COPLESTON FELSEFE TARİHİ

CİLT 1

YUNAN VE ROMA FELSEFESİ

BÖLÜM 2b

HELENİSTİK FELSEFE

STOACILIK

EPİKÜRCÜLÜK

ESKİ KUŞKUCULUK:

ORTA VE YENİ AKADEMİLER

KİNİKLER, SEÇMECİLER, KUŞKUCULAR

YENİ-PİSAGORCULUK

ORTA-PLATONİZM

PLOTİNUSCU YENİ-PLATONİZM

İDEA

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişi:

Cilt 1
Bölümler I ve II — Yunanistan ve Roma

Cilt 2 Orta Çağ Felsefesi
Bölüm I — Augustine'den Bonaventure'ye
Bölüm II — Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

Cilt 3 Geç Orta Çağ ve Rönesans Felsefesi
Bölüm I — Ockham'dan Kurgul Gizemcilere
Bölüm II — Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Suárez'e

Cilt 4 Çağdaş Felsefe
Descartes'tan Leibniz'e

Cilt 5 Çağdaş Felsefe — İngiliz Filozofları
Bölüm I — Hobbes'tan Paley'e
Bölüm II — Berkeley'den Hume'a

Cilt 6 Çağdaş Felsefe
Bölüm I — Fransız Aydınlanmasından Kant'a
Bölüm II — Kant

Cilt 7 Çağdaş Felsefe
Bölüm I — Fichte'den Hegel'e
Bölüm II — Schopenhauer'den Nietzche'ye

Cilt 8 Çağdaş Felsefe — Bentham'dan Russel'a
Bölüm I — İngiliz Görgücüleri ve İngiltere'de İdealist Devim
Bölüm II — Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim
İdealizme Başkaldırı

Cilt 9 Çağdaş Felsefe — Maine de Biran'dan Sartre'a
Bölüm I — Devrimden Henri Bergson'a
Bölüm II — Bergson'dan Sartre'a

FELSEFE TARİHİ

CİLT 1

YUNAN VE ROMA FELSEFESİ

Bölüm 2b

Helenistik Felsefe

Frederick Copleston

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA İSTANBUL

Copyright © 1990 Aziz Yardımlı

İngilizce'de
A History of Philosophy: Volume I
Greece and Rome'da yayımlanmıştır.
© The Newman Press, 1946

Felsefe Tarihi, Cilt 2, Bölüm 2b,
Helenistik Felsefe olarak ilk yayım İDEA, 1990

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölümü yayımcının ön izni olmaksızın yeniden üretilemez.

İdea Yayınları, Ankara Cad. No: 41, Kat: 5,
34410 — Cağaloğlu, İSTANBUL

Filmdizgi ve Baskı: Marmara Yayımcılık
Printed in Turkey

ISBN 975 - 397 - 008 - 0

İÇİNDEKİLER

Bölüm

Bir	GİRİŞ	7
İki	ERKEN STOA	14
Üç	EPİKÜRCÜLÜK	36
Dört	ESKİ KUŞKUCULAR, ORTA VE YENİ AKADEMİLER	52
Beş	ORTA STOA	62
Altı	GEÇ STOA	71
Yedi	KİNİKLER, SEÇMECİLER, KUŞKUCULAR	85
Sekiz	YENİ-PİSAGORCULUK	96
Dokuz	ORTA PLATONİZM	103
On	YAHUDİ-YUNAN FELSEFESİ	112
Onbir	PLOTİNUSCU YENİ-PLATONCULUK	119
Oniki	BAŞKA YENİ-PLATONİST OKULLAR	136
Onüç	VARGI NOTLARI	150

Ekler

Bu ciltte kullanılan kimi kısaltmalar	179
Kaynaklar üzerine notlar	182
Bir kaç kitap	185
Dizin	187

BÖLÜM BİR

GİRİŞ

1. BÜYÜK İSKENDER'İN egemenliği ile özgür ve bağımsız Yunan Kent-Devletinin günü gerçekten tarihe karışmıştı. Onun ve politik erk için birbirleri ile döğüşen ardıllarının egemenlikleri sırasında Yunan kentlerinin ellerindeki özgürlük ancak sözdeydi, ya da en azından herşeyin üstünde duran egemenin iyi niyetine bağımlıydı. Büyük Fatihin İÖ 323'deki ölümünden sonra Helenik uygarlıktan çok Helenistik (Ulusal-Helenik ile karşıtlık içinde) uygarlıktan söz etmek daha doğru olacaktır. İskender için Yunanlı ve 'Barbar' arasındaki keskin ayrım gerçek bir ayrım değildi: o İmparatorluğun terimlerinde düşünüyordu, Kentin değil. Ve sonuçta Doğu Batının etkisine açılırken, Yunan ekini de kendi payına işlerin yeni durumu tarafından etkilenmekten kaçamıyordu. Atina, Sparta, Korint vb.—bunlar artık çevrelerindeki barbar karanlığa karşı ortak bir ekinsel üstünlük duygusunda birleşen özgür ve bağımsız birimler değildiler: daha büyük bir bütüne kaynaşmışlardı ve Yunanistan'ın yalnızca Roma İmparatorluğunun bir İli olacağı gün uzak değildi.

Yeni politik durum kaçınılmaz olarak felsefede de bir etki

yaratıyordu. Hem Platon hem de Aristoteles Yunan Kentinin insanlarıydılar, ve onlar için birey Kentten ve Kentin yaşamından ayrı düşünülemezdi: Kentte idi ki birey ereğine erişiyor, iyi yaşamını sürdürüyordu. Ama özgür Kent daha büyük bir kozmopolitan bütüne kaynaştığı zaman, yalnızca Stoacılıkta gördüğümüz gibi dünya vatandaşlığı ideali ile kozmopolitanizmin değil, ama bunun yanısıra bireyciliğin de öne çıkması ancak doğal olabilirdi. Gerçekte bu iki öğe, kozmopolitanlık ve bireycilik, sıkı sıkıya birbirlerine bağlıydılar. Çünkü Kent-Devletinin Platon ve Aristoteles'in düşündükleri gibi sıkı ve herşeyi-kucaklayan yaşamı çöktüğü ve yurttaşlar daha büyük bir bütüne kaynaştıkları zaman, birey kaçınılmaz olarak başıboş kalıyor, Kent-Devletindeki bağlarından kopuyordu. Böylece, kozmopolitan bir toplumda felsefeden beklenebilecek tek şey ilgisini bireyde yoğunlaştırması, onun yaşamda kılavuzluk istemini karşılamaya çalışması olacaktı. Çünkü bu yaşam artık göreli olarak küçük bir Kent-ailesinde değil ama büyük bir toplumda yaşanıyor, ve buna göre felsefe başat olarak törel ve kılgısal eğilimler sergiliyordu—Stoacılık ve Epikürcülükte olduğu gibi. Metafiziksel ve ruhsal kurgu arkatasara düşme eğilimine giriyordu: kendileri uğruna değil ama ancak törebilim için bir temel ve hazırlık sağlamaları işlevinde birer ilgi nesnesi oluyorlardı. Törel alan üzerinde bu yoğunlaşma yeni Okulların metafiziksel kavramlarını kendi başlarına yeni kurgular üretmeye girişmeksizin niçin başka düşünürlerden ödünç almış olduklarını anlamayı kolaylaştırmaktadır. Gerçekten de bu bakımdan geriye ön-Sokratiklere dönüyorlardı—Stoacılık Heraklitus'un Fiziğine ve Epikürcülük Demokritus'un Atomculuğuna başvuruyordu. Bundan da ötesi, Aristoteles-sonrası Okullar en azından belli bir düzeye dek giderek törel düşünce ve eğilimleri için bile ön-Sokratiklere dönüyorlar, Stoacılar Kinik törebilimden ve Epikürcüler Kireaniklerden ödünç alıyorlardı.

Bu törel ve kılgısal ilgi Roma döneminde Aristotelessonrası Okulların gelişiminde özellikle belirgindir, çünkü Romalılar Yunanlılar gibi kurgul ve metafiziksel yanları güçlü düşünürler değil, tersine ağırlıklı olarak kılgıya yönelik insanlardılar. Eski Romalılar *karakter* üzerinde diretiyorlardı—kurgu onlara biraz yabancıydı—ve Roma İmparatorluğunda, Cumhuriyetin önceki idealleri ve gelenekleri söndüğü zaman, bireye çalkantılı bir toplumsal süreç içersinde yaşamını doğru olarak yönlendirmesini ve belli bir tinsel ve ahlaksal bağımsızlık üzerine dayanan bir ilke ve eylem tutarlılığını sürdürmesini sağlayabilecek davranış kurallarını sağlama görevi sözcüğün tam anlamıyla filozofa düşüyordu. Filozof-direktörler olayı bu noktaya bağlıdır. Bunlar Hıristiyan dünyanın bildiği biçimiyle tinsel direktörün görevine andırımlı bir görevi yerine getiriyorlardı.

Kılgısal olan üzerinde bu yoğunlaşma, felsefenin yaşam ölçünlerini sağlamayı kendine görev bilmesi olgusu, doğallıkla felsefenin Yunan-Roma dünyasının eğitimli sınıfları arasında geniş bir yayılımına ve böylece bir tür Halk Felsefesinin doğuşuna götürüyordu. Roma döneminde felsefe adım adım düzenli bir eğitim sürecinin parçası oluyordu (felsefenin kolayca ayrımsanır bir biçimde sunulmasını gerektiren bir olgu), ve bu yolda idi ki felsefe Hıristiyanlığın bir karşıtı oluyor, çünkü yeni Din İmparatorluktan kendisine bağlılık isteminde bulunuyordu. Aslında denebilir ki felsefe en azından belli bir düzeyde bireyin dinsel gereksinim ve özlemlerine doyum sağlamayı öneriyordu. Halksal mitolojiye inançsızlık yaygındı, ve bu inançsızlığın egemen olduğu yerde—eğitimli sınıflar arasında—din olmaksızın yaşamaktan hoşnut olmayanların ya İmparatorluğa Doğudan getirilen ve insanın tinsel gereksinimlerini doyurmak için yapaylığı içindeki resmi Devlet dininden kesinlikle çok daha uygun olan sayısız kültlerden birine bağlanmaları, ya da bu gereksinimlerin doyumu için felsefeye

dönmeleri gerekiyordu. Bu yüzdendir ki Stoacılık gibi başat olarak törel bir dizgede dinsel öğeler saptamak olanaklı olmakta, ve bu arada Yeni-Platonizmde, Eski Felsefenin bu son çiçeklenişinde, din ve felsefenin uyumu doruğuna ulaşmaktadır. Dahası, diyebiliriz ki tinin gizemsel yükselişini ya da esrimeyi anlıksal etkinliğin en son ve yüksek noktası yapan Plotinuscu Yeni-Platonizmde felsefe dine geçme eğilimindedir.

Yalnızca törebilim üzerinde diretme örneğin hem Stoacılıkta hem de Epikürcülükte bulduğumuz türde bir tinsel bağımsızlık ve kendine-yeterlik idealine götürürken, din üzerinde diretme ise tersine bir Aşkınsal İlke üzerine bağımlılığı ileri sürmeye ve 'kendi'nin arınmasını Tanrısalın eylemine yüklemeye götürme eğilimindedir—bir tutum ki örneğin Mitras'ınkine benzer bir gizem-kültünde bulunmaktadır. Bununla birlikte, belirtmek gerek ki her iki eğilim de, kişiliğin törel, kendine-yeterli eksiksizliği ya da gerçekten ahlaklı bir kişiliğin kazanılması üzerinde diretme eğilimi, ve tapınanın Tanrısala doğru tutumu ya da kendine-yeterli-olmayan insanın kendini Tanrı ile birleştirme gereksinimi üzerinde diretme eğilimi, aynı isteği doyurmaya, Yunan-Roma dünyasında bireyin kendi tekil yaşamı için güvenilir bir dayanak bulma isteğini karşılamaya katkıda bulunuyorlardı. Çünkü dinsel tutum da kendisi ile birlikte layik İmparatorluğa karşı belli bir bağımsızlık getirmişti. Somutta hiç kuşkusuz iki tutum birleşme eğilimi gösteriyorlar ve vurgu kimi zaman törel etmen üzerine (Stoacılıkta olduğu gibi) ve kimi zaman da dinsel etmen üzerine getiriliyordu (gizem-kültlerinde olduğu gibi). Yeni-Platonizmde ise kapsamlı bir bireşim yönünde bir girişim görülüyor, törel öğe önemini yitirmeksizin dinsel öğeye altgüdümlü kılınıyordu.

2. Yunan-Roma felsefesinin gelişiminde değişik evreler ayırdetmek gelenekseldir:[1]

[1]Bkz. Überweg-Praechter, s. 32-3.

(i) Birinci evre ya da dönem yaklaşık olarak İÖ dördüncü yüzyılın sonlarından İÖ birinci yüzyılın ortalarına dek uzanmaktadır. Bu dönem Stoacı ve Epikürcü felsefelerin kurulmasıyla ıralanmaktadır. Bu felsefeler vurguyu davranış ve kişisel mutluluğa erişme üzerine getirmekte ve dizgelerinin evrenbilimsel temelleri için geriye ön-Sokratik düşünceye dönmektedirler. Bu 'inakçı' dizgelerin karşısında Pirho ve izleyicilerinin Kuşkuculuğu durmaktadır. Bunlara Orta ve Yeni Akademilerdeki kuşkucu akımı da eklemek gerekir. Bu felsefeler arasındaki etkileşim belli bir Seçmeciliğe götürüyor ve bu durum kendini Orta Stoa, Peripatetik Okul ve Akademinin payına birbirlerinin öğretilerini seçmeci bir yolda özümseme eğiliminde gösteriyordu.

(ii) Bir yanda Seçmecilik ve öte yanda Kuşkuculuk ikinci dönemde de (yaklaşık olarak İÖ birinci yüzyılın ortalarından İS üçüncü yüzyılın ortasına dek) sürmektedirler. Ama bu dönem felsefi bir 'ortodoksluğa' geri dönüşle ıralanmaktadır. Okulların kurucularına, bunların yaşamlarına, yapıtlarına ve öğretilerine karşı büyük bir ilgi doğmaktadır, ve felsefi 'ortodoksluğa' yönelik bu eğilim sürmekte olan seçmeciliğin yanısıra yer almaktadır. Ama geçmişe yönelik ilgi ayrıca bilimsel araştırma konusunda da verimliydi ve böylece eski filozofların çalışmaları yayımlanıyor, bunlar üzerine açıklamalar ve yorumlar getiriliyordu. Böyle bir çalışmada en önde duranlar İskenderiyeliler oluyorlardı.

Bu bilimsel ilgi, bununla birlikte, ikinci dönemin biricik ırasalı değildir. Bilimsel ilginin karşısında giderek güçlenmekte olan bir dinsel gizemcilik eğilimini de görüyoruz. Belirtilmiştir ki (örneğin Preachter, s. 36) bu eğilimin bilimsel eğilim ile ortaklaşa bir kökü vardır, eş deyişle üretken kurguculuğun yitişi her iki eğilim açısından da geçerlidir. Bu son etmen kuşkuculuğa ya da kendini doğa-bilimsel etkinliklere adamaya götürebiliyor olsa da, eşit ölçüde bir dinsel gizem-

cilik eğiliminde de sonuçlanabilmektedir. Bu eğilim hiç kuşkusuz zamanın yeğinleşen dinsel bilinci tarafından ve doğu kökenli dinler ile tanışıklık tarafından yüreklendiriliyordu. Batılı filozoflar, örneğin Yeni-Pisagorcular, bu dinsel-gizemsel öğeleri kurgul dizgelerine katmaya çalışırken, doğulu düşünürler, örneğin İskenderiyeli Filo ise, dinsel anlayışlarını felsefi bir çerçeve içersinde dizgeselleştirmeye çalışıyorlardı. (Filo gibi düşünürler hiç kuşkusuz Yunan tinine aykırı öğretilerini felsefi bir görünüş altında sunarak Yunanlılara baskın çıkma gibi bir istek tarafından da etkileniyorlardı).

(iii) Üçüncü dönem (yaklaşık olarak İS üçüncü yüzyıl ortalarından altıncı yüzyıl ortalarına dek—ya da, İskenderiye'de, yedinci yüzyıl ortalarına dek) Yeni-Platonizm dönemidir. Eski Felsefenin bu son kurgul çabası Doğunun ve Batının felsefi ve dinsel öğretilerindeki değerli tüm öğeleri tek bir kapsamlı dizgede birleştirmeye çalışıyor, aşağı yukarı tüm felsefi Okulları soğuruyor ve yüzyıllara yayılan bir felsefi gelişim döneminde başat etmen oluyordu. Bu yüzden Yeni-Platonizm bir felsefe tarihinde haklı olarak göz ardı edilemez ya da dışrak gizemcilik çöplüğüne atılamaz. Dahası, Yeni-Platonizm Hıristiyan kurgu üzerinde de büyük ölçüde etkili olmuştur: yalnızca St. Augustine ve Yalancı-Dionisius gibi adları anımsamak yeterlidir.

3. Helenistik dünyanın üzerinden atlanmaması gereken bir başka yanı da özel bilimlerde görülen serpilme eğilimidir. Felsefe ve dinin nasıl birleşme eğiliminde olduklarını görmüştük: felsefe ve özel bilimler açısından bunun karşıtı geçerlidir. Yalnızca felsefenin alanı Yunan düşüncesinin erken günlerinde olduğundan daha keskin bir biçimde sınırlanmış olmakla kalmıyor, ama değişik bilimlerin kendileri gelişimlerinde özel olarak ele alınmayı gerekli kılan bir doruğa ulaşıyorlardı. Dahası, araştırma ve inceleme için dışsal koşullarda gelişim, gerçi kendisi büyük ölçüde özelleşmenin sonucu

olmuş olsa da, kendi payına bilimlerin gelişimi üzerinde etkili oluyor ve sınıflandırılmış çalışmada ve araştırmada bir yeğinleşmeye yol açıyordu. Lise hiç kuşkusuz bilimlerin serpilme ve gelişimlerine büyük bir katkıda bulunmuştu, ama Helenistik çağda İskenderiye, Antakya ve Bergama gibi büyük kentlerde bilimsel Kurumlar, Müzeler ve Kütüphaneler doğuyor ve bunların sonucunda filolojik ve yazınsal araştırmada, matematiksel, tıbbi ve fiziksel incelemelerde büyük atılımların yer alması olanaklı oluyordu. Böylece Tsetzes'e göre İskenderiye'deki 'dış' kütüphanede 42.800 cilt bulunurken, Saraydaki ana kütüphane ise 400.000 'karışık' ve 90.000 kadar da 'karışmamış' ya da 'yalın' cilt kapsıyordu—sonuncular muhtemelen küçük papirus ruloları ve birinciler ise daha büyük rulolar olmak üzere. Daha sonra büyük ciltler, kitaplara bölünerek, 'yalın' ciltlere küçültülüyorlardı. Antonius Kleopatra'ya Bergama kütüphanesini armağan ettiği zaman ona 200.000 'yalın' cilt verdiği söylenmektedir.

Hiç kuşkusuz felsefenin özel bilimler üzerindeki etkisinin her zaman onların gelişimleri açısından yararlı sonuçlara yol açmış olduğu söylenemez. Çünkü kurgul sayıltılar kimi zaman onlara ait olmayan yerlere giriyor, iveğen ve yetersiz sonuçlara götürüyorlardı. Açıktır ki bu noktada deneyin ve sağın gözlemlerin belirleyici rollerini üstlenmeleri gerekiyordu. Öte yandan gene de özel bilimlere felsefi bir temel vermek onlara belli bir katkıda bulunma anlamına geliyordu, çünkü böylelikle kaba görgücülükten ve dışlayıcı bir kılgısal ve yararcıl yönelimden kurtarılıyorlardı.

BÖLÜM İKİ

ERKEN STOA

I. STOACI OKULUN kurucusu Zenon idi. Zenon yaklaşık olarak İÖ 336/5 yıllarında Kıbrıs'ta Sitium'da doğmuş ve İÖ 264/3 sıralarında Atina'da ölmüştü. İlkin babasının izinden tecim işine atılmış görünmektedir.[1] 315-313 sıralarında Atina'ya gelmişti. Ksenofon'un *Memorabilia*'sını ve Platon'un *Savunma*'sını okumuş ve Sokrates'in karakter gücü için hayranlıkla dolmuştu. Kinik Krates'in Sokrates'i en iyi andıran insan olduğunu düşünerek onun öğrencisi olmuştu. Kiniklerden sonra Stilpo'ya[2] dönmüş görünmekte, ama ayrıca Ksenokrates'i ve onun ölümünden sonra Polemon'u dinlemiş olduğu da söylenmektedir. İÖ yaklaşık olarak 300 yılında adını ders verdiği yer olan Στοὰ Ποικίλεden alan kendi felsefi Okulunu kurmuştu. Kendi yaşamına kıydığı söylenmiştir. Yazılarından elimize ancak parçalar kalmıştır.

Zenon'un Okuldaki önderliği Assoslu Kleantes (331/30-233/2 ya da 231) tarafından ve Kleantes'inki Kilikya'da Soloili Krisippus (281/278-208/205) tarafından izlenmiştir. Krisippus

[1]Diog. Laert., 7, 2 ve 31. [2]Diog. Laert., 7, 2.

Stoacı öğretileri dizgeselleştirmesi nedeniyle Okulun ikinci kurucusu olarak adlandırılıyordu. Εἰ μὲ γὰρ ἦ Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά.[3] 705'den fazla kitap yazdığı söylenmektedir ve yazış biçemi ile olmasa da eytişimi ile ünlüydü.

Zenon'un öğrencileri arasında Kioslu Ariston, Kartacalı Herillus, Herakleialı Dionisius, Sitiumlu Persion bulunuyordu. Boğaziçili Spaiurus da Kleantes'in öğrencilerinden biriydi. Kirippus iki öğrenci tarafından, Tarsuslu Zenon ve Seleukialı [Silifke] Diogenes tarafından izleniyordu. Diogenes daha başka filozoflarla birlikte cezanın kaldırılmasını sağlama gibi bir amaçla Atina'nın elçileri olarak İÖ 156/5'te Roma'ya gelmişti. Filozoflar Roma'da dersler veriyor ve Kentin gençleri arasında hayranlık duyguları uyandırıyorlardı. Ama Cato böyle felsefi ilgilerin askeri erdemler ile uyumlu olmadığını düşünüyor ve Senatoya ilk fırsatta elçilerden kurtulmasını salık veriyordu.[4] Diogenes Tarsuslu Antiper tarafından izleniyordu.

II. Stoanın Mantığı

Mantık Stoacılar tarafından Eytişim ve Diluzluğu olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Bunlara kimileri Tanımlar Kuramını ve Gerçeklik Ölçütü Kuramını da ekliyordu.[5] Burada Stoacı bilgikuramı üzerinde biraz duracağız. Stoacıların biçimsel mantık açıklamalarını incelemeyecek olsak da, Aristoteles'in on Ulamını dörde indirdiklerini belirtebiliriz—dayanak (τὸ ὑποκείμενον), özsel yapı (τὸ ποιὸν ya da τὸ ποιὸν ὑποκείμενον), ilineksel yapı (τὸ πῶς ἔχον ya da τὸ πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον) ve göreli ilineksel yapı (τὸ πρός τι πῶς ἔχον, τὸ πρός τι πῶς ἔχον ποιόν ὑποκείμενον). Stoanın biçimsel mantığının daha öte bir özelliğine de değini-

[3]Diog. Laert., 7, 183. [4]Plut., *Cat. Mai.*, 22. [5]Diog. Laert., 7, 41-2.

lebilir. Önermeler eğer terimleri önermeler değilse yalın, yoksa bileşiktirler. 'Eğer *X* ise, o zaman *Y*' (τὸ συνημμένον) bileşik önermesinin (i) eğer *X* ve *Y*'nin her ikisi de doğruysa doğru olduğu, (ii) *X* doğru ve *Y* yanlışsa yanlış olduğu, (iii) *X* yanlış ve *Y* doğruysa doğru olduğu ve (iv) hem *X* ve hem de *Y* yanlışsa doğru olduğu bildirilmektedir. Böylece 'içeriksel' imlemimiz 'biçimsel' imlemimizden ve 'sağın' imlemimizden ayrılmakta ve varlıkbilimsel olarak zorunlu kılınma gibi bir dayatmadan kurtarılmaktadır.[6]

Stoacılar yalnızca Platonik aşkınsal evrensel öğretisini yadsımakla kalmıyor, ama Aristoteles'in somut evrensel öğretisini de yadsıyorlardı. Yalnızca bireysel olan vardır ve bilgimiz tikel nesnelerin bilgisidir. Bu tikeller ruh üzerinde bir izlenim yaratırlar (τύπωσις—Zenon ve Kleantes—ya da ἑτεροίωσις —Krisippus), ve bilgi birincil olarak bu izlenimin bilgisidir. Stoacılar, öyleyse, Platon'un konumunun tam karşıtını benimsiyorlar, çünkü Platon duyusal-algıyı değersizleştirirken onlar ise tüm bilgiyi duyusal-algı üzerine dayandırıyorlardı. Hiç kuşkusuz Antistenes'in sözlerini yeniden-yankılayacaklardı—bir at gördüklerini söyleyeceklerdi, 'atlığı' değil. (Zenon gördüğümüz gibi Kinik Krates'in bir öğrencisiydi.) Ruh kökensel olarak bir *tabula rasa* idi, ve bilebilmesi için algıya gereksinimi vardı. Stoacılar hiç kuşkusuz iç durumlarımızın ve etkinliklerimizin bir bilgisini taşıdığımızı yadsımıyorlardı. Ama Krisippus bu bilgiyi de algıya indirgiyor ve bu durumların ve etkinliklerin özdeksel süreçlerden oluştuklarının düşünülmesiyle bu iş daha da kolaylaşıyordu. Algı ediminden sonra edimsel nesne artık orada olmasa bile geride bir anı (μνήμη) kalır, ve görgülenim benzer bir anımsamalar (ἐμπείρια) çokluğundan doğar.

Stoacılar öyleyse Görgücüler idiler, giderek 'Tenselciler' oldukları bile söylenebilir; ama bir Ussalcılık da ileri sürü-

[6]Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 2, 105; *Adv. Math.*, 8, 449.

yorlardı ki baştan sona görgücü ve adcı olan bir konumla tutarlı olduğunu söylemek olanaksızdır. Çünkü usun (λόγος, νοῦς) bir gelişim ürünü olduğunu, aşamalı olarak algılardan doğduğunu ve ancak ondördüncü yaş sıralarında şekillendiğini ileri sürmüş olmalarına karşın, yine yalnızca derin düşünme süreciyle oluşturulan genel düşüncelerin değil (κοιναὶ ἔννοιαι ya da προλήψεις) ama ayrıca görünürde görgülenime önsel olan genel düşüncelerin de (ἔμφυτοι προλήψεις) bulunduğunu savunuyorlar ve gerçekte doğuştan düşünceler olarak adlandırabileceğimiz bu sonuncuları oluşturmak için doğal bir yatkınlığımızın olduğunu düşünüyorlardı. Dahası, onlara göre Olgusallık dizgesi ancak Us yoluyla bilinebilirdi.

Stoacılar gerçeklik ölçütü sorusuna büyük önem veriyorlardı. Bunun φαντασία καταληπτική, ayrımsayıcı algı ya da tasarım olduğunu bildiriyorlardı. Gerçeklik ölçütü öyleyse algının kendisinde, daha doğrusu ruhu onaya zorlayan algıda, e.d. en sonunda açık ve duru algıdan başka birşey olmayan algıda yatmaktadır. (Bunun bize Olgusallığın pekin bilgisini verenin yalnızca bilim olduğu görüşü ile tutarlı olduğunu söylemek güçtür.) Bununla birlikte, ruhun nesnel olarak doğru bir algı olandan onayını geri çekebilecek olduğu biçiminde bir güçlük doğuyordu. Böylece ölü Alkestis yeraltı dünyasından Admetus'a göründüğü zaman, kocası onu açıkça algılıyor, ama öznel engeller nedeniyle, e.d. ölü insanlar yeniden doğmazlar inancına bağlı olarak ve öte yandan ölülerin aldatıcı görüntüleri olabilecekleri için bu açık algıyı onaylamıyordu. Bu tür karşıçıkışları göz önüne alan geç Stoacılar, Sextus Empricus'un anlattığı gibi, gerçeklik ölçütüne 'hiçbir engeli olmayan' koşulunu ekliyorlardı. Nesnel olarak konuşursak, ölü Alkestis'in algılanışı bir gerçeklik ölçütü değerini taşımaktadır—çünkü nesnel olarak bir καταληπτική φαντασίadır—ama öznel olarak konuşursak, böyle bir değer taşıması olanaksızdır, çünkü öznel bir engel olarak davranan

bir inanç vardır.[7] Hepsi çok hoş, ama ne zaman böyle bir engelin olduğunu ve ne zaman olmadığını saptamanın güçlüğü henüz ortada kalmaktadır.

III. Stoanın Evrenbilimi

Kendi evrenbilimlerinde Stoacıların Logos ve dünya-tözü olarak Ateş öğretileri için Heraklitus'a başvurmaları gerekmişti; ama Platon ve Aristoteles'ten ödünç alınan öğeler de bulunmaktadır. Böylece λόγοι σπερματικοί ideal kuramın özdeksel düzleme bir aktarılması olarak görünmektedir.

Stoacılara göre, Olgusallıkta iki ilke vardır, τὸ ποιοῦν ve τὸ πάσχον. Ama bu Platon'da bulduğumuz türde bir ikicilik değildir, çünkü etkin ilke, τό ποιοῦν, tinsel değil ama özdekseldir. Gerçekte buna bir ikicilik demek bile güçtür, çünkü ilkelerin her ikisi de özdekseldir ve birlikte tek bir Bütün oluşturmaktadırlar. Stoacı öğreti öyleyse birci bir özdekçiliktir, üstelik bu konumun tutarlı olarak ileri sürülüyor olmamasına karşın. Zenon'un görüşünün ne olduğu belirsizdir, ama Kleantes ve Krisippus iki etmenin en sonunda bir ve aynı olduklarını kabul etmiş görünmektedirler.

> *Herşey salt bir görkemli bütünün parçası,*
> *Ve bunun bedeni Doğa, ruhu Tanrı.*[8]

Edilgin ilke niteliklerden yoksun özdek iken, etkin ilke ise içkin Us ya da Tanrıdır. Doğal güzellik ya da Doğada sonsallık evrende bir düşünce ilkesinin, Kayrasında herşeyi insanın iyiliği için düzenlemiş olan Tanrının varoluşunu göstermektedir. Dahası, en yüksek doğa fenomeni olarak insan bilince iye olduğu için, bütün dünyanın bilinçten yoksun olduğunu varsayamayız, çünkü bütün parçadan daha az eksiksiz olamaz.

[7]Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7, 254 vs. [8]Pope, *Essay on Man*, I, 267.

Tanrı, öyleyse, dünyanın Bilincidir. Buna karşın, Tanrı, üzerinde çalıştığı gereç gibi, özdekseldir. '(Zenon) *Nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis—nec vero aut quod efficeret aut quod efficeretur, posse esse non corpus.*'[9] ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλουσιν.[10] Heraklitus gibi, Stoacılar da Ateşi herşeyin gereci yapıyorlardı. Tanrı etkin Ateştir (πῦρ τεκνικόν), ki evrende içkindir (πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου), ama aynı zamanda ilksel Kaynaktır ki cisimsel dünyayı oluşturan daha kaba öğeler ondan gelmektedirler. Bu kaba öğeler Tanrıdan gelmekte ve en sonunda yine Ona çözünmektedirler, öyle ki varolan herşey ya ilksel Ateştir—Kendinde Tanrı—, ya da değişik durumları içindeki Tanrıdır. Dünya varoluşta olduğu zaman Tanrı ona karşı bedenin karşısındaki ruh gibi durur ve onun ruhu işlevindedir. Tanrı dünyanın gerecinden, Kendi Bedeninden bütünüyle ayrı birşey değildir; tersine, salt daha ince bir gereçtir, devindirici ve biçimlendirici ilkedir. Öte yandan dünyayı oluşturan kaba gerecin kendisi devimsiz ve biçimsizdir, gerçi her tür devim ve biçimi alabilme yeteneğinde olsa da.

'*Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia reguntur.*'[11]

Tanrı öyleyse ὁ Λόγος'tur, Etkin İlkedir ki olacak olan şeylerin tümünün etkin biçimlerini kendi içersinde kapsamaktadır, bu biçimler λόγοι σπερματικοί olmak üzere. Bu etkin—ama özdeksel—biçimler bir bakıma 'tohumlar'dırlar ki, dünya gelişirken bireysel şeyler bunların etkinlikleri yoluyla varlık kazanırlar; ya da daha doğrusu bunlar kendilerini bireysel şeyler şeklinde açındıran tohumlardırlar. (λόγοι σπερματικοί anlayışı *rationes seminales* adı altında Yeni-Platonizmde

[9]Cic., *Acad. Post.*, 1, 11, 39. [10]Plut., *De Comm. Notit.*, 1073 e.
[11]Cic., *Acad. Prior.*, 2, 41, 126.

ve St. Augustine'de bulunmaktadır.) Dünyanın edimsel gelişiminde Tanrıyı oluşturan ateşten buharın bir bölümü havaya dönüşmekte ve havadan su oluşmaktadır. Suyun bir bölümünden toprak gelmekte, ve bu arada ikinci bir bölüm su olarak kalmakta ve havaya dönüşen bir üçüncü bölüm daha da seyrelerek öğesel ateş olmaktadır. Böylece Tanrının 'bedeni' varlık kazanmaktadır.

Gördüğümüz gibi, Heraklitus büyük bir olasılıkla hiçbir zaman bütün bir dünyayı onu doğurmuş olan ilksel ateşe geri döndüren bir evrensel yangın öğretisi açımlamış değildi. Bununla birlikte, Stoacılar hiç kuşkusuz bu ἐκπῦρωσις öğretisini ekliyorlardı. Söz konusu öğretiye göre Tanrı ilkin dünyayı oluşturmakta, daha sonra evrensel bir yangın yoluyla onu yine kendi içine geri almakta ve böylece dünyanın sonu gelmez bir varediliş ve yokediliş dizisi ortaya çıkmaktadır. Dahası, her yeni dünya tüm tikel yanlarında öncekini andırmakta, örneğin her bireysel insan her sonraki dünyada ortaya çıkarak bunda da önceki varoluşunda yaptığı aynı eylemleri yerine getirmektedir. (Nietzche'nin 'Bengi Geri-Dönüş' düşüncesini anımsayabiliriz.) Bu inanç ile uyumlu olarak, Stoacılar insan özgürlüğünü yadsıyorlar, ya da daha doğrusu özgürlük onlar için insanın bilinçli olarak ve onaylayarak her ne olursa olsun yapılacak olanı yapması anlamına geliyordu. (Burada biraz Spinoza'yı anımsıyoruz.) Bu zorunluk egemenliğini Stoacılar Yazgı (Εἱμαρμένη) kavramı altında anlatıyorlardı, ama Yazgı Tanrıdan ve evrensel Ustan ayrı birşey değildir, ne de tüm şeyleri en iyi uğruna düzenleyen Kayradan (Πρόνοια) ayrıdır. Yazgı ve Kayra Tanrının değişik yanlarından başka şeyler değildirler. Ama bu evrenbilimsel belirlenimcilik Stoacıların iç özgürlük üzerinde diretmeleri tarafından yumuşatılmaktadır, şu anlamda ki bir insan olaylar üzerindeki yargısını ve olaylara karşı tutumunu değiştirebilir, onları 'Tanrının İstenci' olarak görebilir ve kabul edebilir. Bu anlamda insan özgürdür.

Stoacılar Tanrının tüm şeyleri en iyi uğruna düzenlediğine inandıkları için, dünyadaki kötülüğü açıklamaları, ya da hiç olmazsa 'iyimserlikleri' ile uyum içine getirmeleri gerekiyordu. Krisippus özellikle bir teodezi formüle etmenin bitimsiz güçlüğünü üstleniyor, temel ilke olarak bireylerin eksiklikleri bütünün eksiksizliğine altgüdümlüdür kuramını alıyordu. Sonuçta ileri sürülüyordu ki şeylere *sub specie aeternitatis* bakıldığında gerçekte hiçbir kötülük yoktu. (Eğer burada Spinoza anımsanacak olursa, ayrıca Leibniz de anımsanmalıdır, yalnızca Stoacı iyimserlik tarafından değil, ama birbirlerine bütünüyle benzer iki bireysel Doğa fenomeni yoktur biçimindeki öğretileri tarafından da.) Krisippus Kayra üzerine dördüncü kitabında ileri sürmektedir ki iyiler kötüler olmaksızın varolamayacaklardır, çünkü bir aykırılar çiftinden hiçbiri öteki olmaksızın varolamaz, öyle ki eğer biri uzaklaştırılacak olursa, ikisi de uzaklaştırılmış olacaktır.[12] Hiç kuşkusuz bu yaklaşımda oldukça büyük bir gerçeklik payı vardır. Örneğin, hazza yetenekli duyarlı bir yaratığın varoluşu ayrıca acı duygusu için de sığayı imler—hiç kuşkusuz, Tanrı başka türlü belirlememişse; gene de burada işlerin doğal durumlarından söz ediyoruz, doğa-ötesi Tanrısal buyruklardan değil. Dahası, gerçi acıdan bir kötülük olarak söz edilmiş olsa da, onu belli bir bakış açısından bir iyilik olarak görmek de olanaklıdır. Örneğin, dişlerin çürümesi gibi bir olanak ortadayken dişağrısı belli bir iyilik ya da yarar olarak görülebilir. Dişlerimizin bir sorun yaratması hiç kuşkusuz kötü birşeydir, ama—çürüme olanağı verildiğinde—dişağrısı olanaksız olsaydı durumumuz çok daha da kötü olacaktı, çünkü bu ağrı bir tehlike işareti olarak hizmet ederek bir dişçiye görünme zamanı geldiği uyarısını vermektedir. Benzer olarak, eğer hiç açlık—bir acı—duymuyor olsaydık, yetersiz beslenme nedeniyle sağlığımız bozulabilirdi. Krisippus bunu açıkça görüyor ve kafa-

[12]Apud Gellium *Noctes Atticae*, 6, 1.

sının kolayca incinebilir bir yapıda olmasının insan için iyi olduğunu ileri sürüyordu, gerçi böyle bir yapının kendisi göreli olarak hafif bir vuruştan gelebilecek tehlikeyi içeriyor olsa da.

Ama gerçi fiziksel kötülük büyük bir güçlük yaratmıyor olsa da, ahlaksal kötülük için durum nedir? Stoacılara göre hiçbir edim *kendinde* kötü ve kınanabilir değildir: edimi ortaya koyan bireyin niyeti, onun ahlaksal koşulu edimi kötü yapmaktadır: fiziksel bir kendilik olarak edim ilgisizdir. (Eğer bu iyi bir niyet her tür edimi aklar anlamında alınacak olsaydı, o zaman böyle bir edim ahlaksal düzende bulunacak ve iyi ya da kötü olacaktı—ama gene de birey kötü edimi bunun ussal doğruluğa aykırı olduğu olgusunu gerçekten bilmeden içtenlikle iyi niyetten yerine getiriyorsa, eylem yalnızca *materialiter* kötüdür ve birey biçimsel bir günah işlemiş olmamaktadır.[13] Bununla birlikte, eğer edim, bir insan edimi olması ırasının dışında, olumlu bir kendilik olarak, yalnızca kendinde düşünülecek olursa, o zaman Krisippus edim olarak edim kötü değildir—üstelik iyidir—demekte haklı olacaktır. Kendiliğinden kötü olamayacağı bir örnekle gösterilebilir. Bir insan cinayette vurulduğu zaman yer alan fiziksel eylem, e.d. olumlu öğe, onun haklı bir savaş sırasında bir çarpışmada vurulduğu zaman yer alan eylemle tam anlamıyla aynıdır: *ahlaksal* olarak kötü olan şey cinayetteki olumlu öğe, e.d. salt soyut olarak düşünülen eylem değildir. Ahlaksal kötülük, tam anlamıyla böyle düşünüldüğünde, olumlu bir kendilik olamaz, çünkü bu bir Yaratıcının, tüm varlığın Kaynağının iyiliğini değersizleştirecektir. Ahlaksal kötülük özsel olarak insan

[13]Bir edim, e.d. davranan bir insanın özgür istencinden doğan bir edim *materialiter* (ya da *nesnel olarak*) iyi ya da kötüdür—, nesnel olarak doğru us ile, nesnel Doğal Yasa ile uyum içinde olması ya da olmamasına göre. Edimde bulunan insanın bilinçli niyeti bir insan ediminin nesnel ya da özdeksel ırasını değiştiremez, üstelik, nesnel olarak kötü bir edim durumunda, onu biçimsel ahlaksal yanlıştan bağışık tutabilmesine karşın.

istencinde doğru bir eğilimin yoksunluğundan oluşur, ve bu istenç, insanın kötü ediminde, ussal doğruluk ile uyumsuzdur.) Şimdi, eğer bir insanın haklı bir niyeti olabiliyorsa, haksız bir niyeti de olabilir; bu yüzden, ahlaksal alanda, fiziksel alandan daha az olmamak üzere, aykırılar birbirlerini imlemektedirler. Krisippus yürekliliğin korkaklıktan ya da türenin türesizlikten ayrı olarak nasıl anlaşılabileceğini soruyordu? Nasıl ki haz duyma yeteneği acı duyma yeteneğini imliyorsa, yine öyle haklı olma sığası da haksız olma sığasını imlemektedir.

Yalnızca erdemli olma sığası *de facto* erdemsizlik sığasını imler demek istemiş olması ölçüsünde, Krisippus bir gerçeği dile getiriyordu, çünkü *Summum Bonum*u sınırlı ayrımsayışı ile insan için bu dünyadaki edimsel durumunda erdemli olma özgürlüğü o denli de günah işleme özgürlüğünü imlemektedir, öyle ki, eğer ahlaksal özgürlüğü elinde bulundurmak insan için iyi bir şeyse, ve eğer hiçbir özgürlüğü olmamaktansa erdemi özgürce seçebilmek daha iyi ise (üstelik bu erdemsizlik olanağını imliyor olsa bile), dünyada ahlaksal kötülüğün olanağından ya da üstelik varoluşundan Tanrısal Kayraya karşı hiçbir geçerli uslamlama türetilemez. Ama Krisippus, karşıtların her zaman birbirlerini gerektirdikleri gibi bir zeminden çıkarak, evrende erdemin bulunuşunun zorunlu olarak onun aykırısının bulunuşunu imlediğini ileri sürmek istiyor olduğu ölçüde yanlış olanı ileri sürmektedir, çünkü insanın ahlaksal özgürlüğü bu yaşamda erdemsizliğin *olanağını* gerektirirken, zorunlu olarak onun edimselliğini gerektirmemektedir. (Ahlaksal kötülük için olduğu gibi fiziksel kötülük için de ortaya sürülen özür—ki iyiliğin kötülüğün bulunuşu yoluyla daha göze çarpar kılındığını söylemekten oluşmaktadır—, eğer zorlanacak olursa, aynı yanlış görüşü imleyebilir. Dünyanın şimdiki düzeni verildiğinde, insanın özgür ve böylece günaha *yetenekli* olması özgürlüksüz olmasından hiç

kuşkusuz daha iyidir; ama insanın özgürlüğünü erdemli eylemleri seçmede kullanması gerekir, ve dünyanın en iyi koşulu tüm insanların her zaman doğru olanı yapmaları olacaktır, erdemsizliğin bulunuşu iyiyi ne denli göze çarpar bir konuma çıkarıyor olursa olsun.)

Krisippus dışsal talihsizliklerin Kayranın payına bir atlamaya bağlı olup olamayacağı konusunda kafa yormaktan pek hoşnut kalmıyordu, söz gelimi büyük ve genel olarak iyi yönetilen bir evde bir tür savsaklama nedeniyle önemsiz kazalar ortaya çıktığı zaman olduğu gibi;[14] ama doğru olarak görüyordu ki iyilerin karşılaştıkları fiziksel kötülükler birer kutsamaya dönüştürülebilirlerdi, hem birey yoluyla (onun bunlara karşı iç tutumu yoluyla) ve hem de genelinde insanlık için (örneğin tıbbi araştırmayı ve ilerlemeyi uyarma yoluyla). Dahası, belirtmeye değer ki Krisippus daha sonra Yeni-Platonizm, St. Augustine, Berkeley ve Leibniz'de yineleyecek olan bir uslamlama vermektedir: evrende kötülük iyiliği daha göze çarpar bir konuma getirir, tıpkı ışık ve gölge zıtlığının bir resimde haz verici olması gibi, ya da Krisippus'un kendisinin de verdiği bir örneği kullanırsak, 'Komediler kendilerinde gülünç mısralar taşırlar ki bunlar, kendilerinde kötü olmalarına karşın, gene de bütün oyuna belli bir incelik verirler.'[15]

Örgensel-olmayan nesnelerde Evrensel Us ya da πνεῦμα bir ἕξις ya da bir kohezyon ilkesi olarak işlemektedir, ve bu ayrıca hiçbir ruhları olmayan bitkiler için de geçerlidir, gerçi onlarda ἕξις devim gücü taşıyor ve φύσις düzeyine yükseliyor olsa da. Hayvanlarda kendini φαντασία ve ὁρμή güçlerinde gösteren ruh (ψυχή) ve insanlarda us vardır. İnsanın ruhu öyleyse ruhların en soylusudur: gerçekten de yaratılışta insanlara inen ve daha sonra gelecek kuşaklara aktarılan tanrısal Ateşin parçasıdır, çünkü başka herşey gibi o da özdek-

[14]Plut., *De Stoic. Repugn.*, 1051 c.

[15]Plut., *De Comm. Notit.*, 1065 d; Marcus Aurel., *Kendisine*, VI, 42.

seldir. Τὸ ἡγεμονικόν, ruhun başat parçası, Krisippus'a göre yerini yürekte bulmaktadır, ve bunun görünürdeki nedeni düşüncenin anlatımı olan sesin yürekten geliyor olmasıdır. (Kimi başka Stoacılar τὸ ἡγεμονικόνu kafaya yerleştiriyorlardı.) Stoacı dizgede kişisel ölümsüzlük pek olanaklı değildi ve Stoacılar tüm ruhların yangında ilksel Ateşe geri döndüklerini kabul ediyorlardı. Biricik tartışma ölümden sonra yangına dek hangi ruhun sürmekte olduğu konusundaydı; ve Kleantes bunun tüm insan ruhları için geçerli olduğunu düşünürken, Krisippus ise onu ancak bilgenin ruhu açısından kabul ediyordu.

Stoacılarınki gibi birci bir dizgede Tanrısal İlkeye karşı herhangi bir kişisel tapınma tutumunu beklemek pek olanaklı değildir; ama gerçekte böyle bir eğilim tartışma götürmez bir yolda oradadır. Bu eğilim Kleantes'in Zeus'a ünlü ilahisinde özellikle göze çarpmaktadır:

Ey görkemli Tanrı, çoğun bir adla andığı,
Doğanın sonsuza dek değişmez büyük Kralı;
Haklı buyruğun her şeyi denetler,
Ve sınırsız gücün her şeye yeter.
Selam Zeus, çünkü seslenmek sana
Buyruktur tüm ülkelerde yaratıklarına.
Seniniz, yalnızca bizleriz senin çocukların,
Dolananlar arasında engin yollarında dünyanın,
Ve salt bizler taşırız imgeni gittiğimiz her yere.
Bu yüzden gücünü anlatacağım övgü türkülerinde
Bak! uçsuz bucaksız gök, ki çevresinde çevrilir dünyanın,
İzler güdümünü ve yine de sunar sana en sevinçlisini saygının;
Yenilmez elin, bu şimşek damgalı ateşten sözcü,
İki yanı keskin bir kılıç kavrar ki, ölümsüz gücü
Doğadan güne doğan herşeyin yürek vuruşu;
Her varlığın içinden akan, ve göksel pırıltılarından
Büyüklü küçüklü yıldızların evreni aydınlatan
Evrensel Sözün taşıyıcısı. Ey Krallar Kralı

Sonsuz çağlar boyunca aşkın Tanrı, ki amacı
Toprağın, denizin ya da yüksek göklerin,
Her şeyine yaşam vermek bu engin yeğinliğin,
Çılgın tutkuları dışında günahkarın.
Hayır, bilirsin yolunu eğriyi doğrultmanın:
Kaos sana düzendir: ve güzel olmayan güzeldir gözlerinde.
Sen ki hiç uyumlu kılmadın kötü şeyleri iyilerle
Tek Söz olsun diye sonsuza dek tüm şeylerde.
Tek Söz—ama ne yazık! sesini küçümser sefiller,
Özledikleri iyiye doyumsuz tinler;
Duyarak duymaz, görerek görmezler
Gene de evrensel yasasını Tanrının,
Onu uslarıyla güdülüp sayanların,
Ve mutluluğu bu yolda kazananların.
Gerisi, us yoksunu günahın şekillenişlerinde
İç itkileriyle boş bir adın peşinde
Boş yere san arenasının döğüşlerinde:
Başkaları aşırı Varsıllık için kıvranmada,
Ya da çözülmüşler tensel hazlar ardında.
Dolanır dururlar zamanı saçıp durarak
Sür git iyiyi arayıp kötüyü bularak.
Zeus, ey karanlıkların sarmaladığı en güzel olan,
Şimşekleriyle fırtına bulutlarını aydınlatan:
Kurtar çocuklarını öldürücü gücünden yanılgının
Ruhlarından uzaklaştır körlüğünü o karanlığın,
Ve eriştikleri bilgiye bağışla onların.
Sen ki yönetmek için bilgiyle güçlendirildin
Ve sen ki her şey üzerinde hakla egemensin;
Seninle onurlu seni onurlandıracağız
Bitimsiz şarkılarla yaptıklarını öveceğiz
Ölümlülerden daha başkası beklenemez:
Ödülün daha yükseği düşmez tanrılara bile
Evrensel yasaya tapınmaktan sonsuza dek türe ile.[16]

[16][Dr. James Adam'ın İngilizce çevirisinden Türkçe'ye.] Bkz. Hicks'in *Stoic and Epicurean* başlıklı çalışması, s. 14-16 (Longmans, 1910).

Ama kimi Stoacılar payına En-yüksek İlkeye yönelik bu kişisel tapınma tutumu onların halksal dini yadsıdıkları anlamına gelmiyordu; tersine, bu dini kendileri koruma altına alıyorlardı. Zenon gerçekten de duaların ve adakların boşuna olduğunu bildirmişti; ama çoktanrıcılık gene de Stoacılar tarafından aklanıyordu ve bunun zemini biricik İlkenin ya da Zeus'un kendisini fenomenlerde, e.d. göksel cisimlerde sergilemesiydi, öyle ki tanrısal saygı bu belirişlere bağlıydı—bir saygı ki ayrıca tanrılaştırılmış insanlara ya da 'kahramanlara' dek genişletiliyordu. Dahası, Stoacılık bilicilik ve biliciler için de bir yer buluyordu. Bu olgunun gerçekten de şaşırtıcı olmaması gerekir, çünkü anımsayabiliriz ki Stoacılar belirlenimci bir öğreti ileri sürüyorlar ve evrenin tüm parçalarının ve olaylarının karşılıklı olarak bağıntılı olduklarına inanıyorlardı.

IV. Stoacı Töre

Stoacılar için felsefenin törel bölümünün önemi Seneca tarafından verilmiş olan felsefe tanımı ile örneklenebilir. Seneca'nın geç Stoaya ait olmasına karşın, onun tarafından davranış bilimi olarak felsefe üzerine getirilen vurgu erken Stoaya da ortaktı. *Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agendae. non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi nomen reddidit.*[17] Felsefe öyleyse birincil olarak davranışla ilgilenmektedir. Yaşamın ereği, mutluluk, εὐδαιμονία Erdemden oluşur (terimin Stoacı anlamında), e.d. doğal yaşamdan ya da doğaya göre yaşamdan (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), insan eyleminin doğa yasası ile ya da insan istencinin tanrısal İstenç ile uyumundan oluşur. Bu yüzden ünlü Stoacı

[17]Seneca, Frag. 17.

ilke: 'Doğaya göre yaşa.' İnsanın kendini geniş anlamda evrenin yasalarına uydurması ile davranışını kendi özsel doğasına, usa uydurması aynı şeydir, çünkü evren doğa yasası tarafından yönetilmektedir. Erken Stoacılar 'Doğayı,' insanın izlemesi gereken Φύσις dahaçok evrenin doğası olarak düşünürlerken, geç Stoacılar ise—Krisippus'tan sonra—doğayı özellikle insanbilimsel bir bakış açısından görme tutumuna yöneliyorlardı.

Stoacı doğaya göre yaşam anlayışı öyleyse Diogenes'in davranış ve öğretilerinde örneklenen eski Kinik anlayıştan ayrılmaktadır. Kinikler için 'doğa' dahaçok ilkel ve içgüdüsel olan anlamına geliyor ve böylece doğaya göre yaşam uygar toplumun uylaşımlarını ve geleneklerini bilerek küçümsemeyi imliyordu, bir küçümseme ki, kendini alışılmışın dışında ve çoğu kez yakışıksız davranışlarda gösteriyordu. Öte yandan Stoacılar için doğaya göre yaşam doğada etkin olan ilkeye, λόγος, insan ruhu tarafından da paylaşılan ilkeye göre yaşam demekti. Öyleyse, Stoacılara göre törel erek özünde tanrısal olarak saptanmış dünya düzenine boyuneğişten oluşmaktadır, ve Plutark bildirmektedir ki tüm törel araştırmalara evrenin düzen ve yapısının bir irdelenişi ile başlamak Krisippus'un genel bir ilkesiydi.[18]

Hayvana doğa tarafından aşılanan temel içgüdü öz-sakınım içgüdüsüdür ki Stoacılar için aşağı yukarı bizim kendini-eksiksizleştirme ya da kendini-geliştirme diyebileceğimiz şey anlamına gelmektedir. Öte yandan, insan us ile, ona hayvanlar üzerindeki üstünlüğünü veren yeti ile donatılmıştır: öyleyse insan için 'doğa ile uyum içinde yaşam haklı olarak us ile uyum içinde yaşam olarak anlaşılmaktadır. Bu yüzden Zenon ereği doğa ile uyum içinde yaşama olarak tanımlamaktadır. Bu bir erdem yaşamını sürdürme anlamına gelmekte, çünkü doğa erdeme götürmektedir. Yine, erdemli bir yaşam doğanın

[18]Plut., *De Stoic. Repugn.*, c. 9 (1035 a 1-f 22)

işleyişine ilişkin deneyimlerimize uyan bir yaşamdır, çünkü insan doğalarımız evrensel doğanın parçalarından başka birşey değildirler. Böylece erek doğayı izleyen bir yaşamı sürdürmektir, ve burada doğa yalnızca kendi öz doğamız değil, ama o denli de evrenin doğası anlamına gelmektedir. Bu yaşamda evrensel tarafından, e.d. doğru us tarafından yasaklanan hiçbirşey yapmayız—bir us ki herşeye yayılmaktadır ve Zeus ile, evrenin kılavuzu ve yöneticisi ile özdeştir.'[19] Diogenes Laertius'un Stoacıların törel öğretileri ile ilgili açıklamaları böylece bildirmektedir ki erdem doğa ile uyumlu bir yaşam iken, doğa ile uyumlu bir yaşam ise insan için doğru us ile uyum içinde yaşamdır. (Başkaları tarafından da belirtildiği gibi bu bize çok şey söylememektedir, çünkü doğa ile uyum içinde yaşamak ussal ve us ile uyum içinde yaşamak doğaldır bildirimlerinin erdemin içeriğini belirleme konusunda pek yardımcı olduklarını söyleyemeyiz.)

