

BİLGELİĞİN BAŞLANGICI

ESKİ YUNAN'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN KÖKLERİ

F. M. CORNFORD

SAY

BİLGELİĞİN BAŞLANGICI

ESKİ YUNAN'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN KÖKLERİ

F. M. Cornford:
1874-1943 yılları arasında yaşamış İngiliz akademisyen ve çevirmen. Platon, Parmenides ve Thukididis gibi Yunan filozoflar ile antik çağ felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarıyla bilinir. Önemli eserleri arasında *Microcosmographia Academica* (1908), *Before and After Socrates* (1932) [*Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. Celal Şengör-Senem Onan, İş Bankası Kültür Yay., 2019] ve *Plato's Theory of Knowledge* (1935) [*Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., 2012] vardır.

Şahin Filiz:
1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1991'de Felsefe ve Din Bilimleri'nden yüksek lisansını, 1995'te doktorasını tamamladı. 2000 yılında yine Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde doçentlik unvanını alarak İlahiyat Fakültesi'nde 20 yıl görev yaptı. 2000 yılında Harvard University, Near Eastern Languages & Civilizations bölümünde post-doktorasını yaptı. 2008 yılında Antalya Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne profesör olarak atandı ve halen bu görevini Felsefe Bölüm Başkan Yardımcısı olarak sürdürmektedir.

Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, İslam Tasavvufu, Türk Düşüncesi, Modern Batı Düşüncesi ve Sistematik Felsefe alanlarında lisans ve lisansüstü dersler vermektedir.

Şahin Filiz'in yayınlanmış telif ve çeviri kitapları, yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Fatih Özeş:
1977 yılında Aksaray'da dünyaya geldi. İlk, orta ve lise eğitimini Adana'da tamamladıktan sonra 1996 yılında Çukurova Üniversitesi İşletme bölümüne girdi. 2001 yılında ABD'ye gitti, çeşitli şirketlerde on yıl çalıştıktan sonra Türkiye'ye döndü. 2012 yılında Akdeniz Üniversitesi Eski Yunan Dili ve Edebiyatı bölümüne girdi. 2018 yılında Akdeniz Uygarlıklarını Araştırma Enstitüsü, Eski Çağ Anabilim Dalında Prof. Dr. Şahin Filiz'in danışmanlığında "Felsefenin Antik Yunanlı Köklerinin Nedenleri" konulu bir çalışma yaptı. Doktorasına aynı enstitünün Orta Çağ Anabilim Dalında Şahin Filiz danışmalığında devam etmekte ve "Presokratik Filozoflar ve Bu filozofların Sokrates, Platon ve Aristoteles'e Etkileri ve Türk İslam ortaçağına yansımaları" konusunda araştırmalar yapmaktadır.

BİLGELİĞİN BAŞLANGICI

ESKİ YUNAN'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN KÖKLERİ

F. M. CORNFORD

İngilizceden çevirenler:
Şahin Filiz - Fatih Özeş

say

Say Yayınları
Felsefe

Bilgeliğin Başlangıcı: Eski Yunan'da Felsefi Düşüncenin Kökleri / F. M. Cornford
Özgün adı: *Principium Sapientiæ: The Origins of Greek Philosophical Thought*

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0838-2
Sertifika no: 10962

İngilizceden çevirenler: Şahin Filiz, Fatih Özeş
Editör: Eda Okuyucu
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Dörtel Matbaacılık
Zafer mah. 147. Sk. 9-13A
Esenyurt / İstanbul
Tel.: (0212) 565 11 66
Matbaa sertifika no: 40970

1. baskı: Say Yayınları, 2021

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari
www.instagram.com/sayyayincilik

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

Tanrı Korkusu Bilgeliğin Temelidir
Süleyman'ın Özdeyişleri 1:7

İÇİNDEKİLER



Sunuş 9

I. KISIM: DENEYCİLİK ESİNE KARŞI 13
1. Problemler ve Eski Doğa Felsefesinin Amaçları 15
2. Epikür 25
3. Deneysel Bilgi Kuramı 49
4. Anımsama *(Anamnesis)* 65
5. Kâhin, Ozan, Filozof 85
6. Şamanizm 115
7. Kâhin-Ozanın Vârisi Olarak Filozof 137
8. Kâhin ile Filozofun Çekişmesi 159
9. Felsefe ile Şiirin Çekişmesi 177

II. KISIM: FELSEFİ KOZMOGONİ VE MİT İLE RİTÜELDEKİ KÖKLERİ 191
10. Anaksimandros'un Sistemi 193
11. İyonya Kozmogonisinin Modeli 221
12. Hesiodos'un Zeus'a İlahileri 237

13. Zeus'un Yaşamöyküsü 251
14. Kozmogonik Mit ve Ritüel 263
15. Marduk'a ve Zeus'a İlahiler 279
16. Kenan Miti ve Filistin Ritüeli 291

Ek 299
Notlar 305

SUNUŞ



Cornford'un ölümüyle birlikte ortaya çıkan bu çalışma, onun bizzat oluşturduğu büyük bir hazineydi. *Dinden Felsefeye* adlı yapıtında karşılaştırmalı çalışan bir genç olarak felsefenin Yunanlardaki felsefe-öncesi köklerini açığa çıkarmak için büyük çaba harcamıştı. O yapıt hâlâ büyük değere sahiptir ama gelişme süreci, kendi zihinsel olgunluğu ve zihninde okuma ve düşünme birikiminin zenginleşmesi ona yeni bir yaklaşımın zorunlu olduğunu hevesle fark ettirmişti. Problemin kendisi, önceki hayatında olduğu gibi sonraki hayatında da diğer pek çok şeyden ziyade Cornford'u kendine çekmiş bir problemdi; elinizdeki yapıt ise onun en son araştırmalarını ve önceki yapıtı üzerine ürettiği düşüncelerini temsil etmektedir.

Kitabın bitmemiş taslağı, yapıtın Cornford'un ölümünden sonra basılıp basılmaması kararının –ki bu her zaman zor bir şeydir– yalnız bir kişinin fikrine bağlı olmaması koşuluyla Profesör E. R. Dodds'a sunulmuştur. Yapıtı okuduktan sonra Profesör Dodds şunu yazmıştır: "Bu yapıtın bir an önce yayımlanması gerektiği fikrini kesinlikle benimsiyorum. … Cornford kuşkusuz son bir bölümle birlikte ipi kesinlikle göğüslemiş olacaktı. Daha açıklayıcı materyalle zayıf bölümleri daha belirgin hale getirebilirdi ancak elimizdeki bu yapıtı bana göre Yunan felsefi düşüncesinin köklerine önemli ölçüde yeni

bir ışık tutuyor. Buna ek olarak diyebilirim ki, Cornford'un bu yapıtı kesinlikle şimdiye kadar yazmadığı kadar parlak sayfalarla dolu." Ayrıca Dodds, Hesiod'un *Theogony*'sindeki belirli mitlerin Doğu kökenli olduğu kuramının, kendisini memnun edecek tarzda nasıl Kumarbi'nin Hitit-Hurri* Epik basımıyla teyit edildiğine işaret etmiştir. Bizim eski Yakındoğu dinsel metinler koleksiyonumuza önemli ilaveler yapılarak aydınlatılmış olan ritüeldeki mitin genel kökeni, Doğu kökeni ve özelde belirli Yunan mitlerinin ritüel kökenine ilişkin sorular bu gün bile canlı tartışmaların odağındadır.[1] Bu sorular, elinizdeki yapıtta belli belirsiz görünür ve Cornford'un onların gelişimine katkısı kesinlikle yadsınmaz.

Geçerliliğini yitirmemiş son bölüm (16. bölüm) gözle görülür biçimde eksiktir ve taslak olan "Ölümün Bastırılması ve Tanrının Yeniden Dirilmesi" ve "Hindistan ve Çin" adlı başlıklarda iki kez tartışmalı notlara yer verilmiştir. Bununla birlikte, yazarın tamamlanmış bölüm başlıklarının altına yerleştirdiği notlar her zaman, yazıldığı şekliyle bölümlerin içeriklerine denk düşmediği, yine de bunun yerine, öncekini önermekte ve şemaları terk etmekte olduğu için deneyimli birinin herhangi bir yeniden yapılandırmaya girişmediği görülmektedir. Materyale eklemeler yapılsa bile, notlar temel söylemi güçlendirmez.

Elinizdeki yapıtın doğal olarak iki kısma ayrıldığını görüyoruz. İki kısma bölme niyeti muhtemelen 10. bölümdeki başlangıç sözleri ile ortaya çıkar. Bu ayrım, bu nedenle benimsenmektedir. İlk kısım tamdır ve kendini anlatır. İkinci kısmın söyleminin özünü bulmak zordur ama yazar nihai bir özetleme yapma olanağına sahip olmadığı için, ben bizzat yazar

---

* Metnin aslında geçen "Hurrian" sözcüğü, MÖ üçüncü ve ikinci yüzyılda Suriye ve kuzey Mezopotamya'da yerleşmiş, Hititler ve Asurlulara karışmış Ermeni kökenli eski bir halkın üyesi anlamına gelir. (çev.)

tarafından düşülen notları mümkün olduğunca kullanmak suretiyle bir ek bölümde ana fikirleri özetlemeye çalıştım.

W. K. C. Guthrie*
Haziran, 1952

* William Keith Chambers Guthrie (1906-1981): İskoç klasik felsefe profesörü. 1952-1973 yılları arasında Cambridge Üniversitesi'nde görev yaptı. 1962 ile 1981 yılları arasında altı cilt halinde yayımlanan *A History of Greek Philosophy* en önemli çalışmasıdır. (Türkçede *Yunan Felsefe Tarihi* adıyla eserin sadece ilk iki cildi yayımlanmıştır.) (ed.)

I. KISIM

DENEYCİLİK ESİNE KARŞI

1.

PROBLEMLER VE ESKİ DOĞA FELSEFESİNİN AMAÇLARI



Deney yapma alışkanlığında olmadıkları veya eğer yaptılarsa ve yaptıklarında da bunun yalnızca soyut bir uslamlama yoluyla vardıkları teyit edici ilgilerinden başka bir şey olmadığı yolundaki suçlamalara karşı takdir toplayan Hipokratçı Tıp[2] incelemesinde W. A. Heidel, Eski Yunan bilim insanlarını savunur. Örneğin Bacon *Novum Organum*'unda, Aristoteles'in bazı yapıtlarında deneylerle ilgilendiği olgusuna fazla önem vermememiz gerektiğini, çünkü vardığı sonuçları önceden formüle ettiğini ve arzuladığı şeye uyan deneyler yaptığını öne sürmüştür. Başka bir bağlamda ise Bacon, açıkçası kendi savını güçlendirici bir kanıt olarak, Aristoteles'in çok az otoriteden söz ettiği bir ayrıntıya göndermede bulunmakta ve bunu da yaparken yalnız çürütmek ya da farklı düşündüğünü belirtmek üzere onlardan söz ettiğini vurgulamaktadır.

Buna yanıt olarak Heidel, Bacon'ın insan zihninin fiilen nasıl çalıştığına ilişkin çok az bilgisi olduğu açık gerçeğine – daha çok dört çeşit idol hakkındaki *Essays and Aphorisms* adlı yapıtların yazarını öne sürmek için şaşırtıcı bir suçlama ola-

rak– ve sonuçlara ulaşma ile onları başkalarının onayına sunma arasındaki farklılık üzerinde düşünmemiş olduğunu öne sürmektedir. Psikologlar süreçler üzerinde yeterince durmaktadırlar: Bu süreçlerde bir kimse parçalı şeylerin doğrudan gözlemlenmesinden genelleştirmelere geçer. Bunu benzerlikleri, farklılıkları ve denenen ve deney tarafından düzenlenen sınıflayıcı-biçimlendirici hipotezleri belirterek yapar. Sonuçta bir kimsenin baştan sona deneysel olarak ilerlediğini gösterirler. Bacon'ın iddiasının imlediği böylesine ham bir görüşü mümkün kılan şey zihnin ortaklaşa, onun gibi, otomatik olarak işlev gördüğü ve neticede bizim genel olarak hedefe giden adımların atıldığını fark etmediğimiz olgusudur. Her akademisyen ya da her bilim insanı buna tanıklık edebilir; çünkü kendi sorgulamalarının bir dakika eskimiş kayıtlarını tutmadığı sürece, elde ettiği sonuçlara ulaşma yönteminin doğru bir hesabını veremeyecektir. Bir kimsenin, herhangi bir zihin işçisinin görünüşte dogmatik veya *a priori* resmi bildiriye kapıldığını sergileme biçimine bakarak yargıda bulunamayacağı açıktır.

John Burnet aynı etkiyi tartışmıştır.[3] Bunun nedeni, Yunanlar arasında bilimin başlangıcıyla ilgili bize kadar gelen belgelerdeki gözlemler ve deneyler hakkında çok az bilgiye sahip olmamızdır. Yunanların bilimi hakkında yaklaşık olarak tüm bildiklerimiz, sonraki yüzyıllarda bir araya getirilmiş derlemeler ve fragmanlardır. Bu derlemeleri ve fragmanları yazanlar bizzat bilimle uğraşan insanlar değildi; sadece ortalama okurlar için yazmışlardı. Hatta daha kötüsü, bu çalışmalar büyük ölçüde bilimi gözden düşürme arzusundan kaynaklanıyordu. Bunu da bilim insanlarının birbirleriyle çeliştiklerini vurgulamak ve vardıkları sonuçların paradoksal karakterini öne çıkarmak yoluyla yapıyorlardı. Açıkçası yararsız ve yersiz olan bu itiraz, sonuçlara ulaşmada kullanılan yöntemler hakkında çok şey söylemek amacı taşıyordu. Bir Hıristiyan için olduğu ka-

dar Epikürcü ve Septik yazarlar için de onları –mesela kanıtın doğal olması gibi– keyfi dogmalar olarak temsil etmek uygun düşmektedir... Şurası açıktır ki keşfedebileceğimiz düzgün bilimsel yöntemlerin kullanımına ilişkin fiili örneklerin tümü başka bir şekilde olacağından daha çok önem taşıyacaktır. Deney ve gözlemin kullanımına ilişkin tartışmasız örnekleri gösterebilirsek, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz diğerlerinin var olduklarını, çünkü dayandığımız derlemecileri ilgilendirmediğini varsaymada haklı çıkarız.

Erken Yunan filozoflarının elyazılarına dönük her iki eleştiri, şimdi yalnızca dogmatik resmi bildiriler olarak kaydedilen bulgularına ulaştıklarını görmemiz gerektiğini önermektedir. Bu önerinin ardında, kendilerine sordukları soruların, araştırmalarının teşvik ettiği nedenlerin, bilginin kaynaklarını araştırdıkları yerlerin şimdiki ile aynı olduğu sanısı bulunmaktadır. Bu sanı, geçmişte kendi bakış açımızdan bakarak –örnek vermek gerekirse, atomculuk gibi– tıpkı kimyanın getirileri uğruna büyük ölçüde simya ile ilgilendikleri gibi, tarihsel olarak modern gelişmelerle ilintilendirilebilir eski düşüncenin söz konusu özelliklerine ilgi duyan çoğu bilim tarihçisi tarafından doğal olarak ortaya konulmaktadır. Arkaik özellikler çocukluk hataları olarak bilmezden gelinir ya da gözden kaçırılır, bilimin bebeklik çağında mazur görülebilir. Ancak bizim amacımız eğer kendi görüş açımızı terk etmek ve antiklerinkini yeniden elde etmek ise, din tarihçisinin, sürekli büyüyen uygar dünyadaki insanları eğiten batıl inançlar ve uygulamalar olarak ıskartaya çıkarabildiğinden daha fazlasını ıskartaya çıkarmaya gücümüz yetmez. Aksine, biz garip ve hesaplanamaz olarak karşımıza çıkan unsurlara dikkat kesilmek zorundayız. Onlarda pekâlâ geri kazanmaya uğraştığımız zihin tutumuna dair bir ipucu bulabiliriz.

Burnet, beşinci yüzyıl filozofu Empedokles'in su saati (*clepsydra*) deneyi sayesinde deneyin kullanımına tek bir ör-

nek gösterir. *Clepsydra*[4] "daha geniş tabanında küçük delikler olan dar boğumlu bir gemi" diye betimlenir. Boğum ya da boyun en üste tutturulmuştur ve delik başparmakla kapatılabilirdi. Şarabı karıştırma kabından kaldırıp almak için kullanılırdı.

Bu gemilerle (vessels) iki farklı deney gerçekleştirildi. **1.** Gemi indirilmişti, boştu, sudaydı, kullanılışına gelince şarap servisi yapılmıştı, ama bu baş taraftaki açıklık deneycinin başparmağıyla kapatmasıyla yapılmıştı ve başparmak kaldırılıncaya kadar dipteki deliklerden hiç su geçmemişti. **2.** Geminin suyla dolmasına izin verilmişti ve başparmak kapağın üstüne yerleştirilmişti. Dipteki deliklerden su sızmıyordu. Başparmak çekilince su damlamaya başlıyordu.

Burnet bu deneyleri, "havanın kendi karakterini taşıyan bir madde" olduğunu ve "havanın ne yoğunlaşmış ateşten ne de arıtılmış sudan ibaret olduğunu" keşfetmemize öncülük eden şeyler olarak betimlemektedir. Onların bu ikinci kısmı nasıl kurabildiklerini ya da havanın, önceden birbirine karıştırıldığı şekliyle, "hiçbir şey" olan veya "geçersiz" herhangi bir şey –baskıya dayanabilen bir kütle ya da belli bir ağırlığı sürdüren– olmasından daha fazlasını kanıtlayabildiklerini anlamıyorum. Kuşkusuz bu önemli bir gerçekliktir; ama *clepsydra*'nın davranışı, onu kullanan herkes tarafından halihazırda bilinmiş olması gerektiğini gösterebilir. Empedokles'in bütün yaptığı şey, açık çıkarımı ortaya koymaktı: "Gemi basit olarak boş olamaz; içindeki hava tümden hiçlik olamaz." Empedokles havanın bir öze sahip olduğu hipotezini test eden bir yaklaşım geliştirmiş ve sonra da yaptığı deneylerin öngörülmeyen sonucunu sonsuzlaşan bir hipotezden kalkarak bir laboratuvarda *clepsydra*'yı keşfetmiş değildi. Anaksagoras'ın şişirilmiş şarap tulumu yoluyla aynı noktayı gösterdiği söylenir. Ancak böyle deriler sert sporlarda kullanılır ve her çocuk, üzerine atladığı zaman derilerin baskılamaya dayandığını

bilir. Bilinen deneyden çıkarsanan keskin bir görüş ortaya koymak, bugün anlaşıldığı biçimiyle deneysel yöntemi uygulamakla aynı şey değildir.

Burnet'in belirttiği üzere *clepsydra*'yı Empedokles kendi solunum kuramını tanımlamak için kullanır. Bedenin deri yüzeyi boyunca tüm gözenekler yoluyla terlediğine ilişkin doktrini Platon[5] ve Platon'dan sonra Diokles tarafından kullanılır: Solunumun nasıl "dairesel itişle" sürdürülebildiğini açıklamak için Empedokles'in bu doktrininden yararlanır. Ağız yoluyla alınan ılık hava, göğsün gözenekleri boyunca çekilmiş soğuk hava ile bedenin içine tekrar yerleşir. İçerideki bu hava ısındığında, tekrar aynı gözeneklerle dışarı çıkar ve ağız yoluyla çekilen hava ile yeniden yerleşir. İşte mekânik süreç böylece devam eder, yani şimdi oraya şimdi buraya salınan bir tekerleğinkine benzer, içerideki ateşin ısısıyla oluşan bir hareket ile sürer. Şimdi bu kuram, banyoda boğazına kadar suya giren ve hava kabarcıklarının su içindeki ya da dışındaki hareketleri, nefes alırken kendi göğsünü gözlemleyen herhangi biri tarafından test edilmiş olabilir. Bunun bizim nasıl nefes aldığımızı dogmatik olarak ifade etmeden önce, neden bir kimse bu basit deneyi yapmayı denememiştir? Doktrini ispatlamak ya da çürütmek için bunun asla yapılmadığı net olarak anlaşılıyor.

Anaksimenes, hiç kimsenin test etmediği başka bir hipotez örneği vermeyi başarır. Sıcak ve soğuk farklılığının, yoğunluk farklılıklarına indirgenebileceğini öne sürmüştür; buhar daha sıcaktır ve sudan daha az yoğundur, su daha sıcak ve buzdan daha az yoğundur. Eğer durum böyleyse, verili bir su miktarının, donduğunda kapladığı yerden daha az yer işgal etmesi gerekir. Anaksimenes dolu bir kavanozu ayaz havada kapının dışına koyduktan ve sabah onu yarılmış bulduktan sonra, buzun sudan daha fazla alanı doldurduğunu tespit etmiş ve kuramını gözden geçirmiştir. Bununla birlikte onun ya da

herhangi bir eleştiricinin bu çapa ulaştığına dair hiçbir işaret yoktur. Daha çok ihmal söz konusudur, çünkü başka bir amaç için yapılmış benzer bir deney, Hipokratçı bir yazar tarafından kaydedilir: "Eğer kışın biri, belli miktarda suyu bir kaba döker ve dışarıda çabucak donacağı bir yere koyarsa ve ertesi gün o kabı mümkün olduğunca çabuk eriyecek ılık bir odaya koyarsa, daha önce miktarını ölçtüğü suyun önemli ölçüde azaldığını görecektir."[6] Daha sonra ortaya çıkacağı üzere, deneyin bir doktor tarafından kaydedilmiş olması gerektiği ve tamamen doğa filozofu tarafından gözden kaçırıldığı kayda değerdir.

Filozofların itibarına dayanan sözde deneyin bir ya da iki örneğine karşı Heidel, az çok bizim neleri gerçekte bilimsel deneyler saymamız gerektiğini akla getiren tıbbi yazarlardan deneye başvuranların uzunca bir listesini önümüze koyar. Onların durumlarında bile Heidel tecrübenin, şimdi öne sürülen ne esaslı öneme ne de sistematik biçime sahip olduğunu kabul eder. Bundan başka uslamlamanın, deneyin çoğu kısmı için çözümleme yoluyla gerçekleştiğini kabul eder. Yine de doğa filozofu ile doktor arasında, kanıtımızın gösterdiği kadarıyla belirli bir çelişki vardır ve görmüş olduğumuz gibi *clepsydra* deneyi, havanın maddesel bir öz olduğuna ilişkin kozmolojik doktrinle olduğu kadar, solunumun fizyolojik dökümü ile de bağlantılıdır.

Bu çelişkiyi gözlemlediğimizde, nedeni uzaklarda aramamıza gerek kalmaz. Bilimsel kuramın bir temeli olarak tanımamız gerektiği sonucuna varmadan önce, tıp, konuşulmayan yüzyıllar için geriye dönük bir tarihle beraber pratik bir sanattır ve daima böyle olmayı sürdürmektedir. Doktor bir "iyileştirici" (ἰατρός), kamu hizmetindeki bir usta/sanatkâr (δημιοεργός) elleriyle çalışan bir *chirurgeon* (χειρουργός) idi. O her daim bireysel hastayla ilgilenirdi ve yine daima hastanın karşısına tedavi edici doğrudan uygulamalı sonuçla

çıkmıştır. İnsan vücudunun doğası ve onun hastalıkları konusunda hasta her ne kadar önyargılarda bulunabilirse de, doktor bireysel vakanın belirtilerini gözlemlemeye ve neyin yanlış olduğunu, neyin yapılması gerektiğini araştırıp bulmaya sürekli ihtiyaç duymaktan kaçınamaz. Onun ünü ve geliri bir kuramcı olarak değil ama bir iyileştirici olarak başarısına bağlı olacaktır.

Şu andan itibaren, Hipokrat'a ait yazılarda kuramsal bir bilimi belirli gözlemler temelinde kurmak için içtepimizin izini sürebiliriz. Aşağıda Heidel'in kısa bir açıklamasını bulabiliriz.[7] *Epidemics* bireysel durumların kaydı için hâlâ ününü koruyor. Ve "Yunan gözleminin en göze çarpan örneği ve tıp alanındaki kaydı, Hipokrat'ın çağdaşı Tukidides'in terk ettiği Atina'da ortaya çıkan büyük vebanın betimlenmesidir. Bizzat bundan etkilenmiş olduğunu ifade eder ve belirtileri ve hastalığın sürecini kaydetmesini bu nedene bağlar; hastalığın artık iyileşip iyileşmeyeceği belirlenebilir." Gözlemleme için seçilen olgular doktorun amacı açısından değerli olmalıdır. "Uygulayıcının nihai konusu doğal olarak hastalığı yenmekti ve kaçınılmaz olarak en yakın amaç, hastalığın nedenini belirlemekti." Hipokratçılar kendi problemlerine, "sadece bireyselinkini, onun yapısını, karakterini ve huylarını değil, aynı zamanda mevsim, yerleşim ve su tedariki, hatta sosyal ve siyasal koşulları gibi daha genel etkenlere ait nedenleri belirleyen rasyonel ve keskin bakışla yaklaşmışlardır". "Hipokratçı tıbbın daha fazla göze çarpan karakteristiği, onun bireye en yakın ilgi göstermede kararlı olmasıdır."

Hipokratçıların ideali, hastalanmış bir devletin birleşik bütün bir resmini verme amacını gütmüştü. ... *Epidemics'te*, özellikle IV. Kitabında dikkate alınan özel durum neredeyse diğerleriyle kıyaslanıyor. Böyle bir kıyaslama, benzerlikler kadar farklılıkları da ortaya koymalıdır. Her ne olursa olsun, bir yargı öngören bir sınıflandırmayı gösteren işaretler tipik

ya da zorunludur ve sonuçta yeterliliği dikkate alınan deney üzerinde kurulmalıdır. Böylece betimlenen ya da belirlenen hastalık, doktor için belirli bir özelliği ve genelde önceden görülebilen tahmin edilebilir süreci olan bir olgudur. İşte bundan dolayı Hipokratçılar koydukları tanıları esasen öngörü olarak değerlendirmişlerdir.

Birbiriyle yakından ilişkili iki bilimsel incelemede biz "diğerinin bir soru sorarken bunlardan birinin meseleyi olumlu olarak ifade ettiğini görürüz. Örnekler her iki kaynağın sorular sorarken mutabık olmasında kendini gösterir, çünkü gözle görülür biçimde ulaşılabilen veriler tanıyı veya öngörüyü doğrulamak için yeterli değildi. Hiçbir şey, uygulamadaki genelleştirmeleri daha iyi gösteremezdi". İster hayatın sıradan akışı içinde, isterse tıpta olduğu kadar endüstriyel sanatların uygulamasında gerçekleştirilmiş olsun, deneylerden türetilen birtakım gözlemleri inceledikten sonra Heidel, görece olarak birkaçının belirli bir şekilde sırf ortaya çıkaracağı sonuçları görmeyi açıkça amaçladığını belirtir. Diğer yandan, eğer "deney" günlük uygulama sürecinde geniş bir anlamda kullanılırsa, girişken bir doktor, hasta üzerinde belli bir ilaç veya rejimle etkili olmayı, sonucu gözlemlemeyi deneyecek, hata yapma durumunda ise bir başkasını deneyecektir. Şimdi şu noktaya dönelim: Doktorun bu gözlemleme sorununa, sonuç çıkarmaya, deneye ve genelleştirmeye yönelik tutumu, onun daima, başladığı belli bir sorundan, başvurmak zorunda kalacağı sorunla yüz yüze bırakıldığı olgusuyla belirlenir. Bir hastada yanlış giden şey nedir? Hasta neden acı çekiyor? Nasıl tedavi edilebilir? Bu açıdan bakıldığında, tıp sanatı endüstriyel sanatlarla aynı temele dayanır. Yunan biliminin kaydedilmemiş deney ve gözlemi hakkında Burnet ilk sözünde, "deneyler aracılığı hariç, elde edilememiş teknik yeteneğin devasa gelişimine dair kanıta" vurgu yapar.

Heredot bize (III, 60) Megaralı Eupalinos'un Samos'un yukarısındaki bir tepe boyunca tünel inşa ettiğini söyler. Heredot'un bize betimlediği bu tünel 1882'de keşfedildi. Tünel yaklaşık 800 metre uzunlukta, ama zemini neredeyse düzdür. Hipokrat külliyatında hâlâ elimizde bulunan gözlemlerden tamamen ayrı fragmanlar MÖ beşinci yüzyıldan daha geç değildir, Yunan heykelinin anatomik doğruluğunun *a priori* yöntemlerle elde edildiğine inanmak neredeyse imkânsızdır. Bu olgular kuşkusuz deneyi ve gerçekten bir bilimsel karakterin gözlendiğini varsayar. (Burnet, *age.*, s. 253.)

Artık hiç kimse insan anatomisi bilgisinin, insan vücudunu yakından gözlemlenmeden elde edilebileceğini öne sürmemektedir. Çünkü heykeltıraşın bir insan varlığının görünümünü üretme amacı gittikçe daha fazla ortaya çıktığına göre –bu aslında heykeltıraşın asıl amacı değildi– öyleyse onun gözlemi daha da kesinleşmeye ihtiyaç duyacaktır. Tıpkı doktor gibi heykeltıraşın da her zaman pratikte çözmek için belli bir problemi vardır. Eğer bu problem var olan bir modeli kopyalayacaksa, doğal olarak önce modeli çalışmalıdır ve bir heykel okulunda zorunlu bilgi birikecektir; pek çok gözlemin neticeleri insan figürünün ilkesi veya genelleştirilmiş bir modelde somutlaşacaktır. Yine Eupalinos belli bir tünel inşa etmek zorunda kalmıştı. O önceden sanatkârlar tarafından keşfedilmiş ölçü aletlerini sanatkârların ihtiyaçlarını karşılamak üzere kullanacaktı ve *a priori* geometri biliminden ürettiği birkaç kural biliyordu. Yine arka planda sağduyuyu, deneme yöntemlerini ve hatayı daha basit problemlere uygulamış olan pek çok mühendisin tecrübesine dayanıyordu. Bir su borusunun patlaması gibi, küçük felaketlere çare bulmak üzere çağrılan herhangi bir ev sahibi ya da aile reisi, bir yandan sadece çalışanlardan kaynaklanan karmaşıklığa göre ve diğer yandan bir salkım muza ulaşmak için kutu biriktiren bir şempanzeden ileri gelen karmaşıklığa göre değişen kurgular

üzerinde kafa yormak zorundadır. Eupalinos'un başarısı ve sonraki heykeltıraşların realizmi Yunanların (tıpkı diğer toplumlar gibi) sağduyuyu ve beceriyi pratik hesaba çevirebildiğini ve pratik amaçlar için kendilerini ilgilendiren şeyi yakından gözleme yeteneğine sahip olduklarını gösterir. Ancak bizi ilgilendiren soru tıp, endüstri ve güzel sanatlar alanlarının dışında bulunur. Burada asıl soru gözlem yöntemlerinin, genelleştirmenin ve deneyin yaygın bir şekilde Iyonya filozofları tarafından kullanılıp kullanılmadığıdır. Onlar marifetlerini hastayı iyileştirmeye veya tünelde hareket etmeye ya da anıtlar dikmeye adamış değillerdi. Onların problemleri, bizi her gün bazı mekânik engelleri atlatmak için zekâmızı keskinleştirmeye zorlayan pratik türden bir marifet değildi. Söz konusu problemler, gevşek deneme duygusuyla ve hata yaparak "deney" yoluyla çözülemezdi.[8] Gördüğümüz gibi, bir dereceye kadar zihni şaşkınlığa uğratacak çapta, filozoflar yargılarını, öngörülemeyen yanıtın doğaya sorulan bilimsel anlamdaki sorusunu deneyle denetlemeyi ihmal etmişlerdir. Bu ihmalin nedeni, problemlerin ne olduğunu göz önüne aldığımız zaman ortaya çıkacaktır. Daha sonra[9] yeterli bir betimlemesinin yapıldığı en erken İyonya sistemini irdeleyeceğiz. Bu sistem, sonraki süreçlerde İyonya üzerine söylenen şeylerin izini takip eden betimlemelerin konusu olan Anaksimandros sistemidir.

2.

EPİKÜR



Amaçlarımdan birisi, "mitsel" anlamına dair açık bir fikir edinmek olacaktır, ama her şeyden önce İyonya fiziğinin nihai sonucunu değerlendirmek yararlı olabilir; çünkü burada saklı ruhun ve bu felsefenin yöneliminin ne olduklarını ve ilerleyen akılcılık sayesinde çöpe attıklarının denetlendiği noktaya gelen mitsel temsiller olarak ortaya çıkması umulabilir. Bu nihai sonuç Epikür'ün atomculuğuydu. Atomculuk genelde Antik düşüncenin en bilimsel üretimi olarak ünlenmişti. Bizim amacımız için gerekli olan, Epikür'ün kendi yazılarından ve Lucretius'un şiirlerinden kalan bol miktarda bilgiye sahip olmaktır. Biz filozofun kendi konusuna yaklaşımındaki zihinsel tutumla ilgili bir yığın ayrıntıya yoğunlaşmamalıyız.

Gerçekten de, Epikür'ün fiziksel doktrininin sıradan ve ilgisiz bir merakın ürünü olduğuna dair bir iddia ortaya koymadığı doğrudur ve bu evrensel olarak da bilinmektedir. Felsefe ona göre "pratik bir etkinlik"tir; insanlığı hayatlarını tehdit edebilen iki büyük terörden, bu dünyadaki ilahi varlıkların keyfi müdahalelerinin dehşetinden ve öte dünyada ruhun cezalandırılması korkusundan koruyarak mutlu bir

hayatı güvene almak için konuşma ve aklını kullanma yoluyla tasarlanmış bir etkinliktir.[10] Diğer yandan, bu pratik güdüler kesinlikle mitoloji ve boş inançla karartılan birtakım "rasyonel" meselelerin açık seçik açıklamasını arzu etmeye iten şeydi. İşte bu nedenle modern bilim insanları, kendi yöntemlerinden ve elde ettikleri sonuçlardan bekledikleri sayesinde antik harabelere bakarak ve mitolojiyi reddeden, buna karşı atomculuğu öğütleyen bir düşünür bularak, Epikür'ün "bilimsel" davranmış olması gerektiği, çünkü onun bir akılcı ve bir materyalist olduğu sonucunu çıkarmaya meyillidirler.

Son zamanlarda Epikür'ün, materyalizminin insancıl dürtüleri ilham eden bir doktrini temsil ettiğini göstermek için epey çaba harcanmaktadır. İster idealist isterse dinsel anlamda olsun, "öte dünyaya inanç", yoksulu kendi yerinde tutmanın bir aracı olarak aristokratlar ve zenginler tarafından ısrarla sürdürülmüştür: Proletarya, bu hayatta kendilerini ezenlere pahalıya mal olmayacak çok daha iyi bir öte dünyaya dair asılsız umutlarla beslenecekti. Bununla beraber bu görüş ne Epikür'ün kendi yazılarında ne de Lucretius'un şiirlerinde hiçbir destek bulamaz. Özgür veya köle işçinin ekonomik dezavantajlarına en küçük ilgi anlamına gelen tek bir cümle kurulup kurulamayacağından kuşkuluyum. Diğer yandan, başkalarına nispet edilen, Epikür'ün ölüm korkusu ve hâlâ "ölümden sonra bir şeyleri" daha fazla hissettiği, bu hissin dinsellikle ilişkili olduğu, özellikle bu dünyanın insanın hareket ve davranışlarını değerlendiren tanrılar tarafından yönetildiği yolundaki Platoncu doktrinle ilgili olduğu konusunda bir yığın kanıt vardır. Diğer her sözde, tanrının üstünde sorunsuz zihin dinginliğine değer verilirken o burada materyalizmin İncil'ini kucaklamak için fazlasıyla yeterli bir güdüye sahipti. Modern materyalistten farklı olarak, bir ateist değildi. Bu onu, Epikürcü mutluluk içinde yaşayan tanrılara daha gönül rahatlığıyla inandırmaya itmişti. Bu mutlu-

luk bizim bu dünyamızın ya da başka herhangi bir dünyanın sınırlarının oldukça dışındadır. Düzenleyenlerin ve çalışanların bir parçası olmalarına izin verilmeyen bir dünyadır. Böylelikle düzenleme kanıtını ve ilahi bir adalet talebini birden reddettikten sonra, sınamayı gerektirecek bir delille desteklemeyerek tanrılarının varlığına veda etmiştir. Onun dini, gerçekte kınadığı inançlardan tam anlamıyla daha dogmatikti.

Başka bir açıdan bakılırsa, onun materyalizmi materyalizmin olabileceği kadar içtenlikliydi. Devlerin ve tanrıların savaşında o, kelimenin tam anlamıyla kayaları ve ağaçları elleriyle kavrayarak her şeyi semanın ve görülemeyenin dışına, yeryüzüne sürüklemek için uğraşan topluluğun bir üyesiydi. Çünkü onlar her ağaç dalına ve taşa sıkı sıkıya tutunur, gerçek varlığın sadece elle tutulabilir ve dokunmaya, direnmeye teşvik eden şeye ait olduğunu ısrarla teyit ederler. Gerçekliği bedenle aynı şey olarak tanımlarlar ve bu muhalif topluluktan birisi, bir beden olmaksızın herhangi bir şeyin gerçek olduğunu öne sürer sürmez, onlar düpedüz aşağılayıcıdırlar ve başka bir dünyaya kulak vermeyeceklerdir.[11]

İyonya geleneğinin en son durumu böyleydi. İlk zamanlar Milet şemasında, bedensel olmakla birlikte, mutlak "şeylerin doğası" yaşıyordu ve kendiliklerinden hareket ediyordu. Buna göre beşinci yüzyılda doğanın hayatı hareket eden güçler olarak ayrılmıştı; hâlâ bedenseldi ama atalarımızın elektrikli sıvısına kıyasla son derece incelikli ve etkileyici bir madde formunu içeriyordu. Anaksagoras'ın hareket eden gücün "her şeyi düzene koymaya" gücü yeten Akıl olabileceğine dair görüşü Platon tarafından benimsenmiş ve Platon kendi dinini böyle kurmuştur. Epikür'ün iyiliksever tanrı varlığına karşı tepkisi gerçeğin maddi yapısı üzerinde ısrarla durmasını gerektirmişti. O hiçbir şeye inanmak istemedi, ama ona göre cansız atomlar boş uzayda mekânik olarak hareket ediyordu, bunun kaçınılmaz sonucu ise, büsbütün ya-

dsınamayacak yaşam fenomenlerinin ve vicdanın, mümkün olduğu kadar atomların birbiriyle etkileşimi ve çarpışması yoluyla izah edilmesi gerektiğiydi. Bilgi bir şekilde duyuya ve duyu da dokunmaya indirgenmelidir; çünkü gerçek olan şey bedendir ve beden de esasen maddi bir varlıktır.[12] Şu andan itibaren biz bütün duyu-algısının objelerinin gerçek ve onları algılayışımızın doğru ve yanılmaz olduğu doktrinine ulaşmış bulunuyoruz; çünkü bir defa söz konusu tek bir algı tanımlandığına göre, Epikür herhangi bir algıya güvenmek için hiçbir zeminin bulunmayacağını ve bilginin kuşkuculuğu tamamlamak için yer açacağını düşünmüştür. Dr. Bailey bu doktrini özetlerken şunlara değinir:

> Şimdi, "Dış dünyaya ait bilgimiz nasıl elde edilir?" sorusuna yanıt bulmak zor değildir. Çünkü gerçekliğe ve algılanabilir dünyanın doğruluğuna olan inancın doğrudan doğal sonucu, doğruluk bilgisine ait bir yöntemin duyu-algısı olduğu savıdır: Duyum mutlaktır ve doğruluğun biricik ölçütü veya garantisidir. Bu aslında Epikür'ün bütün sisteminin köklü bir ilkesidir.[13]

Düşünce tarihine aşina olan biri için bu ilkenin zorlu bir problem dizisini doğurduğu açıkça görülecektir. Epikür hiç kimsenin şimdi kabul etmeyeceği yollarla bu problemleri ya inkâr ya da kabul eder. Bizi burada ilgilendiren şey daha çok, bütün algılarımızın doğruluğuna ilişkin vurgulu savın Epikür'ü kendi fiziksel tahminlerinde bilimsel bir yöntem olarak değer vermemiz gereken şeyin ne olduğunu araştırmaya yöneltip yöneltmediğini incelemektir. Acaba Epikür her zaman duyu-verilerinin dikkatle gözlenmesinden mi başlamıştır? O verilere göre ortaya çıkan hipotezler mi kurmuştur? Sonuçta bu hipotezleri daha fazla gözlem denemesine mi tabi tutmuştur? Şurası kesindir ki, duyu-algısının doğruluğun mutlak ölçütü olduğunu ilan eden bir adamın bu yöntemini anlamak

istemek rasyoneldir; öyle rasyonel bir taleptir ki, modern eleştirmenler Epikür'ü, bilimi kendi yöntemiyle doğa yasalarını keşfetme girişimi olarak düşündüğü varsayımına dayalı olarak yorumlamaktadırlar.

Duyu-algısı üzerinde böylesine yoğun bir şekilde durduktan sonra Epikür şeyleri, içeride ya da dışarıdaki şeyleri, duyuların onlara doğrudan ulaşabilecekleri derecelere göre üç kısma ayırmıştır. Birinci kısımda çok yakından "açık bir görüş" elde edebileceğimiz tamamen algılanabilir şeyler vardır (πρόδελα) (τὰ μετέωρα) ve yeraltında olup bitenler, yani yakın plandan incelenmesi mümkün olmayan algılanabilir fenomenlerdir ve üçüncüsü, yalnız düşünce ile erişilebilir olan mutlak gerçeklikler, –atomlar ve boşluk gibi– duyular (ἄδηλα) tarafından tamamen algılanamaz şeylerdir. Bu dereceleri sırasıyla ele alalım.

1. Doğrudan duyu-algısı tartışması, *Theaetetus*'ta Platon'un önceden izini sürdüğü sınırlar içinde cereyan eder. Materyalist, zihni kolay şekil alabilen bir tablete kıyasla değerlendirir, ona göre zihin doğuştan ıssızdır ve maddi imgelerin ya da çevremizdeki objeler tarafından fırlatılmış "idoller"in etkisiyle damgalanmış izlenimleri aldığını düşünür. Benzer birtakım objelerin imgeleri bir çeşit fotoğraf karmasında bir araya gelir. Burada pek çok atın tek tek özellikleri, Epikür tarafından bir "tahmin" ya da "önyargı" olarak adlandırılan "at" genel ideası veya kavramı içinde o hafızada depolanmakta ve ortaya çıkmaktadır. Bu peşin hüküm, yaratmak veya bize sunulduğu şekliyle taze imgeleri belirlemek istediğimiz bir şeyin genel karakteristiğini önceden kavrayabileceğimizi bize hatırlatabilir. Örneğin şöyle sorarız: Orada dikilip duran bir at mı, yoksa bir inek mi? Buna yanıt vermek için bir önyargı yoluyla atın ve ineğin biçimlerini bilmek zorundayız. Aksi halde onları adlandıramamış olurduk. (*D.L.* x, 33.) Hayal meyal bir izlenime sahip olabildiğimiz obje hâlâ uzakta olsa da, bu o

kadarıyla şaşmaz bir duyusal doğruluğa sahiptir. Bir atın canlı izlenimini "inek" önyargısına atadığımız ve "O bir inektir," yargısında bulunduğumuz zaman, hata sadece "ek yargı" ile birlikte gelir. "Açık görüş"ün teyidini bekleyerek bizim önermemiz ihtiyatla karşılanmalıdır. Daha yakından teyit edilirse, önermemiz doğru olacaktır.

Epikür, yanlış önerme çeşitlerinin tümünü içermekten çok uzak olduğunu göstermiş olan Theaetetus'un sonraki önermesini bilmezden gelerek duyunun ve önermenin kapsamının bu görünümüyle tatmin olmuşa benziyor. Bizi ilgilendiren, şu noktayı kaydetmektir: Epikür'ün dar bakış açısında, bu karasal objeler alanında "araştırma", bir bellek-imgesiyle yeni algılanmış bir objenin ve daha iyi bir kontrolle belirlenmiş önermenin doğrulanmasının tanımlanmasına özgülenmiş görünmektedir. Bir kere "açık görüş" inekle at arasındaki şüpheyi sabitleştirmiştir, merak tatmin edilir. Zihnin atomları dışarıdaki maddi bedenle yakın temas kurmuştur.

Epikür'ün modern bilim insanları gibi düşündüğünü öne süren yazarlar, daha yakın bakış açısıyla ortaya çıkan belirsiz önermenin doğrulanması ile canlı gözleme başvurarak ortaya konan bilimsel bir hipotezin deneysel doğrulamasını birbirine karıştırırlar. Ama Epikür hiçbir şekilde bilimsel bir yöntemin nasıl olduğunu tanımlamaz; onun yaptığı, puslu görünen bir figürün Jones veya Brown olup olmadığını sorgularken herkesin takip ettiği bir sağduyu sürecidir. İlgisini çeken bütün şey duyumun yanılmadığını savunmaktır, çünkü dokunulabilir şeylerin maddi dünyasını açığa çıkaran şey duyulardır ve ancak dokunulabilir şeyler de gerçeklikler olacaktır.

Epikür bir bilim insanı olduktan sonra, o kesinlikle yanılmaz duyularımızın doğrudan erişim kapsamı içindeki bu elle tutulur objelerin bölgesindeki araştırmanın en umut verici alanını keşfetmiş olmaktadır. Burada biz, doğa yasalarının keşfine ve nihayet bilimsel bilginin maddi koşullarının

iyileştirilmesi için uygulanabilirliğini sağlamak için, gözlem ve ihtiyatlı çıkarımla doğayı egemenlik altına almada gerekli donanımlara sahip olmak zorundayız. Ne var ki böyle bir beklenti için ne Epikür'ün ne de Lucretius'un elimizdeki yazılarında açık kapı yoktur. Lucretius büyük ölçüde, birazdan değerlendireceğimiz atomik kozmogoni ve göksel fenomenler olmak üzere diğer iki bölümle ilgilenir. O halde sonunda o, yönünü bizi kuşatan karasal maddi objelere çevirecektir.

Burada onun ilgisi, Nil'in yükselmesi, gündüz soğuk, gece sıcak olduğu iddia edilen Jüpiter Amon Kuyusu, mıknatısın çekici gücü ve benzeri birkaç şey gibi dünyanın harikaları veya meraklısına kısa bir liste ile sınırlı görünmektedir.(VI, 703 ff.) Bu merak zaten Demokritos'un sisteminde ve daha erken İyonya kuramsal düşünceleriyle şekillenmişti. Lucretius bu konuya çok merak dolu bir sözle giriş yapar (VI, 703 ff.):

> Tek bir neden gösteremeyeceğimiz belli birtakım şeyler de vardır; bir tanesi aynı zamanda gerçek neden olan birkaç tane göstermelisiniz. Aynı şekilde, hayatını yitirmiş bir insanın cansız bedenini düşünün; o insanın ölümüne ilişkin tek bir gerçek nedenin, o nedenler arasında sayılabilmesi için ölümün farklı bütün nedenlerinden söz etmek doğal olacaktır. Çünkü onun delici bir aletle veya soğuktan ya da bir hastalıktan ya da muhtemelen ağrıdan öldüğünü kanıtlayamayacaksınız;[14] yine de onun başına böyle bir şey geldiğini biliyoruz. Aynı şey başka birtakım şeylerin durumu için söylenebilir.

Bu metni doğru anlıyorsam, Lucretius atomcu bir açıklama tercihinde bulunsa da, bu sınıfın merakının asıl nedeninin yakından görmekle tespit edilemeyeceği anlamına gelir. Geçici bir hipotezi biçimlendirmek, sonra deneysel testlerle onu teyit etmek ya da çürütmek gibi bir öneri yoktur. Filozof Jüpiter Amon Kuyusunu bile ziyaret etmeyecektir ve onun gerçekten gündüzden çok geceleyin daha sıcak olup olmadığını araştı-

rıp bulmayacaktır. Filozof, mümkün mertebe kendilerini gösteren bütün nedenleri düşünerek evde oturur ve bir atomcu için en olası görünen bir tanesini tercih etmek zorundadır; ama hiç olmazsa "onca neden arasında bir tanesinin gerçek olabileceğini ve kendisini hoşnut edebileceğini umabilir". Bununla birlikte bu karasal meraklar için bir ve sadece tek bir gerçek neden vardır. Bu açıdan bakılınca onlar, bizim şu anda ele alacağımızdan farklı olarak göksel fenomenlerden ayrılır.

Ancak karasal bölge bahsini kapatmadan önce önemli bir nokta bir kere daha vurgulanmalıdır. Erken İyonyalılardan tevarüs eden meraklar listesinden ayrı olarak, Epikür'ün bizim görebildiğimiz ve dokunabildiğimiz şeyleri bilimsel araştırma için uygun bir alan olarak değerlendirdiğine dair herhangi bir kanıt görünmüyor. Genelleştirici bakış açısıyla toplama olgular hakkında hiçbir şey söylenmez. Ne Epikür ne de Lucretius Epikürcüyü, Aristoteles ve Theophrastus tarafından başlangıcı yapılan hayvanların ve bitkilerin doğal tarihini takdire şayan araştırma yapmaya davet eder. Ne de onlar, doğanın fethi denilen şeye en küçük ilgiden söz ederler; kendilerini insan ihtiyaçlarına bağlamak ve maddi refah düzeyini yükseltmek için doğa güçleri üzerinde çalışmayı gerçekleştirmek gibi bir girişim üzerinde de durmazlar. Çok önceden medeniyetin ilk aşamalarında ulaşılmış bina yapımı, dokuma, tarım, metal işçiliği ve benzeri sanatlar, Lucretius'a göre insan marifetinin buluşları olarak dile getirilir. Şeylerin mutlak doğasına dair atomcu teorinin, bunların daha ileriye gitmesinde herhangi bir etkisinin olduğu antik atomculara göre vaki değildir ve eğer bu vaki olmuşsa, hiç olmazsa Epikür sağlığı araştırırken insan enerjisinin yanlış bir kullanımını gücün peşinden koşmak kadar feci görmüştür. Antik atomcuların modern bilim tekniğine doğru tek bir adım atmamalarının nedeni, bilimi Galileo'dan beri yüzyıllarca o tekniği yaratmak için geliştirdikleri pratik güdünün zihinlerine yabancı

olmasıydı. Aynı zamanda, onların hareket yasalarını, on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki bilime duyulan güçlü ilgiyi anlamak için neden hiç incelemediklerinin nedeni yine budur. Eğer doğayı kontrol etmek isterseniz, bu yasalar anlamanız gereken ilk şeylerdir. Epikür ne doğayı kontrol etmenin ne de sömürmenin yollarını arıyordu; çünkü güç ve sağlığın elde edilmesi, mümkün olan en basit yaşam çizgisinde bulduğu o zihin barışını olsa olsa altüst edecekti. Eğer arzuladığınız mutluluk, ekmekle suyla ve gösterişsiz bir giysi giymekle en iyi şekilde elde edilebilse, kaynayan bir çaydanlığın kapağını çalkalayan buharın görüntüsü, sizi buhar makinesi, motorlu dokuma ve traktörün icadına zorlamayacaktır.

Burada sonuç, tuhaf bir paradokstur. Yanılmaz duyular tarafından esinlenen maddi bedenlerin realitesi üzerindeki güçlü vurgusu nedeniyle, materyalist sistem tümüyle en az çevremizde, çok yakınımızdaki şeylerle ilgilidir ve "onlar hakkında açık görüş"e ulaşır. Lucretius'un yazılarında gözlem bolluğunun övgüsü üzerine çok şey yazılmıştır. Bu duruma şaşırmamak gerek; çünkü ozanın kendi büyüleyici güçleri için uygun alan yarattığı onun doğa betimlemelerinde bu görülür. Ama bilim açısından bakıldığında bütün bu gözlemler, hiçbir şey kanıtlamayan ve yalnız terk edilmiş sonuçları tasvire hizmet eden belirsizlik, analiz edilmemiş analojilerden daha fazla bir şey katmamıştır. Matematiği hor görürken, Epikür miktarların kesin ölçümünün bilim insanı tarafından anlaşıldığı şekliyle gözlemin içine girmesi ve onun, ozan ve sıradan insan tarafından uygulanan doğa gözleminden ayrılması gerektiği düşünü asla görmemiştir. Sorunsuz bir hayata ileten pratik amaç için, o kendi algılarımıza güvenerek ve sağduyuyu kullanarak etrafımızdaki şeylerle ilgilenebileceğimizi düşünmüş görünür. Doğa tarihini, bu şekilde kendi boş vaktini eğlenmek için seçen herhangi biri için zararsız bir oyun olarak saymış olabilir. Ama insan mutluluğunu daha

fazla süslemek, böyle uğraşılar açısından gerek duyulan bir şey değildi.

2. Şimdi, birkaç problematik merakı süsleyen karasal objeler alanını bir yana bırakalım. Fiziğin geri kalanı, aynı içerikler tablosunu daha erken İyonya sistemleri olarak kapsamaktadır. Şeylerin mutlak doğasını ve başlangıçtaki kaotik bir durumdan doğan düzenli bir evrenin evrimi hayatın kökenini içeren kozmogoniyi inceleyen bölüme yer vereceğiz. Bütün bu süreç, tamamen duyularla algılanamaz olan atomlar ve ses açısından hesaba katılmalıdır. Onları görsek ve hatta etkilerini belli bir mesafeden hissetsek bile, çevremizdeki şeyler gibi yakın plandan yaklaşılamayan ve elle tutulamayan nesneleri içeren algılanabilir kalan alanı ilk önce dikkate almak durumundayız. "Yukarıda gökyüzündeki şeyler (μετέωρα) adını vermek gerekirse göksel cisimler ve atmosfer fenomenleri ile "yeraltında"ki (ὑπο γῆς) şeyler vardır. Birbirlerinden ayrı sınıflar oluştururlar çünkü durumlarını yakın görüşle test etmeye yargılarımız yeterli gelmez. Bu göksel ve yeraltı fenomenlerine dair tartışma, bizim halen dikkate aldığımız o karasal meraktan daha ziyade Lucretius'un şiirlerinde çok daha geniş uzayı kapsar. İlginin bu yoğunluğunun sebebi tekrar tekrar dile getirilir. Bu ilgi, Epikür'ün fizikle ilgili düşüntüsüne aydınlatıcı bir ışık tutar.

Herodot'un mektubunda, Epikür'ün kozmogoniden bu alana yöneldiğini açıkça görürüz. Bu ifade, eski adıyla meteoroloji olarak adlandırılmaya uygundur. Epikür tartışmaya dönüşler, tutulmalar, yükselme ve göksel cisimlerin yerleşmesi ve atmosfer fenomenleri gibi, gökyüzünde yer alan hareketlere dair iki güncel açıklamayı reddederek başlar. Bu hareketlerin ilahi bir varlık tarafından kontrol edildiğini veya düzene konulduğunu düşünmemeliyiz. Bir tanrı esasen kusursuz mutluluktan hoşlanan ölümsüz bir varlıktır. Onun mutluluğu yalnız zayıflık, korku ve komşularına bağlılığın

olduğu yerde meydana gelen etkinlikler ve hisler gibi, "sorun ve çare", "öfke veya kibarlık" yüzünden bozulacak değildir. İkincisi, sorunsuz mutluluğun aynı koşulu, göksel cisimlerin bizzat kendilerinin ilahi olduğunu ve kendi iradelerine göre hareket ettiklerini eşit oranda bizim varsaymamızı yasaklar. Üstelik bu dinsel görüşler ilahi mutluluk düşüncemizle çelişecekti ve "ruhlarımızda en büyük rahatsızlığa sebep olacaktı". Son ifadeler köklü bir itiraza yol vermektedir. Epikür, başka hiçbir amacın meteoroloji bilgisi veya diğer herhangi bir zihin bilgisinin "zihin barışı ve bir güvenlik duygusu"ndan daha fazla işe yaramayacağını dürüstçe kabul eder.[15] Mutluluğumuz, herhangi bir ilahi tasarruf çeşidinin doğanın işleyişlerine müdahale ettiğine, yıldırım ve şimşeğin ilahi öfkenin işaretleri olduğuna veya yağmurun ilahi lütufla yağdığına olan teolojik inanç tarafından yerle bir edilecekti. Diğer yandan mutluluğumuz, himayelerine muhtaç olmadan olması gerektiği şekilde tanrılara inanmakla artar. Çözüm onları dönüştürmek, sayısız dünyadan herhangi birinin sınırlarının dışında dünyasal mekânlardaki kutsal adalara, zarar vermeyecek yerlere sürmektir. Bunlar Homeros'tan beri geleneksel olarak tanrıların meskeniyle ilintili dil ile betimlenir.

Epikür tanrıların varlığına olan inancını, rasyonel olduğunu açıkça söylediği temellerde savunmasına rağmen, onların hem varlığını ileri sürmek ve hem de etkinliklerini yadsımak için daha fazla insani güdüyü örtbas etmekten geri durmaz. Tanrılar kesinlikle duyularımızın kanıtıyla çelişmediği sürece, kendi ilkelerine göre, bizim kabul etmemizi onaylamadığı dinsel görüşlerle mümkün olduğunca avunulmalıdır. Platon, Aristoteles ve Stoalıların hepsi de göksel cisimlerin düzenli hareketlerinde, "doğal yasalar"ın herhangi zorunlu bir kör kanıtını değil, ilahi akıl ve iradenin tam tersine, en açık kanıtı görmüşlerdir. Isaac Newton da sonunda, antiklerde hiçbir ipucuna rastlanmamış o mekânik hareket yasalarını

ortaya koyan çalışmasında böyle yapmıştı. *Principia*'sında[16], salt mekânik nedenlerin bu kadar çok düzenli hareketleri doğurabildiği düşünülemez, der... Güneşin, gezegenlerin ve kuyrukluyıldızların bu en güzel sistemi yalnız akıllı ve güçlü bir Varlık'ın niyeti ve idaresiyle devam etmektedir. "Eğer Epikür aksini düşünseydi, bunun nedeni, ne dinsel görüşle çelişen herhangi bir gözlemlenebilir fenomene işaret etmesi, ne de evrenin kendi zihin barışını rahatsız etmeyecek şekilde böyle kurulduğunu ileri sürmenin herhangi bir rasyonel zemine dayanması olurdu. Bu nedenle tavrının bilimsel olduğu savunulamaz. Çünkü herhangi bir gözleme veya duyuların kanıtına değil, en azından rakiplerininki kadar aynı ölçüde dogmatik temele dayanıyor.

"Okuyucunun bu nokta üzerinde herhangi bir kuşkusu varsa, bu kuşkular garip bir şekilde meteorolojiye uygulanabilir" yasası gibi Epikür tarafından konulan bir kuralın değerlendirilmesiyle giderilebilir. Bu bölümde o, "duyu tecrübesine ters düşmezse, herhangi bir açıklama doğru kabul edilebilir" şeklindeki olumsuz, zaten yeterince belirsiz ilkeden hoşnut değildir. Göksel olaylara gelince daha ileri gider ve bize, duyunun aykırı düşmediği bütün açıklamaların doğru kabul edilmesini, çünkü fiilen birkaç farklı tarzda meydana geldiklerini söyler. Mesele sadece onların uzaklığının, daha yakından bakış yoluyla alternatifler arasında karar verme fırsatını elimizden alması değildir. "Kendi dünyamızda bile, verilen bir fenomenin yine de bütün evrendeki şeylerin 'eşit dağılımı (ἰσονομία) sayesinde', yalnız doğru bir açıklaması olması gerekecekse, diğer açıklamalar başka dünyalarda geçerli olacaktır. O zaman da bütün bu açıklamaların hepsi eşit derecede kabul edilmelidir."[17]

Fiziğin diğer bölümlerine gelince, "fenomenlerle uyumlu olan yalnız bir tane açıklama söz konusudur. Bu gökteki şeyler için aynı değildir: O şeyler, algılarımızla uyumlu olan doğa-

larının herhangi bir özelliğinden ve onların oluşumuna dair bir açıklamadan daha fazlasını kabul eder. Birini kabul etmek ve tam da görünüşleriyle uyumlu olan diğerini reddetmek fiziksel düşüntü yolunu terk etmek ve miti yeniden diriltmek demektir. Etrafımızda olup biten şeylerden 'belirtiler' alabilir ve yakından gözlemleyebiliriz; ancak gökte olup bitenler yakından gözlemlenemez ve birkaç yolla üretilebilir".[18]

"Mit" dogmatizminin aleyhindeki tutumda, bu dogmatikliğin zihinlerimize son derece bilim dışı gelen bir ilkeyi nasıl kurduğunu görmek şaşırtıcıdır. Dr. Bailey'nin vurguladığı üzere, tekrar ve tekrar bir fenomenin doğru olduğunu bildiğimiz şeyin en çocukça hipotezleriyle yan yana sınıflandırıldığı yerde, bu hayret verici ama bütünüyle tutarlı sonuçta, ilginç pek çok metnin kaynağı, Pythocles'e Mektup'un herhangi bir okuyucusunu veya Lucretius'un beşinci ve altıncı şiir kitaplarının okuyucusunu çarpması gereken Epikür'ün astronomisi ve meteorolojisinde yatmaktadır. Örneğin güneş ve ay tutulmaları, sönmeleri veya yeniden alevlenmeleri ya da diğer bazı cisimlerin, hem yeryüzünün veya görünmeyen bir cismin hem de bu cisim türünden başka bir şeyin araya girmesi yüzündendir." (Ep. II, 96). "Astronomların kölece kurnazlıklarını" reddettikten sonra, güneş ışığının ay yüzünden belirsizleştiğine dair inancın ve güneşin bir süreliğine kaybolduğu, sonra yeniden ışıdığı görüşünü irdelerken bile, Epikürcü buna değdiğini düşünmez. Tutulmalar ilahi hoşnutsuzluğun alametleri olarak görülmediği sürece, nasıl meydana geldikleri sorun değildir. Herhangi bir fiziksel görüş bizim zihin barışımız için başka bir görüş kadar iyidir ve tüm varsayımlar akılda tutulmalıdır. Yine yıldızların hareketine dair dört alternatif açıklama ortaya koyduktan sonra Lucretius sonuca varır:

> Bu evrende bu sebeplerden hangisinin işlerlikte olduğunu kesinleştirmek kolay değildir; çeşitli dünyalardan oluşan ev-

> renin baştanbaşa ne olabileceği ve ne olduğu çeşitli planlarla şekillenmiştir, öğrettiğim budur ve yıldızların hareketi için baştanbaşa evren boyunca var olabilen birkaç neden ortaya koymaya devam edeyim; bununla birlikte bu dünyada da olması gereken söz konusu nedenlerden biri, işaretlere canlı bir hareket verir; ama kendisini onlara dikte etmek içindir. Ama bu, adım adım ilerleyen insanın hiçbir şekilde görevi değildir. (v. 526).

Bu, gerçekte ciddi bütün matematikçiler tarafından kabul edildiği gibi, astronominin tutulmaların doğru bir açıklamasını yapacak kadar bir yüzyıl daha erken gelişmiş olduğuna dair Epikürcü ilkeyi izleyerek meydana gelmedi. Eğer Epikür sıradan insanı kehanetlere olan batıl inançtan kurtarmayı arzulasaydı, onların kanıtlarına hâkim olmak için daha iyisini yapardı ve tek bir açıklama "dikte etmek" için onları küçümsemek yerine, basit terimlerle onları açıklardı.

Şimdi biz bu sıra dışı ilkenin meteorolojiye özel olarak uygulanması için daha derin bir sebep araştırmaya girişebiliriz. "Gökte ve yerin altında olup bitenler" uzun süredir ilahi vasıta ve niyetlerin esinlediği görünür dünyanın kendine has bölgesi olarak sayılmaktadır. Tanrıların varlığına olan inancın iki nedene dayalı olarak kendi köklerine sahip olmuş olması olağan hale gelmiştir: düşler veya uyanıkken görülen şeyler ve meteor ve yeraltı fenomenleri. Demokritos şöyle demiştir:[19] "İlkel insan, tanrıların neden olduğunu düşünerek yıldırım, şimşek, fırtına, kuyrukluyıldızlar, güneş ve ay tutulmaları gibi gökte olup biten şeyleri görerek korkmaktadır." Lucretius bunu yineler. Atomcuların geçerli kanıt olarak kabul ettikleri düşlerden söz ettikten sonra, dinsel inancın ikinci kaynağına döner.

Üstelik onlar gök sistemini ve birbiri ardına gelen yılların farklı mevsimlerini göreceklerdi ve bunun hangi nedenle meydana geldiğini araştıramayacaklardı; bu yüzden bütün

her şeyi tanrılara havale etmek ve her şeyin onların baş işaretiyle yönlendirildiğini varsaymak için bir sığınak araştıracaklardı. Göğe de yerleşim yerleri ve tanrıların krallığını kurdular, çünkü gece ve ayın gökyüzü, ay, gece ve gündüz yoluyla dürüldüğü görülür. Gecenin sade takımyıldızları, gece göçebeleri olan göktaşları, uçan ateş cisimleri, bulutlar, yağmurlar, kar, rüzgârlar, şimşekler, dolular, hızlı başıboş ve gürültülü korkunç gök gürlemeleri boyunca işte ay ve akşam birbirine dönüşür. (V, 1183, tr. Munro.)

Lucretius şimşek, fırtına ve depremde ortaya çıktığı varsayılan ilahi öfke terörünü büyütmeye devam eder. Yalnız bu istisnai patlamalardan değil, aynı zamanda yıldızların çok düzenli hareket sisteminin ilahi irade aracılığıyla olabileceği fikrinden de huzursuz olunduğunu itiraf eder:

> Çünkü gözümüzü daha yukarı dünyanın muhteşem göksel karargâhlarına ve parlayan yıldızların üstündeki hızlı etere diktiğimiz ve düşüncelerimizi güneş ve ay derslerine yönelttiğimiz zaman, sonra yine yeniden uyandırılan başını yüceltmek için başladığı gibi kuruntuya sevk eden diğer hastalıklarla daralan göğsümüze odaklandığımızda, bizim tesadüfen sınırsız olduğunu görebileceğimiz tanrıların güçlerinden doğan korku, parlak yıldızları çeşitli hareketleriyle döndürebilir. Şimdiye kadar dünyanın bir doğum zamanı olsun olmasın, aynı şekilde onun bir sonu olsun olmasın, zihinde kuşkular yaratan soruyu çözmek için yeterli güç olmamasından dolayı bu korku yıldızları döndürebilir; dünyanın duvarları huzursuz hareketin bu gerginliğine daha ne kadar dayanabilir; tanrıların lütfuyla asla sona ermeyen zaman sistemi boyunca süzülen ve ölçülemez çağların çetin güçlerine karşı koyabilen sonsuz bir varlığın armağanı olup olmadığı soruları zihni kuşkulara düşürür. (V, 1204 ff.)

Bütün bu keşmekeşle karşı karşıya kalan Epikür kendisini kışkırtıcı bir ikilemin içinde bulur. Bir tarafta dinsel bir inanç

vardır. Bu inancı Platon otoritesi tüm ağırlığıyla ödünç vermiştir: Göksel cisimlerin ve mevsimlerin sistemi, bu dünya için mümkün olan en iyi düzeni kuran ilahi bir aklın işiydi, daha eski inanç ise yeryüzünü insanın yararına döllendirmek için yağmuru gönderen bir gök tanrıya daha basit düzeydeki inançtı. Böyle bir imanda insanlar rahatlık ve güvence bulmanın mümkün olduğuna kaniydiler. İnsanların yardımına koşmak fikrinin ilahi adalet ve ölümden sonra günahkârın cezalandırılması inancı ile kopmaz bir bağı vardı; Epikür'ün ürkek ruhuna göre cehennem terörü inanç avuntusuna ağır basıyordu. Bu nedenle tanrılar bu yaşadığımız dünyadan sürülüp çıkarılmalı ve ruhun ölümsüz olduğu kanıtlanmalıdır. Herhangi bir fiziksel açıklama, İyonya felsefesinde önceden böylesine genişçe yayılmış bulunan bütün o "meteorolojik" fenomenlerle ortaya konulmalıdır. Ama burada, apaçık alternatifin içinde pusuya yatmış başka bir terör vardır. İlahi lütuf kuralından kaçmak, alınyazısının demir pençesine yakalanmak demektir. Eğer dünya lütufkâr tanrılarca yönetilmiyorsa, o takdirde kör bir zorunluluğun daha korkunç boyunduruğu altına girmek durumunda kalmalı, değil mi? Ruhu, mekânik hareket eden bir ölü madde seviyesine indirgeyerek ölümsüzlük umudundan koptuğumuz zaman, mantıksal olarak büsbütün gerekircilik noktasına varıp dayanmışız demektir: Her insan düşüncesi, duyguları ve eylemleri bizi arkamızdan iten nedenlerin kaçınılmaz sonucudur. Stoacılar her iki alternatifi benimseyerek ve alınyazısı ile ilahi lütfu özdeşleştirerek bu ikilemi savuşturmuşlardır.[20] Epikür ise burada her ikisini reddetmeyi zorunlu görmüştür. Alınyazısına ve pek çok filozof dahil bütün insanların kendi kalplerinde aziz tuttuğu o özgür iradeye olan inanca karşı durmak için bazı güvenceler talep eder. Sisteminin izin verdiği yalnız metafiziksel temel, herhangi bir anda atomların hiçbir neden olmaksızın uzay boşluğu boyunca düşüşlerinin dikey çizgisinden sapabildiği

şeklindeki ünlü doktrinde yer bulmaktadır. Materyalist ise, bütün fiziksel hareketin ruhun kendi kendine hareket eden gücünün geriden izlenmesi gerektiğine ilişkin Platoncu doktrini dâhice tersyüz etmektedir.

Bizi şu anda ilgilendiren nokta, "meteorolojinin" dinin ilahi müdahalenin kanıtlarını bulmuş olduğu önceden yüksek değerde olan alan olmasıdır. Bu yüzden meteoroloji, Epikürcülüğün ne pahasına olursa olsun zihin barışımızın her iki düşmanına karşı savunması gereken kaleydi: bir yanda ilahi lütuf ve diğer yanda alınyazısı. Bu güdü, belki de bilinçsiz olarak her doğaüstü açıklamanın doğru olarak kabulünü ve "tek bir neden" ile yetinilmesini reddederek kitabına uygun bir çaresizlik olarak dikte ettirilmiştir. Gökbilimcilerin aşağılık hileleri, özgürlüğü nedensel zorunluluğun ağında boğmakla tehdit etmiştir. Her ne olursa olsun, meteorolojik alanda Epikür'ün izleği modern bilimin bulunduğu noktadan mümkün olduğu kadar çıkarılmış durumdadır.

3. Şimdi de büsbütün duygularla algılanamayan şeylerin üçüncü kısmına bakmamız gerekir. Bu kısım tanrıları, evrenin mutlak öğelerini, atomları ve onların boşluktaki hareketlerini içerir. Burada Epikür'ün, sisteminin diğer parçalarındakinden daha az dogmatik olmadığını göreceğiz.

Tanrıların varlığına dair iki kanıttan birinin nasıl reddedilmekte olduğunu zaten görmüştük: "Gökte olup bitenler"den bu kanıt çıkarılmaz. Önceden Demokritos'un kabul ettiği ve uyku esnasında bedenin gözeneklerinden giren imgelerin (*idola*) etkisiyle izah ettiği rüyalar kanıtı hâlâ geçerlidir. Bu imgeler "zihinsel kavrayışın" objeleridir, duyulardan bağımsız bir eylemdir, ama duyulur şeylerin algılanmasına benzerdirler. Bize rüyalarımızda görünen insan biçimsel tanrıların "açık bir bilgisi"ne sahip olduğumuza inanmamız için Epikür'ün sunduğu nedenler konusuna girmek gereksizdir. Oysa çok başlı ejderha kurguları hiçbir gerçekliğe karşılık gel-

meyen başıboş *idola*'nın (algılamalar) şans eseri bileşimleridir. Epikür teolojisinin ardındaki asıl itici gücün, onun Epikür'ün bizzat kendisi için arzuladığı şekilde sorunsuz bir barışın varlığından keyif alan ölümsüz ve kutsanmış şeylerin olacağına dair kendi belirlenimciliğidir. Ancak bu belirlenimciliğe gelince, tanrılara ilişkin rüyalarımız, çok başlı ejderhalara ilişkin rüyalarımız kadar kolay yoldan açıklanabilmelidir; Cicero'nun *de Natura Deorum*'undaki kuramın doktrinini parçalara ayırmada bir zorluk yoktur. Epikür'ün en coşkulu hayranlarının savunmaya değer bulmadıkları teolojisi "bilimsel" bir karakterin sadece en ince davranışını sergilemektir.

Tanrılardan ayrı olarak, büsbütün algılanamayan kısım evrenin mutlak öğelerini, atomları ve boşluğu içine alır. Doğal olarak atomlar esasen elle tutulur cisimlerdir; atomlar, sınırlı duyuların algılamalarını önleyen son derece küçük boyutlu şeylerdir. Bununla beraber, gökyüzünde gördüğümüz şeylerin bile tamamen ötesindedirler.

Burada Epikürcülüğün "bilimsel" olduğuna ilişkin sav, en sıkı sınavdan geçirilir. Modern bir laboratuvarın teknik donanımı olmadan atomların doğasıyla ilgili hiçbir kuram herhangi bir deneysel kanıtla teyit edilemeyeceğinden dolayı, yanılmaz duyuların tanıklığına dayandığını öne süren bir sistemin tamamen algılanamaz şey hakkında sadece belli belirsiz bir hipotez ortaya koyabilmesi ve yargının askıya alınmasını önerebilmesi beklenir. Ama Epikür'ün tutumu, bu kuşkucu tedbirin tam tersidir: O, diğer ikisindekine göre bu alanda daha dogmatiktir. Önceden ele aldığımız üzere, bizim doğrudan etrafımızdaki şeyler hakkındaki yargılarımız, yakın gözlemle desteklenmesi ve meteorolojik fenomenlerle ilgilenirken zihnimizi mümkün olan her açıklamaya açık tutmamız gerekirdi. Ancak duyuların bize haklarında ne yakın ne de uzak bir görüş sağlayabildiği bu objelere ulaştığımızda, "nedenlerin ve açıklamaların bu çokluğunun" önemi kalmaz.

Atom kuramı ne duyularla denetlenebilen bir hipotezdir ne de varlığı uydurma olduğu için reddedildiğine ilişkin herhangi bir kuşku söz konusudur. Doğru açıklama konusunda hiçbir tereddüde yer yoktur ve hiçbir durumda muhtemel bir alternatif önerisi olmaz: "Atomculuk ne evrenin muhtemel birkaç kuramı içinden birisidir, ne de onun ayrıntılarından herhangi biri bakımından, Epikür'ün bizzat kendisi tarafından izah edilenin doğru olabileceğinden daha farklı bir görüşe ait bir ipucu vardır."[21] Epikür bu atomculuğun sadece fenomenlerden oluşan bir kuram olduğunu kesin olarak iddia eder.

Bu aşırı dogmatizm nasıl hesaba katılacaktır? Bu soruyu yanıtlarken Dr. Bailey, atomlar ve boşluk hakkında apaçık doğruluğa ulaşmanın hedeflendiği düşünülen zihinsel süreçlerle ilgili gerçekten bağdaşmaz iki açıklamayı birleştiriyor görünmektedir. Muhtemelen Epikür'ün kendi zihninde var olan bir karışıklığı açıklığa kavuşturuyor. İlkin, Dr. Bailey bize, sorgulamalarımıza bir başlangıç için "işaretler" ve görünmeyenden çıkarımlar yapan duyu-algılarından söz eder. Şu halde onun çalışması, tek başına düşünülmekle gerçekleştirilir ve *hipotezler fenomenler temelinde biçimlendirilmelidir*. Düşünce "zihnin bir devinimidir; zihin önceden var olan imgelerin birleştirilmesi ve karşılaştırılmasıyla, bir tür 'gözünde canlandırma' yoluyla yeni imgeler yaratır." Düşünce hipotezleri, yeniden duyuma dönerek denetlenmelidir. Teyit artık mümkün değildir, çünkü duyuma ait "açık görüş" artık mümkün değildir ama fenomenler çelişebilir ve eğer böyleyse hipotez uydurma diye reddedilmelidir. O halde bilimsel usa vurumun her aşamasında *düşünce duyumla denetlenmelidir*.[22]

Ancak Dr. Bailey'nin düşündüğü gibi, modern bilimin yöntemine böylesine benzeyen bu açıklama Epikür tarafından yapılmaz ve halihazırda ifade edilen sonuçlarla da uyuşmaz. Atomcu kuram ne duyumla denetlenebilir, ne de onun

uydurma olarak reddedildiğine dair herhangi bir kuşku söz konusudur. Dr. Bailey'nin bizzat kendisi buna işaret etmekte ve gerçekten düşünce sürecinin çok farklı bir betimlemesinin ne olduğunu ve onun, Epikür'ün dogmatik kesinliğini izah eden bir şey olduğunu vurgulamaktan vazgeçmemektedir. Bu alandaki düşünceye ait veriler doğrudan duyumla elde edilemez; çünkü mutlak gerçeklikler, atomlar ve uzay, doğaları gereği "idollerden" sıyrılamaz. Zihin artık duyu-algısının imgeleriyle daha fazla ilgilenmiyor, ama tamamen zihinsel kavramlarla ilgileniyor. Kavram, "apaçık" olanın çok özel anlamıyla "açık"tır: O, "fikrin" gevşek ve düzensiz işleyişiyle keyfi olarak biçimlendirilmez, ama doğrudan doğruya "zihinsel kavrayışın" (ἐπιβολή) bir eylemiyle kavranır. Modern terimlerle ifade edilecek olursa, bu işleyiş "apaçık bir önermenin aracısız sezgisi" olarak adlandırılabilir: Zihin "bakar" ve kusursuz "açık" olan ve bundan başkasının olamayacağı yeni bir resim görür. "Bilimsel düşüncenin bütünü şu halde, Epikür'e göre bir sıra düzeni içinde, 'zihinsel kavrayışın' eylemiyle kavranan böyle apaçık veya 'açık' bir kavramlar zinciridir; onun doğruluğunun 'biricikliği', matematik biliminin-ki kadar kaçınılmazdır. Her adımda biz, bizzat algılanamaz gerçekliklerin kusursuz ve belirli bir kopyası olan bir imgeyi doğrudan kavrarız."[23]

Dr. Bailey bu iki durumun uyumsuzluğunun farkına kolay kolay varamaz; başka bir deyişle, Epikür tarafından yaratılan bir karışıklığı yeniden üretir. Nitekim Epikür, algılanamaza ilişkin açık bir görüş ortaya koyarken zihinsel kavrayışın, duyu-algısı gibi doğal bir süreç olduğuna inanmak için çırpınır. Bu çabasında yakın bir nesnenin açık görünümü, mutlak doğruluğun bir garantisidir. Etrafımızdaki şeyleri incelerken, duyuların açık görünümü yargılarımızın doğruluğuna ya da yanlışlığına hükmeder. Ama herhangi bir duyumsanabilir analoji üzerinde temellenebilir olsa da, atomların hareket et-

tiği yön gibi algılanamaz bir başlangıç yargısı alanında yargılarımız duyumsanabilir deneye başvurarak ne çürütülebilir ne de teyit edilebilir. Karar, açıkça zihinsel kavrayışla görülen apaçık kavramaya dayanır.[24]

Her ne olursa olsun, ikinci tutum, Epikürcü pratiğe karşılık gelen bir tutumdur. Burada Lucretius'un sunduğu ve kurduğu atom kuramına ait kanıtı göz önüne alalım. Bu kanıttan birkaç aksiyom çıkarır: Hiçlikten hiçbir şey gelmez; olmayan hiçbir şey yok olamaz; bununla beraber görülemeyen cisimler var olur ve şeylere göre davranır; boşluk olmadan hiçbir hareket olamazdı ve aynı boyutlardaki iki cisim arasında ağırlık bakımından hiçbir fark yoktur. Herhangi birinin gözlemleyebildiği bir gerçekler hazinesine başvurarak onları desteklese de, bunlar doğrudan doğruya zihinsel kavrayışla kavranan apaçık doğruluklara ait örneklerdir. Lucretius, bu tür aşamalardan ilerleyerek doğa ve atomların davranışı hakkında bütünsel sonuçlara ulaşır. İzlenen yöntem, mükemmel şekilde açık ve seçik olduğu iddia edilen koyutlar üzerinde temellenmiş kuramlara ve sayısız sistemin çöküşüne tanık olan modern bilimin insanına önerilecek öyle bir şey değildir. Yüzyıllardır astronomi, daire en mükemmel şekil olduğu için göksel cisimlerin daireler şeklinde hareket etmesi gerektiğine ilişkin apaçık doğruluğu kendi içinde barındırmak zorunda kaldı.

Epikür'ün algılanamaz hakkındaki dogmatizmi bu yüzden "zihinsel kavrayışın" yanılmazlığına olan inanca dayanır görünmektedir. Bu etkinliğin doğası Dr. Bailey tarafından dikkatlice müzakere edilmektedir. (ἐπιβολή) sözcüğü "kavrayış olarak tercüme edilmiştir, başlıca anlamı, duyumlanabilir ya da akledilebilir olsun açık bir fikir ya da o şeyin kavranışını elde etmek söz konusu olunca, zihnin *yönünde izdüşümü* veya bir objeye dikkati çevirmek" demektir. Bu yalnız dışsal objeler nedeniyle bizim güvendiğimiz izlenimleri veya imge-

leri edilgince almak meselesinden ibaret değildir. Materyalist, bilmenin bu edilgin yönünü vurgulamaya eğilimlidir. O, bunu duyu organlarına giren maddi parçalardan müteşekkil ve ruhu oluşturan maddi parçaların üstüne çarpan "idoller" kuramıyla yeterli bir şekilde açıklayamaz. Yine de tam ters yöndeki bir hareketi tanımaksızın düşünce süreçlerinin herhangi bir hesabını veremez; imgeler ırmağının akışıyla kendilerini sunamayan objelere dayanan zihnin kendiliğinden yansımasını sağlayamaz. Cicero Epikürcü diyaloğunda şöyle der: "İçinde zihnin zorlandığı ve kendisini yansıttığı, uçsuz bucaksız, kıyısı sınırı olmayan böyle uzak ve sonsuza seyahat ettiği" uzayın bütün yönleriyle sınırsız yoğunluğunu görebilsek, evrendeki ilahi işçiliği şart koşmaya ihtiyaç hissetmemiz gerekmezdi. Lucretius, akıllı insanların dört gözle bekledikleri ve zihnin özgür yansıtmasının zikzaklı uçtuğu sonsuz uzaydan söz ederek aynı eğretilemeyi kullanır.[25] Dr. Bailey zihnin sonsuz uzayın içindeki bu yansıtmasının, önceden açıkladığı üzere, tam olarak bilimsel bir kavramın zihinsel tetkikinin kavrayışı olduğuna işaret eder.[26] Ancak birazdan göreceğimiz gibi, burada salt eğretilemeden daha fazlasına sahibiz. Gerçekte eğretilemeler, genelde onların simgelediğinden daha titiz ve dikkatli incelemeyi gerektirir. Neredeyse felsefi dilimizin hepsi farkında olmadan metaforiktir ve hatta terimler hâlâ eğretilemeler olarak düşünüldüğüne, onlar tuhaf boşlukları gizlemek için kullanılabilir. Bazen eğretileme diye adlandırılan şeyin eskiden kelimenin tam anlamıyla düşünce denilen şeyi gizlediğini görüyoruz. Şu anki durumda zihnin "yansıtması" ve uçuşunda uzak ve geniş "seyahat", bu fosilleşmiş düşüncelerden biridir. Bu, duyu-izlenimlerinin etkisinden kaynaklandığı için materyalistin bilgiye deneysel yaklaşımına gerçekten yabancı olan zihinsel bir etkinlik kavramını temsil eder. Bu eldeki idoller kuramı, tek bir idol olarak asla böyle temsil edemediği, boş uzayın sınırsızlığını

kavrayacak düşüncenin gücünü nasıl izah edebilir? Epikürcülük bir eğretilemeye başvurur. Bu eğretilemenin asıl anlamı, zihnin bedenden kaçan ve görülmeyen dünyanın içinde iradesine göre değişen güce sahip olması demekti. Epikür'ün, dağılıp gitmesi ve bedeni terk eder etmez yitip gitmesi gereken atomlardan müteşekkil bir ruh dogması, onu kendi kullandığı sözcüklerin harfi harfine kabulünden alıkoyar; ama sisteminin, zihin güçlerini bu sisteme has materyalist terimlerle açıklanmasına yetmediğini kendisinden ve okuyucularından saklamak için eğretilemeler kullanmayı sürdürür. Uzay, idolleri zihnin içine gönderemez; zihin kendi varlığını bedenin dışında sürdüremez. Uzay bu bakımdan tamamıyla bilinemez olmalıdır; ancak mademki onun varlığı ve sonluluğu sistem için zorunludur ve tasavvur edemesek de gerçekte sonlu uzayı düşünebiliyoruz, o da zihnin doğası ve güçlerine ilişkin büsbütün farklı bir görüş üzerinde temellenen bir bilgi kuramı dilini ödünç almaktan memnundur.

Söylemek gerekir ki, atomculuğu benimseyenler gizemler içinde bocalarlarsa, daha önceki İyonyalıların hakiki bir bilimsel yöntem kurmuş olduklarını varsaymak zorlaşır.

3.

DENEYSEL BİLGİ KURAMI



Son bölümün tartışması, Epikür epistemolojisinde bilginin kaynaklarına dair iki zıt kuramın birleşimini görmemizi sağlar. Bir materyalist olarak Epikür, gözden düşmesine izin vermeyeceği açık algılamaları olan duyuların kesin temeli üzerine bütün bilgiyi inşa etmeyi amaçlamıştır. Zihnin bütün gereçleri, karma fikirleri biçimlendirerek dış dünyadan edinilen izlenimler yığınından oluşan bu kaynaktan türetilmeliydi. Bu fikirleri yönlendirmede düşüncenin kendiliğinden faaliyeti mümkün olduğu kadar, dikkati sabitleyen ve böylece duyu-algısının doğruluğunu garanti eden yakın denetime benzer bir "açık görüş" kazandıran bir güce indirgenecekti. Yine de nesneler ve doğrular tamamen algılanamaz en önemli alanda karşılaştığında, bir eğretileme kılıfı altında olmakla birlikte, o, zihnin kendisini bedenin dışında yansıtma ve asla duyu aracılığıyla ortaya konulamayan hikmeti kavrama gücüne sahip olduğuna dair inanca başvurmaya zorlanmıştır. Şimdi hikmetin kaynaklarına dair bu iki zıt kuramı çözmenin ve tarihlerinin izini sürmenin zamanı geldi. "Bilimsel" olarak adlandırılacak daha iyi bir iddia olan deneysel kuramla başlayacağız.

Bu kuramın temeline bizi ulaştıracak ipucu, Hipokrat külliyatının tıbbi yazarları tarafından hazırlanır. Özellikle, bizzat Hipokrat'ın kendisi olabileceği düşünülen *Antik Tıp* Üzerine'nin yazarı, doğa filozofunun dogmatik yöntemi ile fizikçinin deneysel yöntemi arasında derin bir karşıtlık bulunduğunu açıkça fark etmişti. Hipokrat'ın, filozofun kendi yöntemini iyileştirme sanatının içine dahil etmesine karşı çıkması aydınlatıcıdır.

İlk önce tıp hakkında giriştiği tartışmalarda, bütün hastalıkların önünde sonunda bir veya iki etken –"sıcaklık, soğuk, nem, kuruluk" veya istedikleri başka bir şey– yüzünden olduğunu öne sürerek bütün söylemlerini bir tahmine veya bir koyuta dayandıran yazarlara ve hatiplere saldırmakla işe başlar. Bu dogmatik başlangıç noktası onları açıkça yanlış olan pek çok önerme kurmaya iter; ama en kötü hataları, tıbbın kendine ait uzun bir geçmişi olan bir sanat olduğunu tanımadaki başarısızlıklarıdır. Bu sanatın değeri, elde ediliş yöntemlerini hizmetine çağıran ve onun uygulayıcılarına yüksek bir onur bahşeden herkesçe onaylanmıştır. Hüner ve deneyimde fizikçiler arasındaki önemli farklar, sanatın güvenli bir şekilde araştırmaya ve olguların keşfine dayandığına dair kanıttır.

