaklaşımı benimsemiş kişilere verilen isimdir. –ç.n.

duklarını kanıtladıkları için tapılır. Bu faydaların gelmesi beklentisi külte canlılık verir. Tam da aynı şekilde, yaşarken ülkesini kurtaran kahraman, ölümünden sonra onun koruyucusu ve kurtarıcısı (φύλαξ, σωτήρ) olarak ülkesini izler ve tapınımın nesnesi olur.

Kültü, yerel bereket daimonunun –tarıma dayalı bir topluma yerin meyvelerini sağlayan İyi Ruh [*Good Spirit*]– kültüyle kolayca karışabilir.[47] Bu durumda, toplumsal refaha katkıda bulunan tüm temel işlevlerle yükümlü, her işi gören bir daimon olacaktır: Savaşta bir kurtarıcı ve barışta "zenginlik sağlayandır, zira bu da krala özgü bir işlevdir."[48]

Böyle bir füzyon gerçekleştiğinde, kahramanın varsayılan yaşam hikâyesi *ritüel* mitlerle daha da zenginleşecektir. Başlangıçta İyi Ruh'a adanan ritlerin temsilleri olan bu mitler, kahramanın kariyerinde tarihsel olaylara çevrilir. Yunan kahraman efsaneleri, bu ritüel kökene sahip mitlerle doludur ve efsanelerde başka bir unsur oluşturan kabile tarihinin kişiselleştirilmiş başarılarından dikkatlice ayırt edilmesi gerekir.[49]

64. *Bireysel Ruh ve Ölümsüzlük*

Kral ve kahramanda, âdeta bir grup daimonundan bireysel ruha bir köprü oluşturan geçiş formları bulduk. Reis muhtemelen ilk bireydi.[50] Kendisine verilen kabilenin kolektif otoritesi, kaçınılmaz olarak, insanüstü güçle pekiştirdiği bireysel iradesiyle karıştırılmış olmalıdır; zira modern yetkililerin, sorumlu oldukları çeşitli "kapasiteler" arasında yapmayı sevdikleri ince ayrımları yapamayacaktır.

---

47 Kahraman tapınımının Kahraman ve Agathos Daimon karışımı olarak bu açıklamasını, Sayın J. E. Harrison'a (*Themis*, böl. 8) borçluyum.

48 Altın Soyun Ruhlarına [*Spirits*] dair, Hesiodos, *Erga*, 125: πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον.

49 Sayın Harrison'ın *Themis*'indeki Olimpiyat Oyunları bölümümde, Pindaros'un Pelops efsanesinin bu tür ritüel mitlerden oluştuğunu göstermeye çalıştım.

50 Bkz. E. Durkheim, *Sur la division du travail social*, s. 172.

Napolyon gibi en başarılı tiranlar, güçlerinin birincil kaynağının kendi iradeleri olduğuna inanan çocuksu kibre sahip adamlardır. Böylelikle egoizm, tuhaf bir sapkınlıkla, tiranlığın tebaasından kaynaklanan gücün emilmesiyle kabul görür. Bireysellik duygusu, kolektif *mana*'dan beslenerek güçlenir.

Öte yandan, kral hâlâ başkaları tarafından yalnızca toplumsal otoritenin emanetçisi olarak görülür –kendisinden önce var olan ve halefine aktarılacak olan bir gücün geçici bir tecessümüdür. Aynı şey *gens* veya ataerkil aile reisi için de geçerlidir. Başka bir deyişle, bu bireylerin sahip oldukları ruh, ömürleri ile başlayıp bitmez, yani *ölümsüzdür*. Ruh ölümsüz olarak kabul edilmiştir, çünkü ilk başta gayrişahsi ve bireyüstüydü –üyelerinin her neslinden daha uzun yaşayan bir grup ruhu. Grubun kolektif ve gayrişahsi yaşamı olarak başlayarak, daha önce gördüğümüz gibi, reisin bireysel kişiliğiyle karıştırılır; ve muhtemelen sadece reislerin veya kahramanların ölümsüz ruhlara sahip olduğu bir aşama vardı. Böyle bir evrenin geleneği, Hesiodos'un Tunç Çağı'nda devam etmiş gibi görünüyor: İlyon (Troya) ve Thebai'da savaşan kahramanlardan oluşan, fakat onların takipçilerini kapsayan kitleyi içermeyen bir ölümsüzler sınıfı.[51]

Ölümsüzlüğün tüm insanlara demokratik genişlemesine belki de yeni bir toplumsal yapının birimi olarak ataerkil ailenin ortaya çıkışı kısmen yardımcı oldu. Aile, organik olması itibarıyla, başlangıçtaki farklılaşmamış gruptan farklıdır: Baba, anne, oğul ve kız, hane ekonomisinde ayrı bir işleve sahiptir ve bu, farklı bir "doğa," öz veya "ruh" anlamına gelir.[52] Fakat şüphesiz ki bu sonuca birçok başka neden katkıda bulunmuştur.

---

[51] *Erga*, 156 vd. Onlar *ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος* (ilâhî kahramanlar soyu), *ἡμίθεοι* (yarı-tanrılar), *ὄλβιοι ἥρωες*'tir (kutlu kahramanlar). Toprak onlar için yılda üç kez meyve verir. Bu kadar çok işlevsel bereket-*mana*'sını Mutlu Adaları'na yanlarında götürmüşlerdir.

[52] Bazı Sofistler babanın, karının vs.'nin *erdemini*, yani onların özel işlevlerini tanımlamaktan keyif alıyordu.

Bu tür nedenlerden biri, bazı araştırmacıların ölümsüzlük inancının tüm kökenini aradıkları rüya-sureti veya hafıza-sureti olmuş olabilir.[53] Bu suret (*eidolon*) hakkında dikkat edilmesi gereken nokta, onun ilk bireyden geldiğidir –görmüş ve bilmiş olduğumuz belirli bir kişiye ait olarak tanınabilir bir "şekil" (*eidos*) veya görüntüdür. Dolayısıyla her insanın bir parçasının ölümünden sonra yaşamaya devam ettiği fikrini teşvik etmede özellikle etkili olacaktır.

Homeros'un psikolojisi, bu *eidolon*'un şimdiye kadar ele aldığımız diğer ruhtan –içinde yaşamsal güçlerin ya da *mana*'nın bulunduğu kan-ruhundan– ayrı kalabileceğini gösterir. Homeros'ta insanın iki ruhu vardır. *Eidolon*'u veya *psykhe*'si ölüm anında ağzından kaçar; bu onun hayatta kalan akrabalarını bir süreliğine rüyalarında yeniden ziyaret edebilen tanınabilir şeklidir. Ölüm anına kadar mevcut değildir; ve kişinin yaşamsal gücünü gölgeler dünyasına kendisiyle birlikte götürmez. Yaşamsal güç, görünür aracı kan olan diğer ruhta (θύμος) bulunur; ve *eidolon* sadece kan içerek "zihnini" (φρένες) veya bilincini geri kazanabilir. Ölümlü ruhta, birincil büyünün sempatik sürekliliğini oluşturan aynı kan ve *mana* bileşimini yeniden buluruz. Bireysel ve tanınabilir *eidolon*'un aksine daha az kişiseldir –tüm insanlarda aynıdır– ve bu nedenle orijinal kolektif karakterinin izini taşır.[54]

Bu iki ruh türü arasındaki ayrım, felsefi psikolojinin sonraki seyri için önemlidir. *Eidolon* ruhu, tanınabilir şekil veya suret, *bil-*

---

[53] Sayın A. E. Crawley (*The Idea of the Soul*, Londra, 1909) hafıza-imgesini eski rüya teorisine karşı yeni ve ilginç bir şekilde savundu. Grup-ruhunun önemini vurgularken, bu diğer faktörleri küçümsüyormuş gibi görünmek istemem.

[54] Homerik psikoloji için bkz. Rohde, *Psyche*, böl. 1. Melanezyalılar arasında, "eğer bir insanın *mana*'sı varsa, bu onun ölümden sonra bir hayalet olan 'ruhani kısmında' [*spiritual part*] ya da 'ruhunda' [*soul*] bulunur.... Her insanın ya da her hayaletin *mana*'sı yoktur; fakat güç sahibi bir insanın ruhu haddi zatında güç sahibi bir hayalet hâline gelir. *Mana*, hayalet benzeri görünüş çağrışımı olmadan, 'ruh' [*soul*] veya 'ruh' [*spirit*] anlamına çok yaklaşabilir" (Marett, *Threshold of Religion*, s. 134).

ginin nesnesi (ve daha sonra öznesi) olarak ruhtur; kan-ruhu, kuvvet ve *hareketin* ilkesi olarak ruhtur. Aristoteles, *Psikoloji*'sinin ilk kitabında, ruhun doğası ve işlevlerine dair seleflerinin savunduğu teorileri bu iki başlık altında gruplar.[55]

Böylece nihayet bireysel *ker*, *daimon* ve *moira* mefhumlarına ulaşırız. *Ker*, bir *eidolon* veya uğursuz bir görünüşe sahip kanatlı hayalettir ve kendisinden korkulur. Öfkeliyse ve intikam peşindeyse bir *Erinys*'tir. Doğumda bireye tahsis edildiği düşünülürse onun *moira*'sıdır –yaşamsal gücünün süresi veya sınırı, kaderinin negatif ve baskıcı yönüdür. Yok olmuş bir gruptan türediğinden, *moira*, zorunlu olarak gölgevari, negatif ve gerçekdışıdır. Öte yandan, bir kişinin *daimon*'u (*genius*'u), iyicil güç veya işlevsel *mana* unsurunu muhafaza eder. Örneğin, Herakleitos bir insanın karakterinin onun *daimon*'u olduğunu söylediğinde, bu yaşamını içeriden şekillendiren ve bahtını açan veya bozan güçtür, yoksa ona dışarıdan verilen bir "yazgı" değildir.[56]

65. *Gizemci ve Olympos'u Kişisel Tanrıların Oluşumu*

Kralın ve kahramanın sonu bireysel ruha çıkan tarihi kısaca böyledir. Hâlâ ele almamız gereken, Yunan çoktanrıcılığı tarafından tanınan diğer iki tür ilâhî varlık –Gizem Tanrısı ve Olympos'u Tanrı– vardır. Bunların doğasını ve kökenini başlangıçtaki sempatik sürekliliğin bölündüğü iki *mana* havuzu tasavvurumuza geri dönerek sergilemeye çalışacağız. Aralarındaki tüm etkileşime rağmen,

---

[55] Bkz. aşağıda, § 77.

[56] Krş. Euagoras'tan söz eden İsokrates, 9.25: *τοσαύτην ὁ δαίμων ἔσχεν αὐτοῦ πρόνοιαν, ὅπως καλῶς λήψεται τὴν βασιλείαν, ὥσθ' ὅσα μὲν ἀναγκαῖον ἦν παρασκευασθῆναι δι' ἀσεβείας, ταῦτα μὲν ἕτερος ἔπραξεν, ἐξ ὧν δ' οἷόν τ' ἦν ὁσίως καὶ δικαίως λαβεῖν τὴν ἀρχὴν, Εὐαγόρᾳ διεφύλαξεν.* = "*Daimon*, [Euagoras'ın] krallığı onurlu bir şekilde elde etmesini ve zorunlu olarak dinsizlik içeren hazırlıkları bir başkasının yapmasını öngördü. Böylece, Euagoras'ın dindar ve adil bir şekilde iktidarı elde etmesini gözetti." Bireyin koruyucu cini için bkz. Rohde, *Psyche*,[3] cilt 2, 316.

bu iki Tanrı türü arasında varlığını sürdüren temel fark, Gizem Tanrısının baştan sona bir beşerî grubun daimonu olması ve Olymposçu Tanrının ona tapınanlardan farklılaşmış yerel bir bölümün daimonu olmasıdır.[57]

66. *Gizem Tanrısı*

Yunan dininin tipik Gizem Tanrısı elbette Dionysos'tur. Dionysos örneğinde, kült örgütlenmesi onun bir beşerî grubun daimonu olduğu temel olgusunu yansıtır. Onun *thiasos*'u olarak adlandırılan bir grup ona sürekli eşlik eder: Bu grup, Mainadlar ve Satryoslar alayının idealize edilmiş formunda olabileceği gibi, ona tapan gerçek insanlardan oluşan Bakkhai ve Bakkhoi denilen bir topluluk da olabilir. Grup ayrıca politik değil, dinî bir birim –bir devlet değil, bir kilise– olur. Gizli ve gizemli bir topluluktur; ona kabul edilmek bir intisap meselesidir, çünkü Dionysos her yurttaşın doğuştan erişim hakkı olan resmî bir devlet dininin sabit bir parçası değil, gezgin bir tanrıdır. Kilisesi, toplum-ötesi bir örgütlenmedir ve esasen gizli büyücüler topluluğuyla aynı tiptedir ki doğrudan ondan doğmasa bile onunla kolayca birleşir.[58]

Dionysos'un sadece bir beşerî grubun ruhunu veya yaşamını değil, aynı zamanda tüm canlı doğanın yaşamını da temsil ettiği doğrudur. Fakat doğanın bu yaşamı için modelin insan yaşamının döngüsü olduğuna dikkat etmeliyiz. Bitki örtüsünün mevsimsel döngüsü –kışın ölmesi ve ilkbaharda yeniden doğuşu– insan varoluşunun evrelerinin, doğum ve ölümün ve tenasüh çarkında yeniden doğuşun daha büyük bir kopyasıdır. Dolayısıyla bu tür

---

[57] Bu iki din türü arasındaki ayrım, Friedrich Nietzsche'nin derin bir yaratıcı içgörünün eseri olan ve bir neslin akademik çalışmalarını geriden gelmeye mahkûm eden *Geburt der Tragödie*'sinden (*Tragedyanın Doğuşu*) daha iyi ifade edilmemiştir.

[58] Elbette grubun başlangıçta yerel ve kabile temelli olduğunu inkâr etmiyorum; sadece dinin yerel sınırlamadan kurtulduğu daha sonraki bir aşamayı tasvir ediyorum.

bir dinde kavramsal çerçeve zamansaldır: Başladığı yerde biten yılın tekrarlayan döngüsü. Oysa Olymposçu Tanrılar örneğinde çerçeve mekânsaldır: *Moira*'nın yetki alanları temelli düzeni. Ve dolayısıyla gizem kültü ağaçların ve bitkilerin doğumunu, çiçeklenmesini ve bereketini sempatik bir işbirliği ile teşvik etmek için tasarlanmış (ilk başta cinsel büyünün öne çıktığı) eski büyüsel törenleri bir araya toplar. Din tüm yaşamın bir olduğu sempatik ilkesine sıkıca bağlı kalır ve Doğayı, onun süreçlerini insan deneyiminin evreleriyle en yakın temas hâlinde tutan o form altında tasavvur eder. Öyleyse Dionysos ve bu tür diğer Gizem Tanrıları, ne kadar doğallaştırılmış olurlarsa olsunlar, temelde beşerî daimonlardır ve gelişimlerinin seyri, bu ölçüde, bir Olymposçu Tanrının [doğal] bir bölümün gayrişahsi daimonu olmaktan çıkıp giderek daha fazla insanlaştığı veya (dediğimiz gibi) insanbiçimci hâle geldiği sürecin tersidir.

Bir Gizem Tanrısının yetki alanı her zaman, öncelikle, hemen içinden çıktığı insan toplumu olduğundan, ilâhî olmanın yanı sıra insan olarak kalması da mümkündür. Mistik dinlerin canlılığının sırrı burada yatmaktadır. Karakteristik ayin sakramentaldir –daimonla muhabbet (komünypn) ve yeniden birleşme eylemidir. Etkisi birbirini tamamlayan iki veçhede tasavvur edilebilir: ya *coşkunluk* olarak –Tanrı onun grubuna girer ve ἔνθεοι (tanrıyla dolu, coşkun) olurlar; ya da *cezbe* olarak– insan, bireyselliğinin hapishanesinden dışarı ve yukarı yükselir ve "ölümsüz" ve "ilâhî" hâle gelerek bütünün ortak yaşamında kendini kaybeder. Böylece Tanrı sürekli olarak her ayin kutlamasında, cemaatinin kolektif duygusunda yeniden yaratılarak hem insan hem de daimon olarak kalır. Cümbüşçü ritüel, insan düzleminden ilâhî düzleme geçiş yolunun açık kalmasını ve sürekli olarak katedilmesini sağlar. Tanrı insana girebilir ve insan Tanrı olabilir.[59]

---

[59] Schol. Ar. *Atlılar*, 408: *Βάκχον οὐ τὸν Διόνυσον ἐκάλουν μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς τελοῦντας τὰ ὄργια.* = "'Bakkhos' sadece Dionysos için değil, onun cümbüş törenlerine katılanların hepsi için kullanılan bir isimdi."

İlahiyatta aynı hakikat, tapınımına Olymposçu kültler bulaşmış olsa dahi Dionysos'un hiçbir zaman tam anlamıyla bir Olymposçu olmadığı gerçeğinde yansıtılır. Ritüeli, grubuyla olan birlik bağını sürekli yenileyerek, Olymposluların aksine, yetki alanından uzaklaşmasını ve uzak ve aşkın bir göğe yükselmesini engellemiştir. Dahası, bir gizem dini zorunlu olarak tektanrıcı veya heptanrıcıdır. Tüm yaşamın birliğini öğreterek, tüm Tanrıların yalnızca tek bir ilâhî ilkenin, "birçok isme sahip tek bir doğanın" çeşitli şekilleri olduğu öğretisiyle çoktanrıcılığı ortadan kaldırır. Buna göre, Dionysos, ilahiyatçıların tüm grotesk çabalarına rağmen Olymposçu rejimde tabi bir konuma yerleştirilemezdi. O, kendi kilisesinin Tanrısıydı ve bu kilise, toplumsal ya da organik olmayan fakat tam olarak kendi daimon-ruhuyla olan benzersiz ilişkisiyle tanımlanan bir gruptur. Böyle bir grup birden fazla Tanrıya sahip olamaz.

Olymposçuluktan ziyade bu mistik şemanın Pythagoras, Buda ve İsa gibi yarı insan ve yarı ilâhî figürler –yaşamlarında veya ölümlerinden sonra dinsel toplumların daimonları olan gerçek yaşayan peygamberler– için nasıl uygun ortamı sağladığını görmek kolaydır. İsa'nın tanrılaştırılmasındaki birçok aşama Dionysos'un Olymposçulaştırılma girişimine öğretici bir benzerlik sunar. Süreç, zıt kuvvetler arasındaki aynı gerilimi gösterir. Yukarı doğru çeken güç, daha önce aşkınlaştırılmış olan bir Baba Tanrı ile metafizik ilişkidir: İlâhî doğa üzerindeki vurgu, insanı dışlama ve daimonu grubundan felsefi bir soyutlama göğüne çekme tehdidi taşır. Fakat bu eğilimin tamamen başarıya ulaşması, duygusal muhabbet hissini sürekli olarak yeniden oluşturan ve şu vaadi gerçekleştiren mistik ayinler tarafından engellenir: "Nerede iki üç kişi bir araya gelirse, Ben onların arasındayım." Katolik ülkelerde, Anne ve Oğul arasındaki gerçek, insani ilişki hiçbir zaman metafizik bir ilişkiden öteye geçmeyen Babalık'ı neredeyse tamamen gölgede bırakmıştır.[60] Hristi-

[60] Sayın Jacques Raverat, Fransız köylüsünde ilahi babanın beşeri baba tarafından silinmiş olduğuna dikkatimi çekmiştir. Fransız köylüsünün üçlemesi İsa-Meryem-Yusuf'tur.

yan kültünün gerçekten yaşayan nesneleri, gerçek erkek ve kadın figürleridir: Bakire, Oğlu, azizler ve şehitlerdir; yoksa Üçlemenin diğer iki Kişisi[61] veya Hıristiyan Babaların onlarda paganizm daimonlarını gördüğü melekler değildir.

Öyleyse bu tür dinde ana olgu, homojen, inorganik bir dayanışma türüne sahip,[62] daimonu ile eşsiz ilişkisiyle –insanın ilâhî olana katılabileceği ve ilâhî olanın da insana girebileceği bir ilişki– bir arada tutulan beşerî gruptur. Bu din, Bir'in Çokluğa geçebileceğini ve yine de Bir olarak kalabileceğini savunan mistik felsefelerin, tekçi (monist) ve heptanrıcı (panteist) sistemlerin atasıdır. Aynı zamanda, eğilim açısından, uhrevi olması anlamında idealisttir: Bir, yalnızca Çokluğun içinde değil, ötesinde ve üstündedir ve daha gerçektir, çünkü onlardan daha güçlüdür. Buna göre, haddi zatında Çokluk, gerçekdışılığa, sadece "görünüş" ya da görüntüye, Bir gerçekliğin yarı-yanlış temsillerine mahkûm edilir.

67. *Olymposçu Tanrı*

Hemen hemen her önemli açıdan Olymposçu Tanrı, Gizem Tanrısı ile çarpıcı bir tezat oluşturur. Ona tapanların özbilincinin artmasıyla birlikte yarı bireysel kişilik aşamasına ulaşır. Kabile Kahramanı gibi, kendisine şairler tarafından belirli bir karakter ve biyografik bir sicil bahşedilir. Kendi ayakları üzerinde durur ve beşerî gruptan kopar: Ne kilisesi ne de *thiasos*'u vardır. Olymposçu dinin başlıca özellikleri bu temel olgudan çıkarılabilir.

Böyle bir Tanrı'nın ruhu ya da daimonu olabileceği bir beşerî cemaati olmadığından, Tanrı ile ona tapan arasındaki ilişki bir muhabbet olamaz: Ona tapanlar mistik ayinlerde kendi duygusal deneyimleriyle onu yeniden yaratamaz ve besleyemezler. Tanrı ve ona tapanlar tek bir kesintisiz grup oluşturmaz, toplumsal veya politik bir birim ve bir Doğa gücü olarak birbirleriyle karşı karşıya

---

[61] Yani Baba ve Kutsal Ruh. –ç.n.

[62] Erken Kilise'nin ve Pythagorasçıların komünizmi ve eşitliği buradan gelir.

gelirler: Aralarında yalnızca sözleşmeye dayalı veya ticari tipte bir dışsal ilişki var olabilir.[63] Buna göre, Olymposçuluğun karakteristik ayini, bir hediye veya rüşvet olarak kabul edilen ve karşılığında nimetlerin verileceği ticari bir kurbandır. Bu ritüel, daha önce kendi *mana*'sının Doğanın ilâhî *mana*'sı ile eşdeğer olduğuna inanan büyücü tarafından yapılan doğrudan zorlama girişiminin yerini alır. Artık zorlayacak kadar kendini güçlü hissetmeyen taraf, ikna etmeye ve ticari takas yöntemlerine başvurur.[64]

Dahası, Olymposçu Tanrı için, Gizem Tanrısının yetki alanından tamamen uzaklaşmasını engelleyen o birlik bağı yoktur. Olymposçu Tanrı işlevlerini üzerinden atar ve böylece yeryüzü yaşamındaki sağlam yerinden kopar. İnsanbiçimci oldukça, doğal bölgesi ile gittikçe daha az temas hâlinde olur. Pan-Helenik bir dinin oluşumu, Olymposçuların bir dağın tepesine gidip orada kendi rejimlerini oluşturmak için yetki alanlarını terk etmeleri anlamına geliyordu. Sonunda, dünyevi Olympos'u terk ederler ve gökyüzünde kaybolurlar. Tanrılardan yoksun kalan doğa, bilim için özgür kalır.

Tanrıların ataerkil bir aile hâlinde gruplaşması (beşerî toplum örneğinde gördüğümüz gibi) işlev farklılaşmasını içerir. Tanrılar, Herodotos'un dediği gibi, çok sayıda belirsiz gayrişahsi daimonlardan, ayrı "sanatlara" ve "figürlere" sahip olur ve organik tipte bir grup oluşturur. Böylece Yunan hayal gücünün olağanüstü kesinliği sayesinde çok net kişilikler kazanırlar. Fakat böyle bir Tanrı bir kişi olabilse de bu *persona* aslında boş bir maskeden fazlası değildir –yoksa bir birey değildir. Hiç insan olmamış bir Tanrı asla bireysellik elde edemez çünkü bireyselliğin vazgeçilmez temeli, her gerçek hayvansı varlığın sahip olduğu fakat başka hiçbir şeyin sahip olamayacağı eşsiz içsel ve dışsal deneyim dünyasıdır. Olymposçu Tanrı asla bir

---

[63] Krş. Platon'un *Euthyphron*'undaki din analizi.

[64] Krş. Platon, *Dev.* 364b'de dilenci büyücü gücünü ona "tanrıların verdiğini" (*δύναμις ἐκ θεῶν πoριζομένη*) belirtir ve "tanrıları kendisine ***hizmet etmeye*** ikna ettiğini" (*τοὺς θεούς πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν*) iddia eder.

eidos, bir *türden* fazlası olamaz. Dahası, yaşam ve büyümenin herhangi bir içsel ilkesinden tam anlamıyla yoksundur –ölümsüz ve değişmezdir. Şimdiye kadar sahip olduğu tek yaşam, yetki alanının insan duygusundaki kaynağından türemiş daimonik ve doğaüstü enerjisiydi. Bu yetki alanından uzaklaşırken ve insanlaştırılmış Olympos'una çekilirken *mana* ondan çıkar. Peki nereye gider?

Şüphesiz çoğu, yerel ilah, topluluğun hamisi, Atina'da Athene, Argos'ta Hera vs. tarafından korunur. Olymposçu sistemin yerel bir ruh tapınımının yerini alma ve onu silmedeki başarısı, Katolik ilahiyatın ilahlarını evrenselleştirmekteki başarısından daha fazla değildir. Bir köyün Notre Dame'ı, bir diğerinin Notre Dame'ından farklıdır, hatta onunla düşman bile olabilir.[65] Fakat daha entelektüel zihinler için bu yerel Tanrılar kısmen ait oldukları bir Olymposçu panteonun varlığıyla zayıflayacak ve itibarını yitirecektir. Tanrılar köklerinden kopar ve onlara kalan güç yerel değil, kozmik olmalıdır.

68. *Tanrılar ve Unsurlar*

Birinci Bölümde tasvir ettiğimiz unsursal bölgelerin o kozmik *dasmos*'unda (taksim) Tanrılara yeni *moirai* sağlamaya yönelik bir girişimi fark eder gibiyiz. Bunun geç ve yapay bir işlem olduğu zaten belirtilmişti. İnsana yiyecek sağlamada yardımcı olan güçleri –yıldırım (ateş), yağmur, bulutlar ve toprak– içeren ilkel bir temel komplekse dayanıyor gibi görünür. Bunlar ilk başta bir çift olarak gruplandırılmıştı –Eros tarafından birleştirilen Yer ve Gök'ün ilksel evliliğindeki kuru zemine bereket vermek için ateşe dönüşen ve yağmur olarak düşen yıldırım-bulutu ile toprak. Kronos'un oğullarının üçlü *dasmos*'unda, Tanrı üçlüsü aralarında üç yer-üstü faktörü taksim eder. Zeus tüm ışık, ateş ve sıcaklığın yıldırım-Tanrısıdır ve politik ve diğer nedenlerle galip gelir. Poseidon aynı şekilde tüm nemli güçleri, kuyuları, nehirleri ve denizleri temsil etmeye

[65] Bkz. A. Daudet, "La Diligence de Beaucaire," *Lettres de mon Moulin* içinde. [Notre Dame = Meryem Ana. –ç.n.]

başlar; Hades, karanlık ve soğuk havanın, bulutların ve batı karanlığının efendisidir. Yer hâlâ herkes için ortak olmaya devam eder; fakat şimdi tarımcıya, bereket sağlayan güçler için göğe bakması öğretilir.[66]

Yağmursuz yaz mevsimiyle, Akdeniz ikliminde, çiftçinin doğal kaygıları ve dolayısıyla dinî ayinlerinin çoğu, sıcak ve soğuk, yaş ve kuraklık güçlerine odaklanır. Yıl kendisini, sıcak ve kurunun soğuk ve yaşa karşı ittifak yaptığı[67] ve her bir müttefik çiftin kendi tayin edilmiş parçasına sahip olduğu ve unsurlarından söz eden Empedokles'in dediği gibi, "zaman çemberi döndükçe," "hüküm süren" iki belirgin döneme (Homeros'un *θέρος χεῖμα*'sı) ayırır. Çiftçi için, birbiriyle savaşan bu zıtların saldırganlığı karşılıklı olarak kontrol edildiğinde ve dengelendiğinde ve her ikisinden de yeteri kadar aldığında, evrenin davranışı temin edici olur. Onların uygun karışım ve uyumlarından, onu ilgilendiren bireysel şeyler ortaya çıkar –ekinlerinin ve ağaçlarının doğumu, çiçek açması ve meyve vermesi.[68]

Şimdi, Zeus ve Poseidon'un, zaten Homeros'ta yalnızca yerinde bulunmayan mülk sahipleri olarak yönettikleri unsurlarından uzaklaşmış oldukları yeterince açıktır. Çoğu zaman Troya kuşatmasının ilerleyişi gibi oldukça farklı işlerle meşgul olurlar. Bu, [doğal] bölümünden ayrılan bir Tanrının kendisiyle birlikte götüremeyeceği

---

66 Pherekydes'teki Tanrıların savaşı, bir tarafta Yer'in oğulları ile diğer tarafta Gök-Tanrı ve ateş, su ve rüzgâr ruhları arasındadır; bkz. Eisler, *Weltenmantel*, cilt 2, 660. *Titanomachia* (Tanrıların savaşı) için, bkz. J. E. Harrison, *Themis*, s. 463.

67 Bu karşıtlık tuhaf yerlerde kendini gösterir; krş. Aesch. *Agam.* 655'te habercinin konuşması: *ξυνώμοσαν γάρ, ὄντες ἔχθιστοι τὸ πρίν, πῦρ καὶ θάλασσα* = "zira daha önce birbirinin azılı düşmanı olan Ateş ve Deniz ittifak yaptı"; ve Eurip. *Troades*, girişte, aynı vesileyle, Zeus'un yıldırımı ve ateşiyle katkıda bulunan Athena (80) ile denizde fırtına koparan Poseidon arasındaki aynı kutsal olmayan ittifak.

68 Hippocr. *de Nat. Hom.* 7: *Ὡς γὰρ ὁ ἐνιαυτὸς μετέχει μὲν πᾶς πάντων καὶ τῶν θερμῶν καὶ τῶν ψυχρῶν καὶ τῶν ξηρῶν καὶ τῶν ὑγρῶν...* = "Yıl tüm unsurlara sahiptir: sıcak, soğuk, kuru ve yaş." Aşağıda, s. 190'de alıntılanan Platon, *Şöl.* 188a.

ilâhî *mana* ve kudreti bizzat unsurların yeniden kazandığı anlamına gelir. Sıcak (yıldırım, ateş), Soğuk (sis, bulutlar, hava), Yaş (yağmur, deniz, su) ve Kuru (toprak), daimonik, doğaüstü enerjiye sahip unsurlar olarak kendi hâllerine bırakılır. *Physis*'in dört ana formu hâline gelirler. Bu karşıt güçlerin ebedi savaşı, bariz bir şekilde, gözümüzün önünde Doğanın süreçlerinde devam eder. Buharlaşma ve yağış olgusunda, "güneşin ve yıldızların ateşinin suların buharından beslendiğini görürüz."[69] Bu, ilk doğa bilimciler tarafından nitel değişimi açıkladıkları "seyrekleşme ve yoğunlaşma" türü olarak ele alınır.[70]

Şimdi, Anaksimandros'un dört unsursal zıttın bölümsel düzenlenmesini ve savaşlarını ve saldırganlıklarını neden bu kadar vurguladığını anlayabiliriz. Bununla birlikte, mekânsal yetki alanları ayrımını belirleyen temel *Moira* ilkesini gözden kaçırmamamız gerekir. Dini bırakıp felsefeye geçmeden önce bu ilkenin bir yönünü daha ortaya çıkarmalıyız, çünkü bu bize Olymposçu ve Mistik din arasında yaşamsal öneme sahip başka bir karşıtlığı gösterecektir.

69. *Olymposçu Tanrı İnsandan Kopar*

Mistik muhabbet bağlantısının olmaması nedeniyle Olymposçu Tanrı Doğadan olduğu kadar insandan da uzaklaşır. Olymposçu ilahiyatın başlıca ilkelerinden biri, insanın Tanrı veya "ölümsüz" olamayacağı ve Tanrının insan olamayacağıdır. Her biri kendi bölgesiyle sınırlıdır ve aralarında çizilen *Moira* sınırı geçilemezdir ve geçilmemelidir. İnsan duygusuyla beslenmeyen ve kendi içsel yaşamını çıkarıp atan Olymposçu Tanrı, yetersiz beslenmeden ötürü yok olmaya mahkûmdur.

Tanrıların sahip olduğu bu tür bir psikoloji, esas olarak insan tutkusu terimleriyle yeniden yorumlanan eski *Moira* öğretisinden

---

[69] *Aet.* 1.3.1 (Thales).

[70] Bkz. Heidel, "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy," *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 19, s. 333, ve O. Gilbert, *Meteor. Theorien*, böl. 1.

oluşur. Bir bölüme nüfuz eden ve eskiden doğal yasaların düzenliliği ile nimetlerini dağıtmak için kullanılan güç, artık kaprisli ve keyfi bir iradedir ve bir insan iradesinden yalnızca kuvvet üstünlüğü açısından farklıdır. Sınırı dışarıdan saldırganlığa karşı savunan negatifyön, bazen hâlâ *nemesis* olarak adlandırılan, daha bilindik şekilde "kindar kıskançlık" (φθόνος) olarak bilinen insan tutkusudur. Çoğu zaman onurlu gözükmemiş olsa da bu tutkunun bir Olymposçu Tanrının psikolojisindeki önemi, onun ilâhî ahlak alanının yarısını –hatta Tanrının eşitlerine veya astlarına karşı herhangi bir görevden çok daha keskin bir şekilde, konumu ve imtiyazlarının layık olduğu saygının bilincinde olduğu sürece, yarısından çok daha fazlasını– kapsadığını fark ettiğimizde anlaşılır hâle gelir. Bu onun insanlaştırılmış kişiliğinin gelişiminin zorunlu bir sonucudur. Bu kadar bile bir "benlik" geliştiren Tanrı görev hissini kaybeder. Artık yalnızca işlevinden ibaret değildir ki bu ilk başta onun varoluş sebebiydi: Sağladığı faydanın bir zamanlar onun her şeyi olduğunu unutur. Bu geçiş τιμή kelimesinin tarihinde görülür. Hesiodos'ta orijinal anlamının çoğunu korur: Bir Tanrının τιμή'si, onun *statüsünü* belirleyen *görevidir*; bir şey *yapma*, belirli bir bölümde faaliyet gösterme imtiyazı olan γέρας'ıyla aynıdır. Fakat gelişmiş Olymposçuluğa geldiğimizde, τιμή'nin yükü Tanrıdan ona tapana kayar: Artık bize vermek zorunda olduğu hizmet değil, ona vermek zorunda olduğumuz *hürmet* anlamına gelir. Şimdi bizim için yapmaktan memnun olabileceği her şey, kurban borcumuzu geri ödeyebileceği veya ödemeyeceği bir lütuf eylemidir. *Nemesis*'i de yine artık iyi şeylerin "dağıtımı" değildir; bütünüyle onlardan çok fazla şey bekleme küstahlığımıza karşı öfke duygusuna dönüşür.

Diğer yetkililer gibi, o da uzak durma ve haşmetli tenezzül tavrına çekilme ve buna uygun olarak insanlığın mesafesini korumasında ısrar etme eğilimine girer. Apollon'un ona tapanlara mesajı şuydu: "Kendini bil ve aşırıya kaçma." Olymposçu tipteki Yunan ahlakı bu kuralın hükmü altındadır. Kendinizin bilincinde olun, kendinizi gerçekleştirin, kendinizi sizi sınırlayan sınırlara kadar geliştirin; fakat aynı zamanda bu sınırların bilincinde olun ve aklı-

nızı başınızda tutun –*σώ-φρων* olun. Aşırıya kaçmak *πλεονέξια*'dır: "hakkından daha fazlasını almak"; *ὕβρις*'tir, yani "kendini üstün görme"; veya *ὑπερβασία*'dır, yani "sınır ihlali," komşunuzun merkezden çepere kadar işgal ettiğini iddia ettiği daireye tecavüz etme. İzinsiz girişiniz, bir elektrik çarpmasının aniliğiyle, *φθόνος*'un (kindar kıskançlık) boşalmasıyla karşılaşacaktır.

70. *Eros'un Olymposçu ve Mistik Öğretileri*

Bir kez daha Yer ve Gök ayrılmış, Boşluk ortaya çıkmıştır; ve Olymposçu ilahiyat bu boşluğun Eros tarafından kapatılmayacağı konusunda nettir. Yer ve Olympos arasındaki boşluk, ölümlülerin asla geçemeyeceği büyük ahlaki uçurum hâline gelir. "Bir insanların, bir de Tanrıların soyu vardır; her ikimiz de bir anadan nefes alırız fakat her birimize tamamen ayrı güçlerin tahsisi bizi ayırır; zira insan soyu bir hiçtir, oysa göğün tunçtan tahtı ilelebet sağlam ve baki kalır."[71] Ve bu uçurumu geçmeye çalışan ana günahkâr tipin, Göğün Kraliçesi ile *evlilik* peşinde koşan kişi olması önemlidir.

"Tanrıların en yaşlısı olan Yazgı ve Çare, hepsinin efendisidir; fakat Kuvvet'in kanatlı sandaletleri yoktur. Hiçbir insan göğe uçmasın, ne de Kıbrıs kraliçesi Aphrodite ile ya da meskeni deniz olan Porkos'un güzel bir kızıyla evlenmeye çalışmasın... Tanrıların bir intikamı vardır."[72]

---

[71] Pind. *Nem.* 6.1. Krş. frag. 104c (Schröder): *τιμαὶ δὲ βροτοῖσι κεκριμέναι* = "ölümlülere [farklı] onurlar tahsis edilmiştir."

[72] Alkman, *Partheneion*, 1.13:

κράτησε γαρ Αἶσα παντῶν
[καὶ Πόρος] γεραιτάτοι
[θιῶν· ἀλλ' ἀπ]έδιλος ἀλκά
[μή τις ἀνθ]ρώπων ἐς ὠρανὸν ποτήσθω,
[μηδὲ πει]ρήτω γαμῆν τὰν Ἀφροδίταν,
[Κυπριαν] ἀνασσαν, ἥ τιν'
[ἠνειδ]ἠ παίδα Πόρκω
[εἰναλίω. Χά]ριτες δὲ Διὸς δόμον
[εἰσβαινου]σιν ἐρογλεφάροι
ἔστι τις θιῶν τίσις.

Bu öğretici bir pasaj. *Aisa*, *Moira* ile eşanlamlıdır. *Poros*, "çare," *Aisa* tarafından yasaklanmamış ya da engellenmemiş her şeyin efendisidir.

İksion'un iki suçu, "[ölümlüleri] akraba kanıyla lekeleyen" ilk insan olması ve "Zeus'un eşini baştan çıkarmaya çalışmasıydı."[73] Bir başka tipik günahkâr olan Tityos aynı yasadışı saldırganlık eylemini gerçekleştirmiştir.[74] *Zincire Vurulmuş Prometheus*'taki Koro'nun asla Zeus'un yatağını paylaşmamak veya göğün sakinlerinden herhangi biriyle evlenmemek için dua ederken *Moirai*'a seslenmesi dikkat çekicidir.[75] Bunu yapmak, yerin *moira*'sından geçip Olymposluların göksel *moira*'sına izinsiz girmek olacaktır. Böylece "Çare" (*Poros*) ve onun çocuğu Eros, Penelope'nin taliplerinin "demir göğe bile ulaşan" küstahlığı ve şiddeti gibi,[76] yasadışı ve mağrur hırs simgeleri olarak tasavvur edilmeye başlanır.

(Böylece Thukydides'te *γνώμη*, insanın öngörüsü ve kararı ile *Τύχη* [talih] dünyayı aralarında paylaşırlar. Bkz. benim *Thucyd. Mythistoricus*, s. 105.) Platon'un *Şölen*'inde, 203b, Poros *Eros*'un babasıdır –bu, yerden göğe *geçen* Eros'tur; ve Alkman'ın fragmanı üzerine Scholiast'ın neden Poros = Hesiodos'un *Khaos*'u dediğini anlarız: *ὅτι τὸν Πόρον εἴρηκε τὸν αὐτὸν τῶι ὑπὸ τοῦ Ἡσιόδου μεμυθευμένῳ χάει.* Fakat Kuvvet (insanın *mana*'sı) "Khaos"u geçmek için kanatlı sandaletlere sahip değildir. "Eros" kötü bir tutkudur. Sadece *Kharites* (yani zafer) insanı masum bir şekilde Tanrıların katına yüceltir. (Krş. Emped. frag. 116: *Χάρις στυγέει δύστλητον Ἀνάγκην* = "Kharis dayanılması güç Zorunluluk'tan nefret eder.") Onlar *ἐρο-γλεφάροι*'dur: Gözlerinde Eros vardır ve Göğe çıkabilirler.

73 Pind. *Pyth.* 2.30: *αἱ δύο δ' ἀμπλακίαι | φερέπονοι τελέθοντι· τὸ μὲν ἥρως ὅτι | ἐμφύλιον αἷμα πρώτιστος οὐκ ἄτερ τέχνας ἐπέμειξε θνατοῖς, | ὅτι τε … | Διὸς ἄκοιτιν ἐπειρᾶτο. χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὁρᾶν μέτρον.* İlk suç olan "akraba kanıyla karıştırma"da, Lokrisliler arasında hüküm sürdüğü bilinen anaerkil sistemin yasaklanmış [kan] derecelerine ataerkil evliliğin sokulmasına dair artık anlaşılmayan bir gönderme olduğundan şüpheleniyorum. İki suç ancak bu tabu ihlaline ilişkin iki yol olabilir. [*ἐπιμείγνυμι* fiilinin birincil anlamı "karıştırmak," ikincil anlamı "lekelemek"tir. –ç.n.]

74 Pind. *Pyth.* 4.90.

75 Aesch. *P. V.* 894: *μήποτε μ', ὦ πότνιαι Μοῖραι, λεχέων Διὸς εὐνάτειραν ἴδοισθε πέλουσαν· μηδὲ πλαθείην γαμέτᾳ τινὶ τῶν ἐξ οὐρανοῦ.*

76 *Od.* 17.565: *τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει.*

Eros'un Olymposçu ilahiyat tarafından bu kınanmasına uygun olarak, bu ilahiyattan türeyen felsefedeki bilimsel geleneğin, unsurların ayrılmasının adalet ve gerekliliğine vurgu yaptığını ve bunların "karışımını" veya evliliğini bir adaletsizlik olarak gördüğünü bulacağız. Anaksimandros'un görüşü böyleydi. Öte yandan mistik okullar, Eros'un geçmişteki oldukça zıt bir görüşüne yüzlerini dönerler; Platon'un *Şölen*'inin ve özellikle Diotima'nın konuşmasının herhangi bir okuyucusu bunun mistik dinin bir özelliği olduğunu bilecektir.

Şölen'deki (186 vd.) konuşmacılardan biri olan Eryksimakhos Pythagorasçı bir hekimdir ve Olymposçu ve mistik olmak üzere Eros'un iki tasavvurunu açıkça birbirine karşıt konumlandırır. Küstahlık ve aşırılığa eşlik eden Eros'un (*ὁ μετὰ τῆς ὕβρεως Ἔρως*) aksine, düzenli (*κόσμιος*) olan ve aslında her şeyi bir düzen, bir ***kozmos*** veya bir uyum içinde birbirine bağlayan ilke olarak Eros'tan söz eder. Her iki Aşk'ın da yılın mevsimlerinin karışımında mevcut olduğunu söyler; ve sıcak ile soğuk, kuru ile yaş, birbirleriyle olan ilişkilerinde düzenli Aşk tarafından düzenlenip ılımlı bir uyum içinde karıştırıldıklarında, insanlara, hayvanlara ve bitkilere güzel bir yıl ve sağlık getirir ve adaletsizlik olmaz. Fakat yılın mevsimlerinde düzensiz ve aşırı Aşk hüküm sürdüğünde, salgın ve çeşitli hastalıkların yol açtığı adaletsizlik ve yıkım çok olur. Donlar, dolu ve küf, bu saldırganlıktan ve düzenli uyum eksikliğinden (*πλεονεξίας καὶ ἀκοσμίας*) kaynaklanır. Hekimin bakış açısı budur; tüm tıp sanatını, bedende birbirleriyle savaşan zıtlar arasında düzenli ve uyumlu Eros'u yerleştirmekle ilgili olarak görür; öte taraftan, zıtların her biri kötü Eros tarafından, hasmının alanını gasp etmeye ve "adaletsizlik" ve hastalık yerleştirmeye zorlanır.[77]

---

[77] Krş. Platon, *Yasalar*, 906c: *τὴν πλεονεξίαν, ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον, ἐν δὲ ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτοῖς λοιμόν, ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις τοῦτο αὐτό, ῥήματι μετεσχηματισμένον, ἀδικίαν.* = "açgözlülük [*pleoneksia*] etten kemikten bedenlerde 'hastalık,' mevsimlerde ve yıllarda 'afet,' devlet ve devlet düzenlerinde de ad değiştirerek 'adaletsizlik' olarak adlandırılır." [Candan Şentuna ve Saffet Babür çevirisi (Kabalcı 1998). –ç.n.]

Diyalog ilerledikçe, Diotima'nın konuşmasında daha derin bir kozmik Eros tasavvuru ortaya çıkar. Bunu ayrıntılı olarak izleyemeyiz fakat yalnızca Tanrılar ve insanlar arasındaki aşılmaz uçuruma dair Olymposçu öğretiyle doğrudan çelişen pasaja dikkat çekelim. Eros bir daimon ve beşerî dünya ile ilâhî dünya arasında bir aracıdır. "İkisi arasındaki aralığı doldurur, böylece evren bir olarak birbirine bağlanır."[78] Plutarkhos'un bu öğretiyi Adonis, Osiris veya Dionysos gibi acı çeken daimon figürleri merkeze alan mistik kültlerle ilişkilendirmekte tartışmasız haklı olduğuna inanıyoruz. Çektikleri acılar (*πάθη*) ve ölümleri yaşayan, ölen ve Doğada yeniden doğan her şeyle ortak bir yaşamı paylaştıklarını gösterir.[79] Felsefedeki mistik geleneğe geldiğimizde, Tanrının dünyadan ya da insanın Tanrıdan kopuk olmadığı öğretisinin ne kadar temel olduğu anlaşılacaktır; yer ile tunç gök arasında aşılmaz bir boşluk yoktur, aksine her şey uyum içinde ve geçilebilir yollarla birbirine bağlıdır. Ruh, ilâhî olanla kadim sürekliliğini hâlâ yeniden kazanabilir.

---

[78] *Şöl.* 202e: *ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι.* Bu *ξύνδεσμος* için, bkz. Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 418 vd.

[79] Plut. *Def. Orac.* 415a: *ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν εἴτε Θρᾴκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἑκατέρωθι τελεταῖς ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὁρῶντες.* = "Fakat bana öyle geliyor ki daimonlar soyunu tanrıların ve insanların arasına koyarak bir bakıma ortaklığımızı bir araya getiren ve birleştiren bir güç keşfedenler daha çok ve daha büyük açmazları çözmüşlerdir; bu öğreti ister Zerdüştlerin bilge adamlarından gelsin, ister Trak olsun ve Orpheus'a uzansın, ister Mısırlı veya Frig olsun: Her iki ülkenin ayinlerinde ölüm ve yasla bağlantılı birçok şeyin her iki yerde de hararetle kutlanan törenlerde birleştirildiğine dair gözlemimizden tahmin edebileceğimiz gibi."

71. *Olymposçuluktan İyonya Felsefesine*

İnsana Tanrı ile birleşme ümidini sunan bir din biçimiyle rekabet eden Olymposçuluğun ilâhî kıskançlık ve *Moira*'nın aşılmaz uçurumu öğretisiyle neden başarısız olduğunu ve öldüğünü, mistik dinin ise ilham kaynağı olmaya devam ettiğini görmek kolaydır. Olymposçu Tanrılar, insan ihtiyaçlarının menzilinin ve insan duygularının dokunuşunun ötesine geçmişti; hatta doğadaki yetki alanlarını bile terk etmişlerdi ve dünya işlerinin onlarsız yürüyebileceği ortaya çıkmıştı, tıpkı bulut ve güneş ışığının muhteşem trafiğinin ve gökkubbenin günlük dönüşünün büyülü dansların ve büyülü sözlerin yersiz yardımı olmadan kendisine ayrılan yolda devam edebileceğinin anlaşılması gibi. Dinin felsefeye yer açmasının zamanı gelmişti.

Bir Olymposçu ilahiyatın yol açacağı felsefe türü, *Moira*'nın daha önce Tanrılara hükmetmesi gibi, mekânsal dışsallık tasavvurunun hükmü altında olacaktır; ve süreksizliğe ve ayrıklığa yönelecektir. Esasen çoktanrıcı bir şemadan kaynaklanan bu felsefe çoğulcu olacaktır. Aynı zamanda maddeciliğe doğru da istikrarlı bir şekilde ilerleyecektir, çünkü içsel ve kendiliğinden bir ilke olarak yaşam mefhumu üzerinde hiçbir kontrolü olmadığından yaşamı bir bedenden diğerine dışsal şokla iletilen mekanik harekete indirgeyecektir. Organik olanı inorganik düzeyine indirecek ve Tanrı ve Ruhu maddi atomlara un ufak edecektir.

72. *Physis*

Fakat akıl kendisine doğaüstü olandan vazgeçmiş ve elinde Doğadan başka bir şey kalmamış gibi göründüğünde, elinde kalan Doğa, *physis* neydi? Bu, önyargısız bir duyu-algısına sunacağı şekliyle sadece görünen dünya değildir, elbette yeni doğmuş bir bebeği saymazsak, önceden tasavvur edilmiş mefhumlarla önyargılı olmayan bir duyu-algısı gibi bir şey var olabilseydi.

İlk filozofların bize kendinden emin bir dogmatizmle anlattıkları "Doğa," ilk baştan beri metafizik bir varlıktır; sadece doğal bir

unsur değil, doğaüstü yaşam ve güçlerle donatılmış bir unsur, *aynı zamanda Ruh ve Tanrı olan bir tözdür.*[80]

Daimonların, Tanrıların ve ruhların içinden çıkarak yavaş yavaş şekil aldığı o canlı cevherin ta kendisidir. Şimdi açık bir ifadenin kendinden emin tonuyla, her şeyin temeli ve onların büyümesinin kaynağı olarak ortaya konan şey, bir zamanlar büyüsel sempati aracı olmuş yaşamsal güçle yüklü homojen maddenin aynı sürekliliğidir.

[80] Krş. O. Gilbert, *Meteor. Theorien*, 703: "*Diese Auffassung der Materie* (İyonya tekçiliğinde), *nach der die anderen Elemente Erzeugte des einen sind, bedarf keiner besonderen göttlichen Kraft, die, über dem Stoffe als solchem stehend, ihn ordnet und bestimmt, bewegt und leitet: der Stoff selbst, als der Grundstoff und als die abgeleiteten Einzelstoffe, lebt; und als lebend und persönlich gedachtes Wesen bewegt er sich; der Stoff ist die Gottheit selbst, welche, in ihm waltend, eins ist mit ihm.*" = "Bu madde tasavvuruna göre diğer unsurlar Bir'i üretir ve bu tasavvur haddi zatında cevherin üzerinde duran, onu düzenleyen ve belirleyen, hareket ettiren ve yönlendiren özel bir ilâhî güç gerektirmez: Cevherin kendisi, temel cevher olarak ve ondan türemiş münferit cevherler olarak, yaşar; canlı ve kişisel olduğu düşünülen bir varlık olarak hareket eder; cevher İlâhî Zâtın kendisidir ve onun içinde hüküm sürerken onunla birdir."

IV

FELSEFENİN VERİSİ

73. *Önemli Noktaların Tekrarı*

Önceki bölümlerde Yunan felsefesinin başlangıç noktasını tanımlamaya çalıştık: Bu oldukça gelişmiş Olymposçuluğun kişisel Tanrıları bir kenara konduğunda, Thales ve Anaksimandros gibi insanların zihninde varlığını sürdürecek olan dünyanın temel temsili idi. Ulaştığımız sonuç, *physis* adını verdikleri ve dünyanın içinden çıkıp büyüdüğü nihai canlı cevher olarak tasavvur edilen temsilin izinin aslında dinin kendisinden daha eski bir büyü çağına sürülebileceğiydi. Bu ilk çağda, henüz bir temsil değil, insan deneyiminin gerçek bir olgusuydu, yani duygusal ve etken evresindeki bir grubun birincil sempatik büyü pratiklerinde ifade edilen kolektif bilinciydi. Temsile duyulan ihtiyaç ilk olarak kolektif duygu ve arzu, mimetik ayinlerde tam ve anında tatmin bulmayı bıraktığında ortaya çıkacaktır. Bu ertelenmiş tepkinin gerilimi, bu gücün hemen ilk talepte artık mevcut olmayan, çabayla geri kazanılması gereken bir temsili için bir fırsat penceresi sağlayacaktır. Öyleyse burada, "kendimiz olmayan bir şeyin" ilk tasavvuru oluşacaktır; ve bunun tam olarak kolektif bilincin kendisi olduğunu öne sürmüştük. Kendimiz olmadığı için, dışarıdan kısıtlama getiren bir ahlaki gücün negatif yönünü taşır; ve evrene yansıtılan bu güç Tanrıların ve insanların üzerinde, uhdesinde Yazgı ve Adaletin (*Moira* ve *Dike*) birleştiği yüce bir güç tasavvuruna götürür. Pozitif içeriğini ise olağanüstü, büyüsel gücün

aracı olan sempatik süreklilik ile özdeşleştirmiştik. Bu, bir grubun işlevlerini ve dolayısıyla "doğasını" oluşturması itibarıyla, tüm akrabalığın veya "benzerliğin" temeli olan ve böylece benzerler arasındaki etkileşim ortamı olan kanda gözle görülür şekilde somutlaştırılabilir. Bu ilkel temsilden, farklılaşma yoluyla, grup-ruhu ve daimon ve nihayet bireysel ruh ve kişisel Tanrı mefhumları ortaya çıkmıştır.

Bu hayali nesneler, ruhlar ve Tanrılar aynı cevherden yapılmıştır; tözleri tamamen eski sempatik sürekliliktir ve az çok ruhanileştirilmiştir. Tanrılar örneğinde, süreç ruhlarda olduğundan daha ileri gitmiştir, çünkü Tanrılar –veya en azından Olymposçu Tanrılar[1]– görünür ve somut bedenlere sahip değildir; fakat bu tür bedenlere sahip ruhların kanla özdeşleştirilmesi hâlâ mümkündür. Öte yandan, Tanrılar analojisi, ruhların görünür tözlerden arınmasına yardımcı olur ve insanların, ruhlar ve Tanrılar için ortak, bir tür ruhani töz, duyuüstü bir yaşamsal sıvı veya gaz tasavvur etmesini sağlar ve bu herhangi bir görünür veya somut bedensel biçimle tamamen özdeşleşmeyecektir. Hem canlı hem de ilâhî olarak kabul edilen –yani Ruh ve Tanrıya ait olduğu düşünülen tüm özelliklerle donatılmış– bu ince ve hareketli cevher, Miletlilerin *physis* dediği şeydir.

74. *Dinî Malzemenin Analizi Olarak Felsefe*

Yunan nazariyatı araştırmamızda, çeşitli sistemlerin en baştan beri felsefenin bu birincil verisine içkin özelliklerden çıkarıldığını göstermeye çalışacağız. Filozofların hepsi, "eşyanın doğası," *physis*'e dair nazariyat yaptı; ve hakkında nazariyat yaptıkları *physis*, bu canlı ve ilâhî tözden başka bir şey değildir. Birçok okul kendisini ilkel kompleksin özelliklerinden bir ya da diğerine bağlar ve geri kalanları tamamen dışlayarak sadece bunu vurgular ya da bunu çeşitli anlamlarda

[1] Güneş ve yıldızlar gibi Tanrılar elbette görünür bedenlere sahiptir, fakat onlar da bedenlerinden sıyrılmak için insanbiçimci Tanrılardan yardım alır.

yorumlar ve böylece eşyanın doğası hakkında çok farklı sonuçlara ulaşır. Fakat hiç de orijinal verilerinin içeriğinin dışına çıkmış gibi görünmezler. Daha ziyade verinin onlara verdiği malzemeyi ayıklar ve rafine eder gibi görünürler: İlk başta onun içinde karışık bir hâlde bulunan faktörleri ayırt ederler ve netliğe ve karmaşıklığa doğru ilerleyen bu süreçte, gizli çelişkileri ve antinomileri keşfederler ve bu da onları bir alternatifi kabul etmeye ve diğerini reddetmeye zorlar. Böylece felsefenin işi, dinî, hatta din öncesi malzemenin aydınlatılması ve açıklığa kavuşturulması olarak ortaya çıkar. Kendine ait yeni kavramsal araçlar yaratmaz; daha ziyade, daha incelikli analizler ve orijinal verisinde karışmış olarak duran unsurların daha dikkatli tanımlanmasıyla onları keşfeder.

Daha önceki tartışmalar temelinde anlaşılır olacak başka bir bakış açısıyla, felsefe dünyada toplumun daha önceki aşamalarındaki yapısı ve kurumlarından zorunlu bir süreçle dünyaya yansıtılan o temsil şemasını yeniden keşfeder. Aklın kendisiyle birlikte işi için getirdiği kavram ve kategoriler tam olarak, fenomenlerin kaosunun çok önceden eşgüdümlenmesi ve bir kozmosun önemli ana hatları çerçevesinde düzenlenmesi için kullanılan kavram ve kategorilerdir. Bunların önceden belirlenmiş bir tür uyumla nesnelerine uyuyor gibi görünmelerine şaşmamalıdır. Filozoflar, Hristiyan ilahiyatının Aristotelesçilik ile bağdaştırılabileceğini keşfetmekten mutluluk duyan fakat bu ilahiyatın neredeyse tümünün aslında Platon ve Aristoteles'in okullarından geldiğini fark etmeyen ortaçağ skolastiklerine benzetilebilir. Bu, ilk filozofların onların zamanından beri pek çok peygamberin ve düşünce üstadının görmek istediği ama göremediği bu nihai şeyler hakkındaki görülerini tereddüt etmeden ilan ederken başvurdukları kendinden emin ve muzaffer üslubu açıklar. Aynı zamanda, erken bilimin *a priori* yöntemlerini de açıklar: Kendi kavramların silsilesini takip ederken, *ipso facto* (bundan ötürü) dünyanın çerçevesinin izini sürer.

Ne de olsa araştırması için filozofa sunulan şeyin ne olduğunu düşündüğümüzde bu, insan bilincinin nesnel bağımsızlığında var

olduğu varsayılabileceği şekliyle, eşyanın gerçek dünyası değildir. En baştan beri öznenin ve nesnenin kendi payıyla katkıda bulunduğu bir temsildir. Ve elbette bu temsilin bir dizi düzensiz duyu izleniminden –duyumsama yaşamında anbean hemen sunulan belirli renklerin, seslerin, tatların ve kassal hislerin geçici bir gösterisinden– oluşmadığı doğrudur. Aksine, tasavvurla birleştirilmiş ve düzenlenmiş istikrarlı bir bütündür. Her birimiz kendi dünyasına hapsolmuş olarak, kendisininkinin dışında başka hiçbir beyinde olmayan duyumsamalar, hisler ve imgelerle kendi bilincine odaklanmış olarak yaşıyor olsa da, tüm bu dünyaların bir şekilde tek ve aynı dünya olarak birbirine geçtiğine ve tüm iletişim imkânının bu inancın doğruluğuna dayandığına emindir. Felsefelerin hesabını vermeye ve açıklamaya çalıştıkları şey bu ortak dünyadır; ve göstermeye çalıştığımız gibi, bu kozmosta ilk bakışta en önemli görünen şey dinî ve dolayısıyla toplumsal kökenlidir – bireysel icadın değil, kolektif zihniyetin bir ürünüdür. Münferit akıl, felsefi nazariyat denen şey çerçevesinde, onun üzerinde çalışmaya başladığında yeni tasavvurlar getirmekte güçlük çeker ve sadece kendi verisinin içeriğini tahlil eder ve ondan farklı sistemler çıkarır.[2]

75. *Töz, Ruh, İlâhî Olarak Physis*

Yunan felsefesinin, "eşyanın *physis*'i"ne dair teorilerinde, dinden miras aldığı birincil veride yer alan unsursal faktörlerin dışına çıkmadığını kanıtlamak için, önce bu unsursal faktörleri bir nebze daha açık bir analizle ayırt etmeye çalışmalıyız. İyonyalılar, eşyanın *physis*'inin su, hava veya ateş olduğunu söylediklerinde bu önermelerin öznesiyle neyi kastediyorlardı? Duyusal unsurlardan biri veya diğeriyle çeşitli şekillerde özdeşleştirdikleri bu nihai şeyin içeriği neydi?

---

[2] Umuyorum ki yalnızca evrenin doğası veya nihai yapısı hakkında ileri sürülen teorilerden bahsettiğim açıktır. Yoksa çeşitli doğa olaylarının (depremler, yıldırım, göktaşları vs.) ayrıntılı açıklamalarından bahsetmiyorum ki bunlar bazen sadece tahminden ibarettir, bazen dünyanın yapısı hakkındaki *a priori* görüşlerden çıkarılır, bazen de gerçek gözlemle desteklenir.

Tüm meselenin özü, daha önce alıntıladığımız Thales'in şu üç öğretisinde mevcuttur: (1) eşyanın doğası sudur; (2) her şey canlıdır (içinde *ruh* vardır); ve (3) *daimonlarla* veya *Tanrılarla* doludur.

(1) Bu önermelerden ilkinin, ikinci ve üçüncüsünü gölgede bırakmasına izin verilmiştir ve bunun tek nedeni, onun doksografik geleneğimizin okulundan kaynaklandığı Aristoteles'i ilgilendirmiş olmasıydı. Modern Yunan felsefesi tarihçileri elbette Aristoteles'in *Metafizik*'inin ilk kitabındaki seleflerinin teorilerine ilişkin değerlendirmesinin, dört "nedene" ilişkin kendi ayrımına dayandığının farkındadır. Bakış açısı tarihsel değildir; onu ilgilendiren şey, bu ayrıma ulaşılan sürece işaret etmektir ve bu nedenle önceki düşünürleri, kendi görüşüne göre, yalnızca "maddi bir neden" kabul edip etmediklerine ya da buna bir "hareket ilkesi" olarak ekleyip eklemediklerine göre gruplar. Bu şema çerçevesinde, Miletlilerin birincil tözünü "maddi neden" başlığı altına koyar ve onu "her şeyin içeriğini oluşturan, onları başlangıçta yaratan, nihayetinde her şeyin ona çözüneceği, özellikleri değişse de tözü devam eden" olarak tanımlar. Modern tarihçiler, Aristoteles'in tarihsel olmayan yöntemlerinin farkında olsalar da uzayı dolduran, sürekli ve homojen bir cevher olarak *physis*'in "maddi" özelliklerine yapılan vurguyu genel olarak kabul ederler. *Physis*'in bu yönünü daha fazla tartışmayacağız, çünkü zaten fazlasıyla vurgulanmıştır. Açıklığa kavuşturmamız gereken şey, "Ruh" ve "Tanrı" isimleri altında *physis*'e atfedilen diğer özelliklerin en azından eşit öneme sahip olduğudur. Göreceğimiz gibi, bu özelliklerin neyi ima ettiğine dair görüş farklılıkları çeşitli felsefi okullar arasındaki ana ayrışmalara yol açar.

(2) Thales'in ikinci önermesi, Her Şeyin canlı olduğunu veya içinde Ruh barındırdığını (τὸ πᾶν ἔμψυχον) ilan eder. Bu ifade, *physis*'in hareketliliğini açıklar. Hareketi ve kendisinden başka şeyleri oluşturma gücü, içsel, kendiliğinden bir faaliyet ilkesi olarak yaşamından (ψυχή) kaynakla-

nır.[3] Miletlilerin bir "hareket ilkesini" tanımadıklarına dair Aristoteles'in önerisi bu açıdan oldukça yanıltıcıdır.

Dahası, evrendeki bu Ruh *physis*'in kendisiyle aynıdır. Başka bir ifadeyle *physis*'in maddiliği duyuüstüdür; tüm duyuüstü nesnelere (ruhlar [*souls*], ruhlar [*spirits*], Tanrılar) ve bunların yanı sıra *eidola*, hayaletler, kavramlar, imgeler vesaireye atfedilen o inceleştirilmiş türden bir cevherdir.[4] O ruh-tözüdür, yoksa ele gelmez ve görünmez olması bakımından bedenden farklı olan bir "beden" değildir. İçinde tanındığı su, hava veya ateşin *physis* ile ilişkisi, bedenin ruhla ilişkisi gibidir; bu unsurlar *physis*'in somutlaşmış hâlleridir fakat *physis*'in kendisi, kendine ait duyuüstü bir töze sahip ruhtur –bu onsuz hiçbir şeyin tasavvur edilemeyeceği asgari maddiyattır. İyonyalıların hiçbirinin eşyanın doğasını dördüncü unsur olan toprak ile özdeşleştirmesinin bir sebebi budur. Toprak her şeyden çok "bedenseldir" (elle tutulur, ağır, hareketsiz) ve canlı ruh-tözünün aracı olmaya en az uygun olandır. Filozofların neden suyun, havanın veya ateşin doğal özelliklerini araştırmaya girişmediklerini de anlarız; bunlar, dikkatlerinin odaklandığı birincil ruh-tözünün kaba araçlarıdır sadece. Böylece nazariyatlarının nesnesi, en baştan itibaren duyuüstü, metafizik bir varlık veya başka bir deyişle, daha önce gördüğümüz gibi, mitsel kökene sahip bir temsildir.

(3) Son olarak, bu ruh-tözünün "ilâhî" (*τὸ θεῖον*) olduğu ilan edilir: Her şey, der Thales, daimonlarla veya Tanrılarla doludur. Bu

---

[3] Krş. Platon, *Yasalar*, 892c: *Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα· εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις γεγενημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.* = "Doğa derken ilk nesnelerin oluşumunu anlıyorlar; ama ateşle havanın değil de ruhun ilk olduğu, ilk yaratılanlar arasında olduğu kanıtlanacak olursa, öncelikle ruhun doğa gereği olduğunu söylemek en doğrusu olacaktır." [Küçük değişikliklerle Şentuna-Babür çevirisi. –ç.n.]