Stoacılar herşeyin zorunlu olarak doğa yasalarına uyduklarına inandıkları için, şöyle bir karşıçıkış kaçınılmaz olarak doğacaktı: İnsana doğa yasalarına boyun eğmesini söylemenin yararı nedir, eğer ne olursa olsun bunu yapmanın önüne geçemiyorsa? Stoacılar yanıtlıyorlardı ki insan ussaldır ve böylece gerçi her ne olursa olsun doğa yasalarını izleyecek olsa da bu yasaları bilme ve onları bilinçli olarak onaylama ayrıcalığına iyedir. Bu yüzden ahlaksal öğütte bir amaç vardır: insan iç tutumunu değiştirmede özgürdür. (Bu hiç kuşkusuz en hafif bir deyişle belirlenimci konumda bir yumuşamayı imlemektedir—ama öyleyse hiçbir belirlenimci tutarlı değildir ya da gerçekten tutarlı olamaz, ve Stoacılar da bu kuralın dışında değildirler.) Bunun sonucunda, sözcüğün sağın anlamında konuşursak, hiçbir eylem kendinde haklı ya da haksız olamaz, çünkü belirlenimcilik istemli eylem ve ahlaksal sorumluluk için hiçbir yer bırakmamaktadır, ve bu arada birci

[19]Diog. Laert., 7, 86 vs.

bir dizgede kötülük ancak tikel bir bakış açısından bakıldığı zaman kötü iken, *sub specie aeternitatis* herşey haklı ve iyidir. Öyle görünmektedir ki Stoacılar, en azından kuramsal olarak, hiçbir eylem kendinde yanlış değildir düşüncesini kabul ediyorlardı. Böylece Zenon giderek yamyamlık, iç-zina ve eşcinselliğin bile kendilerinde yanlış olmadıklarını kabul ediyordu.[20] Zenon hiç kuşkusuz böyle eylemleri salık vermeyi düşünmüyordu. Amacı fiziksel edimin ilgisizken, ahlaksal kötülüğün insan istenç ve niyetine ait olduğunu belirtmekti.[21] Kleantes bildiriyordu ki insan zorunlu olarak Yazgının yolunu izler: '—eğer kötülük yapma eğilimiyle istencim başkaldırmışsa, gene de onu izlemek zorundayım.'[22] Ve aynı düşünce Seneca'nın ünlü buyurusunda da görünmektedir: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.[23] Bununla birlikte, Stoacıların belirlenimcilikleri uygulamada büyük ölçüde yumuşuyordu, çünkü bilge insan Yazgının yolunu *bilinçli olarak* izleyendir öğretisi (bir öğreti ki Seneca'nın şimdi aktarılan buyurusunda açığa serilmektedir), öğütçü töreleri ile birleştiğinde, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi belli bir düzeyde özgürlüğü imlemektedir,—bir insan iç tutumunu değiştirmeye ve bir başkaldırı tutumu yerine bir boyuneğme ve teslimiyet tutumu benimsemeye özgürdür. Dahası, göreceğimiz gibi Stoacılar bir değerler hiyerarşisini kabul ediyorlardı, ve en azından örtük olarak imlenmektedir ki bilge insan yüksek değerleri seçmeye ve aşağı değerlerden kaçınmaya özgürdür. Ama hiçbir belirlenimci dizge kılgıda tutarlı olamaz, bir olgu ki hiç de şaşırtıcı gelmemelidir, çünkü özgürlük bilincinde olduğumuz bir edimselliktir, ve kuramsal olarak yadsınsa bile, arka kapıdan yine içeri süzülecektir.

[20] Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, Vol. I. s. 59-60. (Pearson, s. 210 vs.).

[21] Bkz. Origen, *c. Cels.* 4, 45 (*P.G.*, 11, 1101).

[22] Frag. 91. (Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891.)

[23] Seneca, *Ep.*, 107, 11.

Stoacılara göre yalnızca erdem sözcüğün tam anlamıyla iyi olandır: ne erdem ne de erdemsizlik olan herşey aynı zamanda ne iyi ne de kötü ama ilgisiz olandır (ἀδιάφορον). 'Erdem us ile uyumlu bir yatkınlıktır, kendinde ve kendi için istenebilirdir, herhangi bir umut ya da korku ya da dışsal güdü nedeniyle değil.'[24] Erdemin bu kendine yeterliği ve kendi için istenebilirliği görüşü ile uyum içindedir ki sonraki yaşamda ödül ve cezalar konusundaki Platonik mitler Krisippus tarafından gülünçleştiriliyorlardı. (Bunu Kant'ın öğretisi ile karşılaştırabiliriz.) Bununla birlikte, ilgisiz olanın bu orta konumu açısından Stoacılar kimi şeylerin yeğlenebilir (προηγμένα) ve kimilerinin yadsınabilir (ἀποπροηγμένα) olduklarını, ve daha başkalarının ise dar bir anlamda ilgisiz olduklarını kabul ediyorlardı. Bu belki de kuram pahasına kılgıya bir ödündü, ama hiç kuşkusuz erdem doğa ile uyuşmaktan oluşur biçimindeki Stoacı öğreti tarafından gerektiriliyordu. Bu yüzden ahlaksal olarak ilgisiz şeyler arasına Stoacılar bir bölümleme getiriyorlardı: (i) doğa ile uyumlu olan ve bu yüzden bir değer yüklenebilecek şeyler (τὰ προηγμένα); (ii) doğaya aykırı ve böylece değersiz olan şeyler (τὰ ἀποποροηγμένα); ve (iii) ne değer ne de değersizlik taşıyan şeyler (τὰ ἀπαξία). Bu yolda bir değerler hiyerarşisi oluşturuyorlardı. Haz etkinliğin bir sonucu ya da onun eşliğinde olan birşeydir ve hiçbir zaman bir erek yapılamaz. Bu noktada tüm Stoacılar anlaşıyorlardı, gerçi tümü de hazzın doğaya uygun olmadığını ileri süren Kleantes denli ileri gitmiyor olsalar da.

Ana Erdemleri sayarsak, bunlar Ahlaksal İçgörü (φρόνησις), Yüreklilik, Öz-Denetim ya da Ilımlılık ve Türedir. Bu erdemler birlikte dururlar ya da birlikte düşerler, şu anlamda ki birine iye olan tümüne iyedir. Zenon tüm erdemlerin ortak kaynağını φρόνησιςde bulurken, Kleantes için ise bu

[24]Diog. Laert., 7, 89.

kendinin-efendisi olmaktı, φρόνησις yerine ἐγκράτεια geçmek üzere. Bununla birlikte, ayrımlara karşın Stoacılar genel olarak şu ilkeye sarılıyorlardı: Erdemler bir ve aynı karakterin anlatımları olarak çözülmemecesine bağlıdırlar, öyle ki bir erdemin bulunuşu tümünün bulunuşunu imler. Evrik olarak, düşünüyorlardı ki tek bir erdemsizlik bulunuyorsa, tüm kusurlar da orada olmalıdırlar. O zaman vurgulanan başlıca nokta karakterdir ve gerçekten erdemli davranış—ki haklı bir tinde ödevin yerine getirilişidir (τὸ καθῆκον, görünürde Zenon tarafından yaratılan bir terim, ama sözcüğe verdiğimiz anlamda ödevden çok 'uygun' olanı belirtmektedir)—ancak bilge insan tarafından yerine getirilebilir. Bilge insan tutkulardan arınmıştır, ve iç değeri açısından hiç kimsenin arkasında ikinci değildir—giderek Zeus'un bile. Dahası, kendi öz yaşamı üzerinde efendidir, ve intihar edebilir.

Eğer tüm bu erdemler birbirleri ile böylesine bağlıysalar ve birine iye olan ötekilerine de iye olmak zorundaysa, erdemlerde hiçbir derecenin olmadığını düşünmek zor olmayacaktır. Bir insan ya erdemlidir, e.d. bütünüyle erdemlidir, ya da bütünüyle erdemsizdir. Ve Erken Stoacıların konumları böyle olmuş gibi görünmektedir. Böylece, Krisippus'a göre, ahlaksal ilerleme yolunu *hemen hemen* tamamlamış bir insan henüz erdemli değildir, henüz gerçek mutluluk olan o erdeme iye değildir. Bu öğretinin bir sonucu da çok az sayıda insanın erdeme erişmesi ve bunların da ancak yaşamın geç yıllarında erişmeleridir. 'İnsan tüm yaşamında, ya da en azından yaşamının büyük bir bölümünde, kötülük içinde yürür. Eğer erdeme erişecek olursa, bu geçtir ve ancak günlerinin batışına düşer.'[25] Ama bu katı ahlaksal idealizm erken Stoacılığın ırasalı iken, geç Stoacılar ilerleme anlayışını daha çok vurguluyorlar, dikkatlerini insanı erdem yoluna girme ve orada ilerleme

[25]Von Arnim, I, 529, s. 119. (örn. Sext. Empir., *Adv. Math.*, 9, 90, Cleanthes üzerine).

konusunda yüreklendirmeye çeviriyorlardı. Hiçbir bireyin bilge insan idealine gerçekten karşılık düşmediğini kabul ederek, insanlığı bir yanda aptallara ve öte yanda erdeme ya da bilgeliğe doğru ilerleyenlere ayırıyorlardı.

Stoacı törenin ırasalı tutkulara ve duygulara ilişkin öğretileridir. Bunlar—haz (ἡδονή), üzüntü ya da çöküntü (λύπη), istek (ἐπιθυμία) ve korku (φόβος)—usdışı ve doğaya aykırıdırlar; ve böylece sorun bunları ılımlılaştırma ve düzenleme sorunu olmaktan çok onlardan kurtulmak ve böylece bir Duygusuzluk durumu yaratmaktır. En azından, alışkanlıklar (νόσοι φυχῆς) oldukları zaman tutkuların ya da duyguların ortadan kaldırılmaları gerekmektedir. Bu yüzden Stoacı töre kılgıda büyük ölçüde 'duygulara' karşı verilen bir kavgadır, bir ahlaksal özgürlük ve egemenlik durumuna erişme çabasıdır. (Stoacılar, bununla birlikte, bu uç konumu yumuşatma eğilimindeydiler, ve kimilerinin bilge insanda ussal duyguları—εὐπάθειαι—kabul ettiklerini görüyoruz.) Seneca'dan bir alıntı kendini-denetleme konusunda Stoacı tutumu örnekleyecektir:

> *'Quid praecipuum in rebus humanis est? non classibus maria complesse nec in rubri maris litore signa fixisse nec deficiente ad iniurias terra errasse in oceano ignota quaerentem, sed animo omnia vidisse et, qua maior nulla victoria est, vitia domuisse. Innumerabiles sunt, qui populos, qui urbes habuerunt in potestate, paucissimi qui se. quid est praecipuum? erigere animum supra minas et promissa fortunae, nihil dignam illam habere putare, quod speres: quid enim habet dignum, quod concupiscas? qui a divinorum conversatione, quotiens ad humana recideris, non aliter caligabis, quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole redierunt. quid est praecipuum? posse laeto animo tolerare adversa. quidquid acciderit, sic ferre, quasi*

volueris tibi accidere. debuisses enim velle, si scires omnia ex decreto dei fieri: flere, queri, gemere desciscere est. quid est praecipuum? in primis labris animam habere. haec res efficit non e iure Quirium liberum, sed e iure naturae. liber enim est, qui servitutem effugit. haec est assidua et ineluctabilis et per diem et per noctem aequaliter premens. sine intervallo, sine commeatu. sibi servire gravissima est servitus: quam discutere facile est, si desieris multa te posceris, si desieris tibi referre mercedem, si ante oculos et naturam tuam et aetatem posueris, licet prima sit, ac tibi ipsi dixeris: quid insanio? quid anhelo? quid sudo? Quid terram, quid forum verso? nec multo opus est, nec diu?'[26]

Stoacı törenin bu yanı—eş deyişle dışsal herşeyden tam bağımsızlık kazanma çabası—onun Kinik kalıtını temsil etmektedir; ama bir başka yanı daha vardır ki bununla Kinizmin ötesine geçmektedir ve bu onun Kozmopolitanlığıdır. Her insan doğallıkla toplumsal bir varlıktır, ve toplumda yaşamak bir us buyruğudur. Ama us tüm insanların ortak özsel doğalarıdır: bu yüzden tüm insanlar için tek bir Yasa ve tek bir Vatan vardır. İnsanlığın savaşan Devletlere bölünmesi saçmadır: bilge insan şu ya da bu tikel Devletin değil ama Dünyanın bir yurttaşıdır. Bu temelden şu çıkmaktadır ki tüm insanların iyi-istencimiz üzerinde bir hakları vardır, ve giderek kölelerin bile kendi hakları vardır ve düşmanların bile acımamıza ve bağışkanlığımıza bir hakları vardır. Dar toplumsal sınırları aşan bu tutum açıktır ki Stoacı dizgenin birciliği tarafından gerektiriliyordu, ama Stoacı Kozmopolitanizmin törel temeli bir öz-sakınım ya da öz-sevgi (οἰκείωσις) içgüdüsünde ya da eğiliminde bulunuyordu. İlk olarak, hiç kuşkusuz, bu içgüdüsel öz-sakınım eğilimi kendini öz-sevgi biçiminde, e.d.

[26]Seneca, *Nat. Quaest.*, III, Praef., 10, 17.

bireyin kendini sevmesi biçiminde göstermektedir. Ama dar anlamdaki öz-sevgiden öteye genişleyerek bireye ait herşeyi kucaklamaktadır—aileyi, dostları, yurttaşları ve, son olarak, insanlığın bütününü. Bireye yakın duran açısından doğallıkla daha güçlüdür, ve nesnenin uzaklaşmasıyla orantılı olarak zayıflar, öyle ki bireyin görevi, törel bakış açısından, ἰκείοσις uzak nesneler açısından da yakın nesneler açısından gösterdiği ile aynı yeğinlik düzeyine yükseltmektir. Başka bir deyişle, törel ideale tüm insanları kendimizi sevdiğimiz gibi sevdiğimiz zaman ya da öz-sevgimiz 'kendi' ile bağıntılı herşeyi—bütününde insanlığı da kapsayarak—eşit yeğinlik ile kucakladığı zaman erişilmektedir.

BÖLÜM ÜÇ

EPİKÜRCÜLÜK

1. EPİKÜRCÜ ●KULUN kurucusu Epikürüs İÖ 342/1'de Samos'ta doğdu. Samos'ta bir Platonist olan Pamfilus'u,[1] ve daha sonra Teos'ta bir Demokritus izleyicisi olan Nausifanes'i dinlemişti. Bu sonuncusu Epikürüs üzerinde önemli bir etki yaratmıştı, üstelik onun daha sonra ortaya sürdüklerine karşın.[2] Epikürüs onsekizinde askerlik görevi için Atina'ya gelmişti ve o sıralarda kendini Kolofon'da çalışmalara vermiş görünmektedir. 310'da Mitilene'de ders veriyor, ama daha sonra Lampsaküs'e gönderiliyor ve 307/6'da Atina'ya yerleşerek orada Okulunu açıyordu.[3] Bu Okul Epikürüs'ün kendi bahçesinde kurulmuştu, ve Diogenes Laertius'tan öğrendiğimize göre filozof vasiyetinde evi ve bahçesini öğrencilerine bırakıyordu. Okulun yerinden Epikürcüler οἱ ἀπὸ τῶν κήπων adını alıyorlardı. Yaşamı sırasında bile Epikürüs'e tanrısal onurlar sunulmuştur, ve kurucunun bu kültü hiç kuşkusuz niçin felsefi ortodoksluğun Epikürcüler arasında başka tüm

[1]Diog. Laert., 10, 14. [2]Cic., *De Nat. D.*, I, 26, 73; Diog. Laert., 10, 8.
[3]Diog. Laert., 10, 2.

Okullarda olduğundan daha uzun süre yaşatılmış olduğunu açıklayan olgudur. Temel öğretiler öğrencilere ezberden öğrenmek üzere veriliyorlardı.[4]

Epikürüs verimli bir yazardı (Diogenes Laertius'a göre yaklaşık 300 kadar yapıt üretmişti), ama yazılarının çoğu yitmiştir. Bununla birlikte, Diogenes Laertius bize üç öğretici mektup bırakmıştır. Bunlar arasında Herodotus'a ve Menoekeus'a yazılan mektuplar asıllar olarak görülürken, Pitokles'e yazılan ise Epikürüs'ün yazılarından bir öğrenci tarafından yapılan özetleme olarak görülmektedir. Ayrıca baş yapıtı Περὶ Φύσεως'dan Epikürcü Piso'nun (İÖ 58'de Konsül olan L. Piso olduğu düşünülüyor) kütüphanesinde bulunan parçalar da elimize geçmiştir.

Epikürüs'ün Okul Başkanı olarak ardılı Mitileneli Hermarküs idi. O da daha sonra Polistratus tarafından izleniyordu. Epikürüs'ün Hermarküs ve Poliaenus ile birlikte doğrudan öğrencilerinden biri de Lampsaküslü Metrodorus idi. Cicero Fedrus'u (yklş.78-70 sıralarında Atina'da Okul Başkanı) İÖ 90'da Roma'da dinlemişti. Ama Okulun en tanınan öğrencisi Latin ozan T. Lucretius Carus'dur (İÖ 91-51). Lucretius Epikürcü felsefeyi *De Rerum Natura* başlıklı şiirinde anlatıyordu ve başlıca amacı insanları tanrılardan ve ölümden duyulan korkudan kurtarmak ve ruh barışına götürmekti.

II. Kanonik

Epikürüs genelinde eytişim ya da mantık ile ilgilenmiyordu ve mantıkta dikkatini yönelttiği biricik bölüm gerçeklik ölçütünü ele alan bölümdü. Başka bir deyişle, ancak doğrudan doğruya Fiziğe hizmet ettiği ölçüde eytişimle ilgileniyordu. Ama Fizik de onu yine ancak Törebilime hizmet ettiği ölçüde

[4]Diog. Laert., 10, 12.

ilgilendiriyordu. Epikürüs böylece Törebilime Stoacıların göstermiş olduklarından çok daha yoğun bir ilgi gösteriyor, tüm arı bilimsel çalışmaları değersizleştirerek yaşamın yönetilmesi ile hiçbir bağıntısı olmadığı için matematiğin yararsız olduğunu bildiriyordu. (Metrodorus bildiriyordu ki 'Homer'den tek bir satır bile okumamanın ve Hektor'un bir Truvalı mı yoksa bir Yunanlı mı olduğunu bilmemenin hiç de can sıkıcı bir yanı olması gerekmez.')[5] Epikürüs'ün matematiğe karşı çıkmasının nedenlerinden biri de duyu-pekinliği tarafından gerçekleniyor olmamasıydı, çünkü geometricinin noktaları, çizgileri ve yüzeyleri olgusal dünyanın hiçbir yerinde bulunmazlar. Böylece, duyu-bilgisi tüm bilginin temelidir. 'Eğer tüm duyumlarına karşı savaşırsan, başvuracak hiçbir ölçünün ve böylece yanlış olduğunu bildirdiğin duyumları bile yargılamak için hiçbir aracın kalmaz.'[6] Lucretius duyudan daha yüksek pekinliği olan ne gösterilebilir diye sormaktadır. Duyu-verilerini yargılamamızı sağlayan usun kendisi bütünüyle duyular üzerine kurulmuştur, ve eğer duyular gerçek değillerse, o zaman tüm us da yanlışlanmaktadır.[7] Dahası, Epikürcüler belirtiyorlardı ki örneğin gökbilimsel sorularda pekinliğe erişemeyiz, çünkü söz gelimi şu konumu olduğu gibi bu konumu da ileri sürebiliriz. 'Çünkü göksel fenomenler üretilmeleri için pek çok değişik nedene bağımlı olabilirler.'[8] (Anımsanmalıdır ki Yunanlılar bizim çağdaş bilimsel aygıtlarımızdan yoksundular ve bilimsel konulardaki görüşleri çoğu kez sağın gözlemler tarafından gerçeklenmeyen tahminlerden öteye varamıyordu.)

Epikürüs'ün Mantığı ya da Kanoniği bilgi ilkeleri ya da kanonları ile ve gerçeklik ölçütü ile ilgilenmektedir. Temel ger-

[5]Frag. 24. (Metrodori Epicurei Fragmenta, A. Körte, 1890.) Ama bkz. Sext. Emp., *Adv. Math.*, I, 49.

[6]Diog. Laert., 10, 146.

[7]Bkz. *De Rerum Nat.*, IV, 478-99.

[8]Diog. Laert., 10, 86.

çeklik ölçütü Algıdır (ἡ αἴσθησις) ve bunda açık olana (ἡ ἐνάργεια) erişiriz. Algı ancak nesnelerin imgeleri (εἴδωλα) duyu-örgenlerinin içine işlerken yer almaktadır (Demokritus ve Empedokles ile karşılaştırılabilir), ve her zaman doğrudur. Belirtmek gerek ki Epikürcüler imgesel tasarımları (φαντασιαστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) da algı başlığı altına alıyorlardı, ve *tüm* algı εἴδωλαnın alınması yoluyla ortaya çıkıyordu. Bu imgeler sürekli olarak aynı nesneden akmakta ve duyu-örgenleri yoluyla alınmakta oldukları zaman, önümüzde sözcüğün dar anlamında algı bulunmaktadır: bununla birlikte, bireysel imgeler bedenin gözenekleri yoluyla içeri girerlerken bir bakıma karıştırılmakta ve imgesel resimler doğmaktadır, söz gelimi insan başlı bir at. Her iki durumda da 'algı' söz konusudur, ve her iki tür imge de nesnel nedenlerden doğdukları için, iki tip algı da doğrudur. Öyleyse yanlış nasıl doğmaktadır? Yalnızca *yargı* yoluyla. Eğer örneğin bir imgenin dışsal bir nesneye tam anlamıyla karşılık düştüğü yargısında bulunursak, ve gerçekte karşılık düşmüyorsa, yanlışa düşmüş oluruz. (Güçlük hiç kuşkusuz imgenin dışsal bir nesneye ne zaman karşılık düştüğünü ve ne zaman düşmediğini ve ne zaman eksiksiz ve ne zaman eksikli olarak karşılık düştüğünü bilmekte yatmaktadır; ve bu noktada Epikürcüler bize hiçbir yardım sunmamaktadırlar.)

İlk ölçüt öyleyse Algıdır. Bir ikinci ölçüt Kavramlar (προλήψεις) tarafından sağlanmaktadır. Kavram, Epikürcülere göre, yalnızca bir bellek imgesidir (μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος).[9] Bir nesnenin, örneğin bir insanın algısını edindikten sonra, 'insan' sözcüğünü duyduğumuz zaman insanın bellek imgesi ya da genel imgesi doğar. Bu προλήψεις her zaman doğrudur, ve ancak görüşler ya da yargılar oluşturmaya geçtiğimiz zamandır ki gerçeklik ya da yanlışlık sorunu doğmaktadır. Eğer görüşün ya da yargının (ὑπόληψις)

[9]Diog. Laert., 10, 33.

geleceğe göndermesi varsa, o zaman görgülenim tarafından doğrulanması gerekmektedir, oysa eğer gizli ve algılanmamış nedenlere göndermesi varsa (örneğin atomlara), en azından görgülenim ile çelişmemesi gerekir.

Gene de bir üçüncü ölçüt daha vardır, eş deyişle davranış için ölçüt olan duygular ya da πάθη. Böylece haz duygusu seçmemiz gereken ölçüt iken, acı duygusu ise bize kaçınmamız gereken şeyi gösterir. Bu yüzden Epikürüs diyebilmektedir ki 'gerçeklik ölçütleri duyular, önsanılar ve tutkulardırlar.'[10]

III. Fizik

Epikürüs'ün fiziksel bir kuramı seçmesi kılgısal bir erek tarafından belirleniyordu, insanı tanrıların ve öte dünyanın korkusundan kurtarma ve böylece onlara ruh barışı verme. Tanrıların varoluşunu yadsımazken, onların insanların işlerine karışmadıklarını ve insanın bu yüzden tövbe, yakarı ve genel olarak 'boşinanç' gibi şeylerle uğraşmaması gerektiğini göstermeye çalışıyordu. Dahası, ölümsüzlüğü yadsıyarak insanı ölüm korkusundan kurtarmaya çalışıyordu—çünkü ölüm yalnızca yitişse, tüm bilinç ve duygunun yokluğu ise, hiçbir yargı yoksa ve hiç kimseyi öte dünyada bir ceza beklemiyorsa, ölümden korkmak için bir neden var mıdır? 'Ölüm bizim için hiçbirşeydir; çünkü çözülüp dağılan birşey duyumdan yoksundur, ve duyumdan yoksun olan ise bizim için hiçbirşeydir.'[11] Bu kaygılardan yola çıkarak, Epikürüs yalnızca önemsiz değişikliklerle Demokritus'un dizgesini seçiyor, çünkü bu ereğine hizmet etmeye en elverişli dizge olarak görünüyordu. Tüm fenomenleri atomların düzeneksel devimleri yoluyla açıklayarak tanrısal karışmaya yönelik herhangi bir başvuruyu

[10]Diog. Laert., 10, 31. [11]Diog. Laert., 10, 139.

gereksiz kılmıyor ve ölümsüzlüğü yadsımak için kolay bir gerekçe sunmuyor muydu—eğer ruh da beden gibi atomlardan oluşuyorsa? Epikürcü Fiziğin bu kılgısal amacı Lucretius'un *De Rerum Natura*'sında ozanın görkemli diline ve imgelerine bürülü olarak belirgin bir yolda görünmektedir.

Yokluktan yokluk gelir, yokluk yokluğa geçer, diyordu Epikürüs, eski Evrenbilimcilerin düşüncelerini yeniden-yankılayarak. 'Ve, herşeyden önce, kabul etmeliyiz ki var olmayandan hiçbirşey gelemez; çünkü, böyle olmasaydı, herşey herşeyden üreyecek ve hiçbir tohuma gereksinim olmayacaktı. Ve yitenler var olmayacak denli saltık olarak yok olacak olsalardı, o zaman çok geçmeden herşey yitecekti, çünkü onları çözündürecek şeylerin hiçbir varoluşları kalmayacaktı.'[12] Lucretius'un satırlarını anımsayabiliriz: *Nunc age, res quoniam docui non posse creari de nilo neque item genitas ad nil revocari.*[13] Görgülenimimizin cisimleri önceden varolan özdeksel kendiliklerden, e.d. atomlardan oluşurlar, ve yitişleri onları oluşturan kendiliklere çözülmelerinden başka birşey değildir. Evrenin enson bileşenleri öyleyse atomlardırlar—Atomlar ve Boşluk. 'Şimdi, evrensel bütünlük bir cisimdir; çünkü duyularımız her durumda cisimlerin gerçek bir varoluşları olduğuna tanıklık ederler; ve duyuların tanıklıkları, daha önce söylediğim gibi, doğrudan algılanmayan herşey konusundaki uslamlamalarımızın kuralı olmalıdır. Yoksa, eğer boşluk dediğimiz şeyin, ya da uzayın, ya da dokunulamaz doğanın gerçek bir varoluşu olmamış olsaydı, içinde cisimlerin kapsanabilecekleri ya da içersinde gerçekte devindiklerini gördüğümüz gibi devinebilecekleri hiçbirşey olmayacaktı. Bu gözleme ekleyelim ki, hiç kimse ne algı yoluyla, ne de algı üzerine kurulu herhangi bir andırım yoluyla, tüm varlıklara özgü olan ama ne cismin ne de boşluğun bir yüklemi ya da bir ilineği olmayan herhangi bir genel nitelik tasarlayamaz.'[14] Bu atomlar

[12]Diog. Laert., 10, 38-9. [13]*De Rerum Nat.*, 1, 265-6. [14]D. Laert., 10, 39-40.

büyüklük, biçim ve ağırlıkta değişmektedirler (Epikürcüler hiç kuşkusuz atomlara ağırlık yüklüyorlardı, erken atomcular ne yapmış olurlarsa olsunlar), bölünmezdirler ve sayıca sonsuzdurlar. Başlangıçta boşluk ya da boş uzay boyunca yağmur gibi yağmışlardı, gerçi Lucretius devimlerini bir güneş ışınındaki parçacıkların devimlerine benzetiyor olsa da. Ve olabilir ki Epikürcüler gerçekte atomların hiçbir zaman koşut doğru çizgiler boyunca yağdıklarını düşünmemişlerdi—bir anlayış ki 'çarpışmayı' az çok bir *deux ex machina*ya bağlı kılmaktadır.

Dünyanın kökenini açıklayabilmek için, Epikürüs'ün atomlar arasındaki bir çarpışma olayını kabul etmesi gerekiyordu: dahası, aynı zamanda (Okul tarafından ileri sürülen) insan özgürlüğünün bir açıklamasını vermeyi de istiyordu. Böylece, bireysel atomlar payına kendiliğinden eğik bir devim ya da doğru iniş çizgisinden bir sapma devimi konutluyordu. Böylece atomların ilk çarpışmaları yer alıyor, çarpışmalardan ve sapmalara yol açan karışıklıktan döngüsel devimler oluşuyor ve bunlar birbirlerinden boş uzaylarla (μετακόσμια ya da *intermundia*) ayrılan sayısız dünyanın oluşumuna götürüyordu. İnsan ruhu da atomlardan, düz ve yuvarlak olanlardan oluşmuştur, ama hayvanlardan ayrı olarak göğüste yerleşmiş olan ussal bir parçası vardır ve bu korku ve sevinç duygularında görünmektedir. Usdışı parça, yaşam ilkesi, bütün beden boyunca yayılmıştır. Ölümde ruhun atomları birbirlerinden ayrılırlar, ve artık algı olanaklı değildir: ölüm algı yoksunluğudur (στέρησις αἰσθήσεως).

Dünya öyleyse düzeneksel nedenlere bağlıdır ve bir tanrıbilim konutlamaya gerek yoktur. Tersine, Epikürcüler Stoacıların insanözeksel tanrıbilimlerini bütünüyle yadsıyorlardı ve Stoacı teodezi ile hiçbir ilgileri yoktu. İnsan yaşamını etkileyen kötülük evrende tanrısal bir kılavuzluk düşüncesi ile hiçbir biçimde uzlaşmazdır. Tanrılar *intermundia*da otururlar,

güzel ve mutludurlar, insanların sorunlarını düşünmeksizin yer, içer ve Yunanca konuşurlar!

Apparet divinum numen sedesque quietae
Quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
Aspergunt neque nix acri concreta pruina
Cana cadens violat semperque innubilus aether
Integit. et largo diffuso lumine rident.[15]

Tanrılar insanbiçimsel olarak tasarlanmaktadır, çünkü onlar da atomlardan oluşmuşlardır—üstelik en ince atomlardan oluşuyor ve yalnızca etersel ya da yarı cisimsel bedenler taşıyor olsalar bile—, ve eşeysel olarak ayrılmaktadırlar: görünüşte insanlar gibidirler ve bizim gibi soluk alır ve yerler. Epikürüs tanrılara yalnızca onları kendi törel dinginlik idealinin somutta bulunuşunun bir örneği olarak sunabilmek için gereksinmekle kalmıyor, ama ayrıca tanrılara inancın evrenselliğinin ancak onların nesnel varoluşları önsavı üzerine açıklanabilecek olduğunu da düşünüyordu. εἴδολα bize tanrılardan geliyordu, özellikle uykuda, ama algı bize yalnızca tanrıların varoluşlarını ve insanbiçimsel ıralarını sunmaktadır: onların mutlu koşullarının bilgisine us ya da λόγος yoluyla erişilmektedir. İnsanlar tanrıları eşsizlikleri nedeniyle onurlandırabilseler, üstelik geleneksel törensel tapınmalara katılabilseler bile, onlardan duyulabilecek tüm korkular ve ayrıca adaklar yoluyla lütuflarını kazanmaya yönelik tüm girişimler yersizdir. Gerçek dindarlık doğru düşünceden oluşmaktadır.

nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec votis nectere vota,
sed mage pacata posse omnia mente tueri.[16]

[15] *De Rerum Nat.*, III, 18-22.

[16] *De Rerum Nat.*, V, 1198-1203.

Bilge insan, öyleyse, ölümden korkmaz—çünkü ölüm yalnızca yitiştir—, ne de tanrılardan korkar—çünkü onlar insanların işleriyle ilgilenmezler ve insanlarla alıp veremedikleri yoktur. Virgil'in ünlü satırlarını anımsayabiliriz:

felix qui potuit rerum cognoscere causas:
atque metus omnes et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.[17]

IV. Epikürcü Törebilim

Kirenaikler gibi Epikürüs de *hazzı* yaşamın ereği yapıyordu. Her varlık haz peşinde çabalar, ve hazdandır ki mutluluk oluşmaktadır. '... kabul ediyoruz ki haz mutlu olarak yaşamanın başlangıcı ve ereğidir; çünkü doğuştan bizimle olmakla onu ilk iyi olarak tanımışızdır; ve ona başvuraraktır ki tüm seçme ya da kaçınma edimlerimize başlarız; ve herşeyi ölçün olarak tutku yoluyla yargılamışız gibi ona geliriz ...'[18] O zaman Epikürüs hazzı yaşamın ereği yaptığı zaman ondan ne anlıyor sorusu doğmaktadır. İki olguyu belirtmek gerekiyor: ilkin, Epikürüs'ün düşündüğü şey bireysel duyumların anlık hazları değil ama bir yaşam boyu süren hazdı; ve ikinci olarak, Epikürüs için haz olumlu bir doyumdan çok acının yokluğundan oluşuyordu. Bu haz herşeyden önce ruh dinginliğinde bulunacaktı (ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία). Bu ruh dinginliği ile Epikürüs bedenin sağlığını da birleştiriyordu, ama vurgu dahaçok anlıksal haz üzerine düşmektedir, çünkü, çok ağır bedensel acılar kısa sürerlerken, daha az ağır acılar anlıksal hazlar tarafından yenilebilmekte ya da dayanılabilir kılınmaktadırlar. '... doğru bir kuram ... tüm seçmeyi ve kaçınmayı bedenin sağlığına ve ruhun rahatsızlığından özgürlüğe bağlayabilir.' '... zaman olur ki bir güçlük yaratabileceklerini beklediğimiz birçok hazzın üzerinden geçeriz; ve arkalarından

[17] *Georgics*, II, 490-2. [18] Diog. Laert., 10, 129.

büyük hazlar geldiği zaman pekçok acının hazlardan daha iyi olduğunu düşünürüz, eğer acıya bir süre dayanabiliyorsak.'[19] Epikürüs hazlar arasında seçimden söz eder ve belli hazları yadsırken, göz önüne aldığı şey hazzın sürekliliği ve arkadan bir acının gelip gelmediği olgusudur, çünkü gerçekten de törel anlayışında hazlar arasında ahlaksal bir değer ayrımı üzerine kurulabilecek bir ayrımlaşma için hiçbir yer yoktur. (Gene de beklenmeden içeri giren ahlaksal değer zemininde bir hazlar ayrımlaşmasını seçebiliyoruz—herhangi bir mutçu törebilimde olması gerektiği gibi, ama ancak mutçu düşünür 'en aşağılık' hazların en arı hazlar ile aynı düzeyde durduklarını kabul etmeye hazır olmadıkça. Ve hangi ciddi ahlak filozofu bunu hazdan başka bir ölçütü imleyen sınırlamalar getirmeksizin kabul etmeye istekli olmuştur?) 'Her haz öyleyse kendi öz doğası nedeniyle iyi birşeydir, ama bundan her hazzın seçilmeye değer olduğu sonucu çıkmaz; tıpkı her acının bir kötülük olması, ve gene de her acıdan kaçınılmaması gerektiği gibi.' 'Öyleyse, haz başlıca iyilerden biridir derken, kimi bilgisizlerin ya da görüşlerimizi paylaşmayanların ya da onları sapıkça yorumlayanların düşündükleri gibi, ayartılmış insanın hazlarından ya da tensel doyumda yatan hazlardan söz etmiyoruz; tersine demek istediğimiz şey bedenin acıdan ve ruhun karışıklıktan özgürlüğüdür. Çünkü yaşamı hoş kılan şey ... sürekli olarak içip eğlenmek değil, ama tüm seçme ve kaçınmaların nedenlerini yoklayan ve ruhu sıkıntıya sokan karışıklığın büyük bölümünü doğuran boş sanıları uzaklaştıran ağırbaşlı düşüncelerdir.'[20] 'Hiçbir haz özünlü olarak kötü değildir: ama kimi hazların etken nedenleri kendileriyle birlikte pek çok haz rahatsızlığı getirirler.'[21]

Kılgıda herhangi bir bireysel hazzın büyük bir acı üretip üretemeyeceğini ve herhangi bir büyük acının büyük bir haz

[19]Diog. Laert., 10, 128 ve 129. [20]Diog. Laert., 10, 129 ve 131-2.
[21]Diog. Laert., 10, 141.

üretip üretemeyeceğini irdelememiz gerekir. Örneğin, bireysel bir haz o an için çok yeğin olabilir, ama sağlığın bozulmasına ya da bir alışkanlığa köleliğe götürebilir; bu durumda büyük acı üretecektir. Evrik olarak, bir acı o an için yeğin olabilir—bir ameliyatta olduğu gibi—ve gene de büyük bir iyilik, sağlık üretici olabilir. Öyleyse, gerçi soyut olarak düşünüldüğünde her acı bir kötülük ve her haz bir iyilik olsa da, kılgıda geleceğe bakmalı ve dayanıklı hazzın en çoğunu elde etmeye çalışmalıyız—Epikürüs'ün görüşünde, beden sağlığını ve ruh dinginliğini. Epikürcü mutçuluk o zaman hovardalık ve aşırılıkta değil ama dingin ve durgun bir yaşamda sonuçlanacaktır; çünkü bir insan ya korkudan ya da sınırsız ve boş isteklerden mutsuzdur, ve eğer salt bunları dizginleyebilirse, kendi için usun kutsamalarını kazanabilecektir. Bilge insan gereksinimlerini çoğaltmayacaktır, çünkü bu acı kaynaklarını çoğaltmaktır: tersine, gereksinimlerini bir enaza indirgeyecektir. (Epikürcüler işi bilge insanın bedensel işkenceye uğradığı zaman bile bütünüyle mutlu olabileceğini söylemeye dek vardırıyorlardı. Böylece Epikürüs bildiriyordu ki, 'İşkence masasına yatırılmış olmasına karşın, bilge insan yine de mutludur.'[22] Bu konumun aşırı bir bildirimi şu sözlerde bulunmaktadır: 'Eğer bilge insan yakılıyorsa, eğer işkence ediliyorsa—hayır, Falaris boğasının içersinde bile, diyecektir ki: 'Ne hoş! Aldırmaya bile değmez'!'[23])Bu yüzden Epikürcü töre ölçülü bir çileciliğe, öz-denetime ve bağımsızlığa götürmektedir. 'Öyleyse birinin kendini yalın ve pahalı-olmayan alışkanlıklara alıştırması sağlığı eksiksizleştirmede büyük bir etmendir, ve bir insanı zorunlu yaşam gereksinimleri açısından duraksamalardan kurtarır.'[24]

Erdem ruhun ἀταραξίασının ya da dinginliğinin bir koşuludur, gerçi hiç kuşkusuz değeri Epikürüs tarafından haz üretme gücüne göre saptanıyor olsa da. Yalınlık, ılımlılık,

[22]Diog. Laert., 10, 118. [23]Cic., *Tusc.*, 2, 7, 17. [24]Diog. Laert., 10, 131.

ölçülülük, neşelilik gibi erdemler haz ve mutluluğa dizginsiz lükslerden, ateşli tutkulardan vb. çok daha fazla katkıda bulunurlar. 'Sağgörülü, onurlu ve türeli olarak yaşamaksızın hoş bir yaşam sürmek olanaksızdır; ne de hoş bir yaşam sürmeksizin sağgörülü, onurlu ve türeli olarak yaşamak olanaklıdır. Ama sağgörülü, onurlu ve türeli olarak yaşıyor olmayan birinin hoş yaşaması olanaksızdır.' 'Haklı insan tüm insanlar içinde endişeden en özgür olanıdır; ama haksız insan ona sürekli bir avdır.' 'Haksızlık özünlü olarak kötü değildir; bu niteliği taşımasının biricik nedeni o nitelikle damgalı eylemleri cezalandırmakla görevli olanlardan kaçamama korkusunun onunla birleşmesidir.' 'Yeni koşullar doğmaksızın, kılgıda doğru olduğu bildirilen bir şey usun izlenimleri ile bağdaşmadığı zaman, bu o şeyin gerçekten doğru olmadığının bir tanıtıdır. Aynı yolda, doğru olduğu bildirilmiş olan bir şey yeni bir durumun sonucunda artık yararlıkla bağdaşmıyor göründüğü zaman, toplumsal ilişkilere ve insan etkileşimlerine yararlı olmuş olduğu ölçüde doğru olmuş olan şey yararlı olmaya son verdiği anda doğru olmaya da son verir.'[25] Dahası, Epikürcü törenin bireyin hazzı üzerine kurulu olması ölçüsünde temel olarak bencil ya da ben-özeksel olması olgusuna karşın, kılgıda bu töre hiç de göründüğü denli bencil değildi. Böylece Epikürcüler düşünüyorlardı ki gerçekte bir incelik göstermek incelik gösterilmekten daha iyidir, ve kurucunun kendisi durumundan hoşnut ve ince karakteri ile övülüyordu. 'Başka insanlardan korkacak birşeyi olmaksızın dinginlik içinde yaşamak isteyen kendine dostlar kazanmalıdır; dost edinemediklerini en azından düşman yapmaktan kaçınmalıdır; ve eğer bunu yapamıyorsa, onlarla ilişkiden olabildiğince kaçınmalı ve çıkarının gerektirdiği ölçüde onları uzakta tutmalıdır.' 'En mutlu insanlar çevrelerindekilerden korkacak hiçbirşeylerinin kalmadığı noktaya erişmiş olanlardır. Böyle

[25]Diog. Laert., 10; Maksimler, 5, 17, 37, 42.

insanlar birbirleri ile büyük bir anlaşma içinde yaşarlar, birbirlerinde güvenin en sağlam zeminini bularak dostluğun üstünlüklerinden dolu dolu yararlanırlar—dostlarının zamansız ölümlerinde buna acıklı bir durum olarak bakıp üzülmeksizin.'[26] Belki de söylemek doğrudur ki Epikürüs'ün kılgın ahlaksal yargısı töresinin kuramsal temellerinden daha sağlamdı—bir töre ki, hiç kuşkusuz ahlaksal yükümlülük konusunda açıklayabileceği çok az şeyi vardı.

İnsanın pervasızca kendini sunan ilk hazzın peşine düşmesi olgusu nedeniyle, yaşamın yönetiminde bir hesaplama ya da ölçme sanatına gerek vardır. Öyleyse συμμέτρησις uygulamamız gerekir, ve haz ve acıların doğru ölçümünden, şimdiki ya da gelecekteki mutluluk ya da mutsuzluğu dikkate alma ve birbirine karşı dengeleme yeteneğindendir ki içgörünün ya da φρόνησις'in özü, en yüksek erdem oluşmaktadır. Eğer bir insan gerçekten mutlu, hoş ve doyum verici bir yaşam sürdürecekse, bu içgörüye iye olmalı, φρόνιμος [sağgörülü] olmalıdır. 'Şimdi, tüm bu şeylerin başlangıçları ve en büyükleri sağgörüdür, ve bu nedenledir ki sağgörü tüm başka erdemlerin ondan kaynaklanıyor olmaları ölçüsünde giderek felsefeden bile değerli birşeydir, çünkü bize sağgörülü, onurlu ve türeli olarak yaşamadıkça hoşnut bir yaşam sürmenin de olanaksız olduğunu ve hoşnut bir yaşam sürmedikçe sağgörülü, onurlu ve türeli olarak yaşanamayacağını öğretmektedir; çünkü erdemler hoşnut yaşam ile birlikte bulunurlar, ve hoşnut yaşam erdemlerden ayrılmazdır.'[27] Bir insan φρόνιμος iken erdemlidir, çünkü erdemli insan herhangi verili bir anda edimsel olarak hazdan yararlanan biri olmaktan çok kendini haz arayışında nasıl yöneteceğini bilen insandır. Bir kez erdem böyle tanımlandıktan sonra, açıktır ki kalıcı mutluluk için saltık olarak zorunlu koşul olmaktadır.

Epikürüs *Dostluk* üzerine büyük vurgu getiriyordu. 'Bilge-

[26]Diog. Laert., 10, 154. [27]Diog. Laert., 10, 132.

liğin bütün yaşamın mutluluğu için sağladığı şeyler içinde, tümünden çok daha önemlisi dostluğun kazanılmasıdır.'[28] Bu temel olarak bencil bir töre anlayışında yadırgatıcı görünebilir, ama dostluk üzerine vurgunun kendisi bencil kaygılar üzerine dayanmaktadır, örneğin dostluk olmaksızın bir insan dingin ve güvenlikli bir yaşam süremez, ve ayrıca dostluk haz verir gibi. Dostluk öyleyse bencil bir temel üzerine, kişisel yarar düşüncesi üzerine dayanmaktadır. Bu bencillik, bununla birlikte, dostluğun gidişinde bencil-olmayan bir duygunun doğduğu ve bir dostlukta bilge bir insanın dostunu kendisi gibi sevmekte olduğu yolundaki Epikürcü öğreti tarafından değiştiriliyordu. Gene de Epikürcülerin toplumsal kuramlarının bencil ırada olduğu olgusu doğru kalmaktadır—bir olgu ki, bilge insan ruh dinginliğini bozduğu için kendini politikaya karıştırmayacaktır öğretilerinde açıkça görünmektedir. Bununla birlikte iki kuraldışı söz konusudur: ilki kendi öz kişisel güvenliğini sağlama alabilmek için politikaya katılma gereksiniminde olan insan, ve ikincisi ise bir kenara ayrılacak olduğunda ἀταραξίanın onun için bütünüyle olanaksız olacak olduğu bir yolda politik etkinlik itkisi ile dolu bir insan durumunda.

Haz ve kişisel yarar yine Epikürcü yasa kuramı için de belirleyicidirler. Yasanın hüküm sürdüğü ve 'haklara' saygı gösterildiği bir toplumda yaşamak bir *bellum omnium contra omens* koşulunda yaşamaktan çok daha iyidir. Bu son koşul hiçbir biçimde ruhun dinginliğine ya da ἀταραξίaya yararlı olmayacaktır.

Epikürcüler, gördüğümüz gibi, Fizikleri için geriye Leusippus ve Demokritus'un Okullarına dönüyorlardı, tıpkı Stoanın geriye Heraklitus Evrenbilimine dönmüş olması gibi. Epikürcü törebilim de, öte yandan, Kirenaiklerin törebilimi ile az çok anlaşma içindedir. Hem Aristippus hem de Epikürüs

[28]Diog. Laert., 10. 148.

hazzı yaşamın ereği yapmaktadırlar, ve her iki Okulda da geleceğe, hesaplamaya, haz ve acıların 'ölçülmesine' dikkat edilmektedir. Bununla birlikte, Epikürcüler ve Kirenaikler arasında ayrım vardır. Çünkü bu sonuncular—hiç kuşkusuz genel olarak,—*olumlu* hazzı (pürüzsüz devim ya da λεία κίνησις) erek olarak düşünürken, Epikürcüler ise olumsuz yan, durgunluk ve dinginlik (ἡ καταστηματικὴ ἡδονή) üzerine daha büyük bir vurgu getiriyorlardı. Yine, Kirenaikler bedensel acıyı ansal acıdan daha kötü olarak görürlerken, Epikürcüler ansal acıyı bedensel acıdan daha kötü olarak görüyorlardı, çünkü inanıyorlardı ki beden yalnızca şimdiki kötülükten acı çekerken, ruh ise geçmiş kötülüklerin anımsanmasından ve gelecek kötülüklerin beklenti ya da korkularından da acı çekmektedir. Gene de haklı olarak denebilir ki Kirenaiklik Epikürcülük içersine soğrulmuştu. Epikürüs acının yokluğunu vurgulamada Kirenaik Hegesias ile ve bilgelere dostluğun geliştirilmesini salık vermede Annikeris ile anlaşmıyor muydu?

Epikürcü felsefe öyleyse bir kahramanlar felsefesi değildir, ne de Stoacı öğretinin ahlaksal görkemini göstermektedir. Gene de temel ilkesinin ilk bakışta imleyebilecek olduğu denli bencil olmadığı gibi 'ahlaksız' da değildir, ve belli tip insanlar için çekiciliğini anlamak kolaydır. Hiç kuşkusuz bir kahramanlık öğretisi ya da felsefesi değildir; ama, ilkeleri halksal uygulamada hangi kılgıya götürüyor olursa olsunlar, gene de yaratıcısı tarafından düşük bir yaşama kışkırtma olarak amaçlanmış değildi.

Hellenistik Evrenin İlk Döneminde Kinizm Üzerine Not

Kinizm bu dönemde bağımsızlığı, isteğin bastırılmasını ve fiziksel dayanıklılığı vurgulama biçimindeki ciddi ırasını

yitirme ve kendine dahaçok uylaşım ve gelenek ile, yürürlükteki inançlar ve davranış biçimleri ile alay etme ırasını vermeye yönelmişti. Hiç kuşkusuz bu eğilim eski Kiniklerde de eksik değildi—yalnızca Diogenes'i anımsamamız yeterlidir—, ama kendini bu dönemde satir ya da σπουδογέλοιον biçimindeki yeni yazınsal tür yoluyla gösteriyordu. İÖ üçüncü yüzyılın ilk yarısında, *Boristenesli Bion*, Kirenaiklik tarafından etkilenerek (Atina'da Kirenaik Teodorus'u dinlemişti), 'diatribe'lerinde 'mutçu Kinizm' diye bilinen şeyi yaymaya çalışıyor, yalın Kinik yaşamın mutluluğu ve haz verici ırası üzerinde duruyordu. Yaklaşık olarak İÖ 240 yıllarında Megara'da dersler vermiş olan *Teles* de böyle diatribeler—halksal ve anekdotal parçalar—yazmada Bion'un izinden yürüyor, görüngü ve olgusallık, yoksulluk ve varsıllık, kinik 'apati' vb. gibi konuları ele alıyordu.

Gadaralı Menippus (yklş. İÖ 250) Satiri yaratıyor, ve bu biçem içinde şiiri düzyazı ile birleştiriyor, değişik biçimler altında—Hades'e yolculuk, tanrılara mektuplar—doğal felsefeyi ve özelleşmiş öğrenimi eleştiriyor, izleyicileri tarafından Epikürüs'a gösterilen putperest saygıyla alay ediyordu. Varro, *Apocolocyntosis*'inde Seneca, ve Lucian tarafından öykünülüyordu.

Megalopolisli Kerkides, meliamblar bestecisi, aynı satirik havayı sergiliyor ve örneğin bildiriyordu ki, Kronus'un niçin kendini kimi insanlara baba ve başkalarına ise üvey-baba olarak gösterdiği biçimindeki ince sorunun çözümünü μετεωροσκόποιγε bırakacaktı.

BÖLÜM DÖRT

ESKİ KUŞKUCULAR, ORTA VE YENİ AKADEMİLER

I. Eski Kuşkucular

NASIL Ki Stoada ve Epikürüs'ün Bahçesinde kuram kılgıya altgüdümlü kılınmışsa, Pirho'nun, Kuşkuculuğun kurucusunun Okulunda da durum böyleydi. Hiç kuşkusuz arada büyük bir ayrım vardı, Stoacılar ve Epikürcüler bilime ya da olumlu bilgiye ruhun barışına bir araç olarak bakarlarken, Kuşkucular aynı ereğe bilginin yadsınması ile, e.d. bilimin karşıtı olarak kuşkuculuk ile erişmeye çalışıyorlardı.

Elisli Pirho (İÖ yklş. 360-yklş. 270), ki Hindistan'a seferinde İskender'in eşliğinde bulunmuş olduğu söylenmektedir,[1] görünürde Demokrituscuların duyu-nitelikleri kuramı, Sofistlerin görecilikleri ve Kirenaik bilgikuramı tarafından etkilenmişti. İnsan usunun şeylerin iç tözlerine işleyemeyeceğini öğretiyordu (şeyler bizim açımızdan ἀκατάληπτα dırlar):[2]

[1]Diog. Laert., 9, 61. [2]Diog. Laert., Proem., 16.

ancak şeylerin bize nasıl göründüklerini bilebiliriz. Aynı şeyler değişik insanlara değişik yollarda görünürler, ve hangisinin doğru olduğunu bilemeyiz: herhangi bir önesürümün karşısına eşit ölçüde sağlam zeminlerde (ἰσοθένεια τῶν λόγων) onunla çelişen bir önesürümü çıkarabiliriz. Öyleyse herhangi bir şey konusunda pekin olamayız ve bilge insan yargısını (ἐμέχειν) kendine saklayacaktır. 'Bu böyledir' demektense, 'Bana böyle görünüyor,' ya da 'Böyle olabilir' dememiz gerekir.

Aynı kuşkuculuk ve bunun sonucunda yargının askıya alınması kılgısal alana da genişletilmektedir. Hiçbirşey kendinde çirkin ya da güzel, doğru ya da eğri değildir, en azından bundan pekin olamayız: yaşamlarımızdaki tüm dışsal şeyler ilgisizdirler ve bilge insan yalnızca ruhun dinginliğini amaçlayacak ve ruhunu o koşulda tutmaya çabalayacaktır. Hiç kuşkusuz bilge insan bile kılgısal yaşamda davranmaktan ve ona katılmaktan kaçınamaz: ama saltık gerçekliğin erişilemez olduğunun bilincinde olarak, kılgıda olası sanı, töre ve yasayı izleyecektir.