İşte bu nedenle, örneğin gökte ve yerin altında olup bitenler gibi (τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα) gözlemin (περί τῶν νετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν) ulaşamadığı çözümsüz sorunlarla uğraşırken kaçınılmaz olan şeyler türünden anlamsızlığa hiç ihtiyaç olmadığını vurguluyorum. Eğer bir kimse bu şeylerin nasıl olduğuna dair herhangi bir görüş ileri sürerse, söylediği şey doğru ya da yanlış olduğunu ne kendisine ne de kendisini dinleyenlere açık bir şey söylemiş olamaz; çünkü belirli bir bilgi elde etme konusunda uygulanabileceğine ilişkin herhangi bir sağlama yoktur.

Burada Epikür'den bir yüzyıldan daha fazla süre önce, gözlemin ulaşabileceği noktanın ötesindeki çözümsüz sorun-

larla sınırlı olarak tanımlanmış doğa felsefesinin karakteristik kapsamını buluyoruz: Epikür'ün duyularda kabul ettiği iki temel bölüm bize hiçbir açık görüş, meteoroloji ve "sıcak ve soğuk ya da düşleyebildiği bir şeyi", maddenin nihai bileşenlerini veremiyor. Hipokrat (yazar diye adlandırabilirsek) bu alanlarda kuramsal düşüncelerin, herhangi bir teste tabi tutulamayan temelsiz tahminler üreten dogmatik bir görüş olması gerektiğini savunmaktadır. Epikür'ü işlerken sadece eleştirinin tam da nasıl kanıtlandığını gördük.

Hipokrat bu keyfi yöntemle kendi sanatıyla ters düşmekte ısrarlıdır. Dediğine bakılırsa, kabul edilebilir pek çok buluşa kılavuzluk eden tıp, bütünüyle bir başlangıç noktası ve kendine has bir yöntemle bezenmiş çok uzun bir geçmişe sahiptir. Eğer araştıran yetenekliyse ve zaten önceden yapılmış keşiflere ait bilgiden yola çıkarsa, keşfedilmeyi bekleyen her şey araştırılıp bulunacaktır. Başka bir metodu izlerse, sadece kendini ve başkalarını kandıracaktır. Sapa ve soyut tahminlere hiç ihtiyaç yoktur. Doktor sıradan insanların fiili acılarıyla ilgileniyor. Hastalarına durumlarını açıklarken sokaktaki insanların anlayabilecekleri ve hastalıklarının ne olduğunu, niçin daha da iyileşeceklerini ya da kötüleşeceklerini izah edebilen bir dille konuşmalıdır. İşte o zaman hastalar kendilerine ne söylendiğini anlayacak ve anımsayacaklardır. Ama eğer bu karşılıklı anlama temeline dayanmakta kusurlu davranırlarsa durumu doğru bir şekilde kavrayamazlar. Bu nedenle tıbbın ayrıca herhangi bir koyuta ihtiyacı yoktur.

Hipokrat, tıbbi sanatın başlangıç noktası olduğuna inandığı şeyin ne olduğunu tanımlamaya devam eder. İnsanoğlu esasen meyve, ağaç ve otla beslenen canavarlar gibi yaşamıştır. Bu ham diyetin neden olduğu acılar, insanın anayasasına uygun olacak şekilde, güçlü ve daha zayıf olanlarla çözünemeyen elementleri birleştiren yemek yapma icadına götürmüştür. Sağlıklı bir beslenme yöntemine dair bu buluşlar tıp

sanatını en erken biçimiyle yapılandırmıştır ve aynı türe ait yeni buluşlar, fonksiyonları bedeni sağlıklı tutmak olanlar tarafından hâlâ ortaya atılmaktadır. İyileştirici tıp, hastanın sağlığa uygun gelen şeyden farklı bir diyete gereksinimi olduğu gerçeğinden doğmuştur. Bu, farklı tipteki hastaların gereksinimlerine uyarlanmış daha değişik bir perhize götürmüştür. Bazısı beslenme formlarından daha güçlüsüne, bazısı daha zayıfına gereksinim duyabilir; her iki yöndeki aşırılık ise tehlikeli olabilir. Belirlenmiş hiçbir mutlak standart ölçüsü ve kilosu olamaz; tek "ölçü" birey olarak hastanın tepkisidir. En iyi hekim, her iki yönden de küçük yanlışlar yapan kişidir. Bazı bölümlerde tıp yüksek bir kesinliğe ulaşmıştır; eski yerleşik metot, kusursuz doğruluğa bütün noktalarda ulaşılmamış olduğu gerekçesiyle suçlanmamalıdır.

Hipokrat şimdi betimlediği deneysel yöntem ile doğa felsefesi tarafından tıbba sokulan *a priori* dogmatizm arasındaki çelişkiye (ch. XIII) döner. Kendi başlangıç noktasının bir koyutu olarak aldıkları yeni yönteme saldırır. Bu koyut şöyledir: Bütün hastalıklar sıcağın veya soğuğun ya da kuruluk veya yaşlığın aşırılığı yüzünden ortaya çıkar ve bunların her biri zıddıyla karşılaşarak iyileştirilmelidir: sıcak soğukla, soğuk sıcakla vb. Hipokrat itiraz eder: **1.** Kaba bir diyetten acı çeken ve pişmiş yiyecek alarak tedavi edilen bir hasta olduğunu varsayalım, diyetten kaldırılan şeyin sıcak, soğuk, kuruluk veya yaşlık olup olmadığını söyleyemezsiniz; **2.** "soğukluğu" telafi etmeyi sağlayabilecek mutlak bir "sıcaklık" gibi bir şey yoktur; bir insan soğuk su veya sıcak şarap ya da süt içmelidir ve su, şarap ve süt kendilerine has özelliklere sahiptir, yani sıcaktan daha etkili olacak birtakım özellikleri olacaktır; **3.** deneyim sıcak ve soğuğun başka "güçler"den birine göre bedende az etki gösterir. Felsefenin bu dört soyut karşıtlar kuramının aksine, Hipokrat eski yerleşik keşfin sonucu olarak, insan bedeninin sayı ve güç bakımından değişen etkin

özelliklerin[27] tüm çeşidine sahip olarak –tuzlu, acı, tatlı, tatsız– geniş ölçekte birtakım şeylerden müteşekkil olduğunun görüldüğünü ileri sürer. Bu şeyler harmanlandığı ve birleştirildiği zaman sıkıntı verici ya da zararlı değildirler; onlardan herhangi biri ayrıştırılır ve tek başına kalırsa, açığa çıkar ve zarar verir. Benzer şekilde zararlı besinler, bu özellikleri birleşmeyen ve çok güçlü olan şeylerdir. Kuralına uygun olarak pişirilen yiyecekte, bu çok güçlü özelliklerin etkisi azaltılır ve tek basit bir bütün içine katıştırılır. "Tamamen dinginlik ve dinlenme halinde olduğunda bir insan, hiçbir özel güç sergilemeksizin mümkün olan en iyi durumdadır."

Doğa felsefesine karşı geliştirilmiş bu söz düellosu, ardında yatan tarihi göz önüne aldığımızda çok aydınlatıcıdır. Bedenlerin karşıtlardan oluştuğu ve onların korunmasının bir tür dengeye veya düşman güçlerin karşıtına bağlı olması şeklindeki soyut anlayış ilk kez filozoflarca kurgulanmıştır. Anaksimandros'un sistemini incelerken, kozmogonide başat bir rol oynayan ve Hipokrat tarafından sözü edilen başlıca dört karşıtı –sıcak ve soğuk, nemli ve kuru– göreceğiz. Bunlar yaz ve kış, yağmur ve kuraklık olmak üzere mevsimsel dört güç ile özdeşleştirilebilir ve yer sırasına göre Empedokles'in ateş, hava, su ve yer olmak üzere dört öğesi demektir. Üstelik Anaksimandros, bir gücün kendi karşıtına saldırmasının cezasını ödediği zaman, periyodik olarak telafi edilmiş "tam" bir dengeye oturduğu fikrine sahip olmuştu. Ama bu noktadan hareketle felsefe ve tıp farklı yollar tutmaya başlar ve biz filozoflara karşı reaksiyona girişen kişiye hekim adını verebiliriz. Güney İtalya'da Krotonlu Alkmaion altıncı yüzyılın başlarında ortaya çıkar. O, doğduğu şehirdeki Pisagorcu okul ile temas halindeydi, ancak doktrininin büyük kısmı tıpla ilgiliydi, gerçi "Pek çok insani şey çiftler halinde ilerler," dediği zamanlardaki gibi bazen fiziksel bir kuram ortaya attığı da olur. (D.L. VIII, 83). Diğer bir deyişle, o bir

fizikçi olarak değerlendirildiği zaman, aykırı fiziksel doktrini insan vücudunun yapısına uygulamıştır. Bununla birlikte Aristoteles[28] iki konuda Pisagorculardan nasıl ayrıldığını belirtir. Onlar matematiksel sistemlerinde kusursuz sayı olan 10 sayısının bir listesini vermişlerdir. Tıpkı Hipokrat'ın kendi dönemindeki filozofların dört karşıt maddesinin aksine karşıt güçlerin "büyük bir sayısı"nı koruduğu gibi, Alkmaion da belirsiz bir sayıyı kabul etmiştir. İkincisi, Alkmaion'un karşıtları, Pisagorcu çift sayılardan daha az soyut ve kozmiktir: sınırlı ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, dişi ve erkek, durma ve hareket, düz ve kavisli, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgen. Bize aktarıldığına göre Alkmaion sağlığın, güçlerin eşitliği ile korunduğunu öğretmiştir: Nemli, kuru, soğuk, sıcak, acı, tatlı vb.; tek bir karşıtın yalnız başına baskınlığı hastalığa neden olur. Sağlık, tamamen niteliklerin orantılı bir karışımıdır. Hipokrat bu sonsuz listeye diğer güçlerin adlarını ekler: tuzlu, acı, üzücü, tatsız ve "büyük bir sayı" daha. Burada temel nokta, listenin vücuttaki varlığı doğrudan görme, dokunma ve tatma ile algılanan yalnız duyulur özellikleri içermesidir. Hipokrat der ki, bunlar, yani tıbbın ilk kâşifleri (muhtemelen Alkmaion'un bizzat kendisine göndermedir) insan vücudunun bileşenleri olduğunu görmüşlerdir. Onlardan herhangi biri tamamen uzlaşmadığında kendi soyutlanmışlığında *bariz* hale gelir. Hipokrat, diğerleri gibi görünür şekilde soyutlanamadıkları temeline dayanarak sıcak, soğuk, nemli ve kuru gibi eski kozmik güçleri atlayarak Alkmaion'un listesini değiştirir ve düzeltir, ama bunlar daima fiilen diğer niteliklerle temas halindedir ve bu şu demektir; bunlar hastalığa neden olan şeylerdir. Yine de bu önemsiz bir noktadır. Hipokrat Alkmaion'un ana doktrinini kabul eder, bu doktrin güvenli bir şekilde duyulur deneye dayanır ama felsefenin "boş koyutları"na dayanmaz.

Tıp alanını doğa felsefesinin ihlaline karşı aynı tutum başka bir bilimsel çalışmada gösterilir. İnsanın Doğası Üzerine adlı bu bilimsel yapıtın parçaları Hipokrat'ın damadı Polybus'a nispet edilmiştir. Yazar kitabına şöyle başlar: Yapıt, tıbbın alanı dışına çıkan insan yapısına ilişkin tartışmaları duymaya alışık olanları ilgilendirmemektedir. İnsanın hava veya ateş, su veya toprak ya da açıkça insan bedeninin bir bileşeni olarak görülemeyen herhangi bir şeyden ibaret olduğunu öne sürmüyor. Bütün gerçekliğin bir şey olduğuna ilişkin esas dogmayı bir yana bırakacaktır; bunu ileri sürenler bu şeyin ne olduğu konusunda uzlaşamazlar; hava mı, ateş mi, su mu yoksa toprak mı? Üstelik uzlaştıkları kanıtlar hiçbir sonuç vermez. Alenen tartıştıkları zaman, yengi en konuşkan kişinin olur; oysa her zaman olguları bilen ve bilgisini doğru bir şekilde ifade edebilen kişi dinlenmelidir. O zaman yazar bu felsefi dogmatiklerden yönünü hekimlere döner ve gerçekten vücutta görülebilir şekilde var olan kan, safra, balgam gibi bileşenlere işaret etseler de doktorlara saldırır. Çünkü hekimler, insanın yalnız tek bir şeyden meydana gelmesi gerektiğine ilişkin felsefi koyutu benimseme yanlışına düşerler. Şöyle diyorlar: "İnsan, her birinin hoşlandıkları ismi verdikleri bir şeydir, bu bir şey onun biçimini ve sıcak ve soğuğun sınırları içindeki gücü değiştirir ve tatlı, acı, ak, kara ve niteliğin her çeşidinden herhangi biri olur." O bunu, onlardan herhangi birisinden çıkan karakteristik nitelikleri olan görünür tüm salgılardan türetme girişimine karşı durur. İnsan bedeninin kendi kanında barındırdığı balgam, sarı safra ve kara safraya sahip olduğuna ilişkin gözlenmiş olgu olduğuna dair değerlendirmesini esas alır; bunlar insan bedeninin doğasını oluşturur ve acı ya da sağlığın keyfini çıkarmaktan sorumludur. Bu şeyler tamamen güç ve kütle bileşenleri açısından başka bir şeye orantılı olduğunda ve en iyi yolla harmanlandığında, insan en sağlıklı durumda demektir. Bunlardan biri fazla veya eksik olursa veya diğerleri tümüyle

birleşmek yerine bedende soyutlandığı zaman acı hissedilir. O, yaraların ve hastalıkların iyileştirilmesinde gözlemlenebilen çeşitli etkileri dile getirir.

Bizim amacımız için Hipokratçı fizikçinin, kendi aleyhtarları gibi modernlerin dogmatik tuzağa düştüğünü görmesi sorun teşkil etmez. Önemli olan, fiziksel veya metafiziksel koyut olsun, filozofların bütün realitenin ve bu nedenle de insan bedeninin mutlak olarak bedende görülemeyen bir ya da daha çok şeyden oluşması gerektiğine dair tıbbi doktrini başlangıç noktası olarak almayı reddetmesidir. Onun dört salgı doktrini, kendi gözünde duyuların doğrudan kanıtı üzerinde kurulmuş ve başarılı tedaviyle birikmiş birçok deneyim tarafından desteklenmiştir.

A priori felsefeye karşı bu tutumunun nedeni, daha önce de belirttiğimiz gibi araştırılıp bulunabilir. Önceden şuna işaret etmiştik:[29] Tıp pratik bir sanatın başlangıcından doğmuştur, çok önceleri yöntemi için bilimsel bir temele benzeyen bir şeyin geliştirilmesine gereksinim duyulmuştur. Bundan dolayı soruları gibi, evrenin özü ve "gökte ve yerde ne olup bittiği"ne ilişkin gözlemin ulaşamadığı meseleler üzerindeki kuramsal düşünceler ileri süren doğa filozofundan farklı olarak, eğer yapabilirse hekim belirtileri kaydetmek ve neyin yanlış gittiğini, bunun nasıl düzeltileceğini araştırıp bulmak için tek tek durumların gözlenmesiyle başlamaya zorlanır. Şimdiye kadar gördüğümüz üzere, bu tartışmaların yapıldığı zaman, tam da Alkmaion'un dönemine rastlar. Yani altıncı yüzyılın başlangıcıdır. Bu çağda tıp, dönemin büyülü evresinden yeterince kurtulmuş, dikkatli gözlemin olağanüstü iddialarının açıkça farkına varma noktasına gelmiştir. Hipokrat Okulu, salgın hastalıklar hakkında yazılan kitaplarda tutulmuş bireysel vaka tutanakları nedeniyle bu güne kadar haklı olarak ününü sürdürüyor. Böyle kayıtlar bilinçli olarak sanatın genelleştirilmiş kuralları için vazge-

çilmez temeli hazırlamak için düzenlenmiştir: "Bu durumda ve bunda, şöyle şöyle bir tedavi ya da ilacın bu çeşit ateşli bir hastalıkta yardımcı olduğu kanıtlanmıştır." Hiç çare bulunmamışsa, her durumda veya vakada hekimin prognozu (hastalığın sonucunun tahmini), süreç, hastalığın krizleri ve sonucu, ikna edici bir şekilde kayda alınırdı. Vakalar sorusu varlığını korurdu: Neden bu vücut sıra dışıdır ve neden bu tedavi iyi gelir ya da yararsız olduğu kanıtlanmıştır? Böylece başlangıçta değil, sonunda insan doğasının, bedeninin bileşenleri, elementler ve onda var olan görülebilir "güçler", uyarlanmaya olan ihtiyaç ve dışarıdan yönetilen tözlerdeki birbirleriyle etkileşimde bulunan "güçler"in uygulanması yoluyla dengeyi düzene koyma ihtiyacının araştırılması ile tespit edilir.

Dahası var: Gerçekten deneysel bir yöntemin başlangıçlarını bulduğumuz yer tıpta mevcuttur. Deney, herhangi bir bireysel hasta için şu ya da bu testle, testin nasıl işleyeceğini görmek için başlatılır. Bu bir pratik silahtır, ama eski koşullar altında, en eski doğa filozoflarının sorunlarını herhangi bir uygulama olmaksızın, anlam vermek kaçınılmazdır. Verdiği yanıtları kabul etmeye ve uygulanmalarını gereğince değiştirmeye hazırlanmış, açık bir fikirle Doğa'yı ilkin sorgulayanlar hekimlerdi. Bu anlamda bir deneye benzeyen herhangi bir şeyin bütün kayıt örneklerinden büyük kısmı tıp yazarlarında ortaya çıkar.[30]

Bizi şu an için ilgilendiren şey, hekimin insan doğası sorusuna aşağıdan olduğu gibi yaklaştığı ve bunu da o soruna, tek tek durumlarda gözlemlenen belli olguların kendine göründüğü şeyden hareketle ilerleyerek yaptığı olgusudur. Buradaki mesele şuydu: Tıp doğa bilimiyle ters düşmeye başlamıştı, tıp karşı alandan insan doğasına ilişkin kendi kuramlarını kurmuş, bunu da yukarıdan hareketle onu azaltarak yapmıştı. Filozoflar, kozmogonik mitlerde imlenen gelenek-

sel sorunları tevarüs ederek kozmogoni ile başlamışlardı. Bir evren düzeni herhangi bir ilkel birlikten ya da kaostan nasıl ortaya çıktı? Bir zamanlar her şey su veya hava dışında hiçlik miydi ve onlar her zaman önünde sonunda tek bir öğeden oluşan bir şey miydi?

Gökte olup bitenler doğa kavramları ile nasıl açıklanabilir? Eğer herhangi bir tanrı tarafından yaratılmamış ama basit güçlerin karşılıklı etkileşiminden kendiliğinden oluşmuşsa, o halde hayat nasıl ortaya çıktı? İşte böylelikle bitki, hayvan ve insan hayatına dair kuramlara ulaşmışlardır. Şu halde kendi temel koyutlarından kalkarak gerçekleştirdikleri uzun bir uslamlama zincirinin sonunda insan doğası ortaya çıkmıştır.[31] Altıncı yüzyılda tıbbi sorulara ilgi duymaya başladıkları zaman, insanın fiziksel bileşenlerine ilişkin doktrinleri, evrendeki bütün cisimlerin yapısına dair genel kuramlarınca önceden belirlenmiştir. Başka her şey gibi insan da su, hava veya dört elementten ya da atomlardan oluşmalıdır. Modern yazarlar sürekli, "fiziğe" karşı olarak "biyoloji" veya "fizyoloji"ye yaygın bir şekilde ilgi duyan altıncı yüzyıl filozoflarından söz ederler. Ancak böyle bilimlerin herhangi bağımsız bir varlığa sahip olmadıklarının ayırdına varmalıyız. Alan doğa felsefesi (ve "fizik") ile tıp arasında ikiye ayrılmıştır ve aradaki çatışma onların insan doğasına ilişkin karşıt noktalarda ulaştıkları sınırda ortaya çıkmıştır.

Hipokrat bizzat bunun çok iyi farkındaydı. *Antik Tıp*'ta (XX), insan doğasını bilmediği sürece, hiçbir doktorun tıbbı bilemeyeceğini ve kendi hastalarını düzenli olarak iyileştiremeyeceğini söyleyen belli başlı hekimlerden ve filozoflardan bahseder.

Empedokles'inki ve insanın başlangıcının ne olduğunu betimleyen Doğa üzerine yazanlarınki gibi, kanıtları, "İnsan ilkin nasıl var oldu ve hangi öğelerden meydana geldi?" soruları bağlamında felsefeye işaret eder. Ama bana göre Doğa

üzerine yazan bütün o filozoflar veya hekimlerin ressamlıktan öte tıpla ilgili daha fazla yapacakları bir şey yoktur. Şuna da inanıyorum: Tıp sadece Doğa hakkındaki belirgin bilginin kaynağıdır ve tıbbın kendisi düzenli bir şekilde kavranmadığı sürece, hiç kimse insanın ne olduğu, onu varlığa getiren nedenlerin neler olduklarını ve benzeri sorulara dair belirgin bilgiye ulaşamaz.

Hipokrat bu sorulara doğru bir yaklaşımı belirmeye devam eder. Hekim, çeşitli diyetlerin ve yaşam alışkanlıklarının bireylerde gözlemlenmiş etkilerinden başlamalıdır. "Peynir kötü bir yiyecektir, çünkü ondan gelen bıkkınlık acıya neden olur," gibi niteliksiz yargı veya ifadelerden tatmin olmayız; biz acının doğasını bilmek zorundayız, neden ortaya çıkar? İnsan bedeninin yapısına onu yıpratacak şekilde zarar veren şey nedir? Bireysel yapılar, bu ya da şu salgının yaygınlığına göre değişir ve peynir bazı ısı derecelerine uyar, başkalarına uymaz. Hekimin Doğa çalışmalarına karşı tipik tavrı böyle olurken, duyuları kullanarak olguların gözlenmesinde bilginin kaynaklarını araştırıp bulmasını, genel bir bilgi teorisi kurmaya girişmesini hekimden ummak durumundayız. Kendisi uygulayıcı bir hekimin oğlu olan Aristoteles, *Metafizik*'in giriş bölümünde bu tür epistemolojinin ana hatlarını verir. Duyumsama gücü bütün canlılar için ortaktır ve eğer işitme duyusuna, öğretilme yeteneğine sahipseler, bazılarında duyum onları daha zeki yaparak belleğe kadar yükselir. İnsanda ise aynı şeye dair bellekler nihai olarak bütünleşik bir tecrübe sonucunu doğurur.

Tecrübe yoluyla pek çok fikirlerden hareketle benzer bir objeler sınıfı hakkında tek bir genel yargı üretildiğinde sanat varlık kazanır. Böylece bu hastalıktan mustarip olduğu, aynı zamanda Sokrates'ten yararlandığı ve buna benzer bireysel pek çok durumlar meydana geldiği zaman, bu çarenin Kallias'tan geldiği yargısı bir deneyim meselesidir; oysa bu

hastalıktan acı çektiği, yani ateşler içinde yanan ağırkanlı ve huysuz insanlar gibi, belirli yapıdaki bütün kişilere iyi geldiği yargısı tek bir sınıfla sınırlıdır; buysa bir sanat meselesidir.

Uygulamanın amaçları için deneyim, deneyimsiz kuramdan bile daha başarılı olabilir; çünkü deneyim, tek tek şeylerin bilgisidir, genelleştirme sanatıdır ve bütün eylem ve üretim bireyle, tek tek şeyle ilişkidir: "Hekim 'insan'ı şans eseri iyileştirir, ama Kallias veya Sokrates ya da rasgele insan olan diğer bir bireyi değil." Öte yandan yalnız olguyu bilmeyi ama sebebi bilmemeyi, salt deneyimden çok, bilgi ve anlamayı daha ziyade sanatla birleştiririz. Buna göre olgun ve dolgun anlamıyla bilgi veya hikmet, nedenleri anlamaktan sonra gelir. Duyular ayrıntılar hakkında buyurgandır; bize ateşin sıcak olduğunu söylerler ama neden sıcak olduğunu söylemezler. Hikmet ise daima ilk nedenlerle ve şeylerin ilkeleriyle ilgili olarak kabul edilir.

Yukarıdaki betimlemede verilen örneklerin tümünün tıp sanatından alınması boşuna değildir. Duyum ve algının çalışma zemininden hareketle inşa edildiği gibi bu bilgi kuramı, Sokrates'in gençken ilgi duyduğu görüşler arasında Platon tarafından zaten ele alınmaktadır.[32] Platon düşünce organının (Empedokles'in dediği gibi) kan veya hava ya da ateş olup olmadığını, "ya da bunlardan hiçbiri olup olmadığını" merak etmiştir. Ama o organ bize görme, işitme ve koklama algılarımızı veren beyindir ve bunlardan hareketle bellek ve yargı ortaya çıkar, beynin dinlenme durumunda bellek ve yargıdan da bilgi doğar. Bu doktrinin babası, insanın sadece duyumsaması olan hayvanlardan anlama yetisiyle ayrıldığını ve bütün duyuların beyinde birbiriyle bağlantılı olduğunu öğreten hekim Alkmaion'dan başka biri değildir. Bu yüzden beynin bozukluğu duyuları ve düşünme gücünü yaralar.[33] Alkmaion, inceleme yaparak duyu organlarını beyinle temasa geçiren "gözeneklerin" izini bile sürmeye çalışmıştır.

Mantıklı kuram ortaya koymak değil ama yansıtma ile bütünleşmiş deney yapmak için tıbbi uygulamada uyulacak kuralları izleyerek bütün kuram Hipokratçı kurallarda (böl. I) tekrarlanır. Çünkü tecrübede ilk önce gelirken ve zekâya maruz kalan şeyleri zekâya taşırken duyu-algısı açıkça tasavvur edilir ve zekâ bir fırsatında değil, bu şeyleri, zamanı ve tutumu çok kere göz önüne alarak kendinde depolar ve anımsar.[34] Kuram başlangıcını, ulaştığı ve fenomenlerden kendi sonuçlarını çıkarsamayı sürdürdüğü deneyden kalkarak yapar. Doğamız zorunlu olarak karmaşıklaştırılmış ve olguların geniş çeşitliliği tarafından görevlendirilmiştir; akıl da bu izlenimleri ondan devralır ve daha sonra bizi gerçeğe kılavuzlar. Eğer akıl açık bir izlenimden değil de bazı mantıklı kurgudan (koyuttan) başlarsa, kendimizi çıkmaz bir sokakta kaybederiz. Hekim, hastalarını sorgulamaktan çekinmeksizin her zaman olgularla meşgul olmak zorundadır, "bunun için bütün sanatın, pek çok ayrıntının her birindeki son amacın bir parçasını gözlemleyerek ve sonra da hepsini tek bir bütünde bir araya getirerek ortaya çıktığını düşünüyorum".

Kurama ilişkin başka bir örneğe Platon'da rastlanılabilir (Gorg. 50I A). Platon bu diyaloğunda, cismin doğası ve işleyişinin nedenlerini ve bu şeyleri hesaba katabildiği nedenleri araştırdığı gerçek tıp sanatı ile akıldışı tatlılık pratiğini karşılaştırır, bu pratikte (sağlık değil) zevk üretilebilir, çünkü (sanat olmaksızın) sırf tecrübe ile genellikle olan şeyin saklı bir belleğine sahiptir.

Kanıt tümüyle, deneysel bilgi kuramının ilk kez Alkmaion tarafından formüle edilmiş tıbbi bir kuram olduğu sonucuna işaret etmektedir. Bu doğal olarak pratisyen hekimin gerçek yöntemine ilişkin etkiden doğmuştur. En zeki hekimlerin, büyüsel geçmişinden hareketle kendi sanatlarını çözümlemek için içtepi hissettikleri zamana kadar tarihlenir. Bu, önceden Miletli filozofları kozmogoniyi mitsel süslerden arındırmaya

sevk etmiş olan akılcılığa doğru yönelen aynı içtepiydi. Fakat buna karşılık filozof, şeylerin orijinal durumları hakkındaki öndeyileri özetlemeye girişmişken, uygulamalı olarak ele alınmak ihtiyacı duyulan bireysel durumlar üzerinde sürekli olarak kalıplaşmış dikkati ile hekim başka bir yöne, yani gözlenmiş parçalardan genelleştirmelere yönelmiştir.

Dahası, antik koşullar altında tıp, bizim deneysel bilimin embriyonik biçimi diyebileceğimiz bir şeyi inşa etmeye zorlanan sadece uygulamalı sanattı. Son yüzyıllarda felsefe (böyle adlandırıldığı üzere) gözleminin karakteristik yöntemi, hipotezi ve deneyi sanki sadece bilgi elde etmenin biricik yolu ve hareket halindeki maddenin huyları sadece bilinebilen şeymiş gibi, "doğa bilimi" ve hatta basitçe "bilim" olarak tanınır hale gelmiştir. "Bilim" kavramı şimdi bu küstah ilişkileri ördüğünden beri, onun Yunan doğa felsefesine uygulanması okuyucuyu sürekli olarak yanıltıyor; çünkü bir kere bilim, modern laboratuvarın bütün cihazlarını ve müdavimlerinin tüm bakış açılarını okuyucunun zihnine sunuyor. Yine uzmanlık bölümlerinin uzun bir listesini sunuyor: fizik, kimya, biyoloji, felsefe vb. Bütün bu uzmanlık adları, sanki bu birkaç disipline önceden bölünmüş gibi, antik felsefe tarihinde sıkça kullanılmıştır. Bütün bu yanılsamalar zihinlerimizden uzak tutulmalıdır. Aristoteles zamanından önce, doğuş aşamasında en azından "doğal bilim" olarak rahatlıkla adlandırılabilen tek disiplin tıptır. Bu bizzat Aristoteles için yeterince açıktı. Theophrastus, Eudemus ve Meno olmak üzere üç öğrencisini ya da meslektaşını daha erken düşüncenin tarihini yazmak için görevlendirdiği zaman çalışma alanını 1. metafizik ve doğa felsefesi, 2. matematik ve 3. tıp olarak üçe ayırmıştı. Tıbbın kendi başına bir başlangıç noktası, uzun zamandır kurulmuş bir sanat, kendine has yönteme sahip, fizikçilerin, metafizikçilerin ve matematikçilerin yöntemine ve ilkelerine aykırı bile olsa bu ilkelerden bağımsız bir yer edinmiş olduğuna dair Hi-

pokratçı yorumun gücünü gözle görülür biçimde hissetmişti.

Yine biz, ilkçağın diğer uygulamalı sanatlarının hiçbirinin neden bir bilim içinde görülmediğini ve gelişmediğini de anlayabiliyoruz. Gördüğümüz gibi, "insanın doğası" sorunu söz konusu olduğunda, tıp doğa felsefesiyle temas noktasına sahipti. Ancak inşaat, dokuma, tarım, çömlekçilik vb. sanatların, filozofların dünyanın esası ve maddenin mutlak yapıları hakkındaki tahminleri ile hiçbir bağlantısı yoktu. Atomları oluşturan maddenin ya da dört elementin, dokuma tezgâhı ya da pulluğun daha verimli modellerinin icadına herhangi bir etkisi olup olmadığına ilişkin tartışma kimsenin aklından geçemezdi. Özellikle İyonyalı filozofların "doğanın fethini" amaçladıkları ve doğal güçlerin endüstriyel üretim için kullanımı şeklindeki yaygın fikir, tamamen kendi amaçlarını ve yöntemlerini, Rönesans'tan beri modern bilim insanlarınınki ile karıştırmaları yüzündendir. İyonyalılar, makineleri kullanmaya ve bu yolla insan konforunun düzeyini yükseltmeye dönük güçleri tertipleme görüşü ile "doğa kanunlarını" keşfetmek için yola çıkmamışlardı. Amaçları bu olsaydı, hekimin yöntemini takip etmek zorunda kalacaklardı. Olguların dikkatle gözlenmesi ile işe başlamış olacaklardı ve vardıkları sonuçların işe yarayıp yaramayacağını görmek için deneye kesintisiz başvurarak genellemelere doğru ilerlemiş olacaklardı. Doğa filozoflarının yaptıkları gibi, kaydedilmiş "deneyler" çok azdır ve neredeyse bu adı hak etmezler. Gerçekte deneyler kaçınılmaz sonuçların örnekleridir.[35]

En materyalist olanlar arasında doğa filozofları içinde atomcular, kendilerine hekimler tarafından sunulan deneysel bilgi kuramını gerçekleştirmek için en cesur girişimde bulunmuşlardır. Onlar belirli somut cisimler tarafından fırlatılmış "idoller"ce üretilen duyu-izlenimleri temeline dayalı bütün bilgiyi inşa etmekten hoşlanacaklardı. Epikür sistemini gözden geçirmekteki kastımız, en önemli doktrinlerine ulaşması

ile ilgili geçerli yöntemiyle bilginin nasıl elde edildiğine ilişkin bu fikre nasıl bütünüyle aykırı olduğunu göstermekti. Onun zihni, diğer bütün filozoflarla paylaştığı tam tersi bir anlayışın karşı konulamaz biçimde etkisi altında kalmıştı.

Bu konuya şimdi değineceğiz.

4.

ANIMSAMA (*ANAMNESİS*)



Platon Akademi'yi kurduğu zaman, İtalya ve Sicilya'yı ilk ziyaretinden (MÖ 388-387) kısa süre sonra bir felsefe sistemi olarak adlandırılabilecek bir şeylere zaten sahipti. Ama "sistem" sözcüğü, tamamlanmış ve son bir forma sokulmuş bir düşünce topluluğunu önermekten uzaktı. Böyle bir öneri Platonculuğun bütün ruhuna aykırıdır. Yazarına aykırıdır ve onun düşüncesi uygun anlamıyla bir felsefe, hikmetin bir aranışı olarak sürmüştür. Bu arayış serüvenlerinden bir kısmı orta dönemin büyük diyaloglarında kayıtlıdır: *Menon, Phaidon*, Şölen, *Devlet ve Phaidrus*. Bütün olarak ele alınırsa bu diyaloglar, klasik ve modern düşünürlerin karakteristik olarak Platoncu diye verdikleri genel yargı tarafından belirlendiği üzere bir bilgi teorisi ve onun objeleri kuramını ortaya koymaktadır. Bu beş eserin ilki sayılabilecek *Menon*, bilginin nasıl elde edileceğine ilişkin yöntem üzerinde durur. Bu soru şimdi ruhun ölümsüz doğası, yeni yapının temel taşı ile bağlantılıdır. *Phaidon*'da ise ruhun sadece bedensel ölüme direneceğini değil, aynı zamanda cisimlenmeden önce zaten var olduğunu kanıtlama çabaları yer alır. Aynı zamanda, bilginin gerçek ob-

jeleri olan "formlar"ın ya da "idealar"ın eşit şekilde, onları cisimleştiren belirli somut, özgür şeyler ya da duyulur dünyada onların imgeleri olduğu ileri sürülür. Formlar kuramı zaten, Aristoteles'in söylediği gibi Sokrates'in tahmin alanının ötesine uzanan şeylerin doğasına ilişkin metafiziksel bir kurama kadar genişler. Sokrates'in düşüncesini Platonculuk olarak adlandırırken, evren hakkında geniş kapsamlı görünüşün boyutlarını görmeye çalışacağız.

Üstelik Platon'un hocasının ötesine geçmesine olanak veren şeyi ortaya koyabiliyoruz. Gerçekten de Platonculuğun bütününde Sokratesçi doktrinin yayılımının ve tamamının bulunduğu bir algı söz konusudur. İyilik, bilgidir. İdealar kuramı, bilginin doğası ve onun objelerine dair daha açık bir kavrayış ekleyerek bu formüle daha belirgin bir içerik kazandırır; bu kuram bize bu bilginin nasıl elde edildiğini de söyler. Ancak bu gelişme yalnızca Sokratesçi formül hakkındaki düşünceden doğmaz. Yeni ışık başka bir kaynaktan, önceden Gorgias'ta belirtilen, isim vermek gerekirse Pisagorcuların matematiksel ve dinsel felsefesinden gelir. Platoncu idealar kuramı Aristoteles tarafından bir tür Pisagorculuk olarak tasvir edilir, onun Sokrates'in ahlaksal kavramlarını tanımlama girişimlerinde kastedilen şeye ait kendine has özellikleri olarak betimlenir. Doğrusu onun gözünde Platonculuk, Pisagorcu etkiyle yeniden düzenlenmiş Sokratesçilikten ziyade, daha çok Sokratesçi etkiyle düzenlenmiş Pisagorculuktu. Bu tarihsel bakış açısı, Platoncu yazılara aykırı olduğuna ilişkin bir kanıttan daha az herhangi bir şeyle sarsılamayacak bir otoriteye sahiptir. Bana kalırsa böylesi hiçbir kanıt asla üretilmemiştir.

Menon'da ortaya konulan bilgi probleminin yeni çözümüne girişmeden önce, ilk planda Sokrates'in bir öğrencisi açısından bu problemin, Sokrates'in iyilikle özdeşleştirmiş olduğu söz konusu bilgi problemi anlamına geldiğini kendimi-

ve anımsatmamız iyi olur. İdealar kuramı kimi zaman sanki Platon şimdi "bilim" dediğimiz şeyin kuramsal gerekçesini beyletmek için kurduğu bir şeymiş gibi görülür. Platon zamanında fizik, kimya, jeoloji, botanik vb. bilimlerin, gibi şimdi tanımlanmış ve kurulmuş olduğu üzere uzmanlaşmış heybetli doğa bilimleri dizisinin hiçbirinin varlığından bahsedemeyeceğimiz gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Bu nedenle idealar kuramının amacı onlara bir "yöntembilim" temin etmek olamaz. Dahası, gençliğinde Platon'un, tüm duyulur şeylerin sürekli bir akış içinde olduğuna ilişkin Heraklitosçu ilkeyi benimsediğini Aristoteles'ten öğreniyoruz ki onun için duyulur şeylerin hiçbir bilgisi olamaz ve Aristoteles buna, yaşamında daha sonra bu görüşü hızlıca benimsediğini ekler. Platon duyulur dünyayla ilgili herhangi bir bilim için bir temel arayışında değildi; ilk örnekte o, insan davranışını yönlendirmesi gereken söz konusu bilginin bir hesabını vermeye çalışıyordu. Eğer duyulur fenomenlerin silsilesini veya söz konusu şeylerden herhangi birini tasvir eden formülleri kastettiğimiz şey yoluyla ise, keşfettiği objeler doğa kanunları değildi. Kuram onun elinde "anlaşılabilir bir şeylerin doğası" doktrinine evrilmiş, gerçeği somut cisimlerin birincil bileşenleri ile özdeşleştiren materyalizme bilinçli olarak karşıt olmuştur. Ama başlangıcında, daha ziyade ahlaksal davranışı düzenlemek için bir idealar kuramı idi. Eğer insanların zihinleri önyargının sislerinden ve yanlış inançlardan daha iyi arındırılabilirse, Sokrates bütün insanların gerçeği ve yaşamı görebileceklerine ve bundan böyle aynı şeyi isteme gafletine düşmeyeceklerine ikna edilmişti. Ancak insanlar adaletin ne olduğunu bilinceye kadar tam da böyle olamayacaklardır. İdealar kuramı adaletin ve diğer buna benzer ideaların bilinebilen, evrensel ve koşulsuz geçerliliğe sahip olan sonsuz düşünce objeleri olduğunu öne sürer. Onlar sizin ya da benim özel malzememizin parçaları olmadığı gibi, keyfi toplum düzeni de değildir. On-

lar hepimizden bağımsız ortak bir dünyayı şekillendirir. Gerçekte bütün erdemlerin dayandığı Sokratesçi bilginin mutlak objeleridir.

Menon aniden eski bir soruyla başlar: İyilik nasıl elde edilir? Erdem doğuştan mı gelir yoksa alıştırma ile bir huy olarak mı şekillenir, ya da öğretilebilir mi? Biz iyiliğin nasıl elde edilebileceğini sormadan önce Sokrates, onun ne olduğunu bilmemiz gerektiğini vurgular. *Menon* tarafından önerilen tanımlar eleştiriye dayanıklı değildir ve Sokrates'in kurbanlarını uyuşturan elektrik balığına benzediğinden şikâyet eder. Bu noktada en eski diyalog tarzı hatanın bir itirafı ile sonlanacaktır; ama *Menon*'da bu kısım sadece giriş niteliğindedir. Platon genel soruyu sormaya devam eder: Böyle bir taahhütte, daha ileriye gitmek nasıl mümkündür? Hatamızdan kalkarak, "erdemler" denilen birtakım şeylerde ortak karakteri tanımlamak, bizim aradığımız şeyi bilmediğimize işarettir. O halde, onu aramak nasıl mümkün olacaktır? Ve onu bulup bulmadığımızı nasıl söyleyebiliriz? Bu problem kabaca formüle edilmiştir, muhtemelen Sokrates'in tanımlar arayışını eleştiren bir sofist tarafından kurulmuştur. Ama bir yanıt gerekiyor.

Sokrates'in "iyilik" veya "bilgi" gibi ahlaksal terimlerin anlamını bilmek olarak değerlendirdiği bilgi çeşidinin deneysel bilgi kuramına ait gereçlerle asla hesaba alınamayacağını Platon açıkça görmüştür. İyilik herhangi bir duyu ile algılanabilir ve onun bir tanımı, kişisel tecrübemizin kaydında depolanan renkler, sesler ve benzeri izlenimler yığını ile belirlenemez. Üstelik *Menon*, yakın zamanlarda matematiğe uyanan ilginin belirtilerini içerir. Matematik sadece soyut bir bilimdir, yeni doğruların keşfine ilişkin sistematik mantıksal bir yöntem geliştirerek varlığını sürdürür. Kirene ve güney İtalya'daki matematikçilerden bağımsız ya da onlarla temas yoluyla olsun, Platon "Matematiksel objeler etrafımızdaki somut şeyler değil ama zihin tarafından bilinen düşünce objeleridir," der;

Phaidon'da dediği gibi, "kendi kendine" düşünmek için duyulardan geri çekilir. Aritmetik ve geometri, görülebilir iyiyi ve duyunun somut şeylerini bile saklamayan, böyle şeylere gönderme yaparak kanıtlanamayan bir doğrular sisteminden ibarettir. Onlar duyular üstü, aklımızla ulaşılan ama görme, dokunma ya da duyma ile ulaşılamayan bir dünyaya aittir.

Bu tamamen yeni bir keşif değildi. Görünüş dünyasını Elealıların onun gerçekliğini inkârına karşı savunan Protagoras, geometrinin tanımladığı gibi çizgiler ve şekillerin yaşadığımız dünyada birebir bulunmayacağını tartıştığı matematiğe saldıran bir yazı yazmıştır: Düz bir cetvel sadece bölünmez noktada dairesel bir cisme değmez.[36] Aristoteles'ten öğrendiğimize göre, bazı Pisagorcular matematiksel katı şeylerle fiziksel cisimler arasında hiçbir ayırım yapmazlar, ama sanki geometrik gösterimlerin doğrudan doğa objelerine uygulanmış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Protagoras'ın polemiği, tümünün baştan beri, gözlemlerden daha yalın ve maddi şeylerin eksikliklerinden uzak kavramlarla meşgul olduklarını daha felsefi düşünen matematikçilere yakındı. Ne olursa olsun, Platon aritmetik sayıların şeyler topluluğu ile özdeş olmadığını ve geometrinin çizgileri, düzlemleri ve katı şeylerin maddi cisimlerin ancak tahmini olan ideal şeyler olduğunu açıkça kavramıştı. Bu matematiksel objelerin, onları duyulur şeylerin asla bilinemeyeceğini bir şekilde bilinebilir kılan bütün karakteristiklere sahip olduğunu daha iyi anlamıştır. Onlar mükemmeldir ve tamdır, kendi tanımları gereği ifade edilenden daha fazla ya da az içeriğe sahip değildirler. Zamandan ve değişmeden uzaktırlar: Küre ya da üçgen hakkında doğru olan bir şey başka herhangi bir zamanda doğru olmayı hep sürdürür çünkü obje zamanla değişmedi. Sonuçta birtakım özelliklerini bildiğimiz bilgi, kendi hesabını verebilir; söz konusu özellikler, ana ilkeleri anlayan herhangi birinin sonuçların kesinliğini görmek zorunda olması gibi

sağlam bir uslamlama zinciriyle çıkarsanabilir. Bilginin adı, böyle bir sonsuz objeler ve zorunlu doğrular sistemine göre reddedilemez.

Ayrıca bu objeler bilinebilir iseler, kesinlikle gerçek olmalıdırlar; çünkü "kusursuzca gerçek", "kusursuzca bilinebilir" ile özdeş olmalıdır.[37] Düşüncenin gücü, geçici görünüşlerin yüzeyselliği ile kırılmış ve onun ötesinde maddi elementlerden veya fizikçilerin atomlarından oldukça farklı bir düzenin nesnel bir "şeylerin doğası"nı açığa çıkarmıştır.

Şimdi eğer bu gerçek düşünce objeleri fiziksel dünyada bulunmayacaksa ve ondan çıkarılamayacaksa, onları nasıl biliriz? Gözlerini kapatan ve hiç göremediği veya dokunamadığı objeler hakkında düşünen geometri uzmanının herhangi bir öğretmenden işitmediği yeni doğruları keşfedebilmesi nasıl mümkün olacaktır? Bu bilgi nereden gelir? Platon zihnin dışından gelmesi gerektiğini belirtmiştir; bilgi, bizim önceden tanışık olduğumuz ve unuttuğumuz bazı objeleri hatırlamamız yoluyla elde edilen şeye benzer bazı süreçler ile bilincimizde doğar. Bu, "öğrenme"nin, tam anlamıyla elde edilen bilgi sürecinin hatırlama (*anamnesis*) olduğu şeklindeki ünlü doktrindir.

Sokrates bu doktrini *Menon* tarafından ortaya atılan çözümü mümkün bir problemin ortaya çıkışı olarak adlandırır: Bilmediğimiz bir şeyi nasıl arayabiliriz? Ve onu bulduğumuz zaman nasıl söyleyebiliriz? Sokrates onu "kutsal meselelerde akıllı olan erkekler ve kadınlardan, kendi yargılarının bir hesabını vermekle ilgilenen rahip ve rahibelerden" duymuştur. Bu aynı zamanda, Pindaros'un da aralarında bulunduğu, ilham alan pek çok ozan tarafından ifade edilmiştir.

> Onlar insan ruhunun ölümsüz olduğunu söylerler; şimdi ruh insanların ölümü çağırdıkları o sona yaklaşır ve şimdi ruh yeniden doğar, ama asla yitip gitmez. Bu yüzden biz, derler, yaşadığımız sürece kendimizi olabildiğince arınık tutmalıyız.

Çünkü Persephone'nin antik keder cezasını dayattığı o kişilere gelince, dokuzuncu yüzyılda Persephone, onların ruhlarını tekrar yukarıdaki bu dünyanın üstündeki güneş ışığına bırakıyor. Bunlardan onurlu ilkeler çıkar ve insanlar bilgelikte güçlü ve en yüksek düzeye hızlıca çıkarlar ve her zaman kendilerini artık kahramanlar olarak adlandırırlar.[38]

O halde, ruh ölümsüz olduğu ve pek çok kez doğduğu için, hem bu dünyada hem de diğerinde bütün şeyleri gördüğü için, öğrenmediği hiçbir şey yoktur. Buna göre iyiliği ve diğer şeyleri zihne hatırlatmasında şaşılacak bir şey yoktur, çünkü onları önceden biliyordu. Çünkü bütün gerçek, benzer olduğu ve ruh bütün her şeyi öğrendiği için, yorulmak bilmez kararlılıkla araştırmanın peşinden gidecekse, geri kalan her şeyden kendisi için sadece bir şeyi hatırlayan veya insanların dedikleri gibi, "öğrenen" birini engelleyecek hiçbir şey yoktur. Çünkü bu durumda bütün araştırma ve öğrenme hatırlamadan başka bir şey değildir.

Menon'u bilginin öğretim olmaksızın elde edilebileceğine ikna etmek için Sokrates, Menon'un, hayatında hiç geometri okumamış kölelerinden biri ile deneyini yapar. Sorgulama yöntemiyle köleye çok kolay olmayan bir problemin çözümünü yaptırır; belirli bir karenin iki katı olacak bir karenin yapılması. (Bu hipotenüs üzerindeki kare hakkındaki teoremi içerir. Antikler bunu Pisagor'a atfetmişlerdir.) Sokrates kendisinin öğretmediğini ya da bilgi vermediğini iddia eder; o yalnız sorular sorar. Köle kendi görüşlerini söyler. İlkin onun görüşleri yanlıştır; ama hâlâ birtakım sorularla yanlışlarını görmesi ve doğru görüşler üretmesi sağlanır. Öyleyse zihnin bir yerinde, kimsenin bilmediği şeyler hakkındaki doğru görüşlere sahip olmak mümkündür. Eğer köleye defalarca aynı şey yaptırılsa, bu görüşler bilgiye dönüşecektir. Bu şu anlama gelir: Köle aklın zorunlu bağlantılarını ve sonucu görecek ve hiçbir yargının sarsamayacağı o eksiksiz kesinliği açıkça görebilecekti. Şimdi yaptığı gibi sırf sonuca inanmayacak, onu

bilecekti de. Aynı yöntemle "geometrinin tümünün" bilgisini ve bütün diğer matematiksel bilimleri üretmeye muktedir kılınabilecekti (μαθήματα).

Sonuç olarak, Sokrates bu yaşamında hiçbir şekilde geometri bilmeyen kölenin doğmadan önce kendi bilgisini elde etmiş olması gerektiğini veya gerçekten ona her zaman sahip olmuş olması gerektiğini öne sürer. "Eğer şeylerin doğrusu tüm zamanlarda ruhta ise, ruh ölümsüz olmalıdır." Bilmediğimiz şeyleri araştırmaktan kaynaklanan herhangi bir itiraz sebebiyle kendimizi yoksun bırakmamıza izin vermemizin daha iyi olacağından dolayı tatmin olsa da, Sokrates yine de bu kuramı bütün yönleriyle savunmaya hazır olmadığını ilave eder. Platon'un dramatik yöntemi bizi bu önkoşulun genişletilmesi konusunda belirsizlik içinde bırakır. Gerçek Sokrates'in ölümsüzlük doktrinini ve işittiğini söylediği ruh göçünü kabul etmiş olduğunu bir okuyucunun varsaymamasına dönük bir uyarıdan daha fazla bir anlam taşımayabilir. Veya şu anlama gelebilir: Ruhun ölümsüzlüğüne ve ona ulaşılabilir olduğuna ikna olmuşsa da katıksız düşünce yoluyla, Platon'un bizzat kendisi gerçeklik hakkındaki doğrunun ruh göçünün tanrıbilimsel planın ve onunla ilintili mitlerin tümüne özgülenmez. Ruhun önceki varlığına, onun doğuştan ölümsüz doğasına ve hatırlamalarından oluşan gücüne Platon'un bizzat ikna olmuş olması, anımsama kuramının yeniden onaylandığı ve yeni kanıtlarla desteklendiği *Phaidon*'da açıkça görülür. *Menon*'daki deneyde, Sokrates tarafından değil ama arkadaşı Simmias'a hayranlık uyandıran bir kanıtı hatırlatan genç Theban Kebes tarafından ima edildiği gibi, insanlara soru sorulduğu zaman eğer soruların çerçevesi iyi çizilmişse, onlar bir şeyin doğru yanıtını vereceklerdir. Kendilerinde bir bilgi ve maddeye ilişkin doğru bir yanıt olmadığı sürece bunu yapamazlardı. Onlarla geometrik diyagramlar ve o tarz şeylerle yüzleşirsen, bunun böyle olduğu çok açık hale

gelir. "Soruların çerçevesi iyi çizilirse" sözcükleri muhtemelen Platon'un zihnindeki bazı kaygılara işaret edebilir. Köle üzerinde yapılan deney, Sokrates'in pek çok sorusunun yön verici sorular olduğu görüşü zemininde eleştirilebilir. Yine de Platon şimdi başka bir kanıt önerir; bu kanıt, soru soranın algı aktları vesilesiyle anımsanan müdahalesi ile uyuşmaz. Şöyle bir sonuca ulaşılır: Mutlak bir nitelik olarak böyle bir kavrama ilişkin bilgimiz, doğmadan önce elde edilmiş olmalıdır. Bu, duyu-algısından türetilemez çünkü duyularımız bize asla birbirine eşit iki mükemmel şeyi göstermez. Olsa olsa yaklaşık olarak eşit şeyler görme, mükemmel eşitlik düşüncesini canlandırır; bu düşünce, yetersiz olduğuna ilişkin yargımızdan sonra ortaya konulmaya çalışılan bir ideal ölçüdür. Kanıttaki zayıf yan, duyularımız kullanır kullanmaz, mükemmel eşitlikle tanışıklığı imleyen böyle yargıları kurduğumuza ilişkin yargıda yer alır; oysa hakikatte böyle yargılar son derece düşünce dolu ve çocukça verilecek yargılar değildir. Bununla birlikte Platon'un kanıtı geçerli saydığı açıkça anlaşılıyor. Kanıt, diyaloğun ilk kısmındaki önceden varoluşun sağlam bir delilini ortaya koyuyor ve tartışmaya katılanların tümü tarafından kabul edilip yeniden onaylanıyor.

Menon'daki anımsama (*anamnesis*) kuramı sofistik ikilemden kaçınmak için ileri sürülmüştü: Hem bir şeyi biliriz ve sonra da onu araştırmaya ihtiyaç duymayız, hem de bir şeyi bilmeyiz ve sonra da neyi aradığımızı bilmeyiz. İkilem, tek seçeneğin tamamlanmış bilgi ile boş cahillik arasında olduğunu öne sürer. *Anamnesis* bu iki uç arasındaki bilginin derecelerini belirler.

İlk elde bilinçsiz bilgi vardır. Bu bilgi ondan haberimiz olmaksızın veya doğduğumuzdan beri hiç farkında olmadığımız bilgi olup zihnimizde hazır bulunabilir. Gizli bilgi ile anlamsız cahillik arasındaki çelişki genel tecrübeyle bilinir. Belli bir kişinin ismini bildiğimizden ama onu hatırla-

yamadığımızdan çoğu kez eminizdir. Malumat bir şekilde "zihnimizin gerisindedir" ve biz doğru olmadığı hissedilen savları reddetmek için onun hakkında yeterince şey biliriz. Eğer onu bırakırsak, kendi yöntemini bilince dayattığı görülür. Doğal olarak bunun hepsi geçmiş tecrübenin sıradan belleği ile ilgili bir meseledir. Ama "erdem" veya "iyiliğin" anlamını kavramak için Menon'nun çabasıyla bir kıyaslama söz konusudur. Biz asla bu hayatın tam anlamını henüz pek bilmiyoruz, ama "Erdem nedir?" sorusu bize bir anlam ifade etmez: Eğer "erdem" sözcüğü zihinlerimizdeki eksiksiz bir boşluğa karşılık gelirse, soruyu değerlendiremeyiz veya önerilen tanımları yeterince reddedemeyiz. Zihnin durumu Lakhes tarafından şöyle betimlenir: "Cesaretin ne olduğuna ilişkin bir fikre sahip olduğumu kendi kendime düşünüyorum, ama her nedense o, formüle edemeyeyim ve ne olduğunu söyleyemeyeyim diye benden hemen aniden uzaklaşıyor."[39] Bizim tecrübemiz her nasılsa, Platon'un dediği gibi zihnin "gebe" olduğu veya "doğuma zorlayan bir düşünceyi işlemeye başladığı" zamankine benziyor. Bu durumda ortaya çıkmaya çabalayan şey, sıradan hafızada bir yerde kayıtlı geçici olarak unutulmuş bir isim gibi, geçmiş tecrübenin herhangi bir parçası değildir. Aksine o, daha karmaşık bir düşünce veya henüz bilince hiç intikal etmemiş ideadır. *Theaetetus*'taki ebenin sanatına kıyasla Sokrates'in soru sorma yöntemi, böyle soruları bilinç düzeyine yükseltmeyi amaçlar. Doğuma kendi içeriğini katarak zihnin acılı emeğini dindirir; zaten orada olmayan herhangi bir şeyi zihne koymaz.

Burada, haricen canlandırıcı bazı şeylerin telkini bağlamında bir öğretmenden öğrenmekle doğruyu kendi başına keşfetmek arasında fark vardır. Öğretmen malumatı "teslim alır"; onu kendi zihninden öğrenene aktarır. Ancak anımsamada, Sokrates'in dediği gibi yorulmak nedir bilmeyen ka-

varlıkla araştırmanın peşini bırakmayacaksa, sadece herhangi bir şeyi sırf kendisi için geri kalanın tümünden elde ettiği keşif ile hatırlayan bir insanı engelleyecek hiçbir şey yoktur.

Büyük olasılıkla, Platon bir keşif yaptığında zihninde neler olup bittiğini gözlemlemişti. Eğer biz kendimizi yalın ikilemle sınırlarsak, böyle bir vakıayı hesaba katamayız. Bir şeyi hem biliriz hem de bilmeyiz; bu da hem o şeyin tamamen bilincinde, hem de boş cahillik durumunda olmaktır. Yeni bir kuram veya genelleştirmenin ortaya çıkıp serpildiği ve zihnin arka planında biçim aldığı ortaya çıkıyor. Biz yalnız doğru yöne dikkati yöneltmek için ona ilişkin yeterli ipucuna sahibiz. Embriyo kuramı gizli bölgedeki gücü toplar ve ifade etmek için çabalar görünmektedir. Keşif anında bu kuram, baş edilmez biçimde ikna edici ve kendinden kanıtlı olarak bir anlık aydınlanma etkisi ile büsbütün bilinçliliğin içine girer.

Robert Mayer 1841'de yazığı bir mektupta enerjinin korunumuna ilişkin keşfini betimlemektedir. Mayer bir fizikçi değildi ama bir doktordu; fizyoloji çalışmak üzere bir yolculuğa çıkmıştı. Şöyle yazar:

> Bir kimse fizyolojik meselelerde aydınlanmak isterse, bana son derece tatsız tuzsuz gelen metafiziksel açıdan çalışmayı tercih etmediği sürece, fiziksel süreçlerin bazı bilgisi ile karşılaşması kaçınılmazdır. Bu yüzden, böyle bir şevkle konuya yapışarak fiziğe odaklandım, böyle söylemek sevimsiz görünüyor ama dünyanın içinde yaşadığımız parçasının ne olduğunu daha az umursadım. Kesintisiz şekilde çalışabildiğim bir yerde kalmayı tercih ettim ve orada, ne öncesinde ne de sonrasında tecrübe ettiğimi asla hatırlayamadığım bir yolla bana ilham edilen böyle bir duyguyu saatlerce tattım. Beni için için heyecanlandıran birkaç düşünce şimşeği, yeniden sırasıyla yeni konulara kılavuzlayarak doğrudan özenle birbirini izledi. Geçen o vakitler, ama daha sonra ortaya çıkan sonraki essiz deneme, sadece öznel olarak hissedilemeyen ama aynı zamanda nesnel olarak kanıtlanamayan bir hakikat

olduğunu öğretti; bunun benim gibi fiziği çok az bilen biri tarafından yapılıp yapılamayacağı, açıkçası kararsız kalmak zorunda olacağım bir meseledir.

Heim de *Enerji Bilimi* adlı kitabında şu görüşü ortaya koyar:

> Robert Mayer'in yeni görüşü, zihninde dönüp duran kargaşa nedeniyle, geçmişten aktarılan güç kavramlarından kendini uzaklaştırmamıştır, ama diğer bir tür zihinsel alanlardan kaynaklanarak sezgisel bir şekilde şaşırtıcı düşünceler tasarlayan söz konusu idealara aittir. Sanki bu şaşırtıcı düşünce, zihni kendi kalıtsal kavramlarını söz konusu idealarla uyumlu şekilde değişime uğratmaya zorluyor.[40]

İdealar kuramının kendisi zihninde parladığı ve duyulur deneyden bağımsız bir bilgi problemini aydınlattığı zaman, Platon'un açıkça sahip olmuş olması gereken bir tür tecrübeyi tasvir eden bu alıntılar gerçekten de bir öneme sahip olmalıdır. Bulmacanın parçaları ansızın birbirine uymuştur: Sokrates'in külli terimleri tanımlamak için onun çabalarında imlenen şey ve geometrik doğrunun önsel bir keşfi. Eğer matematiksel ve ahlaksal kavramlar, duyuların müdahalesi olmaksızın bilinmek için düşüncenin sonsuz objeleri iseler ve yine eğer onların bilgisi damıtılmazsa veya duyunun değişen şeylerinden çıkarılmazsa bununla birlikte, daima ruhta saklı bir bellekten kurtarılırsa, işte o zaman bunun hepsi açıklanabilir.

Şimdiye kadar evrensel olarak tanınan ama duyular kullanılmaksızın doğmadan, önceki bilginin edinilmesiyle ilgili açıklamaları içeren tecrübelerden kalkarak *anamnesis* doktrinini tasvir edebilmiş bulunuyoruz. Bundan sonra, şimdi ortaklaşa kabul edilen şeyin ötesine giden doktrinin özelliklerini incelemek zorundayız.

Kuşkusuz bu böylelikle geri kazanılabilecek sadece belli bir bilgi türüdür. En geniş anlamda tarihsel bilgi –olgular ve insani olaylar veya doğa tarihi– daha içsel bilinçlilikte yer etmez. Biz Maraton savaşının MÖ 490'da tespit edildiği bilgisi ile doğmayız veya dokunulduğu takdirde ateşin yaktığını doğuştan bilmeyiz. Böyle olgular duyusal tecrübeler yoluyla öğrenilir veya çeşitli bilgi kaynakları sayesinde öğretilir ve bunlar sıradan kişisel bellekte kaydedilir. Bu kayıtlara bakılırsa Platon bilgi adını kullanmaz. Kayıtlar deneycilerle ortaklık içinde, Platon'un "objesinin doğasını ve yöntemlerinin nedenlerini anlayan 'sanat'la çelişerek genellikle meydana gelen şeyin bir belleğini sırf koruyan tecrübe" adını verdiği şeyi kurarlar.[41]

Platon'un orta yaşlardaki dikkatinin matematiksel doğruluğa ve Sokrates tarafından da görüldüğü üzere davranışı düzenleyecek olan ahlakşal ideallerin bilgisine odaklandığı açıktır. Onları tam anlamıyla bilinebilir kılan bu objelerin esaslı özelliği, onların sonsuz ve değişmez doğasıdır. Onlar dış dünyadadır, zamanın akışının ötesindedir ve duyuların algılayabildiği her şeyi içine alacak duruma gelir. Önceki bütün felsefe, bazı sabit ve değişmeyen "şeylerin doğası"nı araştırmaktan ibaretti. Ama fizikçiler bunun maddenin sonsuz bir formunda bulunacağını düşünmüşlerdi. Duyulur dünyada hiçbir şeyin değişimden vareste kalmadığına dair Heraklitos'un niyetini kabul etmekle birlikte sürekli ölen ve farklı formlarda yeniden doğan maddenin her formu sadece sabit gerçekliğin soyut ve sadece saf düşünceye açık formu olabilir. Matematik objelerde ve ahlaksal formlarda o, gerçekliklerin bu zorunlu sıfatlara sahip olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden bilgi bizim onları kavramamızla sınırlandırılmıştır.

Doğal olarak tüm bu savlar bu bilgiyi içeren belleğin kişisel ya da bireysel bellek olmadığı anlamına gelir, deneycinin doğumumuzdan beri bize kadar gelen duyu-imgelerini

kaydeden balmumundan tabletine benzer bir şey ve sıradan anlamıyla öğrendiğimiz bütün malumat değildir. *Anamnesis* doktrininde kastedilen bellek, şahsi olmayan bir bellektir. İçeriği bütün insanlık için aynıdır. Üçgenin tanımını açıkça tasarlayan herhangi iki kişi, üçgen hakkındaki aynı doğruları tam olarak keşfe yönelecektir. Ya da farklılaşırlarsa, bunlardan biri ötekini kendi hatasına ikna edebilir. Kişiler arasındaki biricik fark, gizli bilginin yeniden kazanılabileceği ölçüde olacaktır. Menon'a göre bilginin hepsi bu yolla geri kazanılabilir. "Bütün gerçeklik benzerdir": Doğrunun yapısı, parçaların mantıksal zorunlulukla birbirine bağlandığı tek bir tutarlı sistem oluşturur. Tek bir bağın geri kazanılması, zihni yeterince sınır olmaksızın daha ileri doğrulara kılavuzlar.

Anamnesis'in ruh göçü ve matematikle olan yakın ilişkisinin Pisagorcu kaynaklara işaret ettiği uzun süredir bilinmektedir. Reenkarnasyona olan inancın var olduğu yerde, yeniden doğmak için dönmeden önce "gaflet ırmağından içme mitindeki ruhlar" olarak, ruhun önceki hayatlarını ve öteki dünyadaki deneyimlerini unutmuş olması gerektiği kabul edilir. Ama bazı ruhlar bu ırmaktan daha çok içerken bazıları daha az içer. Bu şu anlama gelir: Daha az unutkan olan ruhlar, bu hayat süresince, unutulmuş bilginin bir kısmını yeniden elde edebilir. Yaygın inanca göre, örneğin bugünkü Burma'da Budist oldukça yaygın bir şekilde ruhu kendi bedenine geçen ölü kişi ile özdeşleşmek için önceki hayatını yeterince hatırlar. Bu forma inanç Pisagor efsanesinde görünür. Empedokles[42] onu son derece varlıklı ve akıllı olan, tüm iş alanlarında oldukça maharetli bir kimse, olağanüstü bilgili bir adam olarak tasvir etmiştir; çünkü ne zaman aklını tüm gücüyle kullansa, insanların hayatlarında on ya da yirmi kez olan her şeyi kolayca görürdü. Buradaki son sözcükler, tıpkı Budist gibi Pisagor'un önceki beden göçlerini yeniden hatırlayabildiğine ilişkin geleneğe işaret edebilir.[43] Ancak metin

bir bütün olarak bundan daha fazlasını ortaya koymaktadır; bunlar bu dünyada geçmiş deneyimlerin sırf bir koleksiyonu değil ama "hikmetin muhteşem serveti", "her şeyin bir vizyonu", yani zihin güçlerinin en uzağa gerilip genişlediğinde bir yüceltme evresinde kazanılmış vizyondur. Gerçekte Empedokles'in betimlemesi Sokrates'in *Menon*'unda geri kazanılabilir bilgi çeşidine ilişkin görüşüyle kıyaslanabilir cinstendir ve bu en azından, ruhu bedenin engellerinden kurtulduğu ve görünmeyen dünyayı ziyaret ettiği zaman Pisagor'un bizzat kendisinin, yoğun şekilde odaklandığı anlarda ona gelen matematiksel keşifleri, düşünceye odaklı "görünen"in ilhamları olarak saydığı düşünülebilir. Bu olasılık sonraki savımızın ışığında daha güçlü görünecektir. Bununla birlikte *Menon* doktrininin, Platonca malum olduğu gibi Pisagorcu geleneğin çok da ötesine geçtiğini söyleyemeyiz.[44]

Platon'un Pisagorcularla tartışmasız uzlaştığı nokta, insan ruhunun şu anki bedensel konumuna girmeden önce var olan ve ölümden sonra yeniden bedenden ayrı var olacak olan bağımsız bir öz olduğuna ilişkin inançtır. Üstelik bu öz yok edilemez, bedensel duyularla elde edilmeyen bilgiye sahip olurken de bilinçli ve akıllıdır. *Phaidon*'un amacı, aynı derecede yabancı inançla eşzamanlı olarak ayrı bir zekâya bu inancı hatırlatmaktır. Bu yabancı inanç, bu akıl ile bilinen şeylerin maddi şeylerden ayrı formlar (νοῦς χωριστός) olduğuna ilişkin inançtır.

Phaidon'un tartışmalı kısmının öncesinde gelen Sokrates'in söylevi, hayatta kalma sorusuna önyargılı yaklaşan bir ölüm tanımı ile başlangıç yapar: "Ölü olmak", bedenin ruhtan ayrılışında bedenin kendisiyle ve ruhun bedenden ayrılmasıyla kendisi olmasıdır. (64C). Sokrates'in önceden başvurduğu dinsel doktrinine uygun olarak, hayvani zevkler ruhu kendi maddi bağına götüren zincir olarak suçlanırlar. Duyular –hatta görme ve duyma bile– düşünceye engel olan bir şeyden

daha iyi değildir. Hikmete âşık olan ruh, bedene tüm yakınlıklardan azat olup uçar. Onun tek arzusu kendisini bedenin dışında bir araya getirmek ve kendini, duyuların açığa vuramadığı gerçeklikleri düşünmekten alıkoymaktır. Bu, şu demektir: Gizlerin gerektirdiği, hakikat vizyonunun arkasından geldiği "arınma". En iyisi bu dünyada geri çekilmedir, ancak bu eksik gerçekleşebilir. Bedensel ölüm son ve tam kurtuluştur.

O halde, tartışmaya girişmeksizin *Phaidon*'daki konuşma başlar ama bu başlangıç, yazarın mahkûmiyetinin kendisini sorunsuzca rasyonel kanıtın alanı ötesine taşıyan hayat ve ölümün anlamı üzerine yapılan dinsel bir hitabet sanatından bir parça ile başlar. Daha sonra kuşkular belirir ve onlara karşı gelmek üzere savlar tasarlanır. Hatırlama yeniden ön-varoluşun bir kanıtı olarak sunulmaktadır: Bedenden ayrı var olabilen ruh, bizdeki düşünen ve maddi şeylerden ayrı var olan formları bilen bir öğedir.

Bu, sadece rasyonel ruh anlayışı ve onun düşüncelerinin nesneleri okuyucunun zihnine açıkça getirildiğinde, genç Theban'lardan birinin ruh ya da hayati ilkenin maddi olduğuna ilişkin görüşünün salt bir "uyum" ya da bedenle uyuşan fiziksel karşıtların "uzlaşısı" olarak ortaya koyulmasından ibarettir. Böyle bir ruh bağımsız olarak var olamaz; ama ön-varlığı bu ana kadar, formlarının varlığına bağlı, hatırlama kanıtıyla kurulmuştur (92D). Formlar konusuna gelirsek, bunlar hakkında Platon'un hiç kuşkusu yoktur.

Uyum doktrini, denge veya bedendeki karşıt "güçler"in oranı olarak tıbbi sağlık kuramıyla yakından ilişkilidir; belli bir noktanın ötesine geçerse, doğrusu bu doktrin ruhu, yaşayan bedenin sağlıklı kondisyonuyla, bedensel unsurların çözülmesini gerektiren dengeyi bozan hastalıkla özdeşleştiriyor görünür. Platon'un ayrı ayrı var olan akıl doktrini, tıpkı akıl objeleri fikrine olduğu gibi buna da kesinlikle aykırıdır; onun

ayrı ve sonsuz olarak var olan formları, deneysel epistemolojiye göre maddi cisimlerden bizim duyularımıza akıp gelen imgeler ile çelişir. Materyalizmin tıbbi-deneysel gereçleri, Platon'a göre bilgi sayılmak için büsbütün yetersiz görünmüştür. Ona göre, bütünüyle Sokratesçi anlamda erdemin dayandığı mutlak ahlaksal ölçütlere ilişkin bilgi olduğu kadar, matematiksel keşifle kesinlik olarak elde ettiğimiz bilgidir de.

Şimdi Menon'a dönelim. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Menon, *Anamnesis* yoluyla çözülecek olan ikilemin tam bilgi ile boş cehalet arasında aracılık yapan herhangi bir bilgi derecesi olmadığını varsaymıştır. Köle ile yapılan deney bunun böyle olmadığını göstermiştir: Kölenin zihni asla öğretilmemiş ve sorgulamayla uyandırılabilmiş inançları içermektedir. Bu inançların bir kısmı doğru, bir kısmı yanlıştı. Köle çok kez yinelenen kanıtlamalar aracılığıyla sorgulanmış olması sonucu ulaştıkları arasında, zorunlu bağlantıları görmüş oluncaya kadar, doğru olanlara bile bilgi denemezdi. Şu halde o sırf doğru düşünüyor olamazdı; sarsılmaz bir kesinlikle biliyordu (85 C). Sona yaklaşırken Sokrates bu noktaya geri döner. Doğru bir inanç bilgi olarak yararlı bir kılavuz olabilir: Larissa'ya giden yol hakkında doğru bilgilendirilen bir kişi, o yolu tamamıyla kat ederek yolu bilen kişi kadar oraya ulaşacaktır. Ancak onun inancı güvensiz olacaktır; ikinci bir bilgi onu, yanlış yönlendirilmiş olduğuna ikna eder. Doğru inanç, tutarlı bir sistem içindeki doğru inançlar manzumesinin tümünü bağlayarak akıl üzerine düşünme yoluyla bilgiyi içermektedir. Sokrates bu düşünme işinin, daha önce uzlaştığımız üzere anımsama olduğunu söyler (98 A). Bu gönderme tüm gerçekliğin benzer olduğunun söylendiği metne aittir, öyle ki zihin zincirdeki tek bir halkayı yakaladığı zaman, kendisi için geri kalanını keşfetmekten onu alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Matematik keşiflerin tarihi, tıpkı Pisagorcu önerme gibi, niyet eylemleri bakımından kutsallaştırılmış teoremlerin nasıl yalı-

tılmış olduğunu resmedecektir. Ama bu teoremleri kanıtlama görevi matematikçileri, daha "temel" önermeler aracılığıyla uslamlama zincirini geriye dönük izlemeye ve esas tanımları ve aksiyomları izlemeye zorlamıştır. *Anamnesis*'in, eğer bir sonu yoksa uzun bir süreç olduğu böylelikle ortaya çıkar. Tek bir doğru inançtan veya (ona başka bir açıdan bakmak için) tek bir eylem niyetinden başlayarak düşünme veya uslamlama işi (λογισμός), mümkün olsa doğrunun tüm mantıksal yapısı düzene girinceye kadar belirsizce devam edebilir.

Kısa erimli hiçbir amaç tam anlamıyla bilgi olamaz. Republic'in işaret ettiği gibi, geometrinin bütün yapısı, eksiksiz kendinde-kanıt olduğu savlanabilen ve gerçekten bütün ilkelerin en yükseğinden kalkarak dedüksiyonla garanti altına alınması gereken ana maddelere dayanır. Platon şimdi matematiğin ve ahlak felsefesinde zorlu eğitim ile ulaşılacak, gerçekliğin tüm yapısının kavranabileceğini ve evreni gerçeğin ışığıyla nihai formun görüsüne götüren doğru bilginin elde edilebileceğine inanmıştır.

Menon'un sonunda Sokrates soruya döner: Erdem öğretilebilir mi? *Anamnesis* kuramı "öğretim"e ve "öğrenme"ye tamamen yeni bir anlam vermiştir, ama kendimiz sonuçları düşünmekle baş başa bırakılıyoruz. Sonuçlar bu noktaya geliyor. **1.** Bilgi adına değer şeylerin tümü, bizzat kendi zihinlerimizce geri kazanılır. Alışıldık anlamda hiçbir "öğretme"ye gerek yoktur: Sokrates'in doğurtma sanatı gizli düşünceleri doğurtacaktır ve mantıksal bir çürütme yanlış olanları silip süpürecektir. Doğru felsefi erdemin dayandığı bilgi bu süreçle elde edilecektir; ama sıradan anlamıyla "öğretilemeyecek"tir.[45] **2.** Sıradan öğretme ve öğrenme, malumatın bir kişiden diğerine "teslim edilmesi" anlamına gelir (93B). Kendi bilgilerinin gücü ölçüsünde filozofların ortaya attıkları ahlak sistemi, kendi denetimleri altındaki bir devletin yurttaşlarına öğretilebilir. Bu asla "doğru inanç"tan daha fazlası olmaya-

caktır; ama bir eylem için yeterli bir kılavuz olacaktır ve daha düşük ya da "bilindik" erdem çeşidine karşılık gelecektir.

Sonunda orantılı olarak iyi devlet adamlarını yönlendiren şey, bilgi ya da zekâ (φρόνησις) değil, ama bir tür ilhamdır, önerme ortaya konur, tıpkı birçok doğru şey söyleyen ama bunların ne anlama geldiğini "bilmeyen" kendinden geçmiş falcı ve ozanın ilhamı gibidir. Onların akli bir tarafı yoktur (νοῦς), ama "ilahi ilham yoluyla elde edilir". Bu önerme açıkça *anamnesis*'le bağlantılıdır, ancak bu aynı analize dayanır. Devlet adamı, o doğru inançlardan birine ya da zihinlerimizde doğan ama "sebep üzerine düşünme" yoluyla karşılıklı bağlantısı olmayan ve doğrulanmayan bir inanca göre davranır. İlginç olan nokta, bunun gibi sezgilerin ozan ve falcının ilhamıyla karşılaştırılmasıdır. Sonraki bölümde bu karşılaştırmayı daha ayrıntılı incelediğimiz zaman, "geri kazanma kuramı" bilginin kaynaklarının, bilginin duyularla geldiğine ilişkin tıbbi-deneysel doktrinden çok daha eski olduğu kanaatine ulaştıracaktır.

5.

KÂHİN, OZAN, FİLOZOF



Şimdi önümüzde, birbiriyle rekabet halinde, bilginin kaynakları ve kuramları ile onların sırasıyla temellerine ilişkin belirtiler arasında olmak üzere bir resim bulunuyor. Platoncu kuram bilginin ideal türünü sonsuz objelerde ve geometrinin tutarlı mantıksal yapısında bulur. Bu alandaki keşif, görülür ve dokunulur şeylere göndermede bulunmaksızın yoğunlaşan düşünce tarafından sonsuzca takip edilebilir. Bu gelişmede arı düşüncenin, bilgiyi duyu-imgelerinin akışından elde etmeksizin veya soyutlamaksızın duyularca ulaşılabilir olan görünmeyen bir gerçeklik düzeninin izini sürüyor olduğu anlaşılmaktadır. *Phaidon* ve diğer orta dönem diyaloglarında, Platon'un düşüncesine göre, bu bilgi kuramının ayrılmaz şekilde ölümsüz bir ruha veya akla olan bir inanca sıkı sıkıya bağlı olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur. İşte bu ruhun kendisi görünmeyen gerçeklik dünyasına aittir ve duyuları ve hayvani arzularıyla bu bedende yalnızca geçici olarak bulunur. *Anamnesis* doktrinin büyük bölümü açıktır ve (Platon'un umduğu üzere) gösterilebilir doğruluktur.

Zarflamak, Pisagorcu dinsel görüşten türetilen "mitsel" inancın bir parçasıdır. Bütün hayatın benzerliği –ilahi, insani ve hayvani– göç eden ruhun kendi erdemlerine göre yükselebildiği veya batabileceği bir inanç ölçeği sağlar. Bu inanç, ruhun ahlaki değeri için elde tutulur ve değerlenir: Ruh, bu hayattaki belirgin eşitsizlikleri ve ödülü düzeltmeye yönelik ilahi adalet umudunu canlı tutar. Ruhun kendisini "saf" olarak korumuş olması şartına bağlı olarak, ruh göçü tanrılar topluluğuna eşlik eden yeniden doğum çarkından kaçma ihtimalini de ortaya koymuştur. Mademki arılık fikri, bedensel ilişkinin bulaşmasından uzak durarak akıl kavramına, kirlilikten salt törensel nedenle sakınarak gelişmiş ve hakikati tefekkür etmeyi bilgi ve hikmet sevgisiyle belirlemiş ise, bizzat *Phaidon*'da söz konusu aşamaların izini sürebiliriz.

Genel tüm fikirleri, çok sayıda benzer duyusal izlenim çıkaran veya o izlenimlerden soyutlamalar yapan bireysel zihnin yaratıları olarak gören deneysel bilgi kuramı *anamnesis*'e tam karşıtlıkta direnir. Aristoteles'e göre bu kuramın taslağında sonraki adım deney temelli genelleştirme olacaktır ve tam anlamıyla bilgiye, aklın ya da nedenin daha ileri kavranışı ile ulaşılacaktır. Tam bir hesabın, bireysel gözlemlerle başlayan ve bu gözlemlerden hastalığın nedenlerine dair kendi genel sonuçlarını çıkarsayan daha bilimsel fizikçilerin güncel yöntemleri üzerinde temellendirildiği ortaya çıkmaktadır. Ancak en iyisi bile bu ihtiyatlı sınırlar içindeki tartışmalarını sınırlandırmakta başarılı olamadı. Onları, hiçbir gözlemin garanti edemediği en kökten süpürme iddiaları ile aynı alanda görüyoruz. Deneysel bir varsayım olarak değil ama tamamen dogmatik gizlilikle bütün hastalıkların dört mizaçta denge yitiminden doğduğunu teyit edeceğiz. İlaçlar ve rejimle bu ya da şu, aşırı ya da kusurlu mizaçtaki başarılarının tahminlerini doğruladığını ama bizzat tahminin, gerçekten de büsbütün temelsiz kehanette bulunarak cisimlerin dört elementten

ibaret olduğuna ilişkin Empedokles tahmini kadar dogmatik olduğunu düşündükleri kuşkusuzdur. İlkeler ve Epikür'ün uygulamaları arasında benzerlikten çok, büyük bir uçurum vardır. Bu sistemi incelerken gördüğümüz gibi, bütün yapıyı yanılmaz duyular kanıtına dayandırmayı kabul etmekle birlikte, görünmeyen gerçeklik doktrini –atomlar ve ses– daha fazla deney ve gözlem ışığında değiştirilmesi gerekebilecek bir bilimsel hipotez olarak önerilmemiştir. Ama tartışılmaz doğru olarak, kusursuzca "açık" kavramların ve apaçık önermelerin doğrudan "zihinsel kavranışı"ndan çıkarsanmıştır. Gerçekte mutlak doğru, akla aracısız gelir; duyuların tanıklığına ondan sonra başvurulur. Tümüyle duyuların erimlerinin ötesinde olan bir gerçeklik hakkındaki doğruyu olumlu olarak teyit edemezler. Tanıklıklarının aklın beyanı ile çelişmediğinden eminiz. Duyular kaynak olarak değil, doğrunun "ölçütü" olarak hizmet ederler.

Epikürcülüğü gözden geçirmemiz, İyonya doğa felsefesinin nihayetinde Milet'teki başlangıcında ortaya çıkan görüşten daha az dogmatik olmadığını göstermek amacını gütmektedir. Bu süre içinde, insanın belli bir bilgiyi elde edip edemeyeceği, edebiliyorsa hangi alanlarda ve hangi araçlarla elde ettiği sorusu üzerinde pek çok tartışma yaşanmıştır. Bu problem Miletliler için sorun olmamıştır. Altıncı yüzyıl filozofu, apaçık doğruların kendi "zihinsel kavranışı" hakkında hiçbir kuşku duymamıştır. *Lucretius*, Sokrates öncesi filozofların beyanlarını Apollon kehanetleri ile kıyaslarken bu tutumu iyi tasvir etmiştir. Lucretius Empedokles'in şiirini, ölümlü sermayeden doğmuş gibi görünmeyen bir yolla onun şanlı keşiflerini ortaya koyup ilham verici dâhinin sesi olarak topa tutar. O ve takipçileri pek çok doğruyu kutsal olarak ilham yoluyla elde etmişler ve kalplerinin tapınaklarından "ilham edilen", Pisagorcu peygamberlikten ve Phoebus'un defnesinden daha kutsal ve daha kesin şekilde yanıt vermişlerdir.[46]

Şeylerin mutlak doğasına ulaştıkları zaman felsefi hikmetin bu kâhinlerinin hakikati yitirdikleri bir gerçektir. Ama buna benzer hatalar Lucretis'un, hocasının ilham edilmiş sezgilerine olan güvenini sarsmamıştır. Lucretius bu sezgileri aynı kesinlikte bir dille betimler. Dünyanın esasına ilişkin kendi görüşünden yola çıkarak onun gelecekte yok olacağı kehanetinde bulunur. Bununla birlikte, açıkça konuşmaya devam eder; sehpadan ve Phoebus'nun (Güneş Tanrısı) defnesinden gelen Delphi Kahinliği tarafından bağışlanan herhangi bir şeyden çok daha kutsal ve çok daha kesin olan kaderin dördüncü ilkesini ortaya koyar. (V, 97ff.) Öyleyse Epikür, hakikatin duyular yoluyla inancın ortak rotası ile zihne giremediği konularda kendisine yine de ölümlü bilgelikten daha fazlası sıklıkla bahşedilen gerçek kâhinlerden biridir.

Epikür'ün görünüşte sıradan ve materyalist "zihinsel kavrayış" doktrininin arkasında Lucretius'un şiirsel içgörüsü, ilham almış kâhin ya da peygamberin sezgileriyle kıyas yapıldığını fark eder. Bu fenomenlerin yakınlığı veya özdeşliği Demokritos tarafından açıklıkla kavranmıştır. Profesör Delatte'nin de[47] gösterdiği gibi, Demokritos bilimsel (yani materyalist) bir coşku anlayışını ilk defa ileri süren filozoftur. Bu iddiayı özetleyecek olursak, Delatte şöyle bir sonuca varır: Demokritos'a göre şiirsel deha, sezgisel kehanet, rüyalarda ortaya çıkan ikinci görünüş, ilahi olanla mistik ilişki, belirli sinirsel ve zihinsel duygulanımların tümü, fiziksel atomların sürekli olarak çok canlı hareketle canlandırıldığı anormal, özellikle coşkulu ve duygusal yaratılıştan dolayıdır. Böyle bir eğilim insanların, ateşli ve canlandırılmış bir karaktere benzeyen varlıklarla ve her şeyden önce kabaca tanrılar ve şeytanlar denilen o büyük "hayaletler" ile iletişime geçmelerini, zorlayıcı etkiler üreten ilhamları onlardan almasını sağlar. Fikirler, duygular ve itkilerle dolu bu hayaletleri kabul etmek bir süre ve belli bir dereceye kadar, böyle insanlarla müzakere

eden varlıkların karakterini tartışmaya zorlar. Deliliğe benzer şekilde, bu durum sanat çalışmalarının yaratıldığı ve gizemli hakikatin kutsal olanla ilişkisinde ortaya çıktığı bir insanüstü coşkunun krizi içinde gerçekleşir. Eğer tanrıları ve şeytanları doğal, hatta maddi varlık durumuna indirgerse, diğer yandan kendi insanüstü gücünü ve insanın işlerine karışma yetkisini korur, böylelikle dinsel bir etkenden dolayı yaygın olarak doğaüstü sayılan fenomenlerin açıklanmasında kayda değer bir rol üstlenir.

Bu konuyla ilgili en ilginç ifade, Demokritos'a göre akılsal olmayan canlıların, bilgenin ve tanrıların beş duyunun ötesinde fazladan bir duyuya sahip oldukları iddiasıdır.[48] Akılsal olmayan canlılarda bu fazladan duyu, hiç kuşkusuz bizim içgüdü dediğimiz şeyin parçasıdır. "Bilge"ye gelince, beşinci yüzyıl Yunanistan'ında bu kavram, bilgeler ve filozoflar kadar şairleri ve kâhinleri içeriyordu. Bu nedenle Rohde'nin de belirttiği gibi, bu ifade Demokritos'un "doğru-doğmuş hikmet" dediği felsefi sezginin sahibi şairlerin ve kâhinlerin ilhamı ile bağlantılıydı (σοφοί).[49] Bu güç, beş duyunun verdiği "sahte bilgi"nin hata yaptığı noktada devreye girer; dünyanın, atomların ve boşluğun kurucu büyük ilkesini açığa vurur. Demokritos, insana iyi ya da kötü etkide bulunabilen ve düşlerde geleceği bildirebilen tanrıların elverişli hayaletleriyle karşılaşabilmek için dua etmiştir. Bu yüzden onun öğrencileri, onu "Zeus'un sesi" olarak adlandırıp bir yalvaçla kıyaslarlar ve gelenek onu, toplumdan uzaklaşarak deliliğe maruz kalan düşünceye dalmış bir sofu olarak temsil eder.