[4] Bu konuda bkz. P. Beck'in değerli makaleleri, "Erkenntnisstheorie des primitiven Denkens," *Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik*, Leipzig, 1904, cilt 123, s. 172 vd. ve cilt 124, s. 9 vd.

yüklem, büyüsel süreklilik mefhumunda bulunan ve ikiz Ruh ve Tanrı temsillerini ortaya çıkaran insanüstü güç veya *mana* özelliğini korur. Son bölümde Yunan dininin ilâhî olana ve onun insan ve doğa ile ilişkisine dair iki zıt mefhumu içerdiğini gördük: Mistik ve Olympos'çu mefhumlar. Böylece *physis*'in ilâhîliği, keşfi felsefe için bir ikilem oluşturacak gizil bir çelişkinin tohumunu içerir.

İlerleyen bölümlerde, *physis*'in içeriğiyle ilgili bu özet ifadeyi ayrıntılı olarak kanıtlayacağız.

76. *Ruh Olarak Physis*

Yunan filozoflarının *physis*'in evrenle ilişkisini ruhun bedenle ilişkisi gibi tasvir etmeleri genel bir kuraldır. Miletli üçüncü filozof olan Anaksimenes[5] şöyle der: "Nasıl ki hava olan ruhumuz bizi bir arada tutar, nefes veya hava da tüm kozmosu kuşatır." Aristoteles şöyle der: "Ruhun tüm evrene yayılmış olduğunu söyleyenler de vardır: Thales'in her şeyin Tanrılarla dolu olduğunu varsaymasının nedeni belki budur. Fakat bu görüş bazı zorluklar içermektedir. Zira ruh, havada veya ateşte bulunduğunda bir hayvan üretmezken, neden bu unsurların bir bileşiminin içinde bulunduğunda bunu yapsın; hatta ilk durumda daha saf olduğuna inanılıyor olmasına rağmen? Ayrıca havada bulunan ruhun neden hayvanlardaki ruhtan daha saf ve ölümsüz olduğu da sorulabilir. Önümüzdeki seçeneklerin her ikisi de saçma ve mantıksızdır: Ateşten veya havadan bir hayvan olarak bahsetmek çok mantıksızdır; ve öte yandan, içinde ruh varken ona hayvan dememek saçmadır. Fakat öyle görünüyor ki bu unsurlarda ruhun bulundu-

---

[5] Frag. 2: *οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Pythagoras'ın dünya tarafından solunan (Arist. *Phys.* 4.6.213b22) göğün dışındaki "sınırsız nefes"ini karşılaştırın; keza Herakleitos'un bizi kuşatan (*περιέχει*) ve solunum yoluyla içimize çektiğimiz "ilâhî akıl"ını (Sext. Emp. *Adv. Math.* 7.127). Bkz. Burnet, *E.G.P.*[2], s. 79, 120, 170,ve Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 749.

ğunu varsaymalarının nedeni, bütünün parçalarıyla homojen olmasıdır. Bu nedenle, evrensel ruhu onun hayvanlarda bulunan parçalarıyla homojen saymaları gerekir, zira hayvanlar çevreden (τοῦ περιέχοντος) bir şeyin hayvanların içine kapatılması yoluyla ruh sahibi olur. Fakat içe çekilen hava homojen kalıyorsa ve buna karşın ruh homojen olmayan parçalara bölünebiliyorsa, ruhun bir parçası havada bulunsa da havada bulunmayan başka bir parçasının olduğu açıktır. Öyleyse ya ruh homojen olmalıdır ya da evrenin her yerinde mevcut olamaz."[6]

Aristoteles'in yavan ve anlaşılması zor argümanının satır aralarından, her şeye yayılmış veya çeşitli canlı yaratıkların içine "kapatılan" yaşamsal güçle yüklü maddi bir süreklilik olarak ilkel ruh-tözü tasavvuru parlar. "Ruh" ve *physis* sadece benzer değil, aynıdır. Tıpkı belirli bir aşamada *mana* ve kan-ruhun büyüsel süreklilik içinde kaynaştığını bulduğumuz gibi, iki tasavvur –Ruh ve nihai madde– hâlâ bir arada kaynaşmıştır. İki tasavvurun daha sonraki farklılaşması felsefi okulları ayıran gizil çelişkilerden birini ortaya çıkaracaktır. Yaşamın özellikleri cansız maddenin özelliklerinden ayırt edildikçe filozoflar nihai gerçekliği zihin veya madde, canlı veya ölü olarak tasavvur etmek arasında seçim yapmak zorunda kalacaklardır. Hangi seçimi yaparlarsa yapsınlar, Ruhun doğası *physis*'in doğası ile aynı olacaktır.

---

[6] *De anim.* 1.5.17 vd. Hindu *âtman* örneği, Yunanistan'daki *physis* ve bireysel ruh örneği ile tamamen paralel görünmektedir. En eski Upanişadlar yalnızca bir ruh tanır: "O, her şeyin içinde olan senin ruhundur." "O ki toprakta, suda, ateşte, uzayda, rüzgârda, gökte, güneşte vs. bulunurken onlardan ayrıdır ve onlar da Onun bedenidir, hepsini kendi içinden yönetir, işte O 'senin ruhun, iç rehberin, ölümsüz olandır.' ... Tek başına var olan bu *âtman*, içimizdeki bilen öznedir ... ve dolayısıyla *âtman*'ın bilgisi ile her şey bilinir.... *Âtman*, evreni yaratmış ve sonra ruh olarak onun içine girmiştir" ve bu, sonraki dönemlerde, *samsâra*'nın ebedi döngüsüne hapsedilmiş ve kurtuluşa ihtiyaç duyan münferit ruhlar tasavvuruna yol açar. Bkz. Deussen, *Relig. and Philos. Hindistan, Upanishads*, İng. çev. 1906, s. 257.

77. *Hareket Etme Olarak Ruh*

Daha önceki okulların psikolojik öğretilerini gözden geçirirken Aristoteles şöyle der: "Canlının cansızdan farklı olarak sahip olduğu kabul edilen özellikle iki nokta vardır: Hareket etme ve duyumsama (veya algılama). Bunlar genel olarak, ruhun seleflerimizden devraldığımız iki özelliğidir" (*de anim.* 1.2.2).

İki yaşamsal işlev, hareket etme ve bilme, ilk filozoflar tarafından Aristoteles'ten çok daha kapalı bir şekilde ayırt edilmişti. Bunlardan ilki –hareket– ile ilgili olarak, ilkel varsayım, kendisini ya da başka herhangi bir şeyi hareket ettirme yeteneğine sahip her şeyin canlı olduğudur –dünyadaki tek hareket eden gücün Yaşam ya da daha doğrusu ruh-tözü olduğudur.[7] Böylece evrendeki hareketin varlığı, Thales'in öğretisinin doğrudan bir kanıtıdır: "Her şeyinde içinde ruh vardır." Aetios[8] öğretiyi şu şekilde tanımlar: "Unsursal nemin (Thales'in *physis*'i) geneline yayılmış, onu hareket ettirebilen ilâhî bir güç vardır." Bu ilâhî veya büyüsel güç, Thales'in demiri hareket ettirdiği için mıknatıs taşına atfettiği "ruhla" aynıdır.[9] Geç bir yazar olan Aetios, "unsursal nem" ile ona sinen ilâhî güç arasında Thales'in yapabileceğinden daha net bir ayrım yapar. Thales için hareket eden ruh, suda tanınan ve her şeye sinen nihai unsur ile aynıydı. Aynı şey Herakleitos'un "ebedi ateşi" için de geçerlidir.

O hâlde ilk başta mekanik hareket yaşamsal faaliyetten ayırt edilmemişti. Ayrım yapılmaya başladığında, bir kez daha yol ayrımına

---

[7] Platon yaşamının sonunda, "ruhu" "kendisini hareket ettirme kabiliyetine sahip şey" olarak tanımlayarak (*Yasalar*, 896a) ve göksel cisimlerin ruha sahip oldukları ve Thales'in dediği gibi (899b), "her şeyin Tanrılarla dolu olduğu" (*θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*) sonucunu çıkararak bu öğretiyi tekrar öne sürer. Krş. Arist. *Phys.* 265b32.

[8] Aet. 1.7.11: *τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ*. Diog. L. 9.7'de *πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη* (her şey ruh ve daimonlarla doludur) Herakleitos'a atfedilir. Ayrıca krş. Sext. *Math.* 9.76.

[9] Arist. *de anima*, 1.2.14.

ulaşacağız; ve ikisi bağımsız ve eşgüdümlü olgular olarak kabul edilmeden önce, bilim zıt uca gidecek ve tüm hareketi *physis*'in kendiliğinden, içsel faaliyeti olarak yorumlamak yerine, yaşamı ölü maddenin çarpışan parçacıklarıyla iletilen dışsal mekanik harekete indirgeme yöntemini deneyecektir.

78. *Bilme Olarak Ruh*

Ruhun ikinci işlevi –bilme– ilk başta hareketten ayırt edilmemişti. Aristoteles[10] şöyle der: "Ruhun acı ve sevinç, güven ve korku hissettiği ve yine kızdığı, algıladığı ve düşündüğü söylenir; ve tüm bu hâller hareket olarak kabul edilir ve bu da ruhun kendisinin hareket ettiği varsayımına yol açabilir." Düşünceden ayırt edilmeyen duyu algısı (*αἴσθησις*) tüm bilişin ana tipi olarak yorumlanmıştı ve bu, bir tür uzaktan eylemdir.[11] Dahası, bu tür eylemlerin tümünün, bilen ruhu bilinen nesneyle birleştiren sürekli bir vasıta veya ortam gerektirdiği kabul ediliyordu. Ayrıca ruh ve nesnesi sadece fiziksel temasla bağlantılı olmakla kalmayıp *benzer* veya *akraba* olmalıdır.

İlk filozoflar, neredeyse ya da tamamen oybirliğiyle[12] "benzer benzerini bilir" düsturunu varsaydılar. Bu "benzer sadece benzerini etkileyebilir"[13] şeklindeki daha genel aksiyomun özel bir örneğiydi. Burada yine, şüphesiz deneyimden çıkarılmayan fakat kolektif temsil tarafından kabul edilen, hiçbir şekilde bariz olmayan bir ilkeyle

---

[10] *De anim.* 1.4.408b1.

[11] *De anim.* 1.5.410a25. Ruhu tüm unsurlardan oluşturanlar ve benzerin benzerini algıladığını ve bildiğini savunanlar "algılamanın bir tür eyleme maruz kalma ya da hareket ettirilme (*πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι*) olduğunu ve aynı şeyin düşünme ve bilme için geçerli olduğunu varsayar."

[12] Heidel, *Arch. Gesch. Phil.* 19, s. 357, bu kuralın Aristoteles ve Theophrastos istisnalarına itiraz eder.

[13] Bu düsturun bir diğer uygulaması, "benzer benzerini *çeker*," Platon'a kadar tüm filozoflar tarafından varsayılmıştır ve bu varsayım ağırlık ve hafifliği tüm cisimlerin "*akrabalarına*" doğru hareket etme eğilimiyle açıklamalarını sağlar: *ἡ πρὸς τὸ συγγενὲς ὁδός*, Platon, *Tim.* 63e; krş. Burnet, *E.G.P.*[2], s. 396.

karşılaşırız. Bu eylemin sadece "benzer" nesneler arasında gerçekleşebileceğini ifade eden formül, şeyleri sempatik bir süreklilik tarafından birleştirilen akraba sınıflar hâlinde gruplandıran o eski büyüsel öğretiden türetilmiştir. Bu süreklilik, gördüğümüz gibi, tüm sınıfa yayılan yaygın bir ruhtur. Bu her türlü hareketin ve etkileşimin ve dolayısıyla Ruhun bir niteliği olan "bilme" veya "algılama" adı verilen o özel eylem türünün vasıtası ve ortamıdır. Düstur ortak duyuya gömülmüş ve filozoflar tarafından sorgulanmadan kabul edilmiştir.

Bu ilkeden, Ruh dünyayı bilecekse dünyanın nihayetinde Ruh ile aynı tözden oluşması gerektiği sonucu çıkar. *Physis* ve Ruh homojen olmalıdır. Aristoteles bu öğretiyi büyük bir hassasiyetle formüle eder:

"Var olan her şeyin bilgisini ve algısını vurgulayanlar ruhu nihai ilkelerle özdeşleştirdiler, bunları ister çokluk isterse sadece bir olarak kabul etmiş olsunlar. Böylece Empedokles ruhu tüm unsurlardan oluştururken, aynı zamanda her birini bir ruh olarak görüyordu. Sözleri şöyledir: 'Toprakla toprağı, suyla suyu, havayla parlak havayı, ateşle yıkıcı ateşi, sevgi ile sevgiyi ve korkunç kavga ile kavgayı görürüz.' Aynı şekilde, Platon *Timaios*'ta ruhu unsurlardan inşa eder. Orada, benzerin benzeriyle bilindiğini ve bildiğimiz şeylerin nihai ilkelerden oluştuğunu öne sürer...

"Böylece ateş veya hava gibi tek bir neden ve tek bir unsur kabul eden düşünürler, ruhun da tek bir unsur olduğunu varsayar; çok sayıda ilkeyi kabul edenler ise ruhta da çoğulluğu kabul eder... İlkeleri arasına zıt çiftleri koyanlar, ruhu da zıtlardan oluşturur; iki zıttan birini, sıcak ya da soğuğu vs. alanlar, ruhu da ona indirger." [14]

Böylece, yine Aristoteles bize başka bir yerde "Apollonialı Diogenes'in, diğer bazıları gibi, havayı ruhla özdeşleştirdiğini" söyler. "Havanın en ince parçacıklardan oluştuğunu ve bunun ilk ilke olduğunu düşünür; ve bu, ruhun bilmesini ve bir hareket nedeni

[14] *De anima*, 1.2.2, 6, 21.

olmasını açıklar: *Her şeyin kaynaklandığı birincil unsur olması itibarıyla bilir* ve parçalarının aşırı inceliğiyle harekete neden olur."[15]

Aristoteles'in kendisi, algının bir asimilasyon (benzeşme) sürecini içerdiğini savunarak, "benzer benzerini bilir" öğretisini geliştirmiş olmasına rağmen, önceki düşünürlerle aslında hemfikirdir. "Tüm algı teorisinin temelinde, seleflerinde olduğu gibi, αἰσθητά (duyu nesneleri) ve αἰσθητήρια'daki (duyu organları) unsursal yapının temel ortaklığının nesneleri algılayabilmemizin nedeni olduğu düşüncesi vardır. Bu farklı görüşleri ("benzer benzerini bilir" ve "benzer kendisine benzemeyeni bilir") uzlaştırdığı ἀλλοίωσις (yani asimilasyon süreci), her durumda αἰσθητά ve αἰσθητήρια'nın birbiriyle ilişkiye geçmesini sağlayan bir ortam olduğunu ima eder. Zira bu ortam" her ikisiyle de "ortak bir doğaya sahiptir."[16]

Böylece hem hareket hem bilgi olasılığı Yunan filozofları tarafından ruh-tözü olarak bir *physis* tasavvuruyla açıklanır ve bu tasavvur büyünün sempatik sürekliliğinin başlıca özelliklerinin tümünü yeniden üretir. Felsefi tasavvurun, büyüsel tasavvurdan çizgisel olarak türediğinin ana kanıtı, "Benzer sadece benzerini etkileyebilir veya bilebilir." şeklindeki aksi takdirde yersiz ve açıklanamaz olan varsayımdır. Bu varsayımı ancak sempatik sürekliliğin aslında akrabalığın temeli olduğunu; sadece akraba bir grup içinde etkileşim vasıtası olduğunu; ve bu akrabalığın tüm "benzerliğin" ilkel biçimi olduğunu bildiğimizde anlayabiliriz.

79. *İlâhî Olan Olarak Physis*

Son bölümde izlenen süreçlerle, *physis*'i Yunan dininin tüm tanrılarının içinden çıkıp şekillendiği o ilkel tözle özdeşleştirdikten

---

[15] Arist. *de anim.* 1.2.405a21. Diog. Apoll. frag. 4: ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζώει τῶι ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις.... καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῆι, ἀποθνήισκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.

[16] I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, s. 237.

sonra, ilk filozofların *physis*'i "ilâhî olan" olarak adlandırmalarını bulmaya hazırız. Her şey sadece canlı değil, aynı zamanda daimonlarla doludur. Thales'in Suyuna, "onu hareket ettirebilecek *ilâhî* bir güç sinmiştir"; diğer bir ifadeyle, ruh-tözü suyun doğal özelliklerinden farklı bir insanüstü *mana*'ya, daimonik bir enerjiye sahiptir. Anaksimandros'un "sınırsız"ına dair Aristoteles,[17] bunun "ilâhî olan (*τὸ θεῖον*), ölümsüz ve yok olmaz" olduğunu söyler. Anaksimenes'in Hava'sından da benzer şekilde bir Tanrı olarak söz edilir. Apollonialı Diogenes, "insanların hava dediği unsurun düşünceye sahip olan şey olduğunu ve her şeyi yönlendirdiğini ve her şeye hükmettiğini" söyler; "çünkü tam da bunun Tanrı olduğuna, her yere ulaştığına, her şeyi düzenlediğine ve her şeyin içinde olduğuna inanıyorum."[18]

Gökcisimlerinden bahseden Aristoteles[19] şöyle der: "Uzak çağlardaki atalarımız bize mitsel bir biçimde bu tözlerin (gökkubbe ve gökcisimleri) Tanrı olduğuna ve ilâhî olanın tüm doğayı kuşattığına (*περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*) dair bir gelenek aktardılar. Geleneğin geri kalanı daha sonra, sıradan halkı ikna etmek için yasaların ve genel olarak fayda ilkesinin uğruna mitsel biçimde eklenmiştir: Tanrıların insan biçiminde veya diğer hayvanlar gibi olduğunu söylerler vs. Fakat başlangıçtaki noktayı –birincil tözleri Tanrı olarak düşündüklerini– bu ilavelerden ayırırsak ve tek başına ele alırsak, bunu ilâhî olarak ilham edilmiş (*θείως εἰρῆσθαι*) bir ifade olarak görebilir ve şunu düşünebiliriz: Muhtemelen her sanat ve bilim çoğu zaman olabildiğince geliştirilmiş ve tekrar yok olmuş olsa da bu kanaatler, eski bir hazinenin kalıntıları gibi günümüze kadar korunmuştur."

Birincil *physis*'e atfedilen bu "ilâhî " sıfatının önemi felsefe tarihçileri tarafından göz ardı edilir; fakat ne kadar vurgulansa azdır. Felsefe, ilahiyatın doğrudan halefidir ve filozofların nihai gerçeklik

[17] *Phys.* 3.4.203b12.
[18] Frag. 5.
[19] *Met.* 11.8.1074b1.

ile çoklu duyu dünyası arasındaki ilişkiye dair tasavvurları, Tanrı ile beşerî grup veya Doğa arasındaki ilişkiye dair daha eski dinî tasavvurların etkisi altındadır. Bu kitabın geri kalanının ana amacı, bu önermeyi kanıtlamak olacaktır. Yunan felsefesinde, son bölümün sonunda ayırt ettiğimiz bu iki tür dinden –mistik ve Olymposçu– münferiden ayrılan iki ana akım olduğunu göstermeye çalışacağız. Metafiziğin Aristoteles'in zamanında bile hâlâ "ilahiyat" olarak adlandırılması boşuna değildi.[20]

80. *Physis'in Filozoflar Tarafından Ele Alınışı*

Yukarıda, ilk filozoflar *physis*'ten söz ettiklerinde ve bunun suda, havada veya başka bir şeyde bulunabileceğini ilan ettiklerinde, bu önermelerin öznesinin –*physis*'in kendisinin– bir ruh-tözü, duyuüstü ama yine de maddi bir şey olduğunu ve bir unsurla özdeşleşmekten ziyade onun içinde somutlaştığını (gerçi bu noktada malumatımız doğal olarak her zaman net değildir) savunduk. Bunu Tanrı ve Ruh olarak gördüklerini; ve Tanrılar ve Ruhların kendilerine ait bir malzemesi, içinde bulundukları somut ve görünür "bedenden" farklı, uzama sahip ama soyut olan bir tözleri olduğunu biliyoruz. Bu duyuüstü uzama sahip töz elbette en baştan beri doğal bir nesne değildi ve hiçbir zaman da olmadı; "Doğa" olarak adlandırılmasına rağmen aslında metafizikti –mitsel kökeninin izini sürdüğümüz bir temsildi. Madde olarak kabul edildiğinde, canlı olmasının dışında, (diyelim ki) modern fiziğin esîrinden, esas olarak sadece farazi bir töz olarak kabul edilmemesi, fiilen var olduğuna inanılması itibarıyla

[20] Unsurların ilâhîliği için bkz. Eisler, *Weltenmantel*, ii. 664; O. Gilbert "Spekulation u. Volksglaube in der ionischen Philosophie," *Arch. f. Relig.* 13, s. 306 vd. ve *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 22, s. 279: "*die ganze ionische und eleatische, nicht minder auch die Pythagoreische Spekulation ist nicht als ein Suchen nach der Gottheit, d. h. nach der die Weltenwicklung bedingenden und tragenden Gottessubstanz.*" = "Tüm İyonyalı ve Elealı ve aynı oranda Pythagorasçı nazariyat, İlâhî Zâtın, yani dünyanın gelişimini belirleyen ve destekleyen Tanrı-tözünün arayışından başka bir şey değildir."

farklıdır.[21] Gerçekte, esîrle aynı türden bir varlıktı ve aynı şekilde *a priori* matematiksel işleme yatkın görülüyordu. Tanınmış özelliklerinden birini veya birkaçını alıp sonuçlarını çıkarabilirdiniz. Böylece Elealılar onun birliğini ve mükemmel sürekliliğini o denli vurguladılar ki herhangi bir içsel harekete sahip olma olasılığını inkâr etmek zorunda kaldılar. Bu, Atomcuları tözün bir atomdan değil, sonsuz sayıda atomdan oluştuğunu varsaymaya sevk etti ve böylece hareket olasılığını geri getirdiler. Şimdi, bu prosedürde Atomcular tıpkı modern bir bilim insanının yapacağı gibi davranıyor, "zevahiri kurtarmak" için farazi tözü yeniden şekillendiriyordu; tek fark Atomcuların atomlarının gerçek olduğunu düşünmesiydi. Öte yandan, Elealı Parmenides, bilimsel bir varsayımdan değil, dinî bir inançtan –Tanrı olan gerçek varlığın Bir olması gerektiğine dair tutkulu bir inançtan– başlar. Bu inanç, Eleacılığın nihai öncülüdür; bu saf bir dinî inanç meselesidir ve bunun için hiçbir gerekçe sunulmamış veya sunulamamıştır. Vurgulamak istediğimiz nokta şudur: Parmenides'in bir olduğunu ilan ettiği şey Tanrı olduğundan, Atomcuların sayısız olarak ilan ettikleri şeyle aynıdır, çünkü tektanrıcılık lehine hiçbir önyargıları olmadığından çokluğa itiraz etmediler ve çokluk, uzayın bir kısmından diğerine bariz hareket gerçeğini kurtarmanın bilimsel avantajına sahipti. Her iki sistemin "Varlık"ı da aynı özelliklere sahipti: Uzaya yayılmış homojen ruh-tözüydü. Aralarındaki asıl mesele, baştan beri bu Varlığa atfedilen "ilâhîliğin," tüm çoğulluğu ve hareketi gerçekdışılığa mahkûm eden bir anlamda "birliği" mi, yoksa sadece değişmezliği mi ima ettiğidir –değişmez-

[21] Dr. Frazer'ın şunları yazdığı hatırlanacaktır: "Her iki büyü dalı, taklit ve temas büyüleri, uygun bir şekilde genel olarak Sempatik Büyü adı altında anlaşılabilir, çünkü her ikisi de şeylerin, uzaktan birbirlerini gizli bir sempati yoluyla etkilediğini varsayar: Etki birinden diğerine bir tür görünmez esîr olarak tasavvur edebileceğimiz bir şey aracılığıyla iletilir. Bunun, anladığıma göre, modern bilim tarafından tam olarak benzer bir amaç için, yani şeylerin boş görünen bir uzayda fiziksel olarak birbirini nasıl etkileyebileceğini açıklamak için, varsaydıkları şeyden pek bir farkı yoktur" (*Lectures on the Early History of Kingship*, 1905, s. 40).

lik çoktanrıcı bir geleneğin çokluk ve hareketten ödün vermeden maddi atomlara atfedebileceği bir özelliktir. Atomculuğa bu açıdan baktığımızda, "maddeciliğin" en uç noktasına kadar gitmesine rağmen atomlara atfedilen değişmezlik ve geçirgen olmama özelliklerinin, ilâhî niteliklerin son yozlaşmış biçimleri olduğunu görürüz.

Sonuç olarak, çeşitli okullar bu tözü, sanki sadece bilimsel bir hipotezmiş gibi, *a priori* bir şekilde ele alır; fakat hepsi aynı şekilde fiilen var olan nihai bir gerçeklik hakkında nazariyat yaptıklarına inanır. Onun farazi karakterinin farkına varmamalarının sebebi tam da onun hiçbiri tarafından icat edilmemiş, felsefe öncesi dinî temsilden devralınmış olmasıdır. Her şeyden önce, üzerinde ısrar edeceğimiz nokta, Yunan nazariyatının ana nesnesinin duyular yoluyla açığa çıkan dış doğa değil, duyuüstü uzama sahip bir töz olduğudur: Bu töz ilk başta hem canlı (Ruh) hem de ilâhîdir (Tanrı) ve aynı zamanda duyusal özellikleriyle görünür ve elle tutulur "bedenden" farklı veya ayırt edilebilir, kendine has bir "maddeye" sahiptir. Mesele baştan beri şuydu: Gerçeklik bu türden bir töz ise duyular dünyasıyla nasıl ilişkilendirilebilir; algıladıklarımızı açıklamak için nasıl uyarlanabilir ve yeniden şekillendirilebilir; etrafımızda gördüğümüz dünyayı ondan nasıl çıkarabiliriz?

81. *Felsefi Sistemlerin Nedenleri*

Öyleyse iddiamız şudur: Arkalarında ilahiyattan başka bir şey olmayan ilk filozofların dogmatik sistemlerini açıklayan iki ana neden, dinî temsilin iki karşıt şeması ve bu şemalardan birini kendilerine daha uygun hâle getiren münferit filozofların mizaçlarıdır. Bu iki nedenle karşılaştırıldığında, tarihçiler tarafından biteviye tartışılan o ya da bu sistemin "etkisine" ilişkin sorular ikincil öneme sahiptir. Bir filozofun bir diğerinden etkilenme nedeni, her şeyden önce, mizacının onu diğerinin görüşüne katılan ya da katılmayan bir görüşe yatkın hâle getirmesidir. Akıl

yürütmelerin aldığı biçim elbette görüşlerini esasen beğenmediği görüşlere karşıtlık içinde geliştireceği gerçeğiyle büyük ölçüde yönetilecektir. Fakat bu biçim yüzeyseldir ve çoğu zaman yanıltıcıdır. Onu gerçekten sonucuna götüren herhangi bir düşünce zincirini nadiren temsil eder. Hemen hemen tüm felsefi argümanlar, filozof herhangi bir argüman düşünemeden, en baştan beri inanmaya eğilimli olduğu sonuçları önermek veya saldırılara karşı savunmak için sonradan icat edilir. Felsefi akıl yürütmelerin o denli kötü, yapay olmasının ve ikna edici olmamasının sebebi budur. Bu akıl yürütmeleri sonuca dair bir inanca götüren nedenlerle karıştırmak genellikle naif bir hataya düşmektir. İlk Yunan filozoflarının cazibesi, büyük ölçüde, kötü argümanlar icat etmekle uğraşmamalarında, sadece inançlarını dogmatik bir şekilde ifade etmelerinde yatar. Bir sanatçının bir sanat eseri üretmesi gibi bir sistem ürettiler. Tavırları şöyleydi: "Dünya böyle olmalıdır." ve sistemin kendisi, ana yapıyı desteklemek için inşa edilebilecek herhangi bir argümandan farklı olarak, bir heykel veya bir şiir gibi, içinde yatan ve neşredilecek bir düşünce veya duygunun ifadesi olarak ortaya atılır.

Dolayısıyla aşağıda bir sistemin diğeri üzerindeki etkisinden çok az söz edeceğiz; bu tür sorular elbette yanıtlanmalıdır, fakat felsefe tarihlerinde mükemmel bir şekilde ele alınmıştır. Münferit düşünürlerin mizaçlarını tartışmanın da pek bir faydası yoktur, çünkü çoğu kez mizaçları hakkında, onları şu ya da bu tür bir sisteme götürecek şekilde olmaları dışında hiçbir şey bilmeyiz. Öyleyse geriye kalan, tutarlı bütünler, tipik temsil şemaları veya dünyayı tasavvur etmenin olası yolları olarak yorumlanabilecek sistemlerin kendileridir. Onları yukarıda ayırt edilen iki tür dinî sistemden kaynaklanan iki eğilim çizgisinde gruplandırdığımızda[22] daha iyi anlaşılabileceklerini göstermeye çalışacağız.

[22] Krş. Diog. L. giriş 13, *Φιλοσοφίας δὲ δύο γεγόνασιν ἀρχαί, ἥ τε ἀπὸ Ἀναξιμάνδρου καὶ ἡ ἀπὸ Πυθαγόρου.* = "Felsefenin iki kaynağı vardır: Biri Anaksimandros, diğeri Pythagoras'tır."

82. *Bilimsel Eğilim: Açıklamalar ve Nedenler*

Bilimin ana kökeninin büyüsel sanatta olduğunu şimdi belki genel olarak kabul edebiliriz. Bilimin geliştirdiği ve yeniden şekillendirdiği temsil sistemlerinin arkasında, insanı gücünü Doğa üzerinde genişletmeye iten bir pratik dürtü yatar ve bu dürtü ilk kolektif ifadesini büyüde bulmuştur. Dolayısıyla Yunan nazariyatındaki bilimsel eğilimin özelliklerini açıklamak için daha önce tasvir ettiğimiz büyü pratiğinin belirli özelliklerine geri dönmeliyiz.

Sempatik büyü, tutkulu arzu nesnesinin temsilinden oluşur. Bu temsil öncelikle mimetiktir –başka bir deyişle, arzulanan amacın dramatik eylemde gerçekleşmesidir. Duygu, istenen şeyi fiilen yapmakla tatmin olur. Bunun yanı sıra, aynı duygu ve arzunun sözlü ifadesi de vardır –ilk başta ne yapıldığının ve istendiğinin ifadesi olan mit unsuru.[23] Daha sonraki bir aşamada mit, "etiyolojik" bir hâl alır, yani eylemi açıklama iddiasında bulunurken aslında onun bir tasviri hâline gelir; fakat mitin içeriği, daha önce olduğu gibi, eylemin kendisinin bir kopyası veya temsili olarak kalır. Böylece mimetik eylem ve sözlü ifade, ilk başta, aynı arzuyu dışa vuran ve tatmin eden iki tarzdır.

En erken aşamada, dramatik eylem ve arzulanan etkinin ayırt edilmediğini varsaymıştık. Yağmur yağdırıcı, daha sonra gerçek yağmurun yağmasını sağlamak için yağmur yağışını taklit ettiğini değil, bizzat yağmur yağdırdığını hisseder. Büyüye olan inancın zayıflamasıyla, mimetik eylem ile doğal olay arasında bir miktar ayrım oluşmaya başlaması gerekir; bir *nedensellik* mefhumu ilk kez ortaya çıkar. Bu bilimin tarih öncesine ait kritik bir andır. Neden-sonuç ilişkisinin başlangıçta temsil edildiği biçimi kavramak çok önemlidir.

İncelemekte olduğumuz neden ve sonuçlar sınıfına –ki toplumsal önemleri nedeniyle her zaman ilgi odağı olacak bir sınıftır– ilişkin temel olgu *benzer* olmalarıdır, çünkü sempatik büyü etkilerini

[23] Mite dair bu görüş için, bkz. J. E. Harrison, *Themis*, s. 327.

taklit yoluyla üretir. İkinci olarak, daha önce gördüğümüz gibi, tüm benzerlikler aynı grubun akrabalığı veya üyeliği olarak yorumlanır. Son olarak, tüm akrabalık grupla örtüşen maddi bir temel veya süreklilik ve bunun içindeki sempatik etkileşim ortamı ile temsil edilir. Bu temelde vurgu, iki olayın zamansal ardışıklığına değil, bütünüyle benzerliğine, akrabalığına ve maddi sürekliliğine yapılır. Böylece ilk nedensellik mefhumu zamansal değil, statik, eşzamanlı ve mekânsaldır.[24] O hâlde büyü, zamansal sırayla hiç ilgilenmez, yalnızca sınıflandırmayla ilgilenir. Yeni doğmakta olan büyü bilimi tüm nesnelerin akraba gruplar –sempatik süreklilikle birleştirildiklerinden, birbirleriyle etkileşime girebilen şeylerin klanları– hâlinde sıralandığı, gittikçe daha ayrıntılı şemalarla meşgul olur. Çerçevesi zamansal değil, mekânsaldır; *moirai*'ın sınırlarını izler.

Aynı zamanda, bilgi büyücü için güçtür; onu harekete geçiren dürtü, hâlâ *mana*'sının –ya da grubun *mana*'sının, zira tüm süreç kolektiftir– etkisini nihai sınırlarına kadar genişletme arzusudur. Doğanın yapısının bir temsilini oluşturmak, onun üzerinde kontrole sahip olmaktır.[25] Bir şeyleri sınıflandırmak onlara isim vermektir ve bir şeyin veya bir grup şeyin ismi onun ruhudur; isimlerini bilmek ruhları üzerinde güç sahibi olmaktır. Kolektif aklın muazzam ürünü olan dil tüm gerçeklik yapısının bir kopyası, bir gölge-ruhudur; insan gücünün en etkili ve kapsamlı aracıdır, çünkü ister beşerî ister

---

[24] Bu, ilkel dillere dair çalışmalarla teyit edilir. Lévy-Bruhl (*Fonct. ment.* s. 165) Gatschet'ı (*The Klamath Language*, s. 554) alıntılar: "*Les catégories de position, de situation dans l'espace, et de distance sont, dans les représentations des peuples sauvages, d'une importance aussi capitale que celles de temps et de causalité le sont pour nous.*" = "Somut durum, mekânsal konum ve mesafe kategorileri, yaban halkların tasavvurunda büyük öneme sahiptir, tıpkı zaman ve nedensellik kategorilerinin bizim için büyük öneme sahip olması gibi."

[25] Anaksagoras kadar geç bir tarihte bile Zihnin dünyaya *hükmettiği* (κρατεῖ), çünkü onu *bildiği* tasavvurunu buluruz; "zira bilmek bilineni tanımlar ve belirler" (Simpl. *de Caelo*, 608, ἡ γὰρ γνῶσις ὁρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνωσθέν, *D.F.V.*[2], s. 329). Aklın bu işinin tasavvuru için bkz. Bergson'un *Evolution Créatrice*'i.

insanüstü olsun, hiçbir şey onun için erişilmez değildir. Konuşma *Logos*'tur ve evrenle ilişkisi mit ile ritüel eylem arasındaki ilişkinin aynısıdır: Gerçekliğin tüm yüzeyinin betimleyici bir haritasıdır.

İlk bilim, zamansal neden ve sonuç zinciri yasalarından ziyade, dünyanın anlaşılır bir temsilinin veya açıklamasının (*logos*) peşinden koşar –*mythoi*'un (mitler) yerini alacak bir *logos*. İcra edilen ritüelin sözlü ifade edilen bir kopyası olarak etiyolojik mitten söz etmiştik. Böyle bir sözlü muadil, "neden"den ziyade, "açıklama" anlamında, bir *aitia* veya *aition* olarak adlandırılırdı. Geniş zamanı ("bu yapılır") geçmiş zamana ("bu yapıldı") dönüştüren o ilginç psikolojik süreç tarafından *aitia*'nın geçmişe atıldığı doğrudur;[26] fakat *aitia*, ayinin ilk canlandırmasının salt tarihsel bir açıklamasından çok, onun öneminin bir *temsili* olarak kalır. Benzer şekilde, ilk bilim, açıklayıcı temsiller ve oluşum süreçleri arasında her zaman net bir ayrım yapmaz. Kozmogoni ve kozmoloji arasında gidip gelir, dünyayı parçalara ayıran kendi analiz sürecini kolayca tersine çevirir ve onu dünyayı ortaya çıkardığını varsaydığı bir sürece döndürür. Dolayısıyla evrenin nasıl ortaya çıktığını tasvir ediyor göründüğünde bile ilgisi gerçekte dünyanın şu anki hâlinin analizinde –etiyolojik *logos*'unda– yatar. Modern bilimde öne çıkan zamansal neden ve sonuç sorularından ziyade, yapı, düzenleme ve düzenin statik yönüne odaklanır.[27]

Burada öne sürülecek görüş, ilk felsefenin, bilimsel yönü olarak adlandırdığımız şeydeki ana amacının, yeni bir aracı –yukarıda tanımlanan *physis* mefhumundan başlayan kavramsal bir gerçeklik

---

[26] P. Beck, "Erkenntnissth. d. prim. Denkens," *Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik*, Leipzig, 1904, cilt 124, s. 9 vd., ebediyet kavramı bağlamında, bu fenomene dair değerli görüşler sunar. ["Etiyolojik" (Yun. *aitiologikos*) *aitia* (neden) kelimesinden türemiştir. Türkçeye "neden bildirici" ya da "köken" olarak da çevrilmiştir. –ç.n.]

[27] Platon, *Phaidon*'da, "eşyanın doğasının" sabit, değişmez bir yapısını (onun φύσις'i olan İdeal Dünya) keşfetmeye dair aynı arzuyu gösterir ve duyular dünyasının bu duyuüstü *temelinin* (αἰτία) aranmaya değer tek "neden" olduğu konusunda ısrar eder.

modelini– mükemmelleştirmek ve basitleştirmek olduğudur. Güç dürtüsüyle yönlendirilen aklın ilk işi, dünyada yolunu bulmak, dünyanın parçalarının şekillerini ve dış hatlarını bulmak ve kozmosun mükemmel bir şekilde net bir planını oluşturmaktır. Bu niyetle, başlangıç noktası olarak *physis*'in bu muameleye elverişli yönünü –uzayı dolduran maddi töz yönünü– alacaktır. Bu yön vurgulanırken, Ruh veya Yaşam ve Tanrı tasavvurları kesin analiz ve ölçüme meydan okuyan bir şey içerdiği sürece, tamamen dışarıda bırakılacaktır, zira yaşamsal enerjinin haritasını yapamazsınız. Tanrıdan geriye kalan tek şey, maddeye atfedilebilecek değişmezlik özelliğidir; Ruhtan geriye kalan tek şey mekanik hareket, uzayda konum değişikliğidir. Böyle bir felsefe, ilerlemesinde uzay-ölçüm biliminde, yani geometride bulduğu ideal tarafından yönetilir;[28] ve Atomculukta kendi mükemmel gerçekleşmesine ulaşır.

83. *İyonya Bilimi ve Olymposçuluk*

Bilimsel eğilim köken olarak İyonyalıdır: Homerosçu ilahiyatı şekillendiren ırkın içinden doğar ve aynı ırksal mizacın karakteristik ürünüdür. Doğduğu yer olan Milet'in o dönemde en önemli ticaret merkezlerinden biri olduğuna da dikkat çekebiliriz. Bilim ve ticaret başka yerlerde olduğu gibi burada da tamamen pratik bir amaç

[28] Geometrinin, sosyal öneme sahip bir sanatta tamamen pratik bir kökeni olduğu bilinir: Nil'in su baskınlarından sonra Mısır'daki toprak parçalarının sınırlarını belirleyen "ip gericiler" (*harpedonaptai*) tarafından uygulanan arazi ölçümü (bkz. Burnet, *E.O.P.*[2], s. 24). Sayın Payne, aritmetiğin ötesinde, temel bilgileri yerli Amerika'da bulunan tek matematik biliminin geometri olduğunu belirtir. Ayrıca ekler: "Ölçüme yönelik birincil teşviğin, Mısır, Babil ve Peru gibi yoğun nüfuslu, sınırlı bölgelerde toprağın bölünmesi, alt bölümlere ayrılması ve yeniden bölünmesi olduğu gözüküyor. Bu koşullar, Yeni Dünya'da yalnızca son bölgenin vadilerinde üretildi; ve Peru halklarının, genel olarak Meksikalılardan daha geri kalmış olmasına rağmen, onları temel bir geometrinin pratiğinde ve yaklaşık uygulamalarında geçmeleri önemlidir" (*History of the New World called America*, 2, s. 281).

güderek, yabancı denizler üzerinde yolculuk eden o cüretkâr keşif ve macera ruhunun ikiz ürünleridir. Bacon'cı bilim, tıpkı Elizabeth dönemindeki korsan amirallerin altın tozunun peşine düşmesi ve kazara yeni topraklar keşfetmesi gibi, tamamen aynı ruhla, "meyve"de ısrar eder. Aynı şekilde, denizdeki gemilerin karadan uzaklığını ölçmeye odaklanmış Thales kazara trigonometriyi keşfetmişti.

Felsefedeki bu eğilimin neden Olymposçu ilahiyat tarafından boşaltılan yeri doldurduğunu düşündüğümüz şimdi anlaşılacaktır. Bunlar aynı mizacın iki benzer ürünüdür. Her iki düşünce sistemi de dünyanın mekânsal bölgelere dağılımı olan *Moira* mefhumu tarafından yönetilir. Her ikisi de eğilim olarak çoğulcu,[29] akılcı ve kadercidir. Her şeyden önce her ikisi de uhreviliğe karşıtlık anlamında gerçekçidir. Özgül merak duygusu bazen menfaatsizliğin tepelerine ne kadar yükselse de bilim baştan sona pratik kalır ve onun için tüm değer duyular dünyasında yatar. Kendi kavramsal atom modelini evrenin gerçek yapısıyla karıştıracağı ve duyuüstü olanı göremediğimiz ve dokunamadığımız için duyuları mahkûm edeceği doğrudur. Fakat gönlü asla bu metafizik yapıda değildir: Hayali ölü parçacıkların hayalet dansı hiçbir zaman insan ruhunda sıla özlemi uyandırmaz. Akıl tatminini keşfedemeyeceği veya icat edemeyeceği herhangi bir şeyin nazari keyfinde değil, arayış heyecanında bulmalıdır.[30]

---

[29] Mistik geleneğin tüm filozofları (Herakleitos, Pythagoras, Ksenophanes, Parmenides, Empedokles ve Platon) yalnızca *bir* kozmos olduğunu öne sürerken, bilimsel geleneğin (Anaksimandros, Anaksimenes, Atomcular) "sayısız dünya"yı (ἄπειροι κόσμοι) kabul etmesi dikkate değerdir.

[30] Bilimsel eğilimle karşılaştırdığımız mistik eğilimin tasviri 6. bölümde yapılacaktır.

V

BİLİMSEL GELENEK

84. *Bilimin Seyri*

Son bölümde tasvir edilen bilimin amacına muzaffer bir şekilde Atomculukta ulaşıldı. Bilimsel eğilim dediğimiz şeyin seyrine, Milet okulundan başlayan ve Anaksagoras üzerinden,[1] Leukippos ve Demokritos'a uzanan bir dizi düşünür damgasını vurmuştur. Bu Atomcular, *physis*'i uzamsal özelliklerden başka hiçbir şey içermeyen, nüfuz edilemez küçük homojen "madde" parçacıklarından oluşan, bilimin arzuladığı türden, tamamen net, kavramsal bir modele indirmeyi başardılar –bunlar küçücük geometrik katılardı ve her türlü şekil veya büyüklükteki cisimler bunlardan inşa edilebilirdi.

85. *Milet Okulu*: ANAKSİMANDROS

Başlangıçta gördüğümüz gibi, Milet okulunun asıl önemli üyesi, ikinci başı olan Anaksimandros'tur. Şu anda ulaştığımız bakış açısıyla, sistemini daha yakından incelemek bizi bilimi atomculuktaki hedefine götüren yola çıkaracaktır. Aynı zamanda kozmolojisinin yorumunu şimdiye kadar karanlıkta bırakan bazı zorlukları gidermeyi de umabiliriz.

---

[1] Krş. Burnet, *E.G.P.*², s. 292. Burnet, doksografların Anaksagoras'ı Anaksimenes'in "öğrencisi" ya da "yoldaşı" yapan ifadelerinin harfiyen doğru olmasa da sistemleri arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde tasvir ettiğine işaret eder.

Anaksimandros'u bir dahi olarak etiketleyen büyük başarısı, birincil *physis*'i görünür unsurlardan ayırmaya çalışırken gösterdiği kısmen başarılı olmuş düşünce çabasıdır. Felsefenin ilkel verisi olarak adlandırdığımız ruh-tözünü Thales'in karıştırdığı sudan kavramsal olarak ayırdı ve onu aynı zamanda ateş, hava ve topraktan da ayrı tuttu. Bu, şimdi görebileceğimiz gibi, aslında duyuüstü ruh-tözü ile onun duyularla algılanabilir somutlaşmaları arasında bir ayrım yapan bir soyutlama çabasıydı.

Tanrı daha önce din çağında yaptığı gibi, bir kez daha Doğadan el çeker; fakat bu sefer sadece insanbiçimci ilahiyatın saçmalığa indirgediği kişisel formda değil, ilahiyatın çıktığı uzun yanılgı yan yolunun başlangıç noktasındaki daha eski o gayrişahsi formda. Anaksimandros, ilâhîliğin insanlaştırılmış şekillerini bir kenara bırakarak, bu şekilleri biçimlendiren tözü yeniden keşfeder. Onu *physis* olarak yeniden vaftiz eder, çünkü şimdi işlevi Tanrıları değil, gördüğümüz dünyayı biçimlendirmek ve canlandırmaktır: O, "eşyanın doğası"dır.

Fakat bunun sadece bir soyutlama çabası olduğunu görebilsek de kendisini Anaksimandros'a bu şekilde sunabilmiş değildi. Anaksimandros sadece farazi olarak kabul edilmeyi hak eden mitsel bir temsil değil, gerçekte var olan ilkel tözü bulduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla onu yalnızca düşüncede tecrit etmek yerine, zamanda tecrit eder ve onu, gördüğümüz dünyanın içinden bir şekilde ortaya çıkması gerektiği dünyanın ilk hâli olarak görür. *Physis* onun için bir hipotez değil, bir "başlangıç"tır (ἀρχή). Sorun, dünyayı ondan nasıl çıkaracağımızdır.

Daha önce izini sürdüğümüz nedenlerden dolayı, görünür dünyanın en önemli yönü, dört unsurun kendilerine tayin edilmiş *moirai*'daki bölümsel dağılımıdır. Dolayısıyla bu taksimden kurtulmak, kozmogonide olduğu gibi, kozmolojinin ilk eylemidir. Unsurlar, birincil sürekli tözden bir *ayrışma* (ἀπόκρισις) süreci ile ayrılır. Buna bağlı olarak, bu töz hakkındaki önemli gerçek, bu ikincil bölümsel sınırların yokluğudur; dolayısıyla negatif adla,

"Sınırsız olan" (ἄπειρον) diye tasvir edilir –bu, Yunan zihnine özellikle başlangıcı, ortası veya sonu olmama hâlini öneren bir kelimedir. *Physis* böylece öncelikle sınırlı olan unsursal yetki alanlarının tezat olarak "sınırsız olan" diye adlandırılır fakat yakında göreceğimiz gibi, kelimenin bu anlamı diğerlerinden ayırt edilmez. Öyleyse burada varoluşun münferit şeylerin doğuşunu içeren üçüncü aşamadan önce gelen ilk iki aşaması vardır.

Bir sonraki soru şudur: İlk aşamadan ikinciye geçişi nasıl açıklayacağız –unsursal yetki alanlarının sınırları nasıl konulacak?

Bu soruyu yanıtlamak için Anaksimandros, toplumsal bilincin bir temsili olarak ortaya çıktığından beri *physis*'e tutunan ve tam anlamıyla bireysel saldırganlığa sınırlar koyan bir güç olarak hissedilen ahlaki karaktere geri döner. Bu karakter, gördüğümüz gibi, hiçbir zaman yüce tanrının iradesine bırakılmak üzere *Moira*'dan tamamen alınmamıştı; ve şimdi Tanrılar ortadan kaybolduğuna göre, ilâhî ruh-tözünde, sadece "diğer tüm şeyleri kuşatmakla kalmayıp aynı zamanda onları yöneten"[2] *physis*'in kendisinde bulunur. Ahlaki olan bu yönetim kendisini unsursal bölgelerin düzenlenmesinde gösterir. Bu açıkça mitsel olan tasavvurun mevcudiyetinde, ayrışmaya neden olduğu söylenen "ebedi hareket" muhtemelen tamamen mekanik anlamda anlaşılmamalıdır. Ebedidir, çünkü ilâhî olana, "ölümsüz ve yok olmaz" *physis*'e özgüdür ve *physis*'in hareketinin kendisi gibi başlangıcı ya da sonu olmaması gerekir; fakat *physis* canlı olduğundan, hareketi muhtemelen yaşamın karakteristik hareketi olan büyümeden ayırt edilmez. Zıt unsurları, evrenin dönü-

---

[2] Arist. *Phys.* 3.4.203b11: καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. O. Gilbert, "Spekulation u. Volksglaube," *Arch. f. Rel.* 13, s. 312: *Damit tritt aber dem tatsächlich bestehenden Kampf- und Raubzustande der Welt eine höhere sittliche Ordnung gegenüber und diese leiztere kann nur auf* τὸ θεῖον *schlechthin, das absolut Göttliche des* ἄπειρον, *zurückgeführt werden.* = "Fakat onunla birlikte daha yüksek ahlaki bir düzen dünyadaki fiilen mevcut kavga ve soygun koşullarının karşısına çıkar ve bu düzenin izi ancak salt τὸ *θεῖον*'a (ilâhî olana), *ἄπειρον*'un (sınırsız) mutlak ilahiliğine sürülebilir."

şünden kaynaklanan mekanik bir ayıklamadan açıkça ayırt edilmeyen bir büyüme süreci ile Bir'den geliştiğini veya açığa çıktığını düşünebiliriz belki –evrenin dönüşü dairesel olduğundan, başı ve sonu yoktur ve bu yüzden sınırsız ya da "ebedi"dir. Burada Anaksimandros'un halefinin elinden geldiğince çözmeye çalışacağı bir karışıklık ve muğlaklık düğümü vardır.[3]

Sonra, unsurlar sınırsız şeyden ayrıştığına göre, özel nitelikleri en başta bir şekilde onun içinde kaynaşmış olmalıdır. Atomcu tasavvurlara aşina olan daha sonraki otoriteler, Anaksimandros'un sınırsız *physis*'ini bir "karışım" (μεῖγμα) olarak niteler. Bir kez daha "sınırsız" ismini negatif bir şekilde yorumlamak doğru görünür. O, ateş, hava, su veya toprak *değildir* ve hiçbirinin veya tümünün ayrı ve sınırlı özelliklerine sahip değildir. Bu özellikler onun içinde gizil kalmış olmalıydı, yoksa ondan çıkamazlardı; fakat ilk karışımın, hepsinin bir kısmını kaos içinde içerdiğini düşünmemeliyiz. O ilk aşamada ateş, hava, toprak veya su diye bir şey yoktu. Daha ziyade şarabın suyla karışımı gibi karışıktırlar ki böylece karışımın şarap veya su olduğunu veya herhangi bir kısmının sadece su veya sadece şarap olduğunu söyleyemezsiniz.

Son olarak, unsursal dağılımın ahlaki karakteri daha önce üzerinde durduğumuz öğretide güçlü bir şekilde vurgulanır: Münferit şeyler varoluşlarını, bir unsurun diğerine tecavüzünden oluşan "adaletsizliğe" borçludur. Eşyanın oluşumu (γένεσις) doğumdur ve her doğum zıtların karışımından kaynaklanır. Anaksimandros, zıtların varoluşu doğurmak için birleşme zorunluluğundan ziyade husumetlerini vurgular. Bunu yaparken, grubun birey üzerindeki mutlak hâkimiyetini vurgulayan ve kabilenin katı örfüne aykırı olarak, tüm bireyselliği ve kişisel özgürlüğü küstah bir saldırganlık olarak yasaklayan ilkel ahlakı farkında olmadan canlandırır. Şema-

[3] Eisler (*Weltenmantel*, 2, s. 666) Anaksimandros'un ἄπειρον'unu "Orpheusçu" yüce Tanrı Khronos ya da *Αἰων ἄπειρος* ile özdeşleştirir. Eğer bu doğruysa, ki ben doğru olduğu düşüncesindeyim, ἄπειρος esasen Zamanın *bitmez* döngüsü anlamına gelir.

sındaki unsurlar bireylere karşılık gelir; *physis*'in ahlaki hükmü, Olymposçu ilahiyattaki *Moira*'nın Tanrıları kendi bölümlerine sınırlandırması gibi, onlara kendi bölgelerinde kalmalarını emreder.

Görünür dünyanın evrimini daha ayrıntılı olarak takip etmemize gerek yok. Çeşitli sistemlere ilişkin analizimiz boyunca, sadece "eşyanın temel doğasına" dair görüşlerle ilgileneceğiz; amacımız bunların felsefenin ilkel verisinden nasıl çıkarılabileceklerini göstermektir.[4]

86. ANAKSİMENES

Anaksimandros'un halefi Anaksimenes, ustasından daha küçük bir adamdı. Anaksimandros'un *physis*'inin farazi bir varlık olduğu hakikatine doğru herhangi bir ilerleme kaydetmek şöyle dursun, onu unsurlardan birinden –karanlık ve soğuk havadan ya da tanrılar için her zaman uygun kıyafet (*ἠέρα ἑσσάμενοι*) olarak görülen sisten (*ἀήρ*)– bile ayırt edemedi. Böylece sadece *physis*'in somutlaşmış hâli olarak suyun yerine havayı koyarak Thales'in konumuna geri döndü ve bununla hiç şüphesiz bir basitleştirme yaptığını düşündü. Ancak başka bir yönde, bilimin içgüdüsel olarak hedeflediği o tasavvur netliğine doğru gerçekten önemli bir adım attı. Dikkatini Anaksimandros'un şemasında muğlaklığın ve karışıklığın en bariz biçimde hüküm sürdüğü noktaya çevirdi: Niteliksel olarak farklı unsurların ayrım içermeyen *physis*'ten nasıl çıkarılacağı sorunu.

Anaksimenes'e ruh-tözünü havayla özdeşleştirmek gayet anlaşılır göründü; çünkü hava nefestir ve nefes, yaşam veya ruhtur. "Tıpkı hava olan ruhumuzun bizi bir arada tutması gibi, bir nefes ve hava da tüm dünyayı sarıp sarmalar."[5] Böylece ruh-tözü, yine fiilen var

---

[4] Anaksimandros'u bilimsel geleneğin başına koyduysam, bu onun sisteminin mistik unsurlarını küçümsediğim anlamına gelmez; bunlar için Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 666 vd.'na başvurulmalıdır. Bana öyle geliyor ki Anaksimandros her iki eğilimi de eriyik olarak tutar, fakat halefleri bilimsel yönde ilerlemiştir. Empedokles, göreceğimiz gibi (s. 321), mistisizm ve bilimi uzlaştırma çalıştığında Anaksimandros'a geri dönmüştür.

[5] Frag. 2 = Aet. 1.3.4.

olan bir madde biçimiyle karıştırılmış olur. Bu teorinin avantajı, *Moira* tasavvuruna başvurmadan diğer unsursal biçimlerin ondan çıkarılabilmesidir ve böylelikle *Moira* da ortadan kalkmış olur. Hava diğer unsurlarla aynı varoluş düzeyine sahiptir; daha yüksek bir düzlemdeki metafizik bir töz değildir. Dolayısıyla havanın diğer unsurlara dönüşümü tamamen nicel terimlerle yorumlanabilir. Anaksimandros için niteliksel farklar nihai idi; onun "Sınırsız"ı sonradan "ayrışan" tüm niteliklerin mükemmel bir karışımıydı. Anaksimenes tüm değişimi ve dönüşümü "yoğunlaşma ve seyrekleşmeye" indirgedi: Nitel farklar dediğimiz şeyin altında yatan gerçek olgu sadece niceliksel farktır, yani belirli bir uzayda aynı şeyin fazlası veya azıdır.[6] Nitelikten bu şekilde kurtulmak, sadeleştirmede muazzam bir ilerleme sağlamaktır. Niteliğin sonsuz incelikli dereceleri ve sayısız çeşitliliği –renkler, sesler, tatlar vesaire– yerine şimdi, nispeten farklı ve her şeyden önce, karşılaştırılabilir olan yoğunluk farklarına sahip tek bir homojen madde tasavvur etmemiz gerekir.[7]

Öte yandan, niteliklere yoğunlaşma ve seyrekleşmenin yol açtığını söyleyerek onlardan kurtulmanın mümkün olmadığı da söylenebilir; sadece onlara dair düşünmenin zahmetinden ve zorluğundan kurtulmak mümkündür: Niteliksel farkların yoğunluk değişimlerinden nasıl ortaya çıkabileceği konusunda bir mefhum oluşturana kadar bunların açıklandığı da söylenemez. Öyle görü-

---

6 Krş. Burnet, *E.G.P.*², s. 78.

7 Krş. G. Milhaud, *Le philosophes géomètres de la Grèce* (1900), s. 18 vd. Aet. 1.24.2, niteliğin bu terkinin, niceliksel değişimin (*ἀλλοίωσις*) ve "birleşme ve ayrışma"nın Atomculuğa götürdüğünü vurgular: *Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος, καὶ πάντες ὅσοι κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμοποιοῦσι συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰσάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως· οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίνεσθαι.* = "Empedokles, Anaksagoras, Demokritos, Epikouros ve dünyayı küçük parçacıklardan oluşan cisimlerin bir araya gelmesinden oluşturan tüm filozoflar, birleşme ve ayrışmaları kabul ederler fakat tam anlamıyla oluş ve bozuluşları etmezler. Zira bunlar niteliksel değişimden değil, niceliksel bir araya gelmelerden var olur."

nüyor ki Anaksimenes'in teorisi dünyanın kavramsal modelini basitleştirme ve netleştirme –duyularımızın bize gösterdiği karışık çeşitliliği açıklamaktan ziyade örtbas etme– arzusundan kaynaklanır. Bu bakış açısından, sürekli geometrik tasavvurların ideal netliğiyle cezbedilen bilim dürtüsü, henüz nasıl ölçüleceğini öğrenemediği, duyularla algılanabilir tüm niteliklerden uzaklaşır, onları cismin uzamsal özelliklerinden türemiş ikincil özellikler olarak başından savar.

Son olarak, *physis* ve ruh-tözü olan havanın atmosferik hava veya sis ile özdeşleştirilebilmesi gerçekten sadece kafa karışıklığının bir sonucudur. Sis açıkça ateş, su veya toprakla özdeş değildir. Onlarla yan yana, kendine ait bir bölgede bulunur ve kendine ait özellikleri vardır. Ruh-tözü olan hava ise tüm unsurlarda tamamen aynı bulunur. Atmosferik havanın maddenin birincil veya temel formu olarak kabul edilmesi sadece mitsel ruh-tözü ile karıştırılması nedeniyledir. Sadece doğal bir madde olarak alınmış olsaydı, ateş, toprak veya su yerine, onu *birincil* olarak adlandırmak için hiçbir sebep olmazdı. Bu pozisyon için seçilir çünkü dört unsur arasından, Anaksimenes'e en çok ruh-tözü gibi, yaşamın en uygun aracı olarak görünen odur. İlâhî ya da Tanrı olarak adlandırılması, doğal bir unsur olması itibarıyla değil, ruh-tözü olması itibarıyladır; ve Anaksimandros'un *physis*'i ile gerçekten aynı metafiziksel düzlemdedir. Anaksimenes'e göre, "şimdi olan, geçmişte olmuş ve gelecekte olacak şeyler, Tanrılar ve ilâhî şeyler sınırsız havadan, diğer şeyler onun çocuklarından gelir."[8] Böylece Anaksimenes'in sisteminde

[8] Hippol. *Ref.* 1.7: *ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων.* O. Gilbert, "Spek. u. Volksglaube," *Arch. f. Rel.* 13, s. 313, *θεοὶ καὶ θεῖα* (Tanrılar ve ilâhî şeyler) ile özellikle diğer üç unsurun kastedildiğini ve bunun Anaksimandros'un ikinci aşamasına denk düştüğünü; *τὰ λοιπὰ*'nın (geri kalan) ise Anaksimandros'un üçücü aşamasındaki *τὰ ὄντα*'ya (tikel şeyler) denk geldiğini ve bunların Tanrı'nın çocuklarından (*ἀπόγονοι*), yani üç ast unsurdan doğduğunu savunur.

physis'in metafiziksel karakterinden aslında kurtulmadığı açıktır. Doğal bir töz değildir, sadece bunlardan biriyle karıştırılır ve Tanrı ve Ruha ait özellikleri korur.

87. *Bilim İnsanı Olarak* EMPEDOKLES

Başında saç bandı ve taçlar takılı bir şekilde, insanlar arasında ölümsüz bir Tanrı gibi dolaşan ve mucizeler gösteren Empedokles öncelikle mistik geleneğe aittir. Mistik geleneğin yurdu, güney İtalya ve Empedokles'in doğum yeri olan Sicilya'dan oluşan batı Yunanistan idi. Bu nedenle Empedokles'in sisteminin ayrıntılı incelemesi şimdilik ertelenmelidir; fakat aynı zamanda bilimsel gelenekte de yeri vardır, zira coşkulu dehası, bir peygamberin mizacını gerçekten bilimsel bir zihniyetle birleştirmiş, bu da onu teorilerini deneysel gösterilerle açıklamaya kadar götürmüştü. Daha sonra göreceğimiz gibi, dünyanın mistik görüşünü İyon bilimiyle birleştirmeye yönelik parlak bir girişimde bulunmuş ve bunu yapmakla Atomculuk yönünde Miletlerin bir adım ötesine geçmiştir. Burada onun fikirleriyle sadece bu ilerlemeye ilişkin olarak ilgileniyoruz.

Miletliler canlı-maddeciydi: Onlar için *physis*, içinde yaşamsal bir ilke barındıran ve büyüme kabiliyetine sahip bir şeyin orijinal anlamını hâlâ korumuştu. Bir yandan canlı ve kendi başına hareket eden bir ruh-tözüydü, öte yandan bedensel bir unsurla özdeşleştirilebilir (veya karıştırılabilir) bir şeydi. Yaşamın kendiliğinden, doğurgan hareketinde, mekanik terimlerle analize meydan okuyan fakat mistik mizaç için son derece önemli, sebepsiz ve açıklanamaz ve buna bağlı olarak doğa bilimini geometrinin mükemmel berraklığıyla uyumlu hâle getirmeye odaklanmış bir bilim için itici olan bir şey vardır. Böyle bir bilimin bilinçdışı amacı maddeden yaşamı çıkartmak ve nihayetinde yaşamı kavramsal gerçeklik modelinden tamamen silmek olmalıdır. Empedokles mistik olmasına ve ne yaptığının pek farkında olmamasına rağmen bu amacı ilerletmiştir ve bu nedenle bilimsel geleneğin gelişiminde yeri vardır.

Hatta kısmen mistik olduğu için bu ilerlemeye yönelmiştir. Mistik din, ölümsüzlük öğretisiyle, ruh ve onun geçici olarak hapsolduğu beden arasındaki ayrımı vurgular. Dolayısıyla mistisizm içinde yetişmiş bir bilim insanı için, ruh-tözünü beden-tözünden kurtarmak özellikle kolaydır. Kısmen bu nedenle ve kısmen de Parmenides katı bir mantıkla gerçek varlığın mutlak değişmezliğini ve cansızlığını ileri sürdüğü için Empedokles iki tür maddi töz ayırt etmişti: Bedensel olan dört unsur ve iki yeni ruh-tözü, yani bu bedensel unsurları mekanik olarak dışarıdan hareket ettiren Sevgi ve Çatışma.[9]

Bu iki yaşam gücünün toplumsal kökeninin izini daha önce sürmüş ve *physis*'e nasıl içkin olduklarını ve böylece Empedokles'in onları ondan çıkarabilmesini açıklamıştık.[10] Dünyaları şekillendirmede oynadıkları rolün ayrıntılı değerlendirmesi şimdilik kenara konmalıdır. Burada bizi ilgilendiren nokta, *physis*'in ayrıştığı bu iki bileşenin, kendi başına hareket eden sıvılar olarak, hareket için bir vasıta sağlaması ve bunu, bunun sonucunda, bedensel unsurların kendi içkin yaşamlarını yitiren kısımları dışında ve arasında yapmasıdır. Bu nedenle, münferit bedenlerin varoluşu artık bir doğuş değildir. "Meydana gelmek" veya yaşamsal bir büyüme (*φύσις*) süreci diye bir şey yoktur; sadece değişmez unsurların karışımı ve karışımın değişimi vardır.[11] Ve bu karışma ve yeniden karışmaya iki hareketli sıvı dışarıdan neden olur.

---

[9] Aristoteles (*Met.* 1.4), hareketin nedenini *çift* olarak öne süren ilk kişinin Empedokles olduğunu söyler, zira tek bir hareket kaynağı değil, birbirine zıt bir çift olduğunu varsaymıştır; ve Aristoteles, Empedokles'i buna yönelten şeyin, iyi şeyler için bir neden (Sevgi) ve kötü şeyler için bir neden (Çatışma) gerekliliğini görmesi olduğunu ima eder. Bkz. aşağıda, s. 320. Aristoteles açıkça bu iki hareket ilkesini dört bedensel unsurdan tür olarak farklı görür.

[10] Yukarıda, § 31.

[11] Emped. frag. 8: *φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων*
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Öyleyse, bizim görüşümüze göre bu iki sıvı, görünür veya bedensel olan dört unsurla aynı seviyede değildir; Empedokles onların diğerleriyle "eşit ve yaşıt" olduğunu ilan ettiğinde yalnızca hepsinin aynı şekilde ebedi ve değişmez olduğunu kasteder. Sevgi ve Çatışma, Anaksimandros'un sisteminde mitsel *Dike* figürüne bırakılan ayrışma ve yeniden birleşme eylemlerini mekanik olarak gerçekleştirme işlevine sahip iki yaşamsal güçtür. Böylece dünyanın mekanik modelindeki bir açığı kapatırlar ve aynı zamanda Atomculuğa bu yaşamsal sıvıları hem yaşamdan hem de maddeden mahrum bırakma ve onları bir boşluktaki harekete indirgeme son adımını bırakırlar sadece.

Empedokles bu ilerlemenin yanı sıra, dört beden biçiminin her birinin diğerlerinden sonsuza kadar farklı bir "şey," nihai ve indirgenemez bir "unsur" (στοιχεῖον) olduğu mefhumuyla bilime katkıda bulunmuş ve bu konuda ona Parmenides de yardım etmişti. Maddi tözler, bu unsurların geçici bir bileşimde çeşitli oranlarda birleşen fakat birbirinden ayrı kalan ve uzayda basitçe bir araya gelen ve ayrılan kısımlarından oluşur. Unsurların süreksiz kütleler olarak bu tasavvurunun tam bir Atomculuğa giden yolu açtığı noktası üzerinde durmamıza gerek yok. Bu tasavvur, Anaksimenes'in yoğunluk çeşitlemelerinde –nitelik değişimlerinin arkasında yattığı varsayılan "yoğunlaşma ve seyrekleşme" süreçlerinde– hâlâ devam eden süreklilik unsurunu ortadan kaldırır.