Diogenes Laertius bildirmektedir ki Pirho felsefi görüşlerini yalnızca ağız sözüyle[3] anlatıyordu, ama görüşleri öğrencisi *Filuslu Timon*'un (İÖ yklş. 320-yklş. 230) sözleri yoluyla bilinmektedir. Timon Sextus Empricus tarafından ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων[4] olarak adlandırılmaktadır. Timon Εἴλλοι ya da alaycı yazılar yazıyor ve bunlarda Homer ve Hesiod'a öykünüyor, Ksenofanes ve Pirho'nun kendisi dışındaki Yunan filozofları ile eğleniyordu. Timon'a göre ne duyu-algısına ne de usa güvenebiliriz. Buna göre tüm yargıyı askıya almamız ve kuramsal önesürümlerin bizi yakalamalarına izin vermememiz gerekir. O zaman gerçek ἀταραξία ya da ruh dinginliğine erişebiliriz.

[3]Diog. Laert., Proem., 16; 9, 102. [4]*Adv. Math.*, 1, 53.

(Cicero görünürde Pirho'yu bir kuşkucu olarak görmüyor, tersine onu dışsal şeylere karşı ilgisizliği öğütleyen ve uygulayan bir ahlakçı olarak düşünüyordu. Böylece belki de Pirho'nun Kuşkucu konumu kişisel olarak geliştirmemiş olması olasılığı vardır. Ama hiçbir yazı bırakmamış olduğu için, bu nokta üzerinde bir pekinliğe ulaşmamız pek olanaklı olmayacaktır.)

II. Orta Akademi

Platon duyu-algısı nesnelerinin gerçek bilgi nesneleri olmadıklarını savunuyordu. Ama gene de bir kuşkucu olmaktan çok uzaktı ve Eytişiminin özü bengi ve kalıcı olanın gerçek ve pekin bilgisine erişmeye yönelikti. Bununla birlikte, İkinci ya da Orta Akademi olarak bilinen okulda kuşkucu bir düşünce akımı kendini göstermektedir. Bu kuşkuculuk birincil olarak Stoacı inakçılığa karşı yönelmişti ama ayrıca evrensel terimlerde de anlatılıyordu. Böylece *Arkesilaus* (315/14-241/40), Orta Akademinin kurucusu, hiçbirşeyden pekin olmadığı, giderek hiçbirşeyden pekin olmadığı olgusundan bile pekin olmadığı sözleriyle ünlüdür.[5] Bu noktada hiçbirşey bilmediğini bilen Sokrates'ten de öteye gidiyordu. Öyleyse Pirhonistlerinkine benzer bir yargı askılanışı ya da ἐποχή tutumunu gösteriyordu.[6] Konumunu Sokrates örneği ve kılgısı ile desteklemeye çalışarak, Arkesilaus Stoacı bilgikuramını özel bir saldırı hedefi yapıyordu. Yanlış olmayabilecek hiçbir tasarım üretilemez: duyu-algılarımızdan ya da tasarımlarımızdan hiçbiri nesnel geçerliğinin güvencesini taşımaz, çünkü tasarım nesnel olarak yanlış olduğunda bile eşit ölçüde yeğin bir öznel pekinlik duyabiliriz. Öyleyse hiçbir zaman pekin olamayız.

[5]Cic., *Acad. Post.*, I, 12, 45. [6]Cic., *de Orat.*, 3, 18, 67.

III. Yeni Akademi

1. Üçüncü ya da Yeni Akademinin kurucusu *Kireneli Karneades* idi (İÖ 214/12-129/8). Karneades 156/5'de Stoacı Diogenes'in Roma'ya elçiliğine eşlik ediyordu. Arkesilaus'un kuşkuculuğunu izleyerek Karneades bilginin olanaksız olduğunu ve hiçbir gerçeklik ölçütü olmadığını öğretiyordu. Stoacılara karşı şunu ileri sürüyordu: hiçbir duyu-tasarımı yoktur ki yanına gerçek olandan ayırdedilemiyecek bir yanlış tasarım koyamayalım; ve örneğin düşlerdeki ama böylece olgusal olmayan tasarımların üzerimizdeki etkisine ve sanrılama ve sabuklama olgularına başvuruyordu. Duyu izlenimleri öyleyse yanılmaz değildirler, ve Stoacılar'ın usa bir çare olarak bakmaları olanaksızdır, çünkü kendileri kabul etmektedirler ki kavramlar görgülenim üzerine kurulmuşlardır.[7]

Böylece hiçbir şeyi tanıtlayabilmemiz olanaklı değildir, çünkü herhangi bir tanıtlama kendileri tanıtlanma gereksinimlinde olan sayıltılar üzerine dayanmaktadır. Ama bu son tanıtlamanın kendisi de sayıltılar üzerine dayanacaktır, ve sonsuza dek böyle gider. Tüm inakçı felsefe buna göre bir yana atılmaktadır: bir sorudaki her iki yan için de eşit ölçüde iyi—ya da eşit ölçüde kötü—nedenler bulunabilir. Karneades Stoacı tanrıbilime saldırıyor ve Tanrının varoluşu için tanıtlarının inandırıcı olmadıklarını ve Tanrının doğasına ilişkin öğretilerinin çatışkılar kapsadığını göstermeye çalışıyordu.[8] Örneğin, Stoacılar *consensus gentium*a [genel uylaşım] tanrısal varoluş için bir uslamlama olarak başvuruyorlardı. Şimdi, eğer bu *consensus gentium*u tanıtlayabilirlerse, o zaman tanrısal varoluşa evrensel bir *inanç* tanıtlamış olacaklardır, ama bu tanrıların *var* olduklarını tanıtlamamaktadır. Ve Stoacılar hangi zemin üzerine Evrenin bilge ve ussal olduğunu ileri

[7]Bkz. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7, 159 ve 166 vs.; Cic., *Acad. Prior.*, 2, 30, 98 vs.

[8]Bkz. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 9, 13 vs.; Cic., *De Nat. D.*, 3, 17, 44; 3, 29 vs.

sürmektedirler? İlkin *dirimli* olduğunun tanıtlanması gerekmektedir, ve bunu tanıtlamış değildirler. Eğer ileri sürüyorlarsa ki evrensel bir Us bulunuyor ve insan usu bundan doğuyor olmalıdır, ilkin insan anının doğanın kendiliğinden ürünü olamayacağını tanıtlamaları gerekmektedir. Yine, tasardan uslamlama inandırıcı değildir. Eğer evren tasarlanmış bir ürünse, o zaman bir Tasarcı olmalıdır; ama burada önemli olan bütün nokta evrenin tasarlanmış bir ürün olup olmadığıdır. Doğal kuvvetlerin tasarlanmamış ürünü olamaz mı?

Stoacıların Tanrısı dirimlidir ve öyleyse duygu taşıyor olmalıdır. Ama duyumsayabiliyor ve izlenimler alabiliyorsa, o zaman izlenimlerden acı çekebilir ve böylece en sonunda dağılma olanağı altında durmaktadır. Dahası, eğer Tanrı ussal ve eksiksizse, ki Stoacılar böyle olduğunu düşünmektedirler, yine Stoacıların düşündükleri gibi 'erdemli' olamaz. Örneğin, Tanrı nasıl yürekli ya da cesur olabilir? Hangi tehlikeler ya da acılar ya da çabalar onu etkilemektedir, hangileri açısından yüreklilik gösterebilir?

Stoacılar bir Tanrısal Kayra öğretisi ileri sürüyorlardı. Ama, eğer bu böyleyse, örneğin zehirli yılanların bulunuşunu nasıl açılayabilmektedirler? Stoacılar derler ki Tanrının Kayrası Onun insana usu bağışlamasında sergilenmektedir. Şimdi, insanların büyük çoğunluğu bu usu kendilerini değersizleştirmek için kullanmaktadırlar, öyle ki böyle insanlar için usa iyelik bir zarardır, bir yarar değil. Eğer Tanrı gerçekten tüm insanlar üzerinde Kayra uyguluyor olsaydı, tüm insanları iyi yapması ve tümüne *doğru* usu vermesi gerekirdi. Dahası, Krisippus için Tanrı payına 'gözardı etme'den ('küçük' sorunlar açısından) söz etmenin de bir yararı yoktur. İlk olarak, Kayranın kayırmayı gözardı ettiği şey küçük bir sorun değildir: ikinci olarak, gözardı etme Tanrıda niyetli olarak söz konusu olamaz (çünkü niyetli gözardı etme dünyasal bir egemende bile bir kusurdur); ama üçüncü olarak niyetsiz gözardı

etme Sonsuz Us açısından düşünülebilecek birşey değildir.

Karneades'in bu ve daha başka eleştirileri Stoacı öğretilere karşı çevirilmişti ve böylece belli bir düzeyde yalnızca akademik bir ilgiye konudurlar. Tanrıya ilişkin özdekçi bir öğreti ileri sürerek Stoacılar kendilerini üstesinden gelinemez güçlüklere düşürmüşlerdi. Çünkü eğer Tanrı özdeksel olsaydı dağılabilecekti, ve eğer dünyanın—bir bedeni de olan—Ruhu olsaydı haz ve acı duyabilecekti. Böyle bir Tanrı anlayışına karşı eleştirinin bizim için akademik ilgiden daha öte bir anlamı olamaz. Dahası, Tanrıya Karneades tarafından benimsenen eleştiri çizgisi tarafından varsayılan insanbiçimsel yolda erdemler yüklemeyi de düşleyemeyiz. Ne de felsefede herşeyin insanın iyiliği için yaratılmış olduğunu tanıtlamaya girişebiliriz. Gene de Karneades tarafından ortaya sürülen güçlüklerin kimileri sürekli bir önem taşımaktadırlar ve her teodezide bunları karşılamaya çalışma girişiminde bulunmak gerekir: örneğin dünyada fiziksel acının ve ahlaksal kötülüğün bulunuşu gibi. Daha önce Stoacı teodeziyi irdelerken bu konu üzerinde birşeyler söylemiştim, ve daha sonra kimi orta ve yeni çağ filozoflarının bu soruları nasıl yanıtlamaya çalıştıklarını göstermeye çalışacağım. Ama her zaman anımsanmalıdır ki, insan usu bir konuma karşı ortaya sürülebilecek tüm güçlükleri bütünüyle ve tam bir doyumla yanıtlamaya yeteneksiz olsa bile, bu durum gene de bizi eğer geçerli bir uslamlama üzerine dayanıyorsa o konumu terketmeye zorlamaz.

Karneades yargının bütünüyle askıya alınmasının olanaksız olduğunu görüyor ve böylece bir Olasılık (πιθανότης) kuramı geliştiriyordu. Olasılığın değişik basamakları vardır ve eylem için hem zorunlu hem de yeterlidir. Karneades örneğin kimi konumların kabul edilmesini sağlayan nedenlerin birikimi yoluyla gerçeğe nasıl yaklaşabileceğimizi gösteriyordu—üstelik hiçbir zaman pekinliğe erişemeyecek olsak bile. Eğer yalnızca tanıdığım birinin şeklini görüyorsam, bu

bir sanrı olabilir, ama eğer bu kişinin konuştuğunu duyuyorsam, ona dokunuyorsam, eğer yiyorsa, tüm kılgısal amaçlar uğruna tasarımı gerçek olarak kabul edebilirim. Tasarım çok yüksek bir olasılık derecesi göstermektedir, özellikle ayrıca söz konusu kişinin o zaman o yerde olması da özünlü olarak olası ise. Eğer bir adam karısını İngiltere'de bırakarak iş için Hindistan'a gidiyorsa, Bombay'da karaya çıktığında rıhtımda karısını görür gibi olduğu zaman tasarımın geçerliğinden pekala kuşkuya düşebilir. Ama, İngiltere'ye dönüşünde, karısının iskelede onu beklediğini görecek olursa, tasarımın geçerliliği özünlü olasılığı üzerine dayanmaktadır.

2. Akademi Askalonlu *Antioküs*'ün (ö. yklş. İÖ 68) yönetimi altında inakçılığa geri dönüyordu. Antioküs görünürde bir bilinemezci olarak başlıyor ama daha sonra bu konumu bırakıyordu.[9] Dersleri 79/8 kışında Cicero tarafından da dinlenmişti. Hiçbirşeyin bilinemez olduğunu ya da herşeyin kuşkulu olduğunu ileri sürmede içerilen çelişkiyi gösteriyordu; çünkü, herşeyin kuşkulu olduğunu ileri sürmede, her ne olursa olsun herşeyin kuşkulu olduğu bilgimi ileri sürmekteyimdir. Kendi gerçeklik ölçütü görünürde ünlü filozofların anlaşmalarında bulunuyor ve Akademik, Peripatetik ve Stoacı dizgelerin birbirleri ile özsel anlaşma içinde olduklarını göstermeye çalışıyordu. Gerçekte açıkça Stoacı öğretileri öğretiyor, utanmadan Zenon'un onları eski Akademiden ödünç aldığını ileri sürüyordu. Böylece Kuşkucuları birincil uslamlamalarının birinden, değişik felsefi dizgeler arasındaki çelişkiler bulunduğu önesürümünden yoksun bırakmaya çalışıyordu. Kendini aynı zamanda bir Seçmeci olarak da göstermektedir.

Bu seçmeci eğilim ahlaksal öğretisinden gelmektedir. Çünkü, Stoacılarla birlikte erdemin mutluluk için yeterli olduğunu savunurken, ayrıca Aristoteles ile birlikte en yüksek derecede

[9] Cic., *Acad. Prior.*, 2, 22, 69; Euseb. tarafından aktarılan Numenius, *Prep. Evang.*, 614, 9, 2 (*P.G.* 21, 1216-17); Aug., *contra Acad.*, 2, 6, 15; 3, 18, 41.

mutluluk için dışsal şeylerin ve beden sağlığının da zorunlu olduğunu öğretiyordu. O zaman, Cicero'nun onun bir Akademiciden çok bir Stoacı olmuş olduğunu bildirmesi olgusuna karşın,[10] Antioküs hiç kuşkusuz bir Seçmeciydi.

3. Romalı bir başka Seçmeci de bir filozof ve bilgin olan *M. Terentius Varro* idi (İÖ116-27). Varro'nun görüşünde biricik gerçek tanrıbilim dünyanın Ruhu olan ve usa göre yöneten *tek* Tanrıyı tanıyan tanrıbilimdir. Ozanların mitsel tanrıbilimleri tanrılara değersiz ırasallar ve eylemler yüklediği zemininde yadsınırken, doğal filozofların fiziksel tanrıbilimleri ise birbirleri ile çelişmektedirler. Bununla birlikte, Devletin resmi kültünü gözardı etmememiz gerekir, çünkü bunun kılgısal ve haksal bir değeri vardır. Varro giderek halk dininin erken devlet adamlarının işi olduğunu, ve eğer işin bir kez daha yapılması gerekecekse, felsefenin ışığında daha iyi yapılabilecek olduğunu ileri sürüyordu.[11]

Varro Poseidonius'tan derin bir biçimde etkilenmiş görünmektedir. Ondan ekin, coğrafya, subilim vb.nin köken ve gelişimlerini ilgilendiren birçok kuramı kabul ediyor ve bu kuramları açımlamalarıyla örneğin Vitruvius ve Pliny gibi geç Romalıları etkiliyordu. Varro'un Pisagorcu 'sayı-gizemciliğine' eğilimi de Poseidonius'un düşüncesinden türüyor ve bununla Gellius, Macrobius ve Martianus Capella gibi geç yazarları etkiliyordu. Kinik etki Varro'nun bize yalnızca parçaları kalan *Saturae Mennippeae*'sinde göze çarpmaktadır. Bu çalışmada Kiniklerin yalınlığını varsılların lüksü ile karşıtlaştırıyor ve bu sonuncuların oburluğu ile alay ederek filozofların dırdırları ile eğleniyordu.

4. Tüm Romalı seçmecilerin en ünlüsü büyük söylevci *M. Tullius Cicero* idi (İÖ 3 Ocak 106-7 Aralık 43). Cicero gençliğinde Epikürcü Fedrus'un; Akademici Filon'un, Stoacı Diodotus'un, Askalonlu Antioküs'ün ve Epikürcü Zenon'nun öğ-

[10]Cic., *Acad. Prior.*, 2, 43, 132. [11]*De Civit. Dei*, 6, 4.

rencisi olmuştu. Rodos'ta Stoacı Poseidonius'un öğretilerini dinliyordu. Atina ve Rodos'ta gençlik dönemi felsefe çalışmalarının arkasından kamu yaşamında ve resmi etkinliklerde geçirilen yıllar geliyordu. Ama yaşamının son üç yılında Cicero felsefeye geri dönüyordu. Felsefi yazılarının çoğu bu geç yıllarda üretilmişlerdir (örneğin *Paradoxa*, *Consolatio*, *Hortensius*, *Academica*, *De Finibus*, *Tusculana*, *De Natura Deorum*, *De Senectute*, *De Divinatione*, *De Fato*, *De Amicitia*, *De Virtutibus*). *De Republica* (İÖ 54 vs.) ve *De Legibus* (yklş. 52 vs.) erken çalışmalardırlar. Cicero'nun yazılarına—kendisinin de açıkça kabul ettiği gibi—içerikte özgün demek pek olanaklı değildir—'ἀπόγραφα *sunt, ninore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo*.'[12] Bununla birlikte, Yunanlıların öğretilerini duru bir biçemde Romalı okura sunma gibi bir yeteneği vardı.

Cicero Kuşkuculuğun bilimsel bir çürütmesini vermede başarılı olamazken (karşıt felsefi Okul ve öğretilerin çatışmaları nedeniyle Kuşkuculuğa eğilimliydi), ahlaksal bilincin dolaysız ve pekin olan sezgilerinde bir sığınak buluyordu. Kuşkuculuğun ahlak için tehlikesini anlayarak, ahlaksal yargıyı onun çürütücü etkisinin ötesine yerleştirmeye çalışıyordu. Ve *notiones innatea, natura nobis insitae*den söz etmektedir. Bu ahlaksal kavramlar öyleyse doğadan gelmektedirler ve genel uylaşım, e.d. *consensus gentium* tarafından doğrulanmaktadırlar.

Törel öğretisinde Cicero erdemin mutluluk için yeterli olduğu konusunda Stoacılarla anlaşma eğilimindeydi. Ama dışsal şeylere de değer yükleyen Peripatetik öğretiyi de bütünüyle yadsıma noktasına gelemiyordu, gerçi bu noktadaki görüşü konusunda biraz duraksama göstermiş görünüyor olsa da.[13]

[12] *Ad. Att.*, 12, 52, 3.

[13] *De Fin.*, 5, 32, 95; *De Off.*, 3, 3, 11; bkz. *De Fin.*, 5, 26, 77 vs., ve *Tusc.*, 5, 13, 39 vs.

Bilge insanın πάθησiz[14] olması gerektiği konusunda Stoacılarla anlaşıyor ve erdemi karşıt πάθη ya da duygular arasında bir orta terim olarak alan Peripatetik öğreti ile çatışıyordu. (Ama belirtmek gerek ki Cicero'nun πάθος ya da *perturbatio* kavramı *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*[15] kavramıdır.) Yine Cicero için, Stoacılar için de olduğu gibi, kurgul değil ama kılgın erdem yüksek olandır.[16]

Doğal felsefe alanında Cicero kuşkuculuğa eğilimliydi, üstelik insan düşüncesinin bu alanını hiçbir biçimde küçümsemiş olmasa bile.[17] Tanrının varoluşunu doğadan tanıtlama konusu ile özellikle ilgileniyordu, ve tanrıtanımazcı atomculuk öğretisini yadsıyordu. '*Hoc* (e.d. dünyanın atomların raslantısal çarpışmalarından oluşumu) *qui existimat fieri potuisse non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualesilibet aliquo coiciantur, posse ex iis in terram excussis annales Enni ut deinceps legi possint, effici.*'[18]

Cicero halksal dinin bütününde topluluğun çıkarı için korunması, ama aynı zamanda büyük boşinançlardan ve tanrılara ahlaksızlık yükleme (söz gelimi Ganimede'nin ırzına geçilmesi öyküsü gibi) alışkanlığından da arıtılması gerektiğini düşünüyordu.[19] Ona göre özellikle Kayraya ve ruhun ölümsüzlüğüne inancın korunması gerekiyordu.[20]

Cicero insan dostluğu idealini vurguluyor (Stoa ile karşılaştırılabilir) ve Platon'un dokuzuncu mektubuna başvuruyordu. '*—ut profectu a caritae domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se solum natum meminerit sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur.*'[21]

[14] *Tusc.*, 4, 18, 41 vs. [15] *Tusc.*, 4, 6, 11; 4, 21, 47. [16] *De Off.*, 1, 44, 158.
[17] *Acad. Prior.*, 2, 41, 127. [18] *De Nat. D.*, 2, 37, 93.
[19] *Tusc.*, 1, 26, 65; 4, 33, 71. [20] *Tusc.*, 1, 12, 26 vs.; 1, 49, 117 vs.

BÖLÜM BEŞ

ORTA STOA

İSA'DAN ÖNCEKİ ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Stoacı filozoflar belirgin bir Seçmecilik eğilimi gösteriyorlar, Okula Platonik ve Aristotelesci öğeleri kabul ederek ortodoks Stoacılıktan uzaklaşıyorlardı. Bu yola yalnızca Akademicilerin Stoacı inakçılığa karşı yönelttikleri saldırılar tarafından değil, ama ayrıca kurgudan çok felsefi öğretilerin kılgısal uygulamaları ile ilgilenen Roma dünyası ile ilişkileri tarafından da itiliyorlardı. Orta Stoanın başlıca adları Panaetius ve Poseidonius'tur.

1. *Rodoslu Panaetius* (yklş. İÖ 185-110/9) bir süre Roma'da yaşıyor ve orada genç Scipio ve Laelius'un Yunan felsefesine ilgilerini uyandırıyor, Roma tarihçisi Q. Mucius Scaevola ile Yunan tarihçisi Polibius'u derinden etkiliyordu. Cicero onun çalışmalarından, özellikle *De Officiis*'in ilk iki kitabından yararlanıyordu.[1] İÖ 129'da Atina'da Tarsuslu Antipater'in ardından Okul Başkanı olmuştu.

Panaetius bir yandan belli Stoacı öğretileri yumuşatırken, öte yandan Stoacı ortodoks yükün belli bir bölümünü bütü-

[1] *Ad. Att.*, 16, 11, 4.

nüyle denize atmaktan da çekinmiyordu. Böylece sıradan insanlar durumunda yaşamın ereğinin yalnızca onların bireysel doğalarının ussal olarak eksiksizleştirilmesi olduğunu kabul ederek Stoacı 'arıcılığı' belli bir değişime uğratıyordu. Stoacılık böylece Panaetius'un ellerinde çok daha az 'idealistik' oluyordu, özellikle gerçekten bilge insanın varoluşunu, eski Stoacı ideali yadsımış ve en sonunda becerili bireyi (προκόπτων) ilk konuma koymuş göründüğü için. Dahası, dışsal şeylere erken Stoanın vermiş olduğundan çok daha fazla değer yüklüyor ve Apati ya da Duygusuzluk idealini yadsıyordu.

Stoacı törebilimi bu yolda değiştirirken, Panaetius Stoacı bilicilik kuramını (ki erken Stoacılar tarafından felsefi bir belirlenimcilik temelinde ileri sürülüyordu) denize atıyor, astrolojiyi yadsıyor ve dünya-yangını ve ruhun göreli 'ölümsüzlüğü' öğretilerini terkediyordu.[2] Halksal tanrıbilime pek duygudaşlığı yoktu.[3] Politik öğretisinde Platon ve Aristoteles tarafından etkilenmiş görünmektedir, gerçi bu iki Yunan filozofunun öğretileri ile olmaktan çok Stoacı öğreti ile uyum içinde olan daha geniş bir ideali savunmuş olsa da.

Scaevola üçlü tanrıbilim bölümlemesini görünürde Panaetius'tan alıyordu (Varro ile karşılaştırınız). (i) Ozanların insanbiçimli ve yanlış olan tanrıbilimlerini, (ii) filozofların ussal ve gerçek olan tanrıbilimlerini, ve (iii) devlet adamlarının geleneksel kültü ileri süren ve kamu eğitimi için vazgeçilmez olan tanrıbilimlerini ayırdediyordu.[4]

2. Panaetius'un öğrencilerinden en büyüğü *Apamaeali Poseidonius* idi (yklş. İÖ 135-51). İlkin Atina'da Panaetius'un bir öğrencisi olan Poseidonius daha sonra örneğin Mısır, İspanya gibi uzak yerlere yolculuklar yapıyordu. Bunlardan sonra İÖ 97'de Rodos'ta bir Okul açıyordu. Buradaydı ki Cicero İÖ 78'de onu dinlemeye geliyor ve iki kez Pompey tarafından

[2]Cic., *Tusc.*, I, 32, 79. [3]Cic., *De Div.* I, 3, 6.
[4]St. Aug., *De Civit. Dei*, 4, 27.

ziyaret ediliyordu. Yapıtları yitiktirler ve ancak ondan etkilenmiş olan yazın ürünleri üzerine yakın zamanlarda yapılan bir eleştirel çözümleme yoluyla Poseidonius'un büyüklüğü konusunda belli bir düşünce elde edilebilmiştir—gerçi bu tüm noktalarında çok açık olan bir düşünce olmasa da. Tarihçi ve coğrafyacı, ussal ve gizemci olarak, değişik felsefi akımları bir Stoacı birecilik örgüsü içersinde biraraya bağlıyor, kurgul öğretilerini bir görgül bilgiler varsıllığı ile desteklemeye çalışıyor ve bütünün içersine dinsel esinin sıcaklığını katıyordu. Gerçekten de, Zeller onu 'Aristoteles'in zamanından bu yana Yunanistanın gördüğü en evrensel kafa'[5] olarak adlandırmada duraksamıyordu. Proklus (*Eukleiden*'de) Poseidonius ve Okulundan matematik felsefesi ile bağıntı içinde yedi kez söz etmektedir, örneğin paraleller üzerine, teoremler ve problemler arasındaki ayrım üzerine, ve varoluş teoremleri üzerine.

Stoacı birciliği felsefesine temel alarak, Poseidonius Doğanın eklemli birliğini ayrıntıda sergilemeye çalışmaktadır. Dalgaların ay tarafından yaratılan gel git fenomenleri ona acunsal dizgenin tüm parçaları arasında egemen olan 'duygudaşlığı' bildiriyordu. Dünya mineraller alanındaki örgensel-olmayan kendiliklerden başlayıp, bitkiler ve hayvanlar yoluyla insana, ve böylece Tanrısalın örgensel-üstü alanına dek tam bir varlık düzeyleri hiyerarşisidir: bütün bir varlık alanı tek bir büyük dizgede biraraya getirilmekte ve her ayrıntı Tanrısal Kayra tarafından düzenlenmektedir. Bu evrensel uyum ve evrenin yapısal düzenlenişi Saltık Usu, Tanrıyı hiyerarşinin doruğu olarak ve herşeye-yayılan Ussal Etkinlik olarak konutlamaktadır.[6] Dünyaya güneşten doğan dirimsel bir güç yayılmıştır (ξωτικὴ δύναμις), ve Tanrının Kendisi ortodoks Stoacılığın izinden giden Poseidonius tarafından ussal, ateşten bir soluk olarak tasarımlanmaktadır. Dahası, hocası Pa-

[5] *Outlines*., s. 249. [6] Cic., *De Nat. D.* 2, 33 vs.

naetius'a karşıt olarak, Poseidonius Stoacı yangın ya da ἐκτύρωσις öğretisini yeniden ileri sürüyordu, bir öğreti ki evrenin birci ırasını vurgulamaktadır.

Ama gerçi felsefesi birci olmuş olsa da, Poseidonius görünürde Platonizmin etkisi altında bir ikiciliği kabul ediyordu. Acunun iki bölümü vardır, ayüstü dünya ve ayaltı dünyalar. Bu ikinci dünya yersel ve yokedilebilir iken, birincisi ise göksel ve 'yokedilemez'dir ve alt dünyayı ona bağışladığı kuvvetler yoluyla desteklemektedir. Bu iki dünya, bununla birlikte, aralarındaki bağ (δεσμός) olan insanda biraraya bağlanmaktadırlar.[7] Bedenden ve tinden oluşmuş olarak, insan yokedilebilir ve yokedilemez olanlar ya da yersel ve göksel olanlar arasındaki sınır çizgisinde durmaktadır; ve kendisi varlıkbilimsel bağ olduğu için, böylece bilgisi de bilgikuramsal bağdır, kendi içinde tüm bilgiyi, göksel olanın ve yersel olanın bilgisini bağlamaktadır. Dahası, nasıl ki insan *cisimsel* bakış açısından *en yüksek* aşamadadır, yine öyle, evrik olarak, *tinsel* bakış açısından da *en alt* aşamadadır. Başka bir deyişle, insan ve En-Yüksek Tanrı arasında bir ara aşama oluşturmak üzere 'cinler' ya da yüksek tinsel varlıklar bulunmaktadır. Evrenin hiyerarşik ırası böylece kesintisizdir, gerçi ikicilik sürüyor olsa da. Bu ikicilik Poseidonius'un ruhbiliminde vurgulanmaktadır, çünkü, eski Stoacılar ile birlikte o da ruhu ateşten bir πνεῦμα—ve böylece beden gibi özdeksel—yapıyor olmasına karşın, daha sonra Platon'u anımsatan bir yolda ruh ve beden ikiliğini vurgulamaya geçmektedir. Böylece beden ruha onun bilgisinin özgür gelişimini durduran bir engeldir.[8] Daha da ötesi, Poseidonius ruhun ön-varoluşu konusundaki Platonik kuramı yeniden uyarlıyor ve bu doğallıkla ikiciliği zayıflatıyor, ve ayrıca—Panaetius'a karşı—ruhun ölümsüzlüğünü kabul ediyordu. Bu ölümsüzlük, bununla birlikte, Poseidonius'un felsefesinde göreli (e.d. beden ile göreli)

[7]Bkz. Plat. *Tim.*, 31 b c. [8]Cic., *De Div.*, 1, 49, 110; 1, 57, 129-30.

bir ölümsüzlükten daha çoğu olamazdı, çünkü Poseidonius Stoacı dünya-yangını görüşünü yeniden doğruluyordu. 'Ölümsüzlük' üzerine öğretisi böylece eski Stoacıların öğretisini izliyordu.

Kendi insan ruhbilimindeki bu ikiciliğe karşın, Poseidonius, Platon ve Aristoteles tarafından etkilenerek, genel ruhbiliminde dereceleme yanını vurguluyordu. Böylece erken Stoacı görüşte φυχή değil ama yalnızca φύσις taşıyan bitkiler şimdi τὸ ἐπιθυμητικόν ve ayrıca θρεπτιχή ve αὐξητικὴ δυνάμεις de taşımakta, hayvanlarda ise ek olarak τὸ θυμοειδές, ἡ αἴσθησις, τὸ ὀρεκτικόν, ve τὸ κινητικὸν κατὰ τόμον bulunmaktadır. İnsan, hayvanlardan yüksek olmakla, τὸ λογιστικόνa ve böylece λόγος, νοῦς ve διάνοια yeteneklerine iyedir.

Böylece, gerçi Poseidonius Platonik ikiciliği kabul ediyor olsa da, Heraklitus'un uyumda karşıtlık ya da ayrımda birlik kuramından etkilenerek onu bir enson birciliğe altgüdümlü kılmaktadır. Bu ikicilik ve birlik arasında bir bireşim yaratma girişimiyle Poseidonius Yeni-Platonizme giden yolda bir evreyi oluşturmaktadır.

Panaetius'a karşıt olarak, Poseidonius Stoacı bilicilik kuramını yeniden ileri sürüyordu. Acundaki evrensel uyum ve Yazgının egemenliği nedeniyle, gelecek şimdide bilinebilir: dahası, Tanrının Kayrası insanlardan gelecekteki olayları bilme araçlarını esirgemeyecektir.[9] Uyku ve esrime gibi durumlarda ruh, bedenin engellemesinden özgür olarak, olayların temelde yatan bağıntılarını görebilir ve geleceği bilebilir. Daha önce belirtmiştik ki Poseidonius 'cinlerin' varoluşunu kabul ediyordu: o da insanın bunlarla iletişime girebileceğine inanıyordu.

Poseidonius bir tarih ya da ekinsel gelişim kuramı ileri sürüyordu. İlkel altın çağda bilgeler, e.d. filozoflar egemendiler

[9]Cic., *De Div.*, I, 49, 110; I, 55, 125.

(ki insanlıkta bunlar hayvanlar dünyası içersinde sürüdeki en güçlü hayvanın doğal önderliğine karşılık düşmektedirler), ve insanı ilkel yaşam yolundan özdeksel uygarlığın daha inceltilmiş koşullarına yükselten buluşları onlar yapmışlardı. Böylece bilgeler metalleri buluyorlar ve zaman içinde aletleri vb. yapma sanatını yaratıyorlardı.[10] Ahlaksal alanda ilkel suçsuzluk evresinin ardından bir bozulma evresi geliyor, ve şiddetin hüküm sürmesi yasaların yaratılmasını zorunlu kılıyordu. Filozoflar buna göre uygulayımsal aygıtları geliştirmeyi başkalarına bırakarak önlerine insanlığın ahlaksal koşulunu yükseltme görevini alıyor ve bunu herşeyden önce kılgın ve politik etkinlik yoluyla ve daha sonra kendilerini kurgu ya da θεωρία yaşamına adayarak yerine getiriyorlardı. Gene de en alt düzeyden en yükseğe dek tüm bu etkinlikler bir ve aynı bilgeliğin ya da σοφίαnın değişik aşamalarından başka birşey değildiler.

Poseidonius ayrıca budunbetimsel sorularla da ilgileniyor, bir halkın karakteri ve yaşam yolu üzerinde iklimin ve doğal koşulların etkisini vurguluyordu. Gezileri bu konudaki gözlemleri için ona gereç sağlıyordu. Bundan başka, görgül eğilimi onu etkinliğini özel bilimler arasında geniş bir alana yaymaya götürüyor, örneğin matematik, gökbilim, tarih ve yazın gibi konuları ele alıyordu. Ama önde gelen özelliği tüm bu görgül bilgi varsıllığını felsefi bir dizgenin birliğine indirgemedeki yeteneğidir. Bu bağlamda her yerde bağıntılar, etkileşimler ve uyumlar ortaya çıkarıyor, evrenin ussal yapısını ve tarihin ussal gelişimini özümsemeye ve sergilemeye çalışıyordu.

[10]Bkz. Seneca, *Epist.*, 90; Lucr., *De Rerum Nat.*, V.

Helen-Roma Döneminde Peripatetik Okul Üzerine Not

1. *Lampsaküslü Strato*, ὁ φυσικός, Atina'da Peripatetik Okulun başkanlığında Teofastrus'u izliyor ve yaklaşık tÖ 287-269 yıllarından başlayarak bu konumu dolduruyordu. Felsefi öğretisi Demokritus'un onu birci bir evren görüşüne iten etkisini ele vermektedir. Dünya aralarında boş uzayın bulunduğu parçacıklardan oluşmaktadır. Ama bu parçacıklar sonsuza dek bölünebilirdirler ve niteliklere iye görünmektedirler, çünkü Strato enson ırasalları ya da nitelikleri, e.d. Sıcağı ve Soğuğu varsaymaktadır. Dünya doğal zorunluk ya da doğa yasaları tarafından oluşturulmuştur, ve Tanrıya ancak Tanrı Doğanın kendi bilinçsiz güçleri ile özdeşleştirilebilecek olduğu ölçüde yüklenebilecektir. Böylece, gerçi Strato ayrıntılarda Demokritus'u izlemiyor olsa da, özdekçi bircilikten esinlenmesi ve Aristotelesci ikiciliği yadsıması onun felsefesinin etkisine bağlanmalıdır. Peripatetik dizgenin Strato'nun ellerindeki bu dönüşümü onun fiziksel bilimdeki ilgisi ile uyumludur ve ona ὁ φυσικός sanını kazandıran şey budur. İskender döneminin tıp, gökbilim ve düzenekbilimini etkilemiş görünmektedir.

Strato'nun gözünde örneğin düşünce ve duygu gibi tüm ruhsal etkinlikler *devime* indirgenebilirdirler, ve kaşlar arasına yerleşmiş tek bir ussal ruhun etkinlikleridirler. Düşüncemizin nesneleri olarak yalnızca daha önceki bir duyu-izleniminin[11] nedeni olmuş olanı alabiliriz, ve, evrik olarak, her algı anlıksal etkinliği gerektirmektedir.[12] Bu ilk bakışta yalnızca Aristotelesci bilgikuramının bir yinelenişi olarak görünebilir, ama Strato onu insanda hayvan ruhundan özsel olarak ayrı bir ussal ilkenin yadsınışını imleyen bir anlamda amaçlıyordu. Ölümsüzlüğü yadsıyışı öyleyse mantıksal bir vargıydı, çünkü eğer tüm düşünme özsel olarak duyular üzerine bağımlıysa,

[11] Simplic., *Phys.*, 965, 16 a. [12] Plut., *de sol. animal.*, 3 (961 a).

bedenden ayrı olarak bulunabilen düşünce ilkesi gibi bir şey söz konusu olamazdı.

2. Strato'nun ardıllarının—Troaslı Likon, Kioslu Ariston, Faselisli Kritolaus, Tireli Diodorus ve Erimneus—yönetimi altında Peripatetik Okul felsefeye dikkate değer bir katkıda bulunmuş görünmemektedir. Dahası, Okulda seçmeci bir eğilim kendini gösteriyordu. Böylece, Kritolaus Aristoteles'in dünyanın bengiliği öğretisini Stoacılara karşı savunmuş olsa da, Tanrıyı ve insan ruhunu özdeğe (Eter) indirgemelerini kabul ediyor ve haz konusunda Kinik bir konumu benimsiyordu.

3. *Rodoslu Andronikus* ile Okul yeni bir yön kazanıyordu. Andronikus Atina'da onuncu Okul Başkanıydı (Aristoteles'in kendisini saymazsak) ve görevi yaklaşık olarak İÖ 70'ten İÖ 50'ye dek sürdürüyordu. Aristoteles'in eğitbilimsel çalışmalarını yayımlamış, bunların gerçekliklerini araştırmış ve mantığa özel bir önem vererek yapıtların pek çoğu üzerine yorumlarda bulunmuştur. Yorumcular çizgisi İS 198 ve 211 arasında Atina'da Peripatetik felsefe üzerine dersler veren *Afrodisiaslı İskender*'de doruğuna ulaşmıştır. İskender Aristoteles'in yorumcuları arasında en ünlüsüydü, ama onun öğretisinden uzaklaşma konusunda duraksama göstermiyordu. Dahası, νοῦς ποιητικὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ile özdeşleştiriyordu. İnsan doğumda yalnızca νοῦς φυσικός ya da ὑλικός'a iyedir ve daha sonra νοῦς ποιητικός'un etkisi altında νοῦς ἐπίκτητος'u kazanır. Bunun bir sonucu insan ruhunun ölümsüzlüğünün yadsınmasıdır. İnsan ruhunun ölümsüzlüğünü yadsımada İskender muhtemelen Aristoteles ile anlaşırken, gene de kabul etmek gerek ki yadsıma Aristoteles'in biraz ikircimli anlatımlarından olmaktan daha açık olarak İskender'in öğretisinden kaynaklanmaktadır.

4. İskender'in *Önsel Çözümlem* üzerine yorumunda mantık çalışmasını duru bir inandırıcılıkla savunması sözü edilmeye değer. Orada bildirmektedir ki mantık felsefenin özünlü bir

bölümü olmakla çok bir aracı olduğu için daha az dikkat ve çalışma konusu olmayacaktır. Çünkü, insanın en büyük iyisi Tanrı gibi olmaksa, ve eğer bu benzerliğe gerçeğin düşünülmesi ve bilgisi yoluyla ve bilgiyse ise tanıtlama yoluyla erişiliyorsa, o zaman tanıtlamaya ve böylece (tanıtlama tasımlamacı uslamlamanın bir biçimi olduğu ölçüde) tasımlamacı uslamlamaya en yüksek değer ve onuru vermemiz gerekmektedir.[13] Bu bilgince eğilimle birlikte seçmeciliğe eğilim de gelişiyordu. Böylece ünlü hekim *Galen* (İS 129'dan yklş. 199'a) ve Messanalı *Aristokles* (yklş. İS 180) tüm Doğaya yayılan içkin ve etkin Nous öğretileri ile Stoacılığa eğilimliydiler.

5. En geç dönemin Peripatetiklerini gerçekte Peripatetikler olarak adlandırmak oldukça güçtür, ve bu bile ancak belli sınırlamalarla olanaklıdır: tüm amaç ve niyetlerine karşın Okul Yunan felsefesinin son büyük çabası olan Yeni-Platonizme soğrulmuştu, ve geç Peripatetikler ya seçmecilik eğilimi gösteriyor ya da Aristoteles'in çalışmaları üzerine yorumda bulunmakla yetiniyorlardı. Böylece İskenderiyeli Anatolius--ki daha sonra yaklaşık olarak İS 268'de Laodikea piskoposu olacaktı ve belki de İamblikus'un öğretmeni olan Anatolius ile aynı kişiydi—,[14] birden ona dek sayılar üzerine çalışmasında sayıların olgusal özelliklerinin irdelenişini Pisagorcu 'sayı-gizemciliği' ile birleştiriyordu.

Konstantinopolis'te ve Doğudaki başka yerlerde dersler vermiş ve hiçbir zaman bir Hıristiyan olmamış olan *Temistus* (yklş. İS 320-yklş. 390) gerçekten Aristoteles'i bilgeliğe kılavuzu olarak seçtiğini ileri sürüyor ve Aristoteles'in kimi yapıtlarını yeniden yazıyor ya da üzerlerine yorumlar üretiyordu. Buna karşın gerçekte daha çok Platonizm tarafından etkileniyordu. Geç Platonizm ile birlikte felsefeyi ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ olarak tanımlıyordu. (bkz. Platon, *Teaetetus*, 176 b.)

[12]*C.A.G.*, II/1, 4; 30 ve 6: 8. [14]Eunap., *Vit. Soph.*, II.

BÖLÜM ALTI

GEÇ STOA

ERKEN Roma İmparatorluğunda Stoanın başlıca ırasalı Okulun kılgısal ve ahlaksal ilkeleri üzerine diretmesidir. Bunlar insanın Tanrı ile yakınlığı ve başkalarına karşı sevgi ödevi öğretisi ile bağlanarak dinsel bir ton kazanıyorlardı. Stoanın soylu ahlakı dönemin büyük Stoacılarının, Seneca, Epiktetus ve İmparator Marcus Aurelius'un öğretilerinde çarpıcı olarak sergilenmektedir. Aynı zamanda belli bir seçmecilik eğilimi başka Okullarda olduğu gibi Stoada da görülmektedir. Ne de çağdaş bilimsel ilgi Stoada eksiktir: örneğin coğrafyacı Strabo'yu düşünebiliriz. Bu dönemden geniş denebilecek bir yazın birikimi elimizde bulunmaktadır. Ve bu bize Okulun öğretisi ve büyük kişiliklerinin ırasalları konusunda açık bir düşünce oluşturma olanağını vermektedir. Örneğin Seneca'nın yazıları konusunda elimizde çok sayıda gereç bulunurken, içlerinde Flavius Arrianus'un Epiktetus'un derslerini anlattığı sekiz kitaptan dördü elimizdedir. Ayrıca Marcus Aurelius'un *Meditasyonlar*'ı bize Roma tahtındaki Stoacı filozofu göstermektedir.

1. Córdobalı *L. Annaeus Seneca* İmparator Nero'nun hocası ve bakanıydı, ve onun buyruğuna boyun eğerektir ki filozof İS 65'de damarlarını kesiyordu.

Bir Romalıdan bekleyebileceğimiz gibi, Seneca felsefenin kılgısal yanını, törebilimi vurgulamakta, ve—törebilim alanı içersinde—erdemin doğasına yönelik kuramsal araştırmalardan çok onun uygulaması ile ilgilenmektedir. Anlıksal bilgiyi kendi uğruna aramamakta, tersine felsefeye erdem kazanmanın bir aracı olarak yaklaşmaktadır. Felsefe zorunludur, ama kılgısal bir amaç göz önünde tutularak izlenecektir. *Non delecetent, verba nostra, sed prosint—non quaerit aeger medicum eloquentem.*[1] Bu konudaki sözleri sık sık Thomas Kempis'in sözlerini anımsatmaktadır, örneğin, *plus scire quam sit satis, intemperantiae genus est.*[2] Birinin zamanını kılgısal bir ereği göz önüne almaksızın soyut kuramsal çalışmalarda harcaması zaman yitirmektir—*unum studium vere liberale est quod liberum facit.*[3] Ve Lucilus'tan soylu temaları gramatik ve eytişimsel elçabukluğuna indirgeme gibi yazınsal bir oyuna son vermesini istemektedir.[4] Seneca belli bir düzeyde fiziksel kuramlarla da ilgilenmektedir, ama diretmektedir ki gerçekten önemli olan nokta ve insanı Tanrıya eşit kılan şey tutkular üzerindeki utkudur,[5] ve sık sık fiziksel konuları doğrudan doğruya ahlaksal vargılar çıkarmak için bir fırsat olarak kullanmaktadır, örneğin Campania'daki depremlerden (İS 63) ahlaksal bir söylem için gereç sağlamada yararlanırken olduğu gibi.[6] Bununla birlikte, hiç kuşkusuz (Poseidonius'un etkisi altında) Doğanın incelenmesini övmekte, giderek bildirmektedir ki Doğanın bilgisi kendi uğruna aranmalıdır.[7] Ama burada bile kılgısal ve insansal ilgiler göze çarpamaktadırlar.

Seneca kuramsal olarak eski Stoacı özdekçiliğe sarılmakta,[8] ama gerçekte hiç kuşkusuz Tanrıyı aşkın bir sorun olarak

[1] *Ep.*, 75, 5. [2] *Ep.*, 88, 36. [3] *Ep.*, 88, 2. [4] *Ep.*, 71, 6. [5] *Ep.*, 73, 13. [6] *Nat. Q.*, 6, 32. [7] *Nat. Q.*, 6, 4. [8] *Ep.*, 66, 12; 117, 2; 57, 8.

görme eğilimini göstermektedir. Metafiziksel ikiciliğe bu eğilim ruhbilimsel ikiciliğe yönelik belirgin eğilimine doğal olarak eşlik ediyordu ve bir bakıma onun bir sonucuydu. Gerçekten, ruhun özdekselliğini savunmaktadır, ama gene de Platonik havaya girerek ruh ve beden arasındaki, yüksek insanın özlemleri ve tenin öğretileri arasındaki çatışmadan söz etmektedir. *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est, premente illo urgetur, in vinculis est.*[9] Gerçek erdem ve gerçek değer içerde yatarlar: dışsal iyiler gerçek mutluluk sağlamazlar ama yalnızca geçici Talih armağanlarıdırlar ki bunlara güvenmek aptalca olacaktır. *Brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est.*[10] Seneca, Caligula ve Cladius'un saray nedimleri ve genç Nero'nun varsıl hocası ve bakanı olarak, davranış tutarsızlığı ve ikiyüzlülük ile suçlanmıştır, ama anımsamak gerek ki bir yanda büyük gönenç ve görkem ile öte yanda sürekli ölüm korkusu arasındaki zıtlığı yaşaması onun yapısındaki bir insanın varsıllık, konum ve erkin geçici ıralarını anlamasına büyük ölçüde yardım edecekti. Dahası, insan alçalmasını, kösnüyü ve sefahatı çok yakından gözleme konusunda hiç kimseye düşmeyen fırsatlardan yararlanıyordu. Kimi eski yazarlar Seneca'nın kendi ilkelerine uygun bir yaşam sürmediğini gösterme amacıyla özel yaşamı çevresindeki dedikoduları toparlamışlardır.[11] Ama, karşıtların abartmalarına ve dedikodularına hak verme pahasına bile olsa, yaşamını ahlaksal idealinden düşmeler olmaksızın sürdürmediğini belirtmek gerekir—gerçekten de baştan çıkmış bir Saraya bağlı, onun konumu ve bağlantıları içindeki bir insan için ancak doğal olacağı gibi.[12] Ama gene de bu demek değildir

[9] *Ep.*, 120, 14; 65, 16. Krş. *Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. Ep*, 102, 26.

[10] *Ep.*, 62, 3.

[11] Bkz. Dion Cassius, 61, 10.

[12] Kendisi kabul etmez mi ki, *Non de me loquor, qui multum ab homine tolerabili nedum a perfecto absum? Ep*, 57, 3.

ki öğreti ve öğütlerinde içten değildi. Ayartmanın gücüne ve hırsın, tutkunun ve kösnünün insanı götürebilecekleri alçalmaya ilişkin bilgisi—ki belli bir düzeye dek kendi kişisel yaşantısından, ama daha da çok başkalarını gözlemlerinden kaynaklanıyordu—kalemine ve ahlaksal öğütlerine güç katıyordu. Tüm diluzluğuna karşın, Seneca ne konuda konuştuğunu biliyordu.

Gerçi kuramsal olarak geleneksel Stoacı belirlenimciliğe bağlı olsa da, Seneca ussal bir varlık olarak her insanın erdem yolunu tutma gücünü taşıdığını ileri sürüyordu, eğer yalnızca bunu yapmayı *isteyecek* olursa. *Satis natura dedit roboris si illo utamur.*[13] Dahası, Tanrı kendilerine yardım etmeye çalışanlara yardım edecektir. *Non sunt di fastidiosi: adscendentibus manum porrigunt*, ve *O te miserum si contemnis hunc testem.*[14] Kendine yardım eden, tutkularını yenen ve doğru us ile uyum içinde bir yaşam sürdüren insan Altın Çağdaki atalarımızdan daha iyi bir durumdadır, çünkü onlar, eğer suçsuzduysalar, bilgisizlikten ve ayartmanın yokluğundan suçsuzdular. *Non fuere sapientes—ignorantia rerum innocentes erant.*[15]

İnsanları erdem yolunu tutmaya ve ayartma ve düşüşe karşın ondan ayrılmamaya yüreklendirmeyi amaçladığı için, Seneca doğallıkla erken Stoacıların katı ahlaksal idealizmlerini yumuşatmaya zorlanıyordu. Ahlaksal savaşım konusunda insanın birdenbire erdemli olabileceğini düşünmeyecek denli çok şey biliyordu. Ve böylece onu üç *proficientes* ya da ustalaşmışlar sınıfını ayırdederken buluyoruz. (i) Günahlarından tümünü değil ama kimilerini terketmiş olanlar; (ii) genel olarak kötü tutkuları yadsıma kararlılığına ulaşmış olanlar, üstelik arada bir geri düşüyor olsalar bile; (iii) geriye düşme olasılığının ötesine geçmiş ama henüz kendilerine güvenden ve kendi öz bilgeliklerinin bilincinden yoksun olanlar. Bunlar

[13] *Ep.*, 116, 7. [14] *Ep.*, 73, 15; 43, 5. [15] *Ep.*, 90, 46.

öyleyse bilgeliğe ve eksiksiz erdeme *yaklaşmaktadırlar*.[16] Dahası, Seneca kabul etmektedir ki dışsal iyiler, örneğin varsıllık, iyi erekler için de kullanılabilir. Bilge insan varsıllığının efendisi olacaktır, kölesi değil. Ahlaksal ilerlemeyi güvenceye alma konusunda davranış öğütleri vermektedir, örneğin kendisinin de uygulamış olduğu gibi gündelik öz-yoklama yoluyla.[17] Yalnızlığa çekilmek yararsızdır, eğer aynı zamanda kendini değiştirmeye çalışmıyorsan: yer değişimi zorunlu olarak yürek değişimi demek değildir, ve nereye gidersen git, kendinle savaşmak zorunda kalacaksın. Seneca'nın St. Paul ile mektuplaşması efsanesinin nasıl gelişebilmiş olduğunu böyle *Nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est*[18] gibi deyimleri okuduğumuz zaman anlamak kolaylaşmaktadır.

Seneca tüm insanlar arasında varolan ilişkiler üzerine Stoacı öğretiyi vurgulamakta, ve bilge insanın öz-yeterliğinin yerine—başkalarını küçümseme duygusuyla karışmış bir öz-yeterlik—, bize başkalarına yardımda bulunmamız ve bizi incitmiş olanları bağışlamamız çağrısında bulunmaktadır. *Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*.[19] Etkin iyilikseverlik zorunluğunu vurgulamaktadır. 'Doğa beni insanlara yararlı olmaya zorluyor, ister köle ister özgür olsunlar, ister kurtarılmış isterse özgür doğmuş olsunlar. Nerede bir insan varsa orada iyilikseverlik için zemin vardır.'[20] 'Yaşadığın sürece herkes tarafından sevilen ve ölümü herkesi üzecek biri olmaya çalış.'

Gene de kötülük yapanların cezalandırılması zorunludur. *Bonis nocet qui malis parcet*.[21] Bununla birlikte, iyileştirme için en etkili ceza en yumuşak cezadır. Ceza öfkeden ya da öc alma isteğinden kaynaklanmamalıdır (bkz. *De Ira* ve *De Clementia*).

[16] *Ep.*, 75. 8. [17] *De Ira*, 3, 36. 3. [18] *Ep.*, 78, 16, 4.
[19] *Ep.*, 48. 2. [20] *De Vita Beata*, 24, 3. [21] Fr. 114.

2. *Hierapolisli Epiktetus* (yklş. İS 50-138) ilkin Nero'nun koruyucularından birine ait bir köleydi, ve özgür bırakıldığı zaman İmparator Domitian tarafından filozofların kentten sürülmesine dek (İS 89 ya da 93) Roma'da yaşamayı sürdürdü. Daha sonra Epirus bölgesinde Nikopolis'te bir Okul kurdu ve muhtemelen ölümüne dek okulun başkanı olarak kaldı. Nikopolis'de idi ki derslerine Flavius Arrianus da katılıyor ve dersler temelinde Διατριβαί'nin sekiz kitabı onun tarafından yazılıyordu. Bu sekiz kitaptan dördü elimize geçmiştir. Arrian ayrıca ustasının öğretileri üzerine küçük bir başvuru ya da el kitabı da yayımlamıştır—Ἐγχειρίδιον.