Epikür, Demokritos'a olan borcunu yadsır; ama burada, bedenden uçurup görünmeyenin bölgesine yolculuk ettirerek o "borçta" aklın izdüşümünün daha erken ve daha göz alıcı formunu tanıyabilmekteyiz. Yine burada hem Platon'un hem de Demokritos'un sadece gerçekliklerinin, aklın nesneleri (γνησίν γνώμη) olduğu savlarına dair Sextus'un görüşünün

haklılığına tanık oluyoruz. Aynı şekilde Cicero, hiçbir insanın ilahi delilik ilham edilmedikçe büyük bir şair olamayacağı fikri üzerinde uzlaşan iki filozofu bir araya getirmektedir.[50]

Cicero, "Deliliğe benzer bir şeyin esini dokunan –Platon'un ve Demokritos'un yazılarında bulunabilecek bir duygu– herhangi ateşli bir ruh olmaksızın iyi bir şair olunamayacağı sıkça söylenir," diye yazar. Demokritos'un sözlerini Clement şöyle aktarır: "Gerçekte onurlu şiir, ilahi esinin nefesiyle yazılandır (νοητά)." Platon'unkiler *Phaidros*'tadır: "Yalnız sanatın kendisini başarılı bir şair yapacağına inanarak ilham perilerinin deliliğine kapılmamış şiirin kapılarını çalan o kişinin gizeme ulaşması yadsınacaktır ve onun ölçülü besteleri esinlenmiş deliliğin ürünü tarafından gölgede bırakılacaktır."[51] Bu cümlenin bağlamı, şiirsel ve peygamberane esininin, filozofun sezgisel aklıyla birleşmesini daha ayrıntılı betimleyecektir.

Birincisi, diyaloğun kurulması hakkındaki sözdür. Sokrates, Lysias tarafından verilen bir söylevi işiten Phaidros'la karşılaşır. İlisos boyunca yürürler ve bir çınarın altına otururlar. Bu, yalnız açık ülkenin sahne olduğu Sokratik diyalogdur. Sokrates böyle çevrenin kendisine yabancı geldiğine işaret eder: Şehri asla terk etmez, çünkü araziler ve ağaçlar ona dokunacak değildir. Bununla beraber olay anında ağaçların ve çimenin beğenisinden, yeşeren çalıların kokusundan, ağustosböceklerinin gürültülü musikisinden kaçar. Yer de Akheloos ve Nemf perileri için kutsanmıştır. "Sokrates giderek onun esinine tutulur ve kendi alışıldık üslubuna hiç benzemeyen lirik bir dille konuşur," diye yazar şaşkına uğramış Phaidros. Diyalog boyunca, kapanıştaki Pan'a duaya kadar, doğanın etkilerini ve olay yerinde gerçekleşen esinin tesirlerini unutmamıza izin verilmez.

Bu tek başına ayrıntılı ve güzel kurgu semboliktir. Sokrates asla terk etmediği çevre halkından yorulur ve asla hissetme-

dışı tesirlere maruz kalır. Dramatik sanatındaki sınırlar dahilinde Platon bu şiirsel ve esinlenmiş Sokrates'in her zamanki yoldaşlarınca bilinmediğini daha açıklıkla belirtmektedir. Şiir ve esin, Platon'un alaycı diyalektikçinin alışılmış söylevi tatmindan tatmin edilmeyen kendi coşkusundan kaynaklanır. Tarihsel Sokrates'in şairlere karşı tutumu *Sokrates'in Savunması*'nda tanımlanır. Sokrates onları kendilerinden bir şeyler "öğrenme" umuduyla çalışmalarının anlamı hakkında çapraz sorguya çekmiştir. Ancak dinde ve ahlakta otoriteler olarak görülen bu adamlar, ne demek istediklerinin "bir hesabını veremediler". Böylece, onların ancak söylediklerini bilmeyen kâhinler veya gaipten haber verenlerin içgüdüsel deha veya esinle yazdıklarının bilinçli bilgelikle yazılmadığını hemen fark ediyoruz. Esinli deha, Sokrates'in rasyonel zeminini ifade edebileceği saklı bilgiyi sağlamayacaktı. Sokrates sonunda şairlerin, kendi bildiğinden daha fazlasını bilmedikleri ve bilgisinin de onlar için kullanışsız olduğu sonucuna varmıştı. Araziler ve ağaçlar gibi onlar da Sokrates'e öğretebilecek bir şeye sahip olamazlardı.

Phaidros'ta etkili olan değişim *Phaidon*'da önceden belirtilmektedir. Yine önemli bir metinle başlayan bir diyalog bulunur. Sokrates'in mahkûmiyeti esnasında yazdığı bildirilen bazı şiirleri hakkında aşırı bir merak duyulur. Geçmiş yaşamında, sürekli şu mesajı veren bir düş gördüğünü sıklıkla anlatır: "Sokrates, müzik bestele: işini yap." Şimdiye kadar müziğin felsefe –müziğin en yüksek formu– anlamına geldiği düşünülmüştü. Ve felsefe sayesinde, zorlu sınavla kendi hesabını verebilen bilgeliğin araştırılmasının yolunu bulmuştu. Ama mahkemeden beri, görevi gereği Delian Apollo adasına dönüşünü sağlayacak kutsal gemiyi beklerken, düşün sıradan anlamıyla müzik anlamına gelip gelmeyeceğini düşünüp duruyordu. Böylece güvenli tarafta olmak için kendini şiir yazmaya hazırladı. İlk olarak, ölümü üzerine festivali iptal

edilen tanrının onuruna yazdı. Sonra bir şairin akılsal savlarla değil, gizemlerle; gizem-kurgucusu değil kendisi olmakla ilgilenmesi gerektiğini anımsayarak sadece anımsayabildiği gizemleri seçti ve hepsini *Ezop Masalları* olarak nazımlaştırdı.

Olay tarihsel olabilir; ancak Platon bir sanatçı olarak çalışıyordu ve onda bir anlam gördüğü için (tarihsel olamayacak olan) tüm diyalogları için sanatı kalkış noktası yapmayı tercih etti. Yorulmak nedir bilmeyen diyalektikçiyi müzik ve şiire kafa yormaya teşvik eden bu ısrarlı vizyon, başkalarının inançlarının çapraz sorgulanmasında hiçbir çıkış yolu bulunmayan insan doğasındaki bir elementten gelmektedir. Delfili Apollon'un temsilcisi Apollon'un şiir tanrıçalarının lideri olduğunu unutmuştu ve filozof peri sadece bir tane değildi. Daha sonra diyalogda, öteki yaşamın mutluluklarını önceden kestirmek için gerekli olan kehanet gücüyle ilham aldıkları zaman, Sokrates'in kendisini kuğuların hizmetçisi, yani ölüm günlerine kadar asla şarkı söylemeyen Delian Apollo'nun kuşları olarak adlandırdığı yerde, konuya tekrar dönülür.[52] *Phaidon*'da dinlediğimiz müziğin, ölçülü agnostisizmin sınırlarını aşan Sokrates'in bu kuğu şarkısının geçen yedi yılda onun ağzından duyulmamış olduğunu anlamamız gerekiyor. Aksi takdirde mitleri müziğe uyarlamak istediğinde, herhangi bir temayı Ezop'un canavar masallarından daha ilham verici bulabilirdi. İşte kendisinin bir mit yapıcısı olmadığını söyledikten sonra Sokrates, bir yeryüzü cenneti olarak sembolize edilen öbür dünya hakkında uzun bir efsane ile sözü bitirir. Böylesi vasıtalarla Platon, Sokrates'in kendi ağzından, hocasını *Sokrates'in Savunması'nda* sunulduğu gibi kendi tarihsel sınırlarının ötesine taşıdığı mesajını vermeye devam eder. Gerçekten de diyalogda ilk bölümü oluşturan savunmacı söylev, "yargıçların huzurunda yaptığı savunma konuşmasından daha ikna edici", gözden geçirilmiş bir *Sokrates'in Savunması* olarak sunulur.[53]

Bu konuşmasında Sokrates, görünmeyen bir dünyadaki yaşamdan sonrası hakkında hiçbir şey bilmediğini ilan etmiştir: Ölümün, onun bütün bildiği şey olan ölümün karşılaşabileceği ve meşhur ölüyü çapraz sorgulayabileceği başka bir yere bir göç veya düşsüz bir uyku olması bir nimet olabilir. Şimdi onun ruh hali değişir: İyi öğreticiler olan "diğer tanrıların" huzuruna gidiyor olduğuna kanaat getirir. İnsanların çok azı içinde bilgeliği seven, ölümden çekinecektir; çünkü ölüm, ruhun duyuları ve istekleri, bilgeliği edinmeye engel teşkil eden bedenden kurtuluşudur.

Ve böylece *Phaidros*'ta, ilhamın alışılmadık tüm etkisi altında Sokrates manzum bir Ezop'a hiç benzemeyen şiir yaratacaktır. Bu şiir, akılsal ağırbaşlılığın ötesinde, şairin, kâhinin ve bilgelik aşığının ilahi deliliğini yücelterek başlayan "Eros'a yönelik hararetli bir ilahi" olacaktır.

Diyaloğun ilk yarısı üç konuşma içerir: Lysias'a ait sofistik aşk mektubu; Sokrates'in yaptığı tamamlayıcı sofistik bir konuşma ve Vazgeçiş. Her üç konuşmanın ortak konusu akılsal ağırbaşlılık ve duygunun (Eros'un) akıldışılığı arasındaki zıtlıktır. Bu zıtlığın ve zıt terimlerin anlamı hakkında üç farklı görüşe sahibiz.

Lysias'ın konuşması, âşık olmayan bir talipten gelen bir aşk mektubudur, ama onun ölçülü duygularıyla, Erosla ayartılan rakiplerine kendisinin tercih edilmesi gerektiğini arzu eder. Lysias'a gerçekten ait olsun ya da olmasın, bu duygusuz kompozisyon, Platon'a bir başlangıç noktası sağlayan paradoksun sofistik bir sergilenişidir. Bu hayali talip, aşktan bir hastalık olarak söz eder: "Âşıkların bizzat kendileri, akıllarının bozuk olduğunu kabul ederler; aptal olduklarını bilirler, ama kendilerini kontrol edemezler" (231D). Kendi akılsal ağırbaşlılığının ifadesi, ağırbaşlılığın yararlarını unutmak için asla Eros tarafından ayartılmayan, ama daima ölçülü ve hesaplı olan bir tür ağırbaşlılıktır. Aynı zamanda ara-

dığı şey, kendi duyumsal arzusunu doyurmaktır. Lysias'ın doktrini (ciddiye alacak olursak), kasıtlı bencil duyumcunun kendi amacının eşit ölçüde özçıkarlı objesine, ayartılmaktan ve körü körüne davranmaktan sorumlu, duygudan ilhamlı âşıktan daha az tehlike arz etmesidir. Platon'a göre bu sözde ağırbaşlılık erdemin tam karşıtıdır. Akıl, bütün âşıkların aklın hizmetine girmeyi arzulamalarını sağlamak yerine, arzunun en düşük formuna –duyguyla kanmamış duyumsal iştaha– köle yapılır. Hayvani arzuda farklı bir yönlendirmeye uygun bir öğe varsa bunun Lysias'ın ağırbaşlılığı tarafından aptalca savurganlık diye dışlanan öğe olduğu kesindir, özçıkar sezgisini ve aracısız zevki yitiren Eros'taki bir öğedir. Diotima'nın öğrettiği üzere, bu öğe ırkın ölümsüzlüğü uğruna hayvanların bile öz korunmalarını kurban etmelerine, yavrularını beslemek için kendilerini açlığa sürüklemelerine neden olur; bu öğe insanları, asla hoşlanamadıkları ölümsüzlük ünü uğruna kendi hayatlarından vazgeçmeye iter. Diotima şöyle der: "Ne söylediğimi anlamadığınız sürece insani tutkunun akıldışılığına şaşıracaksınız." İşte bu, Lysias'ın ölçülü egoistinin asla anlamayacağı ilahi akıldışılığın dokunuşudur. Bu bencil kişi, Platon'un bütün doğası ruhun en düşük parçası tarafından ele geçirilmiş "despotik adam"ıdır.

Sokrates'in ilk konuşmasının göstermelik konusu, Lysias'la rekabet etmek ve aynı savın diğer tarafını oluşturmaktır. Lysias, sevmeyenin övgüsünü ortaya koymaktadır; Sokrates ise âşığın tamamlayıcı kınayışını dile getirecektir. Bu yöntem kasıtlı olarak yapay ve yanlıştır, çünkü bir anlamda konuşmanın kendisi yanlıştır ve sonradan Sokrates tarafından geri çekilmiştir. Ancak Sokrates'in geri çektiği şeyin ne olduğunu anlamak önemlidir.

Lysias Eros'u tanımlamamıştır. Sokrates, Eros'u Lysias'ın anladığı gibi tanımlayarak iyi bir sıçrama yapar: "Bedensel güzellikte zevki aşırı arzulamak akılsal mahkûmiyetin öte-

sine taşındı." Bu, konuşmanın ilgili olduğu "aşk"ın biricik türüdür, yani Lysias'ın kastettiği anlamda geleneksel ahlakın ölçülü düşüncelerinin kaynaklandığı hayvani şehvet. Kınama şiddetlidir ve sonradan geri alınmaz; yadsınan şey, bunun Eros'un biricik çeşidi olduğudur. Bu, bireysel insanın fiziksel güzelliğindeki zevkten bağımsız olmasını reddeden arzu türleridir ve böylelikle Diotima'nın konuşmasının daha büyük gizemlerini imkânsız kılar. Bu entelektüel güzelliği ve ahlaksal kaygıyı ortadan kaldırır ve güzelliğin kendisinin nihai görünümünü sona erdirir. Ölçülülük de yine özenle seçilmiş terimlerle tanımlanır. Bu Lysias'ın ağırbaşlılığı değildir çünkü onunki iştaha köle edilmiş aklın hesapçı kurnazlığıdır. Bu geleneksel ahlakın onayladığı ılımlılıktır. Doğamız, karşıt güdüler arasındaki kopukluk olarak resmedilir: zevke doğuştan duyulan iştah ve en iyi olana odaklanarak edinilen bir inanç. Mücadele esnasında bazen bir itki, bazen de öbürü öne geçer. "Edinilmiş inancın" yengisine ağırbaşlılık veya ılımlılık adı verilir. Eros bir tür aşırılık, başkasına duyulan bir açgözlülüktür. Arada bir yanlış olmasına karşın, bu aşırı duyguyu, bizim için maddi bir duyuda "en iyi" olana dair görüşle denetleyerek oluşan "ılımlılık" veya "kendi kendini kontrol" etme tarzındaki yaygın görüştür. Buna göre Aristoteles'in ölçülü kişisi doğru fikirlere sahiptir, ama akıldışı şehvetin normal olarak akılsal davranış kurallarına bağlı kalmasını sağlarken ortaya çıkan çatışmadan acı duyar. O, arzunun kendisini uyarlayarak güvence altına alınan bütün arzuların bir uyumu olarak *Devlet*'te betimlenen sahici erdeme sahip değildir. Bu konuşmada arzu veya şehvet, "bizi akıldışılıkla zevklere sürükleyen" ve üstünlüğünü kurduğu zaman da aşırılık adı verilen tehlikeli bir güç olarak görülür. Bu yanlıştır veya en azından yetersiz Eros kavramıdır. Bu kavram Sokrates'in dine küfür olarak geri alacağı sözdür. Şölen'den öğrendiğimiz kadarıyla Eros bizzat kötü değildir, ama yansızdır, değerini kendi obje-

sinden alır, yanlış yönetildiğinde ise ancak işte o zaman kötüdür.

Lirik coşkuyu kahramanca ayete dönüştürmekle tehdit ettiği noktada Sokrates konuşmasını sona erdirir; ansızın *Phaidros*'un kasten tesirine maruz bıraktığı Nemf (su perisinin) esini yolu ile duyularının ötesine sıçrayacaktır. Onun ilahi işaretinden bir uyarı alır, tanrıya karşı bir suç işleme düşüncesinden anınmadan önce sesin kendisini davranmaktan men ettiğini duyar. Ruhunun, Lysias gibi, Eros'tan söz etmekle günah işlediğinin yeterince farkında olduğu peygamberane bir ruh olduğunu söyler. Ruhu hem bir tanırıdır veya şer olarak en azından tanrı benzeridir.

Vazgeçiş, gerçeği başka bir dünyada aramak için ruh yolculuğu mitini içerir; ama bu biçimsel olarak mitsel olmayan iki metinde dile getirilir: İlahi deliliğin çeşitlerini sınıflama ve ölümsüzlüğün sergilenmesi.

Sokrates bir kez daha ağırbaşlılıkla delilik arasındaki tezattan başlar. Önceki iki konuşma, deliliğin yalnız bir çeşidi ve deliliğin bir şer olduğunu ifade etmektedir. Ancak göğün bir armağanı ve en büyük iyiliklerin nedeni olan bir delilik söz konusudur. (Şu anda bu, Sokrates'in ruhuna malik olan ve ruhunun normal, olağanüstü ölçülü karakterini biçimlendiren tam bir deliliktir.) Bu ilahi deliliğin dört türü vardır.

İlki, Delfi'de ve Dodona'da kehanetler gösteren ve ilahi mülkiyetle kehanet gücüne sahip olan Sibyl ve diğer bütün kâhinlerin ilahilerini ileten rahibelerin büyülü halidir (μαντική ἐνθεος). Böylece ilham edildiğinde, özel ya da kamusal yararlar konusunda danışanların büyük avantajının kendilerine geleceğini önceden söyleyebilirler; oysa ölçülü duyularına bakılırsa güçsüzdürler. Evrensel olarak tanınan bir ayrıma göre, sıradan güçler için ulaşılamaz olan hakikatin bu sezgisel kehaneti, kehanetin akılcı işleyişi ile çelişir. Çelişme defalarca Cicero tarafından belirlenir. Onun betim-

lediği kehanet, olay dizilerini ve onların işaretlerle ilişkisini uzun uzadıya gözlemlemekten hareketle inanılmaz bir irfan birikimi, adanmış kurbanlar, yıldırım, kötülük belirtileri veya yıldızlar tarafından sergilenen alametler yığınını barındıran o muhteşem eskiçağa ait bir sanattır. Bu sanat ilahi işlemin herhangi bir itkisinden bağımsızdır (de Div. I, 109). Bizim yazımızda Platon, desteksiz insani inanç yoluyla uslamlayan gücün öngörü ve bilgisini elde ederek sanatı, kehanetlerle ve diğer alametler aracılığıyla geleceğin bir araştırılması olarak tanımlıyor. Doğrusu yöntem, sözüm ona gözleme dayalı deneysel temeli olan sözde biliminkidir. Geleneksel kurallarla hareket ederek insan zekâsı, bir tanrının niyetlerini açığa çıkarması beklenen işaretlerin bilinen bir şifreden hareketle gelecekteki olaylar hakkında sonuçlar çıkarır. Bu, şifreli bir yazıyı bir anahtarla deşifre etmeye benzer.

Öte yandan "kehanet ilhamı" Homeros'un bize aktardığı gibi, kâhin Kalhas'a Apollon'un geçmiş, şimdi ve gelecek bilgisiyle bahşettiği hediyedir. Bu bilginin boyutu önemli bir noktadır. İlham edilmiş bu tür kehanet veya yalvaçlık, geleceği olduğu kadar geçmişi ve saklı şimdiyi yakından ilgilendirir;[54] oysa kehanetin odağı temelde gelecek olayların önceden sezilmesidir. Platon'un doktrinini toparlayacak olursak, Cicero tüm zamanların bu düşsel gücüne ve varlığına uykudaki ruhun sahip olduğunu bize hatırlatır. Buna, geçmişi anımsayan ruhu bedensel yakınlığın bulaşmasından alıkoymak denildiğinde, şimdiyi fark ettiğinde ve geleceği önceden gördüğünde; ruhu canlı ve tam anlamıyla hayattayken, uyuyan kişinin bedeni sanki ölüymüş gibi uzanıp yatar. (de Div. I, 63). *Devlet*'te (IX; 571 D), kanunsuz şehvet düşleri, aklın denetimini sekteye uğratan canavar, bedenen ve zihnen var olan kişiye aykırı gelir. Bu kişi uykuya dalmadan önce, yüksek düşüncelerini ve yoğunlaşmış derin düşüncedeki sorgulamayı beslemek için kendi içindeki aklı harekete geçirir. Arzularını ne

kurutmuş ne de doyurmuş ise, geçmiş, şimdi veya gelecekteki şeylere ilişkin herhangi bir yeni bilgiden sonra, öyle ki dinlenmek üzere yatmış, hiçbir zevk ya da acı, saf ve bağımsız düşüncenin daha verimli anında –ama arzuyu kendi haline bıraksın– sorun çıkaramasın. Aynı şekilde, eğer duygularını, herhangi bir insana karşı alevlenen öfkesiyle uyuyakalmamak için yatıştırırsa; aslında eğer ruhundaki üç elementten ikisini susturuncaya ve hikmetin ikamet ettiği üçüncüsünü de uyandırıncaya kadar dinlenmezse, o zaman şeylerin hakikatini kavramak için düzgün bir yoldadır demektir ve düşlerinin görüntüleri ilke dışı olmayacaktır.

Cicero'nun belirttiği gibi, Phaidon'u yeniden çağırırsak ruh, ölüm onu bedenden alıp teslim ettiği zaman bu bilgiye sahip olacaktır. Bu nedenle ruhun kutsal gücü, ölüm yaklaştığı zaman çok daha büyüktür. Anımsanacağı üzere Sokrates onu suçlayan yargıçlara kehanette bulunacağını söylemişti, çünkü "insanlar en kâhince olduğu zaman", adını vermek gerekirse ölmek üzere oldukları zaman, Sokrates "zaten aynı durumda" idi.[55] Aynı vesile ile Ksenofon'un *Savunması'nda* Patroclus'tan Hektor'a (ıL. XVI, 851) ve Hektor'dan Akhilleus'a (ıL. XXII, 356), ölen kehanetlerin klasik örneklerine göndermede bulunur. Öldüğü günde *Phaidon*'daki konuşma boyunca gördüğümüz gibi, bu Sokrates'in akılcı tezinin sınırlarının ötesini gören "kahenetli" bir akılla ilham edilen şeyin düşünülmesidir ve Sokrates gücünü Apollon'a yükler.

Phaidros, Dionysos'un armağanı olan peygamberane deliliğin ikinci bir formunu betimlemeyi sürdürür. Burada kehanet geçmiş ve şimdi ile ilgilidir. İntikamı, kalıtsal hastalıklara ve acılara neden olan kırgın ruhların "eski öfkeleri"nin keşfedilmesi alıştırması tarzında ortaya çıkar. Peygamberane delilik, ibadetlere başvurarak, arınma ve kabul ayinlerinde tanrılara hizmet ederek "kurtuluş"un ve "şimdiki günahkârların ba-

ğışlanması" yollarını gösterir. Bu Dionysosçuluğu veya ilk deliliği karakterize eden ayrıntılı cümle, hem tıpta hem de gizemlerde arınma yöntemiyle ilişkili pek çok terim üretir. "Hekim-kâhin, alametler okuyucusu ve evlerin arındırıcısı" atalarını bir araya getiren "eski öfke"yle delirtilen kahramanın arındırıldığı ve aklandığı yerde onlar Oresteia'da uzun uzadıya canlandırılabilir.[56]

Mit ile tarih arasındaki loş ışıkta biz Epimenides'in efsanevi figüründeki bu nitelikler bütününü fark edebiliyoruz. Bouche-Leclercq'in gözlemlediği gibi, harikalar yaratan, Festos'ta doğan, Knossos'ta yaşayan ve Epimenides denilen Giritli birinin gerçekten var olup olmadığı fazla önemli değildir. Dinsel tarihte en canlı ve hareketli öğe insanlar değil fikirlerdir, etrafta var olan soyut varlıktır, bunlar belli sayıdaki fikirlerdir, daha yoğun hayatı ve maddi gerçeklikten daha aktif gerçekliğe kavuşan bu fikir grubudur. Epimenides bu ahlaki güçlerden birini temsil eder ve aslında gerçekten dinsel tarihin öznelerinden biridir. Tüm bunlardan öte Giritli kâhin arıtıcıdır, ruhların arıtıcısı ve hatta cansız nesnelerin arıtıcısıdır. Onun ellerinde kehanetin amacı, geleceğin örtüsünü çok fazla açmadı, geçmişte şimdiki kötülükleri üreten o unutulmuş hataları da çok fazla keşfetmiş değildi. Aristoteles'e göre kendine şunu söyledi: Gelecekteki olayları önceden görmedi ama bilinmedik kalan geçmiş olayları sezdi (Rhet. III, 17, 10). Mesele, kehanetin alanını bu şekilde sınırlandırmayı kastetmesi değildi. Pers Savaşlarını on yıllığına ertelemek için *Alınyazısı* kitabındaki ölümcül tarihi okumak zorunda kalmıştı.[57] Orhomenos'taki Arkadianlar karşısında Spartalılar'ın yenilgisini de önceden görmüştü; ancak bu özel görev olağan olarak onu geçmişe döndürdü. Bu, arındırıcılığı başka kültürlerden ödünç aldığı Apollon kehanetinin ilkel ve esaslı rolü değildir, ama asla onun tekelini kazanmada başarılı olmadı. Bu nedenle

Epimenides esasen Apollon'un bir kâhini olarak biliniyor görünmez. Onun peygamberane coşkusu daha çok Nemfler veya Zeus'tan gelmiştir.[58] Hayatın geri kalanı için yemekten içmekten uzak tutan büyülü yiyeceği veren Nemflerdi ve kuşkusuz ona bitkilerin iyileştirici yararlarını vahyeden ve onu ikinci Melampus yapan onlardı. Uyuduğu mağara Minos'un gizemli söyleşilerini ve Ida'daki Zeus'lu Rhadamanthys'i hatırlar. Ama Apolline dini Epimenides'i hizmetine almıştır. Kylon'un öldürülmesinin cezası ile karşı karşıya olan hayaletlerin ve vebanın lanetli şehriyle ilgili olarak, Atinalıların iki anlamlı kehanete göre, Giritli arıtıcının şifa dağıtan mekânlarına başvurmuş oldukları söylenir ve Epimenides Atina'nın ulusal bölgesi içinde Apollon kültüyle, dolayısıyla aristokratik bir kültle tanışmıştır. Aynı zamanda Erinyes'i yatıştırmış, gizemleri yeniden biçimlendirmiş ve bir tür doğaüstü tayin işini pekiştirecek ve sonunda başaracak olan Solon'a sunmuştur.[59]

Üçüncüsü, ilham perilerine sahip olma çılgınlığıdır. Bu, şefkatli ve bakir ruhu ele geçirerek gelecek neslin kuralları için eski insanların sayısız tohumlarını sıralayarak onu şarkı ve şiirle coşturan bir çılgınlıktır. Bu, ilhamsız ve sönük "ölçülü besteleri gölgede bırakan" ilhamdır.

Epimenides'in peygamberane vizyonu gibi, ilham perilerinin doğru yönlendirildiğini ama şimdiki uğursuzlukların kaynaklarının izini sürmek için değil, kahramanca erdemin örneklerini sergilemeye yönlendirildiğini biz bir kez daha belirtiyoruz. İlham perileri hafızanın kızlarıdır. *Ships*'in kataloğunun şiiri (ıL.II, 484 ff.) görkemli (Olypian) evlerinde ilham perilerini, Truva'ya giden herkesin "zihinde tutulması" için davet eder; biz yalnız şöhretle avunur ve hiçbir şey bilmezken, "çünkü sizler tanrıçasınız, buradasınız (πάρεστε) ve her şeyi bilirsiniz". Erkekler arasında bir erkek olarak şair söylentiye dayanır ama ilahi ilham olarak şair bir göz tanık-

lığı bilgisine erişebilir, canlandırdığı başarılarda yaşar. Ne ki ilham perileri, zamanın sınırlarını aşıp kâhin olarak aynı büyülü güçler sayesinde güvenilirdir. Soluğun, yeryüzünün eski anlaşılmaz tapınağındaki kaynaktan yükseldiği yerde, Delfi'de "kehanetin değerlendiricileri" olarak kendi tapınakları vardı, çünkü ilhamlar manzum olarak söylenirdi.[60] Şiir kehanetin diliydi.

Koyunlarını kutsal Helicon'un altına yaydığında, o bir zaman Hesiodos'a öğretilen tatlı bir şarkıydı. Bunlar, bana Olympus'un ilham perisi, Zeus'un kızı ve koruma tanrısı tarafından söylenmiş ilk sözlerdi: "Tarlalarda bekleyen ey çoban, ayıbın kötü şeyleri, sırf mideler! Hakikatin görüntüsünü giyen pek çok masalın nasıl söyleneceğini biliriz, ama istersek eğer hakikatin nasıl ilan edileceğini de biliriz." Ve bu sözcüklerle büyük Zeus'un güzel konuşan kızları, bana bir baston, defne ağacından süren bir dal verdi. Bu dalla, olacak olan şeyleri ve evvelden olmuş olan şeyleri kutsayabilirim. Bana ölümsüz, ilk ve son kutsanmışların ırkına devamlı ilahi okumamı emrettiler.[61]

Böylece Hesiodos şimdi, geçmiş ve geleceğin olaylarını söyleyen ilham perileri ile başlar; Homeros'un, içinde kâhin Calchas'ın sihirli armağanını tasvir ettiği aynı sözler. İlham perilerinin şaire ilham ettiği şey, dünyanın kökeni ve tanrıların doğuşudur. Hafızanın kızları sıradan insanın ancak söylenti yoluyla bildiği geçmiş zamanın ilk başlangıçlarını onun zihnine yerleştirir.[62]

İlham perisinin yakarışı eski bir eser olalı beridir sürmektedir. Eğer on sekizinci yüzyıl şiiri bununla herhangi bir anlama geliyorsa imgeleminin (adlandırdığımız gibi) güçlerini çağırdığını ve artık geçmişin sahici hatıraları için biriktirdiği resimleri yanlış anlamayacağını fark etmiş olmalıdır. Ama kör Milton'ın aynısını söylemek zorunda mıyız?

Şarkı söyle, Göklerin Perisi, Oreb'in veya Sinai'nin gizli üstünde
İlham verdi, o Çoban, seçilmiş Tohuma ilk öğreten
Başlangıçta Göklerin ve Yerin
Kaostan çıkışı…
Ve en çok sen ey Ruh, tercih ettin
Tüm Tapınakların önünde sen dürüst ve saf kalp,
Bana öğret, çünkü Sen Bilirsin: Sen ilktensin
Vardın ve güçlü kanatlarla yayılmış
Güvercin gibi ürkütücü uçurumun kenarında oturup düşünen
Ve annesi ona gebedir: bendeki şey karanlıktır
Aydınlat, yükselememek nedir ve destekle;
Bu büyük iddianın yüksekliğine doğru
Varlığın Sonsuzluğunu savunabilirim
Ve Tanrı'nın insanlara giden yollarını doğrula

O adla Göklerin Urania'sından in
Eğer haklı olarak sanatını çağırsan ki Sesi İlahi
İzleyerek, güneşlendiğim Olympia tepesinin üstünde
Pegasus kanatları üzerinde
O anlam, çağırdığım o Adla değil: çünkü sen
Yedi ilham perisinin değil, zirvede de değil
Eski Olympus'un zirvesinde oturur, ama Göklerde doğdu
Tepeler görünmeden veya Kaynak akmadan önce
Sen Sonsuz Usla söyleştin
Kız kardeşi Us ve onunla oynadı
Kudretli Babanın varlığında, zevk aldı
Göksel Şarkınla. Senin tarafından yönetilir
Tahmin ettiğim Göklerin göğü içinde
Dünyalı bir Konuk ve Empyreal Aire'yi çizen,
Sertleşiyorsun: kılavuzluk yapan bekçiler gibi
Bana, Doğuştan Öğeye dön…

Senin Göksel ışığından çok daha fazla
İçteki parlaklık ve onun tüm güçleri sayesinde
Aydınlat, orada bitkinin gözleri, hepsi oradan kaçar
Temizle ve gider, görebileceğim ve söyleyebileceklerimi
Ölümlü görüşe görünmeyen şeylerinkini.

Milton'ın dua ettiği şey, şairin ilhamı ile aynı olan kâhinin

vizyonuydu, birincinin varlığından gelen bir ruhun bilgisi inancına göre, sadece bilinen kitaplarda bulunan değil, ama bilgelik literatüründe, Kabala'da, üç büyük Hermes'te bulunan bir vahiydi. Bu ruhun, sufle edilmiş şarkısını kesmeyi ona ilham etmeye alışkın olduğunu ilan etti:

Ve yüksekliği veya
Doğanın sınırlarının derinliğini taşımayı
Tohumların öyküsünü anlatmak için
Tam da yazın, bereket dolu kanatlarla
Kahramanlığın üstünde, gizlice yapılmış olsa da
Ve kaydedilmemiş olarak kalan bir Çağ boyunca

Bunca uzun zamandır söylenmemiş kalmaya değer olmayan

Yukarıda alıntılanan şiir her özellikte, göreceğimiz gibi, farklı pek çok bölgelerde destansı ve destansı-sonrası çağların kâhinleri ve şairleri tarafından düzenli olarak geliştirilen, şimdinin ve geleceğin olduğu kadar geçmişin de saklı bilgisini öne sürmektedir. Yunanistan'da söz konusu çağlar bizim için Homeros ve Hesiodos tarafından ayrı ayrı temsil edilir. Bu iki şair, yüzeyi sualtında kalmış zincirleme dağların sırası gibi bütün her şeyi saklayan bir denizin üzerinde yükselen ada zirveleri gibi göze çarparlar. Son zamanlarda bazı bilim insanları düşüncelerini açıklığa kavuşturmak için paralel çağların başka bir yerde çizilebileceğine ilişkin tüm delilleri gözden kaçırmaktadırlar. Bundan dolayı peygamberane ilhamlarına olan inançlarının Milton'ınki kadar sahici olduğunun farkına varılmamaktadır. Hazır olan ve onlara, ortak ölümlüler olarak bildikleri her şeyi söyleyen ilham perilerini çağırdıkları zaman, bunu ancak söylenti yoluyla öğrenebilirlerdi, bu şuna benzer: Anlamları bizim sıradan tahminimizden daha ciddi idi. "Ruhu ilhamla kendini aşsa da *Ion* Odysseus'un, talipleri öldürmek için eşiği aşıp okları ayağının dibine nasıl döktüğü-

nü veya Hektor'un Andromahi'den nasıl koptuğunu ezberden okuduğu zaman onlar kendilerini *Ion* coşkusunun İthaka veya Truva'da betimlediği olaylarda hazır gibi hissedecekti. Sokrates'in Ion'a önerdiği bütün ilham kuramını kabul etmiş olacaklardı: Şiir işe yarar, ama sanatla değil ilahi sahiplikle. "Tanrı onları kendi ölçülü duyularından yoksun bırakır ve onları aletler gibi kullanır, tıpkı onları duyan bizlerin böylesine yüksek değeri olan şeyleri konuşanların onlar olmadığını ama onlar aracılığıyla bizimle konuşanın bizzat tanrı olduğunu bilmemiz veya sanmamız amacıyla kâhin şarkıcılar ve ilhamlı kâhinlerin yaptığı gibi."[63]

Phaidros'ta Sokrates'in vazgeçmesinin sonu, güzel manzarayla kendinden geçen sevgiliye rastlayan ve ruhu sonsuz hakikat dünyasına uçuran ilahi deliliğin dört türüne adanır. *Menon*'da ve *Phaidon*'da ölümsüzlüğün kanıtında en önemli sav, doğmadan önce kendisine vahiy edilen bilgiyi –özellikle matematiksel bilgiyi– yeniden elde etmek için ruhun gücü ortaya konulmuştur. Böyle bilgi duyulur tecrübeden çıkarılmaz. Duyular ve onların nesneleri olsa olsa, anımsamayı canlandırmak için ipuçları ve yönlendirmelerden sağlanabilirdi. Bu doktrin *Phaidros*'ta tekrarlanır, ama burada vurgu ilk önce canlının hareket eden ruhu üzerinde odaklanır. Ruh yalnız kendi kendini hareket ettirmeye muktedir şey olarak tanımlanır ve bu yüzden evrendeki bütün hareketin kaynağı ve madenidir. Bütün bağlam (açıkça ifade edilmiyorsa da) ruhtaki hareket gücünün arzu, yani Eros olduğunu imliyor görünür; çünkü arzu, nesnesine doğru uzanan hareket türüdür ve önceden herhangi bir mekânik neden tarafından arkadan itilmez. *Devlet*'inin öğrettiği üzere (580) ruhun üç kısmından her biri –arzu, duygu, akıl– arzunun kendine özgü biçimiyle karakterize edilir: duyusal zevk aşkı, yeniden elde etmek, onur aşkı ve bilgelik aşkı. Bu üç arzu (veya aşktan) herhangi biri diğer ikisine egemen olur ve böylece para toplayan, hırslı

adam ve filozof olmak üzere yaşayan üç tür insanı biçimlendirir. *Phaidros*'un sembolizminde bu üç kısım, ruh arabasını çeken iki at ve arabası olan akılla temsil edilir. Araba kanatlıdır ve ruh dünyevi bir bedene girmeden önce, kanatlarının gücü renksiz, şekilsiz ve manevi gerçekliğin ilahi katındaki hakikati tefekkür etmek için görülebilir göklerin seferinin dışına çıkan on iki tanrının kafilesine eşlik etmesini sağlar. Yalnız akılla tüm ilhamların bu en kutlusuna başlanabilir; akıl engellenir ve atların ele avuca sığmaz huysuzlukları ile sorun yaşar. Bu karmaşada ruhun kanatları kırılır ve Eros kaybettiği kanatlarını ruha (*psyche*) geri takıncaya kadar enkarnasyonların bir turuna geçmek için kendi dünyevi hapishanesine doğru aşağıya iner.

"Kanatların doğası, havadaki ağır şeyleri tanrıların kaldığı kata yükseltmek için kendi güçlerinden yararlanır; kutsalın daha çok yakınında bulunan hiçbir bedensel kısım yoktur ve kutsal güzelliktir, bilgeliktir, tanrılıktır" (246D). Kutsalın bu üç görünüşünden biri tanrılık, bilgelik veya hakikatle ilgiliydi. Bulanık olsa da güzelliğin, apaçık olan kutsalın bu görünüşünün duyulur dünyanın içinde veya tamamen duyulur dünyanın kendisi olduğunu daha açık şekilde öğreniyoruz. Tamamen bedensel gözlerden kaynaklanan güzelliğin algılanmasına ve aşk avuntusuna neden olan bu güzellik, anımsamanın (*anamnesis*) uyanması için de ilk nedendir; bedenlenmeden önce her insan ruhu tarafından bir kez görülen hakikatin gizemli hafızasıdır. *Anamnesis*'in (hastanın geçmişi hatırlaması) uyanması felsefenin başlangıcıdır.

Okuyacağımız metin, güzelliğin duyumsal sezgisinin *anamnesis* ile bağlantılı olarak işlendiğini dile getirir (249Bff.):

> Hakikati hiç görmemiş olan ruh, kesinlikle insan suretini alamaz. Çünkü insan form denilen şey yoluyla anlamak zorundadır; form demek, algılamanın birçok eyleminden doğan düşünme yoluyla toplanan bir bütünlüktür ve bu, bizim

şimdi gerçek dediğimiz şeyleri küçümseyerek ve doğru gerçekliğe başımızı kaldırıp bakarak, ilahi birlik içinde yolculuk ettiği zaman ruhumuz tarafından eskiden görülen şeylerin yeniden anımsanmasıdır. Bu nedenle bu tam da yalnız filozofun zihninin kanatlara sahip olması gerektiği meselesidir; çünkü o şimdiye kadar yapabildiği gibi, daima şeyleri saklayan hafızada, tanrısal kutsallığı yaratan şeyin tefekküründe ikamet ediyor. Böylelikle anımsamanın bu araçlarını doğru kullanabilen kişi her zaman mükemmel gizemin içine dahil olacaktır. O tek başına gerçekten mükemmel hale gelir ve kutsalla söyleşmek için, insani ilgilerin ötesine yükseldiği için yaşadığımız dünyada deli diye damgalanır, çünkü bu dünya filozofun ilahi ilhamla denetlendiğini göremez, anlayamaz.

Ve böylece bu konuşmanın hepsi deliliğin dördüncü türüyle ilişkilidir. Neden? Çünkü gözünü göklere dikip de aşağıdaki dünyayı göremeyen bir kuş misali yükseklere uçmayı özleyerek ama buna gücü yetmeden bu dünyada güzelliğin görünüşü ona gerçek güzelliği hatırlattığında ve kanatları gelişmeye başladığında insan deli olmakla suçlanır. Ve söylev şu noktaya gelir: İlahi ilhamın bütün formlarının bu şekli en yüksek kaynağı olacağını kanıtlar, her ikisi onun maliki ve bu formu kendisiyle paylaşan biri içindir. Bu form, bu deliliğe dokunulmak yoluyla ortaya çıkar: Güzel bir kişiye âşık edilene âşık adı verilir.

Söylediğimiz gibi, her insan ruhu doğası gereği var olan şeyleri izler; ama onların yeryüzündeki hafızalarını kurtarmak her ruhun harcı değildir. Bundan böyle ancak öteki dünyanın kısa bir vizyonu böyle bir şey için mümkündür ve buraya düşmelerinden sonra kötü konuşma nedeniyle adaletsizliğe evrilmesi ve o zaman gördükleri kutsal şeylerin kayıtsızlığında takılıp kalmak için bahtsız bir şansa sahip olanların böyle kısa bir öbür dünya vizyonu ancak vardır. Gerçekte kendilerinde hafıza gücünün yeterli olduğu birkaçı kalır; ama bu birkaçı, her ne zaman öbür dünyadaki şeylerin bazı benzerliklerini görse, algılama yeterli olmadığı için, bu durumun ne anlama geldiğini bilmediklerinden, şaşkınlık içinde kalır ve soğukkanlılıklarını kaybederler. Şimdi ruhta değeri olan adalet, ölçülülük ve başka her şey, onların yeryüzündeki ben-

zerleri ile bir değildir ve benzerine yaklaştıkları zaman, bu birkaçının bile sönük organlarıyla, aslının özelliklerini karanlıkta ayırt etmek zordur. Yine de güzellik onun görkeminde görülebilir durumdaydı. Mutlu ortaklıkta Zeus'a ve peşinden gelen diğer bazı kutsallara katıldığımızda, kutsayan vizyonun bir manzarasını gördük ve bütün esinlerin (kuralına uygun olarak adlandırılabileceği üzere) en kutsal olanına kabul edildik.

Öyleyse gelin, o önceki hayatı seyretme özlemiyle geriye bakarcasına, uğruna uzun uzadıya konuşma yaptıklarım için hafıza gücünü takdir edelim. Onlar arasında söylediğimiz gibi güzellik parladı ve buraya geldiğimizden beri, en saf duyu –görüleri yoluyla ışınımının rakipsiz berraklığını görmekteyiz– gözlerin algıları bize bedensel organlarla gelen diğer herhangi birinden daha keskin ve sağlamdır. Bilgelik gözlere görünmez. Eğer bilgelik, görü ile aynı yolla gelerek bize kendi imgesinin herhangi bir görünüşünü verse, muhteşem bir duygu ilham ederdi ve bütün diğer sevimli gerçeklikler de böyle olacaktı; ama güzellik açıkça belli ve sevimlice her şeyin ötesinde olmak için tek başına bu ayrıcalığa sahiptir.

Kendi güzellik[64] objesine sahip arzu olarak Eros'un bilme veya felsefeye olan bilgelik tutkusu ile özdeşliği, zaten Diotima söyleminde ortaya atılmıştı. Öne sürdüğü üzere arzu objesinden yoksunluğu imler; Eros bu yüzden güzellikten ve tanrılıktan yoksun olmalıdır. Agathon gibi Sokrates de Eros'u büyük bir tanrı olarak adlandırırken arzu ile onun objesini birbirine karıştırmıştır.[65] (Afrodit ve Eros ideal olarak güzel bir kadın ve gençlik olarak çekici [arzu edilir] olmayanı değil, çekici olanı temsil eder). Ancak Eros çirkin veya adi değildir. Bilgi eksikliği olsa da tıpkı doğru inanç da bilgelik ile cahillik arasındadır, güzellikten ve bir tanrı tanrılıktan yoksunsa, Eros da aynı şekilde kutsal ile ölümlü arasındaki aracılar olan o ruhlardan (iblisler) biridir. Ruhlar dünyasının fonksiyonu, duaları ve insanların kurbanlarını tanrılara ve tanrıların emirlerini ve kurban karşılığında gönderdikleri iyi dilekleri insan-

lara taşıyan bir haberci olarak davranmaktır. Böylece ara doldurulur ve evren birbirine bağlanır. "Bu, birbirine bağlı bütün kehanetin ve bütün papazlık işinin geçtiği kanaldır." Kutsal ile insan arasında doğrudan hiçbir temas yoktur ama uyanık ya da uykuda olsun, tanrılarla insanlar arasındaki tüm söyleşi bu kanal üzerinden gerçekleştirilir. Maharetleri sadece bayağı sanatlardan ve el işçiliğinden ibaret olan kişilerinkinin tam aksine, bu bakımdan bilge ve bu konularda hünerli olana deha (*daimonios-cin*[66]) denilir. Hiçbir tanrı bir bilgelik âşığı olmadığı gibi bilge olmayı da arzu etmez, çünkü o bilgedir; bilgelik bilgeliğe sahip olan başka herhangi biri tarafından da istenmez. Öte yandan bilgelik cahil tarafından istenmez; çünkü cahil bilgelikte veya tanrılıkta herhangi bir eksikliğin bilincine varmayacak kadar tutuktur. Bilgelik sevgisi ne bilge ne de cahil olan insanlarda bulunur, ama ikisinin arasındadır ve onlardan birisi Eros'tur.

Söyleşisinin ileriki bölümünde (204ff.) Diotima, Eros'u, yani bilgelik tutkusunun da ölümsüzlük tutkusu olduğuna ilişkin vurguyu geliştirir. Eros güzelliğe ve iyiliğe, başka bir deyişle mutluluğa sahip olmayı arzular ve bu tüm zamanlarda tüm insanlar tarafından hissedilen evrensel bir arzudur: Onlar mutluluğun doğasını ne kadar yanlış anlarlar ve onu bulunmayacağı yerde ararlarsa, doğruları ve sırları, gerçekten iyi olana boyun eğecektir.[67] Tıpkı "şiir"in metrik kompozisyon anlamı ile sınırlı olması gibi, Eros adı da arzunun bir türü, yani bütün yaratıkları kapsayan cinsel tutku tarafından kötüye kullanılmaktadır. Eros düzenli olarak "mutluluğa ve iyi şeylere yönelik arzuların tümünü" belirtir. Üstelik Eros bu mülklere ebediyen sahip olmayı arzular. Eros bu nedenle bir ölümsüzlük arzusudur.

Ölümsüzlük tutkusunun bu işleyişi, ölümlü insanların üreme yoluyla başarısını sürdürmeye dönük hayvani dürtülerinde, ölümden sonra ün arayışında, ruhani çocukları yarat-

ma arzusunda, şairde ve yaratıcı sanatçıda, bütün toplumu iyi bir şekilde eğitmenin yollarını araştıran enstitülere sahip Solon ve Likurgus gibi yasa koyucularda görülür.

Diotima burada ara verir. Söylevini kaldığı yerden sürdürdüğü sözcükler önemlidir: "Eros'un bu küçük gizemlerinin içinde sen, Sokrates, belki de seninle başlayacak; kusursuz ilhama yeteneğin olup olmadığını, gizemlerin önderlik ettiği sonu bilmiyorum. Kendi payıma, onu dile getirmek için elimden geleni yapmakta kusur etmeyeceğim; yapabilirsen, izlemek için çabalamalısın."

Bu cümlede Platon'un, tarihsel Sokrates tarafından ulaşılan sınırı işaretleme niyeti taşıdığını okuyanlarla aynı düşünceyi paylaşmaya meyilliyim. Sokrates, başkalarının zihinlerinde ruhani çocuklar yaratanların ve onların kendi düşüncelerini doğurmalarına yardımcı olanların prensi olmuştur. Daha da ileriye gitmiş midir? Şimdiye kadar betimlenen üç formdaki ölümsüzlük, kendisinden sonra yaşayan diğer ölümlü varlıklarda ırkını, ününü, yaratıcı çalışmasını, düşüncelerini sürdürebilecek ölümlü yaratık yoluyla kazanılabilen ölümsüzlüktür. Birey kendi başına yaşamını sürdürmez; ölür ve ardında birtakım şeyler bırakır. Geçen zamanla yarışması gerekse de, bu formlardaki ölümsüzlük yine de zamana bağlı bir ölümsüzlüktür yoksa sonsuz bir dünyaya değil. Başka hiçbir hayat ve bireysel ruhlar için hiçbir ölümsüzlük olmasa bile, küçük gizemlerde içerilen her şey doğrudur. Öteki dünyanın görülmesi ideaların sonsuz dünyası, peşinden gelen daha büyük gizemler için saklanır. İnanıyorum ki Platon, tarihsel Sokrates'in bu son ilhama kabul edilmediğini kastetmektedir. Belki ben bilinçli olarak kabul edildiğini söylemeliyim. Platon hocasının herhangi bir eksikliğine değinmemektedir. Bir açıdan onun felsefesi hayatın bir açıklaması ve Sokrates'in ölümüdür. Platon'un eklediği şey, hayatta ve ölümde ona üstü kapalı görünen şeyin açık bir ifadesidir, bir kuramdır. Burada ben

bu kuramın kendisine ait olduğu anlamını çıkarıyorum. Bu bölümde göz önüne aldığımız bir başka açıya göre, kâhin Diotima'nın ayaklarının dibinde oturan Sokrates, *Phaidon*'nun ve *Phaidros*'un başkalaşmış Sokrates'idir.

Bu noktada küçüğü daha büyük gizemlerden ayıran çizgi, *Devlet*'teki eğitimin iki aşamasını ayıran çizgiye denk düşmektedir. O diyaloğa ait daha önceki kitaplar, müzik ve jimnastik yoluyla ruh ve bedenin eşzamanlı eğitimini ya da daha çok, ruhun üç parçasını birden anlatmaktadır. Bu alt düzey eğitimi herkes almalıdır. Bu dünyada yaşaması için ruhun bir eğitimidir. Filozof için ayrılan sonraki kitaplarda daha yüksek eğitim, ruhun gözünü mağaranın hayaletlerinden hakikatin ışığına çeviren aklın bir eğitimidir. *Devlet*'te iki aşama, başka meselelerin uzun bir tartışması ile ayrılır ve alt eğitimin sonu ile daha yüksek eğitimin başlangıç noktası arasındaki bağlantı açık değildir. Şölen bağlantı hattını kurar. Eros'un daha büyük gizemleri, Devlet'in müzik eğitiminin bittiği yerde başlar; şöyle ki tek bir kişiye ilham edildiği gibi, güzellik ve iyilik tutkusuyla başlar. Alt eğitimin amacı, ruhta akılsallığı, uyumun ritimlerini ve inceliğini, karakterin yalınlığını üretmektir. İma edilen bu nitelikler, bireylerin ruhunda var olarak, ölçülülüğün, cesaretin sonsuz görüntüleri ve öteki erdemlerdir. Böyle bir görüntü, onu seyredebilene en sevimli gelen tefekkür objesidir. Bu tefekkür müzikal adama aşk tutkusu ilham eder. Bu tutkunun fiziksel yanı açıkça dışarıda tutulsa da, bir insandaki güzellik aşkı anlamına gelir, Sokrates bitmesi gereken yerde, güzellik tutkusunda sonuca varır, bitirir.

Şimdi Diotima'nın Eros'un daha büyük gizemleri söylemi, onları kalkış noktası olarak kullanır. Güzel bir kişinin aşkından bizzat güzelliğin aşkına kadar Eros'un konuşmasını anlatır. Duygunun yukarıya yolculuğu, *Devlet*'in matematiksel ve diyalektik araştırmalarındaki aklın yukarı doğru yolculuğu-

na paralel gider. Akıl duyulur dünyadan hakikatin ve iyiliğin kaynağına yükselir; ama yükseldiği kanatlar, güzelliğin kaynağına duyulan arzunun kanatlarıdır. Doğru benlik, kutsal ruh sırf bir düşünce gücü ve hakikatin serinkanlı tefekkürü değildir; benliğin, güzelliğin dış görünüşündeki iyilik tarafından tutuşturulmuş arzuda kendine has ilkesi vardır. Gerçek doğası, sonsuz bir dünyada bir ölümsüzlük tutkusu olarak ortaya çıktığı zaman, Eros'un alt formlarındaki ölümsüzlüğün zaten görülebilir imgeleri şimdi teyit edilir.

Yükselişte dört aşama vardır. Tek bir kişinin güzelliğini karara bağlayan aşk ilkin kendi objesinden ve fiziksel güzellikten ayrılmalıdır. Bireysel obje, bütün fiziksel güzelliğin bir olduğunu algıladığında, gözden kaybolur. Bir sonraki ruh, bedensel güzelliğin ötesinde, zihnin güzelliğine değer vermeyi, ahlaksal olarak sevimli, onurlu ve iyi bilgi olan her şeyin birliğini ve birbirine yakınlığını kavramayı öğrenir; bu iyi bilgi Yunanca güzellik sözcüğünün asla kaybetmediği bir anlamdır. Üçüncü aşamada, matematiksel bilginin tüm yapısına sindiği gibi, akılsal güzelliğe geçeriz; daha güçsüz doğamızın herhangi bir parçasına başvurmaksızın, sadece en büyük sanatın sergileyebileceği kadar asil bir şekilde saf ve sert bir mükemmelliğe yetenekli olmakla birlikte, resim veya müziğin muhteşem ziyneti olmaksızın yaşayan bir matematikçinin, heykel misali olağanüstü "soğuk ve yalın bir güzellik" adını verdiği doğaüstü düzenli hakikatin ve ilahi zorunluluğun güzelliğidir.[68] Sonunda bu tefekkür alanlarında toplanan güçle ruh, birden bire gelen bir ilhamı almaya muktedir olur. Burada Platon, kutsallığın antik sembolleri ışığının ani ateşinde arınmış üyeye malum olduğu zaman, kutsal evliliğin ve nihai ilhamın dilini *Elefsis* gizemlerinden Ödünç alır. Ruh ilahi güzellikle birleşir ve ölümsüz ve kutsal hale gelir. Evlilikten olan yavrular güzel birey için ilk kez ilham edilen erdemin o görüntüleri gibi iyiliğin hayaletleri değildir. Aşkın

çocuğu ve güzellik, seven ve tanrının sevgilisi olarak ölümsüzleşen ruhta oturan doğru erdemdir.

Ne Sokrates'in ne de Platon'un, coşku ve vecdinin gelişmiş formundaki mistik tecrübe yoluyla ziyaret edilmediğine dair bir dış kanıt vardır. Sokrates'in bazen içine girdiği mest edici esinin durumu, onu akşam yemeğine geciktiren ve Alcibiades'in konuşmasının kapanışına kadar alıkoyduğu yer, Şölen'in başlangıcında dile getirilir. Ama betimleme, Sokrates'in artık basit bir şekilde kendisine bulmaca gibi gelen bir problemi düşünmeye daldığını açıklığa kavuşturmaktadır: durum zamansız varlığın tecrübesinde sıradan bilinçliliğin yitimi ile çok az benzerlik taşır. Platon'la ilgili olarak söylenebilecek bütün şey, *Bakkhalar*'ı yazan Euripidies gibi, onun mistik sezgicilik anlamına gelebilen şairane ve dinsel hayal gücüne sahip olduğudur. Dahası, coşku ve bilinçten daha az ölümsüzlük hissinin bulunduğudur. Şölen ve *Phaidros*, Platon'un Wordsworth kasidesini ilham edenlere benzeyen, şeylerin yaşamını temaşa eden aydınlanma anlarına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Sokrates'ten daha fazla olarak Platon'un mistik coşku haline hiç girmediğini gösterecek herhangi bir şey de yoktur.

Öte yandan, *Savunma*'nın agnostik Sokrates'in ve erken diyalogların, dönüştürülmüş Platon'un sözcüsü olmak için *Phaidon* ve *Phaidros*'ta nasıl kurnazca yüceltildiğini görmekteyiz. Kusursuz filozofa, Apollon tarafından ölümsüzlüğün peygamberi olmak; Nemfler tarafından da Eros'un şairi olmak için ilham gelir. Demokritos'un sezgisel kehaneti, şairane dehayı ve filozofun "hakiki bilgeliğini" materyalist açıdan açıklamasının Platoncu örneği olan kutsal deliliğin bir kuramını ortaya koymaktadır. Platon'da bedenden ayrılan ruh hakikatin doğum öncesi görüntüsünü iyileştirmenin kendine has karakteristik arzusu ile hareket eden ussal zekâdır. Dünyevi açıdan bakılınca bu arzu akıldışının görü-

nümüdür, çünkü o tüm dünyevi ilgilere bir kayıtsızlık anlamına gelir.

Belirlenmesi gereken sonraki nokta, ne Demokritos'un ne de Platon'un kuramının yeni bir icat olduğunu göstermek olacaktır. Onların bir araya getirdiği üç rol –peygamber, şair ve ermiş– temelde tek bir kişide birleşmektedir. Burada, ortak tecrübenin ötesinde bir otoriteye sahip insanlar olarak tarihsel dönemin filozoflarının niçin kendi kehanetlerini ortaya döktükleri meselesinin nihai nedenini saptayacağız.

6.

ŞAMANİZM



Phaidros'taki kutsal deliliğin dört türü, dört farklı kutsallıkla yakından ilişkilidir; ama *Kratylos*'ta (405) biz onları Apollon ve ilham perisinin öz nitelikleri olarak birleşmiş buluyoruz. Peygamberlik işlevi bakımından Apollon, hakikati söyleyen Aplous'tur; kehanet tütsüsü, yıkama ve kutsal su serpme (ἁπλοῦς) yoluyla ruhu, iyileştirici ilaçlar yoluyla bedeni arıtan olarak o yıkayıp temizleyen (καθαρτικός) ve kötülükten kurtaran (ἰατρικός) tanrıdır. Müziği astronomi ile ilişkilendirdiği ve gökleri (ἀπολούων) bir araya getirdiği için, adının müziksel izahı açıkça Pisagorcu fikirlerle belirlenir. Tanrı göklerin bir harmoni içinde şarkıdaki uyum gibi birlikte dönmesine (ἀπολούων) neden olur. Sonunda bilgelik aşkı ilham perisinin "araştırma ve felsefe" anlamına gelen πόλοι kelimesinden yaptığı türetme ile temsil edilir.[69] Leto ve Artemis'in eşlik eden türetmeleri de aynı fikirler karmaşasına ait görünür. Leto, filozofun bir işareti olan (ἀ = ὁμοῦ, πολῶν) yaratılış (μῶσθαι) zarafetini ortaya koyar. (Rep.375). Artemis iffeti, ölçülü karakteri ve erdem bilgisini temsil eder.

Fikirlerin bütün bu birliği besbelli Platoncu ve Pisagorcudur. Apollon Pisagorcuların hususi tanrısıydı ve Akademi, Thargelion'daki doğumları Platon'un kendisinin resmi bayramı, şenliği olarak kutlanmış olan ilham perisi ve onun liderine adanmıştır.[70] Birlikte ele alındığında *Kratylos*'taki türetmeler, Delian'da tanrının koruması varken, şiiri ve müziği onun adına besteleyen Apollon'un bağını *Phaidon*'un Sokrates'ine hatırlatır ve ölüm, tanrılarla ortaklaşa bilgeliğin dopdolu ilhamını almak için ruhunu duyulardan ve bedensel şehvetlerden arındırmayı tamamladığında onu bekleyen mutluluğu önceden görmek için kehanet gücü ile ilham verilir.

Ancak bizim ilgilendiğimiz şey peygamber, şair ve bilge adamın aynı insanda bir araya gelmesinin Platon veya Pisagor'un yeni bir icadı olmadığını kanıtla göstermektir. Apollon her şeyden öte bir tanrıydı ve onun kültleri ve gizemleri, daha önce sözünü ettiğimiz karmaşa içindeki figürlerinin üstünde ve ötesindeki niteliklerin şaşırtıcı bir kümesini sergiler. Eğer Hyperborea tanrısı gibi, Yunanistan'a uzak kuzeyden gelmiş görünen Orfeus'un insan figürüne dönersek yakın bir tarihe geliriz. Hermias'ın işaret ettiği üzere[71] Orfeus gizemlerin kurucusu, peygamber, şair, ilham perisi Kalliope'nin oğlu ve ilham perisinin eğitmeni olarak kutsal deliliğin bütün şekillerini, yani formlarını bir araya getirmiştir. Doğaüstü bir efsane bulutuyla az çok kalın bir örtü ile örtülü başka benzer figürler vardır. Nemf'in ilham verdiği Bakis, deliliğe tutulduğu zaman Spartalı kadını arındırmış, iyileştirmiş ve Serhes'in işgalini tahmin etmişti. Bir Nemf oğlunun veya ilham perisinin ya da Selene'nin oğlu olduğu savıyla *Elefsis* ailesinin Trakya'nın Fumolpus soyundan geldiği söylenen Musaeus'a bir teogoninin ve manzum kehanetin yazarı olarak saygı gösterilmiştir.

Onomacritus onu Boreas'ın lehine havada uçan diye sunmuştur. Hyperborea Abaris okunu taşıyarak dünyanın etrafını dolaşmış (veya büyülü oku üzerinde havada uçarak), gele-

cekten haber vermiş ve Sparta'yı vebadan kurtarmıştır. Procennesuslu Aristeas bedeninden kopup ruhen yolculuk etmiş, ölmüş, yeniden hayata dönmüş ve bir kuzgun formunda Metapontion'da Apollon'a katılmıştır. Bir teogoni dahil olmak üzere şiirlerle güven kazanmış ve onun kâhinlik armağanı, kâhinleri kendinden geçiren bir sesle Metapontion'da bronz defnede ebedileştirilmiştir. Diğerleri gibi o da uzak kuzeyin ülkeleriyle bağlantılıdır. Yine Trakya'da, Minos ve Epimenides gibi inzivaya çekilmiş Salmoxis'in karışık efsanesini, ilhamlı bilgeliği bir yeraltı odasında (höyükte?) aramak için keşfederiz veya alternatif olarak, ölümsüzlüğe inananlar için Salmoxis, düşüşünde mızraklarla delik deşik edilmek için Getae'nin havaya fırlatarak düzenli şekilde bir elçi gönderdiği bir tanrı idi. *Hellespontine* Yunanları *Heredot*'tan hareketle Salmoxis'in Pisagor'un Samos'taki kölesi olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Sonradan Salmoxis'in Getae'ye ve Keltli Druidlere ölümsüzlüğe inanmayı ve tanrılaşma yoluyla bir tanrı olmayı öğreten vahiyli bir peygamber olduğu öne sürülmüştür.[72]

Bütün bu mitsel veya yarı mitsel ya da efsanevi figürlerde biz önceden Epimenides'te birleştirilmiş olarak gördüğümüz özelliklerden bir kısmıyla karşılaşıyoruz.[73] Dinsel tarihi ilgilendiren şeyin, bir kimsenin Orfeus ya da Epimenides adını verip vermemesi ya da Salmoxis'in belirli nitelikler ve yinelenen tipte tutarlılık bütününe ait olduğu gerçeği olarak hiç var olup olmadığına ilişkin bu kadar çok sorulmadığı konusunda Bouche-Leclercq'in gözlemini anımsayabiliriz. Böyle bir tipin tek bir tarihsel kişiliğin etrafında dönen farklı birtakım nitelikler topluluğunun kristalleştirilmesi esasına dayanmış olduğunu düşünmek efsanelere bağlı geleneksel bir yanılgı olurdu. Bir kısım fertlerde bedenlenebilen ve birbiri ardına gelen rahip veya kralınki gibi, onları evrensel bir işlev kurucu olarak daha çok kavrayabileceğiz. Şimdi söz konusu işlevselliğe daha fazla ışık tutmak için Akdeniz dünyasının en ku-

zeydeki bölgesini gösteren işareti izlemek zorundayız. Antik Yunanların ufkunun ötesinde peygamber-şair-ermiş birliğine dair bol kanıt vardır ve bütün istisnai bilgeliğin, ruhların veya tanrıların başka dünyalarıyla temas halindeki ilhamlı veya kehanetli kişilerin ayrıcalığına olan inanç kastedilmiştir. Dünya tarihinde farklı ülkelerde geniş ölçüde farklı tarihlerde ortaya çıkabilse de, biz değişmez bir karakter sergileyen toplumsal gelişmenin belli bir aşaması üzerinde duruyoruz. Daha özel olarak sözü edilen aşama kahramanlık ve kahramanlık sonrası çağları kuşatacak şekilde tanımlanmaktadır; öyle bir aşama ki burada edebiyat gözle görülür derecede bir gelişme göstermiş ama yine de sözlü olarak küçük bir okumuş kesime iletilebilmiş ya da böyle bir kesimle sınırlı kalmıştır.

Hatırlanacağı üzere Trakyalılar kuzeyde Germenlerle ve batıda Kelt halklarıyla birlikte yaşamışlardır. Othin kültünün ve Norveç dininin diğer özelliklerinin, bir yandan Germen ile Kelt kehanetçiliği, diğer yandan da kuzey Asya Şamanizm'i arasındaki antik bir bağa tanıklık ettiği gibi, ilk zamanlarda onların Avrasya'nın kuzey kesiminin antik kehanet sistemleri arasında bir bağ kurmuş olabileceklerini varsaymak kışkırtıcıdır.[74]

Bu işareti takip ederek ve batıdan başlayarak, antik Galyalar arasında "ozanlar" (şairler), kâhinler (*vates*, μάντεις) ve rahip sınıfının üyelerini içeren kâhinler sınıfı ile karşı karşıya geliyoruz. İşlevlerini açıkça ayırmada Romalı yazarların zorlukla tecrübe ettiği şey, beklendiği üzere, üç türün müşterek kehanet güçleriyle Yunan ve Roma toplumunda karşılık gelen güçlerden daha yakından birleştiklerine ilişkin bir işaret olabilir. Ozanlar ünlü kimselerin destansı işlerini kutsayan şairler ve şarkıcılardı. Kâhinler kehaneti uyguladılar ve kurban kehanetlerinden geleceği okudular. İkisinden de üstünü, uzun bir süre doğa felsefesi, teoloji ve antik bilgi konusunda eğitildikleri söylenen rahip sınıfının üyeleriydi. Strabo'ya

göre onlar yargı işlerini de biliyorlardı. Sosyal bir sınıf değillerdi, ama bazıları doğa felsefesine dair bilgisi olduğu ve Cicero'nun, geleceği sezen bir güce sahip olduğu iddia edilen arkadaşı rahip Divitiacus gibi asil doğanlardı.[75] İrlanda'da rahibin karşılığı, aslında bir kâhin olmuş olmalıdır; ancak erken tarihlerde o bir bilgine, (profesyonel) entelektüel adama, öğrenilmiş şiir yazımında bir üstada dönüşmüştür. Doğal felsefenin serpilmesi Hıristiyanlık tarafından yarıda kesilmiştir; bununla birlikte Welsh gibi, onun temelde kehanet olduğunu gösterecek yeterli kanıt vardır (G.L. 891). Galler'de Awenithion coşkunlukla veya çılgınlıkla geleceği haber veren, bir insanda peygamberane veya şairane ruhu olan *awen* kişileri belirlemiştir. Doğrusu peygamberlik ve şiir birbirinden ayrılmadı, Yunan'daki ilham perisininki olarak her ikisi de *awen*'in armağanlarıydı. *Awen* aynı zamanda ilham perisi gibi malumat sağlardı.

Baştanbaşa Kuzey Avrupa'nın antik dilleri, şiire ilişkin düşünceleri, konuşma sanatı, malumat (özellikle ilkçağ ile ilgili öğrenim) ve peygamberlik birbiriyle yakından ilgilidir... Veciz irfan ile kehanet ve birçok mistik irfan çeşitleri aynı etkinlikler döngüsüne aittir. Hesiodos'un şiirleri... Yakından benzeyen birtakım ilgiler serisini kapsar. Kelt literatürü kehanetçilik, daha teknik yanıyla genç bilgenin gençken eğitimi, kâhinin yetiştirilmesi, onun yaşama kuralı, profesyonel giysi ve süsleri, çileci eğitimi ve çağrısına hazırlık konularında erken yaşında tanınmasını sağlayan işaretler konusundaki bilgiler bakımından zengindir. Bunlardan daha önemlisi yine de hikâyelerdir. Bu hikâyeler bize genç bilgenin sonraki ruhani tecrübelerini-ruhsal dünyadaki maceralarını, ruhunun ilahi vizyonuna ulaştığı çeşitli aşamaları anlatır. Daha az ilginç olan anlatımlar, kâhinin kendisini ilham veren duruma getirme tekniğinin parçalı ve belirsiz, ama garip bir şekilde tutarlı olmasıdır. İnzivaya ön hazırlık süresi, uyarıcı yemek ve içe-

cek, dikkati dağıtan şeylerden uzak durma ve yoldaşları tarafından sağlanan yardım burada belirtilebilir. Kehanet sürecinde ve kehanet tecrübesinde bu ve tüm diğer öğeler, erken Kelt toplumları arasında şairane ilhamın telkininin ve bütün kehanet sanatının, paralel olmadığını bildiğimiz bir dereceye kadar geliştirildiğini ve özen gösterildiğini kanıtlayan teknik terminoloji bolluğu ile betimlenmektedir.

Norveç kehanet geleneğinde en ilginç figür Tanrı *Odin*'inkidir. O büyülüdür (*fjölkunnigr*), doğaüstü bilginin içerimlerini "olağanüstü bilen"dir ve ona şekil değiştiren güç armağan edilir. O, şairane ilham ve kehanet bilgeliği veren olduğu kadar, tanrıların büyücüsü (*thulr*), ilham edilmiş şair ve kâhindir.[76]

Odin Norveç *Havamal*, Kısım II'nin açılışında "Yüksek Bir"e gönderme yapılan bir varlıktır: "Alınyazısının baharında, büyücünün (*thulr*) sandalyesi üzerinde ilahi okumak zamanıdır. Gördüm ve sessizliğimi korudum, gördüm ve düşündüm, insanların konuşmasına kulak verdim. Rünlerin (Roma alfabesiyle ilgili eski Alman Yazısı) Yüksek Bir'in konağında konuştuğunu işittim; bu nedenle onlar da yorum hakkında sessizliği sürdürmediler. Yüksek Bir'in konağında şunlara benzer sözler işitiyorum: "Bunun arkasından emirler, mistik meseleler ve bir büyüler listesi geliyor. *Odin* konuşmacıdır ve bütün şiir kendisinden gelen bir ilhamla sona erer. Çevre bir barınaktır. (G.L. I, 618).

Bu ilhamla, 1241'de ölen İzlandalı bilgin ve devlet adamı Snorri Sturluson tarafından yazılan *Nesir Edda*'nın ilk parçasını, *Gylfagining*'i (coşku veya Gylfi'nin kehanet vizyonu) karşılaştırabiliriz. Gylfi adındaki bir kral kılık değiştirerek yolunu Asgard'a çevirir. Bir konağa girer ve orada kozmogoni, temel özellikler ve tanrıların işleri üzerine konuşma yaptığı kişilerin oturduğu üç "yüksel koltuk" görür. Muhtemelen Norveç teolojisinin sistematik bir açıklaması denilebilecek şey hak-

kında yanıtlar verir. Sonunda Gylfi etrafında çarpışma duyar ve konağın gözden kaybolduğunu ve açıkta öylece kalakaldığını fark eder.

Gylfaginning'i *Skaldskaparmal* veya "Şiirin Söyleniş Tarzı" ve *Hattalal* veya "Ölçüler Listesi" izler. Bir bütün olarak *Nesir Edda* şiir çalışması için bir elkitabı olarak düzenlenmiş görünmektedir. Ancak burada bizi ilgilendiren soru, *Gylfaginning*'in dinsizlik dönemlerinde uygulanan geleneksel bir öğretim yöntemini daha ne kadar koruyacağıdır. Herhalde (*Polynesian*) *whare wananga*'nın[77] (üniversite) oturumuna benzerlik kayda değerdir. (G.L. IIIİ 902).

Bayan Chadwick Yunan, Kelt, Töton ve Norveç kanıtlarını kısaca taraması sonucu şu noktaya ulaşır: Kâhinin fonksiyonu, önceden Avrupa'da pratik olarak evrenseldi. İsa'dan önce yüzyıllarca bu fonksiyon güneyde, Trakya'da, Yunanistan'da ve kuşkusuz Etrürya'da önemliydi. Roma dönemi ve Karanlık Çağlar boyunca büyük ihtimalle merkezi Avrupa'da gerçekleşti. İlk milenyumun kapanışından çok uzun süre önce Keltlere ve Avrupa'nın daha dıştaki bölgelerinde yaşayan Töton nüfusa zengin bir efsane birikimi bırakmıştı.

Peygamberane fonksiyonun köklü öğelerinin her yerde aynı olduğu görülüyordu. Her yerde şiirin armağanı kutsal ilhamdan ayrılmaz. Her yerde bu ilham ona bilgi taşır; bu ister tarih ve soybilimi formunda geçmişin, ister bilimsel malumatın ortak formunda gizlenmiş şimdinin ve isterse daha dar anlamdaki peygamberane söyleyiş formunda geleceğin bilgisi olsun. Bu bilgi her zaman, şarkı ya da çalgı aleti eşliğinde olsun, hep müzikle işbirliğindedir. Müzik her yerde ruhlarla iletişim aracıdır. Her zaman biz şair ve kâhinin, doğaüstü güçlerle iletişim kurmak için ilhamlarına birtakım nitelikler yüklediğini görüyoruz ve peygamberane söyleyişi sırasındaki ruh halinin yüce olduğunu ve normal varoluşundan uzak bulunduğunu anlıyoruz. Genel olarak bilinen bir sürece, pey-

gamberane ruh halinin irade ile uyarılması nedeniyle rağbet edildiğini görüyoruz. Şair ve kâhinin yüce iddiaları evrensel olarak kabul edilir ve bizzat kâhin her nerede bulunursa bulunsun yüksek bir statü işgal eder. Bütün bunlara ilave olarak, ilk zamanlara kadar geriye giden teknik terimlerin ortak bir sözcük dağarcığını görürüz. (*Poetry and Prophecy*, s. 14.)

Doğuya doğru daha ileriye hareket ettiğimiz zaman Kelt, Töton ve Norveç efsanelerini yansıtan uygulamaların hâlâ kuzey Sibirya halkları arasında geçerli olduğunu görürüz. Gerçekten de *Odin*, benzerleri kuzey Asya'da görülebilen Norveç ulusal tanrılarının kutsal şamanı olarak anlatılmaktadır. Bu bölgelerin şamanları ve *bakha*larının amacımız açısından özel bir önemi vardır, çünkü şairlerden ve şiir şöleni ve kutlamalarının okuyucularından farklı olarak onlar ruhani ve entelektüel şiirden sorumludurlar. Böylelikle onlar *Homerik Destan*'ınkinden ziyade Hesiodos'un didaktik şiirinin geçmişini tasvir ederler.

Şamanlara ve Şamanka'lara[78] (dişi kâhinler) Budizm'i, İslam'ı veya Hıristiyanlığı benimsememiş olan Tatarlar ve diğer Sibirya halkları arasında rastlanmaktadır; Kazak ve Türkmenler gibi halklardan İslam'ı benimsemiş olanlar arasında da *bakha*'lar vardır. Son dönem bir araştırıcı tarafından "şarkıcılar, şairler, müzisyenler, doktorlar, yaygın dinsel geleneklerin bekçileri ve eski efsanelerin koruyucuları olarak" betimlenirler. Şaman kendi kabile üyesi arkadaşları ile ruhani dünya arasında aracıdır. Şaman, ibadetlerini 16 göğün ruhuna veya yeraltı dünyasındaki ölünün kara yöneticisine adar. Kabile kurbanını en yüksek tanrıya taşır ve ölünün ruhlarını Erlik'in krallığındaki son ikametgâha yönlendirir. Ruhani yolculuğu sırasında, o sıkça muhtemelen kabilenin ortak ruhunu sembolize eden bir kuşa ya da kuşa dönüşmüş bir şeye konulur. Onun gösterileri, hazırlıksız bir performanstan (genellikle davul), şarkıdan, dans ve bazı taklitlerden oluşan birleşik bir

biçim alır. Dans hızlı ve yorucudur ama tuhaf ve vahşi olsa da tamamen kontrol altındadır. Dramatik monologda şaman, yolculuğunu bir veya daha fazla yoldaşıyla bir kara kaz veya bir at üstünde göklere veya yeraltına sunar. Şaman *Psikopomps* (şatafatlı ruh) olarak yoldaşlarını hedefe teşvik eder ve bu dünyaya tekrar dönmekten memnun şekilde yalnız geri döner. Uyarıcılar kullanılır. Başlamadan önce, bütün izleyicilerin uzun bir sessizliği onun ruhani konulara yoğunlaşmasına yardımcı olur. Yıllık at kurbanında, şamanın gücü ne kadar büyükse, en yüksek tanrıya seslendiği yer on altı kat yukarısına çıkabilir, kurbanın kabul edilip edilmediğini öğrenir ve hava, ürün ve kurban hakkındaki emirlere ilişkin kehanetler edinir. Bunun sonunda yorgunluktan bitkin düşer ve biraz sessizlikten sonra uykusundan uyanır görünür. İkinci bir dinsel drama onun yolculuğunu, ölü ruhları taşıyarak yeraltına sunar. Oyun alanından, steplerden ve dağlardan yerdeki bir deliğe, "yerin ağzına" doğru gerçekleşen, yeraltına giden yolculuklarını anlatır. Denizi havadan geçerek hediyeler alan büyük köpekler ve bir taşıyıcı ile birlikte bir Budist rahip yerleşimine benzeyen Erlik Han'ın ikametgâhına ulaşır. Tipik bir doğu despotu büyük han tarafından seyirci içine kabul edilir. Hediyesini veren ve geleceği açıklayan, şarap ve hediyeleri alan sarhoş tanrı bazı kozmik eylemde bulunur. Şaman kazına binerek geri döner. Yakutlar arasında "kara" ruha adanan sonbahar festivali gece düzenlenir.

Şamanın sıradan bir büyücü hekime dönüşüp yozlaşmadığını fark etmek önemlidir. Topluluğun entelektüel hayatı neredeyse tamamen şamanlar tarafından belirlenir. Daha fazla yalnızlığa bırakılsalar ve sıkça fotoğraflarda gözlerindeki açıkça görülen acayip bir bakıştan söz edilse de ayrı bir kast ya da sınıf değildirler; yaşarlar ve başka herhangi biri gibi çalışırlar. Çalışma ofisi olan, otoritesi kalıtsal ya da merkezi bir otoriteden gelen daha gelişmiş toplulukların din adamla-

rının tam aksine, şamanın hiçbir örgütü yoktur. İddiası, kendi doğaüstü, ruhsal ve sanatsal yetenekleriyle kanıtlanmış kutsal ilhama dayanır. "Çağrı" genelde bir vizyon ya da rüya formunda ölü bir atadan ya da bir hastalığın sonucu olarak gençliğinde gelir. Taze bir zihinle ve iyi depolanmış hafıza ile izleyicilerine önceden tanıdık gelen geleneksel çizgiler üzerinde ama her okuyuşta yeniden düzenlenen oyununun opera metnini doğaçlama söyleyebilmek zorundadır. Eğitimi hakkında az bir bilgi vardır; ama ana hatlar gelenekseldir, daha eski şamanların gözlemiyle kısmen, onlar tarafından konulan özel bir döneme ait talimatlarla yine kısmen öğrenilmiştir. Girişinde eski bir şaman ona yeni çağrısını yönetmesine ilişkin mitolojik ve kehanet bilgileri ve talimatlar ile seslenir. Bununla birlikte genel olarak bilgi ve gücünün kendi çabaları ya da insanların gayretlerinden değil, ilhamdan geldiğini iddia eder. Bu ilham edilmiş bilgi, tarihsel ve "bilimsel" malumatı içererek geçmiş, gizli şimdi ve gelecekte insan tecrübesi ve bilincinin bütün alanını kaplamaktadır. Castren, bir şamanın söylediği sözü şöyle aktarır: "Tanrı benim hem yeraltında hem de yer üstünde gezip dolaşmam gerektiğini ve kendimi avutabileceğim, dertliyi neşelendirebilmem ve diğer taraftan da çok mutlu olanları yerle bir edebilmem için bana böyle bir güç bağışladığını yazmıştır... Bana Kögel Han derler ve ben geleceği, geçmişi ve yerin üstünde ve altında şu anda var olan her şeyi bilen bir şamanım." Büyük tecrübe sahibi ve keskin bir gözlemci olan V. V. Radlof göklerle, kozmogoni ile ve doğaüstü varlıklarla ilişkili olan şiir ve destanın şamanların okumalarından büyük ölçüde kendisi tarafından elde edildiğini belirtir. Tatar destanları, kâhini yerel doğabilimi ve felsefe bilgisi ve şiirsel söyleyiş şeklinin ustaca kullanımı sayesinde kendi saygınlığını yaşatan kişi olarak takdim eder. Yakut şamanının, günlük kullanımdaki 400 civarında sözcükten farklı olarak 12.000 şiirsel sözcük hazinesine sa-

hip olduğu söylenir. Bütünüyle entelektüel konu olduğu kadar, Uzak Doğu'da, Pasifik boyunca her yerdeki en hırslı ve şiirsel yazımın yaratıcı formları, ilhamlı kâhinler veya ilahi coşku bahşedilmiş diğer kişiler aracılığıyla doğrudan "ruh dünyası"ndan türetilir. (*Poetry and Prophecy*, s. 25). Bu bölgede şamanın karşılıkları *Marquesan tohungas*'ı idi: Eski bütün ilahilerin ve entelektüel hayatı, sözel, tarihsel ve bu tekil entelektüel halkın soyağacı kayıtlarını somutlaştıran doğaçlama ritüel yazarlarının, kutsallığın kalıcı somut örnekleri olduğu iddia edilen Hawaii'deki, Pele'nin rahibelerinin, Mangaia'nın ilhamlı rahip-krallarının, tanrıların yaşamı ve kozmogoni ile bağlantılı ritüel ve dramatik şiiri yasalaştıran son derece yüksek uzman lonca olan Tahiti *arioi*'lerinin, *Marquesas* rahip-kâhinlerinin (*akulas*), ritüel ilahileri, ölümlüler dünyası ile kâhinliğin elçileri arasında, ruh dünyası ile ruhları ölüler diyarına sevk eden bizzat kendi kâhinliği arasında elçiler olarak ileri geri gidip gelen ruhları temsil eden kuzey Borneo'da *Sea Dyaks*'ın kâhinliğinin yer aldığı ana kaynaktır.

Burada bir husus daha kaydedilebilir. Sıradan bir insanın günlük tecrübesinin ötesinde, bütün istisnai bilginin ilham yoluyla elde edildiği aşama, kutsal veya "gizemli" olan bir bilgelik bedeni kurar. Bu bizim okuduğumuz, örneğin Polinezya *tohungas*'larındaki durum ile aynıdır. (G.L. III, 458).

> Sözlü geleneksel öğrenimin korunması ve aktarılmasına ilişkin en iyi koşulları güvene almak için belirli enstitüler, *whare, wenanga, whare kura* vb. gibi *whare* olarak bilinen çeşitli ada grupları gelişmiştir. *Whare* sözcüğü harfi harfine "ev" anlamına gelir. Pratikte *whare* bir okul özelliğinde veya yerel öğrenim talimatı kursu niteliğindeydi. *Wananga* sözcüğü, kutsalın parçası veya ilhamlı bir kimsenin ruhani tecrübesi demek olan ilhamlı bilgi anlamına gelir; ama gerçekte bütün bilgi *tapu* veya bazı ölçülere göre genelde Polinezyalılar tarafından kutsanan sayılmıştır. Rahipler birliği ve onun ruhani ve entelektüel tecrübesi buna çok yakındır. Diğer bir deyişle,

> Polinezyalılar bizim yaptığımız gibi seküler ile ruhani bilgi ve tecrübe arasında ayırım yapmazlar.
> En geniş bilgimiz, birkaç emre ait olduğu ortaya çıkan *tohunga*lar tarafından icra edilmiş Maori'nin geleneksel sözlü öğrenimiyle ilişkilidir. Bizzat öğrenim, fazlasıyla *tapu* sayılan, son derece kıskançlık ve gizlilikle korunmuştur. Arzu, olabildiğince az bir şans olarak geleneksel bilgiyi teslim etmekti. Öğrenciler onca ritüel ve *tapu*'ya bağlı iken dersler için büyük törenler düzenlendi... Öğrencilerin, *whare wananga*'ya girmeden önce kendi kabileleri arasında bir hazırlık öğretiminden geçmek zorunda oldukları söylenir. Bilginler, öğrenmeye yönelik eğilimli "genç erkekler" arasından seçilirdi ve hikâyeler anlatmada sergiledikleri beceriler gözlemlenmekteydi. Yalnız iyi durumda olan ailelere mensup genç erkeklere *tohunga'lar* tarafından, şeflere ve rahiplere uygun görülen özellikle din, kozmogoni, geleneksel tarih ve diğer eski konulara ilişkin yüksek düzeyde bilgi öğretilirdi.

Temel birçok açıdan, bu açıklamanın sunduğu Pisagorcu kardeşlik tarafından saklanan bilgi görüşüyle olan koşutluk gözden uzak tutulmamalıdır.

Hindistan'da "yalvaç (peygamber)-şair-bilge" karışımı, aynı zamanda "falcı" –orijinal anlamda, genellikle sanıldığı üzere– ve çoğul anlamda "akıllılar", "bilgeler" anlamına gelen *kavi*, "şair" kavramıyla düzgün bir şekilde resmedilir. Bu İrlandaca *fli* ve Norveççe *thulr* ile denktir. *Rgveda*'daki her ilahi, vahiy aldığına inanılan kişi olan bir kâhine nispet edilir. Bazen bu kâhinler tanrılardır veya doğaüstü varlıklardır. Çoğu durumda kâhinin adı veya ailesi kaydedilir. Yunan *Iamidae* gibi, eski ailelerin kehanetli güçlere sahip olduğuna ilişkin bulgu vardır. *Mahabharata* ve *Puranas*'ın, Vyasa ve diğerleri gibi eski kâhinler tarafından bir araya getirildiği söylenir. *Mahabharata*'da bizzat ilhamın yerini büyüsel güçleri içeren (başka bir yerde genel olarak kehanet eylemiyle ilişkili olan), temel özelliği bazı nesne veya fikir üzerinde düşünce yoğun-

laşması demek olan yoga alır. (G.L. II, 582, 607, 624). Eski Hindistan'ın *Brahmin*'ler veya *rishis*, eğitim sitemlerinde, tahminlerinin doğasında, ormandaki gizli yaşamlarında ve geleneksel sözlü edebiyata olan tutkularında tasvir edildiği gibi eski *Gaul*'un büyücü ve kâhinlerine çok yakın bir benzerlik gösterirler. (*Poetry and Prophecy*, s. 12). Burada yine kâhinden (*Brahmin*'den) filozofa geçiş izlenebilir; çünkü *Upanişad*'ların felsefesinin kehanet temeli vardır. (G.L. III, 891).

*Upanişad*lar, MÖ sekizinci yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar Hindistan'ın entelektüel halkının, prenslerinin ve *Brahmin*'lerinin ilgisini çeken soyut konular üzerine fikir alışverişlerini veya resmi kararları içerir. Bilgeler, başlıca *brahma* kavramıyla, dünyayı kuşatan ve kavrayan kendinde bir güçle doludurlar. Ama *brahma* sözcüğü esasen büyü, tapınma ve sonra genellikle *ksatra* ile zıt düşen, prensin geçici gücü, ruhani güç anlamına gelmiştir. Temel fikir, kuramsal olarak kâhinin gücünün dünyada belirleyici güç olduğudur. Kişisiz *brahma* sonuçta kişisel Brahma olur (erkek), yani yeni bir doğaüstü tanrı ya da yaratıcı haline gelir. Kâhin, insan ile tanrı arasında iki kat aracıdır: İlahide tanrıdan ilham alsa da tanrıya insan adına seslenir; bilgeliğin habercisi olarak mesajları tanrıdan insana taşır (G.L. III, 848 ff.). Bu gibi terimlerde kesin olan şudur ki Diotima, yalvacın ve rahibin görevlerini tasvir etmektedir. (Symp. 202 E).