Öyleyse Empedokles eksik bir Atomcudur. Farklı parçalardan bedenler oluşturarak ve hareketi dışarıdan iletilmiş gibi ele alarak Atomcu tasavvurun temel ilkesine ulaşmıştı. Hareket hâlâ yaşamla karıştırılır ve ona bedensel unsurlar arasında dolaşan yaşamsal sıvılar neden olur; fakat onu bedenden çıkarmak ve ayrı bir ruh-tözüne koymak büyük bir adımdır. Bilimsel gelenek, Empedokles'in olağanüstü sisteminin geri kalanını bir kenara bırakarak bu yeni tasavvurları ele geçirir.

88. ANAKSAGORAS

İyon bilimini Atina'ya ilk kez Perikles çağında aktaran Klazomenai'lı Anaksagoras, Atomculuk yönünde Empedokles'in bir adım ötesine geçti. *Olanın olmayandan* çıkamayacağı ilkesi üzerine daha titiz bir yorum yaptı. Empedokles gibi, örneğin, etin belli bir oranda karışmış toprak ve sudan vs. oluştuğunu söylemeyi yeterli görmez; zira bu, et olanın et olmayandan çıktığı anlamına gelir. [12] Bu daha önce var olmayan bir şeyin doğuşunu (φύσις), düpedüz meydana gelişini ima eder –Empedokles'in, her şeyin karışımdan başka bir şey olmadığını ve "doğuşun" (φύσις) sadece bir isimden ibaret olduğunu söylediğinde, olasılığını inkâr ettiği şeydir.

Bir saçı alıp ikiye bölerseniz, bu iki parça hâlâ saçtır; onları gittikçe daha küçük parçalara kesmeye devam ettiğinizi varsayalım, aynı şey geçerlidir –onlar hâlâ saç parçalarıdır. Onları bir parça toprağa ve bir parça ateşe veya herhangi başka bir şeye böldüğünüz bir an olmayacaktır. Böylece her bedensel töz kendisine benzer parçalardan oluşur ve bunlara sonsuza dek bölünebilir. [13] Fakat bu sonsuz bölünebilirliğe rağmen Anaksagoras, gerçekte daha küçük parçalara bölünemeyen ve aslında *atomlar* olan en küçük parçalar varmış gibi konuşur; zira onlardan "tohumlar" (σπέρματα) olarak söz eder. Empedokles'in dört unsuru nihai ve indirgenemez değildir: Bu kütlelerin her biri, heterojen tohumların bir yığınıdır. Dünya düzeninin içinden çıktığı başlangıçtaki ayrımsız kütle, "tüm tohumların bir karışımıdır." [14] Bir kozmos olarak düzenlenmesi gereken ilkel bir düzensizlik veya kaos mefhumuna ulaşmış olduk.

Empedokles gibi, Anaksagoras da bedenlerin karışımında dolaşmaları ve onları dışarıdan hareket ettirmeleri için bir ruh-tözüne

---

[12] Frag. 10: πῶς γὰρ ἂν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός; Aet. 1.3.5.

[13] Frag. 3: "Küçüğün en küçüğü değil, daima daha küçüğü vardır."

[14] Burnet (*E.G.P.*[2], s. 307), Anaksagoras'ın muhtemelen πανσπερμια (*panspermia*) kelimesini kullanmış olduğunu düşünür. Anaksagoras'ın ilginç sisteminin ayrıntılarını takip etmek amacımızın dışındadır.

veya canlı sıvıya ihtiyaç duyar. Ruh-tözünün, sevgi ve nefret gibi, duygusal değil, entelektüel olması Anaksagoras'a özgüdür: Ona Zihin (*Nous*) der. Onun eşya üzerindeki gücünün veya hâkimiyetinin anlayışından kaynaklandığını ima eder tarzda, her şeyi *bildiği* üzerinde durur.[15] *Nous*'un işi, eşyayı "düzene koyma" (διακοσμεῖν), "ayırt etme," "ayırma," "ayrıştırma" (διάκρισις, ἀπόκρισις) olarak tasvir edilir. Bu, dünyayı parçalara ayıran ve şimdi bir sonraki amacına yönelmiş ve yığını ayırma ve onu yeniden düzene koyma görevini üstlenmiş bilimsel aklın kendisinden başka bir şey değildir. Takdire şayan bir bilimsel tutumluluk ile Zihnin eylemi en dar sınırlar içine kısıtlanmıştır. Mekanik hareketi başlatması için ona başvurulur: Artık kendi başına hareket etmeyen beden ilk hareketini kendi kendini hareket ettirebilen bir şeyden, canlı olan bir şeyden, bir ruh-tözünden, bir *physis*'ten almalıdır. Fakat hareket başladığında, bu ilk nedene geri dönmeden dünyanın yapısını ne kadar çok açıklayabilirsek o kadar iyidir. Bilimsel bakış açısından, Anaksagoras'ın büyük meziyeti, *Phaidon*'daki (98b) Sokrates'in şiddetle şikâyet ettiği bu tutumlulukta yatar. Sokrates'e göre, Anaksagoras *Nous*'u her fırsatta kullanmalı ve her kozmik düzenlemeyi, neden öyle olmasının ve başka türlü olmamasının *en iyisi* olduğunu göstererek açıklamalı ve böylelikle *Nous*'u her şeyi en iyi şekilde tasarlayan iyiliksever bir Tanrı hâline getirmeliydi. Bazı çağdaş yazarlar Sokrates'e sempati duyuyor gibi görünürler, sanki bilimin ilerlemesinin, bu mitsel ruh-tözüne iyilikseverlik gibi ek nitelikler verilmesi şöyle dursun, onun akıl ve yaşamdan bile mahrum bırakılmasını ve salt harekete indirgenmesini gerektirdiğinin farkında değillermiş gibi. Eksik bulunmadan önce dünyanın salt mekanik bir açıklaması denenmelidir; ve Anaksagoras'a (eğer aklına geldiyse) mitsel bir

[15] Frag. 12: καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. Krş. Simpl. *de Caelo*, 608 (*D.F.V.*², s. 316): πάντα γιγνώσκειν τὸν νοῦν ... ἡ γὰρ γνῶσις ὁρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνωσθέν = "Nous her şeyi bilir ... çünkü bilgi/biliş bildiğini tanımlar ve sınırlar." Nous, ayrımlar ve ayrışmalar getirerek dünyayı *oluşturur*, tıpkı bilimsel aklın dünyanın temsilini oluşturması gibi.

teleoloji (ereksellik) kurmaktan ve bilineni bilinmeyenle "açıklamaktan" sakındığı için müteşekkir olmalıyız.

89. Leukippos'*un Atomculuğu*

Atom teorisinin yaratıcısı, muhtemelen Elea'ya göç etmiş ve kesinlikle Eleacıların, Parmenides ve Zenon'un argümanlarından etkilenmiş bir Miletliydi.[16] Fakat bu argümanlar ona teorisini oluşturmada yardımcı olsa da bize göre, doğum yerinde ortaya çıkmış bilimsel geleneğe aittir. Theophrastos tarafından bildirilen genel görüş,[17] Leukippos'un bakış açısının aslında mistiklerin bakış açısına zıt olduğunu içgüdüsel olarak fark etmiştir. "Elealı veya Miletli Leukippos (zira hakkında her ikisi de rivayet edilir), felsefede Parmenides ile ilişkilenmiş ise de varlıkların açıklamasına dair Parmenides ve Ksenophanes ile aynı yolu izlememiş, görünüşe göre tam tersi bir istikamette gitmiştir. Zira onlar Her Şeyin Bir, hareketsiz, ezeli ve sınırsız olduğunu kabul ederken ve 'olmayanın' aranmasına izin vermezken, Leukippos sınırsız ve sürekli hareket eden unsurları, yani atomları öne sürdü. Onların şekillerini sayısız yaptı, çünkü belli bir şekilde olmaları için bir sebep yoktu ve varlıklarda kesintisiz bir oluşum ve değişim olduğunu gördü. Dahası, *olanın* (yani atomların) *olmayandan* (yani boş uzaydan) daha gerçek olmadığını ve var olan şeyleri açıklamak için her ikisinin de aynı şekilde gerekli olduğunu savundu: Zira atomların tözünün 'sıkı' ya da dolu olduğunu varsaydı ve onlara *olan* (ὄν) dedi, içinde hareket ettikleri boşluğa ise *olmayan* (μὴ ὄν) dedi fakat onun *olan* kadar var olduğunu iddia etti."

Leukippos, Parmenides'in öğretisini kabul etti: "hakikaten bir olandan bir çokluk gelemez, hakikaten çok olandan da bir birlik";[18] fakat burada iki yol ayrılır. Mistik, "duyu algısını ihlal ederek ve

---

[16] Pythagorasçı sayı-atomculuğu için, bkz. aşağıda, § 114.

[17] Ap. Simpl. *Phys.* 28.4 (*D.F.V.*², s. 344).

[18] Arist. *de Gen. et Corr.* 325a34: (*Λεύκιππος ὠιήθη*) *ἐκ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν.*

onu göz ardı ederek, argümanı takip etmesi gerektiğini savunur";[19] ve bir mistik olarak savunması gereken argümanın öncülü şudur: Her Şey Birdir, yani Tanrı. Tanrı'nın birliğini kurtarmak için, çokluk şeklinde görünen dünyayı gerçekdışı olarak tereddütsüz mahkûm edecektir. Öte yandan, bilimsel gelenek bu öncüle bağlı değildir ve Leukippos, argümanı zıt bir sonuca götürebilir. Düşüncesi Aristoteles'inki[20] gibidir: "Argümanlar söz konusu olduğunda, (Elealı) sonuç çıkıyor gibi görünebilir; fakat olgulara bakarsak bu tür görüşler delilik sınırındadır; çünkü hiçbir deli, ateş ve buzun ona bir gibi görünmesini deneyimleyecek kadar delirmemiştir." Duyularla algılanabilir olgularla başlayan ve Tanrı'nın birliğini kurtarmak için onları hiçe saymayacak bilimsel mizaç budur. Dolayısıyla, "Leukippos'un duyu-algısı ile uyumlu, var oluşu ve yok oluşu, hareketi veya varlıkların çoğulluğunu ortadan kaldırmayan bir teorisi olduğunu düşündüğü" söylenir.[21] *Olan*, sonsuz sayıda, bölünmez madde parçacıklarından oluşur: Bunlar içine girilemez ve küçüklüklerinden dolayı görünmezdir. Bu atomlar birbirinden niteliksel olarak değil, sadece şekil ve konum bakımından farklıdır. Tüm dünya ve içerdiği her şey bu küçük cisimlere çözünebilir. Tüm varlıkların var oluşu ve yok oluşu, boşlukta mekanik olarak hareket eden bir dizi atomun toplanmasından veya dağılmasından başka bir şey değildir.

Atomların ve boşluğun yanı sıra, bir zamanlar yaşamın veya ruhun kendiliğinden faaliyeti olan hareket vardır. Tam Atomcu olmayan Empedokles ve Anaksagoras, gördüğümüz gibi, bu özelliği, unsurlardan farklı olan ve aralarına nüfuz eden ruh-tözlerine atfetmişti. Fakat şimdi unsursal atomlar arasında boş uzaydan başka hiçbir şey yoktur ve bu da onlara, nüfuz eden herhangi bir ruh-tözü

---

19 A.y. sat. 13 (Elealılara dair ve Parm. *frag.* 1.33 vd.nı imayla): *ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν.*

20 Arist. *de Gen. et Corr.* 325a17.

21 A.y. sat. 23.

olmadan hareket alanı sağlar. Dolayısıyla ruh-tözü kaybolur; gereksiz bir hipotez hâline gelmiştir. Leukippos hareketi hiçbir şekilde açıklamaya çalışmama konusunda kesinlikle bilimsel bir yol izledi.[22] Aristoteles teist önyargılarıyla hareketin kaynağı sorununu savmanın bir parça "savsaklama" olduğundan şikâyet eder. Çağdaş okuyucu, Atomcuların tavrını Aristoteles'in kendi grotesk *Primum Mobile* (İlk Hareket Ettirici) öğretisine tercih edecektir. Leukippos "hiçbir şeyin sebepsiz yere olmadığını; her şeyin belli bir sebep ve zorunluluktan ötürü olduğunu"[23] açıkça belirtmiştir. Zorunluluğun ne olduğunu daha fazla tanımlamadığı söylenir. Bu *Ananke*'de Tanrıların tamamen ortadan kaybolduğu bir dünyada hâlâ öne çıkan *Moira* figürünü tanıyabiliriz.

Ruh da tıpkı *physis* gibi, yalnızca bir atomlar yığını hâline gelmiştir. "Demokritos ruhun bir tür ateş veya ısı olduğunu öne sürer. Zira 'şekiller' ya da atomlar sonsuzdur ve yuvarlak olanların ateş ve ruh olduğunu ilan eder: Pencerelerden geçen güneş ışınlarında görülen, havadaki zerrelerle kıyaslanabilirler. Bu tür tohumlar yığınının (*panspermia*) tüm doğanın bileşen unsurlarını oluşturduğunu söyler ki bu konuda Leukippos ile hemfikirdir; yuvarlak tohumlar ise ruhu oluşturur, çünkü bu tür figürler yolunu her şeyin arasından en kolay şekilde bulur ve kendileri hareket hâlinde olduğundan, diğer şeyleri harekete geçirirler."[24] Aristoteles'in dediği gibi, Leukippos'un hareketin kaynağını açıklamadığı doğruysa ruh-atomlarının bu hareketini kendiliğinden faaliyetin içkin bir ilkesi olarak değil, diğer atomların hareketi gibi mekanik şok ve çarpışmanın bir sonucu olarak düşün-

---

[22] Arist. *Met.* 1.4.985b: *περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι* (Leukippos ve Demokritos) ... *ῥαιθύμως ἀφεῖσαν.*

[23] Frag. 2: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.* Hippol. *Ref.* 1.12: *τίς δ' ἂν εἴη ἡ ἀνάγκη, οὐ διώρισεν.* Dieterich, *Abraxas*, 75, Plato. *Tim.* 48a ile karşılaştırır: *μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη* = "zira bu evrenin yaratılışı zorunluluk ve aklın bileşiminin ortak bir sonucudur."

[24] Arist. *de anim.* 1.2.403b31.

meliyiz.[25] Ruh-atomlarının tek farkı şudur: Yuvarlak şekilleri onların daha kolay hareket etmesini sağlar ve böylece ilk harekete geçirilenler onlar olur ve daha kararlı figürler olan diğer atomlara şoku iletirler. Ölüm anında atomlar dağılır; ölümsüzlük söz konusu olamaz. "Atomcular, hayvanlara hareket katanın ruh olduğunu varsayar. Bu nedenle solunumu yaşamın ayırt edici işareti olarak kabul ederler. Zira bedenleri çevreleyen hava onları sıkıştırdığında ve kendileri asla hareketsiz olmadığından hayvanlara hareket katan bu atomları sıkıp çıkardığında, solunum esnasında diğer benzer atomların girmesiyle dışarıdan takviye edilirler. Bunlar sıkışma ve katılaşmayı kontrol etmeye yardımcı olarak, hayvanlarda zaten bulunan atomların kaçmasını önler. Ve bunu yapacak güçleri olduğu sürece yaşamaya devam ederler."[26] Ruhun diğer işlevi –bilme– benzer şekilde açıklanmalıdır. Bir grup cisimsel atomdan başka bir şey olmayan bir ruh, diğer grupları ancak onlarla veya onlar tarafından fırlatılan zarımsı hayaletlerle (*deikela, eidola*) çarpışarak bilebilir veya algılayabilir.[27] Öyleyse Atomcuların bilgi öğretisi bu şekildedir: Onlar da en tuhaf sonuçlarına kadar "argümanı takip ederler." Bunun sonucu, "ruha" ve "yaşama" dair düşüncelerde gizemli ve anlaşılmaz olan her şeyin varoluştan olabildiğince eksiksiz çıkarılmasıdır.

Böylece tasavvurun mükemmel netliğinin galip geldiği ve buna bağlı olarak bilimde düne kadar üstünlüğünü koruyan, gerçekliğin kavramsal bir modeliyle baş başa kalırız. Tanrılar ve ölümsüz ruh, maddi parçacıkların dansında ortadan kaybolmuştur. *Physis*, adı korunsa da tüm eski büyüme ve yaşam çağrışımlarını kaybetmiştir. "Büyüme" diye bir şey yoktur; değişmez atomların bir araya gelmesi

---

[25] Alex. in Arist. *Met.* 1.4.985b: *οὗτοι* (Leukippos ve Demokritos) *γὰρ λέγουσιν ἀλληλοτυπούσας καὶ κρουομένας πρὸς ἀλλήλας κινεῖσθαι τὰς ἀτόμους.* Arist. *de anim.* 1.2.3 ve 4, Atomcuları ruhu kendi kendine hareket ediyor olarak tasvir edenlerle karşılaştırır.

[26] Arist. *de anim.* 1.2.3.

[27] Böylece tüm duyular bir duyuya –Dokunmaya– indirgenir; Arist. *de Sensu*, 442a29: *Δημόκριτος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν.*

ve ayrılmasından başka bir şey yoktur. Tüm hareket bir zamanlar canlının doğal özelliği, doğal yaşamının özgün ifadesi olmuştu. Şimdi yaşam maddeden sıkılıp çıkarılır; artık kendiliğinden bir faaliyet olmayan hareket, içinden geçilmez atomların içinde değil, arasında yatar. Yaşam yerine, mekânsal ilişkilerin değişiminden başka hiçbir şey kalmaz; ve dünyanın yönetimi *Ananke-Moira*'ya geri döner.

90. *Mistik Gelenek ile Tezat*

Çok önemli bir açıdan, bilimsel gelenek mistik gelenekten farklıdır. İyon bilimi ilahiyatın yerini alır ve dinden yeni bir ilham almadan kendi yolunda ilerler. Bilim, pratik dürtüsüyle dünyayı doğrudan kontrol etme girişiminde büyü gibidir; din ise arzu ile amacı arasına, kontrol edilemeyen ve bilinemeyen bir faktör olarak kişisel bir Tanrı'nın iradesini koyar. Bilimin bilinçdışı da olsa daimî amacı, bilinmeyenden geçen bu dolaylı yoldan kaçınmak ve bu keyfi faktörü içeren dinî temsilin yerine tamamen zorunlulukla yönetilen kapalı bir sistemi koymaktır. Tanrılar, dünyalar arası uzaylara sürgüne gönderilebilir veya İlk Neden onursal makamıyla bir köşeye çekilebilir; bilimin izin veremeyeceği şey, onların hesaplanamayan eyleminin kendisini ilk neden ile son sonuç arasına sokmasıdır. Böylece bilim, ilahiyata sırtını döner ve ondan olabildiğince çabuk uzaklaşır; birkaç hızlı adımla, doğaüstü olanın neredeyse bütünüyle yok olduğu, gerçekliğin yapısının çok basit ve net bir modeline ulaşır.

> *Ergo vivida vis animi pervicit et extra*
> *processit longe flammantia moenia mundi*
> *atque omne immensum peragravit mente animoque,*
> *unde refert nobis victor quid possit oriri,*
> *quid nequeat, finita potestas denique cuique*
> *qua nam sit ratione atque alte terminus haerens.*
> *quare religio pedibus subiecta vicissim*
> *opteritur, nos exaequat victoria caelo.*[28]

[28] Lucr. 1.72. [Türkçesi Tomris Uyar ve Turgut Uyar çevirisindendir: *Evrenin Yapısı*, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974. Latince *animus*'u bu bağlamda "ruh" yerine "zihin" olarak çevirmek daha uygun olabilir. –ç.n.]

[Ve utku, güçlü ruhunun oldu sonunda.
Aştı ötelere doğru dünyanın alevli surlarını,
Ruhunda bütün bir sonsuzluğu dolaştı
Ve utkuyla döndüğünde, neyin oluşabileceğini
Anlattı bize, neyin doğamayacağını: Her gücün
Bir sınırı olduğunu, geçilmez bir kalesi.
Böylece tepelendi bağnazlık, alındı ayak altına.
Bizse utkuyla yükseldik göklere böylece.]

Din ve ilahiyattan uzaklaşan bu istikrarlı ilerlemenin aksine, mistik gelenek canlı dinî inançtan sürekli ilham alır. Mistik sistemleri en iyi şekilde birbirini mantıksal bir çıkarım içinde takip ediyor olarak değil, yaşama, Tanrı'ya, ruh ve yazgısına dair belirli bir görüşü bir doğa sisteminin terimlerine çevirmeye yönelik bir dizi çaba olarak anlayabiliriz. Şüphesiz bu çabalar birbirinden bağımsız ya da bilimden etkilenmemiş değildir; her biri selefinin başarısızlıklarından faydalanır ve en azından bazıları bilimsel geleneğin sonuçlarını ödünç alır. Fakat kurucularının günlerinden itibaren Pythagorasçı topluluklarda canlı tutulan ve beşinci yüzyılın ikinci yarısında dağılmalarından sonra devam eden bir dinî inanç biçiminden her seferinde taze ilham ve dürtü gelir. Dolayısıyla birazdan ele alacağımız sistemler dizisini, her birinin yaşama ve dünyaya bakışını formüle etmeye çalıştığı mistik bir din tarafından art arda seri bir şekilde üretilmiş olarak görürüz.

VI

MİSTİK GELENEK

91. *Mistisizmde Zamanın Temsili Temeldir*

Bir önceki bölümde, Olymposçu ilahiyatın ilâhî ve beşerî tüm münferit güçlerin yetki alanlarını katı bir ayrımla sınırlandıran *Moira* figürünün hâkimiyeti altında olması gibi, felsefedeki bilimsel geleneğin tamamen mekânsal dışsallık kavramının hâkimiyeti altında olduğunu gördük. Bu kavramın rehberliğinde bilim, Geometrik Atomculuk ve Zorunluluk adı altında, *Moira*'nın hükümranlığı ile sonuçlandı. Şimdi döndüğümüz mistik gelenekte, Zaman ve Sayı (Zamanın ölçüsü [1]) kavramları aynı baskın konuma sahiptir ve

---

[1] Krş. Platon, *Timaios*, 39b: *ἵνα δ' εἴη μέτρον ἐναργές ... ὁ θεὸς ἀνῆψεν ... ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν* ***μετάσχοι τε ἀριθμοῦ*** *τὰ ζῷα ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς. νὺξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος.* = "Açıkça görülebilen bir ölçü olarak ... Tanrı [bir ışık] yaktı ... ve biz bu ışığa güneş diyoruz. Bunu, tüm göğü/evreni olabildiğince aydınlatması ve tüm yatkın canlıların, Aynı ve Benzer olanların yörüngesinden öğrenerek, **sayılara katılımını** [= aşina olmasını] sağlamak için yarattı. Tek ve en akıllı dönüşün devri olan gece ve gündüz işte bu şekilde ve bu sebeplerden meydana geldi." Mekânsal mesafe, kuvvet harcanmasıyla, psikolojik olarak ölçülebilir; fakat zaman-mesafe yalnızca aynı olayın ritmik tekrarının sayımıyla ölçülebilir. Dolayısıyla zaman bilincinin kapsamı sayı sisteminin kapsamına bağlıdır. Bkz. P. Beck, "Erkenntnisstheorie des primitiven Denkens," *Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik*, Leipzig (1904), cilt 123, s. 172 vd.

Doğruluk/Adalet mefhumu (*Dike*) *Moira* mefhumunun yerini alır. Mistik sistemlerin yorumlanmasının anahtarı bu büyük öneme sahip olgunun açıklamasında yatar. Bilimin Olymposçu ilahiyatın meşru halefi iken, mistik felsefelerin ilhamlarını ve kavramsal şemalarını Dionysos dininden aldığı daha önce ifade edilmişti. Ayrıntılara geçmeden önce bu tür bir dinde Zaman kavramının neden temel olduğunu belirtmeliyiz.

Grubun yapısından –kült topluluğunun kendi örgütlenmesinden– başlayabiliriz; zira öğrendiğimiz üzere, tipik temsil sisteminin kökeni orada aranabilir.[2] Gördüğümüz gibi, Dionysosçu kült topluluğu, daimonu etrafında şekillenmiş ortak bir yaşamı olan tek bir müstakil gruptur. Bu yaşam birçok anlamda süreklidir.

İlk olarak, mekânsal veya dağıtımsal anlamda, grup sürekli olarak hem aynı anda tüm üyelerinde bulunan hem de herhangi bir üyesinin ötesinde yatan bir ruh veya daimonda can bulur. Sadece bir grup –üyeleri ne kadar uzağa dağılmış olursa olsun, bir kilise[3]– olduğundan, örgüt, parçalarının nüfuz edilmez yetki alanları içinde kısıtlanmış olduğu düşüncesini dışlar; *Moira*'nın çoktanrıcı mefhumu yoktur.

Daha sonra, zamansal bir süreklilik anlamında, grubun yaşamı, her bireyi aşan ortak bir yaşam olduğundan ölümsüzdür ki bu, Yunanlar için "ilâhî" anlamına gelir. Bu tasavvur birçok büyük mistisizm öğretisine yol açar.

---

[2] Diodoros, 5.64.4 (*D.P.V.*[2], s. 473), Orpheus'un tılsımlar, intisaplar ve gizemler uygulayan büyücü (*γόητες*) İdalı Daktyller'in öğrencisi ve bunları Yunanlara ilk kez tanıtan kişi olduğuna dair Ephoros'un bir ifadesini muhafaza eder. Pythagoras da İdalı Daktyller tarafından Girit'te ve Trakya'daki Leibethra'da intisap edilmiştir. Bu gelenekler, Orpheusçu kült toplulukları ile büyü fratrileri arasındaki sürekliliği ve ayrıca Orpheusçuluğun ilkel bir din türünü canlandırdığı gerçeğini işaret eder. Bkz. J. E. Harrison, *Themis*, s. 462.

[3] Krş. Porph. *de abst.* 4.11 (Essenilere dair): *μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί* = "Tek kentleri yoktur, fakat her kentte birçoğu yaşar."

Bunlardan en ilkel olanı tenasühtür (*palingenesia*). Bu inancın özü, grubun veya kabilenin tek yaşamının, yaşayanlar kadar ölü üyelere de kesintisiz olarak uzanmasıdır; ölüler, yaşayanlarla aynı anlamda hâlâ grubun bir parçasıdır. Sürekli yenilenen bu yaşam, ölüm denilen karşıt durumdan yeniden doğar ve yayının diğer ucunda tekrar ona döner. Hâlâ yaban halklar arasında yaygın olan bu tenasüh düşüncesinde, ilk varoluş döngüsü tasavvuruna sahibiz: Işık ve karanlık olmak üzere iki yarım çembere bölünmüş ve içinde bir yaşamın veya ruhun sürekli olarak döndüğü bir Yaşam Çarkı.[4]

Yeniden doğuş öğretisi nasıl ahlakileştirildi? Bu tasavvuru, Orpheusçular ve Pythagorasçılar arasında, ruhun orijinal ilâhî hâlinden düşüşü, ruhun günahlarından bu yaşamda ve yeraltı arafında arınması ve geldiği yer olan göksel köşklere nihai dönüşü ile ilişkili buluruz. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu öğretiler grubu, mistik felsefenin ve Pythagoras okulundan ortaya çıkan sistemlerin anlaşılması için temel bir öneme sahiptir. Bu nedenle, eski yaban tenasüh öğretisine bu ahlaki önemi kazandıran süreci biraz açıklamamız gerekir.

92. *Tenasüh Döngüsü*

Yaban halklarda ortaya çıkan tenasüh inancının kökenini uzun uzadıya tartışmamıza gerek yok. Muhtemelen çok basit bir meseledir. Totemci, totem-türünü çoğaltmakla meşgul olduğunda tüm dikkati, var edilmesi gereken yeni hayvanlar veya bitkiler düşün-

[4] Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.* s. 358, yaşayan ve ölü arasındaki keskin ayrımın düşük bir zihniyet düzeyinde bulunmadığına işaret eder: "Ölü" bir kişi hâlâ belirli bir anlamda yaşar ve hem yaşayan topluma hem de ölülere aittir. (Bu şekilde tasavvur edilen "ölümsüzlüğün," herhangi bir açık ölüm tasavvurundan önce geldiğini not edebiliriz. Dolayısıyla ölümsüzlük inancı, kısmen ölümün doğasını kavrayamamaktan kaynaklanır. İnancın başka bir nedenini aramaya gerek yoktur.) Ayrıca bkz. Dr. W. H. R. Rivers, *The Primitive Conception of Death*, Hibbert Journal, 1912, s. 393.

cesine yönelir. Bu hayvan veya bitkilerin zihnindeki imgesi, zaten var olan ve yenilen hayvan veya bitkilerin hatıra-imgesi olmalıdır. Dolayısıyla var etmek istediği şey, onun için zaten var olanla *aynı şeydir*. Yeni hayvan ve bitkilerin, öteki dünyadan geri dönmüş eskileri olduğuna inanmaktan nasıl kaçınabilirdi?[5] Her halükârda, yeniden doğuş mefhumunun, Orpheusçulukta yeniden ortaya çıktığında ona bağlı bulduğumuz günah ve ceza çağrışımlarının hiçbirine sahip olmadığı kesindir. Oraya nasıl geldiler? Bu soruyu tam olarak yanıtlayacak durumda değiliz. Şimdilerde öne sürülen, Orpheusçuluğun karakteristik öğretilerinin Pers dininden geldiği ve İran'ın Küçük Asya'nın İyon kolonileriyle temas hâlinde olduğu altıncı yüzyılda Yunan düşüncesine girdiği görüşüyle karmaşık bir hâl alır.[6] Bu teoriye dair açık fikirli olmalıyız. Dinî fikirler, daha önce de belirttiğimiz gibi ancak hemen uydukları yerli bir düşünce sistemi zaten mevcut olduğunda kolayca özümsenebilir. Orpheusçuluk şüphesiz Dionysosçu dinin ihyası ve yeniden tanzimidir. Yeni fikirler nereden gelirse gelsin, mevcut kültlere tamamen yabancı olmamaları muhtemeldir. Amacımız, Dionysosçu inancın ana unsurlarını ortaya çıkarmak ve özel olarak Orpheusçu olarak sınıflandırılabilecek sonraki faktörleri onlardan ayırt etmek olmalıdır. Orpheusçuluk, eski külte ondan ortaya çıkacak veya ona aşılanacak kadar benzer olsa da iki sisteme ayrı ayrı ait olan iki ölümsüzlük ve ruh tasavvuru arasında gizli bir çelişki olduğu görülecektir. Bu çelişki, iki çok farklı türden mistik felsefeye yol açacaktır.

Eski tenasüh öğretisinde zımnen yatan felsefe, ölüm gününde Pythagorasçı dostlarıyla yeryüzünde ve görünmeyenlerin öteki dünyasındaki mistik yaşam görüşünü tartışırken, Sokrates tarafından ifade edilmiştir. "Ruhların bu dünyadan ötekine geçtiği ve orada var olduğu ve sonra ölülerden buraya dönüp yeniden doğduğu

---

[5] Hatıra-imgelere atfedilen duyuüstü gerçeklik için bkz. P. Beck, *a.g.e.*

[6] Eisler, *Weltenmantel u. Himmelszelt*, cilt 2'de öne sürülen bu teori için büyük bir kanıt yığını sunulur.

şeklindeki kadim öğretiyi"[7] hatırlatır. Bu görüşün desteklendiği argümanlardan biri şudur: Doğan bir dizi ruhun ölen başka bir ruh kümesi ile dengelenmesi gerektiği sürekli bir geri ödeme süreci (*ἀνταποδοσις*) olmalıdır. Bu şekilde "bir çember içinde dönmeselerdi," süreç başlangıç noktasına bükülüp tekrar dönmek yerine düz bir çizgide ilerleseydi, hepsinin aynı duruma ulaşacağı bir an gelir ve oluş (*γένεσις*) bir noktada dururdu. Yaşayanlar sürekli ölülere gider: Arz tersine bir süreçle yenilenmese yaşam tükenir ve her şey ölümle sonuçlanırdı.[8] Sokrates bu argümanı daha genel bir ilkeye –tüm oluş iki karşıt durumun birinden diğerine geçiştir– atfetse de ilgili mefhumlar çok basit ve ilkeldir. Canlı bedenden çıkıp bedenden ayrılığın oluşturduğu karşıt duruma geçen ve sürekli bir döngüyle yeni canlı bedenlerde yeniden ortaya çıkan sınırlı miktarda ruh-tözünü[9] tasavvur etmeliyiz. Bu türden ruhun geçici olarak form verdiği[10] beden dizileriyle organik bir bağı olmadığı aşikârdır ve gayrişahsi, sürekli ve homojen olarak düşünülmelidir. Aynı ruh-cevheri, sonsuz sayıda birbirini izleyen münferit formlardan geçer ve onların kişilikleri üzerinde kalıcı bir iz bırakmaz. Böyle bir tasvir, yaban tenasüh öğretisini tasvir etmek için kullanılabilecek

---

7 Platon, *Phaidon*, 70c: *παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.*

8 Platon, *Phaidon*, 72b: *εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα, ὥσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, ἀλλ' εὐθεῖά τις εἴη ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπὴν ποιοῖτο, οἶσθ' ὅτι πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἂν πάθοι καὶ παύσαιτο γιγνόμενα; … εἰ γὰρ ἐκ μὲν τῶν ἄλλων τὰ ζῶντα γίγνοιτο, τὰ δὲ ζῶντα θνήσκοι, τίς μηχανὴ μὴ οὐχὶ πάντα καταναλωθῆναι εἰς τὸ τεθνάναι;*

9 ***Mutlak olarak maddi olmayan*** "ruh"un [*spirit*] bir "sabit miktarı"ndan söz eden yorumcular, bana öyle geliyor ki kelimeleri anlamsız bir şekilde kullanıyorlar.

10 Arist. *de anim.* 407b21: *ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.*

terimlerin ötesine geçmez: Buraya kadar ahlaki bir öneme dair hiçbir iz yoktur, sadece sürekli olarak bir çember içinde akan bir canlı cevher akışı mefhumu söz konusudur.[11]

93. *Geçiş Dereceleri*

Bu sürekli yaşam tasavvuruna belki de eşit derecede ilkel olan Geçiş düşüncesini eklediğimizde bir adım daha ilerleriz. Geçiş törenleri, yaban toplumlarda yaşam yolundaki yol işaretleridir. Yaşam ve ölümün tam çemberini, yaşamın her birini peş peşe geçmesi gereken bir dizi derece veya evreye bölünmüş olarak düşünmeliyiz. Her evreden diğerine geçiş, bir geçiş törenidir –bir *rite de passage*'dır (geçiş riti).[12] Bebek, doğumundan kısa süre sonra yaşayan dünyaya

---

[11] Krş. Plutarkhos, *Consol. ad Apoll.* 106e (Herakleitos, frag. 78, Byw. alıntısından sonra): *ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ δύναταί τις πλάττων ζῷα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν καὶ τοῦθ' ἓν παρ' ἓν ποιεῖν ἀδιαλείπτως, οὕτω καὶ ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης πάλαι μὲν τοὺς προγόνους ἡμῶν ἀνέσχεν, εἶτα συνεχεῖς αὐτοῖς ἐγέννησε τοὺς πατέρας, εἶθ' ἡμᾶς, εἶτ' ἄλλους ἐπ' ἄλλοις ἀνακυκλήσει. καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὕτως ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ὁ ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς.* = "Zira bir çömlekçi kilinden bir hayvanın şeklini oluşturabildiği ve daha sonra onu aynı kolaylıkla bozabildiği ve bunu istediği sıklıkta ileri ve geri doğru tekrarlayabildiği gibi, Doğa da aynı malzemelerden önce dedelerimizi, sonra babalarımızı, sonra bizi şekillendirdi ve zaman içinde başkalarını ve yine bunların üzerine başkalarını doğuracak. Zira oluş/doğum nehrimiz hiç durmadan sürekli akarken, aksi yönde de bozuluş/ölüm nehrimiz sonsuza dek akar." Zeller (*Phil. d. Griech.*[5], 1, s. 640), Bernays'i takiben, Plutarkhos'un çömlekçi imgesi de dâhil tüm bu pasajın genel anlamını Herakleitos'tan aldığı düşüncesindedir. Krş. O. Gilbert, *Meteor. Theor.*, 335. Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.* s. 398: *Quand un enfant naît, une individualité définie reparait, ou, plus exactement, se reforme. Toute naissance est une réincarnation.... La naissance est done simplement le passage d'une forme de vie à une autre, tout comme la mort.* = "Bir çocuk doğduğunda belirli bir kişilik yeniden ortaya çıkar veya daha doğrusu yeniden biçim alır. Tüm doğum bir tenasühtür.... Öyleyse doğum, tıpkı ölüm gibi yalnızca bir yaşam biçiminden diğerine geçiştir."

[12] M. van Gennep, *Rites de Passage*, s. 107, geçiş törenlerinin bu önemini ortaya koyar. [Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *rite of initiation* (geçiş riti/töreni). –ç.n.]

geçirilir;[13] gençler, erkekliğe erişmeleri üzerine kabilenin tam üyeliğine erginlenir vs. Dahası, bu törenlerin her biri yeni bir doğumdur ve yeni bir ruhun edinilmesi veya daha doğrusu ruhun büyümesi, yeni toplumsal hakları ve ödevleri içerecek şekilde genişlemesi anlamına gelir. Bu geçişlerin önemi, doğumun salt fiziksel gerçeğini gölgede bırakır; toplum ona verene kadar yeni doğan çocuğun ruhu çok azdır veya hiç yoktur.[14] Ruhun büyümesi, erkekliğin tüm ayrıcalıklarıyla doruğa ulaşır ve sonra düşüşe geçer. Toplumsal etkinliği ondan uzaklaştıkça, erkeğin ruhu azalır ve yaşlılıkta tekrar ikinci bir çocukluğa kapılır (ama bu defa ruhsuz) ve artık çoktan ölüdür; fiziksel ölüm önemsizdir. Bu tasavvur, yukarı doğru bir dizi dereceden geçerek yükselme, doruk noktasına ulaşma ve yayın aşağı doğru eğrisinde, düşüş düşüncesini yaşam döngüsüne ekler.[15]

94. *Doğadaki Tüm Yaşam Döngüsü*

Ölümde, ruh yeraltı dünyasına geçer: Çemberin alt yarısı yeraltı karanlığından geçer. Bunun sebebi, toprağın/yerin tüm yaşamın kaynağı olmasıdır.[16] Bitkiler ve ağaçlar topraktan/yerden fışkırır; hayvanların ve insanların ruhları da ondan geliyor olmalıdır; ve dolayısıyla öldüklerinde, tohumlar gibi onun rahminin karanlığında saklanmaları gerekir. *Anthesteria* gibi bahar bayramları aynı şekilde insanın toprağı işlemesi için ihtiyaç duyduğu tohumlarla ve ruhla-

---

[13] Krş. Sayın Alice Fletcher tarafından tasvir edilen Omaha bebek geçiş törenleri. Bkz. yukarıda, s. 133-34.

[14] Krş. Dieterich, "Mutter Erde," *Arch. f. Relig.* 8, s. 1 vd.

[15] Bkz. Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.* s. 360. ve Hertz, "Répresent. collectives de la mort," *Année sociol.* 10.

[16] Eur. frag. 415, ap. Plut. *Consol. ad Apoll.* 104b:

κύκλος γὰρ αὐτὸς καρπίμοις τε γῆς φυτοῖς
γένει βροτῶν τε. τοῖς μὲν αὔξεται βίος,
τῶν δὲ φθίνει τε κἀκθερίζεται πάλιν.

[Benzerdir toprağın bereket dolu mahsulleriyle
ölümlü nesillerin döngüsü. Bazılarının yaşamı serpilir,
diğerlerininki ise solar ve geri biçilir.]

rın geri çağrılmasıyla ilgilidir;[17] zira baharda tüm yaşamın kışın getirdiği ölümden sonra büyülü bir şekilde yeniden canlandırılması gerekir. Bu tür kombinasyonlarda, bir ruhgöçü öğretisinin (*metensomatosis*) kolayca üzerinde yükselebileceği temeli görürüz. Tüm yaşam birse ve sempatik olarak süreklilik arz ediyorsa aynı ruh-cevheri bir seferinde bir insana, bir diğer seferinde bir hayvana veya bitkiye geçebilir. Hepsi aynı şekilde yerin mahlûklarıdır.[18] Dahası, mevsim-

---

[17] Bkz. J. E. Harrison, *Prolegomena.*, böl. ii. ve *Themis*, s. 289. Ayrıca krş. ruhların her yeni doğumdan önce toprağa/yere *tohum* olarak düştüğünü tasvir eden Platon, *Politikos*, 272e: *πάσας ἑκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας, ὅσα ἦν ἑκάστη προσταχθὲν τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης.* Ayrıca krş. *Timaios*, 42d: Tanrı ruhları yere, aya ve diğer "zaman araçlarına" *eker* (*ἔσπειρε*). *Phaidon*, 83d: *ὥστε ταχὺ πάλιν πίπτειν εἰς ἄλλο σῶμα καὶ ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι.* = "Böylece hızlıca bir başka bedene düşer ve sanki ekilmiş gibi kök salar." Anaksagoras'ın henüz *Nous* tarafından düzenlenmemiş olan birincil bedenlerini "tohumlar" (*σπέρματα*) olarak adlandırması ve ilkel kaosu veya bunların karışımını, (muhtemelen) *panspermia* (bkz. s. 227) olarak tasvir etmesi önemlidir. *Panspermia*, Ruhlar ve Tohumlar bahar bayramında sunulan *tüm tohumların çömleği* için kullanılan kelimedir (krş. J. E. Harrison, *Themis*, s. 292). Demokritos aynı terimi (Arist. *de anim.* 404a4) "*physis*'in tüm unsurları"nı belirtmek için kullanmıştı; yuvarlak tohumlar ruh-atomlardı.

[18] Musaios, frag. 5 (*D.F.V.*[2], s. 485):

ὡς δ' αὔτως καὶ φύλλα φύει ζείδωρος ἄρουρα·
ἄλλα μὲν ἐν μελίῃσιν ἀποφθίνει, ἄλλα δὲ φύει·
ὣς δὲ καὶ ἀνθρώπων γενεὴ καὶ φῦλον ἑλίσσει.
[Nasıl ki bereketli toprak yaprakları büyütür;
dişbudak ağaçlarında bazıları solar, diğerleri büyür;
insan soyu ve türü de öyle döner durur.]

Aesch. *Choeph.* 128:

καὶ γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται
θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει·
[Her şeyi doğuran, onları besleyip büyüten
ve sonra yavrularını tekrar içine alan Yer/Toprak.]

Eur. frag. 757 N.:

θάπτει τε τέκνα χἄτερ' αὖ κτᾶται νέα,
αὐτός τε θνήσκει· καὶ τάδ' ἄχθονται βροτοί,

lerin döngüsü içindeki Doğanın yaşamı, insan yaşamıyla aynı eğriyi izler. Doğanın da evreleri ve dereceleri vardır. Yaşamı ilkbaharda büyür, yazın doruğa ulaşır ve sonbaharda meyveleri çürüyene ve ölümle birlikte gömülmesi gereken ve diriliş umuduyla yatan tohumları bırakana kadar yeniden küçülür. Işık ve karanlık, sıcak ve soğuk, kuraklık ve yağış içeren ikişer mevsimiyle yıl, insanın yaşam döngüsünün iki yarısına karşılık gelir. "Tüm ölümlü varlıklar doğa gereği bir değişimler çarkında döner... Doğduklarında büyür, büyüdüklerinde zirvelerine ulaşır, zirvelerine ulaştıktan sonra yaşlanır ve sonunda yok olurlar. Doğanın yarattığı varlıklar, doğalarından ötürü, doğanın karanlık bölgesinde sonlarına ulaşır ve sonra tekrar karanlıktan çıkıp gün ışığına dönerler, doğanın, doğum ve ölümün dönüşümüyle kendisine geri döndüğü çemberin içinde." [19]

εἰς γῆν φέροντες γῆν. ἀναγκαίως δ' ἔχει
βίον θερίζειν ὥστε κάρπιμον στάχυν...
[Çocuklarını gömer ve yenilerine sahip olur,
sonra kendisi de ölür; ve ölümlüler yasını tutar bunların,
toprağı toprağa verirken. Fakat insan yaşamı da
bereketli bir mahsul gibi biçilmek zorundadır.]

Tüm bu konu için bkz. Dieterich, "Mutter Erde," *Arch. f. Relig.* 8, s. 1 vd.

[19] Pythagorasçı Hippodamos, ap. Stob. *Flor.* 98.71: *Πάντα μὲν ὧν τὰ θνατὰ δι' ἀνάγκαν φύσιος ἐν μεταβολαῖς καλινδεῖται ... τὰ μὲν ὑπὸ φύσιος γινόμενα δι' αὐτᾶς τᾶς φύσιος ἐς τὸ ἄδηλον αὖτις τερματιζόμενα, καὶ πάλιν ἐκ τῶ ἀδήλω ἐς τὸ ὁρατὸν ἐπισυνερχόμενα ἀμοιβᾷ γενέσιος καὶ ἀνταποδόσει φθορᾶς κύκλον αὐταύτας ἀναποδιζοίσας.* Krş. Platon, *Dev.* 546a vd.daki mistik pasaj: *οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζῴοις φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γίγνονται, ὅταν περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς συνάπτωσι, βραχυβίοις μὲν βραχυπόρους, ἐναντίοις δὲ ἐναντίας, κτλ.* = "Yalnız toprağın içine kök salmış bitkiler için değil, toprağın yüzünde yaşayan hayvanlar için de gelip giden doğurganlık ve kısırlık dönemleri vardır ki bunlar ruhu ve bedeni etkilerler. Bu dönemlerin geri gelmesi, her türün çemberini kapayan belli aralıklı dönüş hareketleriyle olur. Ömrü kısa olan türlerin çemberleri de kısa, uzun olanlarınki uzundur." [Türkçesi Hüseyin Demirhan çevirisinden alınmıştır: Platon, *Devlet*, Ankara, Palme Yayıncılık, 2007. –ç.n.]

95. *İşler ve Günlerin Tekabülü*

Yaşamı daimî devri boyunca sürükleyen tek şey Doğa değildir. İnsan da payına düşeni yapmalıdır; İşleri, Günlerin döngüsüne uymalıdır. Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inin hem tarım üzerine bir inceleme hem de bir ahlak el kitabı olması anlamlıdır. İlkel tarım sanatına büyü derinden sinmiştir:[20] Mimetik ritüel ilk başta toprağı işlemekten ve ekimden daha önemliydi. İnsanın yolları ile Doğanın seyri arasında sempatik bir tekabül olmadıkça salt pratik işlemler etkili olmayacaktır. İnsan, âdet (*nomos*) veya adalet (*dike*) yolundan ayrılmamalıdır, yoksa doğal yaşamın mukabil süreçleri de aynı şekilde yoldan çıkar.[21] Burada, sonraki zamanların ahlak bilincinde büyük bir yer tutan bir ahlaki düsturun ilk yorumunu görürüz: Doğaya göre Yaşa (*ζῆν κατὰ φύσιν*). Ayrıca *İşler ve Günler*'in neden Adalet (*Dike*) üzerine uzun bir söylevle açıldığını da anlarız. Daha ilk satırlarda da çark imgesiyle karşılaşırız. Mousalar, ölümlülerin onun aracılığıyla meşhur ya da meçhul hâle geldiği Zeus'a methiye düzecektir: Zeus "onları kolayca güçlü kılar, güçlüyü ise kolayca ezer; görünür olanın ışığını kolayca kısar, görünmez olanınkini açar."[22]

---

[20] Bkz. J. E. Harrison, *Themis*, s. 413.

[21] Porph. *de abst.* 3.27: *μιμησώμεθα τὸ χρυσοῦν γένος ... μεθ' ὧν μὲν γὰρ Αἰδὼς καὶ Νέμεσις ἥ τε Δίκη ὡμίλει, ὅτι ἠρκοῦντο τῷ ἐκ γῆς καρπῷ· καρπὸν γάρ σφισιν ἔφερεν ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον* (Hes. *Erga*, 117). = "Altın soyunu taklit etmeliyiz ... Aidos, Nemesis ve Dike onlara refakat ederdi, çünkü toprağın meyveleri onlar için yeterliydi; o meyveler ki, 'bereketli toprak kendiliğinden, bolca ve gücenmeden verirdi'" (Hes. *Erga*, 117)."

[22] *Erga*, 3: *ὅν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε...*
ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει...
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης.
Ar. *Lys.* 772: *τὰ δ' ὑπέρτερα νέρτερα θήσει Ζεὺς ὑψιβρεμέτης* = "üsttekileri alta koyacak göklerden gürleyen Zeus." Horat. *Carm.* 1.34.12: *valet ima summis mutare et insignem attenuat deus obscura promens.* = "Tanrı üsttekini alttakiyle değiştirmeye muktedirdir; meçhulü öne çıkarırken, meşhuru sefil eder."

Dike, zenginlik getiren *Hora*'dır (Mevsim); onun kız kardeşleri *Eunomia* (Yasalara uyma) ve sanat eserlerinde bebek Zenginlik'i (*Ploutos*) kollarında taşıyor temsil edilen *Eirene*'dir (Barış). Anneleri *Themis*'tir.[23] Zenginlik bir başkasından gaspederek elde edilmemelidir; Tanrı tarafından verildiği zaman çok daha iyi ve daha kalıcıdır ve yılın döngüsünde usulünce tayin edilmiş mevsiminde (κατὰ καιρόν) gelir.[24]

---

[23] Hes. *Theog.* 901; Pind. *Ol.* 13.6: *ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει κασιγνήτα τε... Δίκα καὶ ὁμότροφος Εἰρήνα, τάμιαι ἀνδράσι πλούτου.* = "Orada *Eunomia* ve kızkardeşi *Dike* ile onlarla büyümüş *Eirene*, insanlara zenginlik dağıtan, yaşar." Bgk.[3] *Frag. Adesp.* 140'da, *Eunomia*, *Dike* ve *Eirene*'yi kente getirmesi için *Moirai*'a seslenilir. Giritli "Kouretes İlahisi" (*Brit. Sch. Annual*, 15, s. 357):

> [Ὧραι δὲ βϙ]ύον κατῆτος,
> καὶ βροτὸς Δίκα κατῆχε,
> [πάντα τ' ἄγρι' ἄμφεπ]ε ζῷ'
> ἁ φίλολβος Εἰρήνα.
> [Mevsimler her yıl bereketle doldu,
> İnsanlar Adaletle dizginlendi,
> Ve tüm vahşi hayvanlar kuşatıldı,
> Zenginlik-sever Barış tarafından.]

Bu ilâhî için bkz. J. E. Harrison, *Themis*, özellikle de son bölüm. [*Dike*, *Eunomia* ve *Eirene* hep birlikte *Hora*'lar (Mevsimler/Saatler) olarak bilinir. –ç.n.]

[24] Hesiodos, *Erga*, 320:

> *χρήματα δ' οὐχ ἁρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω·*
> *εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἕληται...*
> *ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον*
> *ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.*

Solon, frag. 13 (Bgk.[4]) 9: *πλοῦτον δ' ὃν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ ἔμπεδος ... ὃν δ' ἄνδρες μετίωσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ* ***κατὰ κόσμον*** *ἔρχεται* = "Tanrıların verdiği zenginlik insanın yanı başında sürekli kalır ... insanların şiddet yoluyla peşinden koştuğu zenginlik **uygunsuz** gelir." *Theognis*, 197'de *χρῆμα ... Διόθεν καὶ σὺν δίκῃ ... παρμόνιμον* (Zeus'tan ve adaletle gelen kalıcı zenginlik) ile *ἀδίκως παρὰ καιρὸν* (adaletsiz ve uygunsuz olan) karşılaştırılır. Bacch. 14.50-64, *Dike*, *Eunomia* ve *Themis* zenginlik verir; zenginliği başkasından gaspeden *Hybris* yıkım getirir. *Καιρός*'un "uygun ölçü" anlamında ve *κατὰ καιρόν*'un *μετρίως* (ölçülü) ile eşanlamlı olarak kullanımı, Adalet'in Zaman'la bu ilişkilendirilmesine uzanır. Iambl. *Vit. Pyth.* 30.182 (*D.F.V.*[2],

Yılın düzenli mahsul getirme süreci ile bu mahsullerin ödüllendirdiği "mevsimlik işlerin" (*ὥρια ἔργα*) tayin edilmiş yolu arasındaki bu ilkel tekabül, Zaman çarkının neden aynı zamanda Adalet çarkı olduğunu açıklamaya yardımcı olur. "Zaman, sayısız yılları boyunca her şeyi karanlıktan doğurur ve ışığa çıktıklarında, onları tekrar gizler."[25] Ve böylece çarkın dönüşü gurura da haddini bildirir. Yukarıdaki sözlerle açılan konuşmasının devamında Aias bu aşağılama gerekliliğini kabul eder. "Müthiş ve güçlü şeyler bile imtiyazlara (*τιμαῖς*) boyun eğer: Kar kaplı Kışlar bereketli Yazın önünden çekilir; Gecenin yorucu döngüsü, ışığını tutuşturması için beyaz kısraklarıyla Gündüz'e yer açar.... Ve biz de haddimizi bilmeyi öğrenmeyecek miyiz?"[26]

---

s. 284): *συμπαρέπεσθαι τῇ τοῦ καιροῦ φύσει τήν τε ὀνομαζομένην ὥραν καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸ ἁρμόττον* = "'mevsimli,' 'münasip,' 'uyumlu' diye adlandırılan şeyler *kairos*'un doğasını takip eder." Zaman ve Adalet için, bkz. Headlam, *Journ. of Philol.* 30, s. 290 vd. *Dike*, *Khronos*'un kızıdır (Eur. frag. 223 N.).

[25] Soph. *Ajax*, 646:
ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος
φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται.
Krş. Platon, *Kratylos*, 410d'deki *ἐνιαυτός* (yıllık döngü): *τὸ γὰρ τὰ φυόμενα καὶ τὰ γιγνόμενα ἐν μέρει ἕκαστον προάγον εἰς φῶς καὶ αὐτὸ ἐν αὑτῷ ἐξετάζον ... οἱ μὲν ἐνιαυτόν, ὅτι ἐν ἑαυτῷ, οἱ δὲ ἔτος, ὅτι ἐτάζει.* = "Büyüyen ve meydana gelen şeylerin her birini sırasıyla gün ışığına çıkaran ve onları kendi içinde gözden geçiren şey ... bazılarının 'yıllık döngü' dediği –zira kendi içindedir– ve diğerlerinin ise 'yıl' dediği şeydir –zira gözden geçirir." Bkz. "Hermes, Pan, Logos" üzerine notum, *Classical Quarterly*, 3, s. 282. Nauck², frag. adesp. 483: *ὁρῶ γὰρ χρόνῳ δίκαν πάντ' ἄγουσαν εἰς φῶς βροτοῖς*. Dieterich, *Abraxas*, 96: *das ist ein uralt mythischer Zusammenhang zwischen Schicksal, Recht, und Licht* = "bu, Kader, Yasa ve Işık arasındaki çok eski bir mitsel bağlantıdır."

[26] *Ajax*, 669:
Καὶ γὰρ τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερώτατα
τιμαῖς ὑπείκει· τοῦτο μὲν νιφοστιβεῖς
χειμῶνες ἐκχωροῦσιν εὐκάρπῳ θέρει·
ἐξίσταται δὲ νυκτὸς αἰανὴς κύκλος
τῇ λευκοπώλῳ φέγγος ἡμέρᾳ φλέγειν...
ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;
Bir önceki ve bir sonraki koroda Zaman'a yapılan atıflara dikkat edin, özellikle sat. 711: *θέσμια* (*Themis*) *εὐνομία σέβων μεγίστᾳ· πάνθ' ὁ μέγας Χρόνος μαραίνει* = "büyük Zaman her şeyi söndürür."

Politika konusunda tartışmalı yazıların ortaya çıkmaya başladığı Sofistler çağında, tartışmacılar, savundukları belirli yönetim biçimi için Doğanın otoritesinin kendilerinden yana olduğunu iddia etmeye hevesliydi. Euripides'te böyle bir incelemenin birçok izi kalmıştır.[27] Yazar, insanlar arasında adaletin veya eşitliğin hâkimiyetini Doğanın seyrinde gözlemlenen eşitliğe dayandırır. Böylece *Phoenissae*'deki (Fenikeliler) İokaste, Eteokles ile tartışır:

"Eşitlik, insanlar için *doğal olarak yasaya uygun* şeydir: [Eşitlik olmazsa] 'daha az' ve 'daha çok' birbirinin ebedi düşmanı hâline gelir ve nefret gününün habercisi olur. İnsanlar için ölçüleri, ağırlık ayrımlarını düzenleyen ve sayıları tanımlayan şey eşitliktir. Gecenin karanlık gözü ve güneşin ışığı yıllık seyirlerinde eşit miktarda yürür ve biri diğerinin zaferine gücenmez. Demek ki güneş ve gece insana hizmet eder; sen de kardeşinle eşit bir konuma sahip olmaya ve ona eşit bir pay vermeye tahammül edemez misin?"[28]

96. *Göğe Tapınma*

Yazın ve kışın mevsimsel döngüsünden, ritmik dönüşü yılların döngüsünü belirleyen gökcisimlerine tapınmaya geçmek kolaydır. Pek çok

---

[27] Bkz. F. Dummler, *Prolegomena zu Platons Staat*, Basel, 1891.

[28] 538 vd.:

τὸ γὰρ ἴσον νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ,
τῶι πλέονι δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται
τοὔλασσον ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται.
καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
Ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισεν,
νυκτός τ' ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον,
κοὐδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.
εἶθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει μέτροις,
σὺ δ' οὐκ ἀνέξηι δωμάτων ἔχων ἴσον;
καὶ τῶιδ' ἀπονέμειν;

Yine *Yakarıcılar* 406'da demokrasi ilkesi göksel düzenden çıkarılır (Dummler, *a.g.e.* s. 13):

δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει
ἐνιαυσίαισιν.

[Halk, yıllık dönüşüm içinde, sırayla yönetir.]

halk arasında bu değişim, ilk olarak ayın aylık büyümesi ve küçülmesi ve daha sonra güneşin yıllık dönemselliğinin bitki örtüsünün büyümesi ve çürümesiyle sempatik olarak bağlantılı olduğu düşünüldüğünde meydana gelmiştir. Güneş ışığı belki de ilk başta onu kesintiye uğratan bulutlar ve yağmur gibi, sıradan ve kaprisli bir göksel fenomen olarak görülüyordu; her ikisinin de büyüsel törenlerle özel olarak teşvik edilmesi gerekiyordu. Fakat beşerî yaşamın dayandığı toprak/yer mahsullerinin, yalnızca göksel yağmurlar tarafından döllenen toprağın kendi çocukları olmadığı, gizemli bir şekilde ayın dönemsel evreleriyle ve güneşin etkisinin yazın artması ve kışın azalmasıyla gizemli bir bağlantısı olduğu şeklindeki belirsiz bir fikrin ilk kez ortaya çıkmasıyla birlikte ay ve güneş dinî nesneler hâline gelmiş ve zamanın eski bölümlerine, mevsimlere veya Saatlere [29] yaşam ve bereket verenler olarak onlarla birlikte tapınılmaya başlanmış olmalıdır.

Sophokles, insan yazgısının dönen çarkını asla tek bir şekilde kalamayan, karanlıktan çıkıp dopdolu olana kadar büyüyen ve sonra eriyip giden ve hiçliğe dönen Ay'ın büyümesi ve küçülmesiyle karşılaştırır. [30] Ve yine, Sophokles'in Trakyalı Kadınları Deianeira'ya

---

[29] Mevsimsel yıl muhtemelen güneş veya hatta ay takviminden daha eski olduğundan, Horai (mevsimler), ay ve güneşe zaman ölçüleri ve yaşam verenler olarak tapılmadan önce, doğal olarak göze çarpacaktı. Takvimlerin sırası için –mevsimsel yıl, ay yılı, güneş yılı– bkz. Payne, *History of the New World from America*, 1, s. 474 vd. ["Saatler" = Horai ya da Hora'lar: *Dike*, *Eunomia* ve *Eirene*. "Hora, Latince saat anlamına gelen 'hora' ile bir tutulduğu için adları 'Saatler' diye çevrilir" (Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 146). –ç.n.]

[30] Frag. 787 N²: *ἀλλ' οὑμὸς ἀεὶ πότμος ἐν πυκνῷ θεοῦ*
τρόχῳ κυκλεῖται καὶ μεταλλάσσει φύσιν,
ὥσπερ σελήνης ὄψις εὐφρόνας δύο
στῆναι δύναιτ' ἂν οὔποτ' ἐν μορφῇ μιᾷ,
ἀλλ' ἐξ ἀδήλου πρῶτον ἔρχεται νέα,
πρόσωπα καλλύνουσα καὶ πληρουμένη,
χὥτανπερ αὐτῆς εὐπρεπεστάτη φανῇ,
πάλιν διαρρεῖ κἀπὶ μηδὲν ἔρχεται.
[Hippocr.] *de Victu*, 1.5 (Herakleitos'u takiben): *Χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα. Ἡμέρη καὶ εὐφρόνη*

şarkı söyler: "Her şeye hükmeden Kral, Kronos'un oğlu, ölümlülere acısız bir pay vermemiştir; Ayı kendi dairesel yollarında dönerken, dert ve neşe herkese uğrar. İnsanlar için hiçbir şey yerinde durmaz; ne yıldızlı gece ne musibetler ne de zenginlik; her biri aniden gider ve mutluluk veya kayıp sırasını bir başkası savar."[31]

Bu imgeler salt şiirsel benzetmeler değildir; insanın kaderinin göğün dönen ışıklarıyla sempatik bir şekilde ilişkili olduğu şeklindeki eski inancı yansıtırlar. Pindaros'un en Orpheusçu şiirinin, ikinci Olympia Zafer Şarkısı'nın dikkatli bir okuyucusu, şiirin tüm düşünsel hareketinin Yazgı (*Moira*) ve Adalet'in (*Dike*) dönen çarkını nasıl takip ettiğini görecektir.[32] Her şeyin Babası olan Zaman'ın tekerrürünü de fark edecektir: *Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ* (sat.

ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον <οὕτως> σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά. Φάος Ζηνί, σκότος Ἅιδῃ, φάος Ἅιδῃ, σκότος Ζηνί, φοιτᾷ καὶ μετακινεῖται κεῖνα ὧδε, καὶ τάδε κεῖσε, πᾶσαν ὥρην, πᾶσαν χώρην... = "Fakat hem beşerî hem ilâhî her şey sırasıyla yukarı ve aşağı yönlü bir akış hâlindedir. Gündüz ve gece, azami ve asgari arasında gidip gelir; aynı şekilde, ayın azami ve asgari arasında gidip gelişi, ateş ve suyun sırasıyla yükselişi, güneşin en uzun ve en kısa güzergâhı –her şey aynıdır ve aynı değildir. Zeus için aydınlık, Hades için karanlıktır; Hades için aydınlık, Zeus için karanlıktır –öbür dünyanın şeyleri buraya, bu dünyanın şeyleri oraya gider gelir, her mevsimde ve her yerde...." Selene'ye, Ἀνάγκη (Zorunluluk), Μοῖρα (Yazgı) ve Δίκη (Adalet) olarak hitap edilir: *Orph. Hymn*, Abel, s. 292, sat. 49.

[31] *Trach.* 125: *ἀνάλγητα γὰρ οὐδ' ὁ πάντα κραίνων βασιλεὺς ἐπέβαλε θνατοῖς Κρονίδας· | ἀλλ' ἐπὶ πῆμα καὶ χαρὰ πᾶσι κυκλοῦσιν, οἷον Ἄρκτου στροφάδες κέλευθοι. Μένει γὰρ οὔτ' αἰόλα | νὺξ βροτοῖσιν οὔτε κῆρες | οὔτε πλοῦτος, ἀλλ' ἄφαρ | βέβακε, τῷ δ' ἐπέρχεται | χαίρειν τε καὶ στέρεσθαι.* Herod. 1.207: *μάθε ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπηίων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἐᾷ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν* (*Τύχη*'nin [Talih] çarkı). = "Şunu bil ki insan işlerinde bir çark vardır: Bu çark döndükçe aynı kişinin sürekli iyi talihe sahip olmasına izin vermez." [Sophokles alıntısındaki "Ayı" = Büyükayı/Küçükayı. –ç.n.]

[32] Örneğin *Dike*'nin tüm kıtalardaki tekerrürüne dikkat edin: Sat. 16, *ἐν δίκᾳ καὶ παρὰ δίκαν*; 35, Moira'nın çarkı; 59, *δικάζει*; 75, Rhadamanthys; 96, *δίκᾳ συναντόμενος*.

19). Eğer Pindaros'un şifreli yöntemlerinin de farkında ise –şairin sözlerinin hitap ettiği anlayışlılardan biri ise[33]– Zeus'un "Kronos ve Rhea'nın oğlu" olarak hitap edildiğini gözlemleyecek ve bu isimlerin *Zaman* ve *Akış* anlamına geldiğini tespit edecektir.[34] İçinde

---

[33] *φωνάεντα συνετοῖσι* (sat. 85).