Epiktetus diretmektedir ki tüm insanların erdeme yetenekleri vardır ve Tanrı tüm insanlara mutlu olma, sağlam karakterli ve öz-denetimli insanlar olma araçlarını vermiştir. 'O zaman, bir insanın doğası nedir? Isırmak, vurmak, ve hapse atılmak, ve kafası uçurulmak? Hayır, tersine iyi şeyler yapmak, başkaları ile işbirliğinde bulunmak, onların iyiliğini istemek.'[22] Tüm insanların başlangıç için yeterli ahlaksal sezgileri vardır ve bunlar üzerine ahlaksal bir yaşam kurabilirler. 'Yan tutmaksızın övdüğün zaman kendin kimleri övdüğünü gözle. Haklı olanları mı yoksa haksız olanları mı, ölçülü olanları mı yoksa olmayanları mı, ılımlı olanları mı yoksa olmayanları mı övüyorsun?'[23] 'Belli şeyler vardır ki onları bütünüyle saptırılmış olmayan insanlar herkeste olan kavramlar yoluyla görmektedirler.'[24]

Gene de, gerçi tüm insanlar ahlaksal yaşamı kurmak için gereken temeli kendilerinde taşıyor olsalar da, felsefi eğitim herkes için zorunludur, çünkü ancak bunun sonucunda birincil iyilik ve kötülük kavramlarını (προλήφεις) tikel durumlara uygulayabileceklerdir. 'Birincil kavramlar tüm insanlara ortaktır,'[25] ama bu birincil kavramların tikel olgulara uygulanışında bir çatışma ya da güçlük doğabilir. Ve bu olgudur ki,

[22]*Disc.*, 4, 1, 22. [23]*Disc.*, 3, 1, 8. [24]*Disc.*, 3, 6, 8. [25]*Disc.*, 1, 22.

uygulamalı kavramlar anlamındaki törel kavramların değişik halklar ve değişik bireyler arasındaki türlülüğünü açıklamaktadır.[26] Eğitim, öyleyse, zorunludur ve ilkelerin doğru uygulamasının uslamlama üzerine ve uslamlamanın ise mantık üzerine dayanması ölçüsünde bir mantık bilgisi hor görülmeyecektir. Bununla birlikte, önemli olan nokta bir insanın biçimsel eytişimin bir bilgisini taşıyor olması değil ama ilkelerini kılgıya uygulayabilmesi ve herşeyden önce davranışında bunları edimsel olarak kılgıya çevirebilmesidir. Eğitimi oluşturan başlıca iki etmen vardır: (i) doğal birincil kavramları 'doğa' ile uyum içinde tikel durumlara uygulamayı öğrenme, ve (ii) gücümüzün içinde olan ve gücümüzün içinde olmayan şeyleri ayırdetmeyi öğrenme.[27] Epiktetus da, genel olarak Stoacı Okul ile ortaklaşa, bu son ayrımdan çok şey çıkarmaktadır. Onur ve varsıllık kazanmak, sürekli sağlıklı olmak, fiziksel kötülüklere uğramaktan ya da İmparatorun hoşnutsuzluğundan kaçınmak, ölümü ya da hastalığı kendisinden ya da dost ve akrabalarından uzak tutmak, tüm bunlar yalnızca tek bir bireysel insanın çabalarına bağlı değildirler: o zaman, kendini bunlardan hiçbirine aşırı bağlamamaya dikkatli olmalı ve kendine ya da akraba ve dostlarına olan herşeyi Yazgı olarak, Tanrının istenci olarak kabul etmelidir: tüm bu tür olayları başkaldırı ya da hoşnutsuzluk olmaksızın Tanrısal İstencin anlatımı olarak görmelidir. O zaman, insanın gücü içinde olan nedir? Olaylar üzerine yargıları, ve istenci: bunları denetleyebilir, ve öz-eğitimi gerçek yargıya ve haklı bir istence erişmesinden oluşur. 'İyinin ve kötünün özü istencin bir tutumunda yatar,'[28] ve bu istenç bir insanın gücünün içinde yatar, çünkü 'istenç kendini yenebilir, ama başka hiçbirşey onu yenemez.'[29] İnsan için gerçekten zorunlu olan, öyleyse, erdemi *istemek*, günah üzerinde utkuyu *istemek*tir. 'İyice inan ki hiçbir şey insan ruhundan daha kolay işlenebilir değil-

[26] *A.g.y.* [27] *A.g.y.* [28] *Disc.*, I, 29. [29] *A.g.y.*

dir. İstencini uygula, işler yapılır, herşey yoluna girer: öte yandan, uyanıklığını gevşet, herşeyin yittiğini göreceksin, çünkü yıkım içerden gelir, yardım da.'[30] Günahlar özdeksel bakış açısından ayrı ayrıdırlar, ama ahlaksal bakış açısından eşittirler çünkü tümü de sapık bir istenç kapsarlar. Bu sapık istenci yenmek ve düzeltmek herkesin gücü içindedir. 'Öyleyse kendine yardımcı olmayacak mısın? Ve bilir misin bu yardım ne denli kolay? Hiç kimseyi öldürmeye ya da tutsak etmeye ya da ona küçük düşürücü bir yolda davranmaya ve mahkemelere gitmeye gerek yok. Yalnızca kendine seslenmelisin. Çok kolayca inandırılacaksın; hiç kimse seni inandırmak için senden daha güçlü olamaz.'[31]

Ahlaksal ilerlemeye kılgısal araç olarak Epiktetus duyuncun gündelik yoklanmasını (duyuncun dürüst kullanımı kötü alışkanlıkların yerine iyilerini geçirmeye götürmektedir), kötü ilişkilerden ve günah durumlarından kaçınmayı, sürekli uyanık durmayı vb. salık vermektedir. Düşüşler tarafından yürekliliğimiz yıkılmamalı, tersine önümüze bir erdem ideali, örneğin Sokrates'i ya da Zenon'u koyarak dayancımızı sürdürmeliyiz. Yine, '... bir Başkasının yukarıdan olan bitene bakmakta olduğunu ve herhangi bir insandan çok Onu hoşnut etmen gerektiğini anımsa.'[32] Ahlaksal ilerleme sürecinde üç evre ayırdetmektedir:

(i) Bir insana kendini hastalıklı duygulardan kurtararak ve ruh dinginliğine erişerek *isteklerini* doğru us ile uyum içinde düzenlemesi öğretilmektedir.

(ii) Bir insan eylem için, ödevinin (τὸ καθῆκον) yerine getirilmesi için, gerçek bir oğul, kardeş, yurttaş vb. olarak davranmaya başlaması için yetiştirilmektedir.

(iii) Üçüncü evre yargı ve anlaşma ile ilgilidir, ve 'amacı öteki ikisini güvenlik altına almaktır, öyle ki uykuda, sarhoşlukta ya da hastalık kuruntusunda bile herhangi bir tasarım

[30] *Disc.*, 4, 9, 16. [31] *Disc.*, 4, 9, 13. [32] *Disc.*, 1, 30.

sınanmadan geçmesin.'[33] Yanılmaz bir ahlaksal yargı üretilmektedir.

Birinin kendine karşı ödevleri bedenin temizliği ile başlamalıdır. 'Gerçekten de genç bir insanın, ilk kez felsefeye yöneldiği zaman, bana saçı özenle taranmış gelmesini isterim, kirli ve dağınık olarak değil.'[34] Başka bir deyişle, eğer bir insan doğal temizlik ve güzellik için bir duygu taşıyorsa, onu ahlaksal güzellik algısına yükseltmek için daha çok umut vardır. Epiktetus ölçülülük, ılımlılık ve arılık aşılamakta, örneğin zina işleyeni kınamaktadır. Yalınlığın gelişmesi gerekir, ama gene de eğer iyi erekler için amaçlanıyorsa varsıllık elde etme çabasında hiçbir kötülük yoktur. 'Eğer para kazanabileceksem, ve aynı zamanda kendimi ölçülü ve dürüst ve gönlümü yüce tutmayı başarabileceksem, yolu göster, kazanacağım. Ama eğer iyi olmayan şeyleri kazanabilmen için benden iyi ve kendimin olan şeyleri yitirmemi isteyecek olursan, bil ki çok haksız ve aptalsın.'[35] (Bu kendileri de bir parçasını elde edebilsinler diye bir dostu para kazanmaya itenleredir.) Tüm Stoacılar gibi, Epiktetus da dürüstlük ve bağlılığı övmüştür.

Gerçek dindarlık yüreklendirilecektir. 'Tanrılara yönelik dine gelince, bil ki başlıca nokta onlara ilişkin doğru görüşler taşımak, varolduklarına ve bütünü haklı bir düzen ve türe içinde yönettiklerine inanmak, ve her olayda onlara teslim olmak, en yüksek öğütler altında başarıldığı gibi buna isteyerek boyun eğmektir.'[36] Tanrıtanımazcılık ve hem genel hem de tikel Tanrısal Kayranın yadsınması kınanmaktadır. 'Tanrılara gelince, kimileri vardır ki bir Tanrısal Varlığın olmadığını söylerler; ve başkaları vardır ki gerçekten de varolduğunu, ama tembel ve ilgisiz olduğunu, hiçbirşey konusunda kaygı duymadığını; ve bir üçüncü sınıf ise der ki böyle bir Varlık

[33] *Disc.*, 3, 2; bkz. 1, bölüm 18 (son).
[34] *Disc.*, 4, 11, 25.
[35] *Ench.*, 24.
[36] *Ench.*, 31

vardır ve kaygıları da vardır, ama yalnızca büyük ve göksel şeyler için, yeryüzünde olan şeyler için değil; ve bir dördüncü sınıf der ki, hem gökteki ve hem de yeryüzündeki şeylerin düşüncelerini taşır, ama yalnızca genel olarak, her bir tekil şey için değil. Ve bir beşinci sınıf daha vardır ki Odisseus ve Sokrates bunlardandır ve derler ki: 'Ne de senin bilgin olmaksızın kıpırdayabilirim.'[37]

Evlilik ve aile doğru us ile uyum içindedir, gerçi 'görevli' çalışabilmesi için bekar kalabilecek olsa da.[38] Çocuk her zaman babayı dinlemelidir, ama ancak baba herhangi bir ahlaksızlıkta bulunmadığı sürece. Vatanseverlik ve kamu yaşamına etkin katılım yüreklendirilmektedir—biraz tutarsız olarak—, ama savaş kınanmakta ve egemenin uyruklarının bağlılığını kendi örneği ile ve onlar için özverili kaygıları ile kazanması gerekmektedir.

Gene de kozmopolitanlık ve insanlık sevgisi dar vatanseverliği aşmaktadır. Tüm insanlar Babaları olarak Tanrıyı bulmaktadırlar ve doğal olarak kardeştirler. 'Kim olduğunu ve kimleri yönettiğini anımsamayacak mısın? Akrabalar olduklarını, doğal olarak kardeşler olduklarını, Zeus'un çocukları olduklarını?'[39] Tüm insanlara sevgi borçluyuz ve kötülüğe kötülükle karşılık vermemeliyiz. 'İlkin bize düşmanlık göstermiş olanlara olanaklı her yolda zarar vermedikçe başkaları tarafından kolayca küçümsenecek olduğumuzu sanmak çok soysuz ve aptal insanların işidir, çünkü bu zarar verme yeteneksizliğinin kınanabilir olduğumuzu düşünmenin nedeni olduğunu imlemektedir, oysa gerçekten kınanacak insan zarar veremeyen değil ama yarar veremeyendir.'[40] Bununla birlikte, Epiktetus da tıpkı başka Stoacılar gibi cezayı yadsımamaktadır. Stocılar diretmektedirler ki yasanın çiğnenmesi cezalandırılmalıdır, ama bu ceza olgun bir karar yoluyla ve iveğen

[37] *Disc.*, I. 12.
[38] Bkz. *Disc.*, 3. 22; 3. 26. 67.
[39] *Disc.*, I. 13.
[40] Stob., *Flor.*, 20. 61.

öfkeden bağımsız olarak gelmeli, acıma duygusu ile yumuşatılmış olmalıdır, yalnızca bir caydırıcı olarak değil ama suç işleyene bir çare olarak da amaçlanmalıdır.

Disc. 3, 22'de Epiktetus Kinizme bir bölüm ayırmaktadır. Burada Kinik filozof iyi ve kötüye ilişkin gerçeğin sözcüsü olarak, Tanrının elçisi olarak görünmektedir. Bilim için Kinik küçümsemeyi paylaşmaksızın, Epiktetus Kiniklerin dışsal iyiliklere karşı ilgisizliklerini onaylamış görünmektedir. Bu ancak doğal olabilir, çünkü Epiktetus için mutluluk yalnızca gücümüz içinde ve dışsal koşullardan bağımsız olanlara dayanır—eş deyişle, istencimize, şeyleri ilgilendiren düşüncelerimize, ve bu düşüncelerden sağladığımız yararlara. Eğer mutluluğumuzu elde edilmeleri ya da sürekli iyelikleri bütünüyle bize bağlı olmayan şeylerde arayacak olursak, mutsuzluğu çağırmış oluruz: kendimizi bunlardan geri tutmalı—ἀνέχου καὶ ἀπέχου—ve mutluluğumuzu içerde aramalıyız.

(Dr. Preacher bir İsviçre senatoryumunun nöroestenik ve psikoestenik hastalarına Enchridinion'un bir Almanca çevirisini vermeye alışan ve bunu yararlı bulan Müdüründen söz etmektedir.[41])

3. *Marcus Aurelius*, İS 161'dan 180'e dek Roma İmparatoru, *Meditasyonlar*'ını oniki kitapta özdeyişler biçiminde (Yunanca olarak) yazmıştır. Epiktetus için yoğun bir hayranlık duygusu taşıyordu,[42] ve felsefesine dinsel bir renk vermede Epiktetus ve Seneca ile birleşiyordu. Marcus Aurelius'ta da Tanrısal Kayra ve evrenin bilgece bir düzenlenişi, insan ve Tanrı arasındaki yakın ilişki, birinin başkalarına karşı sevgi ödevi gibi noktalar üzerine getirilen vurguyu buluyoruz. Böylece İmparator insan zayıflığı için şefkat gerektiğini söylemektedir. 'Herhangi biri sana bir haksızlıkta bulunduğu zaman, hemen iyi ya da kötü onu haksızlığa götürmüş olan bakış açısının ne olduğunu düşünmeye koyul. Bunu bulur bulmaz şaşırmayacak

[41] Überweg-Praechter, s. 498, Not. [42] *Med.*, 1, 7.

ya da kızmayacak ama onun için üzüntü duyacaksın. Çünkü iyiye ilişkin kendi görüşün ya onunki ile aynıdır ya da aynı türde birşeydir, ve hoşgörü göstereceksin. Ya da, iyi ya da kötüye ilişkin görüşünün değişmiş olduğunu varsayarsak, onun yanlışı için bağışkanlığın daha kolay geldiğini bulacaksın.'[43] 'Budalalıklara düşenleri bile sevmek insanın özel yeteneğidir: bu yetenek insanların kardeşlerimiz olduklarını, günahın bilgisizlik ve niyet edilmemiş birşey olduğunu, çok geçmeden her ikimizin de ölmüş olacağını, ve, herşeyden önce, bize hiçbir zararın gelmediğini anladığımız zaman işlemeye başlamaktadır; iç 'kendi'miz önceden olduğundan daha kötüleşmiş değildir.'[44] Etkin iyilikseverlik vurgulanmaktadır. 'Göz görme için ya da ayak yürüme için bir karşılık ister mi? Tıpkı bunların onların varolmaları için erekler olmaları gibi, ve tıpkı ödüllerini varlıklarının yasasını olgusallaştırdıkları zaman bulmaları gibi, yine böyle insan da iyilik için yaratılmıştır, ve ne zaman bir iyilik ediminde bulunacak ya da ortak iyiyi geliştirecek başka yardımlarda bulunacak olursa, böylelikle varlığının yasasını yerine getirmekte ve hakkını elde etmektedir.'[45] 'İnsanlığı sev, Tanrıyı izle.'[46]

Marcus Aurelius Stoacı özdekçiliğin üstesinden gelmek için kararlı bir eğilim göstermektedir. Gerçekten de Stoacı birciliğe sarılmaktadır, şu pasajda olduğu gibi: 'Seninle uyumlu herşey, ey evren, benimle uyum içinde. Senin için mevsiminde olan hiçbir şey benim için ne çok erken ne de çok geç. Çünkü sen herşeysin, herşey sende ve sana geri döner. Ozan 'Sevgili Cecrops Kenti' diyor: sen 'Sevgili Zeus Kenti' demez misin?'[47] Dahası, İmparator çoktanrıcı tapınma biçimlerini büyük bir özenle yerine getiriyordu, bir olgu ki, yönetimi sırasında Hıristiyanlara yapılan baskıyı belli bir ölçüde açıklayacaktır, çünkü iyi yurttaşlığın imlediği gibi Devlet-tapınmasının gereklerinin yerine getirilmesine açıkça özen

[43] *Med.*, 7, 26. [44] *Med.*, 7, 22. [45] *Med.*, 9, 42. [46] *Med.*, 7, 31. [47] *Med.*, 4, 23.

gösteriyordu. Ama gerçi Marcus Aurelius Stoacı birciliğe sarılıyor olsa da, insanı üç parçaya bölmekle özdekçiliği aşma eğilimindedir—σῶμα, ψυχή ve νοῦς, ψυχή özdeksel iken νοῦς ise dört öğenin tümünden ve böylece—en azından mantıksal olarak—özdekten kesinlikle ayrılmaktadır. İnsandaki νοῦς ya da τὸ νοερόν Evrenin νοερόνundan gelmektedir, Tanrının bir ἀπόσπασμασıdır[48] τὸ ἡγεμονικόνdur.[49] Platonculuğun etkisi açıktır, ama olasıdır ki öğretmenleri arasında Cladius Severus[50] adında bir Peripatetik bulunan İmparator ayrıca Aristoteles'in öğretisi tarafından da etkileniyordu.

Noῦς Tanrının her insana kılavuzu olarak vermiş olduğu δαίμωνdur, ve bu δαίμων Tanrılıktan bir yayılıştır. O zaman, δαίμωνun us buyrukları olan buyruklarına boyun eğmeyen herkes yalnızca usdışı davranmakla kalmayacak ama dinsiz olarak da davranmış olacaktır. Ahlaksızlık böylece dinsizliktir.[51] 'Tanrılarla yaşa. Ve tanrıların düzenlerini kabul ederek onlara ruhunu sunan ve Tanrının istenci ile, üstelik Zeus'un her insana onun denetleyicisi ve yöneticisi olarak kendinden verdiği o Zeus parçacığı ile, kısaca, an ve usu ile uğraşmış herkes tanrılarla yaşar.'[52] İnsan kendi gücüyle kötülüklerden kaçınabilir. 'Gerçekten kötü olan şeylere, erdemsizlik ve kötülük gibi şeylere gelince, böyle şeyleri (tanrılar) ondan kaçınacaksa kaçınabilsin diye bir insanın gücü içine koymuşlardır.'[53]

Marcus Aurelius Stoacı geleneği izleyerek yalnızca sınırlı ölümsüzlüğü kabul etmektedir. Seneca gibi o da ruh ve beden arasındaki ikiliği vurguluyor ve ölümü bir kurtuluş olarak betimliyor olsa da,[54] yalnızca ruhun dünya-yangınında 'yeniden-soğrulma' olasılığını kabul etmekle kalmamakta, ama ayrıca doğadaki sürekli değişim nedeniyle ruhun Acunsal Usa yeniden-soğrulduğunu da kabul etmektedir (değişim de fenomen-

[48]*Med.*, 5, 27. [49]*Med.*, 12, 1. [50]Capitol, *Vit. M. Ant.*, 3, 3.
[51]*Med.*, 2, 13 : 11, 20; 9, 1. [52]*Med.*, 5, 27. [53]*Med.*, 2, 11. [54]*Med.*, 9, 3; 11, 3.

lerin akışını bir ırmağa benzeten İmparator tarafından uzunlamasına ele alınan temalardan biridir).[55] Her ne olursa olsun, ruh ölümden sonra ancak sınırlı bir kalıcılıktan yararlanmaktadır.[56]

[55] *Med.*, 4, 14; 4, 43; 5, 23. [56] *Med.*, 4, 21.

BÖLÜM YEDİ

KİNİKLER, SEÇMECİLER, KUŞKUCULAR

I. Kinikler

ROMA İMPARATORLUĞUNDA ahlaksal bozulma bütünüyle doğal olarak Kinizmin bir yeniden doğuşunu getiriyordu, ve eski Kiniklerin adları altında mektup yazmalar bu dirilişi hızlandırmayı amaçlamış görünmektedir. Böylece önümüzde Diogenes adı altında 51 ve Krates adı altında 36 mektup bulunmaktadır.

Seneca tipindeki Romalı Stoacılar başlıca toplumun en yüksek sınıflarının üyelerine, doğallıkla saray-yaşamı içersine çekilen çevrenin insanlarına, ve, herşeyden önce, erdem ve ruh dinginliği için belli bir özlem duyan ama aynı zamanda aristokrasinin lüks ve tensellik-düşkünü yaşamından sersemlemiş, tenin gücünü ve günahın çekimini duyumsayan ama gene de kendine-düşkünlükten usanmış ve onlara uzatılabilecek yardım elini tutup kavramaya hazır insanlara sesleniyorlardı. Ama aristokrasinin ve varsıllık insanlarının yanısıra bir

de halk kitlesi vardı ki, efendileri arasında Stoacılar tarafından yayılmakta olan insancıl ideallerden belli bir ölçüde yarar sağlayabileceklerdi, gerçi Seneca gibi insanlar tarafından doğrudan etkilenmiyor olsalar da. Kitlelerin tinsel ve ahlaksal gereksinimlerini karşılamak için değişik bir 'havari' tipi, Kinik söylevciler ya da ödevseverler gelişiyordu. Bu insanlar yoksul ve özverili, onları dinlemeye gelen kitlelerin 'döndürülmesini' amaçlayan bir gezgin söylevci yaşamını sürdürüyorlardı—böylece örneğin bir gizemci ve söylendiğine göre tansık-yaratıcı olan Tianalı ünlü Apollonius (ki dahaçok Yeni-Pisagorculuk öyküsüne aittir) İzmir'in bölüngüler tarafından parçalanmış yerlilerine kamu tinine karşı çıkılmasını öğütlüyor, ya da Olimpia'da oyun ve yarışları izlemek üzere toplanmış kalabalığa erdem üzerine söylev veriyor,[1] öte yandan Musonius ise (ki, Kinizm ile yakınlığına karşın, gerçekte Stoacı Okula aitti ve Epiktetus'un hocasıydı) yaşamını tehlikeye atarak Vespasian ve Vitellius'un askerlerine barışın değeri ve iç savaşın dehşeti üzerine söylevler veriyor[2] ya da dinsizliği yadsıyarak erkeklerden ve kadınlardan erdem istiyordu. Bunlar çoğu kez gözünü budaktan esirgemeyen insanlardı, örneğin şimdi sözünü ettiğimiz Musonius ya da Nero'ya meydan okuyan Demetrius gibi. Demetrius şöyle diyordu: 'Beni ölümle tehdit ediyorsun, ama seni doğa tehdit ediyor.'[3] Seneca'nın yazılarında övülen Demetrius Trasea'nın son saatlerini ruh ve yazgısı üzerine söylemlerle avutuyordu.[4]

Lucian Kinik öğütçüleri acımasızca eleştirmektedir, özellikle kötü huyları, ekinsel gerilikleri, kabalık ve soytarılıkları, bayağılık ve terbiyesizlikleri nedeniyle. Lucian tüm coşkuya düşmandı, dinsel taşkınlık ve 'gizemli' yüceltme onun için iğrenç şeylerdi ve bu yüzden hiç kuşkusuz sık sık duygudaşlık ve anlayış eksikliğine bağlı olarak Kiniklere karşı tav-

[1] Philostr., *Apoll. Tyan.*, 4, 8; 4, 31.
[2] Tac., *Hist.*, 3, 81.
[3] Epict., *Disc.*, 1, 25.
[4] Tac., *Ann.*, 16, 34.

rında haksızlık ediyordu. Ama anımsanmalıdır ki Lucian eleştirisinde yalnız değildi, ve Martial, Petronius, Seneca, Epiktetus, Dion Krisostom ve daha başkaları da hiç kuşkusuz yalanlanamayacak yozlukları kınamada anlaşıyorlardı. Kiniklerden kimileri, Dion Krisostom'un açıkça belirttiği gibi, hiç kuşkusuz felsefenin adını lekelemiş olan düzenbaz ve bayağı kişilerdi.[5] Dahası, kimileri tiksinti verici bencillik, zevksizlik ve saygısızlık örnekleri gösteriyorlar, böylece örneğin Nero'ya meydan okumuş aynı Demetrius hiç de bir Nero olmayan İmparator Vespasian'a hakaret etmeye kalkışıyor ya da Peregrinus İmparator Antonius Pius'a saldırıyordu.[6] (Vespasian Demetrius'u görmezden gelirken, Peregrinus'a yalnızca Vali tarafından kenti terketmesi söyleniyordu. Bununla birlikte Berenice ile ilişkisi nedeniyle Titus'a tiyatroda kamu önünde saldıran Kinik kamçılanırken, aynı işi yineleyen Heros'un ise kafası uçurulmuştu.[7]) Lucian Kiniklerin davranışları üzerine en kötü yorumu getirme eğilimindeydi. Böylece, Filistin'de bir Hıristiyan olmuş ama daha sonra Kiniklerin saflarına katılmış olan Peregrinus—Proteus diye anılmaktadır—ölümü küçümsemenin bir örneğini verebilmek, Kinik patron Herakles'e öykünebilmek ve kendini tanrısal öğe ile birleştirebilmek için Olimpia'da kamu önünde kendini yakarak öldürdüğü zaman, Lucian eylemin yalnızca bir kötü-ün (κενοδοξία) düşkünlüğüne bağlı olduğunu düşünüyordu.[8] Övüngenlik güdüsü pekala etkili olmuş olabilir, ama Peregrinus'da işleyen biricik güdü olmamış da olabilir.

Gene de, taşkınlığa karşın, ve düzenbazlık ve soytarılığa karşın, Kinizmi tepeden tırnağa kınamak doğru değildir. *Demonaks* (yklş. İS 50-150) Atina'da yaygın olarak iyiliği ile onurlandırılıyordu,[9] ve Atinalılar kentte gladyatör gösterileri

[5]Örn. *Or*., 32, 9.

[6]Suet., *Vesp*., 13; Dion Cass., 66, 13; Luc., *De Morte Peregr*., c. 18.

[7]Dio. Cass., 66, 15. [8]*De Morte Peregr*., 4; 20 vs. [9]*Demonax* (Lucian).

düzenlemeyi önerdikleri zaman onlara ilk olarak Şefkat altarını yıkmalarını öğütlüyordu. Kendi yolunda yalın ve tutumlu olmasına karşın yapmacık bir benzersizlik havası yaratmaktan kaçınmış görünmektedir. Adak sunmayı istemediği ve Eleusis Gizemlerine katılmayı istemediği için bir dinsizlik suçlaması ile Atina mahkemelerinin önüne getirildiği zaman Tanrının adaklara hiçbir gereksinimi olmadığı yanıtını veriyor ve Gizemlere gelince, eğer insana iyi haberlerin bildirilişini kapsıyorlarsa onları yayacağını, ama eğer değersizseler kendini insanları onlara karşı uyarma yükümlülüğü altında goreceğini bildiriyordu.[10] Gadaralı *Oenomaus* putperestlerin tanrılar üzerine insanbiçimsel öykülerini yadsıyor ve bilicilik ve bilicilere inancın dirilişine karşı sert bir saldırıda bulunuyordu. Bilicilik, diyordu, salt bir aldatmacaydı, ve ne olursa olsun kişinin kendi özgür istenci vardı ve eylemlerinden ancak kişinin kendisi sorumluydu. Dinden dönerek putperestliğin savunuculuğunu üstlenen Julian'ı putperest biliciliğe saldırmış olan Oenomaus gibi bir insanın anısı bile öfkeye düşürüyordu.[11]

Ünlü ve onurlu bir Kinik öğütçü yaklaşık olarak İS 40'da doğmuş ve büyük bir olasılıkla İmparator Trajan'ın saltanatına dek yaşamış olan *Dion Krisostom* idi. Prusalı (Bitinia) aristokratik bir aileden geliyor ve kendini ilkin diluzluğu ile bir Sofist olarak gösteriyordu. İmparator Domitian'ın saltanatı sırasında İS 82'de Bitinia'dan ve İtalya'dan sürgünle cezalandırılan Dion böylece gezgin bir yoksulluk yaşamına itiliyordu. Sürgün dönemi boyunca bir tür 'döndürülme' sürecinden geçiyor ve İmparatorluğun ezilen kitlelerine karşı ödev duyucu ile gezgin bir Kinik öğütçü oluyordu. Dion diluzluğu alışkanlığını koruyor ve *Orationlar*ında anlattığı ahlaksal gerçekleri çekici ve ince bir biçim ile süslemeyi seviyordu; ama diluzluğu geleneğine bağlı olsa da, öğütlerinde Tanrısal

[10] *Demonax*, 11. [11] Julian, *Or.*, 7, 209.

İstenç ile uyum içinde yaşama üzerinde, ahlaksal ideal üzerinde, gerçek erdemi uygulama üzerinde ve salt özdeksel uygarlığın yetersizliği üzerinde diretiyordu. Ἐυβοϊκός'da yoksul kır insanının yaşamını varsıl kentsoylunun yaşamından daha doğal, daha özgür ve daha mutlu olarak betimlemektedir; ama kentlerde yoksulların lüks özlemi çekmeksizin ya da ruha ve bedene zararlı şeylere yönelmeksizin yaşamlarını daha doyurucu bir yolda nasıl sürdürebilecekleri sorusuyla da ilgilenmektedir. Tarsus halkını değerlere ilişkin yanlış bir anlayış taşıdıkları için uyarıyordu. Mutluluk devlet yapılarında değil, varsıl ve incelmiş yaşamada değil, ama ılımlılıkta, türede ve gerçek dindarlıkta bulunacaktı. Geçmişin büyük özdekçi uygarlıkları, örneğin Asur uygarlığı yok olmuş, İskender'in büyük İmparatorluğu yitmiş ve Pella bir taş yığını olmuştu.[12] İskenderiye halkını kusurları ve tensellik düşkünlükleri için, onurdan yoksullukları ve bayağı ilgileri için azarlıyordu.[13]

Dion'un toplumsal ilgileri onu Stoacılığa doğru götürüyor ve Stoacı dünya-uyumu ve kozmopolitanlık öğretilerinden yararlanıyordu. Tanrının dünya üzerinde egemen olması gibi, Tekerk de Devlet üzerinde egemen olmalıdır, ve dünya sayısız görüngünün bir uyumu olduğu için, bireysel Devletler de korunmalıdırlar, ama öyle bir yolda ki, barış, uyum ve birbirleri ile özgür etkileşim içinde yaşamalıdırlar. Dion Stoacılığın etkisinin yanısıra Poseidonius'dan da etkilenmiş görünmekte, ondan filozofların, ozanların ve Devlet kültünün (resmi) tanrıbilimleri olarak üçlü tanrıbilim bölümlemesini almaktadır. Domitian'ın imparatorluğu sırasındaki sürgün döneminden sonra Trajan'ın bir gözdesi olmuştu. (Trajan filozofu masasına çağırır ve arabasında eşliğine alırdı, gerçi Dion'un diluzluğunu anlamış gibi görünmüyor olsa da. τὶ μὲν λέγεις, οὐκ οἶδα. φιλῶ δε σε ὡς ἐμαυτόν.[14]) Trajan ve eşliğinde bulu-

[12] *Or.*, 33. [13] *Or.*, 32. [14] Philostr., *Vit. Soph.*, 1. 7.

nanların önünde Dion 'oration'larından kimilerini sunuyor, ideal tekerki tiran ile karşıtlaştırıyordu. Gerçek tekerk halkının çobanıdır, uyruklarının iyiliği için Tanrı tarafından atanmıştır. Gerçekten dindar[15] ve erdemli bir insan, halkının babası, dalkavuklara düşman ve dahası çalışkan biri olmalıdır.

Dion Krisostom için Tanrı düşüncesi doğuştandır ve tüm insanlar arasında evrenseldir, evrende tasarın ve kayranın düşünülmesi yoluyla tam bilince gelir. Gene de Tanrı bizden gizlenmektedir, ve biz insanlar kollarını ana ya da baba için uzatan küçük çocuklar gibiyizdir.[16] Ama Kendinde Tanrı bizden gizlenmiş olsa da, doğallıkla Onu elimizden geldiğince imgelemeye çalışırız, ve bunu en iyi başaranlar ozanlardır. Sanatçılar da aynı görevi üstlenirler, gerçi daha yetersiz bir düzeyde yerine getiriyor olsalar da, çünkü hiçbir yontucu ya da ressam Tanrının Doğasını betimleyemez. Gene de, Tanrıyı insan biçiminde betimlemekle yanlış birşey yapmış olmamaktadırlar, çünkü doğrudan görgülenimini Tanrının bir imgesi olarak edindiğimiz en yüksek varlığa yönelmek ancak doğaldır.

Daha sonra Hıristiyanlaştırılmış bir Kinizmin kanıtlarını buluyoruz, örneğin İskenderiyeli Maksimus'un kişiliğinde. Maksimus İS 379 ya da 380'de Konstantinopolis'e geliyor ve St. Gregory Nazianzen ile içten bir dostluk kuruyordu, gerçi daha sonra kendisinin gizlice St. Gregory'nin arkasından piskopos olarak atanmasını sağlıyor olsa da. Maksimus Stoacıların yollarına öykünüyordu, ama davranışlarında pek tutarlılık göstermiş görünmemektedir.[17]

[15]Bkz. *Or.*, 1-4.

[16]*Or.*, 12. 61. ὥστερ νήπιοι παῖδες πατρὸς ἢ μητρὸς ἀπεσπασμένοι δεινὸν ἵμερον ἔχοντες καὶ πόθον ὀρέγουσι χεῖρας ...

[17]Greg., *Adv. Maxim.*, *P.G.*, 37, 1339 vs.

II. Seçmeciler

Seçmeci olduğunu ileri süren bir Okul İmparator Augustus zamanında İskenderiyeli *Potamon* tarafından kuruluyordu. Diogenes Laertius'a göre Okul Ἐκλεκτικὴ αἵρεσις[18] olarak adlandırılıyordu ve Stoacı ve Peripatetik öğeleri birleştirmiş görünmektedir. Ama Potamon ayrıca Platon'un *Devlet*'i üzerine bir yorum da yazıyordu.

Seçmeci eğilimler *Q. Sextius*'un (d. yklş. İS 70) Okulu tarafından da gösterilmektedir. Bunlar Stoacı ve Kinik ilkeleri kabul ediyor ve onlarla Pisagorcu ve Platoncu-Aristotelesci öğeleri birleştiriyorlardı. Böylece Sextius Pisagorcu öz-yoklama ve et yememe alışkanlıklarını kabul ediyor ve öğrencisi İskenderiyeli Sotion Pisagorcuların ruh-göçü öğretilerini benimsiyordu. Seneca Sotion'un bir öğrencisi olmuş olsa da Okul herhangi büyük bir sonuç yaratmış görünmemektedir.[19]

III. Kuşkucular

Daha önce gördüğümüz gibi Akademi Askalonlu Antioküs'ün zamanından önce belirgin bir kuşkucu eğilim göstermiş olsa da, dirilen Kuşkuculuk önceli olarak Akademiye olmaktan çok Pirho'nun Okuluna bakıyordu. Böylece yeniden dirilen Okulun kurucusu Knossoslu Aenesidemus sekiz kitap olarak bir Πυρρωνείων λόγων yazmıştı. Okulun üyeleri tüm yargıların ve görüşlerin göreli ırasını göstermeye çalışıyor, bu konum için uslamlamalarını Τρόποι dedikleri şeyde somutlaştırıyorlardı. Bununla birlikte, gerçi doğal olarak felsefi inakçılığa karşı olsalar da, kılgısal yaşamın gereklerini tanımaktan kaçınmıyorlar ve insanın kılgın davranışlarını gütmesi gereken ilkeler bildiriyorlardı. Bu Pirho'nun tinine

[18]Diog. Laert., *Proem.*, 21. [19]Sen., *Ep.*, 108, 17.

yabancı değildi, çünkü o tüm kuşkuculuğuna karşın töre, gelenek ve devlet yasasının kılgın yaşam için birer ilke sağladıklarını bildiriyordu.

Knossoslu Aenesidemus (ki İskenderiye'de ders veriyor ve yapıtını yaklaşık olarak İÖ 43'de yazıyordu) kuşkucu konum için on Τρόποι ya da uslamlama vermişti.[20] Bunlar:

(1) Dirimli varlıkların tipleri arasındaki ayrımlar aynı nesnenin ayrı—ve böylece göreli—'düşüncelerini' imlerler.
(2) Bireysel insanlar arasındaki ayrımlar aynı şeyi imlerler.
(3) Değişik duyularımızın ayrı yapı ve verileri (örneğin bir doğu yemişi vardır ki kötü kokar ama çok tatlıdır).
(4) Değişik durumlarımız arasındaki ayrım, örneğin yürüme ya da uyuma, gençlik ya da yaşlılık. Örneğin, bir hava akımı genç bir insana hoş bir esinti gibi gelirken yaşlı bir insan için rahatsız edici bir yel olabilir.
(5) Görünüş ayrımları, örneğin suya batmış bir çubuk kırık görünür, dörtgen bir kule uzaktan yuvarlak görünür.
(6) Algı nesneleri hiçbir zaman arılıkları içinde sunulmazlar, her zaman bir ortam işe karışır, örneğin hava gibi. Bu yüzden karışım ya da ἐπιμιξία. Örneğin ot öğle zamanı yeşil görünürken, akşam ışığında altın gibi görünür. Bir hanımefendinin elbisesi gün ışığında elektrik ışığında olduğundan ayrı görünür.
(7) Algıda nitelik ayrımına bağlı ayrımlar; örneğin bir kum tanesi pürüzlü görünürken, kum parmakların arasından dökülmeye bırakıldığı zaman düz ve yumuşak gelir.
(8) Genel olarak görelilik, ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι.
(9) Algının sıklık ya da seyrekliğine bağlı olarak izlenimde ayrım, örneğin seyrek görülen kuyruklu yıldız güneşten daha güçlü bir izlenim yaratır.
(10) Değişik yaşam yolları, ahlak kuralları, yasalar, mitler, felsefi dizgeler vb. (Sofistlerle karşılaştırınız).

[20]Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 36 vs.

Aenesidemus'un bu on Τρόποισι Agrippa tarafından beşe indiriliyordu:[21]

(1) Aynı nesneleri ilgilendiren görüşlerin türlülüğü.
(2) Herhangi bir şeyi tanıtlamada içerilen sonsuz süreç (örneğin tanıtlama tanıtlanmaları gereken sayıltılar üzerine dayanır, ve bu sonsuza dek böyle gider).
(3) Algılayanın huyuna vb. göre ve başka nesnelerle ilişkilerine göre nesnelerin insanlara değişik görünmeleri olgusunda imlenen görelilik.
(4) *Regressus in infinitum* ya da sonsuza gerilemeden kaçınmak için başlangıç noktaları olarak alınan inakçı sayıltıların keyfi ıraları.
(5) Herhangi birşeyin tanıtlamasında tanıtlanması gereken vargının kendisini varsayma biçimindeki kısır döngü ya da zorunluk.

Bu arada başka Kuşkucular Τρόποιleri ikiye indiriyorlardı:[22]

(1) Hiçbirşey kendisi yoluyla pekin kılınamaz. Aralarında pekinlikle hiçbir seçimin yapılamıyacağı görüşler türlülüğü buna kanıttır.
(2) Hiçbirşey başka birşey yoluyla pekin kılınamaz, çünkü bunu yapma girişimi ya *regressus in infinitum*u imler ya da kısır döngüyü.

(Açıktır ki görelilik için bu uslamlamalar, en azından büyük bir bölümünde, algı ile ilgilidirler. Ama algı yanılmaz, çünkü algı yargılamaz, ve yanılgı yanlış yargıda yatar. Dahası, iveğen yargıdan kaçınarak, sorunu daha yakından irdeleyerek, belli durumlarda yargıyı askıya alarak vb. yanılgıyı önlemek usun gücü içindedir.)

Sextus Empricus (yklş. İS 250), ki Kuşkucu öğretinin ayrıntıları için başlıca kaynağımızdır, tasımsal olarak herhangi bir yargıyı tanıtlama olanağına karşı çıkıyordu.[23] Büyük

[21]Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 1, 164 vs. [22]Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 1, 178 vs.
[23]Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 2, 193 vs.

öncül—örneğin 'Tüm insanlar ölümlüdür'—ancak tamamlanmış bir tümevarım yoluyla tanıtlanabilir. Ama tam tümevarım vargının bir bilgisini—'Sokrates bir ölümlüdür'—gerektirmektedir. Çünkü daha şimdiden Sokrates'in ölümlü olduğunu biliyor olmadıkça *tüm* insanlar ölümlüdür diyemeyiz. Tasım, öyleyse, bir kısır döngü örneğidir. (Belirtebiliriz ki tasıma yönelik bu karşıçıkış, ki ondokuzuncu yüzyılda John Stuart Mill tarafından yeniden diriltilecekti, ancak Adcılıktan yana bir tutumla Aristoteles'in belirli özler öğretisi yadsınacak olursa geçerli olacaktır. İnsanın özünü ya da evrensel doğasını algılamamız nedeniyledir ki kendimizde tüm insanların ölümlü olduklarını ileri sürebilme hakkını buluyoruz, tikellerin edimsel bir gözlem yoluyla eksiksiz ve tam bir sıralanışını ortaya koyabilecek olduğumuz için değil, ki bu gözlemin söz konusu durumda sorunun özüyle hiçbir ilgisi yoktur. Büyük öncül öyleyse insanın doğasına dayanmakta ve tasımın vargısının belirtik bilgisini gerektirmemektedir. Vargı *örtük olarak* büyük öncülde kapsanmıştır, ve tasım süreci bu örtük bilgiyi açık ve belirtik kılmaktadır. Adcı bakış açısı hiç kuşkusuz yeni bir mantık istemektedir ve Mill bunu sağlamaya çalışıyordu.) Kuşkucular Neden kavramının geçerliliğine de karşı çıkıyorlardı, ama David Hume tarafından yaratılan bilgikuramsal güçlükleri öncelemiş gibi görünmemektedirler.[24] Neden özsel olarak *göreli*dir, oysa göreli olan nesnel değildir, ama dışsal olarak an tarafından yüklenmektedir. Yine, neden etki ile ya eşzamanlı, ya ona önsel, ya da sonsal olmalıdır. Eşzamanlı olamaz, çünkü o zaman tıpkı A'nın B'nin nedeni olarak adlandırılabilmesi gibi B de pekala A'nın nedeni olarak adlandırılabilir. Ne de neden etkiye önsel olabilir, çünkü o zaman ilkin etkisi ile ilişki olmaksızın varolacaktır, oysa neden özsel olarak etki ile görelidir. Ne de neden etkiye sonsal olabilir—açık nedenlerle.

[24]Sext. Emp., *Adv. Math.*, 9, 207 vs. Bkz. 8, 453 vs.

Kuşkucular tanrıbilimdeki çatışkıların varoluşunu da tanıtlamaya çalışıyorlardı. Örneğin Tanrı ya sonsuz ya da sonlu olmalıdır.[25] Birincisi değil, çünkü o zaman Tanrı devimsiz ve böylece yaşamsız ya da ruhsuz olacaktı; ikincisi değil, çünkü o zaman Bütünden daha az eksiksiz olacaktı, oysa Tanrı *önsav gereği* eksiksizdir. (Bu Tanrıyı özdeksel olarak gören Stoacılara karşı bir uslanlanmadır: Tanrıyı Sonsuz Tin olarak görenleri etkilememektedir. Sonsuz Tin devinemez, ama dirimlidir, ya da daha doğrusu Sonsuz Yaşamdır.) Yine, Stoacı Kayra öğretisi zorunlu olarak bir ikileme düşmektedir. Dünyada pek çok kötülük ve acı vardır. Şimdi, ya Tanrının bu kötülük ve acıyı durduracak istenci ve gücü vardır, ya da yoktur. Bu ikinci sayıltı Tanrı kavramı ile bağdaşmamaktadır (gerçi J. S. Mill kendisi ile iş-birliğinde bulunduğumuz tuhaf bir sonlu Tanrı kavramına varıyor olsa da). Öyleyse, Tanrının dünyadaki kötülüğü ve acıyı durduracak gücü vardır. Ama açıktır ki bunu yapmamaktadır. Bundan şu çıkar ki en azından Tanrının payına hiçbir *evrensel* Kayra söz konusu değildir. Ama Tanrısal Kayranın niçin şu varlığa değil de bu varlığa uzanıyor olduğunu açıklayamayız. Öyleyse *hiçbir* Kayranın olmadığı vargısına zorlanıyoruz.[26]

Kılgısal yaşam açısından Kuşkucular algı ve düşünce tasarımlarını izlememiz, doğal içgüdülerimizi doyurmamız, yasa ve geleneğe sarılmamız ve bilimi izlememiz gerektiğini öğretiyorlardı. Hiçbir zaman bilimde pekinliğe erişemeyiz, ama *aramayı* sürdürebiliriz.[27]

[25]Sext. Emp., *Adv. Math.*, 9. 148 vs.

[26]Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 3. 9, vs.

[27]Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 1. 3; 1. 226; *Adv. Math.*, 7. 435 vs.

BÖLÜM SEKİZ

YENİ-PİSAGORCULUK

Eski Pisagorcu Okul İÖ dördüncü yüzyılda ortadan kalkmış görünmektedir: eğer sürmüşse, hiç kuşkusuz elimizde üreten ve dinç yaşamını doğrulayacak hiçbir kanıt yoktur. Ama İÖ birinci yüzyılda Okul Yeni-Pisagorculuk olarak bilinen biçim altında yeniden doğmuştur. Eski Okul ile belli bir ilişkisi vardı, yalnızca Kurucu için duyulan saygı yoluyla değil, ama ayrıca bilimsel incelemelere yönelik ilgi ve herşeyden önce dinsel havası yoluyla. Eski Pisagorcu çilecilik yeni Okul tarafından büyük ölçüde benimseniyordu. Yeni Okul doğallıkla daha önce Platonik felsefenin önde gelen özelliklerinden biri olarak görmüş olduğumuz ruh-beden ikiciliğine sarılıyor ve buna daha arı ve daha kişisel bir din için çağdaş istemi yanıtlayan gizemli öğeler ekliyordu. Tanrısallığın doğrudan sezgisi ve tanrısal bildirişler ileri sürülüyordu—o denli ki, filozof kimi zaman bir peygamber ve tansıkçı olarak betimleniyordu, örneğin Tianalı Apollonius durumunda olduğu gibi.[1] Yeni Okul, bununla birlikte, önceki Pisagorcu dizgenin yalnızca

[1] Bkz. Apoll. Tyana üzerine not, s. 193-194.

bir yeniden-üretilişi olmaktan çok uzaktı, çünkü o sıralar geçerli olan Seçmecilik akımını izliyordu, ve Yeni-Pisagorcuların yaygın olarak Platonik, Aristotelesci ve Stoacı felsefelere çekildiklerini görüyoruz. Bu ödünç öğeler Okulun tüm üyelerine ortak tek bir bireşimde biraraya kaynaştırılmıyorlar, çünkü değişik üyeler kendi özgün dizgelerini kuruyorlar ve bunlardan birinde Stoacı temalar başat konumdayken ötekinde ise Platonik felsefeden alınan temalar öne çıkıyordu. Yeni-Pisagorculuk, bununla birlikte, belli bir tarihsel önem taşımaktadır, yalnızca zamanın dinsel yaşamı ile yakın bir ilişki içinde durmasıyla değil (ki bu dinsellik Helenistik felsefenin, özelleşmiş bilimlerin ve Doğu dininin birleşme noktası olarak İskenderiye'de köken bulmuş görünmektedir), ama ayrıca Yeni-Platonculuğa giden yolda bir basamağı belirttiği için. Böylece Numenius Tanrısal Hiyerarşi kuramını öğretiyordu—ilk tanrı, πρῶτος θεός, ki οὐσίας ἀρχή ya da πατήρ iken, ikinci tanrı Demiurge ve üçüncü tanrı ise Dünya, τὸ ποίημαdır.

Sextus Empricus bize Yeni-Pisagorculuk içersindeki çeşitli eğilimlerden söz etmektedir. Böylece Yeni-Pisagorculuğun bir biçiminde herşey monad ya da noktadan (ἐξ ἑνὸς σημείου) türemektedir. Nokta akışı içinde çizgiyi yaratmakta, çizgilerden ise yüzeyler ve yüzeylerden üç-boyutlu cisimler yaratılmaktadır. Burada bir birci dizge buluyoruz, gerçi eski matematiksel anlayışlar tarafından açıkça etkileniyor olsa da. Yeni-Pisagorculuğun bir başka biçiminde, gerçi herşey en sonunda noktadan ya da μονάçdan türetiliyor olsa da, en büyük vurgu μονάς ve ἀόριστος δυάς ikiciliği üzerine getirilmektedir. Tüm 'birlikler' μονάça ve tüm 'ikilikler' ἀόριστος δυάça katılmaktadırlar.[2] Bu Yeni-Pisagorculuk biçimlerinde özellikle özgün birşey yoktur, ama Yeni-Platonculukta öncü rol oynayacak olan 'yayılım' kavramı açıkça bulunmaktadır.

[2] *Adv. Math.*, 10, 281 vs.

Yeni-Platoncu yayılım kuramına ve cisimsel dünya ile en-yüksek Tanrı arasındaki ara varlıkların ileri sürülmesine neden olan güdülerden biri de Tanrının arılığını duyusal şeylerle tüm ilişkiden özgür olarak sürdürme konusundaki istekti. Tanrının tam aşkınlığı, 'ötede olma' konumu, belirgin olarak öne çıkarılıyordu. Tanrının aşkınlığı teması Yeni-Pisagorculukta şimdiden seçilebilmektedir. Yahudi-İskenderiye felsefesi tarafından ve Doğu geleneği tarafından etkilenmiş olabilir, ama gene de gizli tohumlarını Platon'un kendi düşüncesi içersinde ayrımsamak olanaklıdır. 'Yaşamı' Filostratus tarafından yazılan ünlü tansıkçı Tianalı Apollonius (ki yaklaşık olarak İS birinci yüzyılın sonlarında ün kazanmıştır) ilk tanrıyı öteki tanrılardan ayırdediyordu. Bu ilk tanrıya insanların herhangi bir özdeksel adakta bulunmamaları gerekmektedir, çünkü tüm özdeksel şeyler arılıktan yoksundurlar. Başka tanrılara adak sunulmalıdır, ama ilk tanrıya değil, çünkü ona hiçbir dışsal konuşma ya da sunu olmaksızın usun hizmetinden başka birşey sunmamak gerekir.

İlginç bir kişilik de *Greasalı* (Arabistan'da) *Nikomachüs*'tür. Yaklaşık olarak İS 140 yıllarında yaşamış ve bir ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή yazmıştır. Dizgesinde İdeaların varlığı dünyanın oluşumunu öncelemektedir (Platon), ve İdealar sayılardır (yine Platon). Ama Sayı-İdealar kendilerine özgü aşkınsal bir dünyada bulunmuyorlardı: tersine, Tanrısal Andaki İdealar idiler ve böylece bu dünyanın şeyleri onların kalıp ya da ilkörneklerine göre biçimleniyordu (Yahudi Filo, Orta-Platonculuk ve Yeni-Platonculuk ile karşılaştırılabilir). İdeaların Tanrının Anına aktarılmaları öyleyse Yeni-Platonculuğun doğuşundan önce yer almış ve Hıristiyan geleneğe buradan geçmişti.

Benzer bir aktarım *Apamealı Numenius*'un (Suriye) felsefesinde de görülmektedir. Numenius İS ikinci yüzyılın son yarısında yaşamıştır ve İskenderiye'nin Yahudi felsefesiyle

oldukça tanışık görünmektedir. Klement'e göre Platon'dan Μοϋσῆς ἀττκίζων[3] olarak söz etmektedir. Numenius'un felsefesinde πρῶτος θεός Varlık İlkesi (οὐσίας ἀρχή) ve βασιλεύςτur.[4] Ayrıca Arı Düşüncenin (νοῦςun) etkinliğidir ve dünyanın oluşumunda doğrudan hiçbir payı yoktur. Dahası, İyidir. Numenius böylece Platonik İyi Biçimini Aristotelesci Tanrı ya da νόησις νοήσεως ile özdeşleştirmiş görünmektedir. İkinci tanrı Demiurge'dir (*Timaeus*). Demiurge İlk Tanrının varlığına katılma yoluyla iyidir ve, γενέσεως ἀρχή olarak, dünyayı biçimlendirmektedir. Bunu özdek üzerinde çalışarak ve onu ilkörneksel İdeaların kalıpları üzerine biçimlendirerek yapmaktadır. Dünyanın kendisi, Demiurge'nin ürünü, üçüncü tanrıdır. Bu üç tanrı Numenius tarafından ayrıca sırasıyla πατήρ, ποιητής ve ποίημα olarak ya da πάππος, ἔγγονος ve ἀπόγονος olarak da ıralandırılmaktadırlar.[5]

İkicilik Numenius'un ruhbiliminde açıkça göze çarpmaktadır, çünkü insanda iki ruh konutlamaktadır, bir ussal ruh ve bir usdışı ruh, ve ruhun bedene girişini kötü birşey olarak, bir 'düşüş' olarak bildirmektedir. Ayrıca bir iyi ve bir de kötü dünya-ruhunun varoluşunu ileri sürmüş görünmektedir.[6]

Numenius'un felsefesi böylece önceki düşünürlerden alınan öğelerin bir birleştirilmesi ya da uyumlulaştırılmasıdır, bir felsefe ki tanrısal aşkınlık üzerine büyük vurgu getirmiş ve, genel olarak, 'yüksek' ve 'alt' olan arasında keskin bir karşısav ileri sürmüştür, hem bir bütün olarak olgusallıkta ve hem de özel olarak insan doğasında.