Sekizinci yüzyılın ilk yarısında ve Yunan'ın ilk didaktik şiirinde Amos'tan itibaren, eserleri korunan İbrani peygamberleri aşağı yukarı *Upanişad* felsefesiyle çağdaştır. İlk kahramanlar sonrası zamanlarda yazı edebi amaçlar için kullanılmaya başlandığında bütün bunların koşut kültür aşamalarının görünümleri olduğuna işaret edilir.[79] Koşutluk ilginç biçimde Amos ve Hesiodos arasındaki yakınlıktır. Her ikisi de vahiy aldıklarında kendi halklarını doyuran çobandır. Amos Amaziah'a, "Ben ne peygamberdim, ne de bir peygamberin oğluydum,"

dedi; "Ama ben bir çobandım ve ağaç meyvelerinin toplayıcısıydım ve halkımı izlediğim için tanrı beni aldı ve tanrı bana 'Git, halkım İsrail'e peygamberlik yap,' dedi." Ne Amos'un ne de Hesiodos'un yine de antik irfan konusunda usta oldukları bilinmiyordu. Kınamaktan ürktükleri (Hint filozoflarından farklı olarak) ekonomik ve sosyal kötülüklerde üstelik yakın bir benzerlik vardır. Bu bir rastlantı değildir. Akdeniz bölgesinin ticari girişime açılması ya da tekrar açılması ve yaşam standardındaki yükseliş Yunan'da ve Filistin'de devrimlere, diktatörlüğe ve yedinci yüzyılın Yunanistan'ında borçların silinmesine götüren o koşulları eşzamanlı olarak yaratmıştı. Hesiodos ve Amos benzer şekilde şiddeti, adaletsizliği ve zengin sınıfların çürümesini çok sert eleştirirler; her ikisi de adaleti tanrı ile birleştirir ve adaletsizliğin yıkıma götüreceğine inanır. Doğaldır ki yaptıkları işlere karşı tavırları bakımından aralarında büyük bir fark vardır. Amos, diğer zamanlarda kendisine hayalen görünen Tanrı'nın doğrudan bir sözcüsü olarak konuşur. Hesiodos'un bilgeliğinin kehanetle ilgisi daha azdır; ama Helikon'un altında kendi koyun sürüsünü güderken ilham perisinden ilk kez aldığı çağrıyı tasvir edişinin gerçek bir tecrübeyi temsil ettiğinden kuşku duymak için herhangi bir neden yoktur. Bu, Bede tarafından kaydedilen Caedmon'un düşü ile kıyaslanmaktadır. Caedmon'a şarkı söylemek öğretilmemiştir; o bir rüyasında şiir armağanı alıncaya kadar sıralamaya giremedi. Neden sonra, rahipleri dinleyerek öğrenmiş olduğu her şeyi zihninde olgunlaştırıp iyice düşünerek bu bilgisini tatlı bir şarkıya dönüştürebildi.[80] Benzer şekilde, Hesiodos bilindik tecrübeden damıtılmış irfani akıl ve işlerin ve günlerin hoyrat irfanı ile olduğu kadar dünyanın esasına ilişkin mitlerle, tanrıların doğuşuyla ve Titanlarla savaşla dolu bir belleğe sahipti. Bunca çobanı müzisyen, şair veya kâhine çevirdiği tepelerde yalnızlık içinde harcadığı o uzun günler boyunca bütün bu bilgisi üzerinde derin düşündüğü sırada, ilham perisinin ve

Apollon'un lütfuyla belleğin, yani ilham perisinin kızlarının, eski insanların namlarını lir şarkısı haline getirdikleri ozanların epik şiiriyle zaten belirlenmiş olan kalıba düşüncelerini dökmeye zorladığı bir an gelmişti. (Theog.94).

Burada Homeros'taki ozanlarınkini anımsıyoruz. Caedmon gibi Femius'a da öğretilmiş değildi. Ama bütün şarkı tarzlarını kalbine yerleştiren tanrı tarafından ilham verilmiştir. İlham perisi, hatta Apollon tarafından bilgilendirilen Demodokos, Achealıların yaptıklarını ve sanki oradaymış veya öyküyü birinden dinlemiş gibi, Truva'da acı çektiğini dile getirmiştir. Bizim için ilhamı tasvir eden bu ifadeler öylesine basmakalıp ve sıradan hale gelmişlerdir ki tüm yaşamsal anlamlarını yitirmişlerdir. Ancak Caedmon, Demoducos veya Hesiodos gibi şimdi aynı kesinlikle aynı iddiaları öne süren ve aynı şekilde çalışan, yaşayan ozanlar vardır. Radlof bir Kırgız ozanının açıklamasını aşağıda şöyle dile getirir:[81]

> Doğaçlama yapan ozanın yöntemi tam olarak piyanistlerinkine benzer. Nasıl ki bir piyanist ilham esnasında kendisince bilinen geçişleri, motifleri uyumlu bir form içinde bir araya getirir ve böylece yine aşina olduğu eskisinden yenisini yaratırsa, işte epik şiirlerin ozanı da aynısını yapar. Söylemem gerekirse, hazırda anlatı sürecine uygun olarak makul tarzda bir araya getirdiği bu eseri yoğun bir üretim pratiği sayesinde bütün "üretim öğeleri" dizisine sahiptir. Böyle "üretim öğeleri" bir kahramanın doğumu, kahramanın yetişmesi, silahların ihtişamı, savaş için hazırlıklar... kişilerin ve atların karakteristikleri olarak, belirli olay ve durumların resimlerinden ibarettir. Şarkıcının sanatı, sadece koşulların gerektirdiği başka bir tanesi ile resimlerin tüm bu donuk tamamlayıcı parçalarını düzenlemekten ve onları yerine göre icat edilen hatlarla temasa geçirmekten ibarettir... şekillendirici öğeler ve onları bir araya getirme mahareti, ozanın hünerinin ölçüsüdür... o ya da bu şarkıyı söyleyip söyleyemediğini bilmek için kendilerinden bir şeyler öğrenmiş olduğum en başarılı ozanlardan birine sorduğumda, bana şu yanıtı verdi: "Ne

olursa olsun herhangi bir şarkı söyleyebilirim; çünkü tanrı bu şarkı hediyesini kalbime ekti. Ben araştırmak zorunda kalmadan tanrı kelimeyi dilime getirir. Hepsi benim 'içsel benlik'imden fışkırır". Ve adam haklıydı. Doğaçlama yapan ozan, herhangi bir düşünme olmaksızın, sadece kendi içsel varlığından kalkarak kendisine bildirileni söyler, bu durum şöyle gerçekleşir: Şarkı söyleme güdüsü ortada herhangi bir şey yokken onda birden bire ortaya çıkar, düşüncelerinin akışı o ya da bu sözcüğe ihtiyaç duyar duymaz tıpkı niyetli ve bilinçli olarak o sözcükleri üretmek için gerekli olan akıcı konuşma olmaksızın sözcüklerin bir konuşmacının dilinden dökülmesine benzer. Başarılı ozan, tıpkı konuşabildiği ve her zaman öyküleidiği gibi bir gün, bir hafta ya da bir ay şarkı söyleyebilir.

Bir Kırgız ozanın "ne olursa olsun herhangi bir şarkı söyleme" gücü, tam olarak *Odysseus*'a Truva atı öyküsüne geçmesini istediği, eğer ozan usulüne uygun olarak anlatabilirse, tanrının ona ilham edilmiş şarkıyla nasıl lütufta bulunacağını herkese söyleyeceğini vaat ettiği zaman, Demodokos'un alıştırmasını yaptığı gücün ta kendisidir. Böylece meydan okudu, nasıl olduğunu söylediği yere götürerek tanrı tarafından yönetilen Demodokos başladı ve dördüncü şarkıyı gösterdi... vs.[82] Hem ilham perisi hem de Apollon'un kendisi ona, Radlof'un üretim öğeleri dahil, şarkının "yollarını" öğretti ve artık öyküyü herhangi bir noktaya götürebilir ve "zamanı gelince" onu sürdürebilir. O an, hiçbir araştırma zorunluluğuna düşmeden tanrının sözcükleri diline getirmesi zamanıdır. Ballı kelimeler dudaklarında uçuşsun ve yumuşak ikna edici konuşması yoluyla bir anlaşmazlığı kolayca çözebilsin diye, Hesiodos'a göre prensler de dillerine tatlı çiğ serpen konuşma sanatına sahiptirler. (Theog.80 ff.). Eski bir deyiştir: "Ne zaman bir şair ilham perisinin sehpasına otururşa, o kendinde olmaz ama düzenli akan suyu özgürce dışarı veren bir çeşme gibidir." (Platon, Laws, 719C).

Radlof'un tanımlaması, "coşkunun anlamı" hakkında, masasında makas ve macunla yayına hazırlanan Homeros'u düşünen bilginler tarafından (ῥάπτειν) üzerine yazılan notlardan öğrenilecek şeyden daha fazlasını öğretir. Buradan şunu da anlayabiliriz: Orijinal yaratıcı şair, yani geleneksel temalarda doğaçlama yapabilen ozan ile Ion gibi ezbere okuyan kişi arasında çizilebilecek keskin çizgiler yoktur. Sokrates'in söylediği gibi onlar en uçtaki kaynağını, heyecanın taşıyıcılarına sempati duyan hareketli izleyiciye kadar ilhamlı imgelemin çekim gücünü ileten bir zincir oluştururlar.

Bu bölümde üretilen kanıt, Homeros ozanlığının ardındaki birikimi ve Hesiodos'un didaktik şairliğini yeterince aydınlığa kavuşturmaktadır. Şimdiye kadar dikkatler Yunan edebiyatının yaşayan belgelerine çevrilmişti. Hesiodos'un şairliği iyiden iyiye mucizevi ve esrarlı fenomenler gibi görülürdü. Yalvaç, şair ve ermiş arasındaki ayrımlar, yeryüzünün üstünde ve altında yer alan her şeyi, geçmişi, geleceği bilen Castren'in şamanına ait karmaşık figürde gözden kaybolur. Geçmiş, şimdi ve gelecek, kâhin Kalhas'a ve Hesiodos'un ilham perisi tarafından ilham edilen didaktik şaire eşit şekilde malum olur.[83] Eğer peygamberane ilham, gelecek kadar geçmişi ve şimdiyi açığa vurabiliyorsa ve şairane ilham, geçmiş kadar şimdiyi ve geleceği açığa çıkarabiliyorsa, peygamberlik ve şairlik, Platon tarafından ilahi ya da ilhamlı delilik diye karakterize edilen tek bir deneyim biçiminin sonucu olmalıdır. Buradaki deneyim iki yolla kavranabilir. Hasta, doğaüstü bir gücün katıldığını ve kendisine sahip olduğunu hissedebilir: o, Pisagorcu Sibly gibi, ἐνθεος'e dönüşür. Ya da kendi ruhunun bedenini "sekir" (kendinden geçme, manevi sarhoşluk) halde terk ettiğini ve ruhlar dünyasını ziyaret ettiğini hissedebilir. Şamanın mimetik törensel performansı sembolize etmek ve yolculuk, seyirciyi bu evden öteki dünyaya götürmek için planlanır. Eğer yöntemler bize ham ve kaba görünürse,

yalvacın kendi gücüne olan inancını yitirdiği noktaya takılıp kalsa da, hesaplanmış bir dokunulmazlık olarak bütün bu performansı gözden çıkarmak için hiçbir sebep yoktur. Böyle bir inancın hâlâ yaşamaya devam ettiği yerde ruhani bir deneyimin ortaçağdaki ve çağdaş mistiklerinki ile kıyaslanabilir olduğu gerçeğini tanımak zorundayız. Karşılaştırma Bayan Chadwick tarafından yapılır ve o yanlış anlama olasılıklarına karşı bilgece bazı açıklamalar ekler.

Bir kimsenin, Azize Teresa ve diğer ortaçağ mistiklerinin yazılarını okurken baş etmek zorunda kaldığı en büyük zorluklardan biri, gerçekten hakkında konuştuğu şeyi anlamada karşılaştığı zorluktur. Kelime hazinesi kendimizindir, diksiyon tanıdıktır, ama kalıp, edebi formüller, modern seküler düşüncenin kalıbındaki geleneksel kalıba yabancıdır. Bilindik sözcükler ve formüller, bilinmeyen fikirlerin sembolleridir. Bir *Chuckchee* şamanının sözlerini yorumlamaya kalktığımız zaman işin boyutunu tahmin etmek daha zorlaşır! Sözcüğün sözlük değeri ve ifadesinden farklı olarak, bir şamanın bizim için harfi harfine bir yorumu kullandığı sözcüklere yerleştirmeye ne zaman niyetlendiğini bilmek ve geleneksel ve mecazi söyleyiş şeklini yorumlamak için ne denli yeterliyiz!

> Örneğin, benzer başarılar ve kahramanlıklar, eski Müslüman dünyanın pek çok gözde karakterlerine nispet edilirken, aslanlara, ejderhalara ve benzerlerine iliştirilen Türk azizlerinden söz eden Müslüman *Baksha*'lar arasında dolaşan belli başlı büyü kitaplarına dönebiliriz. Ama bu gün itibarıyla merkezi Asya Tatarları arasında geçerli sözlü kültürden anlaşılmaktadır ki, aynı başarılar ve kahramanlıklar orada, fiilen değil ama o insanların ruhani deneyimleri arasındaki bir şey olarak anlaşıldığını gösterecek şekilde erkek ve kadın kahramanlara atfedilir. Onun doğru değerini bilmezden gelenlerce törensel sembolizmin harfi harfine yorumuna ilişkin tipik bir örnek olarak biz, atı üzerinde göğe yükselen –rakibi diğer kahramanlar arasında sayıldığı söylenen Cengiz han zama-

nında büyük bir Moğol şamanının söylediği söze atıfta bulunabiliriz– sembolik olarak *Buryat* şamanı tarafından kendi *ongon*'u veya hobi atı üzerinde gerçekleştirilen bir uygulama olarak açıkça tipik şamanist bir ayinsel örneğini verebiliriz (*Poetry and Prophecy*, s. 70.).

Bu değerlendirmeler, sadece harika çalışan şarlatanlar veya oku üzerinde havada uçan Abaris gibi, bedeninden uzakta ruhuyla seyahat eden Aristeas, Salmoxis, Melampus vb. figürler misali büyücüler olarak boşta kalmaya karşı bizi korumalıdır. Ayrıca Orfeus'u, Epimenides'i veya Pisagor'u din ve felsefe tarihi açısından ciddi değerlerinden uzak düşürmek için çepeçevre saran efsanevi harikuladelik bulutuna izin vermemeliyiz. Parmenides'e ait sadece eldeki kaydın, onun şiirinin açılış satırları olduğuna dair bu denli emin olacağımız bir durum olsaydı, Güneş'in arabasıyla gündüz ve gecenin kapılarının ötesine seyahat etmekle övünen bir büyücü veya Phaeton'un mitsel eşi olarak bir kenara atılırdı.

Hesiodos'un ilham perisi şöyle der: "Onlar hakikate benzer pek çok kurguyu nasıl anlatacaklarını bilirken bunu yapabilirler de, yapacakları zaman da, hakikati ilan et." Bu girişin, teogoninin içeriklerinin şairin icadının makul figürleri değil, en uzak geçmiş hakkındaki bir hakikat ilhamı olduğu anlamına geldiği konusunda genel bir uzlaşı vardır. Bununla birlikte, hakikat benzeri kurguların epik eğlence edebiyatını betimlemeye niyetlenilen daha ileri tahmin tartışma götürür. Homeros şiirlerinin, öykülerinin Hesiodos'un döneminde hayali sayıldığından pekâlâ kuşku duyulabilir. Dördüncü yüzyıl kadar geç bir dönemde Platon'un, *Kiklop*'ların dahili ekonomisi için *Odysseia*'dan ve kuruluşun üçüncü tip yükselişi için de *İlyada*'dan alıntılar yaptığını görüyoruz. İkinci pasajda Platon alıntı yaptığı satırların, onlara ilham edildiği gibi doğru olduğunu ilave eder. Gerçekten de ilahi ilham altında yaptıkları gibi şarkı söyleyen şairler, ilham verilenler arasındadır ve onların

lütufları ve ilham perisinin yardımıyla böylece sıklıkla meydana gelen şeyin hakikatini gerçek anlamda kavrarlar.[84] Platon, Homeros'un imgelemine Hesiodos'un yapacağından (bizim adlandırdığımız üzere) daha geniş bir alan ayırmıştır; ama onun sözleri, uzak geçmiş hakkındaki tarihsel hakikatin sırf insani gelenek yoluyla değil ama şairlere ilham yoluyla aktarıldığını kesin dille ifade eder. Odysseus'un Penepole'ye, Deukalion'un bir oğlu olduğunu ve Girit'te kocasını eğlendirdiğini söylediği söylencenin açıkça uydurma olduğunu dile getirdiği yerde Hesiodos'un "kurguların hakikat gibi" olduğu ifadesi Odysseus'tan ödünç alınır.[85] Hesiodos'un ikinci satırında üstelik "Ulaştığımızda, hakikati nasıl ilan edeceğimizi biliyoruz," sözü, Eumaeus'un, "hakikati konuşmayacak olan" serseri dilencinin uydurma söylencesini dillendirir. Onun tüm öyküsünün bir kısmını şekillendirdikleri yerde böyle uydurmaların eklendiği epik şiir hâlâ ilham perisinin ilhamı altındadır ve sonunda insanların yalanlar söyledikleri doğrulanır. Öyküsü, karakterleri tarafından anlatılan bir kısım uydurma söylenceler barındırsa da Homeros, Hesiodos'un tam olarak ne söylediğini ve o münasebetle bizzat öykünün, sezgisel ilhamla kavranan "gerçekten olan şeyin hakikati" olduğu anlamına geldiğini ilham perisine iyice anlatmaktadır.

Ne ki Homeros ile olabilir, biz kahramanlık sonrası teogonileri ve kozmogonileri bir araya getiren şairlerin –ki onlar Aristoteles'in, doğa filozoflarının öncüleri olarak tanıdığı kişilerdir– Hesiodos'la beraber, tümünün ilham edilmiş hakikat olduğunu söylediklerinden kuşku duymamız için bir sebep yoktur. Kehanetlerini, İsrail'le ilgili gördüğü *Tekoa* sığırtmaçları arasında bulunan "Amos'un sözleri" olarak ilan ettiği zaman Amos'un ne kastettiğini anlayacaklardı.[86]

Yunan edebiyatının hâlâ elimizde olan ilk örneklerinde, şiirlerdeki farklılaşma parçalar halinde önceden başlamıştı. Homeros'ta eğlence edebiyatı zaten doğaçlama âşıklıktan tü-

müyle epik şekle doğru gelişmekteydi. Hesiodos tarafından sunulduğu şekliyle eğitim edebiyatı hâlâ sonradan birkaç tarza bürünen öğeleri bir araya getirmişti. Teognis tarafından sürdürülen aforizma var, Solon'un ve Tyrtaios'un politik şiirlerinde sonraki çiftçiliğe dair şiirlerde, yani *Georgics*'te özenle yazılmış tarımsal ve astronomiyle ilgili bilgi bulunur. Eğitim üstün bir otorite edasıyla taşınsa da bu çeşit şairlik açıkçası basmakalıp deneyime ve dünyevi bilgeliğe dayanır. Kozmogoni ve teogoni farklı bir temele dayanır. Bu öğelerin aracısız gözlemin sonucu olmadıkları daha az belirgin değildir. Esası, onları aktaran şaire tanıdık gelmeyen ilkçağın büyük mitlerini muhafaza eder. Dinsel ilhamın kutsal karakterini korumuşlardır. Altıncı yüzyıldan bu yana İyonya akılcılığının ahlaki temellere saldırısı altındaydılar; ancak diğer ilhamların eğitici olmayan kısımları gibi, onlardan vazgeçilmedi ama alegorik yorum yapılarak savunuldu. Eshilos gibi derinlemesine dindar bir şair, tanrıların babasının ve erkeklerin aşkında, hatta Kronos ve Zeus'un "şiddet içeren işlerinde" bile içtenlikli bir ahlaksal kıymet keşfedebilmişti. Ancak yüzeysel düzeyde anlayabilecekleri gerekçesiyle düşüncesiz gençlere söylenmesini uygun bulmadığı için mitleri suçladığı yerde bizzat Platon, bir gizemde ilham edildiği şekliyle bu mitlerin alegorik bir anlama gelebileceğini de kabul etmektedir. (Rep. 377-8). Eshilos ve Platon, sanki insani düzlemdeki tarihsel olayların kayıtları olduğunu itiraf etmiş gibi, kozmogonik mitlere hak ettikleri değerin biçilmeyeceğini içgüdüsel olarak hissetmekte haklıydılar. Miletli filozoflar bile bu mitleri annelerinin dizleri dibinde öğrenmişlerdi. Sonraki yaşamlarında aydınlanmış olmakla birlikte, şairlerin en büyüğünün muhteşem dilinde keşfedilen otoritenin ağırlığından asla bütünüyle kurtulamadıklarını varsaymak akla aykırı bir durum değildir.

7.

KÂHİN-OZANIN VÂRİSİ OLARAK FİLOZOF



Platon'un *Protagoras*'ında Sokrates ve genç arkadaşı, büyük sofisti onun zengin ev sahibinin evinde ziyaret ettikleri ve eğitim yöntemlerini araştırmaya koyuldukları zaman, Protagoras rağbet görememe korkusundan dolayı kendi üstün bilgeliğini gizlemek için hiçbir girişimde bulunmadığını belirterek bir sofist olduğunu ve insanları eğittiğini onaylamıştır. Erken zamanlarda, bu tür bilgeliğe sahip olanların bilgeliği, çeşitli maskeler takmak için tedbir olarak düşündüklerini söyler: Homeros, Hesiodos ve Simonides'te şiir, Orfeus ve Musaeus'ta olduğu gibi başlangıç ritüelleri ve kehanetin gösterilmesi, yaşadıkları dönemde Tarentum'lu Iccus ve Herodicus'taki gibi jimnastik, Atinalı Agothocles ve diğer pek çoklarındaki gibi müzik. Burada bir kez daha, bir şekilde umulmadık bir bağlamda müzik, şiir ile kâhinliğin ve ayin ile fiziksel arınmanın arasındaki bağlantıyı buluyoruz. Bilgeliğin (μῶσθαι) anlamından kaynaklanan ilham perisinin türevine karşılık geldiğini ortaya koyarak, *Kratylos*'taki[87] Apollon türevlerinde kaydettiğimiz ayin ile fiziksel arınma arasındaki

bağlantıyı buluyoruz. İster daha eski sofistler unvanıyla, isterse daha mütevazı bir terim olan "bilgelik sevgisi" ile adlandırılsın, bilge insan, yalvaç-şair-kâhin birleşiminden doğan farklılaşmış tiplerden biri olarak beşinci ve dördüncü yüzyıllarda hâlâ bilinen her iki metinde geçmekte, son bölümde incelenmektedir. Bilgenin akrabalıkları, zihinleri on dokuzuncu yüzyılın bilim-din çatışmasıyla karışmış olan modern felsefe tarihçileri tarafından görmezden gelinmektedir. Aydınlanmış akılcılığın zorunlu olarak batıl inançlara ve şimdi modası geçmiş bir dinin uygulamalarına karşıt olduğu veya dinsel ilgileri görmezden gelinemez bir filozofun, anlaşabilmelerini ve tartışmalarını engelleyecek güçte bir ayrımlaşma ile dağılmış din ve bilimi birbirinden ayrı tutması gerektiğini öne sürmektedirler. Ne ki, bir kez doldurmaya çalıştığımız arka plana karşı geldikleri ortaya çıkınca, ilk filozoflardan en azından bir kısmı kendi duruşlarına ilişkin bilinçliliği bileşik şaman tipinin varisleri olarak yeterince açık bir şekilde gösterirler. Sonraki bölümde filozofun, şimdi ayrı figürler olan kâhin ve şairi iki rakip olarak tamamlayıcı yönünü bu bölümde irdeleyeceğiz.

Pisagor'un kişiliği üzerinde uzun uzadıya durmaya gerek yoktur. O ölür ölmez, hatta daha önceden kimlikleri efsaneleşmiş "kutsal" adamların o küçük grubuna aitti. Daha sonraki Yeni Pisagorcu efsaneden çok farklı olarak, Aristoteles zaten ona atfedilen mucizeleri kaydeder.[88] Bu başkalaşım sayesinde, çok azının kimliklerini bildiğimiz büyük tarihsel karakterler arasında en çoğunu bilmenin peşine düşmeliyiz. Son derece uygarlaşmış toplumlarda bu çeşit efsanelerin sıradan insanlar veya katıksız şarlatanların çevresinde toplanmadığı önemli bir noktadır, böyle olsa şarlatanlar Aristoteles ve Platon gibi saygın insanları kazanmaz. "Kutsal" (θεῖος) sıfatı çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Pisagor veya Platon'un bir tanrının oğlu olduğu sanılmıştır.[89] Ruh geçişmesi (metam-

psikoz) ne inanç bağlamında, arınmış ve kendisine daha fazla ruhgöçünden kaçmak ve tanrılar birliğine katılmak nasip edilmiş olan bir ruhun durumunu gösterebilmekteyiz. Bu, "Akılcı yaratıklar arasında tanrılar, erkekler ve Pisagor gibi varlıklar bulunur," derken kastedilen şey olabilir. (Aristoteles, frag. 192). Hiç olmazsa "kutsal", "ilahi olarak ilham edilmiş"i gösterdi ve kâhin ile şaire bu şekilde uygulandı. Aslında bu sözcük, bilgelikleri günlük hayatın ışığındaki basmakalıp deneyimden değil, tanrılar dünyasına ve ruh ya da zamansız ama tasarlanmış bir gerçekliğe ulaşmaktan ileri gelen bir grup insanın varlığına işaret eder. "Kutsal" bir filozofun sistemini değerlendirirken bilimlerden, "felsefeye doktrinler aşılayan" olarak din ya da dinsel doktrinleri "üstlenen" şeyler diye söz etmek boştur. Bu türün Sokrates öncesi büyük düşünürleri, pazar günleri için dinsel bir şey ve haftanın günleri için de bilimsel bir şey olmak üzere onlardan her biri evreni farklı görecek uzak görüşe sahip değildirler. Her biri tektir, bölünmez vizyondur, gerçeklik hakkında inandığı her şeyi, bilgelik dediği her şeyi kucaklar. İtalyan geleneğinde esaslı dürtü dinsel ve ahlaksaldır, dünyanın gerçek doğası hakkında herhangi bir kararın kabulüne iletebilen salt entelektüel bir merak değildir. Eğer ruhunuzun iyiliği için doğayı araştırırsanız ve bu, hayat tarzınıza katkı sağlamanıza yardım edecekse, ölümsüz bir ruhun varlığını yadsıyan materyalist bir ateizm tarafından sizin en derin umutlarınızı yerle bir edecek şey değil, doğa sisteminizin size yardım edecek bir şey olmalıdır.

Biz burada modern zihnin, tamamen ayrışmaya yüz tutan düşünce bölümleri arasındaki bağı görmede karşılaştığı bir zorluğun üstesinden gelmek zorundayız. Aritmetik, geometri, astronomi ve müzik olmak üzere matematiği düşünmemizin din ve ahlakla ilgili yapacağı bir şey yoktur. Saf bir matematiğin dikkat çekici bir şekilde ahlaksal ya da dinsel olmasını beklemiyoruz: Tam tersine örnekler insanın zihninde

belirebilir. Ancak bu bağ bilgeliğe giden eğitim düzenleri, arı matematik çalışması ve iyiyi öngörmedeki amaçları boyunca görünen, bilginin erdem olduğu eğitim planları olan Pisagor için açıktır ve ondan sonra da Platon'a açıktır. Pisagor'dan sonraki nesillerde onun felsefesinin iki yönü hemen erkenden geride kalmaya başladı. Katı toplumlar yönetim ilkelerini gözleyerek belli bir şekilde kaçınmak ve benzeri şeylerin takibinin yapılabilmesi için Pisagorcu hayat tarzına sarıldı. Diğerleri, kendi iyilikleri için takip edilmek üzere matematiksel bilimin kurucusunu ululadılar. Matematik fizikten ayrıldığı zaman bir adım daha atılmış olur. Gerçekliği kuran "sayılar", somut şeyler yığınıyla veya maddi cisimlerin renkli yüzeyleri olan geometri figürleriyle artık karıştırılmamıştır.

Sayılar ve figürler "soyut" dediğimiz şey haline gelmiştir ve Platon'un zamanına kadar arı matematiksel bilimlerin, zamanda ve uzayda fiziksel cisimlere hiçbir gönderme içermeksizin, onların geçerliliğine etki etmeden varlığı lekeleyebilen sonsuz hakikatler sistemi olduğu fark edilmiştir. Bu noktaya ulaşılınca, sayıların fiziksel şeylerin nasıl gerçek varlığı ya da "doğası" olduğunu anlamak zorlaşmıştır. Leukippos ve Demokritos'un materyalist sistemlerinde onlar anlaşılmaz katı cisim parçaları tarafından yerleştirilir ve böylelikle dinsel ve ahlaksal idealarla tüm bağlantıyı yitirirler. Böylece bu ıraksak düşünce akımları ayrılır ama Pisagor'un orijinal sistemindeki ortak kaynaklarına kadar izlerini sürmek imkânsız hale gelir.

Pisagorcu okulun, İyonya geleneğinde gördüğümüz gibi sırf hoca ve öğrencilerin verasetini değil, bir manastır düzeninin bazı özelliklerini taşıyan bir kardeşlik olduğunu biliyoruz. Üstelik bir ailede, bir klanda veya bir devlette doğma hakkı ile değil ama kişisel olarak gereksinim duyulan bazı ihtiyaçlara cevap vermesi nedeniyle kişisel tercihle istenen kabul töreni, ayrıcalık hakkı yoluyla kazanılmış kabul çer-

çevesinde mistik kült-toplumu üzerinde biçimlendirilmiştir. Kabul sürecinde iki aşama vardı: Sadece tören olabilen ön hazırlık arınması; bu aşamada adayın ikinci aşamaya, yani sembolik kült-nesnelere ve ayin dramlarına dair vahiy aşamasına uygun hale getirilmesidir. Bunlara tanık olmak, kişinin bizzat öbür dünyadaki "en iyi kısmete" erişmesi demekti. Vahiy (ya da kehanet) görülen ve sahnelenen kutsal şeylerin anlaşılmasına bazı yönergeler eşlik etmiştir. "Kutsanmış kişi, bu şeyleri gören kimsedir; deneyimsiz olan, ölümden sonra asla bunun gibi bir paya sahip olmayacaktır" (*Hymn to Demeter*, 480).

Bireysel ruh ölümden sonra kendi mekânına sahip olacağı yerde, işlemin tamamı başka bir dünyanın, tanrıların ve ruhların görünmeyen bir dünyasının olduğu inancına dayanır. Vahiy, sadece bu dünyanın bilgisine ulaşma aracıdır; yeni başlayanların "bilen kişiler"(οἱ εἰδοτες) veya "bilge" (σοφοί) oldukları öne sürülmüştür. Pisagorcu örgütlenmede bir çıraklık dönemi, tamamen kabulden önce deneme niteliğinde bir aşama vardı. Ortak yaşam düzeni, belirli yiyecek ve giyeceklerden kaçınma dahil, kurallarla yönetilirdi. Yine esrarengiz kültlerdeki gibi, bir gizlilik kuralı ve muhtemelen onun hakikate dair sahici vahyinin gelişmeleri olarak tasarlandığı için, bütün keşiflerin kurucuya atfedilmesi beklenen bir gelenek vardı.

Phaidon'un ilk kısmında ve diğer yerlerin pek çoğunda Platon, Pisagorcular tarafından vahiyle gerçekleşen arınma fikrine iliştirilen daha derin anlam geliştirmişti. Bu, özü ve ilahi doğası sayesinde ruhun ölümlü bedenin hapishanesinden kurtuluşudur, ama ölümden sonra tamamlanacak olan bu hayat esnasındaki kısmi kurtuluşudur. Böylece teslim edilen bilgi, hakikatin tefekkürü; göğün ya da kozmosun ilahi düzeni boyunca beliren entelektüel hakikatin derin düşünülmesidir. Bu nedenle Pisagorculuk bir din olduğu kadar bir felsefedir. Felsefi olarak tefekkür edilen hakikat, şeylerin ni-

hai doğasıdır; dinsel olarak da sahip olduğu doğayı dünyanın görünmez düzenine benzeterek insanı ruhani mükemmelliğe doğru ilerlemeye muktedir kılan bilgidir.

> Düşünceleri doğru gerçekliğe uyan bir adamın, tartışmalarına katılmak ve onların kıskançlıkları ve nefretlerinin etkisine kapılmak için insanların işlerine odaklanma lüksü yoktur. Aklın yönettiği ve hiçbir şey yapamadığı veya yanlı acı çektiği yerde o değişmeyen bir dünyayı ve uyumlu düzeni tefekkür eder. Kabul edilmiş bir yol arkadaşına öykünen bir kimse, onun benzeri olmakta başarısız kalamaz. Buna göre filozof, dünyanın ilahi düzenine devamlı surette eşlik ederken, nasıl ki şimdiye kadar tanrıya benzer olabildiyse, o düzeni ruhunda yeniden üretecektir. (Rep. 500)

Bazı eleştirmenler, Pisagor tarafından öğretildiğinden kuşku duyulmayan, bu bilgi kavramı ile ruhgöçü doktrini arasında hiçbir bağ görmemektedirler. Bununla birlikte, önceden gördüğümüz gibi Platoncu *anamnesis* (anımsama) kuramı bağı kurar ve şimdi bu kuramın daha eski Pisagorcu gelenekte kök saldığı daha muhtemel görünür. Pisagor, kehanetli Apollon'un bir peygamberi ve kutsal bir ilhamın rahibi olarak görülmüştür. İlhamın içeriği, akılla anlaşılan ama günlük duyusal tecrübeyle verilmeyen entelektüel matematiksel doğrulardır. Bu ikici sistemde rasyonel ruh (τὸ λόγον ἔχον) kutsaldır, doğamızdaki ölümsüz unsurdur, tutkuların ve bedensel duyuların zıddıdır. Teemmülle kazanılan bilgi tanrıların başka dünyasından ve ruhlardan gelir. Bu ruhlar, yoğunlaşmış düşünceyle bedenden ayrıldığı ve ölümle özgürleştiği zaman yine daha fazla o ruhları ziyaret eder. Böylece düşmüş ruh, kutsallığını geri kazanır: İnsan ahlaksal doğasını, aklın ilham ettiği uyumlu düzene alıştırarak tanrı gibi olur.

Burada bu felsefenin matematiksel ve dinsel yönleri merkezi uyum fikrinde buluşur. Müzikal ölçeğin uyumu ilkin

Pisagor tarafından matematiksel oranlara indirgendi. Keşif, bütün göğün (veya görünür evrenin) uyum ve sayı olduğuna ilişkin sezgiyi yönlendirmiştir; bu belirlenmiş bir kaderdir, Pisagor'un hiçbir bilgisinin olmadığı bir hareket tarzında modern fizikteki bütün gelişmeler tarafından doğrulanmayı bekleyen belirlenmiş bir sezgi olduğu anlaşılıyor. "Müziğin en yüksek formu" felsefe, hem matematiksel doğrunun keşfi hem de "kozmos" teriminde imlenen güzellik ve iyilikle ruhu uyumlu hale getiren hayat tarzıdır.

Heraklitos, Pisagor'dan çok farklı mizaçlı bir adamdı, ama onun kendi yolunda yine aynı derecede hatasız bir peygamber olduğu iddia edilir.

> O diğer insanlardan farklı olarak yüksek bir gurur ve ruha sahipti, herkese tepeden bakan biriydi, eserinde de görüleceği üzere şöyle derdi: "Çok öğrenme, içgörüyü öğretmez; yoksa Hesiodos, Pisagor, Ksenofanes ve Hekataios'a da öğretilmiş olurdu... Gençken hiçbir şey bilmezdi, ama tamamen yetişkin olunca her şeyi bilmeye başlamıştı," demiştir. Hiçbir insanın öğrencisi değildi, ama kendini araştırdığı ve her şeyi kendi kendine öğrendiği söylenirdi. (D.L. IX, 1 ve 5.)

Bu nedenle, daha sonra haleflerden oluşan derleyicilerin herhangi bir selefi tanıyamadıkları uyarıcı bir filozoftu. Eldeki fragmanlar onun orijinallik iddiasını doğrular ve metinlerdeki kehanet tarzları hiç kimsenin kendisini neden anlayamadığını kısmen açıklar. Kalabalıkların kendisini anlamasını arzu etmediği bile söylenmiştir: "Kitabını Artemis tapınağına adamıştır ve bazılarına göre o, sadece anlayabilme kapasitesine sahip olanların onu anlamasını istemiş ve yatkınlığın hor görülmemesi için eserini bilerek daha anlaşılmaz hale getirmiştir... Theophrastus, bazı parçaların yarım bırakıldığını, diğerlerinin de acayip karışık hale getirildiğini ileri sürerek bu durumunu onun melankolik mizacına dayandırmıştır."[90]

Heraklitos'un kendi tezinin içeriğine karşı tutumu açılış fragmanlarında ifade edilir:

> Beni değil ama *logos*'u dinliyorsunuz, her şeyin tek olduğunu itiraf etmek bilgeliktir.
> Ancak bu *logos* sonsuza kadar dursa da insanlar, hem duymadan önce ve hem de onu ilk kez duydukları zaman onu anlayamadıklarını kanıtlarlar. Çünkü bütün şeyler bu *logos*'a göre geçerken, her şeyi doğasına uygun şekilde açıklayarak ve onun nasıl olduğunu söyleyerek önceden ortaya koyduğum böylesi sözcükler ve şeylerle tanıştıkları zaman, insanlar onlara yabancı görünürler.

İnsanlar "böyle sözcüklerle tanışık" değillerdir ifadesi, *Iacchos*'u çağırdıktan ve küfürler savurduktan sonra Aristofanes'in "mistiklerin korosunda" yinelenir: "Herkes sessiz olsun ve bunlar gibi böyle sözcüklerle tanışık olmayan ve kalbi arınık olmayan kimse, bizim grubumuzdan uzak dursun."[91] Aristofanes "dili anlamaları" (φωνὴν συνετοί) ve ruh ve elleri temiz olması gerektiği konusunda kurulu uyararak Elefsisli rahibin beyanını yorumluyor. Heraklitos şeylerin nasıl kendi *logos*'unda olduğunu iddia ediyor, ama yeni başlayanlar mistik sembollerin ve törensel dilin anlamını okuyamadıkları için insanlar bunun anlamını yönetmezler. Ruhları "barbar"-dır; kendi gözlerinin ve kulaklarının dilini bile anlayamazlar (frag.107=4Byw.). Heraklitos insanların doğayı incelemek için hem gözlerini hem de Heraklitos'un *logos*'una kulak vermek için kulaklarını kullanarak hakikatle tanışık olmaya başlayabileceklerini ama her ikisine de kör ve sağır olacaklarını söylemek ister.

Okurlarına, kendisine değil *logos*'a kulak vermelerini söylediği zaman, *logos*'un benim söylevimden daha fazla anlama geldiği açıktır: Bu, söylemin dile getirdiği bir doğru, yani daha çok olup biten her şeyi yöneten nesnel gerçeklik olarak

süren "hakikat" anlamına gelir. *Logos* gerçekten modern terimlerin önerdiğinden daha somut bir şeydir: Bütün insani düşünce ve zekâ, her şeyi yöneten düşüncenin (γνώμη) bir parçasıdır ve bu düşüncenin bizzat kendisinden "ateş" diye söz edilir; hareket eden, hep yaşayan ve bilinçli şey.[92] Düşünce ya da hakikat doğada dile getirilir, ama bilinmekten kaçtığı yerde, "doğa inanılmaz bir şekilde kendini gizlemeyi sever..."[93] Eğer ruhları duyuların dilini anlayabilirse insanlar onu gözler ve kulaklarla fark edebilirler; ama olduğu gibi "karşılaştıkları şeyleri" anlayamazlar veya kendilerine açıklandığında tanıyabilirler çünkü "anlamayan insanlar sağır gibidirler" (frags.3-4 Byw.=34, 4, 17). Hata duyularda değil ama onların mesajlarını yorumlayamayan zekâ yokluğundandır. Heraklitos da doğa gibi ve ne açıkça söyleyen ne de anlamını örten ama onu ima eden kehaneti Delfi'deki kral gibi, gizemli bir şekilde dillendirir (frag. 11 Byw.=93) ve Sofokles'in dediği gibi: "Bu, bilgenin derin anlamlı kehanetinin ipuçlarıdır ama aptallar sadece önemsiz şeyleri öğretirler."[94] Birkaç fragment Heraklitos'un samanı altına tercih eden eşekleri bilerek şaşırtma niyetinde olduğuna işaret eder; ancak muhtemelen o da hakikatin gerçekten kendi zamanındaki mantığa aykırı olan şeyleri içeren esrarengiz bir şey olduğunu düşünmüştür. Daha sonra çelişki kuralını yadsıdığı varsayılsın diye kendi söyleminde bunları inanarak yeniden üretmiştir.

Heraklitos bu şekilde bir bilgelik yalvacı veya kendi içinde bulduğu ve dünya hakkındaki bir hakikati dile getirdiği içgörü elçisi olduğunu iddia etmiştir. Kendi kendini eğitmiş Heraklitos pek çok şey öğrendiği için "bütün seleflerine ve çağdaşı olan şairlere ve filozoflara" aynı şekilde saldırmıştır. (πολυμαθίη)

Çok öğrenmek, içgörüyü öğretmek değildir; yoksa bu Hesiodos, Pisagor, Ksenofanes ve Hekataios'a da öğretilmiş olurdu (frag. 40=16 Byw.).

İnsanlar Hesiodos'un, gece ve gündüzü bilmezken pek çok şeyi bildiğini düşünürler; çünkü onlar birdir. (frag. 57=35 Byw.)[95]

"Bilgeliği Sevenler" gerçekten de çok şey bilmek zorundadırlar! (frag. 34=49 Byw.) Bu son fragmanda Bywater ve Diels "filozoflar" sözcüğünü, onsuz hiçbir amacı olmayan aktarmanın bir parçası olarak görmekte haklı olmalıdırlar. Genel anlamı itibariyle fragman, bir Solon'u veya bir Heraklitos'u dünyayı gezmeye ve görmeye yönlendiren merakı tanımlayabilir. (Herod. I, 30) Veya Burnet, Pisagorcuların kendilerini ilk kez, bilge yerine "bilgelik sevenler" diye adlandırdıklarına dair savı kabul ederken haklı olabilir. Her iki durumda fragman, her şeyle ilgili bilgiler toplayarak dünyayı gezen ve bilgeliği elde etmek için hata yapan kişileri kınıyor olmalıdır, çünkü "pek çok şeylerin bilgisi" bizzat Heraklitos'un sahip olduğu bilgelik olan bir şeyin bilgisine daima aykırıdır. Pisagor yine de bu suçlama içine dahil olur: "Tüm insanların ötesinde araştırma pratiği yapmıştır" ama onun diğerlerinin yazılarından uydurduğu "bilgelik" sadece "pek çok şeylerin bir bilgisi", bir sahtecilikti. (πολυμαθίην, κακοτεχνίην) (frag.129=17 Byw.) Sonuç olarak söylenenler, *Homerik Kenar Boşukları'n*da "pek çok el sanatını bilen ve hepsini berbat şekilde bilen" bir köleyi tanımlayan bir satıra göndermede bulunur. Bu satır, pek çok şeyin bir bilgisine, her işin bilgisine (τὴν καλουμένην πολυμαθίαν τε καὶ πολυτεχνίαν) ama bilgeliği kuran bilginin bir parçası denilen şeye sahip (Platon Alcib. 11, 147A)'da betimlenen birinden alıntılanır. Sokrates, Homeros'un "gizemli bir şekilde" yazdığını ve "hepsini berbat bir şekilde bildiği" savı yoluyla gerçekten "ona göre çok şey bilmenin kötü" olduğunu kastettiğini anlatır. (κακόν τὸ πολλὰ εἰδέναι) Aynı tezat Margites'e atfedilen bir başka satırda görülür: "Tilki çok şey bilir, ama kirpi çok önemli bir şey bilir."[96] Bütün bu yerlerde "pek çok şeyin bilgisi" kötü

bir anlama sahiptir. Bu anlamın kötülenmesinde Heraklitos bütün Ἱστορίη'i suçlar, bu terim gezginler ve tarihçiler tarafından toplanan bilgiler kadar fizikçi filozofların tahminlerini kapsayan bir terimdir. Homeros, Hesiodos, Arhilohos ve Ksenofanes gibi şairler isim isim azarlanır ve şairleri izledikleri ve kötünün çok, iyinin az olduğunu bilmeden, kalabalığı öğretmenleri olarak gördükleri insanoğlunun içgörüyü ve aklı kaybettiği ilan edilir. (frag. 104=111Byw.) Polybius'ta geçen Fragman 14 Byw. (Vors.5 I, s. 149,v1.36) "şüpheli şeyleri doğrulatmak için güvenilmez tanık getiren" kişilerden söz eder ve bağlam şairlere ve mitoloji yazarlarına göndermede bulunur. "Gözler kulakların tanıklığından daha iyidir." (frag. 101a=15 Byw.) Heraklitos, şairane teogonileri ve kozmogonileri izlemek ya da bilgelik için diğerlerinin "çok öğrenmesi"-ni yanlış anlayan insanları dinlemek yerine, kendi duyularını ve zekâsını kullandığını iddia etmiştir. Onun kendi bilgeliği kendinden kaynaklanır. Bu tıpkı Pindar'ın ilham edilmiş bilgeliğine benzer: "Sadağımda çok ok var; anlayabilenlere konuşan bir sesi var ama kalabalık için yorumculara ihtiyaç duyar. Bilge, doğuştan dâhice çok şey bilen kimsedir (φωνᾶντα συνετοῖσι); başkalarından öğrenen insanlar ise Zeus'un kutsal kuşuna karşı boşuna gevezelik eden kuzgunlar gibidir." (Ol. II, 83.) Bu, ozan Femius'un öne sürdüğü iddia ile aynıdır: "Ben kendi kendini eğitmiş biriyim, bir tanrı kalbime şarkının bütün tarzlarını ekti." Böylelikle Heraklitos bilgeliği "kendisini araştırarak" bulmuştur, ama öte yandan bu bilgelik Heraklitos'un özel görüşleri değil, aksine "herkes için ortak"tır. "Ortak olanı izlemeliyiz, τῷ ξυνῷ = τὸ ξὺν νόῳ, bununla birlikte *logos* ortak olsa da pek çoğu kendi özel bilgeliği varmış gibi yaşar." (frag. 2=92Byw.) Eğer yalnızca öznel hayalperest dünyalarından uyanabilir ve şairlerin ve filozofların yapmacık bilgeliklerini dinlemeye dur diyebilirlerse, aynı etkiye sahip diğer fragmanlar bilgeliğin herkes için elde edilebilir ol-

duğunu öğretir. Anlayarak açılmış gözlerle doğaya baksınlar, onu orada bulacaklardır; kendi doğalarına baksınlar; onu orada da bulacaklardır. Heraklitos'un kendisi bilgedir; hakikati görmüş ve onu kendi *logos*'unda yeniden üretmiştir. Ama bu *logos* tıpkı hakikatin kendisi gibi yalnız şifreli olup aptalları şaşırtacak bariz çelişkilerle ifade edilir. Heraklitos'un bütün şairlerin, yalvaçların ve geçmiş veya günümüz bilgelerinin yerini tutan eşsiz bir ilhamdan söz etmesi bununla aynı anlama gelir.[97] Heraklitos, dili son derece şiirsel olsa da, düzyazı yazmıştır. Hesiodos'un halefi olarak diğer şiirsel teogoni ve kozmogoni yazarlarını aşağılardı. Üstelik anlatı formu onun ilan etmek zorunda kaldığı hakikatle uyuşmazdı. Dünya, değişim sürecinde sürekli ve sonsuzca "yaşayan" (ve ölen) bir şeydir. Kozmogoni olarak böyle bir şey yoktur, daha basit ilkel bir durumdan doğan bir kozmos tarihi yoktur.

Eğer Heraklitos sadece çelişkileri görmeyle ifade edilebilecek bir *logos* yalvacı idi ise, büyük çağdaşı Parmenides de çelişkiye benzerliği hiçbir şekilde hoş karşılamayan bir *logos* yalvacıdır. Her biri hakikati doğrudan ilhamla ifade ettiğini öne sürer; şu var ki, Heraklitos karşıtların bitmeyen savaşıyla değişen görünür dünyada her yerde örneklenen kendi hakikatini bulurken, Parmenides duyuların tanıklığını bir kuruntu olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Her şeyiyle güvendiği zekâ (νόος), noktadan noktaya tartışan ve sorgulanamaz aksiyomlardan kesin sonuçlar çıkaran aklın bölümüdür, dalıdır. Pisagorcular tarafından yetiştirildiği söylenir ve okullarından ayrılmış olsa da okulun etkisi sürmüştür; çünkü felsefeye getirdiği akıl yürütme yöntemi geometri yöntemidir. Dogmatik bildirimlerde bulunmak yerine keskin mantıksal kanıt öneren ilk filozoftur. Onun önermeleri gözlemden türetilmez, çünkü doğal dünya, yanlış görünüşler nedeniyle saçmadır. Düşüncesi, varlık ve birliğin soyut kavramları üzerindeki metafiziksel çalışmadır. İşlem *a priori*'dir ve sonuçlar bütün duyulur

tecrübeye ters düşer. Aynı zamanda o fiilen var olan, uzayı kaplayan bir gerçekliğin biricik varlık olduğunu ortaya çıkardığına inanır.

Bizi özellikle ilgilendiren şey, Parmenides'in bütün şiirinin içeriğinin bir tanrıça tarafından kendisine uygun görülmüş bir ilham olduğunu açıkça itiraf etmesidir. Bununla birlikte gelenek ona ulaşmış olabilir, yolculuğu ya da yuvarlaklığı, şaman ayinsel dramının cennet yolculuğunu hatırlatır. Güneşin kızlarının eşlik ettiği iki tekerlekli bir araba üzerinde kutsallık yolculuğuna çıkar[98], "kalbi arzu ettiği sürece" ve "erkeklerin dayak izinden uzakta" (εἰδότα φῶτα) bilen insanı yönetir. Gece ve gündüzün kapılarının ötesinde (görünüşler dünyasının yanıltıcılığındaki birincil çelişkiler çiftini sembolize edebilen) o, bütün şeylerde –hem yuvarlak gerçeğin sarsılmaz kalbindeki ve hem de hiçbir gerçek inancın bulunmadığı ölümlülere görünen şeyde– kendisini yönetmek için vaatlerde bulunan tanrıça ile karşılaşır. Şiirin geri kalan tümü tanrıça tarafından yazdırılan ilhamı içerir. Şiirin iki parçası arasında form ve içerik olarak önemli bir zıtlık vardır.

Hakikatin yolu metafizikseldir. Parmenides'in göze veya kulağa değil ama akıl yürütme yoluyla hükme varmaya güvendiği ve düşüncesini (λόγῳ) olan, yok olan ve değişen gerçekliği üstlenen araştırma yönteminden uzak tuttuğu söylenir. Duyulardan uzak olsa da, kesin olarak zekâsına sunulan şeyleri zekâsıyla (νόημα) görecektir.[99] Bu şeyler, Varlık ve Birlik'in soyut kavramlarının hayli sıkıştırılmış görünümlerinin biçimsel olarak bir serisinden çıkarsanmış, bir Tek Varlık'a ait zorunlu özelliklerdir. Önceden işaret ettiğimiz bu yöntem açıkçası geometriden türetilir. Geometri sadece, bir yöntem geliştirdiği söylenen varoluş bilimidir ve çıkarsanan özellikler geometriktir. Tek Varlık, bütün uzayı kaplayan, kürenin mükemmel biçimine sahip ve süreklilik, yekparelik ve türdeş "varlık"la dolu geometrik bir nesnedir (katı varlıktır).[100]

İkinci bölüm, yani "Görmenin Yolu", mantıksal çıkarsama (dedüksiyon) yöntemini terk eder: Burada tanrıça "hakikat hakkındaki güvenilir akıl yürütmeyi ve düşünceyi" (νόῳ) sona erdirir. (8.50) Ölümlülere görünen şeyi betimleyen "sözcüklerin aldatıcı kozmosu", dogmatik anlatının geleneksel tarzında bir kozmogonidir. İlk kısım, başka herhangi bir sistemde şeylerin başlangıç durumu (πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα) olarak hizmet eden veya onu algılayan duyularımız olarak düzenli dünyanın oluşumu için başlangıç noktası olan sonsuz gerçekliğin rasyonel açıklamasını sunmaktadır. İlk adım, tıpkı mitsel kozmogonilerde yaratılışın karanlıkta ışığın ortaya çıkışı ile başlaması gibi, Pisagorcu gündüz ve gece karşıtlıkları ile geometrik alanı dolduracaktır. Eğer bu adım yasal kabul edilebilirse, burada saf düşünce ile kurulmuş "varlık"tan duyulur tecrübenin dünyasına geçmeliyiz. Kozmogoninin bütün süreci geleneksel çizgileri kolaylıkla izleyebilecektir. Ancak hayret verici içgüdü ve içgörüyle Parmenides bu adımın gayrı meşru olduğunu ilan eder. Çokluğu, hareketi değişim ve oluşu kapsayan, zaman sırasına göre karşıt güçlerin çatışması Tek Varlık'ın sıfatlarıyla çelişir; çünkü olan, oluşamaz ve bir olan çok olamaz. İlk felsefenin, dünyanın orijinal özüne atfetmiş olduğu "ölümsüz ve yok olmayan" varlığın şimdi zamansız bir varlık olduğu görülecektir: "O ne olmuştur, ne olacaktır, ama şimdi bir kerede tümüdür." Başka hiçbir varlık, zamanın herhangi bir anında ondan doğamaz; "Neden daha sonradan çok, daha erken?" Kozmogoni sadece aldatıcı bir hikâye, bir mit olabilir. Bu noktada Parmenides'in ilham perisi "hakikati ilan etme" gücünü bir yana bırakır ve "mantıklı olan yanlış hikâyeleri" anlatan diğer gücünü uygular.[101] Bu beyan –şiirsel ve felsefi– bütün kozmogoninin suçlanmadığını gösterir.

Parmenides'e ilhamını ileten bu tanrıça kimdir? Proklos, karşılaştığının ötesinde, kuşkusuz kinayeli biçimde "su perisi

Hypsipyle" diye gece ve gündüzün yüksek kapısına çağırdığını ima eder.[102] Ama esasen o apaçık ilkelerden belli sonuçlar çıkaran, matematiksel akıl yürütmede pratiğinin yapıldığı o gücün bir izdüşümü, tartışmasız akıl tanrıçasıdır. Bize söylendiğine göre Parmenides, Pisagor'un bizzat kendisinin yakın öğrencileri ve bağlıları oldukları kesin olan Pisagorcular tarafından eğitilmiştir. O zaten Pisagor'un dünya ve insanın doğası görüşünde var olan bir içerimi formüle eder: Bedenden ayrı var olan ve öteki dünyayı ziyaret eden akılsal ruh (λόγον ἐχον), fani bedende yerleşik olan duyular ve duygulara aykırı olduğu için rasyonel ruhtur ve gerçekliktir. Duyuları arkasında bıraktığında farkına varır. Gerçeklik sayıların ve şekillerin dünyasıdır, objelerin ve matematiksel hakikatlerin dünyasıdır. Parmenides'in özgünlüğü şu algısında saklıdır: Metafiziksel hakikat ve duyuların gerçekliklerle yanlışı birbirine karıştırdığı, değişen özelliklerin kargaşası olan zamansızlığın o diyarı ile duyular üzerine kurulu ölümlülerin fikirleri arasında birleştirilemeyen boşluk vardır. Bundan böyle, uyuyan bedeni terk ettiği zaman, insandaki ölümsüz ve kutsal öğe artık peygamberane rüyalar ve vizyonlardaki tanrılarla birlikte olan ve geçmiş, şimdi ve gelecek zamanların farkına varan sırf ruh değildir; o düşünen ve metafiziksel gerçekliğin akılsal açıklamasını zaman ve değişimin sınırları ötesinde veren güç olmuştur. Bununla birlikte tüm söylemi ruhun ilhamı ile kendisine ulaştırıldığı için Parmenides bir peygamber olarak kalır. Başka bir deyişle, söyleminin sırf söyledikleri ve inandıkları değil ama hakikat olduğunu düşünmesi bakımından Heraklitos'la bu konuda ortak çok şeye sahiptir.

Parmenides nazım olarak yazdı. Böyle yaparken şiirin peygamberane ilhamın dili olduğuna ilişkin geleneği takip ediyordu. Şiirinin niteliği, kendisini herhangi bir anlamda bir şair saymış olduğu veya geniş bir kitlenin ilgisini kazanmak için son derece yoğunlaştırılmış ve soyut tezler beklemiş ol-

duğu anlamına gelmez. Bundan ziyade, belleğe kolayca işlenebilen bir özet biçimini kaydetmeyi arzulamıştır. Aksi halde Empedokles'le aynıdır. Empedokles Sicilyalı ilham perisini iki tekerlekli arabayı Holiness'in İkametgâhından hareket etmeye teşvik eder ve dilinin Elea Okulu'nun deliliğinden uzak kalabilmesi için dua eder.[103] Bağlamdan hareket ettiğimizde bu deliliğin bütün yaşayan dünyanın bir yanılsama olduğu için, dışlanabilen duyular aracılığıyla ilham edilmesinden hareketle "bilgeliğin zirvelerine" ulaştığına dair kibirli iddiasını içermektedir. Heraklitos'un pek çok şeyi öğrenmek için daha az kibirli saygısızlığını da paylaşmadı. Doğası Goethe'ninki kadar zengin, hayati ve çok yönlüdür, her türlü deneyimi hevesle karşılar ve ister duyularla isterse düşünceyle olsun, her şeyi tezahür ettiği şekilde kavramaya eğilimlidir.

Empedokles, Sokrates öncesi filozoflardan herhangi birinden daha fazla on dokuzuncu yüzyılın "bilim ve din çatışması"na takılıp kalmış eleştirellikten acı duymuştur. Örneğin Burnet, dinsel şiiri *Pru fications*'ta şöyle yazar:

> Burada kozmoloji ile belirli temas noktaları vardır. Fakat bu noktalar önemli değildir ve Empedokles'in kozmolojik sistemi, *Purifications*'ta ["Arınmalar"] ön kestirilen ölümsüz bir ruha açık kapı bırakmaz. Bu dönem boyunca, eğer herhangi birine sahip iseler, insanların dinsel inançları ile kozmolojik görüşleri arasında bir uçurum olduğu görünmektedir. Sözünü ettiğimiz birkaç temas noktası bunu Empedokles'in bizzat kendisinden saklamak için yeterli olabilmektedir.[104]

Diğer eleştirmenler iki şiirini, farklı dönemlere atayarak ayrı tutmak için ellerinden geleni yapmışlardır: Gençliğinde bilimsel ve yaşlılığında dinsel olduğu söylenir ya da tam tersidir. Empedokles'i anlamak için ilk koşul, dinsel inançlarla bilimsel görüler arasındaki boşluk fikrini akıldan çıkarmaktır. Çalışması, içinde dinin, şiirin ve felsefenin ayrılmaz bir şekil-

de bir araya geldiği bir bütündür. Hayal gücü, her çevreden bir fikir toplayan kurucu özelliktedir. Bu çevreler, Hesiodos ve İyonya kozmogonisi, Parmenidesçi rasyonalizm, Orfik mistisizm, şiirsel efsane, bir fizikçinin tecrübesi, bir şairin doğanın görünümlerine ve seslerine duyumsal tepkisi, "hiçbir yaşamın olmadığı kısa hayat" için cennetten kovulan bir ruhun korkuları ve ümitleridir. Ama bu çevre bütün bu özellikleri doğum-ölüm çarkında, tıpkı makrokozmoz gibi, insan ruhunun zorunlu kaderinde ve dünya hayatının birleşik bir vizyonunda bir araya getirip inşa eder. Bir şair olarak, Lucretius'un sınırsız takdirini kazanmıştır:

> Dahası, ilahi zihnin şiirleri daha yüksek
> Bir ses çıkarır
> Ve ünlü keşifler ilan eder
> Böylece insan tarafından zorlukla görülebilen
> Kökler yaratıldı. (I.731).

Fizikçi olarak Alkmaion'un halefi ve Batı tıp okulundaki asıl figürdür. O aynı zamanda arınma yolunu vaaz eden ruhun fizikçisidir. Burada kendi deneyiminden hareketle konuştuğunu iddia eder. Zorunluluğun fermanıyla cennetten sürgün edilen ve hayatın acılı patikalarından birinden diğerine değişen, ölümlü formların hep aynı biçimde doğmaya yazgılı düşmüş ruhlardan olan biridir. "Şimdi bir erkek ve bir kız oldum, bir çalı ve bir kuş oldum, dilsiz bir deniz balığı oldum." Dört öğenin her birinde yeniden dünyaya geldiğini (ruh göçüne uğradığını) öne sürmesi şaşırtıcı biçimde Kelt edebiyatındaki şeylerle yakın koşutluklar içerir.[105] İrlanda Mongan hikâyesi (tarihsel verilere göre MS 625'te ölen bir Ulster kralı) *Fili Forgoll*'da kehanet güçlerine sahip olmak metampsikozla, yani ruh geçişmesi ile ilgilidir. Mogan'nın babası tanrı Manannan, oğlunun hayatı ve ölümünü önceden haber verir: "Oğlum her hayvanın şekline girecektir... bir kurt... erkek bir geyik

... dolu bir havuzda benekli bir somon... bir fok... bir kuğu vb." (*The Voyage of Bran*, yedinci veya sekizinci yüzyıl başı). Buradaki katalog yalnız hayvanların, kuşların ve balıkların isimlerini içeriyor. *The Welsh of Taliesin*'de serseri ("benim olduğum") sözcüğü içeren kataloglar vardır, yani "ben bir yolculuk olmuştum (?), bir kartal olmuştum, bez kaplı bir deniz kayığı olmuştum... elde kılıç olmuştum, savaşta bir kalkan olmuştum, bir arpta bir tel olmuştum." Bu kataloglar... hem ruh göçüne (*transmigration*) hem de şekil değiştirmeye (*transformation*) olan inanca işaret edebilen kuşlar, sürüngenler gibi birtakım hayvanların isimlerini içermektedir; ancak cansız varlıkların, hatta manevi şeylerin bile isimlerini içine almaktadır.[106]

Böylesi durumlarda ruh göçünün veya başkalaşımın (*metamorphosis*) ne anlama geldiğine karar vermek zordur. Tatar şamanları, Brahman kâhinleri, kâhin tanrı Othin kendilerini kuşlara, canavarlara ve hatta cansız şeylere dönüştüren güce sahip olduklarını iddia etmişlerdir ve bu güç, Greklerin Proteus ve Thetis örneklerindeki gibi doğaüstü bilgi ile bağlantılıdır. Ama yine de başkalaşma ile ruh geçişmesi arasındaki fark, her iki inancın da insan ruhunun bulunduğu bedenden ayrılabileceğini ve başka bir yaratığınkine girebileceğini imlemesidir. Bütün yaşamın birliği ve bütün yaşayan şeylerin akrabalığı temel ilkedir. Bu görüşün özgün bir psikolojik deneyime dayandığı fikrini yabana atamayız, sadece çünkü ruh göçüne inanamayız ve şair değiliz. Psikoloji üzerine yazılan kitaplar çoğunlukla filozoflar ve bilim insanları tarafından yazılmaktadır. Onların düşünce alışkanlıkları, "şeylerin yaşamına tanık olabilen" ve sanki belleğin kızları, ruhu, zamanınkilerden olduğu kadar uzayın sınırlılıklarından da kurtarabilmiş gibi, bütün doğa ile birleşme hissinde ayrı varlığın duyusunu kaybeden şairane hayal gücüne (adlandırdığımız üzere) sevimsiz ve sıkıcı gelir. Büyük şairlerin deneyimini boş

fantezi ya da aşınmış batıl inanç olarak bir kenara atmak bilgelik değildir, gerçekten hiç değildir. Çünkü şairlerin deneyimi sıradan insanların algılarının ötesindedir ve bizim "açıklama" dediğimiz şeyin terimlerine tercüme edilemez. Sevelim ya da sevmeyelim, Empedokles'in felsefesi, başka bir yerde olduğu gibi burada, bu peygamberane ve şairane düşüncenin, kavrayışın içinden doğan bir canlandırma ve aydınlanmadır, ilham perisi bazen yalnız hakikat gibi olan yanlış bir anlatıyı aktarıyor olabilir.

Bignone'nin belirttiği üzere Perikles, Euripides ve Sofokles'in bir çağdaşı olmasına rağmen Empedokles başka bir dünyaya ait görünür. Ruhani açıdan, daha ziyade Epimenides, Ferekidis, Onomacritus *ve* Pisagor'a benzer ve ne ki bir çöküş çağı ile bir rönesans arasında duran birinin zihinsel karmaşıklığını ve kaygısını taşır; ruhani tutkular ile modern insanın merakı ve entelektüel gözüpekliğini bir araya getiren ortaçağ insanın mistisizmi arasında kalmaktadır. Tekil bütünlükle Platon'un ilahi deliliğinin her biçimini, tanrısı Apollon ve ilkörneği Orfeus'a karşılık gelen her yönü yeniden üretir ve ilahi mutluluğa dönmeden önce sonu, en yüksek ruhgöçünü simgeleyen olarak betimlediği bütün karakterlerde kendini özetler: kâhin, ozan, hekim ve insanların önderi.[107]

Aynı anda Atina'da Sokrates, şairane olmayan tekil bir figür olarak kendi yurttaşlarını "ruhlarına özen" göstermeleri için yüreklendiriyordu. Platon'un *Sokrates'in Savunması* ve ilk diyaloglarından, bu "ruhun" kendimizden önce hayatta belirlediğimiz hakiki değeri veya bütün amaçların değersizliğini kavrayamayan bir göze sahip bir insanın gerçek benliği olduğu anlaşılmaktadır. Mutluluğun neden ibaret olduğunu görmeye ikna edilirlerse bütün insanların gerçek mutluluğu arzu edecekleri fikri Sokrates'in karakteristik inancını oluşturmuştur, çünkü ona göre mutluluğu bir kez gördükleri vakit, gerçekleşen arzularının peşinden gitmekte hata yapmaya-

caklardır. Hiç kimse kendi iyisinin nerede yalan söylediğini ve şimdi değersiz olduğunu bildiği diğer amaçları tercih ettiğini açıklıkla göremez. Sokrates'in yöntemi sağaltıcıdır. Sokrates, önyargı sislerini ve yanlış inancı ortadan kaldırmak ve en içteki arzularını özgür bırakmak için insanları sorgular ve kendilerini sorgulamaları için uyarırdı.

Sokrates, Perikles çağının bir sonucu ve bu dünyanın bir insanıydı; eğer mutluluk kesin olarak bulunabilirse, onun insanın mükemmellik arayışında burada ve şimdi bulunabildiğine kendi tecrübesiyle inanmıştı. Ona çok fazla şey kesin gerçek ve insanın en büyük kaygısı gibi görünüyordu. Kuşkusuz gençliğinde bilgelikle ün salmış şairler, sofistler ve Atina'daki İyonya doğa felsefesinin temsilcileri gibi bütün seçkin insanlarla arkadaşlık yapmanın yolunu aramıştı. Ancak yaklaşmakta olan savaş ve ihtilal ile ortam daha da karanlığa gömüldüğü için, cismani bedenlerin nihai noktada hava veya sudan ya da dört öğeden oluşup oluşmadığı tartışması, özellikle bilinebileni bilinemeyenden çok açıkça ayırabilen biri için gittikçe daha az önemli hale gelmekteydi. Sokrates'in fiziksel ya da metafiziksel olsun, uygulayacağı doktrinleri yoktu ve o hiç kimseye öğretecek herhangi bir şeye sahip olmadığını dürüstçe söyleyebilmişti; çünkü iyiliğin doğası ve mutluluk, sunulabilecek bir inanç meselesi değil, ama herkesin kendisi için görmesi gereken veya görmekte hatalı olabileceği bir şeydir.

Bu nedenle hiç kimsenin Sokrates'in kendisini Delfi tanrısının peygamberi saydığını varsayarken ondan daha bilge olmadığını ilan eden kehanet hikâyesiyle yanlış yönlendirilmemeliyiz. Bütün çağların bilge adamları arasında o belki de, önerecek herhangi bir ilhama sahip olduğuna ilişkin idea fikrinin sağlam itibarı olduğu konusunda eşsizdir. Platon bu tutumu *Sokrates'in Savunması'nda* içtenlikle kayıt altına almıştır. Orada canlandırılan Sokrates kendisi hakkındaki gerçeği

söylediğini ilan eder ve onun, kendisini anlayabilecek tek bir arkadaşı tarafından görüldüğü şekliyle, gerçek olduğundan kuşkulanacak herhangi bir dayanağımız yoktur. Bu portreyle çelişen hiçbir şey, Aristofanes'in *Bulutlar*'daki sorumsuz gülünçlüğünden veya Ksenofon'un basit fikirli oto portresinden hareketle kabul edilemez.

Gerçek karakterine ek olarak Sokrates'in ilkin Platon'un ilhamının tümüyle ifşa edilmesini gerektiren şairane veya peygamberane kişisel özellikleri üstüne alması sadece Platon'un orta diyaloglarında geçer.[108] Hayali konuşmanın tanınmış sözleşmesi, düzyazı tiyatrosunun bir dalı, okuyucuyu yanlış yönlendirmeksizin böyle bir gelişme için yasal kapsam yaratmıştır. Sokrates'in bu başkalaşımını anlatmıştık ve Platon'un yaptığı şeyin farkında olduğunu yeteri kadar belirttiğine işaret etmiştik. *Phaidon*, *Devlet* ve *Phaidros* Sokrates'e iletilecek bir mesaj içerir ve o mesajı kısmen, soru ve yanıt yönteminin sadece bir forma dönüştüğü yerde söylev formunda, kısmen de şairane mitlerin sembolik imgesinde verir.

Sokrates *Kriton* diyaloğunda (56B) yansıtma konusunda kendisi için en iyi olan akıldan (λόγος) başka, herhangi bir güdüye boyun eğdirecek bir yenilgiye uğrayan bir kişi olmadığını vurgular. Sokrates'in kulak verdiği "gerçek benlik" *Phaidon*'da Pisagorcu geleneğin ayrılabilir ölümsüz ruhu haline gelir. Orada *psyche*, yani ruh/akıl adıyla anılır, ama bu bedensel ortaklığıyla bağlantılı olan duyulara ve duygulara zıttır ve *Devlet*'te "yansıtıcı kısım" olarak görünür (λογιστικόν). Aslında bu, Parmenides'in şiirinde duyuları ve duyular-dünyasını bir kenara bırakan ve ebedi metafiziksel gerçeğin alanına ve matematiksel uslamlamaya nüfuz eden akla (*Nous*) karşılık gelir. Bununla birlikte *Nous*, baştanbaşa duygusuz düşünce ve bilgelik gücü değildir; bilgelik ve felsefe tutkusunu arzu eden kendi karakteristiği ve gerçeği seven kendi zevki vardır. (Rep. 580).

Gördüğümüz gibi, ölümsüzlüğe ilişkin dinsel inanç Platon'u, *Sokrates'in Savunması*'nda içtenlikle yeniden üretilen Sokrates'in akılsal agnostisizminin ötesine taşımıştır. Sonuç olarak söylemek gerekirse, Gorgias'ın devamından itibaren orta diyaloglarda şairane mit, Sokrates'ten tevarüs eden diyalektik söylemin yanı sıra belirgin bir öğe olarak görünür. Her iki öğede, işleyen ruhun en yüksek kısmı vardır. Mitte o, bedeni uyurken bıraktığı zaman eskiden ruha atfedilen "ulaşmakta özgür, şeylerin geçmiş, şimdi ya da gelecek yeni bir bilgisi"ni algılamak için arınık ve bağımsız haliyle peygamberane vizyonun kehanet gücünü uygular. (Rep. 572A). Böylece filozof Platon, diyalektik ve miti ayrı tutarak akılcı söylem bilgisi olarak kurulan gerçekle ile sadece içe doğan ve inanç ve ikna meselesi olarak kalması gereken gerçek arasında hocasının yaptığı ayrımı onaylasa da, Sokrates'in reddettiği peygamber ve şairin rolüne geri döner.

Bu bölümde, bilgenin ayrıcalıklı bilgeliğinin ilahi ilhama atfedildiği ve şiirde dile getirildiği bir geçmişin bilinçli mirasçısı olarak filozofun yönü üzerinde durduk. Ama resmin bir de öteki yüzü vardır. Bizzat Platon'un söylediği gibi[109] doğa filozofu kesinlikle peygamberin örtüsünü ve şairin lirini bir kenara bırakan farklı bir figür olarak ortaya çıktığı zamanlardan itibaren felsefe ve şiir arasında zaten uzun süredir bir tartışma mevcuttu.

8.

KÂHİN İLE FİLOZOFUN ÇEKİŞMESİ



Şimdi üç figürümüz arasındaki farklılığı ve buna bağlı olarak aralarındaki fikir çatışmasını ele alalım. İlk olarak buna kâhin ile şairin arasındaki fikir ayrımı denilebilir.

Bu terimin en geniş anlamı ile şiirin kehanetin bir dili olduğu görüşü yaygındır. Bütün şiir, tarihi boyunca günlük konuşma diline indirgenmesine karşı direnç göstermiştir. Şiir aşağı yukarı ulvi bir dil ile idare edilemez, çünkü o genellikle yüceltilmiş bir duyguyu ifade eder. Yüceltilme Antik dönem itibarıyla Musaların verdiği bir ilhamdı ve o alanla alakadar ve paraleldi; aynı zamanda da kehanet sahibi insanların tutkusuydu.

Özdeşlik veya genel nitelik olmak üzere, ilham veren bu iki unsur modern akademisyenler tarafından gözden kaçırıldı; dikkatimizi sürekli Yunan edebiyatına odaklayan ve sürekli olarak Antik şiir düşüncesini Homeros ile başlatanlar yüzünden ve bir şekilde Hesiodos ile devam etti. Ancak Homeros bu uzun geleneğin sonunda yer alır. Homeros'ta ve onun tasvir ettiği kahramanlık çağında, kâhin ve halk ozanı zaten farklıdır. Halk ozanının işi doğaçlamayla kendi günün-

den veya eski günlerden uydurma kahramanlık hikâyeleri ile eğlendirmekken, kâhinin işi tanrının niyetini yorumlamaktır ve *kalkhas* gibi geleceği kehanet ile görmek veya Theoclymenus gibi yaklaşmakta olan kıyameti sezerek anlatmaktır. Burada bu farkın sonucu zaten görünmektedir. Kâhinin ilhamı daha çok geçmişten ziyade gelecekle ilgilidir: Dar anlamda bir peygamber gibidir ve gelecek olaylarla ilgili öngörüsüne danışılır. Şair ise diğer yandan geçmişin hayali görüşü ile meşguldür.[110]

Castren'in Şaman adlı kitabında, şaman kendini şöyle tanımlar: "Tanrı beni yeryüzünün altını ve üstünü dolaşmakla görevlendirdi. Ben bir şamanım ve geçmişe, şimdiye ve geleceğe dair yeryüzünün üstünde ve altında olan her şeyi bilirim."[111]

Kâhinin gizli armağanının üzerinde uzun süre durmak gerekmez. Kehanette bulunma yeteneği –bu yetenek Theoclymenus'a, bir dizi kâhinden ona intikal eden Melampus'tan miras kaldı– onun geceleyin gülen ozanların başlarını ve yüzlerini görmesini, duvarlar ve çatıların onların kanlarıyla kaplanmasını ve Hades'e gitmek için acele eden hayaletleri görmesini sağladı.[112] Aynı yetenek zamanın yanı sıra uzayın sınırlarını da aşabilir.

Samuel Saul'e eşeğinin bulunduğunu söylerken; Elisha İsrail kralına Suriye kralının onun özel odasında konuşulanları anlattı.[113] Eğitici edebiyatın çoğu, iki kâhinin, bilgenin veya şairin bilgi birikimlerini ya da kehanet güçlerini sergilemek için birbirlerini zorladığı yarışmalar şeklini alır. Melampedia'da Hesiodos'a atfedilen, Mopsus'a Kalkhas tarafından belirli bir ağaçta kaç incir olduğu sorulur. Mapsus cevabı doğru verdiğinde, Kalhas bu yenilgiden dolayı ölür. *Mahabharata*'da da bir kralın (brahman değil) gezinti arabasıyla geçerken bir ağaçtaki yaprakları ve meyveleri nasıl saydığı anlatılır.[114] Bilge Kentaur'un tavsiyesini almak isteyen Apollon'a, sadece ne

olacağını ve ne zaman olacağını değil, aynı zamanda ilkbaharda yeryüzündeki yaprakların, deniz ve nehirlerdeki kumların sayısını da bildiği söylenir.[115] Homeros ve Hesiodos rekabeti, kendi dönemlerinde bu geleneksel biçime ve aynı zamanda Aristofanes'in *Kurbağalar* adlı oyununun arka planında yatan ölü tragedyacıların rekabetinde ve belki de müzikli ve şiirli yarışma şenliklerinde yatar.

Esasen kâhinin temel görevi geleceği görmekti veya onu sezinleyemiyorsa tanrıların işaretlerini ve alametlerini yorumlayarak niyetleri hakkında bir çıkarım yapmaktı. Bu falcılığın yalancı bilimidir ki bunu, Platon ve genel olarak eskiler onu açıkça sezgiden ve kehanetten ayırmışlardır. Kodlu bir mesajın deşifre edilmesiyle bu, sonuç çıkarmanın akılcı bir izleği olarak adlandırıldı.[116] Doğal felsefe kâhinin liyakati ile çelişmeye başladı.

Geç bir zamanda ortaya çıkan kadere felsefi yaklaşımı daha esaslı düşünmek uygun olacaktır. Eğer gelecek olaylar tahmin edilebilirse, zaten önceden belirlenmiş olmalılar; bu ya tanrıların rızası ve amacı ile ya da kabul edilemez bir zorunluluk tarafından olur. Eğer bunlar belirlenmişse, insan geleceğine ilişkin özgür bir seçimle baş başa bırakılmamıştır. Buna karşılık, kehanet ile verilen kıyamet bilgisi her ne kadar korkunç olsa da insanoğlu onu önlemek için hiçbir şey yapamaz. Bu çelişki zaten Homeros metinlerinde açıkça hissedilir. Tanrıların her ne kadar güçleri bilinse de özgürlükleri kaderleri ile sınırlıdır. Çağdaş filozoflarımızı kızdıran bu problemin çözümünü Homeros'tan bekleyebiliriz.

Daha sonraki dönemlerde Stoacılar Zeus'un iradesiyle kaderin belirlenmesi olayının düğümünü kesmeye çalıştı ve zaten bu zamana kadar kader, fiziksel nedenler ve etkiler zincirinin de doğal olması gereken zorunluluk ile tanımlamıştı.[117] Düzen tanrısal irade ile belirlenmiş olabilirdi ve gelecekteki rotası teorik olarak kehanet ile öngörülük yeteneğine sahipti.

Burada feda edilmesi gereken, insanın iradesinin genel olarak tasarlandığı gibi özgürlüğüdür. İnsan sadece Zeus'un iradesine bağlı olan geleceğini belirlemeye çalışabilir ve kaderini ne olursa olsun kabul edebilir. Buna rağmen ısrarcı bir eleştirmen bunun kabul edilmesinin veya edilmemesinin kendisinin doğmadan önce belirlenmiş olması gerektiğini savunabilir.

Gördüğümüz gibi, Epikür atomlara sebepsiz yere asgari derecede sapma özgürlüğü vermenin çaresizliği yüzünden amansız bir gereklilik ağından çıkmaya çalıştı, nedensiz yere atomların sonsuz uzayda düşüşlerini düz çizgisinden saptırmaya çalıştı. Bunu yaparken kendi materyalizminin mantıksal sonucundan kaçıyordu. Demokritos daha güçlü bir yapıda görünür ve etik doktrininin ahlaki dışa vurumunu farklı bir seviyede tutar ancak bu görüşü onun kendi fiziği tarafından desteklenmiyordu. Atomların maddi ve boşluğun maddesel dünyasında, serbestliğin sağlanması için yer kalmadığını söyledi. Sonsuz evren bir tasarım işi değildi; olayların ilk nedeni yoktu. Bütün bu olmuş olan, hâlâ oluyor olan ve olacak olan sonsuz bir zamandan gereklilik yüzünden oluşmuştu.[118] Demokritos'a göre gelecek kabul edilebilir ve açıklanması öngörülebilirdi.

Buna karşın Epikür, tam tersine özgürlüğünü korumak için bu belirlenimciliği (determinizm) ve onunla birlikte ilahi olasılığı da reddetti. Üstelik tanrıların yaşadığımız dünyanın içinde olan hiçbir şeye müdahale etmediğini söyledi. İnsanın ilkel atalarını kışkırtan terör, gökte ve yerin altında meydana gelen gök gürültüsü, şimşek, kuyrukluyıldız, tutulmalar ve depremleri ilahi öfkenin alametleriydi. Gördüğümüz üzere burada ilahi bir rolü dışlama arzusu, Epikür'ün sisteminin ikinci bölümüne daha çok ilgi göstermesine neden oldu. Meteorolojiyi ve bu alanda olağanüstü ilkeyi ileri sürmek için, bu fenomenler sınıfı yakından bakışın ötesinde olduğu için,

her doğal açıklamayı, dünyamızda değilse de başka bir yerde doğru olarak kabul etmemiz gerekir.

Lucretius tarafından verilen boşluğun gözlemlenmesiyle ilgili bazı meteoroloji konuları oldukça öğreticidir. Beşinci kitabın 273 satırında da göksel cisimlerin oluşumu, hareketleri ve tutulmaları yer alır. Altıncı kitapta atmosferde ve yeraltında olan olaylar 606 satırda anlatılır; bunların yarısından fazlası gök gürlemesi ve yıldırımla ilgiliyken, 102 satır deniz hortumlarıyla, bulutlarla ve yağmurla, 167 satır da yeraltı olayları, depremler, volkanlar ve denizin kaynağı ile ilgilidir. Sekiz satır tutan, kar yağışı, fırtına, dolu, don olayı, buzlanma gibi daha az önemli konular, atomculuğun ilkelerini kavrayan kimse tarafından görmezden gelinebilir. Bu durum çok açıkça gösteriyor ki, ne Lucretius ne de onun öğretmeni astronomi ve meteoroloji bilimi ile ilgilenmişlerdir. Onların bütün ilgisi yeraltı ve yer üstü olayları ve bunların kehaneti ile ilgili olmuştur.

Bu başlık altındaki olayların listesi İyonyalıların sisteminden devşirilmişti. İşte bu yüzden ilk doğa filozofları, ilk meteorologlar olarak anıldı. Sanki bütün endişeleri yerin altında ve gökyüzünde meydana gelen olaylarmış gibi. Hippokrates'in bunu filozofun "boş varsayımları" için uygun alan olarak gördüğünü kaydettik ve Epikür'ün bu tür nesnelerin, dogmatik iddialarının gerçekliği için herhangi bir teste tabi tutulamayacak kadar mantıklı deneyimlerden çok uzak olduğu yönündeki görüşünü bekledik. Bunun nedeni de onun dinsel öneminden kaynaklanıyordu; insanoğlunun varlığı ölçüme göre değişime bağlıydı. Yağmurlardan ve kuraklıklardan, buluttan ve güneş ışığından yıl içindeki mevsimsel dizilimden dolayı her şeyin hâkimi Zeus sorumludur ve hayat veren yağmurları da alıkoyabilirdi. Tutulmalar, kuyruklu yıldızlar, meteorlar, gök gürültüleri, yıldırımlar, depremler ve volkanik patlamalar ilahi bir kızgınlıktan kaynaklanıyordu.

Er ya da geç bütün bu fenomenleri (olayları) tamamen doğal değişimler olarak yorumlayan filozof rahiple (din adamları) çatışmak, karşı karşıya gelmek zorunda kaldı. Bu din adamı insanlarda tanrılara olan hediyelerin güvenliğini sağlayan bir konumdaydı; tanrıların işaret ve alametlerini yorumluyordu.

Bu noktada Milet meteorolojisinin dini alandan herhangi bir ihtilafla karşılaşıp karşılaşmadığını bilmiyoruz. Tabii ki başlangıçta dinin herhangi bir tehlike altında olduğu belli değildi. O ana kadar güneşin ve yıldızların tanrısallığı karadan ve denizden gelen yüceltmeler ile beslendikleri teorisi tarafından bozulmadı ve eğer bulutlar ve yağmur oluşumu hava ve suyun yoğunlaşmasını içeriyorsa, yağmur Zeus tarafından gönderilmeyebilirdi. Bugüne kadar meteoroloji bilimi, piskoposların yağmur veya kuraklık için dua eden bir kiliseyle yan yana varlığını sürdürüyor ve meteoroloji araştırmasında, gözlemlenen yağış miktarı ile belirli bir bölgede sunulan dua sayısı arasında ilişki kuran istatistikleri derlemek hiçbir zaman gerçekleşmiyordu. Ama belirli bir bölgede sunulan dualaların sayısıyla gözlenen yağış miktarını ilişkilendiren istatistikleri derlemek için asla meteorolojik araştırmalar yapılmaz. Antik dünyada tanrılara ibadet ve insan davranışı, atalarının gelenek ve yasalarıyla düzenlenmişti. Bütün bunlara karşı doğa filozofunun söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Alametler meselesinde bile doğal açıklama doğaüstü ile bağdaştırılabilir. Bunu Plutarhos'un ünlü bir anekdotunda da görebiliriz.

> Perikles'e çiftliklerinden birinden bir koçbaşı getirilmiş ama sadece bir boynuzu varmış; Kâhin Lampo boynuzun güçlü bir biçimde alnın ortasından çıktığını görmüş. Daha sonra mevcut iki tarafın, Tukidides ve Perikles'in birleşeceğini ve keramet sahibi olanın kendisine bütün gücü vermesi gerektiğini söylemiş. Ama Anaksagoras koçbaşını alıp inceleyerek beynin tüm boşluğu doldurmadığını, ancak oval bir forma girdiğini ve boynuzun yükseldiği yerden doğrudan kafatası-

nın o kısmını işaret ettiğini gösterdi. Bu olay izleyenler tarafından hayretle karşılandı ve Anaksagoras'a büyük bir ün kazandırdı. Daha sonra Tukidides düştü ve yönetim tamamen Perikles'in eline geçti.

Ama benim kanımca filozof ve din adamı makul ölçüde uzlaştırılabilir ve her ikisi de haklı olabilir. Biri sebebi araştırırken diğeri de sonucu araştırıyor. Görünüşü hesaba katmak ve nasıl ortaya çıktığını düşünmek eskilerin işiydi. Sonucusu neden bu kadar biçimlendi ve bu neyi göstermek içindi? Bunu söyleyenler, sebep ortaya çıktığında kehanet sona erer. Bu tür işaretlerin reddedilmesinin doğa dışı olduğunu düşünmeyin, yoksa yapay işaretlerin kullanımının olmadığını da inkâr etmek zorundadırlar: Pirinç halkaların takırtısı, fenerin ışığı, güneş saatinin gölgesi, bunların hepsinin kendine has doğal nedenleri var ve yine de her birinin başka bir anlamı var.(Perikles, 6. çev. Langhorn).