[34] Sat. 13, *ὦ Κρόνιε παῖ Ῥέας*: Bu tuhaf hitap şeklinin her iki ismi tanıtma adına kullanıldığı açıktır. Kronos = Khronos olduğu eşvezinli denklik ile neredeyse kesindir: Sat. 17, *Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ* (her şeyin babası Khronos) = sat. 77, *πόσις ὁ πάντων Ῥέας* (Rhea'nın kocası = Kronos). Khronos = Kronos denklemi Pherekydes (*D.F.V.*², 2, s. 507) kadar eskidir. Pherekydes'in ilkeleri Zēn, Khthonie ve Kronos idi: *Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον ... ἐν ὧι τὰ γινόμενα.* = "Zeus esîrdir, Khthonie yer/topraktır, Kronos ise içinde olayların meydana geldiği zamandır (khronos)." Orpheusçu Zaman-Tanrı ve onun eskiliği için bkz. aşağıda, s. 258, n. 54 ve Eisler, *Weltenmantel*, 2, böl. 4. özellikle s. 378. Rhea = *Akış* için bkz. Platon, *Krat.* 402a: *Τὸν Ἡράκλειτόν μοι δοκῶ καθορᾶν παλαί' ἄττα σοφὰ λέγοντα, ἀτεχνῶς τὰ ἐπὶ Κρόνου καὶ Ῥέας ... ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει* (krş. Soph. *Trach.* 132, *μένει γὰρ οὔτε...*) *καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.* = "Herakleitos'un bazı eski bilge şeylere, yani tam olarak Kronos ve Rhea'ya dair söylediklerini görüyor gibiyim: 'Her şey akar ve hiçbir şey durmaz." ve varlıkları bir nehrin akışına benzeterek, 'Aynı nehre iki kez girilmez.' der." Bunun ardından Orpheusçu Okeanos ve Tethys'e atıf gelir. İkinci *Olympia Zafer Şarkısı*'nda, Emmenidai (Emmenosoğulları) *εὐώνυμοι*'dur (iyi namlı; sat. 8), çünkü bir *nehrin* kıyısında yaşıyor olsalar da (10) isimleri *kalma* (*ἐμμένειν*) anlamına gelir; fakat ölümlüler kalıcı mutluluğa bel bağlayamazlar, başka zamanlarda (*ἄλλοτε*) insanların üzerine neşe ve dert dolu farklı *akıntılar* (*ῥοαί*) gelir ve başka bir *zamanda* (*ἄλλῳ χρόνῳ*) refahı, onu tersine döndüren acılar takip eder. Krş. *Isth.* 3.18: *αἰὼν δὲ κυλινδομέναις ἁμέραις ἄλλ' ἄλλοτ' ἐξ ἄλλαξεν* = "günler akıp giderken, insan yaşamı bir öyle değişir bir böyle." *Ol.* 7.94: *ἐν δὲ μιᾷ μοίρᾳ χρόνου ἄλλοτ' ἀλλοῖαι διαιθύσσοισιν αὔραι* = "fakat aynı zaman dilimi içinde yönünü değiştiren rüzgârlar bir oradan bir buradan eser." [Eur.] frag. 594 N (Kritias, frag. 18, *D.F.V.*², s. 618): *ἀκάμας τε χρόνος περί γ' ἀενάῳ ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν, δίδυμοί τ' ἄρκτοι, κτλ.* = "Yorulmak bilmez Zaman sürekli akışıyla dolanıp durur ve kendi kendisini doğurur; ve ikiz Ayılar vs." Zaman ilerledikçe hakikati gün ışığına çıkarır: *ὅ τ' ἐξελέγχων μόνος ἀλάθειαν ἐτήτυμον Χρόνος. τὸ δὲ σαφανὲς ἰὼν πόρσω κατέφρασεν, Ol.* 10.53. = "Zaman –gerçek hakikatin tek kâşifi– ilerledikçe açık gerçeği ifşa eder." *Ol.* 2'de başka şifreli ve etimolojik anlamlar da

her şeyin aktığı ve hiçbir şeyin sabit durmadığı Zaman çarkı, Adalet (*Dike*) çarkıyla aynıdır.

97. *Tao, Ṛta ve Asha*

Dike "Yol" demektir.[35] Euripides'in *Medea*'sının bir pasajında kelime "Doğanın seyri" anlamına gelir. Medea'nın kadının erkekten intikam alma tehdidinin ardından, koro şöyle başlar:[36] "Kutsal nehir, sularını yukarı doğru akıtır ve *Dike* ile tüm dünya geriye döner." Burada muhtemelen kadim efsanenin Atreus ve Thyestes'in çatışmasıyla ilişkilendirdiği[37] ve Platon'un kendi *Politikos*'undaki

---

vardır; örneğin, sat. 54'te *ἀγροτέρα* (*μέριμνα*) kullanılır çünkü *Θήρων* (Theron) *ἀρετή* (üstünlükler/erdemler) ve şöhret peşinde koşan "avcı"dır; krş. Arist. frag. 625: *Ἀρετὰ θήραμα κάλλιστον ... σὰν ἀγρεύοντες δύναμιν* = "Erdem, [yaşamın] en güzel avı ... [Herakles] senin gücünü avlarken..." [Theron ismi "avlanma"yı (*θήρων*) çağrıştırır; *ἀγροτέρα*'nın birincil anlamı "vahşi," buradaki mecazi anlamı ise "hırslı"dır. –ç.n.]

35 Bu anlam Homeros'ta hâlâ yaygındır: örn. *Od.* 11.218, *αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν* = "ölümlülerin yolu budur." Platon, *Yasalar*, 904e bu eski kullanımı, sonraki kullanımla bir araya getirir: *Αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν* (Olymposlu Tanrıların yolu budur; *Od.* 19.43) dizesini, ruhun amellerine göre ödüllendirileceğini temin eden Adalet bağlamında alıntılar: *δίκην ... ἣν πασῶν δικῶν διαφερόντως ἔταξάν τε οἱ τάξαντες* = "Tanrılar buyurdukları tüm yollar içinden öncelikle bu adaleti/yolu buyurdu."

36 410:. *ἄνω ποταμῶν ἱερῶν χωροῦσι παγαί,*
καὶ Δίκα καὶ πάντα πάλιν στρέφεται.
Verrall, a.y., "*δίκα*, doğanın *âdeti* veya *düzeni*" der ve Parmenides, frag. 6 ile karşılaştırır: *πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος* = "hepsinin yolu geriye döner."

37 Eur. *Electra*, 726. Koro, *θνατᾶς ἕνεκεν δίκας* (ölümlüleri cezanlandırmak için), güneşin geriye döndürülebileceğinden şüphe duyar. Ayrıca krş. devamındaki sahnede (771) Elektra'nın sözleri: *ὦ θεοί, Δίκη τε πάνθ' ὁρῶσ', ἠλθές ποτε. ποίωι τρόπωι δὲ καὶ τίνι ῥυθμῶι φόνου κτείνει Θυέστου παῖδα; βούλομαι μαθεῖν.* = "Ey Tanrılar ve her şeyi gören Dike, sonunda geldiniz. Orestes Thyestes'in oğlunu ne şekilde öldürdü? Bilmek istiyorum." *Θυέστου παῖδα* (Thyestes'in oğlu) kelimeleri bir önceki koroya atıf yapar.

mitte[38] ilginç bir şekilde açıklamaya yöneldiği göğün dönüşünün tersine çevrilmesine bir gönderme vardır. *Yasalar*'da, yurttaşlara yönelik ciddi söylev şu sözlerle açılır: "Kadim öğretiye göre, var olan her şeyin başı, sonu ve ortasını elinde tutan Tanrı, Doğaya uygun dönüş seyrini dosdoğru tamamlar. Ve ilâhî yasayı terk edenleri cezalandıran Dike ona her zaman eşlik eder ve mutlu olmak isteyen kişi düzenli ve alçakgönüllü bir şekilde onu yakından takip eder."[39] Bir sonraki paragraf şöyle açılır: "Öyleyse Tanrı'yı memnun eden ve onu takip eden bu davranış nedir?" Yanıt şudur:

---

[38] 268e vd.: *τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τοτὲ δὲ ἀνῆκεν, ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται.* = "Tanrı'nın kendisi bazen bu evrenin idaresine katılır ve seyrinde dairesel hareketine yardımcı olur ve bazen de devirler onlara ayrılan zaman ölçüsünü doldurduklarında bırakır ve o zaman kendiliğinden zıt yönde tersine dönmeye başlar." Kronos'un eski çağında insanlar savaşsız veya çatışmasız veya birbirlerini yemeden yaşadılar (271e, Hesiodos, *Erga*, 276'dan: Zeus insanlara, hayvanlar gibi birbirlerini yememeleri için *δίκη* [adalet] verdi ve "onlara acı vermemeleri için ***mevsimler*** yumuşatıldı" (*τὸ τῶν ὡρῶν αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο*, 272a). Dönem, ruhların tenasüh döngüsüne bir sınır koyan Büyük Yıl'dır. *Yasalar*, 713e'de, Adaletin Altın Çağı'nda gerçekleşen daimonların yönetimini anlatan paralel pasajda Mevsimler'in adlarından da bahsedildiğine dikkat edin: *ὁ θεὸς ... γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων ... **εἰρήνην** τε καὶ αἰδῶ καὶ **εὐνομίαν** καὶ ἀφθονίαν **δίκης** παρεχόμενον.* = "Tanrı ... daha üstün bir soy olan daimonları başımıza yerleştirdi ... [onlar] **barış**, saygı/merhamet, **iyi yasalar** ve cömert adalet sağlarlar." Evrenin dönüşünün tersine dönmesine dair bkz. J. Adam, *Republic of Plato*, 1902, cilt 2, s. 295 vd.

[39] 715e (Diels, *F.V.*², s. 474'te daha eski Orpheusçu fragmanlar arasına dâhil edilmiştir): *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος...* 716c: *Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ;* Krş. Euripides, *Troades*, 886:

ölçüyü gözeten ve dolayısıyla bizim için her şeyin Ölçüsü olan Tanrı'ya benzeyen davranış.

Bu pasajlarda, *Dike* mefhumunun, daha önce gördüğümüz gibi, aynı şekilde "Yol" anlamına gelen Çince *Tao*[40] terimine oldukça yaklaştığı görülür –göklerin, ışık ve karanlıktan oluşan iki gücün,

---

Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου ***κατὰ δίκην*** *τὰ θνήτ' ἄγεις.*
[Zeus, ister doğanın zorunluluğu ol, ister insanın zihni,
Sana dua ediyorum. Zira sessiz bir yolda ilerlerken,
İnsanların tüm işlerini **adalete uygun** idare ediyorsun.]

Krş. [Arkhytas] Mullach, *Frag. Phil. Gr.* 1.599: Filozof *δυνατὸς ἐσσεῖται τὸν θεὸν κατοψεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἐν τᾷ συστοιχίᾳ καὶ τάξει τᾷ ἐκείνου κατακεχωρισμένα, καὶ ταύταν ἁρματήλατον ὁδὸν ἐκπορισάμενος τῷ νόῳ κατ' εὐθεῖαν ὁρμαθῆμεν καὶ τελεοδρομᾶσαι τὰς ἀρχὰς τοῖς πέρασι συνάψαντα καὶ ἐπιγνόντα διότι ὁ θεὸς ἀρχά τε καὶ τέλος καὶ μέσον ἐστὶ πάντων τῶν* ***κατὰ δίκαν*** *τε καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον περαινομένων.* = Filozof "Tanrı'yı ve onun [zıtlar] tablosunda ve düzeninde yerli yerine konmuş her şeyi gözlemleyebilecek; ve zihni için döşenen bu kral (at arabası) yolunda, ileriye atılabilecek ve ilkeleri şeylerin amaçlarıyla (sınırlarıyla/sonlarıyla) birleştirerek ve Tanrı'nın neden **adalete** ve doğru akla uygun olarak tamamlanmış her şeyin başı/ilkesi, ortası ve sonu/amacı olduğunu bularak/anlayarak yolun sonuna ulaşabilecektir." Kullanılan dil, yukarıda alıntılanan *Yasalar*'a ve *Phaidros* 246e'ye gönderme yapar: *Phaidros*'taki pasajda *Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος* (Zeus kanatlı bir at arabasında, her şeyi düzenleyerek ve gözeterek, en başta gider) ve arkasından Tanrılar ve daimonlar sürüsü gelir. Ölümsüzler *οὐρανός*'un (gök) sırtına çıkar ve onun *περιφορά*'sı (dairesel dönüş) ile dairesel olarak taşınır. Ps.-Arkhytas *κατὰ δίκαν* (*περαίνεσθαι*) [adalete uygun (tamamlanmak)] ifadesini Platon'un *κατὰ φύσιν* (*περαίνει*) [doğaya uygun (tamamlamak)] ifadesiyle eşanlamlı kullanır. Soph. frag. 226 N²: *ἀλλ' εἰς θεοὺς ὁρῶντα, κἂν ἔξω δίκης | χωρεῖν κελεύῃ, κεῖσ' ὁδοιπορεῖν χρεών.* = "Fakat gözlerinizi Tanrılara dikin ve adaletin dışına çıkmanız istense de o yönde yürüyün." [*κατὰ φύσιν* (*περαίνει*) ifadesi yukarıda alıntılanan *Yasalar* 715e pasajında geçmektedir. –ç.n.]

[40] Bkz. yukarıda, § 57.

gündüz ve gecenin, yazın ve kışın, sıcak ve soğuğun günlük ve yıllık döngüsü. "İyiye mutluluk ve kötüye bela vermek göğün *Tao*'su veya yoludur."[41] "*Tao* veya dünyanın düzeni, evrendeki doğru, normal veya doğru (*ching* veya *twan*) olan her şeyi temsil eder; aslında kendi seyrinden asla sapmaz. Dolayısıyla evrensel mutluluğu ve yaşamı tek başına teşvik eden, insan ve ruhların [*spirits*] tüm doğru ve hakkaniyetli ilişkilerini içerir. Diğer tüm eylemler *Tao*'ya karşı olduklarından, yanlış, anormal ve gayritabiidir."[42] Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde, insanın yollarının ve mevsimlerin düzenli seyrine *Dike*, *Eunomia* ve *Eirene* denilmesi gibi, Çinliler arasında da "*T'ai-sui* büyük yıl –Jüpiter gezegeni– imparatorluk otoritesi tarafından yıllık olarak yayımlanan almanağın düzenlemelerini yönetir ve yaşamın muhtelif işlerinin işlemlerine uygun muhtelif günleri verir. Dolayısıyla bu tanrı *Tao*'yu veya evrenin döngüsünü ve bunun sonucunda mutluluk ve refah bahşedebilmek için evrensel *Tao*'ya uyması gereken insan yaşamının *Tao*'sunu yönetir."[43]

Budizm Çin'e aktarıldığında, Çinliler kendi *Tao*'ları ile Mahayanizm'in *Dharma*'sını tereddütsüzce özdeşleştirdiler. "Evren-

---

41 De Groot, *Religion of the Chinese*, 1910, s. 18.

42 De Groot, Religion of the Chinese, 1910, s. 45. Yunancası παρὰ δίκην (adaletin dışında) olurdu. Pind. Ol. 2.15: τῶν δὲ πεπραγμένων ἐν δίκᾳ τε καὶ παρὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἄν Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος. = "Adaletin içinde ya da dışında işler yapıldığında, her şeyin babası Zaman bile onların sonucunu yapılmamış kılamaz." Δίκη'nin orijinal anlamı ἔνδικος (adaletin içinde) birleşik kelimesinde açıkça devam eder. Krş. Solon, frag. 36 (Bgk.4) ap. Ar. Ath. Pol. 12: συμμαρτυροίη ταῦτ' **ἀν ἐν δίκῃ Χρόνου** μήτηρ μεγίστη ... Γῆ κτλ. = "Zamanın mahkemesinde en iyi şahidim büyük ana Yer/Toprak olacak."

43 *A.g.e.* s. 114. Krş. Iambl. *Vit. Pyth.* 28.137: (ὁ Πυθαγόρειος) βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος αὐτὸς ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας. γελοῖον γὰρ ποιοῦσιν ἄνθρωποι ἄλλοθέν ποθεν ζητοῦντες τὸ εὖ ἢ παρὰ τῶν θεῶν (*D.F.V.*[2], s. 283). = "(Pythagorasçılar) tüm yaşamı tanrıyı takip edecek şekilde düzenlemiştir ve bu felsefenin mantığı şudur: İnsanlar iyiyi tanrılardan başka bir yerde aradıklarında gülünç bir şekilde davranırlar."

sel yasa olan Dharma dünyayı bütünüyle kucaklar. Tüm varlıkların yararı için vardır, zira başlıca tezahürü olan dünyanın ışığı tüm insanların ve her şeyin üzerine nimet için parlamaz mı? Dolayısıyla yaşamın dharma'ya uyması anlamına gelen kurtuluş hem insanlar hem de hayvanlar için öncelikle evrensel sevginin tezahürü anlamına gelir. Gerçekten de insanlar ve hayvanlar eşit derecede evrenin kendisini oluşturan unsurlardan oluştuğundan, hayvanlar insan olabilir ve insan hâli aracılığıyla arhatlara, bodhisattvalara ve budalara dönüşebilir."[44]

Budizm bizi Buda'nın zamanından çok önce benzer bir tasavvurun dinde hâkim olduğu Hindistan'a götürür. Gerçekten de büyük ihtimalle Hindu ve İrani soylarının ayrılmasından önceki bir zamana uzanır, zira hem Veda'da hem de Pers *Avesta*'sında bulunur.[45] Bunun Vedik adı *Ṛta*; Pers karşılığı *Asha*'dır. "Sürekli aynılığı veya düzenli tekerrürü Düzenin temsilini doğuran süreçler *Ṛta*'ya itaat eder veya bunların vuku bulması *Ṛta*'nın ***kendisidir***. 'Nehirler *Ṛta* akar.' 'Gökten doğan sabahın ışığı *Ṛta*'ya göre gelir.'... Yıl, *Ṛta*'nın yoludur."[46] Tanrıların kendileri *Ṛta*'dan doğar veya *Ṛta*'nın içindedir; *Ṛta*'yı bildiklerini, sevdiklerini ve ona uyduklarını eylemleriyle gösterirler. İnsanın faaliyetinde, *Ṛta* ahlaki yasa olarak tezahür eder.

Güneş, *Ṛta*'nın çarkı olarak adlandırılır; çarkın ritüeli ve simgeselliği bu tasavvurla yakından ilişkilidir. Budist dininin dua çarkı denilen şey, aslında sempatik bir büyü aracıdır: Göğün döngüsünü korumak veya güneşin kozmik düzenin yolunda gitmesini sağlamak amacıyla güneşin güzergâhı doğrultusunda döndürülen bir çarktır.[47] Bizim aşina olduğumuz Talih çarkı (Çarkıfelek), tesadüf veya kazayı

---

[44] De Groot, *Religion of the Chinese*, 1910, s. 166. Krş. aşağıda, s. 263.

[45] Maurice Bloomfield, *Religion of the Veda*, 1908, s. 125. Tel-el-Amarna tabletlerinin bu mefhum için en az MÖ 1600'lere uzanan bir tarihi garanti ettiği söylenir.

[46] Oldenberg, *Veda*, s. 196.

[47] W. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel*, 1910. Theopompus, ap. Diog. L. giriş 9, Mecusların "dünyanın düzeninin onların dualarıyla sürdüğünü" (*τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν*) söylediklerini aktarır.

değil, tam tersini simgeler. Çark esasen düzenli bir tekerrürün simgesidir. Tüm refah veya talihin bağlı olduğu Düzen ve Adalet çarkıdır.

Bu tasavvurun izini Asya'nın en doğusundan İran'a kadar sürdüğümüzde, Yunan düşüncesiyle temas olasılığının imkânsız olarak dışlanamayacağı bir noktaya ulaşırız. Herodotos,[48] Perslerin her şeyden önce yalandan ve sonra borçtan nefret ettiklerini, çünkü bunların Işık Tanrısı tarafından cüzzamla cezalandırılan yalancılık ve dolandırıcılığı beraberinde getirdiğini belirtir. *Avesta* bu ifadenin doğruluğunu onaylar. Yalancılık ve Ahriman o kadar yakın müttefiktir ki dünyayı sahte öğretilerle aldatmaya çalıştıkları için, iblislere her zaman yalancı muamelesi yapılmakla kalınmaz, aynı zamanda sahteliğin kendisi şeytanın bir eseridir. Öte yandan, "göksel temsilcisi *Asha* olan Adalet doğruluğun pratik tarafıdır. *Asha* tüm iyi düzenlenmiş varoluşun ilkesi olduğu gibi, adalet de dünyanın yaşamının yönetimidir ve adaletin kurulması veya gerçekleştirilmesi evrenin evriminin amacıdır."[49]

Altıncı yüzyılda İyon Yunanları üzerinde İran kaynaklı doğrudan bir etki olduğu hipotezini kabul etsek de etmesek de Orpheusçu ve Pythagorasçı düşüncenin herhangi bir öğrencisi, bununla Pers

---

[48] 1.139. Herodotos (a.y.), Pers isimlerin (anlam olarak) onları taşıyan bireylerin asilliğine karşılık geldiğini söyler ve Arta-kserkses'in *μέγα(ς) ἀρήιος* (büyük savaşçı) anlamına geldiğini söyler (6.98). *Arta*'nın *Asha* = *Ṛta* ile aynı olduğunu biliyor muydu? İsimlerin türetimini tartışabilseydi, bilgi kaynakları belki bunu açıklayabilirdi.

[49] Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris 1904, s. 467. Porph. *Vit. Pyth.* 41: *τοιαῦτα παρήνει (Πυθαγόρας) μάλιστα δ' ἀληθεύειν· τοῦτο γὰρ μόνον δύνασθαι τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖν θεῷ παραπλησίους. ἐπεὶ καὶ τοῦ θεοῦ, ὡς παρὰ τῶν μάγων ἐπυνθάνετο, ὃν Ὡρομάζην καλοῦσιν ἐκεῖνοι, ἐοικέναι τὸ μὲν σῶμα φωτί, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ.* = "(Pythagoras) bu tür şeyleri telkin etti: Fakat her şeyden önce hakikatin konuşulmasını, zira insanları tanrılaştıran sadece budur. Tanrı'ya Ahura Mazda adını veren Mecuslardan öğrendiği gibi, Tanrı'nın bedeni ışık ve ruhu hakikat gibidir." Plut. *Is. et Os.* 370, *Asha-Arta*'yı *ἀληθεία* (hakikat) olarak çevirir.

dini arasındaki benzerliklerin, onları aynı yaşam görüşünün ifadeleri saymamızı ve bir sistemi diğerini yorumlamak için kullanmamızı meşru kılacak kadar yakın olduğunu göz ardı edemez. Pythagorasçılığın astronomi ve göğün seyri/tefekkürü (θεωρία) ile karakteristik meşguliyeti, onu *Tao*, *Ṛta* ve *Asha* gibi mefhumların ışığında gördüğümüzde şeffaf bir şekilde netleşir.

Yunan dinî temsilinde Zaman, Kader ve Adalet çarkının çeşitli gelişmelerini burada daha fazla takip edemeyiz;[50] ancak felsefede bu dönemsellik kavramının önemli bir sonucu olduğunu not edebiliriz. Değişim ve evrim sürecini düz bir çizgi izleyen bir ilerleme, kendisini asla tekrar etmeyen bir tarih olarak tasavvur etme olasılığını dışlar. Var olan her şeyin, *zamanın düzenine* (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) ve yazgının hükmüne göre, adaletsizliğin cezasını yeniden yok olarak ödemek zorunda olduğunu ilan eden Anaksimandros'tan itibaren, Yunan filozofları dünyanın ve içerdiği her şeyin dönemsel büyümesi, zirveye ulaşması ve yıkımı düşüncesiyle sürekli meşgul olmuştur. Evrenin yaşamının bir hayvanın yaşamıyla aynı eğriyi izlediğini düşündüler: Doğum, büyüme, olgunluk, güçten düşme ve ölüm, ardından yeniden doğuş ve tekrarlanan aynı döngü.

98. *Göğe Tapınmanın Orpheusçu İhyası*

Dionysosçu dinin Orpheusçu yeniden tanzimi, diğer şeylerin yanı sıra göksel cisimlere ve özellikle de Güneş'e ilkel tapınmanın ihyasını sağlamış gibi görünüyor. Orpheus'un Dionysos yerine Helios'a hürmet ettiği "ve sabah erkenden kalkıp Pangaion adlı dağa tırmandığı ve Güneş'in doğmasını beklediği söylenir."[51] Zamanın göksel ölçücülerine tapınmanın Yunanistan'da dinin erken bir dönemine ait olması muhtemeldir ve Platon'un bu geleneği koru-

[50] Bkz. Lobeck, *Aglaoph.* s. 798 vd.; Dieterich, *Nekyia*, s. 88.

[51] Eratosth., *Catast.* 24. Krş. J. E. Harrison, *Prolegomena*, s. 461; *Themis*, s. 465; Roscher, Lex. s.v. "Orpheus."

duğu görülmektedir. *Kratylos*'taki katılımcılar (397c), "Hellas'taki ilk insanların yalnızca şu anda birçok başka millet tarafından tanınan Tanrıları tanıdığından şüphelenir: Güneş, ay, yer/toprak, yıldızlar ve gök."[52] "Persler," der Herodotos (1.131), "heykeller, tapınaklar ve sunaklar inşa etmez; nitekim, bunları yapanları aptallıkla suçlarlar. Bunun nedeni, bence, Yunanlar gibi, Tanrıların insan biçiminde olduğunu asla düşünmemeleridir. Âdetleri, dağların tepesine çıkıp kurban sunmaktır ve tüm gökkubbeye Zeus adını verirler." Hicivci Ksenophanes daha önceki bir bölümde anlattığımız, insanbiçimci Tanrıların figürlerini kasıtlı olarak silme adımını attığında, o da o çok net insan figürlerinden önce gelen dinin daha önceki bir evresine geri dönmüştür. "Tüm göğe baktığı ve Bir'in Tanrı olduğunu ilan ettiği"[53] söylenir. Gökkubbenin ve göksel cisimlerin insanın yazgısına hükmettiği o eski doğa tapınımını âdeta mezarından çıkarmıştır. Orpheusçular, göğe tapınmanın benzer bir ihyasını temsil ediyor gibi görünür. En iyi otoritelerimizin Pers savaşları öncesine ait olduğunda hemfikir olduğu "Rapsodik Theogonia,"[54] Pherekydes gibi Sonsuz Zaman'ın ilâhîliğinden yola çıkar.

---

[52] Ayrıca krş. *Yasalar*, 885e'de var oldukları öne sürülen ilk tanrıların *γῆ καὶ ἥλιος ἄστρα τε καὶ τὰ σύμπαντα, καὶ τὰ τῶν ὡρῶν διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μησὶν διειλημμένα* (yer, güneş, yıldızlar, tüm evren, yıllara ve aylara bölünen mevsimlerin güzel düzeni) olması. Ve tüm milletlerin bunları ilâhî saydığı ima edilir.

[53] Arist. *Met.* 1.5.986b24: *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

[54] Bu Orpheusçu Theogonia'nın (Abel, frag. 48 vd.; *D.F.V.*², s. 476) tarihi, Lobeck tarafından öne sürülmüştür ve şimdi Diels, Gomperz, Kern, Gruppe ve Eisler tarafından kabul edilmektedir; bkz. Orpheusçuluğun İrani Zrvanizm ile yakınlığını ve özellikle de *χρόνος ἀγήρατος* (yaşlanmaz zaman) ile *Zrvān akarana* (sonsuz zaman) benzerliğini tartışan Eisler, *Orpheus, the Fisher* (Third Internat. Congress for the History of Religions [Üçüncü Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi], Oxford). Pers etkisi teorisinin ayrıntılı açıklamasına dair, bkz. Eisler, *Weltenmantel*, cilt 2.

99. *Ruhun Göksel Kökeni ve Düşüşü*

Bu ihya Doğu etkisiyle gerçekleşmiş olsun ya da olmasın, Orpheusçuluğun karakteristik öğretileriyle ne kadar uyuştuğunu görmek kolaydır.[55] Doğum veya oluş çarkı şimdi yıldızlı göğün dönüşüyle yönetilir. İnsan ruhunun bu dünyevi beden hapishanesine yıldızlardan düştüğüne, ateş ve ışığın yukarıdaki bölgesinden bu "her tarafı kapalı mağaranın" puslu karanlığına battığına inanılır.[56] Düşüş, ilâhî varoluşun saflığından ve mükemmelliğinden kovulmayı gerektiren ve yeryüzündeki yaşam ve yeraltı dünyasındaki arınmayla kefaretinin ödenmesi gereken bir ilk günaha atfedilir. Doğum çarkına hapsolmuş ruh, insan, hayvan ve bitki formlarından geçer. Fakat döngü sonsuza kadar devam etmek yerine, on bin güneş yılı süren Büyük Yılın sınırıyla sona erer; bu dönemin sonunda ruh kaçabilir ve tekrar mükemmellik ve ilâhîlik kazanarak, geldiği ateşli göğe uçabilir. Sonra yeni bir Büyük Yıl başlar (zira Zaman döngüsü sonsuzdur) ve zamanı geldiğinde sona ermek ve yerini bir başkasına bırakmak üzere yeni bir dünya doğar.[57]

Bu tasavvuru tahlil ettiğimizde, göksel bir kökene sahip olması gereken[58] Büyük Yıl döngüsünün eski tenasüh döngüsünün üstüne bindirilmiş olduğu anlaşılır. Bu ilkel tenasüh inancı göğe değil, yere aitti: İnsan ve doğadaki, sonsuz bir çember içinde, yeraltı dünyasından gün ışığına çıkan ve tekrar geri dönen tüm yaşamın veya ruhun dön-

---

55 Atıflar için bkz. Gruppe, *Griech. Myth. u. Relig.* s. 1028 vd.

56 Emped. frag. 120; Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 618.

57 Eudem. *Phys.* 51 (Simpl. *Phys.* 732.26): *ὁ δὲ αὐτὸς χρόνος πότερον γίνεται ... ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις ... εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι.* = "Aynı zamanın tekerrür edip etmediği sorulabilir ... Eğer aynı şeylerin sayısal olarak tekerrür edeceğine dair Pythagorasçılara inanacak olursak ve ben elimde bu çubukla, bu şekilde oturmuş olarak size konuşuyorken her şey aynı olacaksa zamanın da aynı olması makûldür."

58 Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 502.

güsünü öğretmişti. Herhangi bir kurtuluş umudu ya da olasılığı yoktu; nitekim böyle bir fikrin hiçbir anlamı olmazdı, çünkü münferit ruh ölümden sonra varlığını sürdürmüyor, tekrar her şeyin tek yaşamına emiliyordu. Bu yaşamın hiçbir kısmı veya parçası ayrı bir sürekli varoluşa sahip değildi. Esîrden gelmemişti ve oraya uçamazdı; yerden gelmiş ve tekrar yere dönmüştü. Daha sonraki öğretide, tüm gökcisimlerinin muhtelif devirlerinden sonra aynı nispi konumlara geri dönmesi için gereken süreye ilişkin, muhtemelen Babil kökenli astronomik teoriler temelinde, bu tür bir dizi dönem, daha büyük bir dönem veya Büyük Yılın içine konmuştur.[59] Böylece odak yeryüzündeki yaşamın yıllık tekerrüründen yıldızların dönemselliğine kayar; ve bu değişiklikle birlikte beden yerden iken, ruhun yıldızlı gökten geldiği ve göksel kökene sahip olduğunu iddia ettiği öğreti gelir.[60]

Bu zıtlık, (deyim yerindeyse) ölümsüzlüğün "Dionysosçu" görüşü ile Orpheusçu görüşü arasındaki temel farkı ortaya çıkarır. Orpheusçuluk, münferit ruha, onun göksel kökeni ile değişmez doğasına ve tecessümler boyunca bir birey olarak kalıcılığına odaklanır. "Tanrı'dan bir sürgün ve bir gezgindir"[61]; ve Tanrı ve diğer

---

[59] W. Schultz, *Pythagoras u. Heraklit*, 1905, s. 68. Platon, *Timaios* 39d: *ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ.*

[60] Petelia'dan Orpheusçu tablet, *D.F.V.*², cilt 2, s. 480; J. E. Harrison, *Prolegomena*, 661 vd.:

> *γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,*
> *αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον.*
> [Yerin ve yıldızlı Göğün çocuğuyum,
> fakat soyum/kökenim göksel.]

[61] Emped. frag. 115: *φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης*. Plotinus, *Enn.* 4.8.1: *Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἁμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς φυγὰς θεόθεν γενόμενος … τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἠνίττοντο.* = "Günahkâr ruhların bu dünyaya düşmesinin yasa olduğunu ve kendisinin tanrılardan sürgün/kaçkın olduğunu belirten Empedokles, kanımca, [hakikati] Pythagoras ve onun esrarengiz konuşan takipçileri kadar ifşa etmiştir."

ruhlarla ancak Büyük Yılın sonundaki son kaçışından sonra yeniden birleşir. Dolayısıyla Orpheusçu kişi anınma ayinleri yoluyla münferit ruhunun kurtuluşuyla meşguldür.

Münferit ruh üzerindeki bu ısrar belki de bize Orpheusçuluk fenomeninin psikolojik anahtarını verir. İyi ve kötüyle özdeşleştirilen ışık ve karanlık ilkeler arasındaki zıtlığıyla kozmik ikicilik, "günah hissi" adı verilen, insanın ikili doğasının ve uzuvlarımızdaki savaşın o içsel hissini dışarıya doğru evrene yansıtır. Aynı zamanda, yoğun bir yeniden birleşme arzusunun eşlik ettiği "Tanrı"dan ayrılık hissidir. Tüm bunların psikolojik nedenini belki öz-bilinçli bireyselliğin gelişiminde görebiliriz: Bu bir yandan, zorunlu olarak ortak yaşamdan bir tecrit hissini ve diğer yandan, kendilerini öne çıkaran içgüdüler ile ortak bilincin her birimizde bulunan ve adına "vicdan" denilen o kısmı arasında artan bir çatışmayı gerektirir.[62] Eğer böyleyse çatışmanın "beden" ve "ruh" arasında temsil edilmesi önemlidir. "Beden"e, isyanları iç uyumu bozan hisler ve şehvetler atfedilir. "Ruh" hâlâ ortak bilinç [*consciousness*] veya "vicdan" [*conscience*] alanını kapsar; fakat tüm grubun her şeye sinmiş ruhu olmaktan çıkmış, yeni tecritleriyle zayıflamış ve her zaman bölünmemiş eski muhabbete özlem duyan münferit benlik kümesinden biri olarak küçülmüştür.

Bu, dinî temsil terimleriyle, "Tanrı'dan ayrılık," sürgünün yalnızlığı olarak ifade edilir. Bireyselliğin engelleri ruhu kuşattıkça, kolayca ve sürekli olarak yenilenen bir muhabbet hissiyle eski Dionysosçu inanç daha da sönükleşir ve eğer geri kazanılacaksa daha büyük çabalar gerektirir. Orpheusçu kişi, artık Tanrısı ile cümbüşçü cezbedeki dolayımsız birlikte tam bir tatmin bulamazdı; onun Doğruluk Yolu, uzun ve meşakkatli bir ritüel biçimler döngüsünden ibaretti ki bunlar kolayca yozlaşarak dışsal riayetlere, törensel saflığın korunmasına ve ruhbanlığın tüm boş işlerine dönüştü.

---

[62] İngilizcede (ve Latin kökenli diğer Avrupa dillerinde) "bilinç" (*consciousness*) ve "vicdan" (*conscience*) kelimeleri etimolojik olarak "birlikte bilme" anlamı taşıyan Latince *conscientia*'nın türevleridir. –ç.n.

Ayrıca hareketin gerileme döneminde, daha bayağı türden Orpheusçuların, salt intisap olgusunun mümine Elysion'un büyük hazlarını temin edeceğine inandığını biliyoruz. Bu türden bayağılıklar bu tür dinde yaygındır; fakat öte yandan, arkasında yatan yaşam tasavvuru mistik mizaç için ilhamla doludur ve yeni bir peygamber daha derin ve daha ruhani görünen bir yorum aracılığıyla inancı yeniden ateşlemek için ortaya çıktığında, eski biçimler her an yeniden canlandırılabilir. Pythagoras böyle bir peygamberdi: "Pythagorasçı Yaşam," eski yolları takip eden fakat günahtan arınma ritüelinin yerine "müzik" (felsefe) ile arınmayı koyarak, zihinsel olarak aydınlanmış kişilerin bu yollarda yürümesini mümkün kılan yeni bir Doğruluk Yoluydu.[63]

100. *Mistik Ahlak*

Bu Doğruluk Yolu ne kadar uzun ve meşakkatli olsa da en azından bir yoldur ve sonunda Tanrı'ya götürür. Mistik ahlakın Olymposçuluk ile keskin bir tezat oluşturduğu yer burasıdır. Olymposçu ahlak daha önce gördüğümüz gibi, *Moira* fikrine dayanıyordu. Tüm suç türleri, sana ayrılan yetki alanının ötesine geçmeye, hakkından daha fazlasına sahip olmaya (πλεονεξία) çalışırken, onun sınırlarını aşma (ὑπερβασία) idi. *Eros* (Aşk) ve *Elpis* (Umut) iki ölümcül tuzaktır; *Hybris* (Kibir) büyük günahtır. Tasavvurun tamamı statik ve geometriktir; her şeyin sınırlı bir alanı vardır ve bu sınırların aşılmaması gerekir. Mistik ahlak tamamen farklıdır; onun temel fikri Doğruluk Yoludur. Yaşam döngüsü gerçekten de derecelere veya evrelere bölünmüştür fakat bunlar geçirimsiz bölmeler değildir; aksine tüm yaşam her evreden geçmelidir; tüm varoluş döngüsüne giden bir hak yol vardır ve bu yol boyunca yaşam, en alt biçimlerden en yükseğe doğru ilerler.

---

[63] Aristoksenos (*D.F.V.*[2], s. 282): *οἱ Πυθαγορικοὶ καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς.* = "Pythagorasçılar bedenin arınması için tıp, ruhun arınması için müzik kullanmıştır."

Bu bakış açısıyla başlayan bir felsefenin, *Moira*'nın hâkim olduğu bir felsefeden nasıl farklı bir yol izlemesi gerektiğini görmek kolaydır. Tutunması gereken başlangıçtaki verinin [*datum*] özellikleri tam olarak Bilimin tedricen ve muzaffer bir şekilde ortadan kaldırdıkları olacaktır: Birlik ve süreklilik, Yaşam (ruh) ve Tanrı.

Nomos'un mistik tasavvuru, birinci bölümde tahlil ettiğimiz katı bir şekilde münhasır yetki alanlarının düzenlenmesi mefhumuna karşılık gelen bir tezatı gösterir. Aristoteles herhangi bir devlete özgü yasa ile "doğaya uygun olan" ve *doğal olarak* doğru ve yanlışı somutlaştıran "ortak yasa" (κοινὸς νόμος) arasında ayrım yaparken, Empedokles'in bir sözüne atıf yapar: Ruhu olan şeyleri öldürmek ve yemek bazıları için doğru ve diğerleri için yanlış değil, tüm evrene sinmiş o evrensel yasa tarafından yasaklanmıştır.[64] Bu pasaj, bir Doğa Yasası fikrini tüm Yaşamın birliği ile önemli ölçüde birleştirir. Yine Sekstos[65] şöyle der: "Pythagoras ve Empedokles'in okulları ve genel olarak İtalyan felsefesi, yalnızca birbirimizle ve Tanrılarla değil, aynı zamanda irrasyonel hayvanlarla da bir ortaklık ve kardeşliğimiz (κοινωνία) olduğunu öğretir; zira bir ruh [*soul*] gibi, tüm kozmosa sinen ve bizi onlarla birleştiren tek bir ruh [*spirit*] vardır. Dolayısıyla onları öldürmek bir dinsizlik edimidir." Mistik için, Doğanın tamamı, insan topluluklarının mikrokozmik parçaları olduğu tek bir toplumda

---

[64] Arist. *Rhet.* 1.13.2: *ἔστι γάρ τι ὃ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη ... ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον τισὶ δ' οὐ δίκαιον,*

ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς (Frag. 135).

[65] Metin aşağıda, s. 286, n. 105'de alıntılanmıştır. Ayrıca krş. Pythagoras'ın *Themis*, *Dike* ve *Nomos* ile Yasanın evrenin her yerinde yönetimi öğretisi, yukarıda, s. 117, n. 17; ve Herakleitos'un dünyanın Yaşamı olan *Logos* ile özdeşleştirilen evrensel Yasası, aşağıda, s. 274

(κοινωνία) birbirine bağlıdır.[66] Tüm canlılar *Dike*'nin evrensel hâkimiyeti altındadır.

Bu görüşün aksine, Olymposçu gelenek sabit çizgisini yalnızca insanlar ve Tanrılar arasında değil, beşerî toplum ile Doğanın geri kalanı arasında çeker. Bu ayrılığın bir sonucu olarak, *Dike*'nin hâkimiyeti insanlık durumunun düzenli yapısıyla sınırlıdır. Hesiodos bize balıkların, hayvanların ve kuşların *Dike*'leri olmadığı için birbirlerini avladıklarını söyler; fakat Kronos'un oğlu onların örneğini takip etmemesi için insana *Dike*'yi vermiştir.[67] Platon'un Protagoras'ın ağzına koyduğu mitte de aynı mefhum tekrarlanır.[68] Burada *Aidōs* (Utanma) ve *Dike*, o zamana kadar yırtıcı hayvanların insafına kalmış, dağınık ve kentsiz yaşayan insanlığa Tanrı'nın son armağanıdır. Bu tasvirde iki karakteristik fikir yer alır. İlk olarak, Doğanın geri kalanı yasasız bir varoluş mücadelesine terk edilmişken Yasa ve Hakkın, kendi âdet ve uylaşım çitleri dâhilinde yaşayan insana özgü olduğu kabul edilir. İkincisi, Hak veya Adalet, yalnızca politik toplumların oluşumunu kapsar. Diğer sofistlerin elinde bu teori tüm beşerî ahlakın geçerliliğine genel bir saldırıda bir silah hâline gelmiştir. "Adalet," başlangıçta bağımsız ve herhangi bir kısıtlamadan bağımsız yaşayan insanların, birbirlerini alt etme (πλεονεξία) *doğal* haklarından vazgeçtikleri, sadece keyfi bir uylaşım olarak şiddetle eleştirilmiştir.[69] Toplumsal Sözleşme teorisi bir bireycilik çağına işaret

---

[66] Krş. Herakleitos, frag. 91b: *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* = "Tüm beşerî yasalar tek bir ilâhî yasadan beslenir; zira dilediği kadar hükmeder, her şeye yeter de artar bile." Ayrıca krş. Hippokrates, *de Victu*, 11 (*D.F.V.*[2], s. 83).

[67] *Erga* 276: *τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς· ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην...*

[68] Platon, *Protag.* 320d vd.

[69] Platon, *Gorgias*, 483'te Kallikles; *Devlet*, Kitap 1'de Thrasymakhos; *Dev.* 2.358e vd.'da ve özellikle 359c'de argümanın Glaukon tarafından yeniden ifadesi: *διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βίᾳ παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμήν.* = "Her insan iyi diye doğal olarak başkasını alt etme arzusunun peşinden gider fakat yasa onu zorla eşitliğe saygı göstermeye yönlendirir."

eder. Dahası, Toplumun bağımsız bireylerin bir araya gelmesiyle keyfi bir şekilde oluşmuş bir küme olduğu görüşü, her şeyin farklı atomların rastgele kümelerinden oluştuğunu ve geçici olarak birleştiklerini öne süren Atomculuğun doğa öğretisinin politik teorideki karşılığından başka bir şey değildir. İki teori aynı anda ortaya çıkar ve her ikisi de bilimsel geleneğe aittir. Her ikisini de hem ateist hem ahlaksız diye mahkûm eden Platon, *Devlet*'te politik Atomculuğu çürüten argümana ve Devletin doğal olduğu ve ideal doğrultuda yeniden inşa edilirse kozmosun her parçasına hükmeden aynı Adalet ilkesini somutlaştırabileceği ispatına bağlıydı.

Pythagorasçılığı incelemeye geçmeden önce Herakleitos'u ele almalıyız. Düşünce sistemine, Zaman ve Akış –*Khronos* ve *Rhea*– ikiz tasavvurları hâkimdir. Fakat felsefe tipi Pythagorasçı felsefe tipinden farklıdır. Orpeusçu değil, Dionysosçudur. Göksel ateşlerden düşmüş çok sayıda ruh-atomunun tüm dönüşümleri boyunca, bireyin ölümsüzlüğü ya da kalıcılığı öğretisinden esinlenmemiştir. Daha ziyade, her şeyde tek bir sürekli ve homojen Ruh ya da Yaşam olduğuna dair daha eski mefhuma geri döner –bu, yüzeyindeki münferit formların sadece patlayan ve arkalarında geçici varoluşlarının hiçbir izini bırakmayan anlık kabarcıklar olduğu ebedi bir akıştır.[70]

101. HERAKLEİTOS

Herakleitos'ta, mistik mizacın İyon akılcılığına ve Bilimin mekanik eğilimlerine karşı şiddetli bir tepki içinde olduğunu görürüz. "Hezarfenliğe" karşı haşmetli horgörüsü, İyon ruhunun tüm karakteristik tezahürlerine uzanır: Homeros'un popüler çoktanrıcılığı ve

[70] Herakleitos'un ruhun kaderine dair karanlık sözlerinin hiçbiri bana kişisel ölümsüzlük inancını işaret ediyor gibi görünmüyor. Frag. 68 [36 DK] *ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι* (su olmak ruhlara ölümdür) bunu açıkça inkâr ediyor görünür. Bkz. Rohde, *Psyche*[3], cilt 2, s. 150. ["Karanlık" (*obscure*) sıfatı antik çağdan bu yana Herakleitos'a atfedilen bir sıfattır ve "anlaşılması güç" olarak anlaşılmalıdır. –ç.n.]

aynı şekilde, bu çoktanrıcılığın akılcı eleştirmeni Ksenophanes; Hekataios gibi gezginlerin "araştırması" (ἱστορίη); ve doğa bilimi. Herakleitos'un kozmoloji ve astronomide, bilimsel açıdan Miletlilerin gerisinde olduğu belirtilmiştir; belli ki Miletlilerin anladıkları hâliyle doğa bilimi, tamamen yanlış bir çizgide diye reddettiği ve hor gördüğü bir şeydi.[71] Herakleitos'u, Milet Okulu'nun çalışmalarını sürdürmüş biri olarak temsil etme girişimleri tamamen yanılır. O her şeyden önce, az önce tasvir ettiğimiz zıt, mistik eğilimin bir temsilcisidir; akılcılaştıran bilime karşı açık bir isyan içinde, mistik eğilimin karakteristiği olan eski öğretileri onaylar.

Kozmolojik şemasının çerçevesi zamansaldır –"başlangıcı ve sonu aynı olan" varoluş çemberi (frag. 70 [103 DK]);[72] nitekim Zamanı tek birincil tözüyle bilfiil özdeşleştirmiş görünür.[73] Bu çemberin etrafındaki hareket, bedenin mekanik hareketi değil, bizzat Yaşamın hareketidir –canlı ve ilâhî, Ateşte somutlaşan, sürekli olarak diğer tüm dönüşümlere ölen ve yeniden doğan ruh-tözünün hareketidir. Bu temel tasavvurun onu, Anaksimandros'ta hâlihazırda zımni olan tüm mekanik ve materyalist açıklama ilkeleriyle çelişmeye nasıl götürdüğü birazdan ortaya çıkacaktır.

Anaksimandros'un Olymposçu kozmolojisinde, dünyanın düzenine dair önemli olgunun, unsurların katı bir şekilde tanımlanmış, mekânsal yetki alanlarına ayrılması olduğunu gördük;

---

[71] Pfleiderer, *Heraklit von Ephesus* (1886), s. 19 vd.; Diels, *Heraklit von Ephesos* (1901), s. vi.

[72] Herakleitos'un fragmanları için Profesör Burnet'in de *Early Greek Philosophy*'de kullandığı Bywater'ın numaralandırmasını veriyorum. [Günümüzde daha yaygın olan Diels-Kranz (DK) numaraları köşeli-parantez içinde eklenecektir. –ç.n.]

[73] Sext. *adv. Math.* 10.216: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος.* = "Aenesidemos, Herakleitos'a göre, zamanın bir cisim olduğunu, zira var olan birincil cismin ayrımsız olduğunu söyler." Krş. O. Gilbert, *Griech. Religionsphilosophie*, Leipzig (1911), s. 60.

böylece birbirlerinin alanlarını karşılıklı istila etmeleri haksız bir saldırganlık eylemi oluyordu. Herakleitos aksine, katı bir şekilde ayrı olmak şöyle dursun, sürekli olarak birbirlerine dönüşen geçirgen bir dönüşüm döngüsü oluşturduklarında ısrar eder. "Ateş, havanın ve hava da ateşin ölümünü yaşar; su toprağın, toprak da suyun ölümünü yaşar" (frag. 25 [76 DK]).[74]

Bu fragman ve buna benzer diğerlerinin gösterdiği gibi, oluş ya da değişim hareketi Yaşamın hareketidir. Dionysosçu mistik, yaşamın durağan olmadığı ve Olymposçu ilahiyatın Tanrılarına atfettiği sabit ve değişmez ölümsüzlük gibi bir şeyin olmadığı hakikatine bağlı kalır. Yaşam ve Ölüm, Dionysos ve Hades aynıdır (frag. 127 [15 DK]). Milet bilimi unsurların oluşunu sadece mekanik bir ayrışma süreci (*ἀπόκρισις*) olarak yorumlarken, Herakleitos tüm oluşun yaşamın oluşu, yani doğum olduğunu; ve tenasüh çarkında olduğu gibi, her doğumun aynı zamanda ve eşit derecede bir ölüm olduğunu öne sürer. "Ölümlüler ölümsüzdür ve ölümsüzler ölümlüdür, biri diğerinin ölümünü yaşar ve diğerinin yaşamını ölür" (frag. 67 [62 DK]).[75] Ateş "ölümsüz" (*ἀθάνατον*) değildir, fakat "daima canlı"dır (*ἀειζωον*); ve tüm diğer biçimlere ölerek ve yeniden doğarak yaşar.

Böylece, "her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgelik'tir" (frag. 1 [50 DK]); "her şey birden ve bir her şeyden doğar" (frag. 59 [10 DK]). Burada, beklememiz gerektiği gibi, Bir'in kendisinden çokluğa

---

[74] Krş. Arist. *de Gen. et Corr.* 337a1: *Διὸ καὶ τἆλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις, οἷον τὰ ἁπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν· ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται καὶ ἐξ ἀέρος πῦρ καὶ πάλιν ἐκ πυρὸς ὕδωρ, κύκλῳ φαμὲν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν.* = "Yine bu nedenledir ki diğer tüm şeyler –yani nitelikleri ve güçleri nedeniyle karşılıklı olarak dönüşen şeyler, örn. basit cisimler– dairesel hareketi taklit eder. Zira Su Havaya, Hava Ateşe ve Ateş tekrar Suya dönüştüğünde oluş çemberinin tamamlandığını söyleriz, çünkü tekrar başa döner."

[75] Fragmanlarda *ἀθάνατος* (*athanatos*) kelimesinin geçtiği tek yer burasıdır.

dönüşebileceği ve yine de birliğini koruyabileceğine dair mistik inançla karşılaşırız. Sır, Herakleitos'a göre, yaşamın sürekliliğinin ölümle bozulmadığı, aksine yenilendiği mefhumunda yatmaktaydı. Ölüm aslında "yok oluş" değildir; ne bir son ne de bir çözülmedir; Bir Yaşam sonsuz bir çember içinde döner ve birliği, çözülemeyeceği veya Anaksimandros'un "Sınırsız"ı gibi parçalara ayrılamayacağı şekildedir. Yaşamın birliği, içinden unsursal formların ayrışma yoluyla ortaya çıkabileceği bir karışım değildir; zaman içinde olduğu gibi, tözünde de süreklidir. Herakleitos tıpkı Parmenides kadar vurgulu bir biçimde, tek gerçek Varlığın birliği ve sürekliliği üzerinde ısrar eder; ve bu bakış açısından, bu iki sistemi kutupsal bir karşıtlık içine koyan felsefe tarihleri yanıltıcıdır.

Gerçeğin birliğinin sonucu, çokluğun nispi gerçekdışılığa veya "görünüşte olan"a kaçınılmaz mahkûmiyetidir. Bu, Herakleitos'un İyon bilimine ve akılcılığına karşı duyduğu horgörünün gerçek gerekçesidir. Buna "içgörü öğretmeyen" "hezarfenlik," "*birçok* şey öğrenme" der (frag. 16 [40 DK]). Argümanı şöyledir: Doğal fenomenlerin muhtelif açıklamaları ne işe yarar? Onları ne ile açıklarlar? Aynı gerçekdışılık düzeyindeki diğer fenomenlerle. Hekataios gibi bilgi kırıntıları toplayarak dünyayı dolaşmanın ve buna "araştırma" (veya "bilim," *ἱστορίη*) demenin anlamı nedir? Başladığından daha bilge olarak geri dönmeyeceksin. Tek bir hakikat vardır ve bu hakikat sizin içinizde ve etrafınızdaki her şeydedir. "Herkes için aynı olan tek bir kozmos"ta, her şeyin tek bir *logos*'u, sebebi vardır (frag. 20 [30 DK]). Tüm tikel şeyler bu bir anlamın yalnızca simgeleridir; hiçbiri onun tam ve bağımsız bir ifadesi değildir; bu şekilde ele alındıklarında, çoktanrıcılığın münferit tanrılar zannettiği putlar kadar sahtedirler, "zira Tanrıların ve Kahramanların ne olduğunu bilmezler" (frag. 126 [5 DK]). "Bilgelik tektir; *Zēn*[76] (Tanrı, Zeus olan Yaşam) adıyla anılmayı hem ister hem istemez" (frag. 65 [32

[76] *Ζηνός*. Yalın hali (*Ζήν*) Pherekydes (frag. 1) ve muhtemelen Empedokles (= *ξέσις*, *D.F.V.*², s. 159, sat. 17) tarafından kullanılmıştı. Bkz. Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 357.

DK]). "Kendimi aradım." (frag. 80 [101 DK])[77]; zira "kendini bilme ve bilge olma tüm insanlara açıktır" (frag. 106 [116 DK]). Fakat yeryüzünün uçlarına koşarak, "insanlara kötü tanıklık yapan gözlerine ve kulaklarına güvenerek bilgelik bulamayacaklardır, eğer dillerini anlayan ruhları yoksa" (frag. 4 [107 DK]).[78] "Doğa kendini gizlemeyi sever" (frag. 10 [123 DK]); Doğa bir aptalın duyularını yanıltan birçok biçime bürünmüş tek bir anlama işaret eder; o, "anlamını ne açıkça beyan eden ne de saklayan ama onu bir işaretle gösteren Delfi'nin efendisi" gibidir.[79] Her çağdan mistisizme göre, görünür dünya tek bir *logos*, tek bir hakikat içeren bir mit, yarı doğru, yarı yanlış bir masaldır.[80]

---

77 Plot. *Enn.* 4.8.1: *Ὁ Ἡράκλειτος ... ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν.* = "Herakleitos ... sözlerini bizim için netleştirmekle ilgilenmedi, belki de kendisini arayarak keşfettiği gibi, yanıtı bizim aramamız gerektiğine işaret etti."

78 Frag. 49 [35 DK]: *χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι* = "Bilgeliği seven (filozof) insanlar gerçekten de birçok şey biliyor olmalıdır."Bu fragmanı "hezarfenler"e yönelik ironik bir alay olarak okuyorum; belki de özellikle tevazusu kendisini "bilge" değil, "bilgeliği seven" olarak adlandırmasına neden olan Pythagoras'a yöneltilmişti. "Bilgelik tektir." (frag. 19 [41 DK]) diyen ve ona sahip olduğuna kani olan Herakleitos'a, böyle bir tevazu, sahte ve ikiyüzlü görünüyordu. Onun dilinde *πολλῶν ἵστορες* (birçok şey bilme) bir aşağılama terimidir; krş. frag. 35 [57 DK]: *διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.* = "Hesiodos pek çoklarının öğretmenidir. Onun çok şeyi bildiğini sanırlar, hâlbuki kendisi gündüzü ve geceyi tanımazdı; çünkü onlar birdir." [Frag. 35'in Türkçesi Güvenç Şar ve Erdal Yıldız çevirisindendir: *Fragmanlar*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016. –ç.n.]

79 Frag. 11 [93 DK]: *ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.* Σῆμα'nın (*σημαίνειν*) anlamı için, krş. s. 305, n. 151.

80 Sallustius, *de Deis et Mundo*, 3: *ἔξεστι γὰρ καὶ τὸν Κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένων.* = "Zira kozmosa mit diyebiliriz, çünkü içinde bedenler ve şeyler görülebilir fakat ruhlar ve zihinler gizlidir."

102. *Ruh ve Logos*

Öyleyse tüm bu çoklu dönüşümlerin içinden geçen tek hakikat, tek gerçeklik nedir? Daha önce olduğu gibi, ilâhî ruh-tözü *physis*'tir: Fakat şimdi tüm vurgu *physis*'in uzayı dolduran madde olarak doğasına değil, "her şeyi getiren mevsimlerin döngüsü"ne[81] benzeyen, ölüm ve yeniden doğuş döngüsündeki tek ve sürekli olan yaşamına yapılır. "Gündüz ve gece, kış ve yaz, savaş ve barış, tokluk ve açlık olan Tanrı'dır; fakat muhtelif biçimler alır, tıpkı ateşin tütsülerle karıştırıldığında her birinin rayihasına göre isimlendirilmesi gibi" (frag. 36 [67 DK]). Aynı zamanda yaşamın ilkesi olan Ruhtur (ψυχη). "Herakleitos, ruhu tüm diğer şeyleri türettiği buharla özdeşleştirdiğinden, onu ilk ilkesi olarak alır ve ayrıca varlıkların en az bedenselî olan buharın durmaksızın akış hâlinde olduğunu; ve hareket hâlinde olan bir şeyin hareket hâlindeki bir şeyle bilindiğini söyler; zira o, çoğunluk gibi, var olan her şeyin hareket hâlinde olduğunu düşünüyordu."[82]

Herakleitos diğerleri gibi, ilâhî Ruhu gayrimaddi olarak tasavvur edemedi; o şeylerin sadece "en az bedensel olanı"dır; ve uygun vasıtası, "daima canlı" ve daima hareket eden unsur olan Ateştir. Yine burada, Anaksimenes'in "Hava"sı (s. 222-23) hakkında öne

---

Hermes, Pan ve Logos'un türetimlerine dair bkz. Platon, *Krat.* 408a ve özellikle: *ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεί, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής ... τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ ... θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων.* = "*Logos* her şeyi (*pan*) işaret eder, her şeyi dolanır, her şeyi sürekli hareketli tutar ve hakiki ve sahte olmak üzere iki türü vardır ... hakiki olanı ... ilâhîdir ve yukarıda tanrıların arasında, sahte olanı ise aşağıda insanların çoğunluğu arasında ikamet eder." Bu Hermes-Logos öğretisinin eskiliği için bkz. Zielinski, "Hermes und die Hermetik," *Arch. f. Relig.* 9. Hermes = Logos denklemi, Rhegionlu Theagenes'e uzanır; bkz. *D.F.V.*², 2, s. 511.

81 Frag. 34 [100 DK]: *ὧραι αἱ πάντα φέρουσι. Φέρειν*, "getirmek" [*bear*] gibi, iki anlamlıdır: (1) yıllık döngüde "her şeyi hareketli tutmak," (2) "her şeyi meydana getirmek."

82 Arist. *de anim.* 1.2.405a25.

sürdüğümüz argüman Herakleitos'un Ateşi için de geçerlidir. Görünür alev (doğal bir nesne olarak ateş) duyular dünyasındaki birçok formdan sadece biridir ve haddi zatında su, hava ve toprakla aynı düzeydedir; tıpkı havanın suya ya da suyun toprağa ölmesi gibi ateş de havaya ölür. Bu bir şekilde ondan farklı olması gereken bir tözün yalnızca bir tecessümüdür, çünkü o töz tüm tecessümler ve dönüşümler boyunca aynı kalır. Ateşin birincil kabul edilmesinin tek sebebi, hareketli doğasının yaşamın hareketli gücüne en yakın ve yaşamın en şeffaf vasıtası olmasıdır. Ruh-tözünün kendisi bir tür metafizik Ateştir: Maddenin en az bedensel veya en "ruhani" biçimi olan ve yaşamın gücüyle özdeşleştirilebilecek ateşin doğaüstü veya daimonik *mana*'sından oluşur.

Tüm dönüşümler boyunca gerçekten sabit olan şey, bir anlamı denklik oranı olan *Logos*'tur. Her dönüşüm bir değiş tokuştur: "Her şey Ateşle ve Ateş her şeyle değiş tokuş olur, tıpkı altının mallarla ve malların altınla değiş tokuşu gibi" (frag. 22 [90 DK]). Yani aldığı biçim farklı olsa da "ölçü" veya değer sabit kalır. Toprak denize dönüştüğünde, "toprak hâline gelmeden önceki aynı sayıyla ölçülür" (frag. 23 [31 DK]). Daima-canlı Ateş, "ölçülerle tutuşan ve ölçülerle sönen" olarak tavir edilir (frag. 20 [30 DK]).

103. *Adalet Yolu*

Ölçünün bu şekilde korunması veya oranın sabitliği Adalet ilkesidir ve Herakleitos ile Anaksimandros arasında başka bir tezatı ortaya çıkarması açısından önemlidir. Anaksimandros'a göre, gördüğümüz gibi Adalet, sınırların korunması demekti: Onun için *Dike*, "Yol" değil, engel veya *Moira*'nın sınırlarını koruyan öç alıcı güçtür. Herakleitos karşıt görüşe sahiptir: Adaleti tam olarak, unsursal bölgeler arasında hiçbir engele sahip olmayan fakat düzenli seyrinde her evre ve biçimden geçen canlı güçle özdeşleştirir. Öğreti, Platon'un *Kratylos*'unda (412c) korunmuştur. *Δικαιον*'un (adil) türetimini tartışan Sokrates, her şeyin hareket hâlinde olduğunu savunan düşünürler okulunun, tüm evrenin içinden geçen ve her şeyin mey-

dana gelmesine neden olan bir şey olduğunu söylediğini belirtir. Bu, şeylerin en hızlı ve en ince olanıdır: Hiçbir şey onu dışarıda tutamaz ve diğer şeylere sanki durağanmış gibi muamele eder. Her şeyin *içinden geçerek* (διαιόν), onları yönettiğinden, haklı olarak "adil" (δί(κ)αιον) olarak adlandırılır.

Sokrates, Adaletin doğasını daha fazla sorguladığında, yalnızca çelişkili yanıtlar alabildiğinden şikâyet eder. Biri, Adaletin Güneş olduğunu söyler; çünkü "içinden geçerek ve yakarak" (διαιόντα καὶ κάοντα, yani δια-κα-ιον) her şeyi yöneten sadece odur. Bir diğeri Ateş der; diğeri, Ateşin içindeki Isı.[83] Bir başkası buna güler ve Anaksagoras ile birlikte Adalet Zihindir der; zira Zihin mutlak hâkimiyete sahiptir ve hiçbir şeyle karışmaz, her şeyi düzenler ve her şeyin içinden geçer.

Belli ki Herakleitos'un halefleri ustalarının meşhur karanlığı karşısında şaşkınlığa düşmüş ve muhtelif açıklamalara sarılmışlardır. Bunu yaparken, onlar için aşikâr hâle gelen ancak Herakleitos'un mistik düşüncesine yabancı olan yeni ayrımlar ortaya koydular. Tüm dönüşüm döngüsü boyunca ölçülerini koruyan canlı Ateş onun için aslında Akıl (*Logos*'un başka bir anlamı) ve Adalet ilkesi *idi*. Başlıca tecessümü, "ölçülerini aşmayacak olan Güneş idi, yoksa Adalet'in yardımcıları olan İntikam Ruhları [*Spirits*] onu yakalayacaktı" (frag. 29 [94 DK]). Daha sonraki yazarlar, beklememiz gerektiği gibi, bu Adaleti Yazgı ile özdeşleştirdiler. "Tüm sonludur ve dünya birdir. Belirli dönemlerde, sonsuza kadar, dönüşümlü olarak ateşten doğar ve ateş tarafından tekrar tüketilir. Bu, Kadere (καθ' εἱμαρμένην) göre olur."[84] Theophrastos ekler: "Belirli bir mukadder zorunluluğa göre, dünyanın değişimi için belirli bir düzen (τάξις) ve belirli bir zaman koyar."[85]

---

[83] Ateşin *mana*'sı veya daimonu dediğim şeyi ifade etmenin maddi bir yolu. Bu, ateşliliğin veya ateşin ruhunun [*spirit*] görünür alevlerden yarı ayırt edildiğini gösterir.

[84] L. Diog. 9.8.

[85] Theophr. ap. Simpl. *Phys.* 6', 24, 4d [A5 DK]: ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην.

Fakat Herakleitos'un zamanında, onun anladığı şekliyle *Dike* ilkesi, İyon biliminin anladığı şekliyle *Moira* veya Yazgı ilkesine aykırıdır. Onun ilâhî Ateşi, Hakikat ve Yaşamın yanı sıra Yoldur.

104. *Zıtların Uyumu*

Adaletin bir Yaşam Yolu ve aynı zamanda bu yolda hareket eden ve hiçbir engel tanımayan güç olduğunu anladığımızda, zıtların uyumu öğretisi Anaksimandros'un görüşünün bir başka çelişkisi olarak sıraya girer. Anaksimandros tüm münferit varoluşun adaletsiz olduğunu, çünkü ayrı olması gereken unsurların karışmasından kaynaklandığını ve ancak birbirlerinin yetki alanlarını istila ederek karışabileceğini savunmuştu. Ceza ödenir ve *Moira*'nın hükümranlığı, ölüm ya da çözülme ile geri getirilir. Herakleitos, Anaksimandros'u kendi ağzından mahkûm eder. Sanki şöyle demektedir: "Savaş (*Πόλεμος*) her şeyin babasıdır." (frag. 44 [53 DK]) görüşünü kabul ediyorsun fakat yine de tüm yaşamın atasını adaletsiz olarak kınıyorsun. Savaşın sonu, yaşamın kendisinin sonu olacaktır. "Homeros şöyle dediğinde yanılıyordu: 'Keşke Tanrıların ve insanların arasında Çatışma ortadan kalksaydı!' Her şeyin yıkımı için dua ettiğini görmedi; zira duası işitilseydi her şey yok olurdu" (frag. 43 [A22 DK]). Ölüm çözülme değil, yeniden doğuştur; dolayısıyla savaş yıkım değil, yenilenmedir. "Savaş herkes için ortaktır ve Çatışma Adalettir ve her şey Çatışma yoluyla var olur."[86] Çatışma Adalettir; sizin tabirinizle bu "adaletsizlik" eylemleri olmasaydı insanlar Adaletin adını bilmezdi.[87] Adalet, zıtların ayrışması değil, uyum veya "ahenk" içinde buluşmalarıdır. Anlaşmazlık olmadan anlaşma olmazdı. "Uyuşmaz olan kendisiyle uyuşur. Yay ve lirde olduğu gibi,

---

[86] Frag. 62 [80 DK]: *εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν...*

[87] Frag. 60 [23 DK]: *Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤιδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν. Ταῦτα*'nın (bunlar) "her türlü adaletsizlik anlamına geldiği konusunda Burnet'e katılıyorum (*E.G.P.*[2], s. 151, not 5); fakat sanırım Burnet'in de kabul ettiği gibi, özellikle Anaksimandros'un "adaletsizlik" dediği şeyi kastettiğini düşünüyorum.

zıt gerilimlerin uyumudur" (frag. 45 [51 DK]). Öyleyse onsuz hiçbir şeyin var olamayacağı unsurlar arasındaki değiş tokuş, aynı zamanda adaletin özü olan bir "adaletsizlik," barış olan bir savaştır. Bu, değişmez, "ölümsüz" bir durağanlığın barışı değil, ahengin barışıdır ve duyulara görünen uyumdan daha iyi olan zıt gerilimlerin o gizli uyumudur (frag. 47 [54 DK]).