Hermetik Yazın olarak bilinen şey ve *Kildani Kehanetleri* Yeni-Pisagorculuk ile bağıntı içinde durmaktadırlar. Birincisi IS birinci yüzyılda doğan bir 'gizemci' yazın tipine verilen addır ve önceki Mısır yazınına borçlu olabilir ya da olmaya-

[3]Clem. Alex., *Strom.*, I, 22, 148. (*P.G.*, 8, 895.) [4]Bkz. Platon, *Ep.*, 2.
[5]Procl. *Tim.*'de, I, 303, 27 vs. [6]Chalcid., *Tim*'de., c. 295.

bilir. Yunanlılar Hermes'te Mısır tanrısı Tot'u bulmuşlardı, ve 'Hermes Trismegistos' biçimindeki adlandırmaları Mısır'ın 'Büyük Tot'undan türemektedir. Ama Mısır geleneğinin Hermetik yazın üzerinde yaptığı düşünülen etki ne olursa olsun, Hermetik yazın ana içeriğini erken Yunan felsefesine borçludur, ve özellikle Poseidonius'a borçlu görünmektedir. Bu yazında anlatılan temel düşünce *Tanrı bilgisi yoluyla esenlik*tir—γνῶσις—, bir düşünce ki, 'Gnostisizm'de büyük bir rol oynamıştır. Benzer bir esenlik öğretisi Kildani Kehanetlerinin içeriğini oluşturuyordu, bir şiir ki İS 200 sıralarında yazılmıştı ve, Hermetik yazın gibi, Orfik-Pisagorcu, Platonik ve Stoacı öğeleri birleştirmektedir.

Zamanın dinsel ilgileri ve gereksinimleri ile yakın ilişki içinde, ve Yeni-Platonculuk için zemini hazırlama işinde, Yeni-Pisagorculuk sonraki bölümde ele alacağımız Orta Platonculuğu andırmaktadır.

Tianalı Apollonius Üzerine Not

Diluzu Filostratus Septimis Severus'un ikinci karısı Julia Domma'nın isteği üzerine Apollonius'un yaşamını yazma işini üstlenmişti. Kitap İS 200 sıralarında yazılıyordu. Filostratus tarafından Apollonius'un Anıları üzerine sunulan öykü (ki Anılar Apollonius'un bir öğrencisi olan Asurlu Damis tarafından derlenmiştir ve Damis'in bir akrabası tarafından Julia Domna'ya verildiği söylenmektedir) büyük bir olasılıkla yazınsal bir kurgudur.[7] Her ne olursa olsun, Filostratus'un güdüsü Apollonius'u bilge bir insan olarak, tanrıların gerçek bir hizmetçisi ve bir tansıkçı olarak sunmak olmuş gibi görünmektedir. Buna karşı Moeragenes kendi Apollonius *Memorabilia*'sında Apollonius'u bir büyücü ya da sihirbaz olarak

[7]Bkz. Yay. haz. Meyer, *Hermes*, 197, s. 371 vs.

betimliyordu.[8] Filostratus'un İncilleri, Havarilerin İşlerini ve Azizlerin Yaşamlarını bildiği ve kullandığını gösteren belirtiler vardır, ama Hıristiyan İsa'yı bir 'Helenistik İsa' ile değiştirmenin onun payına ne denli bilinçli bir amaçla yerine getirilmiş olduğu belirsiz kalmaktadır: andırımlar büyük ölçüde abartılmışlardır. Eğer Filostratus'un amacı bulanık kalmışsa, anlatısının temelindeki gerçek de öyledir: tarihsel Apollonius'un edimsel olarak ne tür bir insan olduğunu tam olarak söylemek gerçekten olanaksızdır.

Filostratus'un çalışması büyük bir başarı kazanıyor ve bir Apollonius kültüne götürüyordu. Böylece Caracalla [Roma İmp., İS188-217] tansıkçı için bir türbe yaptırıyor,[9] bu arada Alexander Severus ise onu kendi Penatları, İbrahim, Orfe ve İsa ile birlikte *Lararium*'una alıyordu.[10] Aurelinan yok etmeye ant içtiği Tiana kentini Apollonius'un doğum yerine saygıdan bağışlıyordu.[11] Eunapius onu kendi *Sofistlerin Yaşamlarında* onurlandırırken,[12] İmparator Julian'ın dostu Ammianus Marcellinus onu *familiares genii* tarafından ziyaret edilen ayrıcalıklı ölümlülerden biri olarak Plotinus'un yanısıra saymaktadır.[13]

Filostratus'un kendisinin niyeti ne olmuş olursa olsun, açıkça ortadadır ki putperestlik savunucuları Hıristiyanlığa karşı kavgalarında Apollonius'un kişiliğinden yararlanmışlardır. Böylece Diocletian'ın imparatorluğu sırasında Alt Mısır Valisi olan ve yırtıcı bir Hıristiyanlık düşmanı olarak bilinen Hierocles, Apollonius'un 'tansıklarını' göstererek İsa'nın tansıklarının önemini küçültmeye ve bu tansıklar yüzünden Apollonius'u Tanrı düzeyine yükseltmekten kaçındıkları zemininde putperest bilgeliğin üstünlüğünü göstermeye çalışmıştır.[14]

[8]Orig., *Contra Celsum*, 6, 41 (*P.G.*, 11, 1357).
[9]Dion Cass., 77, 18. [10]Lamprid., *Alex.*, 29. [11]Lamprid., *Aurel.*, 24.
[12]Yay. haz. Boissonade, s. 500, Didot.
[13]*Rerum gest.*, 21, 14, 5. [14]Lact., *Div Inst.*, V, 3; *P.L.* 6, 556 vs.

Porfiri de Apollonius'dan yararlanıyor, onun tansıklarından söz ediyor ve 'Tutkular'ında onun Domitian'a karşı gözüpek direnişine İsa'yı küçük düşürecek bir yolda karşı çıkıyordu.[15] St. Augustine putperestlerin Apollonius'u bu tür kötüye kullanmalarına tanıklık etmektedir.[16]

Dördüncü yüzyılın sonlarına doğru bir putperest olan Virius Nikomaküs Flavianus Filostratus'un kitabını Latince'ye çevirmiş ve bu daha sonra gramerci Tascius Victorinus tarafından yeniden cilalanmıştır. Hıristiyan çevrelerde belli bir ilgi yaratmış görünmektedir, çünkü Sidonius Appollinaris de onu gözden geçirmiştir ve Apollonius'dan büyük bir saygıyla söz etmektedir.[17]

[15]St. Jerome, Ps.'de, 81 (*P.L.* 26, 1130). [16]Bkz. *Ep.*, 136, I; 102, 32; 138, 18.
[17]*Ep.*, 8, 3; yay. haz. Mohr, s. 173.

BÖLÜM DOKUZ

ORTA PLATONİZM

ORTA VE YENİ AKADEMİLERİN nasıl kuşkuculuğa eğilimli olduklarını, ve Akademi Askalonlu Antioküs'ün yönetimi altında inakçılığa geri döndüğü zaman onun Platonik ve Peripatetik felsefelerin temel birliğini nasıl ileri sürdüğünü daha önce görmüştük. Öyleyse Seçmeciliği Orta Platonizmin önde gelen ırasallarından biri olarak bulmak şaşırtıcı değildir. Platonistlerin ellerinde Platon'un dersleri değil ama halksal olarak bilinen diyalogları bulunuyordu, ve bu olgu herhangi bir katı ortodoksluğun kendini ileri sürmesini güçleştiriyordu: kurucu arkasında Platonizmin ölçün ve ilkesi olarak geçerli olabilecek bir dizgeselleştirilmiş ve dikkatle eklemlenmiş felsefi kaynak bırakmamıştı. O zaman Orta Platonizmin örneğin Peripatetik Mantığı benimsemesinde yadırganacak hiçbir şey yoktur, çünkü Peripatetiklerde Platonistlerin elinde bulunandan çok daha özenle işlenmiş bir mantıksal temel vardı.

Platonculuk, Yeni-Pisagorculuktan daha az olmamak üzere, çağdaş dinsel ilgilerin ve istemlerin etkisini duyumsuyordu ve bunun sonucu Platonculuğun Yeni-Pisagorculuktan

ödünç alması ya da kendi içinde gizlenen tohumları bu Okulun etkisi altında geliştirmiş olmasıdır. Bu yüzden Orta Platonculukta tanrısal aşkınlık üzerinde daha önce Yeni-Pisagorculukta gözlemiş olduğumuz o aynı diretmeyi ve bunun yanında ara varlıklar kuramını ve gizemciliğe duyulan bir inancı buluyoruz.

Öte yandan—ve yine burada da Orta Platonizm çağdaş eğilimlerle bir çizgideydi—Platonik diyaloglar üzerine inceleme ve yorumlama çalışmalarına büyük bir dikkat yöneltiliyordu.[1] Bunun sonucu kurucunun kişiliği ve edimsel *buyrukları* için daha yeğin bir saygı ve buna bağlı olarak Platonizm ve başka felsefi dizgeler arasındaki ayrımları vurgulama yönünde bir eğilim oluyordu. Böylece Peripatetiklere ve Stoacılara karşı yöneltilen yazılar buluyoruz. Biri felsefi 'ortodoksluğa' ve öteki seçmeciliğe yönelik bu iki devim açıktır ki çatışma içindeydiler, ve sonuç Orta Platonizmin birlik içindeki bir bütünün ırasını sunmamasıdır: değişik düşünürler çeşitli öğeleri değişik yollarda kaynaştırıyorlardı. Orta Platonizm buna göre *Orta* Platonizmdir; daha açık bir deyişle, bir geçiş evresinin damgasını taşımaktadır: yalnızca Yeni-Platonizmdedir ki çeşitli akım ve eğilimlerin gerçek bir bireşimi ve kaynaşması gibi birşey bulunabilecektir. Yeni-Platonizm böylece bir deniz gibidir ki birçok ırmak tarafından beslenmekte ve kendi içinde bunların sularını karıştırmaktadır.

1. Orta Platonizmin seçmeci eğilimini ve aynı Okulun ortodoks eğilimini *İskenderiyeli Eudorus*'un (yklş. iÖ 25) düşüncesinde birarada görmek olanaklıdır. *Teaetetus* (d. 176) ile uyum içinde Eudorus ileri sürüyordu ki felsefenin ereği ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόνdur. Felsefenin ereği ile ilgili bu anlayışta Sokrates, Platon ve Pisagor anlaşma içindedirler, diyordu Eudorus. Bu Eudorus'un düşüncesinin seçmeci yanını

[1]Platonik diyalogların dörtlü düzenlemesi Tiberius'un saray gökbilimcisi ve Platonik Okula katılmış olan Trasillus'un adına bağlanmıştır.

ve, özel olarak, Yeni-Pisagorculuğun etkisini göstermektedir. Bu sonuncu akım ile uyum içinde bir 'üçlü Bir' ya da ἕν ayırdediyordu. İlki en-yüksek Tanrıdır ve varlığın en-son kaynağıdır, ve Ondan ikinci ἕν (bu ayrıca μονάς olarak da adlandırılmaktadır, ἀόριστος δυάς ile birliktedir, ikinci ἕν ise τεταγμένονdur), περιττόν, φῶς vb. doğmaktadır, ἀόριστος δυὰς yalnızca ἄτακτον, ἄρτιον, σκότος vb. olmak üzere. Ama gerçi Endorus Yeni-Pisagorculuğun etkisini açıkça duyumsamış ve bu düzeye dek seçmeci olmuş olsa da, öğreniyoruz ki Aristotelesci κατηγορίαιye karşı bir çalışma yazıyor ve böylece seçmeci eğilime karşı 'ortodoks' eğilimi gösteriyordu.

2. Orta Platonizmin önde gelen simalarından biri de Yunan ve Romalı saygıdeğerlerin ünlü yaşamlarının yazarı olan *Kaeronealı Plutark*'tır. Bu seçkin insan yaklaşık olarak İS 45'de doğmuş ve eğitimini Atina'da alarak orada Platonist Ammonius tarafından matematiksel çalışmalara yöneltilmişti. Roma'ya pek çok kez gidip gelmişti ve imparatorluk kentinde önemli kişilerle dostluk ilişkileri içindeydi. Suidas'a[2] göre İmparator Trajan ona danışmanlık onurunu vermiş ve Achaea'daki memurlara tüm önlemleri konusunda Plutark'ın onayını almaları gerektiğini bildirmişti. Plutark ayrıca doğduğu kentin Archon Eponymos'u da olmuş ve birkaç yıl boyunca Delfi Apollosunun rahipliğinde bulunmuştu. *Yaşamlar* ve *Moralia*'nın yanısıra Plutark Platon üzerine yorumlar (örneğin Πλατωνικὰ ζητήματα), Stoacılara ve Epikürcülere karşı kitaplar (örneğin Περὶ Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων ve Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον), ruhbilim ve gökbilim üzerine, törebilim üzerine ve politika üzerine çalışmalar da yazmıştı. Bunlara aile yaşamı üzerine, eğitbilim üzerine ve din üzerine yazıların da eklenmeleri gerekir (örneğin Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων ve Περὶ δεισιδα-

[2] Suid., Πλούταρχος

μονίας). Adı altında sayılan bir dizi çalışma Plutark tarafından yazılmış değildir (örneğin *Placita* ve Περὶ εἱμαρμένης).

Plutark'ın düşüncesi kesinlikle seçmeci iradaydı, çünkü yalnızca Platon'dan değil ama Peripatetikler, Stoacılar ve Yeni-Pisagorculuktan da etkilenmişti. Dahası, bir yandan Orta ve Yeni Akademilerin kuşkuculukları onu kuramsal kurgulara karşı biraz güvensiz bir tutumu ve boşinançlara karşı güçlü bir karşıtçılık konumunu benimsemeye götürürken (ikincisi belki de özellikle daha arı bir Tanrı anlayışı için duyduğu isteğe bağlıdır), bununla peygamberliğe, 'tanrısal bildirişe' ve 'dinsel çoşku'ya bir inancı birleştiriyordu. Dolaysız bir sezgiden ya da Aşkınsal ile dolaysız bir ilişkiden söz etmektedir ki, bu hiç kuşkusuz Plotinuscu esrime öğretisine götüren yolu hazırlıyordu.[3]

Plutark daha arı bir Tanrı anlayışını amaçlıyordu. 'Biz burada aşağıda bedensel duygular tarafından engellenirken, Tanrı ile etkileşim için biricik yolu ancak Ona tıpkı bir düşte olduğu denli hafifçe dokunmamızı sağlayan felsefi düşüncede bulabiliriz. Ama ruhlarımız salındıkları ve arı, görülmez ve değişmez olanın alanına geçtikleri zaman, bu Tanrı Ona bağımlı olanların ve insan dudaklarının anlatamayacak olduğu güzelliği doyumsuz bir özlemle seyredenlerin kılavuzu ve kralı olacaktır.'[4] Daha arı bir Tanrı anlayışı için bu istek onu Tanrının kötülüğü yaratışını yadsımaya götürüyordu. Dünyadaki kötülük için daha başka nedenlerin bulunması gerekiyordu, ve Plutark bunu Dünya-Ruhunda buluyordu. Bu sonuncusu dünyadaki kötülük ve eksikliğin nedeni olarak konutlanmakta ve arı İyi olarak Tanrının karşısına koyularak böylece iki ilke arasında, iyi ve kötü arasında bir ikicilik ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, kötülük ilkesi yaratılışta Tanrıdan bir 'yayılım' olan usa katılarak ya da onunla dolarak tanrısal Dünya-Ruhu olmuş gibi görünmektedir. Dünya-Ruhu öyleyse us ve

[3]*De Is. et Osir.*, 77. [4]*De Is. et Osir.*, 78.

uyumdan yoksun değildir, ama öte yandan kötülük ilkesi olarak davranmayı sürdürmekte ve böylecedir ki ikicilik korunmaktadır.

Tanrı kötülük için tüm sorumluluktan kurtarılmış olarak dünyanın çok üstüne yükseltilmekte olduğu için, Plutark'ın Tanrıdan daha aşağıda duran ara varlıklar getirmesi ancak doğal olabilirdi. Böylece yıldız-tanrıları kabul ediyor ve Ksenokrates ve Poseidonius'u izleyerek Tanrı ile insan arasındaki bağlayıcı halkayı oluşturan belli bir sayıda 'Cin' konutluyordu. Bunlardan kimileri Tanrıya daha yakınken, başkaları ise alt dünyanın kötülüğü ile bulaşmışlardır.[5] Taşkınca ayinler, barbarca ve iğrenç adaklar gerçekte kötü cinlere sunuluyorlardı. İyi cinler (Plutark'ın güçlü bir biçimde vurguladığı) Kayranın araçlarıdırlar. Plutark, daha önce değindiğimiz gibi, kendini boşinancın bir düşmanı olarak ortaya sürüyor ve Tanrıya yaraşmayan mitleri kınıyordu (Poseidonius gibi o da üçlü bir tanrıbilim saptıyordu); ama bu onun halk dinine büyük bir duygudaşlık göstermesinin önüne geçemiyordu. Böylece ona göre insanlığın çeşitli dinlerinin tümü de değişik adlar altında aynı Tanrıya tapınmaktadır. Plutark, bundan başka, halksal inançları aklayabilmek için alegorik yorumlamalara da başvurmaktadır. Örneğin, *De Iside et Osiride*'sinde Osiris'in iyi ilkeyi ve Trifon'un kötü ilkeyi temsil ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu arada İsis Plutark'ın gözünde kötü olmayan ama kendinde yansız olsa da İyi için doğal bir eğilimi ve sevgisi olan özdeği temsil etmektedir.

Plutark'ın ruhbilimi ruhun kökeni ve Cinler ile ilişkisi üzerine mitolojik ve düşlemsel anlayışların kanıtlarını vermektedir. Bu konuya girmek gerekmez. Bununla birlikte, ψυχή ve νοῦς arasında ileri sürülen ve ruh-beden ikiciliği üzerine eklenen ikicilik belirtilebilir. Tıpkı ψυχήnin bedenden daha iyi ve daha tanrısal olması gibi, νοῦς da ψυχήden daha iyi ve

[5] *De Is. et Osir.*, 26.

daha tanrısaldır, çünkü ikincisi tutkulara duyarlı iken birincisi ise insandaki 'Cin'dir ve egemen olması gereken öğedir. Plutark ölümsüzlüğü doğrulayarak bundan sonraki yaşamın mutluluğunu betimlemektedir. Orada ruh yalnızca gerçeğin bir bilgisine erişmekle kalmayacak, ama ayrıca bir kez daha akraba ve dostların arasında olacaktır.[6] Töre anlayışında filozof açıkça Peripatetik gelenek tarafından etkileniyordu, çünkü ὑπερβολὴ ve ἔλλειψις, aşırılık ve eksiklik arasındaki mutlu orta terime erişme gereksinimini vurgulamaktadır. Duygulardan kurtulmak ne olanaklı ne de istenebilirdir; dahaçok ılımlılığı ve altın orta noktayı amaçlamalıyız. Plutark, bununla birlikte, intihara izin vermede Stoacıları izlemekte ve onların Kozmopolitanizmlerinden de etkilenmektedir, özellikle Roma İmparatorluğuna ilişkin kendi deneyiminin ışığı altında görüldüğünde. Egemen yönetici Tanrıyı temsil etmektedir.

Dünya zaman içinde yaratılmıştı, çünkü bu ruhun beden üzerindeki üstünlüğü ve Tanrının dünya açısından önselliği ilkesi tarafından zorunlu kılınıyordu.[7] Beş öğe (Eteri ekleyerek) ve beş dünya vardır.[8]

3. *Albinus* (iS ikinci yüzyıl), Orta Platonist Gaius'un bir öğrencisi, πρῶτος θεός, νοῦς ve ψυχή arasında ayrım yapmaktadır. πρῶτος θεός devimsizdir (Aristoteles) ama devindirici değildir, ve ὑπερουράνιος θεός ile özdeş olarak görünmektedir. İlk tanrı dolaysızca işlev görmemekte—çünkü devimsizdir ama devindirici değildir—, ama etkinliğinde Noῦς ya da Dünya-Anlığına bağımlı kalmaktadır.[9] Tanrı ve dünya arasında yıldız-tanrılar ve başkaları, οἱ γεννετοί θεοί vardır. Platonik İdealar Tanrının bengi İdeaları yapılmaktadır

[6]*Non p. suav.*, 28 vs.; *De ser. num. vind.*, 18. [7]*De anim. procr.*, 4 vs.

[8]*De def. orac.*, 32 vs., 37; bkz. Plat., *Tim.*, 31 a b, 34 b, 55 cd, orada Platon tek bir dünyadan yana.

[9]*Didaskalikos*, 164, 21 vs.

ve şeylerin kalıpları ya da örneksel nedenleridirler: Aristotelesci εἴδη onlara eşlemler olarak altgüdümlüdür.[10] Devinmeyen ve etker nedensellik yoluyla edimde bulunmayan Tanrı anlayışı hiç kuşkusuz Aristoteles'ten köken almaktadır, gerçi Tanrı anlayışındaki öğeler Platonik öğretinin gelişiminden türemiş olsalar da—örneğin İdeaların Tanrının İdealarına aktarılması, bir öğreti ki daha önce Yeni-Pisagorculukta karşılaşmıştık. Albinus ayrıca Platon tarafından *Simpozyum*'da imlendiği gibi Tanrıya değişik güzellik basamakları yoluyla aşamalı yükseliş görüşünden de yararlanmaktadır. Ama aynı zamanda Dünya-Ruhu anlayışının *Timaeus* ile bağlanması gerektiği de açıktır.[11] Platonik ve Aristotelesci öğelerin bu kaynaşmasında Albinus, tıpkı Yeni-Pisagorcu Numenius gibi, Yeni-Platonizme giden yolu hazırlamaya yardım ediyordu. Ayrıca πρῶτος θεός, νοῦς ve ψυχή arasındaki ayrımı da Yeni-Platonist τὸ ἕν, νοῦς ve ψυχή ayrımına giden yolda doğrudan bir adımdı. (Ruhbilim ve törebiliminde Albinus Platonik, Aristotelesci ve Stoacı öğeleri birleştiriyordu, örneğin Stoacı ἡγεμονικόνu Platonik λογιστικόν ile özdeşleştiriyor, λογιστικόνa karşı Aristoteles'in παθητικόνunu getiriyor. Platon ile birlikte τὸ θυμικόν (Plat. θυμοειδές) ve τὸ ἐπιθυμητικόνu ayırdediyor. Stoacı οἰκείωσιςi kullanıyor, törebilimin ereğini Platonik ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ereği olarak bildiriyor, φρόνησιςi en büyük erdemlerden ilki yapmada Stoacıları ve δικαιοσύνηu genel erdem yapmada Platonu izliyor, Platonik-Aristotelesci 'Metriopati'den yana Stoacı 'Apati'ye karşı çıkıyordu. Gerçekten de bir seçmeci!)

4. Başka Orta Platonistler arasında *Apuleius* (d. yklş. İS 125), *Attikus* (yklş. İS 176), *Celsus* ve *Tireli Maksimus*'dan (yklş. İS 180) söz edebiliriz. Albinus durumunda gözlemiş olduğumuz seçmeci eğilimle zıtlık içinde Attikus daha orto-

[10] *Didask.*, 163-4. [11] *Didask.*, 169, 26 vs.

doks Platonik geleneği temsil ediyordu. Böylece Tanrısal Kayrayı göz ardı ettiği, dünyanın bengiliğini ileri sürdüğü, ve ölümsüzlüğü yadsıdığı ya da daha açık olarak anlatmadığı için Aristoteles'e saldırmaktadır. Ama Stoacı öğreti tarafından etkilenmiş görünmekte ve böylece Tanrısal İçkinliği vurgulayarak ve erdemin herşeye yeterliğini savunarak mutluluk için dünyasal ve dışsal iyileri de zorunlu gören Peripatetik öğretiye karşı çıkmaktadır. Doğallıkla Platonik İdeaları savunuyor, ama, zamanının bir özelliği gereği, onları Tanrının düşünceleri ya da İdeaları yapıyordu. Bundan başka *Timaeus*'un Demiurge'sini İyinin Biçimi ile özdeşleştiriyor ve özdeğe ilkesi olarak kötü bir ruh yüklüyordu.

Celsus özellikle kararlı bir Hıristiyanlık karşıtı olarak bilinmektedir: Ἀληθὴς λόγος başlıklı çalışmasının (yklş. İS 179'da yazılmıştır) içeriği ile Origen'in buna yanıtı yoluyla tanışıyoruz. Tanrının tam aşkınlığını vurguluyor ve cisimselin Tanrının işi olduğunu kabul etmiyordu. Tanrı ve dünya arasındaki uçurumu birleştirmek için 'Cinleri,' melekleri ve kahramanları kabul ediyordu. Tanrının Kayrası evreni nesnesi olarak almaktadır ve Hıristiyanların inandığı gibi insanözeksel değildir.

Tanrısal Aşkınlık üzerine benzer bir vurgu, alt tanrıların ve cinlerin bir kabulü ve kötülüğün özdeğe bağlanması görüşü ile birlikte, Tireli Maksimus'da (yklş. İS 180) da bulunmaktadır. Maksimus aşkın Tanrının sezgisinden söz etmektedir. 'Onu ancak yaşarken ya da ölüyken sana seslendiği zaman tam olarak göreceksin, ama bu arada göze görülmez ve dile gelmez Güzellik görünüşleri kazanılabilir, eğer Onun görkemini örten perdeler ve örtüler parçalanırsa. Ama şans dünyasına ait olan ya da insan çabasıyla elde edilebilecek dünyasal şeyler için, değerli olanların onlar uğruna dua etmeleri gerekmeyen ve değersiz olanların ise elde edemiyecekleri şeyler için boş dualar sunarak Ona saygısızlık etme. Yanıtlanan

biricik dua iyilik, barış, ve ölümde umut için yapılan duadır.'[12] Melekler Tanrının hizmetçileri ve insanların yardımcılarıdır; 'bereketli yeryüzü üzerinde onlar üç kez onbindirler, ölümsüzdürler, Zeus'un elçileridirler.'[13]

[12] *Diss.*, 17, 11: 11, 2 ve 7. [13] *Diss.*, 14, 8.

BÖLÜM ON

YAHUDİ-YUNAN FELSEFESİ

Özellikle İskenderiye'de idi ki Yunan kurgusunun Yahudi tini üzerindeki etkisi bütün açıklığıyla göze çarpıyordu. Gene de böyle bir etkinin izleri Filistin'in kendisinde de görülebilmektedir, örneğin Esseneler sektinin (ilk kez İÖ 160 sıralarında Hasmonean Jonathan dönemini betimleyişinde Josephus tarafından sözü edilmiştir) Orfik-Pisagorcu özellikler gösteren öğretisinde olduğu gibi.[1] Esseneler örneğin ruh ve beden arasında açık bir ikicilik ileri sürüyorlar ve buna yalnızca ruhun ölümden sonra sağ kalışına değil ama doğumdan önceki varoluşa da duyulan bir inancı ekliyorlardı. Kan-sunuları ve et yiyip şarap içme yasaklanıyor ve meleklere ya da ara varlıklara inanca büyük önem veriliyordu. Dahası, Filistin Yahudilerini zorla Helenleştirmeye giriştiği zaman Antioküs Epifanes'in Yahudilerin kendilerinden gelen belli bir desteğe dayanabilmiş olması olgusu, gerçi aşırı vurgulanmaması gerekse de, oldukça imlemlidir. Ama bu girişim gene de baba geleneklerine sıkı sıkıya sarılan ve Helenizmin ürünleri olarak

[1] *Ant. Jud.*, 13, 5, 9.

gördükleri ahlaksal bozuklukların doğallıkla uzlaşmaz düşmanları olan daha ortodoks bir kesimden kararlı bir karşıtçılık görüyordu. Bununla birlikte, İskenderiye, Doğu ve Batının sınırlarında kurulu bu büyük kozmopolitan kent, Filon'un düşüncesinde doruğuna ulaşan Yahudi-Yunan felsefesinin gerçek özeği oluyordu. Doğal yurtlarından uzakta Yahudiler hiç kuşkusuz Yunan etkisini kabul etmeye daha yatkındılar, ve bu durum kendini büyük ölçüde Yunan felsefesini Yahudi tanrıbilim ile uzlaştırmaya yönelik bir girişimde gösteriyordu, bir girişim ki bir yandan Yunan kurgusunda Yahudi dini ile uyum gösteren öğelerin seçilmesine ve öte yandan Yahudi Kutsal Yazılarını alegorize etmeye ve onları Yunan düşüncesi ile uyumlu olacakları bir yolda yorumlamaya götürüyordu. Böylece giderek Yahudilerin büyük Yunan filozoflarının öncü düşüncelerini kendi Kutsal Yazılarına borçlu olduklarını ileri sürdüklerini bile görebiliyoruz. Bu anlayış hiç kuşkusuz örneğin Platon'u ilgilendirdiği ölçüde tarihsel temel açısından boştur, ama İmparatorluğun Helenleştirilmiş Yahudilerinin birleştirici eğilimlerini açığa sermektedir.[2]

Yahudi-Yunan düşüncesinin başlıca temsilcisi *İskenderiyeli Filon*'dur. Filon İÖ 25 sıralarından doğmuş, İS 40'ta Roma'da İskenderiye Yahudilerinin İmparator Galus'a elçileri olarak bulunmuş ve bir süre sonra ölmüştür. Yazılarının bir bölümü yitmiş olsa da büyük bir bölümü elimizdedir.[3]

Yunan filozoflarına hayranlık duygusu ile dolu olan Filon hem Yunan felsefesinde ve hem de Yahudi Kutsal Yazılarında ve geleneğinde aynı gerçekliğin bulunacak olduğunu ileri sürüyordu. Filozofların Kutsal Yazılardan yararlandıklarına

[2]Yunan kurgusunun Yahudi apokrifal yazılar üzerinde ve giderek Eski Ahitin kendisinin kimi kitapları üzerinde ne gibi etkileri olduğu sorusunun irdelenmesi burada atlanmıştır.

[3]Bkz. Euseb., *Hist. Eccles.*, 2, 18. Filon'un çalışmalarına göndermeler Leopold Cohen ve Paul Werdland, Berlin (Cilt 6, Cohen ve Reiter) yayımına göre verilmiştir.

inanırken, aynı zamanda zorunlu olduğunu düşündüğünde Yazıları alegorik olarak yorumlamakta da duraksamıyordu. Böylece Οτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον başlıklı çalışmasında Tanrının sözcüğün gerçek anlamında devindiğinin söylenemeyeceğini, çünkü hiçbir yolda cisimsel olmadığını ileri sürmektedir. Buna göre Kutsal Yazıların insanbiçimsel pasajlarından iki anlam çıkarmak gerekmektedir, insanbiçimsel olmayan yüksek bir anlam, ve sıradan insanlara uygun alt bir insanbiçimsel anlam. Düşünülebilir ki bu alegorikleştirme ve 'yüksek' anlamları saptama işi, eğer belli bir ölçüde zorlanacak olursa, Yasaların biçimsel-ayinsel ilkelerine sözcüğü sözcüğüne uyma zorunluğunun bir yadsınışına götürecektir, en azından yüksek anlamı seçebilme yeteneğinde olanlar için. Ama Filon bunu kabul etmemektedir. Ruh bedenin üstündedir, ama gene de beden insanın bir parçasıdır; ve gerçi alegorik anlam sözel olandan daha yüksek olsa da, sözel anlamı göz ardı etmeye hakkımız yoktur—tersine hem söze ve hem de tine yakından özen göstermemiz gerekir. Öyleyse niyeti Yahudi ortodoksluğunu yoketmek ya da aşmak değil ama tersine onu felsefe ile uzlaştırmak ve aynı zamanda Yasaların gücünü dokunulmamış bırakmaktı.[4]

Tanrı Yahudi tanrıbiliminin öğrettiği gibi kişiseldir, ama aynı zamanda Arı Varlıktır (τὸ ὄντως ὄν)—saltık olarak yalın (φύσις ἁπλῆ), özgür ve öz-yeterli.[5] Uzay ya da yer doldurmaz ama tersine herşeyi kendi içinde kapsar.[6] Gene de saltık olarak aşkındır, giderek İyinin İdeasını ve Güzellik İdeasını bile aşmaktadır (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτο τὸ καλόν).[7] İnsan Tanrıya bilimsel anlak (λόγων ἀποδείξει) yoluyla değil—'Tanrıyı kavramak için ilkin Tanrı olmalıyız, ki

[4]Bkz. *De migrat. Abrah.*, 16. 92.

[5]Bkz. *De post. Caini*, 48, 167; *Leg. alleg.*, 2, 1. 2 f., ; *De Mutat nom.*, 4, 27.

[6]*De conf. ling.*, 27, 136; *De somniis*, I, 11; 63.

[7]*De opif. mundi.*, 2, 8.

olanaksızdır'[8]—ama dolaysız sezgide (ἐναργεία)[9] erişir. Tanrı böylece anlatılamaz Varlıktır ki düşüncenin üstündedir ve ona ancak esrime ya da sezgi yoluyla erişilebilir. Filon'un Tanrısal Aşkınlığı yüceltme yönündeki çağdaş eğilim tarafından nasıl etkilendiğini görebiliyoruz—gene de Tanrısal Varlığın aşkınlığının Yahudilerin yazılı tanrıbilimlerinde açıkça ileri sürüldüğünü unutmamamız gerekir, üstelik felsefi terminolojide anlatılmamış olsa bile.

Tanrısal Aşkınlık ve Tanrının özdeksel herşeyin üstüne yükselişi konusundaki bu diretme, daha sonra örneğin Orta Platonist Albinus'da ve Yeni-Pisagorcu Numenius durumunda görüldüğü gibi, bütünüyle doğal olarak Tanrının kendisi ve özdeksel acun arasındaki uçurumu kapayabilmek için ara varlıklar anlayışına götürüyordu. Bu ara varlıklardan en yükseği Logos ya da Noustur. Logostan Tanrıdan ilk doğan olarak, πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε[10] olarak söz edilmektedir. Logos Filon için kesinlikle Tanrının altındadır ve ὅσα γέγονε ile aynı düzeyde durmaktadır—ki bu sonuncusu Logosun yanısıra başka birçok varlığı da içermektedir, gerçi Logos birincil olsa da. Filon'un Logos anlayışı öyleyse Hıristiyan tanrıbilimde ileri sürüldüğü biçimiyle Logos inağı ile özdeş değildir, üstelik erken Hıristiyan düşünürleri etkilemiş olsa bile. Çok doğru olarak söylenmiştir ki Filon 'Monarkiancılık' ve 'Ariancılık' arasında yalpalıyor ama hiçbir zaman 'Atanasiancılık'ı ileri sürmüyordu—yeter ki, hiç kuşkusuz, Filon'un Logos öğretisinde tarihsel bir insana hiçbir göndermenin bulunmadığı anlaşılsın. Platonik İdealar Logosa yerleştirilmekte ve böylece Logos içine ideal dünyanın (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος) yerleştiği Τόπος ya da yer olmaktadır.[11] Bu anlayışında Filon İdeaları Nousa yerleştiren Yeni-Pisagorcular ile birleşmektedir (Numenius Filon'un felsefesi

[8]Frag. a 654. [9]*De post. Caini*, 48, 167.
[10]*Leg. alleg.*, 3, 61, 175. [11]*De opif. mundi.*, 4, 17 vs.

tarafından etkilenmişti). Genel olarak konuşursak, Filon yalnızca Logostan söz etmektedir, gerçi Logosun iki yanını ya da işlevini ayırdediyor olsa da—ὁ λόγος ἐνδιάθετος ve ὁ λόγος προφορικός, birincisi İdeaların özdeksel olmayan dünyasından, ikincisi somut dünyanın görülür şeylerinden oluşmaktadır, ama ancak bunların özdeksel olmayan İdeaların eşlemleri olmaları ölçüsünde.[12] Logosun bu bölünmesi insanda λόγος ἐνδιάθετος ya da us yetisinin kendisi ve λόγος προφορικός ya da konuşulan söz (ki kaynağından çıkan buhar gibi λόγος ἐνδιάθετοςtan çıkmaktadır) arasındaki ayrıma karşılık düşmektedir. Filon'un alegorikleştirmesinin bir örneği onun bu ikili Logosun bir simgesini Üst Rahibin göğüs-takısında bulması olgusunda görülmektedir. Logos dünyanın oluşumunda Tanrının aracıdır, ve Filon Pentateuk'un καὶ ἐποίησεσ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ[13] sözlerinde buna bir iletme buluyordu.

Belirtmek gerek ki, Eski Ahit tanrısal teofanileri [tanrısal varlıkların insana görünüşlerini] betimlerken Tanrının meleğinden söz ettiği zaman, Filon meleği Logos ile özdeşleştirmektedir, tıpkı, birçok melekten söz edildiği zaman, onları (aşağıda ele alacağımız) Güçler (δυνάμεις) ile özdeşleştirmesi gibi. Bu Logos cisimsel olmayan bir tözdür, özdeksel olmayan Dünya ya da Tanrının Sesidir; ama gerçekten Tanrıdan ayrı olarak anlaşıldığı ölçüde, Tanrıya altgüdümlü olarak, Tanrının aracı olarak anlaşılmaktadır. Filon yalnızca Sapiential Kitaplarda bulunduğu biçimiyle Tanrısal Bilgelik anlayışını değil, ama Platonik örnekselciliği (Logos Tanrının imgesi, gölgesidir ve kendisi yaratılışın örnekselidir) ve Stoacı temaları (Logos dünyaya içkin ama aynı zamanda aşkın yasa ilkesidir ve yaratıkların örgütleyici bağlarıdır) da kullanıyordu; ama genel anlayış inen bir varlıklar hiyerarşisi anlayışı

[12] *Quod Deus sit immut.*, 7, 34; bkz. *De vita Mos.*, 2 (3), 13, 127.

[13] *De opif. mundi.*, 6, 25.

gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, Filon'un Logosu, enson Tanrıdan, Yanveh'ten gerçekten ayrı olduğu ölçüde, altgüdümlü ve ara bir varlıktır ki Tanrı kendini onun yoluyla anlatmakta ve davranmaktadır: Babanın tözdeş Dünyası ya da Kutsal Üçlünün İkinci Kişisi değildir. Filon'un felsefesi, Logos açısından, Hıristiyan Üçlücülüğe olmaktan daha çok Yeni-Platonizme yakındır.[14]

Logosun yanısıra başka Güçler (δυνάμεις) ya da Tanrıya altgüdümlü ara varlıklar da vardır, örneğin ἡ ποιητική ve ἡ βαοσλική ya da κύριος (kimi zaman ἀγαθότης ve ἐξουσία olarak adlandırılmaktadır), ἡ προνοητική, ἡ νομοθητική vb. gibi. Ama Filon nasıl görünürde Logosu Tanrının bir yanı olarak görme ve bağımsız bir varlık olarak tasarlama arasında yalpalamışsa, yine öyle öteki Güçleri de Tanrının İdealara karşılık düşen (İdeaların işlemsel işlevleri olarak) yüklemleri ya da güçleri olarak tasarlama ve onları görece bağımsız varlıklar olarak tasarlama arasında yalpalamış görünmektedir. Tümü de Logosta kapsanmış görünmektedirler, ama bu onların kişilikleri ile ya da bundan yoksunlukları ile ilgili soruyu bir çözüme bağlamada pek yararlı olmamaktadır. Eğer Logos Tanrının bir yanı olarak tasarlanacak olursa, o zaman Güçler küçük altgüdümlü varlıklar ya da kuvvetler olacaklardır; ama Filon bu noktada hiçbir zaman açık ve tam bir karara varmamış görünmektedir. Dr. Preachter böylece diyebilmektedir ki 'Filon iki anlayış arasında yalpalamaktadır, ki bunların 'Analoga'ları Hıristiyan Kilisede Monarkianizm ve Arianizm olarak yinelemektedir; ama Athanasius'un öğretisine andırımlı bir öğreti ona bütünüyle yabancıdır ve onun hem dinsel ve hem de felsefi bilinci ile çelişecektir.'[15] Dahası, Filon'un felsefesinin hiçbir zaman Hıristiyan Bedenselleşme öğretisini kabul edemeyecek olduğunu görmek kolaydır—en azından eğer

[14]Bu konuda bkz. Jules Lebreton, S.J., *Historie du Dogme de la Trinité*. (Beauchesne, 1910.)

[15]Überweg-Praechter, s. 577.

Filonizm kendi ile tutarlı kalacaksa—, çünkü Tanrısal Aşkınlık üzerine öyle bir vurgu getirmektedir ki özdek ile doğrudan 'temas' dışlanmaktadır. Gerçekten bütünüyle doğrudur ki Hıristiyanlığın kendisi Tanrısal Aşkınlık üzerinde ve Bedenselleşmenin bir gizem olduğu üzerinde diretmektedir; ama öte yandan özdeğe karşı Hıristiyan tutumun tini Filonist ya da Yeni-Platonist felsefelerin tini ile bir değildir.

Platonizm tarafından etkilenerek, Filon insanda ruh ve beden ya da ussal ve tensel öğeler arasında keskin bir ikicilik ileri sürmekte, ve insanın kendini tenselin gücünden kurtarma zorunluğu üzerinde diretmektedir.[16] Erdem biricik gerçek iyidir, ve tutku söz konusu olduğunda duygusuzluk amaçlanmalıdır. Ama Filon Stoacı ve Kinik öğretilerden etkilenmiş olsa da, kendine *olmaktan çok Tanrıya güveni vurguluyordu*. O zaman erdem izlenecektir ve insanın görevi Tanrıya olanaklı en büyük benzerliğe ulaşmaktır.[17] Bu içsel bir görevdir ve böylece ayartıcı etkisi nedeniyle kamu yaşamına karşı çıkılmakta ve bilimsel etkinliğe ise ancak ruhun iç yaşamına yardımcı olduğu sürece izin verilmektedir. Bu gelişimde evreler vardır, çünkü Tanrının kavramsal bilgisinin üstünde göksel bilgelik ya da anlatılamaz Tanrının dolaysız sezgisi durmaktadır. Edilgin esrime durumu böylece ruhun yeryüzündeki yaşamının en yüksek evresi olmaktadır, daha sonra Yeni-Platonist felsefede de olacağı gibi.[18]

Filon'un erken Hıristiyan düşünce üzerinde etkisi kuşkusuz abartılmış olsa da,[19] kabul etmelidir ki Filonculuk Tanrının tam Aşkınlığı, ara varlıkların varoluşu, ve ruhun Tanrıya doruğuna esrimede ulaşan yükselişinde diretmesi yoluyla Yeni-Platonizme götüren yolun hazırlanışına katkıda bulunmuştur.

[16]Örn. *De somn.*, 123, 149. [17]*De opif. mundi.*, 50, 144; *De human.*, 23, 168.

[18]Bkz. *Quis rer. div. her.*, 14, 68 vs.; *De gigant.*, II, 52 vs.

[19]Bununla birlikte, Origen'in alegorikleştirme alışkanlığını büyük ölçüde Platon'a borçlu olması olasıdır.

BÖLÜM ONBİR

PLOTİNUSCU YENİ-PLATONCULUK

I. Plotinus'un Yaşamı

PLOTİNUS'UN doğum yeri belirsizdir, çünkü Eunapius tarafından Likon olarak ve Suidas tarafından ise Likopolis olarak verilmektedir.[1] Her ne olursa olsun yaklaşık olarak İS 203 ya da 204'te (Porfiri'ye göre 205/6'da) Mısır'da doğmuştur. Plotinus, Porfiri tarafından bildirildiğine göre, İskenderiye'de sırayla değişik hocaların derslerine katılmış, ama aradığını yirmisekiz yaşında Ammonius Sakas'a raslayıncaya dek bulamamıştı. 242 yılına dek Ammonius'un öğrencisi olarak kalmış ve o yıl İran felsefesi ile tanışıklık kurmak üzere İmparator Gordian'ın İran seferine katılmıştı. Bununla birlikte, Mezopotamya'da Gordian'a suikast yapılması üzerine sefer başarısızlığa uğramış ve Plotinus Roma'ya doğru yola çıkarak kırk yaşında oraya varmıştı. Roma'da bir okul açmış ve çok geçmeden en yüksek devlet görevlilerinin ve giderek İmpara-

[1] Eunap., *Vit. Soph.*, 6; Porph., *Isag.*, 12b; Suid., *Plot.*

tor Gallienus ve karısının onayını kazanmıştı. Plotinus Campagna'da Platon'un Devletinin somut olgusallaşması olacak bir kent kurma düşüncesini geliştirmişti—Platonopolis—, ve İmparatorun tasara onayını kazanmış görünmektedir. Ama kimi nedenlerle bir süre sonra İmparator desteğini geri çekmiş ve böylece tasar başarısızlığa uğramıştır.

Plotinus altmış yaşlarında iken ünlü Porfiri'yi öğrenci olarak kabul etmişti. Öğrencisi daha sonra öylesine derin bir hayranlık beslediği Ustasının yaşamını yazacak ve dizgesel olarak yazılarını düzenleyecekti. Düzenleme her biri dokuz bölüm kapsayan altı kitaptan oluşmakta ve Plotinus'un yapıtlarına yüklenen *Enneadlar* ya da *Dokuzlular* adı buradan gelmektedir. Filozofun hoş ve ince bir sözel biçemi olduğunun söylenmesine karşın, yazılı anlatımı biraz güçlükler yaratmaktadır ve güçlük Plotinus'un görme zayıflığına bağlı olarak elyazmalarında düzeltilmeden kalan yanlışlar tarafından arttırılmaktadır. Porfiri bu nedenle güç bir işi üstlenmişti, ve yazarın biçemini koruma amacını taşıdığı için, Plotinus'un çalışmaları daha sonraki yayımcılar için her zaman bir güçlük kaynağı olmuşlardır.

Roma'da Plotinus sık sık yardım ve öğüt için başvurulan biri oluyor ve böylece bir tür 'tinsel direktör' rolünü üstleniyordu. Dahası, yetim çocukları evine alıyor ve koruyucuları olarak davranıyordu—incelik ve sevecenliğinin bir örneği. Pek çok dostu vardı ve hiç düşman kazanmamıştı, ve gerçi kişisel yaşamı çileci olsa da, yumuşak ve duygusal bir karakterdeydi. Anlatıldığına göre biraz çekingen ve sinirliydi, bir olgu ki kendini derslerinde bile gösteriyordu. Derin bir tinsel yaşam sürdürmüştü, ve Porfiri öğrencisi olduğu altı yıl içersinde Ustasının Tanrı ile dört kez esrimeli birlik deneyimi yaşadığını anlatmaktadır.[2] Plotinus'un bedensel sağlığı güçlü değildi

[2] Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε συνήμην αὐτῷ, τοῦ σκότου, ἐνεργεία ἀρρήτῳ, καὶ οὐ δυνάμει. *Plotini Vita*, 23, 138.

ve İS 269/70'de Campagna'da bir kır evinde zayıf bedeni yaşamını sonlandırdı. Porfiri o sıralar Sicilya'da bulunuyordu ve Plotinus'un salık vermesi üzerine oraya içine düştüğü bir melankoli ve çöküntü durumundan kurtulabilmek için gitmişti. Ama Plotinus'un bir dostu olan hekim Eustochius filozofun sözlerini işitebilmek için Putoeli'den zamanında varıyordu: 'Seni bekliyordum, bende tanrısal olan kendini evrende Tanrısal olanla birleştirmek için ayrılmadan önce.'

Plotinus Gnostiklere saldırmış olmasına karşın, belli bir düzeyde tanımış olması gereken Hıristiyanlık konusunda sessiz kalıyordu. Ama hiçbir zaman bir Hıristiyan olmamış olsa da, tinsel ve ahlaksal ülkülerin kararlı bir tanığı idi, yalnızca yazılarında değil ama yaşamının kendisinde de. Ve felsefesinin tinsel idealizmi idi ki büyük Latin hekim, Hippolu St. Augustine üzerinde öylesine büyük bir etki yaratabilmesini sağlıyordu.

II. Plotinus'un Öğretisi

Tanrı saltık olarak aşkındır: 'Bir'dir, tüm düşünce ve tüm varlığın ötesindedir, anlatılamaz ve kavranamazdır, οὗ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας.[3] Ne öz, ne varlık, ne de yaşam 'Bir'e yüklenebilir, hiç kuşkusuz bu şeylerden daha azı olduğu için değil, ama daha çoğu olduğu için, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.[4] 'Bir' bireysel şeylerin toplamı ile özdeş olamaz, çünkü bu bireysel şeylerdir ki bir Kaynağa ya da İlkeye gerek duymaktadırlar, ve bu İlke onlardan ayrı ve mantıksal olarak onlara önsel olmalıdır. (Bununla birlikte, diyebiliriz ki olumsal şeylerin sayısı ne denli arttırılırsa arttırılsın, bu yolla Zorunlu Varlığa ulaşılamaz.) Dahası, eğer 'Bir' ayrı olarak alınan her bir

[3] *Enn.*, 5, 4, 1 (516 b-c). [4] *Enn.*, 3, 8, 9 (352 b).

bireysel şey ile özdeş olsaydı, o zaman her şey başka her şey ile özdeş olacak ve şeylerin ayrımları, ki açık bir olgudur, bir yanılsama olacaktı. 'Böylece 'Bir' varolan birşey olamaz, ama varolan herşeye önseldir.'[5] Plotinus'un 'Bir'i öyleyse Parmenides'in 'Bir'i, birci bir ilke değil, ama aşkınlığının Yeni-Pisagorculukta ve Orta Platonculukta vurgulandığını görmüş olduğumuz 'Bir'dir. Gerçekten de, tıpkı Albinus'un πρῶτος θεός'u νοῦς'un üstüne koymuş ve ὑπερουράνιος θεός'u ἐπουράνιος θεός'tan ayırmış olması gibi, ve Numenius'un πρῶτος θεός'u Demiurge'nin üstüne koymuş olması ve Filo'nun Tanrıyı dünya-biçimlendirici Güçlerin üstüne koymuş olması gibi, Plotinus da enson Tanrıyı, 'Bir'i ya da πρῶτος θεός'u varlığın, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας'ın ötesine koymaktadır.[6] Bununla birlikte, bu demek değildir ki 'Bir' hiçbirşey ya da varolmayan birşeydir; tersine, 'Bir'in görgülenimini edindiğimiz tüm varlığı aştığını imlemektedir. Varlık kavramı görgülenimimizin nesneleri arasından çekilmektedir, ama 'Bir' tüm o nesneleri aşmakta ve sonuçta o nesneler üzerine kurulu olan kavramı da aşmaktadır.

Tanrı herhangi bir çoğalma ya da bölünme olmaksızın bir olduğu için, 'Bir'de hiçbir töz ve ilinek ikiliği olamaz, ve Plotinus buna göre Tanrıya herhangi bir olumlu yüklem yüklemeyi istememektedir. 'Bir' 'şöyledir' ya da 'öyle değildir' dememeliyiz, çünkü eğer bunu söyleyecek olursak bununla onu sınırlamış ve tikel bir şey yapmış oluruz, oysa gerçekte o böyle bir yüklemleme tarafından sınırlanabilecek tüm şeylerin ötesindedir, ἄλλο τοίνυν παρ' ἅπαντα τὸ οὕτως.[7] Gene de, İyilik 'Bir'e yüklenebilir, yeter ki özünlü bir nitelik olarak yüklenmesin. Tanrı buna göre herhangi bir *tikel* iyi olmaktan çok *genelde* İyidir.[8] Dahası, 'Bir'e ne düşünce, ne istenç, ne de etkinlik yüklemeye hakkımız vardır. Düşünce değil, çünkü

[5] *Enn.*, 3. 8. 8 (351 d).
[6] Bkz. *Devlet*., 509 b 9.
[7] *Enn.*, 6. 8. 9 (743 e).
[8] *Enn.*, 6. 7. 38.

düşünce düşünen ile düşündüğü nesne arasındaki bir ayrımı imler;[9] istenç değil, çünkü bu da ayrım imler; etkinlik değil, çünkü o zaman etkinlikte bulunan ve üzerinde etkinlikte bulunduğu nesne arasında bir ayrım bulunacaktır. Tanrı her ne olursa olsun tüm ayrımın ötesindeki 'Bir'dir: giderek Kendini Kendinden bile ayıramaz, ve böylece öz-bilincin ötesindedir. Plotinus gördüğümüz gibi birlik ve iyilik yüklemlerinin Tanrıya yüklenmesini kabul etmektedir (Tanrının genelinde Bir ve genelinde İyi olması anlamında); gene de bu yüklemlerin bile yetersiz oldukları ve Tanrıya ancak andırımlı olarak uygulanabilecekleri olgusunu vurgulamaktadır. Çünkü birlik çokluğun yadsınmasını ve iyilik başka birşey üzerindeki etkiyi imlemektedir. Diyebilecek olduğumuzun tümü 'Bir'in var olduğudur—ama gene de hiç kuşkusuz Tanrı varlığın ötesindedir, bölünmez, değişimsiz, bengi, geçmişsiz ve geleceksiz, sürekli bir kendine-özdeşlik ve 'Bir'dir.

Bu enson İlke olarak Tanrı görüşü üzerine Plotinus sonlu şeyler çokluğunu nasıl açıklayabilmektedir? Tanrı Kendini sonlu şeylere sınırlayamaz, sanki bunlar onun parçasıymışlar gibi; ne de İstencinin özgür bir edimi yoluyla dünyayı yaratabilir, çünkü yaratış bir etkinliktir ve Tanrıya etkinlik yüklememiz ve böylece Onun değişmezliğini bozmamız aklanamaz. Plotinus böylece yayılış eğretilemesine başvurmak zorunda kalmıştır. Ama gerçi ὁεῖν ve ἀπορρεῖν gibi eğretileme terimlerini kullanıyor olsa da, Plotinus Tanrının yayılım süreci yoluyla herhangi bir biçimde azaldığı ya da eksildiği gibi bir düşünceyi de kesinlikle yadsımaktadır: O dokunulmamış, eksilmemiş, devinmemiş kalmaktadır. Özgür bir yaratıcı edim Tanrının kendi dingin kendi-içinde-kapsanmışlık durumundan çıktığını imleyecektir, ve Plotinus bunu kabul etmemektedir. Buna göre ileri sürmektedir ki dünya Tanrıdan çıkar ya

[9] *Enn.*, 3, 8, 8. Ἐι οὖν τοῦτο νοῦν ἐγγένησεν ἁπλούστερον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι (351 c).

da zorunlu olarak Tanrıdan gelir, ve daha az eksiksiz olanın daha eksiksiz olandan çıkması gibi bir zorunluk ilkesi söz konusudur. Her 'doğa'nın ona dolaysızca altgüdümlü olanı (τὸ μετ᾽ αὐτὴν ποιεῖν) üretiyor olması, bir tohumun kendini açındırması gibi kendini açındırıyor olması, bir ilkedir—süreç bölünmez bir kaynaktan ya da ilkeden duyu evrenindeki bir hedefe doğru olmak üzere. Bununla birlikte, önsel İlke her zaman kendi yerinde kalır (μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκεία ἕδρα), ortaya çıkan varlık anlatılamaz bir güçten (ἐκ δυνάμεως ἀφάτου) yaratılmaktadır. Bu güç önsel İlkelerde bulunmaktadır ve herhangi bir kıskançlık ya da bencillik nedeniyle işleminde durdurulması ona uymaz.[10] (Plotinus ayrıca περίλαμψις, ἔλλαμψις gibi eğretilemeleri de kullanmakta, 'Bir'i kendisi eksilmeden aydınlatan güneşe benzetmektedir. Ayrıca ayna benzetmesini de kullanmaktadır, çünkü yansıtılan nesne eşlenmekte, ama kendisi herhangi bir değişime ya da yitime uğramamaktadır.)