Daha sonra Perikles'in kariyerinde, onun düşmanları arkadaşları vasıtası ile ona saldırmak için popülaritesinden faydalandı. Bunların arasında ayın dünyadan bir parça olduğunu ve güneşin kor halinde sönmeyen bir kaya parçası olduğunu ve hatta bunun Peloponnesos'tan bile büyük olduğunu söyleyen Anaksagoras da vardı. Uzun bir zaman önce Thales doğudan tutulmaların belli sürelerde kendini yenilediğini öğrenmişti ve 28 Mayıs 585 tarihinde bu olayı başarılı şekilde tahmin etti. Eğitimli insanlar için dünyevi felaketleri önceden tahmin etmek oldukça zorlaşıyordu. Bununla birlikte Atina ordusunun Syracuse'daki yenilgisi general tarafından ay tutulması olayına gösterdiği saygının sonucudur. Toplum düşüncesinde astronomlar ve doğa filozofları diğer sofistlerle birlikte toplanırlar, bazıları tanrıların doğası ile ilgili otoriter olmayan düşüntü ile ilgilendi.

Protagoras gibi, bunun hakkında bir şey bilinip bilinmeyeceğini sorguladı. Tabii ki kâhinler ve rahipler alarma geçti. Kâhin Diopeithes ilahi şeylere inanmayanların ya da gökyü-

zünde neler olduğuna dair teorileri öğretenlerin suçlamalarına izin veren bir kararname taşıyordu.[119]

Nilson, kâhinlere ve işaretlere yönelik inancın, Antik Yunan hayatında düşündüğümüzden çok daha büyük bir rol oynadığına dikkat çekti. Ona göre halk bu sofistlerin entelektüel tartışmalarından çok etkilenmedi.

> Gerçek çatışma dinin pratik hayatta en çok müdahale ettiği ve herkesin her gün iletişim kurduğu kısım arasında yaşandı. Yani, geleceği öngörme sanatı ve doğal felsefenin gök ve atmosfer olaylarının fiziksel açıklamalarını yapma girişimleri ve daha başka olayları da. Bu türden açıklamalar kehanet sanatına olan inancı baltaladı ve gereksiz kıldı. Çünkü bu fenomenler doğal yollarla açıklanacaktı. Kehanet sanatı boşa çıktı. Kâhinlere olan inanç zayıfladı. Doğal olarak kâhinler ve alametleri gören tercümanlar sanatlarını savundu. Tabii ki bu sanat gücünü eski dinden alıyordu. Aynı zamanda eski dinin savunması da kendi paylarına düşmüştü. Ateizm için açılan davalar işe yaramazdı. Yükselen inançsızlığı kontrol edemiyorlardı. Zamanla durdular. Artık Atina için bir övünç kaynağı değildiler. Ancak biz onların neyin içinden yükseldikleri durumunu anlamaya çalışmalıyız. Bu durum dinin pratik yaşama ve politikaya burnunu sokmasıyla yaratılmıştı. Bu aynı zamanda siyasetçi ve kâhin olan insanların neden tehlikeyi yasalar ve mahkemeler yoluyla savuşturmanın mümkün olduğunu düşündüğünü açıklıyor. Atinalı insanlar tarafından savunuldular, çünkü insanlar şehirlerine şeref ve güç veren tanrılara yapılan bu saldırıları sevmediler ve acil durumlarda bu tanrıların gazabından korktular. Aldatma davalarının en ünlüsü de Sokrates iddianamesi oldu; özenle seçilmiş büyük bir ustalıkla planlanmıştı.

Diophetes'in kararnamesi, gökyüzünde ilahi anlamda neler olup bittiğine dair teorilerin öğretmenlerine saldırdı. Bu durum özellikle kâhinlerin en çok itiraz ettiği şeylerden daha fazlası olamaz, yani meteorolojik olayların doğal açıklamala-

rı tanrılar tarafından gönderilen alametlerin önemi hakkında şüphe uyandırmaktı. Veya ilahi şeyler genel olarak din anlamına gelebilir. Filozoflar mevcut tanrılara inanmamakla suçlandılar. Sokrates her ne kadar meteoroloji öğreticiliği ile veya ateizmle suçlanmasa da, o topluluğun tanıdığı tanrıları tanımamakla ve yeni tanrılar tanıtmakla suçlandı.[120] Olumsuz bir sayım için herhangi bir tanıklığın olup olmadığı belli değil ya da savcıların Sokrates'in tanrıların olmadığını söylediği belli değil veya Sokrates'in ibadetlerde halkın içinde olup olmadığına dair bir söylem de yok. Muhtemelen Platon'un savunmasında görüldüğü üzere, Meletus ve arkadaşları karışıklığa güvendi. Bu karışıklık halkın kafa karışıklığı idi, Sokrates ve diğer doğa filozofları Anaksagoras, Archelaus ve Diyojen'in de başına gelen bu kafa karışıklığının muhalifleri tarafından beslenmesi idi. Bu karışıklık komedi şairleri tarafından da beslenmişti. Jüri üyeleri şuna inandırılmıştı. Sokrates diye bir bilge var, yeraltında ve gökyüzünde olan olayları sorguladı, işte bu yüzden bu gibi işleri yapan kimseler dinsizdir (Apol, 18B). Aslında Sokrates'in okulunun *Bulutlar*'ın başındaki resmini ciddiye alan herkes, Sokrates'in öğrencilerini gökyüzündeki ve yeraltındaki şeylere çalışmaya ve onları sadece gerçek tanrılar olan hava, gökyüzü ve bulutlar kültüne yönlendirmiştir (*Bulutlar*, 365). Bu hikâyelerde Strepsiades'e Zeus'un var olmadığı öğretilir. Onun devri geçmiştir, onun krallığı (Dionysos'a değil, Zeus'un oğlu) Dinos'a geçmiştir. Yağmur, fırtına ve şimşek gökyüzü tanrısı tarafından gönderilmez, fakat bu durum biraz da *Bulutlar*'daki görünmeyen rahatsızlıktan kaynaklanmaktadır.

Alametlerin inkârının yanı sıra, İyonyalı filozofların kozmik tanrılarının Zeus'un kendisinin yerini aldığını da belirtmeliyiz. Athena Polias ile ilişkilendirilen Zeus Polies'tan beri şehrin tanrısıydı. *Bulutlar*'da Sokrates şehrin tanrılarına inanmayan biri olarak görünür, yerine yeni tuhaf tanrılar ko-

yar: hava ve bulutlar. Bunun ötesinde bu soylu tanrıların davranışları açıkça fiziksel terimlerle açıklanır. Bunlar popüler akıllarda tam da ateizm suçlamasını haklı çıkaracaktı. Meletus'un çapraz incelemesinde, Sokrates bu suçlamayı yapması için suçlayanını kışkırtır ve böylece iddianamenin şartlarıyla çelişiyordu; çünkü yeni ilahlar öne süren bir kişi ateist olamaz. Meletus onu Anaksagoras ile karıştırmıştır, der (Apol. 26C ff.). Geri kalan bölümde Sokrates şiddetle karşı çıkar ki Aristofanes'in okulundaki resminde bir doğruluk sözü vardır, onun meteoroloji ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Hiç kimseye de gizlice bir şey öğretmemiştir. Ancak iddia edilen ifade yani yeni ilahlar (*daimonia*) çok kurnaz bir biçimde Sokrates'i suçlamak için seçilmiş, geçerli sayılmıştı ve seçilmişti. Platon ve Ksenofon'un referansının ilahi işaret olduğuna dair kanıtlarından şüphe duymak için yeterince neden vardır. Meletus Sokrates'in iddianame ile alay ettiği ifadesine tutunmaktadır (Apol, 31C). Bu ifade Euthyphron'da (3B ff) da onaylanır. Kâhin ifadeyi hemen ilahi bir işaret anlamında yorumlar ve Ksenofon da bu suçlamadaki Sokrates'in bütün tavırları görülmüştür. Bu konu üzerinde daha fazla durmak yersiz olacaktır. Phillipson şunları yazar:

> Sokrates'i suçlayanlar onun ilahlarında aldatma suçlaması için yeterli bir zemin gördüler ve şüphe yok ki aşağı yukarı gerekçelerini bu yoldan sürdürdüler. Sokrates'in davası bir iç sorgulamaydı, belirsiz bir karaktere sahipti ve bu mevcut tanrılarla ilişkilendirilemezdi. Bu kendine özgü bir şeydi, gerçekten benzersiz bir durumdu. Sokrates o tanrılarla ilişki içinde olduğunu söyleyen yegâne insandı. Bunun anlamı, Sokrates bu tanrılarla iletişim kuracak güce sahipti. Tekillik, Atina gibi bir şehirde istenmeyen bir anormallikti. Bu şehirde din ve toplum çözülemez şekilde birleşikti. Sokrates'in hayatı onun tarafından canlandırılmış ve beslenmişti. O vatandaşlığa ayrılmaz bir şekilde bağlanmış yükümlülükleri reddetti. Bu tür yükümlülükleri yerine getirenlerle alay etti, anti

demokratik bir eğilim gösterdi. Onun yeni tanrıları sadece otorite tarafından izin verilmeyen ilahlar değil aynı zamanda şehir için de bir tehditti. Eğer vatandaşlara böyle özel ve yeni kâhinlere başvurulmasına izin verilirse anlaşmazlık olacaktır, milli din tamamen ortadan kalkacak ve zengin Atina demokrasisi, özgürlük ve eşitlik yok olacak ve varlığı sona erecekti. Böylece Anytos ve arkadaşlarının da yaptığı gibi Sokrates'in bu *Daimon*'una saldırılmalıydı. Oyların Sokrates'in aleyhine sonuçlanmasındaki temel dayanak noktası buydu.
Sokrates açıkça kendi ilahını kabul etti ki bu ona göre ilahi bir işaretti; bir ses, tanrının manifestosu ama tanrı değil, açık bir hedefti. Onun ifadelerini hafifçe bükmek ve *Daimonia*'ya dönüştürmek çok kolaydı. İlahlar, gerçekten yeni tanrılardı. Aslında o bu kelimeyi hiçbir zaman çoğul anlamında da kullanmadı. Kutsal olan ilah ve ilahlar anlamında kullandı. Böylece onu suçlayanlara göre bu sofistik süreç bir *ab initia* (başlangıç) olarak davanın biçimine dönüştü.

Suçlayıcıların elinde, gerçekten hünerlice bu fırsatı yeni tanrılar ibaresini diğer yeni ilahlarla –hava-eter, bulutlar– Zeus'u yerinden ediyordu ve aynı zamanda kâfir Anaksagoras'ın meşhur doktrini "Güneş bir taştır ve ay topraktır" ibaresi gibi bildirimler vardı. (Apol 26D) Burada tartışmamızı ilgilendiren şey iddianamedeki her iki yanlış ve doğru öğelerin ilahi açıdan inanç malzemeleri olmasıdır. Bu, Sokrates'in ve İyonyalıların ateizmle suçlanmasına neden oluyor ve gök gürültüsü, yıldırım, yağmur ve deprem alametlerini ilahi işaretler olarak yorumlayan kâhini tehdit ediyordu.

Sokrates'in Savunması adli bir metindir. Sokrates belli belirsiz bir tepki ile karşı kaşıyaydı. Desteksiz, bildiğimiz kadarıyla aklayacak herhangi bir tanıklığı da yoktu ve mahkeme de büyük bir kafa karışıklığının ve ön yargıların üzerinde şekillenmişti. Böyle bir durum da onun için gayet yasaldı. Böyle bir durumda kendini suçlayanlara karşı bu suçlamaların yersiz olduğunu itiraf ettirmek mutlaka kafasındaydı. Tümüyle

ateizm ile suçlanıyordu, kendi iddianamesine aykırı davrandığı için onu mahkûm etmişlerdi. Platon'a da öğretmeninin gerçek davranışını analiz etmek kalmıştı. O bu nazik görevi Sokrates ve iyi bilinen kâhin Euthyphron arasında bir hayali konuşma yaratarak üstlendi.

Sokrates ve kâhin bu yasal aldatma suçlamaları sürecinde bir an karşı karşıya gelirler. Sokrates Meletus'un kendisini yeni tanrılar yarattığını ve eskilere inanmadığını söyleyerek suçladığını belirtir. Euthyphron cevap verir: "Görüyorum, Sokrates şüphe yok ki sana gelen ilahi güçten aldığın şeyle konuşuyorsun (seni o tanrı böyle konuşturuyor)." İddianame bunu dinde bir yenilik olarak tanımlıyor. Meletus da biliyor ki, bu tür iddialara kolayca sıradan ön yargılar yakıştırılabilir. Euthyphron meclisin gelecekle ilgili bir tahminde bulunulması talebi karşısında sinirlenince mahkemedekiler gülüştüler, gerçi onun tahminleri hep doğru çıkardı. Ama şimdi o bir cinayetten kendi babasını kovuşturmakla meşgul, ama haklı olsun ya da olmasın, o tüm hane halkına kurnazca yaklaşır. Her ne kadar arkadaşları oğlunun cinayetle suçlayan bir babayı suçlaması gerektiğini düşünmese de kendisini bu lekeden arındırmak için dini bir zorunluluk hisseder. Onlar dindarlığın ve dindar olmamanın (dinsizliğin) dini önemini anlamıyorlar. Kendisini aydınlatması için dindarlığın, kutsalın veya doğruluğun anlamının ne olduğuna ilişkin konuşmasında Sokrates Euthyphron'ya adeta yalvarır. Cornford, bu kelimelerin hiçbiri τὸ ὅσιον (tanrının takdiri) kelimesinin yakın anlamını karşılayamamaktadır, der. Her zamanki gibi tanımının ne olduğunu sorar.

Bu tartışma olumlu bir sonuca varmıyor gibi görünüyor ve pek çok araştırmacı nereye bakacağını merak ediyor. Burada diğer bazı erken diyaloglarda olduğu gibi, Platon okurlarına öğretmeyi reddetme ve meseleyi kendileri için düşünmelerini izin verme konusunda Sokrates'in yöntemine sadık kaldı.

Ama inanıyorum ki o Eurthyrpo'nun gündeme getirmek için tasarlanması gerektiği sorusuna cevap arayabilecekleri yeri yeterince belirtmiştir: Sokrates'in dine karşı gerçekten bakış açısı ne idi?

Bu konuşmanın iki ana bölümü, o dönem resmi dininin iki yönüne de karşılık gelir: kehanet ve papazlık. Örneğin *Politicus*'un 290. sayfasında din görevlileri iki sınıfa ayrılır, tanrısal sözü taşıyan kâhin (*manteys*) insanlarla tanrılar arasındaki sözü yorumlayan olarak nitelendirilir (kâhin bunu ya kehanet ile ya da ilham ile gerçekleştirir). Rahip için ilham yoktur. Onun görevi dini merasimi sürdürmek ve devam ettirmektir. (Tanrılara tapınım işleri) kurbanlar ve fedakârlıklarla, onlara hediyeler ve sunularla iyi anlaşılır, bu şekilde onlara dua ederek onlardan gelen iyi şeylerin keyfine varırız. Dindar bir hareketin temel karakteri ilk olarak "tanrıları neyin hoşnut ettiği veya onların isteklerine uygun olanın ne olduğu şeklinde tanımlanır". Bu Eurthyphro gibi kâhinlerin nasıl yorumlayacağını bildikleri bir zevktir. Bu tanım reddedildiğinde Sokrates, tanrılara kurban etme ihtiyacını verdiğimiz ve karşılığında fayda elde ettiğimiz bir trafik türü rahiplik alanına geri döner.

Dinin bu ikinci yönü kısaca bertaraf edilmiştir. Eğer bütün kutsamalar tanrıdan geliyorsa, karşılığında neler yapabiliriz? Karşılığında saygı ve şükranlarımızı sunabiliriz, ama önce böyle bir dönüşün onları memnun ettiğinden ve dolayısıyla bir dindarlık eyleminden emin olmalıyız. Bu durumda ilk tanımımıza geri döneriz: Tanrıları ne memnun eder? Ve bu reddedildiğinden bu yana, bir eylemi dinsel yapan şeyin ne olduğunu bulmak için hep başarısız olduk. Bu yüzden bu görünen başarısızlıkla bitiriyoruz, ancak geriye dönük referanslar bizi bu kanıtın ilk kısmının sonucuna tekrar bakmaya davet ediyor. Sokrates orada Eurthyphro'ya tanrıların doğru olandan zevk aldığını veya doğru olanın doğru olup olmadığını sordu, çünkü tanrıları doğru memnun ediyor.

Karşılaştırma yaparak Euthyphron'yu tanrıların doğru davranıştan memnun olduğunu itiraf etmesini sağlar çünkü doğru, bunu yapanların onayı değildir. Bu kabul tanım için ölümcüldür, çünkü karakteri yaratır, tanrıları memnun etmek yalnızca yanlışlıkla dürüst davranma özelliğidir. Bu durumda bu tanım yanlıştır, bizi tekrar rahibe götürür. Ancak, itirafın kendisi büyük pratik önemi olan ve tüm diyalogda ortaya çıkan problemlerle yakından ilgili olumlu bir sonuç içermektedir. Dahası, büyük erdemlerden birini tanımlamaya çalışan erken bir diyalogda bulmayı beklediğimiz Sokratik doktrini ima eder. Tüm erdem birdir ve o iyinin, kötünün, şerrin ve yanlışın bilgisinden ibarettir. Vizyonu önyargı ve sahte kibirden arındırıldığında her insan ruhunun gözünde hemen erişilebilen bir bilgidir. Euthyphron, babasına karşı kendi eyleminde, tanrıların neyi onayladığını bilen sezgisel gücü tarafından yönlendirildiğini iddia etti. Ama nasıl bildiğini açıklayamaz. Sokrates'in tanrıların ne yapması gerektiği konusunda ne ona (Euthyphron) ve ne de başka bir kâhine inanmadığı açıktır. *Kratylos* (ö. 400) diyaloğunda Platon Sokrates'i Protagoras'ın terimleriyle konuşturur. Şunu çok iyi anlamamız gerekir: Tanrılar hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Ne tanrıların kendilerini ne de birbirlerini çağırdıkları isimleri hakkında bilgimiz yoktur. Bunları Euthyphron yorumladı. Sonuç insan davranışının tüm konularında –ki Sokrates'in tüm dikkatini adadığı konulardır– kimsenin tanrıların onayladığını söylediği sözlerle veya şeylerle değil, kendimizi doğrudan iç görümüzle "iyilik ve kötülük bilgisi ile güvence altına almalıyız". Açıkça görebilirsek, uygun şekilde hareket edeceğiz ve sonra eylemimizin cennetle (biz bilmesek dahi) onaylandığına inanabiliriz.

Eğer bu yorumlama doğru ise, Euthyphron kâhin ve filozof arasındaki Sokrates'in öngördüğü muhalefeti örnekliyor. Sokratik doktrinin kâhinler ve rahipler tarafından kendi konumlarını tehdit ettiğinin anlaşılmaz bir şekilde hissedildiği-

ne dair yeni bir ışık yakıyoruz. Sokrates, iyiyi bilen ve yapacak olanın "gerçek benlik" ya da zekânın iç görüsü olduğuna inanıyordu. Sokrates ayrıca tanımlanamayan bir ilahi işaret veya sesin rehberliğinden de bahsetti. Her iki açıdan da, devletin otoritesine ve onaylanmış dine karşı özel düzenini koruyor gibi görünüyor. Onun davası, kilisenin ilk olarak sapkınlık olarak kınadığı ve daha sonra, aziz olduğunu keşfettiği Jeanne d'Arc'ın davasıyla ilginç bir paralellik gösteriyor.

Sokrates'in davasını gözden geçirirsek şu sonuçlara ulaşırız: **1.** Onun soruşturması, halkın gözünde, Sokrates'in genel olarak "Sofistlerle" ve özellikle meteorolojik doktrinleri kehanet sanatıyla, hatta belki de Zeus'un bile varlığı ile bağdaşmayan İyonyalı hekimlerle karıştırılmasına dayanıyordu. Bu karışıklık temelsizdi. Sokrates doğaya ilişkin sorularla ilgilenmedi, onları düşünmüş olabilir, Hipokrat gibi onu "gökyüzünde ve yerin altında ne olduğunu" deneyimlediği iddialarla kontrol etme imkânı yoktur. Her durumda bu tür düşüntülerin Sokrates'in sorunu üzerinde hiçbir etkisi yoktur: İnsan eğer mutlu olmak istiyorsa nasıl yaşamalıydı?

2. Sezgisel kehanet alanında Sokrates tamamen şüpheci değildi. Platon'un uyarı rüyalarına ve ilahi işaretinin sesine gösterdiği dikkat için nedenimiz var. Platon'un kanıtlarını Ksenofon ile uzlaştırmak mümkün görünmemektedir. Platon'a göre;

> İçe doğma, yani sezgisel şey anlıktır; sürelidir. Bu ilahi bir kaynaktan doğdu, ama herhangi özel bir tanrıya atfedilmedi. O tek başına bir tanrı (veya iyi ruh) değildi. Meletus suçlamasında onu ilahi bir varlık hissine boğdu. O suçlamasında sadece yasaklayıcı ve engelleyiciydi: Bu sadece belirli bir şeyi yapmaktan kaçınmak için bir tedbirdi, bir şeylerin yapılmasını gerektiren bir komut ya da belirli bir eylem tarzını destekleyen bir öneri değildi. Bu Sokrates'e erken yaşlarından itibaren sık sık malum olan şeydi, onu her türlü şey ve te-

> sadüfi olaylara karşı hatta görünüşte önemsiz şeylere karşı uyardı. Uyarı zemini tamamen pratikti, yani bu tür şeyleri yapmak ahlaki olarak doğru ya da yanlış olmak anlamına gelmiyordu, aksine güvensiz, akla aykırı ya da basmakalıp olurdu. Sokrates bu işaretin neredeyse kendisine has olduğuna inanıyordu. Bu his ona istemeden geldi ve Sokrates buna olan inancında ciddi ve samimiydi.[121]

Çoğu akademisyen Platon'un Ksenofon'un hesabından ziyade ilahi işaretin kapsamındaki dikkatli sınırlamasını kabul etmeyi tercih ediyor, buna göre bazen Sokrates'in sorgulaması, sadece kendi rehberliği için değil, arkadaşları için de doğru veya yanlış sorular içeriyordu. Kapsamı ne olursa olsun, Sokrates o ilahi gücü (kendi deyimiyle) tartışmasız bu biçimde kabul etti. O on dokuzuncu yüzyıl agnostikleri gibi "bilimsel olarak" anlayamadığı ve açıklayamadığı hiçbir şeyi batıl inançtan yoksun bırakmaya hazır değildi, kendi deneyiminde zamanının diğer insanları gibi, Pythia rahibeleri[122] ve diğer kehanetler söz konusu olduğunda ilham verici kehanet olasılığını kabul etmiş olması muhtemeldir. O ayrıca kehanetleri şekillendiren ve yorumlayan rahiplerin iktidarlarını siyasi ya da kişisel çıkarlarıyla ilgilenebilecekleri amaçlar için kullanabileceklerinin muhtemelen farkındaydı.

3. Diğer taraftan, Platon haklıysa görünüşe göre dışarıdan, ilahi bir kaynaktan gelen bu özel kehanetler, bir sonuca ulaşmak için olumlu bir rehber değildi. Bu durum Sokrates'i eylemleri hakkında herhangi bir sorumluluktan kurtarmadı. *Kriton* diyaloğunda söylediği gibi, ne yapması gerektiğine karar verirken, iç sesinden başka bir şeye kulak asmazdı. Bu durum, *Euthyphron* diyaloğunda gördüğümüz sonuç ile aynıdır: İnsan içgörü faktörünü iyiyi ve kötüyü ayırt etmek için kullanmalı, ona bu eylemin tanrıları hoşnut edeceğini bildiğini söyleyen başkalarının sözlerine güvenmemelidir. Bu yetenek ilahi bir işaret gibi sadece Sokrates'e özgü bir şey değildir;

her insan ruhunda vardır. Platonculukta ölümsüzlük doktrini ve "fikirlerin" yeniden yerleşimi ile bu yetenek, gördüğümüz gibi ebedi gerçekleri kavrayan ruhtaki ilahi sebeple kavranır. Mitsel terimlerde bu insanın dehası ve iyi cini gibidir. *Timeos* diyaloğunda ilahi olanla rüyalarda bağlantı kurulur. Onların uyarıcı ve yatıştırıcı vizyonları, mantıklı söylemi anlamayan ruhun irrasyonel kısmına sebep olarak gönderilir. İlham alan ilahi kehanet, anlama gücü uykuda veya bir düzensizlik ya da ilahi bir varlık tarafından daha da güçlendirildiğinde gelir. Burada önemli rüyaların herhangi bir dış kaynağa atfedilmediği görülecektir.

Kurbanların karaciğerinin muayenesi ile kehanete atıfta bulunmak, bu tür güçlendirme yöntemlerini göz ardı ediyor gibi görünmektedir. Aristoteles, benzer bir şekilde alametlerin yorumunu görmezden gelir, ancak peygamberlik rüyalarına ilişkin kanıtların reddedilmeyecek kadar güçlü olduğunu kabul eder.

Böylece Aristoteles zamanına kadar, filozof ile kâhin arasındaki ilke çatışması "gökyüzünde ve yerin altındaki şeyler"in fiziksel açıklaması hakkında ortaya çıktı. Bunları kehaneti yorumlama yeteneklerinin, ilahi öğüt veya memnuniyetsizlik belirtisi olduğuna dair eski inanç, hem İyonyalı doğa filozofları hem de Sokratikler tarafından reddedildi. Ancak kâhinler mesleklerini kaybetmediler çünkü popüler inançsızlık kolayca imkânsız ya da ateist olarak temsil edilebilecek spekülasyonlar tarafından sarsılmadı. Üstelik Stoacılar, daha üstün bir ilahi varlığa olan inançları ile, her türlü simge de dahil olmak üzere her iki tür kehaneti haklı çıkarmaya çalıştılar. Bu nedenle Epikür'ün doğaüstü olanı bu alandan dışlamak için "Meteoroloji" bölümüne bu kadar dikkat etmesi gerekiyordu. Çabaları, bu alanda her doğal açıklamanın kabul edileceği abartılı ilkeyi duyurmasına izin verdi. Ölümsüzlüğü inkâr etmekle insan olmanın ilahiliği şüphesiz yok olur.

9.

FELSEFE İLE ŞİİRİN ÇEKİŞMESİ



Şiir ve felsefe arasındaki çekişmenin kanıtı olarak her iki tarafın da kendisinin olduğunu iddia ettikleri bir ortak alan vardır. Önceki bölümlerin ana hedefi mevcut yanılsamayı gidermek olmuştu. Bu ortak alan başlangıçta şiir tarafından işgal edildi ve sonra, altıncı yüzyılda aniden doğa biliminin sıradan (basit) akılcılığı tarafından istila edildi. Burada sorunun doğuşu üç çeşit farklılıktan kaynaklanmaktadır. Şair, kâhin ve bilge tek bir halen şamanda mevcuttur. Asıl varsayım, günlük deneyimlerdeki duyuların ulaşamayacağının ötesinde olan tüm bilgilerin, özel eğitim almış ve özel teknikte uzmanlaşan, istisnai entelektüel ve sanatsal armağanlara sahip kişilerce elde edilen bilgi olduğudur.

Böyle kişiler görünmeyen dünya ile ilgilenirler. Bu kişilerin tanrılar ve ruhlarla doğrudan iletişimi vardır; onların geleceklerini yorumlayabilirler. Onlar aynı zamanda günümüzde, geçmişte ve gelecekte bütün zamansal olayları gözlemleyebilirler. Aynı güç kâhin için de geçerlidir; Apollon'dan ilham alır ve şair de ilham perilerinden(musalardan) ilham alır. Bu şekildeki "ilahi delilikler" ile Platon filozofun delili-

ğini sınıflandırır. Gerçek uğruna görülebilen gökyüzünün üzerindeki bölge için tutku ile derin düşüncelere dalmıştır. Platon'un hikâyelerinin arkasında Parmenides'in gökyüzüne yolculuğu yatar; o gerçeğin zamansız ve değişmeyen bir şey olduğunu, ona görünen hakikatin ne geçmişte ne de gelecekte olduğunu ilk önce o iddia etti. Bununla beraber gizem arayışı içinde diğer dünyayı ziyaret etmiş olan kâhinlerin de arkasında durur.

Şair ve kâhin belirginleştiğinde, kâhinin ilgisi daha önce belirttiğimiz gibi geleceği görmektir, şair ise geçmişin hayali görüntüsü ile meşguldür. Bu görüş varlıkların başlangıcına kadar geriye gider. Şiir en iyi şekilde efsane olarak tanımlanan bir çağı kapsar ki o dönemde elementler daha sonra mit ve tarih olarak hâlâ karışıktır. Tanrılar kahramanlar ile aynı sahnede serbestçe hareket etti, hatta bazı acil durumlarda torunlarıyla hareket etti. Bu çağın arkasında Hesiodos'un *Theogonia*'sının mitsel şiiri yatar: insan yaratılmadan önceki tanrıların nesli, ilahi hanedanların sıralanışı, Titanlar ve Olimposlular arasındaki savaş ve bunun ötesinde kozmoloji, düzenli bir dünyanın başlangıçtaki oluşumu. Bu zaman dilimi şairler tarafından işgal edildi. Tarih ve şiir söz konusu olduğunda gerçek ve kurgu arasına hiçbir yerde açık bir çizgi çizilemez. Homeros kahramanlarının aralarında hareket eden tanrılarla paylaştığı sıcak ve yaşayan insanlık hâlâ modern akılda bile ezici bir gerçeklik duygusu yaratıyor; Vergilius gibi Dante ve Milton yalnızca küçük anlatılarının belirli bölümlerinde bunu iletebilir. Homeros'un bu dehası, böylece onu diğer birçok uygar toplumlarda rahiplik unvanına tanınmış bir otorite olarak kabul eden şairlere güvence verdi. Yunanistan'da rahipler resmi olarak tanrı için yapılan adak ve tapınım işlerinden sorumluydu. Kâhin ise tanrıların işaretlerinin yorumlanması olayı ile meşguldü. Ama tanrıların doğası ve dünyanın kökeni sorunu şairlerin alanına kalmıştı; işte bu yüzden filozoflar ilkin onlar ile rekabete girdi.

Bu durum için tarihsel neden her ne olduysa, Yunan toplumunda din mefhumu harici, sıradışı bir seviyeye geldi; kültten bağımsız ve sonuç olarak rahipliğin kazanılmış çıkarlarına bağlıydı. Yunanistan'da tapınak, Mısır ve Babil'deki gibi değildi. Diğer taraftan Homeros'un ve Hesiodos'un yazıları her ne kadar bir peygamber sözleri gibi tanımlansa da, kutsal değillerdi ve eleştirilmeye kapalı bir tabu kalkanıyla kaplanmamıştı. Sosyal değişimlere insan karakterinin ve davranışının gözden geçirilmiş idealleri eşlik ettiğinde, şairlerin kendileri Homerosçu ve Hesiodosçu teolojiyi değiştirebilir ve yorumlayabilir ya da sorgulayabilirdi, böylece kendi peygamberlik işlevini sürdürebilirlerdi. Bu süreç tanrı felsefesi anlayışının gelişimi ile birlikte devam etti ve ikisi arasında gerçekten göz önünde bulundurulması gereken bir etkileşim vardı.

Her şey hesaba katıldığında aslında şairleri etkileyen filozoflardı. Çünkü en eski şairlerin sorumlu tutulduğu bir teolojiye dayanmak için rasyonel eleştiriler sunanlar filozoflardı. Şairlerin tavırları daha bir muhafazakârdı. Çünkü şiir mitin görüntüsünden ve duygusal çekiciliğinden vazgeçemez. Eshilos'un Zeus'u, Homerosçu Olimpos'un zirvesinden çok uzaktaki yüksekliklere çekildi; ama o insani karakterinin tümünü kaybetmedi, sembolik ve alegorik açıdan hatta onun mitsel mecaralarını bile korudu. Filozofun görevi mit perdesini aralamak ve "şeylerin doğasının" içine nüfuz etmek ve soyut düşüncenin gerekliliğini sağlayan bir gerçeklik ortaya koymaktır. Bizim öncelikli kaygımız, ilahi kavramını etkileyen bir çabanın ilerleyişini izlemektir.

Eğer Homerosçu şiirler Yunan eğitiminde ve kültüründe kaçınılmaz bir element olarak yaşamamış ve kanonik hale getirilmemiş olsaydı, keskin bir biçimde bireysel olarak tanımlanmış Olimpos panteonunun tanrıları ya solup giderlerdi veya büyük politik ve sosyal değişimler yüzünden biçim değiştirirdi. Altıncı yüzyılda olduğu gibi, bu dönem kahraman-

lık çağının aristokratik ideallerinin çekiciliğine uğradığı bir sınıfın ihtiyaçlarına cevap veren, oldukça farklı türde gizemli bir dinin yükselişini gördü. Aynı zamanda İyonyalı filozoflar doğanın tanrısal olduğunu ileri sürdüler. Dünyada, kendi içinde var olan, yaşayan tek bir maddenin peşindeydiler. Hiç kimse bu kişisel olmayan tanrıya herhangi bir şekilde dua etmedi veya adak adamadı, bu tanrılar var oldukları sürece şehir devletlerinde Homerosçu geleneğin yerel sivil tanrılarına tapılmaya devam edildi. Tümtanrıcılık eğer tümüyle bir din haline gelirse, bu evrensel bir din olmalıdır. Ancak şehir devleti yıkılana kadar da kendi kendine başa gelemedi. İskender'den sonra da Stoacıların felsefi dini olarak tekrar ortaya çıkar.

Ksenofanes bilindiği gibi Homeros ve Hesiodos'un antropomorfik tanrılarına saldırır. Ancak burada onların varlığını inkâr ettiği için mi karşı çıktı yoksa sadece şair, daha önceki şairlerin formüle ettiğine inanılan bir teolojiyi değiştirme hakkını mı kullandı, bu konuda emin olamayız. Hatırlanmalı ki Platon, Ksenofanes'in eleştirisini takip etmesine rağmen asla şehir kültlerini ortadan kaldırmak gibi bir şey teklif etmedi veya *Timeos*'un Demiurges'i veya dünya ruhuna dayalı bir tapınım kurumu teklif etmedi.

Ksenofanes, tanrıların öldüklerini söylemek için doğduğunu söylemenin bu kadar zahmetli olduğunu açıklarken, onların her iki durumda da zamanın bir döneminde var olmadıkları anlaşılıyor (Aristoteles, Rhet, I399b6). Bu karar tüm tanrıların doğuşunu (*theogenia*'ları), Hesiodos'un ve Olimpos ailesinin bu hususta bilgilerini geçersiz kılar. Şöyle ki; eğer tanrılar ölümsüz ise onlar sonsuz olmalıdır. Ama bu söylemler kulağa, tanrıların varlığını inkâr etmekten ziyade bir iddia gibi geliyor. Ksenofanes'e göre Homeros ve Hesiodos aynı zamanda insanların utanç verici bulduğu tanrıların bir takım davranışlarına katkıda bulunduklarını söyler ve o tan-

rıların ressamlar ve heykeltıraşlar tarafından insan biçiminde sunulmalarına da karşı çıkar. Ksenofanes medeni sanatların insanlara ilkin tanrılar tarafından verildiğini de reddetti ve ona göre insanlık uzun zamandır vardı ve daha iyi bir yaşamın yolunu aradı ve buldu. Tüm bunların içinde, ilahi evrene ibadet etmeleri yerine, daha az geleneksel tanrıları ortadan kaldırma niyetini ima eden hiçbir söylem yoktur.

Ksenofanes öğretisinin negatif kısmından pozitif kısmına döndüğümüzde kanıt hâlâ tam olarak belirgin değildir. Bir kısım akademisyenler onun tamamıyla çok tanrıcılığı reddettiğini öne sürdüler ve yaşayan dünyanın tek tanrı olduğunu düşündüğünü iddia ettiler. Bizi ilgilendiren şey, Homeros'un kendisinin zaten bir şüphecilik eğilimi ve hatta mizah anlayışı ile ilgilendiği görünen insan figürlerinin aksine, Olimposluların ortadan kaldırılması ya da kanunlarının değiştirilmesi değil, felsefi tanrı kavramıdır. İlyada ve *Odysseia*'da gerçek ideal, insan ahlakı olan tanrılar değil, kahramanlardır. Burada Ksenofanes'i Homeros panteonunu ortadan kaldıran biri olarak anarsak, bunun karşılığında herhangi bir dine sahip olduğu da söylenebilir.

Bir tanrının ebedi olan nitelikleri nelerdir? Ksenofanes şöyle der; Tanrı sonsuzdur, bir'dir, her yerde aynıdır, sınırlıdır, küre şeklindedir ve o her alanda da algılayabilendir.[123] Yuvarlak dünya bilinç ile donatılmış canlı bir yaratıktır veya sıradan bir dilde, içinde geniş bir ruhla canlandırılmış bir bedendir.

Onun varlığı sınırlı[124] ve küre biçimindedir. Tanrı sonsuzdur, çünkü tanrılar ölümsüz ve yenilmez oldukları için, bu durum gördüğümüz gibi var olmalarının herhangi bir başlangıcının olmadığını vurgular. Bu durumda hâlihazırda bu tanrı Dünya olduğuna göre bir kozmoloji yoktur. Anaksimandros, "sınırsız" ilahi niteliklerle donattı ve ondan bozulabilir bir dünya yarattı. Pisagorcuların düşündüğü gibi dünyanın

ötesine uzanan ve onu saran ya da içine alan böyle ilahi bir madde yoktur.

"O her zaman aynı yerde kalır, tam olarak hareketsiz, onun bir yerden bir yere gitmesini de istemez." (frag.26) Bu, dünyanın içinde herhangi bir değişimin inkârı değildir. Bunun anlamı muhtemelen diğer hayvanlara (canlılara) benzemeksizin, yani yiyeceğini arayan hayvanlar gibi değil de dünya, kendini yaşatma ihtiyacı duymuyor, olduğu gibi aynı sabit kalıyor.[125]

Dünya herhangi bir organı veya duyusu olmamasına rağmen görüyor, işitiyor ve bir bütün olarak düşünebiliyor. Bu tanrı bilinçlidir ve çaba göstermeden kendi düşüncesi ile tüm şeyleri hareket ettirir. Sallamak, hareket ettirmek anlamına gelen (κραδαίνει) anlamı, hareketten daha fazlası değil demektir. Bu idare şekli belirlenmiş planlı bir zekâ olmadığı gibi, olayları kontrol eden ilahi bir güç de söz konusu değildir. Tanrı hakkında bir kişi şeklinde ifade edildiğine dair bir kanıt da yoktur.[126] Herhangi biri bir tür dini ilişki kurulabileceği birisini önerirse bu aynı zamanda Ksenofanes'in ölümsüzlük için Homeros tanrılarına saldırdığı için de söylenemez, o dolaylı olarak tanrı ahlakını ve doğruluğunu onaylar. Bu tanrı Miletlilerin düşündüğü gibi bir dünyanın ana maddesi olmasından daha çok bir ahlaki varlık değildir, onun doğru olması için bir fırsatı yoktur ve insanlık ile iletişim kurmasının da bir anlamı yoktur. Ksenofanes'in her türlü kehaneti reddettiği söylenir.[127] Bir kere daha vurgulanması gerekir ki, İyonya filozoflarının tanrısı dinsel bir nesne değildir ve herhangi bir kült de yoktur. Dünya canlıdır; Aristoteles'in işaret ettiği gibi, bir çeşit bilinci ve farkındalığı olan hareketin gücünü çıkarsayabileceğimiz bir şey vardır. Bunun ötesine gidemiyoruz.

Ksenofanes Titanların savaş efsanesini kınadığında, Devler ve Kentaurlar "eski insanların kurguları olarak" (frag, I, 21) o Hesiodos'un musalarını uzak geçmiş hakkındaki ger-

çeği ortaya çıkartmadıkları için reddetmektedir ve kendi iddialarına karşı kehanet anlayışına kendi iddiasını getirmiştir.

Heraklitos nesnelerin doğası ile kendi doğasını kıyasladığında çok farklı bir sonuca vardı; fakat şairlerin (filozofların okuduğu gibi, Ksenofanes de dahil) ulaşamadığı kehanetli bir bilgiyi talep etmesinde Ksenofanes'e benzer. Onun tanrısı dünyanın yaşamı şeklinde de tanımlanabilir, sonsuza kadar "yanan ateş" ve bu yüzden ölmeyen, yok olmayan, elementlerin sınırsız biçimlerinden oluşur. Onun Homeros ve Hesiodos ile problemi antropomorfizm ve ölümsüzlük konusunda değildir. Homeros, "İnsanlar ve tanrılar arasındaki kavga bitebilir mi?" derken yanlış söylüyordu. O evrenin tahribatı için dua ederken savaşın her şeyin babası olduğunu görmedi. Hesiodos pek çok insanın öğretmenidir. İnsanlar onun pek çok şey bildiğini, gece ve gündüzün bir olduğunu bildiğini bilemediler.[128] Her iki şair de bir gerçeğe karşı kördü; mesele, biri olmadan diğerinin var olamayacağı ve tek uyumun bu ikisi arasında sonu gelmeyen bir gerilim olduğudur. Savaş olmadan barış olamaz, gece olmadan gündüz olamaz, hareket olmadan dinlenme olmaz, anlaşmazlık olmadan uyum olmaz. Burada sonsuz günün dünyasının rüyasına mutlaka bir ima olmalı. Elysium veya Blest adalarındaki sonsuz gün, daimi bahar ve huzurun daha iyi bir dünyasının dindar rüyalarına kesinlikle bir imada bulunmalıdır. Heraklitos'un evren anlayışında, bu kanunun varlığına ilişkin bir yer yoktur; tüm karşıtlıkları aşan bir tanrıya da yer yoktur ve Pisagorcuların sakladığı gibi sabit bir uyum içinde çekişmeleri söz konusu değildir.

"Tanrı gündüz ve gecedir, yaz ve kış, barış ve savaş, tokluk ve açlıktır." İnsan günü, yazı, barışı, tokluğu uzunca bir süre yaşayabilir ve bunların zıddını şeytani ve kötü olarak görebilir; bunlar kurtulmak gereken olumsuz taraflardır. İnsan bunların bazılarını yanlış, bazılarını doğru değerlendirse

bile[129] Tanrı için bütün şeyler adil, iyi ve doğrudur. Dünyayı canlandıran yaşam bizim insani değerlerimizden farklıdır; bu tıpkı biz insanların deniz suyuna olan isteksizliğimiz gibi artık mutlak olarak geçerli değildir, zira deniz suyunu sadece balıklar sağlıklı bulur, yıkanmak için çamuru domuzların sağlıklı bulduğu gibi.

Heraklitos'un eşsiz kavrayışa sahip bir peygamber olduğu iddiası her şeyi yönlendiren düşünce olan *logos*'un doğada olduğu gibi kendi içinde de keşfedilmesi gerektiği inancına dayanmaktadır. Bu başkalarından "pek çok şey öğrenerek" biriktirilen özel bir bilgelik değildi, bu bilgelik ruhu olan bütün insanların anlayabileceği türden bir bilgelikti. *Logos*'un fiziksel bir varlığı vardı. Dünyada, bizim dışımızda olan ateşin bir kısmı da bizim içimizdedir. Burada diğer birçok felsefi sistemde ortaya çıkan bir kavramla karşılaşıyoruz: Bizim zekâmız ilahi zekânın bir parçasıdır ve bu yüzden "doğayı yöneten" zekâyı ya da düşünceyi anlayabilme yeteneğimiz vardır. Popüler inançta ve Orfik-Pisagorcu gelenekte, bu ilahi gücün rüyalarda gerçeği ortaya çıkarması gerekiyordu, bunu genellikle ruhun bedenden ayrıldığı anlarda duyardı. Rüyaların pek çoğunda bu bir yargı ortaya çıkarır (Pindar, frag.131).[130] Aristoteles erken bir çalışmasında benzer bir şekilde şunu söyler: "Uykudaki ruh, yalnız başına olmak, onun uygun doğasını, inancını ve gelecekle ilgili kehanetini kurtarır."(frag. 12) Heraklitos bu görüşte değildir. Ona göre uykuya dalanlar kendi özel fantazileri ile susuyorlar ve bu kişiler kendi dünyasına dönüyorlar. Hissiyatın kanalları kapalı olduğunda zihnin, zihin dışı ile olan iletişimi kesilir ve sadece nefes almaya bakar. Uyandığımızda duyularımızın penceresinden bakmaya başlarız.[131] Gerçek düşüncenin rüyalarda açığa çıkması reddedilir, fakat ilahi akla benzeyen insan aklının önemli kısmı muhafaza edilir. Heraklitos'un dayandığı *logos*'un hakikatini ve kâhin olduğu iddiasını garanti eder. Biz burada

musalardan ilham alınması için şairin savının felsefi karşılığına sahibiz ve kâhinin savı da Apollon yoluyla dillendirilir. Filozof en yavan ve gerçek anlamda bir *entheas*'tır (tanrısal): Aklı doğadaki ilahi aklın ayrık bir parçasıdır. Bu akıl onun ussal bir parçasıdır, ussal olmayan bir parçası değildir.

Parmenides'in uzlaşmaz mantığı, filozofun varlığını hayatın her köşesinde yaşadığı bir düşüncedir. O ne bilinçli bir şeydir ne de hareket kabiliyeti vardır. Ona bir tanrı dahi denilmesi uygun değildir. Onun sahip olduğu tek ilahi özellik görünmezliğidir, çünkü varlık olmamaktan çıkarılamaz ve durdurulamaz. Bütün kozmogoni ve teoloji, Parmenides'in şiirinin ikinci kısmında anlatılmıştır, doğru inancın olmadığı ölümlünün bir görüşü olduğu için, içinde gerçek inanç yoktur. Burada Parmenides, düşüncesini geleneksel bir şiirsel anlatı şeklinde dile getiriyor, onun dünyayı anlatmadaki düzeltilmiş versiyonu, en azından Hesiodos'un ve Anaksimandros'unkinden daha çok gerçeğe benzeyen bir kurgu olarak kabul edilir. İlk bölümde açıklanan gerçek, dinin hiçbir şekline yer vermez. Aynı zamanda doğal felsefeye yer bırakmadığından, bir sonraki yeni nesil filozoflar, bir çıkış yolu aramak ve doğadaki hareket ve bilinç gerçeğini tekrar aramak zorunda kaldılar.

İşte bu noktada yollar ayrılmaya başlar. Bir yol atomik fiziğin materyalizmine gider. Bir varlık, her biri yok edilemez doğasını koruyan ancak eşit derecede yaşam olasılığından yoksun olan sonsuz sayıda atom halinde toz haline getirilir. Sonsuz bir boşluğun ortaya konması atomlara karmaşık yapılarda birleşmesi için rahat bir hareket alanı sağlar. Ancak hareket yalnızca mekânik harekettir ve Leukippos ve Demokritos tarafından hiçbir açıklama yapılmayan bir gerçek olarak kabul edilir. Atomcular tarafından atomlar ve boşluğun tek nihai gerçekler olduğu söylendi, yine de düzenli bir dünyayı oluşturmak için gerçekleşen maddi cisimlerin yeniden

hi olanın gözlerle görülemeyeceğini ve ellerimizle dokunulamayacağını söyler. Ksenofanes'in antropomorfizme karşı olan protestolarını tekrarlıyor. Tanrısallık "hızlı düşüncelerle tüm dünyaya koşan kutsal ve insanüstü bir zihin olarak tanımlanır.[132] Ksenofanes'in tanrısı gibi, o aklının düşünceleri ile her şeyi sarsar (νόου). Bu ifadelerin önemini ve manasını abartmak ve onlara Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarından alınan dini anlam ile yatırım yapmak da kolaydır. Ama kendi bedenlerimizi canlandıran bilinçli ve hareket eden gücün, kozmosu hareket ettiren güçle tanımlanmasından daha fazlası anlamına gelmez. Filozofun bu güçle ilgili sezgisel bilgisi, benzerleri bildiği prensibi ile ulaştığı garanti edilir.

Anaksagoras'ın aklı fiziki sisteminde buna karşılık gelen faktördür. Akıl, kendi kendine hareket eden ve diğer hareket eden şeyleri de erdemle onların bilgisine sahip olarak düzenleyen maddelerin en ince ve en saf halidir. Onun işlevi "her şeyin bir arada olduğu" sahici durumundan düzen üretmektir. Onun bir parçası bütün yaşayan yaratıkların içinde bulunur. Buna tanrı diyemeyiz ve hiçbir ahlaki özelliği yoktur. Bu akıl daha sonra Sokrates tarafından, düzeni amaçsız bir düzene dönüştüren sanatçının tasarım zekâsının bir önerisi olarak selamlandı. Yapı artık kendi kendini hareket ettiremiyordu. Ya atomculuktaki gibi rasgele hareket etmeli ve sonra dünyanın sergilediği gibi bir düzenin varlığı inanılmaz görünebilir bir şans ürünü olmalı; ya da sonucu öngörüp arzu edilebilecek farklı bir zekâ tarafından yeniden düzenlenmelidir. Ama bu gelişme hâlâ gelecekte yatar.

Daha sonra beşinci yüzyıldaki Apollonialı Diyojen, Anaksimenes'in bu doktrinini tekrar canlandırır. Bir kere, daha dünyanın öncelikli tözü ile yaşayan ruhunun hava olduğunu söyler. Tıpkı Anaksagoras'ın aklı gibi bir gücü vardır: Bütün şeylerin bilgisini erdem vasıtasıyla, nesnelerin hareketlerini yönlendirmek ve her şeyi mümkün olan en iyi sırada yönet-

düzenlenmesini tanımlayabilse de, yaşamın ve bilincin varlığını makul bir şekilde açıklayamaz ve kesin olarak söylemek gerekirse varlıklarını tamamen inkâr etmeleri gerektiğini düşünürüz. Atomcular ateizmin yetersizliği üzerinde kısaca durdurdular çünkü kendileri de yaşam ve düşünce olarak tanınabilecek hiçbir şeye sahip olmadıkları paralel sonuçtan koptular. Davranışçılığı da duymamışlardı.

Diğer açıdan, Empedokles ve Anaksagoras maddi öğelerinin yıkılmaz ve değişmez olduğunu kabul ederken, aynı zamanda harekete bir neden kazandırmanın da gerektiğini gördüler. Sonuç olarak doğanın ilahi yaşamının maddi bedenlerden ayrılmaya başlamasıdır. Bu ayrı maddeler de biriktirilip hâlâ uzayda yayılır, ama görünmez, ölçülmez ve öz hareket ruhu ile donatılmış ve bilinçlidirler. Empedokles'in aşkı ve çekişmesi, Anaksagoras'ın aklı (*Nous*) kozmik güçlerdir; onlar felsefi tanrılar olarak görülebilirler. Ancak bunların ibadet edilmeleri ya da popüler tanrıları devirmeleri gerektiği yönünde bir öneri yoktur. Empedokles bize der ki: "Vücudumuzdaki duyu organlarımız yardımıyla, toprağı, havayı, suyu ve ateşi hissederiz, biz aşkı aşktan ve kavgayı kavgadan algılarız. Ancak aşk ve mücadele (kavga) görünmezdir." Aşk için şunu söyler: "Onu düşüncelerinde tasarla ve oturup olan bitene şaşırma, ölümlülerin bile kendilerine aşılandığını bildikleri gibi, sevgi düşüncelerine sahip olurlar ve birlikte çalışmayı başarır ve ona neşe veya Afrodit derler. Hiçbir ölümlü insan bunlar arasında dolaşmayı fark edemedi (bedensel elementler)". Diğer bir deyişle Empedokles bu bizim çağırdığımız aşk (sevgi) gücünü doğadaki oluş ve yokoluş için açığa çıkaran ilk kişi oldu, buna bağlı olarak kavganın doğruluğunu da açığa çıkardı. Bu tasarlanan sevginin dışa vurumu, duyularla değil düşünce (νόῳ) ile kavranılır ve Parmenides'i yansıtır. "Uzak olsa da hislerden kesinlikle düşünmeye hazır olan şeylere bak (φρήν)". Empedokles ila-

mek. Bu özellikler, bu "ebedi ve ölmeyen beden" tanrı olarak adandırılır ve bunun küçük bir parçası bütün yaşayan ruhlara tekabül eder. Yani hava bizim dışımızda bulunan içimizde bulunandan daha soğuk, ama güneşin yakınında bulunan havadan daha da soğuktur (frag. 5).

Diyojen ve atomcular ile Sokrates öncesi doğa felsefesinin sonuna geldik. Tekrar dönüp filozoflar ile şair arasındaki çatışmaya bir göz atacak olursak, esas olarak akılcının mitlerin antropomorfizmine karşı itirazlarına dönüştüğünü görüyoruz. Şairler tümden Olimposlu kişiliklerden vazgeçmediler, onların ahlaki karakterlerini değiştirebilseler de Eshilos, Pindoros ve hatta Euripides gibi tanrıların ahlaksızlıklarını varlıkları konusunda şüphe uyandırmak olarak gösterirler. Filozof insanlaştırılmış mitik tanrı maceralarını görmezden gelmekte özgürdür. Onun tanrısı ilk olarak ölümsüz, bozulmaz, hareket gücü sonsuz olan ve bütün dünyanın insanlarını bilinç ile hareket ettiren bir tanrıdır. Bu Yunan dinine hiçbir şekilde yabancı olmayan bir anlayıştır. Onlar uzun zamandır cennet ve dünyayı tanrılaştırmışlardı. Hatta felsefenin doğanın her tarafına yayılmış süper insan gücü anlayışına dönmüş olduğu bile söylenebilir. Aynı zamanda çok sayıda cin ve kişisel tanrıların şekillendirdiği bir dünya.[133] Bizim gördüğümüz bu tanrı, bir kişi veya bir tapınım objesi değildir. Onun önemli karakteristiği birliğidir. Bu durum erken Monistik sistem tarafından gerçekleştirilen sıradan dünyanın şeylerinin veya kaynağının tek bir madde olduğu varsayımı ile devam etti. Parmenides'ten sonra çok sayıda maddi elementi değiştirmek gerekli hale geldi, ancak aynı anda ilahi hareket gücü ayrı bir varlık kazandı ve böylece birliğini koruyabildi. Böylece felsefe tektanrıcı ve evrensel bir dinin temelini attı ki bu dinde Heraklitos'un *logos*'u ve Anaksagoras'ın aklı (*Nous*) ruhsallaştırılmış bir Zeus ile kaynaştırıldı.

Konunun diğer tarafında ise filozofun peygamberimsi karakterini nasıl koruduğunu göstermeye çalıştım. O kendi tan-

rısallığı ve kozmik bilincin bir kısmı ile kendi nedeninin varsayılan kimliği üzerindeki şeylerin gerçek doğasına ve uzak görüşlülüğüne güveniyordu. Düşüncenin gücü, hemen kendisine benzeyen, duyulardan gizlenen bir gerçeği bozar. Sezgisel neden daha önce rüyalar ve kehanet vizyonunda aktif olan doğaüstü yeteneklerin yerini alıyor ve doğaüstü metafizik haline geliyor. Tüm felsefe dünyanın anlaşılır bir düzen içinde olması gerektiği varsayımına dayanır; bu zaman zaman duyularımıza akan manzara ve seslerden ibaret değildir. Bu düzenin algısı duyu tecrübelerimizden ve gözlemlerimizden sağlanmaz. Bunlar ihtiyatlı bir genelleme ve hipotezlerin sonucudur. Filozofun zekâsı onunla buluştuğunda da kendi içgörüsüne ve gücüne güvenir.

Doğa filozofu kozmogoni ve teogoni alanında şair ile yarış halindedir. Musalar, dünya tarihinin erişilmez geçmişini en uzak noktasına kadar şaire açmıştı. Onların hikâyesi, birçok farklı kaynaktan ve medeniyetin her aşamasından beslenmiş ve her türden efsanenin dokusunu taşıyordu. Bilgeliğin tüm mirası buydu ve yerleşik dinle olan ilişkisi nedeniyle tüm yatırım onun saygınlığına yapıldı. Altıncı yüzyılın bilge adamının Mısır veya Babil'den aynı düzenin bilgeliğini almak isteyen biri için zihinlerini tüm efsanevi önyargılardan temizlemeli ve yaratılış gününde Âdem'inki kadar masum gözlerle doğaya bakmalıydı diye düşünmek gerçekten bir mucize olurdu. Durum inanılmaz bir hale geldiğinden, mitin daha kaba unsurlarını ortadan kaldırmak için zaten uzun süredir devam eden ussallaştırma sürecine devam etmeleri daha doğal değil miydi?

Şimdi oluşturduğumuz bu bakış açısından sonra Epikür'ün sistemiyle ilgili ön incelememize dönebiliriz. Üç bölümünden birinde, duyular tarafından tamamen algılanamayan ve sadece düşünceye erişebilen şeyler vardı. Bunlar tanrılar, nihai maddi gerçeklikler, atomlar ve boşluktu. Tanrılar dün-

yamızdan kovulacaktı. Varlıkları nedeniyle Epikür eski rüya kanıtlarına döndü. Ancak bu bakış açısının doğruluğunu sağlamak için, düşüncesinde, görünmeyeni yansıtmak için aklın bir gücünü çağırmak zorunda kaldı. Bu güç, onun materyalist varsayımlarında tam olarak açıklanamayan şey, aynı zamanda atomların ve boşlukların zihinsel olarak kavranması için de kullanılmalıdır. Sonuç, yanılmaz olduğunu iddia eden açık bir gerçeğin sezgisidir. Şimdi bu noktada filozofun peygamberlik nedeninin farkına varmak bizim için kolaydır, kendini belli eden mekânlarını kavramak ve onlardan sarsılmaz bir dogmatizm ile akıl yürütmek artık daha kolaydır. Gerçeğin ölçütü olarak duyuların tüm yüceltmeleri için Epikür'ün bu algılanamaz alandaki işleyişi esasen küçümsediği Platon'unkine benzer.

II. KISIM

FELSEFİ KOZMOGONİ VE MİT İLE RİTÜELDEKİ KÖKLERİ

10.

ANAKSİMANDROS'UN SİSTEMİ



Bu kitabın birinci bölümünde, Epikür'ün sisteminden İyonya doğa felsefesinin bu son ifadesinin önceden bilimsel olduğuna dair yaygın olan inancı incelemeye başladık. Aslında bunun böyle bir şey olmadığını, *a priori* öncellere dayanan dogmatik bir yapı olduğunu gördük. Bu varsayımlar sebep ve tutarlılık açısından oldukça açık ve mantıklı göründü. Aynı zamanda filozofun güvendiği nedenin kendisinin, ilham alan bilgenin peygamberlik yeteneğinden kalkarak gerçeğin derhal ve kesin olarak kavranması iddiasını nasıl miras aldığını gördük. Ortaçağ skolâstiği örneği bir felsefenin nasıl rasyonel olabileceğini göstermek için yeterlidir. Yine de öncüllerini vahiyden alan ve gözlemlenebilir gerçeklerin yakın bir araştırmasıyla sonuçlarını kontrol etmeye gerek duymadan evrenin tüm sistemini çıkarabilirsiniz.

Şimdi İyonya felsefesinin sonundan altıncı yüzyılda Milet'teki başlangıcına dönebiliriz. Anaksimandros'un sistemini ele alacağız ve güvenilir kanıtlarla bizi taşıyacağı kadar onu yeniden inşa edeceğiz. Daha sonra dayanağı olan şiirsel kozmogonik geleneği ve mitsel töreyi göz önüne alacağız.

Aristoteles'in ardıllarının kendi dört nedeninden bir veya daha fazlasını kusurlu olarak tahmin ettiği gibi görme alışkanlığından (maddi, bilimsel, hareket ve sonuç) dolayı daha eski felsefe tarihçileri erken İyonyalıları sadece ateş ve su gibi "maddi tür prensipleri" peşinde koşan filozoflar olarak algıladı. Anlaşıldığı kadarıyla kendilerini şu soruyu sormaya yetkili gördüler: Bütün var olan şeylerin (maddenin) tek özü nedir? Ama sistemlerine baktığımızda soruya verdikleri cevap farklıdır. İlkel bir durumdan bir çeşit ilk ve düzenli bir dünya nasıl ortaya çıktı?

Dikkate alınması gereken dünya düzeni dört eşmerkezli büyük temel kütlelerin statik bir düzenlenmesidir. Göksel ateşte merkezde toprak, gökyüzü ve yer arasındaki aralıkta su ve hava yer alır. Daha sonra ise Lucretius'ta büyük oranda göreceğimiz üzere, kozmoloji daha sonra güneşin, ayın ve yıldızların biçimini açıklamaya ve meteorolojik olaylara açıklık getirmeye yöneldi. Sonunda da canlı varlıkların kökenini açıklar.[134] Daha sonraki İyonya sistemleri de insanoğlunun tarihini ve insanlığın doğuşunu yazmaya devam etti.

Evrendoğumun bir varsayımı bize şunu gösteriyor ki, şimdi gördüğümüz gibi dünya düzeni sonsuz değildir. Ama zaman içinde bir başlangıcı vardı ve bu başlangıç noktası veya şeylerin başlangıç durumu (Anaksimandros muhtemelen *Arkhe* kelimesini kullandı) bir düzene bağlı dünyanın içeriği henüz açık ve net değildi. Şeylerin başlangıçtaki durumunu Anaksimandros "sınırsız" olarak açıkladığında, bunu daha sonra ne şekilde düşünmeliydik? Bu noktada onun sınırsız ve yok edilemez olduğunu düşünebiliriz. Bununla birlikte dünya düzeni de onun içinden doğar. Değişime uğramayan, bozunamayan yani kalıcı maddeler "nesnelerin doğası (φύσις) her şeyin her zaman eninde sonunda birlik olacağını gösterir. Bu savdan Aristoteles'in bir çıkarımı oldu: O, bunu maddi çeşitlilikten çıkarılan bir sonuç olarak gördü. Onun doğası ve

nitelikleri hakkında tartışmayı biraz daha ertelemek dünyanın oluşma sürecini takip edene kadar uygun olacaktır.

Başlangıç durumundan düzenli duruma giden bu süreç sıcak ve soğuk gibi karşıtların ayrım gözetmeyen kütleden ayrılması olarak tanımlanır. Aristoteles[135] doğa filozoflarını dünyanın çeşitliliği ve birliği ile ilgili görüşlerine göre iki sınıfa ayırır. Bazıları gerçekliği, diğer tüm şeylerin kalınlaşma ve incelme ile ortaya çıktığı tek bir alt beden olarak görür. Bu tam olarak Anaksimanes'i tanımlar ki onun teorisinde yüzeysel olarak değiştirilmiş kalıcı madde kavramı en üstte olandır. Anaksimandros'un orijinal malzemesi daha çok ilk durumdur; bilinen yapının özel bir formu değil fakat ilkel bir füzyonudur. Burada Theophrastus[136] şöyle der: "O ilk ilke olarak suyu ve başka herhangi bir maddeyi almadı; farklı, sınırsız, tespit edilemeyen (belirsiz, kesin olmayan)" bir doğayı aldı. Böylece Aristoteles Anaksimandros'u 2. sınıfta değerlendirir; birliğinden dolayı zıtlıkların kendi içinde ayrıştığını Anaksimandros gibi dile getirir (φησι). Bu sınıflandırma Empedokles ve Anaksagoras gibi daha sonra gelen çokçuları da içine alır. Bunlar basit bir karışımın içindeki çokluk ile başlar ki bunlar hem birlikte ve hem birbirinden ayrılmış şekildedir. Aristoteles'in ifadesi "ayrılmış olan"ı ifade ediyordu (ἐκκρίνεσθαι) ve bu da aslında Anaksimandros'a ait bir ifadeydi. Daha genel olan "ayrılmış" ifadesi (αποκρίνεσθαι) terimi Simplicius (loc. cit.) ve akabinde Theophrastus tarafından aynı anlamda kullanılmıştı. Theophrastus böylece Aristoteles'in tanımını doğrular. Bu kanıt elimizdeki Anaksimandros'un kanıtı kadar iyidir. Daha sonra karşıtlar ilk başta orijinal bütünlük içindeydiler ve daha sonra farklılığa dönüştüler. Eğer varlığın başlangıcına dair hiçbir kesinliğin olmadığı farz edilirse, zıtlıklar varlığın birliği içinde daha önce olmalıydı.[137] Bu zıtlıklar nelerdi? Simplicius bunları "sıcak, soğuk, nemli, kuru ve geri kalanlar" olarak sınıflandırır. Bunlar hakkındaki önemli şey,

onların nitelik değil, şeyler olduğudur. "Sıcak" bir ılıklık demek değil, ılık olan bazı maddelerin niteliğiydi. O maddesel şey, soğuktan başka bir şeydir. Böylece sıcak ve soğuğu, şarap ve su karışımı gibi belirsiz bir durumda bir araya getirilebilecek iki karşıt şey olarak düşünmek mümkün oldu. Tıpkı su ve şarabın hayal gücüyle tekrar ayrılabilmesi gibi, aynı şekilde sıcak da soğuktan ayrılabilirdi.

Şeylerin başlangıçtaki durumu (ἀρχή) bahsettiğimiz gibi, Anaksimandros tarafından "sınırsız" olarak adlandırıldı. Bunu, dünya düzeninde farklı bölgelerini işgal ettiği kabul edilen dört şeyden –ateş, hava, su ve toprak– herhangi biri ile tanımladı. Bu dört türün de işgal ettikleri mevkilerini almak için ortaya çıkabileceği bir tür belirsiz birlikti. Aristoteles, Anaksimandros'un orijinal birliğini dördünden herhangi biriyle tanımlamama nedenini muhafaza etmiştir: Elementler birbirine karşıdır (daha sonra adlandırıldığı gibi), hava örneğin soğuktur, su nemli, ateş sıcak ve bunlardan herhangi biri "sınırsız" olsaydı, diğerleri bu zamana kadar yok olurdu.[137] Bu tartışma iki ilginç noktayı ortaya çıkarır: İlki, şeylerin başlangıç durumu "sınırsız" veya sonsuz tükenmez bir şey olmalı, böylece düşmanca unsurlardan herhangi biriyle tanımlanamayacağı sonucuna varabileceği nihai bir öncül olarak ortaya konulur: "Sınırsız" ne demek, bu daha sonra döneceğimiz bir sorudur. İkinci nokta, farklılaştıklarında sürekli savaş halinde olan, bir başkasına avlanan ve adaletsizliklerinin cezasını zaman sırasına göre "birbirlerine ödeyen" düşmanlık veya "karşıtlıktır" (frag.I). Hava (veya sis) soğuk, ateş sıcak, su nemli, toprak kurudur. Bu iki karşıt çift, elementlerin temel özellikleri olarak adlandırılabilir veya ilk filozofların söylediği gibi, birbirlerine karşı hareket ettikleri ve karakteristik davranışlarında hareket ettikleri "güçleri" olarak adlandırılabilirler. Bu karşıtlık, düzenli bir dünyanın sınırsız birlikten çıktığı süreçle ilgili ipucu sağlar. Bu sürece tekrar döneceğiz.

Bu ayrılma süreci, doğası daha sonra dikkate alınması gereken "sonsuz hareket" sonucunda başladı. İlk aşamada bu zıt şeyler henüz görülebilir elementler olmamıştı. Sıcak henüz bir alev veya ateş değildi, soğuk daha sonra havaya, suya, toprağa dönüşecek olanları içeriyordu. Sürecin başlangıcı Theophrastus tarafından Anaksimandros'un kendi sözlerini açıkça yansıtan arkaik terimlerle açıklanmaktadır: Sonsuzluktan sıcak ve soğuk üretebilecek olanın, bu dünyada varlığa gelince ayrıldığını söylüyorlar.[138] "Üretilebilecek olan" olarak tercüme edilen kelime (ὑπηνέμιον) "rüzgâr yumurtası" yerine döllenmiş yumurta olarak kullanılır. Aristofanes'in Orfik kozmogoni parodisinde ilkel gecede dünya yumurtasına "rüzgârla doğan" denir; ama Anaksimandros'un dünyasının mikrobu kısır değildir. Belirsiz şeylerin nükleer bir parçası gibi görünüyor; bir şekilde sonsuz hareketle diğerlerinden ayrılıyor ve dünyanın doğuşundan daha fazla ayrılacak karşıtlarla yüklüdür. Esas zıtlık burada sıcak ve soğuk olarak adlandırıldı. Bu aşamada soğuk nem olarak veya öncü nem olarak tanımlanır ancak hâlâ su değildir; ama o hava (sis, bulut) su ve toprak olacaktır. Theophrastus şöyle devam eder: "Bundan bir tür alev küresi,[139] bir ağaç üzerindeki kabuk gibi, dünyayı çevreleyen havanın (nemin) etrafında büyüdü. Sıcak çevreye doğru hareket eder ve akkor hale gelir ve çekirdeğin soğuk nemli çekirdeğini saran, görünür ateşin küresel bir kılıfını oluşturur. Soğuk yerine artık "dünyayı kaplayan havayı" duyuyoruz. Muhtemelen çekirdek hâlâ nemli; merkezde biraz daha yoğun, sulu bir kütleyi saran karanlık bir soğuk sis durumundadır.

Süreç daha sonra şöyle ilerler: Soğuk çekirdek daha da farklılaştıkça, ıslak ve kuru ikinci öncü karşıtlık çifti belirginleşir.[140] Yeryüzünün sulu kütlesi kısmen göksel ateşle kurutulur. Kuru topraklar sudan ayrılır ve denizler yataklarına

çekilir. Bu noktada, zaten ateşe dönüşen sıcak, neden olarak hareket eder; nemin bir kısmını buharlaştırır ve dünyayı kurutur. Böylece sonuç olarak bu dört meşhur element belirlenmiş bölgeleri doldurur. Bir sonraki aşama göksel cisimlerin biçimlenişidir.

> Bu küre yırtıldığında ve belirli halkalarla çevrelendiğinde, güneş, ay ve yıldızlar ortaya çıktı.
> Göksel cisimler bir ateş çemberi olarak ortaya çıkmış, dünyadaki ateşten ayrılmış ve sis (hava) ile çevrelenmiştir. Göksel cisimlerin görüldüğü gibi, bir flütteki delikler gibi solunum delikleri vardır. Dolayısıyla bu solunum delikleri tıkandığında tutulmalar meydana gelir; ay şimdi balmumu veya ağda gibi görünüyor, yollar açık veya tıkalı olarak küçülüyor.[141]

Güneş halkası 27 (veya 28) kez, ayın halkası dünyanın 18 (veya 19)[142] katı büyüklüğündedir. Güneş en dışta, yanında ay ve sabit yıldızların ve gezegenlerin en küçük halkaları bulunur.[143]

Bu sayılar aşağıdaki gibi açıklanabilir: Bize dünyanın çapının yüksekliğinin üç katı olan silindirik bir davul olduğu söylenir. Güneş halkasının ve ay halkasının dünyadan uzaklığı dünyanın çapının 27 ve 18 katıdır. Bu yıldızların ve gezegenlerin mesafesi için eksik rakamı dokuz olarak göstermektedir. Fakat belirtilen sayılar *a priori*'dir ve herhangi bir gözleme dayanmazlar. Güneşin uzaklığını ölçmek için hiçbir bilimsel yöntem sabit yıldızların çok ötesine yerleştirilmesine neden olmaz.

Her göksel varlık karanlık sisin (hava) içerisine yerleştirilmiş bir ateş halkasıdır. Bu halka da ateşi görüşümüzden gizleyecek kadar yoğun, tek bir "nefes deliği olan bir çift körüğün ucu" gibidir.[144] Bu durum muhtemelen sabit yıldızların ve belki de gezegenlerin (güneş ve ay hariç) tüm halkalarının yeryüzü ile aynı mesafede olması anlamına geliyordu. Otoritelerinkiyle tutarlı olan görüş, tüm bu halkaların hayali bir kürenin çevresinde yer alması ve hepsinin göklerin günlük deviniminde

sanki katı bir küre oluşturmuş gibi birlikte dönmeleri olacaktır. Halkalara bölünmüş olan bu kürenin yeni doğmakta olan dünyayı örten orijinal "alev küresini" temsil ettiği düşünülebilir. Bu, tüm yıldızların şu anda varsayıldığı gibi dünyaya aynı mesafede olduklarını açıklayacaktır.[145] Ayın ve güneşin halkalarının nasıl daha uzakta olduğu açıklanmaz.

Yer merkezdedir; serbestçe asılı halde ve hiçbir şey tarafından tutulmaz (herhangi bir şeye yaslanmaz) haldedir, her şeye eşit uzaklıkta olduğundan orada öylece durur.[146] Bu durum çok dikkat çekicidir. Anaksimandros, Thales'in su üstünde yüzdürdüğü katı gökyüzünü (dünya yumurtasının kabuğuna benzer) ortadan kaldırdı. Onun ateş gibi olan gökyüzü halkalara bölündü. Açıkçası dünyanın herhangi bir destek noktasına ihtiyacı yoktu; merkezde neredeyse orada kaldı. Bir yönden diğer bir yöne hareket etmesini gerektirecek hiçbir şey yoktu. İyonyalılar daha sonra dünyanın desteğe ihtiyacı olduğu inancına geri döndüler ve onu havada yüzen düz bir disk şeklinde tanımladılar. Ayrıca Anaksimandros'un, tüm cisimlerin "aşağıya" düşmesi gereken Epikürcü sonsuz alan kavramına sahip olmadığını da ifade edebiliriz. Platon'un doktrininde sonlu küresel evrende "aşağı doğru"nun anlamını "merkeze doğru" anlamına gelir şeklinde anlayabiliriz.[147]

Şekil olarak dünya "yuvarlak, dairesel, bir sütunun şişkin yeri gibi davul" şeklindedir.[148] Biz diğer tarafa zıt yüzeylerinden birinde bulunuruz" (R. P. 20a). Bu son kelimeler, tekrar karşılaşacağımız, gözleme dayanmayan dogmatik ifadelerdir.

"Deniz orijinal nemden arta kalandır, çoğu ateş ile kurutulmuş, geri kalanı ise yakılarak tuz haline gelmiştir." (R.P. 20a)

Tutulmaları açıklamasının yanı sıra Anaksimandros fırtınanın patlaması ile gök gürültüsünü, şimşeği ve kasırgaları açıkladı. Rüzgârın kendisi, güneşin en ince ve en nemli parça-

cıkları üzerindeki etkisinden oluşan bir hava akımıdır. Anaksimenes bunlara dolu, kar, gökkuşağı ve depremi ekledi.

Dünyanın düzeni şimdi tamamdır: Dünya karaları ve denizleri ile merkezde, göksel cisimler onun etrafında döner. Evren, başlangıçta farklı olmayandan sıcak ve soğuk, yaş ve kuru gibi zıtlıkların ayrışmasıyla oluşmuştur.

Artık dünya düzeninin ortaya çıktığı şeylerin başlangıç durumuna dönebiliriz. Bu olumsuz olarak tanımlandığından, sınırlı olmayan bir şey olduğu için, doğaya en iyi yaklaşımla, yani onunla çeliştiği sınırlı dünya düzeninin dikkate alınmasıyla yaklaşılır.

Gördüğümüz gibi, kozmogonik süreç esasen zıt kuvvetlerin bir "ayrışması"dır. Her biri kendi bölgesinde yer alan element: Sıcak, soğuk havaya, ıslak denizlere ve kuru toprağa daha da farklılaşan birincil neme karşı göksel yangınlar haline gelir. Daha sonra Empodekles'in sisteminde ateş, hava, su, toprak diğer tüm bedenleri birleştiren dört temel öğe haline gelir ve bunların bu durumları Aristoteles ve Platon sistemine de karşılık gelen pozisyonlarını korurlar.

Böylece açıklanan uzay düzenine göre, iki karşıt uçta yuvarlak dünyanın çevresinde göğün ateşleri ve onun merkezinde de dünya vardır. Bunların aralarında da her türlü şekillerde nem, bulut, sis, buhar, yağmur ve denizlerin suyu bulunur. Göksel ateşin sıcaklığı bu nemi buharlaştırır ve onu besler. Bu yoğunlaşma işleminin zıddı da vardır. Thales'in orta element olarak adlandırdığı "su" ve Anaksimenes'in "havası (nem)" yeryüzü ve gökyüzü arasında aşağı ve yukarı doğru hareket eder. Aristoteles'in belirttiği gibi "hiçbir fizikçi ateşe ya da toprağa sınırsız birlik vermedi, çünkü ateş ve toprak her biri belirlenmiş bir yere sahipken, su ve hava kararsızca yukarı ve aşağı salınır".[149] Anaksimenes, kozmik düzenlemenin bu seyrelme ve yoğunlaşma sürecini gördü:

> Havanın formu şu şekildedir: Düz olduğunda görünmezdir; ancak sıcak ve soğuk, nem ve hareket onu görünür kılar. O her zaman hareket halindedir; yoksa olduğu şeye dönüşemezdi. Yoğunlaştığı ve seyreldiğinde farklı görünüm alır. Nadir olarak genleştiğinde ateş haline gelir; rüzgârlar yoğunlaşmış hava ve bulut havanın keçeleşmesiyle, daha ileri yoğunlaşmasıyla sırasıyla su ve taş olur. Bu nedenle sıcak ve soğuk bu oluşumları meydana getiren zıtlıklardır.[150]

Bu ara element, Anaksimandros'un sınırlı dünyanın ötesine uzanan sonsuz yapıları ile Anaksimenes tarafından tanımlandı. Tıpkı bizi bir arada tutan ruhumuzun hava olması gibi, nefes ve havanın tüm dünyayı kuşatması gibi. Bu sınırsız nefes dünyanın canlı bir yaratık gibi nefes alarak büyüdüğü en eski Pisagor kozmogonisinde de görülür. Böylece bitmiş evren, karşıt güçler tarafından işgal edilen ve sınırsızlar tarafından çevrelenen dört eşmerkezli bölgenin uzaydaki sırasına göre resimlenir.

Hâlâ daha aydınlatıcı olan, aynı güçlerin zaman sırasına göre ortaya çıkması ve davranışıdır. Bu ifade Anaksimandros'a aittir: "Şeyler adaletsizliklerinin cezasını birbirlerine zamanın düzenine göre öder." (frag.I) Bu temsil, yılın döngüsü içinde değişen sıcak ve soğuk, kuruluk ve nemin çatışmasından kaynaklanmaktadır. "Sıcak", "soğuk" vb. soyut ifadeler mevsimlere hâkim olan dört gücün bilindik kavramlarıdır. Yılın döngüsü homojen değildir, ancak uzunluk olarak birbirine eşit olmayan parçalara ayrılmıştır ve her biri yaygın bir zıtlıkla belirlenmiştir. Yaz ve kışın ana bölümünde (Hâlâ Thukididis tarafından kullanılmaktadır) sıcak ve soğuk, iki birincil güç dönüşümlü olarak hüküm sürmektedir. Diğer ikisi, kuru ve yaş, kuraklık ve yağmur, ilkbahar ve sonbahar ile eşitlenir. Bu suretle Pisagor doktrinini tanımlayan Alexander Polyhistor şöyle der: "Aydınlık ve karanlık, sıcak ve soğuk, yaş ve kuru evrende eşit kısımlara sahip olan şeylerdir. Bun-

lardan sıcak yaza neden olur, soğuktan kış, kurudan bahar, ıslaktan sonbahar olur."[151]

Her güç sırayla "adil olmayan" saldırganlıkta, tam tersine kendi pahasına ilerler ve daha sonra karşıtının karşı saldırısından önce geri kalan cezayı öder. Böylece tüm adalet döngüsünün dengesi sürdürülür.

Mevsimsel güçlerin zaman döngüsündeki davranışları, Empodokles'e göre bu dört öğenin çekişmesi uzaydaki sırasına göre, "bunların hepsi eşit ve akıcıdır; ancak her birinin farklı bir ayrıcalığı (τιμή) kendine özgü karakteri, yolları (ἦθος) vardır ve onlar da zamanın deviminde hüküm sürerler"[152] demektir. Böylece ateşin ve yerin iki ucu arasında aşağı yukarı hareket eden elementlerin bu trafiği ve değişimi, olduğu gibi, mevsimlik güçlerin çekişmesinin başka bir biçimidir. Her durumda bir döngü buluruz. Aristoteles, mantıklı bir noktayı göstermek için uzamsal formu kullanır: "Doğada belli bir tür dairesel oluş sürecini gözlemleriz (κύκλῳ τις γένεσις). Yeryüzü nemlendiğinde nefes verir, nefes yukarı yükseldiğinde bulutlar oluşur, bunun sonucu yağmur oluşur, yağmurun sonucu da yer gerekli nemi kazanır ve döngü böylece tamamlanmış olur."[153] Ve tekrar:

> Bu sürekli oluşun nedeni dairesel harekettir; çünkü sürekli olan tek hareket budur. Bu da "tutkuları" ve "eylem gücü" basit olan varlıkları taklit eden dairesel hareketi, karşılıklı olarak dönüştürülen diğer tüm şeylerin nedenleridir. Çünkü su havaya, hava ateşe ve ateş tekrar suya dönüştüğünde "döngünün tamamlandığını" ve onun başa döndüğünü ifade ediyoruz. Dolayısıyla dairesel hareketi taklit eden çizgisel hareket de süreklidir.[154]
>
> Bu dairesel bir harekettir, bu nedenle döngüsel olarak "kesinlikle gerekli" olanın bulunması gerekir. Ulaştığımız sonuç mantıksal olarak dairesel hareketin sonsuzluğu, yani "göklerin döngüsü"nün sonsuzluğu ile uyumludur, çünkü bu sonsuz döngü oluş için zorunluluğun oluşu olacaktır. Çünkü dö-

nen varlık her zaman başka bir varlığı hareket ettirdiğinden, hareket ettirdiği şeylerin hareketi de dairesel olmalıdır. Böylece "üst döngü"nün varlığından güneşin kararlı bir şekilde döndüğü anlaşılmaktadır; güneş bu şekilde döndüğünden mevsimler bir döngü içinde gelir, yani kendi kendilerine geri döner ve döngüsel olmalarından, dönüşleriyle mevsimleri başlatacaklardır.[155]

Tüm bunlardan ve Yunan edebiyatından alıntılanabilecek diğer birçok pasajdan, felsefedeki ilkel zaman döngüsündeki ısrarı izleyebiliriz. Zodyak burcunda güneşin yıllık döngüsü, mevsimlerin döngüsünü, karşıt güçlerin ilerlemesini ve geri çekilmesini, sıcağa ve soğuğa, kuruluğa, ıslaklığa ve bunun sonucunda bitki örtüsünün doğmasına ve ölümüne hükmeder.

Mekânsal ve zamansal düzenin bu temsillerinin ışığında, düzenli dünyada yaşamın kökeninin Anaksimandros tarafından karşıt güçlerin etkileşimine atfedilmesi yeterince doğal görünecektir. Canlılar güneş tarafından buharlaştırılan nemden oluştular." (R. P. 22a) Canlılar yaratılmadı; ilahi bir yaratıcının ya da sanatçının Milet Okulu sistemlerinde hiçbir izi yoktur. Bu yüzden Miletliler oluşa gelmeyi ve doğmayı temel kozmik sürecin bir sonucu olarak gördüler. Güneş ısısının ısıttığı balçıkta doğan ilk canlılar uygun bir forma sahip olmalıydılar. İşte gözlemimiz: "Denizkestanesi kabuğuna benzer bir kabukla ilk hayvanlar ıslaklık içinden türedi." Büyüdükçe kuru toprağa götürüldüler, kabuk onları ayırdı ve kısa bir süre hayatta kaldılar. İnsan esasen şu anda olduğu gibi doğamaz; "yeni doğan hayvanlar kendi kendilerine çabucak yiyecek bulurken, yeni doğan insana uzun süre bakım gerekir. Bu nedenle, şimdi olduğu gibi olsaydı asla hayatta kalamazdı." (R. P. 22) Galeus tarzında olduğu gibi, Plutarkos tarafından yumurtasını bırakması ve daha sonra gençliğini kendi vücudunun içinde bakıma sokması ve onlara ikinci bir doğum olduğunu veren bir balık gibi, ebeveyninin içinde emzirilmiş olmalı, daha sonra da ken-

dilerini besleyecek büyüklüğe ulaşırlar. Bu spekülasyonlar, çevreye uyum ve en uygun olanın hayatta kalması konusunda Darwinci genellemeleri öngören, hatta kendine özgü alışkanlıkları olan bir balığın gözlemine dayanan bir hipotez olarak temsil edilmemelidir.[156] Bunlar hayvan yaşamının, güneşin neme karşı ısısının etkisinde doğal bir kökene sahip olduğu varsayımından yapılan çıkarımlardır. Mısır'dan gelmiş olabilecek bir doktrin göz önüne alındığında, ilk hayvanların sıcak bir balçıkta yaşayabilecek bir yapıda olması gerektiğini ve insanların başlangıçta çaresiz bebekler olarak doğamayacağını bilmek uzun bir süre gerektirmez. *Galeus* o zaman, içinde balık benzeri varlığın yavrularını olgunluğa kadar nasıl besleyebileceğinin yolunu gösterdi.

Şu anda çok az doğrudan bilgiye sahip olduğumuz iki noktayı ele alacağız: Sınırlı dünyayı saran sınırsızın doğası ve "sonsuz devinim". Bilgimiz o kadar yetersiz ki, Anaksimandros'un sistemi daha akılcı bir yapı olarak ele alınırsa, daha önceki düşünce biçimleriyle hiçbir ilgisi olmayan olası bir sonuca ulaşmak imkânsızdır.

Önceki tartışmada iki görüş vardı: **1.** Dört mevsimsel gücün karşıtlarını tersine çevirdiği, "adaletsizliklerinin cezasını ödediği", yılın döngüsünden ileri gelen zaman döngüsü; **2.** Dünyanın uzayda dönen küresi, aynı dört gücün dört büyük temel kütle olarak belirlenmiş duraklarını işgal ettiği, aynı savaşı sürdürdüğü ve sonuçta etkileşimleriyle bireyi doğurduğu değişim sonuç olarak yaşayan her şeyi doğurur. Bu değişim döngülerinin dönüştüğü sınırlı dünyanın dışında "yaşlanmayan ve ölümsüz" olarak tanımlanan sonsuzluk vardır. Sonsuzluk dünyanın ortaya çıktığı kaynaktır (ἀρχή) ve değişim ve oluş döngüsünün "ebedi" arka planı olarak dünyanın dışında kalır.

Daha sonraki bilim standartlarına göre değerlendirilmiş ve tamamen açık olmayan Anaksimandros'un düşüncesi

değerli olabilir. Mantıksal olarak farklı görünen açık alternatiflerle yüzleşmeye devam edersek onunla ilgili fikirlerimiz zarar görebilir. Theophrastus'un söylediği gibi; "sınırsız" ya "mekânsal olarak sınırsız" ya "niteliksel olarak belirsiz" ya da her ikisi anlamına gelmediğini varsaymalıyız. Belki de hiçbir anlam, tam olarak alındığında uygulanabilir değildir. MÖ altıncı ve beşinci yüzyıllarda dünyanın sınırsızlık ve başı sonu olmayan gibi anlamları vardı.

Fizik III 4-8'de Aristoteles, "sınırsız" konulu denemesini erken düşüntü kavramının gözden geçirilmesiyle başlatır. O, İyonyalı basit sınırsız varlığa inanan monistler ile (şu anda ilgili olanlar) –"su veya hava veya onların arasındakiler"; temel– partiküllerin sınırsız karışımı düşüncesini başlatan Anaksagoras ve Demokritos gibi sonraki çoğulcuları (plüralistler) birbirinden ayırır. Daha sonra bazı genel açıklamalar yapar. Fizikçilerin sınırsızı ilke veya kaynak (ἀρχή) olarak görme konusunda haklı olduklarını söyler; onun için bir fonksiyonu olmalı ki bu fonksiyon da yalnızca "başlangıç" veya prensibin işlevine sahip olmalıdır. Bu arkaik bir halka olan tartışma ile desteklendi.