105. *Ortak Akıl*

Yine bu Adalet veya Uyum, ölçüyü gözeten fakat tüm engelleri aşan *Logos'tur*, Yaşamın Ruhudur. Yaşamı hareket ve değişimden oluşan ilâhî ruh-tözüdür. Aynı zamanda Tanrı'nın İradesi olan tek ilâhî Yasadır, Doğa Yasasıdır (*physis*). "Bir'in iradesine (frag. 110 [33 DK]) itaat etmek Yasadır (*nomos*)." Bu, beşerî toplum için olduğu kadar evren için de geçerlidir; her şey için *ortaktır* (ξυνός). "Anlayışla konuşanlar herkes için ortak olana sımsıkı sarılmalıdır, tıpkı bir kentin yasalarına sımsıkı sarıldığı gibi, hatta daha güçlü bir şekilde. Zira tüm beşerî yasalar tek bir ilâhî yasadan beslenir. Dilediği kadar hükmeder, her şeye yeter de artar bile" (frag. 91b [114 DK]). "Dolayısıyla ortak olanı takip etmeliyiz, yine de çoğunluk kendi hikmetine sahipmiş gibi yaşar" (frag. 92 [2 DK]). "Uykuda olan insanlar gibi davranmak ve konuşmak uygun değildir. Uyanık olanların tek bir ortak dünyası vardır, fakat uykuda olanların her biri yüzünü kendi dünyasına çevirir" (frag. 94, 95 [73, 89 DK]).

Bu sözleri bir araya getirdiğimizde, (tuhaf görünse de) Herakleitos'un bu kitabın kanıtlamayı amaçladığı şeyi –*physis*, nihai olarak ve kökeni itibarıyla toplumsal bilincin bir temsilidir– hemen hemen sezmiş olduğunu ifade etmekten kendimizi alamayız. Her halükârda teorimiz, sürekli tek bir ruh-tözünü veya eşyanın doğasını sadece Adalet ve Yasa ile değil, aynı zamanda (eğer gözleri onu algılamaya açık olduğu ve çoğunluğun yaptığı gibi, kendi özel görüş veya "görünüş" dünyasında uyuklamak için yüzlerini çevirmedikleri takdirde) herkes tarafından erişilebilen ve herkeste mevcut olan

"ortak dünya" veya "ortak akıl" ile özdeşleştiren bir sistemden daha güçlü bir tasdike sahip olamaz. Herakleitos toplumsal bilinci tasvir etmeye mümkün olduğunca yaklaşır; fakat entelektüel teçhizatı henüz onu maddi bir süreklilikten ayırt edebilecek kadar gelişmiş değildi ve ondan önceki ve sonraki ilahiyatçıların düşündüğü gibi, toplumsal bilinci hâlâ ahlakın kaynağı ve Tanrı'nın iradesi olarak düşünüyordu.

Dahası, Herakleitos'un gerçek bilgeliği, ortak bilincin kolektif faaliyetinin en muhteşem ürünü olan dilde aramasına yol açan şey, ortak bilince duyduğu saygıydı. O ve takipçileri, Platon'un *Kratylos*'undan görebileceğimiz gibi, sürekli olarak eşyanın doğasını somutlaştıran kelimelere başvurdu, çünkü tüm insanlarda bulunan ortak bilgeliğin bir ifadesini dilde gördü ve dilin, kolektif bir ürün olarak bireylerin sahte özel görüşlerinden azade olabileceğini veya en azından onlar tarafından sadece kısmen kararılabileceğini düşündü. *Logos* konuşmada açığa çıkar.[88] İnsan konuşmasının yapısı dünyanın yapısını yansıtır; hatta onun bir somutlaşması veya temsilidir. Dışsal olarak farklı birçok simgede tek bir anlam bulunabileceği gibi, *Logos* konuşmanın içinde yer alır ve ona içkindir. Herakleitos, Bir olan Bilge, "*Zēn* (Zeus, Yaşam) adıyla anılmayı hem ister hem istemez" dediğinde, şunu anlamalıyız: Bu adla anılmayı ister, çünkü bu ad onunla ilgili bir kısım hakikati açığa çıkarır; istemez, çünkü açığa çıkan hakikat onun yalnızca bir kısmıdır ve daha fazlası gizlenir. Görünen dünya gibi dil de çoklu yapıdadır ve bu

[88] İsimlerin bu mistik yorumlarının basitçe bir kelimeyi diğerinden filolojik olarak türetmeye yönelik kötü teşebbüsler olduğunu sanan *Kratylos*'un çağdaş yorumcuları tamamen hatalıdır. Bu şekilde ele alındıklarında, ne kadar filoloji bilmese de aklı başında herhangi bir kişi için onları türetimlerle karıştırmayacak kadar bariz bir şekilde yanlış ve gülünçtürler. Mistik filolojide önemli olan nokta, ismin hangi önemli unsurları içerdiğidir; oraya nasıl geldikleri tarihsel sorusu önemsizdir ve asla düşünülmez. Mistik için Nero isminin "türetimi" hiç önemli değildir ve onu araştırmaz; önemli olan (oraya nasıl geldiklerinden bağımsız olarak) harflerin sayı değerinin Deccal'in sayısını bulmasıdır. Herakleitos'un *logos* öğretisinin sayı-mistisizmi için, bkz. Eisler, *Weltenmantel*, cilt 2, 694 vd.

nedenle yarı gerçekdışı ve yanlıştır;[89] yine de kulağı olanlar için tek hakikat tüm muhtelif biçimlerinde yaşar.

Herakleitos'u biraz uzun ele aldık, çünkü *physis*'in mistik temsilinin onun meşhur karanlıklarının anahtarı olduğunu bilmeyen ve Miletlilerle aynı doğrultuda çalıştığını varsayan yorumcular tarafından çok sık yanlış anlaşılmıştır. Bir nokta daha var. Gerçek mistik ruhta tüm Yaşamın birliği ve sürekliliği konusundaki ısrarı, ilk bakışta hemcinslerine yönelik kişisel horgörü ve yalnızlık tavrıyla tutarsız görünür. Onu bir topluluğun kurucusu ve ortak yaşamın vaizi olan Pythagoras ile aynı sınıfa koymakta haklı mıyız?

Herakleitos'un ortak bilince olan saygısına dair söylediklerimizden sonra insanların çoğunluğuna yönelik horgörüsüyle yanılgıya düşmeye gerek yok: Onları tam da uyukladıkları ve içlerindeki bilgeliği uyandıramadıkları için kınar. İsa'nın çöle ve Buda'nın ormana gitmesi gibi,[90] tüm mistikler kendi ruhlarını bulmak için dünyadan kaçmıştır. Bazıları kendilerini bulduklarında, ateşli bir ruh [*spirit*] özgürlüğü içinde tek başlarına kalabilir ve hasımlarından çok takipçilerini hor görebilirler. Herakleitos ve Friedrich Nietzsche böyle idi; zira diğer herhangi bir modern insandan çok, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin yazarı, "İyi ve Kötünün bir" olduğunu söyleyen filozofu anlayabilir ve bir kilise kurmak veya kitabını yayımlamak yerine *Logos*'unun tek nüshasını, "samanı altına tercih eden eşeklerin" onun bilgeliğinden içmek için oraya gidip gitmemelerini veya susuzluk-

[89] Platon, *Krat.* 408c: *Οἶσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεί, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής.* = "Biliyorsun ki *Logos* (dil) her şeyi işaret eder, her şeyi dolanır, her şeyi sürekli hareketli tutar ve hakiki ve sahte olmak üzere iki türü vardır."

[90] Porph. *de abst.* 1.36: *οὕτως γὰρ καὶ τῶν πρόσθεν ἀκούομεν κλέα ἀνδρῶν, Πυθαγορείων τε καὶ σοφῶν· ὧν οἱ μὲν τὰ ἐρημότατα χωρία κατῴκουν, οἱ δὲ* (örn. Tyanalı Apollonios) *καὶ τῶν πόλεων τὰ ἱερὰ καὶ τὰ ἄλση.* = "Böylece eski insanların, Pythagorasçıların ve bilgelerin başarılarını duyduk; bazıları en ıssız yerlerde, diğerleri (örn. Tyanalı Apollonios) kentlerin tapınak ve kutsal korularında yaşar."

larını başka bir yerde giderip gidermemeleri umursamadan,[91] Efes Artemis tapınağına adarkenki mizacını bilebilirdi. Birazdan geçeceğimiz Pythagoras, hem bir vaiz hem de bir peygamberdi ve İsa ve Buda gibi havarilere ihtiyacı vardı ve dünyayı aydınlanmamış olarak kendi hâline bırakamazdı. Bunlar kendilerini arayarak hakikati keşfettiklerinde bir zaviyede huzur bulamaz, ortak yaşamı bir manastır cemaatinde dışsallaştırmaya sürüklenirler.

106. PYTHAGORAS

Pythagoras Okulu, kanımızca bilimsel eğilimin karşısına koyduğumuz mistik geleneğin ana akımını temsil eder. Daha iyisi olmadığı için seçtiğimiz "mistik" ve "bilimsel" terimleri elbette mistik olarak sınıflandırdığımız tüm filozofların bilimsel olmadığını varsayıyormuşuz gibi anlaşılmamalıdır. Mantığın kâşifi Parmenides'i Pythagorasçılığın bir filizi ve Platon'un kendisini ilham kaynağını İtalyan felsefesinde bulmuş bir filozof olarak görmemiz böyle bir yanlış anlamayı çürütmek için yeterli olacaktır. Dahası, Pythagoras Okulu'nun kendisi, Milet Atomculuğuna çok benzeyen bilimsel bir öğreti geliştirmiştir; ve yine Empedokles iki felsefe türünü birleştirmeye çalışmıştır.

Kanıtlamayı umduğumuz şey, batı Yunan kolonilerinin felsefesinin – münferit düşünürleri Miletlilerden ve onların Doğu'daki takipçilerinden ne kadar etkilenmiş olursa olsun ve bunlar "bilim" ile münferiden ne kadar el ele gitmiş olursa olsun– kökeninde farklı ve zıt bir yaşam görüşünün, farklı bir din türünün ve bunun sonucunda, tüm tezahürlerinin ardında yatan ve hepsinin ortak çıkış noktası olan eşyanın doğasına dair farklı bir kavramsal şemanın bulunduğudur. Bunun ne olduğunu zaten uzun uzadıya tasvir etmeye çalıştık. Yunanistan'da Dionysos figürünün etrafında yoğunlaşmış

[91] Platon (*Theait.* 179e) tarafından hicvedilen Herakleitos'un halefleri, birbirleri tarafından öğretilmeyi reddederek, "mantar gibi bittiler"; her biri özel bir ilhama sahip olduğunu iddia ederek, diğerlerinin herhangi bir şey bildiğini inkâr etti.

bu din, canlılığın sırrına sahip tek din türü olarak adlandırılma hakkına ciddi ölçüde sahipti, çünkü temelde yerin ve insanın Yaşamının, ölse de sürekli olarak yeniden doğan yaşamın dini idi. Sanki inancının kökleri bu yaşamda olduğundan, mistik dinin kendisi binlerce kez yeniden doğmuştu. Tarihi bir dizi ihyadan ibarettir; ve bu türden her ihya yeniden doğma öğretisi tarafından müjdelenir: "Yeniden doğmalısın." Fakat yaşamını kurtaracak kişi onu kaybetmelidir; bu din aynı zamanda ölüm ve terk dinidir: Hades ve Dionysos aynıdır. Belli bir duygusal çileci türü –doğası tutku yoğunluğu talep eden ve yine de "bedensel" tutkuları saf olmadığı için reddeden insan– için neredeyse karşı konulamaz cazibesi burada yatar.

107. *Orpheusçu İhya*

Pythagoras Okulu'nun ardında, Orpheusçu ihya denen şeyde, Dionysosçu dinin bu yeniden tanzimlerinden birini görebiliriz. Bunun doğasını kavramak bizim için önemlidir, çünkü Orpheus figüründe temsil edilen tanzim ilkesi, karakter olarak Apolloncudur ve dolayısıyla kısmen Olymposçu ilahiyat çemberinin içinde çizilmiştir. Orpheusçunun ideali olan Orpheus evcilleştirilmiş, üzerine kıyafet giydirilmiş ve aklı başında olan bir Dionysos'tur ve tek kelimeyle Apollonculaştırılmıştır.[92] Bu temsili felsefeye taşıyan Pythagoras Okulu'na geldiğimizde Dionysosçu ile Apolloncu unsurların aynı bileşimi yeniden ortaya çıkacaktır; ve dahası, (beklememiz gerektiği gibi) iki ideal arasında uzlaşmaya meydan okuyan derin bir çelişki olduğunu göreceğiz. Dionysos tüm yaşamını ve gizemini kaybetmeden Orpheus olabilir; fakat daha ileri bir adım atar (ki bunu belki bir anlamda Delfi'de attı[93]) ve Apollon olursa Dionysos olmaktan çıkar. Yeri ve onun ölen ve yeniden doğan

---

[92] Apollon'un oğlu veya ἐρώμενος'u (sevgili) veya ἑταῖρος'u (yoldaşı) olarak Orpheus için, bkz. Roscher Lex. s.v. "Orpheus"; Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 681.

[93] Bkz. J. E. Harrison, *Themis*, s. 443.

yaşam döngüsünü terk etmiş ve "ölümsüzler" arasındaki, ölümlülüğün erişiminin ötesindeki konumuna yükselmiş olur. O artık kilisesiyle muhabbet hâlindeki bir daimon değil, *Moira*'nın büyük sabit uçurumunun ötesindeki bir Tanrıdır. Grup-daimonundan kişisel Tanrıya bu ölümcül silsile Pythagorasçı felsefeye ilginç bir şekilde yansır: Pythagorasçı felsefenin dini Dionysos'tan Apollon'a geçtiği gibi, kendisi de sürekli mistisizmden bilime geçer. Yine de felsefe ve din aynı şekilde, kökü itibarıyla mistik olmaktan çıkmaz; ve iki ucu bir arada tutma girişimi dini belirli çelişkilere sokar ve felsefeyi gün ışığına çıkarması bizim işimiz olacak, mukabil ikilemlere götürür.

Orpheusçu hareketin hem bir ihya hem de bir yeniden tanzim olduğunu tespit etmek önemlidir; yani hâkim Olymposçuluktan daha ilkel bir dine dönüştür. Buna zaman zaman ilahiyat ve ruhbancılığın kristalleşmiş biçimlerinin içindeki onları yaratan yaşam öldüğünde ve bu biçimlerin gerçek duyguyla tüm bağları koptuğunda, onları fırlatıp atan ve tuzla buz eden o mistik coşku patlamalarından biri neden olmuş olmalıdır. Bu tür durumlarda kural, yıkıntılar temizlendikten sonra, şimdi yeniden dirilen ve bir kez daha temel asgari biçime bürünmeye çalışan aynı ruhun [*spirit*] ilk dürtüsü tarafından şekillendirilen basit, ilkel tipteki örgütlenmeye geri dönüştür. Orpheusçu hareket bir dereceye kadar Dionysos'a ve onun *thiasos*'una –eşsiz, mistik bir ilişkiyle bir arada tutulan daimon ve onun kilisesine– dönüştü. Yeniden canlanan insani ihtiyaca bir kez daha uyarlanmış, gizli büyü toplumunun örgütlenmesidir.

Fakat tarih asla tekerrür etmez. Orpheusçuların geri döndüğü Dionysos, bir grup satirin eski Dionysos'u değil, Mainadlardan çok, Mousalar arasında rahat eden Orpheus'tur. Gerçekten de onu – Mousa'nın büyüleyici oğlunu– paramparça eden Mainadlardan başkası değildir. Böylece Dionysos yeniden canlanmış olsa da aynı zamanda yeniden tanzim edilmiştir; ritüelinin daha vahşi kısımları ayıklanır veya uygun bir simgeselliğe indirgenir.

Her şeyden önce, eskiden yerin/toprağın ve onun ağaçlarının ve bitkilerinin mevsimlerin döngüsü içindeki yaşamı ve ölümünün dini olan şey, şimdi gökcisimlerinin ve özellikle de Güneş'in dini hâline gelir. Güneş de yıllık döngü içinde hareket eder, yazın artar ve kışın azalır; fakat o da çok kolay bir şekilde değişmez ve ölümsüz bir Tanrı olarak tasavvur edilebilir.[94] Olymposçu ölümsüzlük mefhumu (*athanasia*), değişimi ve ölümü yadsıyan bir yaşam olarak kendini dayatır. Ruhun yıldızlardan düşüşü öğretisine, daha önce gördüğümüz gibi, yok edilemez ve tenasüh döngüsü boyunca varlığını koruyan bir bireysel ruha olan inanç eşlik eder.

Yukarıda Herakleitos hakkında söylenenlerden sonra, bu Orpheusçu bireysel ölümsüzlük mefhumunun Herakleitos'un sadık kaldığı diğer mistik temsil ile çeliştiği açıktır: Buna göre ölümsüz yaşam yoktur, varoluşun her biçiminde ölüp yeniden doğan sadece bir yaşam vardır. Bu temsil daha eskidir, zira yalnızca grubun bir ruha sahip olduğu ve atomik bireysel ruhun henüz icat edilmediği günlere uzanır. Herakleitos'un dünyasının ruhu, canlı hâlden ölü hâle geçen ve sonra tekrar başa dönen kabilenin ruhu gibidir. Bu herhangi bir kaçışın mümkün veya arzu edilir olmadığı "kederli, yorgun bir çark" değildi. Döngüsel hareket basitçe yaşamın hareketiydi ve yaşam başka bir seyir izleyemez, yıldızların arasındaki bir köşke kaçamazdı. Böylece Orpheusçu din hâlihazırda ruhun doğası ve yazgısıyla ilgili iki çelişkili mefhum içerir: biri Dionysosçu, diğeri Ouranosçu (Göksel). Çağdaş yazarlar bu çelişkiyi göremediler, çünkü Orpheusçuluğun uyuşmaz olanı "uzlaştırma" çabası gözlerini karartmıştır.

Dahası, Orpheusçuluktan ilham alan mistik sistemlerin tümünde, İyi ve Kötü ile özdeşleşmiş Işık ve Karanlığın iki ilkesi arasındaki temel karşıtlığı bulacağız. Bu kozmik ikicilik, ruhun doğasındaki ikiciliğin muadilidir; zira her zaman olduğu gibi, *physis*

[94] Herakleitos kendisine özgü bir biçimde buna karşı çıkmış, her şey gibi Güneş'in de değiştiğini ve "her gün yeni" olduğunu ilan etmişti (frag. 32 [6 DK]).

ve ruh birbirine karşılık gelir ve aslında töz olarak aynıdırlar. Saf hâliyle ruh, aralarından düştüğü ilâhî yıldızlar gibi ateşten oluşur; saf olmayan hâlinde, tenasüh dönemi boyunca, tözüne daha bayağı unsurlar bulaşır ve bedenin kaba karışımıyla aşağı çekilir.[95] Bu tasavvurdan ilham alan kozmolojilerde, ilk olarak, ateş unsurunun diğer üç unsurla zıtlaşmasını[96] ve ikinci olarak, çoklu duyular dünyasının gerçek varlığın saflığından bir bozulma olarak görülmesini bulmayı bekleyebiliriz. Bu tür sistemler uhrevi eğilimli olacaktır: Yani sadece Tanrı'nın görünmeyen birliğine değer verecek ve göksel ışığın ışınlarının sis ve karanlıkta kırıldığı ve belirsizleştiği bulanık bir ortam olarak görünür dünyayı sahte ve yanıltıcı diye mahkûm edecektir. Bu özellikler, Pythagorasçı hareketten doğan tüm sistemlerde ortaktır: Gerçek Pythagorasçılık ile Parmenides, Empedokles ve Platon'un felsefeleri.

108. *Orpheusçuluğun Pythagorasçı Yeniden Tanzimi*

Orpheusçuluğun, Dionysosçu dinin yeniden tanzimi olması gibi, Pythagorasçılık da Orpheusçuluğun bir başka yeniden tanzimi olarak kabul edilebilir,[97] fakat Dionysos'tan, hatta Orpheus'tan bile

---

[95] Bu, Platon'un *Phaidon*'nunda Sokrates tarafından gayet açık bir şekilde ortaya konur; bkz. aşağıda, s. 339.

[96] Ateşin, *Zaman* Ölçücüleri (gökcisimlerini) oluşturan unsur olduğu da unutulmamalıdır. Diog. Laert. 8.27 (Pythagoras): *ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς· ἐπικρατεῖ γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον ... καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ· διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν.* = "Güneş, ay ve diğer yıldızlar tanrıdır; zira onlara ısı hâkimdir ve ısı yaşamın nedenidir.... Tanrılar ve insanlar arasında bir akrabalık vardır, çünkü insan da ısıyı paylaşır. Dolayısıyla Tanrı bizi düşünür." Böylece Amerikan yerlileri arasında, "Ateş Tanrısı özellikle zamanın geçişiyle ilişkilendirilmişti" ve kullanımdan ötürü zayıflayan yaşamsal gücü, yeni ateşin tutuşmasıyla dönemsel olarak yenileniyordu. Payne, *History of the New World*, 2, s. 330.

[97] Pythagoras'ın Batı Yunanistan'daki Orpheusçu topluluklarla ilişkisi için bkz. Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 679.

uzağa, Apollon'a doğru bir adım daha atar. Duygudan zihin ve akla, dinden felsefeye doğru daha ileri bir harekettir. Orpheusçuluk hâlâ, Aristoteles'in dediği gibi,[98] "müntesibin bir şey öğrenmesinin veya anlamasının beklenmediği, önce deneyimlemeye uygun bir hâle geldikten sonra belirli bir duyguyu hissetmesi ve belirli bir ruh hâline girmesi beklenen" bir külttü. Bu duygusal ruh hâlinin araçları, eskiden "cümbüşçü" ritüel ve özellikle de geriye doğru büyünün eski mimetik danslarına ve ileriye doğru trajik dramaya işaret eden yaşam-daimonunun acı çekmesinin ve dirilişinin dramatik temsilleri idi. Ruh hâli, izleyicinin acı çeken Tanrı ile özdeşleştiği, onun ölümünde öldüğü ve onun doğumunda dirildiği tutkulu ve sempatik bir tefekkür/seyir (*θεωρία*) hâlidir. Bu ve (et yeme veya şarap içme gibi) diğer ritüel araçlarla eski mistik birlik ve katılım hissi yenilenebilir ve grubun daimon-ruhu kolektif duygu içinde yeniden yaratılabilir. Tek öğreti ayin ediminin sözlü muadili olan mittir, yani aynı zamanda ruhun yaşam hikâyesi olan Tanrı'nın yaşam hikâyesidir.

Mistisizm öğretileri gizlidir, çünkü bunlar soğuk, soyut inançlar veya entelektüel süreçlerle öğretilebilen ve açıklanabilen bir inanç manzumesi değildir; bu tür inançları hiç kimse zulüm korkusu dışında gizlemek istememiştir. Mistisizmin muhafaza altında tuttuğu "hakikat" ancak deneyimlenerek öğrenilebilecek (*παθεῖν παθεῖν*) bir şeydir; esasen zihinsel değil, duygusal bir deneyimdir –dünyanın yaşamıyla o mütecaviz, taşkın bir birlik, yeniden birleşme ve muhabbet hissi. Bu onu sonradan hangi teolojik terimlerle yorumlarlarsa yorumlasınlar, her çağdan mistik mizaca ortak olduğu görünen bir histir. Akılcı olmayan duygusal bir hâl olduğundan, tarif edilemez ve telkin dışında iletilemezdir. Bu hâli, kolektif heyecanın teşviki ve dramatik törenin tüm şatafatıyla üretmek mistik ritüelin amacıdır.

---

[98] Arist. frag. 45, 1483a19: *καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους.* Krş. Burnet, *E.G.P.*², s. 91. Fakat Burnet duygusal ruh hâlinin önemini göz ardı eder. Elbette asli olan ritüel eylem değil, budur.

"Hakikat" ancak kendilerini bu etkilere teslim edenlere gelebilir, çünkü bu dogmatik öğretimle aktarılabilecek değil, doğrudan hissedilmesi gereken bir şeydir. Sadece bu sebeple –ki bu oldukça yeterlidir– "gizemler," "arınmadan" geçmiş ve böylece kendilerini mükemmel deneyim için uygun bir ruh hâline sokan müntesiplere mahsustur.

Pythagorasçılık, Orpheusçuluğun toplumsal biçimini ve mümkün olduğunca bu biçimin başlangıçta içerdiği ruhu korurken, kendisini onun içeriğini entelektüel bir hâle getiren bir girişim olarak sunar. Orpheusçuluğun kendisi gibi hem bir yeniden tanzim hem de bir ihyadır. Tüm tanzimler gibi bu, merasim fazlalığının büyük ölçüde döküldüğü anlamına gelir: Orpheusçuluk bir kült olmaktan çıkar ve bir yaşam Yolu hâline gelir. Bir ihya olarak Pythagorasçılık daha önceki bir sadeliğe dönüş anlamına gelir: Ana hatları kendisini ruhun [*spirit*] yeni bir hareketine uyarlayacak kadar basit olan asli biçimin gömülü olduğu yerden çıkarılmasıdır. Dolayısıyla Pythagorasçılık en başından beri karmaşık bir fenomen olmuştur: Bu okuldan ortaya çıkan felsefelere geldiğimizde, farklı konulara doğru ayrıldığını ya da yaratıcı uzlaşmalarda iç içe geçtiğini bulacağımız çeşitli eğilimlerin tohumlarını içerir. Analizimiz, belirttiğimiz sırayla –Dionysos, Orpheus, Pythagoras– üst üste binmiş üç katmanı hesaba katmalıdır. Dionysos'tan, ölüm ve yeniden doğum döngüsündeki tüm yaşamın birliği ve daimon veya kolektif ruh tasavvuru gelir: Kolektif ruh bir bütün olarak gruba içkindir, fakat onu paylaşan üyelerin herhangi birinden veya tümünden daha fazlasıdır. Odağın yerden göğe kayması Orpheus'tan kaynaklanır: Doğadaki yaşamın yenilenmesinin canlı, duygusal deneyimi yerine, şimdi ölümsüz olan ruhun geldiği ışığın bölgesindeki uzak ve tutkusuz bir mükemmelliğe tapılır. Ölümlü bedene düşen ruh biçimsel çilecilik ibadetleriyle ölümsüzlüğünü yeniden kazanmayı amaçlar. Fakat Orpheusçu hâlâ yeniden birleşmenin duygusal deneyimine ve onu üreten ritüele ve özellikle de acı çeken Tanrı'nın tutkulu gösterisine (*theoria*) tutunmuştur. Pythagoras *theoria*'ya yeni bir anlam verdi;

onu akılcı, değişmeyen hakikatin tutkusuz tefekkürü olarak yeniden yorumladı ve yaşam yolunu bir "bilgelik arayışı"na (*philosophia*) dönüştürdü. Yaşam yolu aynı zamanda bir ölüm yoludur;[99] fakat şimdi bu, bu aşağılık bedenin duygularına ve şehvetlerine ölüm ve zihnin, *theoria*'nın sakin en yüksek göksel katına yükselmesi için serbest kalması anlamına gelir.[100] Bu artık ruhun yıldızların ötesine yükselmiş olan Tanrı'yı "takip edebileceği" (ἕπεσθαι θεῷ) tek yoldur.[101] Duygular üzerine oynayan cümbüşçü ritüel, ruhun tabutuna sadece yeni bir çivi çakar ve onu dünyevi hapishanesine yeni bir zincirle bağlar. Tüm bunların gitmesi gerekir; Aklı esir edebile-

---

[99] Platon, *Phaidon*, 64a: *Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.* = "Sanırım diğer insanlar felsefeyle doğru bir şekilde ilişki kuranların ölmek ve ölü olmaktan başka bir şeyle ilgilenmediklerinin farkında değil."

[100] İyon biliminin *θεωρία*'sı ile karıştırılmamalıdır: Bu, esas itibarıyla, dünyanın harikalarının *seyircileri* olarak Hekataios veya Solon gibileri dünyayı dolaşmaya iten *merak* anlamına gelir. Pythagoras'ın *θεωρία*'sı özellikle göklerin tefekkürü/seyri anlamına geliyordu. Krş. Üç Yaşam üzerine Vaazı, Heracl. Pont. ap. Cic. *Tusc.* 5.3; Iambl. *Vit. Pyth.* 12.58: *εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον. καλὴν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων εἴ τις καθορᾴη τὴν τάξιν...* = "Fakat en saf ve gerçek karakter, kendisini en iyi şeylerin tefekkürüne adayan insandır ki ona filozof denir. Tüm göğün ve onun içinde dönen yıldızların seyri, düzenleri gözlemlendiği takdirde, gerçekten güzeldir." Platon, bu yıldız izlemeye (*Dev.* 529a) ve "gündüzün geceye, gündüz ile gecenin aya ve ayın yıla ve diğer yıldızların güneş ve aya oranını (*συμμετρία*) inceleyenlere" (630a) karşı biraz tahammülsüz olsa da filozoftan hâlâ "tüm *zamanın* seyircisi" olarak söz eder.

[101] Pythagorasçı bir öğreti olarak ruhun ölüm çarkından kaçışı için bkz. Rohde, *Psyche*[3], cilt 2, 165. Platon, *Theait.* 176a: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.* = "Mümkün olduğunca çabuk buradan oraya kaçmaya çalışmalı. Kaçış, olabildiğince Tanrı'ya benzemedir."

cek daha aşağı arzulardan uzaklaşmayı simgelemek için Orpheusçu *askesis*'in (çilecilik) sadece bazı çileci reçeteleri korunur. [102]

Pythagorasçılık denen bu yeni hareketin eğilimi kanımızca budur. Fakat Dionysos'tan Apollon'a doğru ilerlese de kökü itibarıyla Dionysosçu olarak kalır ve ilk olarak mistisizm azizlerine verilen inançtan bir şeyi canlı tutar. Bu nedenle şimdi yöneleceğimiz analizde, Pythagorasçılığın altında yatan iki tabakanın –Dionysosçu ve Orpheusçu– her birinden ne koruduğunu ayırt etmeye çalışacağız. Okulun gerçek tarihçesinde elbette tüm unsurlar baştan beri mevcuttur ve birbirine karışmıştır; fakat analiz açısından bu unsurların Pythagorasçı gelenekten türeyen sistemlerdeki değişen bileşimlerini takip etmek adına onları birbirinden ayırmaya değerdir.

109. *Okulunun Daimonu Olarak Pythagoras*

Dikaiarkhos, [103] Kroton'daki topluluğun kuruluşunu tasvir ettikten sonra, Pythagoras'ın takipçilerine öğrettikleri hakkında kesin bir bilgi edinmenin zor olduğunu söyler; fakat en iyi bilinen öğretileri şunlardır: "Öncelikle ruh ölümsüz bir şeydir ve başka canlı türlerine dönüşür; ayrıca varoluş dünyasına giren şey her ne olursa olsun belli bir çemberin döngülerinde yeniden doğar, hiçbir şey tamamen yeni değildir; ve aralarında canlı doğan her şey akraba (*ὁμογενῆ*) sayılmalıdır."

Bu öğretilerin –tüm yaşamın veya ruhun birliği ve akrabalığı ve dönemsel döngülerde sürekli yeniden doğuşunun– önemi üzerinde zaten uzun uzadıya durduk. Daha sonraki efsane, Assi-

---

[102] Platon'un dramayı ve cümbüşçü müzik türlerini reddetmesi, kısmen, akılcı olmayan duyguların şiddetli hâllerini benzer bir şekilde kınamasından kaynaklanır.

[103] Ap. Porph. *Vit. Pyth.* 18-19: *πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχήν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζώων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν.*

sili Francis ve İspanyol Karmelitleri gibi, Pythagoras'ın hayvanlara nasıl vaaz verdiğini anlatır;[104] ve ondan önce, Orpheus'un vahşi hayvanları müziğine çektiğini hatırladığımızda, geleneğin temel hakikatinden şüphe duymak için hiçbir sebep yoktur. Bizi özellikle ilgilendiren şey, Dikaiarkhos her ne derse desin, Üstadın kendisinin, Herakleitos gibi her şeye nüfuz eden tek bir Ruha dair ilkel Dionysosçu inanca –tüm yaşam türlerini "bir klan" (*ὁμογενῆ*) olarak birleştiren akrabalık temeline[105]– sonraki takipçilerine

---

[104] Iambl. *Vit. Pyth.* 13; Porph. *Vit. Pyth.* 24; G. Cunninghame Graham, *Santa Teresa* (1907), s. 51. Krş. Platon'un *Politikos*'unda (272b) Kronos Çağı'nın Altın soyu: "Sadece insanlarla değil, hayvanlarla da konuşma gücüne sahiptiler" ve bu fırsatlarını *ἐπὶ φιλοσοφίαν* (felsefe için) kullanıyorlardı; doğanın herhangi bir parçası bilgeliğin bir araya toplanmasına katkıda bulunabilecek şeyleri diğerlerinden daha iyi algılayacak kendine özgü bir yetiye sahip olabilir diye, "tüm doğayı soruşturuyorlardı" (*παρὰ πάσης φύσεως*). Orpheusçu *palingenesia* (yeniden doğuş) öğretisinin ifade edildiği *Menon*, 81c'de, öteki dünyada her şeyi öğrenmiş olan ruhun, bu dünyada anımsamayla (*anamnesis*) bilgisini geri kazanmasını mümkün kılan şey tüm doğanın akrabalığıdır.

[105] Sextus Emp. *Math.* 9.127: *οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τὸ λοιπὸν τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἓν γὰρ ὑπάρχει πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.* = "Pythagoras ve Empedokles ve diğer İtalyan filozoflar sadece birbirimizle ve Tanrılarla değil, aynı zamanda akla sahip olmayan hayvanlarla da bir ortaklığımız olduğunu söyler. Zira bir ruh [*ψυχή* = *soul*] gibi tüm kozmosu kaplayan ve bizi onlarla bir yapan bir nefes/ruh [*πνεῦμα* = *spirit*] vardır." Iamblikhos (*Vit. Pyth.* 24.108) öğretiyi şu sözlerle iyi ifade eder: Pythagoras "onlara, içinde yaşam/can (ruh) olan (*ἐμψύχων*) şeylerden kaçınmayı öğretti; zira mükemmel bir adaletle davranmak istiyorlarsa, şüphesiz kendi akrabaları olan hiçbir hayvana (*συγγενῶν ζώων*) zarar vermemelidirler. Kendileri saldırganlıktan (*πλεονεξία*) suçlu olurlarsa başkalarını adil davranmaya nasıl ikna edebilirlerdi? Hayvanlar bizimle bir akrabalık paylaşırlar (*συγγενικὴ μετοχή*): Aynı yaşam, aynı unsurlar ve bunların aynı karışımının ortaklığıyla (*κοινωνίαν*) âdeta kardeşçe bir dostluk içinde bize bağlıdırlar." Eğer

kıyasla daha yakından bağlı olabileceğine dikkat etmektir. Pythagoras'ın, bireysellik hissi kişisel bir ölümsüzlükte ısrar edecek kadar güçlü hâle gelir gelmez, kendisini her zaman popüler zihinde öne süren yok olmaz, atomik ruhlar çokluğunun tutarsız fikrinden ziyade bu birlik üzerinde durmuş olması muhtemel görünüyor. Pythagoras'ın tutarsızlığı gördüğüne veya ondan kaçınmaya çalıştığına inandığımızdan değil; yalnızca tam da topluluğuna verdiği biçimin, birliğe verdiği değeri ve bireyselliğin kendini öne sürmesini denetim altına alma girişimini somutlaştırmış olmasından.

Bu topluma kadın ve erkekler ayrım yapılmaksızın kabul ediliyordu; tüm mülkleri ortaktı ve "ortak bir kardeşlikleri ve yaşam tarzları" [106] vardı. Özellikle okulun hiçbir münferit üyesinin, yapabileceği herhangi bir keşfin itibarını üzerine almasına izin verilmemişti. Bu kuralın önemi tam olarak anlaşılmamıştır. Sanki geometri veya armoni bilimindeki bir teoremi gizlemek için makul herhangi bir sebep varmış gibi, okulun bilgisini "gizemli" bir öğreti olarak kendisine saklamayı istediği kaba bir şekilde varsayılmıştı. Metapontionlu Hippasos'un hikâyesinde gerçek ortaya çıkar: "Pythagorasçılardan biri olarak, on iki beşgenden oluşan küre üzerine bir inceleme eseri yayımladığı için denize atılmıştı, çünkü tüm keşifler 'O'na aitken (*ἐκείνου τοῦ ἀνδρός*) –zira Pythagoras'a böyle hitap ediyorlardı– Hippasos keşfinin şanını

Aristoksenos (bkz. Burnet, *E.O.P.*², s. 102) Pythagoras'ın hayvanlar arasında yalnızca çift süren öküz ve koçu yasakladığını belirtirken haklıysa bunu yapma sebebi muhtemelen koçun hayvan yaşamının eril dölleme ilkesini temsil etmesi ve toprağı süren öküzün sürülmüş topraktan fışkıran bitkisel yaşamda aynı ilkeyi temsil etmesidir. İki hayvan *tüm* yaşamın simgeleri olacaktır. Krş. şüpheli Empedokles 154b (*D.F.V.*²) fragmanı: Et yiyen ilk sefil insanlar *βοῶν ἐπάσαντ' ἀροτήρων* (çift süren öküzün etini yedi).

[106] *κοινὴ συνουσία καὶ διαίτα*, Iambl. *Vit. Pyth.* 34.246. Kadınların kabulü Orpheusçudan ziyade "Dionysosçu" (Mainadlar) idi. Orpheusçuluk kadın karşıtı idi.

kendisine mal etmiş ve böylece dinsizlik yapmıştı. Pythagoras'a ait olanları yayımlayanların başına doğaüstü bir intikamın geldiğini (*τὸ δαιμόνιον νεμεςῆσαι*) söylerler."[107] Bu doğaüstü ya da daimonik öfke, ölümünden sonra yaşarken olduğu gibi –yani şahsında kilisesinin tüm yaşamının odaklandığı ve tecessüm ettiği daimon olarak– kalan Pythagoras'ın gazabıydı. Pythagoras'ın mucizeler yarattığından ve doğaüstü gücün bilincinde olduğundan şüphe duymak için hiçbir sebep yoktur; muhtemelen şu öğretinin sahibiydi: "Tanrılar, insanlar ve Pythagoras gibi varlıklar vardır" –insan suretinde, yarı ilâhî, daimonlar.[108] Hippasos'un hikâyesinde çıkarılacak şey, dindar Pythagorasçıların, Üstad'ın ruhunun [*spirit*] sürekli olarak kilisesinde yaşadığına ve kilisenin tüm ilhamının kaynağı olduğuna inandıklarıdır.[109] Dinsizlik, matematikteki bir keşfi ilan etmekte değil, ancak "O"ndan gelebilecek bir şeyi bulduğunu iddia etmekte yatıyordu.

Böylece Pythagoras, onda tecessüm eden fakat ölümünden sonra takipçilerinin *Logos*'u olarak yaşamaya devam eden bir grup-ruhu tasavvuruna bağlı kalmış görünür. Önceki tecessümlerinin ünlü hikâyesini muhafaza eden Herakleides'in rivayetine göre Pythagoras, Hermes'in kendisine ölümsüzlük (*athanasia*) dışında dilediği herhangi bir şeyi teklif ettiğini söylemiştir; ve o da yaşam ve ölüm boyunca başına gelenlerin hatırasını korumayı seçmiştir.[110] Efsane, Pythagoras'ın arzuladığı ve iddia ettiği "ölümsüzlüğün,"

---

[107] Iambl. *Vit. Pyth.* 18.88 = *D.F.V.*[2] *s. tit.* "Hippasos," 4.

[108] *D.F.V.*[2], s. 24. Krş. Somadeva'nın Hindu Masalları'nın girişi: "Tanrılar sürekli mutluluğa sahiptir, insanlar sürekli mutsuzluk içindedir; *insanlarla Tanrılar arasında* olanların eylemleri, kısmetlerinin çeşitliliği nedeniyle hoştur. Dolayısıyla size Vidyâdhâraların (yani daimonlar ve büyücüler) yaşamını anlatacağım" (*Kâtha-Sâra-Sârit-Sagara*, 1.1.47).

[109] Krş. Procl. *in Eucl.* 1.419: *Ἔστι μὲν ἀρχαῖα, φασὶν οἱ περὶ τὸν Εὔδημον, καὶ τῆς τῶν Πυθαγορείων μούσης εὑρήματα.* = "Eudemos'un takipçileri buluşların eski ve Pythagoras'ın ilhamıyla olduğunu söyler."

[110] Heracl. Pont. ap. Diog. 8.4 (*D.F.V.*[2], s. 24).

bireysel kişiliğin ölümsüz devamı değil, grubun her neslinde yeniden doğan tek bir yaşamın eski Dionysosçu sürekliliği olduğu hakikatini saklamış olabilir.[111] Fakat genelde olduğu gibi, takipçileri kendileriyle benzer tutkulara sahip bir ruh [*spirit*] ile muhabbet içinde yaşamaktan memnun olamaz, daimonlarını en yüksek ilâhîlik derecesine yükseltmeleri gerekirdi. Pythagoras kısa süre sonra, bakire doğumla[112] Apollon'un oğlu ve hatta mücessem bir Tanrı, bizzat Apollon Hyperboreios olur.[113] Fakat sonraki efsanenin tüm yozlaşmış batıl inanç yığını içinde, bu saçma icatları Üstad'ın kendisine atfetmeyi reddetmemize izin verecek kadar eski inançtan kalıntılar kalır. *Apotheosis* (tanrısallaşma) ve *athanasia* (ölümsüzlük), "Pythagoras gibi bir varlığın" kariyerindeki ölümcül adımlardır, çünkü bu tür kiliselerin yaratıcılarının ortak yaşamın tam anlamını bulduğu o muhabbet gerçekliğine son verirler.

Öyleyse şayet görüşümüz doğruysa, Pythagorasçı toplum, onun idealinin etkisi devam ettiği sürece, ilkel dinî grup türünü ve en iyi şekilde "katılım" (*metheksis*) olarak adlandırılan, böyle bir grubun içkin kolektif ruhuyla olan, o kendine özgü ilişkiyi bir kez daha gerçekleştirmiştir. İlâhî düzlemden beşerîye ve beşerîden ilâhîye geçiş yolu geçirgen kalır ve sürekli olarak katedilir. Bir, çokluğun içine girebilir; çokluk, Bir ile yeniden birlik içinde kendisini kaybedebilir. Bu temel tasavvur, Pythagoras'ın bir filozof ve matematiğin kurucusu olma iddiasını temellendiren sayı öğretisinin anlaşılmasının anahtarıdır.

---

[111] Platon'un *Şölen*'inde (207d) Diotima'nın bu sürekli yenilenme ölümsüzlüğünü nasıl açıkladığı hatırlanacaktır. Platon da *logoi*'unun okulunun ruhlarında yaşadığını ve doğan ve göçen her nesilde sürekli olarak yeni düşünceler doğurduğunu düşünüyordu.

[112] Annesinin efsanedeki adı Parthenis'tir. Bkz. Eisler, Weltenmantel, 2, s. 679 vd.; W. Schultz, *Altionische Mystik*, s. 97

[113] Arist. frag. 186; Porph. *Vit. Pyth.* 20: *μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν κατηρίθμουν.*

110. *Tetraktys*[114]

Pythagoras'ı Tanrılar arasında sayan yanlış yola sapmış takipçiler, Porphyry'nin aktardığına göre,[115] onlara doğadaki birçok problemin çözümüne uygulanabilir bir simge –*tetraktys*– bırakmış bir Tanrı olarak, onun üzerine yemin etmeyi alışkanlık edinmiştir. "Pythagorasçı olarak adlandırılanlar," der Aristoteles,[116] "kendilerini matematiğe adayarak bu bilimi ilk geliştirenler olmakla kalmayıp eğitimleri onları matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkesi olduğuna inanmaya yönlendirdi. Sayılar doğal olarak bu ilkeler arasında ilk sırada yer aldığından ve var olan ve meydana gelen şeylere dair birçok benzerliği ateş, toprak ve sudan çok daha kolay bir şekilde sayılarda gözlemleyebileceklerini düşündüklerinden... ve armonilerin özellikleri ve belirleyici oranları sayılara bağlı göründüğünden –aslında diğer her şey açıkça tüm doğaları (*φύσιν*) itibarıyla sayıları model almış gibi ve sayılar tüm evrendeki nihai şeyler olarak göründüğünden, sayıların unsurlarının her şeyin unsurları olduğuna ve tüm 'Evren'in uyum ve sayıdan oluştuğuna inanmışlardı." Aristoteles dekad'ın (on) mükemmel olduğuna ve sayının tüm "doğasını" kucakladığına inanıldığını ekler.[117] Dolayısıyla her şeyin "doğasını,"

---

[114] *Tetraktys* için bkz. W. Schultz, ΑΥΤΟΣ, "Memnon," 1910; Eisler, *Weltenmantel*, 2, s. 684.

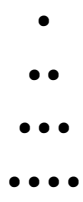
[115] *Vit. Pyth.* 20.

[116] *Met.* 1.5, çev. A. E. Taylor. [Bu bölümde "armoni" ve "uyum" değişmeli olarak kullanılacaktır. –ç.n.]

[117] *Met.* 1.5.986a: *ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Krş. Philolaos, frag. 11: *θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν τᾶι δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμὼν κοινωνοῦσα.* = "Sayının gücü, etkinliği ve özü 10'da görülür: 10 yücedir, tüm amaçlarını gerçekleştirir ve tüm sonuçların nedenidir; içine girdiği göksel veya beşerî tüm yaşamın ilkesi ve rehberidir." Lévy-Bruhl'un (*Fonct. ment.* s. 237) sayıların mistik özellikleriyle ilgili ilginç bir tartışması var. Mistik bir atmosferle sarılı sayıların nadiren 10'un üzerine çıktığını belirtir. Daha yüksek sayılar, isimleriyle birlikte, kolektif temsillere geçmemiş, genellikle en başından beri salt aritmetik sayılar olarak kalmıştır.

tetraktys (dörtlü) denilen simgede ifade edildiği şekliyle dekad'da arayabiliriz; zira *tetraktys*'in Pythagoras'a uzandığına inanmak için her türlü sebep var.

Orijinal *tetraktys*'in, 1 + 2 + 3 + 4 = 10 toplaması ile elde edilen "dekad'ın *tetraktys*'i" olduğu görünüyor:



Smyrnalı Theon şöyle der:[118] "Bu *tetraktys* müzikte büyük önem taşır, çünkü tüm ses uyumları onun içinde bulunur. Fakat tüm Pythagorasçıların ona hürmet göstermesi sadece bu sebeple değildir; aynı zamanda evrenin doğasını içerdiğine inanılır. Bu nedenle, üzerine yemin ettikleri bir yemin oldu:

'Sürekli fışkıran doğanın (*physis*) pınarı ve köküne sahip *tetraktys*'i ruhumuza bahşedenin adına yemin ederim.'"[119]

---

[118] περι τετρακτύος (tetraktys üzerine), s. 154, Dupuis (1892).

[119] οὐ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.
Diels, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 3, s. 457, bu satırların genellikle Ἱερὸς Λόγος (Kutsal Söz) veya Περὶ θεῶν (Tanrılar Üzerine) olarak atıf yapılan şiirin girişi olduğunu tahmin eder. *Theol. Arith.* s. 17'ye göre, bu şiirde, 4 sayısının gücü ve onunla bağlantılı Metafizik övülür.
Krş. Payne, *History of the New World*, 2, s. 283, 401: "Bu sayı (4) için Meksika dilindeki ek olan Nauh-, soyut biçimi 'Nahui' olarak, muhtemelen Yaşam Buyruğu veya Kuralı 'Nahua'ya benzer bir tasavvuru temsil eder ve bütünlük, mükemmellik veya yenilmezlik ima eder; bu sade ve düzenli barbarlar, 4 sayısını her şeyin kökü veya kaynağı olarak gören Pythagorasçı filozofları hatırlatırlar." Nahuatlacâ, "kalıtsal reislerin uyguladığı bir âdet tarafından dikte edilen yerleşik bir Nahua ya da Yaşam Kuralı uyarınca esasen tarımla geçinen kabileleri" belirtmek için Meksikalıların kullandığı genel bir isimdir.

Theon daha sonra *tetraktys*'in diğer biçimlerini sıralamaya geçer. İkinci biçim, *Timaios*'ta Platon tarafından dünya-ruhunun uyumlu yapısını simgelemek için kullanılandır:

1

2 3

4 9

8 27

Bu iki *tetraktys*, "tüm evrenin uyumunu oluşturan müzikal, geometrik ve aritmetik oranları içerir."

Daha sonraki Pythagorasçılar, bu simgeyi dünyanın yorumunun ana anahtarı olarak kullanmaktan keyif aldı. Üçüncü *tetraktys*, nokta, çizgi, yüzey, katı cisimdir; dördüncüsü, ateş, hava, su, topraktır; beşincisi, piramit, sekiz yüzlü, yirmiz yüzlü, küptür; altıncısı, "büyüyen şeylerdir" (*τῶν φυομένων*): tohum, uzunlamasına, enine, boyuna büyüme;[120] yedincisi, toplumlara özgüdür: Birey, aile, köy, devlet; sekizincisi, dört bilişsel yetidir: Akıl, bilgi, kanı, duyu;[121] dokuzuncusu, ruhun ve bedenin akılcı, yürekli ve arzulu kısımlarıdır; onuncusu, ilkbahar, yaz, sonbahar, kıştır –her şeyi meydana getiren mevsimlerdir; on birincisi, insanın dört çağıdır: Bebeklik, gençlik, yetişkinlik, yaşlılık.

"Bu *tetraktys*'lerden oluşan kozmos geometrik, armonik ve aritmetik olarak ayarlanmıştır, bilkuvve olarak sayının her doğasını ve ister basit ister bileşik olsun, her büyüklük ve her cismi içerir. Mükemmeldir çünkü her şey onun parçalarıdır ve kendisi hiçbir şeyin parçası değildir. Pythagorasçıların onun üzerine yemin etme ve 'her şeyin sayıya benzer' olduğunu söyleme sebebi budur."

[120] Yani üç "boyutun" (*αὔξαι*, "büyümeler") ilkel formları.

[121] Arist. *de Anim.* 1.2.404b21.

Tetraktys'in bu yorumlarının bir kısmının ayrıntıları elbette geç dönemdendir; kısmen Platoncu terimlerle ifade edilirler.[122] Fakat Pythagorasçılığın en eski gelenekleriyle aynı çizgidedirler ve okulun tüm eğilimini yansıtırlar. Mistiğin birlik tutkusunu, her parçada bütünün anlamını ve doğasını bulma arzusunu tatmin ederler.

111. *Sayıların İlerleyişi*

Tetraktys'in asıl önemi, onu "sürekli fışkıran doğanın (*physis*) pınarı ve kökünü içeriyor" diye tasvir eden Yemin'in ikinci satırında ortaya çıkar. Bir'in çokluk dünyasına girdiği sürecin hakiki Pythagorasçı tasavvuru olarak kabul ettiğimiz şeyi hiçbir söz bundan daha iyi ifade edemez. *Tetraktys* sadece kozmosun çeşitli kısımlarını birbirine bağlayan statik ilişkilerin bir simgesi değildir; aynı zamanda, bütünün ahenkli yapısının ilksel birliğinden doğan yaşamın kozmogonik hareketini de içerir. Sürekli akış hâlindeki bir yaşam pınarıdır.

Dekad'ın *tetraktys*'i sayısal bir dizidir ve toplamı mükemmel sayı olan ondur; Pythagoras'ın onu "sayının doğası olarak kabul ettiği söylenir, çünkü Helen olsun ya da olmasın tüm insanlar ona kadar sayar ve ona ulaştıklarında tekrar birliğe geri döner."[123] "Geri dönmek" (*ἀναποδόω*) kelimesi, Pythagorasçı Hippodamos'un daha önce alıntılanan ve bize bu geri dönüşün bir çarkın dönüşü olarak algılanması gerektiğini söyleyen fragmanını hatırlatır. "Tüm ölümlü varlıklar doğa gereği bir değişimler çarkında döner... Doğduklarında büyür, büyüdüklerinde zirvelerine ulaşır, zirvelerine ulaştıktan sonra yaşlanır ve sonunda yok olurlar. Doğanın yarattığı

---

[122] Krş. Arist. *de Anim.* 1.2.404b18. "(Platon'un) felsefe üzerine derslerinde, Canlının kendisinin (evren) Bir formundan ve birincil uzunluk (İki), genişlik (Üç) ve derinlikten (Dört) oluştuğu belirtilmiştir."

[123] Aetios, 1.3.8: *εἶναι δὲ τὴν φύσιν τοῦ ἀριθμοῦ δεκάδα· μέχρι γὰρ τῶν δέκα πάντες ἀριθμοῦσιν, ἐφ' ἃ ἐλθόντες πάλιν ἀναποδοῦσιν ἐπὶ τὴν μονάδα.*

varlıklar, doğalarından ötürü, doğanın karanlık bölgesinde sonlarına ulaşır ve sonra tekrar karanlıktan çıkıp gün ışığına dönerler, doğanın, doğuş ve ölümün dönüşümüyle kendisine *geri döndüğü* (ἀναποδιζούσας) çemberin içinde." [124]

Pythagorasçılara göre, eşyanın tüm doğasının –*physis*'in tüm temel özelliklerinin– on sayısının *tetraktys*'i tarafından içerildiğini gördük; ve şimdi tam da beklememiz gerektiği gibi, bu "sürekli akan doğanın pınarı"nın, bir doğuş çarkının mükerrer dönüşlerinde, birlikten doğup birliğe geri dönen yaşamın dönemsel hareketini içeriyor gibi görünür. *Palingenesia*'nın temel Dionysosçu temsilini somutlaştırır. Fakat onda bundan daha fazlası vardır. Pythagoras, Orpheus'un müziğini ve Dionysos'un tenasüh öğretisini miras almıştı. Orpheusçulardan ayrıca ruhun ilâhî olanla ilk mükemmel birleşme hâlinden düşüşü, bu yaşamın ve yeraltı dünyasının karanlığına inişi ve barış ve birliğe nihai geri dönüşü öğretisini de miras almıştı. Şimdi, bu ruhun düşüşü öğretisi modeline göre, Pythagorasçı felsefe tüm varoluşun Bir'den çıkıp ona geri döndüğünü, yalnızca Bir'in mükemmel olduğunu, görünür bedenin çoklu dünyasının bulanık bir görünüş ortamı olduğunu ve burada tek hakikatin yarı açık ve yarı gizli olduğunu, çünkü ilâhî ruhun bedende tezahür ettiğini, fakat yine de onun tarafından karartıldığını ve yozlaştırıldığını kabul etmelidir.

Dolayısıyla Orpheusçuluktan Pythagoras'a aktarılan temsilde sadece ilkel doğuş çarkı değil, aynı zamanda yaşam hareketinin bir başka yönü de mevcuttur. Bu yön, birlikten çokluğa, ışıktan karanlığa doğru bir *ilerleyiş* hareketi (προποδισμός) olarak en iyi tasvir edilebilir. [125] Bu hareket aynı zamanda sayıların doğasında

---

[124] Hippodamos, ap. Stob. Flor. 98.71, bkz. yukarıda, s. 243, n. 19.

[125] *Theon Smyrn.* s. 29 (Dupuis): ἀριθμός ἐστι σύστημα μονάδων (aşağıda, s. 212'de tartışılan atomcu görüş), ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων. = "Sayı bir monadlar sistemidir veya çokluğun monaddan başlayan ilerleyişi ve monadda son bulan geri dönüşüdür."

ortaya çıkmalı ve *tetraktys*'te bulunmalıdır. Pythagoras onu sayısal dizilerin ilerleyişinde buldu ve bilimsel çalışmasını başlatarak sayı bilimini kurdu. Müzikte de 12 : 8 : 6 armonik orantısının içerdiği oktav, beşli ve dörtlü oranları keşfettiği de neredeyse kesindir.[126] Şimdi Platon'un dünya-ruhunun *tetraktys*'inde bulunanlara (s. 292)–1 : 2 : 4 : 8, 1 : 3 : 9 : 27 dizilerine–benzer bir ilerleyiş, Pythagorasçıların *harmonia* (armoni/uyum) dediği şeydir: Bu içinden geçen bir birlik ilkesiyle –yani her terimi aynı bağla bir öncekine bağlayan *logos* veya oranla (1/2 veya 1/3)– birbirine örülmüş sürekli bir varlıktır [*entity*].[127] Dahası, her iki dizi de Bir'den doğar ve yayılır: Bir'in kendisi, Pythagoras aritmetiğinde bir sayı değil, tüm sayıların bütün doğasının içinde toplandığı ve zımni olduğu kaynaktır. Ayrıca her sayının sadece bir çokluk değil, aynı zamanda *bir* sayı olduğuna da dikkat ettiğimizde, Pythagoras'ın kozmik evrimin tüm hareketini dizilerin ilerleyişinde nasıl bulduğunu görebiliriz: Bu ilerleyişte Bir kendisinden çıkarak çokluğa geçer fakat birliğini kaybetmez ve çokluktan Bir'e dönüş tüm dizi boyunca geriye ve ileriye doğru giden ve onu bir "armoniye" bağlayan o orantı bağıyla temin edilir. "Tüm Evrenin uyum ve sayıdan oluştuğu" öğretisini bu şekilde anlamalıyız. *Physis*'in ilerleyiş hareketi, ruhun ilerleyiş hareketini model alır: Ruh, ilâhî olanla ilk birleşme hâlinden düşer fakat yine de gizemli armoni

---

[126] Bkz. Burnet, *E.G.P.*², s. 118.

[127] Aetios, 1.3.8: *Πυθαγόρας ... ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς συμμετρίας τὰς ἐν τούτοις, ἅς τινας ἁρμονίας καλεῖ.* = "Pythagoras ... sayıları ve bunların içindeki adına armoniler de dediği simetrileri ilk ilkeler olarak aldı." Dönüşüm boyunca korunan "ölçülerin" istikrarı olarak Herakleitos'un *logos*'unu karşılaştırın, yukarıda, s. 271. Platon, *Tim.* 31c, orantının "bağı" üzerine: *δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογίο κάλλιστα ἀποτελεῖν.* = "Zira iki şey arasında onları bir araya getirecek bir bağın olması gerekir. En iyi bağ kendisini ve birbirine bağladığı şeyleri en çok bir yapan bağdır ve bunu en iyi gerçekleştiren şey doğası gereği orantıdır."

bağlarıyla Bir yaşamla bağlantılı kalır ve müzikle arındıktan sonra ona tekrar dönebilir.[128]

Zıtların ayrışmasını ve bunun ayrışmamış insan sürüsünün dış evlilik temelli ayrışmasında yatan olası kökenini tartışırken, Pythagorasçı Bir'in veya Monad'ın tüm sayıların ve dolayısıyla evrenin unsurları olan erkek ve dişi, Çift ve Tek olmak üzere iki ilkeye ayrıldığına işaret etmiştik.[129] Benzetme bize, Bir'in sadece sayısal bir birim olmadığını, bir toplama işlemi ile diğer sayıları doğurduğunu hatırlatır. Bu tasavvur birazdan ele alacağımız daha sonraki atomcu sayı öğretisine aittir.[130] Daha önceki Pythagorasçılıkta, (kendisi kesinlikle bir sayı olmayan) Bir'i Anaksimandros'un *ἄπειρον*'una (sınırsız) benzer olarak düşünmeliyiz. Bu, evrenin birincil, farklılaşmamış grup-ruhu ya da *physis*'idir ve sayılar ondan bir farklılaşma ya da "ayrışma" (*ἀπόκρισις*) süreci ile ortaya çıkmalıdır. Benzer şekilde, bu sayıların her biri, toplamayla oluşturulmuş bir birimler

---

[128] Anılma ve intisap olarak felsefe için, bkz. *Theon Smyrn.* s. 18 vd. (Dupuis); Procl. *Μέλισσα* [Bal Arısı], *Anec. Gr. et Lat.* 2.25: *ἡ μέν γε μυριάς, ἥτις ἐστὶν ἁρμονία κρειττων, ἐκ τῆς τριωδουμένης γενομένη μονάδος ἐπιστραφείσης εἰς ἑαυτὴν* (yani 100 × 100) *ἀποκαταστατική τίς ἐστιν καὶ τελεσιουργὸς τῆς ψυχῆς, ἐπανάγουσα πεσοῦσαν αὐτὴν εἰς ἐκεῖνο πάλιν ὅθεν ἥκει δεῦρο, καθάπερ εἶπεν ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης.* Atıf *Phaidros* 248e'yedir: *εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων* = "hiçbir ruh geldiği yere on bin yıl boyunca dönmez." Bu, Empedokles'in düşkün ruhun 30.000 *ὧραι* (mevsim) = 10.000 yıl boyunca sürgün edildiği öğretisiyle (bkz. aşağıda, s. 317) uyumlu olduğundan, Proklos'un ruhun geri dönüşü ile monad'a geri dönüş arasında kurduğu bağlantının eski Pythagorasçı bir kökene sahip olması muhtemeldir ki aslında öğretinin karakteri de bunu beklememizi gerektirir.

[129] Yukarıda, s. 134. Ayrıca *Theon Smyrn.* s. 34 (Dupuis): *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ Πυθαγορικῷ τὸ ἕν φησιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως.* = "Aristoteles, *Pythagorasçılar Üzerine*'de, Bir'in her iki doğayı paylaştığını söyler."

[130] Burnet (*E.G.P.*[2], s. 110) tarafından tasvir edilen Eurytos'un yöntemleri, kendisinin de işaret ettiği gibi, dördüncü yüzyıla aittir. O zamanda Atomcu öğreti artık gelişmiş bir durumdaydı.

toplamı değil, kendi başına bir tür küçük grup-ruhudur –çeşitli mistik özelliklere sahip ayrı bir "doğadır." Aynı şekilde, armonik orantılar tüm oktav aralığı bölünerek belirlenir.[131]

112. *Pythagorasçı Ahlak*

Hem ahlaki erdem hem de sağlık ve gücün fiziksel üstünlüklerini içeren Pythagorasçı iyilik (ἀρετή) tasavvuru, tamamen "düzenleme" (τάξις) ve "düzen" (*kosmos*) mefhumuna dayanır. Bunun en iyi ifadesi Platon'un *Gorgias*'ında bulunur. Orada Sokrates, iyi sanatçının rastgele çalışmayacağını, her zaman bir ideal veya kalıba atfen çalışacağını savunur. Bu modelin rehberliğinde, bir parçayı diğerine uygun ve uyumlu hâle getirerek, malzemesini belirli bir ayarlama içine koyacak, ta ki bütünü "ayarlanmış ve düzenlenmiş"[132] bir şey olarak düzene sokana kadar. Bedenin eğitmenleri ve hekimler bedeni düzenler ve sistemleştirir (κοσμοῦσί τὸ σῶμα καὶ συντάττουσι) ve bu *kosmos* (düzen) sağlık ve kuvvettir. Ruha getirilen benzer *kosmos*, insanları yasalara itaatkâr kılan ve düzenli yapan Yasadır; ve bu Adalet ve İtidaldir.[133] Bu tasavvurun geldiği kaynak daha sonra

---

[131] Krş. Platon'un *Timaios*'unda (35b) ruhun bölünmesi ve tüm ruh-tözü kütlesinin önce her yıldıza birer tane gelecek şekilde bir miktar parçaya ve sonra münferit ruhlara dağıtımı (*a.g.e.* 41d).

[132] *Gorg.* 503e: εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα. Iambl. *Vit. Pyth.* 30.182, Aristoksenos'u takiben (*D.F.V.*[2], s. 284): συμπαρέπεσθαι τῇ τοῦ καιροῦ φύσει τήν τε ὀνομαζομένην ὥραν καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸ ἁρμόττον = "'mevsimli,' 'münasip,' 'uyumlu' diye adlandırılan şeyler uygun anın doğasını takip eder."

[133] 504d: Ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. Krş. *Dev.* 432a: Bu pasajda, İtidal uyumdur (ἁρμονια), oktavın armonisiyle kıyaslanır (δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνᾴδοντας), bir ὁμόνοια'dır (görüş birliği), bir συμφωνία'dır (ses ahengi). *Harmonia* olarak erdem için ayrıca bkz. *Phaidon*, 93c.

kabul edilir: Burada Sokrates "bilgelerin gök ve yer ile Tanrıların ve insanların ortaklık, dostluk, düzen, İtidal ve Adalet ile bir arada tutulduklarını söylediğini ve bu nedenle bu evrene *Kosmos* dediklerini" söyler. Geometri bilgileri onlara Tanrılar ve insanlar arasında büyük bir güç olan Orantıyı öğretmiştir; cahiller ise kendi adil payından fazlasını gaspetmeye inanır. [134]

113. *Pythagoras Bilimi*

Pythagorasçıların en eski "bilimi," sayıların ilerleyişinin uzay ve uzayı dolduran maddeye bir uyarlanmasından ibarettir; veya daha doğrusu, sayıyı ve onun davranışını, ilk başta uzay ve hareket biçimleri dışında tasavvur edemediklerini ve bu nedenle sayıların Monad'dan ilerleyişi ile uzaydaki görünür dünyayı üreten süreç arasında hiçbir ayrım yapmadıklarını söylemeliyiz. Bu süreç kendisini mümkün olan tek şekilde sunmuştu –biçimsiz ve sınırsız bir karanlık alanın (*χώρα*) (karanlık ve soğuk hava) merkezî bir çekirdek birimden yayılan ışık

[134] 507e: *φασὶ δ' οἱ σοφοί* (Pythagorasçılar ve Empedokles, Olympiod.) *καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν ... λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.* Plutarkhos, *Symp. Q.* 8.2.2, bu orantı ilkesinin *Δίκη* ve *Νέμεσις* (Aristoteles'in "dağıtıcı adaleti," *E.N.* 5.3.13.) olarak adlandırıldığını söyler. Alex. in Arist. *Met.* 1.5.985b26: *τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον (οἱ Πυθαγόρειοι), ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν* (4 veya 9) *πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην.* = "(Pythagorasçılar) mukabele veya eşitliği adaletin bir özelliği varsaydıklarından ve bunu sayılarda bulduklarından, adaletin ilk tam kare sayı (4 veya 9) olduğunu söylediler." *Dev.* 7'deki (530a) matematik eğitimi armoni bilimindeki *συμφωνία* (ses ahengi) ve astronomideki *συμμετρια* (orantı/simetri) tasavvurlarında zirveye ulaşır ve bunlar diyalektiğe ve güzellik ve iyiliğin incelenmesine (531c) köprü oluşturur.

ve sıcaklığın tedrici fethi olarak.[135] Bu arada bunun, çekirdek Ateş, *Hestia* tarafından işgal edilmesi gereken evrenin merkezî konumundan Yer'in çıkarılmasına yol açtığını not edebiliriz. Böylece yer merkezli astronomiden uzaklaşmaya yönelik ilk büyük adım tamamen mitsel bir temsili yeniden ifade eden *a priori* bir teorinin sonuçlarının cesurca kabul edilmesinden ileri gelmekteydi. Bunun bizim için önemi hipotezimizin doğruluğunu bir kez daha gösterme şeklidir: *Physis*'in doğası ve davranışı, Ruhun doğası ve davranışına dair mitsel ve dinî inançları yeniden üretir.