Öyleyse, eğer Plotinus'ta yayılım süreci kamutanrıcı ıradadır gibi bir bildirimde bulunmayı istiyorsak, dikkatli olmamız gerekecektir. Bütünüyle doğrudur ki Plotinus için dünya Tanrıdan *secundum necessitatem naturae* doğmaktadır ve yine Plotinus *ex nihilo* özgür yaratışı yadsımaktadır; ama ayrıca anımsanmalıdır ki onun için önsel İlke 'kendi yerinde,' eksilmeksizin ve zarar görmeksizin kalmakta, her zaman altgüdümlü varlığı aşmaktadır. İşin gerçeği şöyle görünmektedir: özgürce yokluktan yaratışı bunun Tanrıda bir değişim imleyeceği zemininde yadsırken, Plotinus eşit ölçüde Tanrının kendini bölerek bireysel yaratıklara aktarması gibi bütünüyle

[10] *Enn.*, 4, 8, 6 (474 b-c). Önsel İlkenin kıskançlık tarafından alıkonmadığı önesürümü Platon'un *Timaeus*'daki sözlerinin bir yankısıdır. Plotinus'un Biri ya da İyiyi güneş ile karşılaştırması Platon tarafından daha önce *Devlet*'te verilmiş olan karşılaştırmanın bir geliştirilmesidir. Kimi Hıristiyan filozoflarda bulduğumuz yaratılmamış ışık olarak Tanrı ve buna aydınlık derecelerine göre hiyerarşik bir düzenle katılan ışıklar olarak yaratıklar görüşü Yeni-Platonizmden gelmektedir.

kamutanrıcı bir anlayışı da yadsımaktadır. Başka bir deyişle, bir yanda tanrıtanırcı yaratış ile öte yanda bütünüyle kamutanrıcı ya da birci bir kuram arasında bir orta yol tutmaya çalışmaktadır. Pekala düşünebiliriz ki (bir enson ikicilik söz konusu olmadığı için) böyle bir uzlaşma olanaklı değildir; ama bu durum gereken sınırlama belirtilmeksizin Plotinus'u hiçbir sınırlama olmaksızın bir kamutanrıcı olarak adlandırmak için bir neden değildir.

'Bir'den ilk yayılım Düşünce ya da Andır—Νοῦς, ki sezgi ya da dolaysız ayrımsamadır ve ikili bir nesnesi vardır, (*a*) 'Bir,' (*b*) kendisi. Nousta İdealar vardır, yalnızca sınıfların değil ama bireylerin İdealarının da,[11] gerçi bütün bir İdealar çokluğu Nousta bölünmez olarak kapsanıyor olsa da. (τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν, οὐ δεῖ δεδιέναι πᾶσα γὰρ ἐν ἀμερεῖ, καὶ οἷον προείσιν, ὅταν ἐνεργῇ.) Nous Platon'un *Timaeus*'unun Demiurgesi ile özdeşleştirilmektedir, ve Plotinus 'Bir'e ilişkin olarak πατὴρ τοῦ αἰτίου deyimini kullanmakta, αἴτιον u Nous ve Demiurge ile özdeşleştirmektedir. Nousun kendisinin ὁ κόσμος νοητός[12] olması Plotinus'un Longinus'a karşı üzerinde direttiği bir noktadır. Longinus İdealarını Noustan ayırıyor ve bu konuda Platon'un İdealarını Demiurge'den ayrı olarak betimleyen *Timaeus*'una dayanıyordu. (Porfiri Plotinus onu döndürünceye dek Longinus ile aynı görüşü paylaşmıştı.) Öyleyse çokluk ilk kez Nousta görünmektedir, çünkü 'Bir' tüm çokluğun üstünde, giderek νοεῖν ve νοητόν arasındaki ayrımın da üstündedir; gene de Noustaki ayrım saltık olarak anlaşılmamalıdır, çünkü hem τὸ νοοῦν ve hem de τὸ νοούμενον olan bir ve aynı Noustur. Platon'un Demiurgesi ve Aristoteles'in νόησις νοήσεως u böylece Plotinuscu Nousta biraraya gelmektedirler. Nous

[11] *Enn* 5. 7. 1 vs.

[12] *Enn* 5. 9. 9. ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν τοῦν εἶναι, ὃν φησὶν ὁ Πλάτων, ἐν τῷ ὃ ἐστι ζῷον.

bengidir ve zamanın ötesindedir, kendi kutsanmışlık durumu kazanılmış bir durum değil ama bengi bir iyelik olmak üzere. Nous öyleyse zamanın ancak öykünebileceği bir bengiliğe iyedir.[13] Ruha gelince, bunun nesneleri ardışıktırlar, şimdi Sokrates, sonra bir at, ve daha sonra bir başka şey; ama Nous tüm şeyleri birarada bilir, çünkü ne geçmişi ne de geleceği vardır, tersine herşeyi bengi bir şimdide görmektedir.

Noustan, ki Güzelliktir, *Timaeus*'un Dünya-Ruhuna karşılık düşen Ruh doğmaktadır. Bu Dünya-Ruhu cisimsel ve bölünebilir değildir, ama duyusal-üstü ve duyusal dünyalar arasındaki birleştirici halkayı oluşturmakta ve böylece yalnızca yukarıya Nousa değil ama aşağıya doğa dünyasına da bakmaktadır. Bununla birlikte, Platon yalnızca tek bir Dünya-Ruhu konutlarken, Plotinus bunu ikiye çıkarıyordu—bir yüksek ve bir de alt olmak üzere, birincisi Nousa yakın duran ve özdeksel dünya ile dolaysız hiçbir ilişkisi olmayan, öteki (γέννημα ψυχῆς προτέρας) fenomenal dünyanın gerçek ruhu olan. Bu ikinci ruhu Plotinus doğa ya da φύσις olarak adlandırıyordu.[14] Dahası, gerçi görüngüsel dünya taşıdığı tüm olgusallığı İdealara (ki Noustadırlar) katılmasına borçluyken, bu İdealar duyulur dünyada işlememektedirler ve onunla doğrudan hiçbir ilişkileri yoktur, öyle ki Plotinus İdeaların Dünya-Ruhundaki yansımalarını konutluyor, onları λόγοι σπερματεκοί olarak adlandırarak λόγος'un içersinde kapsandıklarını söylüyordu—Stoacı öğretinin açık bir benimsenişi. Bu anlayışı iki Dünya-Ruhu ayrımına uydurabilmek için, bundan sonra yüksek Ruh içersinde kapsanan πρῶτοι λόγοιyi alt Ruhta kapsanan türev λόγοιden ayırıyordu.[15]

Bireysel insan ruhları Dünya-Ruhundan doğarlar, ve, Dünya-Ruhu gibi, onlar da iki alt öğeye bölünmektedirler (Pisa-

[13] *Enn* 5. 1. 4. ὁ ὄντως αἰὼν ὃ μιμεῖται χρόνος περιθέων ψυχὴν (485b).

[14] *Enn* 3. 8. 3. ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς πρoτέρας. (345e).

[15] *Enn* 4. 3. 10; 5. 9. 3; 5. 9. 9; 2. 3. 17.

gorcu-Platonik gelenek ile uyum içinde Plotinus ayrıca üçüncü ve aracı bir öğeyi de kabul etmektedir), Nous alanına düşen bir yüksek öğe (Aristoteles'in Nousu ile karşılaştırılabilir), ve beden ile doğrudan bağıntılı olan bir alt öğe. Ruh beden ile birliğinden önce bir ön-varoluş durumundadır ve birleşme bir düşüş olarak tasarımlanmaktadır. Ruh bedenin ölümünden sonra sağ kalmaktadır, gerçi görünürde dünyasal döneminin bir anısını taşımıyor olsa da. (Ruh-göçü de kabul edilmektedir.) Ama Plotinus bireysel ruhlardan Dünya-Ruhunun birliği içinde biraraya bağlanmış olarak söz ediyor olmasına karşın[16] kişisel ölümsüzlüğü yadsımaya yanaşmamaktadır: ruh olgusaldır ve olgusal olan hiçbir şey yokolmayacaktır. Düşünebilir miyiz ki bu dünyada Sokrates olarak varolan Sokrates tüm beldelerin en iyisine ulaştığı için Sokrates olmaya son verecektir? Öyleyse sonraki-yaşamda her bireysel ruh kalıcılığını sürdürecektir, her biri tek kalacak, ama yine de birlikte tek olacaklardır.[17]

Ruh alanının altında özdeksel dünya alanı vardır. Işığın yayılımına andırımlı yayılım süreci anlayışı ile uyum içinde, Plotinus ışığı özekten doğuyor, dışarıya yönelip aşamalı olarak sönükleşiyor ve en sonunda tam karanlık içine yitiyor olarak tasarımlamaktadır. Bu karanlık öğe ışıktan yoksunluk olarak, στέρησις[18] olarak düşünülen kendinde-özdektir. Özdek, öyleyse, (en sonunda) 'Bir'den doğmaktadır, ama ancak 'Bir'den yayılım süreci yoluyla yaratılışta bir etmen oluyor olması anlamında. Ama kendinde alındığında, en alt sınırında, evrenin en alt evresini oluşturur ve 'Bir'e karşısavdır. Biçim tarafından aydınlatıldığı ve özdeksel nesnelerin (Aristoteles'in ὕλησi) oluşumuna girdiği sürece, tam karanlık olduğu söylenemez; ama anlaşılır olana karşı durduğu ve *Timaeus*'un ἀνάγκησini temsil ettiği sürece, aydınlatılmamış olandır,

[16] *Enn* 3, 5, 4. οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δέ, ὡς εἶναι πάσας μίαν.
[17] *Enn* 4, 3, 5 (375 c-f). [18] *Enn*., 2, 4; 3, 67; 6, 3, 7.

karanlıktır. Plotinus böylece Platonik temaları Aristotelesci temalarla birleştirmekte, çünkü ἀνάγκη olarak, anlaşılıra karşısav olarak, ışıktan yoksunluk olarak Platonik özdek anlayışını kabul ediyor olmasına karşın, aynı zamanda biçimin dayanağı olarak, özdeksel nesnelerin bütünleyici bir bileşenleri olarak Aristotelesci özdek anlayışını da kabul etmektedir. Bir öğenin bir başkasına dönüşümü göstermektedir ki cisimlerin onların kendilerinden ayrı bir dayanakları olmalıdır.[19] Eğer cisimleri düşünür ve biçimi bütünüyle soyutlarsak, o zaman geriye özdek ile demek istediğimiz şey kalır.[20] Özdek böylece biçimlenişi tarafından bölümsel olarak aydınlatılmaktadır ve somutta tam karanlık (yokluğun ilkesi) olarak varolmaz. Dahası, tıpkı genel olarak fenomenal dünyanın kalıbını anlaşılır olanda taşıyor olması gibi, doğadaki özdek de bir νοητὴ ὕλην[21] karşılık düşmektedir.

Platonik ve Aristotelesci evrenbilimsel temaların bu kaynaşmasına ek olarak Plotinus özdeği kötülüğün ilkesi olarak alan Orfik ve Yeni-Pisagorcu görüşleri de ileri sürmektedir. En alt basamağında, nitelikten yoksun olarak, aydınlatılmamış yoksunluk olarak, özdek kötülüğün kendisidir (ama kötülüğü özünlü bir nitelik olarak taşımamaktadır, tıpkı İyinin de iyiliği özünlü bir nitelik olarak taşımıyor olması gibi), ve böylece İyiye karşı onun kökten karşısavı olarak durmaktadır. (Özdeğin kötülüğü hiç kuşkusuz νοητὴ ὕλη ile ilgili değildir.) Plotinus böylece tehlikeli bir biçimde kendi dizgesinin gerçek ırasına karşıt olacak bir ikicilik ileri sürme noktasına gelmektedir. Ama gene de anımsanmalıdır ki özdeğin kendisi yoksunluktur ve olumlu bir ilke değildir. Her ne olursa olsun, düşünebiliriz ki Plotinus mantıksal olarak görülür evreni değersizleştirme noktasına itiliyordu, gerçekte bunu yapmıyor olsa da. Hiç kuşkusuz doğrudur ki görülür evreni değersiz-

[19] *Enn* 2, 4, 6 (162 c-e). [20] *Enn* 1, 8, 9 (79 a b).

[21] *Enn*., 2, 4, 4-5; 3, 5, 6. (ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσται, 296 e).

leştirme yönünde belli bir eğilim kendini ruhbilimsel ve törebilimsel öğretisinde de göstermektedir; ama bu durum, evrenbilimi söz konusu olduğu sürece, acunun birliği ve uyumu üzerinde diretmesi tarafından dengelenmektedir. Plotinus Gnostiklerin dünyayı küçümsemelerine karşı çıkıyor ve onu Demiurge ve Dünya-Ruhunun işi olarak övüyordu: dünya bengi ve birleşik bir yaratıktır, parçalarının bir uyumunda biraraya bağlıdır, Tanrısal Kayra tarafından yönetilmektedir. Kesinlikle ileri sürmektedir ki evreni ondaki tüm can sıkıcı şeylere karşın kötü bir yaratı olarak kabul etmemeliyiz. Anlaşılırın imgesidir, ama anlaşılırın sağın eşi olmasını istemek çok fazladır. Hangi kozmoz, diye sormaktadır, bildiğimiz kozmozdan daha iyi olabilecektir, anlaşılır kozmozdan başka?[22] Özdeksel dünya anlaşılır olanın dışlaşmasıdır, ve duyulur ve anlaşılır sonsuza dek biraraya bağlanmışlardır, birincisi sığasının ölçüsüne göre ikinciyi yeniden-üretmek üzere.[23] Bu evrensel uyum ve acunsal birlik peygamberlik için ve insan-üstü güçlerin büyüsel etkileri için ussal temeli oluşturmaktadır. (Yıldız-tanrıların yanısıra Plotinus insana görünür olmayan başka 'tanrıları' ve 'cinleri' de kabul ediyordu.

Ruhbiliminde Plotinus bireysel ruha üç parça yüklemektedir. Bunlardan en yüksek olanı (ki Aristoteles'in Nousuna karşılık düşmektedir) özdek tarafından kirletilmemiştir ve anlaşılır dünyada kökleşmiş olarak kalmaktadır,[24] ama ruhun bileşiği (τὸ κοινόν) oluşturmak için beden ile olgusal birliğe girmesi ölçüsünde özdek tarafından kirletilmektedir ve böylece törel bir yükseliş zorunluğu doğmaktadır ki yaklaşık hedefi θεῷ ὁμοιωθῆναι ve enson hedefi 'Bir' ile birliktir. Bu yükselişte törel öğe (πρᾶξις) kuramsal ya da anlıksal öğeye (θεωρία) altgüdümlüdür, Aristoteles'te olduğu gibi. Yükselişin Erosun dürtüsü altında başlayan ilk evresi (Platon'un *Simpozyum*'u ile karşılaştırabiliriz) κάθαρσιςten, arınma süre-

[22]*Enn* 2, 9, 4 (202 d-e). [23]*Enn* 4, 8, 6 (474 d-e). [24]*Enn* 4, 8, 8 (476 a-d).

cinden oluşmakta ve bu yolla insan kendini bedenin ve duyuların denetiminden özgürleştirerek πολιτικαὶ ἀρεταί kılgısına yükselmektedir. Bu sonuncusu ile Plotinus dört büyük erdemi anlatmak istemektedir (içlerinden en yükseği Φρόνησιςtir.[25]) İkinci evrede ruh duyu-algısının üstüne yükselmekte, Nousa doğru dönerek kendini felsefe ve bilime vermektedir.[26] Bununla birlikte, daha yüksek bir evre ruhu sıradan uslamlama düzeyinin ötesine Nous ile birliğe taşımakta ve Plotinus bunu πρώτως καλός olarak nitelendirmektedir. Bu birlikte ruh öz-bilincini korumaktadır. Ama tüm bu evreler son evre için, Tanrı ya da 'Bir' ile (ki güzelliği aşmaktadır) gizemli birlik evresi için bir hazırlıktan başka birşey değildirler—bir birlik ki tüm ikiliğin yokluğu ile ıralanan bir esrime içinde yer almaktadır. Tanrıya *ilişkin* düşüncede Özne Nesneden ayrılmaktadır; ama esrimeli birlikte böyle bir ayrılma yoktur. 'Orada, görmenin Gökte olabileceği gibi, bir insan hem Tanrıyı hem de kendisini görecektir: kendisine ışıma verilmiş, anlaşılır ışıkla dolmuş, ya da daha doğrusu hiçbir yük ya da ağırlık olmaksızın kendisi arılığı içindeki o ışıkla bir olmuş, Tanrıya şekillenmiş, hayır, özde Tanrı olmuş olarak. Çünkü o saat tutuşmuştur; ama bir kez daha ağırlaştığında, sanki ateş sönmüş gibidir.' 'Bu görünüşü sözlere dökmek güçtür. Çünkü bir insan Tanrısalın haberini ayrı birşeyin haberi gibi nasıl geri getirebilir, eğer görmede onu kendi öz bilincinden ayrı değil ama bir biliyorsa?'[27] (Söylemeye gerek yok ki, Tanrıya yükseliş Tanrının 'orada,' uzaysal olarak bulunduğu imlemek için amaçlanmamıştır. Tanrı üzerine düşünürken düşünceyi dışarıya yöneltmek gerekmez, sanki Tanrı başka yerleri kendinden yoksun bırakacak bir yolda herhangi bir yerde bulunuyormuş gibi.[28] Tersine, Tanrı her yerdedir.

[25] *Enn* 1, 2, 1. [26] *Enn* 1, 3, 4.

[27] *Enn* 6, 9, 9 (768 f-769 a); 6, 9, 10 (769 d). (Profesör Dodd'un çevirisi.)

[28] *Enn* 6, 9, 7 (765 c).

Kimsenin 'dışında' değil ama herkesin önündedir, üstelik bunu bilmeseler bile.[29]) Bu esrimeli birlik, bununla birlikte, bu yaşam söz konusu olduğu ölçüde kısa sürelidir: onun tam ve sürekli iyeliği için gelecekteki durumu, bedenin engellemesinden kurtulmuş olduğumuz zamanı gözleriz. 'Yine görüşten düşecektir: ama bırak da yine kendindeki erdemi uyandırsın, yine kendini görkemde eksiksiz kılınmış bilsin; ve yine yükünden hafifletilecek, erdem yoluyla Anlığa yükselecek, ve oradan bilgelik yoluyla Yüce olana. Bu tanrıların ve insanlar arasında tanrılar gibi ve mutlu olanların yaşamıdır; yabancı ve dünyasal şeylerden bir kurtuluş, dünyasal hazzın ötesinde bir yaşam, yalnız olanın Yalnız olana bir kaçışı.'[30]

Plotinus'un dizgesinde, o zaman, Orfik-Platonik-Pisagorcu 'öte-dünyasallık' çizgisi, anlıksal yükseliş, Tanrıya benzeme ve Onun bilgisi yoluyla esenlik, en tam ve dizgesel anlatımlarına ulaşmaktadırlar. Felsefe şimdi yalnızca mantık, evrenbilim, ruhbilim, metafizik ve törebilimi değil ama din ve gizemcilik kuramlarını da kapsamaktadır: gerçekte, en yüksek bilgi tipi gizemsel Tanrı bilgisi olduğu için, ve kendi gizemcilik kuramını büyük bir olasılıkla geçmiş kurgular üzerine olduğu gibi kendi öz deneyimi üzerine de dayandırmış olan Plotinus gizemsel deneyimi açıkça gerçek filozofun en yüksek başarımı olarak gördüğü için, diyebiliriz ki Plotinuscu Yeni-Platoncu felsefe dine geçme eğilimindedir—en azından kendi ötesini göstermektedir: kurgu kendini ulaşılacak enson hedef olarak koymamaktadır. Bu Yeni-Platonculuğa Hıristiyanlığa bir almaşık olarak davranma olanağını veriyordu, gerçi bir yandan karışık felsefi dizgesi ve 'tarihsel-olmayan' tini olabilecek olduğu almaşık olmasının önüne geçmiş olsa da: örneğin gizem dinleri tarafından uygulanan halksal etkiyi elde edemiyordu. Yeni-Platonizm gerçekte kişisel esenlik için

[29] *Enn* 6, 9, 7 (766 a).

[30] *Enn* 6, 9, 11 (771 b). (Profesör Dodds'un çevirisi.)

duyulan çağdaş özleme, bireyin dönemin öylesine belirgin bir özelliği olmuş olan dinsel özlemlerine anlıksalcı yanıtı oluşturuyordu. 'Gerçekten, bilgenin 'Kendi öz babavatanımıza koşalım'[31] sözleri derin bir anlamla ortaya sürülebilir. Bizim için Babavatan geldiğimiz yerdir; ve Baba oradadır.'[32] Halksal yakarıyı gelişen bir kurgul arkatasar ile, Öte üzerinde diretmeyi Burada başarılacak bir görevin duygusu ile, gizemsel birleşmeyi törel dürüstlük ile, doğal olanın kutsanmasını çilecilik ile birleştiren Hıristiyanlık tarihte kökleşmişliği ile Yeni-Platonistlerin aşkınsal felsefelerinden ya da gizem kültlerinin geleneksel tapınmalarından çok daha geniş ve derin bir etki yaratacaktı. Gene de, Hıristiyanlığın kendisinin bakış açısından, Yeni-Platonculuğun yerine getirilecek önemli bir işlevi vardı—Bildirilmiş Dinin anlıksal bildirimine katkıda bulunmak. Böylece inançlı Hıristiyan Plotinus'un kişiliğine ancak duygudaşlık ile ve belli bir saygı duygusu ile bakabilecektir—Plotinus ki, ona Latin Babaların en büyüklerinin (ve böylece Evrensel Kilisenin) borcu hiç de önemsiz denmeyecek bir düzeydedir.

III. Plotinus'un Okulu

Tanrı ve cisimsel nesneler arasındaki aracı varlıkları arttırma eğilimi daha şimdiden Plotinus'un öğrencisi *Amelius*'un durumunda gözlenebiliyordu. Amelius Nousta üç tözselleşme ayırdediyordu, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, ve τὸν ὁρῶντα.[33] Bununla birlikte, daha önemli bir filozof Roma'da Plotinus'a katılan *Tireli Porfiri*dir (IS 232/3-301'den sonra). Porfiri'nin ustasının yaşamı üzerine yapıtına daha önce değinmiştim: buna ek olarak çok çeşitli konular üzerine oldukça büyük bir

[31] *İliad*, 2, 140. [32] *Enn* I, 6, 8 (56 g). (Profesör Dodds'un çevirisi.)
[33] Procl., *In Tim.*'de, I, 306, vs.

sayıda daha başka çalışmalar da üretmişti, ve en ünlü kitabı *İsagogne* ya da Aristoteles'in *Ulamlar*'ına girişiydi. Bu (örneğin Boethius tarafından) Latinceye, Suriye, Arap ve Ermeni dillerine çevrilmiş ve yalnızca Antikçağda değil ama Orta Çağda da büyük bir etki yaratmış, kendisi pekçok yoruma konu olmuştu. Çalışma Αἱ πέντε φωναίyi ele almaktadır—cins (γένος), tür (εἶδος), ayrım (διαφορά), özellik (ἴδιον) ve ilinek (συμβεβηκός). Porfiri hem Platon üzerine (örneğin *Timaeus*) ve hem de Aristoteles üzerine (başlıca mantıksal çalışmaları) başka birçok yorum üretiyor ve Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος 'Αριστοτέλους αἵρεσιν başlıklı çalışmasında Platon'un ve Aristoteles'in felsefelerinin özsel bir anlaşma içinde durduklarını göstermeye çalışıyordu.

Porfiri Plotinus'un öğretisini açık ve kavranabilir bir yolda ortaya koyma işini üstlenmişti, ama kılgısal ve dinsel yanlar üzerine getirdiği vurguda Plotinus'tan bile öteye gidiyordu. Felsefenin ereği esenliktir (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία), ve ruh kendini dikkatini aşağıda olandan yüksekte olana döndürerek arıtmalıdır, bir arınma ki çilecilik ve Tanrı bilgisi tarafından başarılabilecektir. En alt erdem evresi πολιτικαὶ ἀρεταίnin yerine getirilmesinden oluşmaktadır ki, bunlar özsel olarak 'metriopatik' erdemlerdir, ruhun duygularının usun egemenliği altında altın orta noktaya indirgenmesinden oluşmakta ve insanın başkaları ile ilişkilerini ilgilendirmektedirler. Bu erdemlerin üstünde katartik ya da arıtıcı erdemler durmaktadır ki bunlar dahaçok 'Duygusuzluğu' amaçlamaktadırlar. Bu πρὸς θεὸς ὁμοίωσιçde gerçekleşmektedir. Erdemin üçüncü evresinde ruh Nousa dönmektedir (Porfiri için kötülük genel olarak bedende değil ama dahaçok ruhun alt istek nesnelerine dönmesinde yatmaktadır).[34] Bu arada en yüksek erdem evresi, παραδειγματικαὶ ἀρεταί evresi, genel olarak νοῦça aittir. Dört ana erdem her evrede yinelemektedirler, ama hiç

[34] *Ad Marcellam*, 29.

kuşkusuz değişik yükseklik dereceleriyle. Ruhun yükselişini kolaylaştırabilmek için Porfiri çileci kılgılar için gereksinimi vurgulamaktadır—örneğin et-yemekten kaçınma, bekarlık, gösterişli ve yapmacık davranışlardan uzak durma vb. Olumlu din onun felsefesinde önemli bir yer doldurmaktadır. Peygamberlik ve buna benzer başka boşinançların kötüye kullanılmaması için bir uyarı getirirken (ki bunları kabul ediyor ve kendilerinde onaylıyor çünkü demonolojiye inanıyordu), Porfiri aynı zamanda halksal ve geleneksel dine desteğini de sunuyor, putperest mitleri felsefi gerçekliklerin alegorik tasarımları yapıyordu. Çalışmanın önemi üzerinde diretiyor, Tanrının bilge insanın sözlerini değil ama edimlerini ödüllendireceğini söylüyordu.[35] Gerçekten dindar insan sonsuza dek dua eden ve adakta bulunan insan değil, ama dindarlığını işlerinde uygulayan insandır: Tanrı bir insanı ünü için ya da kullandığı boş sözler için değil ama ileri sürdükleri ile uyum içinde bir yaşam için kabul eder.[36]

Sicilya'da kalışı sırasında Porfiri Hıristiyanlara karşı onbeş kitap yazmıştı. Bu tartışmacı yapıtlar İmparator Valentinian III ve Theodosius II'nin yönetimleri sırasında İS 448'de yakılmışlardır. Elimize ancak parçalar geçmiştir: bu nedenle Porfiri tarafından benimsenen saldırı çizgisi konusunda büyük ölçüde Hıristiyanların yazılarının tanıklığı üzerine dayanmak zorundayız. (Başkaları arasında Metodius ve Caeseralı Eusebius tarafından yazılan yanıtlar da vardı.) St. Augustine demektedir ki eğer Porfiri gerçek bilgelik sevgisini duymuş ve İsa Mesih'i bilmişse, '... *nec ab eius saluberrima humilitate rusiluisses*.'[37] Bu sözler Porfiri'nin edimsel olarak bir Hıristiyan olmuş olduğu ya da giderek bu yönde dinsel eğitime alınan biri bile olmuş olduğu konusunda yeterli bir kanıt gibi

[35] *Ad Marc.*, 16. [36] *Ad Marc.*, 17.

[37] *De Civit. Dei.*, 10. 28. (P. Origen'i gençliğinde tanıyordu. Euseb., *Hist. Eccl.*, 6, 19, 5.)

görünmemektedirler, çünkü St. Augustine Porfiri'ye bir dönek olarak bakmış olduğu konusunda daha öte hiçbir kanıt vermemektedir, gerçi tarihçi Sokrates tarafından Porfiri'nin Hıristiyanlıktan ayrılmış (τὸν χριστιανισμὸν ἀπέλειπε) olduğunun ve dönekliğin nedeninin filozofun Filistin'de Caesarea'da kimi Hıristiyanlar tarafından uğradığı saldırıya duyduğu öfke olduğunun bildirilmiş olması doğru olsa da.[38] Porfiri'nin bir zamanlar Hıristiyan olduğu ya da olmadığı sorusu üzerine tam bir pekinliğe erişmemiz olanaksız görünüyor: kendisinin Hıristiyan dinine bağlı olduğunu söylediği hiçbir zaman ileri sürülmemiştir. Porfiri eğitimli insanların Hıristiyanlığa döndürülmelerini önlemeyi istiyor, ve Hıristiyan dininin mantıkdışı ve soysuz olduğunu, çelişkilere düştüğünü vb. göstermeye çalışıyordu. İncil'e ve Hıristiyan gereklere saldırma konusuna önem veriyordu, ve Daniel'in kitabının gerçekliğini yadsıyarak ve içerdiği biliciliklerin *vaticinia ex eventu* olduklarını ileri sürerek, Eski Ahit'in ilk beş kitabının Musa'dan olduğunu yadsıyarak, İncillerdeki açık tutarsızlık ve çelişkileri öne sürerek Yüksek Eleştiriyi* öncelemesini gözlemek ilginçtir. İsa'nın Tanrısallığı özel bir saldırı noktasıydı, ve İsa'nın Tanrısallığına ve öğretilerine karşı birçok uslamlama getiriyordu.[39]

[38] *Hist. Eccl.*, 3, 23, (*P.G.*, 67, 445).

[39] 'Bulanıklık, tutarsızlık, mantıksızlık, yalancılık, güveni kötüye kullanma ve aptallık—çalışmasının *membra disiecta*sına bakılacak olursa Porfiri Hıristiyanlıkta pek başka birşey görmüyordu.' (Pierre de Labriolle, *La Réaction Païenne*, s. 286, 1934.)

* İncil'in kitaplarının kaynakları üzerine tarihsel-yazınsal incelemeler.

BÖLÜM ONİKİ

BAŞKA YENİ-PLATONİST OKULLAR

I. Suriye Okulu

YENİ-PLATONİST Suriye Okulunun başlıca kişiliği Porfiri'nin bir öğrencisi olan İamblikus'dur (d. yklş. İS 330). İamblikus Yeni-Platonist eğilimi çok ileri götürerek varlıklar hiyerarşisinin üyelerini arttırıyor ve bu tutumu genel olarak teourgi ve okkültizmin önemi üzerinde bir diretme ile birleştiriyordu.

1. Varlık hiyerarşisinin üyelerinin sayısını arttırma eğilimi Yeni-Platonizmde En-Yüksek Tanrının aşkınlığını vurgulama ve Tanrıyı duyu dünyası ile tüm ilişkiden uzaklaştırma isteğinin bir sonucu olarak daha başından bulunuyordu. Ama Plotinus'un ılımlı sınırlar içersinde tuttuğu bu eğilimi İamblikus uçuruyordu. Böylece Plotinus'un 'Bir'i üstüne ne olursa olsun tüm sınırlamaları aşan ve iyinin ötesinde duran yeni bir 'Bir' ileri sürüyordu.[1] Birlik dışında tüm yüklemleri ya da daha doğrusu bizim payımıza tüm bildirimleri aşan bu 'Bir'

[1] ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή Damasc., *Dubit.*, 43

öyleyse Plotinus'un İyi ile özdeş olan 'Bir'inden daha yüksektir. 'Bir'den idealar ya da anlaşılır nesneler dünyası (ὁ κόσμος νοητός) doğar ve yine bundan ise Noûçtan oluşan anlıksal varlıkların bir dünyası (ὁ κόσμος νοερός[2]) doğmaktadır—bir ara tözselleşme ve Demiurge. Ama İamblikus bu karışıklıkla yetinmemiş görünmekte ve ὁ κόσμος νοερόçun üyelerini daha öte ayırmaktadır.[3] κόσμος νοερόçun altında Dünya-üstü Ruh bulunmakta ve bu Ruhtan iki başkası doğmaktadır. Halksal dinin tanrılarına ve 'kahramanlara' gelince, bunlar—bir dizi melek ve cin ile birlikte—dünyaya aittirler, ve İamblikus bunları sayılara göre düzenlemeye çalışmaktadır. Ama kurgul us aracılığıyla bu düşlemsel şemayı kurmaya çalışırken, İamblikus tanrılara ilişkin bilgimizin dolaysız ve doğuştan ırası üzerinde diretiyordu—bu bilgi bize İyiye doğru doğuştan ruhsal dürtümüz ile birlikte verilmiş olmak üzere.

2. İamblikus'un dinsel ilgisi törel öğretisinde de görünmektedir. Porfiri'nin politik, katartik ve paradigmatik erdemler ayrımını benimseyerek, daha sonra son ikisi arasına *kuramsal* erdemleri getirmeye geçmektedir. Bunlarla ruh Nousu nesnesi olarak düşünmekte ve düzenlerin son İlkeden çıkışlarını görmektedir. Paradigmatik erdemler yoluyla ruh kendini ideaların ve tüm şeylerin παράδειγμασının yeri olan Nous ile özdeşleştirmektedir. Son olarak, bu dört erdem tipinin üzerinde *rahiplik* erdemleri durmaktadır ki bunları uygulayarak ruh 'Bir' ile esrimeli bir birliğe ulaşmaktadır. (Bu erdemlere böylece ἑνιαῖαι de denmektedir.) Tanrı ile birliğe girebilmenin araçlarını saptamak için tanrısal bildirişe bakmamız gerektiğinden, rahip filozofa üstündür. Tensel olandan arınma, teourgi, tansıklar, peygamberlik İamblikus'un dizgesinde önemli birer rol oynamaktadırlar.

[2]Procl., *In Tim.*, 1308, 21 d.

[3]Procl., *In Tim.*, 1308, 21 vs. d. Damasc., *Dubit.*, 54.

II. Bergama Okulu

Bergama Okulu İamblikus'un bir öğrencisi olan *Aedesius* tarafından kurulmuştu ve başlıca teourgi üzerine ilgisi ve çoktanrıcılığın yeniden kuruluşu ile ıralanmaktadır. Böylece İmparator Julian'ın hocalarından biri olan *Maximus* teourgiye özel bir dikkatle yaklaşırken, Sallustius çoktanrıcılık için propaganda olarak *Tanrılar ve Dünya Üzerine* başlıklı bir çalışma yayımlıyor, bu arada Julian'ın hocalarından bir başkası olan diluzu Libonius ve ayrıca Sardesli *Eunapius* Hıristiyanlığa karşı yazıyorlardı. *Julian* (332-363) bir Hıristiyan olarak yetiştirilmiş ama bir putperest olmuştu. Kısa süren yönetimi sırasında (361-363) Julian kendini Hıristiyanlığın bağnaz bir karşıtı ve bir çoktanrıcılık yandaşı olarak göstermiş, büyük ölçüde İamblikus'a dayanarak bunu Yeni-Platonist öğretiler ile birleştirmişti. Örneğin güneşe tapınmayı Yeni-Platonist felsefe ile uyum içinde yorumluyor, güneşi anlaşılır ve duyulur alanlar arasındaki orta terim yapıyordu.[4]

III. Atina Okulu

Yeni-Platonizmin Atina Okulunda hiç kuşkusuz Platon'un yazılarına olduğu gibi ayrıca Aristoteles'in yazılarına da yönelik diri bir ilgi doğmuştu. Bu ilgi kendini Nestorius'un oğlu olan Atina Okul Başkanı Plutark (Atinalı) (d. İS 431/2) tarafından *De Anima* üzerine yazılan yorumda ve aynı okulun başkanlığında Plutark'ın ardılı Sirianus (d. yklş. İS 430) tarafından *Metafizik* üzerine yazılan yorumlarda gösteriyordu. Ama Sirianus Platon ve Aristoteles'in anlaştıklarına inanmıyordu: tersine, yalnızca Aristoteles felsefesini Platon'un incelenmesi için salt bir hazırlık olarak görmekle kalmıyor, ama

[4]Julian, *Or.*, 4.

ayrıca—*Metafizik* üzerine yorumunda—Platonik idealar kuramını Aristoteles'in saldırılarına karşı savunuyor, iki filozofun bu nokta üzerinde ayrıldıklarını açıkça kabul ediyordu. Gene de bu onun Platon, Pisagorcular, Orfeuscular ve Kaldeki yazını arasındaki anlaşmayı göstermeye çalışmasının önüne geçemiyordu. Ardılı Yahudi kökenli bir Suriyeli olan ve matematik üzerine yazan *Domninus* idi.

Bununla birlikte, tüm bu düşünürlerden çok daha önemli olan biri daha vardır—*Proklus* (410-485). Konstantinopolis'te doğmuş ve uzun yıllar boyunca Atina Okulunun başkanlığında bulunmuştu. Yorulmaz bir çalışmacıydı ve gerçi yapıtlarından çoğu yokolmuş olsa da *Timaeus*, *Devlet*, *Parmenides*, *Alkibiades I*, ve *Kratilus* üzerine yorumları ve ayrıca Ετοιχείωσις Θεολογική, Εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν ve *De decem dubitationibus circa providentiam*, *De providentia et fato et eo quod in nobis* ve *De malorum subsistentia* elimizdedir. Bu son üç çalışma Moerbekeli William'ın Latince çevirisinde saklanmışlardır. Platon ve Aristoteles'in ve Yeni-Platonist öncellerinin felsefeleri üzerine geniş bir bilgi taşıyan Proklus bu bilgiyi her tür dinsel inanç, boşinanç ve kılgı için duyduğu büyük ilgi ve coşku ile birleştiriyor ve giderek tanrısal bildirişler aldığına ve kendisinin Yeni-Pisagorcu Nikomaküs'ün yeniden-bedenselleşmesi olduğuna inanıyordu. Böylece elinde geniş bir bilgi gereci vardı ve tüm bu öğeleri dikkatle eklemlenmiş bir dizgede birleştirmeye çalışıyor, görev eytişimdeki yeteneği tarafından oldukça kolaylaştırılıyordu. Bu ona Antikçağın en büyük Skolastiği olma ününü kazandırmıştı, çünkü eytişimsel yeteneğini ve ince dizgecilik dehasını başkalarından aldığı öğretiler üzerine oturtmayı başarıyordu.[5]

[5]Euklides I üzerine yorumunda Proklus matematik felsefesi üzerine Platonik, Aristotelesci, Yeni-Platonik ve başka konumlarla ilgili oldukça değerli bilgiler vermektedir. (Yay. haz. Friedlein, Leipzig, 1873).

Proklus'un eytişimsel dizgeselleştirmesinin ana *motifi* üçlü gelişimdir. Bu ilke hiç kuşkusuz İamblikus tarafından kullanılmıştı, ama Proklus onu göze çarpar bir eytişimsel ustalıkla kullanıyor ve varlıkların 'Bir'den çıkışlarında, e.d. en yüksek 'Αρχήden en alt evreye dek varlık düzenlerinin yayılımında başat ilke yapıyordu. Etki, ya da doğan varlık, belli bir düzeyde nedene ya da yayılım kaynağına benzer ve belli bir düzeyde ondan ayrıdır. Doğan varlık kökenine benzer olduğu sürece, belli bir düzeyde ilkesi ile özdeş olarak görülmektedir, çünkü ancak ilkenin öz-iletimi dolayısıyladır ki çıkış yer almaktadır. Öte yandan, bir çıkış *olduğu* için, çıkan varlıkta ilke ile özdeş değil ama ondan ayrı olan birşey olmalıdır. Böylece önümüzde hemen iki gelişim kıpısı bulunmaktadır, birincisi ilkede (μονή) kalma kıpısı—bölümsel özdeşlik dolayısıyla—, ve ikincisi ayrım kıpısı—dışsal çıkış (πρόοδος) dolayısıyla. Bununla birlikte, çıkan her varlıkta İyiye doğru doğal bir eğilim vardır, ve, varlıkların gelişiminin kesin hiyerarşik ırası dolayısıyla, İyiye doğru bu doğal eğilim yayılan ya da çıkan varlık payına dolaysız yayılım kaynağına doğru bir geri-dönüş demektir. Proklus böylece üç gelişim kıpısı saptamaktadır, (i) μονή ya da ilkede kalma; (ii) πρόοδος ya da ilkeden çıkma, ve (iii) ἐπιστροφή ya da ilkeye doğru geri-dönme. Bu üçlü gelişim, ya da üç kıpıda gelişim bütün yayılımlar dizisini denetlemektedir.[6]

Bütün gelişim sürecinin kökensel ilkesi birincil ilkedir, τὸ αὐτὸ ἕν.[7] Varlıkların bir nedenleri olmalıdır, ve neden etki ile aynı değildir. Gene de bir *regressus in infinitum*u kabul edemeyiz. Öyleyse bir İlk Neden olmalıdır ve varlıklar çokluğu ondan 'bir kökten çıkan dallar gibi' çıkmalıdır, kimileri İlk Nedene daha yakın dururken başkaları ise daha uzak olmak üzere. Dahası, böyle ancak tek bir İlk Neden olabilir,

[6] *Instit. Theol.*, 30 vs.; *Theol. Plat.*, 2, 4; 14, 4, 1.

[7] *Instit. Theol.*, 4, 6; *Theol. Plat.*, 2, 4.

çünkü bir çokluğun varoluşu her zaman birliğe ikincildir.[8] Bu birlik varolmalıdır çünkü mantıksal olarak tüm çokluğu geriye birliğe, tüm etkileri bir enson Nedene ve tüm pay alınan iyileri bir Saltık İyiye bağlamaya zorlanırız; gene de gerçekte birincil İlke Birlik, Neden ve İyi yüklemlerini aşar, tıpkı Varlığı da aşması gibi. Bundan şu çıkar ki, gerçekte enson İlkeye olumlu olarak herhangi birşeyi yükleme gücünde değilizdir: onun tüm mantıksal düşüncenin ve olumlu yüklemlemenin üstünde durduğunu, anlatılamaz ve kavranamaz olduğunu anlayarak ancak ne *olmadığını* söyleyebiliriz.

Birincil 'Bir'den Birimler ya da ἑνάδες çıkar ki bunlar gene de özsel-üstü ve kavranamaz tanrılar olarak, kayranın kaynağı olarak görülmektedirler ve onlara iyilik yüklenebilir. Enadlardan üç alt alana bölünen Nous alanı gelmektedir—sırasıyla Varlık, Yaşam ve Düşünce alanlarına karşılık düşen νοητοί, νοητοὶ καὶ νοεροί ve νοεροί alanları[9] (İamblikus ile karşılaştırabiliriz). Bu bölümleme ile yetinmeyerek Proklus Nousun üç alanından her birine daha öte alt bölünmeler getirmektedir, ilk ikisi üç üçlüye, üçüncüsü yedi yediliye vb. bölünmek üzere.

Genel Nous alanının altında Ruhun alanı vardır. Ruh duyulurüstü ve duyulur dünyalar arasındaki ara terimdir ve birinciyi bir eşlem (εἰκονικῶς) olarak yansıtmakta ve ikinci için bir kalıp olarak hizmet etmektedir (παραδειγματικῶς). Bu ruh alanı üç alt-alana bölünmektedir—tanrısal ruhlar alanı, 'cin' ruhlar alanı, ve ψθχαί ya da insan ruhları alanı. Yunan tanrıları tanrısal ruhlar alanında ortaya çıkmaktadırlar, ama aynı ad söz konusu tanrının değişik yan ya da işlevlerine göre değişik kümelerde bulunmaktadır. Örneğin, Proklus üçlü bir Zeus konutlamış görünmektedir. Tanrılar ve insanlar arasında bir köprü olarak hizmet eden cin ruhlar alanı bir kez daha melekler, cinler ve kahramanlar alanına bölünmektedir.

[8] *Instit. Theol.*, 11. [9] *Theol. Plat.*, 3, 14; 4, 1.

Dünya, dirimli bir varlık olarak, tanrısal ruhlar tarafından biçimlendirilmiştir ve güdülmektedir. Kötü olamaz—ne de özdeğin kendisi kötü olabilir—, çünkü kötüyü tanrısal olana bağlayamayız. Tersine, kötülük varlık hiyerarşisinin alt tabakalarından ayrılamaz olan bir eksiklik olarak düşünülecektir.[10]

Proklus bu yayılım sürecinde üretken nedenin kendisinin değişmeden kaldığı noktasında diretmektedir. Altgüdümlü varlık alanını edimselliğe getirir, ama bunu devim ya da yitim olmaksızın ve kendi özünü koruyarak, 'ne sonuçlarına aktarılarak ne de bir azalmaya uğrayarak' yapar. Ürün öyleyse üreticinin kendini-bölmesi yoluyla doğmaz, ne de dönüşümü yoluyla. Bu yolda Proklus, Plotinus'un yaptığı gibi, bir yanda *creatio ex nihilo* ile öte yanda gerçek bir bircilik ya da kamutanrıcılık arasında bir orta yol tutmaya çalışmaktadır, çünkü üretken varlık altgüdümlü varlığın üretimi yoluyla ne değişmekte ne de azalmakta olmasına karşın gene de altgüdümlü varlığı kendi öz varlığından sunmaktadır.[11]

Benzere ancak benzer tarafından erişilebilir ilkesi üzerine, Proklus insan ruhuna düşünce üstü bir yeti yüklüyor ve bununla onun 'Bir'e erişmesi olanaklı oluyordu.[12] Bu bir birlik yetisidir ki enson İlkeye esrimede erişmektedir. Porfiri, İamblikus, Sirianu ve başkaları gibi, Proklus da ruha ışıktan oluşan etersel bir beden yüklüyordu ki, özdeksel ile özdeksel-olmayan arasında bir orta noktada duruyordu ve yokedilemezdi. Bu etersel bedenin gözleri yoluyladır ki ruh tanrı-görünüşlerini algılayabilmektedir. Ruh birincil 'Bir' ile esrimeli birliğe değişik erdem basamakları yoluyla yükselir (İamblikus'ta olduğu gibi). Proklus ruhun yükselişinde üç genel evre ayırdetmektedir, Eros, Gerçeklik ve İnanç. Gerçeklik ruhu güzele sevginin ötesine götürür ve onu gerçek olgusallığın

[10] *Theol. Plat.*, *Remp.*'de, I, 37, 27 vs.
[11] *Instit. Theol.*, 27.
[12] *In Alcib.*, III; *de Prov.*, 24.

bilgisiyle doldurur. İnanç ise Kavranamaz ve Anlatılamaz olan önündeki gizemli sessizlikten oluşmaktadır.

Proklus'u Okulun başkanlığında Samaria'nın bir yerlisi olan *Marinus* izliyordu. Marinus kendini matematikte ve dengeli ve sınırlı bir Platon yorumunda gösteriyordu. Örneğin, *Parmenides* üzerine yorumunda diretiyordu ki 'Bir' ve benzerleri tanrıları değil ama *ideaları* belirtmektedirler. Bununla birlikte, bu onun çağdaş modayı izlemesinin ve dinsel boşinançlara büyük önem vermesinin önüne geçmiyordu. Ve erdemler merdiveninin doruğuna θεουργικαὶ ἀρεταίyi getiriyordu. Marinus'u okul başkanı olarak İsidorus izlemiştir.

Atina okul başkanlarının sonuncusu Damaskius idi (yklş. İS 520'den sonra olmak üzere). Marinus tarafından matematikte eğitilmişti. İnsan usunun 'Bir'in çıkan varlıklar ile ilişkisini anlayamayacağı vargısına zorlanarak, Damaskius insan kurgusunun gerçeğe erişemeyeceğini kabul etmiş görünmektedir. Bu bağlamda kullandığımız tüm sözcükler, 'neden' ve 'etki,' 'çıkışlar' vb. andırımlardan başka birşey değildirler ve gerçekte edimselliği temsil etmekten uzaktırlar.[13] Öte yandan kurguyu terketmeye de hazır olmadığı için, teosofiyi, 'Gizemciliği' ve boşinancı sınırsızca kendi başlarına bırakıyordu.

Damaskius'un çok iyi bilinen bir öğrencisi Aristoteles'in *Kategoriler, Fizik, De Caelo* ve *De Anima*'sı üzerine değerli yorumlar yazmış olan *Simplikius*'dur. *Fizik* üzerine olan özellikle değerlidir çünkü ön-Sokratiklerden kalan parçaları da kapsamaktadır.

529 yılında İmparator Justinian Atina'da felsefe öğretimini yasakladı, ve Damaskius, Simplikius ve Yeni-Platonist Okulun başka beş üyesi ile birlikte İran'a gittiler ve orada kral Kosroes tarafından kabul edildiler. Bununla birlikte, görünürde İranlıların ekinsel durumlarından düşkırıklığına uğrayarak 553'te Atina'ya geri döndüler. Yüzyılın ortalarından

[13] *Dubit.*, 38, I 79, 20 vs.; 41, I 83, 26 vs.; 42, I 85, 8 vs.; 107, I 278, 24 vs.

sonra etkinliğini sürdüren başka putperest Yeni-Platonist kalmamış gibi görünmektedir.

IV. İskenderiye Okulu

1. Yeni-Platonizmin İskenderiye Okulu özel bilimler dalında araştırma için ve Platon ve Aristoteles'in yapıtları üzerine yorum etkinliği için bir odak noktasıydı. Böylece *Hipatia* (İS 415'de bağnaz bir Hıristiyan sürüsü tarafından öldürülmesi nedeniyle tanınmaktadır) matematik ve gökbilim üzerine yazıyordu ve Platon ve Aristoteles üzerine dersler vermiş olduğu söylenmektedir. İskenderiyeli *Asklepiodotus* ise (İS beşinci yüzyılın ikinci yarısı), ki daha sonra Karia bölgesinde [Aydın-Muğla] Afrodisias'ya yerleşmişti, bilim, tıp, matematik ve müzik çalışmaları yapıyordu. *Ammonius, İoannes Filoponus, Olimpiodorus* ve başkaları Platon ve Aristoteles'in çalışmaları üzerine yorumlar üretmişlerdi. Okulun yorumlarında Aristoteles'in mantık çalışmalarına özel olarak dikkat ediliyordu, ve genel olarak bu yorumların belli bir ılımlılık taşıdıkları ve yazarlarında ilgili oldukları özgün çalışmaların doğal yorumlarını verme yönünde bir istek bulunduğu söylenebilir. Metafiziksel ve dinsel ilgiler geri çekilme eğilimi gösterirken, İamblikus ve Proklus'ta açıkça belirgin olan ara varlıkların çoğaltılması tutumu terkedilmekte ve esrime öğretisine pek önem verilmemektedir. Dindar ve biraz gizemci eğilimli Asklepiodotus bir öğrencisi olmuş olduğu Proklus'un karışık ve oldukça kurgul metafiziğinden kaçınıyordu.

2. İskenderiye Yeni-Platonizminin ayırıcı özelliği Hıristiyanlık ile ilişkisinde ve ünlü Katetik Okulun düşünürlerinde yatmaktadır. İamblikus ve Proklus'un kurgul aşırılıklarının terkedilmesi sonucunda İskenderiye'deki Yeni-Platonist Okul yavaş yavaş belirgin putperest ırasını yitiriyor ve oldukça

'yansız' bir felsefi kurum görünüşü kazanıyordu: mantık ve bilim açıktır ki Hıristiyanlara ve putperestlere az çok ortak bir karşılaşma zemini sunabilen konulardı. Okulun Hıristiyanlık ile bu gelişen birleşmesi idi ki Helenik düşüncenin Konstantinopolis'te sürmesini olanaklı kılacaktı. (İskenderiyeli Stefanus Konstantinopolis'e göçüyor ve orada İmparator Heraklius'un saltanatı sırasında, e.d. Justinian'ın Atina'daki Okulu kapamasından bir yüzyıl sonra, üniversitede Platon ve Aristoteles'i açımlıyordu.)

İskenderiye'de Yeni-Platonistler ve Hıristiyanlar arasındaki yakın ilişkinin bir örneği Hipatia'nın İS 411'de Ptolemais piskoposu olmuş olan öğrencisi Kireneli Sinesius'un yaşamıdır. Bir başka çarpıcı örnek de İoannes Filoponus'un Hıristiyanlığa dönmesidir. Dönmüş biri olarak Proklus'un dünyanın bengiliği anlayışına karşı bir kitap yazıyor ve kendi görüşünü zaman içinde yaratılışı öğretiyor olarak yorumladığı Platonik *Timaeus*'a başvurarak destekliyordu. Filoponus ayrıca Platon'un bilgeliğini Pentateuk'tan çekmiş olduğu görüşünü de savunuyordu. Bundan başka Fenike'de Emesa piskoposu olan ve İskenderiye Okulu tarafından etkilenen *Nemesius*'tan da söz edilebilir.

3. Bununla birlikte, Yeni-Platonizm İskenderiye'deki Hıristiyan düşünürler üzerinde derin bir etki yaratmışsa, Hıristiyan düşünürlerin Hıristiyan-olmayan düşünürler üzerinde etkisiz kalmış olmadıkları olgusu da eşit ölçüde doğrudur. Bu durumun en açık örneklerinden biri *İskenderiyeli Hierokles*'tir. İS 420 sıralarında başlamak üzere İskenderiye'de dersler veren Hierokles Yeni-Platonist öncellerinden çok Orta Platonizme yakın durmaktadır, çünkü, İamblikus ve Proklus tarafından öylesine abartılmış olan Plotinuscu varlık hiyerarşisini gözardı ederek salt bir dünya-üstü varlığı, Demiurge'yi kabul etmektedir. Ama özellikle çarpıcı olan nokta Hierokles'in Demiurge tarafından *yokluktan istemli yaratış* görüşünü ileri

sürmesidir.[14] Gerçekten de zaman içinde yaratışı yadsımaktadır, ama bu Hıristiyanlığın etkisinin oldukça yüksek olması olasılığını zayıflatmamaktadır, özellikle Yazgı ya da Ἀιμαρμένη Hierokles'in gözünde düzeneksel belirlenimciliği değil ama insanın özgür eylemlerine belli etkilerin paylaştırılmasını belirttiği için. Böylece yakarıcı dua ve kayırıcı Ἀιμαρμένη karşılıklı olarak dışlayıcı değildirler,[15] ve Zorunluk ya da Yazgı öğretisi bir yanda Hıristiyanlığın insan özgürlüğü üzerinde diretmesi ve öte yanda Tanrısal Kayra ile daha uyumlu kılınmaktadır.