> Her şey için mutlaka bir başlangıç olmalı veya her şey bir başlangıca sahip olmalı; sınırsızın bir başlangıcı yok, o zaman sınırı olurdu.
>
> Aynı zamanda bir başlangıç olarak hem yaratılmamış hem de ölümsüzdür; çünkü var olanın bir sonu ve geçip giden her şeyin bir anlamı olmalı.
>
> Dolayısıyla daha önce de söylediğimiz gibi bu ilkenin bir başlangıcı yoktur, ancak diğer tüm şeylerin başlangıcı olarak kabul edilir, sınırsız ve ötesinde zekâ (Anaksagoras) ve aşk (Empedokles) gibi başka nedenleri tanımayanlar da vardır. Onlar bunu "kehanet" ile açıklarlar; Anaksimandros ile fizikçilerin çoğunluğunun söylediği gibi o "ölümsüz ve bozulmaz"dır.

Bu pasajda Simplicus, Platon'un *Phaidros*'unda (245d) ruhun ölümsüz olduğu ve tek hareket kaynağının kendi kendine hareket etmesi olduğu anlamını çıkarır:

> Bir başlangıcı (kaynak: ἀρχή.) yaratılmamış. Çünkü ortaya çıkan her şeyin bir başlangıcı olmalı; bir başlangıcın kendisi hiçbir şeyden çıkamaz, çünkü eğer bir şeyden çıkarsa artık bir başlangıç olmayacaktır. Yaratılmadığı için de ölümsüz olmalıdır.

Platon ve Aristoteles'teki bu pasajların ortak kaynağı, Aristoteles'e göre ruhun ölümsüz olduğunu söyleyen Alkmaion olabilir, çünkü bu, ölümsüzlerde her zaman hareket olduğu anlamına gelir; zira tüm ilahi şeyler –ay, güneş, yıldızlar ve tüm gökyüzü– her zaman sürekli hareket halindedir.[157] Alkmaion ayrıca "İnsanlar başlangıcın sonunu göremedikleri için yok olurlar," dedi. Beden, ilahi ruhun ve göksel yapıların bitmeyen dairesel hareketini yeniden üretemez. Her halükârda Aristoteles'in sözleri "sınırsızlık"için çeşitli anlamlar taşır.

1. Sınırsız şu anlama gelebilir: "İçinden çıkabileceği ve içine düşebileceği herhangi bir başlangıcı ya da kaynağı olmaması." Sınırsızın bir başlangıcı yoktur, ancak kendisi sınırlı şeylerin gelip içine geri döndükleri kaynaktır: şeylerin başlangıç ve son durumu.

2. Kaynak olarak tükenmez anlamında sonsuzdur. Sınırsızlık ile alakalı düşünceler arasında Aristoteles (Phys. 203 b I 8) "olmak ve yok olmak başarısız olursa, ortaya çıkacak olanın sınırsız bir mekândan çekilmesi gerektiği" iddiasında bulunur. Anaksimandros'un kendi ifadesine atıfta bulunur: "Mevcut sınırlama sürecinin başarısız olmaması için neden sınırsız olduğunu" bize söyler.[158] Bir kaynak olarak kabul edilen sınırsız, ondan "ayrılmış" sınırlı şeyleri üretme sürecinde asla kullanılmaz; kaynağında daima daha fazlası vardır. Bununla birlikte, kesinlikle sonsuz bir miktar gerekli değildir.

Dünya bozunduğunda (parçalarına ayrıldığında), onu meydana getiren maddeler kaynağa geri döner ve başka bir dünya oluşturur. Bu arz, Aristoteles'in işaret ettiği gibi, kesinlikle sonsuz miktarda olmadan, ona olan taleplerle tükenmeyebilir. (Phys. 208 a 8)

3. Sınırsızın başlangıç veya bitiş zamanı yoktur; bu, ayrı elementlerin ve tüm bireysel şeylerin zamansal olma döngüsünde yer aldığı sınırlı dünyanın içeriğinin aksine "ebedi" (τὸ ἀίδιον) olarak adlandırılır.

"Bu ilke sonsuz ve yaşlanmayandır. Anaksimandros zamanın oluşması (yaratılması), var olması ve yok olmasından bahseder."[159] Sınırsız, ölümsüz, ilahi olan bu aşamalardan muaftır. Buradaki karşıtlık Yunan şiirinde ve mitinde evrenseldir:

> Adil Aegeus'un oğlu, sadece cennetteki tanrılara
> Yaşlılık ya da ölüm ona gelmez
> Diğer her şey efendimiz zaman tarafından çalkalanır.[160]

Boşluğun anlamı açısından, mitolojiye göre bir üst bölge olan bölge –Olimpos, ether, gökyüzü–dokunulmaz olarak tanrıların yaşadığı yerdir ve yerin daha aşağı bölgesi olan bölgede de doğan ve ölen ölümlüler yaşar. Homerik Olimpos elementlerin (toprak, su, hava, ateş) değişen değişikliklerinin üzerindedir.

"Rüzgârla sarsılmaz, yağmurla ıslanmaz, kar hemen hemen hiç yağmaz; fakat temiz hava bulutsuz yayılır ve beyaz ışık onun üzerinde yüzer."[161]

Aristoteles, efsanevi abartılı bir antik geleneğin olduğunu, yıldızların tanrılar olduğunu ve "ilahi olanın bütün dünyayı kucakladığını" belirtir (*Metafizik* 1074 b 1). Kendi sisteminde "gökyüzü dışında (dünyayı çevreleyen) ne yer ne de zaman vardır". Dolayısıyla orada ne varsa hiçbir yer işgal etmez, zaman içinde yaşlanmaz; ne de en dıştaki hareketin ötesinde

bir şeyde herhangi bir değişiklik yoktur; tüm zamanları boyunca değiştirilemez ve değiştirilmemiş olarak devam ederler. "Süreklilik, ölümsüz ve tanrısaldır, bazıları az ya da çok açık, ama diğerleri zayıf bir şekilde zevk alan varlıklardır ve bunlar yaşamı meydana getirirler" (de Caelo, A9). Demokritos sınırsız (ἀπειρον) kelimesini gerçek anlamda, "Her şey sınırsızdır, çünkü herhangi biri tarafından yaratılmamıştır," şeklinde kullanmıştır (Vors 5 ıı, s.94 [A39]).[162]

Anlamlarından biri de "sınırsız", "ölümsüz veya yok edilemez" veya "tanrısal"ın soyut eşdeğeridir, şeklindedir. Zaman döngüsünden bu muafiyet, sınırları ve mesafesi, varoluş ve yokoluş ayrımı, değişen dünya dışındaki ilahi bir bölgenin mekânsal görüntüsü ile ilişkilidir. Popüler hayal gücü, uzay ve sonsuzluktaki değişmeyen gökyüzü ile ilgili fikirlerini zamanın ve sonsuzluğun ötesini hâlâ birbirine karıştırmaktadır.

4. Bu "sınırsız"ın anlamı ile ilgili başka bir ifadeye yol açar: "O her şeyi kapsar ve kendi içindeki her şeyi içerir." (Phys.207a 18) Çevreleyen olarak, sınırlı dünyanın ötesine, kendisi dışında başka bir şey tarafından kuşatılmaması anlamında uzanır. Bir şey sınırlıysa, geldiği başka bir şeyle çevrili olanda arkaik dönem düşüncesinden bir iz vardır.[163] "Sınırsız" demek,"onu sınırlamak için ötesinde bir şey olmaması" demektir. Bunun ben katı mekânsal sonsuzluk olduğuna şüphe duymaksızın inanıyorum. Sonsuz genişleme kavramının, geometrik matematikçileri zorlayacak kadar ileride olup kavranamaması kesin olarak tartışmalıdır.[164] Eğer fikir MÖ altıncı yüzyılda biliniyor olsaydı, Parmenides varlığın tamamını içeren sınırlı alanın ötesinde ne bir şey ne de hiçbir şey olmadığını, boş alanın hiçbir şey olamayacağını ve "hiçbir şeyin" var olamayacağını nasıl bilebilirdi? Genişleme söz konusu olduğunda, "sınırsız" "onun dışında başka bir şeyle sınırlı olmamak" anlamına gelmeyebilir.

Aristoteles ayrıca Anaksimandros'un birincil doğasını sınırsız olarak nitelendirdiğinde sonlu ve sonsuz soyut fikirler arasındaki zıtlığı değil, başka bir dünya düzeninde o öncelikli doğa ile ondan doğan ve birbirini sınırlayan unsurlar arasındaki zıtlığı düşündüğünü gösterir. O Anaksimandros'un sınırsızlığını basit bir su veya hava gibi bir yapı olarak değil, diğerinin sınırsız olan tarafından yok edilmemesi için elementlerin (toprak, su, hava, ateş) üzerinde ve üstünde bir şey olarak tanımlar. Çünkü bu elementler birbirine zıttır –hava, soğuk; su, nemli; ateş, sıcak– ve bunlardan biri sınırsız olsaydı, geri kalanı bu zamana kadar yok olurdu (*Fizik*, 204b 22). Bu Anaksimandros'un Thales bölümünde, sınırlı karşıtlardan bir olan şeylerin birincil doğasını su ile tanımlaması bölümündeki bir eleştiriye benzer. Temel (hava, su, toprak, ateş) arasındaki savaşta, eğer herhangi biri sınırsız olsaydı denge bozulacaktı, "adaletsizliğin cezasını ödemeksizin" birinin diğerini (karşıtını) yok etmesi mümkün olacaktı. Karşılıklı olarak sınırlı olan bu zıtlıkların aksine, bunların tek kaynağı kendisiyle aynı seviyede olan ve ona karşı savaşan başka bir şeyle sınırlı değildir. Sınırsız, ortaya çıkabildikleri ve içine düştükleri tükenmez bir kaynaktır; fakat bunun miktar veya kapsam bakımından kesinlikle sonsuz olması için bir neden yok gibi görünüyor.

"Sınırsız", sınırsız olduğu sürece kesinlikle sonsuz olarak algılanamaz (örneğin hava). Bu sadece ya **1.** matematiksel sonsuz bir soyutlama ya da **2.** boş alan veya atomculukta olduğu gibi "hiçbir şey" olanın fiziksel sonsuz olduğu anlamındadır. Bu sistem aynı zamanda sonsuz sayıda şeye sahiptir, yani atomu içerir. Ancak Aristoteles, aslında sonsuz bir şey veya sonsuz bir çoğulculuğun var olamayacağına itiraz etti. Fiziksel olanın sonsuz olmasına bile izin vermezdi.

5. Sonsuz genişleme ima edilmezse, muazzam kütlenin küresel olarak tasarlandığını varsaymak için hiçbir itiraz yoktur.

Şeklin fikrini dışlamaktan çok uzak olmakla birlikte Yunanca kelime genellikle bir daireye veya bir küreye uygulanır. Porphyrius, dairenin çevresinin ve kürenin yüzeyinin düzgün olduğunu müşahede eder ve bunlar her yönden görünüşünden tek biçimli olarak adlandırılabilecek tek şekillerdir. Bu nedenle, antik dönemdekiler çemberi ve küreyi "bir sınırı olmayan" olarak tanımlamışlardır. Bu nedenle Aristofanes (*Danaids*, frag.250) yüzüğüne "sınırsız bronz yüzük" der. Bu kelime yüzüğe uygulandığı şekliyle, kelime bir birleşim yeri olmadığı ve başlangıç veya bitiş olarak bir sınır (πέρας) göstermediği anlamına gelir.[165] Ankastre çerçeveli halkalar biçim ve düzeni olmadığı için sınırsız değildir. Eshilos (frg.379) da bir sunağın etrafında daire şeklinde duran kadınlardan dairesel düzenleme anlamına gelen "sınırsız bir bant"ta duranlar olarak bahseder.

Euripides ayrıca dikişsiz elbise için "sınırsız bir ağ vardır" ve "gökyüzü (ether) sınırsız yuvarlak ve dünyayı kollarıyla sarıyor" der. Bu dünyayı nemli kucakları ile kuşatan Zeus ve tanrıyı, yukarıda sınırsız gökyüzünü tanımlayan ünlü satırlarında (frag.941) ifade eder. Paralel Anaksimandros'un "sınırsız"ına çok yakındır, o "her şeyi kapsayan", ölümsüz ve ilahi olandır. Sonunda Empedokles aynı şey için "sınırsız veya sonsuz" ve "küre" ifadelerini kullanır: "Ama her yönden eşit ve tamamen sınırsız (ἀπείρων), yuvarlak bir küre." (frag.28) Üstelik bu sınırsız kürenin aslında onu dıştan, yani küresel kütleden atılan çekişmeyi saran bir şeyi vardır. Homeros, etrafında denizin sınırsız bir halka oluşturduğu bir adadan bahseder[166] ve "sınırsız" ifadesini dünyayı çevreleyen okyanus akıntısı için de kullanır.

Tüm bu pasajlar göz önüne alındığında, Anaksimandros'un sınırsızını muazzam bir küre olarak düşündüğünü varsaymamıza engel yoktur. Herhangi bir Yunanın ilahi bir varlığı belirsiz veya kesinlikle sonsuz ölçüde düşüneceğine inanmak zordur.

Modern tarihçiler, daha sonra atomcular tarafından da kabul edilen inanışa göre, her zaman sonsuz boşluk boyunca dağılmış, oluş ve yokoluş halinde olan sayısız dünyalar vardır. Başka bir yerde,[167] kesinlikle sonsuz alan kavramının kurulduğu atomculardan önce bu şaşırtıcı doktrine dair tatmin edici bir kanıt olmadığını ve "sınırsızlığın" sonsuz bir boşluğa ve sonsuz sayıda atomik cisme indirgenmiş olduğunu iddia ettim. Bu Parmenides'in altıncı yüzyılın monistik sistemlerine saldırmasından sonraki neslin özelliği olan çoğulcu zihin alışkanlığına aittir. Doğal dünyanın ortaya çıkışındaki görünümünde, eğer evrensel olarak tüm sabit yıldızların dünya ile aynı mesafede ve dünyamızdan ayrılan bir parçadan oluştuklarını varsayan böyle bir doktrinin geçerliliği yoktur. Hiç kimsenin göremediği sayısız dünyaların varlığı, atomcular tarafından fiziksel mekânın, geometri alanı gibi, sınırsız olması gerektiğinden ve sonsuz sayıda temel madde parçacığı olması gerektiği dogmasından çıkarıldı. Her iki kavram da sanırım, altıncı yüzyıl monistlerinin zihinlerine ve düşünce biçimlerine yabancıydı.

6. Bu durumda, daireye ve küreye uygulandığı gibi, "sınırsız", yılın döngüsü mevsimlere uygulandığı zaman her biri hâkim gücünde olduğunda veya yerküre gibi iç sınırların ve ayrımların olmaması anlamına gelir ve dünya dört temel öğenin bölümlerine ayrılır. Dünya karşıt güçlerin "birbirlerinden ayrılması" sonucunda meydana geldi, böylece bu güçlerden her biri farklılaştı ve sınırlarını korudular. Bu gerçekleşmeden önce ve her zaman nesneleri çevreleyen şeylerde, söylediğimiz gibi varlıklar farklı veya sınırlı değillerdi. Bu sınırsız "sıcağın" bittiği ve "soğuğun" başladığı yerde bir sınırın olmadığı anlamına gelir.[168] Bu, "niteliksel olarak belirsiz" ile aynı şey değildir. Tıpkı Aristoteles'in nihai meselesi gibi, henüz sıcak, soğuk, ıslak ve kuru dört ana elementle donatılmadığı düşünülen bir soyutlamadır. Anaksimandros'un karşıtları ni-

telikler değil, "şeyler"dir. Bu "şeyler" sınırsız "şeyler"de bulunur, sadece mekânik bir karışımdaki (tıpkı Empedokles'in küresindeki dört ayrı element gibi) ayrı şeyler olarak değil, birbiriyle karışmayan yağ ve su gibi değil, onları şarap ve su gibi birbiriyle tamamen karışan şeyler olarak değerlendirmeliyiz.

O zaman "sınırsız" kelimesi, "sınırsız" veya "niteliksel olarak belirsiz"i ima etmeden tüm bu olumsuz anlamlara sahiptir; sadece Theophrastus gibi sonraki düşünürler tarafından bu kavram daha alışıldık bir hale gelmiştir. Ancak sınırsız şeyler, "sonsuz hareket"in doğasına biraz ışık tutabilecek olumlu özelliklere sahiptirler.

Sadece "cansız ve ölümsüz" değil –cansız bir yapı olarak alınabilir– ama yaşamı ima eden "ölümsüz" ve "ilahi" terimlerdir. Tüm Miletli filozoflar birincil öğeleri canlı olarak algıladılar. Bu nedenle bunlara *Hylozoist*'ler, yani canlıcılar denir. Daha sonraki yaşam ve ruh kavramının aksine, bu durum yapı veya madde anlayışına uymaz. Aristoteles'in gözlemlediği gibi, ruha ilişkin ilk doktrinlerini gözden geçirdiği yerde, canlı şeylerin temel özellikleri hareket ve bir çeşit bilinçtir. İlahi sınırsıza, belirttiğimiz gibi, sadece zekâ (Anaksagoras) veya aşk (Empodokles) gibi diğer nedenleri tanımayan herkesin onayladığı, sadece her şeyi kapsayan değil "her şeyi yönlendiren" (κυβερνᾷ πάντα) denilir. Bu durum ilahidir; Anaksimandros'un dediği gibi, ölümsüz ve yok edilemezdir (*Fizik*, 203 b II). "Yönlendirme" (κυβερνᾷ), "yönetme", "rehberlik" terimi bedeni yönlendiren ve yöneten ruh açısından sadece hareketi değil, aynı zamanda bilinçli bir yönü de açıkça göstermektedir. O zaman bir anakronizm de değildir. Gördüğümüz gibi bir bütün olarak gören, düşünen ve duyan "Ksenofanes'in tanrısı", çaba harcamadan her şeyi zihninin düşüncesiyle dalgalandırır. Heraklitos'un *logos*'u hem "ateş" hem de "her şey tarafından her şeyin" yönlendirildi-

gi düşüncedir. Hava kavramı, her şeyin özü olan, yönetilen (κυβερνᾶσθαί) ve her şeyi kontrol eden Apollonialı Diyojen tarafından devam ettirilir. Çünkü bu, herkesi saran ve her şeyi bertaraf eden ve hepsinde bulunan bir tanrıdır (frag.5). Anaksimandros'un ilahi varlıklarına ne tür bir bilinç atfedilmesi gerektiğini söyleyemeyiz; ancak uzayda genişleyen ve yine de her şeyi bilen ve kontrol eden, kozmik devrime başlayabilen, Anaksagoras'ın anlağında açıkça ortaya çıkan hareketli nedeni içerdiğini söyleyebiliriz. Anaksimandros'un halefi Anaksimenes ilahi havayı kozmosun yaşam-nefesi (πνεῦμα) olarak ifade eder: Onu, "hava olan kendi ruhumuz bir arada tutar". Onun sisteminde "ebedi hareket" yaşadığı değişiklikleri açıklayan "sınırsız" havanın hareketidir, "Eğer hareket olmasaydı, olduğu kadar değişmeyecekti," der.

MÖ altıncı yüzyıl filozoflarını anlarsak, mekânik hareketle ölü maddenin atomcu kavrayışı ile maddenin ve zihnin Kartezyen düalizmini bilen zihnimizi devre dışı bırakmalıyız. Hareketin tartışmasız bir yaşam belirtisi olduğu zamana geri dönmeliyiz ve "hareket eden bir neden"i daha fazla aramaya gerek yoktur. Madde ve beden, sadece kendi doğal yaşamından yoksun bırakıldığında ayrı bir hareket nedeni gerektirir. Aristoteles, "dünyanın bir bütün olarak benzersiz ve ebedi, tüm yaşamının başlangıcı veya sonu olmayan, sonsuz zaman içeren ve kendi içinde kucakladığı" tarzındaki görüşünü desteklemek için şöyle der:

> Özellikle kendi yerli geleneğimize ait olan ve buna göre ölümsüz ve ilahi bir şey olan bu eski inançların doğru olduğundan emin olabiliriz, hareket halindeki şeylerin sınıfında bunun bir sınırı yoktur. Aksine kendisi diğer tüm hareketlerin sınırıdır, çünkü sınır kavrayan ve kucaklayan bir şeydir[169] ve bu hareket mükemmel olmakla birlikte sınır ve hedefi olan kusurlu hareketleri de kapsar. Başlamadan veya bitmeden, sonsuz süre boyunca durmaksızın, diğer bazı hareketlerin

başlangıcına neden olur ve başkalarının durmasına izin verir. Antik dünya gökyüzünün üst bölgesini, ölümsüz olduklarına inandıkları tanrılara tahsis etmişlerdi ve şimdiki kanıtımız bu inancın yok edilemez ve yıkılmaz olduğunu kanıtlıyor. Ayrıca ölümlü olan bir bedeni hiçbir hastalığa yakalanmaz ve üstelik yolundan ayrılmasına ve doğasına aykırı bir yol takip etmesine ihtiyaç yoktur (*de Caelo*, B I).

Burada Anaksimandros'un ilahi, sınırsız fiziğinin tanımından kaynaklanan birçok yankılanma vardır. Aristoteles, tanrısal ve ölümsüz yaşamın ebedi hareketle eski ilişkisinin farkına varır. Tüm otoriteler Anaksimandros'un ebedi bir hareketten bahsettiğini ve buna karşı güçlerin ayrılması ve bunun sonucunda bir dünya düzeninin oluşmasına değindiğini kabul ediyorlar. Ama bize bu sonsuz hareketin doğasını söylemiyorlar.

Hareket ancak Gök Baba'nın ve Toprak Ana'nın evliliği ve kozmogonisinin soy şeması terk edildiğinde felsefe için bir sorun haline gelir. *Genesis*'in –"doğum" ve "oluş"– anlamları ayırt edilmediği sürece, doğal şeyler doğumla ortaya çıkmıştır. Şeylerin "doğasında" üretken bir güç, "doğa" (φύσις) kelimesinde içerilir; çünkü φύειν kelimesinin anlamı "doğurmak" demektir. Ancak Anaksimandros'un sisteminde inanılmaz bir hale gelen cinsiyet dili kayboldu ve alternatifler konusunda da bize yaratıcı bir sanatçı ile ilgili bir öneri sunmamaktadır. Bu nedenle, kozmogoninin gök haritasında, er ya da geç bir miktar mekânik hareket hesabı ile doldurulmasını gerektiren bir boşluk açılır. Ancak ilk filozoflar, artan problem hakkında bilinçli değillerdi. Aristoteles'in şikâyet ettiği gibi, "başlangıçta kendilerini bir tür bir soruşturmaya yönelten, hareketin nedenine dair soruyu (Met.A III, 984a 27) ve bunun altında yatan maddenin bir olduğunu sorun etmediler (İyonyalı monistler)". Bunun nedeni açık olmalıdır. Hareket, canlı olduğu için ilahi şeylerin doğasında ve canlı olduğu için

de sonsuzdur, çünkü o yaşam ölümsüzdür.[170] Alkmaion da ruhun ölümsüz olduğunu açıkça öne sürdü, çünkü ölümsüzler gibi daima hareket ediyor; tüm ilahi şeyler –göksel varlıklar– sürekli hareket halindedirler. Dogma ısrarını Aristoteles de sürdürür: "Tanrının faaliyeti ölümsüzdür, yani sonsuz yaşamdır; bu nedenle ilahi sonsuz hareket halinde olmalıdır. Gökyüzü bu doğaya yani ilahi bir yapıya sahip olduğu için, tabiatı gereği bir daire içinde hareket eden çembersel bir yapıya sahiptir." (de Caelo,286a 9)

Anaksimandros'un kendisinin "sonsuz hareket" (ἀίδιος κίνησις) ifadesini kullanıp kullanmadığını bilmiyoruz. Theophrastus onu kendi sistemini tarif etmek için kullandığında, pratikte bir kürenin ve özellikle de göksel kürelerin değişimi için teknik bir terim haline gelmişti; Theophrastus'un doğru ya da yanlış söylemiş olması da olasıdır. Sonsuz hareketin etkileri, sınırsız kütlenin, dünyanın oluşumunda yer alan o kısmının değişimine atfedilebilir: Bu etkiler zıt güçlerin ayrılması ve "göklerin oluşması", yani göksel halkaların oluşmasıdır. Anaksagoras'ın sisteminde aynı etkiler, açıkça bu hareket zekâ tarafından başlatıldıktan sonra dünyayı oluşturan girdabın dönüşümüyle açıklanabilir. Görünüşe göre Theophrastus da bunu ima etti. Temel kütlelerin bir araya gelmesi, karşıtların onları birbirinden ayıran doğuştan gelen düşmanlığı ve benzer şeylerin bir araya gelmede tamamlayıcı eğilimi ile açıklanabilir.[171]

Öte yandan, eğer sonsuz hareket dünya oluşumu süreci başlamadan önce sınırsız kütleye atfedilirse, sınırsız bir yapı kendi etrafında dönemez. Bu itiraz "sınırsız" teriminin muhtemelen "kesinlikle sınırsız" anlamına gelmediğini ancak aslında küresel şekil ile ilişkili olduğu iddiamızla zaten çakışmaktadır. Aristoteles'in çağdaşları için bile sınırsız bir cismin dönemeyeceği açık görünmüyor, çünkü bu noktayı *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde bir dizi geometrik gösterimle kanıtla-

mayı gerekli görüyor (A 5). Bu nokta kabul edilse bile, tüm kütlenin ebedi dönüşümünün bir anda belirli bir dünyanın oluşumunu nasıl başlatabileceğine dair belirsizliğini koruyor. Anaksimandros'un bu soruya herhangi bir cevabı olup olmadığından şüpheliyim: Ancak her halükârda bunu hiç duymadık. Çözüm, dünyanın çekirdeğinin veya embriyosunun, onun hayal gücünde, mitolojinin dünya yumurtası fikrine hâlâ o kadar yakın olması olabilir ki onun oluşumu doğum düşüncesinden ayrılmadı ve mekânik bir hareket türüne ihtiyaç duymadı. Mekânik hareket yasaları hakkında hiçbir fikrin olmadığı bir çağda, ilk kez mekânik bir açıklamaya ulaşan bir filozofun, bizim için açık olan bir boşluğu doldurma gereğini hissetmemesi şaşırtıcı değildir. Bu, en erken düşünürlerden akıllarına hiç gelmemiş sorulara cevap vermeyi talep etme alışkanlığımızın sadece bir örneği olabilir. Eğer öyleyse konuyu bu yönde ilerletmek anlamsız olacaktır.

Bununla birlikte, arkaik düşüncede kesinlikle anlaşılan bir sürecin değerlendirilmesinden yararlanıp biraz aydınlanmak mümkün olabilir. Denizin, nemli toprağı kurutan güneşin ısısı ile oluştuğu ve hâlâ küçüldüğü ve sonunda kuruyacağı söyleniyor.[172] Bu, karşıtlardan ayrılma başladığından beri devam eden sürecin yarattığı düzeni yok ederek sona ereceği anlamına geliyor. Sıcak başlangıçta üstün geldiği düşmanı soğuk neme karşı olan savaşını kazanır. Ancak adalet kendini yeniden ifade etmelidir: "Şeyler birbirlerine adaletsizliklerinin cezasını zaman içinde öder. Adalet ilkesi, ancak sıcak ve soğuk nem tarafından dünyanın alternatif tahribini varsayarak kurtarılabilir. Dünyamız ateşle ve onun halefi olan su ile yok olacaktır.

Meteorologica'da (A14) Aristoteles "bazı düzen veya döngülerden" sonra, ancak devasa zaman dilimlerini işgal ederek, dünyanın çeşitli yerlerinde deniz ve kuru toprağın ritmik değişimini açıklar. Bu tür değişikliklerin bölgesel olduğunu

söyler; bu tür olayların nedeninin bir bütün olarak dünyanın oluşması anlamında, evrendeki değişimden kaynaklandığını varsayan dar görüşlü kişileri eleştirir. Bu nedenle onlar denizin kurutulduğunu ve daha az büyüdüğünü, çünkü bu durumun eskisine göre şimdi daha fazla yerde gerçekleştiğini söylerler. Ancak bu kısmen doğrudur. Birçok yerin önceleri su ile kaplı olduğu ve şimdi kuru olduğu doğrudur. Fakat bunun tersi de geçerlidir; baktıklarında denizin de toprağı istila ettiği birçok yer bulacaklardır. Bunun nedenini dünyanın bir oluş sürecinde olduğu şeklinde varsaymamalıyız. Çünkü dünyanın büyüklüğü ve bu büyüklüğünün tüm evrene kıyasla hiçbir şey olmadığı, evrende küçük ve önemsiz değişiklikler olmasını ve dünyanın herhangi bir yerini tüm dünya ile kıyaslamak saçmadır.

> Daha doğrusu tüm bu değişikliklerin nedenini araştırırken, kış mevsiminde olduğu gibi, belli dönemlerde büyük bir yılın büyük bir kışının ve bununla birlikte aşırı yağan bir yağmurun yağdığını varsaymalıyız.[173] Ancak bu aşırı yağış her zaman aynı yerde gerçekleşmez. Örneğin Deukalion zamanında yaşanan ve büyük oranda Yunan dünyasında gerçekleşen tufan, içinde özellikle Antik Hellas'ta, Dodona ve Achelous bölgesinde sık sık rotasını değiştiren bir nehre dönüştü. Büyük kışta yağmurun bu kadar çok yağması buraları sürekli nemli kılar. Ancak zamanla diğer yerler daha fazla kururken, aynı döngünün başlangıcına kadar nemli yerler daha az kurur.

Bir sonraki bölümde Anaksimandros'un denizin nihai kurumasına dair anlatısı gelir. Açıkçası o bunu kozmik bir süreç olarak gören ve meydana getirdiği dünyayı yok etmeye mahkûm bir kaderi olduğuna inananlardan biriydi.

İnsanlığın en azından büyük bir bölümünün ateş ve sel tarafından alternatif yıkımı kavramı, Yunan düşüncesinde derinden kök salmıştı. Timeos'ta Mısırlı rahip, Solon'a Yu-

nanların çok eski geleneklere sahip olmamalarının nedenini söyler. İnsanlığın "ateş ve su" tarafından yok edilmesine ilişkin birçok afet olmuştur ve olacaktır. Güneş arabasını kullanamayan ve yeryüzündeki her şeyi yakan *Phaeton* efsanesi, göksel cisimlerin sapmalarının uzun aralıklarla büyük bir soruna neden olduğu gerçeğine dayanmaktadır ve Yunanların sadece bir tanesini hatırladığı Deukalion'un seli gibi birçok tufan oldu. Bu tür yıkımların "yılların olağan periyodundan" sonra düzenli olarak meydana geldiği söylenir. Platon insanlık öncesi tarihle ilgili tasvirini, sadece birkaç uygar olmayan dağ sakinlerinin hayatta kaldığı bir tufan varsayımından başlatır.[174] Empodokles'te de yine dünyaların iki karşıt alternatif ve zıt süreç tarafından meydana getirildiği ve yok edildiği bir Büyük Yıl kavramı görülür. Aristoteles'in ifadesinden, Anaksimandros'un birbirini izleyen dünyaların oluşumu ve yıkımını bu şekilde açıkladığı muhtemel görünmektedir. Dünyamızda ateş su üzerine artıyor ve son bir çatışma olacak. Adalet ilkesi, onu başaran dünyanın ateşte kazanılması ve nihayet bir tufana neden olmasıyla oluşmasını talep eder. Heraklitos, belki de alternatif sürecin sürekli olarak devam ettiği tek bir "gelişmekte olan" dünya olduğunu iddia ettiğinde, bu şablona karşı itiraz ediyordu. Bu kavrayışta bir şey varsa, Anaksimandros'un "sonsuz hareketini" sıcak ve soğuk dengesinin dönüşümlü olarak hüküm sürdüğü büyük yaz ve büyük kışıyla, Büyük Bir Yıl'ın devrimi olarak düşünebiliriz. Hareketin nedenini, düşman karşıtların doğaları gereği birbirini itmesinin nedeninin izini mekanik bir şeyle süremeyiz.

Anaksimandros'un kozmogonisinin anlatımı –bir dünya düzeninin doğuşu– artık tamamlanmıştır. Anlatım biçiminde, daha basit bir başlangıç durumundan, görünür evrenin ana bölümlerinin şimdi gördüğümüz gibi nasıl yerleştirildiğini açıklar. Bu şekilde meydana getirilen düzen sonsuza dek sürmeyecek, düşman güçlerin karşılıklı saldırısından oluşan

süreç devam edecek, meydana getirdiği düzeni yok edecek ve sona erecektir. Sadece geldiği ve geri döneceği nihai "şeylerin doğası" ölümsüz ve yok edilemezdir. Dünyamız öldüğünde, bu tükenmez ve canlı kaynaktan bir başkası doğacaktır.

Eğer dikkatimizi üç Miletli –Thales, Anaksimandros, Anaksimenes– ile sınırlarsak MÖ altıncı yüzyıldaki çalışmalarında, fiziki kurgularının "meteoroloji" veya daha basit bir ifade ile "gökyüzünde ve yerin altında" neler olduğunun araştırıldığını buluruz. Aristoteles'in daha tutarlı olan sisteminde, bu konular şimdiye kadar düşündüğümüz şeyleri aşağıda açıkladığı gibi ayrı bir bölümde yer alır. Onun meteorolojisi aşağıdaki gibidir:

> Biz şimdi doğanın ilk nedenlerini ve tüm doğal hareketleri, ayrıca göklerin hareketinde düzenlenen yıldızları ve onları numaralandıran ve belirleyen ve birbirlerine nasıl dönüştüklerini, genel olarak oluşa gelme ve yok olmalarını gösteren fiziksel unsurları tartıştık.
> Tüm öncüllerimizin meteoroloji olarak adlandırdığı bu araştırmanın bir kısmına dair sorgulama devam ediyor. Doğal olayla ilgili, onların yapıları ilk elementlerin düzeninden daha az kusurludur. Yıldızların hareketine en yakın bölgede yer alırlar [yani ay küresinin hemen altında]. Bunlar samanyolu, kuyrukluyıldızlar ve gök taşlarının hareketleridir. Aynı zamanda hava ve su için ortak diyebileceğimiz etkilenmeyi, yeryüzünün çeşitli parçalarını ve bu parçaların etkilenimlerini inceler. Bunlar rüzgârların ve depremlerin nedenlerine ışık tutuyor. Ayrıca sorgulama yıldırım düşmesi, kasırgalar ve ateş rüzgârlarıyla ilgilidir.

Aristoteles'in liderliğini takiben, *Placita* bir kitabı (II) kozmosa ve göksel cisimlerin düzen ve hareketlerine, bir diğerini de (III) Metarsia'ya (μετάρσια) ayırır. Ay ile dünya arasındaki bölgede ne olur, depremlerin nedenleri ve denizin kaynakları nedir? Bu başlıklar Miletlilerin sisteminin içeriğini tamamlar.

Bunlar rüzgâr, bulut, yağmur, dolu, kar, gökkuşağı ve aynı şekilde tayfunlar ve ateş rüzgârları, gök gürültüsü ve yıldırımlardır.

Tıbbi kökenli deneysel bilgi teorisi ile ilgili daha önceki kanıtımıza uygun olarak, Milet'te insan vücudunun kompozisyonuna ve çalışmasına dair herhangi bir ilginin olmadığını söyleyebiliriz. Miletlilerde tıbbın etkisi pek görülmez; tıbbın fiziki felsefe ile ilgisi beşinci yüzyılın başlarındadır. O zamana kadar kozmolojinin ana modeli kurulmuştu. Daha sonra İyonya sistemleri izlediğimiz ana hatlara uydu; tartışmalar ve eklemeler ne olursa olsun, bu gelenek tıbba ilginin çoğalmasından kaynaklandı. Konumuz gereği bir sonraki gelişmeleri artık takip etmeyeceğiz. Bizim sorunumuz daha da geridedir; biz bu bölümde çizilen resmin açıklamasını arıyoruz. Milet kozmogonisinde rasyonel çıkarsama, gözlem üzerine kurulmuş ve en azından ilkel deney yöntemleri ile kontrol edilmiş midir? Ya da onun özellikleri, bildiğimiz gibi doğa bilimleriyle bağdaşmayan bir zihin durumuna mı atıfta bulunacak?

11.

İYONYA KOZMOGONİSİNİN MODELİ



Şimdi en erken İyonya sisteminin bir resmine sahibiz ve gözlemden türetilebilecek, gelenekten miras olarak alınması gereken unsurları birbirinden ayırt edebiliriz.

Felsefe doğa bilimlerinin tarihleri, Thales tarafından başlatılan, Anaksimandros tarafından çerçevesi çizilen ve bir şekilde Anaksimenes tarafından basitleştirilen bu sistemle başlar. Her okuyucu efsanevi kozmogonilerden, rasyonalizmden etkilenir. Bu özelliğin kesinlikle göz ardı edilmemesi gerekir. Miletliler, daha önce bu dünyanın ötesine geçmiş olan ortak deneyim dünyasına çok şey kattı. Hesiodos'un zihninin geçmişe olan görüntüsüne yönelik tutumunu düzeltmemiz zor. Kendi yaşından ve her gün uğraştığı yaşamdan geriye dönüp baktığında, çok erken çağlardan sonra –kahramanları, bronz, gümüş ve altın çağlarını– Kronos'un egemenliğine, yerin ve göğün gizemli evliliğinden yaşlı tanrılara ve bunların doğumuna dair şeyler görüyordu. Dünyanın gittikçe bildik bir sahneye daha az benzediğini görmüş olmalıydı. Olaylar –tanrıların evliliği ve doğumları, Olimposlular ve Titanların savaşı, Prometheus efsanesi– Hesie-

dos'un günündekiyle benzer düzende değildi. *Genesis* kitabını düşünerek benzer bir izlenim edinebiliriz. Yaratılışın öyküsünü takip ederken, İbranilerin Babil'den, İbrahim'in çağrısına kadar devraldığı efsanevi olaylar dizisiyle, kendimiz gibi insanlarla dolu, bildiğimiz dünyaya yavaş yavaş ortaya çıkıyor gibi görünüyoruz. Bu yüzden geçmiş, İyonya'nın rasyonalizminin ortaya çıkmasından önce herkese bütün çıplaklığıyla bakmalıydı. Mitin pusunu dünyanın ve yaşamın kökleri üzerinden dağıtmak olağanüstü bir başarıydı. Milet sistemi, bir yağmur sağanağı kadar bilindik ve sıradan süreçlerin işleyişinin başlangıcına geri döndü. Bu girişim dünyanın oluşumunu artık doğaüstü değil, doğal bir olay haline getirdi. Bunu İyonyalılardan başka hiçbir ulus başaramadı, tüm modern bilimlerin öncüsü oldukları için onlara çok teşekkürler.

Ancak diğer taraftan ilave edilecek bir şeyler var. Felsefe ve bilimin, şimdiye kadar şiirsel ve mistik teologların egemen olduğu bir kültüre giremeyen, tamamen yeni bir disiplin olan annesiz bir Athena olduğu fikrinden vazgeçersek, Thales doğmadan bile önce rasyonalleşme sürecinin oldukça uzun bir süredir var olageldiğini göreceğiz. Ayrıca kendi bilimlerimizin efsanevi, Empodokles'in aşkı ve çatışması ve Anaksagoras'ın yaratıcısı *Nous*'un hayaleti olarak göreceği daha sonraki sistemlerde yeniden ortaya çıkacağını da not edeceğiz. Milet şemasına daha yakından baktığımızda, gerçeklerin açık fikirlilikle gözlenmesine dayanan rasyonel çıkarımla ilişkilendirilemeyen bir dizi özellik sunar.

İlk etapta Miletliler birikimlerini şiirsel kozmogoniden devraldıkları için, toplumlarında bile kendilerine hiç gelmeyen belli üstü örtülü varsayımlara devam ederler. Gördüğümüz gibi cevapladıkları başlıca soru, "Şimdiki dünya düzeni, büyük temel kitlelerin ve göksel cisimlerin düzeniyle bize şimdi göründükleri gibi nasıl ortaya çıktı?" idi. Burada ilkin dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğu varsayılmak-

tadır. İyonyalılar ayrıca bu dünyanın bir gün sona ereceğini ve başka bir dünyanın yerini alacağını iddia ettiler. Artık doğanın ortaya çıkışında, dünya düzeninin ebedi olmadığını öne sürecek hiçbir şey yok, çünkü Aristoteles'in bunu ilan edebileceği gerçeğinden de görebiliyoruz; zıt görüşlerinden herhangi bir kozmogoninin mümkün olduğunu inkâr eden Heraklitos ve Parmenides'ten bahsetmiyoruz.

Bu varsayımla düzenin ilk önce tek bir canlı madde olarak tasarlanan düzenin basit bir durumdan farklılaşmasıyla ortaya çıktığı eşit temelsiz dogmayı ima ediyoruz. Daha sonra çoğulcular tarafından, şimdi ayrı olan "her şeyin", "bir araya geldiği" ilkel bir karşılık olarak algılandı.

Daha sonra farklılaşma, görünüşe göre bazı birincil "karşıtların" içkin düşmanlığına atfedilerek –sıcak ve soğuk, yaş ve kuru– onları birbirinden uzaklaştırmıştır. Bu düşmanlık, Heraklitos tarafından her şeyin atası savaş olarak, Empodokles tarafından ise kötü dehanın çekişmesi olarak adlandırılır. Anaksimandros'un sisteminde karşıtlar birbirini avlar ve birbirlerinin yerlerini haksız yere işgal ederler.

Ayrıca onları bir araya getiren uzlaşmazlar ve karşıtlar arası uyum –Empodokles'in aşkı– gibi birbirlerini çeken zıt bir çekim ilkesi de vardır. Anaksimandros'un şemasında, sıcak ve soğuk, yaş ve kuru, birbirlerinden ayrıldıktan sonra etkileşir ve yeniden birleşirler. Bu etkileşimin sonuçlarından biri, güneşin ısısıyla dünyanın nemli kısmını ısıtması ve ilk canlıların doğmasıdır.

Şimdi bu varsayımları daha özet bir şemaya indirgersek, aşağıdakileri elde ederiz:

1. Başlangıçta, daha sonra belirginleşecek olan faktörlerin bir araya getirildiği bir ilkel birlik, bir belirsizlik veya füzyon durumu vardır.

2. Bu birlikten ayrılarak karşıt şey çiftleri ya da "güç"ü ortaya çıkarır; ilkin sıcak ve soğuk, sonra yaş ve kuru. Bu ay-

rılık, nihayetinde dünya düzenini oluşturan büyük element kitlelerinin yerleşmesine ve göksel cisimlerin oluşumuna yol açar.

3. Karşıtlar, meteorolojik olaylarda ve bireysel yaşayan canlıların, bitkilerin ve hayvanların üremesinde etkileşirler veya yeniden birleşirler.

Somut terimlerle ifade edilen bu formül, Diodoros tarafından özetlendiği gibi beşinci yüzyılda[175] açık bir şekilde, bir İyon sisteminde tekrar eder (I;7, I). Şu kelimelerle başlar:

> Evrenin orijinal oluşumunda, yer ve gök bir şekildedir, μίαν ἐχειν ἰδεαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, doğaları karışır.
> Bundan sonra, yapıları evrelerini birbirlerinden ayrı olarak elde ettiğinde, διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων, dünya κόσμος içinde görünen tüm düzeni sardı; hava sürekli hareket halindeydi, ateşli kısmı en üst bölgelere kadar ulaştı, hafifliği nedeniyle dengeleyici bir doğası vardı.
> Bu nedenle güneş ve göksel cisimlerin geri kalan kısmının hepsi dönüş halindeyken; ıslak ve çamurlu kısım yapısındaki nem ile birlikte, ağırlığı nedeniyle kendini tek bir yere yerleştirdi. Bu nem daha sonra denizi oluşturmak için bir araya toplandı ve daha katı kısımlar yumuşak çamurlu toprak haline geldi.
> Daha sonra güneş ısısı neme etki etti ve şimdi bataklık yerlerde görülen hava kabarcığı benzeri kabarcıklar oluştu. Buralarda hayat ilk önce geceleri çevredeki sis tarafından beslendi ve gündüzleri ısı ile katılaştı. Bu kabarcıklar patladıklarında her türlü canlı varlık dışarı fırladı: kuşlar, sürüngenler ve balıklar. Daha sonra dünya daha katı bir hale geldiğinde, artık daha büyük yaratıkları doğuramazdı, fakat tüm canlılar cinslerin birliğiyle meydana geldi.

Bu, insanlığın erken tarihinin ve devamında medeniyetin yükselmesinin bir taslağıdır. Diodoros daha sonra formülün Euripides'teki Bilge Melanippe tarafından özlü bir şekilde belirtildiğine dikkat çekiyor.

Hikâye benim değil –annemden aldım– nasıl **(1)** gökyüzü ve dünya bir zamanlar bir formdu ve **(2)** birbirlerinden ayrıldıklarında **(3)** ağaçlar ve kanatlı yaratıklar, balıklar ve ölümlü insanları[176] ve her şeyi doğurdular ve onları aydınlığa çıkardılar.

Yakın ilişkili Orfik tanrı doğumları grubunda, Gruppe,[177] Orfeus'un öğrencisi Musaios (Diog. L. prooem. 3): ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι.

"Her şey bir'den gelir ve bir'e döner." Bir zamanlar Phanes, başka bir Zeus'ta kendi bedeninde bulunan tohumların hepsini içeriyordu ve "Bir"deki bu karışım durumunda bütün bu çeşitlilikteki dünyamız, canlı ve cansızlar ortaya çıktı. Her şeyin ilk başta karışık bir kitle içinde var olduğu ve yaratılış sürecinin ayrılık ve bölünmeden biri olduğu, çağımızın sonunun ilkel karışıklığa geri döneceği bu merkezi düşünce mitolojik renklilikler şeklinde birçok dinde ve din felsefelerinde değişik şekillerde tekrarlandı.

Apollonius'un *Argonautika*'sında (I, 496) Orfeus "nasıl **(1)** yeryüzü ve gökyüzü ile denizin bir zamanlar bir biçimde birleştiğinin ve **(2)** ölümcül çekişme ile birbirinden nasıl ayrıldığının"; nasıl gökteki cisimlerin gökyüzündeki sabit yerlerini nasıl tuttuklarının, dağların ve nehirlerin nasıl oluştuğunun ve **(3)** "tüm emekleyen şeylerin nasıl ortaya çıktığının" şarkısını söyler. Apollonius'un ardında Aristofanes'in *Kuşlar*'ının taklidi olan Orfik kozmogoni geleneği vardır. Oradaki ilkel belirsizlik durumuna "Kaos ve Gece, kara Erebus ve Tartarus" denilir; onlar hava ve gökyüzü yaratılmadan önce yaratılmışlardır. Orfik kozmogoninin Eudemos tarafından kaydedilen ilk prensibi gecedir; sadece ışığın yokluğuna değinilmez, karanlık, soğuk ve nemli hava da yoktur. Aristoteles, ilahiyatçıların dünyayı yarattıkları geceyi doğa filozoflarının "her şeyin bir arada olduğu" ve Hesiodos'un Kaos'u ile

karşılaştırır.[178] *Kuşlar*'da Gece, kanatlı Eros'un yumurtadan çıktığı rüzgârla doğan dünya yumurtası fikrinden bahsedilir. (Athenagoras'ın mit sürümünde yumurtanın üst yarısı gökyüzünü, alt yarısı dünyayı oluşturur.) Aralarında görülen Eros'un fonksiyonu, birbirinden kopan, ayrılan ebeveynleri tekrar birleştirmektir. "Eros, onları evlilikte birleştirene kadar ölümsüz bir ırk yoktu."[179] Daha sonra gökyüzü, okyanuslar ve dünya –yerkürenin üç önemli parçası– doğdu ve kutsal tanrıların tüm nesillerini doğurdu.

Bu noktada Hesiodos'un kozmogonisine tekrar dönebiliriz, onun belgelerinden bir tanesi Anaksimandros ile yakın benzerlik gösterir.

İlk olarak Hesiodos'un *Theogonia*'sının ait olduğu şiir türüyle ilgili bir kelimedir. Kendini ilk başlarda Musalara bir tanrı gibi sunar: "Şarkımıza Helicon'un yüksek ve cesur dağlarını tutan Heliconlu Musalarla başlayalım." Koyunlarına bakarken Hesiodos'a gelen onlardı ve ona ilham veren şarkısını söylediler, olanları ve olacakları her şeyden önce Musalar kendileri kutlamak zorunda kalırlar. Ancak her şeyin başlangıcını belirttikleri ilhamını veren bu şarkı, Zeus'u öven Musalar, Ege'nin efendisi, Olimposlular, yaşlı tanrılar ve şafak ve Helios, dünya, okyanuslar ve gece, tüm bunlar kutsal ölümsüzlerin yarışıdır.[180]

İlahi ile övmek en eski şiir türünden biridir.[181] Antik Yunan dönemindeki geleneksel ölçüde *heksametron*'dur (14'lü hece), bu aynı zamanda kâhinler ve destan yazarları için de geçerliydi. Büyü özünde bir övgüdür, kurban da bir tanrının varlığına işaret eder ve ritüelin etkisini artırır. Etkinliği, tanrının tarihinin ve sömürülerinin bir resitali ile artar; dolayısıyla biyografik bir hale gelir. Daha sonra bu şeklin kullanımı kahramanlara ve hatta insanlara kadar genişletilir; eski insanların ünlü yönleri destandaki âşık tarafından söylenir.[182] Her aşamada soylar az veya çok önemli bir bölüm oluşturur. Bunlar

öğretici kısımlardır, tarihöncesi ırkların kimler olduğunun muhafazasında son derece önemlidirler, hatta bazı durumlarda kalan malların kime ait olduğunu ve önemli ailelerin soyağaçlarını takip açısından kritik öneme sahiptir.[183] Hesiodos'ta soyağaçları, Avrupa gökyüzü tanrısı Zeus'un baskın figürü etrafında çok çeşitli kökene sahip birkaç tanrısallığı tek bir Panteon'a sığacak şekilde tasarlanmıştır. Bu nedenle *Theogonia*, temel olarak kısa bir kozmogoniden önce Zeus'a bir ilahi olarak kabul edilir." Ölümsüz şarkılarını söyleyen Musalar **(1)** ilk olarak bu şarkılarıyla tanrıların en başından beri süren yarışını, yerin ve göğün çocuklarını, geniş gökyüzü ve bunlardan doğan iyi şeyleri verenleri kutlarlar. **(2)** Daha sonra sırayla, hem şarkıların başlangıcında hem de sonunda tanrıların ve insanların babası olan Zeus'un, tanrılardan en mükemmeli ve büyük iktidarına nasıl kavuştuğunu söylerler. (43 ff.)

Tanrıların Olimpos'u nasıl ele geçirip Zeus'u kral yaptığını ve bunun karşılığı olarak onlara bazı yerleri ve onurları dağıttığını anlatacaklar (III-I3).

Zeus'un efsanevi tarihi ve istismarlarını oluşturan bölüm bizi daha sonra ilgilendirecek. Şimdilik dikkatimizi hikâyenin başlangıçtan sona açıldığı kısa kozmogoniye vermeliyiz. Bizim düşündüğümüzle aynı model üzerine inşa edildiğini göreceğiz. Şöyle devam eder:

> İlk başta kendiliğinden kaos oluştu ve daha sonra geniş göğüslü dünya, bu dünya her şey için sarsılmaz bir yerleşilecek (oturulacak) bir yer idi ve Eros, ölümsüz tanrılar arasında en adil olanı ve tüm tanrıların ve insanların düşünce ve bilge öğütlerini bastıran haşere çocuklar.
> Kaos'tan Erebus ve siyah Gece doğdu ve Gece'den Aydınlık Gökyüzü (Ether) ve Gün ise Erebus ile sevgi dolu bir birliktelikten gebe kalan geceden doğar.
> Ve dünya ilk önce, ona eşit olan, onu her yönden kapsayabileceği, kutsanmış tanrılar için sonsuza kadar sarsılmayan ve üzerine yerleşilebilecek olan yıldızlı gökyüzünü doğurdu.

Tanrıça perilerin uğrak yeri olan tepeleri, ormanlık yerlerde yaşayan Nemfleri yarattı.
Ayrıca aşk eylemi olmadan, bilinmeyen derinlikleri, azgın selleri ve denizleri yarattı.

Burada gökyüzü ve dünyanın evliliği gelir. Bu noktada hikâyede bir değişiklik olur: Uranos (gökyüzü) ve Gaia (dünya), çocukları, Titanlar, tepegözler ve devler ile birlikte bir dizi biyografik maceraya katılan doğaüstü insanlar haline gelir. Fakat mevcut kozmosun ana bölümlerinin –toprak ve yıldızlı gökyüzüne, kuru topraklara ve deniz– mitolojik dilin pençesine nasıl düştüğünü anlatan kozmogoninin kendisinde oldukça şeffaf olacak kadar incedir. Uranos ve Gaia basitçe bizim her gün gördüğümüz gökyüzü ve dünyadır. Perileri geçersek, başlangıçta tek mitolojik figür Eros'tur ve açıkçası evlilikte bir sonraki soyağaçlarında tüm ebeveynleri birleştiren aşk veya cazibenin çıplak bir klişeleşmesinden başka bir şey değildir. Ancak burada, sonunda gökyüzünün ve dünyanın evliliğine ulaşana kadar, bir evliliğin sonucu olan tek doğum, ışığın karanlıktan doğmasıdır ve burada bile karanlığın Erebus (erkek) ve Gece (kadın) ve ışığın Ether (erkek) ve gün (kadın) içine kopyalanması şeffaf bir alegoridir. Kaos'tan meydana gelen dünya, yıldızlı gökyüzü, tepeler ve denizler, diğer doğumlar ya da varlıklar "tatlı aşk birleşmeleri olmadan" meydana gelmiştir. (Ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου, 132). Bu dikkate değer bir özelliktir. Bu kozmogonik sürecin Orfik olduğu ve kozmogonilerde bulduğumuz gibi düzenli dünyanın büyük bölümlerinden ayrı bir bölüm olduğu anlamına gelir.

O halde başlangıç noktası nedir? "İlk önce Kaos varlığa geldi." Modern dünyada "kaos" kelimesi ilkel düzensizlik ile özdeşleştirilir ki bu İyonyalı çoğulcuların da dediği gibi, "Her şey bir aradaydı" anlamına gelir. Bu altıncı yüzyıl Yunanının bir algısı değildir. Onlara göre Kaos dünya ile ateşli gökyüzü arasında "derin bir boşluk"tur[184] ve bu boşluk boş ve hava

ile doludur. Hesiodos düzenli dünyanın zaten mevcut olduğunu, "Kaos"un Zeus ve Titanlar savaşında müthiş bir ısı ile dolu olduğunu *Theogonia* 700'de belirtir (καῦμα θεσπέσιον κάτεχεν χάος). Bu aynı zamanda Ibycus, Bacchylides, Aristofanes ve Eurupides[185] tarafından, çağdaşlarına aşina olduğunu gösteren bir şekilde kullanıldı.

Daha sonraki kadim Yunanlar, boş alandan (χεῖσθαι) yanlış bir kaos türettiler, ancak bunun "gökyüzü ve dünya arasındaki boş alan" anlamına geldiğini hatırladılar.[186] MÖ altıncı ve beşinci yüzyıllarda kaos (χάσμα) sözcüğünün hâlâ "uzayıp giden boşluk" (χάσκειν), χάσμᾶσθαι ile "açıklık, aralık" olduğu için gerçek ilişkisini taşıdığı muhtemeldir.

Kozmos gökyüzü ve yer arasındaki genişleyen boşluğun ortaya çıkmasıyla oluşmuşsa, bu kesinlikle, daha önceleri Melanippe'nin formülüne göre "Dünya ve Gökyüzü bir zamanlar birdi" ve "İlk önce onlar birbirinden ayrıldılar," düşüncesine uygun düşer. Hesiodos'un bundan başka bir şey demiş olması zor görünüyor. Dünyanın kaostan doğduğunu söylemiyor, ama dünya "ondan sonra" (ἔπειτα) ortaya çıktı diyor. İlk belirgin varlık muhtemelen "geniş göğsünde saklı " geniş düz bir disk olarak düşünülen yerdir (dünya). Daha sonra "yıldızlı gökyüzünün" (görünen göksel varlıklarla dolu) neden daha sonra dünyadan doğduğunu söylediklerini göreceğiz. Daha önce incelediğimiz kozmogonide olduğu gibi, sonunda birbirinden ayrılma tamamlandı, kuru yerlerin ayrımıyla dağlar ve deniz oluştu.

Boşluk ortaya çıktığında ayrılmış karşıtlar, onları bir araya getirecek karşılıklı cazibenin şeffaf bir kişileştirmesi olan Eros figürü olarak görünür. Biz Eros'un Orfik kozmogonide de aynı yeri tuttuğunu görmüştük. Ferekidis'e göre (frag.3) Zeus dünyayı şekillendirmek üzereyken Eros'a dönüşür, çünkü (Proklos ekler) kozmosu[187] biçimlendirmeye çalışan karşıtları sevdi ve bir araya getirdi.

Milet kozmogonisinde bu mitsel kişileştirme kaybolur, ancak şiir dilinden faydalanan daha sonraki sistemlerde tekrar ortaya çıkar. Sempozyumda (178 A) Phaidros Eros'un ne şiir de ne de düz yazı da onun bir ailesinden söz etmediğini ve onun tanrıların en yaşlısı olduğunu söyler. O aynı zamanda Hesiodos'un kaos hakkındaki şu satırlarını alıntılar, Dünya ve Eros Kaos'tan sonra oluştu der ve Acusilaos da buna katılır. Parmenides onun doğumu için şunu söyler: "Her şeyden önce tanrılar Eros'u yarattı." Akıldaki bu pasajla Aristoteles, birilerinin hareket ettiren bir nedene olan ihtiyacın ilk olarak Hesiodos tarafından hissedildiğinden şüphelenebileceğini belirtti ve Parmenides gibi şeyler (nesneler) arasında sevgi ve arzuyu ilke olarak kuran kişi tarafından, bazı şeyleri hareket ettirecek ve onları bir araya getirecek bir sebep olması gerektiği düşünüldü". (συνάξει, Met.A4,984b 23) Empodokles'in sevgisinin aynı şekilde zıt ve benzemeyen elementleri birleştirme fonksiyonu vardı. Aristoteles felsefi kavramların mitsel ve şiirsel öncüllerini tanımakta ağırdan almıyordu. Dostluk tartışmasını açarak, aynı solukta Heraklitos'un en adil uyumun farklı unsurlardan oluştuğunu ve her şeyin kavgaya dönüştüğünü ve Euripides'in kavrulmuş dünyanın yağmurla dolu görkemli gökyüzünü nasıl tarif ettiğini ve yağmurun yere düşmeyi arzuladığını söyler. Euripides Eshilos'u taklit ediyordu (Danaolar, frag.44): "Aşk dünyayı evlendirmek için saf gökyüzünü hareket ettirir ve evlenmek için yeryüzüne tutunur. Yağmur kocası gökyüzünden dökülerek yeryüzünü hamile bırakır ve yeryüzü de insanın yaşamı için mısır meraları ve otlaklar meydana getirir."

Bu fragmanlar tekrar Lucretius tarafından taklit edilir (II 991 ff.): "Hepimiz göksel bir tohumdan yayıldık, her şeyi üreten dünya anaya ve aynı babaya sahibiz, ondan sıvı damlaları aldığında, o ihtiyacımız olan bitkileri, yerden fışkıran ağaçları ve insan ırkını düşünüp korur. Aynı zamanda korkunç

vahşi hayvanlar barındırır, her canlının vücudunu beslediği ve keyifli bir hayat sürdüğü, yaşamlarına devam ettiği besini tedarik eder; bu nedenlerden dolayı o ana adını alır."

Şimdi Miletlilerin neden dünyanın canlılarını ateşli gökyüzü ve katı toprak parçası arasındaki ara elementler –su, bulut, sis (hava)– ile tanımladığını görebiliyoruz. Kuru dünyayı döllemek ve onun canlılar doğurmasını sağlamak için onlar şiir dilini bırakırlar ve onu Eros'un fiziksel eşdeğeri ile veya ortamı ile değiştirirler; böylece yeryüzünden güneşin ısısı altında nem yükselir ve yağmur olarak yere düşer. Anaksimandros, mitolojik görüntülerin ince maskesini dağıtır ve kuşkusuz doğal faktörleri –sıcak ve soğuk, yaş ve kuru, ateş, su ve toprak– tutar. Gökyüzünde olup bitenler ve yaşamın kökeni hakkında rasyonel bir açıklama sağlayacak faktörleri ve süreçleri ele geçirdiğini düşünüyor. Ancak bu faktörlerin daha önceki tarihi, efsanevi kozmogonilerle karşılaştırılarak felsefi sistemdeki davranışlarıyla ve her şeyi doğanın masum gözleminin asla öneremeyeceği şekilde açıklamak için kullandıkları gerçeğiyle ortaya çıkıyor. Aristoteles'in sisteminde bile, sıcak ve soğuk, yaş ve kuru olmak üzere iki ana karşıt çift, dört basit cismin oluşturduğu temel nitelikler olarak kalır. Ağırlık ve hafiflik, yoğunluk ve seyreklik, pürüzlülük ve pürüzsüzlük gibi diğer tüm farklılıklar ikincil durumdadır, çünkü bunlar yaşam ve ölüm, uyku ve uyanıklık, olgunluk ve yaşlılık, sağlık ve hastalık nedenleriyken; pürüzlülük, pürüzsüzlük ve diğerleri aynı etkide değildir. Mitolojik döneme ait uzun bir tarih, bu önceliklerinin "açık görünmelerinin" ardında yatıyor.

Hesiodos'a dönersek, gökyüzü ve dünyanın arasındaki boşluğun açılmasının ikinci sonucu karanlıktan aydınlığın doğuşudur. Erebus ve Gece, parlak gökyüzünün ve gündüzün anne babalarıdır. Orfik sistemde, Eros'un diğer bir adı "parlak" anlamına gelen Phanes'tir; hatta Eros isminin

"ışık"[188] kökeninden geldiği söylenir. Fiziksel olarak gökyüzünün yeryüzünden yukarıya doğru kaldırılması karanlıktan önceki gün ışığında yapılır. Bu ışığın ortaya çıkmasının göksel cisimlerin oluşumundan önce geldiğini not ediyoruz. Bir sonraki olay, dünyanın yıldızlı gökyüzünü doğurmasıdır.

Anaksimandros'un planındaki olayların sırası birbirine paraleldir. İlk önce dünyayı çevreleyen, büyüyen alev küresinin etrafında yeri çevreleyen koyu bir sis algıladık. Böylece sis içine sarılmış yer, Hesiodos'ta da olduğu gibi ilk katı cisimdi. Daha sonra alev küresi halkalara ayrıldığında göksel cisimler oluştu. Boşluk ortaya çıktığında dünyadan ayrılan gökyüzü, yıldızlı bir gökyüzü değildi. Her iki açıklamada da yıldızlar, dünyadan yükselen ve daha sonra nemli elementin buğusu (nefesi) ile beslenen ateşten oluşuyor gibi görünüyor. Böylece dünya her tarafını saran yıldızlı gökyüzünü doğurdu. Son sözlerinde biz Euripides'in "dünyayı kollarının nemli kucağında tutmak" olarak adlandırdığı ve Zeus ile özdeşleştirdiği parlak ether'in yükseklerde olduğunun farkına varıyoruz. Dünya ana kocası gökyüzü tarafından kucaklanacaktır. Kuru toprak denizden ayrıldığında, dünya düzenini tamamlamak için bu evlilik gerçekleşir ve en büyük tanrılar doğar. Burada başlayan tüm efsanevi teorilerin elbette İyonya sistemlerinde yeri yoktur, çünkü onlar kişisel tanrıları görmezden gelir. Doğal felsefede gökyüzü ve yeryüzünün ilişkisi, ısı ve nem, bitki ve hayvan yaşamının doğuşu ile sonuçlanır.

Tam da fiziksel kozmosun oluşumunun tamamlandığı bu noktada Hesiodos'un hikâyesinde önemli bir değişiklik meydana gelir. İzlediğimiz bu kozmogoni bir efsane değildir ya da doğrusu artık bir efsane değildir. Şimdiye kadar rasyonelleştirme yolunda ilerlemiş ve onun çok küçük bir bölümü onu erken İyon sistemlerinden ayırmıştır. Burada Eros herhangi bir dinsel ve kült anlamında bir bağlantısı olmayan yegâne mitolojik figürdür. Gaia ve Uranos, yani gökyüzü ve yeryü-

zü mitolojik figürler değildir. Ancak kozmos, daha sonraki bir eyleme hizmet eden bir sahne olarak çerçevelenemez, o zaman doğaüstü insanlara dönüşürler ve daha sonra dini zihinlerde çok fazla skandala neden olan "şiddetli eylemlerde" insanın kıskançlık ve nefret tutkusuna neden olurlar.

Uranos ile evliliğinde Gaia, en genci olan ve babasından nefret eden Kronos'u ve Titanları meydana getirdi. Bir anda efsaneler dünyasına geri döndüğümüz bu doğaüstü dünyada, Hesiodos'un hikâyesinin geri kalanı devam eder. Daha fazla ilerlemeden, başka bir literatürde, rasyonelleştirilmiş kozmogoniden efsaneye olan bu ani geçişin içinde merakla ilişkili bir paralellik olduğuna dikkat çekeceğiz.

Oluşun (meydana geliş) ilk üç bölümünde iki alternatif yaratılış açıklaması vardır. İlk açıklama (Gen. İ-ii.3), şimdiki haliyle sürgünden daha erken değil, Hesiodos'tan çok daha geç, hatta Anaksimandros'tan bile daha sonra olabilir. Bu İbrani kozmogonisinde, neredeyse aynı olaylar dizisini buluyoruz. Yaratılış'ın altı gününde neler olduğunu hatırlayalım.

1. "Yeryüzü biçimsiz ve boştu ve karanlık derinliklerin yüzeyindeydi ve Tanrı'nın ruhu suların yüzüne doğru hareket etti." Daha sonra karanlıktan bölünen aydınlık, Gece'den Gündüz göründü.

(Bu durumda Hesiodos'un boşluğu açıldığında, orada dünya ana ve yaşamın hareket eden ruhu Eros vardı ve sonra Karanlık Gündüz'ü doğurdu.)

2. Sağlam bir silah olarak gökyüzü (στερέωμα) göksel suları, yağmurdan sonra aşağıdaki sulardan ayırmak için bir çatı olarak yaratılmıştır.

(Bu Hesiodos'un, yıldızlı gökyüzünü "tanrıların sarsılmaz tahtı" olarak yarattığı fikri ile örtüşmektedir. Daha sonraki İyonya sistemlerinde, Anaksimandros'un halkalı alev küresinin yerine gökyüzü katı kristal küre olarak yeniden ortaya çıkar. Bu dünya yumurtasının kabuğudur.)

3. Kuru toprak denizlerden ayrıldı ve bitkiler ve ağaçlarla donatıldı.

(Hesiodos'ta dünya dağları ve denizleri (Pontus) yarattı. Empodokles'in ilk canlıları, ağaçları güneş var olmadan önce "ana rahmindeki embriyolar gibi" topraktan yayıldığını söylediğini unutmayalım (Vors.5 vol. I, s.296.)

4. "Güneş, ay ve yıldızlar, geceyi gündüzden ayırmak, mevsimler, günler ve yıllar için bir işaret olmak" için yaratıldılar.

(Yunan kozmogonisinde olduğu gibi, göksel varlıklar dünyadan sonra yaratıldı. Onların işlevi hem kehanet için hem de takvimdeki zaman ayrımını belirlemek için "işaretler" olarak hizmet etmektir. Platon'un dediği gibi "gündüz ve gece görüşü, aylar ve dönen yıllar, ekinoks ve gün dönümü sayının icadına neden oldu ve bize zaman kavramını bahşetti". (Timeos 47 A.)

5. ve **6.** Sular, "yaşamı olan hareketli yaratıkları", kuşları ve balıkları ve yeryüzündeki sürüngenleri ortaya çıkardı ve son olarak insanı hem erkek hem de kadın, verimli ve çoğalmaya ve tüm canlılar üzerinde egemenliğe sahip hale getirdi.

(Böylece "yaşamı olan hareketli varlıklar" hareket güçleri ile bitkilerden ve ağaçlardan ayrılan hareket etme gücü ile kozmik çerçeve tamamlandığında nemli elementten ortaya çıktılar. Hesiodos'un Gökyüzü ve Dünya'nın evliliğini fiziksel olarak yeniden ürettiği fikri Anaksimandros'ta da vardı.)

Yunan kozmogonisi ile İbrani tek tanrıcılığı arasındaki en çarpıcı fark, tek tanrıcılığın yaratıcıyı İlk neden olarak almasıdır. Aksi takdirde Eros ve Phanes gibi efsanevi kişileştirmeler olmazdı. Elohim'in eylemi, yaratıcı kelimenin söylenmesi ile sınırlıdır. O son derece uzak ve soyut idi. "Bırak olsun" vb ilahi emirleri bir kenara bırakırsak, yaşadığımız dünyanın emredildiğini ve sonra olayları doğal bir nedensellik zincirine bağladığımızda tüm olan evrenin yarı bilimsel bir açıklama-

sı haline gelir. Bu süreç Yunan kozmogonisinde de aynıdır; ilkel kafa karışıklığından ayrılma veya uzaklaşmadır. Kişileştirmelerin yokluğu ile ölçülürse *Genesis*, Hesiodos'tan daha az efsanevi ve hatta Miletlilerin rasyonelleştirilmiş sistemine daha yakındır.

Yukarıdaki tartışma belki de Anaksimandros'un başarısının doğasını açıklığa kavuşturacaktır. Düşüncesinin Hesiodos ve diğer şiirsel kozmogoniler tarafından hâlihazırda sağlanan bir kozmoloji şeması üzerinde çalıştığını görebiliriz. Efsanevi görüntülerin son izlerinin düzenini tasfiye ederek rasyonalizasyon sürecindeki son adımı attı. Onun kitabı hiçbir şey olmayan bir düz yazı değildi, gerçek ifadeleri olan uygun edebi bir dili vardı.

Özellikle Eros figürü kaybolur. Bu cinsiyet imgelerinin ortadan kaldırılması ve onunla birlikte kozmogoninin bir soyağacı oluşturan bir dizi doğum olarak temsil edilmesi anlamına gelir. "Karşıtlardan ayrılma"nın soyut terimleriyle konuşur, ardından etkileşimleri ve oluşumlarını takip eder. Bu karşıtlar sıcak ve soğuk, yaş ve kurudur. Efsanevi kozmogonilerin kanıtı olmadan "birincil karşıtların" erkek ve dişi olduğunu tahmin edemeyiz, ancak göreceğimiz gibi gelenek başka yerlerde devam etti. Şimdiye kadar kurduğumuzu iddia ettiğimiz şey, İyonya kozmogonisinin örüntüsünün, tüm rasyonalizmin görüntüsü için mevcut dünyanın doğrudan gözlemlenmesinden kaynaklanan akıl yürütmenin özgür bir yapısı değildir. Doğanın bariz görünüşlerinde, gökyüzünün yeryüzünden ayrılarak yukarıya kalkması gerektiğini ya da göksel cisimlerin yeryüzünden sonra oluştuğunu veya gerçekten de dünyanın şimdiki düzeninin hiç var olmadığını gösteren hiçbir şey yoktur.

12.

HESİODOS'UN ZEUS'A İLAHİLERİ



Hesiodos'un kozmogonisi son bölümde incelendiği gibi Musaların Zeus'a söylediği giriş ilahileri (*himnos*) ile başlar. "Gökyüzünün kralı olan Zeus gök gürültüsünü ve sisli yıldırımı tutan, babası Kronos'un üstesinden gelen ve hakkaniyetiyle tüm ölümsüzleri belirleyip ayrıcalıklarını verendir." (*Theog.*71) Teorinin geri kalanı Zeus'un öyküsüyle ilgili bir dizi bilgi verir, ancak daha sonraki eklemelerinden bahsetmemek için soyağacı şekliyle yerinden çıkarılır. Bu bölümdeki amacımız Zeus'un nasıl kral olduğunun hikâyesini çözmek ve diğer tanrılara bölgelerini ve onurlarını nasıl verdiğini araştırmaktır. İçinde rasyonelleştirilmiş kozmogoniden ölçülmeyecek derecede daha eski bir yaratılış mitinin enkazını bulacağız.

Theogonia'da (132) Gaia'nın sadece dünya olmayı bıraktığı ve Uranos ile evlilikte en büyük tanrıları, tepegözleri ve devleri doğuran doğaüstü bir insan haline geldiği geçişi daha önce belirtmiştik.

Genesis'te (Yaratılış) Gen.ii.4ff bölümüne baktığımızda, mit atmosferine aynı ani geçiş vardır. İlk bölümün Elohim'den

tamamen uzak olarak, insanı çamurdan (kadın olmaksızın) yaratan ve burun deliklerine yaşam üfleyen, bilgiler içeren ağaçlı bahçelerini kuran, vahşi hayvanları yaratan, kadını erkeğin kaburgasından yaratan bu insanbiçimli Lord Tanrı günün serinliğinde bahçede yürür ve Âdem ile insan sesiyle konuşur. Hikâyenin özü gerçek mitlerden oluşur, tarihöncesi epizotlar İbraniler tarafından Babil'den İbrahim'in çağrısına kadar ödünç alınan bir tarihtir. Bu mitler, birinci bölümün kendi rasyonelleştirilmiş ve yarı felsefi kozmolojisini değiştirdiklerinde *Genesis*'in rahip derleyicileri tarafından kısmen bastırılmış olan, daha önceki yaratılış mitinin devamıdır. Ancak *Genesis*'te baskılanmış olsa da efsane, İncil'in bazı yerlerinde akademisyenlerin taslağını gözden geçirmelerini ve ritüeldeki kaynağını izlemesini sağlayan izler bırakmıştır. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Hesiodos'ta durum biraz farklıdır. Düzenli dünya kökenine ilişkin Zeus'a olan efsanevi şiirinde bunu korudu, çok fazla antropomorfik malzeme olmasına rağmen, kendisinden önceki yarı felsefi hesabı çoğaltır. İlk olay özellikle, kozmogoninin başladığı boşluğun açılmasını efsanevi terimlerle tekrarlar.

Gaia'nın Uranos ile birleşmesinden **(1)** adına Titanlar dediğimiz en yaşlı tanrılar oluştu, en gençleri olan Kronos babasından nefret etti; **(2)** üç tepegöz, Brontes, Stropes ve Arges; **(3)** üç yüz kollu devler Kottos, Briareos ve Gyes'tir.

Çocuklar babalarından nefret ediyorlardı. Çünkü doğar doğmaz onları dünyanın gizli bir yerine saklıyor ve gün ışığına çıkmalarına müsaade etmiyordu. Dev toprak ana boğuldu ve kendi içinde inledi. Gri renkli çok sert bir orak yaptı. Çocuklarını çağırdı ve onlardan babalarından intikam almalarını istedi. Kronos hariç hepsi korktu. Gaia onu orakla pusuda sakladı. Kronos geceleyin gelir ve Gaia'nın her tarafını kaplar, Kronos saklandığı pusudan çıkar ve annesinin verdi-

ği gri orak ile babasının üreme organlarını keser. Gaia bütün kan damlalarını alır ve yıllar sonra bundan Erinyeler, silahlı devler ve *Meliad* denilen periler doğar. Kronos babasının uzvunu denize atar ve beyaz köpüklerin içerisinden Eros'un ve arzunun eğittiği Afrodit doğar. Afrodit önceliği ve pozisyonu gereği tüm aşk işlerini üstlenir.

Uranos çocuklarına "Titan" dedi, çünkü gergin (τιταίνοντας) Titanlar intikamın (τίσις) takip edeceği korkunç işlerini yapmakta zorlandılar.

Hesiodos'un hikâyesi biraz karışık, bu hikâyenin önemini ve kökenini çok az anladığı görülüyor. Hikâyenin içinde farklı kökenlere ait birkaç elementin birleştirilmesi mümkündür. Elli yıldan fazla bir süre önce, Andrew Lang burada bazı ırkların, örneğin Polinezyalıların birbirlerini kucaklayarak kenetlendiklerini farz ettiği "yeryüzü ve gökyüzünün şiddetli ayrılığı efsanesi" olduğuna dikkat çekti. Bu sözler "Mısır mitolojisinde göğün ve yerin ayrılmasının ışık tanrısı Shu'ya atfedildiğini söyleyen Frazer'dan[189] alınmıştır. O gökyüzü tanrıçası Nut'un, dünya tanrısı Seb'in (Keb) bedenleri arasında kendini sinsice yerleştirir. Anıtlarda Shu elinde yıldızlarla süslü Nut'un gövdesini tutar şekilde temsil edilirken Seb yerde uzanır.

Okyanus insanlarının kozmolojik hikâyelerini sınıflandıran Profesör R. Dixon onları evrimsel ve yaratıcı olarak iki ana gruba ayırır. Evrimsel temanın ayırt edici özellikleri, orijinal bir karanlığın olduğu düşüncesi ve bir dizi soyutlama ve somut şeyler yoluyla kozmosun gelişimini bu kaotik geceden gelişimini izler. Neredeyse değişmez bir şekilde, gökyüzünün ve yerin ayrılması hikâyede dramatik bir manzarayı biçimler, ancak sürümlerinin büyük çoğunluğunda bu özelliği evrimsel yaratılış temasının bir özelliği olarak da alabiliriz.

> Yaratıcı efsane türünün hiçbir soybilimsel eğilimi yoktur ya da saf şekliyle öğelerinin parçalanmasına dair herhangi bir

ipucu vermez; birkaç istisna dışında belirli miktarda orijinal maddenin, üstelik orijinal bir tanrının varlığını varsayarak başlar (*Na Arean*). İkincisi, altındaki su, kalanından ayrı olan ve her zaman göksel bir ışık uzay bölgesinde yaşayan ve belli bir anda, orijinal madde üzerinde çalışmaya başlar ve evren şekillenir.

Bu pasajı aldığım A. Grimble,[190] Merkezi Gilbert'tan, evrenin evrimsel fikrinin yaratıcılığa hâkim olduğu bir örnek olarak aşağıdaki efsaneyi vermektedir.

Başlangıçta karanlıktı ve orada yeryüzü ile gökyüzünün ayrılması vardı ve arada hiçbir insan yaşamıyordu.
Fakat karanlık ayrışma ile birlikteydi; çocukları ise kara (toprak) idi (*te Aba*).
Kara gökyüzü ile birleşiyordu (*Karawa*); çocukları boşluk'tu (*te Akea*).
Boşluk ayrılık ile birleşiyordu (*te Rawe*); çocukları Na Arean idi.
Na Arean kaya ile birleşti (*te Ba*); çocukları Gece idi (*te Bong*).
Gece Gündüz ile birleşti (*te Ngaina*); çocukları şimşekti (*te Iti*).
Şimşek gök gürültüsü ile birleşti (*te Ba*); çocukları Na Arean idi.

Bu noktada [diye ekler Grimble] efsane hikâye biçimini alır ve Na Arean denizden yükseltilmiş ikinci toprak parçası olduğunu anlatır. Ama elbette tanrıyı gökyüzünün ve yerin ayırıcısı olarak göstermez, çünkü elementlerin ayrılmasının merakla soybilimsel olarak gerçekleştiği varsayılır. Bölünmeden ve boşluktan daha yaşlı olan Na Arean doğdu. Böylece evrim temasının zaferi, orijinal varlık unvanından birine, diğeri de yaratılışın yüce efendisi olarak Na Arean'ın burada (bu metinde) bir ışık tanrısı olduğu iddiasını fark edebileceğimiz halde, evrimsel hipotezin kara karanlığında yutulmuş olabilir.

Bilinen en iyi Polinezya yaratılış efsanesi versiyonu Grey tarafından kaydedilen Maori hikâyesidir.[191]

> Rangi ve Papa, gökyüzü ve yeryüzü, her şeyin, tanrının ve insanın kaynağı oldu. Karanlıklar vardı, çünkü bu ikisi hâlâ birbirinden ayrılmamıştı ve onlar tarafından yaratılan çocuklar karanlık ve ışık arasındaki farkın ne olabileceğini düşünüyorlardı. Varlıkların çoğaldığını ve arttığını biliyorlardı[192] ama üzerlerine hâlâ ışık vurmamıştı ve ebedi karanlıkları devam etti. Sonunda Rangi ve Papa'nın çocukları, ebeveynlerini öldürmek ya da parçalamak için birbirlerine danıştılar. En vahşi oğulları onları öldürmek üzereydi; fakat ormanların babası Tane-mahuta "Hayır," dedi. "Onları ayırmak ve Rangi'nin bizden çok yukarda durmasına ve Papa'nın ayaklarımızın altında kalmasına izin vermek daha iyidir. Rangi'nin bize yabancı olmasına izin verin, ama dünya bizi besleyen bir anne olarak bize yakın olsun." Rüzgârların ve fırtınaların tanrısı Tavhiri-Meta hariç bütün kardeşler karara uydu.
> Karara uyan beş kardeş Rangi ve Papa'yı ayırmaya çalıştı. Dördü başaramadı. Daha sonra Tane-Mahuta doğdu ve anne-babası ile mücadele etti; acılar içerisinde onları ayırmaya çalıştı. Durdu, başını annesi olan yeryüzü Papa'ya çevirdi, ayakları babası gökyüzü Rangi'ye karşı yükseldi; sırtını ve uzuvlarını zorladı.[193] Rangi ve Papa ağlayarak acılar içinde ayrıldılar, "neden bunu yapıyorsun, neden ailene kıyıyorsun? Niçin böyle büyük bir günah işleyip aileni birbirinden ayırıyorsun, diye çığlıklar attılar. Fakat Tane-mahuta onları ayırdı. Böylece eski zamanın deyişiyle, "gökyüzünü yeryüzünden hızla çekip ayıran Tane'nin şiddetli itmesiydi". Böylece karanlık ve ışık belirdi. Derhal bu ikisinin bedenleri arasında bir sürü insan keşfedildi.

Hikâye ebeveynlerinin intikamını almak için fırtına tanrısı tarafından kardeşlerine karşı yürütülen savaşla devam eder.

> Çin'de Ying ve Yang denilen, ışığı, sıcaklığı, verimliliği ve yaşamı simgeleyen, iki ruh veya nefes olarak üretilen impara-

torluğun en eski ve en kutsal öğretisi vardı; inanışa göre gökyüzü bu şeylerden ortaya çıkmış, Yin aynı zamanda karanlık, soğuk, ölüm ve dünya ile özdeşleştirilmişti. Ying ve Yang şeklinde bölünmeden ve Tao haline gelmeden önce kaos, *Pan-ku* adı altında panteondaki esas yeri işgal eder. Dünya düzeninde Yang ve Yin sonsuz mücadele içindedir, onların mücadelesinden, gün ve gece, kış ve yaz, sıcak ve soğuk meydana gelir.

Taylor,[194] Polinezya ve Çin mitolojisi arasında burada bir bağlantı olup olmadığını söylüyor, ancak çok eski zamanlarda gökyüzü ve dünyanın ayrılmasına ilişkin Çin efsanesi, Polinezyalıların efsanesine çok benziyor: "Bir gün Puang-Ku adında biri, çok eskiden aşağılarda birbirine iyice sıkıştırılmış olan gökyüzünü ve yeryüzünü birbirinden ayırdı."

Eğer Maori efsanesi güvenilir bir rehber ise Hesiodos'un belirli özellikleri daha açık hale gelir. Dünyanın karanlık rahminde saklanan, ışık olmadığı için doğacak yerleri olmayan insanlardı ve hikâyenin bu bölümü insanlığın doğumu ile bitmeliydi. Bu noktada Gök baba ile Dünya ana arasındaki ayrılık ve insanoğlu için cinsiyetlerin ayrılması arasındaki paralelliğe dikkat çekebiliriz. Gen. ii'den okuyalım:

Bunlar yaratıldıklarında göklerin ve yerin nesilleriydiler; yaratıcı Tanrı dünyayı ve gökleri yarattığı gün dünyada bulunmasından önceki tarlaların her bitkisi ve tarladaki her bitki büyümeden önce çünkü Tanrı yeryüzüne yağmur yağdırmamıştı ve yeryüzünde de insan yoktu.

Daha sonra Tanrı yerdeki çamurdan insanı yarattı ve burun deliklerinden ona yaşam nefesini üfledi. Onu cennet bahçesine koydu, hayvanları yarattı ve sonunda da Âdem'in kaburga kemiğinden kadını yarattı.

Bu pasajı *Zohar* şöyle yorumlar:

[Tanrı insanı kendi görüntüsünde yarattı, doğal olarak ilk başta biseksüeldi.] Bu yüzden kutsal yazılar şöyle der; erkek ve dişiyi yarattı, onları kutsadı ve onlara erkek adı verdi (Âdem). Âdem iki yüzü ile yaratıldı; bu yüzden yalnız değildi. Kaburgalarında olduğunu ve arkasında yapıştığını görünce onu bir eş olarak göremedi. Aşağıda yazıldığı gibi, sonra Tanrı onu kesti ve dişi olan tarafı ondan ayırdı. Kaburgasının bir tanesini aldı (*ahath*). *Ahath* dişi anlamına gelir. Onu Âdem'e getirdi. Sonra Âdem onu eş olarak aldı ve onunla üredi.

[Dolayısıyla, yaratılışta kozmik birlik ile erkek ve kadın birliği arasında bir benzerlik, hatta bir bağımlılık vardır.] "Başlangıçta Âdem ve Havva birlikte yaratılmıştı, yani biri diğerinin içinde." Neden yaratılmadılar da yüz yüze birleştirildiler? Kutsal yazıların ifadesiyle, "çünkü Tanrı henüz yeryüzüne yağmur yağmasına neden olmamıştı". İnsanların birliği, diğer tüm yaratılış eserlerinden daha yüce, insanın birliğinin karısı ile birlikte doğaya göre uyarlanması gerektiğini söylüyoruz. Bu nedenle sadece gökyüzü ve dünya birliği ilk kez gerçekleştiğinde, yağmur ile tezahür ettirilen bir birliktelikle o erkek karısıyla yüz yüze birleşti. Bu nedenle dini metinler hemen şunu ekler: "Ve dünyadan bir sis yükselir ve onunla karanın tüm yüzeyini suladı." Dişinin erkek için hissettiği arzu şudur: Önce sis yeryüzünden gökyüzüne yükselir; sonra bulutlar oluşur, gökyüzü dünyayı sular. Bunun insanın çalışmalarıyla aynı olduğuna dikkat edin."

İster bağımsız olsun ister olmasın, *Zohar* burada gökyüzü baba ve dünya ananın tek bir formdan ayrılmasına paralel olarak, orijinal biseksüel bir figürün bölünmesiyle, erkek ve dişi ayrılma efsanesi tarafından sunulmuştur. Bu efsane Aristofanes'in Şölen'deki konuşmasında ve Empedokles'in, dünya tarafından çatışmayla oluşma döneminde iki cinsiyete ayrılan "tamamen doğal biçimleri" konusundaki konuşmasının arkasında yatar.[195] İyonya sistemlerinde, insanın farklı cinsiyetlerin birliği tarafından yayılması, dünya anadan gelen

canlıların kökeninden daha sonra gelir. Erkek ve kadın için, gökyüzü ve dünyadan, "bir zamanlar tek bir biçim olduklarını ve sonradan birbirinden ayrıldıkları ve doğumlar yaptıkları doğruydu".