114. *Sayı Atomculuğu*

Aynı hipotezin rehberliğinde Pythagorasçı bilimin son aşamasını tahmin edebiliriz. Atomcu, yok edilemez, münferit ruhun daha sonraki tutarsız tasavvurunu kaçınılmaz olarak yeniden üretecektir. Orpheusçu dinde zaten mevcut olan bu tasavvur, gördüğümüz gibi her şeyde tek bir sürekli yaşama olan ilk Dionysosçu inançtan, Olymposçu *athanasia* (ölümsüzlük) tasavvuruna düşmüştü. Beşinci yüzyılda yaşayan sonraki Pythagorasçılar "tüm dünyayı sayılardan inşa eder fakat birimlerin büyüklüğe sahip olduğunu düşünürler. Büyüklüğü olan ilk birimin nasıl ortaya çıktığı sorusuna ise yanıt vermedikleri görülüyor."[136] Muhtemelen yanıt veremezlerdi, çünkü bu doğa öğretisinin Ruhun bir Uyum –her şeyi birleştiren bir bağ– olduğuna dair eski inançlarıyla çelişen çok sayıda ölümsüz ruha inancın bir yansımasından başka bir şey olmadığını fark edemediler.[137] Bu Ruh daha önce *logos*'ta tezahür eden Bir Tanrı idi; şimdi her biri

---

[135] Bkz. Burnet, *E.G.P.*², s. 120.

[136] Arist. *Met.* 13.6.1080b18 vd. Bkz. Burnet, *E.G.P.*², s. 336 vd.

[137] Burnet (*E.G.P.*², s. 343) ruhun bir uyum olduğu görüşünün Pythagorasçılığın en eski biçimine ait olamayacağını söyler, "zira Platon'un *Phaidon*'unda gösterildiği gibi, ruhun bedenden bağımsız olarak var olabileceği düşüncesiyle oldukça tutarsızdır." Dinî ve hatta felsefi temsilin tutarsız olması imkânsız olsaydı çıkarım geçerli olurdu. Ancak tutarsız olduğundan bile şüpheliyim; bkz. aşağıda, s. 325'te Empedokles'in *logos*-ruhu. Ruhun bir uyum olduğu öğretisi Pythagoras'a Makrobios tarafından *Somn. Scip.* 1.14.19'da atfedilir. Krş. Rohde, *Psyche*³, cilt 2, 169.

ölümsüz ve ayrı bir varoluş iddiasında olan çok sayıda münferit atoma bölünmüştür. Ve maddi dünya da buna karşılık gelen bir değişim geçirir. Monad'dan ilerleyiş öğretisi yerine, cisimler şimdi konum ve büyüklüğe sahip nihai birimlerden ibaret yığınlar olarak tasavvur edilen sayılardan oluşur. Böylece Pythagorasçılık zamansal bir tekçilikten uzamsal çoğulculuğa getirilir –Aristoteles'in dediği gibi,[138] bu Pythagorasçılar gibi "bir anlamda her şeyi sayı yapan ve sayılardan oluşturan" Leukippos ve Demokritos'un atomlarından neredeyse hiçbir farkı olmayan bir sayı-atomları öğretisidir. Fakat Pythagorasçılığın kendisinden daha eski olan ve Pythagoras'ın Orpheusçuluktan miras aldığı Dionysosçu ve Olymposçu tasavvurların karışımında zaten bulunan ruhun doğasına dair dinî temsiller bu sayı-atomculuğunun gelişimini önceden belirlemişti.

Pythagorasçı bilimi materyalist bir atomculuğa doğru iten eğilim, Pythagoras'ı kilisesinin içinde ikamet eden daimonik konumundan ölümsüzlerin uzak göğüne yükselten aynı eğilimin geri tepmesidir. Bu ikiciliğe doğru bir eğilimdir. Tanrı, durmak bilmeyen değişim döngüsünde yaşayıp ölen dünyanın içkin Ruhu olmaktan çıktıysa ve değişmez mükemmellik bölgesine yükseldiyse bunun nedeni insanın kendine ait bir ruha, yok edilemez küçük bir ölümsüzlük atomuna, kendi başına var olan bir bireye sahip olmasıdır. "Doğa" da aynı şekilde birliğini, sürekliliğini ve içinde ikamet eden yaşamını kaybeder ve maddenin yok edilemez küçük atomlarının bir yığını olarak yeniden şekillenir. Fakat sonuca dikkat edin: O da artık kendi başına var olur. Madde dünyası, Yazgı, Tesadüf veya Zorunluluğun –*Moira*, *Lakhesis*, *Ananke*'nin– tartışmasız hükümranlık alanı hâline gelir. İçinde yıldızların ötesine kaybolan Tanrı'ya yer yoktur. İleriki kısımlarda, Tanrı'dan vazgeçemeyen mistik filozofların, onu tekrar Doğa ile temasa geçirmek için, dünyayı içeriden canlandırmayı bıraktığı andan itibaren kaybettiği varoluş nedenini ona geri vermek için, "eşyanın doğası" *olması* için çareler arayarak

[138] *De Caelo*, 3.4.303a8. Ksenokrates'in monadları ve atomlara benzerliklerine dair, krş. *de anim.* 1.5.409b7.

marifetlerini tüketmelerini izleyeceğiz. Tüm bu girişimler şimdi bize Apollon'u göklerden yere indirme ve onu tekrar Dionysos'a dönüştürme çabaları gibi görünür; veya eğer bu imkânsızsa, Tanrı ile Doğa arasında bir arabulucu, yarı doğal yarı ilâhî bir daimonik güç, uçurumu dolduracak ve her şeyi yeniden birleştirecek bir Eros bulma çabaları gibi. Fakat bu çabaların zamanı henüz gelmemiştir. İlk olarak Pythagorasçı gelenek bilimsel Atomculuk ile el ele verecek kadar ileri gitmeden ve böylece ölümcül bir şekilde Olympos'çu hâle gelmeden önce, bu gelenekten ortaya çıkan iki sistemi ele almalıyız. Bunlar Parmenides ve Empedokles'in sistemleridir.

115. PARMENİDES

Parmenides, "Eşyanın Doğası üzerine" (περὶ φύσεως) söyleyeceklerini, belli bir kehanet vakarı ve ciddiyetini mantıksal argümanın sıkı örülmüş dizilişiyle birleştiren altılı ölçüde yazdı. Bildiğimiz kadarıyla, Doğa teorisini bir tümdengelim biçimine sokan ve bu açıdan onu şifreli ve laf arasında konuşan Herakleitos ile en keskin bir şekilde karşılaştıran tarihçileri haklı çıkaran ilk filozoftur. Fakat teorisinin, her şeyi bizzat yöneten Tanrıça tarafından kendisine aktarılan bir vahiy/ifşa olarak ifade edilmesi de ona özgüdür. Giriş'in bazı özellikleri dikkatimizi çeker.

Parmenides de Orpheus gibi günbatımının batı kapısından yeraltı dünyasının karanlığına inerek hikmet arar.[139] Oraya güneş bakirelerinin eşlik ettiği Güneş'in arabasıyla seyahat eder. Yeraltı karanlığında, Tanrıça *Dike* arabanın tekrar aydınlık bölgeye geçmesi için gündoğumunun kapılarını açtıktan sonra Parmenides onunla

[139] Parmenides'in yolculuğu genellikle Gök Yolculuğu kabul edilir; bkz. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*; fakat O. Gilbert, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 20, s. 25 vd.'da Yeraltı Dünyası'na bir yolculuk olduğunu savunur. Ancak bkz. aşağıda, s. 311, n. 164. Epimenides, Diktaion Mağarası'nda intisap edildiği uykusunda *Aletheia* ve *Dike* ile konuşur: Max. Tyr. s. 286 (*D.F.V.*², 2, s. 494). Ps.-Platon, *Aksiokhos*'ta (371b), πέδιον Ἀληθείας (Hakikat Ovası) Yeraltı Dünyası'ndadır.

kalır. Artık bizim için yeni bir öneme sahip sözlerle, "yolculuğunda ona rehberlik edenin kötü bir *Moira* değil (zira yol insanların kullandığı patikanın çok uzağındadır), *Themis* ve *Dike* olduğunu" söyler. Tanrıça ona "hem mükemmel Hakikatin dingin kalbini hem de içinde hakiki bir inancın olmadığı ölümlülerin kanaatlerini" öğrenmesi gerektiğini söyler.[140] Buna göre şiir, Hakikat Yolu ve Kanaat Yolu olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. "Akla gelebilecek araştırma yolları sadece" bu ikisidir (frag. 4). Biri, Parmenides'e hakkında akıl yürütme (*λόγωι*) yoluyla kendi başına karar vermesi söylenen "çok tartışmalı bir ispattır"; diğeri duyuların, "nesnesiz gözün, uğuldayan kulağın ve (anlamsız "isimler" icat eden) dilin" insafına kalmıştır. Bu ikinci yoldan düşüncesini uzak tutması ve bu aldatıcı yol boyunca yürümeye "âdetin/alışkanlığın onu zorlamasına" izin vermemesi için uyarılır.[141]

Hakikat Yolu, gayet iyi bir şekilde, duyuların tanıklığından ayrı ve ona karşı, muhakeme yoluyla kararlaştırılması gereken bir ispat olarak tasvir edilir.[142] Eşyanın doğası mükemmel bir mantıksal

---

[140] Frag. 1.28: *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι*
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
[Bu alıntıda geçen *εὐκυκλέος* (*eukykleos*) kelimesi harfiyen "iyi yuvarlanmış" anlamı taşır. Fakat mecazi olarak "tam, eksiksiz, mükemmel" anlamındadır. Aşağıda yine tekrarlanacak bu kelimeyi "mükemmel" olarak çevirsek de "yuvarlaklık" çağrışımı da önemlidir, zira Parmenides gerçeklik dünyası için "küre" benzetmesi yaparken de bu kelimeyi kullanır. –ç.n.]

[141] Frag. 1.33: *ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα*
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
Parmenides'in düşüncenin nesnesini "düşüncenin *uğruna var olduğu şey*" (frag. 8.34) ile özdeşleştirmesinin ışığında, *ἄσκοπον*'u (*askopon*) "herhangi bir (gerçek) nesnesi olmayan" olarak yorumluyorum. "Nesne"yi "amaç" veya "hedef"ten ayırt etmez. [Frag. 1.33 = şimdi Frag. 7.2. –ç.n.]

[142] Krş. Arist. *de Gen. et Corr.* 325a13 (Elealılara dair): *ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν.* = "Aklı takip etmek gerekçesiyle duyuları aşar ve göz ardı ederler."

tutarlılık küresidir ve duyuların aşina olduğu dünyayı anlaşılmaz bir yanılsama örtüsü kılma tehdidi taşır.

116. *Hakikat Yolu*

Parmenides'in ifadesiyle, *var olan Şey*'de (τὸ ἐόν), yeterince şeffaf bir biçimde, felsefenin ilkel verisini –maddi bir süreklilik ve her şeyden önce ilâhî olarak tasavvur edilen *physis*'i– tanırız. Antikler Eleacılığın atasını "tüm göğe bakan ve Bir'in, yani Tanrı'nın olduğunu" ilan eden Ksenophanes'te[143] gördüler; ve bu görüş Parmenides'in nihai öncüllerinin şu olduğu hakikatini ifade eder: Yalnızca Tanrı vardır ve o Bir'dir. Parmenides'in sistemi, *physis*'in ilâhîliğinden çıkarsanır. Yaptığı şey, amansız mantığıyla birliğin, mükemmel sürekliliğin ve (şimdi Olymposçu ölümsüz değişmezlik anlamında yorumlanan) ilâhîliğin, çoğulluğu, süreksizliği ve yaşamın değişken hareketini dışladığını ve yadsıdığını iddia etmektir. Herakleitos'un sistemi, İyon bilimi ve Pythagorasçılığın daha önceki biçimleri, çeşitli şekillerde iki yüklem kümesini birleştirmeye ve Bir'in bir şekilde çokluğa evrilmesini sağlamaya çalışmıştı. Parmenides böyle bir evrimin mümkün olmadığını beyan eder. Kozmolojisi, her çağdaki tümtanrıcılığı ve diğer bazı tanrıcılık türlerini kuşatan bir itirazla karşı karşıya kalır ve bunu yanıtlanamaz olarak kabul eder. Tanrı bir ve kendi içinde mükemmelse neden bu durumdan çıkıp gerçekdışılık ve mükemmeldışılık hâline geçsin? Fakat bunu yapmazsa dünyanın her yere sinmiş yaşamı ve hareketli ruhu olmaktan çıkar; oluşum geçirmeyen, hareket etmeyen veya değişmeyen bir varlık olarak kristalleşir; ve yaşam değişim olduğundan cansızdır –eksiksiz, hareket ettirilemez, sürekli, homojen bir tözdür, doğrulmamıştır ve yok edilemezdir. Ahlaki, fiziksel, ölümcül (ve şimdi mantıksal'ı da eklemeliyiz) olmak üzere tüm biçimleriyle zorunluluk, onu yaşamın yaratıcı gücünden yoksun kılar. "*Dike* zincirlerini gevşetmez ve herhangi bir şeyin meydana gelmesine veya yok olmasına izin

[143] Bkz. yukarıda, s. 258.

vermez, onu sımsıkı tutar."[144] "*Ananke* onu, onu her yönden kuşatan sınırın zincirlerinde tutar."[145] "*Moira* onu bütün ve hareketsiz olacak şekilde zincirlemiştir."[146] Böylece nihai *physis*'in tüm orijinal yaşamı dondurularak ondan çıkartılır; Kozmik Yumurta, elmas kadar sertleşir ve içinden yavru çıkaramaz. Meydana gelmek ve yok olmak, hem olmak hem olmamak, yerini veya rengini değiştirmek –bunların hepsi, ölümlülerin doğru olduğuna inanarak kullanmayı kabul ettiği "adlardan" başka bir şey değildir.[147] Böylece Parmenides, Herakleitosçu zıtların uyumunu mutlak olarak reddeder.

Parmenides'in vizyonundaki Bir Varlık, Pythagorasçıların Monad'ıdır fakat artık "sürekli akan doğanın bir pınarı" değildir. Sayıların Bir'den ilerleyişine dair tüm öğreti kesilip atılmıştır, çünkü Bir artık kendi içinde çokluğun ilkesini içeremez; zira mutlak ve kesin bir şekilde Bir olduğundan, zıtlar ve çokluk, onun doğası içinde zımni değildir ve dolayısıyla ondan doğup çıkamaz. Aynı zamanda Anaksimandros'un "Sınırsız"ıdır; fakat *Moira*, onu yetki alanlarına bölmek yerine, şimdi onu "bir bütün olması için zincirlemiştir." Zıtların veya unsurların bölünmesi veya "ayrışması" (*ἀπόκρισις*) mümkün değildir. "*Var olanın var olanla* bağını kesemezsin zira kendisini ne her yöne bir düzen (*kosmos*) içinde dağıtır ne de bir araya toplar."[148]

---

[144] Parm. frag. 8.13: *οὔτε γενέσθαι*
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
ἀλλ' ἔχει.

[145] Frag. 8.30: *κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη*
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.

[146] Frag. 8.37: *ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν*
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι.

[147] Frag. 8.38: *τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,*
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

[148] Frag. 2: *οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι*
οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

[Frag. 2 = şimdi Frag. 4. Bu yorumu oldukça tartışmalı bir fragmandır. –ç.n.]

Aristoteles[149] *physis* olan hareket ilkesini ortadan kaldırdığından, Parmenides'i "doğa bilimci olmayan" (ἀφυσικός)[150] biri olarak nitelendirir.

Sayıların Bir'den ilerleyişi öğretisinin Parmenides mantığından bir darbeyle kesip atılması ve böylelikle ortadan kaybolması, Hakikat Yolu'nun Pythagorasçılıktan başladığı gerçeğini antik ve modern eleştirmenlerden gizlemiştir; fakat Kanaat Yolu'nun Pythagorasçı niteliği tanınır. Bu ikinci araştırma yolunu değerlendirirken, şu tartışmalı soruyu bir an için bir kenara koyacağız: Bir filozof bir kozmoloji –bildiğimiz kadarıyla ayrıntıları kendisine aitti ve okurlarının tümü olmasa da çoğu tarafından bu şekilde anlaşılmıştır– ileri sürerken, onların içinde doğru bir inanç olmadığını beyan etmekle ne kastediyor olabilir? İlk işimiz, bu doğa sisteminin türünü göstermek ve Pythagorasçı düşünce şemasının hangi bölümünden türetildiğini belirlemek olmalıdır.

117. *Kanaat Yolu*

Şiirin bu ikinci bölümü şu şekilde başlar (frag. 8.50): "Burada hakikate dair güvenilir söylev ve düşüncemi kapatıyorum. Bundan sonra sözlerimin aldatıcı sıralamasına dikkat ederek, kanaatleri (δόξας), ölümlü kanaatleri öğrenmelisin.

"Ölümlülerin adlandırmaya (ὀνομάζειν) karar verdikleri iki biçim (μορφὰς) vardır ki bunlardan birine ad vermemeleri gerekirdi ve bu noktada yanlışa düşmüşlerdir. Onları beden (δέμας) itibarıyla zıt olarak ayırt ettiler ve onlara birbirinden farklı görünür işaretler[151]

---

[149] Ap. Sext. *Adv. Math.* 10.46.

[150] Sözlükte (*LSJ*) *aphysikos*'un bu bağlamdaki anlamı olarak "*unphilosophical, unscientific*" (felsefi/bilimsel olmayan) verilmiştir. Başka bir bağlamdaki anlamı ise "doğa yasalarına aykırı" olarak belirtilmiştir. –ç.n.

[151] Σήματα (*sēmata*). Kelime, "görünür işaretler," "nişanlar," neredeyse "simgeler" anlamına geliyor gibi görünüyor. Ateş, örneğin, bir "form" ile tamamen özdeş olmaktan ziyade onun görünür bir tecessümü (δέμας) olarak görülebilir. Onu simgeler, onu görsel olarak temsil eder. Bedenin

atfettiler –birine nazik bir şey, çok hafif, kendisiyle her açıdan aynı olan fakat diğeriyle aynı olmayan göğün ateşini. Diğeri ise bunun tam tersi, yoğun ve ağır bir beden (*δέμας*) olan, ayırt edilemeyen Gecedir. Hiçbir ölümlü yargı seni geçmesin diye bunlara dair her şeyi sana anlatacağım."

İki diğer fragman bizi daha fazla aydınlatmıyor: "Fakat her şeye Işık ve Gece adı verildiğine (*ὀνόμασται*) ve kendi güçlerine özgü adlar bu ve şu şeylere atfedildiğine göre, bütün/evren aynı anda Işık ve görünmez Gece ile doludur, her ikisi de eşittir, çünkü hiçbiri diğerinden pay almaz." [152]

---

[1] bir *iz* veya *görünür işaret* olduğu, Orpheusçu düstur *σῶμα σῆμα*'nın (beden izdir/mezardır) anlamlarından biridir, çünkü *σῆμα*'nın "mezar" anlamı yalnızca tabu veya arı olmayan bir yerin izi veya işareti ve dolayısıyla bir mezar taşı veya sütun anlamına gelmesinden kaynaklanır. Platon (*Phaidr.* 250c) her iki anlamdan da yararlanır: *καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν* (arı ve yanımızda taşıdığımız "beden" denilen bu şeyle işaretlenmemiş olarak) pasajında, *ἀσήμαντοι* beden denilen *bu mezar taşıyla işaretli* olmadığımız anlamına gelir. Krş. yukarıda, s. 269'de, Herakleitos'un *σήμαινειν* (işaret etmek) kullanımı. Ayrıca bkz. J. Adam, *Religious Teachers of Greece* (1908), s. 96.

[152] Frag. 9: *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς, πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.*

[Son satırda "çünkü" ile başlayan kısmın yorumu tartışmalıdır. Burnet'in çevirisinin hafif değiştirilmiş şeklini kullanan Cornford'un yorumuna göre (ki bu yorumu hemen aşağıda ifade edecektir), Işık ve Gece birbirinden pay almaz ya da birbirinden bağımsızdır. Yaygın bir başka yoruma göre ise, "herhangi birinden pay almayan hiçbir şey yoktur." Yani her şey ya Işık ya Gece ya da ikisinin karşımından pay alır. Bir başka yorum ise Işık ve Gece arasındaki "eşitliği" bir önceki yorumda olduğu gibi "miktar" değil, "ontolojik/gerçeklik" (eşit statü) olarak değerlendirir ve şöyle çevirir: "hiçbiri hiçlikten pay almaz." Yani Işık ve Gece eşit ölçüde gerçektir. Elbette bu fragman Kanaat Yolu'nun bakış açısını yansıtır. –ç.n.]

Şiirin sonunda (frag. 19): "Böyle meydana geldi (ἔφυ) bu şeyler, Kanaate göre ve şimdi böyledirler ve bundan sonra büyüyüp sona erecekler. Ve insanlar her birine ayırt edici bir ad koydu." [153]

Bu şemadaki iki temel "biçim" Işık ve Karanlıktır ve diğer zıt özellik çiftlerinin bu iki töze bağlı olduğu düşünülebilir (tabii eğer töz iseler):

Var Olan ve *Var Olmayan*
Işık ve Karanlık
Sıcak ve Soğuk (Aristoteles)
Hafif ve Ağır
(Seyrek) ve Yoğun
Ateş (Gök) ve Toprak/Yer
Eril ve Dişil. [154]

Şimdi, Orpheusçunun ilâhî ve ölümsüz ruhun gökteki ateşlerden indiğine ve topraksı bedenin karanlığında hapsolduğuna inanarak kendisine dair şöyle dediğini biliyoruz: "Yerin ve yıldızlı Göğün çocuğuyum." [155] Aynı hakikat, Orpheus ve Parmenides'in karanlık yeraltı dünyasına inişlerinde ve gün ışığına yeniden dirilişlerinde simgelenir. Aristoteles her şeyi Geceden meydana çıkaran (Orpheusçu) "ilahiyatçılar"dan söz eder ve onları Zeus'un herkesin kralı olduğunu söyleyen eski şairlerle ve en büyük Tanrıların Gece ve Gök olduğunu iddia eden diğerleriyle karşılaştırır. [156] Kanaat

[153] *τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.* Bir "ad" aynı zamanda bir *σήμα*'dır (işaret/mezar) ve *σήμαινει* (işaret ettiği) şeyi veya anlamı somutlaştırır veya gömülü tutar.

[154] Parmenides'te iki ilkenin eril ve dişil karakteri ve çift cinsiyetli Eros için, bkz. O. Kern, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 3, s. 174.

[155] Orpheusçu tabletler, *D.F.V.*², cilt 2, 480; yukarıda, s. 260.

[156] *Met.* 12.6.1071b26; 14.4.1091b4. *D.F.V.*², cilt 2, 475.

Yolu'nda Orpheusçu bir zemindeyizdir ve temel şema, göksel ışık, gerçeklik ve hakikat bölgesinden bedensel varoluşun karanlığına, gerçek dışılığına ve yanlışlığına düşüş ve iniştir.

Parmenides'in Kanaat Yolu'nda yaptığı şey, bu tamamen Orpheusçu ışıktan karanlığa iniş tasavvurunu almak ve diğer, bir çember içinde dönen sürekli bir değişim süreci olarak –ruhun yazgısına dair Orpheusçu ve Olymposçu mefhumlara karşı Herakleitos'un savunduğu– Dionysosçu yaşam ve ölüm görüşünü içinden çıkarmaktır. Gördüğümüz gibi, her iki görüş de felsefe ortaya çıkmadan önce dinî mistisizm geleneğine içkindi; şimdi tutarsızlıkları belirgin hâle gelince, Herakleitos ve Parmenides tarafından ayıklanırlar. Bu noktadan yola çıkarsak, Kanaat Yolu'nun diğer özelliklerini çıkarsayabilir ve belki bunlara yeni bir ışık tutabiliriz.

İlk olarak, Parmenides'in ölümlülerin iki "biçim" *adlandırmaya* karar verdiklerini söylediğini not edelim; ve yanlışa düştükleri yer, ikincisini adlandırmaktır. İlkini adlandırmanın yanlış olduğunu söylemez. Aristoteles, ayrıca, "Sıcağı Var Olan, zıddını Var Olmayan başlığı altına koyduğunu"[157] söyler. Çıkarılabilecek doğal sonuç, Parmenides'in, ışık ve sıcaklık ilkesi olan Ateşin, gerçeğin bir tecessümü (*δέμας*) ya da görünür işareti (*σῆμα*) olduğunu kastettiğidir, âdeta yalnızca Var Olan o içsel, her yerde bulunan Tanrı'dan "görünüş" (*δόξα*) dünyasına bir taşma gibi. Parmenides'in zihninde "gerçeklik" ile "görünüş" arasında belli bir ayrım olmalıydı. Muhtemelen görünüşü kanaatten ayırt etmemiştir: Her ikisi de ölümlülere "görünen" şeydir ve muhtemelen *δόξα* her iki anlamı da kapsar. Bu karışıklık, Parmenides'in sanki ölümlüler dünyanın görünüşünden sorumluymuş gibi konuşmasına neden olur. Bunu, buna verebileceğimiz herhangi bir anlamda, gerçekten düşünmüş olamaz; karşılaştığı zorluklar büyük ölçüde *δόξα*'nın anlamına dair düşüncesini netleştiremediği için ortaya çıkar.

---

[157] *Met.* 1.5.986b35: *τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.*

Ölümlüler birinci "form" olan ateşi adlandırmakla yanılmamış, ikincisini adlandırmakla yanlışa düşmüştür ve ona hiç ad vermemiş olmaları gerekirdi. Peki neden? Çünkü ikinci sütunda bu adlara karşılık gelecek bir *şey* (ὄν) yoktur. Aristoteles'in dediği gibi, "Var Olmayan başlığı altına" girerler. Işık ilkesinin bu zıtları veya hasımları basitçe *yoktur*; hiçbir şey ya da "*nâ-şey*" (μὴ ἐόν) ifade eden adlardır; pozitif olarak var olan herhangi bir şeyi simgeleyen kelimeler değillerdir.[158]

Parmenides, İyon bilimi ve Herakleitos ile bu noktada anlaşmazlığa düşer. Her iki sistem türü de "oluşu" her birinin kendisine ait bir alanı veya kuvveti olan, eşit ve dengeleyici güçler olarak kabul edilen zıtların ayrışması ve çatışması veya uyum ve uzlaşmasıyla açıklamıştı. Parmenides, tüm bu tasavvuru silip süpürür. "İnsanların adlandırmayı kabul ettikleri" bu hasım çiftlerde, bir üye bir *nâ-şeydir*, salt bir kelimeden ibarettir; yalnızca diğeri gerçek bir şeyi simgeler. Zıtların Savaşı ve ona eşlik eden tüm yaşam ve ölüm görüşleri, yaşamı Tanrı'nın gerçek varlığından kovan aynı tavizsiz mantıkla kovulur.

Eğer böyleyse, yukarıda alıntılanan (s. 306) frag. 9'u şu şekilde açıklayabiliriz: Bu Işık ve Gece adları ve onlara eşlik eden diğer tüm zıt adlar verildiğinde, her şeyi Işık ve Gece ile aynı anda dolu buluruz ve bunlar eşit ve birbirinden bağımsızdır. İki hasım oluşmuştur ve bunlar savaşlarına ve uzlaşmalarına koyulabilirler. Fakat tüm süreç gayrimeşrudur: Bir ad kümesi hiçbir pozitif şeyi ifade etmez.

Öyleyse Parmenides soğuk, ağır, karanlık vs.'nin onlara karşılık gelen şeyler olmadan salt addan ibaret olduklarını söylemekle

---

[158] Parmenides'in τὸ μὴ ὄν ile, bizim tasavvur ettiğimiz şekliyle, mutlak olarak var olmayanı kastettiğini düşünmüyorum; daha ziyade, Anaksimandros'un ἄπειρον'u veya Aristoteles'in biçimsiz maddesi gibi, hiçbir yüklemi olmayan, yalnızca negatif olarak tanımlanacak bir özneydi. Negatif varoluşsal önermeler (x yoktur) ile negatif Özne-Yüklem önermeleri (x, A değildir) arasındaki ayrım henüz çizilmemişti. Parmenides'in μὴ ὄν'u, tüm pozitif yüklemler için, *A* olmayan, *B* olmayan vs. bir x'tir.

ne kastediyor olabilir? Sadece bir açıklama mümkün görünüyor; bu basittir ve elbette Mantık'ın babasının aklına kolayca gelmiş olabilirdi. Bu şudur: Soğuk, sıcak olmayan, karanlık, ışık olmayandır vs.[159] Isı ve ışık vardır (veya var olan bir şeyi temsil ederler); soğuk ve karanlık onların yokluğudur. Bu açıklama Aristoteles'in otoritesine sahiptir;[160] ve Parmenides'in katı tekçi öncüllerinden başka hangi sonuca ulaşabileceğini ya da bu sonuca ulaşmadan önce onunki kadar güçlü bir zihni engelleyebilecek ne zorluk olduğunu göremeyiz.

Öyleyse Parmenides'e göre, görünür dünyayı var eden oluş sürecinin Orpheusçu ruhun düşüşü gibi olduğu düşüncesindeyiz. Bu, ışığın karanlıkta ve yoklukta zayıflayıp sönene kadar maruz kaldığı bir gerileme ya da bozulmadır. Sıradan materyalist için o kadar sağlam ve gerçek görünen yerin/toprağın kendisinin bu ölçeğin alt tarafında olması Parmenides'i tereddüde düşürmemiştir: Herhangi bir mistiğin dilinde "topraksı,"[161] karanlık, gerçekdışı, yanlış anlamına gelir. Karanlık Geceyi "yoğun ve ağır bir beden" olarak adlandırdığında, açıkça toprağı/yeri kasteder;[162] ne kadar yoğun ve ağır olursa Tanrı'nın tözünün gerçek bir tecessümü olmaktan o kadar uzaklaşır. Fakat toprak ölçeğin altında olsa da içinde hâlâ biraz ateş, ısı ve ışık vardır.

Daha fazla inersek, en dipte neye ulaşırız? Karanlığın gücü, *Moira*, *Lakhesis*, *Ananke*. Görünüşe göre, çağdaş eleştirmenler bu figürü muhtemelen toprağın/yerin yokluğun eşiğinde olduğunun farkında olmadıklarından, yerin merkezinde bir koltuk vermenin pek de uygun düşmeyeceği bir kadın olarak düşünü-

---

[159] Krş. Platon'un *Sofist*'indeki Elealı Yabancı'nın, Parmenides'in affına sığınarak, bir *hiç* olmaktan *başka şeyler* olma konumuna geri getirdiği "*nâ-şeyler*" (μὴ ὄντα).

[160] *De Gen. et Corr.* 318b3 vd.: οἷον τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης στέρησις. O. Gilbert, *Griech. Religionsphilosophie*, s. 49, n. 1.

[161] Veya "dünyevi" (*earthy*). –ç.n.

[162] Krş. O. Gilbert, *Arch. Gesch. Phil.* 20, s. 42.

yor.[163] O, Er'in görüsünde, dönen ağırşaklarıyla dizleri üzerinde iğ olan Zorunluluktur. Fakat aynı zamanda tanrıların ilki olan Eros'u yaratan Aphrodite'dir ve iğinin ekseni "halkaların" ortasından dünyanın sınırlarına uzanır. Yukarı çıkan ve aşağı düşen ruhların yoludur.[164] Işık aynı zamanda Ruhtur; bu nedenle

---

[163] Bu uygunsuzluğu hisseden Profesör Burnet (*E.G.P.*², s. 219), şimdi ona kibarca Samanyolu'nda bir yer verir ve onun için Yer'in içinde bir delik açmaya yönelik önceki çabasını neşeli bir şekilde terk ederek yerini bir küreden bir halkaya dönüştürür.

[164] Simpl. *Phys.* 39.18: *ταύτην (Ἀφροδιτην) καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναί φησι λέγων* (frag. 13) *"πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσσατο πάντων," καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν.* = "'Tanrıların ilki olarak Eros'u yarattığını' belirterek, bunun (Aphrodite) tanrıların nedeni olduğunu söyler. Ve ruhları bazen görünürden görünmeze, bazen de aksi yönde gönderdiğini söyler." Platon, *Dev.* 616b vd.'da "tüm gök ve yer boyunca uzanan düz bir ışık sütunu" tasvir eder; görünüşe göre bu kozmik eksen ve Zorunluluk iğinin milidir (bkz. J. Adam, *ad loc.*). Ruhlar bu ışığın merkezine, yani yerin ve evrenin merkezine yolculuk eder. Parmenides'teki ruhlar yolunun benzer olduğuna ve *Dike*'sinin merkezde olduğuna inanıyorum. Hem Parmenides'in hem de Platon'un tasvirlerini kuşatan yorumlama zorlukları, nihai olarak tutarsızlığına işaret ettiğimiz "Dionysosçu" ve "Orpheusçu" tasavvurları birleştirme girişiminden kaynaklanır. "Dionysosçu" ruhlar yolu, yerin üstündeki yüksek ışık bölgesinden alttaki karanlık bölgeye ve oradan tekrar geri dönen bir çemberdir. Parmenides bunu yeraltı dünyasına yaptığı yolculuk için benimser. Fakat bu görüşe göre, *Dike*'nin merkezde değil, yerin *altında*, Tartaros'ta olması gerekir. Orpheusçu ruhlar yolu gökten yere kadardır ve en alçak noktası, Pythagorasçı merkezî ateşin ve *Dike*'nin olması gereken yerin merkezidir. Krş. *Theol. Arith.* s. 6 vd. ed. Ast: Buna göre, Pythagorasçılar *ἑναδικὸς διάπυρος κύβος περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων* (dört unsurun ortasının çevresine birleşik bir ateşli küp) yerleştirmiş ve*οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην* (Empedokles ve Parmenides'in takipçileri), *τὴν μοναδικὴν φύσιν ἑστίας τρόπον ἐν μέσωι ἱδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόρροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν* (birleşik doğanın merkeze bir ocak gibi oturtulduğunu ve dengesinden ötürü aynı konumu koruduğunu) öne sürerek onları takip etmiştir (bkz. O. Gilbert, *a.y.*; ve *Griech. Religionsphilosophie*, 1911, s. 185, 189 vd.). Platon (*Dev.* 616) ışık sütununu iki kutbundan göksel kürenin çevresini dolanan bir kuşağa yayarak ikisini birleştirmeye çalışır (eğer Adam, *ad loc.* haklıysa). Uzmanların Parmenides'in yolculuğunun göğe mi, yoksa yeraltı dünyasına mı olduğu sorusuna dair bölünmüş olması gerçeği bunun Parmenides'in kendi zihninde net olmadığına işaret eder.

insanların ilk önce güneşten doğduğu [165] ve cesedin içindeki ateş söndüğü için ışığı, sıcaklığı ve sesi algılayamadığı söylenir. [166] Ateş veya ışık bu nedenle ruh-tözüdür ve Tanrı'nın tözüne en yakın olandır.

Fakat son olarak, Tanrı'yı terk eden yaşamın tekrar Doğaya geri döndüğünü belirtelim. Merkezde tahtta kurulmuş Tanrıça, Yaşam Kraliçesi Aphrodite'dir; ve yanında Olymposçuluktan kovulan ve yeniden doğan Eros vardır. Yaşamın göksel ateşlerden aşağıya düşüşü, "ruhları görünenden görünmeyene geri gönderen" yukarı yönlü bir itkiyle karşılanır. Burada mükemmellik arzusu olarak yorumlanan yaşam hareketinin bir imasını buluruz ve bu ima daha sonraki *physis* tasavvurlarında önemli gelişmelere yol açar. Tanrı tarafından terk edilmiş Doğanın son çaresi, menzilinin ötesindeki o mükemmelliğe talip olmaktır ve bu talepte Tanrı'nın kaybettiği yaşamı geri kazanır.

Parmenides'in, Orpheusçu görüşü mantıksal sonucuna geliştirerek ve Dionysosçu görüşü çıkararak elde ettiği bu doğa sisteminden memnun olduğu izlenimini bırakmak istemeyiz. Memnun olamayacak kadar tekçiliğinde ciddiydi ve karanlığın gücünü gerçekten boş bir ada indirgemediğini kendisinden veya başkalarından saklamayacak kadar keskin zekâlı ve samimiydi. Bu yüzden Kanaat Yolu'nu yanıltıcı olarak adlandırır. Görüşünü şöyle anlıyoruz: Tanrı gerçekten ve mutlak olarak Bir ve mükemmel ise o zaman çoğulluğu ve değişen yaşamıyla gördüğümüz dünyanın bir anlamı yoktur. Kanaat Yolu, ona verilebilecek anlamın en iyisidir; fakat yeterli değildir. Tanrı, birliği ve değişmez mükemmelliğiyle dünyadan çıkmıştır ve artık ona canlılık vermez. İkisinden birinden vazgeçilmelidir: Ya böyle bir Tanrı yoktur ya da karanlık ve kötülüğe bulanmış dünya ondan gelemez. Bu ikilemi yılmaz bir cesaretle formüle etmiş ve seçimini –"doğa bilimci olmayan"ın, Mistiğin seçimini– yapmış olmak Parmenides'in şanındandır.

---

[165] Diog. 9.22.

[166] Theophr. *de sensu*, 3.

118. EMPEDOKLES

Empedokles'in *Arınmalar* ve *Doğa Üzerine* adlı iki uzun şiirinden elimizde önemli ölçüde fragmanlar var. Mevcut görüş, *Arınmalar*'da yer alan dinî görüşlerin diğer şiirin doğa teorisiyle tutarsız olduğu yönündedir; ve Profesör Burnet şöyle ekler: "Bu tam da bulmayı beklememiz gereken şeydir. Tüm bu dönem boyunca insanların (varsa) dinî inançları ile kozmolojik görüşleri arasında bir uçurum varmış gibi görünür. Bahsettiğimiz (iki şiir arasındaki) birkaç temas noktası bunu Empedokles'in kendisinden saklamak için yeterli olabilirdi."[167]

Bu sert bir ifade; ve Empedokles'in aşağıdaki açıklamasının, bunun doğru olmadığını açıklığa kavuşturacağını umuyoruz. Bizim görüşümüze göre, Empedokles'in (dinî ve bilimsel) eşya sisteminde, Orpheusçu ve Pythagorasçı ölümsüzlük öğretilerine zaten içkin olduğunu belirttiğimizden daha fazla bir tutarsızlık yoktur. Empedokles, ruhun doğası ve yazgısına dair bu görüşleri İyon doğa bilimiyle uzlaştırmak için bize kahramanca ve şaşırtıcı derecede ustaca bir çaba gösteriyor gibi görünür ve başarmaya çok yaklaşır. Doğa sistemini dinî inançları model almış ve onlar tarafından dikte edilmiş olarak görüyoruz.

Bu nedenle, ilk önce *Doğa Üzerine* şiirini tartışacak ve sonuçlarını, esas olarak Parmenides'e tepkiyle, tamamen rasyonel akıl

---

[167] *E.G.P.*[2], s. 289. Krş. Zeller, *Phil. d. Griech.*[5], 1, s. 806: "Anders verhält es sich mit gewissen religiosen Lehren und Vorschriften, welche ... mit den wissenschaftlichen Grundsätzen unseres Physikers in keiner sichtbaren Verbindung stehen. In diesen Sätzen können wir nur Glaubensartikel sehen...." = "Durum belli dinî öğretiler ve kurallar için farklıdır. Bunların doğa bilimcimizin bilimsel ilkeleriyle görünür bir bağlantısı yoktur. Bu cümlelerde sadece dinî inançlar görebiliriz." Rohde, *Psyche*[3], cilt 2, 175: "Zumeist aber stehen in seiner Vorstellungswelt Theologie und Naturwissenschaft unverbunden neben einander." = "Fakat [Empedokles'in] ilahiyat ve doğa bilimi zihin dünyasında genellikle birbirinden kopuk olarak yan yana durur." Bu otoritelere rağmen, aynı kişinin felsefi görüşlerine uymayan dinî inançlara sahip olması, bana Yunan filozoflarından çok modern ortodoksluğa özgü görünüyor.

yürütme süreçleriyle ulaşılmış olarak açıklamaya dönük her zamanki uygulamayı tersine çevireceğiz. Elbette bu bakış açısında hakikat vardır; fakat bizi ilgilendiren şey, Empedokles'in onu bazı noktalarda Parmenides'ten ayıran ve diğerlerinde onunla hemfikir kılan en derin inançlarını, yaşam ve dünya görüşünü keşfetmektir. Empedokles'in sisteminin itici gücü, nedeni, yalnızca veya esasen Parmenides'in teorilerinden duyulan entelektüel hoşnutsuzluk değil, aynı zamanda ruhun ve Tanrı'nın mistik görüşünün biraz farklı bir yorumunun önemli bir şema sağladığına dair derin bir inançtır. Buna göre, bu şemayı doğayı yorumlamak için kullandığımızda, duyu verileriyle ve İyon bilimiyle Parmenides'in sonuçları kadar çelişkili olmayan sonuçlara götürür. Bu nedenle, bu yorumun açıkça ortaya konduğu dinî şiirle başlayacağız. Bu şiir, *Doğa Üzerine* şiirinin daha bilimsel bir dile sokmaya çalıştığı öğretinin aynısını mitsel biçimde ifade eder.

Aristoteles'ten[168] Empedokles'in şiirlerinin, Profesör Margoliouth'un *Poetika*'nın son baskısında açıkladığı anlamda, "ezoterik" olduğunu öğreniyoruz.[169] Yani ilk önce anlaşılmadan ezbere öğreniliyordu, çünkü "özümsenmeleri zaman alıyordu." Metnin tamamı bu şekilde zihne girdiğinde, bir kısmı diğerinin üzerine ışık tutacak ve böylece gizli anlam yavaş yavaş ortaya çıkacaktı. Empedokles'in yazıları bu karaktere sahipse onu tutarsızlıkla suçlamaktan sakınmamız ve daha ziyade bu yazma yönteminin karakteristiği olan çapraz gönderme-

---

[168] *Eth. Nic.* 7.3.1147a18: *καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὔπω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται.* = "Zira duygularının etkisi altında olanlar bile Empedokles'in ispatlarını ve dizelerini ezbere söylebilir. Ve ilk defa bir şey öğrenmiş olanlar kelimeleri sıraya dizebilir fakat henüz ne öğrendiklerini bilmezler, çünkü bunun özümsenmesi gerekir ve bu zaman ister." Schol. *ad loc.*: *συμφῦναι· οἱονεὶ φύσιν γενέσθαι τὴν ἕξιν ἐν αὐτοῖς* = "*özümsemek*: onları [öğrenilenleri] âdeta yetiştirerek kalıcı bir hale getirmek."

[169] D. S. Margoliouth, *The Poetics of Aristotle*, s. 22, Londra, 1911.

lere dikkat etmemiz gerekir ki aslında bunun bazı örnekleriyle karşılaşacağız.[170] Muhtemelen, Parmenides'in şiirlerinin benzer şekilde ezoterik olduğu keşfedilecektir. Bu, her iki filozof tarafından kullanılan vezin biçimini açıklar; zira bu tür yazıların hem özlü olması hem de kolayca belleğe kaydedilmesi uygundur.[171]

119. ARINMALAR

Her iki şiirin girişleri neyse ki kısmen korunmuştur; ve onları karşılaştırarak edindiğimiz izlenime göre, Empedokles *Arınmalar*'ın diğerinden daha eksiksiz bir hakikat ifşası içerdiğini düşünmüştür. Doğacı şiirin başında Pausanias'a hitap ederek, bu ölümlü yaşamda insanları kuşatan zorluk ve karanlık üzerinde durur; hakikati gözleri ve kulaklarıyla kavramaları ne kadar zordur. Pausanias duyularına tamamen güvenmemelidir; duyular "idrak için bir miktar aralık" bırakır (frag. 4 [şimdi frag. 3]). Fakat bu yoldan gelebilecek şey sadece kusurlu bir kavrayıştır. "Öyleyse, yolun buraya düştüğüne göre, insan aklının erişebildiği yere kadar öğreneceksin."[172]

---

[170] Bu çapraz göndermeleri ezoterik kompozisyonun doğasını Profesör Margoliouth'tan öğrenmeden önce zaten gözlemlemiştim.

[171] Empedokles'e dair görüşümüz Aristoteles'inkiyle (*Met.* 3.4.1000a5 vd.) uyuşur. Aristoteles onu yalnızca kendi makul gördükleri şeyleri düşünen ve bizi ikna etmeye uğraşmayan "Hesiodos okulu ve tüm ilahiyatçılar" (*θεολόγοι*) başlığı altında tartışır. Empedokles'i, "ifadelerinin ***en tutarlı olması beklenebilecek kişi***" (*ὅνπερ οἰηθείη λέγειν ἄν τις μάλιστα ὁμολογουμένως αὑτῷ*) olarak ayırır ve "onun bile" bozuluş ilkesini (*Neikos*), Bir yani Tanrı hariç her şeyi üreten şey yaptığını söyler. Bu, çağdaş yazarların iki şiir arasında keşfettiği tutarsızlık değildir; daha ziyade her ikisine de eşit olarak aittir ve kendi içinde, Herakleitos'un, yukarıda s. 273'de açıklanan, mukabil "Çatışma Adalettir." öğretisinden daha fazla bir tutarsızlık değildir.

[172] Frag. 2: *σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,*
πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν.
Bunu şu şekilde anlıyorum: Bu ölümlü bedene "yolu düşen" Pausanias'ın ruhu, duyularla gözlem yapmakla yetinmeli ve böylece onlar aracılığıyla kendisine ulaşabilecek kusurlu bilgiyi edinmelidir.

Mousa'ya seslenerek ondan bir günlük çocuklar için meşru olanı duymasına izin vermesini diler ve ölümlüler tarafından sunulan hiçbir şeref çelenginin, onu dinî olarak caiz olandan fazlasını (*ὁσίης πλέον*) konuşmak veya bilgeliğin zirvelerine oturmak pahasına çelenkleri yerden kaldırmaya zorlamamasını söyler (frag. 4 [şimdi frag. 3]).[173]

Bunu *Arınmalar*'ın girişi ile karşılaştırın. Orada Empedokles, insanların arasında "artık bir ölümlü değil, saç bantları ve çiçekli taçlarla süslenmiş ve herkes tarafından uygun bir şekilde onurlandırılan ölümsüz bir Tanrı olarak dolaştığını" söyler. Şeref çelenklerinin onu çok yükseklere çıkarmasından korkmuyor gibi görünür;[174] bilgeliğin zirvelerine ulaşmıştır ve şimdi bunu ilan etmekten çekinmez. "Binbir ölümlü insanları geçmem sanki büyük bir şeymiş gibi neden bu şeylerin üzerinde durayım?" (frag. 113). "Dostlar, söyleyeceğim sözlerde hakikat olduğunu gerçekten biliyorum; fakat bu insanlara zor gelir ve inancın zihinlerine akın etmesine gücenirler" (frag. 114). Empedokles şimdi Mousa'ya seslenmez veya dudaklarının saf olması ve meşru olanın ötesine geçmemesi için ona dua etmez. Bilgeliğin zirvelerinden hakikati söyleyerek ölümsüz bir Tanrı olarak konuşur. Çağdaş yorumcuların bu şiirde Empedokles'in gerçek inançlarını aramaması, onu doğa teorisi ile tutarsız olmasını bekleyebileceğimiz salt "dinî inanç" olarak ele alması tuhaftır. Aksine, Parmenides'e şiddetli itirazı –"Ey Tanrılar, dilimi bu adamların

---

[173] Cornford'un kullandığı Burnet'in düzenlemesine göre, fragmanın "şeref çelengi" ile kısmı Mousa'ya yöneliktir. Fakat günümüzdeki yaygın görüşe göre bu sözler Pausanias'a yöneliktir. –ç.n.

[174] Krş. *Περὶ Φύσεως*, (yukarıda özetlenen) frag. 4.6 [şimdi 3.6]:

μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ὧι θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν
θάρσεϊ – καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν.

ve *Καθαρμοί* (Arınmalar), frag. 112:

ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις.

Bunu bir çapraz gönderme olarak kabul ediyorum.

çılgınlığından başka bir yöne çevirin!"[175] sözlerinin Parmenides'e atıfta bulunduğu varsayılır– pekâlâ Parmenides'in, mantığı ve açık görüşlülüğü nedeniyle, Hakikat Yolu ile uyum sağlayacak bir doğa teorisi inşa edememiş olması gerçeğine bağlı olabilir. Empedokles'in başlıca saiki, tutkuyla vaaz ettiği din ile çelişmeyecek yeni bir Kanaat Yolu bulmaktır. Parmenides'e açık bir tezatla, Pausanias'tan "argümanının *yanıltıcı olmayan* seyrini dinlemesini"[176] istediğinde hemen hemen bunu söyler. Duyular dünyasına dair hiçbir teorinin, nesnesine bulaşan o yanlışlık ve karanlık unsurundan kurtulamayacağı doğrudur; fakat Empedokles onun Hakikat ile açık bir çatışma içinde olmamasında kararlıdır.

120. *Ruhun Sürgünü*

Empedokles'in görüşünün temeli, ruhun sürgününü ve yeniden doğum çarkı boyunca dolanışını tasvir eden ünlü fragmanda açığa çıkar:[177]

---

[175] Frag. 4.

[176] Frag. 17.26: *σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν*, Parm. 8.52: *μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων* (sözlerimin yanıltıcı düzenini dinleyerek öğren) ile arasında tezatlık kurar. Parmenides'te *ἐπέων* (sözler) varken, Empedokles'in *λόγος* (argüman) kullandığına dikkat edin. Parmenides'in doğa sistemi (kısmen) bir ***kelimeler, ad lar*** kozmosudur. Empedokles'in sistemi akılcı ve tutarlı anlam sahip bir *λόγος*'tur.

[177] Frag. 115:
ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μιήνηι,
<Νείκεῖ θ'> ὅς κ' ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσηι,
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρὶς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
Νείκεϊ μαινομένωι πίσυνος.

"Bir Zorunluluk kehaneti, Tanrıların çok eski, ebedi, büyük yeminlerle mühürlenmiş bir hükmü vardır: Bir daimon ellerini günahkârca kana buladığı veya Çatışmayı[178] takiben yalan yere yemin ettiğinde, otuz bin mevsim boyunca,[179] Kutlulardan uzakta dolanmalı ve bu süre zarfında yaşamın tüm zorlu yollarından geçerek, her türlü ölümlü biçimde doğmalıdır.

"Zira Havanın gücü onu denize doğru sürer; Deniz onu kuru toprağa kusar; Toprak onu kızgın Güneşin ışınlarına ve Güneş de Havanın girdaplarına fırlatır. Biri onu diğerinden alır ve hepsince nefret edilir.

"Şimdi bunlardan biri de benim; Tanrı'dan bir sürgün ve gezginim, öfkeli Çatışmaya bel bağladığım için."

Bu satırlarda yer alan öğretinin Empedokles tarafından icat edilmediği kesindir, zira bu öğretinin temel özellikleri Pindaros'un Empedokles'in hemşerisi Akragaslı Theron için yazdığı ikinci Olympia Zafer Şarkısı'nda[180] bulunur. Daha önce gördüğümüz gibi, bu görkemli şiir boyunca Zaman, Yazgı ve Adalet Çarkı dönüp durur.[181] Öğreti tereddütsüz "Orpheusçu" olarak sınıflandırılabilir. Ruhun, ışık bölgesinden "her tarafı kapalı Mağaraya," "*Ate*'nin karanlık çayırına" düştüğü tasavvur edilir (frag. 119, 120, 121). Bu düşüş, günahın –et yeme veya yemin bozma– cezasıdır.[182] Zamanın çarkına yakalanmış ruh, münferit kimliğini koruyarak yaşamın tüm biçimlerinden geçer. Bu, insanın ruhunun "insan" olmadığını ima eder: İnsan yaşamı (*ὁ ἀνθρωπίνος βίος*), ruhun içinden geçtiği biçim-

---

[178] Diels'in *Νείκεϊ*'ni bu satırın başında kaybolmuş bir kelimeninin kesin düzeltmesi olarak kabul ediyorum. Uygunluğu daha sonra belli olacak.

[179] Yani 10.000 yıl. Krş. Dieterich, *Nekyia*, 119.

[180] Pindaros'un *Threnoi*'undan (Ağıtlar) fragmanlar daha fazla ayrıntı sağlar. Rohde, *Psyche*[3], cilt 2, 216.

[181] *Χρόνος* (Zaman), *Μοῖρα* (Yazgı), *Δίκη* (Adalet) tüm şiir boyunca anahtar kelimlerdir. Bkz. yukarıda, s. 249.

[182] "Ellerini (veya uzuvlarını, *γυῖα*) kana bulama" ifadesinin et yeme ve hayvan kurban etme anlamına geldiği frag. 128, 136, 137, 139'dan açıktır; krş. Hippol. *Ref.* 8.29 (*D.F.V.*[2], s. 206). Yemin bozma, Hesiodos, *Theog.* 793'ten alınır.

lerden yalnızca biridir.[183] Tözü ilâhî ve değişmezdir ve dünyadaki tüm diğer ruhlarla aynı töze sahiptir. Bu anlamda tüm yaşamın birliği korunur; fakat öte yandan her bir ruh, on bin yıllık tenasüh döngüsü boyunca varlığını sürdüren atomik bir bireydir. Ruh dört unsuru da dolaşır: "Zira ben de bundan önce bir oğlan ve bir kız, bir çalı (toprak), bir kuş (hava) ve denizdeki sessiz bir balık oldum" (frag. 117). Bu dört unsur, birbiri ardına ikamet ettiği bedenleri oluşturur.

Ruh ayrıca "Tanrı'dan (*θεόθεν*) bir sürgün ve bir gezgin" olarak adlandırılır ve bu sürgünü gerektiren suçu, "Çatışmayı takip etmek," "Çatışmaya bel bağlamak" olarak tasvir edilir. Doğum döngüsünün sonunda insanlar, "ölümlüler arasında kâhinler, ozanlar, hekimler ve hükümdarlar olarak görünmeyi" umabilir;[184] "ve sonra en yüksek şerefe sahip tanrılar olarak ortaya çıkacak, beşerî dertlerden uzak, yazgıdan (*ἀπόκληροι*) ve zarardan kurtulmuş bir şekilde, diğer ölümsüzlerle aynı ocağı ve aynı sofrayı paylaşırlar" (frag. 146, 147). Böylelikle ruhun seyri, Tanrı'dan ayrılmakla başlar ve unsurların tüm *moirai*'ından geçtikten sonra, onunla yeniden birleşme ile sona erer.

Şimdi *Arınmalar*, salt olmasa da büyük ölçüde bu ölümsüzlük öğretisi temelinde, genellikle "ölümsüz bir ruhun söz konusu olamayacağı"[185] düşünülen *Doğa Üzerine* şiiriyle tutarsız diye mahkûm edilmiştir. Hiçbir tutarsızlığın olmadığını göstermeyi umuyoruz; fakat bunu yapabilmek için önce doğa sisteminin tahliline dönmeliyiz. *Arınmalar*'da bulunan diğer öğretiler, en uygun şekilde, doğa teorisindeki muadilleriyle bağlantılı olarak ele alınacaktır.

---

[183] Krş. Xen. *Cyrop.* 8.7.17 vd. ve bu pasajın Platon'un *Phaidon*'uyla (*Varia Socr.* 1.33) yakınlığına dair A. E. Taylor'ın yorumları. Beden ruha özgü olmayan "yabancı bir giysidir" (frag. 126).

[184] Krş. Pindaros'un listesi (*Threnoi*, frag. 133, Christ): "saf kahramanlar" (*ἥροες ἁγνοὶ*) olarak adlandırılan krallar, atletler, şairler (*σοφίᾳ μέγιστοι* [büyük bilgeler]); ve Platon'un dokuz aşaması (*Phaidros*, 248d).

[185] Burnet, *E.G.P.*[2], s. 283.

121. *Dünya Dönemi*

Dünyanın seyri, beklediğimiz gibi, yukarıda tasvir edilen ruhun döngüsel hareketini model almıştır. "Küre"de Sevgi tarafından karıştırılan tüm unsurların bir birliği hâlinden başlar. Daha sonra, Sevgi kütleden dışarı akarken ve Çatışma dışarıdan içeri akarken, çemberin en alt noktasında, unsurların dört bölgeye tamamen ayrılmasıyla sona eren bir ayrışma süreci olur. Süreç daha sonra tersine çevrilir. Sevgi galip gelmeye başlar ve unsurları yeniden kaynaşmaya çeker, ta ki Küre tamamen yeniden birleşene kadar.

Bu şemadaki faktörler daha önce tartışılmıştı (s. 126): Sevgi ve Çatışma ruh-tözüne özgü seyrelmiş akışkan tutarlılığa ve en düşük fiziksellik derecesine sahipken, dört unsuru "bedensel" olarak ayırt etmekle antik otoriteyi[186] takip ettik. Empedokles, der Aristoteles, Sevgiyi İyiyle özdeşleştirir; Sevgi, hem [unsurları] bir araya getirdiği için hareketli bir ilke hem de karışımın bir parçası olduğu için maddi bir ilkedir.[187] Hareket etmek Ruhun veya Tanrı'nın işlevidir; fakat Ruh ve Tanrı hâlâ yalnızca maddenin en ince formları olarak düşünülebilir.

Parmenides'in gerçeğin dışında bıraktığı iki yeni unsura hareket neden olmaları için başvurulur. Sevgi ve Çatışma, âdeta, bir zamanlar maddeye canlılık veren fakat şimdi madde geçirgen olmayan atomlar hâlinde katılaşırken, ondan sıkılarak çıkarılan ve ince ve hareketli sıvılar olarak tasavvur edilen iki yaşam gücüdür. Çatışmadan evrenin parçalarından "dışarı akıyor" olarak söz edilir ve bununla orantılı olarak, "yumuşak, ölümsüz bir kusursuz Sevgi akışı" onun yerini almak üzere içe doğru akar.[188] Aristoteles'in[189] Empedokles'in Sevgisinin, Thales'in Suyu, Herakleitos'un Ateşi, Anaksimenes'in

---

[186] Örn. Simpl. *Phys.* 25.21: *τὰ μὲν σωματικὰ στοιχεῖα ποιεῖ τέτταρα, τὰς δὲ κυρίως ἀρχάς ... φιλίαν καὶ νεῖκος.* Krş. Arist. *Met.* 1.5; Aet. 1.3.20.

[187] *Met.* 12.10.1075b2.

[188] Frag. 35.12: *ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπήιει ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή.*

[189] *Met.* 3.1.996a7.

Havası ile aynı anlamda, Bir'in temeli olduğuna dair ifadesine şaşırılmamalıdır. Zira ilk filozoflar için birincil unsur hâlâ canlıydı ve dolayısıyla kendi başına hareket ediyordu. Empedokles'in Sevgi ve Çatışma sıvıları, maddeyi kendiliğinden içeriden hareket ettiren bu içsel yaşam tasavvuru ile gelişmiş Atomculukta, bir madde parçasının diğerini tamamen mekanik bir şokla hareket ettirdiği, tamamen dışsal ve maddesellikten çıkmış hareketin ortasındadır. Sevgi ve Çatışma, yaşayan ve kendi başına hareket eden ruh-tözleri olarak, İyonyalıların *physis*'i gibidir.

Empedokles'in, içinde dünyaların var olduğu ve yeniden yok olduğu varoluş döngüsü şeması, yukarıda tahlil ettiğimiz Anaksimandros'un varoluş aşamalarının bir uyarlamasıdır (s. 62-3).[190] Tüm unsurların tek bir kütle içinde kaynaştığı "Küre"den veya Sevgi Hükümranlığından başlarsak, Anaksimandros'un Sınırsız Şeyini, zıtların ayrımı ortaya çıkmadan önceki ilk hâliyle tanımak kolaydır. Karşı kutupta, *Adalet* Hükümranlığı dediği şey vardır –dört unsur tamamen ayrışmıştır. Empedokles'te Çatışma, *Moira* (Yazgı) veya *Lakhesis*'in (Şans) rolünü oynar;[191] tek fark Çatışmanın artık Anaksimandros'un Sınırsızına içkin olan ahlaki güç gibi sönük, mitsel bir kişilik değil, işini mekanik olarak yapan ilâhî akışkan bir töz olmasıdır.

---

[190] Böylece Aristoteles Anaksimandros'un sistemiyle Empedokles'in sistemini bir araya getirir: *Phys.* 1.4.187a20, *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μείγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα. διαφέρουσι δ' ἀλλήλων τῶι τὸν μὲν* (Emp.) *περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ'* (Anaksag.) *ἅπαξ.* = "Diğerlerine göre –örneğin Anaksimandros ve ayrıca Empedokles ve Anaksagoras gibi, Bir ve Çok olduğunu söyleyenlerin tümü– zıtlar Bir'in içinde mevcuttur ve ondan ayrılırlar. Zira ikinci grup da diğer şeyleri karışımdan ayırır. Aralarındaki fark, birinin (Emp.) bu şeylerin bir döngü içinde ve diğerinin (Anaksag.) yalnızca bir kez gerçekleştiğini söylemesidir."

[191] Dolayısıyla dinî temsilde, dünyanın Tanrılar arasında taksimi bazen mukkadder ve kura çekimiyle belirlenmiş olarak kabul edilirdi, bazen de Tanrılar arasındaki çatışmanın sonucu olarak.

Bu noktada, iki sistem arasında önemli bir fark vardır. Empedokles dünyamızın varoluş dönemini tamamıyla Sevgi Hükümranlığı ile Çatışma Hükümranlığının arasına koyar. Çemberin başucundan ayakucuna geçtiğimiz yarısını kaplar; ve hareketin Çatışma Hükümranlığından tekrar Küreye yöneldiği çemberin karşı yarısı ile dengelenir ve bu sırada, Sevgi üstünlüğü yeniden kazanırken, hareket bir başka dünyanın varoluşuna neden olur. Anaksimandros'un şemasında, Adalet Hükümranlığı, birincil kaynaşma hâlinden sonra ve münferit şeylerin varoluşundan önce gelir. Empedokles'in yaptığı yeniden düzenlenmenin saiki açıktır. Ona göre Çatışma kötü bir ilkedir; ayrılığa neden olur ve mistik için ayrılık kötü, birlik iyidir. Bu nedenle, Çatışmanın zafer kazandığı dünya hâli kötülüğün dibidir ve Anaksimandros için olduğu gibi, bir Adalet Hükümranlığı değildir. Çarkın çerçevesine sokulduğunda, [192] en düşük noktayı işgal etmeli ve dünyaların varlığı, en iyi durum ile en kötü arasındaki iki yarı çembere denk düşmelidir.

122. *Gündüz ve Gece Yarıküreleri*

Bu dünya döneminin görsel bir imgesini oluşturursak, yatay bir eksenle iki bölgeye bölünmüş bir çember görürüz. Üstteki bölge, kutbundan yayılan ışıkla, alttaki bölge, dibinde mutlak geceye dönüşen karanlıkla doludur. Şimdi bu tam olarak, başka bir bağlamda, bize yerin etrafında dairesel olarak hareket eden Gündüz ve Geceden oluşan iki yarıkürenin doğa öğretisini veren resimdir. Gündüz yarıküresi ateşten; gece yarıküresi, biraz ateşle karışık havadan (karanlık ilke) oluşur. [193] Gündüz ve Gece, bu iki yarıküreden kaynaklanır veya daha doğrusu bunlardan oluşur; kristal kubbede odaklanmış Güneş, gündüz ateşinin yalnızca bir yansımasıdır ve bu nedenle, ona neden olan günışığı ile birlikte döner. Bu doğa teorisi açık bir şekilde, dünya döneminde doğum ve ölüm çarkı olan ışık

[192] Krş. s. 321, n. 190'daki Aristoteles alıntısının son kelimeleri.
[193] Ps.-Plut. *Strom.* (*D.F.V.*², s. 158. 30).

ve karanlık çarkının gerçek uzaydaki bir karşılığıdır. Ateş veya ışığın dağınık ışınları, Güneş adı verilen tek bir odakta toplanıp daha sonra "geri yansımayla"[194] tekrar dışarıya yayıldığı ve karanlığa karıştığı gibi, kozmosta da Sevginin yumuşak akışı Kürenin birliğinde toplanır ve daha sonra Çatışma ile karıştığından, varoluş çarkının karşı yarı dairesine yayılır ve dağılır.

Ateş ve Havanın dünyamızın oluşumunda oynadığı rolleri incelediğimizde, "bedensel" unsurlar arasında Ateşin Sevgiye, Havanın Çatışmaya en yakın unsur olduğu anlaşılır. Böylece, Sevgi eşyayı bir araya getirirken Ateşe, yaygın temsilin aksine,[195] katılaştırma gücü atfedilir. Ateşin, buz tarzında, havayı sıkıştırmasıyla oluşan gökkubbe (*οὐρανός*) katıdır.[196] Ateşin donduğuna dair şaşırtıcı öğreti ancak bu unsurun Sevginin çekici gücüne yakın akrabalığıyla açıklanabilir; ve bu aynı zamanda Empedokles'in dört unsura sahip olmasına rağmen, onları ikiye indirdiğine, ateşi diğerlerinin karşısına koyduğuna ve toprağı, suyu ve havayı tek bir *physis* olarak ele aldığına dair Aristoteles'in mükerrer ifadesini açıklar.[197] Aynı şekilde, Havanın Çatışmaya en yakın unsur olması, Gündüz (Ateş) ve Gecenin (biraz ateşi olan Hava) iki yarıküresi ile Sevgi ve Çatışmanın egemen olduğu dünya döngüsünün iki yarısı arasındaki kıyastan doğar. Unsurların eşitliği öğretisinde bizi onları bir dizi hâlinde sıralamaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur: Sevgi, Ateş, Su ve Toprak, Hava, Çatışma.

---

[194] Teknik kelime *ἀνταύγεια*'dır.

[195] Arist. *de Gen. et Corr.* 336a3: *Ἐπειδὴ γὰρ πέφυκεν, ὥς φασι, τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι.* = "Zira dediklerine göre, ısının doğası ayrıştırmak, soğuğun doğası birleştirmektir."

[196] Aet. 2.11.2: *στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς.* Krş. Aet. 2.25.15: *ἀέρα συνεστραμμένον … πεπηγότα ὑπὸ πυρός (τὴν σελήνην).* = "(ay) yoğunlaşmış havadır, ateşle katılaşmıştır." "Ateşin genel olarak katılaştırıcı gücü vardı" (Burnet, *E.G.P.*[2], s. 273). Plutarkhos'un ateşi *Neikos* (Çatışma) ve suyu *Philia* (Sevgi) ile özdeşleştirmesi (*de prim. frig.* 952b) hatalı görünüyor. Gökkubbe yumurtanın kabuğudur (Aet. 2.31.4); Empedokles, Orpheusçu geleneği takiben, yumurta şeklini kozmosa atfetmiştir.

[197] *De Gen. et Corr.* 2.3.330b19 (*D.F.V.*[2], s. 159); *Met.* 1.4.985a31.