V. Latin Batının Yeni-Platonistleri

Latin Batıda bir Yeni-Platonist 'Okul'dan söz edilmesini aklamak oldukça güçtür. Bununla birlikte, genellikle 'Latin Batının Yeni-Platonistleri' olarak *sınıflandırılan düşünürlere* ortak bir ırasal vardır: Yeni-Platonizmde öğrenilen yan oldukça öne çıkmışken kurgul yan bundan böyle görünürde değildir. Yunan yapıtlarını Latince'ye çevirmeleri yoluyla ve Latin filozoflarının yazıları üzerine olduğu gibi Platon'un ve Aristoteles'in yazıları üzerine de yorumları yoluyla Roma dünyasında felsefe etkinliğinin yayılmasına katkıda bulunuyorlar ve aynı zamanda Eski Felsefenin Orta Çağa geçmesini sağlayan köprüyü kuruyorlardı.

Böylece is dördüncü yüzyılın ilk yarısında *Chaicidius* (ki büyük bir olasılıkla bir Hıristiyandı ya da sonradan Hıristiyan olmuştu) Platon'un *Timaeus*'unun Latince bir çevirisini yapıyor ve bunun dışında yapıt üzerine bir de Latince yorum yazıyordu—görünürde Poseidonius'un yorumuna bağımlılık içinde (ve ara yazıların kullanılmış olması olasılığı ile). Bu çeviri ve yorumu Orta Çağda oldukça yaygın olarak kullanı-

[14]Phot., 460 b 23 vs., 461 b 6 vs. [15]Phot., 465 a 16 vs.

lıyordu.[16] Aynı yüzyılda *Marius Victorinus* (ki ileri yaşlarında bir Hıristiyan olmuştu) Aristoteles'in *Kategoriler* ve *De Interpretatione*'sini, Porfiri'nin *İsagoge*'sini ve kimi Yeni-Platonist çalışmaları Latinceye çeviriyordu. Ayrıca Cicero'nun *Topikler* ve *De Inventione*'si üzerine yorumlar yazıyor ve *De Definitionibus* ve *De Syllogismis Hypotheticis* başlıklı özgün yapıtlar da üretiyordu. Bir Hıristiyan olarak kimi tanrıbilimsel yazılar da yazıyordu ve bunların büyük bir bölümü elimizde bulunmaktadır. (St. Augustine Marius Victorinus tarafından etkilenmişti.) Ayrıca sözü edilebilecek olan *Vettius Agonius Praetextatus* (ö. 384) Temistius'un Aristoteles'in *Çözümlem*'i üzerine bir özetlemesini çeviriyor, ve 400 yıllarında *Macrobius* (ki geç yıllarında Hıristiyan olmuş görünmektedir) *Saturnalia* başlıklı bir çalışma ve Cicero'nun *Somnium Scipionis*'i üzerine bir yorum yazıyordu. Bu yorumda Yeni-Platonist yayılım kuramları bulunmakta ve Macrobius Porfiri'nin *Timaeus* üzerine yorumundan yararlanmış gibi görünmektedir—bu son yorumun kendisi Poseidonius'un yorumuna dayanmak üzere.[17] Beşinci yüzyılın oldukça başlarında *Martianus Capella* Orta Çağda yaygın olarak okunan ve örneğin Auxerreli Remigius tarafından yorumlanan *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* başlıklı çalışmasını üretiyordu. Yapıt elimize ulaşmıştır. Bir tür ansiklopedi olan bu çalışma yedi serbest sanattan [*liberales artes*] her birini ele almakta, üçüncüden dokuzuncuya dek olan kitapların her biri bir sanata ayrılmaktadır. Bu serbest sanatları *Trivium* ve *Quadrivium* ola-

[16]Bu çalışma Platon'un başka diyaloglarından özetler olduğu gibi başka Yunan filozoflarından özetler, metinler ve görüşler de içerdiğinden, İ.S. onikinci yüzyıla dek Chalcidius Yunan felsefesi üzerine bilgi edinmek için temel kaynaklardan biri olarak görülüyordu.

[17]Macrobius Yorum'una sayı simgeciliği, yayılım, erdemlerin Plotinus'a göre derecelendirilmesi ve giderek çoktanrıcılığı da kattığı için, çalışma 'gerçekte Yeni-Platonist putperestliğin sinkretik bir ürünüdür.' (Maurice de Wulf, *Hist. Med. Phil.* I, s. 79. Çev. E. Messenger, Ph.D., Longmans, 3. İng. yay., 1935.)

rak eğitimin temeli yapmış olan Orta Çağ için önemliydi.

Bununla birlikte, yukarıda sözü edilen yazarların tümünden çok daha önemli olanı Hıristiyan *Boethius*'dur (yklş. İS 480-524/5). Boethius Atina'da eğitim görmüş ve Ostrogotların kralı Theodoric'in buyruğu altında görev almış, bir süre hapis yattıktan sonra (ki bu sırada ünlü *De Consolatione Philosophiae*'yi yazmıştır) bir ihanet suçlaması üzerine sonunda idam edilmişti. Boethius'un felsefesini Orta Çağ Felsefesine giriş olarak ele almak daha uygun olduğu için, burada çalışmalarından kimilerine değinmekle yetineceğiz.

Boethius'un amacı Aristoteles'in tüm yapıtlarını yorumlarıyla birlikte Latince'ye çevirmek olmasına karşın (*De Interpret*. 1, 2), tasarını tamamlamayı başaramıyordu. Bununla birlikte, *Kategoriler*'i, *De Interpretatione*'yi, *Topikler*'i, hem *Çözümlem*'i ve hem de *Sofistik Uslamlamalar*'ı çeviriyordu. Olabilir ki başlangıçtaki tasarına göre Boethius *Organon*'un yanısıra Aristoteles'in daha başka yapıtlarını da çevirmiş olabilir; ama bu kesinlik kazanmamıştır. Porfiri'nin *İsagoge*'sini çevirmişti, ve erken Orta Çağı öylesine karıştırmış olan evrenseller tartışması çıkış noktasını Porfiri ve Boethius'un gözlemlerinden alıyordu.

İsagoge'ye (Marius Victorinus'un çevirisinde) çifte bir yorum katmasının yanısıra, Boethius ayrıca *Kategoriler*, *De Interpretatione*, *Topikler*, *Çözümlem* ve (muhtemelen) *Sofistik Uslamlamalar* üzerine ve Cicero'nun *Topikler*'i üzerine de yorumlarda bulunmuştu. Bu yorumlara ek olarak özgün incelemeler de yazmıştı—*Introductio ad categoricos syllogismos*, *De categoricis syllogismis*, *De hypotheticis syllogismis*, *De divisione*, *De topicis differentiis*, *De Consolatione Philosophiae*, *De Institutione arithmetica* vb. Yaşamının son döneminde kaleminden birçok tanrıbilimsel küçük yapıt çıkıyordu.

Çeviri ve yorum üzerine harcanan bu yoğun emeği nedeniyle, 'son Romalı ve ilk Skolastik' olarak adlandırılan Boet-

hius'u Antik ve Orta Çağlar arasındaki birincil halka olarak adlandırmak da olanaklıdır. 'Onikinci yüzyılın sonlarına dek Boethius Aristoteles felsefesini Batıya ileten birincil aracı olmuştu.'[18]

[18] M. De Wulf, *Hist. Med. Phil.*, 1, s. 109.

BÖLÜM ONÜÇ

VARGI NOTLARI

GERİYE DÖNÜP Yunanistan'ın ve Yunan-Roma dünyasının felsefesine bakar ve Küçük Asya kıyılarındaki saf başlangıçlarını gözlerken, bir Heraklitus'un ya da bir Parmenides'in anlıksal güç ve kavrayıcı düşüncelerinin engelleyici bir felsefi dil yoksulluğu içinde çabaladıklarını görürken, dünyanın görmüş olduğu en büyük iki felsefenin, Platon ve Aristoteles felsefelerinin gelişimini izlerken, Stoacı Okulun genişleyen etkisini görür ve eski düşüncenin son yaratıcı çabasına, Plotinus'un Yeni-Platonizm dizgesinin evrimine tanık olurken, elimizden insan soyunun en yüksek başarılarından birinin karşısında olduğumuzu kabul etmekten başka birşey gelmez. Eğer hayranlık içinde Sicilya'nın Yunan tapınaklarını, Orta Çağın Gotik katedrallerini, bir Fra Angelico ya da Michelangelo'nun, bir Rubens ya da bir Velasquez'in çalışmalarını seyrediyorsak, bir Homer ya da bir Dante'nin, bir Shaekspeare ya da bir Goethe'nin yazılarını yürekten kucaklıyorsak, arı düşünce alanında büyük olan için de benzer bir hayranlık duymamız ve onu da Avrupa kalıtımızın en büyük hazinele-

rinden biri saymamız gerekir. Yunan düşüncesinin derinliklerine işleyebilmek için hiç kuşkusuz ansal çaba ve dayanç gereklidir, ama o iki dahi insanın, Platon ve Aristoteles'in felsefelerini değerleri ile kavrayabilme girişiminde harcanan herhangi bir çaba fazlasıyla ödüllendirilecektir: bu çaba Beethoven'ın ya da Mozart'ın müziğini ya da Chartes'deki katedralin güzelliğini tam değerinde yakalayabilmek için harcanan çabadan daha boşa gitmiş olmayacaktır. Yunan tiyatrosu, Yunan mimarisi, Yunan yontusu—tümü de Yunan deha ve ekininin, Hellas'ın görkeminin yitimsiz anıtlarıdırlar; ama o görkem Yunan felsefesi olmaksızın eksik kalacak ve Yunan felsefesi konusunda birşeyler bilmedikçe Yunan ekinine tam değeri verilemeyecektir. Bu vargı bölümünde bir bütün olarak Yunan felsefesini görmenin değişik yolları (kimilerinden daha önce söz etmiştik) açısından ileri süreceğim birkaç gözlem bu felsefeyi değerlendirme açısından yardımcı olabilir.

1. Daha önce, özellikle Ön-Sokratik filozoflarla bağıntı içinde, Bir ve Çok sorununa değinmiştim. Ama Bir ve Çok arasındaki ilişkiyi ve her ikisinin ıralarını ele alan temaların Yunan felsefesinin bütünü boyunca işlemekte olduklarını görebilmek güç değildir. Hiç kuşkusuz gerçekte bütün bir felsefi düşünce boyunca aynı sorun gündemdedir, çünkü Çok görgülenimde verilirken, filozof Çoku özlüleştirici bir görüşle görmeye çabalamakta, Olgusallığın olanaklı olduğunca kapsamlı bir görüşüne ulaşmaya, e.d. Çoku Birin ışığında görmeye ya da bir anlamda Çoku Bire indirgemeye çalışmaktadır. Özlüleştirici bir görüşe yönelik bu girişim ön-Sokratik evrenbilimciler durumunda çok açıktır ve bu nokta üzerinde bir kez daha durmanın gereği yoktur. Yalnızca şunu anımsayabiliriz ki görgülenimdeki Çokluğu düşünce tarafından istenen Bir ile uzlaştırma girişimleri başat olarak özdeksel düzlem üzerinde uygulanıyordu; Çok özdekseldir ve Bir de, Ayrımdaki-Birlik özdekseldir, su ya da belirsiz olan, ya da hava ya da

ateş. Zaman zaman birlik yanı başattır, Eleatik dizgede olduğu gibi; ve zaman zaman Çok üstün gelmektedir, Leukippus ya da Demokritus'un atomcu felsefelerinde olduğu gibi; ama an, hiç kuşkusuz belli bir ölçüde dildeki yoksulluktan, özdeksel düzlemden öteye pek yükselememektedir, gerçi örneğin Pisagorculukta olduğu gibi ruh ve beden arasında çok daha açık bir ayrım görüyor olsak da. Bununla birlikte, Anaksagoras durumunda Nous kavramı özdekçilikten kurtuluş eğilimini göstermektedir.

Sofistlerin bu sorunla ilgilendiklerini söyleyebilecek olduğumuz ölçüde, vurguladıkları yan daha çok çokluk yanıydı (yaşam yollarının, törel yargıların, görüşlerin çokluğu). Buna karşın, Sokrates'te gerçek değer yargılarının temel birliğinin aydınlığa getiriliyor olması ölçüsünde birlik yanı vurgulanmaktadır. Ama sorunun karmaşıklık ve varsıllığını geliştiren gerçekte Platon'dan başkası değildir. Fenomenlerin geçici çoklukları, görgülenim verileri, insan anı tarafından kavramda ayrımsanan örneksel İdeaların birsel olgusallıklarının sunulduğu arkatasar üzerinde görülmektedirler, ve bu İdeal olgusallık alanının ileri sürülmesi filozofu Bir ve Çok sorununu yalnızca mantıksal alanda değil ama özdeksel-olmayan varlığın varlıkbilimsel alanında da irdelemeye zorlamaktadır. Sonuç özdeksel-olmayan birimlerin (ki kendileri birer çoklukturlar) Birin, aşkınsal alanın bireştirici olgusallığının, enson Örnekselin işlevinde görülüyor olmalarıdır. Dahası, duyu-görgüleniminin tikelleri, eski Evrenbilimcilerin Çoklukları tam anlamıyla kavramsal düşünce tarafından içine işlenemez olarak görülen tikellikleri açısından sonsuzun ya da belirsizin içine 'atılıyor' olsalar da, bütün bir özdeksel dünya An ya da Ruh tarafından düzenlenmiş ve biçimlendirilmiş olarak görülmektedir. Öte yandan, örneksel Olgusallık ve geçici tikeller arasında bir 'horismos' bırakılmakta, ama aynı zamanda—en azından görünürde—Örneksel ve Etker

Nedenler arasındaki sağın ilişki konusunda hiçbir doyurucu yanıt verilememektedir, öyle ki, gerçi Platon sorunun karmaşıklığını bütünüyle gözler önüne seriyor ve ön-Sokratik özdekçiliği kesinlikle aşıyor olsa da, soruna herhangi yeterli bir çözüm vermeyi başaramamakta ve bizi bir ikicilik karşısında bırakmaktadır—bir yanda Olgusallık alanı ve öte yanda yarı-olgusallık ya da Oluş alanı. Özdeksel-olmayanı ileri sürmesi bile, ki bu onu hem Parmenides'ten hem de Heraklitus'tan yükseğe koymaktadır, Varlık ve Oluş ya da Bir ve Çok arasındaki ilişkiyi açıklamaya yeterli olamamaktadır.

Aristoteles ile özdeksel dünyanın gönenç ve varsıllığının daha büyük bir kavrayışına ulaşıyoruz. Aristoteles içkin tözsel biçim öğretisi yoluyla Birin ve Çokun olgusallıkları arasında belli bir bireşim yaratmaya çalışmakta, bir türün içersindeki üyeler çokluğunu benzer bir türsel biçime iyelikte birleştirmektedir—hiçbir sayısal özdeşliğin olmamasına karşın. Yine, hilomorfizm öğretisi Aristoteles'in görgül dünyada gerçek bir birleştirici ilke ileri sürmesine olanak verirken, o gene de birliği görgülenimde verili açık çokluk olgusuyla çatışacak denli vurgulamaktan kaçınıyordu: böylece bir kararlılık ilkesi ve bir de değişim ilkesi sağlayarak hem Varlığa hem de Oluşa haklarını veriyordu. Dahası, Aristoteles'in Devinmeyen Devindiricisi, evrenin belirleyici Sonsal Nedeni, belli bir düzeyde birleştirici ve uyumlu kılıcı bir İlke olarak hizmet ediyor, fenomenler çokluğunu anlaşılır bir birlik içersine çekiyordu. Öte yandan, bununla birlikte, Aristoteles'in Platon'un İdeal Kuramı konusundaki doyumsuzluğu ve onun zayıflığını algılaması ne yazık ki onu bir bütün olarak Platonik Örnekselciliği yadsımaya götürüyordu. Bu arada acunsal etker nedenselliğin açıkça dışlanması pahasına sonsal nedensellik üzerinde diretmesi Tanrı ve *bağımsız* dünya arasında bir enson ikiciliğin ileri sürülmesi anlamına geliyordu.

Aristoteles-sonrası felsefede Stoacılıkta Bir üzerine aşırı

bir vurgunun getirildiğini ve bunun acunsal kamutanrıcılıkta (ki törel kozmopolitancılıkta soylu yansımasını buluyordu) sonuçlandığını görmek, ve Epikürcülükte ise Çok üzerine getirilen aşırı vurgunun atomcu temel üzerine kurulan bir evrenbilime ve (en azından kuramsal olarak) bencil bir töreye götürdüğünü görmek belki de pek yanlış olmayacaktır. Yeni-Pisagorculuk ve Orta Platonizmde Pisagorcu, Platonik, Aristotelesci ve Stoacı koşut öğelerin Yeni-Platonist dizgede doruğuna ulaşan bir kaynaşmalarını görüyoruz. Bu dizgede Bir ve Çok sorununu bir çözüme bağlamanın biricik olanaklı yolu kavranıyor, Çokun belli bir yolda Birden çıkması gerektiği düşünülüyordu. Aynı zamanda bir yandan Tanrı ile bağımsız bir dünya arasındaki ikicilikten ve öte yandan bircilikten kaçınılıyor, böylece Bir ve Çokun olgusallıklarına, Birin en-yüksek ve Çokun bağımlı olgusallığına hakları veriliyordu. Ama, Yeni-Platonistler kendi varlık hiyerarşisi öğretileri yoluyla acunsal birciliği yadsırlarken ve aşkın Birin herhangi bir yolda kendini böldüğünü kabul etmezlerken, ve bir 'çoklu Çok'u kabul ederler ve acunu ve altgüdümlü Varlık düzeylerini yanılsamalar olarak bir yana atma girişimine yönelmezlerken, gerçek bir yaratış ile bircilik arasında bir orta yol tutma girişimlerinin doyurucu olmayan ırasını görmeyi başaramıyorlardı, ve 'yayılım' kuramları, bir yandan yokluktan yaratılışı yadsımaları ve öte yandan Tanrının kendini bölmesini yadsımaları verildiğinde, hiçbir anlaşılır imlem kazanamıyor ve salt bir eğretileme değerinde kalıyordu. *Creatio ex nihilo sui et subiecti*nin gerçek bir çözümünü verme işi Hıristiyan felsefeye düşüyordu.

2. Biraz değişik bir bakış açısı altında bütünlüğü içindeki Yunan felsefesini dünyanın neden ya da nedenlerini ortaya sermek için bir girişim olarak görebiliriz. Genel olarak ön-Sokratikler, Aristoteles'in gördüğü gibi, dünyanın özdeksel nedeni ile, sürekli değişim altında kalıcılığını koruyan *Urstoff*

ile ilgileniyorlardı. Bununla birlikte, Platon Örneksel Nedene, ideal ve özdeksel-üstü Olgusallığa özel bir vurgu getiriyor, bu arada Etker işlemsel Nedeni, An ve Ruhu da ileri sürerek ön-Sokratik Anaksagoras'ın ilk adımlarını geliştiriyordu. Ne de, Aristoteles'in söylediklerine karşın, sonsal nedenselliği gözardı ediyordu, çünkü örneksel nedenler o denli de sonsal nedenlerdirler: yalnızca İdealar değil ama o denli de İdeallerdirler. Tanrı, *Timaeus*'ta açıkça belirtildiği gibi, dünyada bir ereği göz önünde tutarak davranmaktadır. Ama Platon Örneksel Neden ve Etker Neden arasında bir bölünme bırakmış gibi görünürken (en azından bu edimsel olarak söyledikleri tarafından imlenmektedir ve iki enson Nedeni biraraya getirmiş olduğunu kesinlikle ileri sürmek için elimizde yeterli hiçbir kanıt yoktur), görgül dünyada Aristoteles'in içkin biçimsel nedene vermiş olduğu o açık yeri vermemektedir. Gene de Aristoteles görgül dünyadaki içkin biçimsel ve özdeksel nedenleri ilgilendiren açık bir kuram geliştirirken, ne yazık ki dizgesi enson Etker ve Örneksel Nedenler ile ilişkisi açısından eksik kalmaktadır. Aristoteles'in Tanrısı enson Sonsal Neden olarak işlev görmektedir, ama, filozof Tanrının değişimsizliğinin ve öz-yeterliğinin etker nedenselliğin uygulanması ile nasıl uzlaştırılabileceğini görmediği için, bir enson Etker Neden sağlama işini gözardı etmişti. Hiç kuşkusuz Devinmeyen Devindirici tarafından sonsal nedenselliğin uygulanmasının ayrıca gerekli olan enson etker nedenselliğin tümü olduğunu düşünüyordu; ama bu Aristoteles için dünyanın yalnızca bengi değil, ama ayrıca varlıkbilimsel olarak da Tanrıdan bağımsız olduğu anlamına geliyordu: Devinmeyen Devindiricinin dünyayı bilinçsiz bir sonsal nedensellik uygulaması yoluyla varoluşa getirdiğini düşünmek çok güçtür.

Bu yüzden Platon ve Aristoteles'in bir bireşimi zorunluydu, ve Yeni-Platonizmde (ve ayrıca, az çok belli bir düzeyde, ona dek götüren ara felsefelerde) Aristoteles'in Tanrısı ve

Platon'un Örneksel ve Etker Nedenleri az çok biraraya getiriliyorlardı, üstelik baştan sona doyurucu bir yolda olmasa bile. Öte yandan Hıristiyan felsefede enson Etker, Örneksel ve Sonsal Nedenler tek bir tinsel Tanrıda, en-yüksek Varlık ve Olgusallık ve tüm yaratılmış ve bağımlı varlığın Kaynağında belirtik olarak özdeşleştirilmektedirler.

3. Yine, bir bütün olarak Yunan felsefesine bireysel dizgelerde insana yüklenen yere göre insancı bakış açısından bakabiliriz. Ön-Sokratik evrenbilim, daha önce belirttiğim gibi, özellikle Nesne ile, özdeksel acun ile ilgileniyordu ve insana o acundaki bir kendilik olarak bakılıyor, örneğin insan ruhunun ilksel Ateşin bir sıkışması olduğu (Heraklitus) ya da atomların tikel bir tipinden oluştuğu (Leukippus) düşünülüyordu. Öte yandan, ruhların göçü öğretisi, örneğin Pisagorcu felsefede ve Empedokles'in öğretisinde göründüğü gibi, insanda özdekten yüksek bir ilkenin bulunduğunu imliyordu— bir düşünce ki Platon'un felsefesinde görkemli bir sonuç yaratacaktı.

Sofistler ve Sokrates ile değişik nedenlere bağlı olarak Özneden Nesneye, özdeksel acundan genel olarak insana bir kayış buluyoruz. Ama Platonik felsefededir ki her iki olgusallığı kapsamlı bir bireşimde birleştirmek için ilk gerçek girişim yatmaktadır. İnsan bilen ve isteyen özne olarak, gerçek değerleri bireysel yaşamında ve toplumsal yaşamda gerçekleştiren ya da gerçekleştirmesi gereken ve ölümsüz bir ruh ile donatılı varlık olarak görünmektedir; ve insan bilgisi, insan doğası, insan davranışı ve insan toplumu, tümü de derin ve özlü çözümleme ve irdelemelere konu yapılmaktadırlar. Öte yandan, insan iki dünya arasına koyulmuş bir varlık olarak görünmekte, üzerinde bütünüyle özdeksel-olmayan Olgusallık dünyası ve altında salt özdeksel sınır durmaktadır: böylece, bedenselleşmiş tinin ikili ırası içinde, daha sonra Orta Stoanın önde gelen düşünürü Poseidonius'un özdeksel ve özdeksel-

olmayan iki dünya arasındaki δεσμός ya da bağ olarak adlandıracak olduğu şey olarak görünmektedir.

Aristoteles'in felsefesinde insan deyim yerindeyse yine bir orta yol varlığıdır, çünkü ne Platon ne de Aristoteles insanı en yüksek varlık olarak görmüyorlardı: Lisenin kurucusu, Akademinin kurucusundan daha az olmamak üzere, insanların üstünde değişmeyen Varlığın bulunduğuna ve değişmeyen Varlığı düşünmenin insanın en yüksek yetisinin uygulanışı olduğuna inanıyordu. Yine, Aristoteles, Platon'dan daha az olmamak üzere, insan ruhbilimine, insan davranışına ve insan toplumuna büyük önem veriyordu. Gene de, Aristoteles'in felsefesine ilişkin olarak belki de diyebiliriz ki Platon'un felsefesinden hem daha insansal, hem de daha az insansaldı: daha insansal, çünkü örneğin ruh ve bedeni birbiri ile Platon'un yaptığından çok daha sıkıca bağlamakta, böylece daha 'olgusalcı' bir bilgikuramı oluşturmakta, insan estetik deneyimi ile sanatsal üretimine çok daha büyük bir değer vermektedir ve politik toplumu ele alışında daha bir 'sağduyu' eğilimlidir; daha az insansal, çünkü tüm insanlardaki etkin anlığı özdeşleştirmesi (*De Anima*'nın daha olası denebilecek bir yorumuna göre) kişisel ölümsüzlüğün yadsınmasında sonuçlanıyordu. Dahası, Aristoteles'te insanın Tanrı ile herhangi gerçek bir anlamda birleşebilecek olduğunu düşündürecek hiçbirşey yoktur.

Gene de, Platon ve Aristoteles birey olarak ve bir toplum üyesi olarak insanı ve davranışını incelemeye büyük önem veriyor olsalar da, eşit ölçüde doğrudur ki her ikisi de (Aristoteles'in görgül bilime doğru eğilimine karşın) büyük birer metafizikçi ve kurgul filozoftur ve ikisinden hiç biri için dikkatini yalnızca insan üzerinde yoğunlaştırdığını söyleyemeyiz. Bununla birlikte, Helenistik ve Roma dönemlerinde insan giderek tabloda daha özeksel bir konum doldurmaya başlamaktadır: evrenbilimsel kurgu gevşeme eğilimine girerek özgün

ırasını yitirirken, buna karşı Epikürcülükte ve gelişmiş Stoada filozof herşeyden önce insan davranışıyla ilgilenmektedir. İnsan üzerinde bu yoğunlaşma geç Stoanın, Seneca'nın, Marcus Aurelius'un—ve belki de en çarpıcı olarak—Epiktetus'un soylu öğretilerini üretmekte, bunlarda ussal varlıklar olarak tüm insanlar kardeş olarak, 'Zeus'un çocukları olarak görünmektedirler. Ama eğer Stoacı Okulda üzerinde en çok diretilen nokta insanın ahlaksal davranışı ise, Platonik gelenek tarafından etkilenmiş Okullarda ve düşünürlerde öne çıkan yan insanın dinsel sığası, gereksinimi ve özlemidir: bir 'esenlik,' Tanrının bilgisi ve Tanrıya benzeme öğretisi Plotinus'un Bir ile esrimeli birlik öğretisinde doruğuna ulaşmaktadır. Eğer Epikürcülük ve Stoacılık (bu ikincisi belki de belli sınırlamalarla) insanı bir bakıma yatay düzlem diyebileceğimiz bir bağlamda ele alıyorlarsa, Yeni-Platonizm ise onu dahaçok dikey düzlemde ele alıyor, insanın Tanrıya yükselişiyle ilgileniyordu.

4. Epistemoloji ya da bilgi kuramı genellikle bir felsefe dalı olarak görülmektedir. İncelenmesi çağımıza özgüdür ve kimi çağdaş düşünürler için uygulamada felsefenin bütününü oluşturmaktadır. Hiç kuşkusuz epistemolojiyi gerçekten ciddi ve eleştirel bir inceleme yapmış olanın çağdaş felsefe olduğu önesürümünde belli bir gerçeklik payı vardır, ama eğer hiçbir sınırlama olmaksızın lieri sürülecek olursa açıktır ki bütünüyle doğru bir bildirim olmayacaktır. Orta Çağ felsefesini bir yana bırakırsak—ki hi kuşkusuz bu dönem felsefesi de epistemolojik temalarla ilgilenmiştir—Antikçağın büyük düşünürlerinin belli bir düzeyde epistemolojik sorularla ilgilendiklerini yadsımak güçtür, üstelik ayrı bir felsefe dalı olarak tanınmamış ya da en azından Immanuel Kant'ın zamanından bu yana çağdaş dönemin ona yüklediği eleştirel önem verilmemiş olsa bile. Eski felsefede epistemolojinin gelişiminin tam bir gözlemi gibi birşey vermeye girişmeksizin, eski dün-

yada da önemli epistemolojik sorunların—tam gün ışığına çıkamamış ve hak ettikleri yakın ilgiyi kazanamamış olsalar da—en azından kafalarını yerden kaldırdıkları olgusunu görülür kılmaya yardım edebilecek bir iki noktaya değinmek istiyorum.

Ön-Sokratik filozofların büyük çoğunluğu insanın olgusallığı nesnel olarak bilebileceğini varsaymış olmaları anlamında inakçılar' idiler. Doğrudur ki Eleatik felsefe gerçeğin yolu ile inancın ya da sanının ya da görüngünün yolu arasında bir ayrım yapıyordu; ama Eleatiklerin kendileri felsefelerinde imlenen sorunların önemini kavramıyorlardı. Ussalcı zeminde birci bir konumu benimsiyorlar ve bu konum duyu-görgüleniminin verileri ile çatıştığı için fenomenlerin nesnel olgusallıklarını önemsemiyor ve yadsıyorlardı: bunların genel felsefi konumlarını ya da insan anının fenomenleri aşma gücünü sorgulamıyorlar, tersine bu gücü varsayıyorlardı. Ne de görüngülerin nesnel olgusallığını yadsıyarak kendi metafiziklerinin temellerini zayıflattıklarını seziyor gibi görünmektedirler. Genel olarak, öyleyse, Eleatik Okulun düşünürleri, Zenon gibi bir insanın eytişimsel yeteneğine karşın, ön-Sokratiklerin genelde eleştirel-olmayan tutumlarının dışına çıkamıyorlardı.

Sofistler gerçekten az ya da çok belli bir düzeyde göreciliği ileri sürüyorlardı, ve göreciliğin ileri sürülmesi örtük bir epistemolojiyi gerektiriyordu. Eğer Protagoras'ın insan tüm şeylerin ölçüsüdür ilkesi geniş bir anlamda alınacak olursa, bu yalnızca bir ahlaksal değerler yaratıcısı olarak insanın törel alandaki bağımsızlığının değil ama ayrıca metafiziksel gerçeğe erişmeye yeteneksizliğinin öne sürülmesine de varacaktır. Protagoras tanrıbilim konusunda kuşkucu bir tutum benimsememiş ve Sofistler genel olarak evrebilimsel kurguyu salt bir boş zaman uğraşı olarak görmemişler miydi? Şimdi, eğer Sofistler insan bilgisinin bir eleştirisini üretmeye yönelmişler ve insan bilgisinin niçin zorunlu olarak fenomenlere

sınırlandığını göstermeye çalışmışlarsa, o zaman epistemolojistler olarak görülmeleri gerekecektir; ama gerçekte ilgileri, büyük bir ölçüde, felsefi ilgiler değildiler ve göreci kuramları öznenin ya da nesnenin doğasının herhangi bir derin irdelenişi üzerine dayandırılmış görünmemektedir. Genel konumlarında kapsanan epistemoloji öyleyse örtüktü ve belirtik bir bilgi kuramına dek geliştirilmiş değildi. Eğer dilersek epistemolojik kuramların ya da sorunların tohumlarını hiç kuşkusuz yalnızca Sofizmde değil ama ön-Sokratik felsefede de bulup çıkarabiliriz; ama bu demek değildir ki Sofistler ya da ön-Sokratik evrenbilimciler bu sorunların bilinçli bir kavrayışını taşıyorlardı.

Bununla birlikte, Platon ve Aristoteles'e döndüğümüz zaman belirtik bilgi kuramları buluyoruz. Platon bilgi ile demek istediğinin bilinçli bir kavrayışını taşıyor ve gerçek bilginin doğasını sanı ve imgelemin doğasından keskin olarak ayırıyordu. Duyu-algısındaki göreli ve değişken öğelerin düşünceye dayalı açık bir bilgisini taşıyor ve yargılardaki yanılgının nasıl yer aldığını ve neden oluştuğunu tartışıyordu. Bütün yükselen bilgi dereceleri ve karşılık düşen bilgi nesneleri kuramı ona hiçbir kuşku olmaksızın bir epistemolojist sayılma hakkını vermektedir. Aynı şey soyutlama, imgenin işlevi, bilgilenmedeki etkin ve edilgin ilke, duyu-algısı ve kavramsal düşünce, usun değişik işlevleri üzerine kuramlar ileri sürmüş olan Aristoteles için de doğrudur. Hiç kuşkusuz, eğer epistemolojinin alanını 'Bilgiye *erişebilir* miyiz?' sorusunun irdelenişine sınırlamayı isteseydik, o zaman Aristoteles'in epistemolojisi dahaçok ruhbilime ait olacaktı, çünkü '*Bilebilir* miyiz?' sorusuna olmaktan çok '*Nasıl* oluyor da biliyoruz?' sorusunu yanıtlamaya yönelmektedir; ama eğer epistemolojinin alanını bilme sürecinin doğasını kaplayacak denli genişletmeyi istersek, o zaman hiç kuşkusuz Aristoteles'i bir epistemolojist saymak zorundayız. Kendi ruhbiliminde ortaya

koyduğu soruları irdelemiş olabilir ve bugün biz bunların çoğunu ruhbilim başlığı altına alıyor olabiliriz, ama, etiketler bir yana, Aristoteles'in bir bilgi kuramının olmuş olduğu su götürmez bir olgu olarak ortada kalmaktadır.

Öte yandan, gerçi hem Platon ve hem de Aristoteles birer bilgi kuramı geliştirmiş olsalar da, 'inakçılar' olmadıklarını düşünmek doğru olmayacaktır. Platon, belirtmiş olduğum gibi, bilgi ile ne demek istediğinin açık bir düşüncesini taşıyordu; ama böyle bir bilginin insan için olanaklı olduğunu sorgulamaksızın kabul ediyordu. Eğer Heraklitus'tan onun özdeksel dünyanın değişen ırası üzerinde diretmesini ve Sofistlerden duyu-algısının göreli ırasını kabul etmişse, Eleatiklerden ve Pisagorculardan da insan anının fenomenleri aşabileceği sayıltısını ve Sokrates'den onun öz metafiziğinin başlangıç-noktasını kabul ediyordu. Dahası, Platon'un törel ve politik amaçları için değişmeyen değerleri ve örneksel özleri bilme olanağının kabul edilmesi özseldi: hiçbir zaman bu olanağı sorgulamamıştı, ne de gerçekte insan bilgilenişinde salt öznel bir *a priori* öğe sorusunu ciddi olarak ortaya sürmüştü: *a priori* öğeyi (ki bunu kabul ediyordu) 'anımsama'-ya, e.d. önceki nesnel bilgiye yüklüyordu. Ne de Aristoteles 'eleştirel sorun'u getirmişti: insan anının fenomenleri aşabileceğini ve değişmeyen ve zorunlu nesnelerin, kuramsal düşünce nesnelerinin pekin bir bilgisine erişebileceğini sorgulamaksızın kabul ediyordu. Platon yorulmak bilmez bir eytişimciydi; Aristoteles her zaman yeni sorunları irdelemeye hazır ve kendi öz kuramlarının bildirimlerinde dikkatliydi—başkalarının kuramları konusunda olmasa bile; ama ikisinden hiç birinin eski dünyanın Kant'ı ya da karşı-Kantçısı olduğunu söyleyemeyiz, çünkü Kant'ın sorunu onlar tarafından irdelenmiyordu. Ne de bu gerçekte şaşırtıcıdır, çünkü her ikisi de Varlık sorunu tarafından yönetiliyorlardı (oysa çağdaş felsefede pek çok düşünür *Bilinç*ten başlamışlardır), öyle ki

bilgi kuramları herhangi bir metafiziğe zorunlu bir *önsöylem* olarak değil ama dahaçok metafiziklerinin ve genel felsefi konumlarının işlevinde geliştiriliyordu.

Aristoteles-sonrası felsefede de, eğer Kuşkucuları dışlayacak olursak, genel olarak aynı 'inakçı' tutumu buluyoruz, üstelik aynı zamanda gerçeklik ölçütü sorusuna örneğin Stoacılar ve Epikürcüler tarafından büyük bir dikkatle yaklaşılmış olduğu doğru olsa da. Başka bir deyişle, düşünürler duyu-algısının değişkenliği yoluyla ortaya çıkan güçlüğe karşı duyarlıydılar ve bu güçlüğü karşılamaya çalışıyorlardı; gerçekte, kendi felsefi yapılarını kurabilmek için, karşılamaları da gerekiyordu. Ön-Sokratiklerden çok daha eleştireldiler; ama bu Kantçı anlamda eleştirel filozoflar oldukları anlamına gelmez, çünkü kendilerini az çok tikel bir soruna sınırlıyor ve örneğin nesnel duyu-algısı, imgelem ve sanrı arasında ayrım yapmaya çalışıyorlardı. Bununla birlikte, Yeni Akademide köktenci bir kuşkuculuk kendini gösteriyor ve böylece Karneades hiçbir gerçeklik ölçütünün olmadığını ve bilginin olanaksız olduğunu, çünkü hiçbir duyu-tasarımının pekin olarak gerçek olmadığını ve kavramsal uslamlamanın duyu-görgülenimi üzerine kurulduğu için bundan daha güvenilir olmadığını öğretiyordu. Ve geç Kuşkucular inakçılığın dizgesel bir eleştirisini geliştiriyor ve hem duyumun ve hem de yargının göreli ırasını ileri sürüyorlar, böylece kendilerini kararlı karşı-metafizikçiler olarak gösteriyorlardı. Gene de eski felsefede son utkuyu kazanan yan İnakçılık oluyordu; ama Kuşkucuların saldırıları göz önüne alındığında eski felsefenin bütünüyle eleştirel-olmayan bir yapıda olduğu ya da epistemolojinin Yunan filozofları tarafından hiç irdelenmemiş olduğu söylenemez. Belirtmek istediğim özsel nokta budur: metafizik üzerine saldırıların aklanmış olduklarını kabul etmekle ilgilenmiyorum, çünkü inanıyorum ki bunları yanıtlamak olanaklıdır. Yalnızca belirtmek istiyorum ki tüm Yunan filozofları saf

'inakçılar' değildiler ve bu ön-Sokratikler için haklı olarak ileri sürülebilecek olsa bile genel olarak Yunan filozofları açısından çok ileri giden bir önesürüm olacaktır.

5. Ruhbilim epistemoloji ile yakından bağlıdır, ve eski felsefede ruhbilimin gelişimi üzerine bir kaç söz etmek yararlı olabilir. Ön-Sokratikler arasında ruhun ölümden sonra bile bireyselliği içinde süren kalıcı bir ilke olarak belli bir kavramını taşıyan okul Pisagorcu Okuldu. Heraklitus'un felsefesi hiç kuşkusuz insanda evrenin enson İlkesine bedenden daha yakın duran bir parça olduğunu kabul ediyordu. Ve Anaksagoras ise Nous insandadır diyor, ama daha sonra, en azından *sözel olarak*, ön-Sokratik dizgenin özdekçiliğini aşmayı başaramıyordu. Öte yandan, Heraklitus için insandaki ussal öğe ateşten İlkenin daha arı bir belirişinden başka birşey değildi. Bununla birlikte, ruh ve beden arasındaki ayrımı ile Pisagorcu ruhbilim en azından tinsel ve tensel olanlar arasındaki ayrımı imliyordu. Gerçekten de, ruh-göçü öğretisinin ruh ve beden arasındaki ayrımı aşırı vurguladığını söyleyebiliriz, çünkü ruhun herhangi bir tikel beden ile hiçbir özünlü ilişkisi olmadığı vargısına götürüyordu. Dahası, ruh-göçünün kabul edilmesi sürekli benliğin belleğinin ve düşünsel bilincinin bireysel kalıcılığa özsel olmadıkları kuramının kabulünü imlemektedir. (Eğer Aristoteles her insanda ayrı bir etkin anlık olduğunu ve etkin anlığın bireyselliği içinde sürdüğünü savunmuşsa, onun bellek ölümle yiter görüşü yalnızca kendi ruhbilimine ve fizyolojisine değil ama ayrıca Pisagorcu öğretinin kalıntılarına ve imlemine de bağlı olmuş olabilir.) Ruhun üç-parçalı doğasına ilişkin Pisagorcu kurama gelince, bu hiç kuşkusuz en sonunda insanın ussal ve duygusal işlevlerinin ve us ve tutku arasındaki çatışmanın görgül gözlemine bağlıydı.

Pisagorcu ruh anlayışı Platon'un düşüncesi üzerinde oldukça önemli bir etki yaratmıştı. Epifenomenalizmi yadsıyarak,

Platon ruhu insandaki yaşam ve devim ilkesi yapıyordu, bir ilke ki onun en yüksek anlıksal işlevlerinin yerine getirilişi için özsel olarak bedene bağımlı değildir, bir ilke ki 'dışardan' gelir ve bedenin ölümünden sonra sağ kalır. Üç-parçalı doğası ile, ruhun çeşitli işlevleri ya da 'parçaları' vardır ve bunların hiyerarşisi Platon tarafından kendi genel metafiziksel konumuna uyarlanmıştır. Alt parçalar ya da işlevler özsel olarak beden üzerine bağımlıdırlar, ama ussal ruh kalıcı Olgusallık alanına aittir: kendi özgün eytişimsel ve sezgisel süreçlerinde etkinliği fenomenler alanından daha yüksek bir alandadır ve ruhun 'tanrısal' ya da ölümsüz ırasını tanıtlamaktadır. Ama Platon ruh ile birincil olarak ruhbilimsèl bir kaygıyla ilgilenmiyordu ve giderek yaşambilimcinin bakış açısı ile de hiçbir ilgisi yoktu: herşeyden önce ruhun değerleri ayrımsaması ve anlaması ile ilgileniyor, onu törel yanından ele alıyordu. Ve bu yüzdendir ki ruhun eğitim ve ekinine olağanüstü önem veriyordu. Eğer ruh ve beden arasındaki karşısavı keskinleştirmiş ve ruhtan tıpkı gemideki bir kaptan gibi bedende yerleşmekle onu yönetmeye yazgılanmış olarak söz etmişse, onu bu yaklaşıma iten şey başlıca törel ilgisiydi. Ruhun ön-varoluşunu, bedenden özünlü bağımsızlığını ve ölümsüzlüğünü söz gelimi insan doğasındaki *a priori* öğeden çıkarak epistemolojik uslamlamalarla tanıtlamaya çalışmış olduğu doğrudur; ama tüm bu yaklaşımında törel ve belli bir düzeyde de dinsel ilgilerin güdümü altındaydı, ve yaşamının sonlarında onu yine ruhun insanın en değerli iyeliği olduğu ve ruha özen göstermenin insanın en yüksek görevi ve ödevi olduğu konusunda diretirken buluyoruz. Platon'un ruhbiliminin özgün yanı diyebileceğimiz şey budur, çünkü hiç kuşkusuz ruha yaşambilimsel bir işlev de yüklemiş olsa da—örneğin devimin kaynağı ve dirimsel ilke olarak—, vurguyu törel ve metafiziksel yanlar üzerinde öyle bir düzeyde yoğunlaştırıyordu ki, bu yanları irdeleyişinin yaşambilimsel işlevi içindeki ruhu irde-

leyişine uygun düşüp düşmediğinden kuşku duymaya bile gidilebilir.

Aristoteles Platonik ruh anlayışı ile ve Platonik metafiziksel-törel ruh tablosu ile başlıyordu, ve bu anlayışın özellikleri eğitbilimsel çalışmalarında yansıtıldığı biçimiyle ruhbiliminin en göze çarpan özellikleridirler. Böylece, Aristoteles'e göre insan ruhunun en yüksek parçası, etkin anlık, dışardan gelir ve ölümden sonra sağ kalır. Öte yandan eğitim üzerinde ve ahlaksal ekin üzerinde diretme Platon'un felsefesinde olduğu gibi Aristoteles'in felsefesinde de önde gelen vurgu noktalarından biridir. Bununla birlikte, ruh öğretisinin bu yanının Aristoteles'in ruhbiliminin gerçekten özgün yanı olmadığı izleniminden kaçınmak güçtür. Eğitim üzerinde ne denli diretmiş olursa olsun ve insanın ideal yaşamına ilişkin olarak *Törebilim*'de verilen tabloda anlıksalcı tutumu ne denli belirgin olursa olsun, gene de Aristoteles'in ruhbilime özgün katkısının dahaçok ruhu yaşambilimsel yanlarında irdeleyişinde bulunacak olduğunu söylemek doğru görünmektedir. Platon tarafından ruh ve beden arasına çizilen keskin karşısav arkatasara çekilmeye başlamakta, yerini tikel bir bedene örülmüş olarak, bu bedenin içkin biçimi olarak ruh anlayışı almaktadır. Etkin anlık (ister birci bir bakış açısından görülsün isterse değil) ölümden sonra sağ kalmaktadır, ama bütünlüğü içindeki ruh, edilgin anlığı ve bellek vb. gibi işlevleri de kapsayarak, bedensel örgenliğe bağımlıdır ve ölümde yok olur. Bu insan ruhu (etkin anlığı dışlayarak) nereden gelmektedir? 'Dışardan' gelmemektedir, herhangi bir Demiurge tarafından yapılmış da değildir: acaba, bedenin bir işlevi, bir epifenomenden biraz daha çoğu mudur? Aristoteles bellek, imgelem, düşler, duyumlar gibi ruhsal işlevlerin geniş bir görgül incelemelerini veriyordu, ve öyle görünmektedir ki bu işlevlerden pek çoğunun fizyolojik etmenler ve koşullar üzerine bağımlılıklarını kavrayışı onu ruh konusunda epifenomenalist bir görüşe

doğru götürüyordu, üstelik Platonik kalıtının bütünlüğünü hiçbir zaman açıkça yadsımamış ya da Platonik ruhbilimden aldıkları ile kendi araştırmalarının ve kafa eğiliminin sonucunda ulaştığı ruh görüşü arasındaki gerilimi anlamamış olsa bile.

Aristoteles-sonrası felsefenin geniş bir anlamda ruhbilime en önemli katkısı belki de insan ruhunun dinsel yanı üzerine getirdiği vurguydu: bu en azından Yeni-Platonizm için ve Yeni-Platonizme götüren Okullar açısından doğrudur, gerçi hiç kuşkusuz tüm Aristoteles-sonrası Okullar açısından olmasa da. Yeni-Platonizmde doruğuna ulaşan devimin Platonik geleneğin bakış açısına bağlı kalan düşünürleri insanın Tanrısal ile yakınlığını, ruhun aşkınsal yönelim ve yazgısını açıkça göze çarpar kılıyorlardı. Başka bir deyişle, eski felsefede utku kazanmış olan tutumun ayırdedici yanı Aristotelesci olmaktan çok Platonist bir nitelik gösteriyordu. Stoacılara ve Epikürcülere gelince, birinciler gerçekte birleşmiş ve tutarlı bir ruhbilim oluşturamıyorlar, çünkü inakçı özdekçilikleri bir tür ruhbilim gerektirirken öte yandan törel anlayışları başka bir türü gekektiriyordu. Dahası, ruhun doğasını ve işlevini kendileri uğruna incelemiyorlar ve güvenilir görgül temeller üzerinde ussal bir ruhbilim kurmak için çaba göstermiyorlardı; ama, bir ön-Sokratik evrenbilimi kabullenerek ve uyarlayarak ve dikkatlerini törel davranış üzerinde yoğunlaştırarak yapabildiklerinin en iyisiyle ussal bir ruhbilimi melez bir dizgeye uyduruyorlardı. Gene de, Stoacı öğretinin eğilimi ve yarattığı etki hiç kuşkusuz ilginin yönünü ruhun yaşambilimsel yanlarına olmaktan çok törel ve dinsel yanlarına doğru çevirecekti. Epikürcüler ruhun ölümsüzlüğünü yadsıyorlar ve atomik ırasını ileri sürüyorlardı; oysa bunu hiç kuşkusuz ruhun gerçekte atomlardan oluştuğunu bulmuş oldukları için değil, ama kendi törel anlayışlarının çıkarına yapıyorlardı. Gene de kabul etmek gerek ki Epikürcülerin ruh-

bilimleri banal töre anlayışlarına Stoacı ruhbilimin Stoacı idealistik töreye uymasından çok daha iyi uymaktadır. Hem Stoacı ruhbilim hem de Stoacı töre bir bakıma sürekli olarak içine sıkıştıkları geleneksel özdekçi birciliğin bağlarını kırmaya çabalıyorlardı, ve Stoacılar ussal düşünceyi kendi dizgelerinin terimlerinde Epikürcülerin onu atomların devimlerinin terimlerinde açıklayabilecek olduklarından daha iyi açıklıyamıyorlardı. Epikürcüler belli bir düzeye dek Hobbes'un ya da Fransız Aydınlanmasının düşünürlerinin ruhbilimlerini öncelemiş olabilirler, ama ne eski dünyada, ne onsekizinci yüzyıl Fransa'sında, ne de giderek yirminci yüzyılda, ruhsal olanı cisimsel olanın, ussal olanı usdışı olanın, bilinçli olanı bilinçsiz olanın terimlerinde doyurucu bir biçimde açıklamak olanaklıdır. Öte yandan, eğer ruhsal olan cisimsel olana indirgenemiyorsa—tıpkı cisimsel olanın ruhsal olana indirgenemiyor olması gibi—, o zaman iki alan ayrı kalmaktadırlar, üstelik salt tinsel ve salt özdeksel olan alanlar arasındaki bağ olarak insanda iki öğe özünlü olarak ilişkili olsa bile. Platon vurguyu ayrım olgusu üzerine getirirken, Aristoteles özünlü ilişki üzerine getiriyordu: eğer bir yanda vesilecilikten ya da çağdaş idealizmden ve öte yanda epifenomenalizmden kaçınılacaksa, her iki etmen de göz önünde tutulmalıdır.

6. Eski felsefede törebilimin gelişimi üzerine özellikle törel düzgüler ve ahlakın aşkınsal temeli arasındaki ilişki açısından bir kaç gözlemde daha bulunabiliriz. Törebilim ve metafizik arasındaki ilişki sorununun ateşli olarak tartışıldığı olgusunun bütünüyle bilincindeyim, ve sorunu kendinde önemi açısından tartışmayı önermiyorum: istediğim yalnızca Yunan törel düşüncesindeki ana eğilimlerden biri olarak gördüğüm bir noktayı belirtmek.

Genelde ahlaksal felsefeyi ve insanlığın dizgeselleştirilmemiş mantıksal yargılarını birbirinden ayırmamız gerekir. Yunanlılar hiç kuşkusuz ahlaksal yargılarda bulunuyorlardı ve

bunun için Sofistler, Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılar vb. gibi düşünürlerin bu yargılar üzerine düşünmeye başlamalarını beklemeyeceklerdi. Ve insanın sıradan ahlaksal yargılarının filozofların derin-düşünceleri için gereç oluşturuyor olmaları olgusu onların şu ya da bu ölçüde zamanın sıradan ahlaksal bilincini yansıttıkları anlamına geliyordu. Bu ahlaksal yargılar da, bununla birlikte, kendi paylarına en azından belli bir ölçüde eğitim, toplumsal gelenek ve çevre üzerine bağımlıdırlar ve topluluk tarafından yoğrulmaktadırlar, öyle ki topluluktan topluluğa, ulustan ulusa belli değişiklikler göstermeleri olgusu ancak doğal olacaktır. Şimdi, bu ayrım karşısında filozofun önünde her durumda iki tepki yolu açık durmaktadır.

(i) Verili bir topluluğun kendi geleneksel kurallar bütününe sıkıca sarıldığını ve onu tek ve 'doğal' gördüğünü, ve öte yandan tüm toplulukların tam olarak aynı kurallara bağlı olmadıklarını algılayarak, filozof ahlakın göreli olduğu, bir kurallar bütününün bir başkasından daha yararlı, daha uygun olabilmesine karşın hiçbir saltık ahlak ölçünü olmadığı vargısını çıkarmaya yönelebilir. Bu Sofistlerin benimsedikleri tutumdu.

(ii) Filozof gözlenen ayrımların büyük bir bölümünü *yanılgıya* yükleyebilir ve sağlam bir ahlak ölçünü ve düzgüsü ileri sürebilir. Bu Platon va Aristoteles tarafından benimsenen yoldu. Belli bir düzeye dek Platon'a da yüklenebilecek olmasına karşın özellikle Sokrates'in ırasalı olan törel anlıksalcılık gerçekte onların ahlaksal yargıdaki ayrımları yanlışa, yanılgıya yükledikleri olgusuna tanıklık etmektedir. Böylece düşmanlarına zarar vermenin ya da sınırsız bir bencillik tutumunu sürdürmenin doğal ve doğru yol olduğunu düşünen ya da düşündüğünü ileri süren birine Platon anlayışında bütünüyle yanıldığını göstermeye çalışmaktadır. Kimi zamanlar özçıkara başvurabilmektedir, üstelik yalnızca bir *argumentum ad hominem*, salt ön-duyguları kullanan bir uslamlama olsa

bile; ama, görüşünü tanıtlayabilmek için neye başvuruyor olursa olsun, Platon hiç kuşkusuz törebilimde bir göreci değildi: kalıcı, nesnel olarak gerçek ve evrensel olarak geçerli ölçünlere inanıyordu.