Uranos'un hadım edilmesi ve kopmuş uzvunun tohumundan Afrodit'in doğuşu, Frigya ana tanrıçası Kibele'ye ve onun eşi Attis'e kendini iğdiş ettirmiş rahiplerin tapınmasını ister.[196] Hesiodos'ta olduğu gibi dünya yıldızlı gökyüzünü doğurur, daha sonra onunla evlenerek birleşir; aynı şekilde Frigya mitolojisinde anne (Nana) Attis'i bakireyken doğurur ve Attis (baba olarak) daha sonra annesinin sevgilisi olur. Bu tüm canlıların tek bir formdan aileye ulaşabilmesi için tek uygun yoldur. Orijinal ilahi varlığın erkek olarak düşünüldüğü bir alternatif bulunur. Yaratılışın başarılabilmesi için, dişi ve erkeğin bir araya gelmesi öğretisi *Zohar*'da da bulunur. "O yukarda her şeyin babası olan; her şeyi yaratan, dünyayı büyüten ve ağaçları dölleyendir (*tholdoth*). "Bir dişi olarak verimli kılındı ve bir erkek tarafından doğurtuldu." Fakat tek bir tanrı olduğu için, dişi prensipte tanrıdan onun kızı olarak çıktı. Yaratılış, babanın ve kızının kutsal birleşmesiyle sonuçlandı.[197]

Aynı ilke Hindistan'daki Brahmanlar için de geçerlidir (*Satapatha* ve *Aitaxeya*), Prajapati'nin hikâyesinde dünyanın yaratıcısı kızı Ushas ve kendisidir.[198]

> "Prajapati kendi kızına şehvet duydu, onunla birleşebilir miyim? Böyle düşünerek onunla birleşti. Varlığın efendisi ve mekânın sahibiydi ve Ushas onun metresiydi. Sonra bir yıl içinde bir erkek çocuk doğdu."
> Bu çocuk Agni idi, o dünya ile özdeşleştirildi: "Bu çocuk bir şekilden başka bir şekle giriyordu, onu sadece bir çocuk olarak değil, çeşitli şekillerde biri olarak görülürdü." Başka yerlerde de açıklandığı üzere, bu Prajapati ve Ushas'ın birleşmesinden kaynaklanan çeşitli hayvanların yaratılmasını

ima eder. Ushas dişi formlarda, Prajapati ise erkek formlarda görülür.
Şimdi Ushas, Prajapati'nin neslidir, onun bir parçasıdır ve ona dua şu şekilde sürer: "Bu tümü şekillenmiş gökyüzü ve dünya bana gelsin, çünkü Prajapati gökyüzü ve dünyadır. Anne ve baba bana gelsin! Prajapati hem anne hem de babadır." Şimdi kendisini erkek ve kadına bölen ilahi hermafroditle ilgileniyoruz, sonra kendini dölleyip Kabala'da olduğu gibi dünyayı yaratır, bu kavramların doğal sonucu, Neoplatonizm ve Kabala'da olduğu gibi, kendisini yaratıklara bölen bütüncül Tanrı'nın yeniden insan teorisidir, aynı parçaların yeniden bir araya getirilmesidir. Prajapati kendini feda ederek parçalanır ve tüm bu aynı uzuvlar ve parçalar evreni, var olan her şeyi tanrılardan oluştururlar. Bu oluşum kurtçuğa, çimen yaprağına ve maddenin hareketsiz en küçük parçasına kadar sürer. Parçalanmış yaratıklar efendisini yeniden inşa etmek için yeni ve sürekli bir fedakârlık gerektirir. Bu yeniden oluşum Agni tarafından gerçekleştirilir ve kurban törenleri Prajapati'nin yeniden oluşturulmasıdır. Tüm kurban ritüellerinin gerçek anlamı parçalanmış Tanrı'nın restorasyonu ve yeniden inşasıdır.

Tane ve Rongo'nun Maori efsanesinde, Tane ağaçları ve kuşları yarattı, kendi formundan ölümlü olan soyunu arzu etti. Kumdan bir vücut yaptı ve ona yaşamı üfledi. Bu ilk birleşmeden bir yumurta üretildi ve bundan da kuşlar üredi; ikinci çocuk dişiydi, olgunlaştığında Tane onu karısı olarak aldı. "Aynı şekilde Mangaian efsanesinde Rongo, kızı Tavake'yi karısı olarak aldı. Bu tür akraba birliktelikleri her zaman kınanan şeyler değildi; tam tersine, Hawai'de bir şefin kız kardeşi ya da kuzeni (yeğeni) ile evlenmesi onun soyluluğunu ve onurunu artıran bir şey olarak görülür."[199]

İlk ebeveynlerinin kökenlerinin tasarlanma yollarından biri olan Hesiodos'un Kronos'un şiddet içeren eylemleri hakkındaki hikâyesi biraz karışık görünüyor. İki farklı güdüyü birleştirmiş görünmektedir. Bunlardan ilki, birleşmeleri so-

nucunda ortaya çıkacak olan canlıların bir ara ışık ve hava bölgesine sahip olabilmeleri için gökyüzü ve yeryüzünün ayrılmaya zorlanmasıdır; bir diğer hadım etme güdüsü ise, üreme organlarından evliliğin ve doğumun tanrıçası Afrodit'in doğuşudur. Onun ortaya çıkışını, dünyaya serpilen kan damlalarından insanların ve diğer canlıların doğması takip eder. Hesiodos'un bu sonucun üzerinde kısaca durmasının iki nedeni olabilir. Onu Teogoni'ye yüklemesi, insan ve diğer ölümlü canlıların ortaya çıkması için zamandan önce tanrıların tüm nesillerinin sayılması gerektiği ilk geçerli neden olabilir. Diğeri ise, insanlığın kökenini Kronos'un dürüst olmayan eylemi ile ilişkilendirmekten çekinmesi olabilir. Bununla birlikte akademisyenler bağımsız iğdiş etme güdüsünde Afrodit'in doğuşuna dair hikâyesi ile bölgesinde aynı zamanda cinsiyetlerin birleşmesi ve doğanın doğurganlığa ulaşması için doğulu tanrıçanın efsanesi ve üremesi arasında bir bağlantı gördüler.

Aynı zamanda Suriye tanrıçası da olan ve Babil'deki İştar gibi bu Asyalı ana tanrıçanın baş festivali Bahar ekinoksunda yapıldı. Frigya ayini MÖ 204'te bu kültün ithal edilmesinden sonra Roma'da uygulandığı gibi törenlerin izlerinden yeniden oluşturuldu.[200] 22 Mart'ta, bir beden gibi sarılıp biçimlenmiş ve menekşe çelenkleriyle (menekşelerin anlamı, onların Attis'in kanından türediği hikâyesidir) süslenmiş bir çam ağacı Kibele tapınağına getirildi. Bu, genç Attis'in bir genç olarak köklerine bağlanması etkinliğiydi. Üçüncü gün (24 Mart) kan günü olarak bilinirdi. Başrahip Archigallus'un kollarından kan alınırdı. Diğer rahipler, sunağı ve kutsal ağacı kanlarıyla beslemek için, belki de ölü Attis'in dirilişi veya onu güçlendirmek için kendilerini bıçaklarla yaralayıp dans ederlerdi.

> Ayrıca açıkça söylenmese de aynı günde ve aynı amaç için acemilerin ve korkakların erkekliklerini ispatlamak için kan-

larını feda ettiklerini de düşünebiliriz. Dini heyecanın en yüksek mertebesine kadar, vücutlarının büyük bölümüne zarar verirlerdi, bunu tanrıçanın gaddar ve kötü imajına karşın yaparlardı. Bu hasarlı doğurganlık aletleri daha sonra saygıyla sarılmış ve yeryüzüne veya Kibele için kutsal olan yeraltı odalarına gömülmüştü, burada kan sunmak gibi, Attis'i hayata çağırmak ve doğanın genel dirilişini hızlandırmak için bir araç olarak kabul edilmiş olabilirler. Bu durum ilkbaharda güneş ışığıyla yaprak ve çiçeklerin açılmasına sebep oluyordu. Attis'in annesinin erkek canavar Agdestis'in üreme organından kopmuş ve cinsel organında yayılmış bir nar koyarak hamile kaldığı hikâyesi anlatılır. Attis'in bir çift hali gibi.

Bu varsayım aynı zamanda Efes'teki Artemis tapınağında ve Suriye'deki Hierapolis Asterte tapınağı ritüelleri ile de desteklenmektedir.

Attis'in temsili ağaç kütüğünden heykelinin gömüldüğü yas günü sonrası, 25 Mart'ta dirilişi için şenlik festivali (Hilaria) izler ve bahar Ekinoks'u olarak kabul edilir. Törenler iki gün sonra temsili bir tanrıçanın yıkandığı bir dere alayı ile son bulur.

Tartışmamızı sonuçlandırmamıza yol gösterecek bir ipucu vereceğinden, burada bir alıntı yaptım. Attis'in, Bithynianların kendisini Papas adı altında Zeus gibi bir gökyüzü tanrısı veya göksel bir baba olarak kabul edildiğine dair kanıtlardan bahsettikten sonra Frazer, Kibele ve Attis mitlerinin hadım etme nedeni ile eski gökyüzü tanrısı Uranos'un oğlu Kronos tarafından ve Kronos'un kendi oğlu gökyüzü tanrısı Zeus tarafından yenilgiye uğratılmasının bağlantılı olabileceğini öne sürüyor; aynı şekilde Polinezya mitolojisinde yeryüzü ve gökyüzünün şiddetli ayrılmasında olduğu gibi. Frazer şöyle devam eder:

Yine de Galli gibi Eunuch rahiplerinin sırası tamamen kozmogonik bir efsaneye dayanmış gibi görünmüyor: Gökyüzü

tanrısı başlangıçta öyle olduğu için neden devamlı parçalanmaya devam etsinler? Hadım etme geleneği sadece dünyanın yaratılmasında meydana gelen efsanevi bir olayı yansıtmak için değil, sürekli tekrar eden bir ihtiyacı karşılamak için tasarlanmalıdır. Böyle bir ihtiyaç, mevsimlerin değişmesiyle her yıl yoksullaşan, dünyanın verimliliğinin sürdürülmesidir. Yine de Attis rahiplerinin kanlarının ve bazı vücut parçalarının gömülmesinin toprağı döllemek için tasarlandığı teorisi, eski görüşü hatırlarsak, belki de kozmogonik mit ile uzlaştırılabileceği görüşüne göre pek çok insan tarafından, dünyanın yaratılışının nihayetinde güneş ısısının yıllık artışına bağlı olan bu büyük dönüşümünde tamamlanır. Bununla birlikte, Attis'in göksel yönüne dair kanıtlar, bu konuda herhangi bir güvenle konuşmamıza izin vermeyecek kadar azdır.

Frazer, "tamamen kozmogonik bir efsane" ya da gerçekten de herhangi bir efsane üzerine bir rahip ve doğurganlık kültünün kurulabileceğine inanmayı reddetmekte tartışmasız haklıdır. Bu, olayların gerçek sırasını tersine çevirir. Attis'in kendini hadım ettirmesi ve ana tanrıça ile olan ilişkisi efsanesi etiyolojiktir (nedenbilimsel); yani ayinler ilk etapta var olmuş ve pratik amaçları için sürdürülmüştür; mit onların ilahi düzeye ikincil bir yansımasıdır, daha uygar dönemlerde başka türlü bir dehşet ve tiksinti olarak kabul edilen hayali bir emsal, törenlerde haklı çıkar. Daha sonra Artemis Agrotera olarak adlandırılan bu ana tanrıçanın, tarımın başlamasından önce vahşi doğanın tanrıça avcısı ormanın ağaç tapınımı ile mahsullerin değil, insanların ve hayvanların doğurganlığı ile ilişkilendirildi.[201] Kan günü törenleri muhtemelen bu çok erken dönemlerden kalmadır ve onlarla birlikte tanrıçanın kendisinin gök babasının kopmuş cinsel organlarından doğduğu efsanesi de öyledir. Kadın yaşam ve doğurganlık ilkesinin kökenine ilişkin böyle bir anlayış ancak gerçekte uygulanan ritüelin bir yansıması olarak ortaya çıkabilir. Vahşi doğa tanrıçası kültünün Asya'da olduğu gibi, Minos dönemi Girit

kültüründe de var olduğuna dair kanıtlar vardır. Doğumunun efsanesi, Kronos ile ilişkilendirdiğimiz uygarlıktan daha ilkel bir medeniyetten geliyor. Minos dininin anıtlarında cinsel sembollerin yokluğu, mitin Yunanistan'a Girit'ten değil, Asya ana karasından veya Kıbrıs'tan gelmiş olabileceğini düşündürmektedir.[202]

Hesiodos'un mitini bir bütün olarak ele alırsak gök babasının hadım edilmesi ile ilgili hikâyesinin, kozmogonideki ilk eylemi gökyüzünün ve dünyanın ayrılmasını ve bu sayede bütün yaşama kadın ve erkek ebeveynler sağlamış olduğunu görürüz. Ayrıca bu kozmolojik mitin, insan ve hayvanların üretkenliğini artırmak için tarım öncesi zamanlarda uygulanan bir ritüelde nihai kaynağına sahip olması gerektiği görülmektedir.[203] Bu ritüeller bahar ekinoksunda Roma'da ve Asya'da kutlanmaya devam edildi. Bizim amacımız için onun önemi buradadır. Hâlâ cevaplanması gereken soru şudur: Dünyanın doğuşu neden bir yeni yıl festivali veya doğurganlık düzeyinde düşünülüyor? Bunun yanıtı, Hesiodos'un Zeus'a yazdığı diğer Himnos'ları incelediğimizde açıklığa kavuşacaktır.

13.

ZEUS'UN YAŞAMÖYKÜSÜ



Son bölümde, Uranos'un hadım edilmesi efsanesinde gökyüzü ve dünyanın ayrılması ile efsaneden önce gelen yarı felsefi kozmogonide esneyen boşluk ile Kaos'un açılması arasındaki paralellik izlendi. Boşluk ortaya çıktığında dünya görünür hale geldi. Dünya ile gökyüzü arasında Eros belirdi ve ilkel karanlığa ışık geldi. İlk aşamadan sonra, kozmik düzen karşıtların ayrılması süreciyle aynı şekilde ifade edilir: Göksel ateşler yıldızları oluşturur ve kuru topraklar denizlerden uzaklaşır. Böylece kozmogoni dört ana elementin –ateş, hava, su, toprak– birkaç bölgede oluşması ile sonlanır. Hesiodos'un bir bütün olarak ele alınan hikâyesinde, kozmogoni, anlatılacak efsanevi dramanın tekrar tasvir edildiği sahneyi gösterir. Eylem bir yerde gerçekleşmelidir ve ilerledikçe, bu ilahi olayların topografyasının yasal olarak belirsiz olmasına rağmen, bunların kozmos çerçevesinde fiiliyata geçtiğini görürüz.

Şimdi Musaların anlattığı sözleri, tanrıların nasıl doğduğunu ve Olimpos'u nasıl ele geçirdiklerini, kral olan ve diğer tanrılara bölgelerini ve onurlarını veren Zeus'un önderliğinde ele almalıyız. Kozmoloji ile olan paralelliğin izi hâlâ sürü-

lebilir. Kozmogoni fiziksel düzenin oluşturulması ile sona erdiğinden, Zeus'a ilahi (şiir), onun derebeyi olarak görevlerine ve ayrıcalıklarına sahip olduğu sosyal ve politik bir düzenin kurulmasıyla sona erer. Bu aksiyonun başkahramanı Zeus'tur. Şimdi hikâyesinin dağınık bölümlerini soylar karmaşasından ayırmalıyız. Bölümler doğrudur, yerinden çıkmıştır ve hatta ayrıntı noktalarında tutarsızdır; ama inanıyorum ki onlara tamamen bağlantısız muamelesi yapmak ya da önce birini sonra diğerini reddetmek yanlıştır. Aşağıdakiler bizi ilgilendireceklerin bir listesidir:

1. Kahramanın doğuşu, Zeus
2. Tanrılarla titanların savaşı
3. Zeus'un Ejderha ve Tifon'la savaşı
4. Muzaffer Zeus'un tahta oturuşu
5. Tanrıların bölgelerinin tahsisi
6. Zeus'un evlenmesi
7. İnsanların ve hayvanların yaratılması

Bu bölümlerin tek bir yaratılış mitinin dağınık enkazları ve ayrıca mitin kendisinin yeni yıl ritüelinin bir yansıması olduğunu düşünmek için neden bulacağız.

1. Kahramanın Doğuşu, Zeus

Gökyüzü ve dünyanın evliliğinden doğan ilk çocuklar, gelecek aksiyonda yer alacak belirli figürlerdir: Aralarında Kronos'un tek sağlam figür olduğu Titanlar; Zeus'u gök gürültüsü ile donatacak olan üç tepegöz ve üç tane yüz kollu dev. Gökyüzü ve dünyanın zorla ayrılması ve ardından bir dizi soyun gelmesi takip eder. Bunlar arasında sadece Tifon'la evliliğinde canavarlar doğuran yarı peri, yarı yılan Okyanus'un torunu Ehidna'yı not edeceğiz.

Anlatım Kronos ve Rhea'nın evliliği ile devam eder (*Theogonia* 453). Dünya ve gökyüzünün Kronos'a anlattığı efsane uyarınca onun çocuklarından birinin tahtına göz dikece-

ği korkusuyla ilk çocukları Hestia, Demeter, Hera, Hades ve Poseidon'u yutar. Ancak Rhea, Zeus'u meydana getirmek üzereyken Uranos ve Gaia'ya doğumu nasıl gizleyebileceğini danıştı. Onlar Kronos'un kaderini belirlediler ve onu Girit'teki Lyctus'a taşıdılar.[204] Gaia çocuğu yetiştirmek için Rhea'dan aldı ve ona Aigaion (keçi dağı) ormanlık tepesinde bir mağara yaptı. Kronos'a bir gün onu krallığından mahrum edecek olan çocuğu korumak için kundağa sarılmış taşı yutması için verdi. Genç Zeus çok çabuk büyüdü. Kronos taşı kustu, oğlunun yetenek ve sanatının üstünlüğüyle, Zeus Pytho'ya taştan bir anıt dikti.

Bu efsanenin kaynağı ve önemi Nilsson tarafından ustaca analiz edilmiştir.[205] Bu efsane Girit'ten Yunanlara geldi ve Minos dininde bir yer tuttuğu sonucuna varmak için bir neden vardır. Tanrıların ve insanların sakallı babası ve Olimpos'un gök gürültülü babası Zeus'un, Girit'te doğup ölen ve mezarı orada olan çocuk tanrı ile pek az ortak noktası vardı. Bir canavar tarafından yutulan ve kusturulan kahramanın güdüleri ve anneden alınan ve hayvanların emzirdiği çocuğun mağduriyeti ölüm ve doğuş fikirleri ile bağlantılı olmalıdır. Girit ve Miken mitolojisindeki bu ve diğer unsurlar, tanrının her yıl doğan bir doğurganlık ruhu olduğu sonucuna işaret eder; bahar mevsiminin ilerlemesiyle hızlı bir şekilde büyür; dansçılar, avcılar, korolar ve koruyucu avcılar grubunun ağaç tanrısı ile evlenmesi ve ölmesi kutlanır ve bir sonraki sene tekrar doğar. Buradaki zorluk, bu tür bir tanrının Yunanlar tarafından Olimpos'un gök gürültüsü ile nasıl tanımlandığını sorunudur. Görünen tek bağlantı, doğurganlığı artırmanın ortak işlevidir. Doğurganlık ruhunun ritüelinde merkezi özellik olan ölüm ve diriliş, Yunan Zeus'unun hikâyesinin hiçbir parçasını oluşturmaz. Görünüşe bakılırsa bu özellikleri bastırıldı ve bunlar Zeus'un oğlu Dionysos gizemlerinde yeniden ortaya çıktılar. Nilsson, arkaik çağda Yunanistan'ın her

tarafına yayılmış olan kendinden geçmiş (ekstatik) Dionysos kültünün gücünün daha iyi anlaşıldığını gözlemliyor.

> Bunun tamamen yabancı bir tanrı veya dinin ithalatı değil, eski Minos ve Miken dini fikirlerinin yeniden canlandırılması ve belki de bir süredir arka plana düşmüş olan ayinler olduğunu varsayarsak ... bu hareketin karakteristik özelliği, kökeni bitkilerin ruhu olan yeniden doğan ve ölen tanrıya inançla birleşen mistisizmdir. Böylece eski dini fikirlerin derin duygusal değerleri içerdiği görülür, tanrının doğumu ve ölümü gizemlerin bir özelliğini çok belirgin bir şekilde oluşturan insanın önlenemez kaderinin ilahi bir prototipi olarak görünür. Bu fikir, ağaç kültünün danslarda ve ağıtlarda kendinden geçmiş (ekstatik) şeklinde ifade bulduğu Minos dininden kaynaklanıyorsa daha doğal görünecektir. Bu fikirler aynı zamanda arkaik çağın dinsel hareketinde yaratıldığı Orfizm'de, bazen garip ayinler ve efsaneler şeklinde ele alındı.[206]

Bununla birlikte Girit efsanesi, Hesiodos'u sadece Zeus'un doğumu hakkında mevcut bir açıklama ile şekillendirdi ve böylece babasının egemenliğini ele geçiren genç kralın hikâyesinde yer buldu.

2.Tanrılarla Titanların Savaşı

Zeus'un doğumundan nasıl kral olduğuna geçiyoruz.

Yüz kollu devler ve tepegözler Uranos tarafından yerin altında bağlanmıştı. Zeus ve Kronos'un çocukları onları kurtardı, çünkü dünya onlara Zeus ve kardeşlerinin yardımı ile titanlara karşı zafer kazanacaklarını anlatmıştı. Tepegözler Zeus'a yıldırım ve gök gürültüsünü verdi (*Theog*. 501 ff.617 ff.).

On yıl boyunca Titanlar Othrys dağından Olimpos dağındaki tanrılarla savaştı. Zeus yüz kollu devlere *nektar* ve *ambrosia* (Olimpos tanrılarının ve tanrıçalarının yemeği ve içeceği)

verdi ve kendi rızalarıyla bu işi halletmeleri için yardım istedi. Devler Olimposlulara yardım ederek Titanlara dev kayalar fırlattılar. Bütün doğa kıvranıyordu, denizler kükrüyor, dünya çöküyor ve gökyüzü inliyordu. Olimpos temellerine kadar sarsılıyordu. Sonra yıldırım ve gök gürültüsü ile silahlanmış Zeus tanrılara katılmak için Olimpos'tan geldi. Yeryüzü ve gökyüzü arasındaki tüm boşluğu dolduran fırtınada Titanlar alevlerle sarılıydı ve yıldırımların gücüyle kör edildiler. Sonunda Titanlar devler tarafından yenildi ve yeraltına fırlatılarak Tartarus adı verilen yerde bağlandılar. Yüz kollu devler başlarına nöbetçi olarak dikildi.

Gaia tarafından Uranos'a doğurulan ilk çocuklarla Olimpos'a saldıran Titanları tanımlamak imkânsız görünüyor: Ocean, Koios, Krios, Hyperion, Iapetes, Theia, Rhea, Themis, Mnemosyne, altın taçlı Phoebe ve tatlı Thetis ile Kronos (*Theog.*132). Kronos ve Rhea hariç bu figürler boş isimlerdir ve daha sonra Zeus'un gelinleri haline gelen Themis ve Mnemosyne'nin Tartarus'ta hapsedildiklerini ve altın taçlı Phoebe'nin kayalar fırlatan devlerle savaştıklarını varsayamayız.207 Titanlarla yapılan savaşta Kronos'un ismi bile yoktur, (*Theog.* 851, "*Tifon*" bölümünde) adı "Tartarus'taki Titanlar" olarak geçer. Olimpos saldırganları isimsiz şeytanlar veya kötülük ve düzensizlik güçleridir. Hesiodos, bu bölümü genç kral Zeus'un eski kral Kronos'u devirmesiyle uyumlu hale getirmeyi başaramadı. Ancak bu bölüm bu ifadeden bahsetmez. Sadece gelenekte yeri vardır.

3. Zeus'un Ejderha Tifon'la Savaşı

Titanlar püskürtüldükten sonra, Tartarus ile işbirliği içinde olan dünya, en küçük oğlu Tifon'u doğurdu. Bu canavar yüz yılan başlıydı ve gözlerinden ateş saçıyordu. Çok zekice sesler çıkarıyordu, bazen bir aslan veya boğa gibi, bazen de tıslayan bir yılan gibiydi. Eğer Zeus müdahale etmeseydi tüm

ölümlülerin ve ölümsüzlerin kralı olacaktı. Tanrı gürledi ve Olimpos ayakları altında titredi. Dünya, deniz ve gökyüzü, Zeus'un yıldırımının ateşiyle ve canavarın fırtınası ve ateşiyle doldu. Zeus kendini şimşek ve yıldırımlarla silahlandırdı ve Olimpos'tan canavarın üzerine atlayıp başlarını yaktı. Büyük bir şiddetle bacakları üstüne düştü. Dünya bu ateşle eridi. Zeus Tifon'u Tartarus'a fırlattı. Ondan, gemileri batıran ve dünyayı tahrip eden rüzgârlar, fırtınalar oluştu.[208]

Bu ejderha, Okyanus'un torunu olan yarı yılan peri Ehidna ile birleşen daha önce bahsettiğimiz *Tifon* ile aynıdır. Evliliklerinden bir sürü canavarlar doğdu. İlk olarak *Katalog*'un şairi (Il. II, 781 ff.), Tifon yüzünden öfkeli Zeus'un hışmı altında inleyen Arimi adlı bir ülkede Tifon'un evi olduğunu söyledi. Hesiodos'un bahsettiği bu yanılsama,[209] Tifon olayını *Theogonia*'ya geç bir ekleme olarak aldığının yeterli nedenidir.

Siroslu Ferekidis'in "Ophioneus'un doğuşu ve tanrıların savaşından" bahsettiği söylenir. Kronos ve Ophiorenus liderliğindeki iki ev sahibi, Ogenos'a hangisinin düşmesi gerektiğini ve kazananın gökyüzünü tutması gerektiğine karar vermek için birbirine meydan okudu.[210] Bu hikâye Orphik kozmogoniden sonra Apollonius Rhodius'ta yeniden ortaya çıkar. Okyanus'un kızları Ophion ve Eurynome Olimpos'u tuttu. Ophion zorla Kronos'a statüsünü verdi, Euryname Rhea'ya gitti ve her ikisi de Okyanus'un dalgalarına düştü. Kronos ve Rhea, kutsanmış Titan tanrılarına hükmederken, Zeus daha Dictaean mağarasında bir çocuktu ve Kikloplar tarafından silahlandırılmamış, yıldırımları ve şimşekleri verilmemişti.

Daha doğuya gidecek olursak, Tifon'un ilk önce tanrıya galip geldiği bu bölümün daha dolgun bir sürümünün izlerini buluruz. Mit, Klikya'daki Pindaros (*Pyth.* I, 16) ve Eshilos'un (*P.V.* 353) mağarasının Apollodoros tarafından daha dolu olan versiyonuyla ilişkilidir. (I, 6, 3)

Tifon'da bir adamın kafası ve gövdesi vardı ama boyu dağları aşar ve başı yıldızlara dokunurdu. Elleri doğuya ve batıya ulaşır ve onlardan yüz ejderha başı yansırdı. Uyluklarından aşağıya doğru engerek yılanları vardı. Vücudu kanatlı ve gözlerinden ateş saçıyordu. Kayalar fırlatarak gökyüzüne saldırdı. Mısır'a kaçan tanrılar takip edilip hayvan biçimlerine dönüştüler,[211] Zeus Tifon'a şimşek fırlattı ve ona sert orakla vurdu. Onu "Suriye'den uzanan Kasyus dağına kadar" kovaladıktan sonra, yaralı canavarla boğuştu. Tifon sarkan kollarını Zeus'a doladı, elindeki orakla savaştı ve ellerinin ayaklarının gücünü kesti. Zeus'u deniz üzerinden Klikya'daki Corycian mağarasına bıraktı. Zeus'un gücünü bir dizi ejderhanın koruduğu ayı derisi içine koydu. Hermes ve Aegipan, Zeus'a gücünü tekrar verdi ve kanatlı bir arabada giden Tifon'u takip ederek onu kovdu ve Etna dağını üzerine attı. Bundan dolayı volkanik patlamalar meydana geldi.

Hikâyenin oryantal abartısı, Asya kökenli olduğunun göstergesidir. Hatta hava tanrısının ejderha ile savaştığı bir Hitit örneği bile misal gösterildi.[212] Ejderha tanrıyı silahsızlaştırmak için onun kalbini ve gözünü kavrar. Ejderahanın kızının yardımıyla yeniden yakalanır, zaten tanrının oğlu ile ejderhanın kızı evlidir. Daha sonra tanrı ejderhayı yener.

İlerde göz atacağımız Babil efsanesi Marduk ve Tiomat'ın savaşında benzer bir durum söz konusudur; suların ejderhası başlangıçta benzer bir zafer elde eder, hatta tanrıyı öldürmüştür ama tanrı daha sonra hayata döner. Gadd'ın belirttiği gibi, "yaratılış destanında bu konuyla ilgili hiçbir şey yok, ama çok yakın bir zamanda yayımlanan bir metinde aslında Tiamat'ın Marduk'a karşı kazandığı zafer hakkında bir ipucu var. Eğer bu olsaydı, sadece diğer Tammuz hikâyelerinde[213] tanrının ölümünü getiren bir canavarın eylemine benzer olurdu. Yaratılış destanının yazarları gibi, Hesiodos veya Heisodos uzmanları, tanrının eksiklikleri veya ölümleri gibi konuları,

yüce kralı değersizleştireceğini düşünerek örtbas ettiler. Bu tür temaların şaşırtıcı kalıcılığı, orijinal doğurganlık ayinlerine daha yakından ve hâlâ Mummers'ın oyununda görülen yaz ve kış savaşının daha basit versiyonlarında hâlâ yeniden ortaya çıkar. (Mummers oyunları, geleneksel olarak tamamı erkek olan amatör oyuncu toplulukları tarafından sahnelenen halk oyunlarıdır. Tarihsel olarak, mummerlerin oyunları, çeşitli tatillerde evden eve ziyaret eden resmi olmayan kostümlü topluluk üyelerinden oluşuyordu.)

4. Zeus'un Kral Olması

Tifon'un zaferinden sonra, Hesiodos şöyle devam eder (*Theog.* 881): "Şimdi kutsanmış tanrılar mücadelelerinin sonundaki zaferle ve Titanlarla onur savaşına karar verdiklerinde, Gaia'nın konseyine göre, uzaklardaki Zeus'u kral ve Olimpos'un efendisi olmaya ve ölümsüzlere hükmetmeye çağırdılar."

Zeus'un krallık işlevi, diğer ölümsüzlerin efendisi olarak, Homerosçu mitolojide Hesiodos'un taht konusunda ısrar etmediğini biliriz. Ancak bu mitin altında yatan ritüel örüntüyü izlemek için ana aktörün kral olması büyük önem taşımaktadır ki o bu egemenliği babasından bilek gücüyle ve tanrıların düşmanlarına karşı zafer kazanarak elde etmiştir.

5. *Dasmos*

"Ve Zeus tanrılara onların onurlarını paylaştırdı" (*Theog.* 885). Bu yeni kralın ilk hamlesiydi. *Theogonia* boyunca daha fazla açıklanmaz. Yeni düzende çeşitli tanrıların sahip oldukları bölgeleri ve işlevlerinden zaten bahsedilmişti. Titanlarla savaştan önce, Zeus tanrıları Olimpos'a çağırdığında, savaşta kendisine katılacak herhangi bir tanrının mevcut haklarını sınırlandırmaya ve Kronos tarafından onurlarından mahrum bırakılmış olanları yeniden bu haklarını vermeye söz vermiş-

ti. İlk önce Styx, Zafer, Ustalık ve Kuvvet de dahil olmak üzere çocuklarını Zeus ile sonsuza dek birlikte yaşamaya getirdi. Zeus ona tanrıların büyük yemini olma ayrıcalığını verdi. Ve tanrılara verdiği tüm vaatleri yerine getirdi ve onların üzerinde üstünlüğün, efendiliğin tadını çıkardı.

Bu düzenlemeler, Gökyüzü ve Dünya'nın tüm onurlarının bir kısmını aldığı söylenen muhtemelen Hekate bölümünde araya sıkıştırılmıştır. Kronos'un oğlu ona şiddet uygulamadı ya da eski titan tanrıları arasında kendisine ayrılmış bir şeyi soygunculukla almadı; ilk başta yapılan görev dağılımına göre yeryüzünde, gökte ve denizdeki imtiyazlarını elinde tuttu. (*Theog.* 421 ff.)

Zafer, Ustalık ve Kuvvet yeni taçlandırılmış krala getiren tanrıların yemininin şekli yeterince şeffaftır. Zeus taç giyme töreninde, saray mensuplarının haklarını ve ayrıcalıklarını teyit etmek için yemin eder ve kendi kuralı sözünü tuttuğu sürece devam eder. Bu özelliğe daha sonra döneceğiz. Kralın eylemi kozmik bir öneme sahiptir; saray mensupları diğer tanrılardır. Bu şekilde kurduğu ya da onayladığı toplumsal düzen, gökyüzü ve yer ayrıldıktan sonra ortaya çıkan fiziksel düzene dayanmaktadır. Gökyüzünün, denizin ve yerin Kronos'un üç oğluna dağıtıldığı bir başka paylaştırma daha duyuyoruz.[214] Böylece kozmogonik süreç, Zeus'un egemenliğe geçişinin insanüstü dramında bir kez daha yeniden ortaya çıktı. Başka türlü ifade etmek gerekirse, kozmogoninin dramanın efsanevi öğelerinin çıkarıldığı soyut ve felsefi bir plan olduğu görülür.

6. Zeus'un Evlenmesi

Theogonia yeni kralın evliliği ile sona erer ve sayısız soydan gelen sayısız evliliğiyle soyağaçları çoğalır. Bu birleşmelerin ilki Kronos'un hikâyesinin arkaik özelliklerini yeniden üretiyor: kendi gücünü korumak için çocuklarını yutmak. İlk karı-

sı Metis, Athena'yı doğurmak üzereyken, Uranos ve Gaia'nın tavsiyesiyle Metis'i yutar. Doğan çocuklar erkekti ve Zeus'un tahtına el koyacaktı.

Bir sonraki ortağı oldukça alegoriktir. Themis (kanun, yasa) ona mevsimleri doğurur, adı iyi yönetim olan (Eunomia), Adalet (Dike), ve Barış (Eirene) ve kaderler (Moirai), Klotho, Lakhesis ve Atropos ölümlülerin iyi veya kötü kaderlerini belirlerler. Burada bir kez daha mevsimlerin fiziksel düzenini, kral yönetiminin toplumsal düzenini ve insanlara ayrılan bölümleri (μοῖραι) ilişkilendirdik.

7. İnsanların ve Hayvanların Yaratılması

İyonya felsefi kozmogonilerinde, *Genesis* I'de olduğu gibi, dünya düzeninin yapısı, hava, su ve kuru toprağı hayvanların ve insanların oluşumu takip eder. Bu son özellik, Melanippe'nin formülünde, yağmurun aracılık ettiği gökyüzü ve dünyanın evliliğinin canlıları aydınlığa nasıl getirdiğini söyleyen şairler tarafından korunmuştur.

Hesiodos'un kozmogonisi bu bölümü kısa tutar, çünkü ölümlü yaratıkları değil, tanrıları nesiller ve Zeus'un nasıl kral olduğuna dair tüm doğaüstü hikâyeyi insan tarihinin başlangıcı hakkında herhangi bir soru olabilmesi için anlatmak gerekir. Hikâye, Zeus'un çeşitli ortaklıkları ile gökyüzünün ve dünyanın efsanevi karşılığı olan kutsal evliliğinde ulaştığımız noktada sona eriyor. Ancak bu birleşmeler ile yeryüzünün ve insanlığın doğurganlığı arasındaki herhangi bir bağın tek izi, Zeus ve Themis'in çocukları olarak mevsimlerin ve Zeus ile Demeter'in zorla kaçırılan zavallı mısır-kızı, hasatta bolluk sağlayan Persephone'nin doğuşudur (πολυφόρβη *Theog.* 912).

Bir bölüm hariç Hesiodos'un hikâyesinin tamamı doğaüstü bir teogoni düzleminde gerçekleşir. Hariç olan bölüm Prometheus hikâyesidir, yersiz olduğu için yukarıdaki bö-

lümde atlanmıştır. Bu yapısal olarak, Okyanus'un tanrılarının soyağacından kaynaklanan bir zorlamanın doğuşudur. Okeanos ve Thetis'in kızı Klymene, Titan Lapetos ile birleşerek Atlas, Meneitios, Prometheus ve Epimetheus'u doğurdu; bu dört oğlun kaderi Hesiodos'ta anlatılır. Prometheus'un saldırısı, Mekone'da bir gün tanrılar ve ölümlüler arasında verilen bir ziyafette kurban eti nedeniyle onu aldatmasıydı.[215] Böylece bir anda kendimizi doğaüstü bir dünyadan, insanların tanrılarına kurbanlar adadığı dünyevi bir şehirde bulduk. Zeus öfkeliydi, insanları ateşten mahrum bıraktı, ama Prometheus onu çaldı ve bir rezene sapında insanlara verdi. Buna karşılık Zeus Hephaistos'a insanlığın başına bela olacak kadın ırkının ilkini topraktan yaptırarak misillemede bulundu. Ancak Hesiodos'ta erkeğin yaratılışına ilişkin tutarlı bir açıklama yoktur. Onun İşler ve Günler adlı eserinde Kronos'un altın çağında erkeğin Olimposlular tarafından yaratıldığını söyler. Kronos o sıralarda göklerin kralıdır. Bu ırk ve onu izleyen gümüş ırk zamanla dünya üzerinden silindi. Akabinde Meliai, üç ağaç perisinin doğması sağlandı. Burada tarihsel bir zemine ulaşıyoruz. Hesiodos, demir kullanılmadan önce bronz çağını Thebes ve Ilium'da[216] savaşan kahramanları dördüncü kuşaktan önce keşfetti. Kadının bu ırklar dizisinde hangi noktada ortaya çıkması gerektiği belirsiz, ancak buna rağmen gümüş ırkın erkeklerinin anneleri olduğu söylenir.

Hesiodos Prometheus bölümünden sonra, Titanlarla olan savaşta yüz kollu devlerin bırakılması hikâyesine döner. Eğer insanoğlu yaratılmış olsaydı, böyle bir savaşın ortasında hayatta kalamazdı. Ama belli ki sahne ilahi varlıklar dışındaki herkes için bir kez daha nettir. İnsanlık hakkında daha fazla şey not ettik.

Bütün bu incelemiş olduğumuz bölümler, bizi kozmolojik efsanelerin Helen olmayan kalıntıları olduğunu gösteriyor,

bu kaynaklar Yunan dünyasına gökyüzü tanrısı Zeus'un kuzeyden gelmesinden önce Girit ve Anadolu'dan geldi.

Homeros'taki insanlaştırılmış mitolojinin yanına koyduğumuzda yüz başlı ve yarı hayvanlarla dolu arkaik efsane kaba ve barbar görünür. Uğraşmış olduğu materyali anlamamış olması veya onu tamamen tutarlı bir anlatımla örememesi şaşırtıcı değildi. Bizim bu noktada daha doğuya bakmamız ve konumuzun hatlarını fragmanların oturacağı şekilde kurmamız gerekir.

14.

KOZMOGONİK MİT VE RİTÜEL



Bu noktada Anaksimandros'un fiziksel sisteminin soyut şemasını veya modelini Hesiodos'ta ve *Genesis*'te ortaya çıkan kozmolojinin türüne kadar takip ettik, rasyonalizasyonu tamamlamak adına epey yol aldık. Ayrıca Gaia ve Uranos'un ilk ayrılmasından yeni kralın büyüsüne ve evlenmesine kadar Zeus'un yaşamöyküsünün, gökyüzü ve dünyanın evliliğiyle sona eren kozmogoniyle aynı zemini kapladığını gördük. Orijinal efsane dilinde anlatılan aynı hikâye, doğaüstü düzlemde bir yaratılış dramıdır, burada aktörler Homeros'un insanlaştırılmış teolojisinden neredeyse tamamen ortadan kaldırılmış bir tür devleri ve canavarları içerir. Homeros'taki Olimposluların zarif yapıları, bu temel güç savaşında gülünç bir şekilde savaşın dışındadır. Yalnızca göksel babasının parçalanmış cinsel organlarının tohumundan çıkan tanrıçanın resminden diğer satırlara geçtiğimizde yaşadığımız şaşkınlığı göz önünde bulundurmalıyız ve bize anlatılan kendisine ait kısmın, "dişilerin oynaşmaları, gülümsemeler, aldatmalar, tatlı zevk, sevgi ve şefkat olduğunu" görürüz. Hesiodos'un bağdaştırıcı teolojisinde Homerik Afrodit'in işlevlerini kö-

keninin böyle bir hikâyesi ile uzlaştırması için ne kadar çaba harcadığını tahmin edemeyiz veya mitin Asya kökenli ve Kıbrıslı Astarte'ye ve hadım papazlarına ibadet ile bağlantılı olup olmayacağını da söyleyemeyiz.

Zeus ile özdeşleştirilen çocuk tanrının doğumunun Girit efsanesi, modern araştırmalara Hesiod'un yaratılış efsanesini Astarte'nin sevgilisi gibi tekrar ölen ve doğan bir doğurganlık ruhunun törenleriyle ilişkilendiren başka bir ipucu verdi. Şimdi şu soruyu daha fazla aydınlatmalıyız: Kozmogonik mit ile doğanın ve insanlığın yaşamının her yıl ölüm ve diriliş dramasında yenilendiği ritüel türü arasındaki gerçek bağ nedir?

Bu soruya verilen cevabın tüm unsurları, *Altın Dal*'ın ejderha katliamı ile ilgili bölümünde bulunabilir.[217] Zeus'un Tifon ile savaşı, krallığa yükselmesinden hemen önce gelen bölümdür. Su ejderhasının öldürülmesinin nedeni diğer iki Yunan efsanesi olan ve Frazer ile D. A. B. Cook tarafından krallığın sekiz yıllık görev süresi ile bağlantılandırılmıştır. Kadmos Thebes'te ejderhayı öldürür; Apollo Delfi'de Pithon'u öldürür. Her iki zafer de kökensel olarak her sekiz yılda aynı mevsimde kutlanır. Bu gerçekleri açıklamak için bir teori belirledikten sonra, Frazer ejderha formunun bu efsanelerini ayırmanın zor olduğunu belirtir.

> Bunlar pek çok ülkede geçerli olan ve yaygın olarak genelde fiziksel fenomenlerin kişilikleri olarak yorumlanan büyük bir ejderha katliamının benzer hikâyeleridir. Bu tür masallardan bilinen en eski sürümler Eski Babil ve Hintlilere ait olanlardır. Babil efsanesi, başlangıçta güçlü tanrı Marduk'un ilkel sulu-kaosun bir somut örneği olan dev ejderha Tiamat ile nasıl savaştığını ve onu öldürdüğünü, zaferinden sonra mevcut gökyüzünü nasıl yarattığını ve bunlardan birini gökyüzünü oluşturmak için nasıl kullandığını ve diğer yarısı ile dünyayı nasıl şekillendirdiğini anlatır. Bu bir yaratılış mitidir. Yazarlarının tam olarak anladıkları, ancak daha ileri düşünürlerin

mecazi olarak yorumladıkları dilde, karışıklığın nasıl düzeltileceğini, bir kozmosun kaostan nasıl ortaya çıktığını açıklarlar. *Genesis*'in ilk bölümünde anlatılan yaratılış ifadesi, ejderha ile mücadelenin rasyonelleştirilmiş eski bir sürümüdür ki bu efsane düşünce hilesi en düşük vahşilerin tuhaflıklarının yer almayı hak ettiği bir efsanedir.

Frazer daha sonra Hint hikâyesindeki İndra'nın ejderha Vritra'yı öldürerek suları nasıl serbest bıraktığına dair hikâyesine dönüyor ve Tanrı'nın mücadelesinde yardım etmeye yönelik ritüel ile olan ilişkisi, düzenli olarak tekrar eden bazı fenomenlerden "bir Hint yazının şiddetli sıcaklığından sonra ilk yağmur ve gök gürültüsü fırtınalarının patlaması" gibi bir yaratılış olmadığını gözlemliyor. "Böyle bir savaşın unsurları, zararlı bir kuraklık ejderhası ile yararlı bir gök gürültüsü ve yağmur tanrısı arasındaki çatışma kisvesi içinde kendisini ilkel akıllara sunabilir." Diğer iklimlerde ejderha kış için ısrar ederken, ejderha avcısı yaz için ısrar eder.

Benzer şekilde Babil efsanesinde Marduk ve Tiamat'ın baharda Fırat vadisini dönüştüren yıllık değişimi yansıtması büyük olasılıkla aynı şeydir. Kış aylarında şiddetli yağışlarla dolan geniş Babil ovaları, Babilce karşılığı *tiamtu, tiamat* olan bir denize benzer. Sonra bahar gelir, güneşin artan gücü ile bulutlar yok olur, su azalır, kuru toprak ve bitki örtüsü bir kez daha ortaya çıkar. Bu hipotezde Tiamat ejderhası bulutları, yağmuru, kış selini temsil ederken Marduk karanlık ve nemin gücünü dağıtan tazeliği veya yaz güneşini temsil eder.

Bu düşünce boyunca bir sonraki adım, yaratılışın bir açıklaması olarak mitin kozmogonik öneminin bir "düşünceden-sonra" olması gerektiğini varsaymaktadır. Şeylerin kökeni üzerine meditasyon yapan ilk filozoflar, tropiklerin dışında her yıl doğanın yüzünün geçen büyük değişikliklerin benzetmesi üzerinde zihinlerinde dünyanın yaratılmasını veya evri-

mini hayal etmiş olabilirler. Aynı büyük düşmanlık yaşam ve ölüm güçlerinin en başından beri savaşta olduğunu ve şimdi var olan evrenin oluşumunun bu zıtlıkların savaşlarının şiddetinden kaynaklandığını hayal etmek doğal bir şey olurdu. Bu teoride dünyanın yaratılışı her baharda tekrar eder durur. Pek çok ülkede kışın gidişini hızlandırmak, yazın gidişini yavaşlatmak için yapılan törenler, bir anlamda dünyayı yeniden yaratma girişimleridir. Dünyanın, uygarlaşmamış ilk insanlara ne kadar küçük göründüğünü, kendisinin "yaratım çalışmalarını büyülerle her yıl tekrarlayabileceğini" kolayca hayal edebileceğini hatırlayacağız ve "bir vahşiler sürüsü her şeyin yenilenmesi ya da korunması için büyülü törenler başlatıldığında, gelenek gücü, evrenin eski dar fikirlerinin yerine daha uygun kavrayışlar geliştirdikten sonra onları pratikte koruma eğiliminde olacak ve bir kabile bir ulusa evrilecekti".

Bu noktada "ilkel aklın" iddia edilen çalışmasını yansıtmak için duraklarsak, Frazer'ın da hissettiği gibi, bu beyanın bir şekilde zayıf ve dayanıksız olduğunu düşünebiliriz. O doğanın bilinen yıllık dönüşümünden başlar. Vahşi bir kalabalık bu dönüşümü teşvik etmek için törenler düzenler ve aynı zamanda "tuhaf eğlenceli" bir şekilde bir tanrı ve bir ejderha arasındaki savaş olarak mitsel bir biçimde tasavvur eder. Akabinde, bir "düşünceden sonra" ilkel adam, şeylerin kökenleri üzerinde meditasyon yapan erken filozof kapasitesinde, efsaneye kozmogonik bir ekleme yapar ve dünyanın bir ejderhanın ikiye yarılarak yaratıldığını duyurur. Sonuç olarak hem büyülü törenler hem de kozmogonik mit Babil'de yüksek medeni kentsel topluluklarda gelenek olarak sürdürülür.

Şu anda yaptığımız gibi, Babil yeni yıl festivaline ve Yaratılış Destanı'nın detaylarına döndüğümüzde, bu kadar ayrıntılı ve etkileyici bir törenin bu kadar yetersiz bir kökene sahip olabileceğine inanmakta zorlanacağız. Sadece Frazer'ı tatmin etmediğini söylediğimiz yukarıdaki bu adil söylem,

mit ve ritüel arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasıyla radikal bir şekilde daha da kötüleşir. Bu kitapta, İyonya doğa felsefesinin, doğal süreçlerinin önyargısız bir gözleminden doğmadığını kanıtlamaya çalıştım. Şimdi düşündüğümüz tüm dini ayin ve doktrin karmaşasının, baharın doğuşunun ince örtülü bir tanımında tek nihai köküne sahip olduğunu hayal etmek benzer bir hatadır.

Frazer, H. Zimmern ve diğer oryantalistler tarafından daha önce yapılmış olan, ejderha katliamı mitinin Babil'de düzenlenen büyük Marduk yeni yıl festivalinde okunmuş ve harekete geçirilmiş olabileceği varsayımını öne sürmeye devam ediyor. Bu, "kışın fırtınalarını ve selini kovar ve yazın gelişini hızlandırır". Şöyle devam eder:

> Bu tür kutsal dramaların mevsimlerin düzenlenmesi için büyülü ayinler olarak oynandığı her yerde, baş kısmın kral tarafından ilk başta baş sihirbaz karakterinde oynanması doğal olurdu ve daha sonra kötülüğün güçlerini yenen yardımsever tanrının temsilcisi ve somutlaşmış hali olarak görülür. Bu nedenle, ejderha katliamı efsanesi bu niyetle gerçekleşmiş olsaydı, kral oyunda uygun bir şekilde galip bir şampiyon olarak yer alırken, mağlup canavar alt düzey bir aktör tarafından temsil edilecekti. Kral hizmetinin görev süresi sabit bir zamanla sınırlı olduğunda, sonunda kral kaçınılmaz olarak öldürülür; ejderhanın ölümcül kısmı eski düzenin, eski yılın temsilcisi olarak krala atfedilebilir veya eski döngünün öldüğü şeklinde yorumlanır ki vefat eden kral tanrı ya da kahramanın bir kısmı halefi ve celladı tarafından desteklenirdi.

Bu varsayım daha sonraki araştırmalarla doğrulanmış ve detaylandırılmıştır. Babil ritüellerinin kraliyet büyücüsü ile ejderhayı taklit eden bir rahip arasındaki taklit savaşından çok daha büyük ve etkileyici bir ölçekte olduğu bilinmektedir ve benzer şekilde ritüele eşlik eden yaratılış efsanesi, vahşi bir ilkelin tuhaf süslemesinden çok daha fazlasıydı.

Son derece uygar kurumları ve dini fikirleri olan bir topluluktan bahsediyoruz. Böylece Breasted, MÖ 3400'den itibaren eski krallığın ilk iki veya üç yüzyılında Mısır devletinin örgütlenmesini tamamladıktan sonra, İsa'dan önce otuzuncu yüzyılda devlet işlerinin ayrıntılı bir şekilde geliştiğine dikkat çekiyor, hatta Mısır'ın, Roma İmparatorluğu tarihine kadar Avrupa'da bulunmayan yerel yetkililer elinde devlet işlerinin detaylı bir gelişime ulaştığını ifade ediyor. Sanat ve mekânik daha sonra hiç geçilemeyen eşsiz bir mükemmellik seviyesine ulaştı.[218] Aynı şeyleri Mezopotamya şehirlerinde Marduk tapınımından sağladığımız kanıtlarla bu şehirler için de söyleyebiliriz. Sonuç olarak bu bağlamda ilkel akıl hakkında konuşmak ihtiyatsız bir şey olurdu. *Genesis*'in erken bölümlerinin okunmasının hâlâ kendi kiliselerimizdeki törenlerin bir bölümünü oluşturduğunu hatırlatmakta fayda var. Akılda tutulması gereken başka hususlar da vardır. Dünya ve gökyüzünün ayrılığını tartışırken, Hesiodos'un mitinin yanına Polinezya'dan bazı parçalar ve eklemeler koyduk. Polinezyalılar, muhteşem güzellikteki şiirleri de dahil olmak üzere sözlü edebiyatın zengin mirasları göz önüne alındığında, kesinlikle ilkel vahşiler olarak sınıflandırılmamalıdır. Kozmogonik mitlerin bazıları bize kaba görünüyorsa da Avrupalı araştırmacıların sadece "ocak başı sürümünü" duyma olasılığı her zaman vardır ki Mummers'ın oyunundaki St. George ve ejderha savaşı Marduk ve Tiamat muharebesinden alındığı için orijinal formdan uzak bir halk masalına dönüşmüştür. J. C. Andersen'in de belirttiği gibi bu "ocak başı" versiyonlarının ne kadarına kasten izin verildiğini bilmiyoruz; *tohunga* bunların farkındaydı, ancak onlarla çelişmek veya onları daha iyi bir öğretiyle değiştirmek hiç sorun olmadı. Modern dine paralel olmayan bu değildir; yüksek gerçekler birçoğu için sadece şaşkınlık olurdu.[219] Daha yüksek bir öğretimin varlığı, Andersen'in Upanişadlarla karşılaştırmasını

yapacağı yarı felsefi yaratılış mitleri örnekleri tarafından yeterince kanıtlanmıştır.

Bu uyarıdan daha önemlisi, Frazer'in beyanında ima edildiği anlaşılan, mitin ritüelle ilişkisine dair anlayışı düzeltme ihtiyacıdır.[220] Yunanlar, bir gizemin iki unsuru olarak yapılanları (*dromena*) ve söylenenleri (*legomena*) ayırt ettiler. Öncelikli faktör, yapılan şeydir. Aynı zamanda sorgulama için uygun bir başlangıç noktasıdır. Varsayımsal olarak, bir dizi vahşi ve ilkel kabalığı, belli bir zaman ve belli bir yerde hayal etmek, bir kamp ateşi etrafında oturup dünyanın kökeni üzerine düşüntü üretmek yerine kalkış noktamız olarak Mezopotamya kentlerinde sahip olduğumuz en eski kayıtlarından bir dizi ayini ele alabiliriz. Daha önce bahsettiğimiz gibi ayinler zaten çok ayrıntılı, bu ayinlerin arkasında toplumun daha basit evreleri yoluyla çok uzun bir tarih öncesi gelişim dönemi yatmalı, hatta Paleolitik çağa kadar götüren ve yok olan ve hatta kimsenin bunun "ilkel" olarak adlandırılabilecek bir şeyin ne zaman ve nerede olduğunu kestiremiyor. Ancak Profesör Hooke'un gözlemlediği gibi "ilkel" terimi tamamen görecelidir. Katı anlamda "ilkel" olarak tanımlayabileceğimiz tek tür davranış ya da zihniyet, tarihsel olarak bir medeniyetin pınar başında bulunması olarak gösterilebilir. Bildiğimiz en eski medeniyetler Mısır ve Mezopotamya'dır ve oradaki yaygın inanç ve uygulamalarla ilgili toplayabileceğimiz en eski kanıt bizim için tarihsel anlamda "ilkel" olanı oluşturur. Tartışmamızı ilgilendiren belirli inanç ve uygulamalar, tarım sanatlarının sağlam bir şekilde kurulduğu ve kralın ticareti ve ticaretle uğraşan bir dizi büyük şehri yönettiği bir zamandan kalma Babil yeni yıl festivalinin inançları ve uygulamalarıdır.

Yapılan ritüelleri gözden geçirdiğimizde, yapılan şeyler ile söylenenler arasındaki ilişkiyi daha yakından düşünmenin zamanı olacaktır. Yaratılış mitinin yeni yıl festivaline iki şekilde bağlandığını kesin olarak belirtmek yeterlidir: **1.** Törenler

sırasında etkinliklerini güçlendirmek için anlatıldı, **2.** "Aynı zamanda ne yapıldığının bir tanımından oluşan, o ritüelin icrasının öyküsüdür". Buna göre mit, yapılan ritüel eylemleri tanımlayan belgelerdeki boşlukları doldurmak için kullanılır.

Baharın başlangıcında Babil'de düzenlenen yeni yıl festivali, nisan ayının ilk 11 gününde yapılırdı. Nisanın 2'si ve 5'i kaydedilir: Sonraki günlerde olanlar dolaylı kanıtlardan kısmen yeniden yapılandırılmıştır.[221] 2 Nisan'da başrahip, Marduk heykelinden önce, Tanrı'nın Tiamat üzerindeki zaferine atıfta bulunan ve toprağına, E-sagil'e ve şehir halkının lehine olan uzun bir dua okur. Daha sonra diğer rahipler ve şarkıcılar katılır. Bir başka duacı, Marduk'un doğal ve doğaüstü düşmanlarını yenmesi için dua eder.

3 Nisan'da sırasıyla bir yılan ve bir akrep tutan iki figür, altıncı günde kullanılmak üzere imal edilir. Onların Bel-Marduk'a zarar vermeyi temsil eden habis güçleri temsil ettikleri varsayılır.

4 Nisan'da güneş doğumundan önce Babil'e ve karısı Bettia'ya dua edilir. Özellikle tanrıça kral ve halkının yaşamı ve refahı için Marduk'a yalvarmaya ve "seni kutsayan hizmetçi" diyerek onu tanrının huzuruna götürür: "Gerektiğinde ve tehlike anında ellerini tutar, hastalık ve kederde ona hayat verir, her zaman sevinç ve mutlulukla yol alır ve tüm dünyaya mükemmel hareketlerini gösterir."

Başrahip şafak vakti, güneşle yükselen baharı ilan eden takımyıldızı için bir dua okur veya büyü yapar. Akşamları, günlük hizmetlerden sonra başından sonuna kadar "Yaratılış Destanı'nı" okudu.

5 Nisan bir dizi olağanüstü seremoniye ayrılır. Tapınak büyücü ya da büyücü rahip tarafından arındırılır. Kapı direkleri ve duvarlara su saçar, koyun kanı ve yağ sürer, koyun gövdesini ise tüm kirlilikleri götürsün diye nehre fırlatır. Zanaatkârlar daha sonra E-sagil'deki Nebo şapelini "altın gök-

yüzü" adlı bir gölgelikle örtmeye başlar. Marduk ve diğer ilahlar, ertesi gün Nebo'nun Borsippa'dan gelmesinden önce kötü etkileri ortaya çıkarmak için çağrılırlar.

Şimdiye kadar tarif edilen törenler, sahneyi insan aktörün prensibinin ortaya çıkması için hazırlayan çağrılar ve arınmalardan oluşan bir ön niteliğe sahip gibi görünüyor.

> Sonra kral ilk defa içeri girdi. Rahipler ona eşlik ederken birdenbire heykelin önünde yalnız bırakıldı. Biraz sonra başrahip ortaya çıkar ve ondan krallık asasını, yüzüğünü ve kancalı silahını ve Marduk'tan önce bir kütüğe koyduğu tacı aldı. Sonra kralın yanağına bir darbe vurdu, kulağını çekti ve onu tanrının önünde diz çökmeye zorladı. Bu aşağılamada kral bir tür "olumsuz itiraf" okumak zorunda kalır:
>
> *Ey ülkelerin efendisi, günah işlemedim, sana saygısızlık yapmadım,*
> *Babil'i tahrip etmedim, onun harabesine zarar vermedim,*
> *E-sagil'i yıkmadım, onun ayinlerini unutmadım,*
> *İdarem altındaki* insanlara *zulmetmedim... ne de aşağılanmalarına sebep oldum,*
> *Babil'i korudum, duvarlarını yıkmadım.*
>
> Buna başrahip tanrı tarafından kutsanmış bir mesajla cevap verdi; o dualarını duyuyor, itibarını artırıyor ve düşmanlarına vuruyordu. Bu sözleri duyan kral, şimdi egemen yönünü yeniden kabul edebilir ve derhal tanrıdan, rahibin elleriyle, kraliyet nişanlarını geri alır. Bununla birlikte rahip bir kez daha yanağına sertçe vuracaktı, bundan amaç bir alameti gözlemekti, eğer gözleri sulanır ve yaş gelirse, Bel memnun ve merhametli, şayet gözünden yaş gelmezse hiddetli ve öfkeli olacak, düşmanı ortaya çıkacak ve onu perişan edecekti.

Günün sonunda, kral ve rahip, beyaz bir boğanın eşliğinde bir çukurda yanan bir demet sazın yanında buluşur. Bir rahip duaya başlar,"karanlığı aydınlatan görkemli ışık" ilahi boğa, karanlığı aydınlatan muhteşem ışık, baharın başlangıcında güneşin boğa burcunda olduğu zamandan kalma bir yaşam savaşı olarak yorumlanır.

Burada kralın tekrar rolüne girmeye başladığı tabletlerin kırık olması talihsiz bir durumdur. Geriye kalan altı günü tam olarak açıklayabilseydik, onun festivalin ana figürü olduğunu görürdük. Bununla birlikte, Marduk'un yarattığı efsanenin söylediği gibi Tiamat'ın kocası Kingu'yu yakıp Enlil ve Ea'nın oğullarını öldürmek için silahlarını çekti.

Kralın törenle aşağılanmasında, vurgunun halkının düşmanlarına karşı adalet savunucusu olarak sosyal işlevine nasıl düştüğünü belirtmek ilginçtir. Rahip kral olarak, dini işlevinin çoğu kralın hâlâ somutlaştırılmış bir tanrının dışavurumu rolünü oynadığı halde, ritüelin tüm sorumluluğunu alan özenle organize edilmiş bir rahiplik düzeni üzerinde gelişmiştir.

6 Nisan'daki önemli olay, tanrının oğlu Nebo'nun Borsippa'daki kendi tapınağından gelişiydi. 3 Nisan'da hazırlanan figürlerin onun önünde başları kesilir ve yakılır. Aynı günde bütün tanrılar, Erech'ten gelen Anu, Nippur'dan gelen Enlil, büyük efendi tanrı Marduk'un elini tutmak, tören alayına katılmak ve festival evinde olmak için toplanırlar. Buradaki nihai amaç, Nebo'ya adanmış tapınak bölümünde yer alan toplantı salonunda, önümüzdeki yılın iki ayrı olayında (8 ve 11 Nisan) gelecek yılın kaderini sabitlemek oldu. Nebo'nun tanrıların yazarı olarak görevi, tanrılar tarafından kararlaştırılan iyi ve kötü kaderlerini kader tabletlerine yazmaktı. Burada ritüel ile yaratılış efsanesi arasındaki yazışma dikkat çekicidir; çünkü yaratılış destanında kaderlerin çifte sabitlenmesi olayı vardır; ilki tanrılar tarafından Marduk için Tiamat'a karşı şampiyonu belirlediğinde, ikincisi Anunnaki'nin insanlığın yaratılmasından sonra Marduk için inşa ettiği E-sagil'in kendisidir. Babil'de her yıl, yeni bir üstünlük "kaderi" tanrılar tarafından, dünyevi yardımcısı olarak Babil kralına şüphe duymaksızın paralel bir kabul ile emanet edilir.[222]

Daha sonraki günlere ait diğer önemli ayinlerin izleri elimize geçmiştir. Birincisi ritüel evliliktir, sembolik olarak son

derece önemlidir, aslında yılın verimliliğinin bağlı olduğu eski tarım dininin kült eylemidir. Sümer dönemine ait kanıtlar, Heredot'un tanrının gelin odasının tepesindeki sahne odasını anlattığını doğruladı ve "tanrıça gelin"in törensel gelişinin, düğün hediyeleri vererek ilahi birliğin düşünüldüğü faydalı etkiyi ve bunların özellikle toprağı sulayan ve meyveleri getiren suların yükselişini sağlamak için yapıldığını biliyoruz. Bu bakımdan yeni yıl festivali, eski tanrılardan herhangi birinde uygulanan bir ayinin, tanrının yerel kimliğe bürünmüş bir sürümüydü. Tören Tammuz ve İştar'ın mistik evliliğinde yaygınlaştı.

E-sagil'den şehir dışındaki festival evine kadar onu kutsal yol boyunca yürütmek için kralın "Bel'in elini tuttuğu" alayı hakkında da bir şeyler biliyoruz. İstenmeyen kazalara ve olumsuz alametlere karşı korunmak için endişe içinde gözlemler yapıldı.

Festival evinde üç gün boyunca (8-11 Nisan) Marduk ve diğer tanrıların ne yaptıkları anlatılmıyor. Marduk ve Tiamat savaşında dramatik temsiller olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Bel'in ölümü ve dirilişinin yasalaşması, yeni yıl festivali sırasında gerçekleştirilen bazı dramatik eylemlerin içsel anlamını ortaya çıkardığını iddia eden bir yorumun fragmanları ile kanıtlanmıştır. Gadd kısa bir özet verir:[223] "Bel, dağda ya da ölüler âleminde hapsedildi, vuruldu, yaralandı ve kıyafetleri elinden alındı. Onunla birlikte bir 'günahkâr' götürüldü ve öldürüldü. Bel'in ortadan kaybolmasıyla şehir zor duruma düştü, ama sonunda mezarın kapısında duran, onu şaşırtan ve sonunda serbest bırakan tanrıların yardımını yayan karısının araya girmesiyle geri getirildi."

Bu bölüm yaratılış mitinde tamamen gizlendi, ancak yakın zamanda yayınlanan bir metin, Tiamat'ın Marduk'a karşı zaferine işaret ediyor ki bu gerçekleşirse, "sadece diğer Tam-

muz-hikâyelerinde tanrının ölümünü getiren bir canavarın yaptıklarına paralel olurdu".

Yukarıda tam olarak özetlenmeyen ritüelin aşırı karmaşıklığı, kısmen kırsal kesimde uygulanan bir dizi basit törenin şehre aktarılmasından kaynaklanıyor olabilir. Doğurganlığı teşvik etmeyi amaçlayan tarım ayinleri yıl boyunca, bazıları ekim sırasında, diğerleri mısır topraktan çıkmaya başladığında, diğerleri ise ekinlerin toplanmasında doğaya bağlı olarak aralıklarla yıl içinde yapılır. Topraktan ayrıldığında bütün ürün, Elefsis'te[224] olduğu gibi, yeni yılda açılış yapan tek bir festivale veya ilkbaharda veya sonbahar ekiminde ikiye ayrılabilir. Mevcut durumda tüm festivalin özü, doğada yaşamın kral tarafından somutlaştırılan doğurganlık ruhunun ölümü, dirilişi ve evliliği ile yenilenmesidir. Ruhun insan temsilcisinin her zaman katili tarafından öldürülmüş veya başarılı olabileceği, gücünü oğluna vermek istediği zaman görevden alınabileceğinin izleri erken bir aşamada görülebilir. Fakat Babil'de kral çok önemli bir figür haline geldi, büyük bir resmi hiyerarşinin başı ve birçok şehre hükmeden bir kral oldu. Fiziksel güçleri ile insanların, hayvanların ve mahsullerin doğurganlığı arasındaki bağlantı unutulmaz ama maalesef biraz gerilerde kalır. Gerçek bir ölüm ya da bozulma yerine, kralın sembolik aşağılanmasını ve yüksek rahip tarafından özel olarak yürütülen egemenliğinin geri verilişini görürüz ve yaratılış mitinden kaybolan Bel'in ölümü ve dirilişi, sadece onu mistik bir dramada[225] korumak içindir. Israrla üzerinde durulan tüm bu vurgulamalar şimdi kraliyetin işlevinin diğer yönlerine karşılık düşüyor: Sosyal düzen kralın dürüstlüğü, insanların korunması ve onun düşmanları üzerindeki egemenliği ve zaferi ile sağlanır. Babil düşüncesinde "cennette olduğu gibi yeryüzünde" göze çarpan önemli bir astrolojik bir ilkeye göre, toplumsal düzenin yıldızların göksel düzeninde karşılığı vardır ve bu nedenle kozmosu kucaklamak

için dışa doğru uzanır. İlahi kral merkezdedir, sadece şehrin veya ülkenin merkezinde değil, evrenin merkezindedir. Halkının düşmanları üzerindeki zaferi, Marduk'un karanlığın ve düzensizliğin üzerinde zaferini, dünyanın sınırlarını, yıldızları ve onların izleyecekleri yollarını belirler.

Bunlar, Yaratılış Destanı'nı üstün kılar. "Destan" terimi yanlış bir terimdir. *Enuma Eliş*'in giriş kelimelerinden itibaren Marduk'a yazılmış bir Hymnas (şiir) olduğunu görürüz. Tanrı'nın görkemli eylemlerini kutlayan bir övgü ifadesi değil, aynı zamanda eşlik ettiği ritüelin etkisini güçlendiren ve ilahi eylemin büyütülmüş ölçeğini yansıtan bir büyünün orijinal amacını yerine getirir. Bahar festivali törenleri insan hayatını ve doğayı yenilediğinde veya yeniden yarattığında ve bir yıl daha fiziksel ve sosyal düzenin sürekliliği sağlandıkça, Marduk düzeni kurdu ve içindeki hareketli hayatı yarattı.

Dünyanın bahar ekinoksunda yaratıldığına dair ısrarlı bir gelenek vardır.[226]

Non alios prima crescentis origine mundi
inluxisse dies aliumve habuisse tenorem
crediderim: ver illud erat, ver magnus agebat
orbis, et hibernis parcebant flatibus euri
cum primum lucem pecudes heusere, virumque
ferrea progenies duris caput extulit arvis,
immissaeque ferae silvis et sidera caelo.[227]

Metnin çevirisi:

Eminim başlarda dünyamız büyümekteyken daha
Böyle aydınlanmıştı günler, kesintisizce böyle sürüp gitmişti
O zamanda bahar olurdu, koca dünyamız baharı yaşardı,
Esirgerdi doğu rüzgârı dondurucu esintilerini.
Sonra ilk sürüler için gün ışığını,
Demir gibi insan soyu taş kesmiş topraktan kaldırdı başını
Vahşi hayvanlar doluştu ormanlara, yıldızlar da gökyüzüne.

Profesör Hooke, Babil festivalinin son üç günü boyunca tanrılar tarafından kaderlerin belirlenmesinin tüm yeni yıl ritüelinin eğiliminin açıkça sona erdiğini belirir.

> Kelimenin tam anlamıyla, bir yeni yıl yapmak, eski yılın suçluluğunun ortadan kaldırılması ve gelecek yıl için güvenlik ve refahın sağlanmasıydı. Bu törenle güneşin, ayın, yıldızların ve mevsimlerin, her şeyin işleyiş sırasına göre çalışması sağlandı. Burada yaratılışın ritüel anlamı yatmaktadır, bu törenlerin sonucunda her yıl yeni bir yaratılış vardır. Dinin evriminin bu aşamasında yaratılış anlayışı kozmolojik değil ritüeldir. Şeylerin kökeni hakkındaki kurgusal iddialara cevap olarak değil, toplumun refahı için gerekli olan ihtiyaçların düzenini sürdürmenin ritüel bir aracı olarak ortaya çıkmıştır.[228]

Ritüelin mitten önce olduğu anlaşıldığında, yeni yıl festivalinin yaratılış hikâyesi ile ilişkisini daha kesin bir şekilde formüle edebiliriz. Herhangi bir vesileyle, ayinler belirli bir yıl boyunca görevli rahipleriyle birlikte bireysel bir kral tarafından icra edilir ve ardından yıl açılmış olurdu. Asırlardır süregelen bu kutlama her yıl zorunlulukla tekrar edilir. Kaçınılmaz olarak herhangi bir anda, bir rahip veya kral olan kişi ile bir süre taşıdığı ve daha sonra halefine devrettiği makam arasında bir ayrım hissedilir. Şahsi olarak değil, "majesteleri" olarak makamı sayesinde kral rolünü yerine getirir. Böylece kralın fonksiyonu kişiliğinden kopar ve zamansız Platonik fikir, onu zaman içinde somutlaştıran birçok özelliği olarak dışavurur. Bu onur ona ihsan edildi ve 5 Nisan'ın aşağılanma töreninde olduğu gibi ondan yoksun bırakılabilir. Aynı şekilde, her zaman gerçekleştirilen ritüel eylem, geçmiş zamanda olduğu gibi, belirli olayların herhangi birinden veya tümünden ayrılır. Kralı sıradan bir insandan ayıran büyülü güçlerden oluşan işlevi arketipik ve paradigmatik bir karakter kazanır. Kralın tanrısallığı doğaüstü seviyede bir tanrı olur ve

resmi eylemi bu tanrının sömürülmesi için "idealize edilir". Sebep-sonuç ilişkisi tersine döner. Sömürülmesinin anlatısı etiyolojik (nedenbilimsel) mit haline gelir. İnsan kralın, ilahi ilkörneğinin, ruhgöçünün veya tanrının "oğlunun" dünyadaki temsilcisi olarak yıllık görevlerini yerine getirdiği söylenir. O her bahar fiziksel ve sosyal düzeni yeniler, çünkü tanrı bu düzeni başlattı; tanrının eylemi, doğru bir şekilde zamansız ve evrensel olmaktan, "başlangıçta" yer alan eşsiz bir tarihsel olay haline gelir. Yeni yıl ayinlerinin kozmogonik efsaneyi yarattığı süreç böyledir. Doğaüstü düzleme aktarılan eylem, etkileyiciliğini artırabilecek her koşulla kehanet ve şiirsel hayal gücü tarafından kasıtlı olarak değiştirilir ve işlenir.

Kral egemen güç haline gelir, onun halkının düşmanları korkunç devler ve canavarlardır. Onların rekabeti evreni sarsacak ölçektedir. Anlatı tanrının biyografisine dönüşür ve muzaffer sömürülerini kutlayan ilahiler şimdi bir büyü yapma olarak kullanılacaktır, lehine bir yenilenme sağlayacak ve ayinin her yeni performansının etkinliğini artırmak için mevcut yardımını sağlayacaktır.[229]

Etiyolojik mitin bu kökeninin kaçınılmaz bir sonucuna dikkat çekmek gerekir. Yarattıkları ayinler er ya da geç kullanılmayacaktı ya da mitler farklı uygulamaların hüküm sürdüğü diğer ülkelere seyahat edebilirdi. Böyle bir durumda, birincil önemi şimdi unutulan ve kaybolan detaylar garip, hatta baş döndürücü görünebilir. Şiirsel abartı, tüm hikâyenin şaşırtıcı bir zihinsel bozukluk derecesine sahip bir vahşi sürüsünün "şirin fantezi"sinin modern akademisyenler tarafından karıştırılmasına neden olabilir. Netice olarak yuva gibi daha aşağı bir duruma "folklor" sınıfına indirgenebilir. Eskiler bu sonuç üzerinde fazla durmadılar; ama onlar için seçim ya değersiz tanrıların efsanesini reddetmek ya da hâlâ önemini hissediyorlarsa, alegorik olarak açıklamak veya korkunç ve inanılmaz görünen özellikleri çıkararak rasyonelleştirmekti.

15.

MARDUK'A VE ZEUS'A İLAHİLER



Hesiodos'un yaratılış anlatısının diğerinden türetildiği çıkarımını haklı göstermek veya yeterli olup olmadığını anlamak için, Hesiodos'un Zeus'a şiirlerini ve Babilli Marduk'a olan iki yaratılış mitinin planını ve içeriğini karşılaştırmamız gerekiyor.

1. İlkel Kafa Karışıklığı ve Tanrıların İlk Aileleri

Babil efsanesi (*Enuma Eliş*), ilksel sular dışında hiçbir şeyin olmadığı orijinal durumun bir açıklaması ile açılır. Gökyüzü ve yer henüz birbirinden ayrılmamıştır:

> Yükseklerdeki gökler isimlendirilmediğinde,
> Ve bir evin altında isim yok iken.

Suyun erkek ve dişi biçimleri (Apsu ve Tiamat) herhangi bir kutsal bina ya da bataklık görülmeden, tanrılar var olmadan ya da kader sabitlenmeden önce "sularını birbirine karıştırdılar". Aynı zamanda Mummu'nun habercisi olarak Apsu'yu da duyarız. Profesör Longdon "Mummu"yu Babil düşüncesinin *Logos*'u olarak yorumlar.

Bu son izleğin sonucu, yaratılışın ilk bölümünde, Marduk'u Babil ilahının yanına koyduğumuzda ve benzer şekilde, tartıştığımız gibi, Zeus'a ilahisinin (Hymnos) yanında yer alan Hesiodos'un kozmogonisinde görülebilir.

"Sonra bu nedenle ara yerde tanrılar yaratıldı." İlk çift Lahmu ve Lahamu idi; daha sonra Ansar ve Kisar (Lukas[230] tarafından üst ve alt dünya; bütünün ayrı iki parçası olarak açıklandı) ve oğulları Anu (gökyüzü tanrısı) "babalarının rakibi olarak" yaratıldı ve sonra bölgesi sular ve soyadı Nudimmud olan insanın yaratıcısı Ea yaratıldı. Üçüncü bölge olan yeryüzünün tanrısı Enlil bu anlatının yazarları tarafından ayıklanmış gibi görünüyor.[231] Üçü de Şam'da Anu (Ἀνός), Enlil (Ἴλλινος) ve Ea Priccip. 125'te görülür. Hatta Ea babası Ansan'dan güçlüdür ve "tanrı kardeşleri arasında rakibi yoktur".

Burada Hesiodos'un kozmolojisinin örneği fark edilebilir. Burada ilk birlik; ilk ebeveynler olarak (Oceanus ve Thetis) gökyüzü ve yeryüzünün ayrılması ve gökyüzü, deniz ve yerin bölgelerinin belirlenmesi. Belirttiğimiz gibi kozmogoni, sonraki oyunun canlandırıldığı aşamayı sağlar.

2. Ea'nın Apsu'yu Yenmesi

Kardeş tanrılar Apsu ve Tiamat'a karşı isyan ettiler. Apsu ile Mummu'nun habercisi Tiamat'a danışmaya gitti ve çocuklarını yok etme niyetini bildirdi. Tiamat üzgün şekilde itiraz etti; Mummu Apsu'ya planını gerçekleştirmesini tavsiye etti. Tanrılar bu kararı duyunca gözyaşı döktüler. Ancak Ea bir kötülük tasarladı; Apsu ve Mummu'yu büyüleyerek uyumalarına neden oldu. Mummu'yu hadım etti, gücünü elinden aldı ve tacını fırlattı. Apsu'yu ve Mummu'yu bağladı ve onları öldürdü. Sonra evini Apsu'nun üzerine yaptı. Bu tapınakta gizli odasını kurdu (ayinlerin yapıldığı yer). Dişi Tiamat intikamını almaya devam etti.

Bu bölüm Hesiodos'un mitinin ilk bölümüne karşılık gelir: Uranos'un Kronos tarafından devrilmesi, babasının gökyüzünün ve dünyanın çocuklarının ışığa doğmasına izin vermemesine kızmaya cesaret eden tek oğludur. Çok ilginçtir, ha-

dım etme olayı her iki hikâyede de mevcuttur. Her ikisinde de tanrıların ardıllığını görürüz: Apsu, Ea, Marduk, Nebo ve Uranos, Kronos, Zeus (ve Dionysus?). Bu noktada Gadd şöyle yazar:[232]

> Sümerler çok eski zamanlardan beri dünyevi kralı, ilahi kralın, yani temsilcisi olarak yönettiği yerel tanrının gölgesinden veya "kiracısından" başka bir şey olarak görmemişlerdi. İşleri gökyüzünde olanlar ve yeryüzünde olanlardı; ama tersi, yani yeryüzünde olanlar daha önemliydi. Yeryüzünde kralın yaşlandığı ve zayıf düştüğü, artık yönetmeye uygun olmadığı bir zaman gelir, bunu önceden tahmin etmek oldukça güçtür, böyle bir zaman geldiğinde kral 5 Nisan'da yetkilerini şehir tanrısına teslim eder ve ondan bu kutsanmış yetkilerini tekrar alamayabilir, oğlu lehine reddedilmiş de olabilir. Şimdi yaratılış destanında bu tür şeylerin düz sade bir örneği var: Zamanında Apsu ve Mummu ile başa çıkabilen ve onları yenebilen Ea, oğlu Marduk'un yeni gücüne güvenmek zorunda kaldığı güçlü Tiamat ile başa çıkmak için yeterli gücü yoktu. Bununla birlikte Marduk'un yeni yıl ritüelinde her zaman rolünün anlaşılması zor olan Nebo adında bir oğlu olduğunu görüyoruz. Dramadan, Nebo'nun dağda hapsedildiğinde Marduk'un yardımcısı ve kurtarıcısı olarak Borsippa'dan bir şekilde geldiği ve babasının bir bölümünü bir şampiyon gibi kötülüğün güçlerine karşı kısmen kopyaladığı görülüyor. Onun bir embriyo şampiyonu olduğunu söyleyebilir miyiz? Tabii ki teolojide Marduk'un döneminin sona ereceği asla kabul edilmeyecekti, krallığı oğlu Nebo tarafından alınır, ama en azından ritüelde bu tanrıların dünyevi suretinin, kral ve oğlunun resmen başarabileceği veya bir kere başarabildiği bir çekilme ve katılım eylemlerinin başarılabildiği bir nokta vardı. Bununla birlikte bunun için doğrudan bir kanıtımızın olmadığı bilinmelidir, Babil düşüncesine göre, oğlunun babaya olan doğal halefliğinin, aynı süreci hayal ederek ve hatta krallıktaki görev yerinde temsil ederek kutsallaştırılması gerekir.

Yunan miti ile paralelliği fevkaladedir. Özellikle Marduk'un oğlu Nebo'nun onun yerini almasıyla tehdit edilebileceği önerisi, Zeus'un karısı Metis'i yutmasına neden olan korkuyu hatırlatıyor ve onun yerine tanrıların ve insanların kralı olmaya mahkûm bir oğlu olması endişesi taşıyor. Gaia'nın tavsiyesine uyarak bu şekilde davranmakla, kendi krallığını sonsuza kadar koruyor. Babası Kronos kundaklanmış bir taş ile kandırılmıştı, ancak onu kandıracak kimse yoktu.

Öte yandan, babasını takip eden genç kralın bu güdüsünün, tarihsel olarak meydana gelen ikincil ve uyumlu bir halef ile birleştirildiği kabul edilmelidir. Bize Apsu ile Tiamat'ın çatışması hikâyesinin aslen Ea'nın zaferden sonra Eridu'da tapınağını kuran Ea'ya anlatıldığı söylenir. Hikâye Marduk'a ve Babil'deki tapınağına aktarıldığında bu erken çatışma devam eder, ancak Marduk ile Tiamat arasında çok daha büyük bir ölçekte kurgulanmış ikinci bir çatışma ile tekrarlanır. Dikkat çekici olan şey, bu yeniden dağıtımın Hesiodos'un efsanesinde korunmasıdır. Orada tanrıların ardıllığı, eski bir dinin tanrılarının, işgalci bir halkın tanrılarına üstünlüğünü yansıttığı şeklinde yorumlanmıştır. Ancak Hesiodos'un mitinin Babil'den türediğini varsayarsak, Yunan topraklarındaki tarihi gerçeklere böyle bir çıkarım haklı görülmeyecektir. Gereken tek tarihsel olay Eridu'dan Babil'e geçiştir. Eğer Yunan topraklarında tarihsel bir paralellik olsaydı, bu sadece tatlı bir tesadüf olurdu. Bununla birlikte, orijinal haliyle, mit her iki yorumu da aynı anda yapabilir, çünkü uyumsuz değillerdir. Hikâyenin Ea'dan Marduk'a ve Eridu'dan Babil'e aktarılması, babasının büyük bir ölçekte sömürülmesini aşarak Marduk'u Ea'nın oğlu yaparak bir rahip ilahiyatçı tarafından çok iyi karşılanabilir. Ea'nın zaferi Apsu'nun fethi ile sınırlıdır; Tiamat Marduk tarafından üstesinden gelinmesi gereken en müthiş düşman olarak kalır.

3. Kahramanın Doğuşu, Marduk

Hesiodos'un hikâyesinde olduğu gibi bir sonraki bölüm kahramanın, Zeus'un doğumu ve ardından aşağı denizin ortasından oğlu Marduk'u doğuran Ea ile devam eder. Çocuk tanrıçaların göğsünden emzirilir ve ona son derece kötü bakan bir bakıcı tarafından yönetilir. (Burada Zeus ve diğer kahramanlar gibi annesinden alınıp başkaları tarafından bakıldığı tam açık değildir.) Zeus gibi o da çok hızlı büyüdü: "Erkek çocuk büyüdü güçlendi, ona başından beri çoğalma dürtüsü verildi." (Bu bebeklikten ergenliğe erken, çok kısa sürede geçmesi gereken doğurganlık ve verimlilik ruhlarının karakteristiğidir.) Boyu uzadı, bütün tanrıları aştı. Dört tane gözü, dört tane kulağı vardı ve dudaklarında ateş parlıyordu.

Ea'nın oğlu ile kaçma girişimi hakkında hiçbir şey söylenmez. Ea onu mükemmelleştirir ve onu "çift tanrı başı" ile donatır.

4. Tiamat ve Canavarların Çocukları

Apsu'nun ölümü Tiamat'a intikam almak isteyen bir tanrı ya da tanrılar tarafından bildirilir. Anne Hubur (dünyayı çevreleyen tuzlu su akıntısı) korkunç görünüşlü bir dizi canavar doğurur (takımyıldızlarla tanımlandı), burada amaç tanrı ev sahibini güçlendirmektir. Tiamat ilk doğanlar arasında Kingu'yu yüceltti ve onu kocası için aldı. Kader tabletlerini göğsüne bağladı ve şunları söyledi: "Senin emrin iptal edilmedi; senin sözlerin kesin." Kingu tanrılar arasındaki kaderi düzeltti: "Ağzını aç; şüphesiz o ateş tanrısını söndürecek. Çatışmada güçlü olan kişi kudreti aşağılayabilir."

Hesiodos'ta bu bölüme karşılık gelen tek şey, okyanusların, ejderha perilerinin, Ehidna, okyanusun torunu, Tifon'la birlikte canavarları, Kerberus, Kimera, Hidra ve diğerlerini nasıl doğurduğunun açıklamasıdır. Hesiodos tüm bu canavarları Zeus ve Tifon arasındaki savaşla ilişkilendirmez. Bunların bazılarını Herakles öldürür.

5. Marduk'un Kral Oluşu

Tiamat'ın hazırlıklarını duyan Ea korkar ve babası Ansar'a durumu bildirir. Korku içindeki Ansar Ea'ya Apsu'yu yendiği için Tiamat'ı devirmek üzere lanetini kullanmaya çağırır. Ea Tiamat'a karşı çıkar ama kaçar ve başarısızlığını Ansar'a bildirir. Daha sonra Anu gönderilir, ancak o da kaçar. Bir araya gelen tanrılar umutsuzluk içindedir; ama Ansar Marduk'un gücünü hatırlar. Babası Ea tarafından çağrılan Marduk, muzaffer olursa büyük bir tanrı olması ve Ansar'ın kendisi gibi kader kararnamesi vermesi şartıyla Tiamat'ı bastırmaya söz verir. Marduk için şölen ve kader fermanı için Ansar'ın elçisi tüm tanrıları bir araya getirir. Tanrıların ziyafetinden sonra ona bir prens odası bulunur ve onu büyük bir tanrı haline getirir. "Bugünden itibaren senin sözün değiştirilmeyecek. Yüceltmek ve alçakgönüllü olmak; bu senin gücün. Şüphesiz senin emrin belirsiz değil, ağzından çıkan kesindir."

"Tanrılar arasında hiç kimse sınırını aşamaz." Marduk tapınakların bakımını ve koruyuculuğunu üstlenir. Ona "her şeyin üzerinde evrensel bir krallık verilir." O her şeye hâkim olacak ve düşmanları üzerinde zafer kazanacaktır. Onun gücü bir mucizenin gerçekleşmesi ile kanıtlanmıştır: Onun sözü ile bir giysi yok edilir ve tekrar yapılır. Tanrılar daha sonra "Kral Marduk" diyerek saygı duyarlar.[233] Ona bir asa, taht, balta verilir ve Tiamat'ı öldürmeye gitmesi istenir. Başarılacak şeyi belirlerler.

Orijinal ritüele Hesiodos'un hikâyesinden daha yakın olduğu için, buradaki efsane Marduk'un tanrılar üzeri krallığa yüceltilmesi üzerine yayılır ve onunla tanımlanan insan temsilcisinin taç giymesini yansıtır. Hesiodos'ta Zeus'un Olimposluların son kralı olarak karşımıza çıkması, Titanlar ve Tifon'a karşı kazandığı zaferin ödülü olarak karşımıza çıkar. Ancak bu savaşlardan önce Zeus zaten liderliği ele geçirmiş ve diğer tanrıların onurlarını muhtemel kralları olarak onaylamaya söz vermiştir.

6. Marduk ile Tiamat'ın Savaşı

Marduk yay ve ok, dişli bir orak, yıldırım alevi ve Tiamat'ı sarmak için bir ağ ile donatılmıştır. Dört rüzgârın kontrolünü ele geçirir ve içe doğru parçalarını yakalamak için yedi fırtına yaratır. Büyük silahı olan kasırga ile fırtınanın savaş arabasını kullanır. Tanrılar hemen yanına gelirler. Tiamat'ın içine işleyerek Kingu'nun açık dişlerini görür ve sarsılır. Tanrılar bile bayılır. Marduk Tiamat'ın lanetine bir meydan okuma ile cevap verir. Onu ağında yakalayarak rüzgârların karnını doldurmasına ve kalbine saplanan bir okla öldürmesine neden oluru. Ev sahibi tanrılar dağılarak kaçmaya çalışır, ancak Marduk onları bağlar ve yeraltı dünyasına hapsedilirler. Aynı şekilde canavarları ve onların şefleri Kingu'yu da bağlar ve ondan kader tabletlerini alır, onları mühürler ve kendi göğsüne bağlar.