123. *Küre ve Sevgi Hükümranlığı*

Şimdi, dünyamız Sevgi Hükümranlığından Çatışma Hükümranlığına geçerken, şu anda devam eden sürecin net bir resmini oluşturabilir miyiz? [198]

Çıkış noktası Küredir. Dört bedensel unsuru tam bir kaynaşma içinde tasavvur etmeliyiz. Bunların dışında, "yuvarlağın en dış sınırlarında" ve unsurlardan tamamen ayrı bir zarf oluşturan Çatışma vardır. [199] Sevgi neresidir? Belli ki bütünün içine eşit bir şekilde yayılmıştır. [200] Eğer Empedokles tam bir Atomcu olsaydı, Küreyi, her biri Sevgi, Ateş, Su, Toprak, Hava olmak üzere beş atomdan oluşan ve sadece Çatışmayı içermeyen moleküllerden mürekkep olarak tasavvur ederdi. Fakat mevcut durumda, atomlardan ziyade parçaları düşünmeliyiz; ve Sevginin bedensel bir unsur değil, ruhtözü olduğunu ve bu nedenle, dört ana beden gibi süreksiz parçalara ayrılmadan, tüm kütle boyunca *sürekli bir şekilde* yayılmış olarak tasavvur edilebileceğini hatırlamalıyız. Bir an için moleküler yapıyı

---

[198] Dünyamızın diğerine değil, bu yarı çembere düştüğünü kesin sayıyorum. Bkz. Burnet, *E.G.P.*[2], s. 270.

[199] Frag. 36.9 bunu çok açık bir şekilde belirtir.

[200] Frag. 17.19'un anlamının bu olduğunu düşünüyorum:

> *Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἁπάντηι,*
> *καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.*
> [Lanetli Çatışma bunlardan ayrı, her yönden eşit ağırlıklı
> Ve Sevgi onların arasında, uzunluk ve genişlik olarak eşit.]

Birbirine zıt *δίχα τῶν* (bunlardan ayrı) ve *ἐν τοῖσιν* (onların arasında) kelimeleri, bu satırlar Küreyi tasvir etmiyorsa anlamsızdır; ve eğer ediyorlarsa Sevginin "uzunluk ve genişlik olarak eşit" şeklinde tasviri, "Kürenin tüm kapsamına yayılmış" anlamına gelebilir; *ἀτάλαντον ἁπάντηι* (*der überall gleich wuchtige*: "her yönden eşit ağırlıklı," Diels) ifadesinden Çatışmanın tüm kütleyi, herhangi bir noktada diğerinden daha kalın olmayan, "her yönden eşit olarak dengeli" bir örtüyle sardığını anlıyorum. Parmenides, Küresi hakkında böyle der: *τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι* (frag. 8.44). = "Orada veya burada daha çok veya daha az olmak zorunda değil."

varsayarsak, Sevgi beşinci bir atom değil, dört bedensel parçaya nüfuz eden ve onları birleştiren ruh olur. Sevgiye *Harmonia* da denir; Herakleitos'un Ateş-Logos'u ile aynı düzeydedir; yani ruhun bedene nüfuz etmesi ve onu bir arada tutması gibi, unsurlara nüfuz eden hem bir sıvı hem de birleştirici bir ilkedir. Küre Tanrı'nın bedenidir ve Sevgi ona nüfuz eden ve Parmenides'in Küresini çözülmez birliğe bağlayan Adalet gibi, onu uyum bağlarıyla birbirine bağlayan ruhtur. "Uzuvlarında herhangi bir uyuşmazlık ya da uygunsuz bir çatışma yoktur" (frag. 27). "Her yönden eşittir ve oldukça sınırsızdır (ἀπείρων); dairesel yalnızlığından keyif alan yuvarlak bir Küredir" (frag. 28).

Böylece Küredeki Sevgi, hem bir oran hem de ruhani bir töz olan Pythagorasçıların uyum-ruhu ile aynı türden bir şeydir – Platon'un tutarsız olduğunu gösterdiği ve Aristoteles'i şaşırtan bir mefhumlar birleşimidir. Ruhun her iki anlamda –ayrı parçaların *birleştirilmesi* (σύνθεσις) veya birbirine uydurulması ve bir karışımın bileşenlerinin *oranı* (λόγος)– bir "uyum" içinde olabileceği görüşünü reddettikten sonra, Aristoteles "ruhu[201] "karışımın oranı" (λόγος τῆς μείξεως) olarak almanın da aynı şekilde saçma" olduğunu söyler. Çünkü unsurların etteki karışım oranı kemiktekiyle aynı değildir; bedenin tüm uzuvlarının çeşitli miktarlarda karışmış unsurlardan oluştuğunu ve karışımı belirleyen oranın (λόγος) bir uyum, yani ruh olduğunu varsayacak olursak, birçok ruhun var olduğu ve bunların bedenin her yerinde olduğu sonucu çıkar. Bu, her parçanın belirli bir oranla belirlendiğini söyleyen Empedokles'e sorabileceğimiz bir sorudur.[202] "Öyleyse ruh bu oran mı, yoksa daha ziyade uzuvlarda ortaya çıkan ayrı bir şey mi? Ve ayrıca Sevgiden kaynaklanan karışım rastgele

[201] Aristoteles elbette *münferit* ruhu tartışıyor.

[202] Arist. *de anim.* 1.5.410a1, Empedokles'in ἁρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα (Uyumun yapıştırıcı gücüyle birbirine tutturulmuş) 2 parça Toprak, 4 Su, 4 Ateşten oluşan kemik formülünü verir. *De Part. Anim.* 1.1.642a17'de bu oranın (λόγος) kemiğin *özü* (οὐσία) veya *doğası* (φύσις) olduğunu söyler.

bir karışım mı, yoksa doğru oranlı bir karışım mıdır; ve eğer ikincisi ise *Sevgi oranın kendisi mi, yoksa orandan farklı bir şey midir?*" [203]

Son soruya Aristoteles'in vermediği yanıt, bunun hem oran ya da uyum hem de Aristoteles'in "ayrı" olarak kabul edeceği (fakat Empedokles'in etmeyeceği) bir şey, yani bir töz olduğudur. Bu bir kez daha grup-ruhu, ilkel insan tarafından olduğu gibi, hâlâ maddi bir ortam olarak tasavvur edilen bir grubun dayanışmasıdır.

Arınmalar'da, Tanrı (yani Sevgi) ayrıca, "hızlı düşüncelerle tüm eşya düzeninin içinden akan, kelimelerle ifade edilemez kutsal bir zihin (*φρὴν ἱερὴ*)" olarak tanımlanır (frag. 134) –bu kelimeler, bu Tanrı'nın, bu açıdan Anaksagoras'ın *Nous*'u ile özdeş olduğunu gösterir. Aynı zamanda Herakleitos'un *Logos*'u gibi, herkes için *Yasadır* (*τὸ πάντων νόμιμον*) ve "hükümranlığı geniş hava ve göğün engin ışığında her yere uzanır" (frag. 135).

Dünyanın bu birincil hâlinin, *Arınmalar*'da, insanın en erken çağını Aşk/Sevgi Kraliçesi Aphrodite'nin Hükümranlığı olarak tanımlayan mitsel karşılığı vardır. O çağda Çatışma yoktu: "Tanrıları ne Ares, ne Kydoimos, ne Kral Zeus, ne Kronos, ne Poseidon idi, Kraliçe Kypris idi" (frag. 128). Sadece ona tapıyorlardı, kan lekesinden arınmış ayinlerle ve "her şey, hem hayvanlar hem kuşlar insanlara karşı uysal ve nazikti ve sevgi dolu şefkatin alevi parlıyordu (*φιλοφροσύνη τε δεδήει*)" (frag. 130).

124. *Kürenin Dağılması ve Ruhun Düşüşü*

Bu mutluluk hâli nasıl dağıldı? Burada yine dinî öğretinin doğa sistemiyle örtüştüğünü bulacağız. Zaman ve Adalet çarkı hareketsiz kalamaz; ve döndükçe, "geniş yeminle belirlenen dönüşümlü zaman dolarken, Çatışma imtiyazlarını talep etmek üzere atılmış, Tanrı'nın uzuvlarında büyümüş ve tüm uzuvlar birbiri ardına

[203] *De anim.* 1.4.408a13.

titremiştir."[204] Çatışma her yönden kütlenin içine akarken, Sevgi aceleyle onu karşılamaya gider. Bedensel unsurlar da uygun bölgelerine doğru süpürülür ve tüm bu akımların buluşması ve karışmasından dünyadaki tüm münferit şeyler ortaya çıkar. Unsurlar "çember döndükçe, sırayla hâkim olur ve tayin edilmiş sıralarında küçülerek ve büyüyerek birbirlerine dönüşürler; zira sadece onlar gerçekten *vardır* (ἔστι), fakat birbirlerinin içinden geçerken, insan ve her türlü hayvan *olurlar* (γίγνονται)" (frag. 26). "Kalıcı bir yaşama" sahip oldukları değil, sadece "oldukları" söylenebilir, yani "çoktan bire büyürler ve yine bölünerek çok olurlar"; fakat "bu sürekli değişimde, hiç durmadıklarından, bu bakımdan çember içinde sonsuza kadar değişmezdirler" (*a.y.*).

Unsurların kısmi karışımı ve ayrışımı olarak, münferit şeylerin oluşuna ilişkin bu öğreti, ölümsüz, göç eden bir ruha dair dinî inançla bağdaştırılabilir mi? Eğer bağdaştırılamazsa Empedokles'in doğa sisteminin diniyle bağdaşmadığı şeklindeki yaygın görüşü kabul etmemiz gerekir. Fakat hiçbir tutarsızlık olmadığı birazdan ortaya çıkacaktır.

Empedokles, her şiirde bir kez, çapraz gönderme gibi görünen[205] ilginç bir ifade kullanır ve öğretisinin fiziksel terimlerle yorumlanabileceğini ima eder. Çatışmanın imtiyazlarını talep etmek için atıldığı tayin edilmiş "dönüşümlü zaman" anı "*geniş bir yeminle belirlenmiştir*" (πλατέος παρ' ἐλήλαται ὅρκου). Yukarıda Styks hakkında söylenenlerden (s. 80) sonra, bu yeminde *dasmos*'ta (taksim) imtiyazlarını güvence altına alan Tanrıların Büyük Yemini'ni tanımak ve bunun bir bariyer ya da çit (*herkos*) olduğu için "geniş"

---

[204] Frag. 30: αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶμμελέεσσιν ἐθρέφθη
ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὅρκου ...
Frag. 31: πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.
Böylece Platon, *Dev.* 545d'de, mükemmel yönetim biçiminden Timokrasiye düşüşü tasvir ederken, ὅπως δὴ πρῶτον στάσις ἔμπεσε (ilk bölünmenin nasıl meydana geldiğini) söylemeleri için Mousalar'a seslenir.

[205] Bkz. s. 314.

olarak adlandırıldığını anlamak kolaydır.[206] Bu geniş bariyer, Sevginin hükümranlığı döneminde, Küreyi saran *Neikos*'un kuşatıcı nehriyle özdeştir –kütleye dökülmeye başladığında Tanrı'nın tüm uzuvlarını titreten o ürpertici nehir, tıpkı "ölümsüzler arasında münakaşa ve *çatışma* ortaya çıktığında,"[207] Styks'in yemin bozma için çileli bir sınama olarak suyunun verildiği Tanrıyı felç etmesi gibi. Çatışma ve bölünmenin daimonu *Neikos*, vasıta olarak Styks'in buzlu nehrini kullanır. Karşıt Sevgi ve Çatışma akımlarının buluşması münferit varoluşların oluşumuna yol açar.

---

[206] Empedokles'in ἐλήλαται (belirlenmiş) kelimesi, Styks tasviriyle aynı bağlamda olan Hesiodos, *Theog.* 726'yı anımsatır: τὸν (Τάρταρον) πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλαται = "(Tartaros'un) etrafına tunçtan bir bariyer çekilmiştir/belirlenmiştir." Unsurlar için kullandığı kelime, ῥίζωμάτα (kökler), Pythagorasçı Büyük Yemin formülü *tetraktys*–παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν = "sürekli fışkıran doğanın pınarı ve köküne sahip"–üzerinden, az önce alıntılanan *Theogonia* kelimelerini takip eden kelimelerden gelir: ἀμφὶ δέ μιν νὺξ τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθε γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. = "Gece boynunun çevresine üç kat dökülmüştür; üzerinde ise yerin ve çorak denizin kökleri büyür." (Krş. Olympiod. in Arist. *Meteor.* 129.21 [353a34]: γῆς ἔλεγον (οἱ ἀρχαῖοι) πηγὰς ὥσπερ τινὰς ῥίζας. = "(eski yazarlar) yerin pınarlarından kökler gibi söz etmiştir.") Plut. *de Is. et Os.* 381f: ἡ δὲ καλουμένη τετρακτύς, τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα, μέγιστος ἦν ὅρκος ... καὶ κόσμος ὠνόμασται. = "Tetraktys denilen otuz altı sayısına, yeminlerin en büyüğüne ... Kosmos adı verilmişti." Orpheusçu teogonide göksel nehir Okeanos ile ilişkilendirilen Styks-Horkos için, krş. Arist. *Met.* 1.3.983b27: εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους ... καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως (Thales gibi) οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. = "Bazıları, tanrılar üzerine ilk konuşan çok eskilerin de böyle (Thales gibi) bir doğa görüşüne sahip olduğunu düşünür; çünkü Okeanos ve Tethys'i varoluşun ataları yaptılar ve tanrıların yeminini, Styks adını verdikleri su üzerine yaptılar; çünkü en eski olan en şereflidir ve üzerine yemin edilen şey en şerefli olan şeydir."

[207] Hes. *Theog.* 782: ὁππότ' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται.

Şimdi *Arınmalar*'daki meşhur Zorunluluk Kehanetine dönersek, Tanrıların bu ebedi hükmünün "*geniş yeminlerle mühürlendiğini*" görürüz – *πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις* (frag. 115.2). Kehanet, otuz bin mevsimlik büyük bir yıl boyunca, kan dökme veya yemin bozma sebebiyle bazı daimonların Kutlulardan sürgün edilmesini buyurur.[208] Suç aynı zamanda "Çatışmanın peşinden gitmek," "Çatışmaya bel bağlamak" olarak da tasvir edilir.[209] Böylece münferit ruhun düşüşü, Tanrı'nın başlangıçtaki birliğinden, Sevgi ve Uyum ilkesinden, ayrılması ve kötü Çatışma ilkesiyle karıştığı ve lekelendiği saf olmayan bir hâle geçmesi anlamına gelir.

Mitsel olarak, İnsanın Düşüşü, başlangıçtaki masumiyet hâlinden, ilk günah yoluyla şimdiki yaşamının sıkıntılı hâline geçiş olarak görülebilir. Bu mit, kötülük insan varoluşuna girmeden önce, Altın Çağ olan Aphrodite Hükümranlığının dağılmasıyla ilgili *Arınmalar*'daki tasvirde verilmiştir. İnsanın düşüşüne neden olan günahın kan dökme olduğu gayet açıktır, zira daimonun Zorunluluk kehaneti tarafından sürgün edilme sebebi de kan dökmedir. O günlerde, "sunak saf boğa kanıyla ıslanmamıştı; aksine, yaşamdan yoksun bıraktıktan sonra, asil uzuvları yemek insanlar arasında en büyük kirlilikti (*μύσος μέγιστον*)" (frag. 128).[210] Et yeme ve Çatışma

---

[208] Krş. Hes. *Theog.* 793:

ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσσῃ
ἀθανάτων…
κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν.
[Ölümsüzlerden bu suyu döktükten sonra yalan
yere yemin eden, bir tam yıl boyunca nefes almadan yatar.]

Suçlu, dokuz yıllık bir büyük yıl boyunca Tanrılardan ayrılır ve onuncuda onlara tekrar katılır (*ἐπιμίσγεται*) (801-4).

[209] Frag. 115.4 ve 14:

<Νείκεῖθ'>ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἁμαρτήσας (=ὁμαρτήσας) ἐπομόσσῃ…
Νείκεϊ μαινομένωι πίσυνος.

[210] Bu arada, etin koparılması ve yenmesinin böyle tutkulu bir şekilde tasvip edilmemesinin ardında, Olympos'çu kurbanların kınanmasının yanı sıra (başka vesilelerde et yemekten uzak dursalar da) Giritli Kouretes'in hâlâ muhafaza ettiği o ilkel Bakkhos'çu çiğ et yeme (*ὠμοφαγία*) ayinlerinin bir reddi olduğunu görürüz.

Tanrıları olan Ares ve Kydoimos'a tapınma birlikte gelmiş (frag. 128) ve insanın düşüşü ve Sevginin hükümranlığının sonunu belirlemişti. "Sevgi dolu şefkatin parlayan alevi" (frag. 130) sönmüş ve ruh çatışmaya bel bağlamıştı.

Ruhun bu düşüşü ile Kürenin dağılmasının fiziksel teorisi arasındaki tam tekabül artık yeterince açıktır. Küre, *Neikos*'un hücum eden akışları tarafından istila edildiğinde, tüm unsurlar birleşerek ölümlü biçimleri oluşturur. Dört bedensel unsur onların bedenlerini oluşturur; iki ruh-tözü, saf olmayan düşkün bir ruhu oluşturur ve ruhta şimdi damlalar hâlinde ayrılmış bir sıvı gibi dağılmış olan Sevginin bir kısmı, çatışmanın bir kısmı ile karışır. Bölünme ilkesi, her yere nüfuz eden tek bir Küre Tanrısı veya Ruhunu, her biri Sevgi ve Çatışmadan, iyilik ve kötülükten oluşan çok sayıda daimona parçalamıştır.[211] Böyle bir daimon bir bedenden diğerine geçebilir ve ondan "nefret eden" unsurları dolaşabilir –zira bu daimon menfur bir Styks karışımı içermez mi?[212] Bu kötülük ilkesinden arınana

---

[211] Plutarkhos, *de anim. tranq.* s. 474b: *μᾶλλον, ὡς Ἐμπεδοκλῆς, διτταί τινες ἕκαστον ἡμῶν γινόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι καὶ δαίμονες*, yani bir iyi ve bir kötü, bir Sevgi parçası ve bir Çatışma parçası. = "daha ziyade, Empedokles'in dediği gibi, doğdumuzda her birimizi iki Moira ya da Daimon alır ve kutsar." Porph. *de abst.* 3.27: *εἰ δὲ μή, ἀλλ' ἐντεῦθέν γε τὸ τῆς φύσεως ἡμῶν ἐλάττωμα, ἐντεῦθεν τὸ θρηνούμενον πρὸς τῶν παλαιῶν, ὡς τοίων ἔκ τ' ἐρίδων ἔκ τε νεικέων γενόμεσθα, ὅτι τὸ θεῖον ἀκήρατον καὶ ἐν πᾶσιν ἀβλαβὲς σῴζειν οὐ δυνάμεθα.* = "Eğer bu mümkün değil de kusur doğamızda ise, eskilerin hayıflandığı şey söz konusu olur: 'böyle çatışmalardan ve kavgalardan doğduk.' Yani ilâhî olanı her şeye ilişkin olarak lekesiz ve zararsız muhafaza edemeyiz, zira her şeye ilişkin olarak ihtiyaçtan azade değiliz."

[212] Frag. 115.12: *ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται,* ***στυγέουσι*** *δὲ πάντες.* Krş. Ps.-*Phokylides*, 15:

> *μὴ δ' ἐπιορκήσῃς μήτ' ἀγνὼς μήτε ἑκοντί·*
> ***ψεύδορκον στυγέει*** *θεὸς ἄμβροτος ὅστις ὀμόσσῃ.*
> [Yalan yere yemin etme, ne bilmeden ne bilerek,
> Ölümsüz Tanrı, yemin eden kim olursa olsun,
> **yalan yere yemin edenden nefret eder.**]

ve içindeki Sevgi bir kez daha Çatışmadan kurtulup Tanrı'nın birliğinde tekrar toplanana kadar huzur bulamayacaktır. O gün, bedensel unsurların Çatışmanın hükümranlığına bırakıldığı ve Sevginin kütleden çıkıp *Neikos*'un karşı kutupta yaptığı gibi, onu saran sürekli bir sıvı oluşturduğu dünyamızın varoluşunun sonunda gelecektir.

Aristoteles'in Empedokles'in münferit ruhu *tüm* unsurlardan oluşturduğu şeklindeki ifadesi –"zira toprağı toprakla görürüz vs."– ifade ettiğimiz görüşle –yani ruhun *ölümsüz* parçası sadece Sevgi ve Çatışmadan oluşur görüşüyle– tutarsız değildir. Unutulmamalıdır ki Aristoteles, Empedokles'in ruhunu da "karışımın oranı (*λόγος*)" veya bir süreliğine bedeni bir arada tutan uyum ilkesi olarak düşünüyor görünür. Her hâlûkârda, her tenasüh sırasında ruhun doğasına dâhil olan bedensel unsurlar elbette beden çürüdüğünde çözülecektir. Bunlar ruhun ölümlü kısmını, ruh bedende yaşarken ruhun (Sevgi ve Çatışmanın aksine) bedensel unsurları algıladığı duyu-algısı güçlerini oluştururlar. Bireysellik onlarda değil, Sevgi ve Çatışmanın karışık kısımlarında bulunur ve ruh saf olmadığı ve diğer bedenlere göç ettiği sürece birleşik kalırlar. Ruhun başka bir parçası görünmez ve ölümsüz iken, duyuları bedensel ve ölümlü saymakta herhangi bir çelişki ya da güçlük olmadığı Platon'un *Phaidon*'undan[213] açıktır: Sokrates tam olarak bu Orpheusçu-Pythagorasçı ruh ve beden görüşünü çok kesin bir şekilde ifade eder ve görünmez şeyleri bilen yüksek, ölümsüz yetilerle bedene ait ve onunla birlikte yok olan duyular ve arzular arasına net bir çizgi çeker. Empedokles'e göre beden "yabancı bir giysidir" ve duyular ona aittir.[214] Bir dokumacı birçok paltoyu eskittiği gibi, bedenin giysisi olduğu şey kalıcılığını korur ve diğer formlara göçer.[215]

---

[213] 63b vd., özellikle 65c-66a.

[214] Frag. 126: *σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι.*

[215] Kebes tarafından *Phaidon*, 87c'de kullanılan örnek (bkz. Orpheusçu *χιτών* [giysi] ile ilişkilendiren Burnet *ad loc.*). Empedokles'in ruhu ile Çin Taoculuğunun (yukarıda, s. 165) tasavvur ettiği ruh arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. İki sistem aynı temel fikirlere dayanır.

Ölümsüz ruhu bir oran (λόγος) veya sayıların orantısı olarak düşündüğümüzde, içindeki Sevgi ve Çatışma karışımını Pythagorasçı minvalde yorumlamak kolaydır. Bir oran veya uyum, bir birlik ilkesiyle bir arada tutulan bir bileşiktir. Bir olduğu ölçüde, Sevgi ile birbirine bağlıdır; bileşik olduğu ölçüde, çokluk, bölünme, ayrılık, Çatışma ilkesini içerir. Herakleitos'un dediği gibi,[216] "Bileşikler bütündür ve değildir, bir araya gelirler ve birbirlerinden ayrılırlar, uyumlu ve uyumsuzdurlar, her şeyden oluşan bir ve birden oluşan her şeydirler."

125. *Empedokles'in Tutarlılığı*

Öyleyse Empedokles'in öğretilerinin, Pythagorasçı gelenekten miras aldığı ruhun hem bir "uyum" veya oran hem de akışkan bir töz olarak tasavvurunda söz konusu olandan daha fazla tutarsızlık içermediği görünür. Bu tutarsızlık veya daha doğrusu ayrım yokluğu, bilimsel şiir ile dinî şiir arasında hiçbir çelişki oluşturmaz; her ikisinin de eşit ölçüde arkasında yatar. İki şiir bize dinî bir öğreti ve bunun fiziksel terimlere çevirisini gösterir ve bu çeviri olağanüstü derecede hünerli ve başarılı olarak göze çarpar. Ayrıca şunun açık olduğunu umuyoruz: Fiziksel sistem Anaksimandros'un kozmolojisinden ibarettir ve buna sadece Empedokles'in dinî inançları tarafından dikte edilen değişikliklerin yanı sıra Empedokles'in Parmenides'ten aldığı ve ona karşı çevirdiği unsurların "şeyler" olarak yeni mefhumu eklenmiştir. Bu mefhum göz önüne alındığında, mistik geleneğe dair yeterli bilgisi olan ve elinde *Arınmalar*'dan başka bir şey olmayan çok dikkatli bir eleştirmenin, Empedokles'in Anaksimandros'un şemasında yapacağı değişiklikleri çıkarabileceğini ve yeni sistemin tüm ana hatlarını yeniden inşa edebileceğini söylemek çok da abartılı olmaz. "Tüm bu dönem boyunca, insanların (varsa) dinî inançları ile kozmolojik görüşleri arasında bir

[216] Frag. 59 [10 DK]: *συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

uçurum olduğu" görüşünü kabul etmekten çok uzağız. Empedokles, kendi yorumumuzda, çok kayda değer bir şekilde insanların kozmolojik görüşlerinin neredeyse tamamen dinî inançları tarafından dikte edildiği ve bunlardan çıkarıldığı şeklindeki karşıt görüşü örneklemektedir.

Empedokles, açıksözlü bir ikicidir ve bu yüzden, "nihai neden" gibi safsatalarla ikicilikten sakındıklarını ve "Tanrı"yı ilk hareket ettirici yaptıklarında mitolojiden kaçtıklarını hayal eden Aristoteles gibi filozoflar için can sıkıcıdır. Aristoteles,[217] Empedokles'in, Çatışmayı imtiyazlarını talep etmeye geri getiren değişimin nedenini açıklamadığından, sadece "böyle olduğunu" (*οὕτως πέφυκεν*) söylediğinden ve "geniş yeminle belirlenmiş zamanın gelmesi"nden söz ettiğinden ve böylece değişimin gerekli olduğunu fakat nedenini açıklamadığından şikâyet eder. Tek sebep, Zaman, Adalet ve Yazgı çarkının dönmesi gerektiği ve beraberinde öçlerini getirmesidir. Daha ileri gidip bunun neden böyle olması gerektiğini soracak olursak pek bir yanıt bekleyemeyiz. Bu bir Zorunluluk kehaneti veya *Moira*'dır; ve çağdaş yazarlar Aristoteles'in şikâyetini yinelediğinde onlara, evrendeki zorunluluğun varlığını mitsel temsillere başvurmadan nasıl açıklamayı önerdiklerini haklı bir şekilde sorabiliriz. "Tanrı"yı Zorunluluğun veya Yazgının ötesine yerleştirmek –*Moira*'nın üzerindeki Zeus– tepesi çoktan bulutların arasında kaybolmuş olan Babil kulesine yalnızca bir kat daha eklemektir. Tanrı ve Yazgıyı bir çift eşit hasım olarak eşleştirmekten memnun olan ikici [= Empedokles], daha az olmasa da daha fazla mitolojik değildir; ve yarı iyi ve yarı kötü bir dünyayı, her şeye kadir bir güçle birleşmiş saf iyilikseverlikle tasarlanmış gibi göstermek zorunda kalanları kuşatan zorluklara yakalanmaz.

Platon'un *Yasalar*'ında[218] saldırdığı Empedokles'in sonraki takipçileri, ateş, hava, toprak ve sudan oluşan dört bedensel unsuru koruyarak ve iki ruh-tözü olan Sevgi ve Çatışmayı terk ederek bi-

[217] *Met.* 1.4.1000b12.

[218] 889b vd. Krş. *D.F.V.*[2], s. 161.48.

limsel geleneğe ayak uydurmuş gibi görünür. Buna göre, dünyanın beşerî bir şey olarak gördükleri "sanat" veya tasarım sonucu (*τέχνῃ, διὰ νοῦν*) değil, "doğa ve tesadüf sonucu" (*φύσει καὶ τύχῃ*) ortaya çıktığını savundular. Dört unsurun *physis* olduğunu ve ruhun da bunların bir bileşimi ve ikincil olduğunu ilan ettiler.[219] Böylece görüşleri bu açıdan Atomcularınki ile aynıydı ve sistemlerinde Tesadüf (*τύχῃ*) *Moira*'nın yerini tutar.

126. PLATON: *Sokratesçi ve Mistik Diyaloglar*

Mistik inancı akılcı bir dille ifade etmeye yönelik son ve en büyük girişim Platon tarafından yapılmıştır. Bu kitabın sonunda, Platoncu sisteme hakkını vermek imkânsızdır; sadece Yunan nazariyatında izini sürdüğümüz iki ana eğilimle nasıl ilişkili olduğunu göstermeye çalışabiliriz. Platonculuğu temelde Formlar veya "İdealar" teorisi olarak kabul edersek, onun mistik geleneğe ait olduğu ortaya çıkacaktır. Onu Pythagorasçılığın bir başka dalı olarak ve iyi olan tek Tanrı'yı kusurlu bir çokluk dünyası ile ilişkilendirmede Parmenides'in başarısız olduğu yerde, başarılı olmaya yönelik bir başka girişim olarak görüyoruz.

Yaygın olarak Sokratesçi olarak adlandırılan bir grup erken diyaloğu, Orpheusçuluk ve Pythagorasçılığa özgü öğretilerin ilk kez ortaya çıktığı sonraki bir gruptan ayırabileceğimiz günümüzde genel kabul görmektedir.[220] Sokratesçi grubun tipik örnekleri, Sokrates'in ölümünden (MÖ 399) sonraki on yıl içinde yazılan *Savunma*, *Lakhes*, *Kharmides* ve diğer kısa diyaloglardır. *Gorgias*'ın müjdelediği mistik grup, *Menon*, *Şölen*, *Phaidon*, *Devlet*, *Phaidros*'u içerir. *Gorgias*'ın Platon'un kırk yaşında iken Akademi'deki okulu kurduğu MÖ 387'den kısa bir süre önce veya sonra yazıldığına

---

[219] 891c: *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον.*

[220] Bu sorular için şu kaynağa başvurulmalıdır: Hans Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905.

inanılır. Sokrates'in ölümünden sonra yurt dışına giden Platon, Atina'ya bu şekilde yerleşmeden önce neredeyse kesin olarak Megaralı Sokratesçilerle biraz zaman geçirmiş[221] ve aynı zamanda Pythagorasçı toplulukların dağılmasından sonra Pythagorasçı düşüncenin devam etmiş olması gereken Sicilya'ya seyahat etmişti. Sokratesçi grupların mistik gruba üslup ve öğreti değişikliğini, Platon'un gençliğinin Atina'sında çok az bilindiği anlaşılan bir felsefe türü olan Pythagorasçılık ile bu temas fırsatlarına bağlamak için her türlü sebebimiz var. Ortaya çıkarmaya çalıştığımız nokta, Platon'un gelişiminin Sokrates öncesi felsefe boyunca işlediğini gördüğümüz genel kurala uymasıdır –yani "eşyanın doğasına" ilişkin görüşün ruhun doğası ve yazgısına dair inançları yansıttığı ve onlar tarafından belirlendiği kuralına. İdealar teorisi, ruhun ölümsüzlüğü ve ilâhîliği öğretisi ile aynı anda ortaya çıkar; ve *Phaidon*'un tüm argümanı, iki öğretinin kaderinin birbirine bağlı olduğudur.[222] Dolayısıyla İdealar Teorisinin mistik bir bakış açısından yorumlanması gerektiğini ve Parmenides ve Empedokles sistemlerini ortaya çıkaran aynı dünya ve yaşam ve ölüm görüşünden esinlenmiş olduğunu savunmak için güçlü bir *prima facie* (ilk bakışta haklı görülen) durum vardır.

Sokrates'in duruşmasındaki konuşmasının Platoncu versiyonu olan *Savunma*'yı, Sokrates'in yakın arkadaşlarıyla son konuşmasını kaydettiğini iddia eden *Phaidon*'un ilk bölümü ile karşılaştırdığımızda, iki diyalog grubu arasındaki zıtlık güçlü bir şekilde ortaya

---

[221] Hermodoros ap. *Diog. L.* 2.106, 3.6; bkz. Burnet'in *Phaidon* edisyonu, Oxford, 1911, Giriş. Bu değerli girişte belirtilen görüşlerle ve A. E. Taylor'ın (*Varia Socratica*, cilt 1, Oxford 1911) benzer görüşleriyle büyük ölçüde hemfikir olmaktan memnunum. Uzun bir süredir Platon'un sisteminin temelde Pythagorasçı olduğu sonucuna yönelik çalışıyorum; ve daha net bir fikir oluşturmama yardımcı olan bu kitaplara çok şey borçluyum.

[222] 76e: *ἴση ἀνάγκη ταῦτά (τὰ εἴδη) τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα, οὐδὲ τάδε.* = "Bu şeylerin (İdealar) var olması ve ruhlarımızın biz doğmadan önce var olduğu ve bunlar yoksa, diğerlerinin de var olmadığı eşit derece zorunludur."

çıkar. Karşılaştırma, çeşitli şekillerde çözülmüş bir problemi içerir. Kendi çözümümüzü belirtmeden önce, olgular kısaca gözden geçirilmelidir. Sadece Platon'un, Sokrates'in bu iki vesilede de söylediklerini büyük ölçüde yanlış temsil etmiş olabileceğine inanmanın son derece zor olduğunu varsaymamız gerekir.[223] Duruşmada oradaydı ve hapishanede neler olduğunu öğrenmek için bolca fırsatı vardı.

127. Savunma'*da Ölümsüzlük*

Savunma, Sokrates'in ölümün doğası ve öneminden bahsettiği iki pasaja sahiptir. İlkinde (29a), Sokrates ölümden korkmanın, kişinin bilge olmamasına rağmen bilge olduğunu düşünmesiyle aynı şey olduğunu söyler; zira bu kişinin bilmediği şeyi bildiğini varsaymasıdır. Hiç kimse ölümün insan için bütün iyiliklerin en büyüğü olup olmadığını bile bilmez; yine de insanlar sanki kötülüklerin en büyüğü olduğunu biliyormuş gibi ölümden korkar. Eğer Sokrates'in bilgelikte herhangi bir üstünlüğü varsa burada yatıyor olabilir: Hades'teki şeyler hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı için, herhangi bir bilgiye sahip olduğunu varsaymaz; bildiği şey, haksızlık yapmanın ve ister Tanrı ister insan olsun, daha iyi olana itaatsizlik etmenin kötü olduğudur. Bir ihtimal iyi olabilecek diğer kötülükten ziyade bildiği bu kötülükten korkar.

Mahkûm edilmesinden sonraki son konuşmasında (40c), her şeye rağmen kaderinin iyi olabileceğine dair ciddi bir umut olduğunu söyler. Ölüm iki şeyden biridir. Ya "bir hiç olmak gibidir"[224]

---

[223] Bu nokta Burnet (*a.g.e.*) ve Taylor (*a.g.e.*) tarafından güçlü bir şekilde ortaya konmuştur. Ancak *Phaidon*'da, Platon'un kendisine bu yazarların kabul edeceğinden çok daha fazla özgürlük tanıyacağını düşünmeye meyilliyim.

[224] *οἷον μηδὲν εἶναι.* Bu tam bir yok oluş, tam bir yokluk anlamına gelmez; bir gölge, bir hiç, hesaba katılmayan bir şey olmaktır; Tragedyada ölen kahramanın *οὐδέν εἰμ' ἐγώ* (ben bir hiçim) demesi gibi.

ve hiçbir şeyin bilincinde olunmaz; veya bazı rivayetlerin söylediği gibi, başka bir yere geçiş veya bir mesken değişikliği olabilir. Rüyasız bir uyku gibiyse, bu büyük bir kazanç olacaktır; zira gün ve gecelerimizin çok azı rüyasız uykudan daha iyi ve hoştur. Yine, başka bir ülkeye yolculuk gibiyse ve tüm ölülerin orada olduğunu söyleyen rivayetler doğruysa bundan daha büyük bir nimet ne olabilir ki? Farz edin ki Hades'e vardığınızda, burada yargıç olduklarını iddia eden bu adamlardan kurtulacak ve Minos ve Rhadamanthys, Aiakos ve Triptolemos gibi gerçek yargıçları ve adil olduklarını yaşamlarında kanıtlamış diğer yarı tanrıları bulacaksınız.[225] Ve yine Orpheus, Musaios, Hesiodos ve Homeros ile birlikte olmak için kim ne vermezdi? Bu doğruysa Sokrates birçok kez seve seve ölürdü. Oradaki topluluk ona harika uyardı; zira Palamedes ve Aias gibi haklarında haksız hükümler verilen insanlarla tanışır ve deneyimlerini onlarınkiyle karşılaştırırdı. Ayrıca zamanını insanları sorgulayarak, kimin bilge olduğunu ve kimin bilge olmayıp da öyle olduğu sandığını öğrenmek için harcayabilirdi. Agamemnon'u, Odysseus'u, Sisyphos ve sayısız başka erkek ve kadını sorgulamak büyük mutluluk olurdu. Her halükârda, ölüler yaşayanlardan daha mutludur, zira eğer söylenenlerin hepsi doğruysa, onlar ölümsüzdür ve bu nedenle diyalektiği uyguladıkları için ölüme mahkûm edilmezler!

Bu pasajın, ironik tonuyla, Sokrates'in tavrının agnostik olduğu izlenimini bıraktığı pek inkâr edilemez; fakat Sokrates'in özel inançlarını böyle bir anda böyle bir dinleyici kitlesine ifade etmeyi seçmemiş olabileceğini hatırlamalıyız. Sokrates'in *Phaidon*'daki ölüme karşı tamamen farklı tavrının genel olarak tarihsel olmadığı sonucuna varmadan, *Savunma*'yı aslına sadık bir rapor olarak kabul edebiliriz.

---

[225] Bu yarı tanrıların fevkalade adil olduklarından, ruhların "nihai bir yargılaması"na veya ödül ve cezaların dağıtımına dair bir ima olmadan, ölüler arasında sadece yargıç olabilecekleri işaret edilmiştir.

128. Phaidon'*da İdealar ve Ruhlar*

Phaidon'un geçtiği mekân, onun Phlius'taki Pythagorasçı topluluğa adandığına işaret eder;[226] ve başlıca konuşmacılar olan Thebailı Simmias ve Kebes hem Sokratesçiydi hem de Thebai'ya yerleşen Pythagorasçı Philolaos'un öğrencileriydi. Sokrates şimdi isteyerek öldüğünü ilan eder[227] çünkü iyi ve bilge Tanrıların yanına gideceğini düşünür ve belki orada yeryüzündekilerden daha iyi ölü insanlar da bulacaktır. Bu son gruptan emin değildir; fakat iyi efendiler olan Tanrıların huzurunda bulunacağından, böyle bir konunun izin verdiği ölçüde emindir. Ölümün hiçlik olmadığına ve eski rivayetlerin dediği gibi, iyiler için kötülerden çok daha iyi olduğuna dair güçlü bir umudu vardır.

Platon, bu ifadeyle açılan konuşmanın, *Savunma*'nın bir tür geri alınması olduğuna işaret etmek konusunda dikkatli görünür.[228] Zaten aşina olduğumuz Pythagorasçı yaşam ve ölüm görüşünün bir ifadesini içerir. Platon ayrıca bunun henüz argümanla kesin olarak temellendirilebilecek bir teori olarak değil, daha ziyade bir inanç ifadesi –genel hatlarıyla doğru olduğuna inanılan bir şey– olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu bir *logos* değil, *mythos*'tur.[229]

---

[226] Ayrıntılar için Ferrai ve Burnet edisyonlarındaki girişlere bakınız.

[227] *Phaidon*, 63b.

[228] 63b'de şu sözlerle başlar: *Φέρε δή πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς* = "sizin önünüzde yargıçların önünde yaptığımdan daha ikna edici bir savunma yapmaya çalışmalıyım"; ve 69e'de son bulur: *εἴ τι οὖν ὑμῖν πιθανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ἢ τοῖς Ἀθηναίων δικασταῖς, εὖ ἂν ἔχοι.* = "eğer savunmamda size Atinalı yargıçlara kıyasla daha ikna edici gelirsem, bu ne iyi olur."

[229] Sokrates'in "müzik üzerine çalışması" (*μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου*) için uyarıldığı rüyaya dair pasajın (60d) öneminin kısmen bu olduğuna inanıyorum. Sokrates o zamana kadar "müziği" felsefe, kendi akıllaştırıcı diyalektiği anlamında anlamıştı; fakat şimdi bunun harfiyen "müzik" anlamına gelebileceğini düşünür; yani *logoi* değil, fabllar. *Μυθολογικός* (masal anlatıcı) olmadığından, Ezop'un masallarını ödünç alır ve onları şiire çevirir (61b). 61b'de müteakip konuşmayı *μυθολογεῖν* (masal anlatma) olarak tasvir eder. Krş. 70b, *διαμυθολογῶμεν* (masal anlatma).

Meşhur vaaza burada tekrarlanmasına gerek olmadığı kadar aşinayızdır. Bizi özellikle ilgilendiren, ruh ile gerçek "doğalar" ya da İdealar arasındaki kıyastır. Gerçekliği sadece ölümsüz olan düşünen ruh bilir ve bu ruh, duyu, duygu ve arzu gibi alt yetilerle ilişkilendirilen bedenden keskin bir şekilde ayırt edilir. Ölüm, ruhun bu aşağı doğanın bulaşmasından ve kirliliğinden tamamen kurtulmasıdır; felsefe ölümün provasıdır: Ruh görünmez ve tutkusuz gerçekliklerle –Adalet, Güzellik, İyilik ve diğerleri– muhabbete girmek için inzivaya çekilir, bedenin duyu ve şehvetlerinden elinden geldiğince sıyrılır.

Bu yeni *Savunma*'nın hâkim tasavvuru, iki dünyanın zaten aşina olduğumuz zıtlığıdır. Ruhun "kendi başına" ve hakiki bilgi nesnelerinin ait olduğu duyuüstü bir dünya vardır; ve bir de bedenin ve görünür ve somut şeylerin duyularla algılanan dünyası vardır. Bedenin dünyası bir hapishane veya bir mezardır; ruhun ve İdeaların diğer dünyası tüm değerin içinde bulunduğu hakiki yaşam ve gerçeklik âlemidir.

Müteakip argümanların seyrinde, ruhların ve İdeaların aynı türden şeyler olduğu daha da netleşir. İlk iki argüman bizi ruhun doğumdan önce ve ölümden sonra var olduğuna ve bu dünyaya girmeden önce var olmakla kalmayıp aynı zamanda bilince sahip olduğuna ikna etmeyi amaçlar. Üçüncüsü, Kebes'in (diğer Yunanlar gibi, gaz şeklinde uzamsal bir töz olarak algıladığı) ruhun bedenden ayrıldığında duman gibi dağılabileceği korkusunu ortadan kaldırmaya çalışır. Bu argüman (77 vd.) şu şekilde devam ettirilebilir:

Ne tür nesnelerin çözülmeye maruz kalabileceği ve neyin kalamayacağını; ve ruhun hangi sınıfa ait olduğunu sormak zorundayız. Yalnızca bileşik olan veya bir araya getirilmiş parçalardan oluşan şey (*τὸ συντεθὲν καὶ σύνθετον ὄν*) çözülebilir; ve İdealar gibi değişmez nesnelerin bileşik olmaması ve bu nedenle de çözülmez olması muhtemeldir, oysa İdeaların adıyla anılan gruplara ait tikel şeyler her zaman değişir ve yok olur.

Öyleyse eşyayı iki sınıfa ayıralım: Hiç değişmeyen görünmezler ve sürekli değişen görünürler. Beden görünürün, ruh görünmezin daha yakından "akrabasıdır" (συγγενής). Ruh görünmezdir; bedensel yetiler aracılığıyla duyu nesnelerinin algılanmasıyla dikkati dağılır ve gözleri kamaşır; oysa kendi başına kaldığında, akraba olduğu o ebedi, saf, ölümsüz nesneleri tefekkür ederken huzur bulur. Dahası ruh bedene hükmeder; ve hükmetmek ilâhî olanın işlevidir. Bu nedenle ruhun bütünüyle çözülmez olması beklenebilir veya "hemen hemen öyle"; zira beden bile uzun bir süre bir arada kalır ve bazı parçaları "neredeyse ölümsüzdür." Şüphesiz, iyi ve bilge Tanrı'ya saf olarak giden ruh –görünmez şey– çözülemez; fakat bedensel kirlenmeden kurtulursa, "kendisi gibi, ilâhî, ölümsüz, bilge olana" ulaşır ve mistik anlamda *eudaimon* (mutlu/kutlu) olur.

129. *Platon'un Pythagorasçılığa Yönelimi*

Savunma'dan *Phaidon*'a bariz görüş değişikliğini nasıl açıklayabiliriz? Profesör Burnet ve Taylor her iki diyaloğun da esasen tarihsel olması gerektiğini güçlü bir şekilde savundu; ve Sokrates'in mahkemedeki yargıçlarla ve hapishanedeki yakın arkadaşlarıyla çok farklı konuşacağını varsaymakta hiçbir zorluk olmadığını zaten belirtmiştik. Argüman, Sokrates'in Pythagorasçı düşüncelere genel olarak sanıldığından daha aşina olduğu sonucuna işaret eder; yine de *Phaidon*'un ilk bölümünde ileri sürülen pozitif argümanların hiçbirinin, *anamnesis* argümanı –bu yaşamdaki tüm gerçek bilgi, ruhun diğer dünyada İdealara dair edindiği bilginin hatırlanmasıdır– dışında, nihai olarak kabul edilmediğine dikkat edilmelidir.[230]

Yüzleşilmesi gereken geri kalan problem şudur: Sokrates gerçekten bu şekilde konuştuysa ve mistik ölümsüzlük görüşünü İde-

[230] Bkz. *Phaidon*, 90e vd. ve 91e. İlk pasajda Sokrates tarafsızca değil, sonuçta menfaati olan biri olarak tartıştığını kabul eder; ve ikincisinde sadece *anamnesis* argümanının geçerli olduğu yeniden teyit edilir.

alar teorisine bağlı olarak tartıştıysa neden daha önceki Sokratesçi diyaloglarda öğretilerin bu ilişkisinin herhangi bir izi yoktur? Platon tüm bunları Sokrates'ten öğrendiyse bunu *Kharmides*, *Lakhes* ve diğerlerinden nasıl uzak tutmuş olabilirdi?

Bu soruya en olası yanıt, Platon'un bunu Sokrates'ten değil, ustasının ölümünden sonra Pythagorasçı dostlarından öğrenmiş olması gibi görünüyor. Profesör Burnet, Platon'un çocukluğundan beri Sokrates'i tanımış ve konuşmasını duymuş olsa da Sokrates'in yakın çevresine ait olduğunu varsaymak için hiçbir gerekçemiz olmadığına dikkat çeker.[231] Genç bir adam olarak her şeyden önce o sıkıntılı zamanın oldukça heyecan verici politikasıyla ilgilenmiş olabilirdi; ve Sokrates'in akılcı, diyalektik yanı bildiği tek şey olabilirdi. Bunun böyle olduğunu ve Sokrates'in ölümünden sonra, yirmi sekiz yaşındayken, revaklarda ve gymnasionlarda tanık olduğu türden konuşmaları anlatarak, Sokrates'in hatırasını Atina gençliğini yozlaştırdığı suçlamasına karşı savunmayı görev edindiğini varsayalım. Bu erken diyalogların konusu, erdemin veya cesaret ve itidal gibi belirli erdemlerin tanımlanmasıdır; temsil ettikleri tez, erdemin bilgi olduğu şeklindeki Sokratesçi öğretidir. Bilgi, net düşünme anlamına geliyordu –hem sahte bilgelik kibrini çürüten kendini bilme hem de Adalet gibi bir adın anlamını o adla anılan birçok şeyden ayrı olarak açık bir şekilde kavrama ve tanımlamada tecrit etme çabası. Bu önceki diyaloglarda, böyle bir "anlamın" (λόγος) veya "formun" (εἶδος) tözsel, var olan bir şey veya onun adıyla anılan şeylerden daha gerçek veya herhangi bir anlamda varoluşlarının bir nedeni olarak görüldüğüne dair hiçbir ipucu yoktur. Muhtemelen Platon bu ilk dönemde onu Atomcunun *eidolon*'u veya hayalet gibi ikincil ve töze sahip olmayan bir şey olarak düşündü; ve diğer Yunanlar gibi ruhu da aynı türden gölgevari bir suret olarak hayal etti. Sokrates'in *Savunma*'da agnostik görünen tutumu Platon'un o andaki kendi bakış açısını ve o sırada Sokrates'in bu konudaki inancına dair bildiği her şeyi iyi bir şekilde temsil ediyor olabilir.

---

[231] Burnet, *Phaedo*, 1911, Giriş, s. xxvi.

Şimdi, Sokrates'in ölümünden sonraki birkaç yıl içinde ustasının düşüncesinin farklı bir yönüne sempati duyan ve Sokrates'in iç çevresinden olan mistik dostlarıyla tanışmasının onun üzerindeki etkisini düşünün. Platon o zamana kadar mistiklere dair çok az şey biliyordu. Atina'da Pythagorasçı bir topluluk yoktu; Orpheusçuluk orada yalnızca bozuk bir biçimde vardı ve bu da Platon'u *Devlet*'te serbestçe ifade edilen horgörüye sevk etti. Sokrates'e dair şimdi önüne koyulan yeni görüşü yürekten özümsemesi pekâlâ biraz zaman almış olabilirdi. Sokrates'in aradığı "formların" ya da "anlamların" tözsüz bir hayalet değil, kendi gruplarının canlı doğaları ve içlerinde ikamet eden ruhları olduğu zihninde parladığı anda; onlarda Pythagorasçı "sayıların" yerini alacak ve yine Parmenides'in değişmez Bir ile çoklu duyular dünyası arasında bıraktığı boşluğu dolduracak aracıları gördüğünde, farklı bir yöne dönmüş[232] olabilirdi. Bu düşüncenin yol açtığı ani ve muazzam aydınlanmanın onun mistisizme yönelme krizine işaret etmesi ve Sokrates'in aradığı şeyin bu olması gerektiği inancını beraberinde getirmesi çok insani ve doğal olurdu. Bu durumda ilk görevi, içlerinde Sokrates'in yeni teorinin temsilcisi olarak göründüğü *Şölen* ve *Phaidon* gibi diyaloglar yazmak olurdu.[233]

130. *Ruh-Tözleri Olarak İdealar*

Bizim zihnimiz için ruhların İdealar gibi, İdeaların ise ruhlar gibi olması tuhaf ve paradoksaldır. Ruh ile Güzellik veya Eşitlik gibi bir kavramın ortak noktaları bize göre çok azdır. Bu nedenle, doğal olarak, ayrımın Platon için de aynı ölçüde açık olması gerektiğini

---

[232] Burada, kısım başlığında ve aşağıda geçen *convert* fiili İngilizcede genellikle "din değiştirmek" anlamında kullanılır. Başlıkta ve aşağıda "yönelmek" olarak çevirdiğimiz kelimenin daha genel anlamda "inanç değişikliği" gibi bir çağrışımı mevcuttur. –ç.n.

[233] Sokrates'in Orpheusçu ya da Pythagorasçı olduğunu düşündüğüm izlenimini bırakmak istemem. Sadece Platon'un mistik dostlarının yardımıyla yeni Pythagorasçılığını Sokrates'in düşüncesine yedirmiş olabileceğini öne sürüyorum.

varsaymaya ve bu varsayımdan yola çıkarak onu çok farklı sınıflara ait şeyler arasında benzerlikler keşfeden biri olarak yorumlamaya meylederiz. Bu, meselenin aslını ters yüz etmektir. Platon'un işi benzerlikler bulmak değil, başlangıçta neredeyse ya da tamamen ayırt edilemez olan iki tür duyuüstü gerçekliği ayırt etmekti. Çağdaşı Demokritos'un görsel algıyı "sürekli olarak görülen nesnelerden uçup giden (*ἀπορρέοντα*), onlarla benzer formda (*ὁμοιόμορφα*) olan ve göze çarpan imgelerin (*εἴδωλα*)"[234] girişiyle açıkladığını hatırlamamız yeterlidir. Görünüşe göre, Demokritos bu imgeleri *deikela*, "görüntüler," "görünüşler" olarak adlandırmıştı;[235] bunlar Atomculuğun talep ettiği gibi, şeffaf atom zarlarına indirgenmiş ruh-hayaletlerinden başka bir şey değildi. Düşüncenin bu aşamasında, hayalet veya ruhlara atfedilen özellikler –nesnel gerçeklik, zamansal varoluş, uzayda yer kaplama ve belli bir yerde bulunma ve hatta direnç gibi bedensel özellikler– imgeler ve kavramlara hâlâ atfedilebiliyordu. Felsefenin görevi kavramları bu ruh özelliklerinden kurtarmaktı. Platon, İdeaları hâlâ ruh-tözleri olarak tasavvur eder ve onlara şimdi ruhlara atfettiği özelliklerin aynılarını atfeder: Her ikisi de değişmez, tek formlu (*μονοειδῆ*), bileşik olmayan, ölümsüz, ilâhîdir.

131. *Duyuüstü Varoluşun İki Derecesi*

Ayrıca mevcut aşamasında, Platon iki duyuüstü varoluş derecesini kabul ediyor gibi görünür: *(a) saf*, bedenle karışmamış ve *(b) saf olmayan*, bedenle karışmış. Dahası, hem İdeaların hem de ruhların her iki derecede de var olabileceğini düşünüyor gibi görünür.

---

[234] Alex. in Arist. *de Sense* s. 56; Beare, *Greek Theories of Elem. Cognition*, s. 30.

[235] Hesych.: *δίκηλον–φάσμα, ὄψις, εἴδωλον, μίμημα.* Cic. *ad Fam.* 15.16.1: quae ille Gargettius et iam ante Democritus *εἴδωλα*, hic (Epikurosçu Catius Insuber) spectra nominat. = "(Epikurosçu Catius Insuber) 'hayaletleri,' Gargettius ve ondan önce Demokritos gibi, 'imgeler' olarak adlandırır." *Δίκηλον*'un dinsel kullanımı için, bkz. M. P. Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie*, Neue Jahrbucher (1911), 27, s. 692.

(a) Ruh "kendi başına" (*αὐτὴ καθ' αὑτὴν*) kalabilir ve saf, her zaman var olan, ölümsüz ve değiştirilemez olana çekilebilir ve ona akraba (*συγγενής*) olarak sonsuza kadar onunla birlikte olabilir.[236] Görünmez dünyaya bu geri çekilme, ruhun alt ve bedensel etkilenimlerden arındırılması anlamına gelir. Bunlardan tam kurtuluş, ölüme kadar, ruh bedenden ayrılana kadar elde edilemez ve o zaman bile sadece ruh yaşamda iken bilgelik arayışı ile arındırılmışsa bu mümkün olur.

(b) Bu ölümlü yaşam sırasında ve hatta ölümden sonra bile bedensel olan şey ruh-tözüne bulaşmış ve sinmiş olabilir.[237] Ruh-tözü yaşamda iken tutkular ve arzular tarafından lekelenir; ve ölümden sonra, saf olarak ayrılmamışsa görünür bir hayalet olarak kalır, "ruhların bazı gölgeli hayaletlerinin görüldüğü mezar ve türbelerin civarında yuvarlanır –saf olarak ayrılmamış, görünür olana katılan ve bu nedenle de görünen ruhların *eidola*'sı."[238] Tekrar tekrar bedensel töz sanki ruhun tözünü "lekeleyebilir," ona "karışabilir," "sinebilir" gibi konuşulur. Ruh-tözünün ölümden sonra bile bu saf olmayan durumda kalma olasılığı, yeniden doğumunu açıklamak

---

[236] *Phaidon*, 79d.

[237] *Phaidon*, 67a: *μηδὲ* ***ἀναπιμπλώμεθα*** (bulaşma) *τῆς τούτου* (*τοῦ σώματος*) *φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν.* = "(bedenin) doğası bize **bulaşmaz** da kendimizi arındırırsak." 66b: *ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ* ***συμπεφυρμένη*** *ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ.* = "bedene sahip olduğumuz ve ruhumuz böyle bir kötülükle yo**ğrulduğu** sürece." 80e: *ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται,* ***μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα****, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι.* = "Saf olarak kurtulursa, yaşamda iken bedenle gönüllü bir ilişkide olmadığından, yanında ondan **bir şeyi sürüklemezse**." 81b: ***μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος*** *τοῦ σώματος.* = "bedenle **lekelenmiş ve kirlenmiş**." 81c: *διειλημμένην* (yayılmış, sinmiş) *ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς.* = "bedensel olan sinmiş olarak."

[238] *Phaidon*, 81d. Krş. s. 331'de Empedokles'in ruh görüşüyle ilgili yorumum: Ruh, tenasüh döngüsü sırasında kötülük ilkesinin (Çatışma) karışımıyla lekelenen iyi ilkeden (Sevgi) oluşan ölümsüz bir parçadan ve dört bedensel unsurdan oluşan ölümlü bir parçadan (duyular) ibarettir.

için gereklidir; zira "bedene ait herhangi bir şeyi yanında sürüklemeden," saf olarak kaçmış olsaydı, başka bir ölümlü forma geri dönmesi için hiçbir sebep olmazdı.[239] *Phaidon*'un bu bölümünde kullanılan dil, tartışmasız bir şekilde ruhun tözünü sanki uzamsalmış ve bedensel unsurlarla tam anlamıyla karışabilirmiş gibi tasvir eder. Böyle bir tasavvura uygun her terim kullanılır ve bunların hepsinin sadece mecaz olduğuna dair bir işaret yoktur. Böyle muamele etmek keyfî ve temelsizdir.

Şimdi, İdealar çok benzer bir dille tasvir edilir. Onlar da aşkın saflıkta ya da form kazandırdıkları şeylerde tecessüm ederek "mevcut" olabilirler. İkinci durumda, bunlar İdeaların "örnekleri" olarak adlandırmamız gereken şeylerdir –örneğin duyular dünyasındaki güzel şeylere bir şekilde "iletilen" Güzellik örnekleri.[240]

(a) Saf hâldeki ruhun "kendi başına" (*αὐτὴ καθ' αὑτὴν*), sabit, değişmez, ilâhî ve ölümsüz olduğunun söylenmesi gibi, *Şölen*'de İdea, "kendi başına" (*αὐτὴ καθ' αὑτὴν*) ve maddeden bağımsız olduğunda, tek formlu, katışıksız, saf, ilâhî olarak adlandırılır.[241]

---

[239] *Phaidon*, 81c. "Bedensel olanın içine sindiği" ve sürekli ilişki (*συνουσία*) yoluyla *doğasına veya tözüne işlediği* (*ἐνεποίησε σύμφυτον*) ruh, *ἐμβριθὲς, βαρὺ, γεῶδες, ὁρατόν* (külfetli, ağır, topraksı, görünür) olan bu bedensel karışımla aşağı çekilir ve görünür dünyaya geri sürüklenir. Dolayısıyla *Phaidros* 248'de, bedensiz ruh, atlı arabanın iki atıyla simgelenen iki aşağı "parçayı" korur ve bunlarla tekrar yeryüzüne çekilir. Ancak bu temsillerde kesin bir tutarlılık beklenmemelidir.

[240] *Euthyd*. 300e: Birçok güzel şey Güzelliğin kendisinden (*αὐτοῦ τοῦ καλοῦ*) farklıdır fakat belli bir güzellik (*κάλλος τι*) her birinde mevcuttur (*πάρεστιν*). *Phaidon*, 100d: *οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη*. = "O Güzel olan dışında bir şeyi güzel yapan hiçbir şey yoktur, ister mevcudiyeti veya ona katılım yoluyla veya her ne şekilde ve her nasıl olursa olsun." Diyaloğun son argümanı boyunca, *içimizdeki* İdea örneği (örn. *τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος* = "içimizdeki büyüklük," 102d) *doğada* (*ἐν τῇ φύσει*) olan İdeanın kendisinden (*αὐτὸ τὸ Μέγεθος* = "Büyüklüğün kendisi") bir anlamda ayırt edilir.

[241] *Şöl.* 211: *μονοειδὲς* (tek formlu), *εἰλικρινές* (katışıksız), *καθαρόν* (saf), *ἄμεικτον* (katışıksız), *θεῖον* (ilahi). Bkz. tüm bağlam.

Argümanın *Phaidon* 80d'deki sonucunda ruhun ilâhî, ölümsüz, anlaşılır, tek formlu, çözülemez, değiştirilemez İdeaya çok benzer olduğu belirtilir; beden ise insan gibi ölümlü, çok formlu, anlaşılmaz, çözülebilir ve sürekli değişkendir.

(b) Öte yandan, içkin İdea, dünyevi tözün sindiği mücessem ruhla aynı terimlerle tasvir edilir. Ruhun "beden tarafından tutkular, arzular, korkular ve her türden hayaletler ve çöplerle doldurulması" gibi, İdeaya da görünür tecessümlere dâhil olduğunda, "insan bedeni, renkler ve her türlü ölümlü ıvır zıvır bulaşır."[242]

Bu karşılaştırma, kavramları ruhlardan ayırt etme sürecinin Platon'un zihninde henüz çok ileri gitmediğini gösterir. Hem erken Sokratesçi dönemde hem de orta yaşlarındaki bu mistik diyaloglarında, İdealar ve ruhların aynı türden veya birbirinden güçlükle ayırt edilebilen şeyler olduğuna; ve tam da bu sebeple Pythagorasçılığa yöneldiğinde, İdeaların doğasına dair görüşünün ruhun doğasına dair görüşüyle eşzamanlı olarak değişmiş olduğuna inanıyoruz. *Phaidon* bu yönelimin tamamıyla gerçekleşmiş olduğunu ilan eder.

Gerçekliğin yapısına dair yeni görüşüne göre, "eşyanın doğası,"[243] her biri duyular dünyasındaki bir grup nesnenin merkezi ve içlerinde ikamet eden ruhu olan bu duyuüstü İdealarda bulunmalıdır.

---

[242] *Phaidon*, 66c: (ruh) *ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς (τὸ σῶμα).* = "(ruh) beden tarafından şehvet, arzular, korkular, her türlü imge ve birçok ıvır zıvırla doldurulur." *Şöl.* 211e: (İdea) *ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς.*

[243] Platon'da *φύσις* (doğa) İdealar Dünyası anlamına gelir; krş. *Dev.* 597a: Tanrı tarafından yapılan (*ἡ κλίνη*) *ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα* (doğada olan yatak) *τὸ εἶδος ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη* (gerçek yatak dediğimiz yatak ideası) ile aynıdır. *Phaidon*, 103b: *τὸ ἐν τῇ φύσει* (*ἐναντίον*) (doğadaki karşıt) ile *τὸ ἐν ἡμῖν* (içimizdeki karşıt) karşılaştırılır. *Parm.* 132d: *τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει.* = "bu Formlar âdeta doğada sabit duran kalıplar gibidir."

132. *Daimon Olarak İdea ve "Katılım"ın Doğası*

Platoncu "Formların" veya "İdeaların," *Phaidon*'da nasıl ruhlarla aynı türden nesneler olarak ilan edildiğini gördük. Fakat dikkat edilmelidir ki İdealar münferit ruhlar değil, onların adıyla anılan grupların veya eşya sınıflarının ruhlarıdır. Aslında, yukarıda (3. Bölüm) açıklanan daimonlarla –beşerî grupların veya doğal bölümlerin gayrişahsi ruhları– aynı düzeyden varlıkların soyundan gelirler.[244] Adalet, örneğin, bir şekilde tüm adil kişiler ve şeyler tarafından ortak paylaşılan tek kolektif ruh-ideasıdır. Bu ilişki nasıl tasavvur edilmeli? Bir form veya doğanın birçok şeyde var olması ve yine de tek olarak kalması nasıl mümkün olabilir? Bu, Platon'un kendisini asla tatmin edecek şekilde çözemediği, çok tartışmalı "katılım" (μέθεξις) problemidir.

"Katılım" (*metheksis*) denen bu ilişkinin en başından beri akılcı analize meydan okuyan mistik, akılcı olmayan bir ilişki olduğunu

---

[244] Bkz. Platon'un Kronos çağındaki daimonların hükümranlığına ilişkin tasviri (yukarıda, s. 95): Her bir daimon bir türe başkanlık eder. Platon'un İdeaları ile Tylor, *Prim. Cult.* (1903), 2, s. 243'te örnekleri verilen "tür-tanrılar," özellikle Fin *haltiat* arasındaki yakın benzerliğe uzun zaman önce işaret edilmiştir: "Doğadaki her nesnenin bir 'haltia'sı, bir koruyucu tanrısı veya cini vardır; bu varlık ilgili nesneyi yaratır ve ardından ona bağlanır. Ancak bu tanrılar veya cinler, her bir geçici nesneye bağlı değil, hareket, form, beden ve ruha sahip özgür kişisel varlıklardır. Varlıkları hiçbir şekilde münferit nesnelerin varlığına bağlı değildir, zira doğadaki hiçbir nesne koruyucu tanrıdan yoksun olmamasına rağmen bu tanrı tüm ırka veya türe uzanır. Bu dişbudak ağacı, bu taş, bu evin gerçekten kendisine özel bir 'haltia'sı vardır fakat bu aynı 'haltiat' diğer dişbudak ağaçları, taşlar ve evlerle de ilgilidir ki bunların içinden bireyler yok olabilse de onlara başkanlık eden cinler türlerin içinde yaşar" (s. 245). Bu *haltiat*'ın Platon'un İdealarından daha erken bir aşamada durdurulmuş ve İdeaların salt kavramlar olma yolunda döktüğü daha fazla ruh özelliğini korumuş grup ruhları veya daimonları olduğu açıktır. Tür-tanrı ile onun grup üyelerinde mevcut olan tikel örnekleri arasındaki ilişkiye dair belirsizlik, tam olarak Platon'un *Phaidon*'unda (102d vd.) αὐτὸ τὸ Μέγεθος (Büyüklüğün kendisi) ile ἐν ἡμῖν μέγεθος (içimizdeki büyüklük) arasındaki ilişkiye musallat olan şeydir.

anladığımızda, problemi ve çözülemezliğini anlarız. İdea, Dionysos'un bir gizem-daimonu olarak ona tapanların grubuyla, *thiasos*'uyla ilişkisi gibi, grubuyla ilişkili bir grup-ruhudur. Dionysos'a tapanlar, cümbüşçü ayinlerini icra ettiklerinde tek Tanrı'nın onların her birine ve hepsine girdiğine inanıyordu; her biri ve hepsi *entheoi* (tanrıyla dolu) oluyordu; hepsine "iletilen" ve her birinde "mevcut" olan tek ilâhî doğaya "katılıyordu." Platon'un bir İdeanın grubuyla ilişkisini tasvir etmeye çalışırken kullandığı üç terimi –*metheksis*, *parousia*, *koinonia*– bu şekilde yorumlamalıyız. Başka bir terim –*mimesis*– aynı anlama sahiptir. *Mimesis*, dışsal bir benzerlik anlamında bir "taklit" değildir: Bu anlamda "İnsan" İdeası ile bir insan arasında benzerlik yoktur ve Platon bunun olduğunu asla varsayamazdı. *Mimesis*'in eski "tecessüm etme," "temsil etme" anlamı vardır: Bir aktörün taklit ettiği karakterle olan ilişkisi gibidir; tek fark onun esasen bir *grup* ile bir birlik arasında olmasıdır. Daha iyi bir örnek, hepsi tek bir anlamı tecessüm veya temsil eden çeşitli simgelerde bulunabilir. *Mimesis*'in bu anlamı Pythagorasçılar tarafından korunmuştu. Aristoteles'e göre, ki bu konuda tamamen haklıdır, "Pythagorasçılar eşyanın sayıları 'temsil ederek' var olduğunu söylerken, Platon bunun 'katılım' yoluyla olduğunu söyler; Platon sadece adını değiştirmiştir."[245]

133. *"Katılım" Problemi*

Üstatlarının ruhundan sürekli olarak canlılık ve ilham aldığına inanan Pythagorasçı topluluğun ilâhî ya da daimonik bir varlık ile bir grup arasında var olan bu ilişki tasavvurunu kurucularının yaşamı boyunca ve ölümünden sonra nasıl yaşattığını görmüştük. Ayrıca

[245] Arist. *Met.* 1.6.987b9: *κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.*

bu gibi durumlarda, beşerî peygamber imgesinin nasıl geri plana çekildiğini ve yerini mucizevi efsanenin ihtişamına bıraktığını da görmüştük. Eski hikâye bir kez daha yinelenir. Tıpkı zamanında Tanrılar, onlara tapanlarla yakın ve sürekli ilişkiler içinde olan işlevsel daimonlar olmaktan çıkıp Olympos'a ve nihayetinde göğün en uzağına sürüklendikleri gibi, Pythagoras da muhteşem bir adam (*δαιμόνιος ἀνέρ, θεῖος ἀνέρ*) olmaktan çıkıp yerden göğe uzanan merdivenlerden yükselerek, Apollon ile özdeşleşmişti. Bu Olymposçu yüceltmenin cezası her zaman aynıdır: Doğa ile ortaklığa dayanan eski yakın muhabbet hissi zayıflamalı ve ölmelidir. Bir zamanlar kolektif bir ruh olan şey, grubundan aşılmaz bir uçurumla ayrılmış, ayrı bir birey hâline gelir.