Şimdi, Platon ve Aristoteles'in ahlaksal felsefelerine bakacak olursak, her iki durumda da davranış ölçününün onların insan doğasını anlayışları tarafından belirlendiği olgusu açıktır. İdeal Platon tarafından değişmez, bengi ve aşkın birşey olarak görülüyordu ve görelilik ve değişebilirliğe açık değildi. İnsanın değişik yetileri belli alışkanlık ya da erdemlere göre etkinlik yetileridirler, ve her erdemin herşeyi-kucaklayan idealde, İyinin İdealinde kapsanmış ideal bir kalıbı vardır. Bir insan ideali ve insanın erdemlerinin idealleri vardır, ve kendini bu ideallere uydurmak insanın ahlaksal işlevidir. Bunu yaptığı zaman, doğası ideale göre uyumlu olarak geliştirildiği ve eksiksizleştirildiği zaman, 'doğru' ya da iyi bir insandır, bir insanın gerçek örneğidir ve gerçek iyi-liğe ulaşmıştır. Dahası, Platon için Tanrı sürekli olarak dünya üzerinde çalışmakta, somut ve edimsel dünyada ideali olgusallaştırmaya çabalamaktadır. Tanrının kendisi hiçbir zaman idealden sapmaz, tersine her zaman ideali, en iyiyi göz önünde tutar: Tanrı evrende işleyen Ustur, Kayradır. Tanrı ayrıca insan usunun da kaynağıdır ve *Timaeus*'taki simgesel betimlenişine göre insanın usunu Kendisi oluşturmaktadır, öyle ki insanın ussal ruhu Tanrısala yakındır ve görevi Tanrının görevi ile aynıdır—dünyada idealin, değerin olgusallaştırılması. İnsan böylece doğal olarak Tanrı ile işbirliği içindedir: belirlenimi bundan oluşmaktadır, yazgısı kendi kişisel yaşamında ve toplumun ya da Devletin yaşamında idealin, değerin olgusallaştırılmasına doğru çalışmaktır. Ölçünü koyan, demektedir Platon Protagoras'a karşı, Tanrıdır, insan değil, ve insanın ereği Tanrıya olanaklı en büyük benzerliktir. Platon'un ahlaksal yükümlülük konusunda çok az şey söylediği doğrudur,

ama açıktır ki, olguya ilişkin derin bir düşünsel bilinç olmasa bile, insanın bir insana gerçekten uyan bir yolda davranma yükümlülüğü altında durduğunu düşünüyordu. Sokrates'den kalıt aldığı törel anlıksalcılık hiç kuşkusuz ahlaksal yükümlülük ve sorumluk üzerine açık kavrayışın yolunda duran bir engeldi; ama gelecekteki yaşam, ödül ve ceza gibi mitler açıkça kimi ahlaksal yükümlülüklerin bir kavrayışını imlemiyorlar mıdır? Platon hiç kuşkusuz ahlaksal yasanın *içeriğine* aşkınsal bir temel veriyordu, ve gerçi ahlaksal yasanın *biçimi* açısından, 'kesin buyuru' açısından aynı şeyi söylemek olanaklı değilse de, öyle görünmektedir ki ahlaksal bir yasaya, eğer ahlaksal olarak bağlayıcı ve evrensel olarak geçerli bir ıra verilecekse, yalnızca içeriği değil ama ayrıca biçimi açısından da aşkınsal bir temel verilmesi gerektiği olgusunun sönük bir bilincini taşımaktaydı.

Aristoteles'e döndüğümüz zaman, onda iyi yaşamın, ahlaksal ve anlıksal erdemlerin oldukça ince bir çözümlemesini buluyoruz. Bunlar Aristoteles tarafından Platon tarafından olduğundan çok daha tam ve dizgesel olarak çözümlenmişlerdi; ama Platon'un aşkınsal değerleri ortadan kaldırılmış ya da yerleri içkin biçim tarafından alınmıştır. Doğrudur ki Aristoteles insana tanrısal şeyleri düşünmesi, elinden geldiğince Tanrının en yüksek nesneyi düşünmesine öykünmesi çağrısında bulunmaktadır, öyle ki bir anlamda giderek Aristoteles için bile insan yaşamının bengi bir kalıbı söz konusudur; ama kuramsal yaşam insanların çoğuna açık değildir, ve öte yandan Aristoteles bir insana Tanrısal ile iş-birliğinde bulunmaya çağrıldığını düşünmesi için hiçbir zemin sunmamaktadır, çünkü *Metafizik*'in Tanrısı en azından dünyada bilinçli ve etkili bir işlev görmemektedir. Aristoteles hiçbir zaman ahlaksal erdemler üzerine kurulu yaşam ile kuramsal yaşamı gerçekten doyurucu olarak bireştirmemiştir, ve öyle görünmektedir ki Aristoteles için ahlaksal yasa hem içerik ve

hem de biçim açısından herhangi bir aşkınsal temelden yoksundur. *Törebilim*'de önerilen yolda yaşama yükümlülüğünü sorgulayan birine ne diyebilecekti? Estetik ölçünlere, iyi biçime, 'dürüstlüğe' başvurabilir, ve başka türlü davranmanın herkesin zorunlu olarak aradığı mutluluk hedefini kaçırmak ve böylece usdışı davranmak olacağı yanıtını verebilirdi; ama saltık Olgusallıkta sağlam bir temeli olan özel olarak ahlaksal bir yükümlülüğe başvuru için hiçbir yer bırakmamıştı.

Geç Yunan filozofları, eğer örneğin Epikürcüleri dışlayacak olursak, saltık bir temel üzerine bir ölçün ahlak kurma zorunluğunu anlamış görünmektedirler. Stoacılar ödev üzerinde, Tanrısal İstenç üzerinde diretmekte, doğa ile uyum içinde yaşam olan us yaşamını vurgulamakta, çünkü insanın ussal doğasının Tanrıdan, herşeye yayılan Ustan doğduğunu ve Ona geri döndüğünü düşünmektedirler. Kamutanrıcılıkları hiç kuşkusuz onları törel güçlüklere düşürüyordu; ama gene de ahlakı en sonunda Tanrısalın insanda ve insan yaşamındaki anlatımı olarak görüyorlardı. Tanrı bir olduğu için, insan doğası değişmez olduğu için, ancak tek bir ahlak olabilir. Onların 'ödev' anlatımlarında terimin çağdaş dönemde kazanmış olduğu tüm anlamı okumak bir zamanlama yanlışı olacaktır; ama en azından bir ödev ve ahlaksal yükümlülük anlayışları vardı, üstelik bu anlayışın açık bildirimi kamutanrıcılıklarından kaynaklanan belirlenimcilikleri tarafından engellenmiş olsa bile. Yeni-Platonist dizgede ya da dizgelerde bütününde törebilim insan yaşamının dinsel yanı ve insanın Tanrıya yükselişi üzerindeki diretmeye altgüdümlüydü; ama ahlaksal yaşamın sürdürülmesi o yükselişin bütünleyici bir parçası olarak görülüyordu ve ahlaksal yaşamı sürdürmede insanın kendini aşkınsal-temelli ölçünlere uydurduğu düşünülüyordu. Dahası, ahlaksal bir yaşam özlemini duymuş ve ahlaksal değerlere önem vermiş olan Romalıların Tanrı düşüncesini arıtmanın ve Tanrısal Kayrayı vurgulamanın zorunluğunu görmüş ol-

maları olgusu törebilimi ensonunda metafizik üzerine dayandırmanın kılgın yararını örneklendirmeye hizmet etmekte ve böylece o temelin kuramsal bir önesürümünün görgül doğrulanışı olarak hizmet etmektedir.

7. Törebilimden ve ahlaka aşkınsal bir temel yüklenişinden söz etmek doğallıkla Hıristiyanlık için hazırlayıcı anlıksal bir araç olarak, bir *preparatio evangelica* olarak görülen Yunan felsefesinin kısa bir irdelenişine götürmektedir. Bununla birlikte, ancak bir kaç noktayı belirtebileceğiz: konunun herhangi bir yeterli ele alınışı bu vargı bölümünde ayırabileceğimden çok daha fazla yeri gerektirecektir. (Hıristiyan felsefesi tarafından doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak Yunan düşünürlerden alınan öğretilerin irdelenişi ortaçağ felsefesini ele alan sonraki cilt için çok daha uygun olacaktır.)

Heraklitus'un felsefesinde dünyada işleyen içkin bir Us öğretisinin başlangıçlarını buluyoruz, gerçi burada Logos ilksel Ateş (bir anlayış ki daha sonra Stoacılar tarafından geliştirilecekti) ile özdeş olarak özdeksel düzlem üzerinde tasarlanıyor olsa da. Öte yandan Anaksagoras'ın katkısı ise birincil devindirici İlke olarak Nous kuramıdır. Ama her iki durumda da daha sonra gelecek olan gelişimlere salt birer ipucu verilmektedir ve Platon'a dek doğal tanrıbilim gibi bir konu ile karşılaşmıyoruz. Ama, eğer ön-Sokratikler arasında İlk Etker Neden (Anaksagoras) ve Kayra ya da içkin Us (Heraklitus) olarak Tanrı (diyebilecek olduğumuz şeyin) öğretisinin ipuçlarından daha ötesini bulamıyorsak, Pisagorculukta ruh ve beden arasındaki ayrımın, ruhun bedene üstünlüğünün, ve birinciye özen gösterme ve onu kirlenmeden koruma zorunluğunun biraz daha duru bir bildirimini buluyoruz. Bununla birlikte, bir bütün olarak ön-Sokratik felsefe açısından, ona herhangi bir anlamda uzak bir *preparatio evangelica* olarak, putperest kafanın bildirilmiş dini kabul edişi için bir hazırlık olarak görülme hakkını veren şey herhangi bir özel öğreti (belki de

Orfik-Pisagorcu ruhbilim dışında) olmaktan çok dünyanın en son doğası için araştırması ve dünyayı yasa tarafından düzenlenen bir dünya olarak gören anlayışıdır. Çünkü yasa tarafından düzenlenen bir dünya anlayışıdır ki doğallıkla bir Yasa-koyucu ve Düzenleyici anlayışına götürmektedir. Gene de, bu daha öte adımın atılabilmesi için ruh ve beden arasında, özdeksel-olmayan ve -olan arasında açık bir ayrıma ulaşmak zorunluydu, ve Orfeuscular ve Pisagorcular bu ayrımın saptanması için yolu hazırlıyorlardı, Pisagorcuların aşkınsal ve görüngüsel, özdeksel-olmayan ve -olan arasındaki insanbiçimsel ayrımlarını genişleten gerçekte Platon olmuş olsa da.

Platon'un Putperest dünyanın anlıksal *preparatio evangelica*sı açısından önemini abartmak güç olacaktır. Örnekselcilik öğretisi ile, aşkınsal Örneksel Neden kuramı ve dünyada işleyen ve dünyayı en iyisi için biçimlendiren Us ya da An öğretisi ile, açıktır ki tek bir Aşkın-İçkin Tanrının enson kabulüne giden yolu uzaktan da olsa hazırlıyordu. Yine, ölümsüz ve ussal insan ruhu, cezalandırma, ahlaksal arınma gibi öğretileri ile, Hıristiyan ruhbilimin ve çileciliğin anlıksal kabulünü kolaylaştırırken, öte yandan büyük Ustası Sokrates'in öğretisi ile uyum içinde saltık ahlaksal ölçünler üzerinde diretmesi ve Tanrı ile benzeşmeye yönelik olarak verdiği ipuçları Hıristiyan törenin benimsenmesi için uzak bir hazırlık olarak görülebilirler. Ayrıca *Yasalar*'da Platon'un evrende işleyen Anın varoluşunu kabul etmemiz için nedenler sunduğunu ve böylece daha sonraki doğal tanrıbilimleri öncelediğini de unutmamak gerekir. Ama Platonik felsefenin Hıristiyanlığın kabulüne götürmeye yardım eden yanı belirli uslamlamalarından dahaçok geliştirdiği bütünsel tutum oluyordu—bir tutum ki, aşkınsal Olgusallığa, bengi değerlere, ölümsüzlüğe, doğruluğa, Kayraya vb. inancı ve böyle bir inanç tarafından mantıksal olarak beslenen ansal ve duygusal eğilimi kapsamaktadır.Aşkınsallık üzerine Orta ve Yeni-Platonizm tarafından geliştirilen

öğretinin Hıristiyanlığa *karşı* kullanıldığı doğrudur—Bedenselleşme inağının Tanrının aşkın ırası ile bağdaşmadığı gerekçesiyle; ama Tanrının aşkın ırası Hıristiyanlığın bütünleyici bir öğretisidir ve ön-Sokratik özdekçilik üzerine Platonik yükselişin aşkınsalın en-yüksek olgusallığı üzerinde ve tinsel değerlerin kalıcı ıraları üzerinde direten bir dinin kabulüne yatkın bir etmen olduğunu yadsımak güçtür. Erken Hıristiyan düşünürler kendi öz *Weltanschauung*ları ile hiç kuşkusuz Platonizmde kendilerine belli bir yakınlık görüyorlardı, üstelik az çok uzaktan olsa bile; ve gerçi Aristoteles daha sonra Skolastizmin *par excellence* filozofu olacak olsa da, Augustincilik dahaçok Platonik gelenekle bir çizgide durmaktadır. Dahası, Platonik-Augustinci öğeler Aristotelesciliği kabul eden—ve uyarlayan—Skolastiğin, St. Thomas Aquinas'ın kendi felsefesinde bütünüyle yitmiş olmaktan çok uzaktırlar. Böylece, eğer Platonizm belli bir düzeyde Hıristiyanlığa giden yolu hazırlamaya yardım etmişse, üstelik bu büyük ölçüde Platonik geleneği geliştiren bir dizi Okul yoluyla yer almışsa, Hıristiyanlığın felsefi 'donatımından' bir bölümünü Platonizmden ödünç almış olduğu da söylenebilir.

Augustinci geleneğin ortaçağ filozofları, örneğin St. Bonaventura (ki bunların Aristoteles'e yönelik başlıca karşıçıkışlarından birisi örnekselciliği yadsımasıyla ilgiliydi), Aristotelesciliği Hıristiyan dinine aykırı olarak görme eğilimindeydiler ve bunun nedeni büyük ölçüde Batının Aristoteles'i birincil olarak Arap filozoflar yoluyla tanımış olmasıydı. (Böylece İbni Rüşt Aristoteles'i—muhtemelen haklı olarak—örneğin insan ruhunun *kişisel* ölümsüzlüğünü yadsıyor olarak yorumluyordu.) Ama örneğin *Metafizik*'teki Tanrı anlayışının, bütünüyle kendiyle-ilgilenen ve insan ve doğaya hiç aldırmayan Tanrı anlayışının Hıristiyanlığın Tanrısı ile hiçbir ilgisi olmadığı doğru olsa da, hiç kuşkusuz kabul edilmelidir ki Aristoteles'in doğal tanrıbilimi Hıristiyanlığın kabul edilmesi için

bir hazırlıktı. Tanrı aşkın, özdeksel-olmayan Düşünce olarak, saltık Sonsal Neden olarak görünmektedir; ve Platonik İdealar daha sonra Tanrının Anına yerleştirilmeye ve Platonizm ve Aristotelescilik arasında belli bir kaynaşma yer almaya başladığı ve enson Etker, Örneksel ve Sonsal Nedenler birleşme eğilimine girdikleri zaman, anlıksal bakış açısından Hıristiyanlığın kabulünü belli bir ölçüde kolaylaştıran bir olgusallık anlayışı doğuyordu.

Aristoteles-sonrası felsefe üzerine bu bağlamda çok şey söylenebilir, ama burada sözünü etmek üzere ancak belli birkaç noktayı seçebileceğiz. Logosu ve onun dünyada işleyen kayrasını kabul eden öğretisi ile, soylu töresi ile Stoacılık Hıristiyanlığın aşılandığı ve geliştiği dünyada önemli bir etmendi. Bütünüyle doğrudur ki Stoacı felsefe kuramsal olarak özdekçi ve az çok belirlenimci kalıyordu; ama, kılgısal bakış açısından, insanın Tanrı ile yakınlığı üzerinde, ruhun öz-denetim ve ahlaksal eğitim yoluyla arınması üzerinde, 'Tanrısal İstence' boyun eğme üzerinde diretmesi, kozmopolitanizminin genişleyen etkisi ile birlikte, kimi kafalarda evrensel dinin kabul edilmesi için bir hazırlık olarak hizmet ediyordu. Ve kendi yanından evrensel din ise Stoacıların özdekçiliklerini aşarak Tanrının çocukları olma zemininde insanların kardeşliği üzerinde diretiyor ve Stoacı dizgede eksik olan diri bir etkiyi getiriyordu. Dahası, büyük kozmopolitan İmparatorluk tarafından yutulan bireyin izleyeceği doğru yol için ahlaksal kılavuzluk ve yön gereksinimine törel Stoacılığın bir yanıt oluşturmasının söz konusu olması ölçüsünde, bu gereksinim Hıristiyan öğreti tarafından çok daha iyi karşılanıyordu, çünkü bu din eğitimsiz ve yalın insanlara Stoacılık için düşünülmesi olanaksız bir yolda seslenebiliyor ve ahlaksal çabanın sonu olarak gelecek yaşamda tam bir mutluluk beklentisini sunuyordu, bir beklenti ki sunulması dizgesinin kendisinden ötürü Stoacılık için engelleniyordu.

İnsanın kesin törel gereksinimlerinin yanısıra ayrıca dinsel sığası ve doyurulacak gereksinimi de vardı. Devlet kültü bu gereksinimi karşılayabilmekten uzakken, gizem-dinleri ve giderek felsefe bile (çok daha az halksal bir biçim altında, örneğin Yeni-Platonizmde) bu gereksinimi karşılamayı üstleniyorlardı. İnsanın derin tinsel özlemlerine yanıt vermeye çalışırken, aynı zamanda bu özlemleri geliştirme ve yeğinleştirme eğilimine giriyorlar ve sonuçta Hıristiyanlık daha şimdiden hazırlanmış bir zemin üzerine oturuyordu. Esenlik öğretisi, ayinler dizgesi, inakları, Kiliseye üyelik yoluyla İsa'ya katılma ve en derin Tanrı görüşü öğretisi, doğa-üstü yaşam teklifi— tüm bunlarla Hıristiyanlık *genelinde* 'gizem dini' idi; ama tüm putperest gizem-dinleri üzerinde ölçüsüz bir üstünlüğü vardı, çünkü *tarihsel* bir dindi, belli bir tarihsel dönemde Filistin'de yaşamış ve acı çekmiş olan Tanrı-İnsanın, İsa'nın Yaşam, Ölüm ve Yeniden-dirilişi üzerine dayanıyordu: tarihsel bir olgu üzerine kurulmuştu, mit üzerine değil. Felsefi Okullarda bulunduğu biçimiyle 'esenlik' öğretisine ve Yeni-Platonizmde geliştiği biçimiyle Tanrı ile esrimeli birliğe gelince, bu halka bir çağrıda bulunamıyacak denli anlıksalcı bir iradaydı. Ayinler ve doğa-üstü yaşamı kabullenişi yoluyla Hıristiyanlık ister eğitimli ister eğitimsiz olsun *tüm* insanlara Tanrı ile birliği, bu dünyada eksik ve sonrakinde eksiksiz olan birliği sunuyor, ve böylece, salt doğal bakış açısından bakıldığında bile, açıktır ki bütününde felsefenin ya da giderek dinsel öğelerle güçlü bir biçimde renklendirilmiş bir felsefenin bile yaratabilecek olduğundan çok daha geniş bir etki yaratmaya yazgılanıyordu. Dahası, Yeni-Platonist felsefe tarihsel değildi, şu anlamda ki Bedenselleşme öğretisi gibi bir öğreti onun tinine yabancıydı, ve tarihsel bir din halka metafiziksel felsefeden çok daha yaygın olarak ulaşmak zorundadır. Gene de, kimi erken Hıristiyan yazarların gizem-dinleri açısından, özellikle yarı-kutsal ayinleri ile Mitras gizem-dini açısından

(çok doğal olarak) benimsedikleri şaşırtıcı ve yüz kızartıcı tutumlara karşın, hem az ya da çok halksal gizem-dinleri, hem de anlıksalcı Yeni-Platonizm insanların kafalarını Hıristiyanlığı kabule hazırlama amacına hizmet ediyorlardı. Bunlar kendilerini Hıristiyanlığın karşıtları olarak ortaya koyma eğilimini göstermiş ve Hıristiyanlığı kabul edebilecek kimi bireyleri durdurmuş olabilirler; ama bu demek değildir ki Hıristiyanlığa giden yolda hizmet edebilirlerdi ama etmemişlerdir. Porfiri Hıristiyanlığa saldırıyordu, ama St. Augustine Hıristiyanlığa Plotinus yoluyla getirilmemiş miydi? Yeni-Platonizm eski putperest felsefenin son çiçeği, son soluğuydu; ama St. Augustine'nin düşüncesinde Hıristiyan felsefenin ilk evresi oluyordu. Hıristiyanlık hiç kuşkusuz herhangi bir anlamda eski felsefenin sonucu değildi, ne de felsefi bir dizge olarak adlandırılabilir, çünkü bildirilmiş dindir ve tarihsel ön koşulları Yahudilikte bulunacaktır; ama Hıristiyanlar felsefe yapmaya başladıkları zaman, önlerinde varsıl bir gereci, bir eytişimsel ve metafiziksel kavram ve terimler birikimini hazır buluyorlardı, ve tanrısal Kayranın tarihte işlediğine inananlar bu gerecin sağlanmasının ve yüzyıllar boyunca işlenmesinin yalnızca ve yalnızca bir ilinek olduğunu pek düşünmeyeceklerdir.

EK 1

BU CİLTTE KULLANILAN KISALTMALAR

AETIUS. *Collectio placitorum* (*philosophorum*).
ALBINUS. *Didask*. (*Didaskalikos*).
AMMIANUS MARCELLINUS. *Rerum gest*. (*Rerum gestarum libri 18*).
AUGUSTINE. *Contra Acad*. (*Contra Academicos*).
C.D. (*De Civitate Dei*).
BURNET. *E.G.P.* (*Early Greek Philosophy*).
G.P.. I. (*Greek Philosophy*. Part I, *Thales to Plato*).
CAPITOLINUS, JULIUS. *Vit. M. Ant*. (*Vita Marci Antonini Pii*).
CHALCIDIUS. *In Tim*. (Platon'un *Timaeus*'u üzerine yorum).
CICERO. *Acad. Prior*. (*Academica Priora*).
Acad. Post. (*Academica Posteriora*).
Ad Att. (*Atticus'a Mektuplar*).
De Div. (*De Divinatione*).
De Fin. (*De Finibus*).
De Nat. D. (*De Natura Deorum*).
De Off. (*De Officiis*).
De Orat. (*De Oratore*)
De Senect. (*De Senectute*).
Somn. Scip. (*Somnium Scipionis*).
Tusc. (*Tusculanae Disputationes*).
CLEMENS ALEXANDRINUS. *Protrep*. (*Protrepticus*).
Strom. (*Stromata*).

DAMASCIUS. *Dubit.* (*Dubitationes et solutiones de primis principiis*).
DIOGENES LAERTIUS. *Filozofların Yaşamları*.
EPICTETUS. *Disc.* (*Discourses*).
Ench. (*Enchiridion*).
EUDEMUS. *Phys.* (*Fizik*, yalnızca parçaları kalmıştır).
EUNAPIUS. *Vit. Soph.* (*Sofistlerin Yaşamları*).
EUSEBIUS. *Hist. Eccl.* (*Historia Ecclesiastica*).
Prep. Evan. (*Preparatio Evangelica*).
FİLON. *De conf. ling.* (*De confusione linguarum*).
De gigant. (*De gigantibus*).
De human. (*De humanitate*).
De migrat. Abrah. (*De migratione Abrahami*).
De mutat nom. (*De mutatione nominum*).
De opif. mundi (*De opificio mundi*).
De post. Caini (*De posteritate Caini*).
De somn. (*De somniis*).
De vita Mos. (*De vita Moysis*).
Leg. alleg. (*Legum allegoriarum libri*).
Quis rer. div. her. (*Quis rerum divinarum heres sit*).
Quod Deus sit immut. (*Quod Deus sit immutabilis*).
GELLIUS, AULUS. *Noct. Att.* (*Noctes Atticae*).
GREGORY, NAZIANZENLİ. *adv. Max.* (*adversus Maximum*).
HİPPOLYTUS. *Ref.* (*Refutationis ommnium haeresium libri X*).
JOSEPHUS. *Ant. Jud.* (*Yahudi Antikaları*).
KSENOPHON. *Cyneg.* (*Cynegeticus*).
Mem. (*Memorabilia*).
LACTANTIUS. *Div. Inst.* (*Institutiones divinae*).
LAMPRIDIUS. *Alex.* (*Alexander Severus'un Yaşamı*).
Aurel. (*Aurelian'ın Yaşamı*).
LUCIAN. *De morte Peregr.* (*De morte Peregrini*).
MARCUS AURELIUS. *Med.* (*Meditatasyonlar* ya da *Kendisine*).
MAXIMUS, TİRELİ (SURLU). *Diss.* (*Dissertationes*).
ORIGEN. *c. Cels.* (*Contra Celsum*).
P.G. *Patrologia Graeca* (*yay.* Migne).
P.L. *Patrologia Latina* (*yay.* Migne).
PHOTIUS. *Bibliotheca* (*yklş.* İS 857).

PLUTARK. *Cat. Mai.* (*Cato Maior*).
De anim. proc (*De animae procreatione in Timaeo*).
De comm. notit. (*De communibus notitiis adversus Stoicos*).
De def. orac. (*De defectu oraculorum*).
De gloria Athen. (*Bellone an pace clariores fuerint Athenienses*).
De Is. et Osir. (*De Iside et Osiride*).
De prim. frig. (*De primo frigido*).
De ser. num. vind. (*De sera numinis vindicta*).
De sol. animal. (*De sollertia animalium*).
De Stouc repuf. (*De repugnantiis Stoicis*).
Non p. suav. (*Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum*).

PORFİRİ. *Isag.* (*Isagoge*, e.d. Aristoteles'in *Kategoriler*'ine giriş).

PROKLUS. *De Prov.* (*De providentia et fate et eo quod in nobis*).
In Alcib. (Platon'un *Alkibiades I*'i üzerine yorum).
In Remp. (Platon'un *Devlet*'i üzerine yorum).
In Parmen. (Platon'un *Parmenides*'i üzerine yorum).
In Tim. (Platon'un *Timaeus*'u üzerine yorum).
Instit. Theol. (*Institutio Theologica*).
Theol. Plat. (*Platonis Theologiam*'da).

SENECA. *Nat. Quaest.* (*Naturalium Quaestionum libri VII*).

SEXTUS EMPIRICUS. *adv. math.* (*Adversus mathematicos*).
Pyrr. Hyp. (*Pyrrhonenses Hypotyposes*).

SIMPLICIUS. *In Arist. Categ.* (Aristoteles'in *Kategoriler*'i üzerine yorum).
Phys. (Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine yorum).

STACE, W. T. *Crit. Hist.* (*A Critical History of Greek Philosophy*).

STOBAEUS. *Flor.* (*Florilegium*).

TAKİTUS. *Ann.* (*Annales*).
Hist. (*Historiae*).

TEOFRASTUS. *Phys. Opin.* (*Physicorum Opiniones*).

YALANCI-PLUTARK. *Strom.* (Eusebius'un *Preparatio Exangelica*'sında saklanan parçalar).

EK II

KAYNAKLAR ÜZERİNE BİR NOT

Bir yandan kimi filozoflar hiç yazmadıkları, ve öte yandan yazmış olan birçok filozofun çalışmaları ise yitmiş olduğu için, birçok durumda Yunan felsefesinin sürecine ilişkin bilgiler açısından geç yazarların tanıklıklarına güvenmek zorundayız.

Eski dünyada Ön-Sokratik felsefeyi ilgilendiren başlıca bilgi kaynağı Teofastrus'un *Physicorum Opiniones* olarak adlandırılan çalışmasıydı. Ve bu çalışmadan da elimizde ne yazık ki ancak parçalar bulunmaktadır. Teofastrus'un çalışması başka birçok derleme, özetleme ya da 'doksografi' için kaynak olmuştur ve bunlardan kimilerinde filozofların görüşleri temaya göre düzenlenirken, başkalarında ise görüşler ilgili filozofların adları altında sunulmuşlardır. İS birinci yüzyılın ilk yarısında Poseidonius'un adı bilinmeyen bir öğrencisi tarafından yazılan *Vetusta Placita* birinci tipe örnektir. Bu çalışma elimizde bulunmuyor, ama varolmuş ve Teofastrus'un çalışması üzerine temellendirilmiş olduğu Diels tarafından gösterilmiştir. *Vetusta Placita* da kendi payına *Aetii Placita* ya da Συναγωγὴ τῶν Ἀρεσχόντων denilen çalışmanın (yklş. İS 100) ana kaynağını oluşturmuştur. Aetiüs'un çalışması da yine Yalancı-Plutark'ın *Placita philosophorum*'u için (yklş. İS 150'de yazılmıştır) ve John Stobaeus'un (İS beşinci yüzyıl) *Eclogae*'sinin ilk kitabında verilen doksografik özetler için temel olarak kullanılmıştır. Bu son iki çalışma elimizde bulunan en önemli iki doksografik derlemedir ve her ikisi için de Teofastrus'un çalışmasının başlıca temel kaynak olduğu açığa çıkmıştır. Teofastrus'un

çalışması ayrıca Hippolytus'un *Tüm heretikliklerin çürütülmesi* başlıklı çalışmasının ilk kitabı için biricik olmasa da başlıca kaynak olduğu gibi (bu son çalışmada konular ilgili filozofların adları altında düzenlenmiştir), yanlışlıkla Plutark'a yüklenen ve Eusebius'un *Praeparatio Evangelica*'sında aktarılan parçalar için de kaynak olmuştur.

Yunan filozoflarının görüşleri üzerine daha öte bilgiler Aulus Gellius'un *Noctes Atticae*'si (yklş. İS 150) gibi çalışmalar, Plutark, Cicero ve Sextus Empiricus gibi filozofların yazıları, ve Hıristiyan Babaların ve erken Hıristiyan yazarların çalışmaları tarafından sağlanmaktadır. (Bununla birlikte, böyle tarihsel kaynakları kullanmada dikkatli olmak gerekmektedir, çünkü örneğin Cicero erken Yunan filozoflarına ilişkin bilgisini ara kaynaklardan elde ederken, Sextus Empiricus ise herşeyden önce inakçı filozofların çelişkili görüşlerine dikkati çekerek kendi kuşkucu konumunu desteklemekle ilgileniyordu. Aristoteles'in kendi öncellerinin görüşlerine ilişkin tanıklığına gelince, onun erken felsefelere yalnızca kendi dizgesinin bakış açısından baktığını ve onlarda kendi başarısı için hazırlık çalışmaları görme eğiliminde olduğunu unutmamalıyız. Bu konudaki tutumu hiç kuşkusuz büyük ölçüde haklı olsa da, bu onun her zaman felsefi düşüncenin bütünüyle nesnel ve bilimsel bir değerlendirmesi olarak göreceğimiz bir bakış açısını vermekle ilgilenmediğini söylemek değildir.) Antikçağ yazarları tarafından önde gelen filozofların çalışmaları üzerine oluşturulan yorumlar da oldukça önemlidir, örneğin Simplicius tarafından *Aristoteles*'in *Fizik* başlıklı çalışması üzerine yapılan yorum.

Filozofların yaşamlarına gelince, bu konuda elimizde olan en önemli çalışma Diogenes Laertius'un çalışmasıdır (İS üçüncü yüzyıl). Bu çalışma değişik kaynaklardan alınan ve eşitsiz değerlerdeki gerecin derlemidir ve yaşamöyküsel gerecin çoğu değersiz birer anlatı ya da efsane niteliğini göstermektedir. Bir olay üzerine 'kuyruklu yalanlar' ve zaman zaman ayrılıklar ve giderek çelişkiler gösteren açıklamalar, önceki yazar ve derlemecilerden alınan anlatılar da Laertius'un çalışmasının kapsamına alınmışlardır. Öte yandan bilimsel olmayan niteliğinin çalışmanın önemini ve oldukça büyük değerini gölgelemesine izin vermek büyük bir yanılgı olacaktır. Çalışmanın filozoflara ilişkin dizinleri önemlidirler, ve Yunan filozoflarının görüş ve yaşamları üzerine büyük ölçüde değerli bilgiyi Diogenes'e borçluyuz.

Diogenes'in bildirimlerinin tarihsel değerini saptamada herhangi bir durumla ilgili olarak kendisinin borçlu olduğu tikel kaynağı bilmek (olanaklı olduğu ölçüde) açıktır ki zorunludur. Ve bu bilgiye ulaşmak için araştırmacılar tarafından harcanan yoğun ve verimli çaba hiç de önemsiz bir düzeyde değildir.

Yunan filozofları açısından zamandizinsel bilgi için başlıca kaynak Apollodorus'un *Chronica*'sı olmuştur. Apollodorus zamandizininin ilk bölümünü Kireneli Eratostenes'in (İÖ üçüncü yüzyıl) *Kronografi*'si üzerine dayandırmış, ama bir ek ile süreci yaklaşık İÖ 110 yıllarına dek uzatmıştır. Apollodorus'un elinde hiç kuşkusuz sağın bir gereç yoktu ve bir filozofun yaşamı sırasında olmuş olması gereken önemli bir olayı filozofun doruk yılı ya da ακμεsi (kırkıncı yıl olarak alınıyor) ile bağlayarak sonra geriye filozofun doğum yılına doğru sayma gibi keyfi bir yönteme başvurmak zorunda kalıyordu. Benzer olarak, bir öğrencinin ustasından kırk yıl genç olması da genel bir kural olarak alınıyordu. Bu yüzden doğruluk beklememek gerekecektir.

(Kaynaklar sorunu üzerine bkz. örneğin Überweg-Praechter tarafından *Die Philosophie des Altertums*, ss. 10-26 (Apollodorus'un *Kronikle*'si ss. 667-71'de verilmiştir), A. Fairbank tarafından *The First Philosophers of Greece*, ss. 263-88, L. Robin tarafından *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, ss. 7-16, ve Diels'in *Fragmente der Vorsokratiker*'ine *Stellenregister*.)

EK III

BİRKAÇ KİTAP

ARMSTRONG, A. P. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge, 1940. (Plotinuscu Yeni-Platonizmin kökenleri ve doğası üzerine çok dikkatli bir inceleme.)

ARNOLD, E. V. *Roman Stoicism*. 1911.

BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus*. O.U.P.

BEVAN, E. E. *Stoics and Sceptics*. O.U.P., 1913.

Helenistic Popular Philosophy. Cambridge, 1923.

BIGG, C. *Neoplatonism*. S.P.C.K., 1895

BREHIER, E. *Philon d'Alexandrie*. Paris, 1908.

La philosophie de Plotin. Paris, 1928.

CAPES, W. W. *Stoicism*. S.P.C.K., 1880.

DILL, SIR S. *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*. Macmillan, 1905.

DODDS, E. R. *Select Passages illustrating Neoplatonism*. S.P.C.K., 1923.

FULLER, B. A. G. *The Problem of Evil in Plotinus*. Cambridge, 1912.

HENRY, PAUL (S.J.). *Plotin et l'Occident*. Louvain, 1934.

Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin Bulletin de l'Academie royale de Belgique, 1937.

HICKS, R. D. *Stoic and Epicurean*. Longmans, 1910

INGE, W. R. *The Philosophy of Plotinus*. 2 cilt. 3'üncü basım. Longmans, 1928.

KRAKOWSKI, E. *Plotin et le Paganisme Religieux*. Paris, Denoël et Steele, 1933.

LEBRETON, J. (S.J.). *Histoire du Dogme de la Trinité*. Beauchesne, 1910.

MARCUS AURELIUS. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*. İngilizce'ye Çevirerek Yorum ile yayıma haz. A. S. L. Fraquharson. 2 cilt., O.U.P., 1944.

PLOTINUS. *Enneads* 5 cilt olarak İngilizce'ye S. MacKenna ve B. S. Page tarafından çevrilmiştir. 1917-30.

PROCLUS: *The Elements of Theology*. O.U.P.
(E. R. Dodds tarafından Çeviri, Sunuş ve Yorum ile düzenlenmiş bir metin.)

REINHARDT, K. *Poseidonios*. Münih, 1921.

ROBIN, L. *Pyrrhon et le Scepticisme Grec*. Paris, 1944.

TAYLOR, T. *Select Work of Plotinus* (yay. haz. G. R. S. Mead). G. Bell & Sons, 1919.

WHITTAKER, T. *The Neo-Platonists*. 2'nci basım, Cambridge, 1901.

WITT, R.E. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge.

ZELLER, E. *Plato and the Older Academy*. Longmans, 1876.
(İng. Çev. O. J. Reichel.)
A History of Eclecticism in Greek Philosophy. Longmans, 1883.
(İng. Çev. S. F. Alleyne.)

DİZİN

Birincil göndermeler **bold** karakterlerde. Düz karakterlerle sürekli [illegible] dizisine yapılan göndermeler zorunlu olarak sürekli irdelemeyi belirtmemektedirler. Birlikte iki kişiye yapılan göndermeler genellikle eleştirilen ya da etkilenen kişiye düşmektedir. Göndermelerde kullanılan kısaltmalar: s: izleyen sayfa, yıl vb.; ss: izleyen sayfalar, yıllar vb.; n: not. Dizin özgün çalışmadaki Dizinin yeniden-üretimi değildir.

Aedesius 138
Aenesidemus 91
ahlaksal ilerleme — Epiktetus'ta 78
  A. yükümlülük 170
Akademi 11, 157
Albinus (IS 2'nci yy.) 108
algı 16s —
  Epikürcülerde 39
  Aenesidemus'ta 92s
Ammonius Sakas 119
An 173
Anaksagoras 152, 163
Anatolius 70
Andronikus 69
anımsama, Stoacılarda 16
anlıksal haz, Epikürcülerde 44
Annikeris 50
Antakya 13
Antiokus (*ö. yklş.* İÖ 68) 58
Antipater 15, 62
Antistenes 16
Antonius 13
Apollonius 96, 98, 100
Apuleius (*d. yklş.* İS 125) 109
ara varlıklar 98 —
  Filon'da 115
  Plotinus Okulunda 132
Ariancılık 115, 117
Aristippus 49
Aristokles (*yklş.* IS 180) 70
Ariston 15
Aristoteles 8, 15s, 18, 58, 63, 66, 69, 83, 133, 138, 153ss
Asur 89
Atanasiancılık 115
ἀταραξία, *dinginlik*, Epikürcülükte 49
Ateş 18s, 24, 156
Ateş, Su, Toprak ve Hava 20
Athanasius 117
Atina 7, 15, 36
Atina Okulu 138
Atomculuk 8
Atomlar, Epikürcülerde **41s**
Attikus (*yklş.* İS 176) 109
Augustincilik 174

barbar 7
Batı 7, 12

bedenselleşme 117s, 174, 176
belirlenimcilik 29s
  ve özgürlük, Stoacılarda 20
Bengi Geri-Dönüş, Nietzche'de 20
Bergama 13
Bergama Okulu 138
Berkeley 24
bilicilik — Stoacılıkta 27
    Oenomaus'ta 88
Bion, Boristenesli 51
Bir 152; Plotinus'ta 121s, 127
Bir ve Çok sorunu **151ss**
bireycilik 8
Boethius (*yklş.* İS 480-524/5)148
Büyük İskender 7, 52, 89

Caligula 73
Cato 15
Celsus 109
ceza — Seneca'da 75; Epiktetus'ta 80
Cicero, M. Tullius (İÖ 3 Ocak 106-7, Aralık 43) 37, **59-61**, 63
  Pirho üzerine 54
cinler — Poseidonius'ta 65s
    Plotinus,ta 129
    Plutark'ta 107
    Proklus'ta 141
Cladius 73
consensus gentium [*genel uylaşım*] 55

çilecilik 132, 173 —
  Epikürcülükte 46
  Porfiri'de 134
çoktanrıcılık 138

David Hume 94

Delfi Apollosu 105
Demetrius 86
Demiurge 99, 110, 122, 125, 129, 137
  Hierokles'te 145
Demokritus 8
demonoloji, Porfiri'de 134
Demonaks (*yklş.* İS 50-150) 87
deney ve gözlem 13
Devinmeyen Devindirici 153, 155
Devlet, Dion Krisostom'da 89
  D. tapınması 82
  D. kültü 176
diluzluğu 15
din, resmi Devlet D. 9
Diogenes, Seleukialı (Silifke) 15
Diogenes Laertius 29, 53, 91
Dion Krisostom 88
Dionisius 15
Doğu 7, 9, 12, 113
doğuştan düşünceler 17
duyu-bilgisi, Epikürcülükte 38
duyunç, Epiktetus'ta 78
duyusal-algı 16
Dünya-Ruhu 126, 129 —
  Albinus'ta 109
  Plutark'ta 106
Dünya-Anlığı, Albinus'ta 108
Dünya-üstü Ruh, İamblikus'ta 137
dünya vatandaşlığı ideali 8

Eleatikler 159, 161
Eleusis Gizemleri 88
Epiktetus (*yklş.* İS 50-138) 76 —
  evlilik ve aile üzerine 80
  vatanseverlik üzerine 80
Epikürcülük 8, 10
Epikürüs **36ss**, 49
erdem, Stoacılarda **27s**, **31s**
    Epiktetus'ta 76s

Epikürcülükte 46s
Filon'da 118
Plotinus'ta 130
Porfiri'de 133
Seneca'da 72s
Erken Stoa **14-35**
Eros 129
Proklus'ta 142
Eski Ahit 135
Esseneler 112
Eter, Plutark'ta 108
Eudorus (*yklş.* İÖ 25) 104
Eunapius 138
evrensel us 24 —
kuşkuculukta 56
Stoacılarda 20
eytişim 15

felsefe, ve Hıristiyanlık 9; ve kozmopolitan toplum 8s; -nin dine geçmesi 10; ve özel bilimler 12s
Plotinus'ta 131
Filistin 112, 176
Filon 12, 40, 113
Filostratus **100s**
Filozof-direktörler 9
Flavius Arrianus 76
Fransız Aydınlanması 167

Galen (İS 129-*yklş.* 199) 69
Geç Stoa **71**
genel düşünceler, Stoacılarda 17
gerçeklik ölçütü, Stoacılarda 17
gizem-dinleri 176
gizem-kültü, Mitras'ın 10
gizemsel Tanrı bilgisi, Plotinus'ta 131
Gnostikler 100, 129
görgücülük 13
görgülenim, Stoacılarda 16
günah — Stoacılarda 22s
Epiktetus'ta 77
Güzellik İdeası 114

Hades 51
halk dini — Plutark'ta 107
halk felsefesi 9
haz — Epikürüs'ta **44s**
Stoacılarda **31**
haz ve acı — Stoacılarda 21
Epikürcülerde 40, 45s
Hegesias 50
Helenik uygarlık 7
Helenistik İsa 101
Helenistik uygarlık 7
Heraklitus 8, 18ss, 66, 156, 163
Herillus 15
Hermarküs 37
Hermetik Yazın *bkz.* Kildani Kehanetleri
Hermes 100
Hesiod 53
Hıristiyanlık 132, 138, 176s; tarihsel din olarak 176
Hierokles 145
hilomorfizm 153
Hindistan 52
Hobbes 167
Homer 53
horismos 152

İamblikus (d. yklş. İS 330)136
İbni Rüşt 174
iç özgürlük, Stoacılarda 20
içgüdü 28
İdealar — Albinus'ta 109; 126, 152
Nikomakhüs'te 98

İmparatorlar: Domitian 76; Vespasian 87; Antonius Pius 87; Trajan 105; Gordian 119; Gallienus 120; Valentinian III 134; Theodosius II 134; Julian 138
İncil 135
intihar 32
  Plutark'ta 108
İran, 119; İ. felsefesi 119, 143
İsa 102, 134s, 176; *ayrıca bkz.* Helenistik İ.
İsis 107
İskender, Afrodisiaslı 69
İskenderiye 12s, 89, 112, 119
İskenderiye Okulu 144
İskender, *bkz.* Büyük İskender
İspanya 63
istenç 23 —
  Stoacılarda 30
  Epiktetus'ta 78
İyi İdeali 169
İyilik, Plotinus'ta 122
İzmir 86

John Stuart Mill 94s

kahramanlar 27 —
  Epikürcülükte 50
  İamblikus'ta 137
Kaldeki yazını 139
Kant 31, 158, 162
karakter 9
Karneades, (İÖ 214/12-129/8) 55
Katetik Okul 144
kavram, Epikürcülerde 39
Kayrà 21, 24 —
  Stoacılarda 20
  kuşkuculukta 56, 95
  Poseidonius'ta 64-66
  Epiktetus'ta 79
  Marcus Aurelius'ta 81
  Plotinus'ta 129
Kent-Devleti 7ss
Kerkides 51
kesin buyuru 170
Kıbrıs 14
Kildani Kehanetleri 99s
Kinikler 14, 50s, **85-90**
Kireanikler 8
Kleantes 18, 31
Kleopatra 13
Komediler 24
Konstantinopolis 145
Korint 7
kozmopolitanizm 8, 175 —
  Epiktetus'ta 80
  Stoacılarda 34
kozmoz, Plotinus'ta 129
kötülük — Plutark'ta 106
    Stoacılarda **22s**, 30
Krates 16
Krisippus 14, 16, 18
Ksenofon 14
Ksenofanes 53
Ksenokrates 14
kuşkuculuk — Pirho'da 11, **52**
    Orta ve Yeni Akademilerde 11
Kutsal Üçlü 117
kült 9s
kütüphaneler, Helenistik çağda 13

Latinceye çeviriler **146ss**
layik imparatorluk 10
Leibniz 21, 24
Leukippus 156
Libonius 138
Lise 13, 157

Logos 18, 28, 43, 172, 175
Filon'da 115ss
Lucian 86
Lucilus 72
Lukretius 41s

Maksimus, İskenderiyeli 90
Maksimus, Tireli (yklş. İS 180) 109
mantık — Afrodisiaslı İskender'de 69s
Epikürcülerde 37ss
Marcus Aurelius 71, 81; ve Hıristiyanlara baskı 82
Marinus 143
Maximus 138
Megara 51
melek — Filon'da 116
Menippus 51
Metrodorus 37
Mezopotamya 119
Mısır 63
mitoloji 9
Mitras 10, 176
μονάς 97
Monarkiancılık 115, 117
Musa 135
Musonius 86
mutçuluk — Epikürcülükte 46
mutluluk, εὐδαιμονία 27

Nausifanes 36
neden kavramı — kuşkuculukta 94
Nero **72ss**, 76, 86s
Nietzche 20
Nikomakhüs, 98
νόησις νοήσεως 125
Nous 70, 137s, 152, 163 — Düşünce ya da An olarak, Plotinus'ta 125
Güzellik olarak 126
Porfiri'de 133
Proklus'ta 141
Numenius 97s

olasılık — Kuşkuculukta 57s
Olimpia 86s
Orfizm 112, 128, 131, 139, 173
Orta ve Yeni Akademiler **52-61**
Orta Platonizm **103-111**
Orta Stoa 11, **62-70**
Osiris 107
Ostrogotlar 148

ölümsüzlük — Epikürcülerde 40
Marcus Aurelius'ta 83
Plotinus'ta 127
ön-Sokratikler 8, 11, 150s
öz-sevgi — Stoacılarda 34s
özdek 18 —
Filon'da 118
Plotinus'ta 127ss
Proklus'ta 142
özel bilimler **12s**
özgürlük — Stoacılarda 20

Pamfilus 36
Panaetius (yklş. İÖ 185-110/9) **62s**
Parmenides 122
Pella 89
Peregrinus 87
Peripatetik Okul 11 — Helenistik dönemde 68
Persion 15
peygamberlik — Plotinus'ta 129
Pirho (İÖ *yklş.* 360-270) 11, 52, 92

Pisagor 104
Pisagorcular 173
Platon 8, 14-18, 54, 63, 65s, 104, 113, 138, 152ss
Platonik mitler 31
P. İdealar 175, Filon'da 115, 117
Platonopolis 120
Plotinus, **119ss**
Hıristiyanlık üzerine 121
Plutark (*d.* İS 431/2) 28, 105, 107, 138
Polemon 14
Polistratus 37
politika — Epikürcülükte **49**
Pompey 63
Porfiri (İS 232/3-301'den sonra)132
Poseidonius (*yklş.* İÖ 135-51) **63-67**, 100
Potamon 91
Preachter 11, 81, 117
Proklus 64, 139
Protagoras 159
putperest mitler — Porfiri'de 134

Q. Sextius (*d. yklş.* İS 70) 91

Rodos 60
Roma 9, 15
Roma İmparatorluğu 7, 9, 108
Romalılar ve Yunanlılar 9
ruh — Proklus'ta 141
ruh-beden 163s —
Filon'da 114, 118
Plotinus'ta 127, 129
ruh-göçü 156
Plotinus'ta 127
ruhun özdekselliği, Seneca'da 73

sağgörü, Epikürcülükte 48
Sanatçı ve Tanrı, Dion Krisostom'da 90
savaş, Epiktetus'ta 80
Seçmecilik 11
Seçmeciler **91**
Senato 15
Seneca 27, 30, **72-75**
St. Paul ile mektuplaşma 75
öz-yeterlik üzerine 75
Sextus Empricus 17, 53, 97
Silifke 15
Sirianus (d. *yklş.* İS 430) 138
Sofistler 152, 156, 159, 168
Sokrates 14, 54, 104, 152, 156, 168
Spaiurus 15
Sparta 7
Spinoza 20s
St. Augustine 12, 20, 24, 102, 134, 177
St. Thomas Aquinas 174
Stilpo 14
Stoa Poikile 14
Stoacılık 8; ve din 10; bilgikuramı 15ss; ve birci özdekçilik 18; mantık **15ss**
Strabo 68, 71
Summum Bonum 23
Suriye Okulu 136

tabula rasa **16**
tanıtlama, ve kuşkuculuk 55
Tanrı 10, 18s, 121 —
Afrodisiaslı İskender'de 70
Albinus'ta 108
Dion Krisostom'da 90
Epiktetus'ta 79s
Epikürcülerde 40, 42s
Filon'da 114s
İamblikus'ta 137

kuşkuculukta 55s, 95
Marcus Aurelius'ta 83
Plutark'ta 106
Poseidonius'ta 64-66
Seneca'da 72
Yeni-Pisagorculukta 98
'Bir' ile gizemli birlik olarak T., Plotinus'ta **130s**
-nın varoluşu için tanıtlar 55s
Tanrısal Hiyerarşi, Numenius'ta 97
tapınma, Stoacılarda 25ss
tarih ya da ekinsel gelişim kuramı, Poseidonius'ta 66s
Tarsus 89
tasarım 17
tasım, kuşkuculukta 94
Temistus (*yklş.* İS 320-*yklş.* 390) 70
Thomas Kempis 72
Timon (İÖ *yklş.* 320-*yklş.* 230) 53
Tot, Mısır tanrısı 100
Trifon 107
Tsetzes 13
tutkular 32 —
Seneca'da 72
Stoacılarda **33**

Urstoff 154
us (*logos, nous*) 17 —
Stoacılarda 17

Üçlü Bir, Eudorus'ta 105

Varro (İÖ116-27), 51, 59
varsıllık, Seneca'da 75
Virgil 44

Yahudi-Yunan felsefesi 113
Yahudiler 113
Yahudilik 177
Yalancı-Dionisius 12
yalnızlık, Seneca'da 75
Yanveh, Filon'da 117
yararcıl yönelim 13
yargı, Epikürcülerde 39
-nın askılanışı ya da επτοκε (Orta Akademide) 54
Pirhon'da 53
yasa, Epikürcülükte 49
yayılış eğretilemesi, Plotinus'ta **123s**
Yazgı — Epiktetus'ta 77
Hierokles'te 145
Stoacılarda 20, 30
Yeni Akademi **55**
Yeni-Platonizm 10, 12
Yeni-Pisagorculuk 12; **96-102**
yurttaş 8

Zeller 64
Zenon 14, 30s, 159
Zeus 29, 32, 83, 158; Proklus'ta 141



ntik Ege ekini Asya'nın görkemli uygarlıkları karşısında en azından çocuksu ve sönük görünmekte, sessiz tarihlerinde gelişime kapanan o erken olgunlaşmalara karşıt olarak birlikten yoksun bir kaynaşma gibi durmaktadır. Ama tam bu *bireysel özgürlükten* başka dayanıklı hiçbir öğesi olmayan ekinsel akışkanlıktadır ki *bütün bir* Dünya Tarihini ileriye devindirecek güdü diri kalmış, despotik bütünleşmeyi tanımayan *bireysellik tini* kendini evrensel insanlık idealleri olacak boyutlara özgürce açındırmıştır. Böylece estetik Güzelliği ilkin insanın kendisinde yaratan antik dünya duyunç güzelliğini bireysel erdemde kristalleştirmiş, bilinçsiz törel yaşamı *öğretilebilir*, anlıksal bir karakter yaşamı yapmıştır. *Yurttaş* aynı özgür duyunç zemininde şekillenmiş, kendi erdeminden başka hiçbir yetke tanımayan ve salt kendi töresini yasa yapan özgür *yurttaşlık istenci* demokrasinin özü olmuştur. Ve Aristoteles'in öğrencisi Büyük İskender bütün dünyaya *kendi 'Ben'inin*, o özgür Helenik istencin biçimini vermeye çıktığı zaman eyleminde tarih *Dünya Tarihi* oluyor, Akdeniz'den Orta Asya'ya dek uluslar evrensel bir Güzellik, Töre ve Bilgelik ekininde kaynaşıyorlardı. Gene de tarihin bu renkli oyunu daha etkili bir birleştirici gücün, *ezici* Roma erkinin egemenliğinde sonlanacak, antik özgürlük Roma tininin sıkıdüzeni, tüzenin despotizmi altında yitecekti.—Öz-denetimin ve soyut erdemin soylu simgesi olan ussalcı *Stoacılık* böyle bir korku ve endişe dünyasına evrensel tepki olarak bir felsefe olmaktan çok bir yaşam anlayışının anlatımıdır. Birey artık istencine yalnızca boyuneğmeyi öğretmekte, Stoacı us en uç konumunda bedensel acıya aldırmamaya dek dış dünyaya karşı tam bir ilgisizliği erdem olarak aklamaktadır. *Epikürcülük*, acıyı olumsuz birşey olarak yoksayan Stoacılıkla karşıtlık içinde, bu acıyı yoksamanın kendisi olarak hazzı onaylıyor, bilime ilgisizliği içinde yaşamı yalnızca duyarlığın terimlerinde anlıyordu. Us için bundan böyle evrende νοῦς yitmiş, bir yılgı atmosferinde ἰδέα anlaşılmaz olmuş, felsefe düşüncenin göksel sonsuzluğundan duyu pekinliğinin güvensizlik toprağına düşmüştü. Böylece sonunda Helenistik felsefenin kendini *Kuşkucu* ἐποχήde, yargının askılanmasında tüketmesi atılacak son adım oluyordu.—*Kurgul felsefe* Aristoteles'ten sonra ancak Farabi ile bir kez daha gün ışığına çıkacak, İkinci Öğretmenin eşit ölçüde yürekli özgürlüğünde felsefe *ussal* dizgesini bir kez daha, ama bu kez daha yüksek örgütlenişi içinde sunacak, modern dönemde Avrupa'nın felsefi girişimi en iyisinden *bir kaç* ussalcı filozofun çalışmasında bu aynı dizgeselliği bir kez daha keşfetmek olacaktı.

(A.Y.)

ISBN - 975 - 397 - 008 - 0