Hesiodps'un iki farklı savaşı vardı. Biri Olimpos'a sahip olmak için Titanlarla yapılan, diğeri ise Olimpos alındıktan sonra ejderha ile yapılandır. Babil mitinde iki çatışmanın bir arada olduğu görülmektedir. Tiamat'ın evi Ansar tarafından yaratılanları koruyan tanrılardan oluşur; eğer Titanlar o eski nesil tanrılarla özdeşleşirlerse, bunlar Kronos tarafından yönetilen Titanlara karşılık gelir. Yunan mitinde yüz kolluların Olimposlulara yardım etmek için çağrılmalarına benzer şekilde, burada da canavarlar bu ev sahibini güçlendirmek için yaratılmıştır.

Ancak daha sonra görüleceği gibi Titanların başka açıklamaları vardır.

7. Gökyüzünün Düzenlenmesi

Marduk bağlı Taimat'a geri döndü ve arkasından kafa derisini orakla ayırdı. Onun kanı kuzey rüzgârı ile taşındı. Daha sonra canavarı ikiye ayırdı. Onun bir yarısı ile gökyüzünü örttü. Yıldırımlarını kullanarak gözcülerini yerleştirdi. On-

lara, onun sularının çıkmasına izin vermemelerini söyledi. Gökleri keşfetti, boşlukları doldurdu".[234] Gökyüzüne karşı Ea'nın meskenini derinlerin (Apsu) yüzüne koydu ve onun karşı parçası Esarra'yı (dünya) sabitledi. Anu, Enlil ve Ea'nın gökyüzüne, yeryüzüne ve derinlere kadar üç küreyi işgal etmesini sağladı.

Büyük tanrılar için mekânlar inşa etti (yani en etkili birkaç gezegenin sahip olduğu Zodyak işaretleri) ve takımyıldızları düzeltti. Yılı ve Zodyak işaretlerini on iki ayın her biri için üç yıldız yerleştirerek düzeltti ve gezegenlerin dönüş hareketlerini, ayın hareketini düzenledi. Tanrılar bu şekilde yaratılan gökleri övdü. (Bu astronomik bölümün büyük bir kısmı kaybolmuştur.)

Hesiodos'ta boşluğun açılmasından, dünyanın ortaya çıkmasından ve ışığın doğmasından sonra, kozmogonide yıldızlı gökyüzünün dünyadan yukarı kaldırılması olayı meydana geldi. *Genesis*'te yukarıdaki suları aşağıdakilerden ayıran silahlar ve göksel cisimler ilgili noktada yaratılır.

Bu dikkat çekici olaylar sırası, ancak eylem için sahne oluşturmak ve dünyanın parçalarının bir an önce ayrılmasıyla başlaması gereken mit ile açıklanabilir, ancak bu eylem göksel cisimlerin oluşumuna ve hareketlerinin sabitlenmesine yol açar, yılın ve mevsimlerin düzenini belirler. Babil'in yaratılış açıklamasında, tüm vurgu dünyanın verimli çalışmasına ve dolayısıyla insanın yaşamına bağlı olan bu astral (yıldızlar arası) düzenlemelere düşer. Bu göksel düzenin korunması kralın işlevinin en önemli parçasıdır. Onun kurumu buna göre yeryüzünde temsil ettiği tanrının temel eseridir.

8. İnsanın Yaratılışı

Marduk Ea'ya tanrılara hizmet etmesi için şimdi insanları yaratacağını söyledi. Ea cevap verdi: "Tanrıların yaratılması için kardeşlerinden bir tanesini bırak. O ölecek ve insan yaratıla-

cak. Büyük tanrıların toplanmasına izin ver. Bu verilsin ve onlar için de bundan emin olabilirler." Marduk büyük tanrıları bir araya getirdi ve "Tiamat'ın isyan etmesine ve savaşa katılmasına neden olan kişi, tanrıların barış içinde olabileceğine dair trajedisini taşıyacağını" ilan etti. Tanrılar Ea'dan önce bağlı olarak getirilen Kingu'yu kınadı. Onun atardamarları koptu ve dökülen kanından Ea insanoğlunu yarattı.

Langdon'a göre:

> Aslında biri Nippur'dan, tanrıçanın insanı kilden yarattığı, diğeri ise Eridu'dan Ea'nın insanı aynı şekilde yarattığına dair iki Sümer geleneği vardı. Bir tanrının öldürülmesinin ve kanının kil ile karıştırılmasının efsanesi muhtemelen daha sonradır ve her iki versiyonda da işe yaramıştır. İnsan yaratmak için feda edilen bir tanrının hikâyesi son derece eskidir.

Yunan geleneği, bir tanrı tarafından kilden insanın yaratılması ile insanlığın ve dünya tanrıçasından gök baba tohumuyla döllenen tüm canlı varlıkların doğuşu arasında gider gelir (sallanır). Daha sonraki fikir felsefi sistemlerde devam eder. Hesiodos'ta insanlığın ilk önce Prometheus'un hayvanın daha iyi bölümü için Zeus'u aldattığı zaman, Babil doktrininde olduğu gibi insanın öncelikli işlevi kurban ile bağlantılı olduğu görünüyor. *Genesis*'te ayrıca ilk ebeveynlerimizin cennetten kovulmasından sonra işlenen ilk günah, Habil ve Kabil'in sundukları kurbanlardan kaynaklandı.

İnsanın yaratılışının bir fedakârlığın sonucu olduğu fikrini yorumlarken, bir ejderhayı ikiye bölmenin bir sonucu olarak dünya yaratılışına uygulanan ilkeyi uygulamalıyız. Asıl gerçek, insanoğlunun canlılığı yenilemek için insanlığın hayati düzeninin yenilenmesidir. Geleneksel etiyolojik yaratılış miti, süper-doğal düzeyde bu yenilenmeyi tek bir olaya döndürür; bir tanrının kurban edilmesi "başlangıçta" sırasıyla onun kanı "insanoğlunu" "yaratmada" kullanıldı.[235]

9. Kaderlerin Belirlenmesi ve Tanrıların Bölgeleri

Daha sonra Marduk tanrıları iki gruba ayırdı: Igigi, üst dünyanın tanrıları ve Anunnaki, aşağı dünyanın veya gökyüzünün ve yerin tanrıları. Tanrılara yasalar çıkardı.

Tanrılar bir araya gelebilmeleri için Marduk adına bir tapınak yapmayı teklif etti. (Davet Marduk'un Babil'deki tapınağına yeni yıl festivali için tanrıların kutsal tekneleriyle gelir.) Marduk onlara Babil şehrini ve bir tapınak inşa etmeleri talimatını verir. Tanrılar buna uydu ve kendileri için şapellerle E-sagil'i ve konaklama kulesini diktiler. Marduk evini Babil'de kurdu.

Tanrılar E-sagil'de ziyafet verdi ve sonra "kanunlar belirlendi ve planlar yapıldı. Gökyüzünün ve yerin bölgeleri bütün tanrılar arasında paylaşıldı. Büyük tanrılar'ın (aşağı dünyanın) elli tanesi oturdu. Yedi tane kader tanrısı (Igigi, yukarı dünya tanrıları) tüm insanlar için kaderleri belirledi". Marduk'un silahları gökte takımyıldızlar olarak belirlendi.

Gökyüzü tanrısı Anu, Marduk'un güçlerini tanımlar. O halkların çobanı olacak ve tanrıların kültünü koruyacak. Tanrılar Marduk'un yiğitliklerini kutlar ve onun elli ismini ilahilerle numaralandırır.

Hesiodos'un Zeus hikâyelerindeki kapanış eylemi ve yeni yerleşen kralın bölgelerinin Olimposlulara dağıtılması. Bu, evrenin fiziksel düzenini kucaklayan, dini görünüş altında toplumsal düzenin bir kurumudur. Zeus'un Themis ile açık bir şekilde olan alegorik evliliği ile iyi idare, yargı ve barış olan çocuklarının, mevsimlerin doğumu ve ölümlü insanlara iyiliklerini veren kader (Moirai) tarafından sembolize edilmesi aynı benzerliklerdir. Okyanus'un kızı Eurynome tarafından da Zeus, Charites, Aglaia, Euphrosyne ve Thalia'nın babası olur.

Burada, yeni bir dünyevi kralın yerleşmesinin ilahi karşıt kısmına ya da onun insanları üzerindeki otoritesinin veya

doğa üzerindeki gücünün yıllık yenilenmesine tanık oldu ğumuz yadsınamaz. Kendi ülkemizde bugün, anayasa kralın ölümünde gizli konsey onun halefini ilan edene kadar askıya alınırdı. Hocart'ın belirttiği gibi, Vedic doktrininde "bütün tanrılar İndra'ya uyar".[236]

> Kral İndra'dır, bu nedenle kral tüm tanrılardır ve onda arzu edilen somutlaştırılmış bütün dışavurumlar, baş askeri komutan olma, çapkınlık, memurları ve kraliçesi tarafından kullanılan tüm güçler onda toplanmıştır. Mısırlılar, kralın kendi içinde küçük şahsiyetler tarafından temsil edilen işleri de dahil ettiği görüşündeler. Kamboçya'da arınmanın ardından yetkililer seleflerinden aldıkları tüm mühürleri ve güçleri yeni krala geri verir. Kral mühürlere dokunuyor ve onları tekrar yetkililere geri veriyor ... daha sonra ayinlerini, unvanlarını ve fonksiyonlarını devam ettirirler. Kral tüm onurların kaynağıdır, öldüğünde tüm onurlar onları tekrar veren yeni krala geri dönmek zorundadır. Kendi taç giyme törenimiz gibi ... neredeyse daha az kesin. "Kral tacını giyer giymez asasını ve konumunu alır ve kraliçe de törenle tacını giyer." Böylece eşi yeni egemenlikten yetkilerini türetmek zorundadır.

Tutarsızlıklarına rağmen, Hesiodos'un kozmogonik mitinin nihayetinde Babil'den türediği belki de yeterince açıktır. Tutarsızlıklar tesadüflerden daha az çarpıcıdır ve hikâyeyi açıklayan ve *Enuma Eliş*'in bize oldukça eksiksiz bir biçimde ulaşan Babil mitinin sadece bir anlatısı olduğu unutulmamalıdır. Daha önceki bir Sümer anlatısının düzeltilmiş hali olduğu bilinmektedir ve doğu topraklarındaki diğer anlatıların izlerini taşımaktadır.[237]

Bunu takip eden keşifler, ritüellerden bazılarının Minos dininde var olduğunu kanıtlayabilir. Aslında Zeus'un doğum ve ölümünün Girit efsaneleri anlatımı ve Palaikostro şiiri Kouros'a atfedilir.[238] Bu durumda efsane Hesiodos'a uğramadan önce Girit'ten geçmiş olabilir.

16.

KENAN MİTİ VE FİLİSTİN RİTÜELİ



Bir nesil önce, Sir Arthur Evans'ın Knossos'taki Homer öncesi döneme dair keşfi geçmişe yeni bir manzara açmadan önce, klasik akademisyenlerin genel olarak Yunan dini ve felsefi düşüncesine olan yaklaşımları oryantal nüfuzdan bağımsız olarak gelişmişti. Ege kıyılarının küçük yalıtılmış bir dünyayı kuşattığını düşünüyorlardı, aslında bir Fenike tüccarının ulaşabildiği veya Homeros'un tarif ettiği gibi, sıradan bir korsan ziyaretine açık olduğu düşüncesi hâkimdi. Ancak yakın doğudaki daha yeni keşifler bu yanılsamayı ortadan kaldırdı.

Zeus ve Tifon savaşının Kilikya hikâyesi, Tanrı'nın ejderhayı "Suriye'yi aşan Kasyus dağına kadar nasıl takip ettiğini" ve orada düşmanlarını yendiğini anlattı. Şimdi "Cebeliakra" olarak adlandırılan Kasyus dağının önünde, antik Ugarit şehrinin bulunduğu Ras Şamra bölgesi yer alıyor. Burası, dördüncü bin yılın başlangıcında, Girit'i Kıbrıs ve Küçük Asya'nın güney kıyıları, Suriye ve yakın Mezopotamya ile bağlayan Doğu ve Batı arasındaki en eski ve en önemli ticaret yolundaki başlıca durak yerlerinden biriydi.[239]

Suriye'deki dördüncü bin yılın boyalı çanak ve çömlekleri, yüksek bir medeniyet seviyesini göstermektedir ve açıkça, bu o sırada İran platosunda ve İndus vadisi kadar doğuda boyanmış ana seramik grubuyla ilişkilidir. Bu kültür üst Fırat ve Mezopotamya medeniyetlerinin bir parçasını oluşturdu. Mezopotamya nüfusunun artması ve huzursuzluk döneminin ardından sonunda Babil'e hâkim olan Semitik Kenanlılar kuzeye göç ettiler ve muhtemelen Ras Şamra'ya ulaştılar. "Ugarit şimdi bir kez daha, sadece Mezopotamya'nın bir karakolu ve Asya'nın mallarının ihracatı için bir ticaret istasyonu değil, yakında Akdeniz ticaretinin sürekli artan Asya'ya nüfuz edebileceği bir kapı oldu." İkinci bin yılın başında Ugarit, gök gürültüsü ve yağmur tanrısı Baal veya Adad'ın daha önce Tesup adı altında Hurriler tarafından ibadet edilmiş olan ejderha tapınaklarını barındıran önemli bir kasabadır. Avrupa karakterli nesneler şimdi ortaya çıkmaya başlar. "Onların dağıtım merkezleri muhtemelen Balkanlar ve orta Tuna'nın etrafındaki bölgeydi, bu nedenle ticaret ve göçlerle batıya doğru Ren vadisine, doğuya doğru Kafkasya'ya ve güneye Suriye kıyılarına taşındılar." Ugarit şimdi daha çok Mısır etki alanına girer. On ikinci hanedanın firavunları, Asya sınırlarını ve ticaret yollarını korumak için Filistin ve Suriye kralı ile ittifak kurdular. Aynı zamanda "Girit deniz imparatorluğu bir ayağını Ugarit'e kadar uzatmıştı; Mısır ile karşılaştırıldığında mütevazı ama daha kalıcıydı. Giritli tacirler ofislerini Ugarit'te kurmuşlardı". Mezarlarda orta Miken dönemine ait ürünler bulunmuştur. "Çok açıktır ki, Ras Şamra Girit ticaretinin Suriye'deki önemli merkezlerinden birisiydi." On beşinci ve on dördüncü yüzyıllarda kara ve deniz yollarının güvenliği, ticarette büyük bir gelişmeye ve bunun sonucunda da refaha neden oldu. Girit tipi tonozlu mezarlar, Kıbrıs ya da Rodos'tan geç Miken seramik türlerini ortaya çıkarmıştır. "Pek çok Ege ve Miken kasabasında aralarında her türlü

zanaatkâr, heykeltıraş, kuyumcu ve bronz ustası çalışmaları kendi ülkelerinin sanata yakınlığını açıklar." Ugarit on dördüncü yüzyılın ortalarında meydana gelen deprem ve gelgit dalgalarıyla yıkıldı.

Ugarit'in tarihini daha fazla incelememize gerek yok. Kısmen kazanılan tek bir alanın, Ege toprakları ile Suriye, Mısır ve Mezopotamya arasındaki ilişki imkânlarının bu kadar bol kanıtını göstermesi bizim için yeterlidir. Bu ilişkinin sadece mal alışverişi olmadığı Kral Nigmed'in kütüphanesinde de gösterilmektedir. Saltanatı boyunca, ikinci bin yılın ortasında "eski Kenanlıların veya proto-Fenikelilerin şiirsel çalışmalarının ve mitlerinin kütüphanede korunması için kil tabletlere kaydedildiği öğrenilmiş bir rahip koleji vardı". Bu kütüphane başrahiplerin bulunduğu binanın içine inşa edilmişti. Buna ek olarak, belgeleri kopyalamak ve kutsal literatürü öğrenmek için kurulmmuş bir din bilginleri okulu vardı. Yazı çiviyazısıdır, ancak şimdiye kadar bilinmeyen bir alfabetik kurguda yazılmıştı. Deşifre edildiğinde, dilin Semitik bir lehçe olduğu kanıtlandı; ele geçirilen metinlerin çoğu yayımlandı. Metinler "Fenikelilerin kökeni, mitleri ve atalarının efsanelerine canlı bir ışık tutarlar". Artık göçmen İbranilerin vaat edilen topraklara sahip oldukları ve peygamberlerinin bastırmaya çalıştığı Kenan dini hakkında daha net bir fikir oluşturmak mümkündür.

Bu konuya dönmeden önce, kütüphanenin Ugarit'te temsil edilen uluslar arası entelektüel ilişki için ne kadar dikkatli bir hazırlık yapıldığını gösterdiğini söyleyebiliriz. Bazı odalar sadece sözlükler ve döküm kayıtlarını içeriyordu. Birinde Sümerce kelimelerin Babil eşdeğerleri bulunur, Sümerce o dönemde ölü bir dildi, Babilce Mezopotamya, Küçük Asya, Suriye ve Mısır kralları tarafından yazışmalarda ve ticari mektuplarda baş tüccarlar tarafından kullanılan diplomatik bir dildi. Ayrıca bilinmeyen bir dilde Sü-

merce kelimelerin eşdeğerlerini veren bir sözlük de vardır. Alfabetik yazıların proto-Fenike veya Kenanca olan kâtip okullarında neredeyse çok farklı sistemlerde yazılmış dört dil öğretildi. Bunlara Mısır hiyerogliflerini, Hitit ve Mısır'daki yazıtları eklediğimizde "MÖ ikinci bin yılın ortalarında Ugarit'te en az yedi farklı dilin kullanıldığını da gösterebiliriz. Uluslararası Ugarit limanının sakinlerinin kozmopolit karakterini hiçbir şey gerçekten daha etkili bir şekilde gösteremez". Bu kanıtlar ışığında, Mezopotamya, Mısır ve Suriye kökenli mitlerin ve efsanelerin Knossos'un düşüşünden çok önce Girit'e doğru yol alabileceğinden şüphe etmek mantıklı görünmüyor.

Ras Şamra tabletleri ile ortaya çıkarılan Kenan mitolojisinde, diğer tanrılar üzerinde hüküm süren bilgelik ve ebedi yaşama izin veren yüce tanrı El'dir. Girit efsanesinde boğa Zeus'un Europa ile birleşip Minos'u doğurduğu gibi, o da bir boğa şeklinde deniz ana tanrıçası Asherat ile birleşir. Hesiodos'un Gaia'sı gibi, denizin Asherat'ı da tanrıların danışmanı olarak görev yapar. Yetmiş tane erkek doğurur.

El'in oğullarının şefi Fenikeli Badad, Suriye-Hititli Teşup ve Mısırlı Seth veya Sutekh ile özdeşleştirilen Baal'dir. O yükseklerin, şimşek ve gök gürültüsünün ve faydalı, bereketli yağmurun tanrısıdır.[240] Doğurganlık ritüeline dayanan maceralarının efsanesi,[241] Marduk ritüeli efsanesi ile Zeus'un Hesiodos'un hikâyesiyle birçok ortak temasını gösterir.

Su Ejderhası ile Savaş

Bu efsaneyi içeren metin, Baal'in elçisi Gepen Ugar'a, hızlı yılan, yedi başlı çarpık ejderha Lotan'ı (su canavarının kabul edilen ortak ismi) öldürmek ve belirli bir büyülü nesne elde etme talimatları ile açılır. Haberci bu görevde başarısız olmuş görünür. *Leviathan* (su canavarı) üzerindeki nihai zaferin kaydı alıntılanan parçalarda görünmez.

Profesör Hooke burada ilginç bir paralellik olduğuna dikkat çeker: "Ne Kenan mitinde ne de günümüzde bildiğimiz veya Babil mitinde ritüelin bir parçasını oluşturması gereken tanrının (Baal) ölüm şekli tarif edilmemiştir. Her ikisinde de bir rakibin elinde, bir ejderha ya da diğer hayvanlarla dolu bir form tarafından sembolize edilen olası bir yenilginin ve tanrının ölümünün izi vardır." Giritli Zeus'un ölümünün benzer şekilde gizemli kaldığını daha önce belirtmiştik.

Baal'in Ölümü

Baal'in habercisi, yeraltı dünyasının habercisi Mot'u ziyaret etmek ve uzlaşma yapmakla suçlandı. Yanıt olarak Mot, Baal'i bir ziyafete davet etti. Baal ortadan kaybolur ve bitki örtüsü solar. Oğlu Aleyan-Baal ona ağıt yaktı. Bir fragman bu ziyafeti tanımlar. Aleyan-Baal, Baal'in niteliklerini, bulutlarını, rüzgârlarını, yağmurlarını ve görevlilerinin yeraltı dünyasına getirilmesini ister. "Bir sonraki sahnede doğurganlık ayini, kutsal bir evlilik sembolik bir biçimde tarif edilir. Aleyan-Baal bir düve sever, henüz açıklanamayan ve adı Mes veya Mos olan bir çocuk doğar." Aleyan-Baal'in ölümü bildirilir; bunu yas ve cenaze törenleri izler. Aleyan'ın kız kardeşi ve metresi Anat (bir düve şeklinde) Baal'i arar ve onu gömer.

Aleyan-Baal'in Dirilişi

Aramaya devam eden Anat, kardeşi ve sevgilisi Aleyan'ı istemek için Mot'a gelir. Onun bedenini bularak onu Zaphon dağına (belki de Cebeliakra, Kasyus dağı) taşır ve çeşitli türlerden 420 hayvan kurban ederek oraya gömer.[242] Daha sonra Mot'a gider ve Aleyan'ı geri getirmesini ister, reddettiğinde onu öldürür. "Daha sonra Anat'ın Mot'u harpe veya orakla böldüğü sahne gelir, onu kestiği, parçaladığı, kızarttığı, yemeleri için kuşlara verdiği ilginç bir sahne takip eder."

Mot'un ölümünden sonra Ltpn-Eldpd Aleyan'ın hayatta ve doğurganlığının tekrar geri dönmek üzere olduğunu rüyasında görür. Sevinir ve haberleri Anat'a bildirir. Arama, ölülerin güneş tanrıçası ve koruyucusu olan Shapash'ın yardımıyla devam eder.[243]

Baal'in Mot ve takipçileri üzerindeki zaferinin bir açıklaması takip eder. Mot Aleyan'ı yedi yıl sonra Anat'ın Mot'a verdiği aynı kadere maruz kalacağı konusunda tehdit eder.

Aleyan döner ve Baal'in tahtına oturur. Shapash yeraltı dünyasına inen Mot'un kıyametini ilan eder.

Metin, Shapash'ın çağırılması ve iki nesnenin ritüel ile denize dökülmesi ile biter.

Mot'un tarımsal öneminin, Anat'tan aldığı sağaltım ile önemli hale geldiği anlaşılıyor. Hasat zamanında son demetin işlemi ile karşılaştırılması, Frazer tarafından sıklıkla gösterilmiştir. Schaeffer,[244] ayini "kutsal olmayana izin vermek için ondan kutsal bir karakter almaktan ibaret olarak" tanımlar. "Mot'un cesedini dağıtarak, yani mısırı saçarak Tanrıça tarlalara bitki örtüsü ruhunu geri kazandırır ve böylece gelecek yılın ürününü garanti eder." Mısırın bir kısmı kavrulur ve yemek için öğütülür; kalan kısmı tarlalara ekilmek için saklanır.

Mot hem hasat edilen mısırın hem de yeraltı dünyasının efendisidir. O Yunanlardaki Plüton'dur ve ayrıca hasattan sonra yaz kuraklıklarında tarlalar kavrulup tüm bitki örtüsünün ortadan kalktığı yeraltı dünyasında depolanan "servet"tir. Metinde yer alan Aleyan-Baal'in bir yandan babasıyla, diğer yandan Mot'un alternatif dönemler için kuralları, Kenan'daki tarım yılının iki dönemine atıfta bulunarak açıklanmaktadır: Mot hüküm sürdüğünde yaz sıcağı ve kuraklığı, yağmurlar, bitki örtüsünün canlanması ve akarsuların çoğalması, Aleyan-Baal'in dirilişi ve saltanatı ile ilişkilendirilmiştir.[245] Bu durum Elefsis ritüeli ve miti ile olağanüstü derecede paralel ve yakındır. Başka bir yerde işaret ettiğim gibi[246]

Plüton [Hades] tarafından yaz başında gerçekleştirilen Persophone'nin, yeraltı dünyasında kaldığı süre, kuzey iklimlerinde yaygın olarak tahmin edildiği gibi kış değil, hasattan sonra yaz kuraklığıdır. Elefsis festivali zamanında, sonbahar ekiminde kullanılacak tohumluk mısır olarak üst dünyaya döner. Yunan devletleri tarafından Elefsis'e gönderilen hasat (ἄνοδος) (dağıtım, gönderim) ile simgelenir. Böylece topluluğun yaşamının bağlı olduğu değerli tohumun yeni ürün ekimi için çıkarıldığı son baharda Plüton yeraltı deposuna iner ve son baharda yükselir (Kore). Onun Plüton ile kutsal evliliği, yeryüzünün altındayken gerçekleşir. O inişte bir bakiredir (Kore), fakat sonbaharda yeni ürünün anası (Demeter) olarak geri döner.

Baal'in Ev Sahibi Mot ile Savaşı

Yeraltı dünyasının efendisi olarak Mot, Plüton-Hades gibi ölümün gücünü simgeler. Buna göre onun ve takipçilerinin, efsanede Baal'in oğlu Aleyan'ın tahtına kavuşmadan önce yeraltı dünyası için savaşmak ve kovmak zorunda olduğu düşmanları vardı. Mot bu açıdan bakıldığında, hasat tanrısı karakterinde Kronos'u, Titanları, Zeus ve Olimposlulara karşı yöneterek Yunan mitolojisini anımsatır.

Anlatılan mit, İştar ve Tammuz, İsis ve Osiris'in mitleri ve Bel'in ölümü ve dirilişiyle yakından ilgilidir. Gördüğümüz gibi hikâyenin bu kısmı, Babil'deki yeni yıl festivalinde arka plana düşmüştü, ayinlerin tarımsal önemi neredeyse gelişmiş bir kentsel uygarlıkta solmuştu. Oradaki vurgu, ejderhanın üzerine zafer kazanan tanrı kralın, sosyal ve fiziksel düzenin kurumu olan Tiamat-Leviathan'a (su ejderhası) ve ilahi kralın tapınağına yerleşmesiydi.

EK



Metin burada bitiyor. Yazarın notları, karşılaştırmak için uzakdoğudan daha fazla bilgi ilave etmiş olsa da, sadece özetin dışında kitabın argümanı neredeyse tamamlanmıştı. Aşağıdaki özet 14. bölümün notları arasında bulunan ve metinde kısmen kullanılmış belgeye dayanmaktadır. Öncelikle 2. bölüme atıfta bulunulsa da notlar kitabın iki bölümünü bir araya getirmek için belki de bütünün sonuçlandırılacağı satırları gösterir.

Notlar yazarın antropomorfik dini inançların kökenine ve gelişimine ve daha sonra da felsefe içinde çözülmesine dair görüşünü özetlemektedir. Antropomorfik tanrıların yükselişinin daha eski olması ve hâlâ yaygın olarak açıklanması, kontrolünün ötesinde doğa güçleriyle karşı karşıya olan ilkel insanın kendi doğasını onlara yansıtması ve böylece "kişileştirmesi" nedeniyledir. Bu açıklama şimdi sahip olduğumuz gibi insan ve doğa arasında net bir ayrım olduğunu varsayar; ancak bu, erken aşamada insana makul bir şekilde atfedilemez. Antropomorfizmin en azından tek başlangıç noktasının olmasa da, tanrıyı da temsil eden, kendi içinde bireysel kişilik ve kişisel olmayan işlevleri birleştiren kral olan ilahi adam olduğu görüşünde yer tutar. Birey olarak ölümlüdür, ama kral olarak (yani işlevi açısından) daha fazladır. Fonksiyonlar kişi-

sel olmayan ve ilahi olanlardır, çünkü bireysel olarak hayatta kalırlar ve gerçekten sonsuzdurlar. Birey ve işlev arasındaki bu ayrım, enstalasyon (yerleştirme sanatı) sırasında bireye verilir ve halefine aktarılır. Fonksiyonlar hem insan refahı ile bağlantılı doğal süreçleri hem de sosyal grup tarafından yürütülen güçleri; politik güçleri, iç düzenin korunmasını ve dış düşmanlara karşı güvenliği içerir.

İlahi ve ebedi işlevlerin sürecinden, ilahi bir varlık veya varlıklardaki düzenlemelere kadar uzun bir süreç yoktur. Yıllık ritüelde, amacı hem evrensel doğada hem de toplumda güçlerin yenilenmesi olan kral, tanrının temsilcisidir ve eylemleri, bireysel ve kendi başına zamansız olayların, bireysel oyuncular ve zamana bağlı olaylardan ayrı olarak sembolik olarak yeniden canlandırılmasıdır. Bu evrensel aksiyonlar nihayetinde erkeklerin zihinlerinde uzun zaman önce yaşanmış olaylar olarak şekillenir ve "başlangıçta ne oldu"nun etiyolojik bir mitini şekillendirir. Tanrıların kişisel isimleri ve bireysellikleri onların hareketleri için gerekliydi. İsimler, Gaia ve Uranos gibi çok belirgin olabilirdi, bu başlangıçlardan, rahiplerin ve şairlerin elindeki yorumlama ile kolayca Zeus ve Hera gibi gittikçe daha fazla bireysel hale gelirler ve diğer kaynaklardan biyografik detayları toplarlar. Böylece tamamen antropomorfik tanrılara dönüşürler. Tanrıları barındıran (gök-tanrı Zeus vb.) doğanın çevresi ve güçleri dünyaların hayatta kalanlarıdır, bu dünyalarda, kral-tanrının güçleri ve çevresi orijinal ortamında denendi.

Kral-tanrı havanın insan hayatını etkileyen bütün işinden sorumluydu. Bölgesinde bulunan siyasi güçleri kullanmanın yanı sıra aynı anda güneş tanrısı, yağmur tanrısı, gök gürültüsü tanrısıdır. Daha sonra kompleks kısımlarına ayrılabilir, ama buradaki görüşe göre, onun güneş tanrısı, doğurganlık ruhu, gök gürültüsü tanrısı ya da sadece başka bir şey olduğunu varsaymak bir hatadır. Veya örneğin, kralın aslında

şafaktaki karanlık üzerinde zafer kazanan güneş tanrısı olduğunu varsaymak da hatadır. Bu onun işlevlerinin sadece bir yönüdür. Bu hata tüm gelişimin doğal doğuş fenomeninin gözlemlenmesinden başladığı yanlış fikrine yol açar. O zaman güneş "kişileştirilir" veya "tanrılaştırılır" ve ayinler onun "onuruna" yapılır, sonunda kral bir şekilde zaten var olan güneş tanrısını temsil eder. Burada belirtilen görüşte antropomorfizmin iki farlı şekli vardır:

1. İnsan aynı zamanda tanrıdır: Erken aşamada yine de ayırt edilebilen bireysel kişi ve ilahi fonksiyon ilahi insanda hâlâ bir aradadır.

2. Tanrı (doğaüstü) insan haline gelir: Daha sonraki aşama, evrensel işlev mitten ayrıldığında, sözde tarihsel olaylarda "başlangıçta" hareket eden ilk örnek olarak az çok bağımsız bir varoluş ve kişisel bir karakter kazanır. Karakter önce gerçekleştirdiği fonksiyonel eylemle ilgilidir (eski işlev artık bir kişidir), ancak daha sonra muhtemelen ilgisiz kişisel ve biyografik özelliklerle işlendi.

Malzeme her aşamada hem insan hem de üstinsandır.

Tanrıların oluşmasının bir sonucu da rahiplerin kendilerine katılmalarıdır. Bunlar aslında kralın ritüel görevlerinde yardımcılarıydı, fakat şimdi ondan ayrıldılar. Sonuç olarak kral dini öneminden yoksun bırakılır ve sadece ona siyasi işlevleri bırakılır. Benzer durum Atina'da, sulh yargıçları yaratılması ve *basileus*'un (kral ya da imparator) sadece dini işlevlerini muhafaza etmesi şeklinde de görülür.

Sonunda, toplumun daha kararlı bireylerinin, "yaratıcı" olan, bahar ritüelinde dünyayı koruduğuna inanılan ilahi krallara olan inançlarını kaybetmeye başladığı bir dönem gelir ve tanrılar fonksiyonlarının dışına çıkarlar. Genel anlamda bu tanrıların işlevlerinin iki yönlü olduğu söylenebilir: **1.** Hem dünyanın hem de toplumun düzeninin kurumu; **2.** Hava durumu, bereketlilik gibi mevsimsel güçlerin kontrolü

(dönüşümleri şüphesiz göksel yapıların düzenli hareketine bağlıdır). Böylece erken felsefi düşünürler dünyanın dinsel açıklamalarını rasyonel olanla değiştirmeye çalıştıklarında, dikkatlerini çeker görünen sorunlar, **1.** Yapıların kozmik düzeni ve nedenleri ile ilgilidir, Yunanlar her ne kadar insansız doğaya aktardıkları sosyal kavramları (adalet ve savaştaki gibi) devam ettirseler de, bu kozmik düzen ile olan bağlantıdan koptular; **2.** Yağmur, fırtına, gök gürültüsü, şimşek, göktaşı, deprem gibi olaylar (μετέωρα) nedenleridir. Bunlar şimdi, tanrıların ve özellikle ikinci derece eylemleri olmadan, doğal nedenlerle açıklanması istenen şeylerdir, çünkü içlerinde tanrıların doğrudan müdahalesinin yaygın olarak bilindiği işaretler ve alametler onlardan alındı.

Böylece bu kişiler tarafından sorulan sorular, onlara miras kalan ve yerine geçmeye çalıştıkları dini çerçeve tarafından belirlenir. Daha fazlası, bu erken felsefi kurgunun amacı olan kişisel birikimlerin terk edilmesi, bireysel olarak evrensel işlevlerin ve yenilenme ("yaratma") dramasında başlangıçta yer alan ve şimdi pitoresk (görünüşü tablo konusu olmaya değer güzellikte olan görünüm) antropomorfik giysilerinden bir kez daha ortaya çıkan etmenlerin yeniden keşfedilmesini gerektirir. Bu rasyonelleştirme sürecinin oldukça ileri bir aşaması Hesiodos'un yarı felsefi kozmogonisinde, Gaia ve Uranos'un benzer mitsel hikâyesi ile karşılaştırılmasında, Kronos'un babasına saldırması şeklinde gösterilmiştir. Sahip olduğu insan karakterinden, filozoflar içinde Gaia gözyaşı döker (o her zaman narindi, nazikti). Miletli doğa filozoflarının diğer kavramlarının mitsel muadilleri ile olan ilişkisi (özellikle dört zıt güç olan sıcak ve soğuk, kuru ve yaş), kitaptaki metinde yeterince açıklığa kavuşturulmuştur.

Bu yetersiz özetle bitirme tehlikesi erken Yunan filozoflarını yanlış anlamaya götürebilir (eski toplumlar arasında mitten felsefeye geçişi sadece Yunanlar başarmıştır); Yunan filo-

zoflar, değişen terminolojide mitoloji derslerinin tekrarından daha fazlasını yapmadılar. Bu nedenle bir hatırlatma belki de gereklidir; birincisi, İyonyalılar söz konusu olduğunda bu konunun 10. bölümün başında ele alındığı ve ikincisi (1. bölümde açıklığa kavuşturulduğu gibi) Milet düşüntüsünün hiçbir şekilde erken Yunan bilimsel düşüncesinin bütün başarısını temsil etmemesidir. Amaçta pratik olan, gözlemlere dayanan ve gittikçe sistematik bir bilgi birikimi oluşturan yöntemsel ve deneysel tıp geleneği hâlâ devam ediyor; bu açıkça filozofların daha dogmatik söylemlerine düşmanca bir saldırıydı.

NOTLAR

1. Örneğin *krş.* R. Dussaud, *Les Antécédents Orientaux de la Théogonie d'Hésiode*, Brüksel, 1949, cilt. I, ss. 227-31 ve buradaki referanslar. Theodore Gaster'in yapıtı *Thespis* (1950) aynı problemi ele alır ve dopdolu bir kaynakçası vardır.
2. *Hippocratic Medicine, Its Spirit and Method*, New York, 1941, s. 96. Heidel Bacon, Nov. Org. aph. 63'e göndermede bulunur.
3. *Essays and Addresses*, Londra, 1929, s. 253.
4. *Vessel* betimlemesini ve deneyleri, hâlâ bu tarz mevcut bir geminin tasarımlandığı yer olan W. K. C. Guthrie'nin Arsitoteles, *de Caelo*, 294 b 20 (Loeb çevirisi) üzerine düştüğü nottan ödünç alıyorum.
5. *Timaeus*, 78 B ff.
6. Heidel, *age.*, s. 113; Hippocr. *De Aere Aqua Locis*, VIII (ii, 36 Littré).
7. *Age.*, s. 61 ve devamı.
8. Deneyin müphemliği yüzünden tüm bu sorularda bazı karışıklıklarla ortaya çıkar. Heidel (*age.*, s. 101) "deney" sözcüğünü bir sondaj çizgisinin kullanımına ve hatta Herodot'un metni içinde takdim etme uygulamasına kadar ileri gider: Mısır kralı Psamtik, "(Nil'in) kaynakları dipsiz ve anlaşılmazdır," demiştir. Bunu deneyle göstermiş-

tir. Çünkü pek çok kulaç uzunluğunda bir ip salmış olsa da, dibe inememiştir. Şu halde eğer sekreter, deney yalnız kanıtlanmış deneyin gerçekliği hakkında konuşmuşsa... Herodot'un bütün söylediği, Kral'ın denemeye başvurmuş olduğunu ve "eğer yazan kişi, bunun hakkındaki gerçeği söylüyor idiyse", şeklindedir.

9. Bölüm 10'da.

10. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 233.

11. Plato, *Sophist*, 246 A.

12. Aristotle, *de Sensu*, 442 a 29 (Democr. A 119 (Vors. 5 II, s. 112): "Onlar varlıkların tümünü, duyusal olarak dokunulabilir şeyler haline getiriler: Böyleyse, diğer duyuların her biri bir tür dokunmadır."

13. *Greek Atomists*, s. 237.

14. Munro bu ifadeyi yanlış anlamışa benziyor. Şöyle çevirir: "Öyleyse onun öldüğünü kanıtlamaya gücünüz yetmeyebilir..." Guissani bunu yukarıdaki gibi ele alır: "Bu durumda gerçek bir neden olan bir neden vardır, ama hangisinin muhtemel neden olduğundan emin olamazsın." Bailey de böyle düşünür.

15. *Ep. To Pyth.*85.

16. Gen. Schol. to *Principia*, Bk III, çev. Motte-Cajori.

17. C. Bailey, *Greek Atomists*, s. 261, Ep. II, 87'ye atfen.

18. *Ep.* II, 86-7.

19. Democr. A 75 (Vors.5 II, s. 102). Cf. Aristotle, frag. 10: Tanrıların kavrayışı iki kaynaktan doğmuştur: ruhun düşlerde ilham edilen kehanete ilişkin deneyimi ve göksel cisimlerin düzenli hareketi.

20. Cf. Cicero, *Nat. Deor.* I, 20. 54-5.

21. C. Bailey, *Greek Atomists*, s. 265.

22. Ibid., ss. 423-6 (italikler yazara ait).

23. *Greek Atomists*, s. 427-9.

24. Ibid. S. 570.

25. Cicero, N.D. I, 20, 54, *in quam se iniciens animus et intendens ita late longue peregrinatur*; Lucr.II, 1046-7, *quo prospicere usque velit mens atque animi iactus liber quo pervolet ipse.*
26. *Greek Atomists*, s. 576.
27. Veya "güçler", İnsan vücudundaki bir "güç", "salgıların yoğunlukları ve dirençleri" olarak tanımlanır, ch. XXII.
28. Met. A5, 986a 22 ff.
29. S. 7'den sonra.
30. Cf. Heidel'in düşüncelerinden alıntılar, s. 8 f yukarısı.
31. Aristoteles'in söylediği gibi, *de Sensu*, 436a I8: "Hastalık ve sağlık ancak canlı varlıklarda meydana gelir, sağlığın ilk ilkeleri ve hastalık fizikçinin uzmanlık alanına girmelidir. Bu nedenle tüm doğa filozofları uygulamada tıp konusu ile sonuca varırlar ve daha felsefi bir ruhla kendi sanatlarının peşine düşen hekimler, tıbbi tedavilerine doğa felsefesinin hakikatleriyle başlarlar." D Resp. 480b22ff'de. Bu iki disiplin yine farklı olarak betimlenir, ama filozofların amaçladığı ve daha yetkin hekimlerin belirledikleri yerde ortak bir sınır vardır.
32. *Pheado*, 96 B.
33. Beyin olduğu sürece insanın akıllı olduğuna dair bu görüş, *The Sacred Disease*, VII'nin Hipokratçı yazarı tarafından benimsenir ve Platon'un *Kratylos*, 437A'da üstü kapalı dile getirilir, Aristoteles, Phys. 247bI0 ve Post. An. I00a7.
34. Dr. W. H. S. Jones (*Loeb ed. Of Hippocrates*, vol. I, s. 306) tarafından çevrilmiştir. Dr. Jones chs.nin dilinin I ve II'nin kurallarının Epikürcü etkiyi açığa vurduğunu düşünür, ama Heidel (Hippocr. Medicine, s. 73) burada, beşinci yüzyılın ortasında herhangi bir Yunan düşüncesi tarafından söylenebilmiş hiçbir şey olmadığını öne sürer.
35. Cf. *Clepsydra* ve Empedokles ile Anaksagoras'ın yukarıdaki şarap tulumu, ss.5f.
36. Aristotle, Met. B 997b35

37. Rep. V, 477A.
38. Pindar, Dirges, frag. 133.
39. Laches, 194B: Cf. *Euthyphro*, IIB.
40. Bu alıntılar C. G. Jung, *Analytical Psychology*, çev. C. E. Long, London, 1920i s. 411'den alınmıştır.
41. Gorg. 501 A.
42. Empedocles, B 129 (Vors. 5 I, s. 364). Rohde, Diels, Delatte, Burnet ve diğerleri referansın Pisagor'a işaret ettiğinde uzlaşırlar.
43. *Bkz. Heracleides Ponticus ap.* D.İ. VIII, 4 (Vors. 5 I, s. 100).
44. Bu konu A. Cameron tarafından ele alınmıştır, *The Pythogarian Bacground of the Theory of Recollection*, Wisconsin, 1938.
45. *Menon*'nun görünüşteki sonucu (98 D-E), erdemin bilgi olamayacağı savını sürdürerek hedefi gizler, çünkü eğer böyleyse, erdem "öğretilebilir" olmalıdır ve gerçekte onun hiçbir öğretmeni yoktur (yani erdemin öğretileceğini açıkça söyleyen Sofistler böyle yapamazlar). Bu söylem (kanıt), Sokrates'in kurmuş olduğu "öğretilebilir" ile "anımsama ile yeniden kazanılabilir" arasındaki ayrımı kasten görmezden gelmiştir. (87B-C). Sofistlerin erdemi "öğretemedikleri" olgusu, erdemin Sokratik sorgulama altında geri kazanılabileceği türden bir bilgi olmadığını kanıtlamaz. İlk diyaloglarında olduğu gibi doğru sonuç örtülüdür.
46. Lucretius. I, 73I ff.
47. A. Delatte, *Les Conceptions de l'Enthousiasme chez les Philosophes Presocratiques*, Paris, 1934.
48. Aet. IV, 10, 40 Vors. 5, 68 (55) A 116 (vol. II, s. III). Delatte, op.cit.s. 52.
49. Democr. BII (Vors. 5 II, s. 140).
50. Cicero, de Div. I, 80; de Or. II, 194; Horace, Ars Poet.295.

51. Democr. B 17 ve 18 (Vors.5 II, s. 146); Plato, *Phaedr.* 245A.

52. *Phaidon*'da 85 B Sokrates kendisini (Ὁμόδουλος τῶν κύκνων καί ἱερος τοῦ αὐτοῦ θεοῦ) adlandırır; bu nedenle onun kehanetsel gücü ve yine onun ölümle cesurca karşılaşma gücü hocasından gelir. "Sokrates kendisini, Delfi'de Chaerephon'a verilen bir yanıtla Apollon için kutsanan olarak gördüğünü *Savunma*'dan biliyoruz," şeklindeki Burnet'in kaydı ile aynı fikirde değildir. Bu yanıt Sokrates'e rapor edildiğinde herhangi bir kimsenin kendisinden daha akıllı olduğunu keşfederek şaşırmış ve kehaneti çürütmek üzere yola çıkmıştır. Bu onu daha çok sorunla baş başa bırakmıştır; ama kendisini "tanrıyı destekleme"ye (ἐλέγξων τὸ μαντεῖον) zorunlu hissetmiş ve onu boş bırakmayan tanrıya "hizmeti" nedeniyle çok düşkün hale gelmiştir. *Phaidon* hiçbir yerde Sokrates'in görevinin kaynağı olarak Delfi'yle ilgili kehanete atıfta bulunmaz ve onun felsefe anlayışı, başkalarını çapraz sınava çekmekten, belki de Hades'te sürdürülmeye, ölümün tekrarına yani doğrunun ilhamı için ruhu uygun hale getirmek üzere bedenin arındırılmasına doğru seyir izler. *Savunma*'da betimlendiği üzere, Delfili tanrıya olan külfetli hizmet Sokrates'i (βοηθεῖν τῷ θεῷ) [tanrıya hizmet] yapmayacaktı. Kutsal geminin Delos'a yönelik görevinin ortadan kalkması esnasında kentin arınık ve adli bir infazdan uzak tutulması gerektiği *Phaidon* hukukunun başlangıcında bize hatırlatılmaktadır. Hapishaneden kaçmayı reddetmişti, tanrılar onu serbest bırakıncaya kadar sırf bir insan, tanrıların kölesi olarak, intihar yoluyla beden hapishanesinden kaçmaması gerekir: (λατρείαν) [çalışanlar topluluğu], festival bitinceye kadar dokunulmadan, Apollon'a adanmış (*Phaidon*). Sokrates'in bir tabunun egemenliğinden kurtulmasını teklif ediyor mu? Roma'da ölüme mahkûm edilmiş bir suçlu Dis Pater'e ya

da bir tanrıya ve Sacer denilen varlığa adanmıştı. *Euripides*'te Alc. 74, Thenatos şöyle diyor: Alcestis'in bir tutam saçını kesecek (adanmış bir kurbanın saçı olarak), Virgil, Aen. IV, 696 Dido'nun mücadele eden ruhu kaçamaz. Adandığı tanrının ellerinden kurtulmayı bekliyordu. Aynı zamanda belki de, kölelerin dince azat edilmesine ilişkin bir kinaye var mıdır? Azat etme bazen tanık olarak bulunan tanrıyla birlikte bir sunağın önünde yerine getirilirdi. Bu özellikle Apollon kültünde sıklıkla olurdu. "Delfi'de böyle bir azat etme tarzında adama 'azatlı kişi' denilebilir ve azatlı kişi böylece kutsal ve dokunulmaz olurdu, yani özgürlüğüne kavuşan kişi olarak." Ancak Delfi'de MÖ ikinci yüzyılın yazıtlarından büyük kısmı, pratikte esas olarak Apollon'u farklı bir gözle temsil eder, Apollon kendisini tapınakta kendisi olarak tutmak için değil ama özgürleştirmek için köleyi satın alan kişi olarak temsil edilir. (Farnell, *Cults*, vol. IV, ss. 177 f.).

53. 63 B.

54. Bouche-Leclercq'in gözlemlediği gibi, *Divination*, vol. I, s. 8. Virg. Georg. IV, 392 (Proteus'un) *novit namque omnia vates, quae sint, quae mox ventura trahantur*; Ov. Met. I, 517 (Apollon konuşuyor): *perm e quod eritque fuitque estque patet*.

55. Plato, Apol. 39 C; Xenoophon, *Apollo*.30; Phaedo 84 E. Diğer referanslar A. S. Pease'in Cicero baskısında bulunabilir, de Div. I, s. 206. Gösterdiği üzere, inanç çok yaygındır.

56. Aesch. Eum. 62.

57. Diotima sayesinde Atina'da vebanın on yıllığına ertelenmesi ile karşılaştırınız (Symp.20ID); onun biricik iddiası tarihsel bir karakter olmak! O aynı zamanda dinsel sırları açıklayan bir kimsedir.

58. Eumenides'in girişindeki kâhinlik, bizzat Apollon'un, "zihnine kâhinin sanatının ilham edilmesine neden olan" Zeus'un kâhini veya *Corycian* mağarasının Dionysos ta-

rafından sahiplenilmiş bir bölgedeki Nemflerin bir buluşma yeri olduğunu unutmaz.

59. Bouche-Leclercq, *Divination*, vol. II, ss. 100-2.

60. Plut. Def. Orac. XVII, 402 C.

61. (ποιμένες) Luka'da sözlü bir yankısı vardır ii, 8 Luka, Hesiodos'un çağdaşı olarak çoban Amos'u çok fazla düşünmemekte olsa bile melek iyi haberler verdiği zaman, "onlar geceleyin koyun sürülerine göz kulak olmaya devam ederek tarlalarda beklemeyen çobanlardı".

62. Hes. TH. 22-34.

63. Plato, *Ion*, 535B, 534C.

64. Charm'da. 167E.

65. Symp. 204C.

66. Homeros'tan bu yana genellikle protesto veya alayın bir dokunuşuyla başkası için söz söyleyen kişiler için sık sık "muhteşem", "insanüstü" kelimeleri kullanılır. Buradaki bağlam ona, ruhsal cinler veya şairane insana ilişkin düşüncemizi içeren daha ciddi bir anlam verir.

67. 205 A'da gerçekten iyi olana ve sadece iyi görünmeyene olan bu doğru arzu, Sokrates'in, "Hiç kimse bilerek, isteyerek yanlış yapmaz," şeklindeki doktrinine atfen yerinde adıyla (βούλησις) (cf. Ar. E.N. III, III3a15ff.) isimlendirilir.

68. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, s. 60.

69. Strabo X, 3, I0, Rep. 548 B, Phileb. 67B.

70. Wilamowitz, *Platon*, I, s. 271.

71. *Phaidros*'ta, 244 A (s. 88. 25 Couvreur; Kern, Orph. Fr. S. 51).

72. Hippol. Refut. I, 2. Yukarıda sözü edilen bütün efsanelere ait referanslar Bouche-Leclercq'in *Divination*, II, ss. 95 ff'de bulunacaktır.

73. P. 75 yukarıda.

74. N. Kershaw Chadwick, *Poetry and Prophecy*, Cambridge, 1942, s. 12. Bu kısa kitapta Bayan Chadwick üç kalın ciltlik *Growth of Literature*, Cambridge, 192'de kendisi ve Bay

Chadwick tarafından toplanan ve ele alınan çok sayıda kanıtı özetlemektedir. Bu bölümde üretilen ve bütün edebiyat öğrencilerinin ciddi bir şekilde dikkatlerini hak eden hemen tüm kanıtları onların paha biçilmez koleksiyonlarına borçluyum.

75. Cic. De Div. I, 90. Diğer ana kaynaklar *Strabo*, IV,4, 4; Diod. V, 31; Caesar, B.G. VI, 13 ff.; Marc. XX, 9, 8.

76. Growth of Literature I, 636 f. ; *Poetry and Prophecy*, ss. 6, 10.

77. Sonraki sayfalara bakınız.

78. Şamanlar hakkındaki bilgilerin devamı G.L. III, 192 ff'den alınmaktadır.

79. G.L. II, 722 ff'de.

80. Bede, Eccles. Hist. IV, 24.

81. *Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stamme*, V, 16 ff., Chadvick'ten alıntı, G.L. III, 182.

82. Od. VIII, 492 ff.

83. Il. I, 69. Hesiod, *Theog.* 31, 38.

84. Chadwick tarafından olduğu gibi, G.L. I, 635 ff., Laws, 682 A: (IL. Xx, 216 ff.) (Od. IX, 112 ff.) Hermias, Phaedrum'da, s. 88.17 (Couvreur), bu pasajı alıntılayarak bazı hukuk editörlerinin paranteze aldığı yeri okuyun.

85. Hes. *Theog.* 27: Od. XIX, 203: XIV, 124.

86. Obadiah'ın açılış sözleriyle karşılaştırınız: "Obadiah'ın vizyonu: Tanrı şöyle dedi ve Micah'tan söz etti: 'Micah'a gelen Tanrı sözü... Samaria ile ilgili gördüğü söz."

87. Yukarıda, s. 88. Cf. Aristophanes, *Frogs*, 1030 ff.

88. Aristoteles'in [frag. 191 (Vors.5 I, s. 96)] Pisagor'dan, Epimenides, Aristeas, Hermotimos, Abaris ve Pherekydes'in varisi olarak söz ettiği görülmektedir.

89. Aristoteles'e göre (loc. Cit.) Corotoniates pratik yaşamda Pisagor'u Hyperborealı Apollon diye çağırırlardı.

90. D.L. IX,6. Ustanın tarzı kuşkusuz Theodorus tarafından

Theaet. 180 A'da betimlenen takipçilerce taklit edilmemiştir; "sana uçması için küçük kehaneti aforizma kılıflarından koparark".

91. Heracl. Frag. I (2 Bywater): Ar. Frogs, 355. (Platon, *Phaedo* 100A'daki gibi). Yoksa "eylemler" değil.

92. *Krş*. frag. 41 (19 Byw.) ve (28 BYw.):, Kleantes, Zeus'a ilahilerinde her iki fragmanı taklit eder.

93. Fragmanlar. 10 ve 116 Byw. (123 ve 86)i H. Gomperz tarafından bir araya getirilmiştir.

94. Soph. Frag. 771 (Pearson).

95. *Theogoni*'lerde karanlık ışığın veya gündüzün ortaya çıkmasından önce var olur. Heraklitos herhangi bir karşıtlığın, kendi karşıtı olmadan var olabileceğini kabul etmez.

96. *Archilochus*, frag. 118 (103 Diehl), Cf. Aesch. Frag. 390N2.

97. Pek çoğu Heraklitos'un, Orfik veya Pisagorcu ölümsüzlük doktrinine ve imlediği her şeye sempati duyan, bütün bunlardan etkilenen dinsel anlamda bir mistik olduğu anlamını çıkarmaya çalışmıştır. Bu doktrinin daha sonraki bağlıları Heraklitos'un ifadelerinde bu tahmine destek bulmaya çalışmışlardır; ama kabaca incelediğimiz zaman öne sürdükleri savın çelişkiler içerdiğini veya hiçbir şeyi kanıtlamadığını görebildiklerini anlıyoruz. Onun bütün düşünce sistemi yok edilemez kalıcı bir öz olarak bireysel ruh görüşüne aykırı düşer; doğada böyle bir şey yoktur. Pisagorcu iyi-kötü karşıtlığı ve barışla sonlanan bir uyum görüşü tekrar tekrar yadsınır: Diğeri olmadan bir karşıt bulamazsınız ve uyum karşıt gerilimlerin bir çekişmesidir. Eryximachus'u Pisagorcu karşıtların barış içinde uzlaşması olarak kibarca önerdiği ve fiilen söylediği şey tatmin edici olmasa da, aşkın muhtemelen Heraklitos'un söylemek istediği şey olurken Platon Heraklitos'un uyum kuramı ve Pisagorculuk arasındaki farkı görür. Platon, lir ve yayın uyumu gibi "kendisiyle uyumsuz olan var-

lık" olarak Bir'in birlikte bulunduğunu söyler. Ancak bir uyumun düzensiz olduğunu söylemek çok mantıkdışıdır. Başlangıçta daha sonradan düzensiz olan şeylerin uzlaşıya ve anlaşmaya vardıklarını kastetmiş olmalıdır. (Symp. 187). Yine de Platon'un çok iyi bildiği gibi, bu tam da Heraklitos'un kastetmediği şeydir. Onun övüncü ve küçük düşürücü bütün huyu, dinsel mistiğin tevazuunun karşıtıdır. Biri kalkıp aynı şekilde Nietzsche'nin de tuzağın tam ortasında olduğunu kanıtlamaya çalışabilir.

98. Kendi durumunu prova ederken ve açıkça güneşi kastederken Sextus tarafından okunmuştur. Değişim nedensizdir. Bergk'in "her şeyin üstündeki her yer"i veya "her şeyin üstünde"si, çürümesinin sebebi olmayacaktır.

99. Frag. 4.

100. Hakikat yolunun içerikleri F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, ch.II'de tartışılmaktadır.

101. 8.60, Cf. Xenoph. 35; Hes. *Theog.* 27 (İlham Perisi).

102. Procl. Parm. 640, 38. Proklos'un bu ismi "πύλαι" sözcüğünden basit bir şekilde uydurmuş olabileceğine inanmak zordur.

103. Frag. 4.

104. *Early Greek Philosophy* 3, 250. *From Religion to Philosophy*'deki bu görüşe karşı çıktım. O zamandan beri, şairin zihnine karşı sempatik bir anlayıştan ilham alan takdire şayan bir çalışma olan Bignone'nin *Empedocle* (1916) adlı çalışmasının ortaya çıkışı protestoları daha da gereksiz kılmış olmalıdır.

105. Cf. *Empedocles*, frag. 115, 9 ff.

106. Empedokles, 5.

107. Frag.146.

108. Şölen'de Sokrates'in konuşmasının olağanüstü etkisini betimlediği Alkibiadis'in sözlerinin bu Platoncu Sokrates'i gösterdiğini pekâlâ varsayabiliriz: (*Symp.* 215 D, E.)

Metin, Platoncu Eros doktrinine tahsis edilmiş bir diyaloğa uygun düşmektedir.

109. Rep. 607 B.

110. Cf. Schol. on Hesiod. *Theog.*32: ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσομενα, προ τ' εόστα· παρά τῶν Μουσῶν φησιν ἀκούον μανθάνω τά τε ἐσσόμενα καί τά ὄντα καί προγεγονότα, ἵνα δείξῃ ότι όμοιον τί έστιν ή ποίησις τῇ μαντείᾳ· τὸ κυριώτερον κεῖται ἐπὶ μάντεως. οὐκ ἐπὶ ποιητοῦ, τὰ ἐσσμενα μὴ δυναμένου λέγειν τοῦ ποιητοῦ.

111. Od. xv. 225 ff, xx, 351 ff.

112. Yukarıda s.96.

113. I Sam. ix. 6; II Kings vi. II.

114. *Mahabh.* III, 72, cit.G.L.II, 591.

115. Pind.Pyth.IX,44.

116. Cf. s. 73 yukarda.

117. Cicero, de Div.I,121: "Fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri. Fatum autem id apello quod Graeci εἱμαρμένην, i dest, ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat."

118. (Plut.) Storm.7=Vors 5. 68(55) A 39(vol.ıı,p.94). τά γεγονότα καί ἐόντα καί ἐσόμενα

119. Plut Per. 26: εἰσαγγέλλεσθαι τούς τά θεῖα μή νομίζοντας ἢ λόγους περί τῶν μεταρσίον διδάσκοντας.

120. Burada Bay Colemen Phillipson'ı takip ediyorum (Sokrates'in yargılanması, 1928, ch.XIII) eğitimli bir avukatın zekası ile: Favorinus'un belgenin gerçekliğinden şüphe duymak için hiçbir endişesi yoktu (D.L.II,5,40).Bu ifade: ἀδικεῖ Σωκράτης οὕς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος. Phillipson ve diğerleri, Sokrates'in devlet tarafından onaylanmamış, ancak dışarıdan izinsiz bir şekilde gelen heterodoks din kültüne bağlılıkla suçlandığı teorisine

yeterince eğilim gösterdiler.

121. Bu uygun özeti Mr. Coleman Phillipson'dan aldık, .s. 91.

122. Delfi'de kehanet gösteren Apollon tapınağı rahibelerinin genel ismi Ptyhia'dır.

123. Hippolytos.Ref I,2 (Dox.565)

124. Fragman 28 der ki; dünyanın alt tarafı "sonsuzluğa" uzanır (ἐς ἀπειρον), bu durum dünyanın suyun üzerinde yüzdüğü fikrine bir karşı çıkış olarak yorumlanabilir (Thales); havada (Anaksimenes) veya altında Tartarus adlı bir boşluk vardır. Dünya aşağıya doğru genişler hiçbir şeyle sınırlanmamıştır, kürenin altı sınırsızdır. Gilbert, Meteor. Theor. 280, 671). Ksenofanes'e göre güneş düzgün bir hatta ilerler (ἐς ἀπειρον), kısa bir zaman sonra yanar.

125. Cf. Timaeus 33B-34A. Platon'un dünyanın şekline ilişkin tanımı Ksenofanes'le çok fazla yakınlık gösterir (F. M. Cornford, *Platon'un Kozmolojisi*, s. 55) Aet. II, 5, I (Dox.332 f, Aristoteles)

126. Adam'ın söylediği gibi, "Yunanistan'ın dindar öğretmenleri", s. 210.

127. Cicero, de Div.I, 5, (Tanrılar üzerine) "divinationem funditus sustulit".

128. Heraklitos, A 22; B53 ve 57=frags. 44,35 Byw.(Vors 5 vol. II, s. 162,163).

129. Adam'ın yorumu (Dindar Öğretmenler, s.233): Onun *Evrenin Entelektüel Sistemi Üzerine* adlı kitabında Cudworth tanrılardan "evrendeki şeylerin tüm bu çeşitliliğin en takdire şayan bir şekilde güzel bir uyumla uzlaştırıldığını söyler". Tam olarak Heraklitos'un tanrı-kafası görüşüne karışan şey budur. Yani bu şey Heraklitos'un görüşünü Platonculuk ile karıştırır. *Bkz.* yukarıda s.116. n.I (E.G.P.) de Burnet de işaret eder: "Onun içinde" (Tanrı, o tek bilge, saf ateş) "dünyadaki evrensel muhalefet ve görelilik

ortadan kalkar". Doğru ve yanlışa gelince, o imkânsızdır, bağlamsızdır, anlamını tespit için frag.113,114(=91 Byw) insan kanunlarına ve geleneklerine referans (νόμοι) (kanun) düşünce tümüne geneldir. (ξυνὸν) Anlayarak konuşanlar kendilerini herkese ortak olan şeylerle güçlendirmeliler, (ξυνὸῷ) bir şehir olarak kanunları ile ve güçlü bir şekilde var olmalıdır. Bütün insan kanunları tek bir tanrı tarafından beslenmiştir. Bu kurallar, herkesin alabileceği ve yeterli olduğu kadar ve hüküm sürdüğü sürece geçerlidir. Kesin olarak belli bir orandaki insan toplulukları anlayarak konuşmazlar veya bir ilahi düşünceye sarılmazlar, onların kanunlarının buna uyması pek mümkün değildir. Cf. Cleanthes, Zeus'a ilahi, 24. οὐτ' ἐσορῶσι θεου κοινὸν οὐτε κλύουσιν, ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν. Heraklitos'un şu satırlarına da bakmak gerekir (Hippocr. De victu I, II): Her şeyi başarsak da, gelenek ve doğa, aynı fikirde olsalar da kabul etmeyin. Çünkü gelenekler, gelenekleri yerine getirdikleri şeyleri bilmeden insanlar tarafından kendileri için çözüldü, ama tüm nesnelerin doğası tanrı tarafından ayarlandı. İnsanların düzenlediği hiçbir şey sabit kalmaz, yanlış veya doğru olsun, ama her ne tanrılar tarafından düzenlenmişse her zaman doğru kalır. Doğru ve yanlış arasındaki fark böyle harikadır (çev. W. H. S. Jones).

130. Cf. Aesch. Eum. 104: εὐδουσα γάρ φρὴν ὀμμασιν λαμπρύνεται, ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος βροτῶν.

131. Aenesidemos, ap. Sext. Math.VII,129

132. Frag. 134, Bignone doğa şiirine atıfta bulunur.

133. Cf. Nilsson, *History of Greek Religion*, ch. IV.

134. Bu içerik tablosu için cf. Aristotle de part. Anim. 640 b 5: οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες περὶ φύσεως (1) περὶ τῆς ὑλικῆς ἀρχῆς καὶ · τῆς τοιαύτης ἀρχῆς ἐσκόπουν, τίς καὶ ποία τίς, καὶ (2) πῶς ἐκ ταύτης

γίνεται τὸ ὅλον, καὶ τίνος κινοῦντος... οὕτως γὰρ τὸν κόσμον γεννῶσιν. (3) ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὴν τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν λέγουσιν. Eur. Frag. 910: ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν... ἀθανάτου καθορᾶν φύσεως ὅσμον ἀγήρων, πῇ τε συνέστη καὶ ὅπως.

135. Phys.A, IV 187'a I2.

136. Phys. Op. 2 ap. Simpl. Phys. 24, 13.

137. Phys. 204 b. 27.

138. Ps. Plut. Strom. 2(Dox. 579, 13; Ritter and Preller, 19)

139. "Küre" kelimesini "yanlışlık" olarak reddetmek keyfidir, çünkü bir ağacın kabuğuyla karşılaştırılması açıkça halka şeklinde bir şeyi akla getirir). (Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s. 63). Theophrastus açık bir şekilde Anaksimandros'un ifadelerini yakından takip ediyor. "Kabuk" herhangi bir şekil ima etmez. Yeryüzünün "kabuğundan dünyanın bir somun gibi dikdörtgen veya bir turta gibi düz veya bir elma hamuru gibi küresel olduğunu ima etmeden konuşabiliriz". Ayrıca "dikenli bir kabuk içine alınmış" ilk canlılar "halka şeklinde bir şey" olamazlar, daha çok denizkestaneleri gibi olurlar.

140. R. P. 20 a, Vors 5 A27 (I, s.88).

141. R. P. 19, 20, Vors. 5 A IO, II.

142. Güneş için 28 ve ay için 19 varyantları, her halkanın bir dünya çapında kalınlık olduğu varsayımı ile açıklanmıştır, böylece halkanın ölçümü iç ve dış hesaplamalara göre 18 veya 19 olacaktır.

143. Son paragrafın metni Diels tarafından düzeltilmiştir. Cf. Boll, s. v. Hebdomas, Pauly-wiss. VII, 2565. Diod. II 30, 6'ya göre Kaldeliler sabit yıldızları gezegenlerin altına yerleştirdiler. Persler arasındaki benzer bir görüş için *bkz*: R. Eisler, Weltenmantel, i. 90.

144. R. P. 19a, Vors. 5A21.

145. Bazı tarihçiler bunu yıldızlarda tek halka olduğunu ve

bunu da Zodyak veya Samanyolu olarak anlar. Ancak bu, diğer tüm yıldızları hesaba katmaz. Fakat Burnet'in teorisi (*Erken Yunan Felsefesi*, s.69) bütün delilleri çürütür.

146. R. P. 20, Vors5 AII.

147. *Phaidon* diyaloğu 190A: Yeryüzünün, düşmemesi için havaya ihtiyacı yoktur, göğün her yönde, aynı dokuda olması onu sabit tutmak için yeterlidir.

148. Hippolytos'un bozuk metni: γυρόν (ὑγρόν'un düzeltilmişi) Anaksimandros'un kendi kelimesi olabilir.

149. Phys. III, 5, 205a 25.

150. Hippol. Ref. ı. 7, R. P. 28, Vors 5, Anaksimenes A7.

151. Ap. Diog. L. VIII, 24, Vors.5 I, s.449.

152. Frag.17, 27. Son satır frag.26'da yineler χρόνοιο için κύκλοιο ile.

153. Post. Anal. B 12,95 b 38, Oxford çev.

154. De Gen. Et Corr. B10, 336b34, Oxford çev. Dört basit cismin yukarı ve aşağı doğru doğrusal hareketi salınımlıdır ve bu nedenle göksel cisimlerin dairesel hareketinin sürekli tekrarını taklit eder.

155. Age.B II, 338 a I 5, Oxford çev.

156. A. Mielin'in de işaret ettiği gibi (*Pre-aristotelici*, ı, 57) (Plut. Quaestt.Covn.VIII, 8, 4'ün ortaya koyduğu şekliyle) insanın bir balık içinde üretildiğini ve beslendiğini söylemek, insan türünün bir balık türünden evrimleştiğini söylemekten çok farklıdır. Censorinus (Vors5 ı, s.88) insanların balık veya balık benzeri hayvanların içinde oluştuğunu ve ergenliğe kadar erkekler ve kadınlar olarak ayrıldıklarında kendi yiyeceklerini bulabildiklerini anladı.

157. Vors. 5 ı, s.213 (Ar.de Anim. 405a 29) Cf. Rostagni, Verbo di Pitagora, s. I 32 ff.

158. Plac. I. 3. 3 (R.P. I6a,Vors. 5 A 14).

159. Hippol. Ref. I, 6 (Vors. 5 A II).

160. Soph. O. C. 617, çev. Murray.

161. Bu tanım Galenus tarafından (Hippocr.) arkaik kozmoloji hakkındaki yorumunda belirtilmiştir (ἑβδομάδων 2). En dıştaki alanı "Olimpos Dünyası" olarak adlandırılır (A. Mieli, I *Pre-aristotelici*, 1, 108).

162. Cf. Aynı zamanda Melissus, frag.2.

163. Cf. Ar. Phys. 203 b 20: Sınırsız olduğuna inanmanın dördüncü argümanı, sınırlı olanın onu sınırlayan başka bir şeyle sınırlanınca, daima böyle olması gerektiğidir. Simplic. (Phys. 467.3) Bunu, Epikürcülere göre "daha eski" olarak adlandırır. Anaksimandros tarafından kullanılmış olabilir. 208 a II'de Aristoteles, sınırlı olmanın başka bir şeyle iletişim kurmakla aynı şey olmadığını söylüyor. Ksenofanes, birçok şeyin birbirini sınırlayabileceğini, onu sınırlayacak şeyin başka bir şeye sahip olmadığını iddia ettiğinden dolayı saldırıya uğradı. (Cf. [Ar.] MXG. 978b 1 ff.)

164. Ben bu etkiyi Gilbert Murray onuruna yazılan "Boşluğun Keşfi"inde tartıştım. Sonsuz varlığa ve sonsuz bir boşlukta sayısız dünyaya olan inancın beşinci ve en önemli nedeni olarak bu sayı, matematiksel büyüklükler göğün dışındaki şeyin sonsuzluğuna yorulur, çünkü asla bizim düşüncemizde yayılmazlar.

165. Aynı zamanda Aristoteles, *Fizik*, 207 a 2: Eğimi olmayan halka "sınırsız" olarak adlandırılır.

166. Od.x,194, νῆσον, τὴν πέρι πόντος ἀπείριτος ἐστεφάνωται.

167. C.Q. vol. XXVIII (1934), ss. I ff.

168. πολύπειρον kelimesi "çok sınırlı" anlamına gelebilir veya iç bölümlerinde; bu insanlar ve şarkılar için de kullanılır. Hom. Hymm Dem. 296 πολύπειρονα λαόν, Orph. Arg. 33 πολύπειρονας οίμους, Emped.17.I5 πείρατα μύθων, söyleminin başlangıç bölümleri. Anaksagoras frag.12'de ἀπειρον, *Nous* (akıl) gibi algılanır, anlamı "sonsuz" veya

"sınırları olmayan"dır, birbirini sınırlayan şeylerin bir karışımı değildir.

169. κυκλοφορία, tüm MSS'lerde Stocks ve Allan tarafından atlanmıştır. Ancak L. "kusurlu hareketler" her biri uygun yerine doğru hareket eden ve ona ulaştığında durduran dört basit cismin doğrusal hareketleridir.

170. Simplic. Phys. 41, 17: ἀπειρόν τινα φύσιν..... ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀίδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως λέγει. Burada sonsuz hareketin sınırsızın hareketi olduğu söylenir.

171. Demokritos'un sisteminde bile, Aristoteles (frag.208 Rose) "atomların bölünme savaşını" (στασιάζειν) ve boşluktaki hareketlerini "olasılıksızlıklarına" ve diğer farklılıklarına bağlar.

172. Ar. Meteor. B I, 353b 5 ff.

173. Olympiodorus yorumunda (Ideler, Ar. Met.I, s. 257), tüm gezegenlerde kış olduğunda harika bir kışın meydana geldiğini açıklıyor, örn. Aquaris ve Pisces, harika bir yaz anlamına geliyor, hepsi yaz mevsiminde, örn. Aslan veya Yengeç.

174. Kanunlar, III, 677.Cf. Theophr. *Phys.* Frag. I2 (Dox.490,30).

175. Bu Demekritos'un μικρὸς διάκοσμος'una atfedildi. Diels-Kranz, Vors.5 II, s.134. Bununla birlikte atomculuğun izinin olmadığı ve sonuç olarak atomculuk öncesi bir sistem olması daha muhtemeldir. Bignone'ye *bkz.Empédocle*, s.583.

176. Eurip. *Melanippe*, frag.484:

Hikâye benim değil, annemden aldım
Gökyüzü ve dünya bir zamanlar tek formdu
Ve birbirlerinden ayrıldıklarında her şeyi doğurdular
Ve ışık, ağaçlar ve kanatlı yaratıklar,
Balıklar ve ölümlü insanlar.

177. Gruppe'nin *Orfeus ve Yunan Dini* kitabından, W. K. C. Guthrie'nin alıntısı olarak.

178. Ar. Met. 1071 b 26: εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι. 1072a 7: οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνοι χάος ἦν νύξ.

179. *Kuşlar*, 799: πρὶν Ερως ξυνέμειξεν ἅπαντα. | ξυμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένετ' Οὐρανὸς Ωκεανός τε | καὶ Γῆ πάντων τε θεων μακάρων γένος ἄφθιτον.

180. I Theog. II: Μοῦσαι ὑμνεῦσαι Δία τ' αἰγίοχου κτλ. Μουσάων ἀρχώμεθα ταὶ πατρὶ | ὑμνεῦσαι τερπουσι μέγαν νοόν κτλ.

181. İlahi ile ilgili aşağıdaki açıklamalar C. Autran tarafından önerilmektedir, *Homeré et İes origenes de I epopee grecque*, I,40

182. Κλέεα προτέρων ἀνθρώπων, *Theog.* 100.

183. Bu, örneğin Polinezya'nın sözlü edebiyatında açıkça görülür.

184. Boisacq, Dict. Etym, χαός, χαζο, χαίνω, χωρίς, χώρα, tüm kelimelerin köklerinin anlamı "açmak, ayrılmak esnemek boşluk" anlamlarına gelmektedir.

185. Suidas'ta, Aristofanes *Bulutlar*'da, Euripides tragedyalarında, Aristoteles *Fizik* kitabında ve Hesiodos *Theogonia*'sında bu kelimeleri farklı şekillerde kullanmıştır.

186. Etym .Gud. s.562: χάος παρὰ τὸ χεῖσθαι, ὁ κενὸς τόπος μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ ..... Δηλοῖ δὲ τὸ χάος τὸ μέγα καὶ ἀπέραντον χώρημα.

187. Platon'un Şölen'inde, Eryximachus vasıtasıyla Eros'un fiziksel izahı ile karşılaştırınız.

188. A. Saric Rebac, Weiner Studien, LV1937. Bu referansı; C.Q.XXXIII, 1939, s.127'den aldım.

189. Adonis, vol. I, s.283. Referansların verildiği yerler Lang'ın açıklaması, M. P. Nilsson'ın *Yunan Dininin Tarihi*'nden alınmıştır.

190. "Gilbert adalarından mitler", *Folklore*, vol. XXXIII,1922pp.91 ff.

191. J. C. Andersen'in *Myths and Legends of the Polynesians* adlı eserinden özeti aktarıyorum, 1928, s.367. Cf. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, s.322.

192. Daha sonra bu, insan varlığı anlamına gelir.

193. Hesiodos'un τιταίνειν kelimesinden türettiği bu "gergin" kelimesi Titanların ne zorladığını veya neden gerildiğini açıklayamadığı için, bu anlaşılmaz bir durumdur. Tane'de ise aklında, çünkü onun orman tanrısı olduğu bir ağacın başı "köktür", dalları da onun ayaklarıdır, der. Platon, Tim. 90 A (F. M. Cornford, *Platon'un Kozmolojisi*, s.354; J. C. Andersen op.cıt. s. 404).

194. İlkel kültür, vol. I,p.325.

195. Bu sorun K. Ziegler tarafından tartışılmış ve incelenmiştir, "Menschenund wltenwerden", Neue Jahrb. f. das klassische Altertum, 1913, ss. 529 ff. Cf. Ayrıca *bkz.* F. Schwenn, *Die Theogonie des Hesiod*, Heidelberg, 1934.

196. Frazer'a *bkz. Adonis*, vol. I, ss. 287 ff.

197. D. Saurat, age. ss.94 f.

198. Age. ss.152 ff.

199. J. C. Andersen s. 408. McLennan'ın açıklaması olan, kraliyet içi ensest Frazer tarafından gösterilir, *Adonis*, vol 1 Chap.III. Kraliyet kanının sadece kadınlar aracılığıyla izlendiği yerlerde, bir prens tacı elde edebilmek veya tutmak için karısının veya kızının ölümü üzerine kız kardeşiyle evlenirdi.

200. Ben, Frazer'ı takip ettim. *Adonis*, vol. I,ss.267 ff.

201. M. P. Nilsson'a *bkz. Minos-Miken Dini*, s.433 (2. Baskı, 1950, s.503).

202. Nilsson tarafından kaydedildi, age. s.502 (2.Baskı, s.573).

203. Eğer mit tanımdan daha eskiyse, Uranos'u taklit eden Kronos aslında bize söylendiği gibi "eski bir hasat tanrısı" olamaz. Attis'in bizzat kendisi, iğdiş edilmiş göksel baba, seven, dünya tanrıçasının oğlu olmamalı mı? Tarı-

mın yapıldığı zamanlarda mit, Mısır'ın orak ile hasadının ve mahsul ekmesinin sembolü olarak yorumlandı ve sonra ana oyuncu olarak ekinlerin tanrısı ile kaynaştırılabilir. Kronos'un altın çağında insanlar toprağı ekmeksizin bolluk içinde yaşadı.

204. Yer'in (ἡ πρωτόμαντις) gizemli fonksiyonu öykünün ilerleyen kısımlarında tekrar eder.

205. *Minos-Miken Dini*, ch.XVI.

206. Age. s.504 (2. Baskı, s.575).

207. Cf. Nilsson, age. (2. Baskı, s.536); F. Schwenn, *Die Theogonie des Hesiod*, 7.

208. Rangi ve Papa efsanesinin devamında fırtına tanrısı önemli bir rol oynar. Rangi ve Papa'nın ayrılmasından sonra, onların cesetleri arasında gizlenmiş olan pek çok insan yaratıldı. Sonra rüzgârlar ve fırtınaların tanrısı ve babası olan Tawhiri-matea'nın göğsünde, kardeşi ile şiddetli bir savaş yürütme arzusu ortaya çıktı, çünkü ortak ebeveynleri ayrılmıştı. Çok şiddetli rüzgâr ve fırtınalar gönderdi ve Tane-muhata'nın ormanlarını ve okyanus tanrısı Tangaroa'nın denizlerini tahrip etti. Tüm kardeşlerini yendi, iyi direnen bir tanesini kurtardı. J. C. Andersen, *Myths and Legends of the Polynesians*, s.369.

209. Il.II, 783 εἰν Ἀρίμοις ὅθι φασί Τυφωέος ἐμμεναι εὐνας. (Cf 781) Hes. ἡ δ' ἐρυτ' εἰν Ἀρίμοισιν ὑπό χθόνα λυγρὴ Ἔχιδνα. (cf 843)

210. Vors.5 Pherek. v. Syros, A II, B 4 (vol.I,46,49).

211. Bu transformasyon Grekler tarafından, Mısır hayvan tapınımını açıklamak için keşfedildi, Lucian de Sacrif. 14 (Frazer on Apollod. I.6.3) Ancak sadece festivalde değil, rahiplerin hayvan maskeleriyle oynadığı rolün hatırlanması değil mi?

212. By W. Potzig, Illujankas u. Typhon (Kleinasiat. Forsch. hrsg. Sommer u. Ehelolf, vol.I, 193 ss. 379 ff. Sommer,

Die Achijawa-Urkunden, Abh. Münih. 1932, ss.382 f.). Bu referansları Dornseiff'den aldım, *Archaische Mythenerzahlung*, ss. 25 ff.

213. *Mit ve Ritüel*, ed. S. H. Hooke, Oxford, 1933, s.59.

214. Efsanenin Apollodoros versiyonunda (1.2.1) tanrılar Titanları ele geçirdikten sonra pek çok yetkiyi aldılar. Gökyüzü, deniz ve Hades'in hakimiyeti Zeus, Poseidon ve Hades'in payına düştü. Bu Homeros tarafından bahsedilen Dasmos'tur. Il. XV, 187.

215. *Theog.* 535 (ἐκρίνοντο).Bu adanan kurbanın çeşitli haklarından dolayı çekişme anlamına mı geliyor?

216. Nilsson'a *bkz. Yunan Dininin Tarihi*, s.184.

217. J. G. Frazer, *The Dying God*, 1911,ch.II, S6, ss. 105 ff.

218. Mısır Tarihi, 1906, ss. 83, 15.

219. *Polinezyalıların Mitleri ve Efsaneleri*, s. 366.

220. Bu konuda ben, mit ve ritüel ile ilgili olarak Profesör S. H. Hooke ve diğer yazarları takip ediyorum.

221. Takip eden ifade; C. J. Gadd'ın *Mit ve Ritüel* adlı denemesinden s. 47'den ve S. Langdon'ın *Babil Yaratılış Destanı*, Oxford, 1923'ten alınmıştır.

222. C. J. Gadd, *Mit ve Ritüel*, s. 55.

223. Metin, *Babil Yaratılış Destanı*'ndaProfesör S. Langdon tarafından çevrildi ve yayımlandı.

224. Mezopotamya ve İbrani dininde yeni yıl festivali ilkbahar ve sonbaharda yapılır. S. H. Hooke, *Erken Semitik Ritüellerin Kaynakları*, Oxford, 1938, s. 51.

225. Bu konuyla ilgili *bkz.* Hooke, *Erken Semitik Ritüellerin Kaynakları*, ss.10 ff.

226. Frazer, *Adonis*, vol.1, s. 307; *Ölümlü Tanrı*, s. 108.

227. Virgil, *Georg.II*, 336.

228. *Erken Semitik Ritüelin Kaynakları*, s. 18.Cf., A. M. Hocart, *Krallık*, Oxford, 1927, ss. 194 ff.

229. Mitin bu işlevinin zayıflığı, şairin normalde kutladığı belirli zaferin kısa bir sözünden, evin bazı ataları tarafından belirlenen çok daha önemli bir efsanevi emsalden geçtiği Pindar'ın Odes zaferinde görülebilir.

230. Franz Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, Leipzig*, 1893, s. 8

231. Langdon, age. s. 12, not: "Eski Sümer mitinin Enlil'i Semitik versiyonda tamamen örtbas edilir. Yer tanrısı Enlil ve oğlu Ninurta, Ea ve oğlu Marduk ile yer değiştirir." Bu, Babil tanrısı Marduk, Tanrı Ea abzu üzerinde tapınağını kuran Eridu mitolojisinde yer aldığında meydana geldi. (E. Burrows, *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, London, 1935, s. 50.)

232. *Mit ve Ritüel*, s. 61.

233. Tablet IV, 28. not "Kral Marduk". Langdon, Tanrı kralı açıklayan bu cümleciğe dikkat çeker.

234. Hint kralının taç giyme töreninde (*Satapatha Brahmana*'ya göre), "taç giydikten sonra kral Tanrı Vişnu'yu taklit ederek üç adım atar, böylece Yer, Hava, Gökyüzü olmak üzere üç dünyadan geçer ve tanrıların bölgesine yükselir". Hocart, *Krallık*, s. 80.

235. *Bkz.* Hocart'ın *Krallık* kitabında "Yaratılış" bölümü, ss. 189 ff.

236. *Krallık*, s. 116.

237. (Profesör E. R. Dodds tarafından not edilir.) Cornford'un Hesiodos'un *Theogonia*'sı ile Babil efsanesi arasındaki bağlantı hipotezi, *Kumarbi Destanı*'nın parçalanmış Hitit-Hurri sürümünün yayınlanmasıyla büyük ölçüde güçlendirildi (Hititçe metin *Keilschrrifturkunden aus Boghazköi*, XXXII, 1943, Almanca çevirisi ve yorumu için *bkz.* H. G. Güterbock, Zürih, 1946). Hititlilerin devraldığı gökyüzündeki bu savaş hikâyesi, Babil efsanesi ile Yunan uyarlaması arasında bir bağlantı sağlar. Üçünün de

ortak özellikleri, gökyüzü ve dünyanın zorla ayrılması (*Kumarbi*, s.27, Güterbock), ilahi nesillerin çatışması, eski tanrının çocuklarını yok etme (*Kumarbi* ve Hesiodos'ta onları yeme girişimi ve hadım etme motifidir. Ancak R. D. Barnett'in (J.H.S.LXV, ss. 100 f.) çok çarpıcı olan, özellikle de eski tanrının kopmuş cinsel organları, taş bebeğin tanıtımı, gökyüzünü ve dünyayı destekleyen bir Hurri Atlas olan Upelluri figürü ile dünyanın döllenmesi olan fikri vardır. Barnett, Cornford gibi Ugarit tüccarlarının (ya da daha sonraki bir tarihte Al-Mina) bu efsaneleri Ege dünyasına taşımış olabilecek aracılar olarak görmektedir.

238. Nilsson'un *Minos Miken Dini*'ne *bkz.*

239. C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1939, s.3. Bulunan metinler Ugarit tarihi hakkında tüm bilgiyi vermektedir.

240. Schaeffer, *Çivi Yazısı Metinleri*, ss. 59 ff.

241. Hooke, *Erken Semitik Ritüelin Kökleri*, ss. 30 ff.

242. Bu bölüm için *bkz.* Schaeffer, s.71.

243. Cf. Güneş'in yardımıyla Demeter'in Persophone'yi araması.

244. Çivi Yazısı Metinleri, s.72.

245. Hooke, *Erken Semitik Ritüelin Kökleri*, s. 40.

246. Ἀπαρχαί ve *Elefsis Gizemleri* Sir W. Ridgeway'in denemeleri (1913), ss. 153 ff. Teorim, Nilsson tarafından kabul edildi, "Ölü Eleus.Gottheiten", Arch.f. Religionswissenschaft, vol. XXXII, s. 107; *Geschichte der griechischen Religion*, 1914, ss. 443 ff.

Antik Yunan felsefesi üzerine yapılmış pek çok çalışma, yazılmış pek çok kitap ve makale bulunur, ancak bütün bunların belki de tek bir ortak noktası vardır: Hepsinde mutlaka Francis Macdonald Cornford'un ismi geçer, çünkü onun kitaplarını okumadan Antik Yunan felsefesini bütüncül ve sağlıklı olarak yorumlamak mümkün değildir. Önemli bir Platon çevirmeni ve yorumcusu olarak Cornford'un çalışmaları hâlâ son derece saygı gören eserlerdir. Eski Yunan tarihinde felsefenin doğuşu konusundaki iki önemli eseri *Dinden Felsefeye* ve *Bilgeliğin Başlangıcı*'nın literatürdeki etkisi hâlâ son derece güçlüdür.

Bilgeliğin Başlangıcı hem konunun meraklısı okur için zevkli bir okuma hem de akademik anlamda bu alanlarda çalışmalar yapan bilim insanları için eşsiz bir kaynak, bir yol gösterici olacaktır.

internet satış
saykitap.com
37,50 TL
ISBN 978-605-02-0838-2
9 786050 208382
SAY YAYINLARI

THG
200095
SSH

sayyayincilik.com
facebook.com/sayyayinlari
twitter.com/sayyayinlari
instagram.com/sayyayincilik