Aynı kader Platoncu İdeayı da bekliyordu. *Metheksis* denen ilişki, akılcı bir analize dayanamayacaktır.[246] Aristoteles, Platon'un bu ilişkiyi Pythagorasçılardan aldığını ve sadece adını değiştirdiğini söyledikten sonra, her ikisinin de "bu ***katılımın*** veya ***temsilin*** ne olabileceği sorusunu yanıtsız bıraktığını" ekler. Platon ile ilgili olarak, ifade pek doğru değildir. *Phaidon*'da bile bundan rahatsız olmuş ve kendini "mevcudiyet" ve "katılım" terimlerine adamayı reddetmiştir.[247] Daha sonra *Parmenides*'te entelektüel zorlukları gündeme getirir.[248] Parmenides, İdeanın tümünün mü, yoksa sadece bir kısmının mı ona "katılan" her şeyde mevcut olduğunu anlamamız gerektiğini sorar. Her iki seçenek de zorluklarla kuşatılmıştır.

---

[246] *Metheksis* "paylaşım" ya da "pay alma" olarak da anlaşılabilir ve çevrilebilir. –ç.n.

[247] *Phaidon*, 100d: *οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη (προσαγορευομένη,* Wytt.)*· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά.* = "O Güzel olan dışında bir şeyi güzel yapan hiçbir şey yoktur, ister mevcudiyeti veya ona katılım yoluyla veya her ne şekilde ve her nasıl olursa olsun (ifade edilirse edilsin, Wytt.); zira bunu öne sürecek kadar ileri gitmiyorum, sadece tüm güzel şeylerin Güzel olan sayesinde güzel olduğunu söylüyorum."

[248] *Parm.* 131.

İdealar, kendilerini bütün bir gruba aktarabilen ve yine de tek olarak kalabilen, yerleşik grup-ruhları veya daimonlar olmaktan tamamen çıkana kadar problem çözülemez. Kaderleri, nihayetinde, kuruyarak salt "kavramlara" veya mantıksal düşünce nesnelerine dönüşmektir; hâlâ değişmez ve onları bilen özneden bağımsızdırlar fakat yaşam ve güçlerini kaybetmişlerdir. *Metheksis* ilişkisi mantıksal öznenin evrensel yüklem ile ilişkisine indirgenmelidir. Mantık teorisinin bakış açısından bu adım tam anlamıyla bir kazançtır; fakat Platon bir mantıkçı olarak karşı konulmaz bir şekilde buna sürüklense de içindeki mistik buna karşı haykırır. Daha sonraki ve en yoğun mantıksal eserinin ortasında itiraz patlak verir: "Hareketin, yaşamın, ruhun ve bilincin, tam anlamıyla var olanın içinde gerçekten mevcut olmadığına kolayca inanalım mı? Onu canlı ya da bilinçli değil, haşmetli ve aziz, bilinçsiz, hareketsiz duran bir şey olarak hayal edebilir miyiz?"[249]

Sorun şu ki İdeaların ruh olmaktan çıkmasına ve salt kavramlar hâline gelmesine izin verilirse artık dünyanın nedenleri –yegâne hakiki nedenleri– olarak görülemezler. *Phaidon*'daki Sokrates, varoluş ve yokoluşa dair daha önceki doğa bilimcilerin iddia ettiği türden tüm nedenlere nasıl sırtını döndüğünü ve her şey için tek bir açıklamaya başvurduğunu tasvir eder. Örneğin ona bir şeyin neden güzel olduğu sorulduğunda, "rengi ya da şekli şöyle ya da böyle olduğundan" demeyecektir; tek yanıtı şu olacaktır: "Güzel olana katılmak dışında hiçbir sebepten ötürü değil."[250] Bu açıklama, "Güzelin Kendisi"nin ilâhî bir töz olduğu, doğasını tüm güzel şeylere aktardığı ve bir şekilde içlerinde "mevcut" olduğu anlamına geldiği sürece yeterlidir. Fakat "Güzelin Kendisi" sadece evrensel bir yüklem olacaksa ve "katılmak" özne-yüklem ilişkisinden başka

[249] *Sofist*, 248e: *Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

[250] *Phaidon*, 100c.

bir şey ifade etmeyecekse şeylerin neden güzel olduğuna dair Sokrates'in tek ve yeterli sebebinin hâli nice olur? "Bu güzel, çünkü Güzele katılır" şimdi "Bu güzel, çünkü güzel" ile tam olarak aynı anlama gelecektir: "katılmak," "olmak"ın bu anlamının sadece bir eşanlamlısıdır.[251] İdea artık bir *neden* değildir.

Phaidon'un ikinci bölümünde, varoluşun ya da oluşun "açıklaması," "sebebi," "temeli" ve "nedeni" anlamına gelen *aitia* kelimesinin belirsizliğinden dolayı, Platon'un çok farklı iki teoriyi karıştırdığı açıktır. Biri mantıksaldır ve "Bu şey güzeldir." önermesi için verilecek *açıklama* ya da *hesabın* şu olduğunu ifade eder: "Bir İdea, Güzel, vardır ve bu şey ona katılır." Çağdaş terminolojide bu şunu söylemekten başka bir şey değildir: "Her '*x A'dır*' türündeki önerme, *A* diye bir kavram veya evrensel yüklem olduğunu ve *x*'in bununla belirli bir ilişkisi olduğunu ima eder."[252] Basitçe özne-yüklem önermesinin bir analizi olarak ele alındığında bu açıklama kusursuzdur; gerçi Platon'un onu ayrıca uyguladığı sayısal ve ilişkisel önermeler ("bir artı bir İkidir," "Phaidon Sokrates'ten daha uzundur") için geçerli değildir. Fakat hepsi bu değil. Mantıksal teori, şu şekilde ifade edilebilecek olan metafizik bir öğretiden ayırt edilmez: "Bu güzel şey *var olur* (ya da var olmaya başlar, *γίγνεται*) çünkü Güzellik vardır ve bu şey onun doğasına katılır (ya da katılmaya başlar)." Bu yoruma göre, Güzelliğin Kendisinin (*αὐτὸ τὸ καλόν*) varlığı duyular dünyasındaki tüm tikel güzel şeylerin varlık *nedeni* olarak ileri sürülür. *Metheksis* denen ilişki burada bir önermedeki özne ve yüklem arasındaki mantıksal ilişki değil, nedensel bir ilişkidir. İdea bir şekilde, zaman içinde var olan ve yok olan duyularla algılanabilir şeylerin varlığının duyuüstü *temeli* (*αἰτία*) olmalıdır. Böyle

---

[251] Bu bariz zorluk, sanki Platon bu diyaloğu yazarken, *metheksis*'in açıkça tasavvur edilmiş bir özne-yüklem ilişkisi için mecazi bir ifade olduğunu fark etmiş gibi konuşan *Phaidon*'un eleştirmenlerinin gözünden kaçıyor gibi görünüyor. Platon'un "özne," "yüklem" veya "ilişki" için hiçbir kelimesi olmadığını hatırlamalıyız.

[252] İlişkinin özellikleri: yalnızca bir "tikel" veya şey ile bir kavram arasında geçerli olması; şey*den* kavrama doğru geçerli olması, yoksa ters yönde değil; ve her şeyin bir kavramla bu ilişkiye sahip olmasıdır.

olabilmesi için doğasını açıklanamaz ve sadece mecazi olarak tasvir edilebilecek bir şekilde aktarması gerekir. Kendisinin bir kopyasını (μίμημα) ya da benzerini (εἰκών) aynaya ya da başka bir yansıtıcı ortama aktaran bir orijinal (παράδειγμα) gibidir. Duyuüstü dünya, imgesini sürekli akan zamanın akışına yansıtan değişmez bir İdealar veya Tipler hiyerarşisidir. Veya kendilerini adlarını taşıyan geçici şeyler gruplarına aktaran ilâhî ruhların cennetidir. Tüm tasavvur zahiren mitseldir fakat özü teoriktir. Mantıksal yorum, mitsel olandan kurtulmaya çalışır; İdea, yerleşik bir grup-ruhu olmaktan, hiç var olmayan ve olsa bile tikel şeylerin varlığına veya oluşuna neden olamayacak, salt evrensel bir kavram olmaya dönüşme riski altında bulunur. Platon yalnızca mantıkta önemli bir keşif yaptığının farkında değildi; dünyanın varoluşunun nedenlerini –yegâne, hakiki nedenlerini– keşfettiğini düşünüyordu.

134. *İdeaların Olymposçulaşması*

Platoncu İdeaların gelişiminin daha önce tasvir edilen diğer gelişmelere nasıl karşılık geldiğini gözlemlemek ilginçtir. Başlangıçta kendi gruplarının doğasında var olan İdealar, ilk başta gruplarından kısmen koparlar ve yine de onların kapsamı boyunca içkin kalırlar ve onlarla ilişkileri *nedenseldir*. Sonra, ikinci aşamada tamamen ayrı hâle gelirler ve yalnızca mantıksal uzantılarıyla dışsal olarak ilişkilidirler. Süreç, mitin ritüel eylemin sözlü bir karşılığı olmaktan çıkıp âdeta bir tümeli andıran, ayinin sınırsız tikel kutlamalar dizisinden ayrı, genelleştirilmiş bir temsili hâline geldiği süreç gibidir. Daha sonra, İdea ona katılan şeylerin bir açıklaması veya hesabı (*logos*) olarak kurulduğunda, ritüelin varlığını ve uygulamasını açıkladığını iddia eden bir "açıklama" (*aition*) hâline gelir. Yine, belirttiğimiz gibi İdea grup-ruhu gibidir: İlk başta grubun bir ideali (*paradeigma*) olarak yansıtılır ve sonra kısmen ayrı ve yine de grubun doğaüstü güçlerinin kaynağı veya nedeni olarak görülen bir daimon hâline gelir. Akılcı uygar felsefenin tarihi, akılcılık öncesi dinî temsil tarihini bir kez daha yineler.

Zira Sayın Lévy-Bruhl'un işaret ettiği gibi,[253] nedenler ilkel insan tarafından ilk kez bu şekilde aranıp keşfedildi. Süreç, önce ayrı olarak tasavvur edilen ve sonra neden ve sonuç bağlantısına sokulan iki şeyi veya olayı *ilişkilendirmek* değildir. "Sıklıkla söylendiği gibi, ilkel insanların, duyularını veya hayal güçlerini etkileyen tüm nesneleri, doğaüstü güçlerle, mistik özelliklerle, bir tür ruhla veya yaşamsal ilkeyle ilişkilendirdiğini ve algılarına animist inanç kattıklarını söylememeliyiz. Burada ilişkilendirme yoktur. Kişilerin ve şeylerin mistik özellikleri, ilkel insanın onlara dair sahip olduğu temsilin ayrılmaz bir parçasıdır –temsil bu aşamada çözülmez bir bütündür. Sosyal evrimin daha ileri bir döneminde, doğal fenomen dediğimiz şey diğer unsurları dışlayarak algının yegâne içeriği hâline gelmeye başlayacak ve bu unsurlar da inançlar, hatta sonunda batıl inançlar niteliği kazanacaktır. Fakat bu 'ayrışma' gerçekleşene kadar algı farklılaşmamış bir birlik olarak kalır." "İlkel akıl şu ya da bu doğal fenomeni kendisine nasıl açıklardı?" diye asla sormamalıyız. Sorunun ifadesi yanlış bir hipotezi ima eder. Alt toplumların zihniyetinde, bizim anladığımız anlamda hiçbir doğa fenomeni yoktur. Onlar için açıklamanın aranmasına gerek yoktur; kolektif temsillerinin mistik unsurlarında zımni olarak mevcuttur. Sorulması gereken soru fenomenin, ayrı kavranmak üzere, kendisini ilk başta içinde sarılı olduğu kompleksten nasıl yavaş yavaş kopardığı ve *bir zamanlar içinde ayrılmaz bir unsur olan şeyin daha sonra nasıl bir "açıklama" hâline geldiğidir.*

Platoncu İdealar, varoluşlarını, Sayın Lévy-Bruhl'un önerdiğine benzer bir *ayrışma* sürecine borçlu görünür. Dolayısıyla doğuşları daha önce tasvir ettiğimiz "ruhların" doğuşuna paraleldir. Daimon ya da kralın sosyal grubun içinden çıkarak onun kolektif bilincinin emanetçisi, gücünün dışsallaştırılmış ve yansıtılmış vasıtası ya da kaynağı olması gibi, İdealar da sınıflarından çıkarlar. Nihayet grup-ruhunun yerini münferit ruha bırakması gibi, Aristoteles'in elinde mukabil bir kader İdealar için ayrılmıştır. Platon'un en büyük ta-

[253] *Fonctions mentales*, s. 39.

kipçisi hakikati, yani "İdeaların" –başlangıçta ruhun niteliklerine sahip bu Formların– gerçekte formlardan başka bir şey olmadığını ilan etmekten çekinmeyecektir. Bağımsız bir varoluşları, yaşamları, herhangi bir şeyin var olmasına neden olacak güçleri yoktur.[254] En yüksek gerçeklik derecesi Aristoteles tarafından diğer maddi olmayan İdealar dünyasından alınacak ve etrafımızda gördüğümüz dünyaya geri verilecektir. Ona göre, münferit şeylerin formları veya özleri, tam anlamıyla tözler, gerçeklikler olacaktır.

İdealar neden olmaktan çıkıp salt mantıksal kavramlar hâline geldikçe Platonculuk yaşamın kaynağını Doğanın ötesine, değişmez gerçekliğin metafizik dünyasına yerleştirmeye çalışan bir sistemin kaçınılmaz kaderiyle tehdit edilir. Bu Formlar dünyasını düşündüğümüzde, bunun geniş bir sınıflandırma şemasından (*moirai*) başka bir şey olmadığı ortaya çıkar: En yüksek cinsten en aşağı münferit türlerine doğru genişleyen bir türler hiyerarşisidir. Bu, bölebilen ve analiz edebilen fakat yaratamayan Aklın [*Intellect*] karakteristik inşasıdır. En tepede Aklın [*Intellect*] kendisi tahtta oturur. Ona Akıl [*Reason*], Tanrı, İyi deriz; fakat dünyayı yaratabilirmiş gibi davranmak nafiledir. Parmenidesçi Bir kadar güçsüzdür ve bunun sebebi aynıdır: değişmez mükemmelliği. Bu Bir'in çoklu değişim dünyasına bağlanması için kullanılan formlar hiyerarşisi, akışı olmayan bir kanaldır. Platon bir kozmoloji formüle etmeye yönelik son girişiminde, Parmenides'in kaçınmaya cesaret ettiği ikilemin mitsel boynuzuna (seçeneğine) geri döner.

Tanrısallaştırılmış Aklına imkânsız bir arzu dürtüsü atfetmek zorunda kalır. Bu, Zeus dünyayı yaratmaya başladığında, kendisini Eros'a çevirdiğini söyleyen Pherekydes tarafından çok önceden fark edilen eski dinsel zorunluluktur.[255] Bu Arzu, *Timaios*'un efsanevi Demiourgos'udur: İyi olduğu için ve dolayısıyla kıskançlık (φθόνος) duymadan "her şeyin mümkün olduğu kadar kendisine benzer ol-

[254] *Met.* 1.9.

[255] Pherek. frag. 3 = Procl. *ad Tim.* 32c: ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.

masını arzulamıştır. Bu, anlayışlı insanlardan kabul etmekte kesinlikle haklı olacağımız, oluşun ve kozmik düzenin en hâkim nedenidir. Zira her şeyin iyi olmasını ve aşağı hiçbir şeyin mümkün olduğunca olmamasını arzulayan Tanrı, görünür olan her şeyi dingin bir hâlde değil, uyum veya ölçü olmaksızın hareket hâlinde aldıktan sonra düzensizliği bir düzene sokar, bunun her yönden diğerinden daha iyi olduğunu düşünerek."[256]

Tüm bu kozmolojinin mitsel biçimi Platon'un –çağdaş öğrencilerin içinde kendilerini keşfetmeye adadıkları türden– mükemmel derecede kesin ve akılcı bir şemaya giydirmek için keyfi olarak seçtiği şiirsel bir kıyafet değildir. Platon bunu bir *logos* olarak ifade edebilseydi bunu yapardı, hatta büyük memnuniyetle; fakat yapması mümkün değildir. Kozmolojisi akılcı değil, mistiktir –hem töz hem de biçim olarak bir *mythos*'tur ve mitsel, mistik kaynaklardan alınmıştır. Akılcı terimlerle kabul edilebilir bir açıklaması yoktur. Değişmez, tutkusuz bir Akıl, bir sınıflandırma şemasının ana hatlarının izini sürebilir ve kavramlarını uygun bir şekilde alt cins ve türlere bölebilir; fakat daha fazlasını yapamaz. Herhangi bir şeyin varlığını açıklamak için, ona değersiz ve daha aşağı arzu yetisini atfetmemiz ve bu arzuya değersiz ve daha aşağı bir nesne –mükemmelliğin kusurlu bir kopyasının varlığını– vermemiz gerekir. Fakat bu bilimin değil, dinin dilidir.

135. *Filozofun Kaçışı*

Yunan felsefesi nazari aklı tanrısallaştırdığında, dinde belirsiz ve mitsel olan her şeyi temizlemek için en büyük çabayı gösterdi fakat sonuçta aklın bir tanrı hâline geldiğini ve duygusal dinin yaşlı Tanrılarını göğün yedinci katına kadar takip ettiğini buldu. Aristoteles'in

[256] Platon, *Timaios*, 29e. Kullanılan dil, J. Adam'ın görüşünü destekler: *Timaios*, Empedokles ve *Politikos* mitindeki gibi dönüşümlü dönemlerden birinin başlangıcında, evrenin yeniden inşasının bir resmini verir. Krş. A. B. Taylor, *Plato*, s. 144, Londra, 1908.

sisteminde (ki ayrıntılı olarak incelemek kapsamımız dışındadır) Tanrı soyutlamanın en üst noktasına yüceltilir ve Maddesiz Form olarak tasavvur edilir –tüm faal veya yaratıcı enerjiden kopuk saf bir Düşünce, zira Nihai Amaç'ın kendisinin ötesinde başka bir amacı olamaz. Kendisinden başka bir şeyi düşünemez bile, zira başka hiçbir nesne onun dikkatine değer değildir. Kendisinin sürekli ve hiç değişmeyen tefekkürüne kapanmıştır. Bizden bu durumun mükemmel faaliyet, yaşam, kutluluk isimlerine layık olduğuna; ve böyle bir Tanrının, dünyayı başka herhangi bir şekilde hareket ettirmeye tenezzül etmese de bizzat sevginin nesnesi olarak hareket ettirebileceğine (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*) inanmamız istenir. Tanrı dünyayı sevemez veya *Logos*'unu ona gönderemez; fakat dünyanın onu sevmesi beklenir ve dünyanın tüm yaşamı bu münzevi ve kendi kendini hipnotize etmiş soyutlamaya duyulan arzudan kaynaklanır. Bu tutkunun, yaratılışın geri kalanı şöyle dursun, en entelektüel mistikler tarafından bile gerçek anlamda hissedilip hissedilmediğinden şüphe edilebilir. Sadece ona "Tanrı" diyerek ve kendimizi onun canlı, faal ve kutlu –ki bunların tümü açıkça mitseldir– olduğuna ikna ederek, ona yönelik en zayıf çekim hissini uyandırabiliriz.

Aristoteles'in sisteminde, orijinal kompleksimizin iki faktörü – *moira*'nın ana hatları, şekli veya *eidos*'u ile ona sinmiş işlevsel güç, davranış ve doğa (*physis*)– varoluşun iki kutbunda birbirinden tamamen ayrılır. Form, içeriğinden kaçmıştır ve yaşam onu terk etmiştir: Bu, Olymposçu tanrıların daimonik evrelerinin işlevsel faydasından sıyrıldıkları, yaşam ve değişimin tüm süreçlerinin onların yardımı olmadan yürüdüğü bir dünyanın üzerinde süzülen boş ve güçsüz formlar hâline geldikleri sürece benzer. Gerçekten de din, onları bireysel özelliklere ve kaprisli iradelere sahip olarak bırakmıştı. Fakat artık bilim doğada bu tür iradelerin işleyişine yer bırakmadığından, ilâhî olan, her türlü arzu ve güç kalıntısını yitirir ve saf *eidos*'a –güçsüz bir *eidolon*'a– indirgenir.

Filozof da belirsiz olmayan bir şekilde ilâhî muadilini taklit etmeye ve onu "her şeyin kaçtığı yere kadar takip etmeye" can atar.

Etik kitabının sonunda,[257] Aristoteles'in insanlık ideali yeterince açık ifade edilir. Tüm ahlaki, pratik faaliyetler arasında, "savaş ve politika en soylu ve en büyük ölçektedir; fakat bunlar bile boş zamanla çelişir ve yalnızca kendilerinin ötesinde bir amaç için bir araç olarak seçilir. Aklın faaliyeti nazari olduğundan daha değerlidir ve kendisinden öte bir amaca yönelmez. Ayrıca kendine özgü bir hazzı da vardır ve bu onun faaliyetini arttırır. Öyleyse bu faaliyet kendine yeterlidir; (insan için mümkün olduğu ölçüde) endişelerden ve yorgunluktan azadedir; mutluluğun tüm diğer özelliklerine sahiptir. O hâlde insanın mükemmel esenliği bu olacaktır.

"Fakat böyle bir yaşam insan kapasitesini aşar; zira insan bu yaşamı insanlığı nedeniyle değil, içindeki ilâhî unsur sayesinde yürütecektir; ve bu unsur onun bileşik doğasından üstün olduğu ölçüde, faaliyeti de diğer erdeme uygun faaliyetten o ölçüde üstündür. Öyleyse Akıl, insana kıyasla ilâhîyse, Aklın yaşamı, insan yaşamına kıyasla ilâhîdir. İnsanın beşerî düşünceler ya da bir ölümlünün ölümlü düşünceler düşünmesini nasihat edenleri değil, mümkün olduğunca ölümsüzlüğe ulaşmayı ve içindeki en yüksek şeye göre yaşamak için elinden geleni yapmayı söyleyenleri dinlemeliyiz; zira bu şey küçük olsa da güç ve değer olarak geri kalan her şeyden çok daha üstündür.

"Ayrıca öyle görünüyor ki her insanın gerçek benliği budur, zira onun en hâkim ve daha iyi parçasıdır.[258] Öyleyse kendi değil, başka bir şeyin yaşamını seçmesi tuhaf olurdu. Daha önce söylediklerimizi burada tekrarlamak yerindedir: Her bir şeye doğal olarak uygun olan, onun için en mükemmel ve en hoş olandır. Ve böylece,

---

[257] *Eth. Nic.* 10.7. Burada tasvir edilen bilge insanın "bir birey olarak var olduğunu" reddeden ve onun yalnızca "soyutlanmış ve kişileştirilmiş formal unsur (insanın *eudaimonia*'sı)" olduğunu söyleyen yorumcuları ikna edici bulmuyorum (J. A. Stewart, *Notes on the Nicom. Eth.*, cilt 2, s. 443, 1892).

[258] 1178a2: δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. Son kısmı εἴπερ καὶ κύριον καὶ τὸ ἄμεινον olarak okumaya meyilliyim, yani: "zira daha iyi parça aynı zamanda onu tam anlamıyla (κυρίως) kendisi –en gerçek benliği– kılan şeydir."

insan için bu, Aklın yaşamı olacaktır, zira Akıl en yüksek anlamda insanın benliğidir. Bu nedenle bu yaşam aynı zamanda en mutlu olacaktır."

Öyleyse birey için ideal olan, Tanrı'nın Doğadaki işlevsel yararından kaçması gibi, toplumdan kaçmaktır. İnsanın ruhu, daimonun yükselmesi gibi, toplumsal grubunun üstüne yükselir. Stoacılar gibi otonom kendine yeterlilik ve Olymposçu tefekküre çekilecektir.

Düşüncenin mutlak Bir'in kutlu görüsünde yutulduğu Yeni Platonculuğun mistik transı yalnızca bir adım ötededir: Bir, varlığın ve bilginin üzerinde, tarif edilemez, düşünülemez, artık bir Akıl bile değil, "Aklın ötesindedir" (*ἐπέκεινα νοῦ*) –"yalnızın yalnıza kaçışı."[259] Bu cezbe içinde Düşünce kendini reddeder; ve Felsefe muhteşem kavisli uçuşunun sonuna doğru aşağı kayarak, kanatlarını toplar ve içinden çıktığı karanlığa –*theourgia* ve büyünün kasvetli Erebos'una– düşer.

[259] Plot. *Enn.* 6.9.11: *Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.* = "Tanrılar ve ilahi, kutlu insanların yaşam şekli böyledir: Buradaki diğer her şeyden kurtuluş, buradaki şeylerden haz almayan bir yaşam şekli, yalnızın yalnıza kaçışı."

EK

S. 173, alttan üçüncü satır. Bu pasaj basıldıktan sonra, Sayın H. M. Chadwick, Professor Bethe'nin teorisini *The Heroic Age*, böl. 13'te (Cambridge, 1912) eleştirmiştir.

ATIF DİZİNİ

AESKHINES—

in Ctes 111 59

Aiskhylos—

Agam. 655 185
____ 1451 vd. 122
Choeph. 128 242
Eum. 172 87
____ 730 87
____ 781 86
____ 891 86
P. V. 244 84
____ 531 68
____ 894 189
Suppl. 565 88

Aetios—

1.3.1 186
1.3.4 221
1.3.8 ..... 293, 295
1.3.20 320
1.7.11 203
1.24.2 222
2.11.2 323
2.25.15 323
2.31.4 323

Aleksandros Aphrod.—

in Arist. *Met.* 985b 232
____ 985b26 298
in Arist. *de Sens* s. 56 343

Alkman—

Partheneion, 13 188

Anaksagoras—

frag. 3 227
____ 10 227
____ 12 228

Anaksimenes—

frag. 2 ..... 201, 221

Apollonios Rhodios—

1.496 131

Aristophanes—

Kuşlar, 693 135
Bulutlar, 1078 138
Atlılar, 408 Schol. 180

Lysistr. 772.....244

Arkhytas—

Frag. Phil. Gr. 1.599.....253

Aristoteles—

de Anim. 1.2.2.....203
____ 1.2.2, 6, 21.....205
____ 1.2.3.....231, 232
____ 1.2.14.....203
____ 1.5.15.....167
____ 1.5.17.....202
____ 403b31.....231
____ 404a4.....242
____ 404b18.....293
____ 405a21.....206
____ 407b21.....239
____ 408a13.....326
____ 408b1.....204
____ 409b7.....300
____ 410a1.....325
____ 410a25.....204
de Caelo, 303a8.....300
Eth. Nic. 5.3.13.....298
____ 1147a18.....314
____ 10.7.....357
de Gen. et Corr. 318b3.....310
____ 325a13.....302
____ 325a34.....229
____ 330b19.....323
____ 333a16.....127
____ 336a3.....323
____ 337a1.....267
Met. 1.4 (Atomcular).....323
____ 1.4 (Empedokles).....225
____ 1.5 (Empedokles).....320
____ 1.5 (Pythagorasçılar).290
____ 1.9 (Platonculuk).....354
____ 1.9.....103
____ 983b27.....328
____ 985a31.....323
____ 986.....290
____ 1.5.986a15.....134
____ 986b35.....308
____ 987b9.....348
____ 1.6.988a3.....135
____ 996a7.....320
____ 1000b12.....333
____ 1000a5.....315
____ 1071b26.....307
____ 1074b1.....207
____ 1075b2.....320
____ 1080b18.....299
____ 1091b4.....307
de Mundo 5.....130
de Part Anim. 642a17.....325
Phys. 187a20.....231
____ 203b6, b11.....63, 219
____ 203b12.....207
____ 204b22.....64
____ 213b22.....201
____ 265b32.....203
Pol. 1287a28.....170
Rhet. 1.13.2.....117, 263
de Sensu, 442a29.....232
frag. 45.....282
____ 186.....289
____ 625.....251

Aristoksenos—

ap Cramer *An. Par.* 1.172...262

BAKKHYLIDES—

5.26.....131
14.50.....245

CICERO—

ad Fam. 15.16.1.....343

DIKAIARKHOS—

ap. Porph. *Vit. Pyth.* 18....285

Diodoros—
5.64.4 236

Diogenes Apolloniates—
frag. 5 207

Diog. Laert.—
giriş, 13 211
giriş, 9 255
2.106 335
3.6 335
8.27 281
9.7 203
9.8 272
9.22 312

Dion. Hal.—
Ant. 2.15 93
____ 2.62 85

EMPEDOKLES—
frag. 2 315
____ 4 315
____ 4.6 316
____ 8 225
____ 17.19 324
____ 17.26 317
____ 17.27 ..... 94, 128
____ 26 327
____ 27 325
____ 28 325
____ 30 327
____ 31 327
____ 35.12 320
____ 36.9 324
____ 112 316
____ 113 316
____ 114 316
____ 115 ..... 260, 296, 317
____ 115.2 329
____ 115.4 329
____ 115.12 330
____ 115.14 329
____ 116 189
____ 117 319
____ 119 318
____ 120 ..... 259, 318
____ 121 318
____ 126 ..... 319, 331
____ 128 ..... 318, 326
____ 128 329
____ 130 ..... 326, 330
____ 134 326
____ 135 ..... 263, 326
____ 136 318
____ 137 318
____ 139 318
____ 146 319
____ 147 319
____ 154b 287

Eratosthenes—
Catast. 24 257

Eudemos—
Phys. 51 259

Euripides—
Elec. 726 251
I. T. 1486 68
Med. 410 251
Melanippe, frag. 484 131
Phoen. 538
..... 247
Suppl. 406 247
Troades, giriş 185
____ 886 252
____ 223 246
____ 415 241
____ 757 242

HERAKLEIDES PONTIKOS—
ap. Cic. *Tusc.* 5.3 284
ap. Diog. 8.4 288

Herakleitos—
frag. 1 (Byw.) 267
____ 4 269
____ 10 269
____ 11 269
____ 16 268
____ 19 269
____ 20 ..... 268, 271
____ 22 271
____ 23 271
____ 25 267
____ 29 ..... 76, 272
____ 32 280
____ 34 270
____ 35 269
____ 36 270
____ 43 273
____ 44 273
____ 45 274
____ 47 274
____ 49 269
____ 59 ..... 267, 240
____ 60 273
____ 62 273
____ 65 268
____ 67 267
____ 68 265
____ 70 266
____ 78 240
____ 80 269
____ 91b 182, 274
____ 92 274
____ 94 274
____ 95 274
____ 106 269
____ 110 274
____ 126 268
____ 127 267

Herodotos—
1.91 ..... 68, 69
1.131 258
1.139 256
1.207 249
2.52 ..... 98, 164
6.139 60
7.104 170
9.14 86

Hesiodos—
Erga, 3 244
____ 117 244
____ 125 175
____ 156 176
____ 225 59
____ 255 75
____ 276 ..... 95, 252, 264
____ 320 245
____ 403 88
____ 744 94
Theog. 71 84
____ 104 74
____ 112 75
____ 116 73
____ 116 ve Schol. 130
____ 220 72
____ 223 93
____ 383 82
____ 700 131
____ 726 328
____ 736 81
____ 738 81
____ 782 328
____ 790 81
____ 793 ..... 318, 329
____ 885 84
____ 901 245

Hesykhios—
s.v. δίκηλον.....343

Hippokrates—
de Nat. Hom. 7.....185
de Victu, 1.5.....248
____ 11.....264

Hippodamos—
ap. Stob. *Flor.* 98.71...243, 294

Hippolytos—
Ref. 1.7.....223
____ 1.12.....231
____ 8.29.....318

Homeros—
Il. 1.238.....173
____ 6.487.....69
____ 15.36.....80
____ 15.165.....82
____ 15.189.....71
____ 15.191.....75
____ 15.197.....171
____ 16.433.....68
____ 16.780.....69
____ 17.321.....83
____ 18.483.....72
____ 20. 249.....88
Od. 1.32.....69
____ 3.236.....67
____ 6.188.....84
____ 9.143.....75
____ 11.218.....251
____ 12.315.....72
____ 17.565.....189
____ 19.592.....94

Homerosçu İlahi—
Ap. 83.....80
Dem. 13.....72

Horatius—
Carm. 1.34.12.....244

IAMBLIKHOS—
Vit. Pyth. 9.46.....117
____ 12.58.....284
____ 13.....286
____ 18.88.....288
____ 24.108.....286
____ 28.137.....254
____ 30.182.....245, 297
____ 34.246.....287

Ibykos—
frag. 28.....131

Isokrates—
Areop. 38.....138
9.25.....178

JOHANNES DIACONUS—
in Hes. Theog. 901.....87

KOURETES İlahisi.....245

Kritias—
frag. 18.....250

LEUKIPPOS—
frag. 2.....231

Livius—
1.8.....93
1.18.6.....91

Lucretius—
1.72.....233

Lyr. Frag. *Adesp.* (Bgk.3) 140...245

MAKROBIOS—
Somn. Scip. 1.14.19.....299

Musaios—
frag. 5.....242

OLYMPIODOROS—
in Arist. *Meteor.* 129.21.....328

Orpheusçu Tablet.....260, 307

PARMENIDES—
giriş.....301
frag. 1.28.....302
____ 1.33.....230, 302
____ 2.....304
____ 4.....302
____ 8.13.....304
____ 8.30.....304
____ 8.34.....302
____ 8.37.....304
____ 8.38.....304
____ 8.44.....324
____ 8.50.....305
____ 8.52.....317
____ 9.....306, 309
____ 19.....307

Pherekydes—
frag. 1.....268
____ 3.....354

Philolaos—
frag. 11.....290

Pindaros—.....
Isth. 3.18.....250
Nem. 1.56.....89
____ 3.55.....88
____ 4.61.....84
____ 6.1.....188
Ol. 2.....249, 318
____ 2.15.....254
____ 7.....115
____ 7.54.....79
____ 7.94.....250
____ 8.86.....93
____ 10.45.....91
____ 10.53.....250
____ 13.6.....245
Paean 6.94.....68, 84
Pyth. 2.30.....189
____ 2.43.....89
____ 4.90.....189
____ 9.56.....88
____ 12.30.....69
frag. 104c.....188
____ 133.....319

Platon—
Aksiokh. 371b.....301
Devlet, 358e.....264
____ 364b.....183
____ 432a.....297
____ 529a.....284
____ 530a.....298
____ 545d.....327
____ 546a.....243
____ 597a.....346
____ 616b.....311
Kratylos, 397c.....258
____ 402a.....250
____ 408a.....270
____ 408c.....276
____ 410d.....246
____ 412c.....271
Euthyd. 300e.....345
Euthyphron.....183
Gorgias, 483.....264
____ 503e vd.....297
Kritias, 109a.....96

____ 119d 80
Menon, 81c 286
Minos, 317d 87
Parm. 131 349
____ 132d 346
Phaidon, 60d 338
____ 63b vd. 331, 338
____ 64a 284
____ 66b 344
____ 66c 346
____ 67a 344
____ 69e 338
____ 70c 239
____ 72b 239
____ 76e 335
____ 77 vd. 339
____ 79d 344
____ 80d 346
____ 80e 344
____ 81b 344
____ 81d 344
____ 83d 242
____ 87c 331
____ 90e 340
____ 93c 297
____ 98b 228
____ 100c 350
____ 100d 345, 349
____ 102d 345
____ 103b 346
Phaidros, 244d 122
____ 246e 253
____ 248 296
____ 248d 319
____ 248e 296
____ 250c 306
Politikos, 268e 252
____ 271e 252
____ 271d 95
____ 272b 286
____ 272e 242
Protag. 320c 98
____ 320d 264
Sav. 29a 336
____ 40c 336
Yasalar, 625 (Schol.) 87
____ 713d 96
____ 713e 252
____ 745b 86
____ 885e 258
____ 889b 333
____ 891c 334
____ 892c 200
____ 896a 203
____ 899b 203
____ 904e 251
____ 906c 190
Sofist, 242c 129
____ 248e 350
Şölen, 186 vd. 191
____ 188a 185
____ 202e 191
____ 203b 189
____ 207d 289
____ 211 345
Theait. 176a 284
____ 179e 277
Tim. 29e 355
____ 31c 295
____ 35b 297
____ 39b 235
____ 42d 242
____ 48a 231
____ 50c 135
____ 63e 204

Plinius—

Nat. Hist. 12.3 90

Plotinos—

Ennead, 4.8.1 ..... 260, 269
____ 6.9.11 358

Plutarkhos—
de anim. tranq. 474b.....330
Consol. ad Apoll. 10.....240
____ 104b.....241
Def. Orac. 415a.....191
Is. et Os. 370.....256
____ 381f.....328
____ 384b.....75
de prim. frig. 948e.....75
____ 952b.....323
de soll. anim. 964b.....96
Symp. Qu. 8.2.2.....298
Vit. Rom. 11.....116

Porphyrios—
de abst. 1.5.....96
____ 1.36.....276
____ 3.27.....244, 330
____ 4.11.....236
Vit. Pyth. 18-19.....285
____ 20.....289
____ 24.....286
____ 41.....256

Proklos—
in Eucl. 1.419.....288
Μέλισσα, Anec. Gr. et Lat. 2.25..296
in *Tim.* 21e.....88

Ps.-Phokylides, 15.....330

Ps.-Timaios—
π. ψυχᾶς κόσμω, 104e.....96

SALLUSTIUS—.....
de Deis et Mundo, 3.....269

Sekstos Empeirikos—
Math. 7.127.....201
____ 9.127.....286
____ 10.46.....305
____ 10.216.....266

Simplikios—
de Caelo, 608.....213
Phys. 24.13.....103
____ 25.21.....320
____ 28.4.....229
____ 39.18.....311

Solon—
frag. 13.....245
____ 36.....254

Sophokles—
Ajax, 646.....246
____ 669.....246
Antig. 449.....117
Elec. 86.....128
Oed. R. 25.....60
____ 863.....117
Trach. 125.....249
frag. 226 N2.....253
____ 787 N2.....248

TACITUS—
Germ. 11.12.....169

Theognis—
197.....245

Theol. Arith. s. 6 (Ast).....311
____ s. 17.....291
____ s. 32.....93

Theon Smyrnaeus—
π. τετρακτ s. 154 (Dupuis)...291
π. αριθμ. s. 29.....294
____ s. 18.....296
____ s. 34.....296

Theophrastos—
ap. Simpl. *Phys.* 6r, 24, 4d..229
de Sensu, 3 312

Trag. frag. adesp. (Nauck²), 483....246

VARRO—
Ling. Lat. 7.6.....90

KSENOPHON—
Cyrop. 8.7.17.....319

GENEL DİZİN

A priori yöntemler, 197; Physis'in ele alınışında, 210.

Adalet, unsursal düzenin, 62, 66, 128; dünya-düzenini korur, 75; "uyla-şımsal" diye saldırıya uğrar, 264; Ateş ve Güneş ile özdeşleştirilir, 272; ve *Logos*, Herakleitos'un, 274; Hükümranlığı, Anaksimandros'ta, 322.

ἀδύνατον Homeros'ta, 70.

Ahlaki, anlamı, 108.

Aisa, 188.

Aitia açıklama olarak, 214, Platon'da belirsizlik olarak, 351; ilkel olarak "ayrışma" ile keşfedilir, 352.

Akıl *Moira*'nın yerini alır, 97.

Akrabalık, benzerliğin ilkel türü, 151.

Altın Çağ, Platon'da, 95; Empedokles'te, 326.

Anamnesis, 340.

ἀνταποδόω, 293.

Anaksagoras, 217; sisteminin tartışması, 227 vd.

Anaksimandros, kozmolojisi, 61 vd.; birincil dünya düzeni tasavvurunu kabul eder, 76; kozmik yapı ile klan örgütlenmesi karşılaştırması, 126; ilahi olarak Sınırsız, 207; sisteminin tartışması, 217 vd., Zaman ve Adaletin düzeni, 257; Empedokles tarafından uyarlanan şeması, 321.

Anaksimenes, Tanrı olarak Hava, 207; sisteminin tartışması, 221 vd.

Animizm, 168.

ἀνταποδοσις, 239, 243.

Anthestheria, 241.

Aphrodite, Parmenides'te, 311.

Apollon, 278 ve Pythagoras, 289.

Aristoteles, "benzer benzerini bilir," 206, Platon'un İdealarını ele alışı, 353; Form ve Madde, 356; insanın ideali, 357.

Armonik oranlar, 295.

Armoni/Uyum, zıtların, 128; Herakleitos'ta, 273; Platon'un dünya-ruhunun, 292; Parmenides tarafından reddedilir, 304.

Asha, 251 vd.

Ataerkil aile, 176, 183.

Ateş, mistik felsefelerde birincil, 281.

Atomculuk, 209; Bilimin amacı olarak, 217; Leukippos'un atomculuk öğretisi, 229 vd.; Leukippos'un atomculuğunun sayı öğretisine benzerliği, 300.

Ay ve kader, 248.

BAKİRE DOĞUM, 289.

"Benzer benzerini etkiler," 124, 151, 204.

"Benzer benzerini bilir," 204.

Benzerlik, akrabalık olarak, 205, 213.

Bereket ruhları, yerel, 99.

Bereket getiren İyi Ruh, 164.

Bilgi, uzaktan eylem olarak, 204; güç olarak, 213.

Bilim ve ticaret, 215; pratik karakteri, 215.

Bilimsel Eğilim, 212 vd.

Bir ve Çokluk, 182, 289.

Birlik, Kozmosun, 216; Yaşamın, 181; Pythagorasçılıkta Yaşamın Birliği, 285.

Bireysel varoluşun adaletsizliği, 220.

Bireyselcilik, Orpheusçulukta, 260; Sofistçe, 265.

Bireysellik, toplumsal bilinçle kaynaşmış, 109; ilkel zihinde zayıf, 142, 168; reisin, 175.

Buda, 181, 276.

Büyü, tanımda, 244; birincil sempatik, 140; "taklit" büyüsü, 140; önden sunum olarak, 141; dinden farkı, 144; sınıflandırma içerir, 151; sınıflandırmaya dayanır, 213.

Büyü toplumları, 159.

Büyük Yemin, Tanrıların, 79 vd.; Empedokles'te, 326 vd.

Büyük Yıl, 259, 329.

Büyüsel zorlama, yerini kurban alır, 183.

CANLI MADDECİLİK, 154, 224.

Cinsiyet, zıtlığı, 133; zıtlık türü, 129.

Cisimsizlik, geç bir tasavvur olarak, 148.

Comitium, 115.

Cook, A. B., 92.

Coşkunluk, 180.

Crawley, A. E., 177.

ÇATIŞMA, Unsurların, 128; Zıtların, 185.

Çokdaimonculuk, Çin'de, 169.

DAIMON, Altın Çağ'da yönetimi (Platon), 95; ilkel Yunanistan'da (Herod.), 98; Pindaros'ta hanenin, 121; kalıtsal suçu açıklar, 122; Büyü Toplumunun, 162; Gens'in, 162; doğal bölümlerin, 163; İyi Ruhlar, 165; yönetimleri (Platon), 165; Yunan daimonun dört türü, 167; kahramanla karışmış olarak, 175; bireyin, 178; Altın Çağ'da yönetimi, 252; daimon olarak Pythagoras, 285; Empedokles'te, 318 vd.; iyi ve kötü cinler, 330; ve Platoncu İdea, 347.

Dasmos, Kronos'un üç oğlunun, 71, 74; Tanrıların, 78; yeminle güvence altına alınan, 79; tapınım yerlerinin, 96; geç bir öğreti olarak koz-

mik dasmos, 99; Rodos'un, 79; unsurların, 184; *kura* veya *çatışma* ile yapılan, 321.

Dekad, mükemmel sayı olarak, 293.

Deikela, 232; Demokritos'ta, 343.

Deussen, 56.

Dharma, 254.

Dış evlilik, 121.

Dış evlilik temelli bölünme, 133, 296.

δίκαιον, 272.

Dike, *Nomos*'un yansıması, 116; intikamcı Adalet, 147; mistisizmde, 236 vd.; Hesiodos'ta, 244; Mevsim olarak, 245; "Yol" olarak, 251; sadece insanlar arasında, 264; Herakleitos'ta, 272; Parmenides'te, 301, 303, 311.

Dike Çarkı, 246; Pindaros'ta, 249.

Dil, güç aracı olarak, 213; Herakleitos'ta, 275.

Din: yükümlülük olarak, 107, 146; bulaşıcı, 110; toplumsal âdetten türer, 116; en aşağı toplumlarda mevcut değildir, 143; kolektif, 145; büyünün yerini alır, 156 vd.

Diogenes, Apollonialı, 205; Tanrı olarak Hava, 207.

Dionysos, Gizem Tanrısı olarak, 179; ve Orpheus, 278.

Διὸς αἶσα, 83.

Diotima, 190.

Doğa, ahlaki düzen olarak, 60, 64; ahlaki düzen Tanrılardan daha uzun yaşar, 104; statik ve dinamik anlamları, 137; âdetin karşısına konur, 138; âdetle ilkel özdeşliği, 139; Adaletin karşısına konur, 264.

Doğa Yasası, 117, 263; Herakleitos'ta, 274; Empedokles'te, 326.

Doğanın Ahlaki Düzeni, açıklaması, 118 vd.

Doğruluk/Adalet Yolu, 262.

Doğum Çarkı, Empedokles'te, 317.

δόξα, Parmenides'te, 308.

Dünyaların çokluğu, 216.

Düşüş, Empedokles'te insanın, 329.

EIDOLA, Atomcuların, 232; Demokritos'ta, 343.

***Eidolon*-ruh**, 177; görünür hayalet, 344.

Elealılar, 209; duyuları göz ardı eder, 229.

Empedokles, *Philia ve Neikos*, 126; Ruh ve unsurlar, 205; bilim insanı olarak, 224 vd.; yaşamın birliği, 263; sisteminin tartışması, 313 vd.; halefleri, 333; ruh görüşünün Platon'unkiyle kıyası, 344.

Eniautos, 246.

ἔννομος, 88.

ἔνθεος, 180.

Epimenides, 301.

Erginle(n)me/intisap/geçiş, ahlakı uygulamaya koyar, 108; Orta Avustralya'da, 143; yeniden doğum olarak, 162; dereceleri, 240.

Erinys, 178.

Eros ve zıtların evliliği, 135; ve dünya-yumurtası, 135; Olympos'çu ve mistik görüşler, 188; *Şölen*'de, 190; Parmenides'te, 311; ve *Timaios*'taki *demiourgos*, 354.

"Eşyanın Doğası." Bkz. *Physis*.

Evlilik, Gök ve Yerin, 130; Tanrı ile gayrimeşru, 188.

Ezoterik yazım, 314, 327.

ἤθεα, açık alan olarak, 128; uğrak yerler, alışkanlıklar, 94.

Eurytos, 296.

FELSEFE: ilk nesnesi dış Doğa değil, içsel deneyimdir, 57; dinsel malzemeyi analiz eder, 196; felsefi sistemlerin nedenleri, 210.

Form ve madde, eril ve dişil olarak, 135.

Frazer, J. G., 90, 118, 170 vd.

GENİŞ YEMİN, Empedokles'te, 327.

Geometri, Bilim üzerine etkisi, 215, 222, 224.

Gizem, gizli öğreti olarak, 108.

Gizem Tanrısı, 179 vd.

Gizem öğretileri, neden gizli olduğu, 282.

Gök tapınımı, 247; Orpheusçuluk tarafından ihyası; Perslilerin, 258.

Gök ve Yerin ayrılması, 130; toplumsal kökeni, 132.

Grup, totemci toplumda birincil, 119; bireyden önce gelir, 121.

Grup-bilinci, 142; bireyüstü, 145; dinî temsilin içeriği, 147.

Grup-ruhu, grup işlevleri olarak, 160; yeniden doğuş olarak, 237.

Günah hissi, 261.

Güneş tapınımı, 280.

HAKİKAT OVASI, 301.

Haltiat, Finlerin, 347.

Harmonia, erdem olarak, 297; = Empedokles'te *Philia*, 325.

Headlam, Walter, 72.

Herakleitos, evrensel yasa, 264; sisteminin tartışması, 265 vd.; Dionysosçu, 267; Pythagoras ile zıtlığı, 276; Ruh olarak Ateş, 203; ruhtözü olarak *Logos*, 325.

Hermes, Pan, Logos, 270.

Hestia, Pythagorasçıların, 299, 311.

Hippasos, 287.

Horai, 245, 248.

Horkos, Herkos olarak, 81, 327; Bkz. Büyük Yemin.

İDALI DAKTYLLER, 160.

İdealar: teorisi, 334 vd.; ruhlar gibi, 339, 342 vd.; şeylere aktarılır, 345; içkin, 346; grupların Daimonları olarak, 347; nedenler olarak, 350; kavramlar olarak, 352; *paradeigmata* olarak, 352.

İkicilik, Orpheusçuluğun, 280; Pythagorasçılıkta, 300; Empedokles'in, 333.

İlahi, anlamı, 162; *Physis*'in özelliği olarak, 196.

İyonya Felsefesi ve Olymposçuluğu, 192.

İksion, 189.

İsa, 276; daimon olarak, 181.

İsimler, ruhlar olarak, 213; mistik "türetimleri," 275.

KADER. Bkz. *Moira.*

Kahraman: Eponim, 173; tapınımı, 174; İyi Ruh ile karışmış, 175.

Kalıtsal suç, 122.

Kallikles, 264.

Kan, totem-klanının, 120; grup-akrabasının, 152.

Kan davası, 120.

Kan akrabalığı: büyü grubundan ayrımı, 159; kolektif sorumluluk, 163.

Kan-ruhu, 177.

Kaos, anlamı, 131; Çin kozmogonisinde, 166; ve Eros, 135; ve Poros, 189.

Karşıtlar, unsurların gruplanması olarak, 63. Bkz. *Zıtlar*.

Katılım problemi, Platon'da, 348; grubun daimona, 289.

Ker, 178.

Khronos, 250; Orpheusçuların, 220.

Koinonia, Platon'da İdeaların, 348.

Kolektif duygu, 142 vd.; temsilin açıklaması, 105; sorumluluk, 120.

Korybantlar, 160.

Kouretes, 160; ilahisi, 245.

Kozmogoni, Babil, 132; Mısır, 132; Orpheusçu, 131; Çin, 132; Pythagorasçı, 134.

Kozmoloji, Platon'un *Timaios*'unda, 355.

Kozmos, politik bir terim olarak, 115; Pythagorasçı ahlakın temeli olarak, 297.

Kral, ortaya çıkışı, 169; geçici krallar, 170; büyücü olarak, 171; Doğanın bölümsel kralları olarak, 172; dünya düzenini temsil eder, 173; ilk birey olarak, 175.

Kronos = Khronos, 250.

Ksenokrates, 300.

Ksenophanes, 258; Eleacılığın atası, 303.

Kurban, ticari, 183.

Kutsal, anlamı, 108 vd.

LAFLESCHE, 133.

Lakhesis, *Dasmos*'ta, 79.

Leukippos, sisteminin tartışması, 229 vd.

Logos, "karışımın oranı" = Empedokles'te ruh, 325, 331; "anlam" olarak, 341; Herakleitos'ta, 268 vd.

Mana, tasviri, 149; büyü toplumunun, 161; Tanrıların ve unsurların, 186; ve kan-ruhu, 202; ve ilahiliği, 201.

Marett, R. R., 82, 146, 177.

Metensomatosis, 242.

Metheksis, 289; Platon'da, 289 vd.; mantıksal ilişki olarak, 351.

Mikrokozm, kabile olarak, 115.

Mimesis, Pythagorasçılarda ve Platon'da, 348.

Mistik felsefe ve mistik din, 182.

Mistik din, zamansal çerçevesi, 179.

Mistik ritüel, 142, 157.

Mistik Eğilim, bilimsel eğilimle kıyası, 233.

Mit, etiyolojik, 212, 214, 352.

Moira, Tanrıların üstünde, 67; ahlaki olarak, 68; yetki alanları sistemi olarak, 70; Hesiodos'ta Tanrılardan daha yaşlı, 74; gayrişahsi, 76; negatif yönü, 94; kökeni, 101 vd.; toplumsal yapıdan yansıtılır, 113; ve *Moros*, 122; baskıcı, 147; sı-

ruflandırma toplumsal yapıdan daha uzun yaşar, 159; Olymposlu Tanrıların üstünde, 171; bireysel kader olarak, 178; mekânsal, 192; Bilimde hüküm sürer, 216; Anaksimandros'ta, 221; Anaksimenes tarafından ortadan kaldırılır, 222; ve Atomcuların *Ananke*'si, 231; ve *Horai*, 245; Olymposçu ahlakta, 262.

Moirai, 72, 86; yerini Tanrılar alır, 137; ve Tanrılarla evlilik, 189.

Muhabbet (komünyon), mistik dinde, 180.

Mundus, comitium'da, 116.

Myres, J. L., 88, 138.

NEDENSELLİK, ilk başta mekânsal, 213 vd.; ve benzerlik, 151.

Nedenler, "ayrışma" ile keşfedilen, 352; ve açıklamalar, 212 vd.

Neikos ve Philia, toplumsal kökeni, 127.

Nemesis, izinsiz girişe karşı öfke olarak, 72, 147; ve *Nemos*, 89; Tanrıların, 187.

Nemos ve Nemesis, 89.

Nicelik ve Nitelik, 222.

Nietzsche, 276.

νομεὺς, νομῆ, νομὸς, 88.

Nomos, dağıtım olarak, 84 vd.; yetki alanı ve davranış, 94; Aklın dağıtımı (Platon), 97; negatif ve pozitif yönleri, 138; grup davranışı olarak, 138; Doğanın karşısına konur, 138; Doğa ile ilkel özdeşliği, 139; mistik tasavvuru, 263.

Nous, Anaksagoras'ın, 228, 272.

Numa, 85, 93.

OKEANOS, 328.

Olymposçu Tanrılar, 182; psikolojileri, 187.

Olymposçulaştırma, Pythagoras'ın, 349; Platon'un İdealarının, 349; filozofun, 358.

Olymposçuluk ve Bilim, 215.

Omaha Kampı, 133; *Wakonda*, 151.

Omophagia, 329.

Orenda, 149.

Orpheus Güneşe tapar, 257; Dionysos'un yeniden tanzim edilmiş hali olarak, 278.

Orpheusçu kozmogoni, 131.

Orpheusçuluk: ruhun düşüşü öğretisi, 237 vd.; Dionysosçu dinin yeniden tanzimi, 238; Gök tapınımını diriltir, 257; bireyselci, 260; ikicilik, 261, 280; günah hissi, 261; yeniden tanzim olarak, 278; Pythagoras tarafından yeniden tanzim edilir, 281.

ÖLÜMSÜZLÜK, reislerin ve kahramanların, 176; mistik dinde, 180; Dionysosçu ve Orpheusçu, 260; Orpheusçulukta birey, 280; Herakleitos'ta, 280; Pythagoras'ın tasavvuru, 287; Empedokles'te, 317 vd.; Platon'un görüşleri, 335 vd.; Tanrı'ya benzeme olarak, 357.

PAN ve *Logos*, 270, 276.

Panspermia, 227, 242.

Parmenides, sisteminin tartışması, 301.

Parousia, Platon'da, 348.

Pers, 255; Orpheusçuluğa etkisi, 238; Gök tapınımı, 258.

Pherekydes, 75, 250, 258, 354.

Philia ve Neikos, 225, 320 vd.; toplumsal kökeni, 127.

Philosophia, Yaşam Yolu olarak, 284.

φθόνος, 187; *Timaios*'ta Tanrı münezzehtir, 354.

Physis, felsefe öncesine ait bir temsil, 59; yaşamı ima eder, 61; doğal içgüdüler olarak, 139; grubun "özü" olarak, 139; maddi olarak, 198; ruh-tözü olarak, 200; ilahi olarak, 200; Ruh ile homojendir, 205, 206; ve *mana*, 154; ve sempatik süreklilik, 193; ve Esîr, 208; Anaksimandros tarafından unsurdan ayırt edilir, 218; unsurla karıştırılır, 218, 222; doğuş ve büyüme süreci olarak inkâr edilir, 225, 227; Platon'da İdealar dünyası olarak, 346.

Platon, sisteminin tartışması, 334 vd.; Sokratesçi ve mistik diyaloglar, 334; Pythagorasçılarla temas, 335; *Savunma*'da ölümsüzlük, 336; *Phaidon*'da ölümsüzlük, 338; Pythagorasçılığa yönelimi, 340; *Timaios*'ta kozmoloji, 355.

Platon'da Özne-Yüklem ilişkisi, 350.

Poros, 189.

προποδισμός, 294.

Psikoloji, Homeros'un, 177; Aristoteles'in seleflerinin, 178; Olymposçu Tanrının, 187.

Pythagoras, 181; Herakleitos ile zıtlığı, 276; okulu, 277 vd.; Orpheusçuluğu yeniden tanzim eder, 281; daimon olarak, 285, 348; tüm ilhamın kaynağı, 288.

Pythagorasçılar, zıtlar tablosu, 134; tüm yaşamın birliği, 263.

Pythagorasçı Yaşam Yolu, 262, 283, 287.

RAPSODİK THEOGONIA, 258.

Rhea = "akış," 250.

Rites de Passage, 240.

Ritüel mitler, 175.

Rivers, W. H. R., 237.

Ṛta, 251 vd.; Çarkı, 255.

Ruh: felsefenin dinden miras aldığı bir temsil, 59; mefhumun gelişimi, 154; İntisapta yeni Ruh, 161; bireysel ruh, 168, 175; doğa veya öz olarak, 176; rüya veya hafıza sureti, 177; hareket eden ve bilen olarak, 178; ve *Physis*, 199; evrene canlılık veren olarak, 201; hareket eden olarak, 203; bilen olarak, 204; *Timaios*'ta, 205; isim olarak, 213; mekanik harekete indirgenir, 215; atomlara indirgenir, 231; geçiş töreniyle bahşedilir, 241; tohumlar olarak, 241; göksel kökeni ve düşüşü, 259; Uyum olarak, 299, 325; Empedokles'te sürgünü, 317, 329; "karışım oranı" olarak, 325, 331; ölümlü ruh, 331; oran olarak, 332; Platoncu İdeaya benzerliği, 339, 342 vd.; bedenin bulaşması, 344.

Ruh göçü, 239, 242; Empedokles'te, 318.

Ruh-tözü, 200.

Rüya-sureti ve ruh, 177.

SATYROSLAR, 160.

Sayı Atomculuğu, 299.

Sayı öğretisi, 290.

Sayıların ilerleyişi, 293; Parmenides tarafından reddedilir, 304.

Sempatik Süreklilik, 148; iki havuza ayrılır, 159; kan ve *mana*'yı birleştirir, 177.

Sempatik büyü, 212.

σῆμα, 269, 305.

Sınıflandırma ve kabilesel yapı, 121; tüm Doğayı içeren kabilenin, 123; büyünün temeli, 213; sınıflandırma olarak Platon'un İdeaları, 355.

Sınırsız, Anaksimandros'un, anlamı, 219.

Sokrates, *Savunma* ve *Phaidon*'da, 335 vd.

Stoacılar, 358.

Styks = Empedokles'te *Neikos*, 328; ve *Neikos*, 330; Yemin olarak, 80; Tabu olarak, 82; Zeus'a Kratos verir, 82.

Sürü telkini, 108, 110, 145.

TAKLİT, büyüde, 141.

Takvimler, sırası, 248.

Tanrı, felsefenin dinden miras aldığı bir temsil, 59; mefhumunun gelişimi, 154; "Ruh"un uzantısı, 156; tapınanların gelişiminde ilerlemeler, 158; Bilim tarafından ortadan kaldırılır, 215; yaratamayan Akıl olarak, 355.

Tanrılar, Moira'ya tabi, 67; unsurlardan doğar (Hesiodos), 74; unsurlarla özdeşleştirilir, 75; Yazgının yerini alır, 78; zamansal olarak sınırlı karakteri, 100; Gizem Tanrıları, 178 vd.

Tanrıların kişilikleri, 183.

Tanrıyı takip etme, 284.

Tao, İnsanın Yolu ve Evrenin Yolu, 166, 251.

Taoculuk, 166; Empedokles ile benzerliği, 331.

Taylor, A. E., 98, 335, 336, 340, 355.

Tanımsal Büyü, 244.

Telkhisler, 160.

Templum ve koruluk, 90.

Tenasüh, 237.

Tesadüf, 334; tesadüfe terk edilen dünya, 300.

Tetraktys, 290 vd.; Büyük Yemin olarak, 328.

Thales, üç öğreti, 199.

Theagenes, Rhegiumlu, 75.

Themis, *Nomos*'un yansıması, 117; "doom" (hüküm) olarak, 172.

Theoria: Pythagorasçıların, 257; Orpheusçu, 282; Pythagoras'ın, 283.

Thiasos, Gizem Tanrısı'nın, 179.

Thrasymakhos, 264.

θύμος-ruh, 177.

τιμή, anlam kayması, 187.

Titanomakhia, 185.

Tityos, 189.

Tohumlar olarak unsurlar, 227; tohumlar olarak ruhlar, 241.

Toplumsal Sözleşme, 264.

Toplumun bölünmesi, nasıl ortaya çıktığı, 125.

Totem, tarumu, 120.

Totemcilik: *Nomos*'un yansıtılmasını örnekler, 118 vd.; klan ve türlerin özdeşliği, 139; nasıl çöktüğü, 157, 159.

Totemci grubun dayanışması, 119; organik ve mekanik, 125.
Tunç Çağı (Hesiodos), 176.
Tümeller, 139.
Tür-tanrılar, 347.
Tykhe, Yer'in gücü olarak, 165.

UNSURLAR, Physis'ten ayrışır, (Anaksimandros), 62 vd.; yetki alanları, 64, Hesiodos'un *Theogonia*'sında, 73; Tanrılarla özdeşleştirilir, 75; ve klanlar, 114; Yunan kozmolojisinde dört tane, 124 vd.; Tanrılar arasında taksimi, 184; "şeyler" olarak, 226.
ὑπὲρ μόρον (*αἰσαν*), 68.

ÜÇLEME, 181.

VİCDAN, 146.

WAKONDA, 151.

YANG ve *YİN*, 166.
Yasa, grup tarafından uygulanır, 169; egemen olarak, 170; Bkz. *Nomos*.
Yasama, Zeus'un, 83.
Yaşam, Bilim tarafından maddeden sıkılıp çıkarılır, 224, 233, 320; Çarkı, 237 vd.
Yazgı. Bkz. *Moira*.
Yemin, Pythagorasçıların, 291.
YER/TOPRAK, tanrıcı için kutsal, 165.
Yönelimli klanlar, 114.
Yunan Düşüncesinin özgürlüğü, 56, 77, 105.

ZAMAN, mistik sistemlerde önemi, 235 vd.; *Physis* ile özdeşleştirilir, 266.
Zaman-Tanrı, 250; Orpheusçuların, 220.
Zēn, 268.
Zeus'a Styks tarafından bahşedilen hâkimiyet, 82.
Zıtlar: çift olarak gruplanmış, 127; ayrışması, 129; unsursal, 185.
Zıtların çiftleri, Parmenides'te, 307.
Zorunluluk, Er'in görüsünde, 311.
Zuñiler, 113.

Francis Macdonald Cornford

DİNDEN FELSEFEYE

BATI NAZARİYATININ KÖKENLERİ ÜZERİNE

Çeviri: Özgüç Orhan

Din ve Felsefe, belki çoğu insan için iki farklı düşünce alanını çağrıştırır ve aralarında genellikle bir tür sınır savaşı olduğu düşünülür. Bununla birlikte onları, insanın dünyaya dair his ve inançlarının ifadesinin birbirini takip eden iki aşaması olarak düşünmek de mümkündür. Bu kitabın başlığı, dikkatimizin Batı zihninin tarihinde birinden diğerine geçişi işaret eden o döneme odaklanacağını ima eder.

En erken akılcı nazariyat ile onun arkasında yatan dinî temsil arasında gerçek bir süreklilik vardır; ve bu sadece unsurların popüler inancın Tanrıları ile alegorik denkliği gibi yüzeysel benzerlikler meselesi değildir. Felsefe, akılcı düşüncenin hareketlerini sınırlamaya ve onun ana yönlerini belirlemeye devam eden bazı büyük tasavvurları dinden miras almıştır. Din kendisini şiirsel simgeler ve mitsel kişilikler üzerinden ifade eder. Felsefe kuru soyutlama dilini tercih eder ve töz, neden, madde vesaireden söz eder. Fakat dışsal fark, aynı bilincin birbirini izleyen bu iki ürünü arasındaki içsel ve tözsel yakınlığı gizler. Felsefede açık bir tanım ve kesin ifadeye ulaşan düşünce biçimleri, mitolojinin akıl yürütmeyle geliştirilmemiş sezgilerinde zaten zımni olarak mevcuttu.

Liste satış fiyatı: 45 TL
KDV'den muaftır.

ISBN 978-605-74931-8-7